

René Girard

**Kozioł ofiarny**

# René Girard **Kozioł ofiarny**

Przełożyła Mirosława Goszczyńska

Tytuł oryginału: Le Bouc Emissaire

Projekt okładki i karty tytułowej: Sławomir Zientalski

Redaktor: Jarosław Skowroński

Redaktor techniczny Andrzej Hrynkiewicz

ISBN 83-218-0608-2

© Copyright by Éditions Grasset et Fasquelle, 1982

© Copyright for the Polish edition by Wydawnictwo Łódzkie. 1987,1991

Wydawnictwo Łódzkie

Łódź 1987

Wydanie drugie

# Spis treści

*Guillaume de Machaut i Żydzi*

*Stereotypy prześladowań*

*Przemoc i magia*

*Teotihuacan*

*Asowie, Kureci i Tytani*

*Zbrodnie bogów*

*Wiedza mitów*

*Najwyższa mądrość słów ewangelicznego opisu Męki*

*Lepiej jest dla was, gdy jeden człowiek umrze...*

*Ścięcie Jana Chrzciciela*

*Zaparcie się Piotra*

*Demony z Gerazy*

*Szatan sam z sobą skłócony*

*Historia i Paraklet*

*Posłowie*

## Guillaume de Machaut i Żydzi

Francuski poeta Guillaume de Machaut żył i tworzył w połowie XIV w. Jego utwór zatytułowany *Jugement du Roy de Navarre (Sąd króla Nawarry)* wart jest dokładniejszego poznania. Zasadnicza część tego dzieła napisana jest w stylu dworskiego poematu, ale jego początek robi wstrząsające wrażenie. Zawiera relację z katastrofalnych, acz niepowiązanych ze sobą wydarzeń, w których jakoby sam Guillaume brał udział, zanim, zdjęty grozą, ukrył się w swoim domu, aby tam oczekiwać śmierci lub też końca tych trudnych do opisanie nieszczęść. Niektóre wydarzenia są wręcz nieprawdopodobne, inne zaś są wiarygodne tylko połowicznie. Jednakże w trakcie lektury czytelnik zaczyna podejrzewać, że opis dotyczy czegoś, co działo się naprawdę.

Na niebie pokazują się znaki, spada deszcz kamieni niszcząc wszelkie życie. Od uderzeń gromu obracają się w perzynę całe grody. W mieście, w którym mieszka Guillaume, a którego nazwy poeta nie wymienia, ludzie umierają masowo. Odpowiedzialnością za niektóre zgony obciąża się niegodziwych Żydów oraz pewnych, współdziałających z nimi chrześcijan. W jaki sposób ludzie ci mogli spowodować tak straszliwą zagładę miejscowej ludności? Otóż zatruli oni rzeki oraz wszystkie źródła pitnej wody, a więc niebiosy położyły kres tym występnyemu czynom, ujawniając zdziesiątkowanej ludności sprawców klęski. Jednakże ludzie nie przestali umierać, a liczba zgonów rosła aż do pewnego wiosennego ranka, kiedy to Guillaume usłyszał dochodzącą z ulicy muzykę i śmiechy. Wszystko się skończyło, a dworska poezja mogła kwitnąć dalej.

Krytyka epoki nowożytnej już od swego zarania, a więc od XVI-XVII wieku, trzyma się zasady nieobdarzania tekstów stuprocentowym zaufaniem. Wiele wybitnych współczesnych umysłów – żywiąc przekonanie, iż przyczynia się ten sposób do postępu krytycznej dociekliwości – domaga się od krytyków coraz większej nieufności wobec słowa pisanego. Na skutek licznych interpretacji i reinterpretacji, dokonywanych przez kolejne generacje historyków, wiarygodność wielu tekstów, uchodzących w swoim czasie za źródła autentycznej informacji, jest dziś podważana. Z drugiej strony epistemologia i filozofia przechodzą obecnie totalny kryzys, świadczący o zachwianiu podstaw nauki zwanej niegdyś wiedzą historyczną. Wszyscy intelektualiści, przyzwyczajeni do czerpania z tak zwanych tekstów źródłowych, nader gorliwie pogrążyli się w rozmyślaniach na temat wiarygodności jakiegokolwiek interpretacji.

Tekst Guillaume'a de Machaut może na pierwszy rzut oka korespondować z modnym dziś klimatem sceptycyzmu wobec historycznej wiarygodności. Jednakże po chwili zastanowienia nawet obecni czytelnicy są w stanie dostrzec ukryte za wydarzeniami

nieprawdopodobnymi wydarzenia rzeczywiste. Nie wierzą ani w znaki na niebie, ani w zasadność oskarżeń rzucanych na Żydów, lecz wszystkich tych niewiarygodnych tematów nie traktują jednakowo. Wiedzą, że Guillaume niczego nie zmyślił. Jest on oczywiście człowiekiem łatwowiernym, a jego opinia o wydarzeniach jest odbiciem opinii publicznej w stadium hysterii. Masowe zgony, które relacjonuje, także nie są zmyślane. Ich przyczyną była słynna epidemia dżumy, która w latach 1349–1350 spustoszyła północne regiony Francji. Masakra Żydów jest również wydarzeniem autentycznym, uzasadnionym w oczach tłumu, który dokonał tej zbrodni, dochodzącymi zewsząd pogłoskami o zatrutych źródłach. Lęk przed tą straszną chorobą sprawił, że już same pogłoski mogły stać się impulsem do rozpoczęcia masakry. A oto fragment *Sądu króla Nawarry*, w którym autor pisze o Żydach:

*Poczem przybyła zgraja  
 Fałszywa, zdradziecka i bluźniercza:  
 Było to Żydostwo przeklęte.  
 To złe, to wiarołomne.  
 Które dobra nienawidzi, a kocha wszelkie zło.  
 Które tyle dało złota i srebra  
 I poleciło (pewnym) chrześcijanom.  
 Iżby studnie, rzeki i źródła.  
 Które były czyste i zdrowe,  
 W wielu miejscach zatruli.  
 Od czego wielu (ludzi) swe życie zakończyło;  
 Albowiem wszyscy, którzy z ich (wody) korzystali.  
 Dość nagle umierali.  
 Z czego, zaprawdę, dziesięć razy po sto tysięcy  
 Umarło, tak na wsi jak w mieście.  
 I tak ujawniła się  
 Ta śmiertelna plaga.  
 Ale ten, który wysoko zasiada i daleko widzi.  
 Który wszystkim rządzi i o wszystko dba.  
 Zdrady tej dłużej ukrywać  
 Nie chciał, tak więc ujawnił ją  
 I dał tak powszechnie poznać.  
 Że (zdrajcy) utracili życie i dobra (swe).  
 Albowiem wszyscy Żydzi zostali zniszczeni.  
 Jedni powieszani, inni spaleni.  
 Inni (znów) utopieni, innym ścięto  
 Głowy toporem lub mieczem.  
 I w ten też sposób liczni chrześcijanie  
 (tak) haniebnie zginęli. <sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Tłumaczenie filologiczne S. Ziółkowskiego

Średniowieczne społeczności tak bardzo bały się dżumy, już samo wymówienie jej nazwy napawało ludzi przerażeniem, a więc możliwie najdłużej wstrzymywali się z wymówieniem tego słowa. Wstrzymywano się także od wszelkich przeciwdziałań, narażając się tym samym na niebezpieczeństwo zaostrzenia skutków zarazy. Ludzi ogarniała niemoc tak zupełna, że stwierdzenie faktycznego stanu rzeczy nie byłoby równoznaczne z decyzją stawienia czoła sytuacji, lecz raczej z poddaniem się jej dezorganizującym efektom, z rezygnacją z pozornie normalnej egzystencji. W takie zaślepienie popadała dobrowolnie cała ludność. To wynikające z rozpaczliwego postępowanie sprzyjało polowaniom na „kozły ofiarne”.

La Fontaine, w bajce *Rada zwierząt*, w zdumiewający sposób naprowadza nas na quasi-religijną obawę przed wymawianiem przerażającego słowa, które, wypowiedziane, mogłoby objawić swą zgubną moc:

*Dżuma (albowiem trzeba ją wymienić)...<sup>2</sup>*

Za sprawą tego bajkopisarza stajemy się świadkami kolektywnego zakłamania, polegającego na traktowaniu epidemii jako boskiej kary. Mściwy Bóg jest doprowadzony do wściekłości karygodnymi czynami, za które skądinąd nie wszyscy są w równym stopniu odpowiedzialni. Aby zażegnać plagę, należy znaleźć winnego i należycie się z nim rozprawić czy też, jak pisze dosłownie La Fontaine, „poświęcić” go bóstwu. Na początku przesłuchiwane są zwierzęta drapieżne, które opisują postępowanie drapieżcy używając tak subtelnych określeń, że zostaje on z miejsca rozgrzeszony. Na końcu zaś przychodzi na rozprawę osioł, i to właśnie on, najmniej krwiożerczy, a więc najśłabszy, ani się spostrzega i już jest definitywnie napiętnowany.

Zdarzało się niekiedy, jak twierdzą historycy, że masakry Żydów wybuchały już w momencie pojawienia się pierwszych pogłosek o szerzeniu się w okolicy zarazy, a więc jeszcze przed jej nadejściem. Opis Guillaume’a dotyczy być może podobnego fenomenu, ponieważ masakra odbywa się w czasie znacznie wyprzedzającym paroksyzm epidemii. Jednakże przypisywanie przez autora licznych zgonów zatruciu źródeł przez Żydów nasuwa inne przypuszczenie. Jeśli zgony te są rzeczywiste, a nie ma powodu, aby uznać je za zmyślane, mogły to być pierwsze ofiary jednej i tej samej plagi. Jednak Guillaume, nawet z perspektywy czasu, nie bierze pod uwagę tej możliwości. W jego oczach tradycyjne kozły ofiarne zachowują niezmiennie moc wyjaśniającą pojawienie się pierwszego stadium epidemii. Patologiczne objawy autor dostrzega jedynie w późniejszych fazach wydarzeń. Znaczny zasięg klęski podważał wiarygodność tłumaczenia jej tylko i wyłącznie spiskiem trucicieli, lecz Guillaume nie reinterpretuje wszystkich następujących po sobie wypadków w aspekcie ich wiarygodności.

<sup>2</sup> Tłumaczenie Fr. Książnica: Jean de la Fontaine. Bajki, PIW. 1976.

Skądinąd można by zadać sobie pytanie, w jakim stopniu poeta jest świadomy zaistnienia zarazy, skoro do samego końca unika napisania czarno na białym owego fatalnego słowa. W decydującym momencie umieszcza w tekście solenny i, jak się wydaje, rzadko wtedy używany grecki termin – *epydemie*. Słowo to oczywiście nie funkcjonuje w jego tekście tak, jak funkcjonuje w naszym, nie jest ono właściwym odpowiednikiem terminu, którego bał się użyć. Stanowi rodzaj substytutu, pozwala uniknąć nazwania rzeczy po imieniu, a więc w sumie jest nowym kozłem ofiarnym, jakkolwiek tym razem czysto lingwistycznym. Guillaume mówi nam, że nie mógłby w żaden sposób określić ani natury, ani przyczyny choroby, która spowodowała śmierć tak wielu ludzi w tak krótkim czasie:

*Nie było medyka ani konsyliarza,  
który by trafnie umiał przyczynę podać,  
z której to się wzięło, ani co to było.  
(ni jakiegoś leku podać) oprócz tej, że była to choroba  
zwana epidemią.*

I w tym przypadku zamiast zdać się na własne myślenie, Guillaume woli powołać się na opinię publiczną. W XIV w. ze słowa *epydemie* emanowała aura naukowości, podobna, jeśli idzie o uspokajające działanie, do praktykowanego przez dłuższy czas okadzania ulicznych skrzyżowań w celu zmniejszenia cyrkulacji morowego powietrza. Choroba odpowiednio nazwana zdaje się być już w połowie wyleczona, a często po to, by wywołać wrażenie, że zapanowaliśmy nad jakimś zjawiskiem, które jest nie do opanowania, znajdujemy dla niego nową nazwę. Te słowne egzorcyzmy do dziś dnia nie przestały nas łudzić i stosujemy je w tych wszystkich domenach, w których nasza wiedza jest jeszcze ciągle wątpliwa czy też nieskuteczna. Przez odmowę nazwania jej po imieniu zaraza została niejako „poświęcona” bóstwu. Mamy tu do czynienia z czymś w rodzaju „językowej ofiary”, oczywiście względnie niewinnej w porównaniu z towarzyszącymi lub też poprzedzającymi ją ofiarami z ludzi, lecz w swojej istocie przecież analogicznej.

Nawet z perspektywy czasu te wszystkie kolektywne, rzeczywiste i wyobrażone kozły ofiarne. Żydzi i biczownicy, deszcze kamieni i *epydemie* odgrywają wciąż tak skuteczną rolę w opisie Guillaume’a, że nigdy nie dostrzega on tożsamości plagi, którą my nazywamy dżumą. Autor przez cały czas widzi rozliczne nieszczęścia, mniej lub więcej od siebie niezależne lub też związane ze sobą jedynie w sensie religijnym, w pewnym stopniu zbliżonym do religijnej interpretacji dziesięciu plag egipskich.

Wszystko, lub prawie wszystko, co powiedziałem, jest oczywiste. Wszyscy mamy podobny stosunek do opowiadania Guillaume’a i czytelnicy mogą obejść się bez mojego komentarza. Jednakże nie jest rzeczą zbędną, abyśmy poświęcili więcej uwagi

tej interpretacji, której śmiałość oraz siła ekspresji wymyka się naszej uwadze przede wszystkim dlatego, że jest ogólnie uznana i przez nikogo nie kwestionowana. Ta jednomyślność trwa dosłownie przez wieki i nigdy nie uległa zachwianiu. Jest to tym bardziej znaczące, że mamy do czynienia z pełną reinterpretacją. Bez wahania odrzucamy sens nadany opisowi przez jego autora. Stwierdzamy, że nie wie, o czym mówi. Z dystansu wielu wieków my, już inni ludzie, ludzie ery nowożytnej, lepiej orientujemy się w tamtych wydarzeniach niż on i jesteśmy w stanie ustalić prawdę, której nie dostrzegł autor; coraz śmieiej i bez wahania twierdzimy, że prawdę tę wbrew swojemu zaślepieniu przekazuje nam sam Guillaume.

Czy miałyby to znaczyć, że tego rodzaju interpretacja nie zasługuje na ogólną aprobatę, z którą się spotkała, czy może wykazujemy wobec niej zbyt wielką pobłażliwość? Można zdyskredytować zeznanie świadka udowodniając mu brak bezstronności chociażby w jednym punkcie. Historyczne dokumenty traktujemy w zasadzie jak zeznania świadków. A więc reguła ta zostaje pominięta na korzyść Guillaume'a de Machaut, który być może wcale sobie nie zasłużył na taki przywilej. Stwierdzamy, że prześladowania opisane w *Sądzie króla Nawarry* były rzeczywiste. Reasumując pretendujemy do roli tropicieli prawdy w tekście, który w zasadniczych sprawach tak grubo się myli. Skoro mamy podstawę, aby ten tekst traktować z podejrzliwością, być może powinniśmy uznać go w całości za podejrzany, nie zawierając żadnemu z jego twierdzeń nie wyłączając tych, które dotyczą prześladowań.

A więc skąd bierze się nasza dziwna pewność, z jaką stwierdzamy: masakra Żydów była faktem? Już mamy gotową pierwszą odpowiedź: tekstu Guillaume'a nie czytamy w oderwaniu od innych, podobnych tekstów. Są takie utwory, pochodzące z tego okresu; poruszają ten sam temat, a niektóre z nich przedstawiają jeszcze większą wartość niż *Sąd...* Guillaume'a. Ich autorzy są mniej łatwowierni. Teksty te tworzą gęstą tkanę materii poznawczej, w którą również włączyliśmy utwór Guillaume'a. I właśnie ów kontekst umożliwił nam oddzielenie prawdy od fałszu zawartego w cytowanym wyżej fragmencie.

Jest prawdą, że prześladowania Żydów oraz dżuma stanowią stosunkowo dobrze znany zespół wypadków. Istnieje już rozległa wiedza dotycząca tego tematu, wiedza, która budzi w nas pewne oczekiwania. Tekst Guillaume'a odpowiada na nie. Perspektywa ta nie jest błędna z punktu widzenia naszej indywidualnej znajomości rzeczy oraz bezpośredniego kontaktu z tekstem, lecz z teoretycznego punktu widzenia nie jest ona zadowalająca.

Materiał historyczny rzeczywiście istnieje, ale dokumenty, które się nań składają, nie są bynajmniej w dużo większym stopniu godne zaufania niż tekst Guillaume'a – czy to pod względem analogii, czy też różnic. Nie możemy także w tym kontekście znaleźć odpowiedniego miejsca dla tekstu Guillaume'a, ponieważ, jak już powiedziałem,



nie wiemy, gdzie wydarzyły się relacjonowane przez niego fakty. Działy się one być może w Paryżu albo w Reims czy też w jeszcze innym mieście. Ale ów kontekst nie odgrywa zasadniczej roli; współczesny czytelnik, nawet jeśli nie uzyskał w tej materii żadnej informacji, odczyta tekst w proponowany przeze mnie sposób. Dojdzie mianowicie do wniosku, że masakra Żydów była czynem niesprawiedliwym. Będzie wiedział, że tekst kłamiąc mówi prawdę: ofiary są niewinne, lecz zostały rzeczywiście zamordowane i w rezultacie zawsze będzie w stanie odróżnić prawdę od fałszu, dokładnie tak samo, jak my to robimy. Skąd pochodzi nasza umiejętność? Czyż nie należy przestrzegać zasady wyrzucania całej zawartości kosza, jeśli znajdzie się w nim jedno zepsute jabłko? Czy nie powinniśmy spojrzeć podejrzliwie na ten zanik podejrzliwości, na tę naszą szczątkową naiwność, której współczesna superkrytyka wyznaczyłaby właściwe miejsce (gdybyśmy tylko dali jej do tego sposobność)? Czy nie należałoby przyznać, że każde historyczne poznanie jest wątpliwe i że nie da się wyciągnąć żadnych wiarygodnych informacji z badanego przez nas tekstu – nawet tej, że prześladowania rzeczywiście miały miejsce?

Na wszystkie te pytania należy dać odpowiedź zdecydowanie negatywną. Taki bezwzględny sceptycyzm świadczyłby, iż nie zdajemy sobie sprawy ze szczególnego charakteru omawianego tekstu. Pomiędzy danymi prawdopodobnymi i nieprawdopodobnymi, które zawiera, istnieje szczególny związek. Oczywiście na początku czytelnik nie jest w stanie powiedzieć: to jest fałszem, a to prawdą. Dostrzega jedynie tematy mniej lub bardziej prawdopodobne oraz zupełnie nieprawdopodobne. Coraz liczniejsze zgony są prawdopodobne; mogłaby tu wchodzić w grę jakaś epidemia. Zatrucie źródeł jest jednak absolutnie nieprawdopodobne, przede wszystkim dlatego, że zostało przedstawione przez Guillaume'a jako zjawisko masowe. W wieku XIV nie znano jeszcze substancji tak trujących, by mogły wywołać podobne skutki. Nienawiść autora do domniemanych przestępców jest wyrażona tak dobitnie, że stawia jego tezę w mocno podejrzanym świetle.

Kiedy zdamy sobie sprawę z charakteru powyższych informacji, zawartych w tekście, musimy równocześnie stwierdzić, że muszą one wzajemnie na siebie oddziaływać, przynajmniej *implicite*. Jeśli epidemia rzeczywiście wybucha, istnieje duże prawdopodobieństwo, że zbudzi uśpione przesady. Żądza prześladowania skupia się najczęściej na mniejszościach wyznaniowych, zwłaszcza w czasie kryzysu. Z drugiej zaś strony rodzaj oskarżeń, którym dał posłuch łatwowierny Guillaume, mógł spowodować rzeczywiste prześladowania. Tej miary poeta nie powinien był wyróżniać się krwiożerczością. Skoro daje wiarę opisywanym przez siebie wydarzeniom, to niewątpliwie wierzą w nie wszyscy ludzie, wśród których się obraca. A więc tekst sugeruje, iż opinia publiczna jest w stanie nadmiernej ekscytacji i tym samym skłonna jest uwierzyć w najbardziej absurdalne pogłoski. Reasumując, tekst

ukazuje nam sytuację sprzyjającą masakrom, które też, jak twierdzi autor, rzeczywiście zaistniały.

Kontekst zdarzeń niewiarygodnych potwierdza wiarygodność pozostałych, zmieniając tę wiarygodność w prawdopodobieństwo i *vice versa*. W kontekście zdarzeń wiarygodnych niewiarygodności pozostałych nie można traktować jako „funkcji fabularnej”, działającej bezzasadnie, li tylko dla satysfakcji tworzenia fikcji. Dostrzegamy tu działanie wyobraźni, to pewne; lecz nie działa tu jakaś nieokreślona wyobraźnia, ale wyobraźnia ludzi żądnych przemocy.

Pomiędzy poszczególnymi przedstawieniami istnieją wzajemne uwarunkowania, wzajemna korespondencja, z której możemy sobie zdać sprawę przy zastosowaniu tylko jednej hipotezy. Tekst, który właśnie rozważamy, ma niewątpliwie źródło w rzeczywistym prześladowaniu przedstawionym z perspektywy prześladowców. Perspektywa ta jest zdecydowanie myląca, jako że prześladowcy są przekonani o zasadności stosowanej przez siebie przemocy. Uznali się za karzące ramię sprawiedliwości, a więc są im potrzebne obarczone winą ofiary; jednakże perspektywa prześladowców zmusza ich w pewnym sensie do prawdomówności. Mówią prawdę, ponieważ pewność swych racji ośmiela ich do tego stopnia, że nie starają się ukryć żadnego szczegółu popełnionej zbrodni.

Wobec każdego utworu tego rodzaju mamy prawo zaniechać stosowania obowiązującej reguły, że wiarygodność całego tekstu nie może przewyższać wartości najmniej wiarygodnej informacji w nim zawartej. Skoro tekst opisuje okoliczności sprzyjające prześladowaniu, skoro przedstawione w nim ofiary są takie, jakich najczęściej poszukują prześladowcy, oraz, co nas jeszcze bardziej upewni, tekst przedstawia owe ofiary jako odpowiedzialne za tego typu zbrodnie, którymi prześladowcy z reguły obciążają prześladowanych, możemy być prawie pewni, że prześladowania były faktem. Jeśli sam tekst potwierdza realność prześladowań, nie ma powodów, aby to kwestionować.

Z chwilą kiedy domyślamy się rozumowania prześladowców, absurdalność oskarżeń nie obniża w naszych oczach waloru informacji zawartej w tekście, a wręcz podnosi jej wiarygodność jakkolwiek jedynie w tym, co dotyczy aktów gwałtu. Gdyby do historii zatruwania źródeł Guillaume dorzucił jeszcze historie o rytualnym dzieciobójstwie, jego sprawozdanie byłoby jeszcze bardziej niewiarygodne, lecz w niczym nie umniejszałoby to naszej pewności co do realności masakry, o której nam donosi. Czym w tego rodzaju tekstach oskarżenia są mniej prawdopodobne, tym większe prawdopodobieństwo masakry: potwierdza ją psychologiczny kontekst, w którym mordowanie ofiar staje się wręcz nieuniknione. Z drugiej strony zestawienie dwóch tematów, masakry i epidemii, wskazuje na powstanie historycznego kontekstu, w którym nawet dociekliwy w gruncie rzeczy intelektualista mógłby potraktować

poważnie opisywaną przez siebie historię o trucicielach. Przedstawienia prześladowców niewątpliwie kłamią, lecz zawarte w nich kłamstwa są zbyt typowe, jeśli idzie o prześladowców w ogóle, a szczególnie o prześladowców średniowiecza, abyśmy mogli nie potraktować jako prawdy tego, co nam mówi Guillaume w tych wszystkich punktach, w których potwierdza domysły sugerowane przez samą naturę swego zakłamania. Jeśli zaś idzie o prześladowania, o których domniemani prześladowcy sami nam donoszą, to nie ma powodu, by w nie wątpić.

Pewność naszą uzasadnia wzajemna zależność dwóch rodzajów danych. Gdyby współzależność ta nie występowała tak często, nasza pewność nie byłaby absolutna. Jednakże częstotliwość jest zbyt duża, abyśmy mieli jakieś wątpliwości. Tylko autentyczne prześladowanie, widziane oczami prześladowców, może tłumaczyć regularność łączenia się tych danych. Nasza interpretacja wszystkich tego typu tekstów jest ze statystycznego punktu widzenia godna zaufania.

Statystyczny charakter owej ufności nie wynika bynajmniej li tylko z faktu akumulacji dokumentów o jednakowym stopniu niepewności. Jest ona wyższej próby. Każdy dokument typu poematu Guillaume'a de Machaut posiada olbrzymi walor poznawczy, ponieważ znajdujemy w nim fakty wiarygodne i niewiarygodne wzajemnie w taki sposób podporządkowane, iż każdy z nich tłumaczy obecność drugiego. Jeśli nasza pewność ma charakter statystyczny, to dlatego, że gdyby jakkolwiek dokument rozpatrywany był w oderwaniu od pozostałych, mogłoby zaistnieć podejrzenie, że jest dziełem fałszerza. Jakkolwiek jest to mało prawdopodobne, jest jednak możliwe w odniesieniu do jednego dokumentu. Zaś w przypadku wielkiej liczby jest to wykluczone.

Realistyczna, demistyfikatorska postawa współczesnego zachodniego świata wobec „tekstów o prześladowaniu», jest jedyną postawą słuszną i uzasadnioną, albowiem jest wynikiem bezbłędnej analizy; uwzględnia wszystkie dane przedstawione w tego typu tekstach. Nie wypływa ani z humanitaryzmu, ani z ideologii, lecz z czysto intelektualnych racji. Taka interpretacja nie uzurpuje sobie bez mała jednomyślnej aprobaty, której stała się obiektem. Historia nie ma do zaoferowania solidniejszych wyników analiz. Dla badacza „mentalności» świadectwo godne zaufania, inaczej mówiąc, świadectwo człowieka nie podzielającego urojeń niejakiego Guillaume'a de Machaut, nie będzie nigdy przedstawiało takiej wartości, jak niegodne zaufania świadectwo prześladowców, tym bardziej takich, którzy uczestniczyli w spisku. Dokumentem absolutnie godnym zaufania, jako że jest on nieświadomie odkrywcy, jest dokument autorstwa prześladowców na tyle naiwnych, iż nie zatarli śladów swoich zbrodni, jak to czyni większość współczesnych prześladowców. Ci ostatni są na tyle przezorni, że nie pozostawiają żadnych dokumentów, które mogłyby posłużyć za dowód przeciwko nim.

Naiwnymi nazywamy prześladowców, którzy są dostatecznie pewni swojej słuszności – a także nie dość przezorni – aby fałszować lub cenzurować charakterystyczne dane dotyczące prześladowań. Są one ukazane w ich tekstach niekiedy pod postacią niezmienioną, a więc taką, która posiada bezpośrednią wartość poznawczą, a niekiedy pod postacią wprowadzającą w błąd, lecz również – choć pośrednio – odkrywczą. Wszystkie dane są typowymi stereotypami, a kombinacja dwóch rodzajów stereotypów – prawdomówności i zakłamania – informuje nas o naturze tych tekstów.

\*\*\*

Wszyscy umiemy już dzisiaj wytropić stereotypy prześladowcze. Istnieje na ten temat wiedza, która stała się rodzajem szablonu, ale wiek XIV jeszcze jej nie posiadał albo posiadał w minimalnym stopniu. Naiwni prześladowcy nie wiedzą, co czynią. Są zbyt mocno przekonani o czystości swego sumienia, aby świadomie zwodzić czytelników, i przedstawiają całą sprawę tak, jak ją widzą. Nie podejrzewają, że redagując swoje sprawozdanie dostarczają potomności broni przeciwko sobie. Jest to także prawdziwe w przypadku niesławnych „polowań na czarownice” wieku czternastego i również prawdziwe dzisiaj w „zacofanych” regionach naszej planety.

A więc tkwimy w pełni banału i czytelnik jest być może znudzony oczywistością tych wszystkich stwierdzeń. Niechaj mi to wybaczy, gdyż wkrótce sam się przekona, iż nic zamieszczałem ich bez powodu; wystarczy niekiedy minimalne przesunięcie, aby stało się czymś prowokacyjnym i wręcz niepojętym, to, co w przypadku Guillaume’a de Machaut jest sprawą oczywistą.

To, co mówię – moi czytelnicy mieli już okazję, aby się o tym przekonać – przeczy uświęconym zasadom, które wyznaje większość krytyków. Jestem bez przerwy upominany, że wobec tekstów nie można stosować gwałtu. W przypadku Guillaume’a de Machaut wybór jest prosty: albo dokonamy gwałtu wobec tego tekstu, albo pozwolimy, aby w dalszym ciągu tekst ten zadawał gwałt niewinnym ofiarom. Niektóre zasady, mianowicie takie, które zdają się posiadać dzisiaj wartość uniwersalną, ponieważ stanowią jakoby znakomitą barierę zabezpieczającą przed wyskokami niektórych interpretatorów, mogą mieć fatalne konsekwencje. Notabene nie pomyśleli o tym ci wszyscy, którym się wydaje, iż uznając te zasady za niewzruszone wszystko już przewidzieli. Wszędzie i wszyskim głosi się pogląd, że pierwszym obowiązkiem krytyka jest respektowanie dosłowności tekstu. Czy można w pełni stosować tę zasadę wobec „literatury» niejakiego Guillaume’a de Machaut?

Inną współczesną ekstrawagancją, która daje zresztą mierne rezultaty w konfrontacji z tekstem Guillaume’a de Machaut, czy raczej odczytaniem, jakie wszyscy bez wahania stosujemy w jego przypadku, jest nonszalancja, z jaką nasza krytyka lite-

racka raz na zawsze rozprawiła się ze zjawiskiem, które nazwała „punktem odniesienia». W żargonie lingwistycznym naszych czasów punktem odniesienia jest sama sprawa, o której tekst wydaje się mówić, a w naszym przypadku jest nią masakra Żydów jako winnych otrucia chrześcijan. Od dwudziestu lat słyszymy powtarzaną bez przerwy opinię, że punkt odniesienia jest prawie nieosiągalny. Nie jest skądinąd ważne, czy jesteśmy czy nie jesteśmy zdolni go dostrzec; zdawać by się mogło, że te naiwne starania o dotarcie do punktu odniesienia mogą ograniczyć badanie tekstów w możliwie najnowocześniejszym duchu. Dzisiaj liczy się już tylko polegający na dwuznacznikach i glissandach dialog języka z nim samym. W postawie tej nie wszystko należy odrzucić, lecz stosując ją na sposób szkolny ryzykujemy tym, że Ernest Hoepfner – wydawca Guillaume’a w szacownym Towarzystwie Dawnych Tekstów – zostanie uznany przez nas za niedościgniony wzór krytyka. W swoim wstępie pisze on istotnie o dworskiej poezji, natomiast nie wspomina słowem o masakrze Żydów podczas epidemii dżumy.

Cytowany wyżej passus Guillaume’a stanowi dobry przykład tego, co nazwałem w swojej książce *Rzeczy ukryte od założenia świat*<sup>3</sup> „tekstami o prześladowaniu”. Pod tym określeniem rozumiem sprawozdania o rzeczywistych i zazwyczaj kolektywnych aktach przemocy, sprawozdania redagowane przez oprawców, a więc w konsekwencji poddane charakterystycznym zniekształceniom. Trzeba dostrzec te zniekształcenia, aby je sprostować i wykazać arbitralność wszystkich aktów gwałtu, które tekst o prześladowaniu przedstawia jako usprawiedliwione.

Nie musimy bynajmniej długo studiować sprawozdania z jakiegokolwiek procesu czarownic, aby zauważyć w nim taką samą kombinację danych rzeczywistych i wyimaginowanych – choć nieprzypadkowych – jaką dostrzegliśmy w tekście Guillaume’a de Machaut. Wszystko tam przedstawione jest jako prawda, ale my już w to nie wierzymy, jakkolwiek nic sądzymy, że wszystko jest nieprawdą.

I w tym przypadku akt oskarżenia wydaje się nam śmieszny, nawet jeśli sama czarownica uznaje go za uzasadniony lub jeśli podejrzewamy, iż jej zeznania były wymuszone torturami. Czarownica może z powodzeniem uznać siebie za prawdziwą czarownicę. Możliwe, że stosując magiczne zabiegi chciała rzeczywiście zaszkodzić swoim sąsiadom. Jednak nie sądzymy iż należałoby ją za to pozbawić życia. Naszym zdaniem nie istnieją skuteczne zabiegi magiczne. Jest zupełnie prawdopodobne, że ofiara dzieliła ze swoimi prześladowcami dziwną wiarę w skuteczność czarów, nam jednak obca jest ta wiara; nasz sceptycyzm nie doznał uszczerbku. W trakcie tych procesów nie daje się słyszeć żaden głos, który odtworzyłby czy raczej ustalił prawdę. To znaczy, że mamy przeciwko sobie, przeciwko naszej interpretacji tekstów nie tylko sędziów i świadków, którzy są ich autorami, lecz także same oskar-

<sup>3</sup> *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset. 1978.



żone. Jednomyślność ta nie jest dla nas zaskoczeniem. Autorzy tych dokumentów byli tam, zaś nas tam nie było. Nie dysponujemy żadną informacją, która by od nich nie pochodziła. A jednak z wielowiekowego dystansu jakiś samotnie pracujący historyk, czy też ktokolwiek inny, może mieć uzasadnione prawo do zaskarżenia wyroku ferowanego przeciwko czarownicom. Jest to ta sama radykalna reinterpretacja, jaka miała miejsce w przypadku Guillaume'a de Machaut, to samo odważne obalenie porządku rządzącego tekstem, taka sama intelektualna operacja i ta sama pewność oparta na tego samego typu racjach. Obecność danych wyobrażonych nie skłania nas do przypuszczeń, że całość tekstu jest dziełem wyobraźni. Wręcz odwrotnie: niewiarygodne oskarżenia nie zmniejszają, lecz wzmacniają wiarygodność pozostałych danych. I w tym przypadku mamy do czynienia z pozornie paradoksalną współzależnością; lecz w rzeczywistości współzależność pomiędzy prawdopodobieństwem i nieprawdopodobieństwem, mieszczącymi się w tekście, nie jest paradoksem. To właśnie w aspekcie tej współzależności – niejasno sformułowanej, ale już uświadomionej – oceniamy pod względem ilościowym oraz jakościowym informacje, które niejako czekają na wydobycie ich z naszego tekstu. Jeżeli dokument jest typu prawnego, rezultaty są zazwyczaj równie konstruktywne, a niekiedy jeszcze bardziej rewelacyjne niż w przypadku utworu Guillaume'a de Machaut. Szkoda, że większość protokołów uległa spaleni w tym samym czasie, co i czarownice.

Oskarżenia są absurdalne, a sentencje wyroków niesprawiedliwe, lecz redaktorzy wykazali wielką troskę o ich dokładność i przejrzystość, co zresztą charakteryzuje wszystkie dokumenty prawne. A zatem nasza ufność jest właściwie ulokowana. Odsuwa to wszelkie podejrzenia, że solidaryzujemy się skrycie z organizatorami polowań na czarownice. Historyk, który oceniłby wszystkie dane jakiegokolwiek procesu jako w równej mierze fantastyczne tylko dlatego, że niektóre z nich są dotknięte prześladowczym skrzywieniem, nie wyniósłby z nich najmniejszych korzyści poznawczych w zakresie swojej specjalności, zaś jego koledzy przestaliby go poważać. Krytyka, która ma przynieść jakieś autentyczne rezultaty, nie może polegać na równaniu wszystkich danych tekstu do danych najmniej prawdopodobnych pod pozorem, że nasze błędy zawsze będą wynikać z braku, lecz nigdy z nadmiaru nieufności. Zasada bezgranicznej podejrzliwości powinna jeszcze raz ustąpić wobec „złotej reguły» tekstów o prześladowaniu. Mentalność prześladowców pobudza pewien typ urojeń, a ślady tych urojeń świadczą raczej za niż przeciw zaistnieniu pewnego typu wydarzeń zakamuflowanych w tekście – który skądinąd zdaje z nich sprawę – mianowicie samych prześladowań oraz skazywania czarownic na śmierć. A więc nie jest trudno – powtarzam to jeszcze raz – oddzielić prawdę od fałszu, bowiem te dwa elementy stanowią dość wyraźne stereotypy.

Aby sobie uświadomić, jak i dlaczego tak się stało, iż okazaliśmy tę pewność siebie wobec tekstów o prześladowaniach, powinniśmy opisać i wyliczyć owe stereotypy. Także i w tym przypadku nasze zadanie nie jest trudne. Trzeba tylko, jak zwykle, jasno sprecyzować wiedzę, którą już posiadamy, ale której nigdy nie próbowaliśmy usystematyzować i dlatego nie zdajemy sobie jeszcze sprawy z jej doniosłości. Wiedza ta tkwi w konkretnych przykładach, do których ją stosujemy, a przykłady te należą przecież do historii i to przede wszystkim historii świata zachodniego. Nigdy jeszcze nie próbowaliśmy wykorzystać tej wiedzy poza domeną historii, na przykład do tak zwanego „świata etnologii». Aby sprawdzić skuteczność takiego przedsięwzięcia, spróbuję naszkicować, oczywiście w wielkim skrócie, typologię stereotypów prześladowczych.

## Stereotypy prześladowań

Mówię tu jedynie o prześladowaniach kolektywnych lub też wywołujących kolektywny rezonans. Przez wyrażenie „kolektywne prześladowanie” rozumiem akty gwałtu popełniane bezpośrednio przez zbrodniczy tłum, jak to miało miejsce w przypadku masakry Żydów podczas epidemii dżumy. Przez określenie „prześladowania wywołujące kolektywny rezonans” rozumiem akty przemocy w rodzaju polowań na czarownice – legalne w formie, lecz zdeterminowane przez podekscytowaną opinię publiczną. To rozróżnienie nie jest skądinąd istotne. Na polityczny terror, szczególnie terror Rewolucji Francuskiej, składały się zazwyczaj prześladowania jednego i drugiego typu. Prześladowania, które nas interesują, występują zwyczaj w czasach kryzysu przyczyniającego się do osłabienia normalnych instytucji oraz sprzyjającego formowaniu się tłumu; inaczej mówiąc – spontanicznemu gromadzeniu się ludności. Tłum ten przejawia tendencje do całkowitego „podstawiania się” pod instytucje, które uległy osłabieniu, bądź też stosowania wobec nich presji wymuszającej decyzje.

Powyższym fenomenom nie zawsze muszą towarzyszyć takie same sprzyjające im okoliczności. Czasami w grę wchodzi zdarzenia losowe – np. epidemie, długotrwała susza lub powódź – niekiedy zaś polityczne zamieszki albo konflikty na tle religijnym. Na szczęście sprawa konkretnych przyczyn nie jest obiektem naszego zainteresowania. Obojętne jakie byłyby ich rzeczywiste przyczyny, kryzysy owe, powodując wielkie kolektywne prześladowania, przeżywane są przez ludzi, którzy im podlegają, w sposób bez mała identyczny. Sprawą najbardziej rzucającą się w oczy jest fakt, iż zawsze ulegają całkowitemu zniszczeniu społeczne struktury, przestaje obowiązywać „zasada różnic”, określająca społeczny porządek. W tym względzie wszystkie relacje są zgodne. Mogą pochodzić od pisarzy największych – szczególnie w przypadku zarazy – począwszy od Tocydydesa i Sofoklesa (w pracy Antonina Artaud), poprzez Lukrecjusza, Boccaccia, Shakespeare’a, Daniela Defoe, Tomasza Manna i wielu innych. Mogą także pochodzić od jednostek nie pretendujących do roli pisarzy. Te ostatnie teksty są szczególnie do siebie podobne. I nic dziwnego, bowiem niezmiennie wyrażają jedno dążenie: aby się nigdy niczym nie wyróżniać. Świadczą o kulturowym ujednoliceniu i pomieszaniu tradycyjnych wartości. Oto co na przykład w roku 1697 pisał portugalski mnich Fco de Santa Maria:

*Odkąd zaczyna płonąć w jakimś królestwie albo w jakiejś republice ów ogień gwałtowny i porywczy, widzi się niemoc magistratów, przerażoną ludność, obezwładnioną władzę polityczną. Nie przestrzega się już prawa; staje rzemiosło; rodziny tracą spójność, a ulice świecą pustką mi. Wszystko ulega przerażającemu pomieszaniu. Wszystko popada w ruinę. Bowiem wszystko jest porażone i wali się pod ciężarem i ogromem straszliwej klęski. Ludzie bez różnicy pochodzenia i fortuny pogrążeni są w śmiertelnym smutku... Ci, co wczoraj*



*grzebali, są grzebani dzisiaj... Odmawia się wszelkiej litości przyjaciołom, bowiem wszelka litość jest niebezpieczna... Jako że wszelkie prawa miłości i natury są unicestwione lub zapomniane pośród okropności tak ogromnego po mieszaniam, dzieci gwałtem oddziela się od rodziców, żony od mężów, braci i przyjaciół od siebie nawzajem.. Ludzie tracą przyrodzone męstwo i nie wiedzą, jakiej słuchać rady, krążą niby zdesperowani ślepcy, potykając się co krok o swój lęk i swoje sprzeczności.*

Gruntowne zniszczenie instytucji zaciera albo całkowicie niweluje zróżnicowanie hierarchii i funkcji, nadając wszystkim mu wyraz równie monstualny jak monotony. W społeczności wolnej od kryzysu wrażenie zróżnicowania wynika z różnorodności realiów, a także z systemu wymiany, przyczyniającego się do powstania różnic i tym samym skrywającego element wzajemności, które musi dopuszczać, gdyż inaczej przestał by być systemem wymiany czyli kulturą. Na przykład wymiany matrymonialne, a nawet wymiany dóbr konsumpcyjnych nie są absolutnie postrzegane jako wymiany. Natomiast kiedy w społeczeństwie coś się zaczyna psuć, terminy płatności ulegają skróceniu, a zasada wzajemności uwidacznia się nie tylko w wymianach pozytywnych, utrzymujących się jedynie w przypadkach absolutnej niezbędności, na przykład w postaci bezpośredniej zamiany, lecz także w wymianach wrogich lub „negatywnych”, które wykazują tendencję wzrostową. Wzajemność w tych ostatnich wymianach, uwidaczniająca się w „skróconych” relacjach, nie jest wzajemnością zachowań dobrych, lecz złych, obopólnością zniewag, ciosów, aktów zemsty oraz neurotycznych symptomów. I właśnie dlatego kultury tradycyjne unikają nadto bezpośredniej wzajemności.

Owa zła wzajemność, chociaż ludzi sobie przeciwstawia, jednak ujednocila ich zachowania i to właśnie ona wywołuje predominację „tego samego” – zawsze paradoksalną, gdyż w swojej istocie i konfliktową i solipsystyczną. A więc doświadczenie odróżnorodnienia odpowiada czemuś realnemu na płaszczyźnie stosunków międzyludzkich, lecz nie jest z tego powodu mniej mityczne. Zaś ludzie, a właśnie tak dzieje się kolejny raz i w naszych czasach, mają tendencję do nadawania temu zjawisku charakteru absolutnego.

Tekst, który przed chwilą zacytowałem, dobrze oddaje taki proces odróżnorodnienia przez wzajemność:

*„Ci, co wczoraj grzebali, są grzebani dzisiaj... Odmawia się wszelkiej litości Przyjaciołom, bowiem wszelka litość jest niebezpieczna... dzieci gwałtem oddziela się od rodziców, żony od mężów, traci i przyjaciół od siebie nawzajem...”*

Identyczność zachowań wywołuje wrażenie pomieszania i totalnego odróżnorodnienia:

*„Ludzie bez różnicy pochodzenia i fortuny pogrążeni są w śmiertelnym smutku... Wszystko ulega przerażającemu pomieszaniu”.*

Na doświadczenia wielkich społecznych kryzysów rzadko ma wpływ różnorodność przyczyn rzeczywistych. Stąd wynika jednostajność opisów dotyczących właśnie owej jednostajności. Guillaume de Machaut nie stanowi tu wyjątku. W egoistycznym zamknięciu się w sobie poszczególnych indywidualiów i w grze wynikających z tego represji, innymi słowy w paradoksalnie obopólnych konsekwencjach owego zamknięcia, widzi on jedną z głównych przyczyn zarazy. Można więc mówić o stereotypie kryzysu i należy w nim dostrzec, z logicznego i chronologicznego punktu widzenia, pierwszy stereotyp prześladowań. Kulturowe formacje tracąc swoje zróżnicowanie chylą się w pewnym sensie ku upadkowi. Jeśli to zrozumieliśmy, łatwiej nam pojąć koherencję procesu prześladowczego oraz pewnego typu logikę łączącą wszystkie wchodzące w jego skład stereotypy.

Stojąc wobec schyłku formacji kulturowej, ludzie czują się bezradni; ogrom nieszcześćia sprawia, iż tracą głowę. Ale nie przychodzi im na myśl, by zainteresować się przyczynami naturalnymi klęski. Idea, że mogliby, poznając coraz lepiej owe przyczyny, stopniowo wpływać na ich następstwa, jest jeszcze ciągle w stadium embrionalnym.

Ponieważ kryzys jest przede wszystkim kryzysem społecznym, istnieje silna tendencja do tłumaczenia go przyczynami społecznymi, a przede wszystkim moralnymi. Ostatecznie to układy międzyludzkie ulegają rozkładowi, zaś podmioty owych układów nie mogą przecież nie mieć nic wspólnego z tym groźnym fenomenem. Jednak miast ganić samych siebie, poszczególni ludzie przejawiają nieodpartą skłonność do udzielania nagany bądź całej społeczności – co ich do niczego nie zobowiązuje – bądź innym ludziom, którzy wydają się szczególnie niebezpieczni z przyczyn, które łatwo odgadnąć. Zaś podejrzanych oskarża się o szczególnego rodzaju zbrodnie.

Niektóre oskarżenia są na tyle charakterystyczne, że już na pierwszą o nich wzmiankę współcześni obserwatorzy czują powietrzu akty przemocy; szukają wszędzie pozostałych składników, które mogłyby potwierdzić ich podejrzenia, a mianowicie innych stereotypów prześladowczych.

Główne oskarżenia są na pierwszy rzut oka dość zróżnicowane, jednak łatwo ustalić ich zgodność. Chodzi w pierwszym rzędzie o zbrodnie polegające na aktach gwałtu w stosunku do istot, wobec których stosowanie przemocy jest czynem najbardziej zbrodniczym czy to w sensie absolutnym czy jednostkowym. Wymienić tu trzeba zbrodnie popełniane na królu, na ojcu, na symbolu najwyższego autorytetu, niekiedy zaś, w społecznościach biblijnych i nowożytnych, na istotach najsłabszych i zupełnie bezbronnych, szczególnie małych dzieciach.

Z kolei mamy zbrodnie na tle seksualnym, gwałty, kazirodztwa, sodomie. Zaś najczęściej mówi się o zbrodniczych przekroczeniach ściśle przestrzeganych tabu danej kultury.

Wreszcie mamy do czynienia ze zbrodniami dotyczącymi religii – jak profanacje hostii. Tutaj także powinny być przekraczane najbardziej rygorystyczne tabu danej kultury.

Wszystkie wymienione zbrodnie wydają się fundamentalne. Są skierowane przeciwko samym podstawom kulturowego porządku, przeciw rodzinnemu i hierarchicznemu zróżnicowaniu, bez którego nie mógłby istnieć ład kulturowy. Stanowią zatem w sferze działań indywidualnych odpowiedniki globalnych konsekwencji epidemii lub też jakiegokolwiek innej klęski porównywalnej z epidemią. Zbrodniarze nie poprzestają na rozprężeniu więzów społecznych, oni je niszczą całkowicie.

Prześladowcy zawsze dochodzą do przekonania, że niewielka grupa indywidualów – czy nawet pojedyncza jednostka – mimo swojej względnej słabości może stać się niebezpieczna dla całej wspólnoty. I właśnie owa stereotypowość oskarżenia ułatwia i uprawomocnia tego typu przekonania, odgrywając rolę pośrednika. Jest mostem łączącym znikomość indywidualium z ogromem ciała społecznego. Złoczyńcy, nawet najbardziej szatańscy, chcąc doprowadzić do obalenia zróżnicowań całej wspólnoty muszą albo uderzyć w samo jej serce lub w głowę, albo zacząć od stery indywidualnej, popełniając w niej takie ujednolicające zbrodnie, jak ojcobójstwo, kazirodztwo i tym podobne.

Nie musimy sobie zbyt zaprzętać głowy dociekaniem najistotniejszych przyczyn owego przekonania – na przykład nieświadomymi pożądaniami, o których mówią psychoanalitycy, ani też utajonym pragnieniem stosowania ucisku, o którym mówią marksiści. Plasujemy się poniżej tych dociekań; przedmiotem naszej troski są sprawy elementarniejsze. Interesują nas wyłącznie dwie sprawy: automatyzm oskarżeń oraz wzajemne splatanie się prześladowczych przedstawień i działań. Mamy tu do czynienia z pewnym systemem, zaś jeżeli do jego zrozumienia są absolutnie konieczne przyczyny, wystarczą nam przyczyny najbardziej bezpośrednie i najoczywistsze. Terror, zasugerowany ludziom schyłkiem kulturowego porządku; zupełne pomieszanie manifestujące się powstawaniem tłumu – zaś tłum w granicznym przypadku nie jest niczym innym, jak tylko wspólnotą literalnie pozbawioną wszelkiego zróżnicowania, wszystkiego, co ludzi różni od siebie tak w czasie jak i w przestrzeni: oto w istocie wszyscy gromadzą się w sposób nieuporządkowany w tym samym miejscu i w tym samym czasie.

Tłum zawsze skłania się do prześladowań, bowiem naturalne przyczyny tego, co go turbuje, co go przekształca w *turba*<sup>4</sup>, nie są go w stanie zainteresować. Tłum z definicji<sup>5</sup> dąży do działania, ale nie jest w stanie oddziaływać na przyczyny naturalne. Szuka więc przyczyny dostępnej, która mogłaby zaspokoić odczuwany przez niego głód przemocy. Jednostki składające się na tłum zawsze są potencjalnymi prześladowcami, bowiem marzy im się oczyszczenie wspólnoty z elementów nieczystych, które ją demoralizują, ze zdrajców, którzy ją podkopują. Stawanie się tłumowi jest tożsame z mglistym apelem, który sprawia, iż się gromadzi czy też mobilizuje, przekształcając się w *mob*<sup>6</sup>. To właśnie od słowa *mobile* pogodzi owo określenie, tak różniące się od słowa *crowd* jak łacińskie *turba* od słowa *vulgus*. Język francuski nie umożliwia takiego rozróżnienia.

Ze słowem „mobilizacja” wiąże się słowo „wojenny” albo partyzancki”, a więc skierowany przeciwko nieprzyjacielowi już wytypowanemu albo takiemu, który będzie za chwilę wytypowany – jeśli nie został już wytypowany przez sam tłum siłą jego mobilności.

Podczas epidemii dżumy funkcjonowały wszystkie stereotypowe oskarżenia w stosunku do Żydów oraz innych kolektywnych kozłów ofiarnych. Jednak Guillaume de Machaut o nich nie wspomina. Oskarża Żydów o zatrutowanie rzek, pomija zaś posądzenia najbardziej nieprawdopodobne. Jego względne umiarkowanie wynika zapewne z faktu, iż jest „intelektualistą». Być może ma ono także ogólniejsze znaczenie, związane z ewolucją mentalności Europejczyków w końcu średniowiecza.

W okresie tym słabnie wiara w siły tajemne. Nieco dalej powiemy dlaczego. Poszukiwanie winnych trwa nadal, jednak dotyczy zbrodni racjonalniej uzasadnianych; dlatego, jak sądzę, często pojawia się w nim nowy nedorzeczny motyw: trucizna. Prześladowcom śni się trucizna tak stężona, iż jej znikoma ilość może wytruć całą populację. Idzie tu o przydanie waloru materialności, a więc „naukowości» bezzasadnej już teraz i zbyt ewidentnej przyczynowości magicznej. Chemia przejmuje pałeczkę od *sensu stricto* demonologii.

Cel tej operacji jest niezmienny. Oskarżenie o trucicielstwo umożliwia zrzucenie odpowiedzialności za klęski absolutnie rzeczywiste na ludzi, którym w istocie nie udowodniono zbrodniczej działalności. Dzięki truciznie udało się wzbudzić przekonanie, że niewielka grupa, czy nawet jednostka, może wyrządzić szkodę całej wspólnotie unikając zdemaskowania. Tak więc trucizna jest zarazem mniej mityczna jak

<sup>4</sup> Po łacinie *turba* znaczy niepokój, zamieszanie, tłum. Przyp. tłumacza.

<sup>5</sup> Po francusku „tłum” to *foule*, zaś francuskie *fouler* znaczy deptać, tratować, ciemnieżyć, poniewierać. Przyp. tłum.

<sup>6</sup> *Mob* to po angielsku motłoch, tłuszcza. Przyp. red.

i dokładnie tak samo mityczna jak wcześniejsze oskarżenia – chociażby „złe oko”, pozwalające zrzucić na jakąkolwiek jednostkę odpowiedzialność za jakiegokolwiek nieszczęście. A zatem oskarżenia o zatrucie źródeł wody pitnej należy traktować jako wariant stereotypu oskarżycielskiego.

O tym, że wszystkie powyższe oskarżenia odpowiadają temu samemu zapotrzebowaniu, świadczy fakt, że wszystkie one występują w procesach o czary. Podejrzany zawsze udowadnia się udział w osławionych nocnych sabatach. Żadne alibi nie jest możliwe, ponieważ fizyczna obecność obwinianego nie jest konieczna do ustanowienia dowodności. Uczestnictwo w zbrodniczych zgromadzeniach może mieć charakter czysto duchowy.

Zbrodnie, a także przygotowania do zbrodni, na których polega sabat, mają ogromne społeczne reperkusje. Tutaj znowu odnajdujemy wszelkiego rodzaju ohydę tradycyjnie przypisywaną Żydom w krajach chrześcijańskich, zaś uprzednio chrześcijanom w Cesarstwie Rzymskim. Tak więc niezmiennie mówi się o rytualnym dzieciobójstwie, religijnej profanacji, stosunkach kazirodczych, sodomii. Jednak preparowanie trucizn również odgrywa wielką rolę w tych aferach, podobnie jak zabiegi oskarżonych wobec osobistości wpływowych bądź obdarzonych prestiżem. Czarownica, choć nic nie znacząca jako osoba, oddaje się działalności, która może wywrzeć wpływ na całe społeczne ciało. I właśnie dlatego diabeł i demony nie gardzą przymerzem z czarownicą. Nie będę już więcej mówił o stereotypach oskarżycielskich. Można się łatwo zorientować, jak działa drugi stereotyp, a przede wszystkim, co go łączy z pierwszym z nich, ze stereotypem kryzysu odróżnorodnienia.

Przechodzę do trzeciego stereotypu. Zdarza się, iż ofiary tłumu są zupełnie przypadkowe; zdarza się także, iż przypadkowe nie są. I zdarza się również, że przypisywane im zbrodnie są autentyczne, choć nawet i w tym przypadku to nie owe zbrodnie odgrywają zasadniczą rolę w wyborze ofiary. Zasadniczą rolę odgrywa przynależność do pewnych grup szczególnie narażonych na prześladowania. Spośród wszystkich ludzi oskarżanych o zatrucie rzek Guillaume de Machaut najpierw wymienia Żydów. Ze wszystkich wskazówek, których nam udziela, ta jest dla nas najcenniejsza, najbardziej rewelatorska jeśli idzie o zniekształcenie prześladowcze. W kontekście pozostałych stereotypów, wyimaginowanych oraz rzeczywistych, ten stereotyp uznajemy za rzeczywisty. W społeczeństwie zachodnim Żydzi byli w istocie wielokrotnie prześladowani.

Na mniejszościach etnicznych oraz religijnych często skupiają się wrogie uczucia większości. I to stanowi kryterium selekcji ofiarniczej, niewątpliwie relatywnej, jeśli idzie o poszczególne społeczności, jednakże transkulturowej, jeśli idzie o samą zasadę. Nie ma społeczności, która nie poddawałaby swojej mniejszości, swoich niedostatecznie zintegrowanych bądź tylko wyróżniających się grup, pewnym formom



jeśli nie prześladowań, to co najmniej dyskryminacji. W Indiach prześladowane są muzułmanów, a w Pakistanie hindusów. A więc istnieją uniwersalne cechy selekcji ofiarniczej i właśnie one stanowią nasz trzeci stereotyp.

Poza kryteriami kulturowymi i religijnymi mamy także kryteria czysto fizyczne. Choroba, obłąd, deformacje typu genetycznego, przypadkowe okaleczenia, a nawet wszelkiego rodzaju kalectwa – prowokują postawy prześladowcze. Żeby sobie uświadomić, iż jest to zjawisko uniwersalne, wystarczy rzucić okiem wokół siebie, a także i w sobie. Już samo słowo „anormalny», podobnie jak w średniowieczu słowo „zaraza», ma posmak tabu; jest zarówno dostojne jak przeklęte, *sacer* w każdym sensie tego słowa. Mniema się, że bardziej przystoi używać słowa „*handicape*”, zapożyczonego z angielskiego.

Owi „niepełnosprawni” ciągle jeszcze są obiektem ocen *sensu stricto* dyskryminujących i ofiarniczych, niewspółmiernych z zakłóceniami, jakie może wywołać ich obecność w procesach społecznej wymiany. O wielkości naszego społeczeństwa świadczy właśnie owo poczucie obowiązku wobec „niepełnosprawnych”, których należy otoczyć opieką.

Ułomność jest wpisana nierozdzielnie w zespół cech ofiarniczych, zaś w niektórych grupach, na przykład w szkolnym internacie, każde indywiduum, które ma trudności adaptacyjne – obcokrajowiec, prowincjusz, sierota, dziecko wpływowych i zamożnych rodziców, chromy lub po prostu nowo przybyły – jest w mniejszym lub większym stopniu traktowane jako ułomne.

Skoro ułomność lub kalectwo są rzeczywiste, sprzyjają skupianiu się wrogich uczuć ludzi „prymitywnych» na upośledzonej jednostce. Jednocześnie skoro jakakolwiek ludzka grupa ma zwyczaj wybierać swoje ofiary z określonych środowisk społecznych, etnicznych, religijnych, skłonna jest przypisywać im ułomność lub kalectwo, które, gdyby były prawdziwe, wzmagałyby niechęć prześladowców. Powyższą tendencję dobitnie uwidaczniają karykatury rasistowskie.

Jednakże anomalie mogą występować nie tylko w sferze fizycznej. Mogą również występować we wszystkich innych sferach egzystencji, służąc jako uprzywilejowane kryterium selekcji ofiar.

Istnieją na przykład anomalie społeczne; tutaj średnia określa normę. W miarę oddalania się od statusu większości – obojętne w jakim kierunku – rośnie możliwość prześladowań. Łatwo to zauważyć w przypadku tych, którzy znaleźli się na dole drabiny społecznej. Natomiast trudniej zauważyć, że do marginesu biedoty czy

---

<sup>7</sup> Słowo określające indywiduum niesprawne fizycznie na skutek uszkodzenia ośrodka czuciowego lub ruchowego. Przyp. tłum.

marginesu „anormalnych» należałoby w tym kontekście dodać jeszcze jeden margines – margines bogatych i możnych. Monarcha i jego dwór przywodzą niekiedy na myśl oko cyklonu. Ten podwójny margines sugeruje, iż organizacja społeczności ma właściwości wiru. W okresie spokoju możni i bogaci korzystają w sposób oczywisty z protekcji oraz przywilejów niedostępnych dla wydziedziczonych. Jednakże nas nie interesują warunki normalne, ale czas kryzysów. Wystarczy jeden rzut oka na historię powszechną, aby sobie uświadomić, że ryzyko gwałtownej śmierci z rąk rozwścieczonego tłumu jest statystycznie większe w przypadku uprzywilejowanych niż wszystkich pozostałych klas.

W granicznych przypadkach wszelkie krańcowości ściągają siebie od czasu do czasu kolektywne gromy: nie tylko skraj na zamożność albo ubóstwo, lecz także skrajny sukces lub porażka, piękno i brzydota, rozwiązłość i cnota, krańcowa umiejętność podobania się oraz niepodobania. Nie tylko bezradność kobiet, dzieci i starców, lecz także siła mocarzy staje się słabością wobec przeciętności. Zaś tłum z reguły zwraca się przeciwko tym, którzy go uprzednio ciemieżyli.

Co poniekąd, jak sędzę, uznają za skandal zaliczenie bogatych i możnych w poczet ofiar kolektywnych prześladowań z tego samego tytułu, co słabych i ubogich. Te dwa fenomeny nie są w ich oczach symetryczne. Bogaci i możni wywie rają przecież na społeczność pewien wpływ usprawiedliwiający przemoc, której ofiarą paść mogą w czasie kryzysu. Stałoby to świętą rewoltę uciemieźzonych lub coś w tym rodzaju.

Trudno ustalić granicę pomiędzy dyskryminacją zasadną arbitralnym prześladowaniem. Z przyczyn politycznych, moralnych, medycznych i tym podobnych niektóre formy dyskryminacji wydają się dziś racjonalnie uzasadnione, a jednak są podobne do dawnych procedur prześladowczych: można by tu wymienić przykład poddawania w czasie epidemii kwarantannie każdego człowieka mogącego kogokolwiek zarazić. Średniowieczni lekarze przeciwstawiali się idei, jakoby zaraza mogła się rozprzestrzeniać przez kontakt fizyczny z chorymi. Należeli przecież do środowisk oświeconych, zaś wszelkie teorie o zaraźliwości zanadto przypominały przesady prześladowcze. A jednak uczeni ci byli w błędzie. Aby idea zaraźliwości mogła pojawić się ponownie i to w szacownym kontekście dziewiętnastowiecznej medycyny, wolnej od prześladowczej mentalności, niezbędny był klimat nie dopuszczający podejrzeń, iż mogłaby ona stanowić nowy kamuflaż powracającego przesądu.

Problem ten jest interesujący, jednak nie ma on nic wspólnego z niniejszą pracą. Moim jedynym celem jest wyliczenie właściwości prowokujących przemoc tłumu wobec tych, którzy owe właściwości posiadają. Przytoczone przeze mnie przykłady nie budzą pod tym względem wątpliwości. Fakt, że nawet dzisiaj można by uznać za

usprawiedliwione niektóre tego typu akty prześladowcze, nie ma żadnego wpływu na rodzaj przeprowadzanej przeze mnie analizy.

Nie zamierzam dokładnie opisywać obszaru prześladowań; nie zamierzam precyzyjnie określać, gdzie zaczyna się i gdzie kończy niesprawiedliwość. Wbrew temu, co sądzą niektórzy, nie interesuje mnie wystawianie dobrych lub złych stopni społecznym i kulturowym formacjom. Moją jedyną troską jest wykazanie, że istnieje transkulturowy schemat kolektywnej przemocy i że łatwo naszkicować z grubsza jego zarysy.

Jedną sprawą jest istnienie tego schematu, zaś drugą – że wynika z niego takie czy inne konkretne wydarzenie. W niektórych przypadkach trudno to ustalić, jednakże zasadność mojego zamierzenia nie doznaje przez to uszczerbku. Kiedy nie jesteśmy zdecydowani, czy potraktować jakąś szczególną cechę określonego wydarzenia jako stereotyp prześladowczy, nie należy rozpatrywać tego problemu uwzględniając wyłącznie wspomnianą cechę w oderwaniu od jej kontekstu, natomiast trzeba zadać sobie pytanie, czy zaistniały równoległe inne stereotypy.

Biorę dwa przykłady. Większość historyków sądzi, że monarchia francuska nie jest wolna od odpowiedzialności za rewolucję 1789 roku. Czyżby egzekucja Marii Antoinetty nie przystawała do naszego schematu? Przykład królowej należy do licznych preferowanych kategorii, jeśli idzie o funkcję ofiarną; jest nie tylko władczynią, ale i cudzoziemką. Jej austriackie pochodzenie nieustannie powraca w wykrzykiwanych przez tłum oskarżeniach. Trybunał, który ją skazuje, jest pod silnym wpływem tłumy paryżan. Występuje tu także nasz pierwszy stereotyp: w Rewolucji odnajdujemy wszystkie charakterystyczne cechy wszelkich kryzysów, które sprzyjają kolektywnym prześladowaniom. Historycy nie mają oczywiście zwyczaju traktować danych dotyczących Rewolucji Francuskiej jako elementów jednego i tego samego prześladowczego schematu. Nie domagam się, aby ten sposób myślenia obecny był we wszystkich naszych koncepcjach dotyczących Rewolucji Francuskiej. Niemniej jednak rzuca on interesujące światło na często pomijane milczeniem oskarżenie, które jednakże *explicite* pojawiło się w procesie królowej – oskarżenie o kazirodczy stosunek z własnym synem.

Weźmy teraz przykład innego skazańca. Rzeczywiście popełnił czyn, który wyzwolił skierowaną przeciw niemu przemoc tłumy. Ów Murzyn rzeczywiście zgwałcił białą kobietę. Kolektywna przemoc traci cechy arbitralności w najoczywistszym sensie tego określenia. Tłum rzeczywiście wymierza karę za czyn, który jego zdaniem wymaga sankcji. W tej sytuacji można mniemać, iż nie występują tu prześladowcze zniekształcenia, a ponadto że obecność stereotypów prześladowczych nie ma już takiego znaczenia, o jakim wspomniałem. W rzeczywistości prześladowcze zniekształcenia są tu wciąż obecne, choć nie podważają one dosłownej prawdy oskar-



żenia. Stanowisko prześladowców jest w dalszym ciągu irracjonalne. Odwraca stosunek między ogólną sytuacją społeczną a indywidualnym przestępstwem. Skoro pomiędzy tymi dwiema płaszczyznami istnieje związek przyczyn i motywacji, nie może on nie prowadzić od zjawisk kolektywnych do indywidualnych. Prześladowcza mentalność porusza się w kierunku odwrotnym. Zamiast widzieć w indywidualnym mikrokosmosie odbicie bądź imitację płaszczyzny ogólnej, dopatruje się w poszczególnym osobniku i źródła, i przyczyny wszystkiego, co ją rani. Odpowiedzialność ofiar, prawdziwa lub nie, podlega podobnemu urojonemu powiększeniu. Reasumując, nie ma żadnej różnicy, jeśli idzie o interesujący nas temat, pomiędzy przypadkami Marii Antoniny i prześladowanego Murzyna.

\*\*\*

Jak się przekonaliśmy, istnieje ścisły związek pomiędzy dwoma pierwszymi stereotypami. I właśnie po to, żeby obciążyć ofiary odpowiedzialnością za kryzysowe „odróżnorodnienie”, oskarża się je o „odróżnrodniające” zbrodnie. W rzeczywistości zaś to specyficzne stygmaty ofiarnicze decydują o wyborze ofiar. Jak się ma trzeci stereotyp do dwóch pozostałych? Na pierwszy rzut oka piętna ofiarnicze mają charakter *sensu stricto* różnicujący. Jednakże znaki kulturowe również mają taki charakter. Muszą więc istnieć dwa sposoby różnienia się, dwa typy zróżnicowania.

Nie ma kultury, w ramach której każdy człowiek nie czułby się „różny” od innych i nie traktowałby tych różnic jako usprawiedliwionych i koniecznych. Tak dziś typowy, a nie mający bynajmniej nic wspólnego ani z radykalizmem, ani z postępowością, sposób manifestowania różnic jest tylko abstrakcyjnym przejawem pewnego sposobu postrzegania wspólnego wszystkim kulturom. Każde indywidualium przejawia tendencję do czucia się „bardziej innym” od wszystkich bliźnich i równocześnie każda kultura przejawia tendencję do myślenia o sobie nie tylko jak o różnej od innych, lecz ponadto jak o maksymalnie różnej od innych, bowiem każda kultura podtrzymuje owo uczucie „inności” wśród pozostających w jej kręgu jednostek.

Znaki ofiarnicze nie oznaczają różnic w łonie systemu, lecz znaczą możliwość faktycznego różnienia się systemu od jego subiektywnie postrzeganej „inności” czy wyjątkowości, a więc rzeczywistego nieróżnienia się, zawieszenia funkcjonowania jako systemu.

Jest to oczywiste w przypadku fizycznej ułomności. Ciało człowieka stanowi system anatomicznych zróżnicowań. Skoro upośledzenie, nawet przypadkowe, niepokoi, to właśnie dlatego, że robi wrażenie destabilizującego dynamizmu. Zdaje się zagrażać systemowi jako takiemu. Dąży się do jego ograniczenia, ale na próżno; doprowadza ono do szaleństwa istniejące wokół niego różnice, które stają się monstrualne, wzajemnie siebie poganiają, nakładają na siebie, mieszają, a w krańcowych przypad-

kach grożą samozniszczeniem. Różnica pozasystemowa przeraża, bowiem sugeruje prawdę o systemie, o jego względności, kruchości, śmiertelności.

Kategorie ofiarnicze zdają się predysponować do popełniania zbrodni odróżniającego. To nie ich własną inność wyrzuca się mniejszościom religijnym, etnicznym, narodowym, lecz fakt, iż nie różnią się jak trzeba, a w krańcowym przypadku nie różnią się wcale. Obcokrajowcy nie są zdolni do respektowania „prawdziwych” różnic; albo nie mają właściwych nawyków, albo właściwego gustu; niewłaściwie pojmują inność jako taką. *Barbaros* to nie indywiduum mówiące innym językiem, lecz myślące jedyne rozróżnienia rzeczywiście znaczące, rozróżnienia języka greckiego. Wszelkie słownictwo dotyczące uprzedzeń plemiennych, narodowych itp. wyraża nienawiść nie do różnicy, lecz do jej braku. To nie inne *nomos* widzi się w innym, lecz anomalię, *n i e i n n ą n o r m ę , l e c z a n o r m a l n o ś ć*; ułomność staje się szpetotą; obcokrajowiec – apatrydą. W Rosji nie było wskazane uchodzić za kosmopolitę. „Metys” skupia w sobie wszystkie różnice, bowiem ich nie posiada. Mechanizmy ancestralne reprodukują się z generacji na generację w nieświadomości własnej reprodukcji, jednakże często, trzeba przyznać, na poziomie mniejszej recesywności niż poprzednio. Współczesny antyamerykanizm sądzi o sobie, iż różni się od innych, wcześniejszych uprzedzeń, gdyż absorbuje wszelkie różnice jako *antidotum* na wirus odróżnorodnienia amerykańskiej ponoć proweniencji.

Wszędzie słyhać głosy, że „inność” jest prześladowana, lecz ów dyskurs nie jest bynajmniej dyskursem ofiar; jest to odwieczny dyskurs kultur, który w coraz większym stopniu staje się abstrakcyjnie uniwersalny w swoim odrzuceniu uniwersalności i może się dzisiaj pojawić jedynie w niezbędnej masce walki z prześladowaniami.

Także w kulturach najbardziej hermetycznych ludzie sądzą, iż są wolni i otwarci na świat; „inność” tych kultur sprawia, iż nawet najmniejsze z nich przeżywane są przez tkwiących w ich ramach ludzi jako niewyczerpywalne. Wszystko, co zagraża owemu złudzeniu, przeraża nas i wzbudza odwieczną skłonność do prześladowań. Owa skłonność zawsze idzie tą samą drogą, niezmiennie realizuje się poprzez takie same stereotypy, zawsze stanowi odpowiedź na to samo zagrożenie. Wbrew wszystkiemu, co się na ów temat mówi, to nie różnica staje się przyczyną obsesji prześladowców, lecz jest nią właśnie jej przemilczane przeciwieństwo: zatarcie się różnicy.

Stereotypy prześladowania są nierozdzielne i większość języków – co daje do myślenia – ich nie rozdziela. Tak jest na przykład z łaciną i greką, a więc i z francuskim, który w trakcie studiów nad owymi stereotypami zmusza nas bez przerwy do odwoływania się do pokrewnych wyrazów: *crise, crime, critère, critique*. Wszystkie te słowa wzięły się z tego samego greckiego słowa *krino*, co znaczy nie tylko sądzić, odróżniać, różnicować, lecz także oskarżać i skazywać ofiarę. Nie należy zbyt

uwać etymologii i to nie na niej opieram swoje rozumowanie. Jednakże zjawisko powyższe jest tak niezmiennie, iż nie popełniam, jak sądzę, błędu uwzględniając je. Sugeruje ono ukrytą jak dotąd korelację pomiędzy kolektywnymi prześladowaniami a kulturą jako całością. Jeśli taka korelacja istnieje, żaden lingwista, żaden filozof, żaden polityk nigdy jej nie wyjaśnił.

## Czym jest mit?

Za każdym razem, kiedy jakieś świadectwo, ustne czy pisane, zdaje sprawę z aktów prześladowczych, pośrednio czy bezpośrednio kolektywnych, zadajemy sobie pytanie, czy zawiera ono również opis społecznego i kulturowego kryzysu, a więc ogólnego odróżnorodnienia (pierwszy stereotyp), opis zbrodni „odróżnrodniających” (drugi stereotyp) oraz czy desygnowani autorzy tych zbrodni posiadają znaki selekcji ofiarniczej, paradoksalne cechy odróżnorodnienia (trzeci stereotyp). Jest jeszcze stereotyp czwarty, sama przemoc; lecz o tym będzie mowa później.

Właśnie owo nagromadzenie wielu stereotypów w jednym dokumencie pozwala stwierdzić zaistnienie prześladowania. Niekoniecznie muszą pojawić się wszystkie stereotypy. Wystarczy trzy, a często nawet dwa. Ich obecność upoważnia nas do stwierdzenia, że:

- akty gwałtu są autentyczne,
- kryzys jest autentyczny,
- ofiary są wybierane nie na podstawie przypisywanych im zbrodni, lecz na zasadzie znaków ofiarniczych – wszystkiego, co sugeruje pokrewieństwo owych zbrodniczych znaków z kryzysem,
- sensem tej operacji jest zrzućenie na ofiary odpowiedzialności za ów kryzys i zadziałanie nań poprzez unicestwienie ofiar lub co najmniej wyrzucenie ich ze wspólnoty, którą „skalały”.

Skoro powyższy schemat jest schematem uniwersalnym, niewątpliwie można się go doszukać w każdej społeczności. Historycy istotnie doszukali się go we wszystkich społecznościach, jakimi się zajmowali, a więc w tych, które zamieszka ją dziś całą naszą planetę, w tym także w społecznościach zachodnich, oraz u ich bezpośrednich poprzedniczek, szczególnie nie z okresu imperium rzymskiego.

Natomiast etnologowie nie dostrzegają nigdy schematu prześladowczego w społecznościach, które badają. Trzeba zadać sobie pytanie – dlaczego? Wchodzą w grę dwie odpowiedzi.

1) Społeczności „etnologiczne” nie dokonują wcale lub prawie wcale aktów prześladowczych, wobec których można by zastosować ten typ analizy, jaki stosujemy w przypadku tekstu Guillaume’a de Machaut. Ku takiej odpowiedzi skłania się współczesny „neoprymitywizm». Antyhumanitaryzmowi naszego społeczeństwa przeciwstawia on wyższy stopień humanitaryzmu wszystkich innych kultur. Na razie nikt nie śmie twierdzić, iż prześladowania są rzeczywiście nieobecne w społecznościach niezachodnich.

2) Prześladowania występują, lecz ich nie zauważamy dlatego, że nie posiadamy odpowiednich dokumentów, bądź dlatego, że nie umiemy rozszyfrować dokumentów, które posiadamy.

Sądzę, iż słuszna jest druga hipoteza. Społeczności mityczno-rytualne nie są wolne od prześladowań. Jesteśmy w posiadaniu dokumentów, które powinny nam umożliwić wykazanie tego faktu: zawierają prześladowcze stereotypy, które wyliczyłem; uwidoczniają ten sam całościowy schemat, jaki pojawia się w tekście Guillaume'a de Machaut. Gdybyśmy od siebie wymagali logicznego postępowania, to i do nich zastosowalibyśmy ten sam typ interpretacji.

Owymi dokumentami są mity. Aby dowód mój był bardziej zrozumiały, zaczynam od mitu z mojego punktu widzenia reprezentatywnego. Zawiera on wszystkie prześladowcze stereotypy i nic ponadto. Przedstawia je w olśniewającej formie. Jest to epizod z mitu o Edypie opowiedziany przez Sofoklesa w *Królu Edypie*. Następnie przejdę do mitów również odtwarzających schemat prześladowczy, lecz w formie nie tak łatwej do rozszyfrowania. Wreszcie przejdę do mitów, które odrzucają tenże schemat, ale w sposób wystarczająco ewidentny aby wręcz potwierdzić zasadność jego przyjęcia. Przechodząc a najłatwiejszego do najtrudniejszego udowodnię, że wszystkie te mity tkwią korzeniami w autentycznych prześladowaniach autentycznych ofiar.

Zacznijmy więc od mitu o Edypie. Zaraza pustoszy Teby: to pierwszy stereotyp prześladowczy. Winny jest Edyp, bowiem zabił ojca i poślubił matkę: oto drugi stereotyp. Aby położyć kres epidemii, głosi wyrocznia, należy wypędzić ohydny przestępcę. Jest więc *explicite* zapowiedziane finalne prześladowanie. Ojcobójstwo i kazirodztwo jawnie pośredniczą pomiędzy tym, co indywidualne, a tym, co kolektywne; owe zbrodnie są w takim stopniu odróżniająco, że ich wpływ w sposób zaraźliwy rozciąga się na całą społeczność. Czytając tekst Sofoklesa stwierdzamy, iż odróżnorodnienie jest tożsame z zarażeniem.

Trzeci stereotyp: znaki ofiarnicze. Najpierw mamy ułomność: Edyp kuleje. Skądinąd bohater ów przybył do Teb nie rozpoznany przez nikogo – jest więc, jeśli nie *de jure* to *de facto* obcokrajowcem. W końcu jest on synem króla oraz samym królem, prawowitym spadkobiercą Lajosa. Podobnie jak wszystkie inne postaci mityczne godzi się na połączenie w swojej osobie krańcowości tego, co zewnętrzne, z krańcowością tego, co wewnętrzne. Zwróćmy uwagę, że w końcowych partiach *Odysei* jej główny bohater jest niekiedy żebrakiem, a niekiedy wszechwładnym monarchą.

Jedyną daną, której odpowiednika nie znaleźlibyśmy w prześladowaniach historycznych, jest kondycja porzuconego dziecka. Jednak wszyscy zgadzają się co do tego, że porzucone dziecko można określić jako przedwczesną ofiarę, wytypo-

waną ze względu na złowróżbne dla jej przyszłości piętno, którym jest anomalia należąca niewątpliwie do wymienionych wyżej stygmatów ofiarnych. Nieszczęsny los porzuconego dziecka sprawia, iż zostanie ono wyrzucone poza obręb własnej wspólnoty. Porzucone dziecko zostaje uratowane jedynie chwilowo, jego los jest co najwyżej zmienny, zaś konkluzja mitu w stu procentach potwierdza przepowiednię wyroczni.

Im więcej znaków ofiarniczych posiada jakieś indywiduum, tym większą ma szansę ściągnąć na swoją głowę gromy. Ułomność Edypa, jego przeszłość dziecka porzuconego, status obcokrajowca, parweniusza, króla czynią z niego prawdziwy konglomerat znaków ofiarniczych. Zauważylibyśmy to niewątpliwie, gdyby ów mit został ochrzczone dokumentem historycznym. Zadalibyśmy sobie wówczas pytanie, jaką rolę mogą w nim pełnić wszystkie te znaki w połączeniu z innymi stereotypami prześladowczymi. Odpowiedź byłaby jednoznaczna. Mit ten potraktowalibyśmy podobnie, jak traktujemy tekst Guillaume'a de Machaut, a więc jako sprawozdanie z prześladowania, zredagowane z perspektywy naiwnych prześladowców. Prześladowcy wyobrażają sobie ofiarę tak, jak ją rzeczywiście widzą, a więc jako winną – i nie zacierają śladów prześladowania. Sądziłibyśmy, że za tym tekstem musi kryć się rzeczywista ofiara, wytypowana nie na podstawie stereotypowych zbrodni, o które jest oskarżana i które w żaden sposób i nigdzie nie mogły spowodować zarazy, lecz na podstawie wszystkich cech ofiarniczych wymienionych w samym tekście – cech rzeczywiście zdolnych skupić na tym, kto je posiada, paranoiczne podejrzania tłumu przerażonego zarazą.

W micie tym, podobnie jak u Guillaume'a, a także w procesach czarownic, mamy do czynienia z oskarżeniami czysto mitologicznymi, z ojcobójstwem, kazirodztwem, moralnym i fizycznym zatrucaniem wspólnoty. Te oskarżenia są typowe dla sposobu, w jaki rozprzężony tłum widzi swoje ofiary. Zaś identyczne oskarżenia idą w parze z kryteriami selekcji ofiarniczej, które mogą być rzeczywiste. Jak można nie wierzyć w istnienie rzeczywistej ofiary w tekście, który ją jako taką przedstawia i który z jednej strony każe nam widzieć ofiarę oczami prześladowców, a z drugiej strony opisuje ją taką, jaką w rzeczywistości powinna być, żeby zostać wytypowaną przez swoich rzeczywistych prześladowców? Żeby nas jeszcze bardziej utwierdzić w przekonaniu, mówi się, iż ekspulsja tej ofiary nastąpiła w okolicznościach gwałtownego kryzysu, co rzeczywiście sprzyja prześladowaniu. Zbiegają się tutaj wszystkie okoliczności, które, gdyby tekst ów był tekstem historycznym, autentycznie wyzwoliłyby u współczesnego czytelnika wyżej opisany typ interpretacji – ten sam, jaki z reguły stosujemy w przypadku wszystkich tekstów redagowanych z perspektywy prześladowców. Dlaczego wstrzymujemy się od tego w przypadku mitu?



W micie tym mamy stereotypy i pełniejsze, i doskonalsze niż w tekście Guillaume'a de Machaut. Jakże można sądzić, iż skupiły się tu przypadkowo lub jako wytwory czystej wyobraźni poetyckiej czy fantastycznej, obcej zarówno mentalności prześladowców jak też realiom ofiarnym? Lecz właśnie w to każą nam wierzyć nasi profesorowie, i to właśnie mnie pomawiają o ekstrawagancję, kiedy sugeruję coś wręcz przeciwnego.

Niektórzy powiedzą mi, że mit o Edypie może być tekstem spreparowanym, jeśli nie całkowicie sfabrykowanym, może przez samego Sofoklesa, a jeśli nie przez niego, to na pewno przez kogoś innego. Lecz sąd ów nie zmienia postaci rzeczy, wręcz odwrotnie. Skoro Sofokles poprawia mit w zakresie prześladowczych stereotypów, to dlatego, że w przeciwieństwie do naszych etnologów coś podejrzewa. Głębia jego inspiracji, której zawsze się w nim dopatrywali wszyscy, którzy chcieli zrobić zeń „proroka», skłania go ku objawieniu tego, co jest w istocie najbardziej mityczne w micie, a więc, ogólnie mówiąc, „mityczności» nie wynikającej bynajmniej z oparów literackich wonności, lecz ze stosunku prześladowców do dokonywanych przez siebie prześladowań.

Podobnie jak w prześladowaniach historycznych stereotypy prześladowcze występują łącznie także w mitach, zaś zbieżność ta nie może ze statystycznego punktu widzenia nie stanowić objawienia. W zbyt wielu mitach jawi się ten sam model, aby ową powtarzalność można było przypisać czemukolwiek innemu, jak tylko rzeczywistym prześladowaniom. Myśleć inaczej byłoby takim samym absurdem, jak przyznać czysto fikcyjny charakter temu wszystkiemu, co Guillaume de Machaut pisze o Żydach.

Kiedy stajemy wobec tekstu traktowanego jako historyczny, jesteśmy świadomi, że tylko prześladowcze zachowanie w ujęciu prześladowczej mentalności może spowodować nagromadzenie wszystkich stereotypów figurujących w wielu mitach. Prześladowcy mniemają, iż o wyborze ofiary decydują zbrodnie, które jej przypisują i które czynią z niej indywidualium odpowiedzialne za klęski. Lecz w istocie powodują nimi prześladowcze kryteria, które nam wiernie przekazują bynajmniej nie dlatego, że «chcą nas pouczyć, ale dlatego, iż nie podejrzewają ich rewelatorskiego znaczenia.

W książce *La violence et le sacré*<sup>8</sup> sformułowałem po raz pierwszy hipotezę rzeczywistej ofiary oraz rzeczywistej kolektywnej przemocy, tkwiących u źródeł mitu. Większość krytyków nie uznała mych racji. Nawet ci, którzy, jak się wydawało, byli w pełni predestynowani, aby je zrozumieć, dostrzegli w tym, co napisałem, jedynie „bajkę à la Rousseau», powtórzenie mitu założycielskiego. Nie zauważyli, jaki to typ interpretacji transponuję na mitologię. Twierdzili, iż stwarzam sobie iluzje co do

<sup>8</sup> Grasset, Paryż, 1972 r. Przyp. tłum.

możliwości badań historycznych w domenie mitologii. Jakże mógłbym przedstawić jako pewnik realne istnienie ofiar nie nadużywając przy tym możliwości interpretacyjnych?

Obiekcje te są rewelatorskie. Owi krytycy tkwią w przekonaniu, iż jedyną regułą, którą można zastosować do każdego tekstu, jest reguła maksymalnej podejrzliwości. Żadna z danych tekstu, powtarzają, nie jest bardziej prawdopodobna od danej najbardziej nieprawdopodobnej. Gdyby rzeczywiście należało stosować ową regułę, należałoby wykluczyć w istocie możliwość wyciągnięcia z analizowanego mitu jakiegokolwiek realnej informacji. W tym akurat przypadku najbardziej nieprawdopodobne jest łączenie zarazy z ojcobójstwem i kazirodztwem; korelacja ta jest oczywiście dziełem wyobraźni, jednak nie ma powodu, aby z tego tytułu wnioskować o wszechobecności wyobraźni. Wręcz odwrotnie. Wyobraźnia, która wymyśla taką korelację, nie ma nic wspólnego z wyobraźnią, którą delektują się pracujący w pojedynkę literaci, nie jest to także nieświadomość podmiotu psychoanalizy, lecz nieświadomość prześladowców; ta sama, która wymyśla rytualne dzieciobójstwa chrześcijan w imperium rzymskim i Żydów w świecie chrześcijańskim. Jest to ta sama wyobraźnia, która w czasie epidemii dżumy wymyśla zatruwanie rzek.

Co się tyczy wyobraźni prześladowców, nie należy w żadnym przypadku wierzyć jej na słowo, z wyjątkiem tego, co mogłoby korespondować z:

- rzeczywistymi okolicznościami jej własnych narodzin,
- cechami charakterystycznymi indywiduów typowanych zazwyczaj na ofiary oraz
- wynikającymi z tego na ogół konsekwencjami, czyli kolektywną przemocą.

Skoro wyobraźnia prześladowców mówi nam nie tylko o ojcobójstwie i kazirodztwie, generujących zarazę, lecz także o wszystkim, co towarzyszy tego typu wierzeniom w rzeczywistym świecie, oraz o wszelkich wynikających z tego zachowaniach, prawdopodobnie w tych wszystkich punktach mówi ona prawdę, gdyż na początku kłamie. I to są właśnie nasze cztery stereotypy prześladowcze, ta sama kombinacja zjawisk prawdopodobnych i nieprawdopodobnych, z którą mamy do czynienia w tekstach historycznych, zaś nie może ona odsłaniać niczego innego, jak tylko częściowo fałszywą, a częściowo prawdziwą perspektywę prześladowców przekonanych o zasadności ich własnej przemocy.

To nie naiwność każe tak myśleć. To właśnie w przesadnym sceptycyzmie kryje się prawdziwa naiwność, niezdolna dostrzec tych prześladowczych stereotypów, a także odwołać się do uzasadnionej, choć odważnej interpretacji, jakiej wymagają. Mit o Edypie nie jest tekstem literackim podobnym do innych, nie jest także tekstem



psychoanalitycznym, ale z całą pewnością jest tekstem o prześladowaniu; a więc należy traktować go jak tekst o prześladowaniu.

Spotkam się z zastrzeżeniem, iż zastosowanie wobec mitu procedury interpretacyjnej wynalezionej w historii i dla historii nie jest samo w sobie oczywiste. Zgoda, ale, jak to wyżej wykazałem, historia spełniona odgrywa jedynie rolę drugorzędą w demaskowaniu prześladowczych przedstawień. Skądinąd gdybyśmy się na nią zdali, proces demaskatorski nigdy by się nie rozpoczął, zaś rozpoczął się zaledwie na początku ery nowożytnej.

Skoro uznajemy za realne ofiary, o których mówią nam łowcy czarownic, to nie dlatego, że zostaliśmy poinstruowani przez źródła niezależne, nie kontrolowane przez prześladowców. Tekst Guillaume'a de Machaut plasujemy oczywiście w pewnej sieci informacyjnej, rzucającej nań światło, jednakże owa sieć nigdy by nie powstała, gdybyśmy przekazy historyczne traktowali tak, jak traktujemy zwykle mit o Edypie. Jak już mówiłem, nie wiemy dokładnie, gdzie rozgrywają się wydarzenia, o których opowiada nam Guillaume de Machaut; moglibyśmy ostatecznie nic o nich nie wiedzieć, jak też o zaistnieniu epidemii dżumy, lecz nie umniejszamy to naszego przekonania, że tekst ów niewątpliwie odzwierciedla zjawisko rzeczywistego prześladowania. Wystarczyłaby już sama zbieżność prześladowczych stereotypów, żeby nas w tym względzie oświecić. Dlaczego nie jest ona wystarczającym argumentem w przypadku mitów?

Moja hipoteza nie ma w sobie nic historycznego. Jest czysto „strukturalna», podobnie jak „strukturalna» jest nasza analiza prześladowczych przedstawień w historii. Jedynie natura i porządek stereotypów prześladowczych doprowadziły nas do teoretycznego sformułowania tezy o zakorzenieniu danego tekstu w rzeczywistym prześladowaniu. Dopóki nie zdecydujemy się na wnioskowanie takiej właśnie genezy, nie wyjaśnimy sobie jak i dlaczego nieustannie powracają te same tematy i dlaczego organizują się właśnie w ten, a nie inny sposób. W chwili, gdy przyjmujemy ową genezę, natychmiast ciemność się rozprasza, wszystkie tematy tłumaczą się bezbłędnie, znikają wszelkie istotne zastrzeżenia. I właśnie dlatego zaakceptowaliśmy tę genezę w odniesieniu do wszystkich historycznych tekstów, które wywodzą się z odkrytego przez nas schematu prześladowczego, i zaakceptowaliśmy ją bez niedomówień. W konsekwencji nie traktujemy już naszego stanowiska jako hipotezy, lecz jako nie budzącą zastrzeżeń prawdę o tych tekstach. I mamy rację. Pozostaje zapytać, dlaczego nie przychodzi nam do głowy takie samo rozwiązanie w przypadku mitu o Edypie.

W tym właśnie tkwi istota problemu i właśnie w celu właściwego postawienia tej kwestii poddałem tak szczegółowej analizie sposób interpretacji umożliwiający spontaniczne wyśledzenie stereotypów prześladowczych. Dopóki mówimy o teks-

tach historycznych wydaje się nam, że taka interpretacja jest sama przez się uzasadniona i że nie trzeba precyzować poszczególnych jej etapów. Lecz wspomniana postawa nie pozwala na uzyskanie dystansu koniecznego do należytej kontemplacji naszej zdolności kojarzenia przedstawień prześladowczych – którą już posiadamy, lecz której jeszcze w pełni nie wykorzystujemy, gdyż nigdy nie została ona dokładnie wyjaśniona.

Wiemy, ale nie wiemy, że wiemy, zaś wiedza nasza jest jeszcze ciągle więzieniem obszarów, na których się rozwijała. Nie podejrzewamy, iż kryje w sobie możliwości, które można by wykorzystać poza tymi obszarami. Moi krytycy dosłownie nie poznają swojej własnej wiedzy, kiedy ją wykorzystują do analizy mitu o Edypie.

W żadnym przypadku nie wolno mi zarzucać im niekonsekwencji. Ja sam długo nie uświadamiałem sobie prawdziwej natury mojej hipotezy. Sądziłem, że moja praca wszczepi się w prace Freuda oraz innych współczesnych hermeneutów, których można zawsze krytykować i których się zawsze krytykuje. Moi krytycy dzielą ze mną ten błąd. Mniemają, iż moje zadziwiające rezultaty polegają na nowym, „metodologicznym» podbiciu ceny, jeszcze bardziej podatnym na krytykę niż poprzednie. Jeśli nie poznają metody interpretacyjnej stosowanej przez nich samych, to nie dlatego, że ją w czymkolwiek zmodyfikowałem, lecz dlatego, że dają jej nowe pole działania, że wyprowadzam ją z jej dotychczasowego kontekstu. Powinniśmy ją poznać, lecz jej nie poznajemy. Dostrzegamy jej śmiałość, a nie dostrzegamy tego, co ją usprawiedliwia. Robi wrażenie ryby wyjętej z wody. Moi krytycy biorą ją za ostatnie monstrum zrodzone przez współczesny umysł. Większość czynionych mi zarzutów bierze się z tego nieporozumienia. Ja sam opowiadałem się po stronie tegoż nieporozumienia wychodząc powoli z impasu, w którym pogrążała się współczesna interpretacja.

Wszystko, co mówię na temat mitologii, byłoby oczywiste, niemal zbyt oczywiste, gdyby chodziło o dokument obdarzony mianem „historycznego». Jeśli moi czytelnicy nie są jeszcze o tym przekonani, przekonam ich za chwilę, wykonując bardzo proste doświadczenie. Zastosuję wobec historii Edypa prostacki *maquillage*; ściągnę z niego greckie szaty i ubiorę w strój zachodni, na skutek czego ów mit zejdzie o kilka stopni po drabinie społecznej. Nie określe ani miejsca, ani daty domniemanego wydarzenia. Reszty dokona dobra wola czytelnika; autentycznie uplasuje mój opis w jakimś miejscu świata chrześcijańskiego pomiędzy XII i XIX wiekiem. Niczego więcej nie trzeba, aby jak za naciśnięciem sprężyny sprowokować operację, której nikt nigdy nie zdecydowałby się dokonać na micie, dopóki jeszcze można go traktować jako tekst nazywany przez nas mitem.

Zbiory są złe, krowy ronią; nikt z nikim nie może się już porozumieć. Rzec można: ktoś rzucił urok na całą wieś. To na pewno sprawka tego kulawego. Zjawił się niespodziewanie, nie wiadomo skąd i pozostał jak u siebie. W dodatku pozwolił sobie na ożenek z najbogatszą kobietą we wsi. Zdawać by się mogło, że mu wszystko wolno! Istnieją podejrzenia, że postąpił niegodziwie w stosunku do pierwszego małżonka swojej żony, miejscowe go potentata, który zaginął w tajemniczych okolicznościach i zbyt szybko został zastąpiony przez nowo przy byłego. Pewnego dnia chłopcy z owej wsi mieli tego dość; chwycili za widły i zmusili niebezpiecznego osobnika do rejterady.

Nikt ani przez chwilę nie ma wątpliwości. Wszyscy skłaniają się ku interpretacji, której się domagam. Wszyscy są świadomi, że ofiara na pewno nie popełniła zarzucanych jej czy nów, ale wszystkie jej cechy sprawiają, iż skupia się na niej niechęć otoczenia. Każdy z łatwością pojmuje wzajemny stosunek zjawisk prawdopodobnych oraz nieprawdopodobnych występujących w tym krótkim opowiadaniu. Nikt nie będzie twierdził, iż ma do czynienia z niewinną bajką; nikt nie potraktuje naszej historyjki jak dzieła wyobraźni poetyckiej lub tekstu pragnącego jedynie przedstawić „fundamentalne mechanizmy ludzkiego myślenia”.

A przecież nic się nie zmieniło. Mamy tu do czynienia z taką samą jak zwykle strukturą mitu, gdyż jest to tylko trywialna przeróbka, która polega na zmianie pewnych szczegółów. A więc sposób interpretacji nie jest zależny od włączenia bądź niewłączenia tego tekstu do sieci informacji historycznej, która mogłaby rzucić nań światło od zewnątrz. Wystarczy jedynie zmiana dekoracji, aby skłonić interpretatora do przyjęcia perspektywy odrzucanej z oburzeniem, jeśli ów tekst jest przedstawiany w postaci „czysto mitologicznej”. Przenieście państwo tę historię do Polinezji albo indiańskiej Ameryki, a będziecie świadkami budzenia się ceremonialnego respektu odczuwanego przez hellenistów względem greckiej wersji tego mitu, z którym to respektem łączy się, rzecz oczywista, obsesyjna odmowa zastosowania najskuteczniejszej metody interpretacji. Ona bowiem jest zarezerwowana tylko i wyłącznie dla naszego historycznego świata ze względów, które postaram się wkrótce wyjaśnić.

I właśnie w tym przejawia się prawdziwa kulturowa schizofrenia. Moja hipoteza nie będzie bezużyteczna, nawet jeśli nie da innych rezultatów prócz ujawnienia tego faktu. Teksty interpretujemy nie w aspekcie tego, czym rzeczywiście są, lecz w aspekcie ich zewnętrznej otoczki; miałyby się wręcz ochotę powiedzieć – ich handlowego opakowania. Wystarczy zmodyfikować nieco przedstawienie tekstu, żeby zahamować bądź sprowokować jedyną rzeczywiście radykalną demistyfikację, jaką dysponujemy, lecz nikt nie jest świadomy takiego stanu rzeczy.

\*\*\*

Jak dotąd, mówiłem tylko o jednym micie, który moim zdaniem jest reprezentatywny, jeśli chodzi o prześladowcze przedstawienia. Należy powiedzieć również o mitach, które pod tym względem nie są reprezentatywne. Ich podobieństwo do teks-

tów o prześladowaniu nie jest oczywiste. Skoro jednak zechcemy poszukać w nich naszych czterech stereotypów, to odnajdziemy je często bez trudu, choć w formie znacznie zmienionej.

Początek mitu często ogranicza się do jednej cechy. Dzień miesza się z nocą. Niebo i ziemia zachowują łączność pomiędzy sobą: bogowie chodzą wśród ludzi, zaś ludzie wśród bogów. Nie ma wyraźnej różnicy pomiędzy bogiem, człowiekiem i zwierzęciem. Słońce i księżyc są bliźniaczymi braćmi; walczą nieustannie pomiędzy sobą i nie można ich od siebie odróżnić. Słońce jest zbyt blisko ziemi; susza i upały sprawiają, iż egzystencja staje się niemożliwa.

Na początku mitu nie ma – na pierwszy rzut oka – niczego, co można by odnieść do czegokolwiek realnego. Jest skądinąd jasne, że chodzi tu o zanik różnic. Wielkie społeczne kryzysy, które sprzyjają kolektywnym prześladowaniom, są przeżywane jako doświadczenia odróżnorodnienia. I to właśnie stanowi ową cechę, która została przeze mnie ujawniona w poprzednim rozdziale. Można więc zadać sobie pytanie, czy nie napotykamy tu naszego pierwszego prześladowczego stereotypu, choć maksymalnie przekształconego i wystylizowanego, zredukowanego do najprostszycch środków wyrazu.

To mityczne odróżnorodnienie posiada niekiedy konotacje idylliczne, o czym pomówimy nieco później. Częściej jednak ma charakter katastroficzny. Pomieszenie dnia z nocą oznacza nieobecność słońca i zagładę wszelkiej rzeczy. Także słońce zbyt bliskie ziemi oznacza zanik życia, choć z przyczyn wręcz odwrotnych. Mity, które uchodzą za „wynajdujące śmierć”, w rzeczywistości niczego nie wynajdują, lecz ją dokładnie odróżniają od życia, podczas gdy na początku śmierć i życie były ze sobą pomieszane. Ma to, jak sądzę, oznaczać, iż życie bez umierania nie jest możliwe.

Pierwotne odróżnorodnienie, chaos początków, często ma charakter czysto konfliktowy. Nierozróżnialni toczą wciąż walki, żeby się wyróżnić spośród innych. Ten temat jest szeroko potraktowany przez powedyjskie teksty bramińskich Indii. Wszystko zaczyna się zawsze wyrównaną, nie mającą końca walką bogów i demonów, którzy są tak do siebie podobni, iż nie można ich odróżnić. W sumie jest to zawsze ta sama „zła wzajemność”, zbyt szybka i zbyt widoczna, ujednociająca zachowania w trakcie każdego społecznego kryzysu, zdolnego wywołać kolektywne prześladowania. Odróżnorodnienie jest tylko jednym z częściowo mitycznych wytłumaczeń tego stanu rzeczy. Trzeba tu również wymienić temat bliźniąt lub skłóconych braci, którzy w sposób wyjątkowo oszczędny wyobraża konfliktowe odróżnorodnienie; niewątpliwie właśnie z tej racji ów temat stał się punktem wyjścia najbardziej klasycznych mitów całej planety.

Lévi-Strauss jako pierwszy wyszedł tożsamość początków wielu mitów, odwołując się do pojęcia niezróżnicowania. Ale jego zdaniem owo niezróżnicowanie ma znaczenie wyłącznie retoryczne; służy za tło rozkładania się różnic. Nie ma mowy o odniesieniu go do rzeczywistych sytuacji społecznych. I niewątpliwie do chwili obecnej nie było nadziei na uzyskanie odpowiedzi na pytanie, co też konkretnego mówi nam mit o swym stosunku do rzeczywistości. Nasze cztery stereotypy prześladowcze zmodyfikowały powyższy stan rzeczy. Skoro odnajdujemy trzy inne stereotypy w mitach, które mają wyżej opisany początek, będzie, jak sądzę, uzasadnione postawienie tezy, iż początkowe odróżnienie stanowi schematyczną, jednak możliwą do rozpoznania, wersję pierwszego stereotypu.

Nie ma potrzeby, abym dłużej rozwodził się nad drugim stereotypem. Wszystkie zbrodnie, które prześladowcy przypisują swym ofiarom, z reguły pojawiają się w mitach. W niektórych mitologiach, szczególnie w greckiej, zdarza się, iż zbrodnie nie są w istocie traktowane jako zbrodnie; bierze się je po prostu za szaleństwa młodości; są wybaczone i minimalizowane, ale istnieją – zaś z punktu widzenia litery, jeśli nie ducha, w pełni odpowiadają naszemu stereotypowi. W mitach znacznie bardziej „dzikich» – czy powiedzmy raczej bardziej „prymitywnych», jako że pierwsze określenie zostało zakazane – główną rolę odgrywają groźni przestępcy, traktowani stosownie do swych przewin. Ściągają na siebie kary dziwnie przypominające los ofiar kolektywnych prześladowań. Zazwyczaj jest to jakaś forma linczu. Reasumując, mity, którym nadałem miano „dzikich», są w tym zasadniczym punkcie jeszcze bliższe reakcjom tłumu niż mit o Edypie, z którym staram się je porównać.

Pozostało nam już tylko odnalezienie w mitach jednego stereotypu, mianowicie preferencyjnych znaków selekcji prześladowczej. Nie muszę podkreślać, że w mitologiach świata roi się od kulawych, jednookich, jednorękich, ślepych oraz innego rodzaju kalek. Mamy także obfitość zarażonych.

Obok bohaterów, którzy popadali w niełaskę, mamy również bohaterów niezwykle pięknych, całkowicie pozbawionych wad. Nie znaczy to, że mitologia jest jakimś pierwszym z brzegu tekstem, ale że posuwa się zazwyczaj do przedstawień ekstremalnych i to właśnie, jak już mówiliśmy, charakteryzuje polaryzację prześladowczą.

W mitach mamy całą gamę znaków ofiarniczych. Jeśli ich nie dostrzegamy, to właśnie dlatego, że status ofiary zarezerwowaliśmy przede wszystkim dla znanych mniejszości etnicznych i religijnych. Nie znajdziemy w mitologii prześladowanych Żydów ani Murzynów. Mamy zaś, jak sądzę, ich odpowiednik w postaci odgrywającej zasadniczą rolę w mitach wszystkich części świata – w postaci obcokrajowca (obcego) kolektywnie wygnanego albo zabitego.



Ofiarą bywa człowiek przybyły z zewnątrz, uznany za obcokrajowca. Jest on zapraszany na festyn, który kończy się linczem. Dlaczego? Uczynił coś, czego czynić nie należy; jego zachowanie uznane zostało za szkodliwe; jakiś jego gest został źle zinterpretowany. Również i w tym przypadku wystarczy założyć istnienie rzeczywistej ofiary, aby wszystko stało się jasne. Jeśli obcy zachowuje się, zdaniem swoich gospodarzy, w sposób dziwny<sup>9</sup> albo obraźliwy, to właśnie dlatego, iż zachowuje się zgodnie z obcymi normami. Po przekroczeniu pewnego progu etnocentryzmu obcokrajowiec staje się postacią czysto mitologiczną, tak na złe, jak i na dobre. Najmniejsze nieporozumienie może się źle skończyć. Pod postacią obcokrajowca zamordowanego, a następnie ubóstwione możemy dostrzec pewną formę „prowin-cjonalizmu” tak krańcowego, iż nie jesteśmy w stanie go zidentyfikować, podobnie jak po przekroczeniu pewnej częstotliwości fal przestajemy postrzegać dźwięki i kolory. I tu także, sprowadzając na ziemię nasze zbyt filozoficzne interpretacje, trzeba uplasować owe mityczne postacie w zachodnim i wiejskim kadrze, a wtedy natychmiast pojmiemy, o co tu idzie, podobnie jak w przypadku przeczytanej przed chwilą małej transpozycji mitu o Edypie. Stosując intelektualną gimnastykę, a przede wszystkim studząc nieco nasz zachwyty dla wszystkiego, co nie należy do współczesnego Zachodu, szybko nauczymy się poszerzać zakres dających się rozpoznać i zrozumieć tematów mitologicznych.

Nie trzeba badać mitów zbyt dokładnie, żeby stwierdzić, iż większość z nich zawiera cztery poznane przez nas stereo typy prześladowcze; oczywiście są także i takie, które zawierają tylko trzy, dwa, jeden, albo i nie zawierają żadnego. Pamiętam o nich, ale nie jestem jeszcze w stanie skutecznie ich przeanalizować. Zaczniemy od uświadomienia sobie, że prześladowcze przedstawienia już rozszyfrowane stanowią prawdziwą nić Ariadny umożliwiającą orientację w labiryncie mitologii. Pozwolą nam na sprowadzenie do początków, do aktu kolektywnej przemocy nawet takich mitów, które nie zawierają żadnego stereotypu prześladowczego. Nie przecząc w żadnym przypadku naszej tezie, jak się o tym niebawem przekonamy, nie wymagając w trakcie analizy wykonywania podejrzanych akrobacji, aby przekonać do niej czytelnika, mity całkowicie pozbawione stereotypów prześladowczych staną się dla owej tezy najznakomitszym potwierdzeniem. Na razie powinniśmy jednak kontynuować rozważania nad mitami, które zawierają znane nam stereotypy, ale pod postacią nieco trudniejszą do identyfikacji, niż to miało w przypadku prześladowań średniowiecznych czy mitu o Edypie, gdyż bardziej przekształconą.

---

<sup>9</sup> \* Po francusku „dziwny” znaczy *étrange*, natomiast „obcy” lub „obcokrajowiec” znaczy *étranger*. Przep. tłum.

Owo przekształcenie nie wykopuje przepaści pomiędzy mitami i rozszyfrowanymi już prześladowaniami. W istocie przy pomocy jednego słowa można zdefiniować wzór, z którego wywodzi się owo przekształcenie: jest ono *sensu stricte* monstrualne.

Od czasów romantyzmu przeważa tendencja do traktowania mitologicznych monstrów jako autentycznej kreacji *ex nihilo*, czystej inwencji. Wyobraźnię traktuje się jako siłę swobodnie tworzącą formy nie istniejące w naturze. Z analizy monstrów mitologicznych nic podobnego nie wynika. To elementy zapożyczone od wielu rzeczywiście istniejących form nakładają się zawsze na siebie i mieszają w postaciach monstrów roszczących sobie prawo do własnej specyfiki. I tak Minotaur jest mieszaniną człowieka i byka. Podobnie Dionizos, choć to raczej bóg niż monstrum. Monstrualność należy rozpatrywać jako rezultat braku różnicowania, a więc zjawiska, które oczywiście nie ma najmniejszego wpływu na rzeczywistość, ma natomiast wpływ na jej percepcję. Konfliktowa wzajemność, nabierając rozpędu, wzbudza wśród antagonistów nie tylko rzeczywiste – na razie – odczucia identyczności zachowań, lecz także rozkłada postrzeganie, czyni owo postrzeganie dziwacznym. Monstra rodzą się niewątpliwie z postrzegania rozczłonkowanego, z dekompozycji, a następnie rekompozycji, która nie jest świadoma naturalnej specyfiki. Monstrum jest halucynacją niestabilną, która w retrospekcji dąży do krystalizacji w kształtach stabilnych, w formie fałszywej, monstrualnej specyfiki, jako że zjawisko przypominania zachodzi w świecie wtórnie ustabilizowanym.

Już wcześniej dowiedzieliśmy się, że historyczne przedstawienia prześladowcze mają jeszcze w sobie pod tym względem coś z mitologii. Przejście do monstrualności sytuuje się w kontynuacji wszystkich przedstawień, o których była już mowa: w przedstawieniu kryzysu jako odróżnorodnienia, ofiary jako odpowiedzialnej za zbrodnie odróżnrodniające, znaków selekcji ofiarniczej jako ułomności. Dochodzi do momentu w którym monstrualność fizyczna łączy się z monstrualnością moralną. Zbrodnia sodomii, na przykład, zapładnia mieszaninę monstrualności ludzkiej i zwierzęcej; w hermafrodytyzmie Terezjasza monstrualności fizycznej nie można od różnić od monstrualności moralnej. W sumie to właśnie same stereotypy mieszają się, aby powołać do życia mitologiczne monstra.

W mitologicznych monstrach strony „fizyczna” i „moralna” są nierozdzielne. Zjednoczenie tych dwóch aspektów jest tak zupełne, iż wszelkie próby ich rozdzielania są z góry skazane na niepowodzenie. Lecz jeśli mam rację, to właśnie tutaj należałoby przeprowadzić linię podziału. Kalectwo nie wątpliwie koresponduje z jakąś rzeczywistą cechą ofiary, z jakąś ułomnością; chromanie Edypa czy Wulkana nie jest by najmniej mniej realne niż chromanie średniowiecznej czarownicy. Zaś monstrualność moralna jest wyrazem tendencji wszystkich prześladowców do rzuto-

wania wizji owych monstrów – które sami powołali do życia na obraz i podobieństwo jakiegoś przeżywanego przez siebie kryzysu, jakiegoś publicznego, a nawet osobistego dramatu – na postacię nieszczęśników, których ułomność bądź obcość sugeruje szczecinę pokrewieństwo z monstrualnością.

Moja analiza uchodzi za fantazję, bowiem monstrualność traktuje się zwykle jako „sprawdzenie przez dziewiątkę”<sup>10</sup> absolutnie fikcyjnego, wyobrazeniowego charakteru mitologii. Jednakże w monstrach odnajdujemy zarówno elementy bez wątplenia nieprawdziwe jak też ewentualnie prawdziwe, o czym mówiłem już obszernie w niniejszym eseju. Powie mi ktoś, iż nasze stereotypy jawią się w gmatwaniu zniechęcającej do przyjęcia tezy którą wysuwam. Rozpatrywane razem tworzą pewną całość, nadając mitologii wyjątkowy, specyficzny klimat. Sądzić można, iż nie da się – choćby ze względów estetycznych – rozdzielić owej całości na poszczególne elementy. I faktem jest iż nawet najlepsi interpretatorzy nigdy tego nie robili. Jednak mam wrażenie, iż niektórzy badacze dokonują pewnej stratyfikacji. Przeprowadzają podział pomiędzy zbrodniami – wyobrażonymi – ofiar a znakami – być może realnymi – selekcji ofiarniczej. Oto ciekawy tekst Mirczy Eliadego dotyczący greckiej mitologii; najpierw porusza drugą sprawę, a potem pierwszą:

Wyróżniają się (owi bohaterowie) siłą i urodą, ale również cechami monstrualnymi (gigantycznym wzrostem – jak Herakles, Achilles, Orestes, Pelops, albo też mają wzrost znacznie mniejszy od średniego), mają postać zwierząt (grecki Lycaon „wilczy”) albo mają skłonność do przemieniania się w zwierzęta. Są androgynami (Cekrops) lub zmieniają płeć (Terezjasz), a czasami przebierają się za kobietę (Herakles). Charakterystyczną cechą bohaterów są również liczne anomalie (bezmózgowość lub wielomózgowość; Herakles posiada trzy rzędy zębów; najczęściej są kulawi, jednoocy albo ślepi. W wielu przypadkach bohaterowie dostają ataków szaleń (Orestes, Bellerofont, a nawet ów niezwykle Herakles, mordujący synów, których dała mu Megera). Jeśli zaś idzie o ich życie seksualne, jest ono wybujałe bądź zбочzone: Herakles podczas jednej nocy płodzi pięćdziesiąt córek Tespios; Tezeusz słynie jako wielokrotny gwałcień (Helena, Ariadna itp.), Achilles uwodzi Stratonikę. Bohaterowie dokonują aktu kazirodztwa ze swymi córkami albo matkami, zabijają z zazdrości, wściekłości bądź w licznych przypadkach bez najmniejszego powodu; zdarza im się nawet zatłuc własnych ojców, matki lub krewnych.<sup>11</sup>

Tekst powyższy jest godny podziwu, gdyż tworzy istny gąszcz zgodnych cech. Autor łączy pod znakiem monstrualności znaki selekcji ofiarniczej oraz stereotypowe zbrodnie, lecz ich nie miesza. Wydaje się, iż coś wzbrania się w nim przed połączeniem dwóch tych sfer. *De facto* selekcja jest już przeprowadzona, ale nie została jeszcze uprawomocniona. To nie wypowiedziane rozróżnienie jest jeszcze bardziej interesujące niż liczne klasyfikacje strukturalistyczne, jednakże brak mu uzasadnienia.

<sup>10</sup> Wykorzystanie właściwości dziewiątki do sprawdzania poprawności czterech podstawowych działań mat. poprzez porównywanie tzw. reszty dziesiątkowej. Przyp. i cudzysłów tłum.

<sup>11</sup> Podkreślenia R. Girarda. Przyp. tłum.



W mitach monstrualność fizyczna oraz monstrualność moralna idą ze sobą w parze. Ich powiązanie wydaje się normalne; sugeruje to już sam język. Nikt nie uznaje za stosowne temu przeczyć. Gdyby chodziło o świat historyczny, nie moglibyśmy wykluczyć istnienia rzeczywistych ofiar. Nieustanne łączenie się tych dwóch monstrualności jawiłoby się jako coś odrażającego; bylibyśmy skłonni podejrzewać, iż jest ono tworem prześladowczej mentalności. A skąd mogłoby się brać? Jakaż inna siła mogłaby utrzymywać tę stałą łączność? Mawia się, iż napotykamy tu dzieło wyobraźni. Zawsze na nią liczymy, kiedy chcemy uciec od rzeczywistości. Ale i tym razem nie jest to bezinteresowna wyobraźnia naszych estetów, lecz coraz bardziej obłądana wyobraźnia Guillaume'a de Machaut, która z tym większym powodzeniem prowadzi nas ku rzeczywistym ofiarom, im jest bardziej obłądana; jest to ciągle ta sama wyobraźnia prześladowców.

Monstrualność fizyczna oraz monstrualność moralna nakładają się na siebie w mitach usprawiedliwiających prześladowanie ułomnego. Pojawienie się owego stereotypu w sąsiedztwie innych stereotypów prześladowczych wyklucza wszelkie wątpliwości. Gdyby ta zbieżność występowała bardzo rzadko, można by mieć wątpliwości, jednak zdarza się niezwykle często; jest chlebem powszednim mitologii.

Podczas gdy krytyczny i nieudolnie gorliwy umysł bazuje na wyobraźniowym charakterze pewnych danych jakiegoś tekstu, aby na tej podstawie wydedukować wyobraźniowy charakter całości, umysł bardziej przenikliwy i bardziej krytyczny zadaje sobie pytanie, czy typ działającej w mitach wyobraźniowości nie odsyła kolejny raz w sposób nieunikniony do rzeczywistej przemocy. Wiemy dobrze, iż to przedstawienie jest zdeformowane, ale zdeformowane systematycznie i w kierunku narzuconym przez mentalność prześladowców. Owa deformacja ogniskuje się na ofierze i od niej promieniuje na całość obrazu. Deszcze kamieni Guillaume'a, jego zrujnowane miasta, a przede wszystkim zatrute rzeki nie wciągają w orbitę fikcji ani dżumy, ani masakry kozłów ofiarnych.

Mówi się, iż rozprzestrzenianie się monstrualności w świecie mitologicznym powołało do życia wielorakość form, co uniemożliwia wszelkie systematyczne badanie, zaś wymyślone przez mnie wspólne źródło nie istnieje. Podobnie niepoważne byłoby krytykowanie teorii parowania wody ze względu na zmienność kształtu chmur, która to zmienność wymagałaby jakoby nieskończonej różnorodności zasad ich powstawania.

Z wyjątkiem kilku mitów wzorcowych, a szczególnie mitu o Edypie, teksty mitologiczne nie dają się bezpośrednio zestawić z prześladowczymi przedstawieniami, można jednak porównać je pośrednio. Zamiast prezentować kilka cech nieokreślenie monstrualnych, ofiara z trudem daje się dostrzec jako ofiara, bowiem jest monstrum całkowitym. Na podstawie tych rozbieżności nie należy wnioskować, iż

wspomniane dwa typy tekstów nie mogą posiadać wspólnej genezy. Skoro wnikiemy w detale, zauważymy, iż mamy niewątpliwie do czynienia z jedną i tą samą zasadą zniekształcania przedstawianej rzeczywistości, zaś w mitologii ów mechanizm pracuje na wyższych parametrach niż w historii.

Dokładne porównanie stereotypowych zbrodni w opisach prześladowań historycznych oraz w mitach potwierdza, że mamy rację. Oczywiście mniemanie prześladowców jest w obu przypadkach tym bardziej przerażające, im jest mniej racjonalne. Jednak w prześladowaniach historycznych nie jest już ono tak niewzruszone, aby ukryć zarówno fakt, iż jest mniemaniem, jak i sam proces oskarżycielski, z którego wynika. Ofiara jest już z góry skazana, to pewne, nic może się bronić, jej proces musi przynieść wyrok skazujący, lecz proces ów rzeczywiście się odbywa. Jest z zasady niesprawiedliwy, co nie znaczy, by był w oczach jego uczestników pozbawiony autentyczności. Czarownice są obiektem postępowania prawnie uzasadnionego, a Żydzi są *explicite* oskarżani o zbrodnie mniej nieprawdopodobne niż zbrodnie mitycznych bohaterów. Dążenie do względnego prawdopodobieństwa, które powołało do życia „zatrucie rzek”, ma paradoksalnie swój udział w naszym oświeceniu, jeśli idzie o oddzielenie prawdy od fałszu, którego to oddzielenia powinniśmy dokonać w tekście, aby zrozumieć jego naturę. Taką samą operację należy wykonać w stosunku do mitologii, jednak wymaga to jeszcze większej odwagi, gdyż dane są bardziej pogmatwane.

W przypadku prześladowań historycznych „winni” są wystarczająco różni od swych „zbrodni”, aby można się było mylić co do charakteru wytaczanego im procesu. W mityce jest inaczej. Winny jest w takim stopniu konsubstancjalny ze swoją winą, iż nie sposób go od niej odróżnić. Wina ta jawi się jako rodzaj esencji fantastyki, jako atrybut ontologii. W wielu mitach wystarcza nawet sama bliskość nieszczęśnika, aby zarazić wszystko, co go otacza, przekazać zarazę ludziom i zwierzętom, zniszczyć zbiory, zatruć żywność, przepędzić dziczyznę, siać wokół siebie niezgodę. Wszystko rozpada się pod jego stopami, a trawa już nie odrasta. Rodzi klęski w tak naturalny sposób, jak drzewo figowe figi. Wystarcza, iż jest, kim jest.

Określanie przez mity ofiar jako winnych czy zbrodniczych charakteryzuje taka pewność, a związek przyczynowy pomiędzy zbrodniami i kryzysem jest tak silny, iż najbardziej wnikliwym poszukiwaczom nie udało się ani oddzielić, ani dociec istoty procedury oskarżycielskiej. Żeby tego dokonać, potrzebna jest nić Ariadny, za którą my idziemy – a jest nią tekst o prześladowaniu: średniowieczny albo współczesny.

Również w tekstach historycznych, znakomicie przystających do wizji prześladowczej, niezmiennie odzwierciedla się przekonanie o słuszności oskarżenia – tyle że słabsze niż w mitach. Im gorliwiej starają się owe teksty wykazać sprawiedliwość swych złośliwych inkryminacji, tym mniejszy odnoszą skutek. Gdyby mit mówił:

„Nie można wątpić, iż Edyp zabił ojca, jest pewne, że spał z matką”, rozpoznalibyśmy ten rodzaj kłamstwa, które on wciela; cała rzecz byłaby przedstawiona w stylu prześladowców historycznych, w tonacji wiary. Lecz w rzeczywistości mówi on inaczej, w spokojnej tonacji niepodważalnego taktu. Stwierdza: „Edyp zabił ojca, spał z matką” tonem, którym mówimy: „po nocy nastaje dzień” albo „słońce wschodzi”.

Prześladowcze zniekształcenia słabną w miarę przechodzenia od mitów do prześladowań Zachodu. I właśnie owo osłabienie pozwoliło nam rozszyfrować to drugie, historyczne zjawisko. Osiągnięty już postęp powinien posłużyć za trampolinę w badaniach nad mitologią. Trzymam się tekstów znanych – bowiem ich odczytanie jest najłatwiejsze – takich, jak tekst Guillaume’a de Machaut, żeby następnie przejść do rozważań na temat mitu o Edypie, a potem do tekstów coraz trudniejszych. To przedsięwzięcie będę kontynuował, gdyż doprowadzi nas do ustalenia wszystkich prześladowczych stereotypów, a w konsekwencji do postawienia tezy o rzeczywistych aktach prześladowczych ukrytych w tak fantastycznych tematach, iż zdaje się niepodobieństwem, by mogły uniknąć etykiety „czysto wyobrazeniowych».

Nasi średniowieczni przodkowie brali na serio najbardziej obłądne opowieści: o zatruciu wody w fontannach przez Żydów lub trędowatych, o rytualnych dzieciobójstwach,miotłach czarownic, diabolicznych orgiach w świetle księżyca. Dla nas ta mieszanina okrucieństwa i łatwowierności jest trudna do zniesienia. A jednak mity idą jeszcze dalej; historyczne prześladowania wynikają z przesądów zdegradowanych. Mniemamy, iż chroni nas azyl mitycznych złudzeń, bowiem ślubowaliśmy sobie nie dostrzegać w nich niczego, co można by zrozumieć. Istotnie, traktowanie wszystkiego jako złudzenia jest przebieglejszym sposobem uniknięcia kłopotliwych pytań niż uznanie wszystkiego za prawdę. Jeszcze lepszym, jeszcze skuteczniejszym alibi jest owa abstrakcyjna niewiara negująca autentyczność przemocy, którą sugerują mity.

Przyzwyczajaliśmy się traktować także wiarygodne cechy mitologicznych bohaterów jako niewątpliwą fikcję, bowiem występują one wraz z cechami niewiarygodnymi. Jest to właśnie niezmiennie dyktowane przez fałszywą ostrożność opowiadanie się po stronie fikcji – które uniemożliwiłoby nam dostrzeżenie autentyczności antysemitkich pogromów, gdybyśmy pozwolili mu zdominować naszą lekturę Guillaume’a de Machaut. Nie wątpimy w ich prawdziwość tylko dlatego, że jawią się równoległe z wszelkiego rodzaju mniej lub bardziej znaczącymi fantastycznymi pogłoskami. Nie należy w to wątpić także w przypadku mitów.

W tekstach o prześladowaniach historycznych twarze ofiar widoczne są pod maską. Są w niej szpary i pęknięcia, zaś w mitologii maska pozostaje nietknięta; zakrywa całą twarz tak dokładnie, że nie podejrzewamy, iż mamy do czynienia z maską.

Przypominamy w pewnym stopniu Cyklopów, braci Polifema, których oślepiony przez Ulissesa i jego towarzyszy olbrzym próżno wzywa na pomoc. Nasze jedyne oko zarezerwowaliśmy dla tego, co nazywamy historią. A nasze uszy, jeżeli je w ogóle mamy, niezmiennie słyszą tylko „nikt, nikt, nikt...» – słowo, które wyrasta z kolektywnej przemocy i zmusza nas, byśmy ją traktowali jako nie istniejącą i nie zdarzającą się, całkowicie wymyśloną przez jakiegoś Polifema w przypływie natchnienia poetyckiego.

Mitologiczne monstra nie stanowią już dla nas stworów nadnaturalnych czy nawet naturalnych, nie są już gatunkiem teologicznym czy nawet zoologicznym, lecz nieodmiennie są quasi-gatunkiem zrodzonym z wyobrażeń, z chimerycznych archetypów nagromadzonych w pokładach nieświadomości bardziej mitycznej niż same mity. Nasza wiedza o mitach ma czterysta lat opóźnienia w stosunku do krytyki tekstów historycznych, choć ograniczająca tę wiedzę przeszkoda nie jest nieprzekraczalna. Nie idzie tu o przekroczenie jakichś naturalnych barier widzenia, o postrzeżenie odpowiednika podczerwieni czy nadfioletu w układzie barw. Był czas, kiedy nikt nie umiał odczytać nawet prześladowczych zniekształceń naszej własnej historii. Jednakże w końcu nauczyliśmy się. Możemy ustalić datę tego osiągnięcia. Przypada ono na początek ery nowożytnej. Stanowi, jak sądzę, pierwszy etap procesu deszyfracji – procesu nigdy naprawdę nie przerwano, lecz od stuleci drepczącego z braku orientacji co do drogi, jaką byłoby najkorzystniej obrać, oraz z braku dążności do objęcia także mitologii.

\*\*\*

Teraz trzeba powiedzieć o podstawowym wymiarze mitów, prawie nieobecnym w prześladowaniach historycznych, o wymiarze *sacrum*. Prześladowcy średniowieczni i ery nowożytnej nie uwielbiają swoich ofiar, lecz tylko nienawidzą. A więc są one jako takie łatwo wykrywalne. Trudniej jest wykryć ofiarę w jakiegokolwiek istocie nadprzyrodzonej, która stała się obiektem kultu. Oczywiście sławne czyny bohatera przypominają niekiedy do złudzenia stereotypowe „zbrodnie” ofiar kolektywnej przemocy. Skądinąd podobnie jak te ofiary bohater pozwala się niejako wypędzić przez swoich, a nawet zamordować. Jednak ludzie mający pretensje do znajomości rzeczy, począwszy od Greków okresu późniejszego, a skończywszy na współczesnych hellenistach, zgodnie minimalizują te kłopotliwe komplikacje. Są to, jak mówią, jedynie szaleństwa młodości, mało znaczące w porównaniu z tak szlachetną i transcendentną karierą, iż przypominanie o nich świadczy o złym guście.

Mity eksudują *sacrum* i zdają się być nieporównywalne z tekstami, które go nie eksudują. Wyżej zasygnalizowane podobieństwa, choć tak uderzające, błędną wobec tej zasadniczej odmienności. Staram się wyjaśnić mity wykrywając w nich zniekształcenia prześladowcze znacznie radykalniejsze od zniekształceń prześladowców hi-

storycznych, przypominających sobie dokonywane przez siebie prześladowania. Jak dotąd moja metoda dawała pozytywne wyniki, gdyż w mitach odnalazłem – choć w formie mniej lub bardziej zdeformowanej – to wszystko, co jest obecne również w tekstach o prześladowaniach. Ale oto pojawiają się pewne trudności. W mitach jest *sacrum*, zaś w tekstach o prześladowaniu prawie go nie ma. Można by zadać sobie pytanie, czy nie umknęło nam coś istotnego. Nawet jeśli mitologia – mówią idealisci – podda się zrazu mojej analizie porównawczej, to i tak zawsze wymknie się „górnym wyjściem” poprzez swój wymiar transcendentny.

Nieprawda. Można to udowodnić dwojako. Wychodząc od podobieństw albo różnic pomiędzy rozpatrywanymi przez nas dwoma typami tekstów, można literalnie wydedukować drogą bardzo prostego rozumowania zarówno istotę *sacrum* jak też jego niezbędność w mitach. Uczyniwszy to cofnę się do tekstów o prześladowaniach i wykażę, że wbrew pozorom przetrwały w nich ślady *sacrum* i ściśle odpowiadają temu, czego można się spodziewać od takich tekstów, skoro się w nich dostrzeże – co też uczyniłem – zdegradowane i na poły rozłożone mity.

Aby zrozumieć, czym jest owo *sacrum*, trzeba wyjść od tego, co nazwałem stereotypowym oskarżeniem, winą i pozorną odpowiedzialnością ofiar: trzeba na początku rozpoznać w tym prawdziwą wiarę. Guillaume de Machaut szczerze wierzy w zatrucie wody przez Żydów. Jean Bodin szczerze wierzy w niebezpieczeństwa, jakie czarownictwo może ściągnąć na Francję jego czasów. Nie musimy solidaryzować się z tymi wierzeniami, żeby uznać ich szczerłość.

Jean Bodin nie jest bynajmniej mało inteligentny, a jednak wierzy w czarownictwo. Dwa wieki później ta sama wiara wywołałaby salwy śmiechu nawet wśród ludzi o ograniczonej inteligencji.

Skąd więc biorą się przesądne wyobrażenia Jeana Bodina czy Guillaume’a de Machaut? Natura tych złudzeń ma oczywiście charakter społeczny. Zawsze podziela je większość ludzi. W większości ludzkich społeczeństw wiara w czarownictwo nie jest zjawiskiem dotyczącym jedynie kilku lub wielu indywidualów, ale wszystkich.

Wiara w magię przenika społeczność niejako za jej przyzwoleniem. Nawet jeśli w XVI, a także XIV, przyzwolenie takie nie jest bynajmniej powszechne, to jednak zasięg jego. W każdym razie w pewnych środowiskach, jest szeroki; w pewnym sensie wywiera ono presję na poszczególne indywiduala. Na razie odstępstwa nie są dość liczne, nie wywierają dostatecznego wpływu, aby uniemożliwić prześladowania. Prześladowcze przedstawienia zachowują jeszcze w pewnym stopniu charakter kolektywnego przedstawienia w sensie durkheimowskim.



Przekonaliśmy się już, na czym owa wiara polega. Liczne warstwy społeczne zdane są na pastwę plag tak przerażających, jak zaraza oraz mniej ewidentnych trudności. Dzięki prześladowczemu mechanizmowi kolektywny niepokój i frustracja doznają zastępczego zaspokojenia w prześladowaniach ofiar, przeciw którym można zawrzeć przymierze z racji ich przynależności do niedostatecznie zintegrowanych mniejszości albo czegoś podobnego.

Nasze zrozumienie owego problemu polega na wyłowieniu z tekstu stereotypów prześladowczych. Skoro zostało już to osiągnięte, prawie zawsze wołamy: „Ta ofiara jest kozłem ofiarnym!» Wszyscy dokładnie rozumieją to wyrażenie, nikt nie ma wątpliwości co do jego sensu. Termin „kozioł ofiarny» określa równocześnie niewinność ofiary, kolektywną nienawiść, jaka się na niej skupia, oraz kolektywnie realizowany efekt owej nienawiści. Prześladowcy zamykają się w „logice» prześladowczego przedstawienia i nie mogą się już z niej wydobyć. Guillaume de Machaut na pewno nigdy sam nie uczestniczył w kolektywnych prześladowaniach, jednak przejął prześladowcze przedstawienia, które żywią przemoc oraz są przez nią żywione; uczestniczył on w kolektywnym efekcie kozła ofiarnego. Proces prześladowczy wywiera tak silny nacisk na indywidua poddane jego działaniu, że ofiary nie mają szans, aby wykazać swoją niewinność.

Mówimy więc „kozioł ofiarny», aby streścić to wszystko, co do tej pory powiedziałem o kolektywnych prześladowaniach. Powiedzieć o tekście Guillaume’a de Machaut, że mówi o „kozłach ofiarnych», to zasygnalizować, iż nie jest się oszukany przez zawarte w utworze przedstawienie, a także, iż uczyniło się co trzeba, żeby rozszyfrować owo przedstawienie, dając na jego miejsce własne odczytanie.

Pojęcie kozła ofiarnego streszcza ten typ interpretacji, który chciałbym rozciągnąć na mitologię. Niestety, z owym pojęciem jest podobnie jak z samą interpretacją. Tylko dlatego, że wszyscy znają jego zastosowanie, nikt nigdy nie myśli o dokładnym sprawdzeniu, w czym tkwi jego istota. Biorą się stąd rozliczne nieporozumienia.

Jak wynika z tekstu Guillaume’a de Machaut, a także z prawie wszystkich tekstów o prześladowaniach, zastosowanie wspomnianego pojęcia nie wiąże się bezpośrednio z rytuałem kozła ofiarnego, opisanym w *Księdze kapłańskiej*, czy też z innymi rytuałami nazywanymi niekiedy rytuałami „kozła ofiarnego”, jako że w mniejszym lub większym stopniu przypominają rytuał z *Księgi kapłańskiej*.

Skoro tylko zaczynamy zastanawiać się nad „kozłem ofiarnym” bądź myśleć o tym wyrażeniu poza kontekstem prześladowczym, mamy skłonność do modyfikowania jego sensu. Znowu przychodzi nam na myśl ów rytuał; podobnie jak w przypadku ceremonii religijnej odprawianej przez kapłanów w określonym dniu, przychodzi nam na myśl idea przemyślanej manipulacji. Wyobrażamy sobie zręcznych strategów,



którzy nie zaniedbują niczego, co dotyczy mechanizmów ofiarniczych, i poświęcają niewinne ofiary z całą znajomością rzeczy oraz makiawelicznym rozmysłem.

Że takie rzeczy mogą się dziać, przede wszystkim w naszych czasach, to możliwe, jednak nawet dzisiaj nie miałyby one miejsca, gdyby ewentualni manipulatorzy nie dysponowali przy organizowaniu swoich podłych procederów tłumem podatnym na manipulację, innymi słowy, ludźmi przystającymi na zamknięcie ich w systemie prześladowczych przedstawień, ludźmi, którzy są w stanie uwierzyć w nieprawdę o kozle ofiarnym.

Guillaume de Machaut nie ma w sobie oczywiście nic z manipulatora. Jest na to za mało inteligentny. Jeśli w jego świecie istnieją już manipulacje, należy go zaliczyć do manipulowanych. Rewelatorskie detale jego tekstu nie są z całą pewnością rewelatorskie dla niego, lecz tylko dla nas, rozumiejących ich prawdziwe znaczenie. Przed chwilą mówiłem o prześladowcach naiwnych, mógłbym zaś mówić o ich nieświadomości.

Zbyt świadome i wykalkulowane rozumienie tego wszystkiego, co mieści się dziś w określeniu „kozioł ofiarny», eliminuje sprawę zasadniczą, mianowicie wiarę prześladowców w winę ofiary, uwięzienie ich umysłów w prześladowczym złudzeniu, które, jak widzieliśmy, nie jest zjawiskiem prostym, ale prawdziwym systemem przedstawień.

Uwięzienie w powyższym systemie upoważnia nas, aby mówić o prześladowczej nieświadomości i o dowodach jej istnienia, czego dzisiaj nawet najsprawniejsi w szukaniu cudzych kozłów ofiarnych – a Bóg jeden wie, czy uchodzimy w tej dziedzinie za mistrzów – nigdy nie są w stanie dostrzec. W rzeczy samej mają oni szczególne prawo przynależności do tego systemu. Nikt lub prawie nikt nie czuje się winny. Aby pojąć ogrom owej tajemnicy, trzeba zapytać samego siebie. Niech każdy zapyta siebie, jak to z nim jest, jeśli idzie o kozły ofiarne. Ja sam pod tym względem siebie nie znam i jestem przekonany, że i ty, czytelniku, także. Mamy tylko, i ty, i ja, uzasadnione antypatie. A jednak cały świat roi się od kozłów ofiarnych. Prześladowcze złudzenie grasuje intensywniej niż kiedykolwiek, oczywiście nie zawsze z tak tragicznymi skutkami jak za czasów Guillaume'a de Machaut, ale w sposób jeszcze bardziej obłudny. „Hipokryto, słuchaczu, mój bliźni, mój bracie...»<sup>12</sup>

Skoro dzieje się tak z nami – chociaż wszyscy rywalizujemy pomiędzy sobą, jeśli idzie o gorliwość w wykrywaniu kozłów ofiarnych – to gdzie był pod tym względem wiek XVI? Nikt nie rozszyfrował tak dalece jak my dzisiaj prześladowczych przedstawień. „Kozioł ofiarny” nie miał jeszcze takiego sensu, jaki mu dziś nadajemy. Idea, że tłumy, a także całe społeczności, mogą zamknąć się w więzieniu własnych

<sup>12</sup> Charles Baudelaire. *Do czytelnika*. 7 tomu *Kwiaty zła*. tłum. M. Jastrun. PIW. 1970. Przep. tłum.

złudzeń ofiarniczych, była nie do pomyślenia. Gdyby ktoś spróbował wyjaśnić ją ludziom średniowiecza, nie zrozumieliby.

Guillaume de Machaut idzie dalej niż my w swoim poddaniu się „efektowi kozła ofiarnego». Jego świat jest głębiej od naszego pogrążony w prześladowczej nieświadomości, ale na pewno nie tak głęboko, jak światy mitologii. U Guillaume’a de Machaut, jak widzieliśmy, jest tylko odrobina dżumy, a nie takie klęski zapisuje się na konto kozłów ofiarnych: w micie o Edypie jest to wszechogarniająca zaraza. Światom mitologicznym, aby wytłumaczyć pojawienie się epidemii, nie potrzeba niczego więcej niż tylko stereotypowych zbrodni i – oczywiście – winnych tych zbrodni. Aby to stwierdzić, wystarczy przebadać dokumenty etnologiczne. Etnologowie zasłaniają twarze wobec moich błuźnierstw, lecz już dawno zgromadzili wszystkie świadectwa niezbędne do ich potwierdzenia. W tak zwanych społecznościach etnologicznych pojawienie się epidemii natychmiast naprowadza podejrzenie przekroczenia podstawowych reguł tej wspólnoty. Zakazano nazywać te społeczności prymitywnymi. Mamy natomiast obowiązek kwalifikować jako prymitywne wszystko, co utrwała w naszym świecie wierzenia prześladowcze typu mitologicznego.

Prześladowcze przedstawienia są bardziej żywotne w mitach niż w prześladowaniach historycznych i właśnie ten ich wigor zbija nas z tropu. W porównaniu z ową twardą jak skała wiarą nasza wiara znaczy niewiele. Prześladowcze przedstawienia naszej historii są zawsze niepewne i szczątkowe i właśnie dlatego szybko podlegają demistyfikacji – najpóźniej po kilku wiekach – zamiast, jak mit o Edypie, trwać poprzez stulecia i do dziś drwić z naszych demaskatorskich wysiłków.

Ta przerażająca wiara jest już nam obca. Możemy najwyżej spróbować ją zrozumieć tropiąc w tekstach jej ślady. I wtedy stwierdzamy, iż wszystko, co zwiemy *sacrum*, jest tożsame z istotą zaślepienia i niezłomnością tej wiary.

Spróbujmy zapytać o istotę tego fenomenu, a najpierw o okoliczności, w których może on zaistnieć. Nie wiemy, dlaczego owa wiara jest tak silna, jednak podejrzewamy, iż koresponduje z mechanizmem kozła ofiarnego skuteczniejszym od tego, który działa dzisiaj – innym, sprawniejszym od naszego, charakteryzującym się wyższymi parametrami działań prześladowczych. Sądząc po liczebnej przewadze światów mitologii, te wyższe parametry są normalnymi parametrami ludzkości i właśnie nasze społeczeństwo stanowi tu wyjątek.

Tak silna wiara nie mogłaby się rodzić, a przede wszystkim nie mogłaby krzepnąć w mitycznych wspomnieniach prześladowców o ofierze, gdyby stosunki w łonie wspólnoty sprzyjały powątpiewaniu w jej sens, innymi słowy, gdyby nie ulegały poprawie. Żeby wszystkich prześladowców ożywiała ta sama wiara w niebezpieczną moc ich ofiar trzeba, żeby ta ofiara ściągała na siebie wszystkie podejrzania, napięcia

i represje, które zatruwały stosunki w społeczności. Trzeba, żeby wspólnota została skutecznie oczyszczona z owych trucizn, by poczuła się wyzwolona i pojednana.

I właśnie to sugeruje większość mitów. Ukazuje nam rzeczywisty powrót zakłóconego w czasie kryzysu ładu – a częściej jeszcze narodziny zupełnie nowego ładu – w atmosferze religijnej więzi wspólnoty odrodzonej przez próbę, jakiej została poddana.

Stałe występowanie w mitach ofiary winnej tak ciężkich zbrodni oraz kulminacji równocześnie gwałtownej i wyzwolicielskiej można wytłumaczyć tylko niezwykle siłą mechanizmu kozła ofiarnego. Ta hipoteza rzeczywiście wyjaśnia fundamentalną tajemnicę wszelkiej mitologii: porządek utracony bądź zakłócony przez kozła ofiarnego jest odzyskany lub ustala się na nowo za pośrednictwem tego, kto go przedtem naruszył. Ależ tak, tak to właśnie jest. Jest rzeczą całkiem zrozumiałą, że ofiarę potraktowano jako odpowiedzialną za nieszczęścia nękające wspólnotę, i właśnie tak dzieje się w mitach i w kolektywnych prześladowaniach, tyle że w mitach, i tylko w mitach, ta sama ofiara zaprowadza porządek, symbolizuje ów porządek, a nawet staje się jego wcieleniem.

Nasi specjaliści jeszcze do tego nie doszli. Przestępca zmienia się w odnowiciela, a nawet założyciela porządku, przeciw któremu działał poprzez swego rodzaju antycypację. Najgroźniejszy złoczyńca przekształca się w filar społecznego porządku. Istnieją mity, w których ów paradoks jest w mniejszym lub większym stopniu przytłumiony, oceniany albo upiękaszony, niewątpliwie przez wiernych, wśród których wywołał prawie taki sam skandal jak wśród współczesnych etnologów, niemniej ów paradoks przebija przez najstaranniejszy nawet *maquillage*. Stanowi immanentną cechę mitologii.

I właśnie owa tajemnica niepokoiła już Platona, kiedy narzekał na niemoralność homeryckich bogów. Interpretatorzy, którzy nie pomijają tej tajemnicy, od wieków łamią sobie na niej zęby. Jest ona tożsama z tajemnicą prymitywnego *sacrum*, inaczej mówiąc, z dobroczynnym odwróceniem złej wszechmocy przypisywanej kozłu ofiarnemu. Aby to odwrócenie zrozumieć, należy ponownie przyjrzeć się spójności tematów, o których mówiliśmy, naszym czterem stereotypom prześladowczym, przejściowo zdeformowanym, a także konkluzji, dzięki której widzimy pojednanych prześladowców. Muszą być rzeczywiście pojednani. Nie ma powodów, aby w to wątpić, bowiem przypominają sobie po śmierci ofiary własne doświadczenia i zawsze bez wahania przypisują je swej ofierze.

Po chwili namysłu stwierdzamy, iż nie ma w tym nic zaskakującego. W jakiż inny sposób prześladowcy mogliby wytłumaczyć sobie własne pojednanie, koniec kryzysu? Nie mogą przecież sobie przypisać tej zasługi. Tak boją się swej ofiary, iż wy-

daje im się, że są bierni, że się co najwyżej bronią –całkowicie zdominowani przez kozła ofiarnego nawet wtedy, gdy się na niego rzucają. Sądzą, iż wszelka inicjatywa należy do ofiary. W ich polu widzenia jest miejsce tylko na jedną przyczynę, a jest nią kozioł ofiarny. A więc nie może zdarzyć się prześladowcom nic, co nie byłoby im bezpośrednio dane, a jeśli zdarza się im ze sobą pogodzić, to korzysta na tym kozioł ofiarny. Jest bowiem odpowiedzialny za wszystko – w tym również za uzdrowienie, gdyż ponosi winę za chorobę. Nie ma w tym żadnego paradoksu, chyba że z punktu widzenia dualistycznego, który za daleko odszedł od ofiarniczego doświadczenia, aby jeszcze odczuwać ową jedność, i który nade wszystko stara się rozróżnić „dobro” i „zło”.

Kozły ofiarne nie leczą oczywiście ani prawdziwych epidemii, ani suszy, ani powodzi. Lecz istotnym wymiarem wszelkich kryzysów jest, jak już mówiłem, sposób, w jaki oddziałują one na stosunki międzyludzkie. Wyzwała się proces „złej wzajemności”, która żywi się sama sobą, choć do przetrwania potrzebuje przyczyn zewnętrznych. Dopóki istnieją owe zewnętrzne przyczyny, na przykład epidemie, polowania na kozły ofiarne nie dadzą rezultatu. Natomiast jeśli przyczyny te przestają odgrywać swoją rolę, pierwszy nadarżający się kozioł ofiarny położy kres kryzysowi, likwidując wywołane przezeń międzyludzkie niepokoje, a to dzięki przerzuceniu wszelkich złych uczynków na ofiarę. Kozioł ofiarny oddziaływa wprawdzie tylko na stosunki międzyludzkie, zepsute na skutek kryzysu, lecz wywołuje wrażenie, iż działa także na przyczyny zewnętrzne, zarazy, susze oraz inne obiektywne nieszczęścia.

Począwszy od pewnego progu wiary efekt kozła ofiarnego całkowicie odwraca układ pomiędzy prześladowcami a ich ofiarą i właśnie to odwrócenie produkuje *sacrum*, „przodków-założycieli” oraz bóstwa. Czyni z ofiary, w gruncie rzeczy, biernej, jedyną przyczynę działającą i wszechmocną w stosunku do grupy, która uważa się za całkowicie poddaną owemu działaniu. Skoro ludzkie grupy mogą zapadać na społeczne schorzenia z racji, które wiążą się z przyczynami obiektywnymi bądź które powstają samoistnie, skoro stosunki wewnątrz grupy mogą się psuć, a następnie poprawiać za sprawą ofiar jednomyślnie wyklętych, to jest rzeczą oczywistą, że owe grupy będą sobie przypominać swe społeczne choroby ze złudną wiarą we wszechmoc kozłów ofiarnych. Na jednomyślne wyklęcie tego, kto sprowadził chorobę, musiało się w konsekwencji nałożyć jednomyślne uwielbienie uzdrowiciela.

W mitach trzeba rozpoznać systemy prześladowczych przedstawień analogiczne z naszymi, jednak skomplikowane przez skuteczność procesu prześladowczego. I właśnie owej skuteczności nie chcemy rozpoznać, bowiem stanowi dla nas skandal podwójny, zarówno na płaszczyźnie moralnej jak i na płaszczyźnie intelektualnej. Umiemy rozpoznać pierwsze przekształcenie, przekształcenie ofiary w indywidualium wywołujące zło, i to wydaje się nam normalne; zaś nie umiemy rozpoznać drugiego

przekształcenia, dobroczynnego, które nakłada się na pierwsze nie anulując go – przynajmniej w pierwszym okresie.

Ludzie zorganizowani w grupy są przedmiotem nagłych zmian w ich wzajemnych stosunkach – tak na dobre jak i na złe. Skoro pełny cykl owych zmian przypisują kolektywnej ofierze, która ułatwia powrót do stanu normalnego, czerpią niewątpliwie z tego podwójnego transferu wiarę w moc transcendentną, równocześnie dwójką i jedyną, która im przynosi alternatywnie upadek i zbawienie, karę i nagrodę. Owa moc przejawia się za pośrednictwem przemocy, której jest ofiarą, ale w jeszcze większym stopniu tajemnym inspiratorem.

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



## Przemoc i magia

Żeby wyjaśnić istotę *sacrum*, porównałem przedstawienia prześladowcze, które *sacrum* zawierają, oraz te, które go nie zawierają. Zastanawiałem się nad specyfiką mitologii w odniesieniu do prześladowań historycznych. Specyfika ta jest względna, ale ja zlekceważyłem ową względność. O historycznych zniekształceniach mówiłem w taki sposób, jakby były całkowicie obce *sacrum*. Otóż obce nie są. W tekstach średniowiecza i epoki nowożytnej *sacrum* ulega stopniowemu osłabieniu, lecz nie zanika całkowicie. Nie wspomniałem o tych pozostałościach, żeby nie zaciemnić podziału pomiędzy mitologią i tekstami, co do których słusznie twierdzę, iż pozwalają na redukcję owego podziału. Opieranie się na podobieństwach przybliżonych byłoby tym bardziej niestosowne, że istnieje bezbłędne wytłumaczenie tego, co je różni, zawierające się w mechanizmach funkcjonowania kozła ofiarnego; stanowi on prawdziwy generator prześladowczych zniekształceń, zrozumiałych albo niezrozumiałych, mitologicznych albo nie, które wyznaczają niższe albo wyższe parametry funkcjonowania całego zjawiska prześladowań.

Po ustaleniu tej różnicy mogę zająć się śladami *sacrum*, które przetrwały wokół możliwych do zrozumienia zniekształceń, a także zadać sobie pytanie, czy funkcjonują w taki sam sposób, co i w mitach, czy potwierdzają wysuniętą przed chwilą tezę. W prześladowaniach średniowiecznych nienawiść jest na pierwszym planie i łatwo może się zdarzyć, że tylko ona zwróci naszą uwagę. Szczególnie w przypadku Żydów. Jednakże w tym samym okresie żydowska medycyna cieszy się wyjątkowym prestiżem. Istnieje, być może, racjonalne wytłumaczenie tego prestiżu: rzeczywista wyższość owych praktyków, bardziej niż inni otwartych na postęp naukowy. Jednak, zwłaszcza w przypadku zarazy, wyższość ta nikogo nie przekonuje. Najznakomitsza medycyna nie jest więcej warta niż najgorsza. Środowiska arystokratyczne oraz gminne preferują jednak żydowskich lekarzy, bowiem łączą oni w sobie moc leczenia choroby oraz moc jej sprowadzania. Tak więc lekarskiego prestiżu Żydów nie należy traktować jako wyrazu uznania ze strony osobników wyróżniających się spośród innych brakiem przesądów. Sądzę, że prestiż i przesąd stanowią dwa oblicza tej samej postawy i trzeba je traktować jako przeżytki prymitywnego *sacrum*. Również w naszych czasach quasi-sakralny lęk wywoływany przez lekarza nie jest niezależny od jego autorytetu.

Żyd, skoro okaże w stosunku do nas złą wolę, sprowadzi na nas zarazę. Jeśli zaś okaże dobrą wolę, to jej nam oszczędzi albo – skoro już nam ją zdał – uleczy. A więc jawi się jako najskuteczniejszy obrońca mocą zła, a nie wbrew złu, które może wyrządzić i które już wyrządził. Nie inaczej jest z Apollinem; jeśli Tebańczycy błagają właśnie tego, a nie innego boga, żeby wyleczył ich z zarazy, to właśnie dlatego, iż traktują go jako najwyższego sprawcę owej plagi. Nie należy zatem dopatrywać się



w Apollinie boga przede wszystkim dobroczynnego, spokojnego i pogodnego lub, jak kto woli, apollińskiego w sensie, jaki nadali temu określeniu Nietzsche i esteci. Ludzie ci zostali zmyleni w tym względzie, jak też w wielu innych, stopniowym łagodzeniem cech bóstw olimpijskich. Wbrew pozorom, a także pewnemu złagodzeniu poglądów, ów tragiczny Apollin pozostał „najobrzydlivszym” ze wszystkich bóstw, zgodnie z formułą, której użycie Platon wyrzuca Homerowi, jak gdyby chodziło o jakąś osobistą elukubrację Poety.

Po przekroczeniu pewnego progu siły wiary kozioł ofiarny jawi się już nie tylko jako bierny receptor sił zła, ale jako wszechmocny manipulator, zaś analiza czystej mitologii zobowiązała nas do przyjęcia tezy, iż powyższe zjawisko jest mirażem usankcjonowanym społeczną jednomyślnością. Powiedzieć, że kozioł ofiarny uchodzi za jedyną przyczynę plagi, to stwierdzić, że owa plaga stała się rzeczą i że on nią dysponuje zgodnie ze swoją wolą, aby wynagrodzić albo ukarać kogoś, kto mu się podoba albo nie. Na żydowskim lekarzu Elżbiety, królowej Anglii, Lopezie, wykonano wyrok za usiłowanie otrucia i stosowanie magii, w momencie kiedy jego prestiż na dworze angielskim sięgał szczytu. Z powodu najmniejszej porażki, najmniejszej denuncjacji, parweniusz może spaść tym niżej, im wyżej zaszedł. Jak Edyp, odkupiciel Teb oraz patentowany uzdrowiacz, ów nosiciel znaków ofiarniczych stacza się w dobie niepokoju ze szczytu sławy jako ofiara jednego z naszych oskarżycielskich stereotypów.

Nadprzyrodzony aspekt tego przestępstwa dubluje się ze zbrodnią w sensie nowożytnym w odpowiedzi na wymóg racjonalizmu. Tutaj sprawa polega przede wszystkim na otruciu, a więc na zbrodni, która pozbawia oskarżonego wszelkich prawnych rękojmi niemal tak samo brutalnie, jak w przypadku oskarżenia o bezpośrednie stosowanie magii; truciznę tak łatwo uczynić niewykrywalną, iż nie można udowodnić jej użycia, a więc nie potrzeba tego udowadniać.

Wspomniany przykład prowadzi nas jednocześnie do wszystkich innych przypadków. Zawiera dane przypominające mit o Edypie jak również odnoszące się do Guillaume’a de Machaut i wszystkich prześladowanych Żydów, a także i te, które są podobne do fałszywego mitu spreparowanego przeze mnie w celu „uhistorycznienia» mitu o Edypie i wykazania arbitralności decyzji określającej jakiś tekst jako historyczny albo mityczny.

Ponieważ w tym przypadku znaleźliśmy się w kontekście historycznym, zwracamy się automatycznie ku interpretacji psychosocjologicznej i demistyfikatorskiej. Zważaliśmy intrygę zorganizowaną przez zazdrosnych rywali i z miejsca przestajemy widzieć aspekty przypominające mitologiczne *sacrum*.

W przypadku Lopeza – podobnie jak w przypadku Edypa i samego Apollina – panowanie nad życiem równa się panowaniu nad śmiercią, bowiem lekarz włada tą straszliwą plagą, jaką jest choroba. Lopez jest kolejno cudownym dawcą zdrowia i nie mniej cudownym dawcą chorób, które mógłby zawsze uleczyć, gdyby znajdował w tym przyjemność. Historyczna etykieta przyklejona do naszego tekstu każe nam bez wahania odwołać się do tego typu interpretacji, który uchodziłby za bluźnierczy i niepojęty, gdyby chodziło o mitologię, a szczególnie mitologię grecką. Jestem ptakiem, przyjrzyjcie się moim skrzydłom, jestem myszą, niech żyją koty. Przedstawcie państwo sprawę w formie mitu, a będziecie mieli wspaniały symbol ludzkiej kondycji, jej wzlotów i upadków; nasi humaniści będą pełni entuzjazmu. Sprowadźcie państwo opowieść do świata elżbietańskiego, a stanie się ponurą aferą pałacową, tak typową dla rozpasanych ambicji, zakłamaney przemocy i ponurych zabobonów, grasujących jedynie we współczesnym i zachodnim świecie. Druga wersja jest oczywiście bliższa prawdy, lecz niezupełnie prawdziwa w tym sensie, że resztki nieświadomości prześladowczej mogły jeszcze odgrywać rolę w aferze Lopeza. Tymczasem „wersja elżbietańska” nie bierze tego pod uwagę. Przede wszystkim oczernia świat naszej historii ukazując jego skądinąd prawdziwe zbrodnie na fałszywym tle rousseańskiej niewinności, typowej jakoby dla „dzieci natury”.

Pod postacią bogów-uzdrowicieli zawsze kryją się ofiary, zaś ofiary zawsze mają w sobie coś z lekarzy. Podobnie jak w przypadku Żydów czarownice zawsze denuncjują ci, którzy zabiegają o ich usługi. Wszyscy prześladowcy przypisują swoim ofiarom szkodliwość, która tak łatwo przekształca się w użyteczność i *vice versa*.

W prześladowaniach średniowiecznych można odnaleźć wszystkie aspekty mitologii, choć w formie mniej ekstremalnej. To właśnie aspekt monstrualności jest niezmiennie obecny i łatwo rozpoznawalny, skoro tylko zadamy sobie trud, aby porównać fenomeny, które ślepa decyzja zadekretowała jako nieporównalne.

Pomieszenie tego, co ludzkie, z tym, co zwierzęce, stanowi najistotniejszą i najbardziej spektakularną dominantę mitologicznej monstrualności. Można ją także odnaleźć w średniowiecznych ofiarach. Czarownicom i czarownikom przypisuje się szczególne powinowactwo z kozłem, zwierzęciem ekstremalnie złym. Podczas procesów ogląda się nogi podejrzanych, obmacuje czoła, aby zinterpretować jako róg najmniejszą choćby wypukłość. U nosicieli znaków ofiarniczych granice pomiędzy zwierzęcością i człowieczeństwem łatwo ulegają zatarciu; każdy patyk przemienia się w strzałę. Skoro domniemana czarownica ma jakieś domowe zwierzę – kota, psa albo ptaka – wkrótce powiada się, iż jest podobna do tego zwierzęcia, zaś samo zwierzę jawi się jako rodzaj awataru, chwilowe wcielenie albo przebranie służące do realizacji pewnych przedsięwzięć. Zwierzęta powyższe odgrywają dokładnie taką samą rolę, jaką łabędź odegrał w uwiedzeniu Ledy czy byk w uwiedzeniu Pa-

zyfae. To podobieństwo uchodzi naszej uwadze ze względu na negatywne konotacje monstrualności w średniowieczu, natomiast niemal wyłącznie pozytywne w późniejszych mitach oraz we współczesnej koncepcji mitologii. W ostatnich wiekach naszej historii pisarze artyści, a następnie współcześni etnologowie zapoczątkowali proces osładzania i cenzurowania, z powodzeniem rozpoczęty już w tak zwanych epokach „klasycznych”. Później do tego wrócę.

Quasi-mitologiczna postać starej czarownicy dobrze ilustruje tendencje wzajemnego przenikania się monstrualności moralnej i fizycznej, o czym już wspominaliśmy mówiąc o czystej mitologii. Kuleje, ma krzywe nogi, twarz jej obsypana jest brodawkami i różnymi naroślami, co powiększa jeszcze jej brzydotę. Wszystko w niej woła o prześladowanie. Oczywiście tak samo dzieje się z Żydami w przypadku antysemityzmu średniowiecznego oraz nowożytnego. Jest to tylko jedna z kolekcji znaków ofiarniczych, skumulowanych w jednostkach, które stają się tarczami strzelniczymi dla większości.

Żyd także uchodzi za szczególnie związanego z kozłem oraz pewnymi innymi zwierzętami. Także i tutaj idea obalenia różnic pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem może pojawić się w formie zaskakującej. Na przykład ilustrowany *Wunderzeitung* Johanna Fischarta z Binzwangen pod Augsburgiem, wydany w 1575 r., pokazuje Żydówkę kontemplującą dwa prosiaki, które właśnie urodziła.

Tego typu historie znajdujemy we wszystkich mitologiach świata, lecz owa zbieżność wymyka się nam, bowiem w dwóch rozpatrywanych tu przypadkach (mitologii i przedstawień prześladowczych) mechanizm kozła ofiarnego nie funkcjonuje tak samo i społeczny rezultat jest nieporównywalny. Wyższe parametry funkcjonowania mitologii prowadzą do sakralizacji ofiary, co sprzyja ukryciu albo zatarciu prześladowczych zniekształceń.

Weźmy mit bardzo ważny dla obszarów północno-zachodniej Kanady, sąsiadujących z kręgiem polarnym. Jest to mit założycielski Indian Dogrib. Cytuję streszczenie Rogera Bastide z tomu *Ethnologie generale*, wydanego przez wydawnictwo Pléiade (str. 1065).

*Pewna kobieta miała stosunek z psem i wydała na świat sześcioro szczeniąt. Plemię skazało ją na wygnanie i od tej pory musiała sama starać się o żywność. Pewnego dnia wracając z lasu spostrzegła, że szczenięta były w rzeczywistości dziećmi, i że za każdym razem, kiedy opuszczała dom, wychodziły ze zwierzęcych skór. Udała więc, że wy chodzi, a kiedy dzieci jej rozebrały się ze skór, odebrała im zwierzęce okrycia zmuszając, by zachowywały odtąd ludzką postać.*

Znajdujemy tu wszystkie nasze stereotypy; niezbyt łatwo je rozróżnić, ale nawet ich mieszanina jest rewelatorska. Kryzys to powszechne odróżnorodnienie – co w tym przypadku równoznaczne jest z oscylacją między człowiekiem i psem zarówno w przypadku matki jak i dzieci, które przedstawiają wspólnotę. Znak ofiarniczy to kobiecość, zaś stereotypowa zbrodnia to sodomia. Kobieta jest niewątpliwie odpowiedzialna za kryzys, bowiem urodziła monstrualną wspólnotę. Jednakże ów mit mimowolnie mówi prawdę. Nie ma różnicy pomiędzy zbrodniarką i wspólnotą: obie są w podobny sposób wyzbyte zróżnicowania, zaś wspólnota istniała zanim jeszcze została popełniona zbrodnia, bowiem to plemię wymierza karę. A więc niewątpliwie mamy tu do czynienia z kozłem ofiarnym oskarżonym o stereotypową zbrodnię. W konsekwencji: plemię wygania kobietę i musi ona teraz sama starać się o żywność...

Nie widzimy tutaj związku z Żydówką z Binzwangen, oskarżoną o urodzenie prosiąt, bowiem w tym przypadku mechanizm kozła ofiarnego działa dogłębnie i staje się założycielski; prowadzi do dobrego. I właśnie dlatego wspólnota jest równocześnie wcześniejsza i późniejsza w stosunku do popełnionej i ukaranej zbrodni: i właśnie ze zbrodni się rozrodzi – już nie jako monstrualna, trochę ludzka, a trochę psia, lecz wyraźnie i nieodwołalnie ludzka. To kozłu ofiarnemu, oskarżanemu początkowo o spowodowanie oscylacji pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem, przyznano zasługę definitywnej stabilizacji granicy między światem ludzkim i światem zwierzęcym. Kobieta-pies zostaje wielką boginią wymierzającą kary nie tylko za sodomie, ale także za kazirodztwo oraz inne stereotypowe zbrodnie, wszelkie przekroczenia podstawowych reguł społeczności. Oczywiście przyczyna nieładu staje się oczywistą przyczyną ładu, bowiem w istocie to ofiara odbudowuje najpierw w bliskości siebie, a następnie wokół siebie odzyskaną poprzez terror jedność wdzięcznej wspólnoty.

W mitach mamy dwa momenty, których interpretatorzy nie są w stanie rozróżnić. Pierwszym z nich jest oskarżenie kozła ofiarnego jeszcze nie zsakralizowanego, do którego przyłgnęła moc czynienia wszelkiego zła. Na to nakłada się drugi moment – sakralizacji pozytywnej, wywołanej pojednaniem wspólnoty. Wydobyłem na jaw ten pierwszy moment posługując się jego odpowiednikiem zawartym w tekstach historycznych, które odzwierciedlają perspektywę prześladowców. Owe teksty tym bardziej nadają się na przewodniki po pierwszej sytuacji, że są prawie całkowicie do niej zredukowane.

Teksty o prześladowaniach sugerują, iż mity ukazują pierwsze przekształcenie prześladowcze, będące jednak w pewnym sensie tylko podstawą drugiego przekształcenia. Prześladowcy mitologiczni, łatwowierniejsi od naszych, są do tego stopnia pod wpływem „efektu kozła ofiarnego”, iż zostają rzeczywiście przez „kozła” pojednani i nakładają reakcję uwielbienia na reakcję przerażenia, którą już przedtem

wywołała w nich ofiara. Trudno nam zrozumieć to drugie przekształcenie, które albo wcale, albo w minimalnym stopniu ma swój odpowiednik w naszym świecie. Skoro jednak zostało wyraźnie odróżnione od pierwszego, mogłem je racjonalnie przeanalizować, wychodząc od różnic między dwoma typami porównywalnych tekstów, szczególnie jeśli idzie o konkluzję. Następnie zweryfikowałem słuszność owej analizy stwierdzając, że przeżytki *sacrum*, obecne w statusie ofiar historycznych, choć tak szczątkowe, są zbyt podobne do rozwiniętych form tegoż *sacrum*, aby mogły się wywodzić z jakiegoś innego źródła.

A zatem kolektywną przemoc należy uznać za maszynę fabrykującą mity, maszynę, która bynajmniej nie przestała funkcjonować w naszym świecie, choć czyni to coraz gorzej z powodów, które wkrótce poznamy. Drugie ze wspomnianych wyżej mitycznych przekształceń jest ewidentnie mniej trwałe, gdyż zanikło niemal całkowicie. Historię Zachodu i historię współczesną charakteryzuje dekadencja form mitycznych, które przeżyły jedynie w postaci fenomenów prześladowczych, niemal całkowicie ograniczających się do pierwszego przekształcenia. Skoro zniekształcenia mitologiczne są wprost proporcjonalne do wiary prześladowców, owa dekadencja mogłaby z powodzeniem stanowić drugą stronę typowej dla nas zdolności demaskacyjnej, wprawdzie jeszcze niepełnej, ale jedynej w swoim rodzaju i ciągle wzrastającej. Ta zdolność objawiła się najpierw w rozczłonkowaniu *sacrum*, a następnie dzięki niej udało się nam odczytać formy już na poły rozczłonkowane. W naszych czasach staje się coraz silniejsza, każąc cofnąć się do form jeszcze nie tkniętych i rozszyfrować mitologię *sensu stricto*.

Z wyjątkiem sakralizującej wolty prześladowcze zniekształcenia mitu Indian Dogrib nie są większe niż w przytoczonych passusach Guillaume'a de Machaut. To właśnie na *sacrum* skierowane jest nasze rozumienie. Ponieważ nie prześledziliśmy dotąd tego podwójnego przekształcenia kozła ofiarnego, ciągle jeszcze widzimy w *sacrum* fenomen niewątpliwie wyobrazeniowy, lecz nie podlegający zredukowaniu, podobnie jak był nim dla wiernych z plemienia Dogrib. Mity i rytuały zawierają wszystkie dane potrzebne do analizy owego fenomenu, ale my ich nie rozróżniamy.

Czyżby założenie, że kryje się w nim rzeczywista ofiara, rzeczywisty kozioł ofiarny, miałoby świadczyć o nadmiernym zaufaniu do mitu? Ani chybi, że właśnie tak się będzie mówiło, ale sytuacja interpretatora wobec tekstu Dogribów sprowadza się w gruncie rzeczy do tego samego, co w przypadku cytowanych wyżej przykładów. Stereotypy prześladowcze są zbyt liczne, aby koncepcja czysto wyobrazeniowa mogła być wiarygodna. Nadmierna podejrzliwość jest w przypadku mitów szkodliwa jak i nadmierna ufność.



Możliwe oczywiście, iż się mylę co do tego szczególnego mitu, który wybrałem, mitu o kobiecie-psy. Ów mit mógł zostać całkowicie sfabrykowany z takich samych powodów, jakie przed chwilą skłoniły mnie do sfabrykowania „fałszywego” mitu o Edypie. W takim przypadku błąd byłby incydentalny i nie podważyłby trafności interpretacji jako takiej. Mit Dogribów, nawet gdyby nie wywodził się z rzeczywistej kolektywnej przemocy, byłby dziełem imitatora kompetentnego, zdolnego do reprodukcji mitycznych efektów tego typu przemocy; a więc byłby w stanie dostarczyć pełnowartościowego przykładu, podobnie jak mój fałszywy mit o Edypie. Skoro zakładam, iż za tym wymyślonym przeze mnie tekstem kryje się rzeczywista ofiara, to nie mam racji, jednakże mój błąd nie jest *de facto* odległy od prawdy większości tekstów złożonych z tych samych stereotypów i w ten sam sposób ustrukturuowanych. Ze statystycznego punktu widzenia jest niemożliwe, aby te wszystkie teksty zostały zredagowane przez fałszerzy.

Wystarczy wspomnieć o Żydówce z Binzwangen oskarżonej o wydanie na świat monstrów, aby zrozumieć, że w mitologii i tekstach o prześladowaniach dzieje się podobnie. Minimalna zmiana dekoracji i osłabienie pozytywnego *sacrum* skłoniłoby moich krytyków ku interpretacji, którą uznali za niemożliwą do przyjęcia. Sposób lektury, którego domagają się w przypadku mitów, natychmiast ulotniłby się im z głowy; gdyby ktoś zechciał im go narzucić, sami denuncjowaliby jego mistyfikatorski charakter. Wbrew swojej hałaśliwej awangardowości wszystkie odczytania obce wyżej zdefiniowanej metodzie historycznej, metodzie demistyfikacji prześladowań, są w istocie regresywne.

\*\*\*

Etnologia etnologów sądzi, iż jest niezwykle odległa od mojej tezy, jednakże pod pewnymi względami jest jej bliska. W tym, co nazywa „myślą magiczną”, już dawno dostrzegła wytłumaczenie nadprzyrodzonego typu przyczynowego. Hubert i Mauss widzieli w magii „gigantyczne wariacje na temat zasady przyczynowości”. Ten typ przyczynowości wyprzedza i w pewnym sensie zapowiada przyczynowość naukową. W zależności od chwilowych ideologicznych trendów etnologowie kładą nacisk albo na podobieństwa, albo na różnice pomiędzy tymi dwoma typami wyjaśnień. Podkreślenie różnie plasuje ich wśród tych, którzy celebrować wyższość nauki, natomiast akcentowanie podobieństw wśród tych, którzy uznają nas za zbyt pyszałkowatych i pragnęliby przytrzeć nam nosa.

Lévi-Strauss należy jednocześnie do dwóch kategorii. W *Myśli nieoswojonej* podejmuje formułę Huberta i Maussa, a magiczne wierzenia są jego zdaniem „jednym z przejawów – jak tyle innych – wiary w naukę, która ma się dopiero narodzić”<sup>13</sup>. Interesuje go wyłącznie aspekt intelektualny, zaś na poparcie swoich słów cytuje

<sup>13</sup> *Myśl nieoswojona*, tłumaczenie A. Zajączkowskiego, Warszawa 1969, str. 23. Przyp. tłum.



tekst Evans-Pritcharda, który natychmiast uzmysławia tożsamość myśli magicznej z polowaniem na czarownice:

*Traktowane jako system filozofii przyrody czarownictwo (witchcraft) implikuje teorię przyczynowości: nie szczęście spowodowane czarami działa w zgodzie z siłami przyrody. Jeśli bawół wziął człowieka na rogi, jeśli pod kopana przez termytę szopa zaważyła się komuś na głowę lub ktoś nabawił się zapalenia opon mózgowych, Zande stwierdzają, że bawół, szopa lub choroba to przyczyny, które sprzęgły się z czarami, żeby zabić człowieka. Czary nie są odpowiedzialne za bawołu, za szopę, za chorobę, gdyż te istnieją same przez się; są jednak odpowiedzialne za nie w tym szczególnym przypadku, który stawia je w niszczącym związku z jakimś osobnikiem. Szopa zaważyłaby się i tak, lecz czary spowodowały, że stało się to w danym momencie i wtedy, gdy odpoczywał w niej ten właśnie człowiek. Spośród wszystkich tych przyczyn przeciwdziałać można tylko czarom, gdyż tylko one pochodzą od człowieka. Nie można przeciwstawić się bawołowi czy szopie. Są wprawdzie uznawane za przyczyny, jednak są pozbawione znaczenia w ramach stosunków społecznych<sup>14</sup>.*

Wyrażenie „filozofia naturalna” przywołuje obraz dobrego dzikusa z pism Jana Jakuba Rousseau, naiwnie pytającego samego siebie o „tajemnice natury”. W rzeczywistości myśl magiczna nie wynika z ciekawości bezinteresownej. Najczęściej odwoływano się do niej właśnie w czasie klęski. Jest przede wszystkim systemem oskarżeń. To zawsze „inny” gra czarownika i działa w sposób naturalny, aby wyrządzić zło swemu sąsiadowi.

Evans-Pritchard wykazuje to, co ja wykazałem, lecz w ulubionym języku etnologów. Myśl magiczna szuka „przyczyny znaczącej na płaszczyźnie stosunków społecznych”, innymi słowy, istoty ludzkiej, kozła ofiarnego. Niekoniecznie trzeba precyzować naturę korekcyjnej interwencji, wynikającej z magicznego wytłumaczenia. Wszystko, co mówi Evans-Pritchard, stosuje się nie tylko do fenomenów magii powszedniej w świecie etnologicznym, lecz do całej gamy fenomenów prześladowczych, od średniowiecznych aktów przemocy do „czystej wody” mitologii.

Teby wiedzą, że epidemie spadają co jakiś czas na wszystkie ludzkie wspólnoty. Ale dlaczego – mówią Tebańczycy – właśnie na nasze miasto i właśnie w tym momencie? Przyczyny naturalne zupełnie nie interesują tych, którzy cierpią. Jedynie magia dopuszcza „interwencję korekcyjną” i wszyscy gorączkowo poszukują maga, by „skorygował” rzeczywistość. Ze zrzędzeniem Apollina walczyć nie można, ale nic nie stoi na przeszkodzie „korekcyjnemu *katharsis*” nieszczęsnego Edypa. Sam Lévi-Strauss sugeruje owe prawdy w swoich dysertacjach na temat myśli magicznej, ale posuwa się w sztuce antyfrazy jeszcze dalej niż Evans-Pritchard. Oświadcza, iż wbrew pewnym elementom „właściwej naukowej postawy» magia prezentuje się w zasadzie mizernie w porównaniu z nauką, lecz dzieje się tak bynajmniej nie

<sup>14</sup> Tamże, str.22. Przyp. tłum.

z przyczyn, które mają na myśli ludzie gardzący kulturami „prymitywnymi». Magia, pisze on, „różni się od nauki nie tyle nieznaną jakością czy też lekceważeniem determinizmu, co wymogiem determinizmu jeszcze bardziej władczego i nieprzejednanego, który nauka może uznać za co najmniej bezrozumny i niecierpliwy”. Słabiej niż gdziekolwiek zaakcentowana jest tutaj kwestia przemocy, jednak wszystkie przymiotniki owego passusu znakomicie korespondują ze sposobem bycia prześladowców o mentalności przesiąkniętej magiczną przyczynowością. We wszystkich swoich osądach, we wszelkim działaniu prześladowcy są *władczy, nieprzejednani, bezrozumni i gwałtownie niecierpliwi*. Myśl magiczna jawi się *sama sobie* jako akcja defensywna przeciwko magii i z tej to przyczyny prowadzi do tego samego typu zachowań co zachowania łowców czarownic lub tłumu chrześcijan w czasie epidemii dżumy. O tych wszystkich ludziach mówimy skądinąd – i słusznie – że rozumują w sposób magiczny. Przypominam, iż mówimy również – mitologiczny. Te dwa określenia są synonimami i oba są tutaj uzasadnione. I właśnie to wykazuje nieświadomie Evans-Pritchard. Nie ma istotnej różnicy, tak w historii jak i w mitologii, pomiędzy magicznymi przedstawieniami i zachowaniami.

Moralna postawa tych dwóch dyscyplin, historii i etnologii, prowadzi do różnic w widzeniu problemu. Historycy akcentują wymiar prześladowczy i w sposób zaangażowany denuncjują nietolerancję i przesady, przez które takie ekscesy mogą się zdarzyć. Etnologów interesuje jedynie aspekt epistemologiczny, teoria przyczynowości. Wystarczy zamienić obszar zastosowania obu podejść, w niczym nie zmieniając słownictwa, aby znów stwierdzić schizofreniczny charakter naszej kultury. Stwierdzenie takie sprawia nam przykrość, co jest zrozumiałe. Dotyka wartości, które są nam drogie i które uznaliśmy za nienaruszalne. Nie powinniśmy jednak kierować naszego niezadowolenia na ludzi, którzy wskazują ów problem palcem i traktować ich jak kozłów ofiarnych. A może mamy powód do takiej reakcji – powód odwieczny i fundamentalny, choć w wersji unowocześnionej, uintelektualizowanej? To wszystko, co grozi obaleniem naszej nieświadomości co do oddziaływania „efektu kozła ofiarnego», ma tendencję do wywoływania po raz kolejny tego efektu. Żeby naprawić pęknięcia i szczeliny, jakie pojawiają się w powyższym systemie wyobrażeń, wykorzystuje się, mniej czy więcej nieświadomie, właśnie ów generujący i regenerujący mechanizm tego samego systemu. I właśnie na to „mniej» trzeba położyć nacisk. Nawet jeśli jest coraz więcej prześladowań, jest jednak coraz mniej prześladowczej nieświadomości, mniej rzeczywiście niedostrzeżonych zniekształceń w przedstawianiu ofiar. I właśnie dlatego słabną opory wobec prawdy i cała mitologia odkrywa stopniowo swój sens.

\*\*\*

Mity są przedstawieniami analogicznymi do prześladowczych przedstawień historycznych, które umiemy już rozszyfrowywać, tyle, że trudniejszymi do rozszyfrowania z uwagi na tak dla nich typowe większe zniekształcenia.

W mitologii przekształcenia są większe. Ofiary stają się monstrualne, manifestują fantastyczną siłę. Na początku sięją niezgodę, potem zaprowadzają porządek i przybierają postać przodków-założycieli albo bóstw. Owa nadwyżka przekształceń nie sprawia bynajmniej, iż mity i prześladowania historyczne są nieporównywalne, lecz wręcz odwrotnie. Aby to wyjaśnić, wystarczy odwołać się do mechanizmu, o którym mówiliśmy w przypadku przedstawień już rozszyfrowanych, i założyć, iż funkcjonuje on tutaj z większą skutecznością. Powrót do porządku i spokoju przypisuje się tej samej przyczynie, co uprzednie niepokoje, a więc samej ofierze. I właśnie to sprawia, iż mówimy, że ofiara jest *sacrum*. I właśnie to czyni z epizodu prześladowczego autentyczny religijny i kulturowy punkt wyjścia. Całe zajście posłuży za: 1) model dla mitologii, która przypominać je będzie jako religijną epifanię, 2) model dla rytuału, który ma odtwarzać wydarzenie na mocy zasady, że trzeba ciągle powtarzać to, co uczyniła, lub czasem to, czemu została poddana ofiara, jako że jest ona dobroczynna, 3) antymodel dla zakazów na mocy zasady, że nigdy nie należy czynić tego, co uczyniła ofiara, jako że sprowadziła ona również zło.

W religiach mityczno-rytualnych nie ma niczego, co by logicznie nie wynikało z mechanizmu kozła ofiarnego, funkcjonującego na wyższych parametrach niż w historii. Dawna etnologia miała rację mówiąc, iż mity i rytuały są ze sobą ściśle powiązane, lecz nigdy nie wyjaśniła tajemnicy owego powiązania, bowiem nie dostrzegła w fenomenach prześladowczych modelu i antymodelu każdej instytucji religijnej. Widziała to w mitach, to w rytuałach pierwszą daną, której druga była jedynie odbiciem. Wskutek kolejnych porażek etnologowie zaniechali zadawania sobie pytań co do natury i podobieństw instytucji religijnych.

Efekt kozła ofiarnego tłumaczy problem, z którego istnienia dzisiejsza etnologia nie zdaje już sobie sprawy. Aby zrozumieć wagę proponowanego przeze mnie rozwiązania, trzeba się zastanowić, jak się ma sprawozdanie prześladowców z dokonanego przez nich samego aktu prześladowczego do realiów opisywanego wydarzenia. Widz, który nie biorąc w niej udziału, z daleka obserwuje kolektywną przemoc, widzi tylko bezwonną ofiarę rzuconą na pastwę rozhisteryzowanego tłumu. Skoro zaś zwróci się do kogokolwiek z owego tłumu z zapytaniem, co się wydarzyło, nie pozna niemal sytuacji widzianej na własne oczy. Dowie się o niesłychanej władzy ofiary, o tajemniczym aktualnym, a być może i przyszłym, jej oddziaływaniu na wspólnotę – bowiem ofiara na pewno wymknęła się śmierci – oraz o innych temu podobnych rzeczach.

Pomiędzy tym, co się rzeczywiście zdarzyło, a sposobem, w jaki widzą to prześladowcy, jest odchylenie, które należy jeszcze zwiększyć, żeby zrozumieć stosunek mitów do rytuałów. Rytuały najdziksze ukazują nam nieuporządkowany tłum, w którym narasta stopniowo niechęć do ofiary i który w końcu się na nią rzuca. Mit opowiada nam historię o groźnym bogu, który ocalał wiernych poprzez jakąś ofiarę lub własną śmierć, sprowadzając jednak przedtem społeczny nieład.

Wierni owych kultów twierdzą zgodnie, że w rytuałach odtwarzają to, co działo się w mitach, zaś my nie rozumiemy sensu tego, co mówią, bowiem w rytuałach widzimy rozprzężony tłum krzywdzący ofiarę, natomiast mity mówią nam o wszechmocnym bogu panującym nad wspólnotą. Nie rozumiemy, że w obu przypadkach idzie o tę samą osobę, ponieważ nie zdołaliśmy pojąć prześladowczych zniekształceń, wystarczająco silnych, aby zsakralizować ofiarę.

Dawna etnologia domyślała się słusznie, że rytuały najbrutalniejsze są najbardziej prymitywne. Nie muszą być najstarsze w sensie absolutnej chronologii, lecz są one najbliższe swoim brutalnym początkom i z tego tytułu najbardziej rewelatorskie. Chociaż mity mają za model tę samą sekwencję prześladowczą co rytuały, są do niej mniej podobne nawet w stadium, w którym są jej najbliższe. Tu słowa bardziej kłamią niż akcja. I właśnie to myli etnologów. Nie pojmują, iż jeden i ten sam epizod kolektywnego gwałtu będzie znacznie bardziej przypominał to, czym rzeczywiście był, w rytuale niż w micie. W rytuałach wierni będą w istocie odtwarzać akty kolektywnego gwałtu swoich przodków, będą naśladować ów gwałt, natomiast przedstawienie, które sobie prokurują z tego, co się dzieje, nie wpływa na ich zachowanie. Słowa są całkowicie uwarunkowane prześladowczym przedstawieniem. Inaczej mówiąc: mocą symbolotwórczą ofiary pojednawczej, podczas gdy akcje rytualne są bezpośrednią odbitką gestów tłumu prześladowców.

## Teotihuacan

Moi krytycy oskarżają mnie o ciągłe podstawianie przedstawienia jakiejś rzeczy pod rzeczywistość rzeczy przedstawianej. Czytelnicy, którzy do tej pory dość uważnie śledzili moje rozumowanie, powinni już wiedzieć, że nie zasłużyłem na tego rodzaju zarzuty albo, jeśli na nie zasłużyłem, to zasługujemy na nie wszyscy, skoro uznajemy prawdziwość ofiar, o których mówią quasi-mitologiczne teksty średniowiecznych prześladowców.

Obecnie przejdę do mitów trudniejszych – przynajmniej pozornie – dla mojej tezy, bowiem kwestionujących fundamentalną rolę kolektywnego mordu w mitologii. Jednym ze sposobów owej negacji jest twierdzenie, że ofiary rzeczywiście już nie żyją, lecz zadały sobie śmierć z własnej woli. Jak podejść do mitów, które mówią o samoofiarowaniu w społecznościach prymitywnych?

Zwrócę się do wielkiego amerykańskiego mitu o samoofiarowaniu, azteckiego mitu o stworzeniu słońca i księżyca. Zawdzięczamy go, podobnie jak większość tego, co wiemy o Aztekach, człowiekowi nazywającemu się Bernardino de Sahagun, autorowi dzieła *Historia general de la cosas de la Nueva España*. Georges Bataille w swojej książce *La Part maudite* przetłumaczył i zaadaptował ów mit, a ja z kolei zacytuję go w nieco skróconej formie:

*Mówią, że zanim zaistniał dzień, bogowie zebrali się w miejscu zwanym Teotihuacan (...) i zapytali: „Na kogo spadnie obowiązek świecenia światu?” Na co bóg zwany Tecuciztecatl odpowiedział: „Ja wezmę na siebie ten obowiązek”. Bogowie ponownie spytali: „Kto jeszcze?” Następnie spojrzeli po sobie, lecz żaden z nich nie miał odwagi się ofiarować z pełnieniem owej funkcji; wszyscy bali się i wymawiali. Jeden spośród zgromadzonych, na którego nie zwracano uwagi, a który miał bubas (krosty), nie mówił nic, lecz tylko słuchał mowy pozostałych. Wreszcie bogowie zwrócili się do niego, mówiąc tymi słowami: „Bądźże to ty, mały buboso”. Chętnie przystał na to, co mu rozkazano i odpowiedział: „Przyjmę wasz rozkaz jak łaskę; niechaj tak będzie”. Dwaj wybrani rozpoczęli wkrótce czterodniową pokutę (...) Skoro nadeszła północ, wszyscy bogowie ustawili się wokół ogniska zwanego Teotexalli, w którym przez cztery dni palił się ogień. Rozdzielili się na dwa szeregi, które, każdy oddzielnie, ustawiły się wokół ogniska. Przybyli dwaj wybrani, by zająć miejsce przy ognisku. Stojący w dwu szeregach bogowie zwrócili się do boga Tecuciztecatla: „Naprzód, Tecuciztecatl, skacz w ogień”. Ten spróbował się rzucić w płomień, ale że ogień był wielki, strach go zdjął i cofnął się, czując ów straszliwy żar. Za drugim razem wziął się w garść i chciał rzucić się w ogień, ale kiedy się doń zbliżył, zatrzymał się i nie mógł dalej postąpić. Próżno czterokrotnie usiłował to uczynić, a za każdym razem inaczej. Tedy rozkazano, aby nikt nie ponawiał próby więcej niż czterokrotnie. Skoro zaś cztery próby zostały dokonane, bogowie zwrócili się do Nanauatzina (takie było imię buboso) i powiedzieli doń: „Naprzód, Nanauatzin, teraz ty spróbuj”. Zaledwie wypowiedzieli te słowa, mały bóg zebrał swe siły,*



*zamknął oczy i rzucił się w ogień. Niebawem zaczął skwierczeć w płomieniach. Widząc to Tecuciztecatl rozpedził się i skoczył w żar. Powiadają, iż w tym samym momencie wleciał tam orzeł i spalił się i dlatego ptak ów ma teraz czarniawe skrzydła; również tygrys poszedł w jego ślady, lecz spalenia uniknął i tylko się osmalił: na nim także pozostały czarne i białe plamy. Niceo później bogowie, padłszy na kolana, dojrzeli Nanauatzina, „który stał się słońcem”, jak wschodził na wschodzie. Pojawił się kołyszając z boku na bok. bardzo czerwony, i nikt nie mógł zatrzymać na nim wzroku, bo wiem oślepiął promieniami, które się zeń wydobywały i rozpraszały na wszystkie strony. Z kolei księżyc wznosił się nad horyzontem. Przez swoje niezdecydowanie Tecuciztecatl zyskał mniej blasku. Następnie musieli umrzeć bogowie, wiatr Quetzalcoatl zabił ich wszystkich: wyrwał im serca i ożywił nimi nowo narodzone gwiazdy.*

Tecuciztecatla nikt nie zmusza do poświęcenia się, jest rzeczywiście ochotnikiem, w odróżnieniu od wyznaczonego Nanauatzina. Nieco później sytuacja odwraca się. Drugi bóg natychmiast, nie czekając na powtórny rozkaz, rzuca się w ogień, zaś pierwszy zwleka. Tak więc w zachowaniu obu bogów mamy za każdym razem do czynienia z komponentem przymusu. Kiedy przechodzimy od jednego boga do drugiego, zauważamy odwrócenia, które ujawniają się zarówno poprzez różnice jak symetrie. Należy zdać sobie sprawę z tych pierwszych, lecz wbrew temu, co sądzą strukturaliści, to nie różnice są niesłychanie rewelatorskie, ale symetrie, aspekty wspólne obydwu ofiarom.

Ów mit akcentuje aspekt wolnej i ochoczej decyzji. Bogowie są wielcy i to z własnej nieprzymuszonej woli zadają sobie śmierć, aby zapewnić istnienie świata i ludzkości. Jednakże w obu tych przypadkach odnajdujemy ów tajemniczy, dający do myślenia komponent przymusu.

Mały *buboso*, desygnowany przez bogów, daje dowód wielkiego posłuszeństwa. Rozpala go myśl o oddaniu życia za sprawę tak piękną jak narodziny słońca, ale ochotnikiem nie jest. Mamy tu niewątpliwie do czynienia ze wspólną winą wszystkich bogów, przerażonych, onieśmielonych, którzy nie mają odwagi „ofiarować się, aby pełnić tę funkcję”. Jest to tylko drobne przewinienie – powiemy; rzeczywiście, dalej jednak zobaczymy, iż w mitach istnieje tendencja do minimalizowania grzechu bogów. Mimo wszystko jest to przewinienie i *buboso* także je popełnia, zanim odważnie spełni misję, którą mu powierzono.

Nanauatzin posiada cechę wyróżniającą, która nic powinna ujść naszej uwadze: chodzi o krosty, które czynią zeń trędowatego albo zarażonego, nosiciela pewnych zaraźliwych chorób. Z perspektywy, którą obrałem, perspektywy kolektywnego prześladowania, należy w tym dostrzec cechę preferencyjną selekcji ofiarniczej. Tak więc mielibyśmy tu raczej ofiarę i kolektywny mord niż samoofiarywanie. Mit nie mówi nam oczywiście, że tak było, ale nic należy spodziewać się, że mit ujawni



nam tego typu prawdę. Jednakże cytowany tekst potwierdza prawdopodobieństwo faktu, że rolę kozła ofiarnego gra Nanauatzin, przedstawiony jako bóg, na którego nie zwracano uwagi: jest cichy i trzyma się na uboczu.

Zauważmy na marginesie, iż aztecki bóg słońca – tak jak i grecki Apollin – jest również bogiem zarazy. Być może Apollin byłby jeszcze bardziej podobny do boga Azteków, gdyby olimpijska cenzura nie oczyściła go ze wszystkich ofiarniczych stygmatów.

Owa zbieżność istnieje w wielu miejscach. Co może być wspólnego pomiędzy zarazą i słońcem? Żeby to zrozumieć, trzeba odrzucić banalny symbolizm oraz tandetną nieświadomość, zarówno kolektywną jak i indywidualną. W tych sferach odnajduje się zawsze to, co się chce odnaleźć. Lepiej spojrzeć *en face* na scenę, którą mamy przed oczami. Ludzie zawsze palili na stosach swoich *bubosos*, bowiem „od zawsze” widzieli w ogniu moc najradzykalniej oczyszczającą. Ów związek nie jawi się *explicite* w naszym micie, jednak można go dostrzec w podtekście, zaś inne amerykańskie mity ukazują go jak najbardziej *explicite*. Im większe jest zagrożenie zarazą, z tym większą siłą narzuca się na myśl ogień. Jeśli do tego dołączy się jeszcze efekt kozła ofiarnego, to oprawcy jak zwykle zwrócą się ku swojej ofierze, którą najpierw potraktują jako odpowiedzialną za epidemię, a potem za uzdrowienie. Bogowie słońca są zrazu traktowani jako tak niebezpiecznie chorzy, iż ogromne płomienie ogniska Teotihuacan, prawdziwego sztucznego słońca, wykorzystuje się do ich unicestwienia. Skoro choroba nagle znika, ofiara staje się bóstwem, jako że pozwoliła się spalić i połączyła się z tym żarem, który ją niewątpliwie zniszczył i w tajemniczy sposób przemienił w moc dobroczynną. I to właśnie ona, przemieniona w owych płomieniach, nieugaszalna, świeci ponad ludzkością.

Gdzie zaś z kolei można odnaleźć owe płomienie? Zadać pytanie, znaczy na nie odpowiedzieć. Może tu jedynie wchodzić w grę słońce – albo, ostatecznie, księżyc i gwiazdy. Tylko gwiazdy świecą ludziom nieustannie, lecz nie jest powiedziane, że będą świecić zawsze: aby je zachęcić do tej dobroczynnej współpracy, trzeba żywić je i podtrzymywać przez ofiary; ciągle trzeba ofiar.

Przecież to właśnie dzięki temu samemu procederowi bóg dokonuje swoich występnych czynów i rozsiewa dobrodziejstwa, rażąc tłum swoimi promieniami. Te ostatnie przynoszą światło, ciepło i płodność, lecz także przynoszą zarazę. Tak więc zamieniają się w strzały, które zagniewany Apollin ciska w Tebańczyków. Pod koniec średniowiecza te wszystkie tematy odnajdujemy w dewocyjnym kulcie świętego Sebastiana; tworzą one system prześladowczych przedstawień. Wspomniane motywy zostały jak zwykle zorganizowane przez efekt kozła ofiarnego, jakkolwiek znacznie słabszy.

Święty Sebastian uchodzi za obrońcę przed zarazą, ponieważ został przeszyty strzałami. Strzały zawsze znaczą to samo, co znaczyły u Greków i niewątpliwie u Azteków, a mianowicie promienie słońca, zarazę. Epidemie często przedstawia się jako deszcz strzał spuszcanych na ludzi przez Ojca Przedwiecznego, a nawet przez Chrystusa.

Pomiędzy świętym Sebastianem i strzałami, czy raczej epidemią, istnieje pewne pokrewieństwo, zaś wierni żywią nadzieję, iż wystarczy, że święty jest obok, przedstawiony w ich kościołach, aby ściągnął na siebie wszystkie zabłąkane „strzały”. W sumie proponuje się świętego Sebastiana jako uprzywilejowany cel dla choroby; wywija się nim jak spiżowym węzem.

Tak więc święty gra rolę dobroczynnego kozła ofiarnego – zarażonego, a w konsekwencji zsakralizowanego w podwójnym, prymitywnym sensie przekleństwa i błogosławieństwa. Jak wszyscy prymitywni bogowie, ów święty chroni przed chorobą, jako że monopolizuje zarazę, zaś w krańcowym przypadku ją wciela. Zły aspekt tego wcielenia zanikł niemal całkowicie. Należy więc uważać, żeby nie powiedzieć: „Jest to dokładnie to samo, co w przypadku Azteków”. To nie to samo, bowiem nie ma tu kolektywnej przemocy, lecz jest to oczywiście ten sam mechanizm, tym łatwiejszy dla nas do rozpoznania, że funkcjonuje na znacznie niższych parametrach, na poziomie znacznie słabszych wierzeń.

Skoro porównamy świętego Sebastiana z prześladowanymi, ale i „uzdrowicielskimi” Żydami, zauważymy, iż aspekty zła i dobra jawią się tutaj w proporcji odwrotnej. Na rzeczywiste prześladowania i prymitywne, „pogańskie” aspekty kultu świętych dekompozycja mitologiczna nie wpłynęła w jednakowym stopniu.

Jedyną winą, którą można by przypisać Nanauatzinowi, jest jego bierne oczekiwanie na wybór. Bóg ten niewątpliwie posiada stygmat ofiarniczy. Odwrotnie jest w przypadku Tecuciztecatla i tchórzostwa. Podczas czterech pokutnych dni wykonuje wiele ostentacyjnych gestów, a także, nawet jeśli nie popełnia zbrodni przeciw naturze, jest winien *hubris* w sensie analogicznym do greckiego znaczenia tego słowa.

Bez ofiar nie byłoby ani słońca, ani księżyca: świat byłby pogrążony w ciemności i w chaosie. Cała religia Azteków opiera się na tej idei. Nasz mit ma za punkt wyjścia straszliwe odróżnorodnienie dnia i nocy. Przeto odnajdujemy tutaj w klasycznej formie stereotyp kryzysu, a więc sytuację społeczną jak najbardziej sprzyjającą efektowi kozła ofiarnego.

Mamy więc trzy stereotypy na cztery: kryzys, specyficzny rodzaj winy (jeśli nie zbrodni), kryterium selekcji ofiarniczej i dwa przypadki śmierci spowodowanej gwałtem, które prowadzą różnicującą konkluzję. Wynika z tego nie tylko poja-

wienie się dwóch świecących gwiazd, zdecydowanie różniących się pomiędzy sobą, lecz także specyficzne zabarwienie dwóch gatunków zwierząt: orła i tygrysa.

Jedyny stereotyp, którego brak, to stereotyp kolektywnego mord. Mit zapewnia nas, iż mordu nie ma, gdyż śmierć była dobrowolna. Natomiast bardzo użytecznie miesza, jak mówiłem, element przymusu oraz wolnej woli obydwu ofiar. Aby się definitywnie przekonać, iż na pewno nastąpił tutaj kolektywny mord, bardzo powierzchownie zakwestionowany lub zakamuflowany, trzeba nam tylko przyjrzeć się decydującej scenie. Bogowie ustawili się po obu stronach ogniska w złowróżbnych' rzędach. To oni organizują całą sprawę i ustalają każdy szczegół. Cały czas działają kolektywnie, mówią jednym głosem – najpierw wybierając drugiego „ochotnika”, potem nakazując obu ofiarom „ochotniczy” skok w ogień. Co by się stało, gdyby ten słabszy duchem ochotnik nie zdecydował się w końcu na skok? Czy otaczający go bogowie pozwoliliby mu wrócić pomiędzy siebie, czy też posunęliby się do brutalniejszych form inicjacji? Idea, że dwóm bogom mogłoby zostać odjęte ich demiurgiczne zadanie, jest mało prawdopodobna. Gdyby któraś z ofiar starała się uciec, bogowie ustawieni w dwóch równoległych szeregach mogliby natychmiast utworzyć krąg i wepchnąć delikwenta w płomień.

Proszę czytelnika o zapamiętanie owej kolistej lub quasi-kolistej konfiguracji, która pojawi się – z ogniem lub bez ognia, z ofiarą albo bez widocznej ofiary – w wielu mitach, które będę niebawem komentował.

Dokonajmy podsumowania: poświęcenie się obu ofiar istotnie zostało nam przedstawione jako akt dobrowolny, jako samopoświęcenie, lecz, w obu przypadkach element przymusu czyni tę wolność wątpliwą. Ów element przymusu jest elementem decydującym, gdyż stanowi dopełnienie tego wszystkiego, co w omawianym tekście już sugeruje fenomen prześladowania zmitologizowanego przez perspektywę prześladowców; trzy stereotypy na cztery są obecne, zaś czwarty jest bardzo mocno zasugerowany zarówno przez, śmierć ofiar, jak też przez ogólną konfigurację sceny. Gdyby ta sama scena pojawiła się w formie żywego i niemego obrazu, nie mielibyśmy wątpliwości, że chodzi tu o wydanie na śmierć ofiar, których przyzwolenie jest ostatnią rzeczą, jaka interesuje ofiarników. Mielibyśmy tym mniej wątpliwości, że rozpoznalibyśmy w owej scenie *par excellence* religijny aspekt cywilizacji azteckiej: ofiary z ludzi. Niektórzy specjaliści podają przybliżoną liczbę dwudziestu tysięcy ofiar rocznie w okresie poprzedzającym konkwistę. Nawet jeśli jest w tym dużo przesady, to nie ulega wątpliwości, że ofiary z ludzi grały w przypadku religii Azteków rolę isticie monstrualną. Naród ten był nieustannie zajęty wojowaniem nie po to, żeby powiększać swoje terytorium, ale żeby zdobywać ofiary niezbędne do niezliczonych aktów ofiarnych, odnotowanych przez Bernardino de Sahagun.

Etnologowie posiadają wszystkie potrzebne dane – zarówno mitologicznej jak historycznej natury – lecz z tych dwóch typów przekazów nie wyciągają oni takich samych wniosków. Dziś mniej niż kiedykolwiek. Trawią swój czas na minimalizowaniu winy Azteków, jeśli nie całkowitym ich rozgrzeszaniu z czynów, które słusznie potępiliby we własnym świecie. Kolejny raz zdarza się nam natknąć na dwie wagi i dwie miary – typowe dla nauki o człowieku – w traktowaniu społeczności historycznych i etnologicznych. Nasza niezdolność dojrzenia w mitach przedstawienia prześladowczego, które jest jeszcze większą mistyfikacją niż nasze, nie polega jedynie na trudnościach w odczytaniu tych tekstów, na radykalniejszym przekształceniu danych, lecz wynika także z niesłychanych oporów, jakie odczuwają nasi intelektualiści wobec spojrzenia na tak zwane społeczności „etnologiczne” okiem równie nieubłagany jak na swoje własne społeczeństwo.

Etnologowie mają niewątpliwie trudne zadanie. Przy najmniejszym kontakcie ze społeczeństwem zachodnim „ich” kultury rozsypują się, jak gdyby były ze szkła, i to do tego stopnia, że mało która przetrwała do dziś. Taka sytuacja pociągała za sobą (i do dziś pociąga) różne formy ucisku, którym towarzyszyła pogarda. Współcześni intelektualiści mają *idée fixe* na temat owej pogardy i starają się przedstawić ten zaginiony świat w najkorzystniejszym świetle. Niekiedy przychodzi im z pomocą nasza ignorancja. Jakże moglibyśmy krytykować umarłe religie? Zbyt mało o nich wiemy, żeby zaprotestować, kiedy przedstawiają nam swoje ofiary jako prawdziwych ochotników, jako wiernych, którzy wyobrażali sobie, iż przedłużają istnienie świata pozwalając unicestwić się bez słowa protestu.

Reasumując, u Azteków istnieje ideologia ofiary i nasz mit znakomicie unaocznia, na czym ona polega. Bez ofiar świat pograżyłby się w ciemnościach i chaosie. Pierwsze ofiary nie wystarczają. Na końcu cytowanego przeze mnie passusu słońce i księżyc świecą na niebie, ale są nieruchome; aby zmusić je do ruchu, trzeba najpierw poświęcić bogów, wszystkich bez wyjątku, następnie anonimowy tłum, który został podstawiony w ich miejsce. Wszystko polega na składaniu ofiar.

Jest niewątpliwie w omawianym micie element prawdy. Chełpliwy bóg przecenia swoje siły; cofa się w momencie decydującym; to cofnięcie sugeruje, iż nie wszystkie ofiary były, jakby chcieli wierzyć etnologowie, w równym stopniu dobrowolne. Teuciztecatl w końcu przewyciężył swoje tchórzostwo, lecz to przykład towarzysza zadecydował o przejściu od porażki do najwyższej miary sukcesu. I właśnie w tym momencie ujawnia się w całej okazałości owa siła, która włada ludźmi zorganizowanymi w grupę: jest nią imitacja, mimetyzm. Do tej pory jeszcze o niej nie mówiłem, gdyż chciałem wykazać w sposób możliwie najprostszy miejsce kolektywnego mordy w interpretacji mitologii; chciałem wykorzystać tylko dane absolutnie nie-

zbędne, zaś mimetyzm, po prawdzie, taką daną nie jest. Jednakże teraz uwypuklę wyjątkową rolę, jaką nasz mit jemu właśnie wyznaczył.

To właśnie chęć prześcignięcia wszystkich bogów, duch mimetycznej rywalizacji, popycha w widoczny sposób boga-księżycyca do dobrowolnego pójścia na śmierć; chce być niedościgły, pierwszy spośród wszystkich, chce być modelem dla innych, samemu nie mając modelu. I to jest właśnie *hubris*, forma pożądlivosti dostatecznie rozjątrzonej, żeby się ubiegać o bycie poza wszelkim mimetyzmem, nie chce już ona innego wzorca, jak samą siebie. Jeśli bóg-księżyc nie może być posłuszny wobec nakazu skoczenia w ogień, to niewątpliwie dlatego, iż otrzymując to pierwsze miejsce, którego się domagał, zostaje tym samym pozbawiony wzorca. Nie ma już nikogo, kto mógłby mu wskazać drogę, musi prowadzić innych, lecz z tychże samych względów, dla których domagał się owego pierwszego miejsca, nie jest do tego zdolny, jest za bardzo mimetyczny. Zaś drugi bóg, przyszłe słońce, nie usiłował wysunąć się do przodu; nie jest tak historycznie mimetyczny i właśnie dlatego, kiedy przyszła jego kolej, rozsądnie przejął inicjatywę, której nie umiał przejąć jego towarzysz; a zatem posłużył za skuteczny wzorzec dla Tecuciztecatla, nie potrafiącego działać bez wzorca.

W micie tym wszędzie krążą elementy mimetyczne, lecz skryte pod powierzchnią. Nie wyczerpuje ich moralistyka owej baśni; kontrast pomiędzy dwiema postaciami wpisuje się w szerszy krąg innej imitacji, imitacji zgromadzonych bogów, bogów mimetycznie zjednoczonych. Wszystko, co czynią bogowie, jest bezbłędne, bowiem jednomyślne. Jeśli gra wolności i przymusu jest w gruncie rzeczy nie do rozwikłania, to dlatego, że jest podporządkowaniem mimetycznej sile zjednoczonych bogów. Mówiłem o dobrowolności działania tego, kto w odpowiedzi na apel bogów zachowuje się jak ochotnik albo skacze bez wahania w ogień, lecz owa wolność jest tożsama z wolą boską, która mówi bez przerwy: „Naprzód! Skacz w ogień!”. Zawsze jest tylko imitacja tej boskiej woli, powolniejsza albo szybsza, mniej lub bardziej bezpośrednia. Spontaniczna decyzja jest tożsama z nieodpartym przykładem, jego hipnotyczną siłą. Dla małego *buboso* słowa bogów: „Naprzód! Skacz w ogień!” natychmiast zamieniają się w czyn; już ma siłę przykładu. Innemu bogu słowo nie wystarcza, trzeba, żeby do słowa dołączyła się jeszcze demonstracja samego czynu. Tecuciztecatl skacze w ogień, ponieważ widzi skaczącego w płomienie towarzysza. W pierwszej chwili wydał się bardziej mimetyczny, choć może w rzeczywistości jego instynkt naśladowczy był słabszy, skoro wymagał dodatkowego przykładu.

Mimetyczna współpraca ofiar z ich oprawcami istniała w średniowieczu, a także i w naszej epoce, choć w słabszej formie. W XVI wieku mówiło się, iż czarownice same wybierają karę spalenia na stosie; tak skutecznie przekonywano je o potworności zbrodni, które popełniły. Heretycy także domagali się często tortur, na które



zasłużyli swoimi ohydnyymi wierzeniami – pozbawienie ich tego świadczyło o braku litości. Także w naszych czasach ofiary wszelkich totalitaryzmów więcej zeznają, niż się im każe, i gratulują sobie sprawiedliwej kary, która ich spotka. Myślę, że strach nie jest wystarczającym uzasadnieniem tego typu zachowań. Już Edyp przyłącza się do jednomyślnej zgody, która czyni z niego najobrzydliwsze z plugastw; wymiotuje sam siebie i błaga miasto Teby, żeby go rzeczywiście zwymiotowało.

Skoro tego typu fakty pojawiają się w naszym społeczeństwie, reagujemy na nie z oburzeniem i odrazą, zaś przyjmujemy je bez mrugnięcia, jeśli idzie o Azteków albo inne ludy prymitywne. Etnologowie z lubością opisują godny pozazdroszczenia los tych ofiar. W okresie poprzedzającym ich poświęcenie korzystały z niezwykłych przywilejów i pogodnie, a być może nawet radośnie szły na śmierć. Między innymi Jacques Soustelle zaleca swoim czytelnikom, żeby nie interpretowali owych religijnych rzeźni w kontekście naszego światopoglądu. Czyha na nas wstrętny grzech etnocentryzmu. Strzeżmy się zatem jakiegokolwiek krytyki.

Niezależnie od chwalebnych pobudek tej „rehabilitacji» zapoznanych światów, należy tutaj dokonać rozróżnienia. Aktualne ekscesy etnologów, jeśli idzie o śmieszność, rywalizują z pychą ubiegłowiecznych ewolucjonistów. W gruncie rzeczy jest to wciąż ta sama pobłażliwa wyrozumiałość: wobec społeczności egzotycznych nie stosujemy tych samych kryteriów, jakie stosujemy wobec siebie samych, ale tym razem kierując się demagogicznym odwróceniem, tak charakterystycznym dla naszego *fin de siècle'u*. Ale nasze źródła nie mają żadnej wartości i możemy tylko zamilknąć: nigdy nie dowiemy się nic pewnego o Aztekach, albo nasze źródła są coś warte i uczciwość zobowiązuje do stwierdzenia, że religii tego narodu nie bez racji przyznano pierwsze miejsce w światowym muzeum człowieczej ohydy. Antyetnocentryczna gorliwość jest w błędzie usprawiedliwiając krwawe orgie poprzez sięganie do ewidentnie mylących wyobrażeń, sprokurowanych przez prześladowców.

Jakkolwiek przesiąknięty ideologią poświęcenia, ów okrutny i wspaniały mit Teotihuacan milcząco świadczy przeciw tej mistyfikującej wizji. Jeśli coś humanizuje ów tekst, to nie skłamana idylla ofiar i katów, w irytujący sposób opowiadająca się za neorousseanizmem i neonietzscheanizmem dwóch powojennych okresów, lecz to, co przeciwstawia się owej hipokrytycznej wizji – nie posuwając się skądinąd do jej otwartej negacji. Chodzi o zauważone przeze mnie elementy wahania, skonfrontowane z otaczającymi je fałszywymi oczywistościami; niepokojące piękno owego mitu jest nierozdzielne z pewnym drżeniem, którym jest on w całości przeniknięty. I właśnie to drżenie należy wzmocnić, żeby wstrząsnąć odrażającą budowlą i obrócić ją w gruzy.

## Asowie, Kureci i Tytani

Przed chwilą skomentowałem mit, w którym brak kolektywnego mordy, lecz ów brak, jak sądzę, bynajmniej nie przysparza mu chwały w oczach przeciwników mojej sprawy. Ale to dopiero początek. Ponieważ do tej pory nie dałem wielu przykładów i zarzuca mi się, że podaję ich zbyt mało, podam teraz następne, wybierając je spośród tych mitów lub mitycznych wariantów – skądinąd nielicznych – które bronią się w widoczny, a nawet karykaturalny sposób przed uznaniem za kolektywny mord sceny *par excellence* centralnej, o której natychmiast wiadomo, iż wymaga właśnie takiej definicji. Zaś scena ta jest zawsze przedstawiana w identycznej konfiguracji: mordercy kręgiem otaczają ofiarę. W owej sytuacji mieszczą się rozmaite znaczenia, które mają jedną wspólną cechę, tę mianowicie, że nie określają kolektywnego morderstwa właściwym mu mianem.

Mój drugi przykład pochodzi z mitologii skandynawskiej. Baldr jest najlepszym ze wszystkich bogów, wyzbytym wszelkich wad, bogatym we wszystkie cnoty, niezdolnym do przemocy. Niepokoją go sny o grożącej mu śmierci. Zwierza się z tego swoim towarzyszom, Asom, którzy postanawiają „prosić dla Baldra o ochronę przeciwko każdemu niebezpieczeństwu”. Żeby stało się to możliwe, jego matka, Frigg:

*zaklina wszystkie byty, ożywione i nieożywione – ogień. wodę, metale, kamienie, ziemię, las, choroby, czworo nogi, ptaki, gady (...) – aby nie czyniły mu nic złego. Tak zabezpieczony Baldr zabawia się z Asami na publicznym placu w dziwną grę. Ciskają w niego kamieniami, zadają ciosy mieczem – a on nie odnosi żadnych ran.*

Streszczenie, które zacytowałem, pochodzi z książki Georges’a Dumézila *Mythe et Épopée*. Przyjmujemy bez oporu fakt, iż ten wybitny egzegeta zakwalifikował jako dziwną ową grę, w którą wdali się Asowie. Dla określenia tej samej gry używa on nieco dalej dwóch innych epitetów, „spektakularna” i „trikowa”. Rozbudza naszą ciekawość, ale nic nie robi, żeby ją zaspokoić. Co może nas zdziwić w spektaklu przedstawionym przez mit? Czy jest to scena wyjątkowa, czy też całkiem zwyczajna, wręcz banalna, ale posiadająca jakieś wyjątkowe znaczenie? Istotnie gra, jak się wydaje, polega na trikach, lecz nie ośmielilibyśmy się tego powiedzieć, gdyby wspomniana scena nie pozwoliła nam dostrzec czegoś zupełnie innego, innej sceny, która nie jest w zasadzie wcale ukryta i jest dobrze znana ze wszystkich mitologii –jakkolwiek one nigdy nie zdają z tego sprawy i nigdy o niej nie wspominają, a w każdym razie bezpośrednio. Sugerując, iż gra Asów polega na trikach, ale nie tłumacząc, co ma na myśli, G. Dumézil mówi tutaj – jak się wydaje – o takiej właśnie scenie, lecz w sposób pośredni. Idzie tu oczywiście o kolektywne morderstwo. Gdyby Baldr nie był chroniony zaklęciem, nie przeżyłby oczywiście ciosów, zadawanych przez Asów; zdarzyłoby się właśnie to, czego bóg ten się obawiał, a wraz z nim obawiali

się wszyscy Asowie. Baldr zginąłby jako ofiara podobna wielu innym ofiarom kolektywnego mordu. Mit o Baldrze nie różniłby się niczym od niezliczonych mitów, których centralny dramat polega na kolektywnym morderstwie.

Nie przynosząc bynajmniej nic rzeczywiście oryginalnego i zaskakującego, spektakl w nim przedstawiony dziwi nas, a gra wydaje się nam trikowa, gdyż jak dwie krople wody podobna jest do przedstawienia najbardziej obiegowego, najbardziej ograniczonego z całej mitologii – przedstawienia kolektywnego mordu. Konwencja Baldra całkowicie chronione go przekształciła owo przedstawienie w nieagresywną zabawę.

Czy mamy tu do czynienia ze zwyczajną zbieżnością, przypadkowym podobieństwem? Rozwój wypadków ukazuje nam, iż nic podobnego. Aby zrozumieć, że ów mit ściśle łączy się z mitami pozbawionymi kolektywnego mordu, należy iść aż do końca i stwierdzić, iż gra Asów, w zasadzie nieagresywna, ma w rezultacie takie same konsekwencje, jakby nie była trikową. Baldr pada śmiertelnie ugodzony przez jednego z bogów, którzy przecież tylko pozornie zachowywali się w taki sposób, jakby chcieli go zabić.

A więc cóż w istocie zaszło? Aby się tego dowiedzieć, przeczytajmy jeszcze *Mythe et Épopée*. Jest pewien bóg, czy raczej demon. Loki, *trickster* lub „deceptor”<sup>15</sup> skandynawskiej mitologii, który nie uczestnicząc w tej trikowej grze, stara się ją zakłócić. G. Dumézil, wierny swoim źródłom, pisze: „Ów spektakl nie podoba się Lokiemu». Ten symulowany lincz Baldra wzbudza u wszystkich widzów żywe reakcje: niezadowolenie Lokiego, zaskoczenie G. Dumézila. A jest to na pewno wina Lokiego, jest to ciągle wina Lokiego, skoro symulowany lincz Baldra, dziecinna gra wspaniałych Asów, doprowadza w efekcie do tych samych konsekwencji co prawdziwy lincz.

*Skandynawski trickster (...) przebrał się za kobietę i po szedł zapytać Frigg, czy uniwersalne zaklęcie, które sprawiło, iż Baldrowi nie można zrobić krzywdy, nie zawiera jakiegoś wyjątku. I dowiedział się od Frigg, że mała gałązka, zwana mistilteinn (gałązka jemioli), wydawała się jej tak młoda, iż nie prosiła o włączenie jej do zaklęcia. Loki zdobył gałązkę i po powrocie do thing (święte miejsce, gdzie odbywał się lincz) oddał ją ślepemu bratu Baldra, Hoterowi, który dotąd wstrzymywał się od zadania ciosu swemu bratu, bowiem nie mógł go zobaczyć, ale Loki poprowadził jego rękę w kierunku ofiary, która umarła zabita zwyczajną gałązką jemioli.*

W sumie perfidia Lokiego anuluje efekt zabiegów, które przedsięwzięli bogowie, aby ochronić Baldra przed wszelką formą przemocy. Dlaczego ów mit obiera tak dziwną i pokrętną drogę, aby doprowadzić do niemal takiego samego rezultatu,

<sup>15</sup> Spolszczenie nieprzetłumaczonego francuskiego słowa *decepteur*, które oznacza indywidualium stosujące triki sprawiające przykry zawód. Przyp. tłum.

do jakiego prowadzą tysiące innych mitów? Skoro idzie o tak prosty rezultat, dlaczego nie obrać najprostszej drogi?

Jedyną odpowiedzią, najbliższą prawdy, a jednocześnie zrozumiałą, jest, jak mi się wydaje, fakt, iż analizowana wersja mitu nie jest wersją *pierwszą*. Z całą pewnością została zaszczerpiona na wersji dawniejszej, która czyniła z Baldra ofiarę „najkłasnyczniejszego” kolektywnego mordu. Musi być dziełem ludzi, którzy nie tolerują tradycyjnego przedstawienia owego mordu, gdyż czyni ono ze wszystkich bogów, z wyjątkiem ofiary, prawdziwych zbrodniarzy. Ów pierwotny panteon trudno odróżnić od bandy pospolitych zabójców i wierni w pewnym sensie już go nie chcą, lecz nie mają innego i stosując przeróżne wybiegi jeszcze przy nim obstają, a nawet są namiętnie przywiązani do swych religijnych przedstawień. Równocześnie chcą je zachować i wyzwolić się od nich, a raczej wstrząsnąć nimi w posadach, bowiem dążą do wyeliminowania głównego stereotypu prześladowań, kolektywnego mordu. I właśnie ten wysiłek, pogodzenia dwóch powyższych imperatywów musiał doprowadzić do powstania mitów tak dziwnie skonstruowanych, jak mit o Baldrze.

Rozwiązanie to polega na stwierdzeniu, iż przodkowie dobrze widzieli wszystko, co dało się widzieć w czasie pierwotnej epifanii, ale że *źle to zinterpretowali*. Będąc naiwnymi barbarzyńcami, nie rozumieli subtelności tego, co istotnie zaszło. Uwierzyli, iż nastąpił kolektywny mord. Wpadli w sidła, które zastawił na nich demoniczny Loki, jedyny rzeczywisty zbrodniarz i na domiar oszust. Loki staje się jedynym receptorem przemocy – ongiś rozłożonej na wszystkich uczestników linczu – która staje się jawnie perwersyjna, ześrodkowując się na pojedynczym indywiduum. W sumie jedynie reputacja Lokiego zostaje poświęcona w celu zrehabilitowania wszystkich pozostałych bogów. Wybór Lokiego ma w sobie coś z paradoksu, skoro, jak mi się wydaje, był on jedynym bogiem, który nie uczestniczył w pierwotnym linczu.

Należy, jak sądzę, założyć manipulowanie mitem, bowiem moralna szkoda wyrządzona jednemu z bogów wyszła na korzyść wszystkim pozostałym. Chęć wybielenia oryginalnych morderców ujawnia się ponadto w licznych dodatkowych wskaźnikach zawartych w dziwnej metodzie zadania Baldrowi śmierci. Wszystkie detale tej sprawy są ewidentnie przystosowane do możliwie najskuteczniejszego anulowania odpowiedzialności osobnika, który podejmuje największe ryzyko, iż zostanie uznany za zbrodniarza; to z jego ręki – a jest on skądinąd desygnowany na wykonawcę śmiertelnego rękoczynu, *handbani* – ginie Baldr.

W przypadku kolektywnego mordu nie wszyscy uczestnicy są zawsze jednakowo winni; jeśli można zidentyfikować – a właśnie tu mamy do czynienia z takim wypadkiem – tego, kto zadał fatalny cios, odpowiedzialność jego jest największa. A więc mit będzie podwajał wysiłki, żeby uniewinnić Hotera. Trzeba się bardziej natrudzić,

żeby usprawiedliwić właśnie jego niż któregokolwiek innego ze zgromadzonych bogów.

Wystarczy dopuścić możliwość takiego rozwiązania, żeby się wyjaśniły wszystkie bez wyjątku detale tajemniczego mordu. Na początku Hoter jest ślepy: „dotąd wstrzymywał się od zadania ciosu swemu bratu, bowiem nie mógł go zobaczyć”. Żeby mógł dosięgnąć Baldra trzeba było, aby poprowadzono jego rękę w kierunku celu, i to oczywiście Loki oddał mu tę przysługę. Hoter nie ma powodu sądzić, iż jego cios może zabić Baldra. Podobnie jak inni bogowie wierzy, że jego brata nie można zranić żadną bronią, żadnym dającym się pomyśleć pociskiem. I żeby go jeszcze bardziej, jeśli to możliwe, upewnić, obiekt, który Loki daje mu do ręki, jest ze wszystkich najłżejszy, zbyt mało znaczący, aby jego metamorfoza w śmiertelnościaną broń wydała się możliwa. Nawet ktoś w najwyższym stopniu dbający o dobro i bezpieczeństwo swego brata czyniąc to, co uczynił Hoter, nie mógłby przewidzieć strasznych konsekwencji swego postępu. W sumie mit, aby uniewinnić Hotera, piętrzy usprawiedliwienia. Zamiast prostego wyjaśnienia, które uchodzi za wystarczające w przypadku innych bogów, uniewinniając Hotera użyto kolejno co najmniej trzech usprawiedliwień. To właśnie Loki płaci za każdym razem cenę tej operacji. W sumie trzykroć winien morderstwa, którego praktycznie nie jest winien. Loki cynicznie manipuluje nieszczęsnym Hoterem, po trzykroć niewinnym morderstwa, którego on jeden jest praktycznie winien.

Kto chce udowodnić zbyt wiele, nie udowadnia niczego. Z mitem o Baldrze jest podobnie jak z nierozsądnie mnożonymi wyjaśnieniami ludzi, którzy mają coś na sumieniu. Nie zdają sobie sprawy, iż jedno średnie wyjaśnienie więcej znaczy niż wiele znakomitych. Skoro chce się zmylić odbiorcę, trzeba zabiegać, aby nie usłyszał właśnie tego, co ma pozostać ukryte. To właśnie chęć zbyt skutecznego kamuflażu zawsze ujawnia ten kamuflaż. Owa chęć staje się tym bardziej widoczna, że usuwa ze swojego pobliża wszystko, co mogłoby odwrócić naszą uwagę i natychmiast naprowadza nas na przedmiot kamuflażu. Nie ma nic bardziej podejrzanego, jak oznaki niewinności dziwacznie ułożone na głowie rzeczywistego winowajcy.

Jak widzimy, mit o Baldrze można odczytać w sposób wyjaśniający wszystkie bez wyjątku szczegóły tego tekstu poprzez odwołanie się do zasady jedynej, ze wszystkich najekonomiczniejszej i najprostszej; lecz jest to możliwe tylko wtedy, kiedy poszukamy owej zasady, nawet jeżeli na razie nie w rzeczywistym kolektywnym morderstwie, to przynajmniej w jego rewelatorskim odrzuceniu. Mit ten jest w widoczny sposób opętany i całkowicie uwarunkowany przez owo rewelatorskie przedstawienie, które skądinąd nie figuruje w żadnym w proponowanych przezeń tematów. Wedle współczesnych badaczy mitologii ów mit nie posiada uzasadnienia. Nie ma żadnego ważnego powodu, żeby musiał wystrzegać się przedstawienia



kolektywnego mordu, skoro mord kolektywny nie odgrywa w mitologii żadnej roli. Ale mit o Baldrze absolutnie nie zdaje sobie sprawy z tego współczesnego dogmatu. Strukturalizm nie obchodzi go więcej niż zeszłoroczny śnieg. Sądzę, że trzeba pozwolić mówić mitom, szczególnie jeśli rzeczy, które mają do powiedzenia, przeczą uznanym ideom.

Teraz należy wykazać, iż mit o Baldrze nie jest żadną aberracją, czymś zupełnie w mitologii wyjątkowym. Z podobnymi przypadkami spotykamy się jeśli nie wszędzie, to przynajmniej w pewnych liczących się tradycjach. Są one zarówno zbyt bliskie temu, z czym mieliśmy przed chwilą do czynienia, jeśli idzie o domniemaną intencję, jak też zbyt różne, jeśli idzie o przyjęte rozwiązanie, o tematyczną zawartość docierającej aż do nas wersji, aby nie ugruntować idei, iż musi istnieć w ewolucji owych systemów stadium przepracowywania i adaptacji, charakteryzujące się zacieraniem znaczenia „kolektywnego mordu». To pragnienie zatarcia jest niesłychanie spektakularne, gdyż z reguły nakłada się na religijny konserwatyzm, troszczący się o choćby częściowe zachowanie integralności przedstawień wcześniejszych, których obiektem może być już tylko sam kolektywny mord.

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

Niemowlę im bardziej się boi, tym przeraźliwiej krzyczy, zaś Kureci, aby chronić Zeusa, muszą się zachowywać w sposób wzmagający jego strach. W sumie, wydają się tym bardziej groźni, im w rzeczywistości skuteczniejsza jest ich opieka. Można by sądzić, iż uformowali wokół dziecka krąg, żeby je zabić: w rzeczywistości zaś czynią tak właśnie po to, żeby je ocalić.

I tym razem kolektywna przemoc jest w micie nieobecna; jednakże nie jest ona nieobecna w taki sam sposób, w jaki są nieobecne tysiące innych rzeczy, o których ów mit nie wspomina; jest ona w nim nieobecna w sposób analogiczny, ale nieidentyczny z tym, który przeanalizowałem w micie o Baldrze. Rzecz jasna, iż zgromadzeni wokół Zeusa Kureci przypominają nam właśnie i konfigurację, i zachowania charakterystyczne dla kolektywnego mordu. Cóż innego mogłoby przyjść na myśl wobec tych dzikich krzyków i broni, którą wywijają nad głową bezbronnej istoty? Gdyby chodziło tu o niemy spektakl, o żywy obraz, nie zawahalibyśmy się nadać mu sensu, którego mit nadać nie chce. Podobnie jak trikowa gra Asów albo samobój-

stwo Azteków, mimika Kuretów i przestach dziecka podobne są – tak dalece, jak to możliwe – do dramatu, który, statystycznie rzecz biorąc, zdominował mitologię świata, choć mit ten, podobnie jak mit o Baldrze, zapewnia nas, iż to podobieństwo jest złudzeniem. Pomówiłoby się teraz o współczesnej antropologii...

Żeby zakwestionować agresywną wymowę kluczowych scen, oba wspomniane mity nadają grupie morderców funkcję „ochrony». Tutaj kończy się podobieństwo. W micie skandynawskim kolektywne morderstwo, przedstawione jako nierzeczywiste, pociąga za sobą takie same konsekwencje, jak gdyby było rzeczywiste. W micie greckim nie ma już żadnych konsekwencji. Godność Zeusa jest nie do pogodzenia z jego śmiercią z rąk Kuretów. Przypuszczam, że i tu także musiała istnieć bardziej prymitywna wersja, która zawierała kolektywny mord. Przekształcenie pozbawiło ów mit morderstwa, nie zmieniając (co najwyżej minimalnie) tych przedstawień, które go oznaczały. Problem jest ten sam, lecz greckie rozwiązanie jest zarazem bardziej eleganckie i bardziej radykalne od skandynawskiego. Zdołało nadać opiekuńcze znaczenie scenie samego linczu, kręgowi utworzonemu przez linczujących. Mit skandynawski nie miał, jak zauważyliśmy, innego wyjścia, jak tylko przedstawić w formie czysto ludycznej zachowanie, które nawet obserwatorzy nie zainteresowani problematyką kolektywnego mordu oceniliby jako trikowe, innymi słowy, p o s i a d a j ą c e i n n y s e n s .

Dwa powyższe rozwiązania są zbyt oryginalne, aby jedno z nich mogło wpłynąć na drugie. Mamy tu do czynienia z dwiema odmianami myśli religijnej, które nie dążą do ściśle tego samego celu, ale do dwóch celów niestety sobie bliskich, do analogicznych stadiów ich ewolucji. W tej sytuacji nie należy zwlekać z rehabilitacją idei ewolucji mitów, czy raczej, niedługo to zobaczymy, idei sukcesywnych rewolucji, zarezerwowanych skądinąd – powtarzam – dla nielicznych tradycji religijnych.

Podobnie jak mit o Baldrze, również i mit o Kuretach musi być dziełem interpretatorów szczerze przekonanych, że przejęli swoją mitologiczną tradycję w formie zmienionej. Kolektywny mord wydał się im zbyt wielkim skandalem, aby mógł być autentyczny, i nie sądzili, iż fałszują stare teksty reinterpreterując na swój sposób scenę, która ów mord zawierała. Przodkowie, zamiast wiernie zrelacjonować przejętą tradycję, musieli ją sfałszować. Przemoc rozdzielona pierwotnie pomiędzy wszystkich morderców zostaje przerzucona na jednego boga, Kronosa, który wskutek tego transferu staje się absolutnym monstrem. Tego typu karykatury nie znajdziemy w mitach zawierających przedstawienie kolektywnego mordu. Ma tu miejsce rodzaj podziału na d o b r o i z ł o: ów moralny dualizm jawi się w powiązaniu z zatarciem kolektywnej przemocy. W fackie przerzucenia zła na boga poprzedniej generacji olimpijskiej przejawia się niewątpliwie negatywny stosunek nowej religijnej wrażliwości do przedstawienia, które właśnie przekształca.

Zaproponowane przeze mnie odczytanie mitu o Zeusie i Kuretach całkowicie polega na nieobecności kolektywnego mordu. Nieobecność tego mordu potraktowałem jak gdyby chodziło o pewną daną, zaś owa dana jest jeszcze ciągle mocno spekulatywna, bardziej spekulatywna niż w przypadku Baldra, bowiem – w przeciwieństwie do Baldra – Zeusa oszczędzono i w konsekwencji nie ma tu kolektywnego mordu. Moja interpretacja mitu greckiego, jakkolwiek ugruntowana podobieństwem obu tych mitów, jest niewątpliwie mniej przekonująca niż interpretacja mitu skandynawskiego. Aby ją uwierzytelnić, należałoby odnaleźć w sąsiedztwie naszego mitu drugi mit, który byłby doń możliwie podobny, zaś różniłby się od niego tym, iż nie zatarł kolektywnego zamordowania boskiego dziecka; to pozwoliłoby na zachowanie pełni oryginalnego sensu sceny tak zręcznie przekształconej w micie o Kuretach. Dzięki temu wzrosłyby szanse, że to przekształcenie zaistniało rzeczywiście i że moja interpretacja jest właściwa. Czy nie spodziewam się zbyt wiele? Bynajmniej. W greckiej mitologii istnieje mit doskonale zgodny z mitem o Kuretach – z jednym tylko wyjątkiem: kolektywna przemoc jest w nim *explicite* obecna, a podlega jej dziecko boga; ma ona tutaj dodatkowy sens, którego ewidentnie brak w micie o Kuretach. Osądźmy, proszę:

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

Przechodząc od Kuretów do Tytanów stwierdzamy, iż większość znaczeń jest odwrócona. W przypadku Tytanów ojciec boga jest opiekuńczy, zaś destrukcyjny i ludożerczy w przypadku Kuretów. Społeczność, destrukcyjna i ludożercza w przypadku Tytanów, w przypadku Kuretów stanowi ochronę. W obu mitach przed dzieckiem potrzęsa się jakimiś przedmiotami. Przedmioty owe, u Tytanów pozornie niegroźne, zaś w rzeczywistości śmiertelne, są pozornie śmiertelne, zaś w rzeczywistości niegroźne u Kuretów.

Mitologia jest grą przekształceń, co wykazał Lévi-Strauss. Jednakże etnologia wyobraża sobie – moim zdaniem niesłusznie – iż te przekształcenia mogą zawsze zachodzić w dowolnym kierunku. Wszystko plasuje się na tej samej płaszczyźnie. Nigdy nie zyskuje się ani też nie traci niczego istotnego. Wektor czasu nie istnieje.

Mankamenty tej koncepcji są ewidentne. Nasze dwa mity są istotnie transformacją; przed chwilą to wykazałem. Po przetasowaniu kart prestidigitator rozkłada je ponownie w odwrotnym porządku. Z początku odnosi się wrażenie, iż rozłożono wszystkie karty, ale czy na pewno?

Skoro przyjrzymy się dokładniej, zauważymy, iż zawsze jednej brakuje i zawsze tej samej, a jest nią przedstawienie kolektywnego morderstwa. Wszystko, co się dzieje gdzie indziej, jest podporządkowane owemu zniknięciu, lecz widzieć w tym tylko machinację, to zauważać jedynie nieistotne. Skądinąd nie da się zobaczyć wszystkiego do końca, jeśli się nie rozumie, jakiemu sekretnemu zamierzeniu odpowiada owo zniknięcie.

Analiza strukturalna opiera się na zasadzie opozycji binarnych. Taka zasada uniemożliwia dostrzeżenie w mitologii niesłychanego znaczenia owego „wszyscy przeciw jednemu», kolektywnej przemocy. Strukturalizm widzi w tym wyłącznie jedną z wielu opozycji i sprowadza do wspólnego prawa. Nie przywiązuje żadnego szczególnego znaczenia do przedstawienia przemocy, kiedy się ono pojawia, a tym bardziej, kiedy go nie ma. Stosowane przez strukturalistów narzędzie analizy jest zbyt rudymen tarne, aby uchwycić to, co ginie w trakcie prześlędzonego przed chwilę przekształcenia. Jeśli prestidigitator długo tasuje karty i rozkłada je w odwrotnym kierunku, to właśnie dlatego, żeby nam uniemożliwić pomyślenie o tej karcie, którą ukrył, a także zapamiętanie owego zniknięcia – o ile je przypadkiem zauważyliśmy. Zarówno nasi strukturaliści, jak mitologiczni oraz religijni prestidigitatorzy mają do dyspozycji znakomitą publiczność. W jakim sposobie znawcy mitologii mogliby zauważyć *maquillage* jakiejś sceny, skoro zabiegają o to, żeby jej nie widzieć nawet wtedy, kiedy swą jaskrawością bije w oczy?

Dostrzec zniknięcie kolektywnego mordy w passusach mitów o Tytanach i Kuretach to zrozumieć, iż ten typ przekształceń może się dokonać tylko w jednym sensie, w sensie, który przed chwilę wskazałem. Kolektywne morderstwo może oczywiście zniknąć z mitologii. A nawet zawsze znika; zaś kiedy już raz zniknie, jest zupełnie oczywiste, że się nie może zjawić ponownie; nie wyskoczy wskutek jakiejś zwykłej machinacji w pełnej zbroi, niby Minerwa z głowy Zeusa. Skoro jakiś mit przekształci się pod względem formy z mitu o Tytanach w mit o Baldrze albo o Kuretach, powrót do formy wcześniejszej nigdy już nie nastąpi; jest to nie do pomyślenia. Innymi słowy, istnieje historia mitologii. Mogę prześlędzić to zjawisko bez popadania w stare iluzje historycyzmu; to właśnie z analizy czysto tekstologicznej i „strukturalnej” wynika istnienie etapów historycznych lub – jeśli kto woli – diachronicznych. Mitologia zaciera kolektywne morderstwo, ale go ponownie nie wymyśla, gdyż z całą oczywistością nigdy go nie wymyśliła.

Tego wszystkiego nie należy w żadnym przypadku traktować jako sugestii, że mit o Kuretach wziął początek z mitu o Tytanach i jest transformacją właśnie tego, a nie innego mitu. Istnieje zbyt wiele kolektywnych morderstw w całej nieomal mitologii, aby powstało jakieś szczególne zapotrzebowanie na to, a nie inne. Skądinąd jeśli dokładnie przyjrzymy się mitowi o Tytanach, zauważymy, iż odpowiada on religijnej

wizji być może nie bardzo różniącej się od mitu o Zeusie, i nawet jeśli zachował on przedstawienie kolektywnego mordu, to także musiał być obiektem pewnej manipulacji. Istotnie, odnajdujemy w nim ten sam podział na dobro i zło co i w micie o Kuretach. Kolektywna przemoc pozostaje, ale jest określana jako zło, tak jak i kaniibalizm. Podobnie jak w micie o Kuretach, przemoc zostaje zrzucona na poprzednią generację mitologiczną, inaczej mówiąc, na system religijny traktowany już teraz jako „dziki” lub „prymitywny”.

Na dzieci, a także osoby naiwne mit o Tytanach, działa odpychająco. Dzisiejsi etnologowie określiliby to jako uleganie uczuciowości. Ja sam, jak powiadają, popadłem w „etnologię uczuciową”, całkowicie skazaną na sentymentalną niespójność. Podobnie jak w 1850 roku pisarze-realiści dzisiejsze nauki o człowieku widzą w nieludzkiej oziębłości i niewrażliwości stan ducha znakomicie sprzyjający przyswajaniu wiedzy najbardziej naukowej. Matematyczna dokładność nauk ścisłych wzbudza podziw, który zbyt często staje się przyczyną dosłownego traktowania metafory ścisłości. Przedstawiciele „ścisłej” humanistyki gardzą uczuciami, od których nie mogą się odciąć bezkarnie, gdyż grają one istotną rolę w samym przedmiocie ich studiów, a w tym przypadku w tekście mitologicznym. Nawet jeśli byłoby możliwe zachowanie całkowitego rozdziału między analizą „struktur” a uczuciowością, nie byłoby powodu, aby go zachowywać. Żeby pojąć tajemnicę mitologicznych przekształceń w dwóch powyższych przykładach, należy zdać sobie sprawę z uczuć, którymi gardzi etnologia. Udawać ściśle myślącego, żeby nie uchodzić za bezbronny, to w rzeczywistości pozbawiać się najlepszej broni.

Nasze autentyczne zwycięstwa nad mitologią nie mają nic wspólnego z ową fałszywą niewrażliwością. Datują się od czasów, kiedy wiedza bez świadomości nie istniała.<sup>16</sup> Są anonimowym dziełem tych, którzy jako pierwsi wystąpili przeciwko polowaniom na czarownice oraz krytykowali prześladowcze przedstawienia nietolerancyjnych tłumów.

Nawet w przypadku lektury formalnej oraz tego wszystkiego, co uchodzi za czynnik stanowiący siłę dominującą dziś szkoły, nie da się osiągnąć zadowalających rezultatów bez zdania sobie sprawy z kolektywnego mordu – obecnego w micie lub usuniętego – i z motywów jego ewentualnego zniknięcia. Właśnie wokół jego nieobecności organizują się w dalszym ciągu wszelkie przedstawienia. Skoro nie chce się tego zauważyć, nigdy nie będzie można uwydatnić aspektów *c z y s t o m a n i p u l a t o r s k i c h i t r a n s f o r m a c y j n y c h*, łączących niektóre mity.

<sup>16</sup> W języku francuskim widoczna jest homologia terminów „wiedza, świadomość” – *science, conscience*. Przyp. tłum.



## Zbrodnie bogów

Ewolucją mitologii kieruje wola zatarcia przedstawień przemocy. Żeby dokładnie zdać sobie z tego sprawę, należy prześledzić ów proces sięgając poza stadium, które przed chwilą ukazałem. W pierwszym stadium odgrywa rolę wyłącznie przemoc kolektywna; za każdym razem, kiedy znika, w jej miejsce – jak widzieliśmy – zostaje podstawiona przemoc indywidualna. Może pojawić się jeszcze kolejne stadium, szczególnie w greckim i rzymskim świecie, a polega ono na odjęciu także przemocy indywidualnej; teraz już wszystkie formy przemocy zdają się być w mitologii nie do zniesienia, Ci, którzy w owo stadium wkraczają, czy sobie zdają z tego sprawę, czy nie – a w większości przypadków wydaje się, że nie – dążą do jednego celu, do wyeliminowania ostatnich śladów kolektywnego mordy, do wyeliminowania, jeśli można tak rzec, śladów śladów.

Postawa Platona znakomicie ilustruje to kolejne stadium. W *Państwie* pragnienie zatarcia przemocy mitologicznej jest bezbłędnie wyeksplikowane; dotyczy to szczególnie postaci Kronosa, co uwidacznia tekst wiążący się bezpośrednio z dokonaną przed chwilą analizą.

*A znowu czyny Kronosa i to, co mu syn zrobił – nawet gdyby to była prawda – to nie uważałbym, żeby to należało tak sobie opowiadać ludziom głupim i młodym, tylko najlepiej to przemilczeć, a gdyby już jakoś trzeba było o tym mówić, to tylko pod osłoną największej tajemnicy i niechby tego słuchało jak najmniej osób, po złożeniu ofiary nie z wieprza, ale z czegoś wielkiego i co by trudno było dostać, aby liczba była jak najmniejsza! Tak jest – mówi (Adejmant), to są opowiadania bardzo przykre.<sup>17</sup>*

Jak widzimy, to nie kolektywne morderstwo gorszy Platona, bowiem ono już znikło, to przemoc indywidualna, która stanowi przemieszczony znak owego zniknięcia.

Już tylko przez to, że jest wyeksplikowana, wola eliminacji przybiera formę prawdziwej cenzury, przemyślanej amputacji mitologicznego tekstu. Nie posiada już mocy strukturalnej reorganizacji oraz nadzwyczajnej spójności, którą miała w stadium poprzednim. Dlatego ponosi porażkę, jeśli idzie o zmodyfikowanie mitologicznego tekstu. Platon, właśnie dlatego, że przewiduje ową porażkę, proponuje rodzaj kompromisu uzupełnionego możliwie najskuteczniejszymi religijnymi zabezpieczeniami. Zalecenie składania ofiar wielkich i kosztownych podyktowane jest troską nie tylko o maksymalne zmniejszenie ilości inicjowanych. W kontekście religii jeszcze ofiarniczej odpowiada to reakcji, jakiej należałoby się spodziewać po umysłowości szczerze religijnej, skonfrontowanej z przemocą, której zaraźliwość przeraża. Aby stworzyć przeciwwagę dla tej przemocy, potrzebna jest przemoc porównywalna,

<sup>17</sup> Platon. *Państwo*. W-wa, PWN. 1958, s. 378 a. Tłum. W. Witwicki. Przyp. tłum.

ale legalna i święta, innymi słowy, poświęcenie ofiary możliwie najbardziej znaczącej. W sumie, w tekście Platona niemal *explicite*, na naszych oczach, zamyka się krąg przemocy i *sacrum*.

Cenzura, której się Platon domaga, nie zawsze była narzucana w postaci wymyślonej przez niego; jednak istniała i istnieje także współcześnie w innych, bardziej skutecznych formach, na przykład w formie, której wcieleniem jest „ściskość” etnologiczna. W przeciwieństwie do stadium poprzedniego stadium platońskie nie prowadzi do gruntownego przeobrażenia mitu, niemniej ma ono charakter założycielski. Chodzi o narodziny nowej kultury – już nie czysto mitologicznej, ale „racjonalnej” i „filozoficznej”.

Potępienie mitologii można znaleźć u wielu autorów antyku, na ogół w formach banalnych, przejętych od samego Platona, które jednak znakomicie wyjaśniają prawdziwą naturę skandalu. Na przykład Varron wyróżnia „teologię poetów”, która wydaje mu się szczególnie niemiła, gdyż zaleca wiernym podziwianie „bogów-złodziei, bogów-cudzołożników, bogów-niewolników ludzi; uogólniając można powiedzieć, iż bogom przypisuje się wszelki nierząd, w który popada człowiek, i to człowiek najbardziej pogardzany”.

Tym, co za Platonem nazywa Varron teologią poetów, jest właśnie prawdziwe, prymitywne *sacrum*, a więc *sacrum* podwójne, łączące to, co przeklęte, z tym, co błogosławione. We wszystkich krytykowanych przez Platona *passusach* Homer wysoko ceni aspekty zła, przypisywane bóstwom z tegoż samego tytułu co aspekty dobroczynne. Platońskie dążenie do zróżnicowania nie toleruje owej moralnej dwuznaczności bogów. W takim samym stopniu dotyczy to dzisiaj i Lévi-Straussa i strukturalizmu, z tą różnicą, że znikła moralna wielkość Platona, a zastąpiła ją zwyczajna troska o logikę i lingwistykę; filozofia melanzu niemożliwego, bowiem niezgodnego z „prawami języka i myśli»... Możliwość, iż ludzie nie zawsze myślą w ten sam sposób, jest wykluczona.

Dionizy z Halikarnasu także skarży się na mity, które przedstawiają bogów jako „niedobrych, złośliwych, nieprzyzwoitych, stwarzających sytuacje niegodne nie tylko istot boskich, ale zwykłych, uczciwych ludzi...». Ci wszyscy antyczni autorzy istotnie przeczuwają, że ich bogowie nie mogą być nikim innym, jak tylko ofiarami wzgardzonymi i zdeptanymi przez wszystkich ludzi. A tego właśnie nie chcą. Odrzucają ze zgrozą tę możliwość, bowiem w przeciwieństwie do proroków żydowskich, a później Ewangelii, nie przychodzi im na myśl, iż traktowana w ten sposób ofiara mogłaby być niewinna.

Platon *explicite* dąży do ocenzurowania mitologii, do odciągnięcia jej od tradycyjnych tematów. Obserwujemy, jak z jego tekstu wyłania się ten rodzaj motywacji, który musieliśmy założyć, aby wytłumaczyć zniknięcie kolektywnego mordu w micie o Kuretach. Pierwsze przekształcenia pochodzą ze stadium wcześniejszego od stadium filozofii i występują w mitach jeszcze nie tkniętych. Nie posiadamy w tym względzie żadnych innych świadectw, jak same mity, mity już przekształcone, bowiem stają się one zrozumiałe z chwilą, kiedy dostrzeżemy w nich rezultat owego przekształcenia. Dekrety Platona nie są dziełem indywidualnego kaprysu. Oczywiście, że jeśli idzie o „czyszczenie” mitologii, to Platon miał poprzedników, bliższych i bardziej odległych, ale oni ciągle jeszcze pracowali w sposób mitologiczny; działali w ramach mitologii i religii tradycyjnych; przekształcali mitologiczną narrację.

Stereotyp przemocy, której poddawano bogów i bohaterów, słabnie, najpierw tracąc charakter aktu brutalnego i spektakularnie kolektywnego; staje się aktem przemocy indywidualnej, a nawet znika całkowicie. Inne stereotypy prześladowania przechodzą ewolucję podobną z tychże samych powodów. Dla ludzi, którzy nie tolerują już kolektywnego zabijania boga, muszą być skandalem także i zbrodnie, które ów mord usprawiedliwiają. Zacytowane przez mnie teksty wykazują, iż te dwie sprawy idą w parze. Varron narzeka na poetów, którzy przypisują bogom wszelki nierząd, w który popada człowiek, i to człowiek n a j b a r d z i e j p o g a r d z a n y . Poeci nie są oczywiście odpowiedzialni za powyższe insynuacje. Świadczy o tym mitologia świata. W owych czasach, podobnie jak i dziś, „poeci”, inaczej mówiąc, interpretatorzy z minionej epoki, dostarczają zastępczych kozłów ofiarnych, zaś zdrada, którą się im zarzuca, upoważnia do kolejnej cenzury.

Teraz istnieje już tylko zapotrzebowanie na bogów, którzy nie byłiby ani zbrodniarzami, ani ofiarami, zaś wskutek niezrozumienia efektu kozła ofiarnego powoli zacierane są akty przemocy i zbrodnie popełniane przez bogów, znaki ofiarnicze, a nawet sam kryzys. Odwraca się niekiedy znaczenie kryzysu, zaś odróżnieniu bogów i ludzi, o czym już wspominałem, nadaje się sens utopii.

W miarę oddalania się wspólnoty od agresywnych początków praktykowanego kultu sens rytuału ulega zatarciu, zaś umacnia się moralny dualizm. Bogowie oraz wszystkie ich czyny, nawet najpodlejsze, na początku służyły za model dla rytuałów. To znaczy, że religie z wielkich okazji, jakie stanowią rytuały, dają nieco miejsca nieładowi, nawet jeśli zawsze podporządkowują go ładowi. Jednak przychodzi taki moment, kiedy ludzie zaczynają szukać już tylko wzorców moralności i domagają się bogów oczyszczonych ze wszelkich win. Nie należy lekceważyć narzekań czy to Platona, czy Eurypidesa, który także chce „zreformować” bogów. W tych narzekaniach przejawia się rozkład prymitywnego *sacrum*, inaczej mówiąc, tendencja dualistyczna, która pragnie zachować dobroczynny aspekt bogów; powstaje zupeł-

nie nowa ideologia polegająca na zrzuceniu negatywnej strony *sacrum* na demony, coraz większym zróżnicowaniu bogów i demonów, jak to czyni religia bramińska, bądź na uznaniu aspektu zła za nieważny i niebyły, na traktowaniu owego aspektu jako elementu dodanego do religii bardziej pierwotnej i jedynej rzeczywiście zgodnej z ideałem, do którego dążą reformatorzy. W gruncie rzeczy owi reformatorzy fabrykują swoją własną wizję początków, plasując ten ideał w wyobrażonej przez siebie przeszłości. Skądinąd właśnie owo cofnięcie przekształca kryzys w idyllę i w utopię. Następuje odwrócenie, które z konfliktowego odróżnorodnienia czyni niebiańskie pojednanie.

W sumie owa tendencja do idealizacji przekształca albo zaciera wszystkie stereotypy: kryzys, znaki ofiarnicze, kolektywną przemoc i oczywiście także zbrodnię ofiary. Dobrze to widać na przykładzie mitu o Baldrze. Bóg, który nie daje się kolektywnie zamordować, nie może być winny. Jest on bogiem, którego zbrodnia jest całkowicie wymazana, bogiem *par excellence* wzniosłym, wyzbytym wszelkiej winy. Nie przypadkowo odjęto dwa stereotypy równocześnie, zadziałała tu inspiracja wiernych. Kara i przyczyna są związane i razem też muszą zniknąć, bowiem znikają z tego samego powodu.

Czy rzeczywiście mam rację, gdy twierdzę, że istotnie jest to zatarcie zniknięcia, a nie zwykła nieobecność? W przypadku kolektywnego morderstwa wykazałem, że tak, ale mój dowód dotyczy tylko pośrednio zbrodni, która – jak zakładam – od początków przypisywana jest każdemu bóstwu. Stwierdzam *implicite*, iż w prymitywniejszej wersji mitu musiał istnieć „Baldr-zbrodniarz”. Zaś jeśli idzie o mit o Baldrze, zawiera on, jak widzieliśmy wszystko, czego potrzeba do potwierdzenia niesłychanej dowodności pierwotnego istnienia nieobecnego w nim kolektywnego mordy, a w konsekwencji eskamotażu tego mordy w wersji, która do nas dotarła. Nie dzieje się dokładnie tak samo w przypadku nieobecnej zbrodni. Aby wykazać, iż wszystkie stereotypy prześladowań są rzeczywiście uniwersalne, należałoby uzasadnić, że wszystkie one zachowują swoją maksymalną dowodność także – a nawet przede wszystkim – w przypadku mitów, które ich nie zawierają. Spróbujmy więc tego dokonać zaczynając od stereotypu zbrodni. Analiza mitu sugeruje, że bardzo silna tendencja do minimalizowania, a następnie usuwania zbrodni bogów odmieniała postać mitologii, szczególnie greckiej, już dużo wcześniej, nim Platon i filozofowie nadali owej tendencji formę koncepcji.

Nawet powierzchowne porównanie natychmiast wykazuje, iż nie można podzielić mitów na dwie zasadnicze kategorie w zależności od tego, czy jest w nich mowa o boskiej winie, o bogach winnych zbrodni, czy też mówią one o bogach, na których nie ciąży żadna zbrodnia. Istnieje wiele stopni pośrednich: spektrum zaczynające się od zbrodni najokrutniejszych, a kończące się pełnią niewinności, poprzedzoną

przez winy pomniejsze, niezręczności lub zwyczajne nietakty; te zaś w większości przypadków nie przestają być równie brzemiennie w straszliwe skutki, jak zbrodnie rzeczywiście ciężkie.

Sądzę, że owej gamie nie można przypisywać charakteru statycznego; musi mieć charakter ewolucyjny. Żeby się o tym przekonać, wystarczy prześledzić zadziwiający zespół tematów, których oczywistym wspólnym mianownikiem jest tylko i wyłącznie chęć minimalizowania oraz usprawiedliwienia winy; definicja owej winy jest zawsze taka sama, lecz nawet dzisiaj wywołuje w nas wrażenia tak sprzeczne, iż fundamentalna tożsamość tych wszystkich zbrodni nie jest widoczna. Olimpijscy bogowie klasycznej Grecji nie są już, jak widzieliśmy, ofiarami, jednak ciągle jeszcze popełniają stereotypowe zbrodnie, które w innych mitach usprawiedliwiają wydanie delikwenta na śmierć. Czyny owe są skądinąd obiektem traktowania tak schlebającego, tak pełnego pobożności i wyrafinowania, iż końcowy efekt w niczym nie przypomina, nawet dziś, tego, co odczuwamy w zetknięciu z podobnymi czynami w mitach zaklasyfikowanych jako „etnologiczne”.

Kiedy Zeus czyni się łabędziem, żeby zostać kochankiem Ledy, nie przychodzi nam na myśl zbrodnia sodomii, kiedy Minotaur poślubia Pazyfae, nie przykuwa to naszej uwagi, co najwyżej obciążamy odpowiedzialnością za sugerowanie nam podobnych myśli zły gust autora – a przecież niczym się to nie różni od mitu Dogribów o kobiecie-psie, a nawet od tej ohydnej średniowiecznej bredni o Żydówce z Binzwangen rodzącej prosiaki. Na takie same opowieści reagujemy w różny sposób w zależności od tego, czy dostrzegamy w nich bądź domyślamy się, czy przeciwnie, nawet się nie domyślamy prześladowczych konsekwencji. Poetyckie i estetyczne zabiegi sprowadzają się do upiększania i ukrywania na tysiące sposobów stereotypów prześladowczych; innymi słowy, do upiększania i ukrywania wszystkiego, co mogłoby ujawnić pierwotny, oryginalny mechanizm generujący teksty: mechanizm kozła ofiarnego.

Podobnie jak wszystkim purytanizmowi Platona brak celu, którym powinno być objawienie mechanizmu ofiarniczego, demistyfikacja prześladowczych przedstawień; lecz w purytanizmie tym więcej jest wielkości i głębi niż w moralnym permissywiezmi poetów albo w rozmywającym istotę owej problematyki estetyzmie współczesnych komentatorów. Platon opowiada się nie tylko przeciw przypisywaniu bogom wszystkich stereotypowych zbrodni, lecz także przeciw poetyckim zabiegom wobec tych zbrodni, zabiegom dzięki którym widzimy w nich drobne przewinienia, zwykłe eskapady, niegroźne wybryki młodości.

Arystotelesowe wyrażenie *hamartia* jest stosowną nazwą dla zjawiska poetyckiej minimalizacji winy. Sugeruje zwyczajne niedbalstwo, raczej grzeszną nieuwagę niż pełnię zła dawnych mitów. Tłumaczenie powyższego wyrażenia jako „tragiczna pomyłka”, angielskie *tragic flaw*, przywodzi na myśl błąd minimalny, małe pęknięcie



w monolocie niewzruszonej cnoty. Element sakralnego zła zawsze jest obecny, jednakże podlega zredukowaniu dosłownie do minimum niezbędnego dla usprawiedliwienia niezmiennie katastrofalnych skutków. Mit taki dzieli znaczny dystans od mitów, w których aspekty zła i dobra wzajemnie się równoważą. Większość mitów „prymitywnych” dotarła do nas w stanie „moralnego zrównoważenia” i dawna etnologia słusznie, jak sądzę, zakwalifikowała owe mity jako prymitywne; domyślała się, iż są bliższe mechanizmowi kozła ofiarnego, stanowiącego ich fundament, inaczej mówiąc: bliższe efektom wywołanym przez pomyślny skutek niesłuchanie gwałtownego przerzucenia zła.

Aby chęć usprawiedliwienia boga nie doprowadziła do nagłej i całkowitej eliminacji jego winy – czego otwarcie domagał się Platon – niezbędne jest długotrwałe oddziaływanie siły ukierunkowanej na respektowanie tradycyjnego tekstu. Siłą tą może być jedynie przedłużający się efekt kozła ofiarnego z własną logiką, właściwą religiom prymitywnym w ich rytualnej i ofiarniczej fazie. Bóg jest – jak już wspomniałem – wcieleniem plagi; nie stoi on ponad dobrem i złem, lecz po tej samej stronie, co dobro i zło. Zróżnicowanie, które wciela, nie jest jeszcze wyspecyfikowane w kategoriach moralnych; transcendencja ofiary jeszcze się nie rozdzieliła na moc dobrą i boską oraz złą i demoniczną.

Poczynając od stadium, w którym dokonuje się ów podział – a musi on nastąpić na skutek presji oddziaływających ze wszystkich stron na zespół pierwotnych mitów – zostaje zachwiana równowaga albo na korzyść aspektu zła, albo na korzyść aspektu dobra, albo też w obydwu kierunkach równocześnie. W konsekwencji dwuznaczne prymitywne bóstwo może się rozpaść na bohatera doskonale dobrego i na doskonale złe monstrum niszczące wspólnotę: Edypa i sfinksa, świętego Jerzego i smoka, węża morskiego z mitu Arawaków i jego zabójcę-wyzwolicieła. Monstrum kumuluje wszelkie bezeceństwa, winne jest *k r y z y s u*, *z b r o d n i*, *a t a k ż e* odpowiada *k r y t e r i o m*<sup>18</sup> selekcji ofiarniczej (mamy tu więc trzy pierwsze stereotypy prześladowcze). Bohater wciela tylko czwarty stereotyp – morderstwo, ofiarniczą decyzję, tym widoczniej wyzwolicielską, że dokuczliwość monstrum w pełni usprawiedliwia stosowanie wobec niego przemocy.

Ten typ podziału jest ewidentnie późniejszy, gdyż prowadzi do powstania baśni i legend, a więc form mitycznych tak dalece zdegradowanych, że nie stanowią już one obiektu wierzeń czysto religijnych. A więc cofnijmy się w czasie.

Nie ma mowy o natychmiastowym skasowaniu zbrodni boga. Taka cenzura bez równoczesnego użycia środków zapobiegawczych może doprowadzić jedynie do powstania nowego problemu. Jak zwykle przezorniejsi od naszych etnologów, poważni

<sup>18</sup> Słowa te po francusku brzmią: *crise, crime, critère*, co sugeruje ich filogenetyczne podobieństwo. Przyp. tłum.

użytkownicy mitologii znakomicie rozumieją, iż przemoc zastosowaną wobec ich boga usprawiedliwia popełnione przez niego uprzednio przestępstwo. Anulować owo usprawiedliwienie bez jakiegokolwiek innej formy procesu, znaczyłoby odciążyć istotę najpełniej reprezentującą *sacrum*, a tym samym obciążyć zbrodnią wspólnotę, która, wedle własnego sądu, działała sprawiedliwie. Zaś wspólnota dokonująca samosądu, podobnie jak założycielska ofiara, jest także w pewnym stopniu przesiąknięta *sacrum*, bowiem przyczynia się do powstania wspólnoty wiernych. Pragnienie umoralnienia mitologii prowadzi do dylematu. My bez trudu wyprawdzamy ów dylemat z tematów zawartych w pierwotnych mitach, ale możemy również bezpośrednio odczytać jego konsekwencje w tekstach ewidentnie przeobrażonych, w niezwykle niekiedy subtelnym niuansach boskiej winy. Do tej pory były owe niuansy niezrozumiałe, lecz nagle jawią się nam jako mniej lub bardziej genialne rozwiązania wymyślane przez wiernych w celu jednoczesnego uniewinnienia wszystkich aktorów dramatu *sacrum*.

Najprostszym rozwiązaniem jest zbrodnie ofiary jako takie zachować, lecz utrzymywać, iż były one niezamierzone. Ofiara rzeczywiście popełniła to, o co się ją oskarża, ale nie uczyniła tego specjalnie. Edyp istotnie zabił ojca i spał z matką, ale wierzył, iż czyni coś zupełnie innego. W sumie nikt już nie jest winien i wszelkim wymogom moralnym staje się zadość, przy niemal całkowitym respektowaniu tradycyjnego tekstu. Dochodząc do, w pewnym sensie krytycznego, stadium ewolucji, innymi słowy, do stadium interpretacji, mity często ukazują winowajców niewinnych na sposób Edypa obok wspólnot niewinnie winnych.

Nieco podobnie dzieje się w analizowanym wyżej przypadku skandynawskiego boga Hotera. Wprawdzie odpowiedzialny fizycznie za morderstwo, ów zabójca wspaniałego Baldra jest, jeśli to możliwe, w jeszcze większym stopniu niewinny niż Edyp, bowiem ma wiele znakomych powodów, aby swój zbrodniczy akt traktować jako nieagresywną mimikę, zabawną parodię bez przykrych konsekwencji dla brata będącego skądinąd celem, w który Hoter mierzył. Ślepy bóg w żadnym wypadku nie mógł przewidzieć tego, co się wydarzy.

A więc po prymitywnych bogach obciążonych pełnią winy przychodzą bogowie o winie ograniczonej bądź nieistniejącej. Jednakże owa absolucja nigdy nie jest zupełna. Eliminacja winy w jednym miejscu jest wyrównywana w jakimś innym miejscu, na ogół na peryferiach, i to w formie ostrzejszej. Tak więc jesteśmy świadkami pojawienia się boga, albo raczej demona, jeszcze bardziej winnego, jakiegoś Lokiego albo Kronosa, który w sumie odgrywa rolę kozła ofiarnego drugiego stopnia, z pozoru wyłącznie tekstualnego, jednak niezmiennie prowadzącego nas w końcu do jakiejś rzeczywistej ofiary, skoro „załatwi się wszelkie formalności”.

Istnieją jeszcze inne sposoby umniejszania boskiej winy bez zrzucania jej na wspólnotę dokonującą aktów przemocy, a przede wszystkim bez ujawniania rzeczy *par excellence* nieujawnialnej, mianowicie kozła ofiarnego. Ofiary traktuje się jako odpowiedzialne za czyny, które nie są istotnie złe, ale ze względu na specyficzne okoliczności – o których ofiary nie są poinformowane – pociągają za sobą takie skutki, że kolektywna przemoc zostaje usprawiedliwiona. Mówiąc prawdę, nie jest to niczym innym jak tylko wariantem zbrodni bez zbrodniczych intencji.

Najdoskonalszą formą takiego podwójnego usprawiedliwienia jest odczytanie konfliktu między ofiarą a dokonującą linczu wspólnotą w terminach zwykłego nieporozumienia, niewłaściwie zinterpretowanego przekazu.

Zdarza się również, iż zbrodnie bogów mogłyby zostać uznane za rzeczywiste, ale mity przypisują im dodatkową przyczynę, wprowadzając siłę niekoniecznie nadprzyrodzoną, lecz nieodpartą, zmuszającą boga do czynienia zła bez najmniejszego udziału jego woli. Może tu wchodzić w grę odurzający napój lub ukłucie jadowitego owada.

Streszczę, co w swojej książce *Histoire des croyances et des idées religieuses* Eliade mówi o bogu Hetytów ukłutym przez pszczołę:

*Ponieważ początek opowiadania zginął, nie wiadomo dlaczego Telipinu postanawia „zniknąć”. (...) jednakże konsekwencje tego zniknięcia natychmiast dają się od czuć. Na paleniskach gaśnie ogień, bogowie i ludzie czują się „przygnębieni”; owca porzuca jagnię, a krowa cielę; „jęczmień i zboże już nie dojrzeją”, zwierzęta i ludzie już nie będą się kojarzyć; pastwiska wyschną i wyczerpią się źródła (...). W końcu bogini-matka posyła pszczołę; ona znajduje boga śpiącego w gaju i kłując go, budzi. Telipinu, wściekły, zsyła na kraj tak wielkie klęski, iż bogów chwytą strach. Żeby go uspokoić, uciekają się do magii. Telipinu przez obrzędy i magiczne zaklęcia zostaje oczyszczony z wściekłości i „zła”. W końcu wraca uspokojony między bogów – i życie wraca do normalnego rytmu.*

Dwa prześladowcze stereotypy są doskonale widoczne: kryzys i wina boga, który ów kryzys wywołał. Odpowiedzialność bóstwa jest równocześnie wzmocniona i złagodzona ukłuciem pszczoły. To nie bezpośrednia kolektywna przemoc zmienia zło w dobro, ale jej rytualny ekwiwalent. Działanie magiczne oznacza jednak tę przemoc; jak zwykle ma ono na celu odtworzenie oryginalnego efektu kozła ofiarnego, ma też skądinąd kolektywny charakter. To wszystkich innych bogów chwycił strach i wkraczają do akcji przeciwko Telipinu, żeby położyć kres jego destrukcyjnym działaniom. Ale przemoc jest zawoalowana; bogowie nie są w większym stopniu wrogami Telipinu niż Telipinu jest rzeczywiście wrogiem ludzi. We wspólnocie istnieje nieład, zaś winę za ten stan ponosi bóg. Jednak po żadnej stronie nie ma rzeczywiście złych intencji, ani po stronie Telipinu w jego stosunku do ludzi, ani po stronie bogów w ich stosunku do Telipinu.

Do form „zminimalizowanej winy” należy również zaliczyć postęпки północno-amerykańskich tricksterów i wszystkich prawie „bogów-deceptorów”. Bogowie ci, podobnie jak inni, są kozłami ofiarnymi. Wszelkie ich dobrodziejstwa sprowadzają się do społecznego paktu, zawartego kosztem ofiary. Dobrodziejstwa te są zawsze poprzedzone złymi czynami, uznawanymi za nie podlegające wątpliwości i wołające o pomstę. A więc jest to, jak wszędzie, paradoks boga przynoszącego korzyść, gdyż wyrządzającego szkodę, będącego przyczyną ładu, gdyż doprowadzającego do bezładu. W łonie przedstawienia mityczno-prześladowczego jeszcze nienaruszonego nie mógł się w końcu nie pojawić problem boskich intencji. Dlaczego bóg stawia w fałszywej sytuacji tych, którym chce *de facto* pomóc oraz ich ochraniać, dlaczego sam stawia się przez to w fałszywej sytuacji? Oprócz bogów, którzy czynią zło, bo nie wiedzą, co czynią, oraz bogów, którzy czynią zło, bo są do tego nieodparcie popychani, należy wymyślić konieczne trzecie rozwiązanie – boga stosującego przemoc dla rozrywki, boga płatającego złośliwe figle. W końcu zawsze zdobywa się na jakiś chwalebny czyn, lecz uwielbia figle i bez przerwy je płata. I właśnie przez te figle daje się poznać. Jego żarty posuwają się tak daleko, że już nie panuje nad ich konsekwencjami. Jest uczniem czarnoksiężnika, który zapalając mały płomyk podpala świat i w swojej urynie zatapia Ziemię. Jego postać aż prosi się o k o r e k c y j n ą i n t e r w e n c j ę i właśnie dzięki niej ów figlarz przekształca się w dobroczyńcę.

Trickster uchodzi albo za tak złośliwego – albo przeciwnie, za tak głupiego i niezręcznego w wypełnianiu swojej misji – że zdarzają się przypadki – zaplanowane lub nie – które uniemożliwiają wspólnocie osiągnięcie zamierzonego celu i jednocześnie zapewniają sukces dzięki odbudowaniu skierowanej przeciw temu niezgrabiaszowi jednomyślności, niezbędnej do właściwego funkcjonowania wspólnoty.

W postaci trickstera trzeba dostrzec fundament jednej z wielkich teologii wynikających z sakralizacji kozła ofiarnego: teologii boskiego kaprysu. Z tych samych źródeł wypływa teologia boskiego gniewu; stanowi ona inne rozwiązanie problemu, jaki stwarza niewolnikom prześladowczych przedstawień pojednawcza skuteczność ofiary, która uchodzi w ich oczach za rzeczywistego winowajcę. Gdyby tak nie było, gdyby ci, którzy korzystają z dobrodziejstw owego mechanizmu, mogli zakwestionować winę kozła ofiarnego, nie byłoby ani pojednania, ani bóstwa.

W takiej perspektywie bóg jest w swojej istocie zawsze dobry, jednak od czasu do czasu zmienia się w boga złośliwego. I właśnie po to tak wiernych doświadcza, żeby ich sprowadzić na prostą drogę, żeby naprawić ich mankamenty, które nie pozwalają mu na ukazanie swego dobroczynnego oblicza. Kto mocno kocha, ten mocno karze. To rozwiązanie, nie tak radosne jak poprzednie, jest o tyle głębsze, iż wprowadza prawie nie spotykaną ideę, że kozioł ofiarny nie jest jedynym wcieleniem przemocy. Wspólnota dzieli się z bogiem odpowiedzialnością za zło; zaczyna czuć się odpo-

wiedzialna za swoją własną niezgodę. Teologia gniewu zbliża się do prawdy, lecz na razie plasuje się wewnątrz prześladowczego przedstawienia. Nie można się z niego wymknąć bez przeanalizowania mechanizmu kozła ofiarnego, bez rozwiązania tego węzła zamykającego mitologiczne przedstawienia w nich samych.

Aby wreszcie skończyć z winą boga i wykazać, że nie można w sztywnych kategoriach rozpatrywać omówionych przeze mnie pokrótce rozwiązań, chcę powiedzieć o micie, który można spotkać w bardzo od siebie odległych zakątkach naszej planety. Mit ów w sposób zgoła genialny zdołał połączyć możliwości, z których musiały korzystać analizowane poprzednio rozwiązania.

Otóż Kadmos, przodek całej tebańskiej mitologii, zabiwszy smoka posiał zęby owego monstrum i wkrótce wyłonili się z nich wojownicy w pełnych zbrojach. To nowe, zrodzone z poprzedniego, zagrożenie wyraźnie ilustruje związek pomiędzy prześladowczym kryzysem w łonie wspólnoty, a wszelkimi smokami, wszelkimi bajecznymi stworami. Aby się od owych wojowników uwolnić, Kadmos ucieka się do niezwykle prostego podstępu. Ukradkiem podnosi kamień i rzuca w środek grupy. Żaden z wojowników nie zostaje trafiony, lecz hałas sprawia, że każdy z nich sądzi, iż został zaczepiony przez sąsiada; po chwili wdają się w walkę i wybijają bez mała co do jednego.

Kadmos jawi się tutaj jako rodzaj trickstera. W pewnym sensie to on ponosi winę za społeczny kryzys, za niesłychany nieład, który niszczy ludzką grupę i doprowadza ją do pełnej destrukcji. Ten przypadek nie jest jako taki wart szubienicy, kamień nie wyrządza nikomu szkody; figiel okazuje się złośliwy jedynie wskutek bezrozumnej agresywności wojowników, ich ślepej skłonności do eskalacji konfliktu. Zła wzajemność zasila i rozjätrza konflikt tym szybciej, że wojownicy nie zdają sobie sprawy z własnego nastawienia – z tego, że owej złej wzajemności ulegają.

W micie tym dziwi fakt, iż ukazując wyraźnie coraz mniej zróżnicowaną, a więc coraz szybciej realizowaną wzajemność, która – o czym już mówiłem – opanowuje wspólnotę w czasie kryzysu; odsłania on *implicite* i rację bytu kozła ofiarnego, i rację jego skuteczności. Ta zła wzajemność, skoro raz została wyzwolona, może już tylko coraz skuteczniej pogarszać sytuację z tej prostej przyczyny, iż wszystkie pretensje w danej chwili jeszcze nie usprawiedliwione stają się po chwili realne i usprawiedliwione. Mniej więcej połowa walczących – ta zwycięska – zawsze sądzi, że sprawiedliwości stało się zadość, podczas gdy druga połowa zadaje w imię tej samej sprawiedliwości ciosy prowizorycznie usatysfakcjonowanym przeciwnikom, aby się zemścić. Każda akcja wywołuje reakcję.



Tryby nabierają tak straszliwego rozpędu, iż aby je zatrzymać wszyscy muszą się porozumieć i poznać istotę złej wzajemności. Ale żądać, żeby zrozumieli, iż stosunki w łonie ich wspólnoty wystarczają nie tylko do utrzymywania przy życiu ludzi, lecz także do zrodzenia ich nieszczęścia, to żądać zbyt wiele. Wspólnota może przejść od dobrej do złej obopólności z przyczyn nieistotnych albo przeciwnie, na skutek jak najbardziej istotnego zniewolenia i ucisku. Cały świat, z nielicznymi wyjątkami, jest w równym stopniu odpowiedzialny, lecz nikt nie chce sobie tego uświadomić. Jeśli w ostateczności ludzie zdają sobie sprawę ze swej złej wzajemności, to chcą, żeby miała autora, początek rzeczywisty i podpadający pod karę; zgodzą się być może na umniejszenie roli tego autora, ale zawsze będą chcieli owej pierwszej przyczyny podpadającej pod interwencję korekcyjną, jakby powiedział Evans-Pritchard – przyczyny znaczącej na płaszczyźnie stosunków społecznych.

Można bez trudu zrozumieć dlaczego i w jaki sposób mechanizm kozła ofiarnego przerywa niekiedy ten proces. Ślepy instynkt represyjności, bezrozumne odwzajemnianie popychające każdego przeciw najbliższemu albo najłatwiej zauważalnemu przeciwnikowi, nie polega na niczym konkretnym, a więc wszystko może się skręcić w każdej chwili, a przede wszystkim w momencie apogeum hysterii, nieomal na kimkolwiek. W pierwszej chwili potrzebna jest tylko zbieżność czysto przypadkowa albo umotywowana kilkoma ofiarniczymi znakami. Niech tylko potencjalny cel wyda się choć trochę bardziej „podejrzany” od innych... to wystarczy, żeby społeczność jak jeden mąż popadła w absolutnie niepodważalną pewność, w błogosławioną pojednawczą jednomyślność...

Jako że przemoc nie ma tu nigdy żadnej innej przyczyny jak tylko powszechną wiarę w inną przyczynę, wystarczy, że owa powszechność wcieli się w rzeczywistą inność, w kozła ofiarnego, który stanie się „innym” dla wszystkich, aby korekcyjna interwencja przestała jedynie uchodzić za skuteczną, zaś stała się rzeczywiście skuteczna dzięki prostemu wygaszeniu wszelkiej woli represji u wszystkich ocalałych. Tylko kozioł ofiarny mógłby pragnąć zemsty, ale jego sytuacja ewidentnie uniemożliwia mu spełnienie owego pragnienia.

Innymi słowy, aby w przypadku mitu o Kadmosie wzajemna destrukcja uległa przerwaniu, wystarczyłoby, żeby wojownicy dostrzegli, iż Kadmos odegrał rolę pośrednika-prowokatora, i pojednali się jego kosztem. Mało ważne, czy ten pośrednik rzeczywiście istnieje czy nie istnieje, wystarczy, że wszyscy są przekonani o jego istnieniu i tożsamości. Jak można być pewnym, że się już znalazło prawdziwego winowajcę, skoro nie zdarzyło się nic innego, jak tylko rzut małym kamykiem, skoro nie słyszało się niczego, poza toczeniem się owego kamyka po innych kamieniach? W każdej chwili mógł zaistnieć podobny incydent – bez żadnych podstępnych zamiarów sprawcy lub wręcz bez sprawcy. Tutaj liczy się tylko przekonanie, silniejsze

albo słabsze, mniej lub bardziej powszechne, inspirujące wiarę w kozła ofiarnego oraz jego chęć i zdolność siania nieładu, a zatem ponownego ustanowienia ładu. Z braku orientacji co do istoty tego, co zaszło, lub, jak kto woli, z braku odpowiedniego kozła ofiarnego, wojownicy nie zaprzestają walki i kryzys ciągnie się aż do końcowego unicestwienia.

Ci, którzy przeżyli, przedstawiają wspólnotę wyłonioną z mitu o Kadmosie; zabici, w przeciwieństwie do Kadmosa, przedstawiają tylko nieład. Według owego mitu Kadmos jest równocześnie siłą dezorganizującą – to on sieje zęby smoka – i siłą organizującą – to on wyzwala ludzkość unicestwiając najpierw smoka, a następnie gromadę wojowników, *drako redivius*, nowe monstrum o tysiącu głów, zrodzone ze szczątków zabitego. Tak więc Kadmos jest jednym z bogów, którzy zawsze prowokują nieład, ale jedynie po to, żeby położyć mu kres. Kadmos nie jest więc kozłem ofiarnym wyeksplikowanym przez mit i dla mitu; jest kozłem ofiarnym *implicite*, kozłem ofiarnym zsakralizowanym przez sam mit, bogiem Tebańczyków, zaś ów mit jest istotnie genialny; nie ujawnia do końca i nie może ujawnić tajemnicy swojego powstania, choć opiera się na mechanizmie kozła ofiarnego.

Mity typu „mała przyczyna, duży efekt” albo, jeśli kto woli, „mały kozioł ofiarny, duży kryzys” można znaleźć we wszystkich częściach świata. Niekiedy zawierają one zbyt specyficzne detale, żeby można było tłumaczyć ich podobieństwo wzajemnymi wpływami czy dyfuzją. Indyjską wersję mitu o Kadmosie można jeszcze podciągnąć pod „wpływy” indoeuropejskie, ale w przypadku wersji południowo-amerykańskiej, która figuruje gdzieś w *Mitologiques* Lévi-Straussa, jest to sprawą bardziej delikatną. Niewidoczna, ukryta wśród gałęzi antropomorficzna papuga sieje niezgodę pozwalając wypadać pociskom ze swego dzioba. Trudno doprawdy utrzymać, że mity mają znaczenie wyłącznie logiczne i różnicujące, a także, iż nie mają one, i to absolutnie, nic wspólnego z międzyludzką przemocą.

\*\*\*

Nie wszystkie teksty, które nawiązują do dawniejszych mitów, zacierają kolektywne morderstwo. Istnieją znaczące wyjątki pomiędzy komentatorami religii, wielkimi autorami – szczególnie tragedii – jak również historykami. Czytając owe komentarze trzeba mieć na uwadze analizy, których dokonałem. Rzucają one, jak sądzę, nowe światło i na pogłoski wokół sprawy Romulusa, i na wszelkie analogiczne „pogłoski” dotyczące pewnej liczby założycieli miast i religii. Freud jest jedynym liczącym się współczesnym autorem, który wziął owe pogłoski na serio. W swoim dziele *Moïse et la Monothéisme* wykorzystał, ze skutkiem niestety zbyt polemicznym, szerzące się na peryferiach tradycji żydowskiej pogłoski, według których Mojżesz miał paść ofiarą kolektywnego mordu. Jednakże na skutek dziwnego przemilczenia autora *Totemu i tabu*, które być może tłumaczy się jego zbyt fragmentaryczną krytyką

religii żydowskiej, nigdy nie wykorzystał okazji, jaką stwarza ewidentna zbieżność pomiędzy „pogłoskami” dotyczącymi Mojżesza oraz wielu innych prawodawców i założycieli religii. Niektóre źródła na przykład sugerują, iż Zaratustra umarł zamordowany przez przebranych za wilki członków owych rytualnych stowarzyszeń, których ofiarniczą przemoc zwalczał – przemoc, która jeszcze ciągle ma kolektywny i jednomyślny charakter założycielskiego mordy, który powtarza. Na marginesie biografii oficjalnych istnieje często mniej lub bardziej „ezoteryczna” tradycja kolektywnego mordy.

Współcześni historycy nie biorą tych tradycji na serio. Nie można w żadnym przypadku czynić im z tego powodu wyrzutów; nie dysponują środkami, które umożliwiłyby im włączenie owych historii w zakres ich badań. Mają do wyboru albo je rozpatrywać w ramach dzieła jednego autora, jak mówią „ich” autora – nie mogą więc w żaden sposób dostrzec w nich niczego innego, jak tylko to, co ironicznie albo przezornie relacjonują badane źródła, a zatem nie sprawdzone plotki, „opowiadania starszej pani” – albo przeciwnie, w ramach mitologii lub, jak kto woli, historii powszechnej. Tym razem zmuszeni są nareszcie przyznać, że ów temat, nie będąc tematem powszechnym – daleko mu do tego – powraca z nazbyt wielką częstotliwością, żeby nie wymagał wyjaśnienia. Nie można go również podciągnąć pod mitologię, bowiem przeczy on mitologiom i to w sposób kategoriyczny. Czy ludzie ci poczują się wreszcie zmuszeni do spojrzenia w twarz problemowi, z jakim się spotykają, do przyznania, że istnieje? Na to państwo nie liczcie; niewyczerpane są sposoby ucieczki przed prawdą. Odrzucanie sensu ucieka się w tym przypadku do broni najskuteczniejszej, prawdziwych promieni śmierci. Oświadcza się, iż kłopotliwy temat jest tematem retorycznym. Orzeka się, iż wszelkie obstawanie przy nieobecny kolektywnym mordzie, każde podejrzanego powołanie się na jego słabnięcie czy zacieranie jest wynikiem troski o efekt czysto dekoracyjny. Byłoby naiwnością dać się w to wciągnąć. Ze wszystkich desek ratunku nie ma pewniejszej; po długiej nieobecności znów pojawiła się na powierzchni, zaś nawałnice apokalipsy naszych czasów na próżno ją atakują; nie tonie, choć ma więcej pasażerów niż *Tratwa Meduzy*, czegoż trzeba, żeby ją zatopić?

W sumie nikt nigdy nie przywiązuje najmniejszej wagi do kolektywnego mordy. Cofnijmy się więc do Tytusa Liwiusza, bardziej interesującego niż uniwersytet, który uczynił go swoim zakładnikiem. Ten historyk opowiada nam, jak to w trakcie wielkiej burzy „tak gęsta mgła osłoniła króla, że zniknął z oczu zgromadzonych. I więcej Romulusa na ziemi nie było”. Po chwili niemego osłupienia młodzi Rzymianie obwołali Romulusa nowym bogiem, lecz:

*Jestem przekonany, że już wtedy znaleźli się tacy, którzy po cichu oskarżali patrycjuszów, że to oni własnymi rękami rozszarpali króla; bo i taka, ale w wielkiej tajemnicy, poszła pogłoska. Jednakże cześć dla bohatera i świeżość przerażenia rozpowszechniły bardziej ową pierwszą wersję<sup>19</sup>.*

Plutarch podaje liczne wersje śmierci Romulusa. Trzy spośród nich są wariantami kolektywnego morderstwa. Wedle niektórych Romulus umiera uduszony przez nieprzyjaciół we własnym łóżku, wedle innych rozszarpany przez senatorów w świątyni Wulkana. Wedle jeszcze innych rzecz stała się koło Koziego Stawu w trakcie wielkiej burzy, o której mówi Tytus Liwiusz. Burza „przyczyniła się do ucieczki gminu”, podczas gdy senatorowie przywarli do siebie. Podobnie jak u Tytusa Liwiusza to senatorowie, a więc mordercy, ustanawiają kult nowego boga, gdyż skupili się przeciwko niemu.

*Gmin po większej części wziął to za nagrodę, i był wszy stek radosny słysząc owe wiadomości, i odszedł wielbiąc w sercu Romulusa z wielką nadzieją; zaś byli tam tacy, którzy szukając prawdy o tym fakcie ostro i bardzo nieprzyjemnie niepokoiłi patrycjuszów obrzucając ich wielkim mnóstwem nikczemnych i głupich pomówień o przeniewierstwa, a tymczasem to właśnie oni swoimi własnymi rękami zamordowali króla.<sup>20</sup>*

Owa legenda, jeśli nią jest, jest antylegendą. Ujawnia *explicite* wolę demistyfikacji w sumie analogicznej z demistyfikacją Freuda. To właśnie wersja oficjalna uchodzi za legendarną; władza, żeby wzmocnić swój autorytet, jest zainteresowana jej rozpowszechnieniem. Śmierć Romulusa przypomina śmierć Panteusza w *Bachantkach*:

*A jednak niektórzy sądzili, iż senatorowie rzucili się na niego wszyscy razem (...) i po ćwiartowaniu każdy uniósł kawałek w fałdach szaty<sup>21</sup>.*

Takie zakończenie przywodzi na myśl dionizyjskie *diasparagmos*: ofiara ginie, rozszarpana przez pospólstwo. A więc cechy mitologiczne i religijne są tu niewątpliwe, zaś *diasparagmos* pojawia się spontanicznie w tłumach popadających w szaleństwo mordowania. W opisach wielkich ludowych rozruchów, które miały miejsce we Francji podczas wojen religijnych, roi się od tekstów podobnych do tekstu Plutarcha. Uczestnicy rozruchów kłócili się o najmniejsze strzępy swych ofiar; traktowali je jako cenne relikwie, które mogły się stać obiektem autentycznego handlu i osiągać zawrotne ceny. Niezliczone przykłady sugerują ścisły związek pomiędzy kolektywną przemocą a procesem pewnego typu sakralizacji, która, aby pojawić

<sup>19</sup> Tytus Liwiusz. *Dzieje Rzymu od założenia miasta*. Ossolineum 1968. Tłum. Andrzej Kościółek, str. 24. Przyp. tłum.

<sup>20</sup> Plutarch. *Życie Romulusa*, tłum z francuskiego M. Goszczyńska

<sup>21</sup> *Ibidem*

się w formie zarysu, nie wymaga już ofiary władczej i sławnej. Istnieją dowody, iż przemiana szczątków w relikwie ma miejsce także i dziś w niektórych formach rasistowskiego linczu.

To sami mordercy *de facto* sakralizują swoją ofiarę. O tym właśnie mówią „pogłoski” na temat Romulusa – i to w sposób jak najbardziej współczesny, gdyż widzą całą sprawę jako rodzaj politycznego spisku, historię zmontowaną przez ludzi, którzy ani na moment nie stracili głowy i widzieli dobrze, do czego dążą. Tekst ten przedstawia perspektywę plebsu. Walka przeciw arystokracji sprowadza ubóstwienie Romulusa do rodzaju spisku przeciwko ludowi, do propagandowego zabiegu wymyślonego przez senatorów. Idea, iż sakralizacja przekształca odrażające w rzeczywistości wydarzenie, jest bardzo istotna, jednakże teza o przemyślnym kamuflażu, choć tak pociągająca dla współczesnej umysłowości, której pewne cechy zapowiada, nie może w pełni zadowolić obserwatorów domyślających się już istotnej roli, jaką nastroje tłumów oraz hiper mimetyzm odgrywają w genezie *sacrum*.

Czyniąc z mitologicznego procesu świadomy montaż, pogłoski, o których donoszą nam Tytus Liwiusz i Plutarch – gdybyśmy je potraktowali dosłownie – mogłyby sprawić, iż popadlibyśmy w błędy współczesnego racjonalizmu w domenie religii. Głównym celem owych pogłosek jest zasugerowanie związku pomiędzy mitologiczną genezą a rozprężeniem tłumy. Erudyci XIX wieku nigdy nic podobnego nie sugerowali: według nich religia sprowadza się do spisku możnych przeciwko słabym.

Należy wziąć pod uwagę wszystkie bez wyjątku ślady kolektywnej przemocy i jeden po drugim poddać krytyce. W perspektywie, jaka pojawiła się dzięki poprzednim analizom, plotki te osiągają poziom wymykający się tradycyjnemu pozytywizmowi, innymi słowy, topornemu podziałowi na „prawdę” i „fałsz”, na historyczność i mitologiczność. W ramach tej alternatywy nie ma miejsca na nasze pogłoski; nikt nie jest kompetentny, aby się nimi zająć. Historycy nie mogą ich brać pod uwagę: są jeszcze bardziej podejrzane niż wszystko, co oni sami mogą powiedzieć o początkach Rzymu. Sam Tytus Liwiusz był tego świadomy. Badacze mitologii także nie mogą interesować się tym, co chce uchodzić raczej za antymitologię niż mitologię. Pogłoski wpadają w szczeliny wiedzy uładowanej. I właśnie tak dzieje się zawsze ze śladami kolektywnej przemocy. W miarę ewolucji kultury ślady te dają się coraz bardziej zacierać i przepędzać; filologia oraz współczesna krytyka wieńczą dzieło rozpoczęte przez późniejsze mitologie. I właśnie to nazywa się wiedzą.

Proces okultyzacji, kolektywnego mordu trwa nieprzerwanie wśród nas z taką samą podstępą i niepokonaną siłą, jak w przeszłości. Żeby to wykazać, po raz drugi odwołam się do mitologicznego zespołu dotyczącego Romulusa i Remusa. Podpatrzmy dzięki temu ów proces zatajania w trakcie, że tak powiem, „pracy na



pełnych obrotach”. Zrozumiemy, że ukrywanie śladów następuje za naszym pośrednictwem i całkowicie bez naszej wiedzy.

Większość moich czytelników jest, jak sądzę, przekonana, że heretyckie wersje śmierci Romulusa stanowią jedyne przedstawienia kolektywnego mordu, jakie zawiera ów mitologiczny zespół. Nikt oczywiście nie ma wątpliwości, że mit zawiera gwałtowną śmierć, zawsze przedstawianą jako morderstwo, ale jak się mniema morderstwo indywidualne – chodzi oczywiście o śmierć Remusa.

Jedynym mordercą jest Romulus. Proszę zapytać znanych państwu wykształconych ludzi, a wszyscy bez wyjątku powiedzą, że to prawda. Romulus zabija brata w ataku złości, gdyż ów brat przekroczył symboliczną granicę miasta Rzymu, żeby zakpić z Romulusa, który dopiero co wyznaczył tę granicę.

Taka wersja mitu figuruje u Tytusa Liwiusza, lecz nie jest ona jedyna ani pierwsza. Pierwsza wersja mówi o kolektywie. W przeciwieństwie do drugiej, stanowi klasyczny przykład mitu, który jeszcze nie wyeliminował przedstawienia kolektywnego mordu. Pierwsza wersja wiąże się z walką augurów. Skłóconych braci, Romulusa i Remusa, nie zdołał rozdzielić lot ptaków. Ta historia jest dobrze znana; nie została przez nikogo zatajona, gdyż można ją bez trudu powiązać z drugą wersją, która dostarcza przecież owemu mitowi konkluzji, i którą zawsze bezwiednie wybieramy, jako że eliminuje kolektywne morderstwo. Opowiedziawszy, w jaki sposób dwaj

bracia powzięli projekt zbudowania nowego miasta w tym samym miejscu, „w którym zostali porzuceni i gdzie się wychowali”, Tytus Liwiusz dodaje:

*W plany te wplątała się potem nieszczęsna wada odziedziczona po dziadkach: chciwość władzy. Stąd ów haniebny spór, powstały z dość niewinnego powodu. Byli bliźniakami, więc wzgląd na wiek nie mógł tu rozstrzygnąć. Dlatego to bogowie, pod których opieką była ta okolica, mieli przez wróżby wskazać tego, kto ma dać nazwę nowemu miastu i kto ma w nim rządzić... Według podania najpierw ukazała się wróżba Remusowi: sześć sępów. I już ją ogłoszono, gdy Romulusowi ukazała się podwójna ich liczba. Obu obwołali królami ich stronnicy: jedni chcieli przeciągnąć królowanie na swoją stronę z powodu czasowego pierwszeństwa wróżby, drudzy na swoją z powodu większej liczby ptaków. Stąd przyszło do kłótni i w zapale gniewu doprowadzili do krwawej bójki: w starciu padł Remus ugodzony pociskiem<sup>22</sup>. (Podkreślenie moje.)*

Pomiędzy dwoma bliźniakami zawsze wszystko jest jednakowe; występuje konflikt, gdyż zawsze jest konkurencja, rywalizacja. Konflikt to nie różnica, lecz jej brak. I właśnie dlatego strukturalizm binarnych opozycji, a nawet „ustrukturuwiona jak język” psychoanaliza nie są w stanie pojąć zjawiska skłóconych bliźniąt. Tytus

<sup>22</sup> Tamże str. 12

Liwiusz bezbłędnie pojmuje to, co pojmują greccy tragicy, kiedy nam mówią o swoich bliźniętach, Eteoklesie i Poliniku; rozumie on, iż temat bliźniąt stanowi jedno z tematów konfliktu nierozwiązalnego, bowiem odróżnorodnionego. Ów konflikt oznacza nieobecność podziału w sensie całkowitego podziału: *b y l i b l i ź n i a - k a m i*, więc *w z g l ą d n a w i e k n i e m ó g ł t u r o z s t r z y g n ą ć . . .* Dlatego zwrócono się do bogów, lecz nawet oni wydają decyzję pozorną, decyzję, która sama niczego nie rozstrzyga, a jedynie podsyci i nasila spór. Każdy z braci pożąda tego, czego pożąda drugi, nawet jeśli wchodzi w grę obiekt jeszcze nie istniejący: miasto Rzym. Rywalizacja jest czysto mimetyczna i tożsama z kryzysem ofiarniczym, który ujednocza wszystkich uczestników tej samej konfliktowej pożądlivosti, a także przekształca wszystkich, nie tylko tych dwóch braci, w bliźniaków swej własnej pożądlivosti.

Zacytowany przeze mnie przekład, pochodzący ze zbioru Budé, nie jest całkowicie błędny, ale czegoś mu nie dostaje. Skrywa istotę rzeczy. Kolektywny aspekt zamordowania Remusa, niesłuchanie wyraźny w łacinie Tytusa Liwiusza, staje się prawie niedostrzegalny w tekście francuskim. Tekst francuski oddaje wyrażeniem „w bójce» łacińskie wyrażenie *in turba* co znaczy „w tłumie”.<sup>23</sup>

To Michel Serres zwrócił mi uwagę i na łaciński oryginał: *ibi in turba ictus Remus cecidit*, i na godny uwagi proces łagodzenia i minimalizowania, do którego przyczynia się cytowany przekład. Spotkam się z ripostą, że słowo „bójka” sugeruje w tym kontekście wielość jej uczestników. To prawda. Ale słowo *turba* ma walor quasi-techniczny, jest to tłum pojmowany w kontekście kłótni, zakłócenia, zakłócania<sup>24</sup>; jest to słowo, które najczęściej pojawia się w licznych opisach kolektywnych mordów, zawartych w pierwszej księdze Tytusa Liwiusza. Znaczenie owego słowa jest tak ogromne, iż nie można pominąć jego literalnego odpowiednika w żadnym przekładzie tekstu Tytusa Liwiusza. Jego nieobecność ma w sobie coś analogicznego do zatarcia kolektywnego mordu w takich tekstach, jak mit o Baldrze albo o Kuretach. Znaczy to, iż na wszystkich etapach kultury występuje takie samo zjawisko: zatajanie kolektywnego mordu. Proces ten przebiega w naszych czasach za pośrednictwem najprzeróżniejszych ideologii – na przykład klasycznego humanizmu albo też walki z „zachodnim etnocentryzmem”.

Spotkam się niewątpliwie z zarzutem, że wszystko, o czym mówię, to moje „fantazmaty”. Sądowni takiemu przeczy fakt, o którym przed chwilą wspomniałem, a mianowicie powszechne bez mała złudzenie, iż w takim micie, jak mit o Romulusie i Remusie, nie ma przedstawienia kolektywnego mordu. W rzeczywistości przedstawienie takie istnieje, i to w centrum owego mitu, choć powoli znika na skutek

<sup>23</sup> W polskim tłumaczeniu Andrzeja Kościółka sytuacja jest identyczna. Przyp. tłum.

<sup>24</sup> Po francusku słowa te brzmią: *troubé, perturbé, perturbateur*. Przyp. tłum.

pewnego rodzaju przytłumienia albo zdławiania – praktyki będącej intelektualnym odpowiednikiem tego, co zrobili patrycjusze z Romulusem w trakcie jednego z morderstw opisanych przez Plutarcha. Jest jeszcze mnóstwo innych morderstw, jak to wykazał Michel Serres, dryfujących na peryferiach, spychanych coraz dalej aż do czasu – który w istocie już prawie nastał – kiedy ich ekspulsja będzie zupełna. Na pierwszą wzmiankę o tym „prawdziwi uczeni» marszczą brwi, zaś na drugą jesteście państwo automatycznie wykluczeni ze wspólnoty tak zwanych „poważnych» badaczy, tych, którzy mówią już, że fenomen religii być może wcale nie istnieje. O takich jak państwo mówi się, iż uprawiają coś w rodzaju intelektualnego awanturnictwa i pragną wzbudzić niezdrowe sensacje oraz zrobić sobie reklamę. W najlepszym wypadku jesteście państwo bezwstydnymi eksploatatorami kolektywnego mordu, węzami morskimi studiów mitologicznych.

Stwierdzam raz jeszcze, iż moim zdaniem znaczenie tekstów Tytusa Liwiusza nie polega tylko na tym, że kolektywne i wywrotowe warianty śmierci Romulusa – a przede wszystkim zatajona wersja śmierci Remusa, wersja ciągle nie brana pod uwagę albo mniej czy bardziej fałszowana – pozwalają zaliczyć jeszcze jeden mit w poczet mitów, które pozbawiono przedstawień kolektywnego mordu. Nawet jeśli dałoby się wykazać, iż wszystkie mity już na początku zostały pozbawione owego przedstawienia, nie miałyby to istotnego znaczenia. Proces zacierania jest o wiele ważniejszy, gdy jest zbyt trwały, aby mógł być dziełem przypadku. W sumie cała mitologia, choć nie bezpośrednio, jednak zdecydowanie wypowiada się przeciwko uporczywemu trwaniu w niewiedzy na temat jej newralgicznego punktu.

Tytus Liwiusz w zdecydowany sposób odsłania to, co można by nazwać podstawowym dramatem mitologii: znaczenie bliźniąt, ich mimetyczną rywalizację, kryzys ofiarniczy, który z niej wynika, kolektywne morderstwo, które ów kryzys rozwiązuje. Skądinąd to wszystko odnajdujemy u wielkich autorów antyku, a także u wszystkich ich wielkich imitatorów klasycznych. Rozpoznać tę tożsamość, tożsamość Tytusa Liwiusza i na przykład Corneille’a albo Eurypidesa i Racine’a, to rozpoznać oczywistość, którą ocenzurowały dwa albo trzy wieki zaślepienia Chartystów<sup>25</sup>, to nie przepuszczać tych wielkich tekstów przez „młynek krytyki” we współczesnym stylu.

Tym, co u Tytusa Liwiusza należy podziwiać, co należy naśladować, a także więcej niż naśladować, jest właśnie to wszystko, a nadto jeszcze przedstawienie dwóch wersji zamordowania Remusa, kolektywnej oraz indywidualnej, w koniecznym porządku ich diachronicznej ewolucji. W przeciwieństwie do naszych aktualnych szkół, jeszcze ciągle duszących się w synchronizmie, ów rzymski historyk widzi, że istnieje czas przepracowywania mitu i że ten czas biegnie zawsze w tym samym

<sup>25</sup> Absolwenci starej francuskiej uczelni *l'Ecole de Chartes*. Przyp. tłum.

kierunku, zawsze dąży do tego samego celu, którego skądinąd – wbrew rozlicznym aprobatom, wbrew niemal jednomyślnej akceptacji – nigdy nie osiąga. Celem tym jest zatarcie kolektywnego mord. Wersja pozbawiona kolektywnego mord jest traktowana jako późniejsza w stosunku do tej, która go jeszcze zawiera. I właśnie to starałem się wykazać *à propos* mitów o Baldrze i o Kuretach. Mitologiczne przekształcenie ma jeden kierunek i zdąża w stronę zacierania śladów.

Godny zanotowania jest fakt, iż w Rzymie zawsze istniała tradycja apokaliptyczna. Przepowiadała ona gwałtowne zniszczenie miasta już w czasach jego gwałtownych początków. Mircea Eliade w *Histoire des idées des croyances religieuses* mówi o reperkusjach mitu o Romulusie i Remusie w świadomości Rzymian:

*Tę krwawą ofiarę, pierwszą, jaką złożono rzymskiemu bóstwu, lud zachowa na zawsze we wspomnieniach jako wydarzenie przerażające. W siedemset lat po założeniu Rzymu Horacy widzi jeszcze owo wydarzenie jako coś w rodzaju grzechu pierworodnego, którego konsekwencje musiały niewątpliwie spowodować zagładę miasta, popychając jego synów do wzajemnej masakry. W każdym krytycznym momencie swojej historii Rzym sam siebie pyta z niepokojem, wierząc, iż czuje na sobie ciężar przekleństwa. Nie był on w większej zgodzie z ludźmi, nie był w większej zgodzie z bogami, niż w momencie swoich narodzin. Ten religijny niepokój zaciąży nad jego losem.*

Owa tradycja jest o tyle interesująca, że za mord założycielski czyni odpowiedzialną całą społeczność. Zasadza się bezsprzecznie na kolektywnej wersji tego morderstwa, a jeśli nawet koncepcja dalekosiężnych reperkusji owego mordu ma aspekt nieco magiczny, tradycja powyższa na swój sposób tłumaczy prawdę niezależną od stylu jej wyrażenia: zobowiązanie całej wspólnoty do ustanawiania się i organizowania poprzez przemoc. Przemoc ta jest w swojej zasadzie krańcowo destrukcyjna i musi taką pozostać do końca. Nie wiadomo, jakim cudem społeczność mogła zawiesić ową przemoc, dzięki jakiemu zrządzeniu bogów przemoc ta stała się przejściowo i skuteczna, i pojednawcza.

## Wiedza mitów

Już teraz wiemy, że w religijnych formach, ideach oraz instytucjach należy dostrzec, ogólnie mówiąc, zdeformowane odbicie aktów przemocy wyjątkowo „udanych” pod względem ich społecznych reperkusji, zaś w mitologii, dokładnie mówiąc, wspomnienie o tych samych aktach przemocy, przedstawione w taki sposób, do jakiego zmusza sprawców owych zbrodni fakt, że były to zbrodnie udane. To wspomnienie – jako że przekazywane jest z pokolenia na pokolenie – podlega intensywnej ewolucji, jednak nigdy nie odnajduje, a wręcz przeciwnie – nieustannie zatracza, coraz głębiej ukrywa tajemnicę swego pierwotnego zniekształcenia. Religie i kultury ukrywają przemoc, żeby się ustanawiać i trwać. Odkryć ich tajemnicę, to dostarczyć wyjaśnienia – które trzeba nazwać naukowym – największej tajemnicy wszelkich nauk o człowieku: tajemnicy istoty i początków religii.

Mówiąc o naukowości przeciwstawiam się aktualnemu dogmatowi orzekającemu bezpodstawnie, iż w domenie humanistyki uprawianie nauki w pełnym znaczeniu tego słowa jest niemożliwe. Moje stanowisko napotyka niesłychany sceptycyzm przede wszystkim w środowiskach kompetentnych’ jak można sądzić, przedstawicieli nauk – czy raczej „nie-nauk” – o człowieku. Moi krytycy, nawet najmniej w stosunku do mnie surowi, często twierdzą, że zasługuję na pobłażliwość wbrew, a nie dzięki moim zawrotnym roszczeniom. Cieszy mnie ich wspaniałomyślność, lecz jest moim zdaniem zaskakująca. Skoro teza, której bronię, nie jest nic warta, jakąż mogą mieć wartość książki w całości poświęcone jej obronie?

Zdaję sobie sprawę, z jakich korzystam okoliczności łagodzących. W świecie, który już w nic nie wierzy, nawet najszerzej zakrojone poszukiwania nie dają żadnych rezultatów. Ilość publikowanych książek rośnie nieustannie, zaś nieszczęsny autor, aby przyciągnąć uwagę, staje wobec konieczności przesadnego podkreślania wagi swoich propozycji. Musi sam sobie robić reklamę. A zatem nie należy zbyt poważnie traktować jego ekstrawaganckich wypowiedzi. W istocie to nic on popada w obłąd, lecz obiektywne warunki twórczości.

Przykro mi, że muszę odrzucić tę szlachetną interpretację mojego zachowania. Im dłużej myślę, tym mniejszą widzę możliwość innego niż dotąd wyrażania moich myśli. Trzeba mi więc powrócić do moich roszczeń, ryzykując utratę sympatii, która, jak się obawiam, polega na nieporozumieniu.

W nieustannie przyspieszającym swoje obroty wirze „metod” i „teorii”, w walcu interpretacji zaledwie przez chwilę cieszących się przychylnością – zanim popadną w zapomnienie, z którego prawdopodobnie nikt nigdy ich nie wydobydzie – nie ma, jak się wydaje, miejsca na jakąkolwiek stabilność; żadna prawda nie jest w stanie



trwać. Ostatnim krzykiem mody w tej dziedzinie jest nawet twierdzenie, iż ilość interpretacji jest nieskończona i wszystkie są tyle samo warte, a żadna z nich nie jest ani bardziej prawdziwa, ani bardziej fałszywa od innych. Jak się wydaje, istnieje tyle interpretacji, ile dany tekst ma czytelników. Interpretacje te skazane są na nie mającą kresu dowolność, mnożąc się w atmosferze ogólnej radości ze zdobytej nareszcie swobody, która uniemożliwia każdej z nich uzyskanie kiedykolwiek decydującej przewagi nad rywalkami.

Odwzajemnianej i zrytualizowanej eksterminacji „metodologii» nie należy mylić z aktualnymi możliwościami poznawczymi w ich całościowym ujęciu. Ów dramat nas bawi, ale jest w nim coś z burzy na morzu; rozgrywa się na powierzchni, zaś w niczym nie zakłóca spokoju morskich głębin. Im większe jest nasze podniecenie, tym bardziej odbieramy je jako jedyną rzeczywistość i tym bardziej wymyka się nam to, co niewidoczne.

Pseudodemistyfikatory mogą się wzajem pozagryzać nie osłabiając istotnie samej zasady krytyki, z której się wszyscy wywodzą, choć w sposób coraz mniej bezpośredni. Wszystkie pojawiające się ostatnio doktryny wywodzą się z jednego i tego samego procederu rozszyfrowywania, najstarszego z wymyślonych przez Zachód, jedynego rzeczywiście trwałego. Ów proceder, jako że jest poza wszelką krytyką, działa jak sam Bóg: niedostrzegalnie.

Zawładnął nami do tego stopnia, iż zdaje się mieszać z bezpośrednią percepcją. Skoro zwrócicie nań państwo uwagę jego aktualnych użytkowników, będą zaskoczeni.

Mój czytelnik już się zorientował, iż chodzi o naszego starego znajomego – proceder rozszyfrowania przedstawień prześladowczych. W kontekście historii wydaje się banalny, ale proszę go wyjąć z tego kontekstu, a natychmiast zrobi wrażenie obcego. Jednak nasza ignorancja w niczym nie przypomina ignorancji pana Jourdaina, który pisał prozą nie zdając sobie z tego sprawy. To, że ów proceder stanowi w pewnej dziedzinie banał, nie powinno przesłaniać nam faktu, iż jest w nim coś szczególnego, a w ramach antropologii nawet unikalnego. Nikt poza naszą kulturą jeszcze nigdy go nie ujawnił, nie znajdziemy go nigdzie, zaś nawet w naszym przypadku jest coś tajemniczego w sposobie, w jakim się nim posługujemy, nigdy nań nie patrząc.

Świat współczesny w sposób bezsensowny stosuje ów proceder; nieustannie służy nam do wzajemnego oskarżania się o skłonności prześladowcze. Został skalany duchem stronniczości i ideologii. I właśnie po to, żeby go odzyskać w jego nieskalanej czystości, wybrałem do jego objaśnienia dawne teksty, na których interpretacji nie zaważyły pasożytujące na nich kontrowersje. Demistyfikacja tekstu niejakiego Guillaume'a de Machaut ustanawia wokół tej interpretacji jednomyślność. Z tego właśnie wyszedłem i ciągle tam powracam, aby przeciąć nie kończące się właśnie

naszych „utekstowionych bliźniąt». Owe minikontrowersje są bezsilne wobec niewzruszonego jak opoka procesu rozszyfrowywania, który przeanalizowaliśmy.

Zawsze znajdzie się ktoś bezmyślny, szczególnie w naszych pełnych zgiełku czasach, kto odrzuci pełną oczywistość, ale ten pieniaczy duch nie ma najmniejszego znaczenia w sensie intelektualnym. A nawet trzeba pójść jeszcze dalej. Tego czy innego dnia może się zdarzyć, iż z nowymi siłami wybuchnie rewolta przeciw oczywistościom, o których mówiłem, i znów staniemy twarzą w twarz, z legionami Norymbergii albo z ich odpowiednikiem. Historyczne konsekwencje będą katastrofalne, zaś intelektualne – żadne. Ta prawda nie dopuszcza kompromisu i nikt i nic nie może w niej czegokolwiek zmienić. Nawet jeśli nazajutrz nie będzie już na Ziemi nikogo, kto by dał o niej świadectwo, zostanie prawdą. Jest coś, co się wymyka naszemu kulturowemu relatywizmowi oraz wszelkiej krytyce zachodniego „etnocentryzmu». Chcąc nie chcąc powinniśmy uświadomić sobie ten fakt i większość z nas w końcu go sobie uświadamia, jeśli jest do tego zmuszona, ale nie lubimy, kiedy się nas do tego nakłania. Niejasno przeczuwamy, że nas to zaprowadzi dalej, niż byśmy sobie życzyli.

Czy można określić tę prawdę jako naukową? Wielu ludzi w epoce, w której słowo „nauka» było stosowane w kontekście niepodważalnej pewności, odpowiedziałyby twierdząco. Nawet i dziś, jeśli zapytają państwo wasze otoczenie, większość bez namysłu odpowie, iż jedynie duch nauki mógł położyć kres polowaniom na czarownice. To właśnie przyczynowość magiczna, prześladowcza, umożliwia trwanie tym polowaniom, zaś żeby z nimi skończyć, trzeba przestać w nią wierzyć. Pierwsza rewolucja naukowa rzeczywiście w mniejszym lub większym stopniu zbiega się na Zachodzie z definitywnym zaniechaniem polowań na czarownice. Mówiąc językiem etnologów powiemy, iż przemyślane ukierunkowanie w stronę przyczyn naturalnych zyskuje coraz większą przewagę nad odwieczną preferencją p r z y c z y n z n a c z ą c y c h p o d w z g l ę d e m s t o s u n k ó w s p o ł e c z n y c h , które jednocześnie są p r z y c z y n a m i p o d a t n y m i n a i n t e r w e n c j ę k o r e k c y j n ą , innymi słowy na efekt ofiary.

Pomiędzy nauką a końcem polowań na czarownice istnieje ścisły związek. Czy to jednak wystarcza, żeby zakwalifikować jako „naukową” interpretację, która obala prześladowcze przedstawienia ujawniając je jako takie? Ostatnim czasy staliśmy się wrażliwi w sprawach nauki. Być może pod wpływem panującego dziś klimatu filozofowie nauki coraz mniej cenią sobie ustalone pewniki. Nie miejcie państwo wątpliwości, iż z niesmakiem zareagują na operacje tak pozbawioną ryzyka i wszelkich trudności, jak demistyfikacja niejakiego Guillaume’a de Machaut. Należy przyznać, iż w tym przypadku jest nietaktem odwoływać się do nauki

Zrezygnujmy więc z użycia tak zaszczytnego określenia w przypadku tak banalnej sprawy. W tym konkretnym przypadku rezygnacja jest dla mnie tym łatwiejsza do przyjęcia, że w jej świetle bezwzględnie naukowy status moich poczynań stanie się oczywisty.

O cóż w istocie chodzi? O zastosowanie do tekstów, do których jak dotąd nikomu nie przyszło do głowy go zastosować, procederu rozszyfrowywania bardzo starego, o skuteczności najwyższej próby i zasadności tysiące razy potwierdzonej w dotychczasowej domenie jego zastosowania.

Prawdziwa debata nad moją hipotezą jeszcze się nie zaczęła. Jak dotąd nawet ja sam nie potrafię dokładnie jej uplasować. Żeby właściwie ustawić zagadnienie, trzeba najpierw dokładnie ustalić granice mojego przedsięwzięcia. Nowość tego przedsięwzięcia nie polega bynajmniej na tym, co się na ogół ma na myśli. Ograniczam się do poszerzenia obszaru zastosowania pewnej interpretacji, której zasadności nikt nie neguje. Prawdziwe pytanie dotyczy zasadności bądź bezzasadności owego poszerzenia. Albo mam rację i rzeczywiście coś odkryłem, albo jestem w błędzie i próżno traciłem czas. Hipoteza, której nie wymyślam, a tylko przemieszczam na nowe obszary, wymaga, jak się przekonaliśmy, jedynie minimalnej adaptacji, aby można ją było zastosować do mitu dokładnie w ten sam sposób, w jaki już się ją stosuje do tekstu Guillaume'a de Machaut. Możliwe, że mam rację i możliwe, że się mylę, ale nie muszę mieć racji absolutnej, żeby ów jedyny odpowiedni dla mojej hipotezy epitet mógł być epitetem naukowości. Jeśli się mylę, moja hipoteza ulegnie wkrótce zapomnieniu; jeśli mam rację, będzie ona dla mitologii tym, czym już jest dla tekstów historycznych. Jeśli się narzuca, to ze względów analogicznych do tych, które ją narzuciły gdzie indziej i w ten sam sposób. Wpisze się w umysły etnologów z taką samą siłą, z jaką się wpisała w analizy przedstawień historycznych.

Jak już mówiłem, jedynym motywem rezygnacji z epitetu naukowości w przypadku interpretacji stosowanej przez wszystkich do tekstu Guillaume'a de Machaut nie jest pewność, ale zbyt wielka pewność, ryzyko zerowe, brak alternatywy.

Skoro naszą leciwą i bezproblemową demistyfikację przeniesiemy w domenę mitologii, jej charakter ulegnie zmianie. Rutyniarska oczywistość ustąpi miejsca przygodzie, pojawi się nieznanie. Konkurencyjne teorie są liczne i przynajmniej na razie uchodzą za „poważniejsze” od mojej.

Ciągle zakładając, iż mam rację, sceptycyzm, z którym się dziś spotykam, nie ma większego znaczenia, niż w siedemnastowiecznej Francji miałyby narodowe referendum w sprawie czarownictwa. Niewątpliwie odniosłaby zwycięstwo koncepcja tradycyjna; sprowadzenie czarownictwa do prześladowczych przedstawień zyskałoby nieliczne grono zwolenników. Jednakże w niecałe sto lat później podobne

referendum dałoby wynik odwrotny. Jeżeli moja hipoteza jest słuszna, to podobnie będzie z mitologią. Powoli wszyscy przyzwyczajają się do rozpatrywania mitów pod kątem prześladowczych przedstawień, tak jak się do tego przyzwyczajono w przypadku polowań na czarownice. Rezultaty są zbyt oczywiste, żeby korzystanie z owej hipotezy nie stało się równie machinalne, jak to już się dzieje w przypadku prześladowań notorycznych. Nadejdzie dzień, w którym nieodczytanie mitu o Edypie w taki sam sposób, w jaki czyta się Guillaume'a de Machaut, wyda się tak samo śmieszne, jak dzisiaj może się wydać śmieszne zestawienie tych dwóch tekstów. W tymże samym dniu zniknie ów dziwny, stwierdzony przez nas dystans pomiędzy interpretacją mitu osadzonego w kontekście mitologicznym i tegoż samego mitu przeniesionego w kontekst historyczny.

Nie będzie już więcej kwestii naukowości, jeśli idzie o mistyfikację mitologii, tak jak nie ma już jej dzisiaj w przypadku odczytania tekstu Guillaume'a de Machaut. A jeśli obecnie odmawia mojej hipotezie tytułu „naukowej», to z przyczyny wręcz odwrotnej niż ta, dla której odmówi się jej tegoż tytułu jutro. Stanie się zbyt oczywista i pozostanie daleko w tyle za burzliwymi granicami nauki. Jedynie w przejściowym okresie między jej pełnym dzisiejszym odrzuceniem a powszechną akceptacją będzie uchodziła za naukową. Właśnie w takim samym przejściowym okresie uznawano za naukową demistyfikację czarownictwa na terenie Europy.

Stwierdziliśmy przed chwilą, iż istnieje coś w rodzaju» niechęci wobec określania jako naukowej hipotezy zawierającej zbyt mało ryzyka i niepewności. Ale hipoteza, która byłaby, samym ryzykiem i niepewnością, również nie byłaby naukowa. Aby zasłużyć na ten chwalebny tytuł, należy połączyć maksimum aktualnej niepewności i maksimum potencjalnej pewności.

I właśnie te bieguny łączy w sobie moja hipoteza. Zawierając jedynie poprzednim porażkom, badacze zbyt pochopnie zdecydowali, iż podobna kombinacja byłaby możliwa jedynie w domenach dających się ująć matematycznie. O tym, iż wcale tak nie jest, świadczy fakt, że jest ona już zrealizowana. Moja hipoteza istnieje od wieków i dzięki niej przejście od niepewności do pewności, jeśli idzie o demistyfikację, już się raz dokonało; a zatem mogłoby się dokonać powtórnie.

Z trudem dostrzegamy, że jest tak w istocie, gdyż pewność działa na nas odpychająco; mamy skłonności do skazywania jej na banicję w ciemne zakamarki naszego umysłu; podobnie przed stu laty mieliśmy tendencję do skazywania na banicję niepewności. Chętnie zapominamy, że demistyfikacja czarownictwa oraz innych przesądów prześladowczych stanowi niezbitą pewność.

Gdyby owa pewność rozciągnęła się jutro na całą mitologię, nie wiedzielibyśmy jeszcze wszystkiego, jednakże uzyskalibyśmy dokładne i definitywnie wiarygodne odpowiedzi na pewną ilość pytań, na które nauka usilnie się stara, czy raczej starałaby się znaleźć odpowiedzi, gdyby właśnie nie utraciła wszelkiej nadziei na znalezienie odpowiedzi dokładnej oraz definitywnej.

Nie widzę powodu, aby mając na względzie taki rezultat, dający się bądź nie dający ująć matematycznie, rezygnować z określenia „nauka”. Jakiegoż innego określenia trzeba by użyć? Niektórzy zarzucają mi, iż stosuję to określenie nie zdając sobie w gruncie rzeczy sprawy z regułą jego stosowania. Drażni ich moja domniemana arogancja. Sądzą, iż można bez najmniejszego ryzyka nauczyć mnie skromności; nie mają więc absolutnie czasu, by zapoznać się z tym, co staram się im podać do wiadomości.

Zarzucają mi ponadto „fałszowanie” Poppera oraz innych znakomitości rodem z Oxfordu, Wiednia i Harvardu. Aby ustalić pewniki, powiadają, należy spełnić prawdziwie drakońskie warunki, których nawet nauki najbardziej ściśle nie potrafią być może spełnić.

Nasza demystyfikacja Guillaume’a de Machaut z całą pewnością nie może podlegać falsyfikacji w sensie popperowskim. Czyż należy z niej zatem zrezygnować? Skoro nie dopuszcza się pewności nawet w tym przypadku, skoro traktuje się jako szczyt demokracji interpretację ni to zawsze prawdziwą, ni to zawsze fałszywą, interpretację, która z wyjątkiem zagadnień dających się ująć matematycznie święci dziś tryumfy, taki rezultat jest nieunikniony. Powinniśmy retrospektywnie potępić tych, którzy położyli kres procesom o czarownictwo. Byli jeszcze większymi dogmatykami niż łowcy czarownic i podobnie jak oni wierzyli, iż posiadli prawdę. Jakim prawem ci ludzie mieli czelność twierdzić, iż jest słuszna tylko interpretacja szczególna, oczywiście ich własna, podczas gdy tysiące innych interpretatorów, dostojnych łowców czarownic, szacownych profesorów, niekiedy tak postępowych, jak Jean Bodin, miało na ten temat wręcz odwrotne zdanie? Jaka to nieznośna arogancja, jaka potworna nietolerancja, jaki straszliwy purytanizm! Nie trzebaż to pozwolić kwitnąć stu kwiatom interpretacji, czarownictwa i nie-czarownictwa, przyczyn naturalnych i przyczyn magicznych, podatnych na interwencję korekcyjną oraz takich, które nigdy nie będą poddane korekturze, choć na nią zasługują?

Przemieszczając nieco konteksty, jak to właśnie uczyniłem, łatwo wykazać śmieszność niektórych współczesnych postaw. Myśl krytyczna jest niewątpliwie w stanie krańcowej dekadencji, miejmy nadzieję, iż przejściowej, lecz na razie przebieg choroby jest ostry, bowiem mieni się najwyższym stopniem wyrafinowania krytycznego ducha. Gdyby nasi przodkowie myśleli podobnie jak przedstawiciele najwyższej wiedzy, nigdy nie położyliby kresu procesom czarownic. Tak więc nie należy



się dziwić, także i dziś, kiedy nawet te w najmniejszym stopniu nie kwestionowane potworności obecnej historii są kwestionowane przez ludzi, których nie interesuje nic więcej, oprócz ich własnej klasy – przez intelektualistów owładniętych niemocą na skutek jałowych licytacji, których stali się pastwą, a także na skutek wynikających z tego stanu koncepcji; koncepcji, których autodestrukcyjnego charakteru już nie odczuwamy albo odczuwamy jako pozytywny rozwój.

## Najwyższa mądrość słów ewangelicznego opisu Męki

Rezultat dotychczasowych rozważań zmusza nas do stwierdzenia, że wiecześnie aktualnym powołaniem ludzkiej kultury jest ukrywanie własnych początków, a więc kolektywnego gwałtu. Definicja ta pozwala zrozumieć kolejne stadia każdego kulturowego porządku, a także kolejne przejścia od jednego stadium do drugiego, przejścia dokonujące się za pośrednictwem kryzysów. Są one zawsze analogiczne z kryzysami, których ślady kryją w sobie mity, a także pewne zjawiska właściwe niektórym okresom w historii, obfitującym w akty prześladowcze. W takich okresach, w czasie przewlekłych kryzysów i prześladowań, jawi się możliwość rozprzestrzeniania się wywrotowej wiedzy. Jednakże wiedza ta jest zawsze traktowana jako kozioł ofiarny rekonstrukcji ofiarniczej, dokonującej się w trakcie paroksyzmów niezgody.

Schemat ten jest aktualny również w przypadku naszych społeczeństw, a nawet jest on dziś jeszcze bardziej aktualny, lecz to nam bynajmniej nie wystarcza do zrozumienia zjawiska, które nazywamy historią, naszą historią. Nawet jeśli Powyższy schemat nie zostanie w najbliższym czasie zastosowany do rozszyfrowania całej mitologii, dokonane przez nas rozszyfrowanie prześladowczych przedstawień funkcjonują w łonie tejże historii już stanowi porażkę kulturowego okultyzmu porażkę, która mogłaby bardzo szybko doprowadzić do jego całkowitej klęski. Albo kultura jest czymś zupełnie innym, niż twierdzą, albo też siła okultyzmu, która ją utrzymuje przy życiu, przeciwstawi się niebawem inna siła, siła ujawniająca odwieczne kłamstwo.

Siła ta istnieje i wszyscy jesteśmy świadomi jej istnienia lecz zamiast zrozumieć ten jej szczególny aspekt, wielu zna widzi w niej siłę *par excellence* okultyzującą. W tym zaś tkwi największe nieporozumienie naszej kultury i trwać będzie do <sup>poty</sup>, dopóki nie dostrzeżemy w mitologii szczytowej form prześladowczych iluzji, których słabsze efekty jesteśmy już w stanie wykryć w zdarzeniach z naszej historii.

Tę rewelacyjną siłę stanowi Biblia, która zgodnie z nauką chrześcijańską jest unią Starego i Nowego Testamentu. I właśnie dzięki niej możemy wreszcie rozszyfrować to, co nauczyliśmy się już rozszyfrowywać w przypadku prześladowczych przedstawień historycznych. To Biblia uczy nas, jak rozszyfrować do końca cały zespół zjawisk religijnych. Ewangelie zaczęły już ujawniać swą uniwersalną moc objawieli. Od wieków cieszący się największym uznaniem myśliciele niestrudzenie starają się nas przekonać, że Ewangelie są tylko jednym z mitów – i rzeczywiście wielu w to uwierzyło.

Faktem jest, że cała treść Ewangelii grawituje wokół Męki Chrystusa, a więc tego dramatycznego wydarzenia, które stanowi centralny punkt wszystkich mitologii świata. Podobnie dzieje się – o czym już mówiliśmy – w przypadku wszystkich mitów. Zawsze musi rozegrać się ów dramat, aby powstał nowy mit, aby to dramatyczne wydarzenie mogło zostać przedstawione z perspektywy prześladowców. Jednakże taki sam dramat musi się rozegrać, aby można go było przedstawić z perspektywy ofiary zdecydowanej na bezwzględne odrzucenie prześladowczej iluzji. I musi on zaistnieć także po to, aby powstał ów jedyny tekst, który mógłby położyć kres wszelkiej mitologii.

Aby dokonać – co się też staje, i to wręcz na naszych oczach – tego niezwykłego dzieła zniweczenia wiarygodności mitologicznych przedstawień, należy przeciwstawić sile tych przedstawień, tym bardziej rzeczywistej, że sprawującej władzę nad całą ludzkością, jeszcze potężniejszą siłę przedstawienia wiarygodnego. Przedstawione wydarzenie powinno być istotnie tego samego typu, bowiem w przeciwnym wypadku Ewangelie nie mogłyby punkt po punkcie odrzucić i zdyskredytować wszystkich typowych mitologicznych złudzeń, które dzielają również wszyscy aktorzy Męki.

Dobrze wiemy, że Ewangelie opowiadają się przeciwko prześladowaniom. Nie podejrzewamy jednak, że demontują także ich mechanizmy oraz cały zespół instytucji, którymi są religie stworzone przez ludzi oraz wywodzące się z nich kultury: nie doszło do naszej świadomości, że wszystkie symboliczne władze, które w ostatnich czasach chylą się ku upadkowi, są płodem prześladowczych przedstawień. Zaciśkające się wokół nas więzy tych kulturowych formacji zaczynają się stopniowo rozluźniać, a moc oddziaływania łączących się z nimi złudzeń słabnie dlatego, że coraz wyraźniej widzimy podtrzymujący to wszystko mechanizm kozła ofiarnego. Mechanizm ten, raz ujawniony, przestaje funkcjonować; słabnie nasze przekonanie o winie ofiar, których się domaga. Wywodzące się z niego instytucje, które są mu niezbędne do istnienia, upadają na naszych oczach jedna po drugiej. Czy zdajemy sobie z tego sprawę, czy nie, to właśnie Ewangelie przyczyniły się do kryzysu tych instytucji. Spróbujmy to udowodnić.

Analizując opis Męki jesteśmy zaskoczeni rolą, jaką spełniają w nim cytaty ze Starego Testamentu, a przede wszystkim z Psalmów. Pierwsi chrześcijanie traktowali te odniesienia bardzo poważnie, a w czasach średniowiecza tak zwana interpretacja alegoryczna lub, jak kto woli, figuratywna, stanowi mniej lub bardziej szczęśliwe przedłużenie tej nowotestamentowej praktyki. Dzisiaj ludzie nie widzą w tym na ogół nic szczególnie interesującego – i są w wielkim błędzie. Interpretują fakt pojawiania się tych cytatów jako swoistą retorykę albo strategię. Ewangelisci wprowadzają wiele zasadniczych innowacji teologicznych, można by więc ich podejrzewać

o to, że pragnąc aby innowacje te uzyskały możliwie największe uznanie, osłonili je splendorem Biblii. Niektórzy ludzie sądzą też, że świadectwo Jezusa dlatego zostało podane w otocze tekstów o tak niepodważalnym autorytecie, aby tym łatwiej można było zaakceptować nadmierny zapał ewangelistów w wywyższaniu jego osoby.

Trzeba przyznać, że Ewangelie akcentują w sposób zdawać by się mogło przesadny urywki Psalmów i niepełne frazy o pozornie tak nieczytelnym lub banalnym znaczeniu, że naszym zdaniem obecności ich nie uzasadnia ich bezpośredni sens.

Jak na przykład powinniśmy rozumieć tekst Jana (15, 25) traktujący o potępieniu Jezusa, w którym Jan uroczyście powołuje się na tę oto frazę: „Nienawidzili mnie bez powodu” (Ps 35, 19)? Ewangelista kładzie na nią wielki nacisk. Wrogie zgromadzenie wokół Męki stało się faktem – mówi nam – aby się wypełniło słowo Prawa. Niezręczność tego stereotypowego sformułowania potwierdza nasze zastrzeżenia. Istnieje niewątpliwy związek pomiędzy tym psalmem, a sposobem, w jaki Ewangelie donoszą nam o śmierci Jezusa, lecz fraza jest tak banalna, cel jej zastosowania tak oczywisty, że nie widzimy powodu, aby trzeba było to podkreślać.

Mamy podobne odczucia, kiedy czytamy Łukasza mówiącego ustami Jezusa: „Albowiem powiadam wam: to, co jest napisane, musi się spełnić na mnie: *Zaliczony został do złoczyńców*”. (Łk 22, 37; Mk 15, 28). Tym razem cytaty nie pochodzą z Psalmów, lecz z 53 rozdziału Księgi Izajasza. Do jakiejże głębszej refleksji mogłoby nas skłonić to odniesienie? Nic szczególnego nie przychodzi nam do głowy i myśli nasze kierują się ku banalnym podtekstom, od których roi się w naszym świecie.

Lecz te dwie krótkie frazy są w rzeczywistości bardzo interesujące zarówno same w sobie, jak i w odniesieniu do opisu Męki, ale by to zrozumieć, trzeba równocześnie zrozumieć, co się w istocie rozgrywa i co ulega unicestwieniu za przyczyną Męki. Jest to mianowicie porażka rozciągającej się na całą ludzkość władzy prześladowczych przedstawień. Słowa te, pozornie zbyt banalne, aby można było wyciągnąć z nich jakiegokolwiek wnioski, głoszą po prostu odrzucenie magicznej przyczynowości oraz stereotypowych oskarżeń. A zatem jest to odrzucenie tego wszystkiego, co prześladowczy tłum akceptuje z zamkniętymi oczami. Tak całe Teby akceptują hipotezę odpowiedzialności Edypa za pojawienie się dżumy, ponieważ jest jakoby kazirodcą. Tak Egipcjanie powodują uwięzienie nieszczęsnego Józefa zawierając plotkom prowincjonalnej Wenus. Egipcjanie zawsze tak postępowali. My ciągle jesteśmy do nich podobni, jeśli idzie o nasz stosunek do mitologii, a najbardziej Freud, który oczekiwał od Egiptu ujawnienia prawdy o judaizmie. Wszystkie modne dziś teorie są zdecydowanie pogańskie w swoim zafascynowaniu ojcobójstwem, kazirodztwem itp., a także w zaślepieniu wobec zakłamanych oskarżycielskich stereotypów. Jesteśmy niezwykle zapóźnieni w stosunku do Ewangelii, a także w stosunku do Genezis.

Tłum otaczający Mękę – także i on –akceptuje z zamkniętymi oczami mgliste oskarżenia skierowane przeciwko Jezusowi. W jego oczach Jezus staje się tą przyczyną, którą należy oddać korekcyjnemu zabiegowi –ukrzyżowaniu, przyczyną, której wszyscy amatorzy magicznego myślenia zaczynają intensywnie poszukiwać w momencie choćby minimalnego zakłócenia spokoju ich małego światka.

Powyższe dwa cytaty podkreślają zachowanie ciągłości pomiędzy tłumem z Męki i tłumami ze wszystkich prześladowczych przedstawień, które już w Psalmach zostały napiętnowane. Ani Ewangelie, ani Psalmi nie dzielają okrutnych wyobrażeń tłumy. Obydwa cytaty zdecydowanie przekreślają możliwość magicznego uzasadnienia. Rzeczywiście podcinają korzenie tego drzewa, ponieważ wina ofiary jest główną sprężyną mechanizmu ofiarniczego, a pozorna nieobecność ofiary mitach poddanych maksymalnemu przeobrażeniu, a więc tych, które bądź manipulują sceną mordy, bądź całkowicie ją eliminują, nie ma nic wspólnego z tym, z czym tutaj mamy do czynienia. Ewangeliczne wykorzenienie jest tym w stosunku do mitologicznego kuglarstwa Baldrów czy Kuretów, czym jest całkowite usunięcie złośliwego guza w stosunku do zabiegu wioskowego uzdrowiciela.

Prześladowcy zawsze są święcie przekonani o zasadności prześladowania, ale w rzeczywistości nienawidzą bez powodu. Nigdy nie zauważają faktu, że w oskarżeniu brak powodu (*ad causam*) a więc najpierw należy rozprawić się z owym złudzeniem, aby tych wszystkich nieszczęśników wydobyć z ich niewidocznego więzienia, z ponurych, pokrytych pleśnią kazamatów, które wydają się im najwspanialszym pałacem.

Dla tego niezwykłego, podjętego przez Ewangelie zadania polegającego na unieważnieniu, skasowaniu i odwołaniu prześladowczych przedstawień. Stary Testament jest niewyczerpanym źródłem prawnych odniesień. Nie bez racji Nowy uważa siebie za lennika Starego i na nim się opiera. Obydwa uczestniczą w tym samym przedsięwzięciu. Inicjatywa należy do Starego, lecz Nowy kontynuuje sprawę i doprowadza ją do końca w sposób zdecydowany i definitywny. Szczególnie w Psalmach pokutnych słowo przemieszcza się od tych, którzy prześladują, ku ich ofiarom, od tych, którzy tworzą historię, ku tym, którzy jej ulegają. Ofiary nie tylko podnoszą głos, ale wręcz krzyczą, i to nawet w obecności swoich prześladowców. Wrogowie okrążają swoje ofiary, przygotowują się do zadania im ciosu. Niekiedy są przyrównywani do zwierząt lub potworów – mamy więc sfory psów, stada grubego zwierza, „byki Barzanu”. A jednak teksty te zrywają z mitologią, jak to znakomicie wykazał Raymund Schwager: dają coraz silniejszy odpór sakralnej ambiwalencji, aby przywrócić ofierze ludzką godność oraz ujawnić arbitralność zastosowania wobec niej gwałtu<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> *Brauchen wir einen Siindenbockl?* Monachium 1978.



Ofiara, której głos słyhać w Psalmach, niewątpliwie wydaje się szlachetnym apostołom współczesności „amoralna”, niezbyt „ewangeliczna”. Nasi humaniści są zbyt wrażliwi, aby przejść nad tym do porządku: przecież to nienawiść każe krzyczyć uciemiężonym do tych, którzy ich nienawidzą. Słyszemy głosy ubolewania nad „tak charakterystycznym dla Starego Testamentu” resentymentem i przemocą. Traktuje się to jako niezbity dowód osławionej złośliwości Boga Izraela. Szczególnie od czasów Nietzschego Psalmi uważa się za źródło wszystkich najniższych uczuć, którymi zostaliśmy zarażeni: upokorzenia i resentymentu. Zjadliwości Psalmów przeciwstawia się bez wahania łagodne piękno mitologii, przede wszystkim greckiej i germańskiej. Prześladowcy, silni poczuciem prawomyślności, rzeczywiście przekonani o winie ofiary, mają pełne prawo spać spokojnie.

Głos ofiary z Psalmów jest żenujący, to prawda; brzmi on zgrzytliwie w porównaniu z głosem Edypa, ponieważ on, Edyp, miał dostatecznie dobry gust, aby włączyć się w cudowną harmonię klasyki. Popatrzcie państwo, z jakim wyczuciem stylu, z jaką subtelnością – a także w odpowiednim momencie – dokonał aktu samokrytyki. Uczynił to z całym zapalem niby pacjent psychoanalityka. Stał się modelem – nie miejcie państwo co do tego najmniejszej wątpliwości – superkonformistów naszych czasów, tożsamy z grzmiącą awangardą. Intelktualistom tak było spieszo do popadnięcia w stan zniewolenia, iż zaczęli uprawiać stalinizm w swoich salach bankietowych, zanim jeszcze ujrzał światło dzienne. Uczęszczamy do najlepszej ze szkół milczenia, którą są mitologie. Kiedy mamy do wyboru Biblię i mitologię, nie wahamy się nigdy. Opowiadamy się przede wszystkim za klasyką, następnie za romantyzmem, za prymitywizmem – kiedy tak wypada, za modernizmem – w przyływie szaleństwa, za neoprymytywizmem – kiedy jesteśmy znudzeni modernizmem, za gnozą – zawsze, za Biblią – nigdy.

Magiczna przyczynowość jest tożsama z mitologią, a zatem trudno przecenić znaczenie jej zanegowania. I Ewangelie niewątpliwie wiedzą, co czynią, ponieważ wykorzystują każdą, nawet najmniejszą okazję, aby ów sprzeciw zaakcentować. Wkładają słowa negacji nawet w usta Piłata, który po przesłuchaniu Jezusa oświadcza: „Ja w Nim żadnej winy nie znajduję”. Jeszcze wtedy Piłat nie uległ działaniu tłumu; jako sędzia, jako uosobienie prawa rzymskiego i racjonalnej praworządności przyznaje – choć przelotnie, lecz w sposób znaczący – pierwszeństwo faktom. Często słyszy się pytanie: cóż jest tak niezwykłego w tej biblijnej rehabilitacji ofiar? Czyż nie jest ona zjawiskiem pospolitym, znanym już w czasach najwcześniejszego antyku? Niewątpliwie tak, lecz te wszystkie akty rehabilitacji są dziełem grupy wybijającej się w danej chwili ponad inną grupę. Zrehabilitowaną ofiarę zawsze otacza grupa wiernych a płomień oporu nigdy nie wygasa. Prawda nie pozwala się wyrugować. I to właśnie nas myli; i właśnie dlatego prześladowcze, mitologiczne przedstawienie nigdy nie zostało rzeczywiście skompromitowane, czy choćby zagrożone.

Przyjrzyjmy się na przykład okolicznościom śmierci Sokratesa. „Prawdziwa” filozofia nie miesza się do sprawy. Udało się jej uniknąć zarażenia „efektem kozła ofiarnego” W świecie zawsze rozlega się głos prawdy. Milknie jednak zupełnie w chwili śmierci Jezusa. Nawet najbliżsi jego sercu uczniowie nie znajdują jednego słowa, nie czynią najmniejszego gestu, aby przeciwstawić się tłumowi. Zostają dosłownie przezeń wchłonięci. Ewangelia Marka informuje nas, że Piotr, przywódca apostołów, zaparł się publicznie swojego mistrza. Opis zdrady Piotra nie ma cech fabularnych, niema także nic wspólnego z psychologicznym szkicem jego osobowości. Fakt, że nawet apostołowie nie mogą uniknąć „efektu kozła ofiarnego”, podkreśla wszechmoc prześladowczych przedstawień. Aby dokładnie zrozumieć, co się dzieje, należałoby wliczyć nieomal całą grupę uczniów w poczet wszystkich zwierzchności, które, wbrew permanentnemu skłóceniu, tym razem zgodnie potępiły Jezusa. A są to te zwierzchności, które zazwyczaj tylko czekają, aby ogłosić wyrok śmierci na oskarżonego. Wszystkie te zwierzchności odnajdujemy w polowaniach na czarownice, a także we wszystkich totalitarnych regresach doby dzisiejszej. A więc po pierwsze, mamy tam religijnych przywódców, następnie przywódców politycznych – lecz przede wszystkim tłum. Ludzie ci działają początkowo w „szyku rozproszonym”, lecz niebawem zwierają szeregi. Wszystkie wymienione wyżej zwierzchności interweniują – proszę zwrócić na to uwagę – kolejno, w zależności od rzeczywistego stopnia władzy, począwszy od najniższego, a skończywszy na najwyższym. Spisek władzy eklezjastycznej ma znaczenie jedynie symboliczne. Rola Heroda jest jeszcze mniejsza. Prawdopodobnie jedynie obawa pominięcia choćby jednego przedstawiciela władzy, którego nieobecność mogłaby osłabić sentencję wyroku przeciw Jezusowi, skłoniła Łukasza do umieszczenia jego osoby w opisie Męki.

To Piłat trzyma władzę w swoich rękach, jednakże nad nim jest tłum, który z chwilą, kiedy się zmobilizował, pociąga za sobą wszystkie instytucje i zmusza je, aby się weń wtopiły. A więc mamy tu do czynienia z wzorcową jednomyślnością kolektywnego morderstwa, które jest generatorem mitologii. Tłum to grupa w stanie fuzji; wspólnota, która uległa dosłownemu rozpuszczeniu i może się ponownie zespolić jedynie kosztem swojej ofiary, kosztem kozła ofiarnego. Wszystkie te okoliczności stwarzają sytuację jak najbardziej sprzyjającą wyzwoleniu niemożliwych do opanowania prześladowczych przedstawień. A jednak Ewangelie nie w tym duchu przedstawiają nam sytuację.

Ewangelie przypisują Piłatowi wolę przeciwstawienia się werdyktowi tłumu. Czyżby po to, aby wydał się nam sympatyczniejszy, a tym samym żydowskie zwierzchności w jeszcze większym stopniu antypatyczne? Rzeczywiście istnieją i stanowią wielką ciźbę ci, którzy chcieliby widzieć przekaz Ewangelii jako podłą machinację. Składają się oni na tłum naszych czasów, a być może na tłum wszystkich czasów. I jak zwykle tłum ten jest w błędzie.

Ostatecznie Piłat dołącza do prześladowców. Nie idzie tu bynajmniej o „psychologiczną sylwetkę” Piłata, ale o podkreślenia wszechmocy tłumy, o ukazanie władzy, która wbrew chęci przeciwstawienia się chyli przed nią głowę.

W gruncie rzeczy Piłat nie jest zainteresowany całą tą sprawą. Jezus nic dla niego nie znaczy. Nie jest on żadną ważną osobistością, aby ten tak słabo upolityczniony człowiek zechciał podjąć ryzyko sprowokowania rozruchów w przypadku ułaskawienia Jezusa. Podjęcie decyzji jest więc dla Piłata zbyt łatwe, aby dostatecznie zilustrować fakt podporządkowani suwerena tłumom, a także rolę dominacji tłumy wzburzonego do tego stopnia, że wyzwala się w nim mechanizm kozła ofiarnego.

Po to, jak mi się wydaje, aby uczynić decyzję Piłata nieco trudniejszą i bardziej znaczącą z punktu widzenia ewangelicznego objawienia. Mateusz wprowadza do opisu małżonkę rzymskiego prokuratora. Uwiadomiona przez sen i w pewnym stopniu przekonana do osoby Jezusa, owa kobieta wstawia się za nim do męża i prosi, aby ten przeciwstawił się tłumom. Mateusz pragnie ukazać Piłata stojącego pomiędzy dwoma biegunami skłonności mimetycznej, rozdartego pomiędzy dwiema sferami wpływów. Z jednej strony małżonka, która chce ocalić niewinnego, zaś z drugiej, nawet nie składający się z Rzymian, anonimowy, bezosobowy tłum. Piłat nie ma nikogo bliższego od swojej małżonki, nikt nie jest z nim mocniej związany. Nie ma nikogo, kto mógłby wywrzeć nań większy wpływ, tym bardziej że ta kobieta umiejętnie zagrała na nucie religijnej bojaźni. A jednak tłum wciąga Piłata; nie ma nic bardziej znaczącego niż to zwycięstwo, nic ważniejszego z punktu widzenia mechanizmu ofiarniczego. Wkrótce zobaczymy odpowiednio wyreżyserowaną przez Ewangelię scenę podobnego zwycięstwa tłumy, scenę przedstawiającą inne kolektywne morderstwo: ścięcie Jana Chrzciciela.

Bylibyśmy w wielkim błędzie sądząc, że tłum składa się z przedstawicieli niższych klas. W jego skład nie wchodzi bynajmniej wyłącznie „masy ludowe”, część tłumy stanowi elita i nie należy oskarżać Ewangelii o pobłażliwość wobec jakiegokolwiek grupy społecznej. Aby dokładnie sobie uświadomić skład tego tłumy, wystarczy ponownie wrócić do cytatów ze Starego Testamentu; w nich należy szukać najbardziej pouczających komentarzy ewangelicznych intencji.

W 4 rozdziale Dziejów Apostolskich, w księdze o quasi-ewangelicznym charakterze, czytamy, jak Piotr zgromadził swoich uczniów, aby razem z nimi rozmyślać nad Ukrzyżowaniem. Zacytował im dość długi fragment psalmu opisującego jednomyślnie wrogie przyjęcie, jakie zgotowały Mesjaszowi władze tego świata:

*Dlaczego burzą się narody  
i ludy knują rzeczy próżne?  
Powstali królowie ziemi*

*i książęta zeszli się razem*

*przeciw Panu i przeciw Jego Pomazańcowi.*

*Zeszli się bowiem rzeczywiście w tym mieście przeciw świętemu Słudze Twemu, Jezusowi, którego namaściłeś, Herod i Poncjusz Piłat z poganami i pokoleniami Izraela, aby uczynić to, co ręka Twoja i myśl zamierzyły. (Dz 4, 25–28).*

Także i w tym przypadku współczesny czytelnik będzie miał wątpliwości co do intencji zacytowanego fragmentu. Czy nie idzie po prostu o przydanie godności hańbiącej śmierci Jezusa lub o nadanie światowego rozgłosu męce jakiegoś mało znanego kaznodziei z Nazaretu? Przed chwilą byliśmy skłonni oskarżać Ewangelię o pogardę dla prześladowczego tłumu, teraz zarzucamy im przesadne wywyższanie tegoż tłumu w celu podniesienia prestiżu ich bohatera.

Jaką więc postawę należałoby przyjąć?

Należy zaniechać podobnych spekulacji. Stosowanie wobec Ewangelii zasady podejrzliwości nigdy nie daje interesujących wyników. Trzeba raczej nawiązać do problemu, który jest nicią przewodnią naszych rozważań. Jakie znajduje on odbicie w tym tekście, mówiącym o prześladowczych przedstawieniach oraz jednomyślnej przemocy, która je ustanawia? Wszystko tu zostało obalone i to na płaszczyźnie najistotniejszej, a więc jednomyślności władz, jednomyślności zdolnej ustanowić te prześladowcze przedstawienia. Mamy tu do czynienia z rzeczywistym przewrotem, lecz także ze świadomym dążeniem do obalenia wszelkiej mitologii prześladowczej oraz do poinformowania o tym czytelnika; wystarczy to sobie uświadomić, aby stosowność powyższego cytatu stała się oczywista.

Psalm dostarcza nam rejestru wszystkich zwierzchności. Najważniejsze jest zespolenie ludowego wzburzenia – burzących się narodów – z niechęcią królów i przywódców ukonstytuowanej władzy. I właśnie to zespolenie zawsze tworzy siłę nie do pokonania – z wyjątkiem Męki Jezusa. Fakt, że ta potworna koalicja była względnie ograniczona i powstała w odległej prowincji rzymskiego Imperium, w niczym nie umniejsza znaczenia Męki, która jest porażką prześladowczych przedstawień oraz dobitnym unaocznieniem owej porażki.

Koalicja pozostaje niewyciężona jako brutalna siła, lecz nie znaczy to, aby stała się dzięki temu mniej „próżna”, jak głosi psalm, ponieważ nie zdołała narzucić swojego punktu widzenia. Bez trudu doprowadza do śmierci Jezusa, lecz nie posiada już mocy manipulowania znaczeniem. Wielkopiątkowa porażka przeistacza się w moc wstępującą w uczniów Jezusa w dniu Zielonych Świątek, a wspomnienie jego śmierci przetrwa pod zupełnie innym znakiem niż ten, którego życzyła sobie koalicja władz. Oczywiście znaczenie to nie ujawni się natychmiast w swojej cudownej inności, ale to nie zmienia faktu jego powolnego przenikania do świadomości ewangelizowa-

nych narodów, uczących się dzięki niemu rozpoznawać funkcjonujące wokół prześladowcze przedstawienia oraz odrzucać je.

Doprowadzając do śmierci Jezusa, władze w pewnym sensie wpadają w sidła, ponieważ ich odwieczna tajemnica, odsłaniana już przez Stary Testament w komentowanych wyżej cytatach, a także w wielu innych fragmentach, jest jasno i wyraźnie wpisana w opis Męki. Mechanizm kozła ofiarnego jest tu ukazany tak jasno, jak to tylko możliwe; staje się przedmiotem intensywnego rozpowszechniania, rzeczą najdokładniej znaną na świecie, wiedzą powszechną. Jednakże wiedzę tę ludzie będą się uczyć powoli, bardzo powoli – ponieważ nie są dostatecznie inteligentni – podstawiać pod prześladowcze przedstawienia.

Ta demystifikatorska wiedza stanowi uniwersalny klucz uwalniający ludzi spod władzy quasi-mitologii naszej własnej historii, a niebawem posłuży do obalenia wszystkich mitów planety. Owych mitów bronimy tak namiętnie nie dlatego, że jesteśmy przekonani, iż mówią prawdę, lecz dlatego, że służą nam za schronienie przed biblijnym objawieniem, przygotowanym, odświeżonym i czekającym, aby wyłonić się z gruzowiska mitologii, z którą myliliśmy je tak długo. Próżność poczynań narodów rzuca się dziś w oczy jak nigdy dotąd, jednakże ich udaremnienie jest dla Mesjasza dziecinną grą. Im bardziej ludzka nas dzisiaj, tym bardziej będą nas śmieszyć jutro.

Najistotniejszy jest zaś nigdy dotąd nie zauważony ani przez teologię, ani przez nauki o człowieku fakt zniszczenia przedstawień prześladowczych. Aby ten fakt mógł stać się w pełni znaczący, trzeba, aby zaistniał w okolicznościach możliwie najtrudniejszych, najniekorzystniejszych dla prawdy, najkorzystniejszych zaś dla produkcji nowej mitologii. Dlatego ewangeliczny tekst bezustannie, niezmordowanie i z naciskiem mówi o bezprzyczynowości wyroku przeciwko sprawiedliwemu. Równocześnie kładzie ustawiczny nacisk na bezwzględną jednomyślność prześladowców, a więc wszystkich, którzy wierzą bądź udają, że wierzą w istnienie oraz doniosłość tej nieobecnej przyczyny – *ad causam* – oskarżenia, oraz starają się tę wiarę narzucić całemu światu.

A więc tracić czas na zastanawianie się – jak to czynią niektórzy współcześni komentatorzy – nad ich zdaniem nierównym rozłożeniem nagany udzielonej przez Ewangelie poszczególnym aktorom Męki, to znaczy nie rozumieć w pierwszym rzędzie prawdziwych intencji opisu. Podobnie jak Ojciec Przedwieczny. Ewangelie nie wyróżniają w tym przypadku nikogo, ponieważ interesują się naprawdę jedynie istotą problemu, a mianowicie jednomyślnością prześladowców. Wszystkie manewry mające na celu wykazanie antysemityzmu, elitaryzmu, antyprogresizmu lub jakiegokolwiek innej karygodnej intencji Ewangelii wobec niewinnej ludzkości, jej ofiary, są interesujące jedynie ze względu na ich przejrzystą symbolikę. Autorzy



manewrów nie zauważyli, iż zostali zinterpretowani przez tekst, wobec którego, jak sądzą, załatwiają ostatecznie swoje porachunki. Spośród wszystkich ludzkich poczynań nie ma nic śmiesznieszego.

Istnieje tysiąc sposobów niedostrzegania tego, co mówią Ewangelie. Psychoanalicy i psychiatrzy zastanawiając się nad Męką skłonni są widzieć w jednomyślności kręgu prześladowców odbicie „paranoi typowej dla pierwszych chrześcijan”, ślady „kompleksu prześladowczego”.

Takie oskarżenie nigdy nie przychodzi na myśl tym samym psychoanalitykom w przypadku procesów czarownic. Tym razem podają sobie ręce i ostrzą broń nie przeciwko ofiarom, lecz prześladowcom. Powinniśmy im pogratulować tej zmiany kierunku. Wystarczy zauważyć rzeczywiste prześladowania, aby zdać sobie sprawę z ohydy i śmieszności zastosowania psychologiczno-psychoanalitycznej tezy do rzeczywistych kolektywnych aktów gwałtu. Kompleksy prześladowcze zdarzają się rzeczywiście, przesiadują one nader często w poczekalniach naszych lekarzy, ale prześladowania zdarzają się także. Jednomyślność prześladowców jest być może jedynie paranoicznym fantazmatem, szczególnie w oczach uprzywilejowanych tego świata, ale taki fenomen również pojawia się od czasu do czasu. Nasi najbardziej uzdolnieni w wykrywaniu fantazmatów bliźni nigdy, ani na moment – zauważcie to państwo – nie wahają się przed stosowaniem swoich zasad. Zawsze *a priori* wiedzą, że istnieje tylko nasza historia, a reszta to tylko fantazmaty: żadna ofiara nie została zabita.

Są to, jak zwykle, te same stereotypy prześladowcze, lecz nikt tego nie zauważa. I tym razem zewnętrzna otoczka, tutaj historyczna, gdzie indziej religijna – a nigdy charakter analizowanego tekstu – determinuje typ interpretacji. Niewidzialna granica przecinająca naszą kulturę sprawia, że po jednej stronie widzimy możliwość zaistnienia rzeczywistych aktów gwałtu, zaś po drugiej już tego nie zauważamy. Zaistniałą pustkę wypełniamy różnego rodzaju abstrakcjami typu pseudonietzscheizmu polanego sosem odrealniającej lingwistyki. Jawi się to nam coraz wyraźniej: wszystkie awatary współczesnych teorii, będące przedłużeniem niemieckiego idealizmu, są jedynie rodzajem wykrętnych poczynań, których celem jest uniemożliwienie demistyfikacji mitologii. Stanowią one najnowszy model mechanizmów opóźniających rozprzestrzenianie się biblijnego objawienia.

\*\*\*

Skoro Ewangelie objawiają nam, jak twierdzę, mechanizm kozła ofiarnego, oczywiście nie określając go tak jak my, jednakże nie przemilczając niczego, co trzeba o nim wiedzieć, aby zabezpieczyć się przed jego zdradzieckim oddziaływaniem i aby dojrzeć go wszędzie tam, gdzie się ukrywa – a przede wszystkim w nas samych –

powinniśmy zatem odszukać w owym tekście to wszystko, czego dowiedzieliśmy się o wspomnianym mechanizmie z lektury poprzednich rozdziałów, a szczególnie to, co dotyczy jego nieświadomionego charakteru.

Gdyby nie ta nieświadomość, jednoznaczna ze szczerą wiarą w winę ofiary, prześladowcy nie pozwoliliby zamknąć się w prześladowczym przedstawieniu. Jest ono bowiem więzieniem, którego murów nie widzą, podporządkowaniem tak zupełnym, że podaje się za wolność, zaślepieniem uznającym się za przezorność.

Czy pojęcie nieświadomości jest związane z Ewangelią? Słowo to nie zostało wymienione w tekście, lecz każdy współczesny inteligentny człowiek natychmiast zauważy zaistnienie tego problemu, o ile naturalnie jego inteligencja w zetknięciu z tym tekstem nie zostanie obezwładniona cienkimi nićmi tradycyjnej pobożności lub antypobożności. Zdanie definiujące prześladowczą nieświadomość tkwi nieomal w samym centrum opisu Męki według Łukasza: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią”. (Łk 23, 34).

Chrześcijanie utrzymują, że fraza ta odzwierciedla dobroć Jezusa. Postawa taka byłaby słuszna, gdyby nie zaciemniała bezpośredniego sensu cytowanego zdania. Zazwyczaj ledwie go zauważamy. Najwidoczniej uznajemy, że słowa te nie mają głębszej treści. A więc fraza jest komentowana w taki sposób, jak gdyby pragnienie przebaczenia katom ich niewybaczalnego czynu skłoniło Jezusa do wymyślenia jakiegoś raczej niestosownego i niezgodnego z realiami Męki sposobu ich usprawiedliwienia. Komentatorom, którzy naprawdę nie są w stanie uwierzyć w to, co mówi owa fraza, pozostaje tylko żywić wobec niej nieco zakłamanym podziwem, a ich mdła dewocja nadaje temu tekstowi posmak ich własnej hipokryzji. A jest to właśnie najgorsze, co mogło spotkać Ewangelię, właśnie ta trudna do zdefiniowania przestłudzona hipokryzja, w którą obleka ich słowa nasza niesłychana świętoszkowatość! W rzeczywistości zaś Ewangelię nigdy nie starają się wyszukiwać jakichkolwiek wątpliwych usprawiedliwień, nigdy niczego nie mówią na wiatr; sentymentalne pustostłowie nie jest w ich stylu.

Aby frazie tej nadać jej autentyczny sens, trzeba sobie uświadomić quasi-techniczną rolę, jaką spełnia w odsłonięciu mechanizmu ofiarniczego. Mówi nam z wielką precyzją o ludziach zgromadzonych za przyczyną kozła ofiarnego. Oni nie wiedzą, co czynią. I właśnie dlatego należy im przebaczyć. To nie kompleks prześladowczy ani pragnienie zatuszowania potworności rzeczywistego gwałtu dyktują te słowa. W passusie tym mamy do czynienia z pierwszą w ludzkiej historii definicją nieświadomości, a z niej wywodzą się wszystkie pozostałe, które stopniowo zatracają swój pierwotny sens: albo za Freudem spychają na drugi plan aspekt prześladowczy, albo za Jungiem eliminują go całkowicie.

Dzieje Apostolskie wkładają tę myśl w usta Piotra, który w taki sposób zwraca się do jerozolimskiego tłumu, tego samego tłumu, który otaczał Mękę: „Lecz teraz wiem, bracia, że działaliście w nieświadomości, tak samo jak zwierchnicy wasi”. Wielkie znaczenie owej frazy polega na tym, że kolejny raz zwraca naszą uwagę na dwie kategorie władzy, tłum i jego przełożonych, obie równie nieświadome. *Implicite* odrzuca fałszywy pogląd chrześcijan, jakoby Męka była wydarzeniem unikalnym, jeśli idzie o ogrom nagromadzonego w nim zła, podczas gdy jest ona wydarzeniem unikalnym w sensie objawienia. Akceptacja pierwszego poglądu świadczy o jeszcze ciągle trwającej fetyszyzacji przemocy, o popadaniu w odmianę mitologicznego poganizmu.

## Lepiej jest dla was, gdy jeden człowiek umrze...

Teraz jest już nam tylko potrzebna prosta i jasna definicja procesu kozła ofiarnego, obejmująca zasadnicze elementy tego zjawiska, które – że się tak wyrażę – stanowi formę zapłaty za innych. Najdokładniej precyzuje to fraza Ewangelii, którą Jan wkłada w usta Kaifasza przemawiającego w trakcie debaty zakończonej decyzją zabicia Jezusa. Określa ona w sposób jednoznaczny wszystkie elementy, które przed chwilą wymieniłem:

*Wobec tego arcykapłani i faryzeusze zwołali Wysoką Radę i rzekli: „Cóż my robimy wobec tego, że ten człowiek czyni wiele znaków? Jeżeli Go tak pozostawimy, to wszyscy uwierzą w Niego, i przyjdą Rzymianie, i zniszczą nasze miejsce święte i nasz naród”. Wówczas jeden z nich, Kaifasz, który w owym roku był najwyższym kapłanem, rzekł do nich: „Wy nic nie rozumiecie i nie bierzecie tego pod uwagę, że lepiej jest dla was, gdy jeden człowiek umrze za lud, niż miałyby zginąć cały naród”. Tego jednak nie powiedział sam od siebie, ale jako najwyższy kapłan w owym roku wypowiedział prorocstwo, że Jezus miał umrzeć za naród, a nie tylko za naród, ale także by rozproszone dzieci Boże zgromadzić w jedno. Tego więc dnia postanowili Go zabić. (J 11, 47–53).*

Tematem obrad jest kryzys wywołany zbyt wielką popularnością Jezusa. Jest to jednak kryzys lokalny i przejściowy, 163 będący odbiciem kryzysu daleko poważniejszego, obejmującego w tym czasie całą społeczność żydowską, kryzysu, który za niespełna pół wieku miał zniszczyć ją całkowicie. Już sam fakt zwołania Wysokiej Rady sugeruje trudności w podjęciu decyzji. Bezowocne obrady świadczą o kryzysie, w którego sprawie Wysoka Rada usiłuje podjąć jakąś decyzję. Ponieważ obrady do niczego nie prowadzą, Kaifasz z niejakim zniecierpliwieniem i porywczością przerywa je mówiąc: „Wy nic nie rozumiecie”. Słyszac te słowa, członkowie Rady mówią do siebie: „Tak, to prawda, lepiej gdy jeden człowiek zginie, niż miałyby zginąć cały naród. Dlaczego o tym nie pomyślałem?”

Na pewno wszyscy myśleli podobnie, lecz tylko najodważniejszy, najbardziej zdecydowany i stanowczy mógł jasno i bez ogródek tę myśl wyrazić.

Kaifasz istotnie ma rację, a jest to racja polityczna, racja kozła ofiarnego: ograniczyć przemoc do minimum. Kaifasz wciela w życie najskuteczniejszą polityczną zasadę. Nikt nigdy nie działał skuteczniej w sprawach polityki.

Jednakże stosując przemoc wiele się ryzykuje; podejmując to ryzyko Kaifasz jawi się jako prawdziwy przywódca. Wszyscy zdają się na niego. Biorą go za model; imitują jego spokojną pewność. Słuchając Kaifasza, ludzie ci wyzbywają się wszelkich wątpliwości. Skoro zagrożony jest cały naród, na pewno będzie lepiej, jeśli za innych umrze jeden człowiek, i właśnie ten, który odmówił zaprzestania działalności,

zwiększając tym samym niebezpieczeństwo natychmiastowego wybuchu zamieszek.

Wypowiedź Kaifasza wyzwała już w pewnym stopniu efekt kozła ofiarnego, który też i definiuje. Nie tylko dodaje słuchaczom otuchy, lecz także galwanizuje i „mobilizuje” ich w takim sensie, w jakim mówimy dziś o wojsku lub innych „wojujących” grupach, iż powinny się z m o b i l i z o w a ć .

O cóż tu idzie? O utworzenie osławionej „grupy w stanie fuzji”, o której zawsze marzył Jean-Paul Sartre, jednak nie wspominając nigdy, że przysparza ona jedynie kozłów ofiarnych.

Aby fraza Kaifasza mogła wywołać taki skutek, musi być rozumiana powierzchownie i, jak dotychczas, mitologicznie. Polityczna racja, którą wyżej zdefiniowałem, ma jeszcze ciągle sens mitologiczny, ponieważ bazuje na ukrytych pozostałościach mechanizmu kozła ofiarnego, funkcjonującego w domenie politycznej interpretacji, interpretacji, która zdominowała Radę Kaifasza podobnie jak i współczesny świat. Efekt działania mechanizmu kozła ofiarnego jest już w widoczny sposób osłabiony w sensie historycznym i współczesnym, który przed chwilą wyjaśniłem. Dlatego ta polityczna racja jest nieustannie negowana przez jej ofiary, denuncjowana jako p r z e ś l a d o w c z a nawet przez tych, którzy odruchowo uciekliby się do niej, gdyby się ku temu nadarzyła okazja, gdyby znaleźli się w sytuacji Kaifasza. To definitywne wyczerpywanie się skuteczności mechanizmu kozła ofiarnego „produkuje” właśnie ową rację polityczną, pozbawiając ją wszelkich cech transcendencji, usprawiedliwiając zaś jej stosowanie skutecznością społeczną. W tym politycznym micie można dostrzec sporo zgodnych z rzeczywistością aspektów wspomnianego wyżej procesu i dlatego wielu ludzi żywi dzisiaj złudzenie, iż są już w posiadaniu, pod postacią jakiejś uogólnionej politycznej interpretacji (co mi się niekiedy przypisuje), całej prawdy o mechanizmach ofiarniczych, a także o ich usprawiedliwieniu.

Aby fraza Kaifasza była rzeczywiście odkrywczą, powinna być rozpatrywana nie w sensie politycznym, lecz ewangelicznym, w kontekście tego wszystkiego, co do tej pory zostało przeze mnie wyraźnie sformułowane, tego wszystkiego, co w ogóle na ów temat można powiedzieć. Możemy mianowicie dostrzec w niej olśniewająco jasną definicję mechanizmu ujawnionego w opisie Męki przez wszystkie cztery Ewangelie, a także ujawnionego przez całą Biblię. Pojawiający się na naszych oczach efekt kozła ofiarnego jest tożsamy z efektem kozła ofiarnego początków judaizmu. Kaifasz jest *par excellence* ofiarnikiem, tym który zadaje śmierć ofiarom, aby ocalić żyjących. Jan, przypominając to, podkreśla równocześnie, iż każda prawdziwa decyzja w domenie kultury ma charakter ofiary (*decidere*, powtarzam to jeszcze raz, znaczy tyle, co „podcięcie gardła ofierze”), a więc w konsekwencji wiąże się z jeszcze



nie ujawnionym efektem kozła ofiarnego, z typowo prześladowczymi przedstawieniami wywodzącymi się z *sacrum*.

Decyzja arcykapłana jest właśnie zapowiedzią definitywnego ujawnienia mechanizmu ofiarniczego oraz jego początków, choć zapowiedzią poczynioną bez wiedzy tego, który przemawia, i tych, którzy go słuchają. Kaifasz, jak i jego słuchacze, nie tylko nie wiedzą, co czynią, lecz także nie wiedzą, co mówią. A więc należy im przebaczyć, zwłaszcza że realia polityki naszych czasów są z reguły jeszcze bardziej odrażające – tyle, że słowa nasze kryją w sobie więcej hipokryzji. Unikamy kaifaszowych sformułowań, ponieważ – jakkolwiek jeszcze niezupełnie – lepiej niż on rozumiemy sens jego słów; znaczy to, iż w naszym świecie dokonuje swego dzieła ewangeliczne objawienie. Skądinąd nie wskazywałby na to aktualny stan badań Nowego Testamentu, historii religii, etnologii oraz nauk politycznych. Do „specjalistów” tych dyscyplin nie dociera nic z tego, o czym mówimy. Choć wiedza ta jest tak (jak nic innego) rozpowszechniona na całym świecie, badacze wyżej wymienionych dziedzin nie chcą o niczym słyszeć. Dyscypliny te wydają się istnieć tylko po to, aby – miast doskonalić – neutralizować intuicyjną wiedzę. Tak dzieje się zazwyczaj w przededniu wielkich przewrotów. Złe przyjęcie, jakie zgotowano wiedzy o „koźle ofiarnym”, nie przeszkodzi bynajmniej, aby taki przewrót nastąpił; jest ono jednym z wielu znaków zwiastujących jego nadejście.

Aby rzeczywiście zrozumieć frazę Jana, aby można było w pełni wykorzystać zawarte w niej objawienie w jego ewangelicznym kontekście, nie można zignorować tego kontekstu. Owo zrozumienie nie może już polegać na jakimkolwiek usprawiedliwieniu. Zostało nam ono dane po to, abyśmy tym mocniej przeciwstawili się wszelkim pokusom ofiarniczemu, wszelkim prześladowczym przedstawieniom, które je kryją, oraz mimetycznym skłonnościom, które je faworyzują. Jednakże taki efekt jest odwrotnością zjawiska, które zaistniało w przypadku bezpośrednich słuchaczy Kaifasza. Obydwa te zjawiska konfrontują dziś siebie nawzajem i jest to jednym ze znaków, że cała nasza historia – na dobre i na złe – urabiana jest przez ewangeliczne objawienie.

\*\*\*

Z punktu widzenia antropologii istotą tego objawienia jest prowokowany przez nie kryzys wszystkich prześladowczych przedstawień. Jeśli idzie o prześladowanie, w samej Męce nie ma niczego wyjątkowego. Nie ma niczego wyjątkowego w koalicji wszystkich zwierzchności tego świata. Ta sama koalicja tkwi u źródeł wszystkich mitów. Zaskakujący jest natomiast fakt, że Ewangelie podkreślają ową jednomyślność bynajmniej nie po to, ażeby skłonić przed nią głowę, jakby to miało miejsce w przypadku wszystkich innych tekstów politycznych, a także filozoficznych, lecz

aby obwieścić tkwiący w tej jednomyślności fundamentalny błąd; *par excellence* nieprawdę.

I właśnie w tym przejawia się niedościgniony radykalizm nowotestamentowego objawienia. Aby to zrozumieć, należy dla kontrastu napomknąć tu o zasadach politycznego myślenia świata zachodniego.

Władze tego świata dzielą się niewątpliwie na dwie symetryczne grupy: z jednej strony mamy władzę konstytucyjną, zaś z drugiej – tłum. Pierwsza z nich w zasadzie góruje nad drugą, lecz w czasie kryzysu relacja ta odwraca się. Tłum nie tylko góruje, lecz staje się rodzajem tygla, w którym stapiają się wszystkie, nawet niepodważalne autorytety. Proces ten pozwala na ukonstytuowanie się nowej władzy za pośrednictwem kozła ofiarnego, inaczej mówiąc, za pośrednictwem *sacrum*. Teoria mimetyczna rzuca światło na ów proces, którego istoty jak dotąd zarówno nauki polityczne, jak też wszystkie pozostałe nauki o człowieku nie były w stanie dociec.

Tłum stanowi taką siłę, że aby mógł uzyskać wręcz nieprawdopodobne rezultaty, w jego skład nie muszą wchodzić wszyscy członkowie wspólnoty. Chylą przed nim głowę władze konstytucyjne i oddają mu ofiary, których wyborem rządzi kaprys pospólstwa; tak Piłat oddaje Jezusa, a Herod Jana Chrzciciela. A zatem władze, dając się wchłonać, powiększają tym samym liczebność tłumy. Zrozumienie Męki jest równoznaczne ze zrozumieniem faktu, że związane z nią okoliczności obalają czasowo wszelkie różnice nie tylko pomiędzy Kaifaszem i Piłatem, lecz także pomiędzy Judaszem i Piłatem oraz tymi wszystkimi, którzy krzyczą lub pozwalają krzyczeć: „Ukrzyżuj Go!”

Współczesna myśl polityczna, czy to „konserwatywna”, czy „rewolucyjna”, zawsze krytykuje tylko jedną kategorię władzy: albo tłum, albo władzę konstytucyjną. Z punktu widzenia reguł postępowania powinna oprzeć się na drugiej. Władzę określa jako „konserwatywną” lub „rewolucyjną” właśnie jakość dokonanego wyboru.

Długotrwała fascynacja tak zwaną umową społeczną nie wynika z prawdy, jaką umowa ta jakoby zawiera, lecz ze zjawiska, które można by określić jako zawrotną oscylację pomiędzy wchodzącymi w jej skład kategoriami władzy. Rousseau, miast dokonać pomiędzy nimi rozsądnego wyboru i wraz z „racjonalistami” wszystkich partii pozostać przy jednej, dążył do pogodzenia tego, co jest niemożliwe do pogodzenia, a jego dzieło przypomina raczej wiry prawdziwej rewolucji niż górnolotne zasady, które głosił.

Konserwatyści starają się skonsolidować całą władzę konstytucyjną, wszystkie instytucje, w których przejawia się ciągłość tradycji religijnej, kulturowej, politycznej, sądowniczej. Są oni w dużym stopniu narażeni na zarzuty nadmiernego pod-

porządkowania się ustanowionej władzy. W przypadku rewolucjonistów dzieje się odwrotnie: systematycznie krytykując instytucje, sakralizują przemoc tłumu.

Rewolucjoniści już ze względu na sam fakt, iż otwarcie stosują przemoc, nie uzyskują pożądaných efektów: tajemnica jest ujawniona. Założycielski gwałt przestał być skuteczny.

Współczesna myśl polityczna nie może obejść się bez pojęcia moralności, lecz polityka nie może być moralnie czysta nie przestając równocześnie być polityką. A więc jest jej niezbędny jakiś element, który miałby pewien związek z moralnością. Jakież to element? Gdyby ktoś naprawdę starałby się tego dociec, dotarłby niewątpliwie do kaifaszowego sformułowania: „Lepiej jest dla was, gdy ten człowiek lub tamci ludzie umrą za lud, niż miałby zginąć cały naród...”

Nie idzie tu jedynie o polityczne opozycje, ale o wszystkie rywalizujące ze sobą krytyczne postawy wobec cząstkowych i stronnicych przywłaszczeń ewangelicznego objawienia. W naszym świecie istnieją jedynie chrześcijańskie herezje, inaczej mówiąc waśnie i podziały. Właśnie to oznacza słowo herezja<sup>27</sup>. Aby wykorzystać objawienie jako broń w mimetycznej rywalizacji, aby nadać mu moc rozdzielającą, trzeba je najpierw podzielić. Tak długo, jak pozostaje nietknięte, jest siłą i pokojem, i tylko z rzadka daje się wciągnąć w służbę wojny. Gdy już raz zostało podzielone, dostarcza zantagonizowanym układom bliźniaczym broni znacznie skuteczniejszej od tej, którą dysponowały dawniej. Właśnie dlatego ciągle toczą się spory wokół strzępów tego zewłoku i ewangeliczne objawienie obarcza się dziś odpowiedzialnością za fatalne konsekwencje takiego jego wykorzystania. Jedna jedyna fraza rozdziału Ewangelii Mateusza, w którym jest mowa o apokalipsie, ujmuje w sposób przejmujący istotę tego procesu: *G d z i e j e s t p a d l i n a , t a m s i ę i s ę p y z g r o m a d z ą .* (Mt 24, 28).

Ewangelie bez przerwy ukazują nam to, co starają się ukryć historyczni prześladowcy, a także *a fortiori* mitologiczni, a mianowicie fakt, że ich ofiara jest kozłem ofiarnym w takim sensie, w jakim my mówimy o Żydach z poematu Guillaume'a de Machaut: „To są kozły ofiarne”.

Ewangelie istotnie nie używają określenia „kozy ofiarny”, lecz zastępują je innym, stosowniejszym wyrażeniem: „baranek Boży”. Podobnie jak określenie „kozy ofiarny”, które implikuje konotacje negatywne, odpychające, określenie „baranek Boży” mówi o podstawieniu jednej ofiary w miejsce wszystkich, ale równocześnie, jako że zawiera konotacje wyłącznie pozytywne, mówi nam więcej o niewinności tej ofiary, o niesprawiedliwości wydanego na nią wyroku, o bezzasadnej nienawiści, której jest obiektem.

<sup>27</sup> *Hairesis* – branie (dla siebie); *hairein* – brać, chwytać. Przyp. tłum.

A więc wszystko jest całkowicie jasne. Jezus jest nieustannie przyrównywany, jak również sam siebie przyrównuje, do wszystkich kozłów ofiarnych Starego Testamentu, do wszystkich proroków zamordowanych lub prześladowanych przez starotestamentowe wspólnoty – do Abła, Józefa, Mojżesza, Sługi Pańskiego i innych. Czy jest tak określany przez innych, czy sam się tak określa, rola, jaką spełnia, będzie nam zawsze sugerowała takie określenie. Jest kamieniem odrzuconym przez budowniczych, który stanie się kamieniem węgielnym. Jest także kamieniem obrazy, który sprawia, że upadają nawet najroztropniejsi, albowiem jego sens jest dwuznaczny i łatwo pomylić go z bogami starego porządku. Oprócz tytułu królewskiego nie istnieje moim zdaniem nic, co mogłoby świadczyć o tym, że Męka ma charakter ofiary świętego królestwa. Ci, którzy domagają się wyraźnego znaku, muszą zadowolić się znakiem Jonasza.

W czym tkwi ta analogia? Aluzja do wieloryba, zawarta w ewangelii Mateusza, wiele nie wyjaśnia; należałoby raczej, idąc za przykładem wszystkich egzegetów, wziąć pod uwagę milczenie Łukasza. Ale nic nie wskazuje, iżbyśmy nie mogli sami spróbować znaleźć dokładniejszej od Mateuszowej odpowiedzi na pytanie, które prawdopodobnie sam Jezus pozostawił bez odpowiedzi. Objasniają nas już pierwsze zdania. W czasie sztormu na Jonasza padł los desygnujący go na ofiarę, którą marynarze rzucają do morza, aby oddalić zaistniałe niebezpieczeństwo. Znak Jonasza można nazwać kolejnym znakiem określającym kolektywnie składaną ofiarę.

\*\*\*

Mamy więc dwa rodzaje tekstów odnoszących się do „kozła ofiarnego”. Wszystkie mówią o ofiarach, lecz nie wszystkie stwierdzają, że ofiara jest „kozłem ofiarnym”. Można tu wymienić utwór Guillaume’a de Machaut oraz wszystkie teksty mitologiczne. Pozostałe zaś same mówią, że ofiara jest kozłem ofiarnym. Takimi tekstami są Ewangelie. Nie moja to zasługa, nie świadczy to bynajmniej o mojej wyjątkowej bystrości, że mówię, iż Jezus jest kozłem ofiarnym, ponieważ Ewangelie już to powiedziały *explicite*, nazywając ofiarę barankiem Bożym, kamieniem odrzuconym przez budowniczych, tym, który cierpi za wszystkich innych – co najważniejsze, przedstawiając zniekształcenia prześladowcze jako zniekształcenia, innymi słowy, jako to, w co nie należy wierzyć.

Natomiast kiedy kończąc lekturę tekstu Guillaume’a de Machaut wołam: „Żydzi są kozłami ofiarnymi», daję rzeczywiście dowód bystrości, ponieważ stwierdzam fakt, który jako taki nie wynika z samego tekstu, a ponadto neguje sens nadany mu przez autora. Autor przedstawia nam wizję prześladowczą nie jako zniekształcenie, lecz jako to, w co należy wierzyć, jako całkowitą prawdę.

Kozłem ofiarnym ujawnionym przez tekst jest kozioł ofiarny obecny w tekście i dla tekstu. Kozłem ofiarnym, którego my sami musimy wykryć, jest kozioł ofiarny tekstu. Nie może się on w nim ukazać, ponieważ wszystkie wątki tekstu są podporządkowane efektowi kozła ofiarnego i dlatego nigdzie nie ma o nim wzmianki. Wpływając na strukturę tekstu nie może być równocześnie jego tematem. Nie jest on tematem, lecz mechanizmem *t w o r z ą c y m s t r u k t u r ę*.

Obiecałem, że będę używał możliwie najprostszych sformułowań, zaś opozycja pomiędzy tematem i strukturą może się komuś wydać określeniem abstrakcyjnym, niezgodnym z ogólnie przyjętymi normami. Jednak zastosowanie tego określenia jest konieczne. Zresztą, aby stało się zrozumiałe, wystarczy je zastosować do przedmiotu mojej analizy.

Kiedy czytając tekst Guillaume'a de Machaut wołamy: „Żydzi są kozłami ofiarnymi», dajemy w krótkich słowach wyraz prawidłowej interpretacji tego tekstu. Stwierdzamy, że mamy do czynienia z nie podlegającym krytyce autora przedstawieniem prześladowczym i podstawiamy pod to przedstawienie interpretację stawiającą Żydów w sytuacji identycznej z sytuacją Jezusa, wynikającą *explicite* z opisu Męki. Tłum, a niekiedy przedstawiciele władzy zgodnie twierdzą coś zupełnie innego, lecz ta jednomyślność nie jest dla nas zaskoczeniem. Prześladowcy nie wiedzą, co czynią.

Rozszyfrowując tego typu teksty, wszyscy bezwiednie i z jak najlepszym skutkiem uprawiamy strukturalizm. Krytyka strukturalna powstała dawniej, niż sądzimy, i cofnąłem się w czasie możliwie daleko, aby znaleźć niepodważalne i nie podważone przykłady jej stosowania. W przypadku tekstu Guillaume'a de Machaut wystarczy użyć określenia „kozioł ofiarny», ponieważ wyrażenie to informuje, iż „kozioł» ów jest ukrytą zasadą, zgodnie z którą tworzyła się struktura wszystkich prześladowczych stereotypów. Te prześladowcze stereotypy autor przedstawia w kłamliwej perspektywie, ponieważ nie umie rozpoznać w Żydach, o których mówi, kozłów ofiarnych, które my, podobnie jak Ewangelie w przypadku Jezusa, już jako takie rozpoznajemy.

Postawienie znaku równości między tymi dwoma tekstami – utworem Guillaume'a de Machaut oraz Ewangeliami – tylko dlatego, że oba odnoszą się w pewien sposób do „kozła ofiarnego», byłoby absurdem. Opisują one podobne wydarzenia w sposób tak różny, że jest czymś niesłychanie niestosownym, a nawet wręcz oburzającym, czynić takie porównania. Pierwszy z nich mówi nam, że ofiara jest winna, a więc odzwierciedla działanie mechanizmu kozła ofiarnego, który *a priori* predestynuje ów tekst do bezkrytycznego, prześladowczego przedstawienia faktów i dlatego my sami powinniśmy spojrzeć nań krytycznie. Drugi tekst uprzedza naszą krytykę, ponieważ sam głosi niewinność ofiary.



Należy dokładnie zdać sobie sprawę ze śmieszności i niedopuszczalności takiego pomieszczenia pojęć, które moja wyobraźnia uznała za możliwe. Bylibyśmy nie mniej skompromitowani, gdybyśmy nie odróżnili antysemityzmu Guillaume'a de Machaut od donosu przeciwko temuż autorowi, wniesionego przez współczesnego historyka, tylko dlatego, że te dwa teksty – Guillaume'a i historyka – mają związek z kozłem ofiarnym w jakimś niesprecyzowanym sensie. Również takie pomieszczenie pojęć byłoby czymś karykaturalnym, szczytem intelektualnej perwersji.

A więc, zanim w związku z jakimś tekstem odwołamy się do pojęcia kozła ofiarnego, powinniśmy zadać sobie pytanie, czy mamy do czynienia z kozłem ofiarnym tekstu (ukrytą zasadą t w o r z ą c ą j e g o s t r u k t u r ę), czy też z kozłem ofiarnym w tekście (z tematem zdecydowanie w nim widocznym). Jedynie w pierwszym przypadku tekst winien być określony jako prześladowczy. Tekst taki jest sterowany przez efekt kozła ofiarnego, o którym nie mówi. W drugim przypadku sytuacja jest odwrotna; tekst mówi o efekcie kozła ofiarnego, któremu nie jest poddany. Taki tekst nie dość, że nie jest już tekstem prześladowczym, lecz ujawnia ponadto prawdę o pewnym prześladowaniu.

Na podstawie przytoczonego przeze mnie przykładu – antysemityzmu i historyków – możemy zrozumieć to bardzo proste, nieomal zbyt proste rozróżnienie, którego sens przed chwilą zdefiniowałem. Zastanawia mnie zaś następujący fakt: w momencie, kiedy to rozróżnienie nieco przesuniemy, stosując je do mitologii i tekstów Ewangelii, nikt nie jest w stanie uświadomić sobie istoty owego rozróżnienia, nikt już go nie dostrzega.

Ci, którzy mnie ciągle strofują, nie mogą się z tym pogodzić, że można odczytywać mitologie tak samo, jak się odczytuje Guillaume'a de Machaut. Nie mogą pojąć, że w stosunku do mitów można zastosować tę samą metodę, którą sami stosują wobec tekstów bez mała analogicznych. Uzbrojeni w ogromną latarnię, bezskutecznie przemierzają analizowane przeze mnie teksty w poszukiwaniu tego, czego tam nigdy nie znajdują: tematu lub motywu kozła ofiarnego. To oni właśnie mówią o temacie i motywie nie zauważając, że ja mówię o zasadnie tworzącej strukturę.

Zarzucają mi, że dostrzegam rzeczy nieistniejące, że przydaję mitom tego, czego w nich nie ma. Z tekstem w rękę zmuszają mnie, abym znalazł im słowo, zdanie, które określałoby jednoznacznie osławionego kozła ofiarnego, o którym mówię. Nie mogę ich zadowolić, a więc uważają mnie za „definitywnie pognębionego».

Mity milczą na temat kozła ofiarnego. Wydaje się to wielkim odkryciem. Zdaniem moich krytyków powinienem był owego odkrycia dokonać, ponieważ oni, czytając mnie, to właśnie czynią. Niezmordowanie donoszą mi o swej wielkiej prawdzie. Wszyscy oni zauważyli u mnie objawy tej „typowo francuskiej» czy też – według

nich – „typowo amerykańskiej» choroby zwanej *l'esprit de système*. Ludzie mego pokroju mają jakoby oczy i uszy otwarte jedynie na to, co potwierdza ich teorię. Resztę bezwzględnie odrzucają. Redukując wszystko do jednego tematu stwarzam nowy typ redukcjonizmu. Podobnie jak wielu moich poprzedników wybrałem sobie jakąś jedną dziedzinę i ze szkodą dla innych rozdmuchuję ją do niesłychanych rozmiarów. Krytycy ci mówią tak, jak gdyby zdarzało się niekiedy, że kozioł ofiarny jest jako taki wymieniony w jakimś micie. I dlatego – jak sądzę – aby mnie już całkowicie pognać, są gotowi do małego ustępstwa, robiąc nieco miejsca dla kozła ofiarnego. Zapewne zażądają od innych tematów i motywów, aby się mocno ścieśniły na przyjęcie nowo przybyłego. Są nazbyt łaskawi. Dla kozła ofiarnego, w sensie, w jakim się nim interesują, **n i e m a a b s o l u t n i e m i e j s c a w m i t a c h**. Gdyby znalazło się choć jedno, całkowicie nie miałbym racji, „moja teoria” obróciłaby się wniwecz. Nie mogłaby być tym, czym się za moją przyczyną stała, zasadą tworzącą strukturę, sterującą od zewnątrz wszystkimi tematami.

Śmieszne jest twierdzenie, iż tekst Guillaume’a de Machaut nie ma nic wspólnego ze strukturą kozła ofiarnego tylko dlatego, że w tekście tym nie ma o nim wzmianki. Tekst jest tym bardziej zdominowany przez efekt kozła ofiarnego, im mniej o nim mówi, z im większą trudnością uświadamia sobie zasadę, która nim steruje. W takim i tylko w takim przypadku jest w całości zredagowany z perspektywy ofiarniczego wyobrażenia, kłamliwego oskarżenia ofiary, magicznej przyczynowości.

Nie domagamy się bynajmniej – byłoby to wręcz śmieszne – aby wyrażenie „kozioł ofiarny» (lub też równoważne) tkwiło *expressis verbis* w tekstach, które z uwagi na swój prześladowczy charakter same owo wyrażenie nam sugerują.

Gdybyśmy czekali z rozszyfrowaniem prześladowczych przedstawień do czasu, aż sami krzywdziciele będą uprzejmi określić siebie jako konsumentów kozłów ofiarnych, czekalibyśmy długo. Jesteśmy niezmiernie szczęśliwi, że pozostawili nam pośrednie, lecz dość wyraźne ślady dokonanych przez siebie prześladowań, które czuliśmy się w obowiązku zinterpretować. Dlaczegoż w przypadku mitów miałyby być inaczej? Dlaczego te same prześladowcze stereotypy, czy też ich wyraźny kamuflaż, nie miałyby i w tym przypadku stanowić pośrednich śladów prześladowczego ustrukturuwania, efektu kozła ofiarnego?

Nieporozumienia na temat mitów nakładają się na nieporozumienia dotyczące Ewangelii. Niekiedy ciągnie się mnie dyskretnie za rękaw, aby mi uświadomić, że jestem w błędzie: „Ewangelie nie są przeciwne – jak pan twierdzi – ani kozłom ofiarnym, ani ofiarniczej strukturze. Proszę popatrzeć, tu ma pan baranka Bożego, tu frazę Kaifasza. Wbrew temu, co pan mówi, Ewangelie uważają Jezusa za kozła ofiarnego. Pan tego nie zauważył, ale przecież jest to oczywiste”.

Jest to drugi aspekt tego samego nieporozumienia. Reasumując, gdyby dać wiarę niektórym krytykom, przekręcam znaczenie wszystkich danych badanego przeze mnie tekstu, plasuję kozła ofiarnego w tekstach, w których go nie ma, ujmuję go tym, w których rzeczywiście występuje. A zatem, patrząc na sprawę z diametralnie różnego punktu widzenia niż ten, którego wymaga „moja teoria”, można łatwo wykazać, iż pograżyłem się w całkowicie niespójnym myśleniu. Wymaga się ode mnie, abym ukazał *explicite* ofiarniczość tam, gdzie moja teza ją wyklucza, natomiast wyklucza się ją tam, gdzie według mnie istnieje. Często spotykam się z twierdzeniem, że nie zdaję sobie sprawy z kardynalnych zasad współczesnej krytyki. Skoro rzeczywiście tak jest, nie zdaję sobie również sprawy z przeciwstawności zasady tworzącej strukturę i ustrukturuwionych tematów. A to właśnie, jak sądzę, jest tak zaskakujące czy raczej bynajmniej nie zaskakujące. Jest to olśniewająco logiczne.

W dwóch moich ostatnich książkach chciałem zapobiec takiemu pomieszaniu pojęć, zastępując wyrażenie „kozy ofiarny” wyrażeniem „ofiara pojednawcza” w tych przypadkach, kiedy chodziło o zasadę tworzącą strukturę. Wyrażenie to uznałem za bardziej stosowne, ponieważ sugeruje ewentualną obecność rzeczywistych ofiar w każdym prześladowczym przedstawieniu. Jednak moja przezorność nie odniosła pożądanego skutku.

Jak to się dzieje, że moi czytelnicy, mając do dyspozycji całą wiedzę niezbędną do zrozumienia mojego wywodu – czego dowodem jest ich reakcja na prześladowania historyczne – mogą się tak zasadniczo mylić, jeśli idzie o „moją teorię”.

Użycie kozła ofiarnego jako czynnika tworzącego strukturę zarezerwowaliśmy dla otaczającego nas świata, a co najwyżej uwzględniamy go w przypadku tekstów średniowiecznych. Kiedy zaś przechodzimy od tekstów historycznych do mitologicznych i religijnych, zapominamy zupełnie o jego skądinąd banalnej użyteczności, natomiast podstawiamy w jego miejsce rodzaj rytualnego kozła ofiarnego nie w sensie biblijnym, który mógłby nam wskazać jakąś drogę, lecz w rozumieniu Frazera oraz jego kontynuatorów, co nas prowadzi do impasu.

Rytuały są niewątpliwie tajemnicze, zwłaszcza dla ludzi, którzy w nich uczestniczą, ale są to czynności przemyślane, intencjonalne. Kulturowe wspólnoty nie mogą ich spełniać nieświadomie. Są jak najbardziej tematami albo też motywami tego ogromnego tekstu, jakim jest kultura.

Ujmując wyrażenie „kozy ofiarny” wyłącznie w kontekście rytuału i traktując je ogólnikowo, Frazer wyrzucił etnologii wielką krzywdę, ukrył mianowicie to, co w tym wyrażeniu warte jest najwyższej uwagi. Sens tego wyrażenia ujawnił się już u zarania ery nowożytnej, a nie określa ono, powtarzam, ani żadnego rytuału, ani

żadnego tematu, ani żadnego kulturowego motywu, lecz nieświadomiony mechanizm przedstawień i działań prześladowczych – mechanizm kozła ofiarnego.

Wymyślając swoją teorię o rytuałach kozła ofiarnego – jako że i on również nie dostrzegł w mechanizmie kozła ofiarnego genezy wszystkich rytuałów – Frazer, podobnie jak nauka jego czasów, w sposób pożałowania godny sprzągnął istniejącą opozycję pomiędzy tematem i strukturą. Nie zauważył, że to obiegowe, trywialne wyrażenie, które ciśnie się na usta wobec tekstu Guillaume’a de Machaut, jest nie-skończenie bogatsze, nieporównanie ciekawsze i bardziej obiecujące od wszystkich tematów i wszystkich motywów zawartych w czysto tematycznej i całkowicie bezpłodnej encyklopedii, którą opracowywał. Frazer sięgał aż do *Księgi kapłańskiej* i w rezultacie uczynił z hebrajskiego rytuału rytuał wiodący pewnej – w rzeczywistości nie istniejącej – grupy rytuałów, nie zadając sobie nigdy pytania, czy istnieje jakiś związek pomiędzy religiami jako takimi oraz fenomenem, do którego czynimy aluzję oświadczając, że jakieś indywiduum lub jakakolwiek mniejszość służy za „kozła ofiarnego” jakiejś dominującej grupie. Nie zauważył, że to jest najważniejsze i że właśnie to trzeba stale mieć na względzie rozważając problematykę kozła ofiarnego. Nie dostrzegł również przedłużającego się na nasze czasy działania tego fenomenu; widział w nim jedynie prostacki zabobon, od którego mogłoby nas jakoby uwolnić pozytywistyczne myślenie oraz religijny sceptycyzm. Chrześcijaństwo traktował jako relikw, czy raczej triumf, tego zabobonu.

Jeszcze i dzisiaj, kiedy dokonujemy myślowego przejścia od źródeł historycznych do mitologicznych, nieodparcie odchodzimy od pojęcia kozła ofiarnego jako czynnika tworzącego strukturę, popadając w żalosną powierzchowność tematów i motywów, które wymyślił Frazer i jego kontynuatorzy. Jednakże gdyby tego nie uczynili akurat ci intelektualiści, zrobiliby to inni. Zresztą w momencie, kiedy się zabrali do dzieła, robota była już w trzech czwartych zrobiona. Nie należy także do pierwszego błędu dodawać drugiego, wyobrażając sobie, że tutaj również mamy do czynienia z błędem, który łatwo naprawić. W tym wypadku idzie o coś bardzo istotnego. Sądząc po trudnych do usunięciach nieporozumieniach jakie spowodowała moja teza, sprzeciw wobec zastosowania czynnika strukturującego w momencie, kiedy wchodzi w grę mitologie oraz religie, znacznie przekracza ramy etnologii. Jest on zjawiskiem uniwersalnym, tożsamym z kulturową schizofrenią, o której już wspominałem. Wzbraniamy się przed zastosowaniem tych samych kryteriów, które stosujemy w przypadku przekazów historycznych, do przekazów mitologicznych i religijnych.

Etnologowie z Uniwersytetu z Cambridge poszukiwali wszędzie, co jest niezmiernie interesujące, rytuału kozła ofiarnego, który zgodnie z ich ideą powinien być odpowiednikiem mitu Edypa. Przeczowali, że istnieje ścisły związek pomiędzy Edypem a „kozłem ofiarnym”, i mieli rację, chociaż nie byli w stanie zrozumieć, na czym

polega ten związek. Pozytywizm tamtych czasów zakazywał im zauważać cokolwiek innego niż tylko te wszechobecne tematy i motywy. Idea czynnika tworzącego strukturę, który by mógł być nieobecny w tekście przezeń ustrukturuowanym, wydawała się im niepojętą metafizyką. Dotyczy to skądinąd większości uczonych i mam wątpliwości, czy będę zrozumiany nawet teraz, kiedy powołuję się na typową dla nas wszystkich odruchową interpretację passusu Guillaume'a de Machaut w kontekście nie wymienionego w nim kozła ofiarnego.

Również inni, działający po Frazerze dużej klasy uczeni, między innymi Maria Delcourt, a ostatnio także Jean-Pierre Vernant, ponownie zaczęli domniemywać, że mity mają być może „coś wspólnego” z kozłem ofiarnym. Zaiste trzeba niepospolitej głuchoty i zaślepienia, tych typowych schorzeń środowisk uniwersyteckich, aby nie dostrzec stereotypów prześladowczych, których obecność we wszystkich mitach aż bije w oczy, czyniąc z nich rodzaj najprymitywniejszych procesów czarownic. Jednakże nikt nigdy nie rozwiązał tej żałosnej zagadki, ponieważ nigdy nie zdecydowano się na wykorzystanie strukturującej funkcji kozła ofiarnego, tego uniwersalnego klucza prześladowczych przedstawień. Skoro zaś wchodzi w grę jakiś mit, przede wszystkim zaś mit Edypa – tym skuteczniej obwarowany *sacrum* psychoanalizy, tragedii, estetyki oraz humanizmu, że łatwy do rozszyfrowania – myśl o kozle ofiarnym wpada w sposób nieunikniony w koleiny tematu i motywu. Rozprasza się bezpowrotnie instynktowny demistyfikatorski strukturalizm.

Wbrew swojemu „strukturalizmowi” Jean-Pierre Vernant także popada w tematyzm i nie dostrzega już w micie niczego innego jak tylko płaszczyznę pokrytą tematami i motywami. Między innymi tematem kozła ofiarnego, któremu nadaje grecką nazwę *pharmakos*, aby, jak sądzę, nie zostać oskarżonym przez kolegów o etnocentryzm. Jest oczywistą prawdą, że *pharmakos* stanowi temat i motyw greckiej kultury, ale tradycyjni filozofowie na pewno zauważą, że temat ten jest absolutnie nieobecny w micie Edypa, a jeśli znaleziono dla niego nieco miejsca w tragedii, to w sposób problematyczny i tylko dlatego, że Sofokles, podobnie jak Jean-Pierre Vernant, „coś podejrzewał”. Sądzę, że podejrzewania Sofoklesa szły o wiele dalej, ale nie mógł wypowiedzieć się bezpośrednio w tragedii, ponieważ autorowi nie było wolno dokonywać najmniejszej modyfikacji opowiadanych dziejów. *Arystoteles dixit*. Sofokles jest niewątpliwie odpowiedzialny za to wszystko, co w *Królu Edypie* jest reprezentatywne, jeśli chodzi o stereotypy prześladowcze. Przekształca on mit w proces; uwypukla oskarżenie typowe dla procesu rywalizacji mimetycznej. Jego tekst jest usiany wskazówkami sugerującymi bądź ideę króla cierpiącego za wszystkich poddanych, bądź też ideę jednostkowej odpowiedzialności Edypa, który został podstawiony w miejsce kolektywu mordującego Lajosa. W istocie autor z niesłychanym naciskiem sugeruje nam, że Lajos padł pod ciosami licznych morderców. Przedstawia Edypa w taki sposób, jakby zdawał się on liczyć na tę mnogość za-



bójców, mogącą go uniewinnić, a także przedstawia samego siebie jako kogoś, kto odmawia odpowiedzi na pytania, które sam postawił. Istotnie, Sofokles czegoś się domyśla, lecz w ujawnieniu kozła ofiarnego jako elementu tworzącego strukturę nigdy nie idzie tak daleko jak Ewangelie czy chociażby Prorocy. Zakazuje mu tego grecka kultura. To mityczne opowiadanie nie rozpadło się pod jego piórem na tyle, aby ukazać tryby swego mechanizmu; Edyp wpada w pułapkę, która się nad nim zamyka. I wszyscy interpretatorzy naszych czasów również tkwią uwięzieni w tej pułapce, a w tym także Jean-Pierre Vernant, który widzi jedynie tematy dodawane do innych tematów oraz nie traktuje całej sprawy jako rzeczywistego problemu. Owym problemem jest system prześladowczy, niewątpliwie podważony przez tę tragedię, ale nie do tego stopnia, aby się rozpadł i aby zostało ujawnione jego pełne zakłamanie – jak to się dzieje w przypadku Ewangelii.

Nikt nigdy nie zauważył, że Edyp jest z jednej strony przedstawiany jako syn kazirodczy i ojcobójca, zaś z drugiej jako *pharmakos*. Kiedy mówimy *pharmakos*, mamy w rzeczywistości na myśli niewinną ofiarę, w czym przejawia się niewątpliwie wpływ judaizmu i chrześcijaństwa. Nie świadczy to jednak o jakiejś odmianie etnocentryzmu, jako że zrozumieć, iż *pharmakos* lub kozioł ofiarny są niewinni, znaczy dostrzec prawdę, od której, powtarzam to jeszcze raz, nie możemy się odżegnać bez równoczesnego odżegnania się od demistyfikacji tekstu Guillaume'a de Machaut oraz myśli magicznej.

Albo Edyp jest kozłem ofiarnym i nie jest winien ojcobójstwa i kazirodztwa, albo jest winien i nie jest – co najmniej w oczach Greków – niewinnym kozłem ofiarnym, którego Jean-Pierre Vernant określa eufemistycznie słowem *pharmakos*.

Skoro tragedia rzeczywiście zawiera jakieś treści ukierunkowane w obie strony, znaczy, że jest wewnętrznie rozdarta, niezdolna ani do opowiedzenia się po stronie mitu, ani do jego odrzucenia, jak to uczynili Prorocy, Psalmiści oraz Ewangelie.

Lecz skądinąd właśnie to przysparza urody owej tragedii. Jej ogromne wewnętrzne rozdarcie nie wynika bynajmniej ze sprzeczności: zbrodniczy syn – niewinny kozioł ofiarny, pojmowanej jako wyestetyzowana dysharmonia, co chcieliby w niej widzieć przesadnie jej schlebiający humaniści.

Używając określenia *pharmakos* zamiast „kozioł ofiarny”, Jean-Pierre Vernant ma nadzieję, że uniknie nagany swoich kolegów, którzy są absolutnie niewrażliwi na unoszącą się nad mitem woń ofiary. Lecz po cóż zabiegać o usatysfakcjonowanie ludzi o tak niewrażliwym powonieniu? Jean-Pierre Vernant jest zbyt wrażliwy, aby dojść do takiego stanu i aby nie pozostać nieomal tak samo podejrzanym w oczach tych ludzi, jak ja stałem się podejrzanym w jego oczach.

Nikommu nie przyszłoby do głowy podstawienie w przypadku tekstu Guillaume'a de Machaut w miejsce określenia „kozioł ofiarny» słowa *pharmakos*. Nawet gdyby Guillaume pisał po grecku – a właśnie on postąpił podobnie jak nasi znakomici współcześni uczeni, zastępując słowo „dżuma» słowem *epydemie* – nie przyszłoby nam do głowy twierdzić, iż jego spojrzenie na niewinnie prześladowanych uległo zniekształceniu na skutek efektu *pharmakos*. My zawsze mówimy „kozioł ofiarny”. W dniu, w którym zrozumiemy, co dzieje się w micie o Edypie, z jakiego genetycznego i strukturalnego mechanizmu ten mit się wywodzi, będziemy musieli, jak mi się wydaje, zaakceptować następujące słowa: „Edyp jest kozłem ofiarnym”. Pomiedzy tą frazą a słowem *pharmakos*, którego używa Jean-Pierre Vernant, dystans jest niewielki, ale mocno zakorzenione przesady nie pozwalają wielu ludziom na jego pokonanie.

Mówiąc *pharmakos* Jean-Pierre Vernant oddala się od mitu w takim samym stopniu jak ja, kiedy mówię „kozioł ofiarny”. Jednak w odróżnieniu od niego ja robię to bez najmniejszego wahania; mogę uzasadnić owo odejście, a ponadto oświadczam, że filozofowie-pozytywiści wydają mi się śmieszni. W gruncie rzeczy ja oddalam się od mitu Edypa dokładnie o tyle, o ile oni oddalają się od tekstu Guillaume'a de Machaut, odczytując go tak jak my wszyscy.

Dlaczegoż pozytywistyczni erudyci uważają w przypadku Guillaume'a de Machaut za dobre to, czego w imię literackiej dokładności zakazują w przypadku Edypa i jego mitu? Nie mogą odpowiedzieć na to pytanie, lecz ja mogę odpowiedzieć za nich. Rzeczywiście rozumieją oni Guillaume'a de Machaut, ale nie rozumieją mitu o Edypie; nie rozumieją oni tego, co leży im mocno na sercu, ponieważ fetyszyzują wszystkie wielkie teksty, które potrzebne są zachodniemu humanizmowi, aby mógł się usprawiedliwić wobec Biblii i Ewangelii. Dotyczy to także naszego „wojującego etnocentryzmu», który jest wariantem tego samego złudzenia. Dlaczego więc określenie „kozioł ofiarny», użyte w przypadku Guillaume'a de Machaut, nie zostało skrytykowane jako przejaw etnocentryzmu?

Powracam nieustannie do Guillaume'a de Machaut, ryzykując, iż zanudzę moich czytelników, bynajmniej nie ze względu na niego samego, lecz na to, że nasza interpretacja świadomie odnosi się z dystansem do tego tekstu przez sam fakt, że jest zdecydowanie strukturalna. Wynika ona z zasady, o której w tekście tym nie ma mowy; niemniej jednak jest ona prawomocna, nie podlegająca żadnej krytyce i niepodważalna. Jako że jeśli idzie o analizowane przeze mnie teksty, ja czynię dokładnie to samo, co czyni ta interpretacja z analizowanymi przez siebie tekstami, jest ona dla mnie znakomitym dodatkowym argumentem; najszybszym, najrozumialszym oraz najpewniejszym sposobem oczyszczenia ze wszystkich fałszywych idei nie tylko domeny mitologii i religii, lecz także tego wszystkiego, co podlega

interpretacji. Pozwala nam wniknąć w istotę dekadencji ukrywającej się za preten-  
sjonalnym „radikalizmem» nihilizmu naszych czasów. Wszędzie odnosi niebywałe  
sukcesy zgubny pogląd, że prawdy nie ma nigdzie, a już szczególnie w tekstach,  
które właśnie interpretujemy. Przeciwno temu pogładowi musimy zastosować  
broń, którą jest prawda bez najmniejszego wahania wydobyta przez nas z tekstu  
Guillaume'a de Machaut i z procesów czarownic. Trzeba zapytać naszych nihilistów,  
czy negują również i tę prawdę i czy ich zdaniem każdy dyskurs ma tę samą wartość  
niezależnie od tego, czy podlega wpływom prześladowczym, czy też je oskarża.

## Ścięcie Jana Chrzciciela

Poświęciłem wiele czasu na skomentowanie błędnej interpretacji moich prac bynajmniej nie ze względów czysto polemicznych, ale dlatego, że ów błąd interpretacyjny powtarza i pogłębia ciągnącą się od bez mała trzech stuleci naszą błędną interpretację stosunku Biblii do wszystkich religii. Błąd ten jest wspólny chrześcijanom oraz ich przeciwnikom; jeśli idzie o istotę problemu, jedni i drudzy zachowują się ciągle jak skłóćeni bracia, którymi są i którymi chcą pozostać. Po prawdzie zależy im tylko na tym sporze, ponieważ zależą tylko od niego. Nie mieszajcie się w te sprawy, gdyż cały świat sprzymierzy się przeciwko wam.

Antychrześcijanie i chrześcijanie są w tym do siebie podobni, iż mają tę samą koncepcję oryginalności. Dobrze wiemy, że od czasów romantyzmu być oryginalnym, znaczy nie mówić tego, co mówi sąsiad, znaczy robić zawsze coś nowego w sensie nowości szkół i mód; ciągle wprowadzać, jak to nazywają nasi biurokraci oraz ideolodzy, innowacje w świat, który nie jest już w stanie zmienić nawet swoich etykietek i nieustannie oscyluje pomiędzy „modernizmem” i „nowoczesnością”, gdyż brakuje mu wyobraźni, aby znaleźć trzecią nazwę.

Takiej koncepcji oryginalności został podporządkowany wszelki dyskurs na temat Ewangelii. Skoro Ewangelie, a więc i religia chrześcijańska, są rzeczywiście oryginalne, muszą mówić o czymś zupełnie innym niż wszystkie pozostałe religie. Mówią zaś dokładnie to samo. Nasi etnologowie oraz historycy religii od wieków nam to udowadniają i to jest także głównym źródłem inspiracji całej ich wiedzy.

„Patrzcie, jakże te Ewangelie są prymitywne” – powtarzają na przeróżne sposoby nasi najwyższej klasy uczeni. Spójrzcie, tu, w samym centrum jest kolektywna męka, jak w najprymitywniejszym z mitów, macie więc sprawę kozła ofiarnego. Jakie to ciekawe! Kiedy wchodzi w grę tak zwane mity „etnologiczne” problem przemocy nie istnieje. Nie wolno określać mitów oraz religii jako prymitywnych, a już w żadnym wypadku jako mniej lub bardziej dzikich. Wszelka zasadność tej „etnocentrycznej” problematyki zostaje odrzucona. Lecz skoro tylko na placu boju pojawią się Ewangelie, wolno już, a nawet jest to wręcz chwalebne, stosować powyższe określenia.

Całkowicie podzielam ten punkt widzenia, podpisuję się obiema rękami pod tym, co mówią etnologowie. Ewangelie, jak słusznie zauważyli, mówią o tym samym wydarzeniu, o którym mówią mity; mówią mianowicie o mordzie założycielskim, tkwiącym w centrum każdego mitologicznego opowiadania, zaś mity najprymitywniejsze – i tu także mają rację – najbardziej są podobne do Ewangelii, ponieważ w zasadzie tylko one mówią *explicite* o morderstwie. W mitach, które przeszły proces

największej ewolucji, morderstwo stopniowo uległo zatarciu, jeśli nie całkowitemu przekształceniu.

Skoro Ewangelie mówią o tym samym wydarzeniu co mity, rozumują etnologowie, nie mogą nie być tekstami etnologicznymi. Jednakże zapominają oni o jednym: można mówić o tym samym morderstwie, ale nie w ten sam sposób. Można mianowicie mówić tak, jak mówią mordercy, albo można mówić tak, jak mówi o nim nie jakakolwiek ofiara, lecz ofiara niepodobna do żadnej innej – Chrystus z Ewangelii. Można tutaj użyć określenia „ofiara nieporównywalna”, nie popadając w żaden pobożny sentymentalizm ani jakkolwiek podejrzaną czułościowość. Ofiara ta jest nieporównywalna w tym sensie, że ani przez moment nie poddaje się prześladowczej perspektywie ani w sensie pozytywnym, szczerze aprobując punkt widzenia oprawców, ani w sensie negatywnym, przybierając wobec nich postawę mściciela, postawę, która jest tylko i wyłącznie odbiciem pierwszego prześladowczego przedstawienia, jego mimetycznym powtórzeniem.

I to właśnie jest konieczne, konieczna jest ta bezwzględna nieobecność pozytywnego lub też negatywnego współuczestnictwa w przemocy, aby stało się możliwe pełne ujawnienie systemu jej przedstawień, systemu wszelkich przedstawień, z wyłączeniem samych Ewangelii.

Na tym właśnie polega prawdziwa oryginalność i to jest powrót do początków, powrót, który odwołuje się do tych początków poprzez ich ujawnienie. Ustawiczne powtarzanie początków, które charakteryzuje fałszywa oryginalność, polega na ich ukrywaniu i maskowaniu.

Chrześcijanie nie zrozumieli prawdziwej oryginalności Ewangelii. Podpisali się pod koncepcją swoich przeciwników. Uważają, że Ewangelie można by nazwać oryginalnymi tylko wtedy, gdyby mówiły o czymś zupełnie innym niż mity. Godzą się więc na nieoryginalność Ewangelii; przystają na mętny synkretyzm, a ich osobiste *credo* stanowi znaczny regres w stosunku do wyznania wiary Voltaire'a. Próbuje niekiedy udowodnić coś wręcz przeciwnego, niż twierdzą etnologowie, tkwiąc jednak w obrębie tego samego sposobu myślenia. Bezskutecznie szukają sposobu wykazania, że Męka niesie coś radykalnie nowego i to pod każdym względem.

Skłonni są widzieć w Jezusie, w interwencji tłumu, w ukrzyżowaniu wydarzenie jako takie nieporównywalne w żadnym innym w skali świata. Natomiast Ewangelie mówią, że Jezus zajmuje miejsce wszelkich ofiar, przeszłych, obecnych i przyszłych. Teologia zaś traktuje to wszystko jako w mniejszym lub większym stopniu metafizyczne i mistyczne metafory. Nie odczytuje Ewangelii dosłownie i usiłuje fetyszyzować Mękę. A więc mimo woli idzie śladem swoich przeciwników oraz mitologii. Dokonuje tym samym resakralizacji przemocy zdesakralizowanej przez Ewangelie.



Dowodem na to, iż nie należy tak czynić, jest fakt, iż w tychże samych tekstach Ewangelii znajdujemy drugi przykład kolektywnego mordu, wprawdzie różniącego się w detalach dotyczących okoliczności, jednak absolutnie identycznego pod względem mechanizmów, które uruchamia, oraz układów pomiędzy uczestnikami.

Mam na myśli zamordowanie Jana Chrzciciela. Przeanalizujmy relację Marka. Wprawdzie tekst jest krótki, ale zadziwiająco trafnie uwypukla pożądlivość mimetyczną, następnie mimetyczną rywalizację i wreszcie wynikający z tego zespołu zjawisk efekt kozła ofiarnego. Wspomnianego tekstu nie można traktować jako prostego odwzorowania czy też zdublowania Męki. Różnice są zbyt duże, aby można było twierdzić, że te dwa opisy mają jedno źródło lub też że pierwszy z nich miał wpływ na drugi. Dostrzeżone podobieństwa lepiej uzasadnia fakt tożsamości struktury przedstawionych wydarzeń oraz niespotykane mistrzostwo – i to w obu przypadkach – w przedstawieniu tej samej koncepcji indywidualnych i kolektywnych układów tworzących strukturę obu wydarzeń, mianowicie koncepcji mimetycznej.

Mord dokonany na Janie Chrzcicielu będzie stanowił dla nas coś w rodzaju para-przykładu mojej analizy Męki. Pozwoli na potwierdzenie systematycznego charakteru ewangelicznej myśli dotyczącej kolektywnego mordu oraz roli, jaką on spełnia w genezie religii niechrześcijańskich.

Herod pragnął pojąć za drugą żonę Herodiadę, żonę swego brata. Prorok potępił ten związek. Herod, aby, jak się wydaje, raczej ochronić Jana niż ukarać, kazał go uwięzić. Herodiada namiętnie domagała się głowy proroka. Herod nie chciał na to przystać. Jednak małżonka osiągnęła zamierzony cel, nakłaniając swoją córkę do tańca w czasie bankietu, w którym uczestniczyli Herod oraz wszyscy jego goście. Córka, wciągnięta w plan matki, a także poparta przez tłum gości, zażądała głowy Jana Chrzciciela. Herod nie śmiał jej odmówić. (Mk 6, 14–28).

Oto początek:

*Ten bowiem Herod kazał pochwycić Jana i związanego trzymał w więzieniu z powodu Herodiady, żony brata swego, Filipa, którą wziął za żonę. Jan bowiem wspominał Herodowi: „Nie wolno ci mieć żony twego brata”.*

Prorok nie kładzie nacisku na ściśle prawny aspekt zawartego małżeństwa. W zdaniu: „nie wolno ci mieć żony twego brata” słowo *exein*, mieć, nie zawiera konotacji prawnej. Dogmat freudowsko-strukturalistyczny preferuje jeden rodzaj interpretacji, którego w przypadku Ewangelii nie można stosować. Nie plasujemy prawniczej skrupulatności tam, gdzie jej nigdy nie było, tylko dlatego, że chcemy ją postawić pod pręgierzem. Duch i Litera ewangelicznego tekstu na to nie pozwalają.

A więc o cóż w rzeczywistości tutaj idzie? O skłóconych braci. Sama bliskość braci predestynuje ich do rywalizacji; spierają się o spadek, o koronę, o małżonkę. Podobnie jak w micie, wszystko rozpoczyna się opowiadaniem o skłóconych braciach. Czy pożądamy oni tego samego, ponieważ są do siebie podobni, czy też są do siebie podobni, ponieważ pożądamy tego samego? Czy w mitach związku pokrewieństwa determinują bliźniaczość pożądań, czy też bliźniaczość pożądań determinuje podobieństwo określane jako związek krwi? Jeśli idzie o nasz tekst, wydaje się, że mogą wchodzić w grę równocześnie obie te ewentualności. Herod oraz jego brat stanowią zarazem symbol pożądlivosti, który interesuje Marka, oraz autentyczny, historyczny przykład skutków tej pożądlivosti. Herod miał rzeczywiście brata i rzeczywiście odebrał mu żonę, Herodiadę. Dzięki Józefowi<sup>28</sup> wiemy, że przyjemność zastąpienia brata przysporzyła Herodowi poważnych zmartwień; nasz tekst o nich nie wspomina, lecz są one jak najbardziej w stylu komplikacji mimetycznych, a w konsekwencji w duchu proroczego zakazu. Herod miał już jedną żonę, którą musiał wypędzić, a ojciec porzuconej postanowił ukarać niestałego zięcia wyrządzając mu dotkliwą szkodę.

Zawładnięcie Herodiadą było czynem złym nie ze względu na pogwałcenie jakiejś formalnej zasady, lecz dlatego, że było to możliwe jedynie kosztem wywłaszczonego brata. Prorok przestrzega swojego królewskiego słuchacza przed fatalnymi skutkami mimetycznej pożądlivosti. Ewangelie nie mają złudzeń co do możliwości arbitrażu pomiędzy braćmi. Tę przestrożę należy porównać z krótkim, lecz odkrywczym tekstem ewangelii Łukasza: „Wtedy ktoś z tłumu rzekł do Niego «Nauczycielu, powiedz mojemu bratu, aby się podzielił ze mną spadkiem». Lecz On mu odpowiedział: «Człowieku, któż Mię ustanowił sędzią albo rozjemcą nad wami?»» (Łk 12, 13–14)

Niepodzielny spadek skłóca braci. Jezus stwierdza swoją niekompetencję. Formuła „Człowieku, któż Mię ustanowił sędzią lub rozjemcą nad wami?» nawiązuje do frazy z początku Exodusu. Mojżesz po raz pierwszy interweniuje w sporze pomiędzy Egipcjaninem a Hebrajczykiem. Zabija Egipcjanina znęcającego się nad Hebrajczykiem. Kiedy Mojżesz interweniuje w sporze pomiędzy dwoma Hebrajczykami, winowajca, zapytany o przyczynę sporu, mówi: „Któż cię ustanowił naszym przełożonym i rozjemcą? Czy chcesz mnie zabić, jak zabiłeś Egipcjanina?» Uderzające jest to, że Jezus bierze na swój rachunek nie to, co mówi Mojżesz, ale co mówi Hebrajczyk przeciwstawiający się autorytetowi Mojżesza. Jezus sugeruje, iż nie ma większego uzasadnienia, aby zabierać głos w przedstawionej mu kwestii, niż to miało miejsce w przypadku Mojżesza. Nikt nigdy nie ustanowił i nigdy nie ustanowi jego, Jezusa, sędzią i rozjemcą tych braci.

<sup>28</sup> Józef Flawiusz (37 – ok. 100) piszący po grecku żydowski historyk. Przyp. tłum.

Czy znaczy to, że Jezus przeciwstawia się idei, że podobnie jak Mojżesz ma do spełnienia boskie posłannictwo? Bynajmniej, ale Jezus sugeruje, że jego misja jest zupełnie niepodobna do misji Mojżesza. Godzina wyzwoliciela i prawodawcy narodu już minęła. Nie jest już możliwe rozdzielanie skłóconych braci poprzez zastosowanie umiarkowanej przemocy, która mogłaby położyć kres przedstawionej mu kwestii. Protest Hebrajczyka, który wypomniał Mojżeszowi dokonane w poprzednim dniu morderstwo, ma od tej chwili ważność uniwersalną. Nie jest już możliwe dokonanie jakiegokolwiek rozróżnienia pomiędzy przemocą uzasadnioną a nieuzasadnioną. Są już tylko skłócenie bracia i można jedynie przestrzec ich przed ich własną mimetyczną pożądlivością w nadziei, że zrezygnują ze sporu. To, co czyni Jan, jego przestroga, przypomina przepowiadanie królestwa Bożego przez Jezusa. Oprócz proroka w tekście rzeczywiście są tylko skłócenie bracia i mimetyczne, bliźniacze układy: matka i córka, Herod i jego brat, Herod i Herodiada. Te dwa ostatnie imiona ze względów fonetycznych sugerują bliźniaczość, zaś na początku naszego tekstu są ciągle i przemiennie powtarzane, podczas gdy imię tancerki nie jest wymienione ani razu; niewątpliwie dlatego, że nie ma niczego, co mogłoby być echem jej imienia; niczego nie wnosi, jeśli idzie o efekty mimetyczne.

Brat, czy raczej przyrodni brat, z którym Herod spierał się o Herodiadę, nie nazywał się Filip, jak twierdzi Marek, lecz także Herod, nosił to samo imię co brat; Herodiada znalazła się zatem pomiędzy dwoma Herodami. Gdyby Marek o tym wiedział, prawdopodobnie wykorzystałby ten homonim. Prawda historyczna jest piękniejsza niż sam tekst.

Już na samym początku naszego tekstu przestroga Jana określa typ układu, któremu cały ten fragment Biblii jest podporządkowany, a który, osiągnąwszy stan paroksyzmu, kończy się zamordowaniem proroka. Pożądlivość rozpala się i rozprzestrzenia, ponieważ Herod nie bierze pod uwagę proroczego napomnienia, a wszyscy idą za jego przykładem. Poszczególne wypadki, wszystkie szczegóły zawarte w tekście akcentują następujące po sobie etapy pożądlivości; każdy z nich, poprzez swoją obłądną logikę, prowokuje kolejne podbicie ceny, która wzrasta na skutek porażki w poprzednim stadium.

O tym, że Herod pragnie przede wszystkim zatriumfować nad bratem, świadczy fakt, że Herodiada, skoro tylko stała się jego własnością, traci wszelki bezpośredni wpływ na swojego królewskiego małżonka. Nie może nawet osiągnąć tego, aby kazał zabić jakiegoś nic nie znaczącego proroka. Żeby dopiąć celu, musi doprowadzić do powstania nowego trójkąta; wciąga więc w to swoją córkę, czyniąc z niej stawkę w rozgrywce pomiędzy skłóconymi braćmi. Pożądlivość mimetyczną wygasa w jednym miejscu, aby zapłonąć w innym, i to w jeszcze groźniejszej formie.

Herodiada czuje się zlekceważona przez Jana. Jest potraktowana w ten sposób nie jako istota ludzka, lecz jako stawka w mimetycznej grze. Jest ona jednakże do tego stopnia wciągnięta w mimetyzm, że nie może zdać sobie sprawy z tej różnicy. Chroniąc proroka przed zemstą Herodiady, Herod postępuje zgodnie z zasadą pożądlivosti i tym samym potwierdza prorocstwo, a nienawiść zawiedziona zostaje spotęgowana. Zafascynowana Janem, jako że czuje się przez niego odepchnięta, pożądlivosc Herodiady staje się pożądlivoscia destrukcyjną; natychmiast i niepostrzeżenie przeradza się w gwałt.

Imitując požądanie brata požadam tego, czego on požada, i obaj uniemożliwiamy sobie zaspokojenie naszego wspólnego požądania. Im bardziej rośnie obustronny opór, tym intensywniej rośnie pożądlivosc; wzór staje się coraz większą przeszkodą, a przeszkoda w coraz większym stopniu wzorem. Ta reakcja łańcuchowa jest do tego stopnia skuteczna, że pożądlivosc przestaje się interesować czymkolwiek poza tym, co miesza jej szyki. Przywiązuje się jedynie do przeszkód przez nią samą powołanych do istnienia. Jan Chrzciciel jest właśnie tą przeszkodą, nieugiętą, nie poddającą się żadnej formie przekupstwa, i właśnie to fascynuje Heroda, a w jeszcze większym stopniu Herodiadę. Herodiada jest stałą przyczyną pożądlivosti Heroda. W miarę nasilania się mimetyzmu rośnie jego dwukierunkowa, odpychająco-przyciągająca siła; podobnie jak nienawiść, coraz szybciej przenosi się z jednego indywiduum na drugie. Dalszy ciąg tekstu znakomicie ilustruje tę zasadę:

*Gdy córka tej Herodiady weszła i tańczyła, spodobała się Herodowi i współbiesiadnikom. Król rzekł do dziewczęcia: „Proś mię, o co chcesz, a dam ci”. Nawet jej przysiągł: „Dam ci, o co tylko poprosisz, nawet połowę mojego królestwa”. A ona wyszła i zapytała swą matkę: „O co mam prosić?” Ta odpowiedziała: „O głowę Jana Chrzciciela”. Natychmiast weszła z pośpiechem do króla i prosiła: „Chcę, żebyś mi zaraz dał na misie głowę Jana Chrzciciela”. (Mk 6, 22–25).*

Oferta Heroda wyzwała coś zaskakującego. Czy raczej zaskoczeniem jest to, że niczego nie wyzwała. Zamiast wymienić jakieś cenne przedmioty lub też szalone życzenia, których spełnienia pragną zwykle młode istoty, Salome jest spokojna. Ani Marek, ani Mateusz nie nazywają tancerki po imieniu. Nazywamy ją Salome za przyczyną historyka, Józefa, który wspomina o noszącej to imię córce Herodiady. Salome nie ma żadnego sprecyzowanego życzenia. Ludzka istota nie żywi požądań, które byłyby jej własnymi: dzieci nie wiedzą, czego požądać, o ile ich się tego nie nauczy. Herod nie sugeruje Salome niczego, gdyż oferuje jej wszystko i nic. Dlatego Salome nagle oddala się i biegnie zapytać matkę, czego należy żądać.

Ale czy matka przekazuje córce właśnie požądanie? Czy Salome nie jest tylko obojętnym przekazicielem, roztroprnym dzieckiem, które wykonuje posłusznie to ohydne polecenie swojej matki? w istocie mamy tu do czynienia z czymś o wiele

poważniejszym, a świadczy o tym pośpiech dziewczyny, okazywany natychmiast po rozmowie z Herodiadą. Znika jej niepewność i Salome zamienia nic na wszystko. Uważni obserwatorzy, tacy jak na przykład o. Lagrange, zauważyli tę zmianę, ale nie zrozumieli jej znaczenia:

*Natychmiast weszła z pośpiechem do króla i prosiła: „Chcę, żebyś mi zaraz dał na misie głowę Jana Chrzciciela”.*

Natychmiast, z pośpiechem, zaraz... Nie bez powodu ten tak skąpy w szczegóły tekst mnoży określenia mówiące o niecierpliwości i gorączkowym pośpiechu. Salome niepokoi myśl, czy król, ochłonawszy z wrażenia po skończonym tańcu, zechce powrócić do swojej obietnicy. To pożądlivość tak się w niej niepokoi; pożądlivość matki stała się jej pożądlivością. Fakt, iż pożądlivość Salome jest kopią innej pożądlivości, nie umniejsza jej siły, wręcz przeciwnie: imitację cechuje jeszcze większe szaleństwo niż oryginał.

Córka Herodiady jest dzieckiem. Grecki oryginał nie określa jej słowem *kore*, młoda dziewczyna, ale jego formą zdrobniął – *karasion*, co znaczy mała dziewczynka. Należy zapomnieć o pomysle, który zrobił z Salome zawodową uwodzicielkę. Geniuszowi ewangelicznego tekstu jest całkowicie obce to wszystko, co stworzyła wyobraźnia Flauberta, który zrobił z Salome kurtyzanę, wymyślił taniec siedmiu szali i cały ten orientalny *bric-à-brac*.

Salome, choć zupełne dziecko – czy raczej właśnie dlatego, że jest jeszcze dzieckiem – prawie natychmiast przechodzi od stanu niewinności do paroksyzmów mimetycznej przemocy. Trudno wyobrazić sobie bardziej oświecającą sekwencję. Najpierw, w odpowiedzi na zbyt wygórowaną ofertę, spokój dziewczyny; następnie pytanie zadane matce, potem odpowiedź matki, pożądanie matki, a w końcu przyswojenie sobie tego pożądania przez córkę – pożądlivość córki. Dziecko prosi dorosłą osobę, aby uzupełniła nie jakiś niedostatek, który mógłby być brakiem pożądania, lecz brak pożądania jako takiego. Mamy tu do czynienia z ujawnieniem zjawiska imitacyjności, które jest samą esencją pożądlivości, zjawiska nie rozumianego i ciągle niezrozumiałego, gdyż nazbyt wyzwalającego, obcego zarówno filozoficznym koncepcjom imitacji jak też psychoanalitycznym teoriom pożądlivości.

Objawienie to ma w sobie coś schematycznego, to pewne. Dokonuje się kosztem swoistego psychologicznego realizmu. Skoro tak piorunujący jest proces przekazywania pożądlivości przez jedno indywiduum drugiemu, trudno sobie wyobrazić, że mógłby on polegać jedynie na krótkiej odpowiedzi udzielonej córce przez matkę. Schematyzm ów zbija z tropu wszystkich komentatorów. Pierwszy Mateusz nie zaakceptował tego schematyzmu. Pomiął on to, co zaszło pomiędzy propozycją Heroda a odpowiedzią Salome, a mianowicie wszystko, co sobie przekazały matka



i córka; uznał to za niezręczność, nie dostrzegł w tym genialnej logiki lub też potraktował jako wyraz przesadnej ekspresji, który można pominąć. Informuje nas tylko, że córka została „indoktrynowana”<sup>29</sup> przez matkę. Jest to prawidłowa interpretacja tego wszystkiego, co dzieje się w tekście Marka, jednak usuwa ona sprzed naszych oczu ów przejmujący spektakl, którym jest nagłe, mimetyczne przeistoczenie Salome w drugą Herodiadę.

„Pochwyciwszy” matczyne pożądanie dziewczyna już nie odróżnia siebie od matki. Dwie kobiety odgrywają teraz wobec Heroda przemiennie tę samą rolę. Nasze niepohamowane uwielbienie pożądliwości nie pozwala nam zauważyć tego procesu ujednolicenia: jest ono skandalem dla naszych opinii. Współcześni artyści-adaptatorzy dzielą się na dwie równe grupy; dla jednej z nich źródłem natchnienia jest wyłącznie Herodiada, dla drugiej zaś wyłącznie Salome. Robią oni z jednej albo z drugiej – w gruncie rzeczy mało ważne z której – bohaterkę pożądliwości w stadium maksymalnego natężenia, a więc w ich pojęciu pożądliwości górującej nad wszystkimi innymi, najautentyczniejszej, najbardziej wyzwolonej, w najwyższym stopniu wyzwolicielskiej. Właśnie przeciwko temu opowiada się, i słusznie, tekst Marka z mocą i prostotą, unikając przy tym trywialności – w dosłownym sensie – wszystkich instrumentów analizy, któreśmy sobie sfabrykowali, a mianowicie psychoanalizy, socjologii, etnologii, historii religii, itp.

Nasi „nowocześni”<sup>30</sup>, rozdzieleni uwielbieniem dla Herodiady czy też dla Salome, owładnięci kultem pożądliwości, milcząco restytuują tę prawdę, którą ich kult miał za zadanie zanegować, a mianowicie fakt, że mimetyczną intensyfikacją pożądliwości zamiast rozwijać indywidualność czyni z każdego, kto się jej podda, indywidualum w coraz większym stopniu współwymienne.

Zanim zaczniemy mówić o tańcu, powinniśmy odwołać się do pewnego pojęcia, które ożywia nasz tekst, choć nie wspomina o nim *explicite*. Jest nim skandal, zgorzzenie, kamień obrazy, (kamień-zawada). *Skandalon* wywodzi się ze słowa *skadzein*, co znaczy „kuleć”, określa przeszkodę, która odpycha, aby przyciągać, przyciąga, aby odepchnąć. Nie można potknąć się o nią po raz pierwszy, żeby doń nie powracać, żeby się już ciągle o nią nie potykać, ponieważ pierwszy upadek, a później następny sprawiają, iż coraz bardziej nas ona fascynuje.

Według mnie skandal jest ścisłą definicją procesu mimetycznego. Sens, jaki mu dziś przypisujemy, w małym stopniu pokrywa się ze znaczeniem, jakie przypisują mu Ewangelie. Pożądliwość doskonale wie, iż pożądając tego, czego pożąda inny, czyni z niego swój model, rywala i przeszkodę. Gdyby była mądra, porzuciłaby tę grę, lecz

<sup>29</sup> *Biblia Tysiąclecia* używa określenia „podmówiona”. Przyp. tłum.

<sup>30</sup> Cudzysłów tłumacza

gdyby pożądlivość była mądra, nie byłaby pożądlivością. Napotyając na swojej drodze same przeszkody, wciela je w swoją wizję tego wszystkiego, co warte jest pożądanja, wysuwa na pierwszy plan, nie umie już bez nich pożądać, kultywuje przeszkody z zachłanną troskliwością. I właśnie w ten sposób pożądlivość staje się namiętną nienawością do tej przeszkody, poddaje się skandalowi. Ewolucję tę unaczni nam właśnie to przejście od Heroda do Herodiady, a następnie do Salome.

Jan Chrzciciel jest dla Herodiady skandalem, ponieważ mówi jej prawdę, a pożądlivość nie ma większego wroga niż prawda o niej samej. Dlatego może z tej prawdy uczynić skandal; sama prawda prowokuje ten skandal, a jest to skandal największy z możliwych. Herod i Herodiada trzymają prawdę w więzieniu, robią z niej rodzaj stawki, podważają jej autorytet tańcem swojej pożądlivości. Szczęśliwy ten, mówi Jezus, dla kogo nie stanę się przyczyną skandalu.

Skandal zawsze dopadnie i wciągnie tego, kto go najbardziej unika, komu powinien być całkowicie obcy. Słowo proroka jest jednym tego przykładem, dziecięstwo zaś drugim. Aby tak zinterpretować przypadek Salome, jak to uczyniłem, trzeba zrozumieć, że owo dziecko stało się ofiarą skandalu, oraz należy zastosować do tego przypadku słowa Jezusa, odnoszące się do skandalu i do dzieci:

*I kto by przyjął jedno takie dziecko w imię moje, Mnie przyjmuje. Lecz kto by się stał powodem grzechu dla jednego z tych małych, którzy wierzą we Mnie, temu byłoby lepiej kamień młyński zawiesić u szyi i utopić go w głębi morza. Biada światu z powodu zgorszeń! Muszą wprowadzić przyjść zgorszenia, lecz biada człowiekowi, przez którego dokonuje się zgorszenie. (Mt 18, 5-7)*

Dziecko bierze za przykład przede wszystkim najbliższego z dorosłych. Skoro zetknie się z osobą już wciągniętą w skandal, tak pochłoniętą pożądlivością, że jest już w niej hermetycznie zamknięta, to jej zamknięcie obierze za model dla siebie. Stanie się mimetyczną reprodukcją takiej postawy, jej groteskową karykaturą.

Żeby podejść Heroda i uzyskać od niego zgodę na zgładzenie sprawiedliwego, Herodiada postanawia posłużyć się własnym dzieckiem. Jakżeby więc mogła nie wciągnąć Salome w skandal? Ażeby się przed nim uchronić, dziecko się w nim pograża, czyniąc okrutne pożądanje matki swoim pożądanjem.

W ostatnim cytacie wyobrażeniem skandalu jest utonięcie z zawieszonym u szyi straszliwym ciężarem. Podobnie jak inne wyobrażenia, sugeruje ono naturalny mechanizm autodestrukcji, a nie jakąś formę nadprzyrodzonej interwencji. Wchodząc w błędne koło skandalu ludzie szykują sobie los, na który zasłużyli. Pożądlivość jest pętlą, którą każdy sam sobie zakłada na szyję. Zaciska się ona coraz mocniej, kiedy ten, kto uległ zgorszeniu, ciągnie za nią, aby ją rozluźnić. Materialny odpowiednik tego procesu, młyńskie koło obracane przez osły, jest mniej przerażający niż sam

ten proces. Śmierć przez powieszenie jest jego drugim odpowiednikiem; Judasz, wymierzając sobie taką karę, jeszcze przedłużył swój upadek, skandal, którego stał się łupem, mimetyczną zawiść, która go zżera.

Ludzie kopią sobie piekło własnymi rękami. Zstępują do niego razem, podtrzymując jeden drugiego. Potępienie jest w sumie zapłatą sprawiedliwą, ponieważ stanowi równowagę złych pożądlności i złych postępów. Tylko dzieci są niewinnymi ofiarami, do których skandal przychodzi z zewnątrz, bez ich wcześniejszego zaangażowania. Szczęściem wszyscy dorośli najpierw byli dziećmi.

Skandal i taniec stanowią przeciwieństwo. Skandal jest tym wszystkim, co nam przeszkadza tańczyć. Cieszyć się tańcem to tańczyć z tancerką, to unikać skandalu, który trzyma nas uwięzionych w lodach Mallarmégo, zatopionych w sartrowskich lepkościach.

Gdyby taniec był zawsze tylko czystym spektaklem w nowoczesnym stylu, zwyczajną manifestacją wolności, o której marzymy, skutki jego oddziaływania byłyby rzeczywiście jedynie symboliczne czy też wyobrażeniowe w najbardziej płaskim sensie współczesnej estetyki. Zaś w tańcu kryje się inna moc.

Tanec nie uwalnia od pożądlności, on ją zaostrza. To co uniemożliwia taniec, nie jest zjawiskiem *sensu stricto* fizycznym; zatrzymuje nas i unieruchamia pokrzyżowanie i niesłychana gmatwanina naszych pożądań, i zawsze „ten inny pożądlności wydaje się być odpowiedzialny za nasz los. Wszyscy jesteśmy Herodiadą obsesyjnie nękaną myślą o Janie Chrzcicielu. Nawet jeśli pęta pożądlności w każdym przypadku są inne, nawet jeśli każde indywiduum ma swój własny model-przeszkodę, mechanizm zawsze działa tak samo – i właśnie to ułatwia podstawienie. Taniec przyspiesza proces mimetyczny. Sprawia, że wszyscy goście zaproszeni na bankiet wchodzi w taneczny krąg, przyczynia się do ześrodkowania wszystkich pożądlności na jednym i tym samym obiekcie, na głowie położonej na misie, na głowie Jana Chrzciciela leżącej na misie Salome.

W pierwszej fazie Jan Chrzciciel staje się skandalem dla Herodiady, następnie dla Salome, aż w końcu Salome siłą swojej sztuki przekazuje skandal wszystkim widzom. Zbiera ich pożądlności w jedną wiązkę i kieruje w stronę ofiary, którą wybrała dla niej Herodiada. Mamy tu przede wszystkim gordyjski węzeł pożądlności. Aby węzeł ten mógł rozwiązać się w rytmie tańca, musi umrzeć ofiara, która się weń przelotnie wcieliła z powodów jak zwykle mimetycznych. Niezależnie od tego, jak daleko sięgniemy w przeszłość, powody te są prawie zawsze nieistotne; wyjątkiem jest przypadek Jana Chrzciciela oraz samego Jezusa, gdyż w tych przypadkach powodem jest uzasadniona przestroga dotycząca pożądlności wyzwalającej zgubny mechanizm.

Stwierdzenie, że taniec zachwycił nie tylko Heroda, lecz także wszystkich współbiesiadników, jest równoznaczne ze stwierdzeniem, że wszyscy przyswajają sobie pożądlivość Salome; głowa Jana Chrzciciela nie stanowi dla nich wyłącznie tego, czego domaga się tancerka, ani też skandalu w jakimś ogólnym filozoficznym ujęciu, które skądinąd nie istnieje; każdy widzi tu swój skandal własny, obiekt własnej pożądlivości i nienawiści. Nie należy traktować kolektywnego „tak” wobec ścicia jako grzecznościowego przyzwolenia, jak nic nie znaczącego gestu kurtuazji. Wszyscy współbiesiadnicy są w równym stopniu oczarowani tańcem Salome, a głowa Jana potrzebna jest im zaraz, natychmiast; namiętność Salome stała się ich namiętnością. Ciągłe mimetyzm. Moc tego tańca przypomina moc szamana, który oddziałuje na swoich chorych w ten sposób, iż są przekonani, że wydobywa z ich ciał szkodliwe substancje, które tam wniknęły. Byli owładnięci przez coś, co ich pętało, i oto teraz taniec uwalnia ich od tego. Tancerka jest zdolna porwać do tańca tych nieszczęśliwych; tańcząc ukazuje im demona, który nimi owładnął. Skłania ich do zamiany tego wszystkiego, co ich nęka i gnębi, na głowę Jana Chrzciciela. Nie tylko ukazuje im demona, którego mieli w sobie; dokonuje za nich aktu zemsty, o którym marzyli. Przejmując gwałtowną pożądlivość Salome, wszyscy biesiadnicy mają uczucie, iż zaspokoiли własną pożądlivość. Jeśli zaś idzie o model-przeszkodę, popadają oni względem niego w ten sam stopień szaleństwa, i jeśli wszyscy akceptują fakt, iż pomylili ów obiekt, to dlatego, że zaproponowany obiekt stanowi pożywkę dla ich żądzy gwałtu. Ani heglowska koncepcja przeciwieństw, ani bezosobowość śmierci filozofów nie stanowią potwierdzenia symboliki głowy proroka – potwierdzeniem tym jest mimetyczny pociąg do kolektywnego mordu.

Istnieje legenda, która opowiada o śmierci Salome w trakcie tańca na lodzie. Tancerka potyka się i upada, a krawędź lodowej tafli obcina jej głowę. Podczas gdy w tekście ewangelicznym tancerka z cudowną łatwością zachowuje równowagę, tu spotyka ją niepowodzenie, i płaci za tę porażkę własną głową. Owa zapłata pozornie dokonuje się bez udziału jakiegokolwiek pośrednika; jest pomstą bez mściciela. Ale lód można potraktować jako obraz i n n y c h , widzów, jako odbijające lustro, lecz przede wszystkim jako idealnie gładką powierzchnię, umożliwiającą najefektowniejsze ewolucje. Wielbiciele zachęcają tancerkę, aby w sposób coraz bardziej wyzywający kpiła sobie z prawa ciężenia, a prawo to może w jednej chwili stać się pułapką, świadkiem i przyczyną jej fatalnego upadku, z którego artystka już się nie podniesie.

Jeśli tancerka przestaje panować nad pożądlivością, publiczność natychmiast zwraca się przeciw niej i nikt inny jak tylko ona posłuży widzom za kozła ofiarnego. Niby poskromiciel dzikich bestii, mistrz ceremonii uwalnia z łańcucha potwory, które rozszarpia go, jeśli ich nie ujarzmi bez przerwy kontynuując swoje wyczyny.

Co się zaś tyczy problemu zemsty, legenda nie ma w sobie nic z ducha ewangelicznego, lecz potwierdza typowe dla ludowej świadomości powiązanie pomiędzy zamordowaniem Jana, tańcem i skandalem, inaczej mówiąc, utratą równowagi, przeciwieństwem tańca zakończonym sukcesem. W sumie weryfikuje odczytanie mimetyczne, a nawet – powiedziałbym robiąc ukłon w stronę moich przeciwników – tendencję tego typu odczytań do uproszczeń, tworzenia systemów i dogmatów w tym sensie, iż ponownie ukazuje nam w znakomitym skrócie rolę wszystkich sprężyn. Jednakże legenda ta mitologizuje to, co już odmitologizował Marek, zastępując *innego*<sup>31</sup>, układ bliźniaczy, rywala wciągającego w skandal *explicite* ujawnianego przez Ewangelie, najpospolitszymi „symbolami”, takimi jak lód i lustro.

*Skandalon* jest nieuchwytnym, które pożądlivość pragnie pochwycić, czymś w minimalnym stopniu *disponible*<sup>32</sup>, czym chce w pełni dysponować. Głowa, jako że jest najlżejsza, „najporęczniejsza” – z chwilą, kiedy się ją oddzieli od ciała – zapewnia większą reprezentatywność, lecz reprezentatywność ta jest jeszcze większa, jeśli się głowę umieści na misie. Stalowe ostrze wsunięte pod głowę Jana sprawia, iż misa unaocznia zimne okrucieństwo tancerki. Przekształca głowę w akcesorium tańca, ale przede wszystkim odczarowuje i materializuje straszliwy koszmar marzenia pożądlivości.

Jest w tym coś z opętania, jakie wywołuje w niektórych prymitywnych społecznościach widok głowy antagonisty, wytypowanego rytualnie przez dany system kulturowy spośród członków sąsiedniego szczepu, który pozostaje ze szczepem zabójcy w stanie permanentnej rywalizacji mimetycznej. Ludy prymitywne poddają niekiedy głowy tych ofiar zabiegom zapobiegającym rozkładowi, a także zmniejszającym ich rozmiary, co czyni z nich swego rodzaju bibeloty. Tego typu wyrafinowanie można porównać z odrażającą pożądlivością Salome.

Tradycja widzi w Salome wielką artystkę, a siła tradycji nie powstaje bez przyczyny. Lecz na czym polega ta przyczyna? Sam taniec nie jest nigdzie opisany. W pożądlivości, której daje wyraz Salome, nie ma nic oryginalnego, ponieważ córka jest kopią matki. Nawet jej słowa są słowami Herodiady. Salome dorzuca tylko jedno: pomysł z misą. „Daj mi tu na misie głowę Jana Chrzciciela”. Herodiada mówiła o głowie, ale nie wspomniała o misie. Misa stanowi jedyny nowy element, który pochodzi bezpośrednio od Salome. Gdybyśmy chcieli się doszukać w tekście podstawy prestiżu Salome, to jedynie w tym możemy ją znaleźć. Nie ma niczego innego, co może ów prestiż usprawiedliwiać.

<sup>31</sup> Podkreślenie tłumacza.

<sup>32</sup> To francuskie słowo, które po polsku znaczy „pozostający do dyspozycji” zostało użyte w brzmieniu oryginalnym ze względu na grę słów. Przyp. tłum.



Niewątpliwie wszystko polega na misie. To dzięki niej scena opisana przez Marka zyskała sobie tak wielką sławę. To o niej pamiętamy, kiedy wszystko inne zostało już zapomniane. Tego rodzaju znaki – pamiętajmy o tym lub raczej zapomnijmy, jeśli potrafimy – panujący niepodzielnie w epoce wielkiego modernizmu spod znaku Herodiady i Salome liberalny humanizm rzeczywiście traktował jako znaki kulturowe. I tak zrodziła się idea skandaliczna, przejmująca lękiem, przerafinowana permanentnym powtarzaniem prostactwa – idea-artysty-dekadenta.

Ale czy idea ta jest rzeczywiście o r y g i n a l n a w nowoczesnym rozumieniu słowa „nowość”? Chwila zastanowienia rozwieje pozór tej oryginalności i zastąpimy ją słowem „imitacja”; kolejny raz słowem *mimesis*.

Kiedy Herodiada daje córce odpowiedź: „O głowę Jana Chrzciciela”, nie ma na myśli jego ścięcia. W języku francuskim, jak również w greckim, domagać się czyjejs głowy znaczy domagać się czyjejs śmierci, to wszystko. Wziąć część za całość. W odpowiedzi Herodiady nie ma żadnej aluzji co do rodzaju egzekucji. Tekst wspomniał już o pożądaniu Herodiady w sposób obojętny, nie sugerujący niczego, co mogłoby wskazywać, iż chodzi jej o samą głowę wroga: „A Herodiada zawzięła się na niego i rada byłaby go zgładzić, ale nie mogła”.

Nawet jeśli Herodiada krzycząc: „O głowę Jana Chrzciciela” chce sugerować rodzaj śmierci, jakiej życzy prorokowi, nie można z tego wnioskować, iż chce trzymać jego głowę w swoich rękach, że pożąda fizycznego obiektu. Nawet w krajach stosujących gilotynę domaganie się czyjejs głowy jest zwrotem retorycznym, nie znanym córce Herodiady. Salome potraktowała dosłownie słowa matki. Nie zrobiła tego specjalnie. Trzeba być dorosłym, aby odróżnić słowa od rzeczy. Głowa Jana sprawiła, że był to najpiękniejszy dzień w życiu Salome.

Mieć na myśli śmierć Jana Chrzciciela, to jedna rzecz, a mieć jego głowę na misie, to już zupełnie inna. Salome pyta sama siebie, jak z tego wybrnąć. Tę świeżo uciętą głowę trzeba przecież gdzieś położyć, a najrozsądniej położyć ją na misie. Pomysł ten wskazuje na refleks dobrej gospodyni. Salome rozumie słowa w sposób nazbyt jednoznaczny, żeby właściwie odtworzyć przekaz. Błąd przesadnej imitacji jest równoznaczny ze złą interpretacją, gdyż jest interpretacją bez zastanowienia. Niedokładność kopii wynika ze ślepej troski o dokładność tej kopii. To, co w roli Salome wydaje się najbardziej twórcze, jest czymś wręcz przeciwnym, jest klasycznym przykładem automatycznego, hipnotycznego podporządkowania się pożądliwości, modelowi, który sobie wybrała.

Wszystkie wielkie idee dotyczące estetyki są tego samego typu, są bezwzględnie, obsesyjnie imitatywne. Tradycyjna myśl jest tego świadoma i wypowiada się o sztuce w terminach *mimesis*. Z podejrzaną gorliwością odzegnujemy się od mimetyzmu od

chwili, kiedy sztuka, i słusznie, zaczęła się wycofywać z naszego świata. Odstraszanie od imitacji nie jest oczywiście równoznaczne z jej wyeliminowaniem; jest skierowaniem jej w stronę dziwnych form kształtowanych przez modę i ideologie, w stronę fałszywych innowacji współczesności. Efektem upartego dążenia do oryginalności są nic nie znaczące grymasy. Nie należy odrzucać pojęcia *mimesis*; trzeba je natomiast poszerzyć o domenę pożądliwości albo też poszerzyć pożądliwość o wymiar mimetyczny. Rozdzielając te dwa pojęcia, *mimesis* i pożądliwości, filozofia umniejszała i jedno, i drugie, a my tkwimy w tym ograniczonym sposobie myślenia i dlatego nie ma końca fałszywym podziałom współczesnej kultury, dokonywanym na podstawie tego, czy coś jest, czy nie jest oparte na zasadach estetyki bądź tego, czy jest oparte na micie, czy na historii.

Tekst nie mówi nic bliższego o samym tańcu; mówi tylko: i t a ń c z y ł a . . . Jednak trzeba koniecznie, aby coś o nim powiedział i wzbudził fascynację, którą taniec ten zawsze wzbudzał w świecie sztuki. Salome tańczy już na romańskich kapitelach i nie przestała tańczyć do dzisiaj. Tańczy naturalnie w sposób coraz bardziej diaboliczny i skandaliczny, w miarę jak współczesny świat pogrąża się w swym własnym skandalu.

Przestrzeń, którą nowoczesne teksty rezerwują dla tego typu „opisów”, jest tutaj wypełniona ascedencjami i konsekwencjami tańca. Wszystko sprowadza się do niezbędnych momentów jednej i tej samej mimetycznej gry. A zatem przestrzeń tę zajmuje *mimesis*, zaś kopiowanie obiektów nie ma nic wspólnego z realizmem, lecz przebiega zgodnie z układami podporządkowanymi mimetycznej rywalizacji; wzrastająca szybkość tego wiru wyzwala mechanizm ofiarniczy, który go wreszcie zatrzymuje.

Także wszystkie efekty mimetyczne są odpowiednikami tańca; są już jego efektami, ale nie ma w nich niczego, co nie byłoby celowe, tekst nie mówi o nich ze względu na „estetykę”. Marka interesują układy pomiędzy uczestnikami. Tancerka i taniec wzajemnie się stwarzają. To piekielne narastanie mimetycznej rywalizacji, podobieństwo stwarzania się wszystkich postaci, marsz mimetycznego kryzysu zdążającego ku ofiarniczemu rozwiązaniu – tworzą jedno z sarabandą Salome. I tak też być musi: sztuka zawsze w mniej lub bardziej zawołowany sposób odtwarza jedynie ten kryzys i to rozwiązanie. Wszystko zawsze się zaczyna symetryczną konfrontacją ostatecznie rozwiązywaną w ofiarniczym kręgu.

Tekst ten ma w sobie coś tanecznego. Aby możliwie n dokładniej i najprościej przedstawić drogę efektów mimetycznych, powinien prowadzić nas tam i z powrotem, od jednej postaci do drugiej; jednym słowem, trzeba, aby przedstawił rodzaj baletu, w którym każdy z tancerzy zajmuje kolejno proscenium, a potem znika w grupie, aby w końcu odegrać swoją rolę w ponurej apoteozie finału.

Ale mamy tu przecież do czynienia – niewątpliwie spotkam się z takim zastrzeżeniem – z przemyślanym wyrachowaniem; Herod nie chce ustąpić, lecz Herodiada, jak pajak czyhający na swoją ofiarę, czeka na odpowiednią chwilę.

Otóż chwila stosowna nadeszła, kiedy Herod w dzień swoich urodzin wyprawił ucztę swoim dostojnikom, dowódcom wojskowym i osobom znakomitym w Galilei.

Ta stosowna chwila, dzień urodzin Heroda, ma charakter rytualny; z tej okazji rozwija się wszelka działalność, działalność rytualna: wspólnota gromadzi się na ucztę; widowisko i taniec w czasie uczyty również mają charakter rytualny. Wszystkie instytucje, które Herodiada wykorzystuje przeciwko Janowi, mają swoje źródło w rytuale.

Podobnie jak spisek arcykapłanów z opisu Męki, spisek Herodiady odgrywa rolę drugorzędną; przyspiesza tylko bieg wypadków, ponieważ, podobnie jak sam rytuał, jest ukierunkowany w stronę pożądlivosti i *mimesis*. Zbyt różnicujący i jeszcze niedostatecznie pogłębiony sposób myślenia skłania do przypuszczeń, że Herodiada manipuluje wszystkimi pożądaniami – jest to jednak rozumowanie samej Herodiady. Natomiast głębszy, mniej różnicujący sposób rozumowania, oparty raczej na teorii mimetycznej, doprowadzi nas do wniosku, że to Herodiada jest manipulowana przez swoje własne pożądanie.

Wszystkie czynności, wymienione w tekście, mają swoje odpowiedniki w rytuałach, a ich kulminacją jest z reguły morderstwo sakralizujące. Zabójstwo Jana ze względu na okoliczności można uznać za ofiarę. Wszystkie fragmenty tego tekstu dają się odczytać przy zastosowaniu klucza *sensu stricto* rytualnego, ale tego typu odczytanie nie miałoby żadnej wartości wyjaśniającej. Nie tak dawno pewna etnologiczna szkoła reprezentowała pogląd, iż wyjaśnia teksty podobne do naszego ukazując ich rytualny aspekt. Tymczasem zaciemnia tylko ich niejasność, ponieważ nie miała najmniejszego pojęcia o rytuałach, o racji ich bytu. W naukach o człowieku często się zdarza, iż nadaje się walor wyjaśniający danym w najwyższym stopniu niejasnym właśnie ze względu na tę niejasność. To, co nie stanowi żadnego punktu wyjścia dla badacza jawi się jako monolit bez jakichkolwiek pęknięć, w które mogłyby wślizgnąć się jakieś wątpliwości; sama jego niejasność sprawia, że zostaje uznany za ideę klarowną.

Jestem daleki od tego, aby się odcinać od rytualnych oraz instytucjonalnych aspektów analizowanego tekstu, interpretując wszystko przez pożądlivosc. Niemniej jednak wykorzystuję tutaj jedyny schemat, który może wyjaśnić, czym jest rytuał. Pomiędzy rytuałem a szczytowym punktem kryzysu mimetycznego zachodzi nie tylko podobieństwo; te dwa zjawiska pokrywają się ze sobą w sposób doskonały, są absolutnie nierozróżnialne. To wzajemne podobieństwo wynika z tego, że rytuał,

jak to już mówiłem, zawsze powtarza mimetycznie oryginalny kryzys mimetyczny. Ponieważ rytuał – on także – nie wnosi nic oryginalnego (jeśli nie brać oczywiście pod uwagę ukrytych początków),<sup>33</sup> właśnie ten rytualny wymiar wpisuje się nieprzerwanie w historię pożądliwości, którą rozwija nasz tekst. Sam rytuał jako taki stanowi przecież *mimesis*, imitację, skrupulatne powtórzenie tego kryzysu; nie przynosi on żadnego własnego rozwiązania, odwzorowuje tylko rozwiązanie, które jest aktem spontanicznym. A zatem nie ma strukturalnej różnicy pomiędzy rytuałem jako takim, a spontanicznym, naturalnym przebiegiem kryzysu mimetycznego.

Nie hamując, a także nie przerywając bynajmniej mimetycznej gry pożądliwości, aktywność rytualna traktuje pożądliwość przychylnie i skłania do działań skierowanych przeciwko wytypowanej ofierze.

W każdym przypadku, kiedy wierni czują się zagrożeni rzeczywistą mimetyczną niezgodą, oddają się dobrowolnie spełnianiu rytuałów; naśladują własne konflikty oraz stosują wszystkie możliwe zabiegi sprzyjające ofiarniczemu rozwiązaniu, które doprowadzi ich do zgody kosztem ofiary.

A więc potwierdza się nasz sposób odczytywania; rytuał i sztuka, która się z niego wywodzi, działają w sposób mimetyczny; nie mają one autentycznej, własnej specyfiki. Czy miałyby to znaczyć, że są dokładnie tym samym co spontaniczny kryzys czy też skomplikowane manewry Herodiady? Czy można mnie podejrzewać, iż mieszam te wszystkie pojęcia? W żadnym wypadku. Prawdziwe rytuały różnią się od prawdziwej niezgody jednomyślnością, która zrodziła się przeciwko ofierze i trwa pod egidą mitycznie wskrzeszonej i zsakralizowanej ofiary.

Rytuał jest mimetycznym powtórzeniem kryzysu mimetycznego w duchu religijnej i społecznej współpracy, inaczej mówiąc, w intencji reaktywowania mechanizmu ofiarniczego, który zadziałałby w większym stopniu na korzyść danej społeczności niż na szkodę kolejnej zabijanej ofiary. Dlatego też w ewolucji rytuałów niezgoda poprzedzająca i warunkująca zabicie ofiary stopniowo ulega zatarciu, podczas gdy aspekt festiwalu i biesiady nabiera coraz większego znaczenia.

Jednakże instytucje rytualne, nawet maksymalnie złagodzone, „osłodzone”, przychylne są ofiarniczemu morderstwu. Tłum syty jadła i napoju pragnie czegoś niezwykłego i może to być już tylko widowisko erotyzmu lub przemocy, a najlepiej jednego i drugiego równocześnie. Herodiada wie o rytuałach dostatecznie dużo, aby zaktywizować ukrytą w nich siłę i wykorzystać ją dla swojego morderczego planu. W sposób perwersyjny odwraca funkcję rytuału, gdyż bardziej jest zainteresowana śmiercią ofiary niż pojednaniem wspólnoty. Symbole autentycznej funkcji rytuału tkwią w naszym tekście, jakkolwiek tylko pod postacią znaków.

<sup>33</sup> „Początek” to po francusku „l’origine”. Przyp. tłum.

Herodiada mobilizuje siłę rytuału i ze znajomością rzeczy kieruje tę siłę w stronę ofiary swojej nienawiści. Odwracając porządek rytuału przywraca *mimesis* jej pierwotny ładunek zła, akt złożenia ofiary sprowadza do jego morderczych początków; ujawnia skandal tkwiący w sercu każdej religii zbudowanej na mordzie ofiarniczym. A zatem Herodiada spełnia tę samą rolę, jaką w Męce odegrał Kaifasz.

Herodiada jako taka nie jest tu ważna: jest tylko narzędziem objawienia. Wykorzystując rytuał w sposób rewelatorski, albowiem przewrotny, ujawnia „paradoksalną” naturę tego objawienia. Jak wiemy, fakt przeciwstawienia się jej małżeństwu z Herodem – „Nie wolno ci mieć żony twego brata” – rozpalił nienawiść Herodiady do proroka. Ale rytualna mistyfikacja zawsze jest w swojej istocie tylko i wyłącznie okultyzacją mimetycznej pożądlivosti, która dokonuje się za pośrednictwem kozła ofiarnego. Herodiadę i Kaifasza można by określić jako żywe alegorie rytuału, który został zmuszony do powrotu do swoich nierytualnych źródeł, do morderstwa bez szminki, siłą objawienia, która go wypędza z religijnych i kulturowych kryjówek.

Tekst Marka komentuję w taki sposób, jak gdyby mówił on samą prawdę. Istotnie mówi on prawdę. Jednakże niektóre ujęcia robią na czytelniku wrażenie, jakby miał do czynienia z legendą. Przypominają nieco ponurą bajkę o tragicznym zakończeniu. Jest coś z takiej bajki w stosunkach pomiędzy Salome i matką, w tej mieszaninie ohydy i dziecięcej uległości. Jest coś z tego także w przesadnej, nazbyt wygórowanej ofercie, która ma być wynagrodzeniem za taniec Salome. Herod nie posiadał królestwa, którym mógłby się podzielić. Mówiąc prawdę, nie był on królem, lecz tetrarchą, a jego ograniczona władza była całkowicie uzależniona od dobrej woli Rzymu.

Komentatorzy doszukują się tu źródeł literackich. W Księdze Estery Ahaszwerosz uczynił Esterze analogiczną propozycję (Est 5, 6). Tekst ten miał jakoby wpływ na Marka i Mateusza. Bardzo możliwe, ale motyw wygórowanej nagrody tak często występuje w legendarnych opisach, że Marek czy też Mateusz mogli go zapamiętać bez względu na jakiś określony tekst. Ciekawsze byłoby jednak rozważenie znaczenia powyższego motywu.

W baśniach ludowych często się zdarza, że bohater niespodziewanie odnosi zwycięstwo w jakichś zawodach, dokonuje jakiegoś wyczynu. Organizator turnieju, suweren, jest tym bardziej olśniony, im dłużej opierał się urokowi bohatera. Ofiarowuje mu więc wygórowaną zapłatę, swoje królestwo, lub też, co na jedno wychodzi, swoją jedyną córkę. Jeśli oferta zostaje przyjęta, zmienia tego, kto nie miał nic, w kogoś, kto ma wszystko i *vice versa*. Skoro bycie królem nie da się oddzielić od tego, co się posiada, od królestwa, dawca oddaje obdarowywanemu w dosłownym znaczeniu swój byt. Wyzbywając się swoich dóbr, dawca chce uczynić z obdarowanego drugiego siebie. To wszystko, co czyni zeń tego, kim jest, oddaje, nic dla siebie nie zostawiając.



Nawet jeśli zapłata, jak w naszym przypadku, dotyczy tylko połowy królestwa, sens pozostaje w rzeczywistości ten sam. Salome, która weszłaby w posiadanie połowy królestwa Heroda, stałaby się tym samym co on bytem, drugim Herodem. Od tego momentu istniałby tylko jeden byt, współwymienny dla dwojga osób.

Pomimo swoich tytułów i bogactw dawca zostaje umniejszony. Gdybym zaproponował tancerce, aby mnie pozbawiła tego, co posiadam, to tak, jakbym ją prosił, aby mnie wzięła w posiadanie. Zbyt wygórowana oferta jest reakcją zafascynowanego widza. Jest wyrazem najintensywniejszego pożądania, pożądania oddania się w posiadanie. Podmiot, wytrącony z równowagi<sup>34</sup>, usiłuje wejść na orbitę słońca, które go olśniewa, pragnie stać się jego satelitą.

Ten typ oddania się w posiadanie należy uznać za tożsamy z transem praktykowanym przez niektóre kultury. Idąc śladem spostrzeżeń Jean-Michela Oughourliana musimy dojść do wniosku, że w tym przypadku manifestacja *mimesis* jest zbyt ostentacyjna, aby stosowne do tej pory określenie „alienacja” było tu właściwe. Alienacja jest stanem, w którym *ego* jeszcze czuwa, podmiot nie został jeszcze całkowicie zatarty przez to silne doświadczenie i dlatego przeżywa je jako alienację, zniewolenie, służebność. W przypadku opętania zawładnięcie przez innego, przez mimetyczny model, jest tak zupełne, że nic i nikt nie jest w stanie oprzeć się jemu, perspektywa zostaje całkowicie odwrócona. Nie istnieje już *ego*, które mogłoby o sobie powiedzieć, że jest psychicznie wyalienowane, jest tylko „ten inny” i czuje się tutaj jak u siebie; zostanie już tu na stałe<sup>35</sup>.

Słowa oferty są równocześnie słowami przysięgi i modlitwy oczarowania. Jest to język hipermimetyzmu. Salome staje się bóstwem, które Herod przyzywa wciąż, powtarzając tę samą formułę, oferując siebie tymi samymi słowami: „Proś mnie, o co chcesz, a dam ci”. Nawet jej przysięgł: „Dam ci, o co tylko poprosisz, nawet połowę mojego królestwa”.

Składający ofertę ma zawsze jakiś obiekt, czy raczej jakąś istotę, do której jest szczególnie przywiązany i którą chciałby zachować dla siebie. Herod, kiedy formułuje ofertę, nie wymienia na swoje nieszczęście tej istoty. Być może rzeczywiście o niej zapomniał w szaleństwie pożądliwości; być może boi się umniejszyć wspaniałomyślność swojego gestu przez wyłączenie z oferty choćby najmniejszej części swoich dóbr. Może obawia się, że jeśli wymieni ten obiekt, uczyni go pożądanym. Jakby nie było, geniusz pożądliwości triumfuje i oferta nie zawiera żadnych ograniczeń. Jest to pozornie mało ważne; w porównaniu z położonymi na szali bogactwami istota ta waży zbyt mało, aby mogła być w pierwszym rzędzie wybrana. A jednak zawsze

<sup>34</sup> W oryginale użyto słowa *désorbité* – wytrącony z orbity. Przep. tłum.

<sup>35</sup> Patrz praca J.-M. Oughourliana *Un Mime nommé Désir* Grasset, 1982.

dzieje się właśnie tak. Prośba będzie z całą pewnością dotyczyła tej nic nie znaczącej istoty, której nikt nie obdarza zainteresowaniem, bowiem nikt o niej nie wspomina. Czy należałoby za to winić przeznaczenie, fatum, przewrotność narratora, freudowską podświadomość? W żadnym wypadku. Istnieje wytłumaczenie proste i bezbłędne – lecz takiego oczywiście nikt by sobie nie życzył – a jest nim pożądlivość mimetyczna. Tym, co decyduje o wartości obiektu, nie jest jego rzeczywista cena, lecz pożądanie, które już wzbudził i które sprawia, iż staje się pociągającym dla pożądań jeszcze nie wzbudzonych. Pożądliwości nie trzeba słów, aby się zdradzić. Pożądliwości mimetyczne ukrywają przed nami to, czego pożądają, ponieważ ukrywają same siebie, lecz wzajemnie nie mogą niczego przed sobą ukryć; dlatego ich gra zdaje się gwałcić reguły prawdopodobieństwa, obdarzając postaci dramatu bądź zaślepieniem, bądź nadmierną przenikliwością.

Herod mniemał, iż zdoła ukryć swoją sympatię dla Jana wtrącając go do więzienia. Lecz Herodiada wszystko zrozumiała. Skądinąd głos proroka nie był nigdy tak donośny, a on sam nie przyciągał nigdy większej uwagi niż wtedy, kiedy przebywał w więzieniu, w którym –jak sobie król wyobrażał – był dobrze ukryty. Zawijając te wielkie konflikty tradycyjnego dramatu, mimetyczną pożądlivość wykazuje z konieczności większą, niż kiedykolwiek znajomość rzeczy, dlatego prawdziwe tragedie podobne są do codzienności jak dwie krople wody, jeśli tylko potrafimy odnaleźć w nich samych siebie, czy też przeciwnie – całkowicie się w nich zagubić.

Wygórowanej ofercie towarzyszy zazwyczaj prośba pozornie skromna, lecz sprawiająca swym spełnieniem więcej satysfakcji niż wszystkie królestwa świata. Jej wartość nie jest na miarę rzeczy tego świata. Istota sprawy polega na zrozumieniu faktu, iż chodzi tu o ofiarę. Spełnienie tej prośby jest najstraszliwszą ofiarą dla tego, kto musi się zrzec najdroższej istoty. I to właśnie jakiś idol, jakaś Salome, jakieś monstrualne quasi-bóstwo domaga się ofiary. A gra idzie o wolność, dobrobyt, życie porzuconej istoty. Gra idzie również, i to przede wszystkim, o duchową niezależność wszystkich ludzi zamieszanych w sprawę. Niezależność duchowa Heroda, już skompromitowana, zapadła się wraz z prorokiem w lwią jamę kolektywnego mord. A więc tekst ów jest napisany w duchu protestu przeciwko zabijaniu ofiar, podobnie jak wszystkie słynne legendy zawierające rozmaite warianty motywu nazbyt wygórowanej oferty – na przykład historie Fausta lub Don Juana.

Nieliczne współczesne „mity» nie są mitami prawdziwymi w tym sensie, że zamiast, jak prawdziwe mity, zakończyć się ofiarniczym rozwiązaniem, przyjętym bez najmniejszych oporów, zamiast odzwierciedlać prześladowczy punkt widzenia, odrzucają ten typ ofiarniczości oraz głoszą jego ohydę. Widać tu wpływ ewangelicznego przekazu.

We wspomnianych legendach sprawą najistotniejszą jest właśnie to, z czego chciałyby je oczyścić nasze tęgie głowy, to, co przeszkadza ich pyszałkowatości. Współczesnych mędrców drażni problematyka ofiarnicza; widzą w niej pozostałości pobożności, którą należy niezwłocznie wykorzenić, oraz tanią, przesadną dewocję, którą ich zuchwałość i odwaga nie chcą sobie zawracać głowy. Kpią z nieśmiertelności duszy, której zażądał Mefisto, gardzą posągiem Kamandora i festynem kamieni. Nie zdają sobie sprawy, że ów kamień obrazy, *skandalon*, jest jedyną wspólną potrawą-komunikantem, która im pozostała. I tak, gromadząc się wokół tego skandalu, cierpliwie i z pietyzmem uprawianego przez intelektualistów, współczesne społeczeństwo, odnalazło swoją religijną więź. Lecz oto legendy te odbierają owej ostatniej przyprawie cały jej aromat, sprowadzają ją do banału.

Zacierając ostatnie ślady ofiarniczej problematyki, jedynej, którą warto wydobyć na światło dzienne, ponieważ wszystkim kieruje, współcześni autorzy robią z problematyki Fausta i Don Juana wyimaginowany problem konsumpcji kobiet i bogactwa. Co im nie przeszkadza – proszę zwrócić na to uwagę – karcić nieustannie społeczeństwo, zwane konsumpcyjnym, i to zapewne dlatego, że nie jest ono tworem li tylko wyimaginowanym, a ponadto góruje nad nimi, ponieważ rzeczywiście dostarcza takiej pożywki, jakiej się od niego oczekuje.

Istotna jest tutaj oczywista zależność kolektywnego mimetyzmu, zamordowania Jana Chrzciciela i transu wywołanego tańcem. Ten stan zachwycenia znajduje odbicie w słowach mówiących o przyjemności odczuwanej przez Heroda i jego współbiesiadników: „.....i tańczyła, spodobała się Herodowi i współbiesiadnikom...” Słowo „przyjemność” należy rozumieć dobitniej, niż to rozumiał Freud formułując zasadę przyjemności. Jest to prawdziwe oczarowanie. Kiedy opętane indywiduum poddaje się mimetycznej identyfikacji, jej geniusz opanowuje go bez reszty i rusza z nim w taniec. W podobnych przypadkach mówi się często, że ktoś został przez kogoś „osiadłany”.

Obiekt, zatopiony w mimetycznych odmętach, traci świadomość samego siebie i swoich zamierzeń. Zamiast rywalizować ze swoim modelem zamienia się w niegroźną marionetkę; znika wszelki opór; rozprasza się przeciwstawność pożądlivosti.

A gdzie podziała się ta przeszkoda, która przed chwilą zagradzała mu drogę i przygwoździła do ziemi? To monstrum musiało się gdzieś ukryć; aby doświadczenie było pełne, należałoby owo monstrum odnaleźć i unicestwić. W takiej chwili zawsze jawi się apetyt ofiarniczy, który trzeba zaspokoić, kozioł ofiarny, którego należy skonsumować, ofiara, której trzeba uciąć głowę. W stadium takiego nasilenia ofiarniczy mimetyzm rządzi niepodzielnie i dlatego w tekstach prawdziwie głębokich zawsze się w końcu objawia realną przemocą.

Kiedy już do niej dochodzi, mimetyzm zatapia wszystkie obszary, które na niższym poziomie nasilenia skłonne są z nim współzawodniczyć: seksualizm, ambicje, zjawiska psychologiczne, socjologiczne oraz rytuały jako takie. Nie znaczy to, iż stawiając mimetyzm na pierwszym miejscu staram się ukryć czy nawet „zredukować” te obszary. Wszystkie wyżej wymienione zjawiska implikuje analiza mimetyzmu i w każdej chwili można jasno sformułować zasadność ich obecności w naszych rozważaniach, tak jak to przez chwilę zrobiliśmy w odniesieniu do rytuałów.

Dobroczynca nigdy nie spodziewa się takiej prośby, jaka zostaje doń skierowana. Czuje się boleśnie zaskoczony, lecz nie jest w stanie jej się oprzeć. Dowiedziawszy się, że tancerka prosi go o głowę Jana, król bardzo się zasmucił, mówi nam Marek, „ale przez wzgląd na przysięgę i na biesiadników nie chciał jej odmówić”. Herod pragnie ocalić Jana. Jego pragnienie, przypominam, jest wyrazem wczesnej fazy procesu mimetycznego. Herod chce chronić życie Jana, podczas gdy Salome chce je zniszczyć. Pożądliwość staje się coraz bardziej krwiożercza w miarę, jak nabiera rozpędu i wciąga w swoją orbitę coraz więcej indywidualności, na przykład tłum biesiadników. A wciąga właśnie ta najnikczemniejsza z pożądliwości. Herod nie ma odwagi powiedzieć „nie” swoim gościom, których liczba i prestiż działają nań onieśmielająco. Inaczej mówiąc, jest mimetycznie zdominowany. Wśród zaproszonych gości jest cała elita herodowego świata. Nieco wcześniej Marek skrupulatnie wyliczył wszystkich po kolei: „...Swoim dostojnikom, dowódcom wojskowym i osobom znakomitym z Galilei”. Stara się zasugerować nam ogromny potencjał ich mimetycznego oddziaływania; podobnie opis Męki wylicza wszystkie zwierzchności tego świata związane koalicją przeciwko Mesjaszowi. Tłum i zwierzchności łączą się i mieszają. I właśnie z tego zmasowania powstaje naddatek mimetycznej energii niezbędnej dla decyzji Heroda. I ta sama energia kieruje naszym tekstem w każdym momencie manifestacyjnie mimetycznym.

To, że Marek podaje nam wszystkie szczegóły, nie wynika z samej przyjemności, jaką sprawia mu opowiadanie; czyni tak dlatego, aby naświetlić decyzję, która ucina głowę proroka. Goście reagują identycznie. W trakcie apogeum kryzysu tłum reprezentuje taką siłę, iż może w sposób decydujący sam interweniować. Kiedy pojawia się tłum jednomyślnie zbrodniczy, decyzja zawsze należy do niego. Heroda, poddanego olbrzymiej presji, podobnie jak nieco później Piłata, nie stać na nic innego, jak tylko na uprawomocnienie *nolens volens* decyzji tłumu. Ustupując pod presją ginie w tym tłumie; jest ostatnim spośród tych, którzy tworzą ów tłum.

I w tym przypadku nie należy doszukiwać się psychologicznych analiz głównych postaci. Nie należy domniemywać, że Jan i Jezus umierają dlatego, że wpadli w ręce wyjątkowo zbrodniczych spiskowców lub wyjątkowo słabych władców. Idzie tu o

ujawnienie i napiętnowanie słabości całej ludzkości wobec pokusy zabijania kozłów ofiarnych.

Prorok umiera, ponieważ głosi prawdę o pożądlivości ludziom, którzy nie chcą jej słuchać. Ale słowa tej prawdy nie są decydującym powodem jego śmierci, są tylko jednym ze znaków sprzyjających ofiarniczej selekcji, najbardziej ironicznym ze wszystkich możliwych. Nie jest on sprzeczny z zasadniczo aleatorycznym charakterem mimetycznego typowania ofiary, silnie zaakcentowanym przez opóźnienie wyboru, ponieważ ofiara została wytypowana dopiero po zakończeniu tańca.

To przedłużające się oczekiwanie pozwoliło Markowi na unaocznienie alfy i omegi pożądlivości, jej mimetycznego początku oraz również mimetycznego i ofiarniczego rozwiązania. „O co mam prosić?” Salome pozwala przypuszczać, że w tym momencie Herodiada lub ktokolwiek inny mógłby wskazać na kogokolwiek innego. To wytypowanie *in extremis* nie zmienia faktu, że wybór ofiary jest przyjęty z wielkim aplauzem najpierw przez Salome, a następnie przez współbiesiadników. W tym stadium zanika już wszelka możliwość stawienia jakiegokolwiek skutecznego oporu, nawet przez największych tyranów.

Ewangelie najbardziej interesuje właśnie to jednomyślne stawanie się mimetyzmu. I właśnie w tej mimetycznej jednomyślności mechanizmu kozła ofiarnego należy umieć dostrzec prawdziwego suwerena ludzkich społeczeństw.

Niekiedy wystarczy ściąć jedną głowę, aby sprowokować powszechny zamęt, niekiedy zaś – aby go uciszyć. Jak to możliwe? Polaryzacja, której obiektem stała się głowa Jana, jest tylko złudzeniem mimetycznym, ale jej mimetyczny charakter prowadzi do rzeczywistego uspokojenia począwszy od momentu, w którym wzburzenie rozsiane po całej wspólnotce nie ma już konkretnego powodu, gdyż nie ma już realnego obiektu, a rozprzestrzenienie się tego mimetyzmu, które zakłada jego maksymalne nasilenie, zapewnia tę absolutną nieobecność realnego obiektu. Po przekroczeniu pewnego progu nienawiść zapomina o swojej przyczynie. Nie jest już jej potrzebna ani przyczyna, ani nawet pretekst; pozostają tylko krzyżujące się i nawzajem wspierające pożądlivości. Przeciwnostawiają się sobie i kłócą dopóty, dopóki każda z nich jest ukierunkowana na obiekt, który chce zachować dla siebie żywy i nietknięty, aby mieć do niego wyłączne prawo, jak to się dzieje w przypadku Heroda zamykającego proroka w więzieniu. Natomiast te same pożądlivości, z chwilą kiedy stają się czysto destrukcyjne, mogą się już ze sobą pogodzić. I na tym polega przerażający paradoks ludzkiej pożądlivości. Ludzie nie mogą się nigdy zjednoczyć, aby go zniszczyć; nie godzą się inaczej, jak tylko kosztem jakiejś ofiary.



*Zaraz też król posłał kata i polecił przynieść głowę Jana. Ten poszedł, ściął go w więzieniu i przyniósł głowę jego na misie; dał ją dziewczęciu, a dziewczę dało swej matce. (Mk 6, 27-28)*

Ten, kto wyrzuca ludziom ich pożądlivość, jest dla nich żywym skandalem, jedyną rzeczą, jak mówią, która staje im na drodze do szczęścia. I dzisiaj inaczej nie mówimy. Prorok żyjąc zakłócał wszelkie układy, a teraz, kiedy już nie żyje, ułatwia wszystko, stając się rzeczą bezwolną i uległą, krążącą pośród nich na misie Salome; goście zgromadzeni na ucztach u Heroda podają tę głowę jeden drugiemu niby jadło czy napój. Stanowi ona równocześnie obiekt przerażającego spektaklu, który powstrzymuje nas od czynienia tego, czego nie należy czynić, a to zaś skłania nas do czynienia tego, co należy czynić. Jest ofiarniczą spłonką wszystkich przemian. I właśnie tę prawdę o ustanawianiu wszystkich religii można wyczytać *a prima vista* z owego tekstu; prawdę o mitach, zakazach i rytuałach. Jednakże tekst nie podpisuje się pod tym, co ujawnia; nie widzi nic boskiego w mimetyzmie łączącym wszystkich ludzi. Ofiarę traktuje z najwyższym respektem, ale powstrzymuje się od jej ubóstwienia.

Tym, co jest dla mnie najbardziej interesujące w morderstwach popełnianych w podobny sposób co ścięcie Jana Chrzciciela, jest ich moc założycielska bardziej typu religijnego niż kulturowego. Pragnąłbym teraz wykazać, że tekst Marka zawiera oczywistą aluzję do tej religiotwórczej mocy. Być może w tym tkwi istota jego wyjątkowości. Passus, który chcę przytoczyć, nie pochodzi z zakończenia opisu, lecz z jego początku; jawi się jako coś w rodzaju flash-backu. Otóż Herod jest zaskoczony wzrastającą sławą Jezusa:

*Także król Herod usłyszał o Nim, gdyż Jego imię nabrało rozgłosu, i mówił: „Jan Chrzciciel powstał z martwych i dlatego moce cudotwórcze działają w Nim”. Inni zaś mówili: „To jest Eliasz”; jeszcze inni utrzymywali, że to prorok, jak jeden z dawnych proroków. Herod, słysząc to, twierdził: „To Jan, którego ściąć kazałem, zmartwychwstał”. (Mk 6, 16).*

Spośród wszystkich krążących hipotez Herod wybrał pierwszą, tę, która czyni z Jezusa wskrzeszonego Jana Chrzciciela, a tekst sugeruje nam przyczynę jego decyzji. Herod myśli mianowicie, że Jan Chrzciciel zmartwychwstał ze względu na rolę, jaką odegrał przez swoją gwałtowną śmierć. Prześladowcy nie mogą uwierzyć w definitywną śmierć ofiary, która ich zjednoczyła. Zmartwychwstanie oraz sakralizacja ofiar są w pierwszym rzędzie fenomenami prześladowczymi, punktem widzenia samych prześladowców na przemoc, w której brali udział.

Ewangelie Marka i Mateusza nie biorą serio zmartwychwstania Jana Chrzciciela i nie pragną, abyśmy za ich przyczyną wzięli owo zmartwychwstanie serio. Ujawniają zaś aż do końca proces sakralizacji, z pozoru dziwnie podobny do procesu, który stanowi centralny punkt tekstu ewangelicznego, a mianowicie do zmartwychwstania

Jezusa oraz proklamacji jego boskości. Ewangelie są w pełni świadome tych podobieństw, nie mają co do nich najmniejszej wątpliwości. Wierzący naszych czasów nie komentują bynajmniej fałszywego zmartwychwstania Jana Chrzciciela, ponieważ ich zadaniem nie różni się ono w wystarczającym stopniu od zmartwychwstania samego Jezusa: jeśli zaś nie ma powodów wierzyć w zmartwychwstanie Jana, nie ma także powodów, aby wierzyć w zmartwychwstanie Jezusa.

Dla Ewangelii różnica jest ewidentna. Obraz zmartwychwstania, z którym mamy tu do czynienia, narzuca się prześladowcom, którzy podlegają automistyfikacji na skutek dokonanego przez nich aktu prześladowczego. Natomiast Chrystus zmartwychwstaje uwalniając nas ze wszystkich iluzji, ze wszystkich przesądów. Paschalne zmartwychwstanie stanowi prawdziwe, triumfalne zwycięstwo nad wszystkimi religiami zbudowanymi na fundamencie kolektywnego mordy, zwycięstwo odniesione na gruzach tych religii.

Fałszywe zmartwychwstanie Jana ma rzeczywiście taki sens, o jakim przed chwilą mówiłem, ponieważ mamy o nim drugą wzmiankę w kontekście nie pozostawiającym cienia wątpliwości: *Gdy Jezus przyszedł w okolice Cezarei Filipowej, pytał swoich uczniów: „Za kogo Ludzie (u Łukasza „tłumy”) uważają Syna Człowieczego?” A oni odpowiedzieli: „Jedni za Jana Chrzciciela, inni za Eliasza, jeszcze inni za Jeremiasza albo za jednego z proroków”. Jezus zapytał ich: „A wy za kogo mnie uważacie?” Odpowiedział Szymon Piotr: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego”. Na to Jezus rzekł: „Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie ujawniły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie. Otóż i Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr (czyli Skala), i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą”. (Mt 16, 13–18)*

W momencie tego wyznania wiary Jan Chrzciciel już nie żyje. Wszystkie postacie, których tłum doszukuje się w Jezusie, także już nie żyją. Świadczy to o tym, że te wszystkie postacie tłum uznaje za wskrzeszone w osobie Jezusa. A więc mamy tu do czynienia z przekonaniem identycznym z przekonaniem Heroda, z wyobrażeniową wiarą w zmartwychwstanie. Tekst Łukasza z jeszcze większą mocą unaocznia tę prawdę: Jezus, pisze on, jest uznany za jednego ze wskrzeszonych proroków.

Nawiązanie do bram Hadesu<sup>36</sup>, a więc do miejsca, które Grecy uważali za miejsce pobytu umarłych, wydaje mi się znaczące. Nie znaczy to jedynie, iż zło nie uzyska przewagi nad dobrem. Można to traktować jako aluzję do religii gwałtu, która jest religią umarłych, religią śmierci. Dają o tym do myślenia słowa Heraklita: Dionizos i Hades są tym samym.

<sup>36</sup> W *Biblii Tysiąclecia* nie użyto tej analogii. Przyp. tłum.

Różnicę pomiędzy tymi dwiema religiami widzą dzieci, gdyż one boją się przemocy, natomiast nie boją się Jezusa. Zaś mądrzy i roztropni nie zauważają niczego. Uczni śledzą i porównują tematy; znajdują wszędzie ten sam temat, ale chociaż uważają się za strukturalistów, nie zauważają różnicy struktur. Nie widzą różnicy pomiędzy kozłem ofiarnym zakamuflowanym, jakim jest Jan Chrzciciel w oczach tych, którzy są gotowi adorować go po uprzednim zamordowaniu, a kozłem ofiarnym ujawnionym i objawicielskim, którym jest Jezus z Golgoty.

Piotr zdaje sobie sprawę z tej różnicy, co zresztą nie uchroni go przed popadnięciem, i to wielokrotnym, w mimetyzm typowy dla zachowań całej ludzkości. Niezwykle uroczysty ton, który brzmi w słowach Jezusa zawartych w przytoczonym wyżej passusie, świadczy o tym, że różnica zauważona przez Piotra nie była zauważona przez innych ludzi. W sumie Ewangelie kładą nacisk na paradoks wiary w zmartwychwstanie Jezusa, który pojawia się w kontekście niesłychanego sceptycyzmu w stosunku do fenomenów pozornie bardzo podobnych, sceptycyzmu ludzi o umysłach nie ukształtowanych przez tę wiarę.

## Zaparcie się Piotra

Jezus, chcąc opisać efekt, jaki wywoła wśród jego uczniów Męka, cytuje im proroka Zachariasza: „Uderzę pasterza, a rozproszą się owce” (Za 13, 7; Mk 14, 27). I rzeczywiście, z chwilą kiedy Jezus zostaje pojmany, rozpierzchają się wszyscy uczniowie. Nie uciekł jedynie Piotr. Idzie za pochodem i dostaje się na dziedziniec siedziby arcykapłana. Tymczasem w samym pałacu Jezus poddawany jest brutalnemu przesłuchaniu. Piotr zdołał wejść na dziedziniec jedynie dzięki rekomendacji „innego ucznia”, który do niego dołączył, a którego znano na dworze arcykapłana. Imię tego „innego ucznia” nie zostało wymienione, lecz na pewno chodzi tu o Jana.

Piotr, jak nam mówi Marek, szedł w pewnej odległości „aż na dziedziniec pałacu najwyższego kapłana. Tam siedział między służbą i grzał się przy ogniu” (Mk 14, 54). Nic bardziej naturalnego jak ognisko w marcową noc w Jerozolimie. „A ponieważ było zimno, strażnicy i słudzy rozpaliwszy ognisko stali przy nim i grzali się. Wśród nich stał także Piotr i grzał się (przy ogniu)”. (J 18. 18)

Piotr już w tej chwili robi to, co robią inni, i z tych samych co oni powodów. Już imituje innych i zdawać by się mogło, że nie ma w tym nic szczególnego. Jest zimno i wszyscy, którzy się tam znajdują, skupiają się przy ogniu. Piotr siedzi pomiędzy nimi. Z początku nie wiadomo, co można by jeszcze dodać do tej sceny. Jednakże te wszystkie konkretne informacje są tym bardziej znaczące, im tekst ich bardziej skąpi. Spośród czterech ewangelistów trzech wspomina o tym ognisku. Muszą mieć ku temu jakieś powody. Odpowiedzi należy szukać w „najprymitywniejszym”, jak zwykło się o nim mówić, tekście w tekście Marka:

*Kiedy Piotr był na dole na dziedzińcu, przyszła jedna ze służących najwyższego kapłana. Zobaczywszy Piotra grzejącego się (przy ogniu), przypatrzyła mu się i rzekła: „I tyś był z Nazarejczykiem Jezusem”. Lecz on zaprzeczył temu, mówiąc: „Nie wiem i nie rozumiem, co mówisz”. i wyszedł na zewnątrz do przedsionka, a kogut zapiał. Służąca, widząc go, znowu zaczęła mówić do innych, którzy tam stali: „To jest jeden z nich”. A on ponownie zaprzeczył. Po chwili ci, którzy tam stali, mówili znowu do Piotra: „Na pewno jesteś jednym z nich, jesteś także Galilejczykiem”. Lecz on począł się zaklinać i przysięgać: „Nie znam tego człowieka, o którym mówicie”. I w tej chwili kogut powtórnie zapiał. Wspomniał Piotr na słowa, które mu powiedział Jezus: „Pierwej, nim kogut dwa razy zapieje, trzy razy się mnie wyprzesz”. I wybuchnął płaczem. (Mk 14, 66–72)*

W pierwszej chwili mamy wrażenie, że Piotr beczelnie kłamie. A więc zaparcie się Piotra sprowadzałoby się do kłamstwa; jednakże czyste kłamstwo jest zjawiskiem niesłychanie rzadkim, natomiast to, do czego ucieka się Piotr, jeśli się chwilę zastanowimy, przestaje robić wrażenie właśnie takiego czystego kłamstwa. Żądają od niego, aby się przyznał, iż jest z Jezusem. Zaś od momentu pojmania, które miało

przed chwilą miejsce, nie ma już wokół Jezusa ani uczniów, ani wspólnoty. Od tej chwili ani Piotr, ani ktokolwiek inny nie jest już z Jezusem. Filozofia egzystencjalna, jak wiemy, widzi w określeniu „być z” niezwykle istotny element egzystencji. Martin Heidegger nazwał to *Mitsein*, co znaczy dosłownie właśnie „być z”.

Pojmanie w jakimś sensie zniszczyło możliwość dalszego bycia z Jezusem, a Piotr, jak się wydaje, utracił nawet wspomnienie swojej minionej egzystencji. Odpowiada jak gdyby przez sen, jak człowiek całkowicie zagubiony: „Nie wiem i nie rozumiem, co mówisz”. Bardzo możliwe, że nic nie rozumie. Jest w stanie takiego zubożenia i wywłaszczenia, że jego egzystencja zostaje zredukowana do wegetacji, ograniczona do elementarnych odruchów. Jest zimno, więc podchodzi do ogniska. Rozpychać się łokciami, aby dostać się bliżej ognia, wyciągać ręce w stronę ognia razem z innymi – znaczy zachowywać się, jak gdyby się było z nimi. Najprostsze gesty mają swoją logikę, a jest to niejako zjawisko socjologiczne i biologiczne, którego władza jest tym większa, że jego źródłem jest głęboka podświadomość.

Piotr stara się jedynie ogrzać wraz z innymi przy ognisku, ale skoro zawalenie się jego świata pozbawiło go *Mitsein*, nie może się ogrzewać bez równoczesnego ślepego poddania się sile tego bytu, który tak wspaniale błyszczy tam, w płomieniach ognia; i właśnie ten byt milcząco określają wszystkie wpatrzone weń oczy, wszystkie wyciągające się w stronę ognia ręce.

Ognisko wśród nocy to znacznie więcej niż źródło ciepła i światła. Skoro tylko zapłonie, wszyscy gromadzą się wokół niego; rzeczy i byty ulegają przemianie. Zaledwie przed chwilą istniało tylko zwykłe zbiorowisko, rodzaj tłumu, w którym każdy był sam ze sobą, a oto teraz rodzi się wspólnota. Ręce i twarze zwracają się w stronę ognia, oświetla je blask tych samych płomieni; jest to jak gdyby dobrotliwa odpowiedź jakiegoś boga na skierowaną doń modlitwę. Jako że wszyscy patrzą w ognisko, nie mogą nie patrzeć także na siebie; mogą już wymieniać słowa i spojrzenia; ustanawia się obszar komunii i porozumienia.

Dzięki temu ognisku rodzą się możliwości nowego *Mitsein*. Przed Piotrem jawi się nowe „bycie z”, lecz w innym miejscu i z innymi współuczestnikami.

Marek, Łukasz i Jan wspominają powtórnie o tym ognisku, kiedy służąca interweniuje po raz pierwszy. Można sądzić, że do interwencji skłoniła ją raczej obecność Piotra przy ognisku, a nie na dziedzińcu: „Zobaczywszy Piotra grzejącego się (przy ognisku), przypatrzyła się mu i rzekła: «I tyś był z Nazarejczykiem Jezusem»».

Możliwe, że Piotr rozpychał się nieco, a oto teraz znalazł się przy ogniu, w pełnym świetle, i wszyscy mogą się mu przyjrzeć. Piotr jak zwykle poszedł zbyt szybko i zbyt daleko. Ognisko pozwala służącej dostrzec Piotra w ciemnościach, ale nie na tym polega w istocie jego rola. Służąca niekoniecznie musi zdawać sobie sprawę



z tego, co jest w jej oczach skandalem w zachowaniu się Piotra, co skłania ją do arogancji, z jaką się do niego odnosi, natomiast Marek niewątpliwie umieszcza w swoim tekście ognisko w jakimś konkretnym celu. Towarzysz Nazarejczyka zachowuje się jak u siebie, jak gdyby miał już swoje miejsce przy ogniu. Gdyby nie było ogniska, kobieta prawdopodobnie nie odczułaby, albo też nie w takim stopniu, czegoś w rodzaju oburzenia, które sprowokowało jej wystąpienie przeciwko osobie Piotra. Ognisko jest elementem o wiele ważniejszym niż zwyczajna dekoracja. „Bycie z» nie może się stać uczuciem wszechobejmującym bez utraty swojej własnej wartości. I dlatego polega ono na wykluczeniu. Służąca mówi tylko o byciu z Jezusem, ale jest jeszcze inne „bycie z»; jest nim bycie wokół ogniska i to ono właśnie interesuje służącą, ponieważ jest jej własnym byciem. Pragnie bronić jego integralności i dlatego odmawia Piotrowi prawa do grzania się przy ogniu.

Jan uczynił ze służącej odźwierną, strażniczkę wrót. To właśnie ona na skutek rekomendacji innego ucznia zezwala Piotrowi wejść na dziedziniec. Służąca dobrze spełnia rolę odźwiernej. Myśl sama w sobie jest doskonała, jednakże w jej konsekwencji ewangelista ów twierdzi, iż Piotr był zidentyfikowany od razu, zanim jeszcze podszedł do ogniska. A więc to nie w blasku ognia służąca rozpoznaje intruza, to nie intymny, rytualny charakter sceny wywołuje jej oburzenie. Ponadto tekst Jana mówi nam, iż Piotra po raz trzeci interpeluje nie chór służących, lecz indywiduum przedstawione jako krewny człowieka, któremu Piotr odciął ucho (w momencie kiedy bezskutecznie i poprzez zastosowanie przemocy Piotr próbował obronić Jezusa w trakcie jego pojmania). Interpretacja Jana sprzyja tradycyjnej interpretacji, która widzi w zaparciu się Piotra tylko jedną motywację – strach. Nie wykluczając oczywiście tego elementu, nie należy przypisywać mu decydującej roli, a cztery wersje, skoro im się bliżej przyjrzymy, nie upoważniają do takiego odczytania, nawet jeśli wersja Jana zdaje się je zrazu potwierdzać. Gdyby Piotr rzeczywiście bał się o swoje życie, co sugeruje większość komentatorów, nie wszedłby nigdy na dziedziniec pałacu, przede wszystkim dlatego, że został rozpoznany, zanim jeszcze przekroczył jego bramę. Natychmiast poczułby się zagrożony; wyniósłby się cichaczem.

Po rzuconym przez służącą wyzwaniu krąg bez wątplenia traci charakter kręgu braterskiego. Piotr pragnąłby wycofać się niepostrzeżenie, lecz jest zewsząd otoczony. Uplasował się zbyt blisko środka i służąca bez trudu śledzi go wzrokiem, kiedy Piotr cofa się w stronę przedsionka. Z chwilą, kiedy już się tam znalazł, ociąga się i czeka na dalszy rozwój wypadków. Jego zachowanie nie jest bynajmniej zachowaniem człowieka ogarniętego strachem. Piotr oddala się od światła i ciepła, gdyż przeczuwa niejasno, co knuje służąca, ale się nie oddala. I dlatego może ona ponownie przypuścić atak. Nie zamierza stosować wobec Piotra terroru, natomiast pragnie wprawić go w zakłopotanie i tym samym zmusić do rejterady.

Fakt, że Piotr nie odchodzi, podnieca ją do dalszej gry i po raz drugi wygłasza swój apel, stwierdza przynależność Piotra do grupy uczniów: „To jeden z nich”. Za pierwszym razem zwróciła się bezpośrednio do Piotra, teraz zwraca się do ludzi ze swojej grupy, do tych, którzy grzeją się przy ognisku, do członków wspólnoty zagrożonej wtargnięciem obcego. Pragnie ich zmobilizować przeciwko intruzowi. Tym razem zwraca się do nich bezpośrednio i uzyskuje pożądany rezultat; teraz cała grupa mówi zgodnym chórem do Piotra: „Na pewno jesteś jednym z nich!” Twoje „bycie z.” nie jest tutaj, jest ono z Nazarejczykiem. W następującej teraz wymianie zdań Piotr podnosi głos, zaczyna zaklinać się i przysięgać. Gdyby się obawiał o swoje życie, czy choćby o swoją wolność, mówiłby nieco spokojniej.

Wyższość relacji Marka polega na tym, że w opisywanej przez niego scenie dwukrotnie zabiera głos ta sama służąca; po swojej pierwszej kwestii nie oddaje ona natychmiast głosu innym osobom. Służąca Jana ma więcej wyrazu. Daje impuls do działania; to właśnie ona uaktywnia całą grupę. Dzisiaj nazwalibyśmy to, co czyni, *leadership*. Podobnie jak dotychczas, tak i w tym przypadku powinniśmy się strzec redukcjonistyczno-psychologicznej interpretacji tej postaci. Marka nie interesuje osobowość służącej, lecz sposób, w jaki wyzwala mechanizm grupowy, a także sposób, w jaki gra ona na kolektywnym mimetyzmie.

Poprzez swoje pierwsze wystąpienie, jak już wspomniałem, służąca stara się zbudzić grupę, odrętwiałą być może późną godziną i ciepłem ogniska. Chce być dla niej przykładem. Jej pierwsza lekcja nie przyniosła rezultatu, daje więc drugą, polegającą na dobitnym powtórzeniu pierwszej. Przywódcy wiedzą, że poddanych trzeba traktować jak dzieci, należy nieustannie pobudzać ich do imitacji. Drugi przykład wzmacnia skuteczność pierwszego i tym razem sprawa rusza, wszyscy zgromadzeni powtarzają zgodnym chórem: „Na pewno jesteś jednym z nich, jesteś także Galilejczykiem”.

Mimetyczna interpretacja nie jest typowa tylko dla Marka; scena zaparcia się Piotra jest we wszystkich czterech Ewangeliach od początku do końca przedstawiona w ujęciu mimetycznym, jednakże Marek już na początku bardziej uwidacznia mechanizm mimetyczny podkreślając rolę ogniska i służącej. Jedyne scenariusz Marka przewiduje dwukrotne wejście do akcji służącej w celu uruchomienia mimetycznej maszynerii. Służąca ustanawia siebie jako model i aby model ten uczynić skuteczniejszym w działaniu, sama go pierwsza imituje; podkreśla, iż sama jest dla siebie modelem. W sposób mimetyczny daje wyraz temu, czego spodziewa się po swoich towarzyszach.

Uczniowie powtarzają to, co mówi ich nauczycielka. Powtarzają nawet te same słowa, ale dodają również coś więcej, coś, co w sposób olśniewający ujawnia samo sedno sprawy. Mówią: „jesteś także Galilejczykiem”. Piotra, oświetlonego blaskiem

ognia, najpierw demaskuje twarz, a następnie język, którym mówi. Mateusz, jak to czyni zazwyczaj, stawia kropkę nad „i”, wkładając w usta prześladowców Piotra słowa: „bo i twoja mowa cię zdradza”. Wszyscy, którzy grzeją się przy ognisku w poczuciu, iż mają do tego pełne prawo, są z Jerozolimy. Są przecież stąd. Piotr odezwał się tylko dwa razy, i za każdym razem tylko po to, aby powiedzieć kilka słów, lecz to wystarcza, aby jego interlokutorzy nie mieli wątpliwości, iż mają do czynienia z człowiekiem z zewnątrz, z Galilejczykiem, a więc z prowincjuszem traktowanym zawsze nieco pogardliwie. Ktoś, kto ma akcent, jakikolwiek akcent, zawsze jest kimś, kto nie jest stąd. Język jest najpewniejszym wskaźnikiem „bycia z”. I właśnie dlatego Heidegger oraz pokrewne jemu szkoły przywiązują tak wielką wagę do lingwistycznego wymiaru bytu. Narodowa, a nawet regionalna specyfika języka jest sprawą podstawową. Głosi się wszem i wobec, że to, co jest najistotniejsze w jakimś tekście czy też w języku, jest nieprzetłumaczalne. Ewangelie są traktowane jako teksty pozbawione swojej podstawowej wartości, bowiem napisane są w języku greckim, a więc niejako w języku z „nieprawego łoża”, w języku kosmopolitycznym, pozbawionym prestiżu literackiego. A jednak są doskonale przetłumaczalne, a w trakcie czytania obojętne, w jakim języku, jeśli tylko zna się ten język, czy to greckiego oryginału, czy łacińskiej Wulgaty, czy przekładu francuskiego, niemieckiego, angielskiego, hiszpańskiego lub innego szybko zapominamy, w jakim je czytamy języku. Skoro się już pozna Ewangelie, jakikolwiek ich przekład na obcy nam język daje możliwość wniknięcia bez zbytecznego wysiłku w intymność tegoż języka. Wszystkie Ewangelie są dla wszystkich; nie mają żadnego akcentu, albowiem mają wszystkie akcenty.

Piotr jest człowiekiem dorosłym, a jego sposób mówienia jest raz na zawsze ustalony. Niczego nie może w nim zmienić. Nie udaje mu się bezbłędnie imitować akcentu mieszkańców stolicy. Posiadanie tego pożądanego *Mitsein* nie polega na mówieniu zawsze tego samego co inni, lecz na mówieniu tego w ten sam sposób. Minimalna różnica w intonacji może nas zdradzić. Język jest zdradziecką czy też zbyt wierną służącą, która nieustannie demaskuje każdego, kto pragnie zachować swoje *incognito*.

Pomiędzy Piotrem i jego interlokutorami wyzwała się mimetyczną rywalizacja, której stawką jest tańczące w płomieniach ogniska *Mitsein*. Piotr szaleńczo pragnie, jak to dziś mówimy, „zintegrować się”, inaczej mówiąc, wykazać doskonałość swojej imitacji, lecz jego antagoniści bez wahania wykorzystują niemożliwe do naśladowania aspekty kulturowego mimetyzmu, takie jak język tkwiący w głębinach podświadomości ludzkiej psyche.

Im głębiej sięgają korzenie tej przynależności, tym jest bardziej „autentyczna”, „nie-wykorzenialna”, tym bardziej polega na idiomatyzmach, które wydają się głębokie, lecz być może nic nie znaczą; są to prawdziwe *idioties*<sup>37</sup> zarówno we francuskim rozumieniu tego słowa, jak w greckim sensie słowa *idion*, które znaczy „własny”. Im bardziej jakąś rzecz mamy na własność, tym bardziej *de facto* do niej należymy; nie znaczy to bynajmniej, iż jest ona szczególnie „niewyczerpywalna”. Obok języka jest jeszcze seksualizm. Od Jana wiemy, że służąca była młoda, i jest to być może istotny szczegół.

Wszyscy jesteśmy we władzy języka i seksu. Niewątpliwie, lecz dlaczego mielibyśmy zawsze mówić o tym w tonacji opętania? Może moglibyśmy zrobić coś więcej? Teraz Piotr jest już całkowicie przekonany, iż nie zdradza swego świata, i jeśli na dobre wyrzeka się swojego mistrza, to już nie po to, aby świadczyć przeciwko niemu, ale w celu przecięcia starych więzów łączących go z Jezusem, a zarazem nawiązania nowych – z ludźmi, wśród których się znalazł: „Lecz on począł się zaklinać i przysięgać: «Nie znam tego człowieka, o którym mówicie»”.

Chodzi tu o związek czysto religijny (*religiare* znaczy tyle, co „mocno związać”) i dlatego Piotr ucieka się do zaklęć, podobnie jak Herod, kiedy składa Salome zbyt wygórowaną ofertę. Gwałtowne działanie i odruchy złości nie są skierowane przeciwko interlokutorom, lecz przeciwko samemu Jezusowi. Piotr czyni z Jezusa swoją ofiarę, aby nie być już dłużej czymś w rodzaju „ofiary podporządkowanej”, którą zrobiła z niego najpierw służąca, a następnie cała grupa. To, co ludzie ci uczynili Piotrowi, Piotr także pragnąłby im uczynić, ale nie może. Nie jest dostatecznie silny, aby odnieść zwycięstwo przez zemstę. Stara się więc porozumieć ze swoimi nieprzyjaciółmi, sprzymierzyć się z nimi przeciwko Jezusowi, traktując Jezusa dokładnie tak samo, jak oni traktują jego. Piotra. W oczach tych lojalnych sług Jezus może być tylko jakimś nicponiem, ponieważ uznano za słuszne, aby go pojmać i tak brutalnie przesłuchiwać. Najlepszym sposobem zjednania sobie przyjaciół w nieprzyjaznym otoczeniu jest przyjęcie owej nieprzychylności, uznanie innych za wspólnych nieprzyjaciół. To, co mówi się zazwyczaj w takich przypadkach, brzmi mniej więcej tak: „Wszyscy jesteśmy z tego samego klanu, wszyscy tworzymy jedną grupę, albowiem mamy wspólnego kozła ofiarnego”.

U podstaw zaparcia się Piotra leży niewątpliwie strach, lecz głównym motywem jest wstyd. Podobnie jak wcześniejsza Piotrowa arogancja, wstyd także jest uczuciem mimetycznym, więcej, jest nawet uczuciem *par excellence* mimetycznym. Aby doznać tego uczucia, wystarczy spojrzeć na siebie oczami kogokolwiek, kto się przyczynił do naszego zawstydzienia. A więc działa tu intensywna praca wyobraźni, co jest równoznaczne z wiernopoddańczą imitacją. Imaginacja oraz imitacja to

<sup>37</sup> Francuski sens słowa *idiotie* odpowiada polskiemu znaczeniu słowa „idiotyzm”. Przyp. tłum.

w rzeczywistości terminy jednoznaczne. Piotr wstydzi się Jezusa, którym wszyscy wzgardzili, wstydzi się samego siebie.

Pożądanie akceptacji wzmaga ją jeszcze przeszkody, które jawią się na drodze do jego spełnienia. A więc Piotr jest gotów bardzo drogo zapłacić za dopuszczenie do wspólnoty – czego odmawiają mu i służąca, i jej przyjaciele – jednakże nasilenie tego pożądania jest ściśle zlokalizowane i przejściowe, wzbudzone podnieceniem grą. Stanowi tylko jedną z tych podłostek, które popełniają wszyscy i o których nikt później nie pamięta. Fakt, iż Piotr zdradza w tak nikczemny sposób swojego mistrza, nie powinien nas dziwić; wszyscy robimy to samo. Zaskakująca jest natomiast prześladowcza i ofiarnicza struktura, którą odnajdujemy w całej okazałości w scenie zaparcia się. Owa scena jest pełną i możliwie najwierniejszą retranskrypcją tej struktury, podobnie jak opis ścięcia Jana Chrzciciela i opis Męki.

I właśnie w świetle tej strukturalnej tożsamości należy, jak sądzę, zinterpretować niektóre słowa Mateusza; ich prawniczy charakter jest tylko pozorny. Tym, o czym rzeczywiście Jezus mówi ludziom, jest strukturalny odpowiednik wszystkich prześladowczych zachowań:

*Słyszeliście, że powiedziano przodkom: Nie zabijaj!; a kto by się dopuścił zabójstwa, podlega sądowi. A ja wam powiadam: Każdy, kto się gniewa na swego brata, podlega sądowi. A kto by rzekł swemu bratu: Raka<sup>38</sup>, podlega Wysokiej Radzie. A kto by mu rzekł: „Bezbożniku”, podlega karze piekła ognistego. (Mt 5, 21–22)*

W gruncie rzeczy najlepszym sposobem, aby nie dać się ukrzyżować, jest robić to, co wszyscy, i uczestniczyć w ukrzyżowaniu. Tak więc zaparcie się jest niejako epizodem Męki, czymś w rodzaju odbitej fali, niewielkim wirem w rozległym nurcie mimetyzmu ofiarniczego, który unosi nasz cały świat w kierunku Golgoty.

Przerazająca wymowa tego tekstu zostaje natychmiast uwiarygodniona, jako że fakt zapoznania istotnego znaczenia owego tekstu jest równoznaczny z poddaniem się mechanizmowi zaparcia się Piotra. Najczęściej polega to na „psychologicznej analizie zachowania księcia Apostołów”. Dociekanie czyichś psychologicznych racji jest przecież niejako wytoczeniem temu komuś procesu. Proces Piotra kończy się zwolnieniem oskarżonego po udzieleniu nagany. Piotr nie jest całkiem zły, ale nie jest także całkiem dobry. Nie można na niego liczyć. Jest zmienny, impulsywny i ma nieco słaby charakter. W sumie podobny jest do Piłata, Piłat chwilami podobny jest do Heroda, a ten z kolei – do każdego. W rezultacie nic bardziej monotonnego, bardziej uproszczonego, od tej mimetycznej psychologii Ewangelii. Być może nie jest to w ogóle psychologia. Przypomina niewyczerpaną różnorodność świata, tak zabawną, pociągającą i wzbogacającą, kiedy patrzymy na nią z daleka. Kiedy zaś

<sup>38</sup> Dosł. „pusta głowa” lub „człowiek godny pogardy”. Przyp. z *Biblii Tysiąclecia*.



przyglądamy się jej z bliska, zauważamy, iż niezmiennie składa się z tych samych elementów, podobnie jak nasza własna egzystencja, która, prawdę mówiąc, wcale nas nie bawi.

Reasumując, wokół tego ogniska powstaje religia wszystkich czasów, ściśle podporządkowana procederom ofiarniczym, religia, która broni integralności języka, bożków domowego ogniska, czystości rodzimych kultów. To wszystko pociąga Piotra, co jest jak najbardziej „normalne”; nas także powinno to pociągać, albowiem czynimy zarzuty biblijnemu Bogu, iż nas tego pozbawił. Przez zwykłą złośliwość – jak mówimy. Trzeba być naprawdę złośliwym, żeby ujawniać prześladowczy wymiar tej odwiecznej religii, która jeszcze ciągle zniewala nas niewypowiedzianą siłą swoich więzów. To prawda, że Ewangelie nie obchodzą się delikatnie z bezwstydnymi prześladowcami, którymi wszyscy pozostajemy. Wydobywają na jaw nawet te ukryte w naszych najzwyklejszych zachowaniach, jeszcze i dzisiaj, wokół ogniska, gesty dawnych azteckich ofiarników i łowców czarownic, rzucających do ognia swoje ofiary.

Piotr, jak wszyscy dezertery, demonstruje szczerą nawrócenia obciążając dawnych przyjaciół. Zauważamy moralne implikacje zaparcia się, należy zaś dostrzec w nim wymiar antropologiczny. Przez swoje zaklęcia i przysięgi Piotr niejako proponuje otaczającym go ludziom utworzenie sprzysiężenia. Każda ludzka grupa związana zaklęciem tworzy sprzysiężenie, ale wyrażenie to stosowane jest przede wszystkim wtedy, kiedy grupa zamierza zadać śmierć albo wy rządzić szkodę wyróżniającemu się indywidualium. Słowo to używane jest także w rytualnej ekspulsji demona, w magicznych procederach odczyniających magię...

Inicjacyjna próba, która wchodzi w skład licznych rytuałów, polega na akcie przemocy, na zabiciu jakiegoś zwierzęcia, niekiedy zaś człowieka uważanego za wroga całej grupy. Aby uzyskać prawo przynależności, konieczne jest przekształcenie tegoż przeciwnika w ofiarę. Piotr stosuje zaklęcia, inaczej mówiąc, formuły religijne, żeby nadać swemu zaparcu się moc inicjacji, wejścia do grupy dotychczasowych prześladowców.

Aby dokładnie zinterpretować zaparcie się Piotra, należy zdać sobie sprawę ze wszystkiego, co w Ewangeliach synoptycznych poprzedza ten fakt, a szczególnie z dwóch scen, które go bezpośrednio przygotowują i zapowiadają. Są to dwie najważniejsze zapowiedzi Męki, poczynione przez samego Jezusa. Za pierwszym razem Piotr nie chce o niczym słyszeć: „Panie, niech Cię Bóg broni! Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie”. Reakcja ta jest odpowiednikiem reakcji wszystkich uczniów. Z początku, co jest nieuniknione, ten mały świat zdominowała ideologia sukcesu. Uczniowie spierają się o najlepsze miejsce w królestwie Bożym. Mobilizują się w dobrej sprawie. Całą wspólnotę przeorała mimetyczna pożądlivość i w konsekwencji stała się

ona głucha i ślepa na prawdziwą naturę objawienia. Uczniowie widzą w osobie Jezusa przede wszystkim taumaturga, człowieka, który pociąga tłumy, politycznego przywódcę.

Wiara uczniów jest przez cały czas przesiąknięta triumfalnym mesjanizmem. Niemniej jest ona autentyczna. Piotr dobitnie to wykazał, jednakże jakaś część jego istoty ocenia przygodę, którą właśnie przeżywa, w kategoriach światowego osiągnięcia. Jakże ma więc postawić wszystko na sprawę, która prowadzi do porażki, cierpienia i śmierci?

I dlatego Piotr otrzymuje surową naganę: „Zejdź Mi z oczu, szatanie! Jesteś mi zawadą<sup>39</sup>, bo myślisz nie na sposób Boży, lecz na ludzki” (Mt 16, 23). Piotr, kiedy ktoś mówi mu, iż się myli, zmienia natychmiast kierunek i zaczyna biec w innym kierunku z taką samą jak przedtem chyżością. Podczas drugiej zapowiedzi Męki, zaledwie na kilka godzin przed pojmaniem, Piotr już nie reaguje tak, jak poprzednio. „Wy wszyscy zwątpicie we mnie tej nocy<sup>40</sup> – mówi do uczniów Jezus.

*Odpowiedział Mu Piotr: „Choćby wszyscy zwątpili w Ciebie, ja nigdy nie zwątpię”. Jezus mu rzekł: „Za prawdę, powiadam ci: Jeszcze tej nocy, zanim kogut za pieje, trzy razy się mnie wyprzesz”. Na to Piotr: „choć by mi przyszło umrzeć z Tobą, nie wyprę się Ciebie”. Podobnie zapewniali wszyscy uczniowie.*

Jezus zdaje sobie sprawę, iż ten entuzjazm odegra istotną rolę w ucieczce, która niebawem nastąpi. Jest w pełni świadomy, że od momentu pojmania zniknie jego światowy prestiż, a on sam nie będzie już dla swoich uczniów tym modelem, którym był dotychczas. Wszystkie mimetyczne podniety przyjdą ze strony poszczególnych indywidualiów oraz grup wrogich jego osobie i przesłaniu. Uczniowie, a przede wszystkim Piotr, zbyt łatwo podlegają wszelkim wpływom, aby mogli nie poddać się nowym. Ewangeliczny tekst dokładnie poinformował nas o tym w zacytowanych przed chwilą passusach. Fakt, iż modelem jest sam Jezus, nie ma znaczenia. skoro jest on imitowany w duchu żądzy podbojów, duchu niezmiennie w swej istocie identycznym z alienacją wywodzącą się z pożądliwości.

<sup>39</sup> We francuskim tłumaczeniu Ewangelii, z którego korzysta autor. obok słowa *obstacle* – zawada, przeszkoda, użyto w nawiasie zwrotu *tu me scandalises*, co w polskim tłumaczeniu brzmiałoby „wciągasz mnie w skandal”. W polskim wydaniu Biblii Brytyjskiego i Zagranicznego Towarzystwa Biblijnego powyższy zwrot jest z reguły tłumaczony następująco: „jesteś mi zgorszeniem”. Przyp. tłum.

<sup>40</sup> Również i w tym przypadku francuski tekst stosuje określenie związane z pojęciem skandalu: *Vous allez tous vous scandaliser à cause de moi, cette nuit même*, co po polsku brzmiałoby następująco: „Jeszcze tej nocy wszyscy popadniecie w skandal z mojego powodu”. Przyp. tłum.

Pierwsza gwałtowna zmiana w postawie Piotra nie ma sama w sobie oczywiście niczego karygodnego, ale nie jest pozbawiona mimetycznej pożądlivosti, i to właśnie Jezus najwyraźniej zauważył. Dostrzegł w tym zapowiedź następnej gwałtownej zmiany Piotrowego zachowania, która, wzięwszy pod uwagę szykującą się katastrofę, mogła już tylko przybrać formę zaparcia się. Zaparcie się jest więc z racjonalnego punktu widzenia przewidywalne. Jezus, przewidując je, wyciąga na najbliższą przyszłość wnioski właśnie z tego, co zaobserwował. Jezus dokonuje w sumie takiej samej analizy, jakiej myśmy dokonali: porównuje kolejne reakcje Piotra na zapowiedź Męki i na tej podstawie dedukuje prawdopodobieństwo zdrady. Dowodem na to, iż było tak w istocie, jest fakt, że proroctwo o zaparciu się stanowi bezpośrednią odpowiedź na drugie mimetyczne odsłonięcie się Piotra; czytelnik, dokonując swojego osądu, ma do dyspozycji te same dane co Jezus. Skoro się rozumie mimetyczną pożądlivość, nie można nie dojść do tych samych wniosków. I właśnie to zrozumienie ujawnia racjonalność powiązań pomiędzy wszystkimi elementami sekwencji utworzonej z dwóch zapowiedzi Męki, z proroctwa zaparcia się oraz z samego zaparcia się.

Chodzi tu niewątpliwie o mimetyczną pożądlivość, rozumianą tak, jak widzi ją Jezus, albowiem za każdym razem, kiedy chce określić reakcje Piotra, a w tym także jego zaparcie się, używa terminu skandal, określającego właśnie tę pożądlivość: „*Vous allez tous vous scandaliser à cause de moi cette nuit même*”. A wasze popadnięcie w skandal jest tym pewniejsze, że już jesteście w jego władzy. Sama wasza pewność, że tak nie jest, wasze złudzenia co do waszej stałości, dużo mówią o waszych ludzkich predyspozycjach i o tym, co się wkrótce wydarzy. Mit o indywidualnej różnicy, którego broni Piotr mówiąc „to ja, ja»<sup>41</sup>, sam w sobie jest mimetyczny.

Piotr uważa siebie za najbardziej autentycznego ze wszystkich uczniów, najbardziej nadającego się do współzawodniczenia z Jezusem, za jedyne prawdziwego posiadacza swego ontologicznego modelu.

Rywalizując w obecności króla Leara przez teatralną manifestację żywionych względem niego uczuć, jego niegodziwe dzieci-bliźniaki przekonują go o swojej namiętnej miłości. Ten nieszczęśliwy król wyobraża sobie, że prawdziwe przywiązanie podsycy ich rywalizację, a jest wręcz odwrotnie. To czysta rywalizacja powołuje do życia fantom przywiązania. Jezusowi obcy jest wszelki cynizm, lecz równocześnie obce mu są tego typu złudzenia. Nie przyrównując bynajmniej Piotra do jednego z bliźniąt Leara, nie można nie potraktować go jako marionetki analogicznej pożą-

<sup>41</sup> Słowa te zostały wyjęte z odpowiedzi Piotra na drugą, zapowiedź Męki. Odpowiedź ta we francuskiej wersji brzmi następująco: *Si tous sont scandalisés a ton sujet, moi je ne le serais jamais*. Po polsku brzmiałoby to tak: Jeśli wszyscy inni popadli w skandal z twojego powodu, to ja, ja nigdy weń nie popadnę. Przyp. tłum.

liwości; nie wie on, że wzięła go ona w posiadanie, ponieważ tak właśnie się stało. Prawdę odkrywa dopiero później, po zaparciu się, kiedy wybuchą płaczem na myśl o swoim mistrzu i jego przepowiedni.

W tej znakomitej scenie, w której Piotr i uczniowie manifestują fałszywą żarliwość wobec Męki, Ewangelie przedkładają nam *avant la lettre* satyrę pewnej religijnej żarliwości, o której trzeba powiedzieć, iż jest specyficznie „chrześcijańska”. Uczniowie tworzą nowy religijny język, język Męki. Odrzucają ideologię szczęścia i sukcesu, ale z cierpienia i z porażki robią bardzo podobną ideologię, nową maszynę mimetyczną i społeczną, która funkcjonuje dokładnie tak samo jak uprzedni triumfalizm.

Wszelki udział w jakichkolwiek przedsięwzięciach typu światowego uznany jest za niegodny Jezusa. Tego typu postawy pojawiają się nieustannie i przemiennie w ciągu całego okresu istnienia chrześcijaństwa historycznego, zaś szczególnie często w naszej epoce. Uczniowie drugiego typu przywodzą na myśl triumfujący antytriumfalizm niektórych istniejących aktualnie środowisk chrześcijańskich, ich ciągle jeszcze klerykalny antyklerykalizm. Fakt, iż tego rodzaju postawy były piętnowane już w Ewangelii, wskazuje niewątpliwie, iż najwyższego lotu inspiracji chrześcijańskiej nie można sprowadzać do jej własnych, psychologicznych i socjologicznych, produktów ubocznych.

\*\*\*

Jedynym cudem w zapowiedzi zaparcia się jest wiedza o pożądlivosti ujawniona przez słowa Jezusa. Ewangelieści zaś, właśnie dlatego, że wiedza ta nie jest przez nich dostatecznie pogłębiona, czynią z niej cud w bardzo zawężonym sensie tego słowa.

„Jeszcze tej nocy, zanim kogut zapieje trzy razy się mnie wyprzesz”. Ta cudowna precyzja w proroczej zapowiedzi usuwa w cień wyższego rzędu racjonalizm, który analiza tego tekstu jest w stanie wykazać. Lecz czy z tego powodu należy twierdzić, iż nie ma tu żadnego racjonalizmu, że ja go sobie po prostu wydumałem? Nie sądzę. Dane, które sugerują jego istnienie, są nazbyt liczne, a ich zgodność jest zbyt doskonała. Pomiedzy substancją opisów narracyjnych a teorią mimetycznej pożądlivosti, którą określaliśmy także słowem *skandalon*, zbieżności nie mogą być przypadkowe. A więc należy zadać sobie pytanie, czy autorzy Ewangelii w pełni zrozumieli sprężyny tej pożądlivosti, które mimo wszystko ich teksty ujawniają.

Wyjątkowe znaczenie, jakie przypisywali kogutowi najpierw sami ewangelieści, a następnie idąca ich śladem potomność, sugeruje, iż zrozumienie nie było dostateczne. Sądzę, że właśnie to niedostateczne zrozumienie uczyniło z koguta rodzaj zwierzęcia-fetysza, który stał się z kolei ośrodkiem krystalizacji pewnego typu „cudu”.

W ówczesnej Jerozolimie, jak twierdzą znawcy problemu, pierwsze oraz drugie pianie koguta sygnalizowało po prostu pewną godzinę nocy. Jest więc możliwe, iż na początku wzmianka o kogucie nie miała nic wspólnego z rzeczywistym zwierzęciem, którego pianie dzięki ewangelistom rozlega się w Ewangeliach. W swoim łacińskim przekładzie Hieronim każe nawet pięć owemu kogutowi o jeden raz więcej, niż to ma miejsce w greckim oryginale. O jednym z dwóch piał („występów”) koguta, przewidzianych w programie, zabrakło wzmianki i tłumacz w sposób autorytatywny poprawia to przeoczenie, które wydaje się mu niedopuszczalnym skandalem.

Jak sądzę, trzej pozostali ewangeliści uznali, że Marek przywiązuje do koguta przesadne znaczenie. Aby ustawić ptaka na właściwym miejscu, pozwalają mu pisać tylko raz, lecz nie mają odwagi usunąć go całkowicie. Jan natomiast w końcu o nim wspomina, chociaż pomija całą zapowiedź zaparcia się, bez której wzmianka o kogucie nie ma racji bytu.

Nie musimy traktować jako cudownego wydarzenia przepowiedni, którą można wytłumaczyć na drodze logicznego rozumowania, chyba że jeszcze ciągle nie widzimy tych niezmiennie mimetycznych podstaw samego zaparcia się oraz jego antecedencji w zachowaniu się Piotra.

Dlaczegoż jakiś autor miałby zmieniać w cud przepowiednię, która tłumaczy się w sposób doskonale logiczny? Najprawdopodobniej on sam nie pojął tej logiki lub też pojął ją opacznie. Tak właśnie, jak sądzę, dzieje się w opisie zaparcia się. Redaktor dobrze zdaje sobie sprawę, że istnieje pewna ciągłość w pozornej niekonsekwencji zachowań Piotra, lecz nie wie, co się za tym kryje. Dostrzega znaczenie wyrażenia „skandal”, lecz nie pojmuje jego zastosowania i zadowala się powtórzeniem słowo w słowo tego, co na ów temat usłyszał bądź od samego Jezusa, bądź też z innych ust. Redaktor nie widzi również w całej tej sprawie miejsca dla koguta. Jest to mniej ważne, ale te dwa fakty niezrozumienia w naturalny sposób implikują się wzajemnie i wzajemnie się splatają, aby wreszcie doprowadzić do cudu z kogutem. Te dwie niejasności wzajemnie sobie odpowiadają i odbijają się jedna w drugiej tak dokładnie, iż w rezultacie każda z nich zdaje się tłumaczyć obecność drugiej, lecz oczywiście w sposób nadprzyrodzony. Niewytłumaczalna, lecz dotykalna obecność koguta skupia wszystkie niezrozumiałe elementy sceny. We wszelkiej wiedzy, która wymyka się ich zrozumieniu, ludzie skłonni są widzieć rodzaj cudu i wystarczy jakiś szczegół pozornie tajemniczy, jak wszystkie inne, lecz jak najbardziej konkretny, aby nastąpiła wokół niego mitologiczna krystalizacja. I to jest właśnie nieco fetyzowany kogut.

Moja analiza jest niesłychanie spekulatywna. Lecz w Ewangeliach znalazłem wskazówki zachęcające do takiego odczytania Jezus zdaje się mieć krytyczny stosunek do przesadnego zagustowania swoich uczniów w cudach oraz do ich nieumiejętności



zrozumienia nauki, której im udziela. Są to dwa mankamenty, czy raczej dwa oblicza tego samego mankamentu, które powinniśmy wziąć pod uwagę, aby zrozumieć fakt umieszczenia czegoś w rodzaju cudu w tekście, w którym cud ów jest absolutnie niepotrzebny. Ta jego zbędna obecność zaszkodziła scenie zaparcia się, ponieważ odsuwa w cień cudowne zrozumienie ludzkich zachowań, które można wynieść z ewangelicznego tekstu. Cud wychodzi naprzeciw intelektualnemu, a nawet duchowemu lenistwu zarówno wierzących jak i niewierzących.

Tekst Ewangelii opracowywany był w środowisku pierwszych uczniów. Pomimo korygującego działania zielonoświątkowych przeżyć, świadectwo pierwszej generacji chrześcijan, a następnie drugiej, mogło jeszcze zawierać ślady niedostatków, na które zwraca uwagę sam Jezus. Teksty te bynajmniej nie dlatego, aby upokorzyć lub umniejszyć w oczach potomności bezpośrednich uczniów, podkreślają niezrozumienie objawienia nawet przez najlepszych. Chodzi o to, aby zwrócić uwagę na dystans, jaki dzieli Jezusa i jego myśl, od tych, którzy byli bezpośrednimi odbiorcami jego przekazu i którzy go nam przekazali. Jest to, jak sędzę, wskazówka, której nie należy lekceważyć, kiedy po dwóch tysiącach lat interpretujemy Ewangelie, i to w świecie, który jest już pozbawiony tej naturalnej inteligencji, którą posiadał za czasów Jezusa; jednakże świat ten jest mimo wszystko zdolny po raz pierwszy zrozumieć pewne aspekty ewangelicznej doktryny, a to dlatego, że przez wieki z wolna doń przenikała. Nie muszą tu wchodzić w grę akurat te aspekty, które przychodzą nam na myś, kiedy rozważamy terminy „chrześcijaństwo» lub też „Ewangelie», lecz te, które są absolutnie niezbędne do nieco lepszego zrozumienia takich tekstów jak scena zaparcia się Piotra.

Jeśli mam rację, jeśli ewangeliści niezbyt dobrze rozumieją logikę zaparcia się oraz dotyczącej tego faktu przepowiedni Jezusa, nasz tekst jest o tyle zaskakujący, iż relacjonuje cud nałożony na scenę przez redaktorów, którzy absolutnie nie rozumieją jego logiki, oraz równocześnie te wszystkie dane, które nam dziś umożliwiają wyśledzenie owej logiki. W sumie ewangeliści wkładają nam w ręce wszystkie elementy dokumentacji, której sami nie są w stanie zbyt dobrze zinterpretować, bowiem podkładają interpretację irracjonalną w miejsce interpretacji racjonalnej, którą my dostrzegliśmy posługując się tymi samymi danymi. Nigdy nie zapominam, że nie możemy niczego powiedzieć o Jezusie, co nie pochodziłoby z Ewangelii.

Nasz tekst dorzuca zbędne cudowne wytłumaczenie do sceny, która daje się lepiej wytłumaczyć bez pomocy owego cudu. A więc było konieczne, aby redaktorzy Ewangelii, pomimo tego, że nie rozumieli wszystkiego, zebrali się i przepisali wszystkie elementy dokumentacji z godną podziwu skrupulatnością. Jeśli mam rację, ich mankamenty, dotyczące ściśle określonych punktów, kompensuje niezwykła wierność w odniesieniu do pozostałych punktów przekazu.

Na pierwszy rzut oka to nakładanie się zalet i wad wydaje się trudne do pogodzenia, lecz wystarczy zastanowić się przez chwilę, a okaże się, iż jest to zupełnie możliwe, nawet prawdopodobne, jako że opracowywanie Ewangelii dokonywało się pod wpływem właśnie tego mimetyzmu, który Jezus nieustannie wyrzuca swoim pierwszym uczniom. Jest to ten sam mimetyzm, który ujawnia się w ich zachowaniu i którego funkcjonowania, co jest zresztą normalne, nie mogą pomimo jak najlepszych chęci do końca pojąć, ponieważ nie udało się im całkowicie go pozbyć.

Mityczna krystalizacja wokół koguta ujawniałaby, jeśli moje odczytanie jest bezbłędne, zjawisko mimetycznej ekscytacji tego samego typu co ekscytacja, której przykłady podają nam same Ewangelie. Na przykład w scenie zamordowania Jana Chrzciciela motyw głowy na misie jest konsekwencją zbyt dokładnej imitacji. Aby przejście od jednego indywiduum do drugiego, tłumaczenie z jednego języka na inny było rzeczywiście wierne, wymagany jest pewien dystans. Kopista zbyt bliski swojemu modelowi – jako że zbyt nim zaabsorbowany – odtwarza wszystkie detale z godną podziwu precyzją, ale od czasu do czasu popada w czysto mitologiczne zaślepienie. I właśnie z tej przemożnej mimetycznej gorliwości, ze skrajnej koncentracji na ofierze-modelu, wynika prymitywna sakralizacja, ubóstwienie kozła ofiarnego, którego niewinność jest zapoznana.

Zalety i wady ewangelicznego świadectwa dają o sobie znać w sposób szczególnie jaskrawy i wyrazisty w stosunku ewangelistów do określenia, które stanowi niezbędny klucz do odczytania ich tekstów w kontekście *mimesis*; tym określeniem jest „skandal”.

Najbardziej interesujące zastosowania słowa *skandalon* oraz *scandalidcein* są przypisywane samemu Jezusowi i pojawiają się w formie fragmentów rozdzielonych nieco arbitralnie. Frazy o istotnym znaczeniu nie zawsze następują po sobie zgodnie z logiką, a ich kolejność jest często różna w zależności od ewangelii. Kolejność ta, jak to wykazali badacze, może być uzależniona od obecności w danej frazie jakiegoś zwyczajnego słowa, które pociąga za sobą jakąś inną frazę wyłącznie dlatego, że jest w niej pomieszczone to samo słowo. Można więc wnioskować, iż mamy tu do czynienia z rodzajem recytacji wyuczonych na pamięć zdań, powiązanych ze sobą środkami mnemotechnicznymi.

A zatem, żeby uświadomić sobie znaczenie słowa „skandal”, należy zreorganizować wszystkie powyższe frazy, potraktować je jako fragmenty puzzla, co da nam obraz samej teorii mimetycznej i ukáže właściwy szyk jej składników. I to właśnie zamierzałem wykazać w *Rzeczach ukrytych*...<sup>42</sup>

<sup>42</sup> Rzeczy ukryte od założenia świata (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*). Paris. Grasset, 1978. Przyp. tłum.

Mamy więc do czynienia z niezwykle spójną całością, lecz nigdy dotąd nie zauważoną przez egzegetów, albowiem jej elementy są pomieszane, a czasem nawet nieco zdeformowane ze względu na niepełną wiedzę autorów. Kiedy zdani są na samych sobie, autorzy ci mówią nam w sposób nieokreślony że Jezus wie, co jest w człowieku, lecz nie wyjaśniają nam dokładnie, na czym ta wiedza polega. Mają do dyspozycji wszystkie dane, jakkolwiek nieco rozproszone i skażone cudami, bowiem tylko w połowie zdołali je opanować.

Ewangelie mają niepodważalny nadprzyrodzony wymiar i nie staram się ani temu zaprzeczyć, ani narażać owego wymiaru na szwank. Nie należy jednak z tego powodu zaniedbywać tych form rozumowania, które są już do naszej dyspozycji i które mogą odjąć Ewangeliom część tej cudowności, skoro stanowią rzeczywiście formy rozumowania. Zjawisko cudowne jest to *sensu stricto* zjawisko niezrozumiałe; nie jest to zatem autentyczna praca umysłu w ewangelicznym sensie. Istnieje większy cud od cudu pojmowanego w sposób ograniczony, a jest nim fakt, iż stało się zrozumiałe to, co było niezrozumiałe, iż stały się przejrzyste mroki mitologii.

Wszelkie fanatyzmy typu „za” lub „przeciw” nie chcą widzieć niczego innego jak tylko cud i bezapelacyjnie potępiają nawet najbardziej uzasadnione wysiłki mające na celu wykazanie, że jego rola może być przesadzona. W tym przypadku podejrzliwość nie ma nic wspólnego z antyewangeliczną postawą: same Ewangelie przestrzegają nas przed nadużywaniem cudownych wyjaśnień.

Racjonalizm, który tutaj dostrzegam – chodzi o mimetyzm ludzkich stosunków – jest zbyt systematyczny, jeśli idzie o jego zasadę, zbyt złożony w swoich efektach oraz tak ewidentnie obecny w passusach „teoretycznych”, dotyczących skandalu i w opisach całkowicie jemu podporządkowanych, aby mógł być przypadkowy. A jednak racjonalizm ten nie jest dostatecznie przemyślany przez ludzi, którzy umieścili go w swych tekstach. Gdyby go w pełni zrozumieli, nie ustawiliby pomiędzy czytelnikami i sceną, którą przed chwilą rozważaliśmy, nieco prostackiego ekranu z cudownym kogutem.

Biorąc to wszystko pod uwagę nie należy mniemać, iż Ewangelie mogą być jedynie tworem niezwykle aktywnego środowiska pierwszych chrześcijan. Ten tekst jest niewątpliwie owocem rzeczywistej obecności kogoś, kto istniał poza tą grupą, owocem inteligencji, której uczniowie byli podporządkowani i która inspirowała ich twórczość. Idziemy śladami tej inteligencji, a nie refleksji uczniów, kiedy przystępujemy do odtworzenia teorii mimetycznej poprzez *va-et-vient* między opisami narracyjnymi a passusami teoretycznymi, a więc słowami przypisanymi samemu Jezusowi.

Ewangelisci są niezbędnymi pośrednikami pomiędzy nami a tym, którego nazywają Jezusem. Zaś w przypadku relacji z zaparcia się Piotra i wszystkich antecedenji tego wydarzenia, nawet ich mankamenty spełniają niejako pozytywną rolę: wzmacniają wiarygodność i siłę owego świadectwa. Porażka ewangelistów, jeśli idzie o zrozumienie pewnych problemów, sprzężona z ich niezwykłą w większości przypadków dokładnością, robi z nich pewnego rodzaju biernych przekazicieli. Nie wolno nam zapominać, że poprzez ich względne niezrozumienie osiągnęliśmy bezpośrednią możliwość pełniejszego zrozumienia. Mamy więc wrażenie porozumienia bez pośredników. Tego przywileju nie zawdzięczamy bynajmniej jakiejś posiadanej przez nas istotnie wyższej inteligencji, ale dwóm tysiącleciom historii i z wolna kształtowanej przez same Ewangelie.

Owa historia wcale nie musi toczyć się zgodnie z zasadami głoszonymi przez Jezusa; nie musi stać się utopią, aby przygotować nas do przyjęcia pewnych aspektów ewangelicznego tekstu, do czego nie byli zdolni pierwsi uczniowie. Wystarczy fakt, iż charakterystyczną cechą tej historii jest powolne, lecz nieprzerwane uświadamianie sobie istoty przedstawięń prześladowczych, uświadamianie które rzeczywiście sięga coraz głębiej, co nam samym, niestety, nie przeszkadza w dokonywaniu aktów prześladowczych.

W tych passusach, które tak nagle stały się dla nas jasne, tekst ewangeliczny przypomina nieco hasło, które dotarło w przekazie ludzi, którzy nie zostali dopuszczeni do sekretu, natomiast adresaci, którymi my jesteśmy, przyjmują owo hasło z tym większą wdzięcznością, że ignorancja przekazicieli gwarantuje autentyczność przekazu. Mamy radosną pewność, że nic zasadniczego nie mogło ulec zafałszowaniu. Jednakże moja analogia nie jest dokładna, bowiem aby jakikolwiek znak mógł stać się hasłem, wystarczy zmienić jego sens na zasadzie umowy, natomiast tutaj mamy do czynienia z całym zespołem znaków, które dotychczas bezładne i bez wyrazu, teraz zapłonęły i błyszczą inteligencją bez jakichkolwiek uprzednich uzgodnień. Zapłonęła wokół nas cała feeria światła, aby uczcić zmartwychpowstanie sensu, o którym nawet nie wiedzieliśmy, że był martwy.

## Demony z Gerazy

Ewangelie ukazują nam wszystkie typy stosunków międzyludzkich, z początku trudnych do zrozumienia, głęboko irracjonalnych, które jednak po dokonaniu pełnej analizy mogą i powinny dać się ująć w jedną całość przy zastosowaniu tylko jednego czynnika, którym jest *mimesis*. Czynnikiem ten stanowi praprzyczynę moralnego i fizycznego cierpienia ludzi, tragicznych i groteskowych nieporozumień, a w konsekwencji wszelkiego nieładu. Jednak mimetyzm jest także przyczyną wszelkiego ładu ustanawianego za pośrednictwem kozłów ofiarnych, ofiar przynoszących spontaniczne pojednanie. Ofiary te zespalają bowiem przeciwko sobie w finalnym i zawsze mimetycznym, choć jednomyślnym, paroksyzmie wszystkich ludzi, którzy byli ze sobą skłócenii na skutek uprzednich, z początku nie tak jeszcze gwałtownych efektów mimetycznych.

Jest to właśnie gra, która podtrzymuje wszystkie mitologiczne i religijne genezy naszej planety, gra, którą innym religiom udało się zataić dzięki przemilczeniom lub też kamuflażom kolektywnego mordy, dzięki złagodzeniu albo zatarciu na tysiąc i jeden sposobów stereotypów prześladowczych. Ewangelie zaś odsłaniają tę grę z nigdzie jak dotąd, nie spotykaną mocą i precyzją.

I to właśnie przed chwilą stwierdziliśmy rozważając zaparcie się Piotra, zamordowanie Jana Chrzciciela i oczywiście samą Mękę, która tkwi w centrum, w samym sercu ewangelicznego objawienia, podkreślając jej strukturę z naciskiem, który uznałem za dydaktyczny. Chodzi o to, aby tych kilka zasadniczych prawd zapadło głęboko w umysły ludzi od zawsze tkwiących w niewoli mitologicznych przedstawień, prawd które powinny ich uwolnić i równocześnie skłonić do zaniechania sakralizacji własnych ofiar.

We wszystkich scenach, które przestudiowaliśmy, Ewangelie unaoczniają genezę wszelkich religii, genezę, która powinna być ukryta, aby generować mity i rytuały. Geneza ta zasadza się na jednomyślnej, raz na zawsze obalonej przez Ewangelie wierze w winę ofiary. To, co tutaj zaszło, jest absolutnie nieporównywalne z tym, co dzieje się w mitologiach w tym także, i to przede wszystkim, w mitologiach przeobrażonych. Religie okresu późniejszego tuszują, minimalizują łagodzą, a niekiedy także eliminują ofiarniczą przestępczość oraz wszelką przemoc. Są to jednak tylko dodatkowe fałszerstwa i nie naruszają one w niczym systemu prześladowczych przedstawień. Zaś system ten zawałił się na skutek konfrontacji ze światem ewangelicznym. W tym przypadku nie mam do czynienia z żadnym kolejnym złagodzeniem lub też sublimacją, ale z nawrotem do prawdy w efekcie pewnego procesu który oceniany jest przez nasze niepojętne umysły jako prymitywny właśnie dlatego, że kolejny



raz musi on odtwarzać założycielską przemoc, lecz tym razem po to, aby ją ujawnić a tym samym uczynić nieskuteczną.

Wszystkie przeczytane przez nas teksty są dla tego procesu reprezentatywne. Ponadto znakomicie korespondują z sposobem, w jaki sam Jezus, a także Paweł we wszystkich swoich listach określają destrukcyjne działanie ukrzyżowania w stosunku do zwierzchności tego świata. Męka uwidacznia to, co nie powinno być uwidocznione, aby zwierzchności te mogły się utrzymać – a mianowicie mechanizm kozła ofiarnego.

Ujawniając ten mechanizm oraz całą jego mimetyczną otoczkę Ewangelie jawią się jako jedyna broń tekstualna, zdolna położyć kres zniewoleniu ludzkości przez systemy reprezentacji mitologicznej, ustanowionej na fałszywej transcendencji sakralizowanej ofiary. Ofiara dlatego zostaje poddana sakralizacji, gdyż jednomyślnie uznaje się ją za winną.

Tego typu transcendencję Ewangelie i Nowy Testament nazywają po imieniu. Ma ona skądinąd wiele imion, lecz pierwszym z nich jest „szatan”, który nie byłby jednocześnie uważany za mężobójcę od początku, ojca kłamstwa i księcia tego świata, gdyby pojęcie szatana nie wiązało się z pojęciem fałszywej transcendencji przemocy. Nieprzypadkowo ze wszystkich przywar szatana żądza i zawiść są najbardziej oczywiste. Można by powiedzieć, że szatan jest inkarnacją mimetycznej pożądlivosti, gdyby pożądlivosc nie była *par excellence* dezinkarnacją. To właśnie ona opróżnia wszystkie byty, wszystkie rzeczy, wszystkie teksty z ich substancji.

Kiedy Ewangelie rozpatrują tę fałszywą transcendencję w ujęciu całościowym, mówią o niej „diabeł” lub „szatan”, lecz kiedy zagadnienie to rozpatrują w jego złożoności, mówią przede wszystkim o demonach i siłach demonicznych. Słowo „demon” można bez wahania uznać za synonim słowa „szatan”, jednakże jest ono stosowane w przypadkach pomniejszych form „zwierzchności tego świata”, dla określania przejawów degradacji, które moglibyśmy zaliczyć do psychopatologii. Właśnie dlatego, iż jawi się jako wielość, a także dlatego, iż jest podzielona, owa transcendencja traci swoją moc i łatwo popada w zwykły mimetyczny nieład. A więc w sytuacjach, kiedy dominuje nieład, Ewangelie powołują się nie na szatana, który jest rozumiany jako zasada jednocześnie porządkująca i dezorganizująca, ale na moce demoniczne.

Jako że Ewangelie chętnie nadają „zwierzchnościom” nazwy wywodzące się z tradycji religijnych oraz wierzeń magicznych, mogłoby się wydawać, iż nie przestały widzieć w nich autonomicznej, duchowej jedni, wyposażonej w indywidualną świadomość. Na każdej lub bez mała na każdej stronie Ewangelii napotykamy demona niepokojącego Jezusa lub też błagającego go o pozostawienie w spokoju. W wielkiej scenie kuszenia na pustyni, opisanej w trzech Ewangeljach synoptycznych, sza-

tan interweniuje osobiście, chcąc zwieść Jezusa podstępными obietnicami, a także odciągnąć od jego misji. Nie można wszakże twierdzić, że Ewangelie, dalekie od zniszczenia, jak sądzę, magicznych zabobonów oraz wszystkich pospolitych wierzeń religijnych, odrzucają najniebezpieczniejszą formę tego typu wierzeń. Prawdę mówiąc, to właśnie na ewangeliczną demonologię i satanizm powoływali się łowcy czarownic końca średniowiecza, chcąc usprawiedliwić swoją działalność.

Zdaniem wielu ludzi, szczególnie w naszych czasach, to rojowisko demonów „gasi” świetlistość Ewangelii, a cudowne uzdrowienia Jezusa niewiele różnią się od tradycyjnych egzorcyzmów stosowanych w prymitywnych społecznościach. Nie komentowałem jeszcze żadnej sceny cudu. Niektórzy moi krytycy zauważyli to i zadają sobie pytanie, co jest zresztą normalne, czy nie unikam przypadkiem konfrontacji z tym zagadnieniem, konfrontacji, która mogłaby nie wypaść na korzyść mojej tezy. Słyszysz się głosy, iż jak najstarannie wybierając pewne teksty, a usuwając w cień wszystkie inne, potwierdzam niewiarygodność mojego stanowiska, które jest do tego stopnia niezgodne ze zdrowym rozsądkiem, że nie można traktować go serio. Zostałem więc przyciśnięty do muru.

Aby egzamin mój wypadł pozytywnie, sięgam ponownie do tekstu Marka, albowiem spośród czterech ewangelistów jest on najbardziej łąsy na cuda, a ponadto przedstawia je w sposób wręcz odwrotny, niżby tego wymagała wrażliwość współczesnego człowieka. Ze wszystkich cudownych uzdrowień, opisanych przez Marka, najbardziej spektakularny jest zapewne epizod o demonach z Gerazy. Tekst ten jest wystarczająco długi i bogaty w konkretne detale, aby dostarczyć komentatorowi materiału, którego nie znalazłby w krótszej relacji.

Nawet najsurowsi krytycy powinni zaaprobować mój wybór. Uzdrawienie opętanego z Gerazy jest jednym z tekstów, o których dzisiaj nie mówi się inaczej, jak tylko stosując epitety „prymitywny”, „zacofany” „zabobonny” oraz tym podobne, które pozytywiści stosowali wobec wszystkich religii, niezależnie od ich pochodzenia. Teraz jednakże rezerwują je dla chrześcijaństwa, bowiem tę religię ocenia się znacznie niżej od religii niechrześcijańskich.

Skoncentruję się na skrupulatnym przeanalizowaniu tekstu Marka, lecz sięgnę także i do Łukasza, i Mateusza, jeśli ich wersje będą mogły dostarczyć nam ciekawszych wariantów. Po przepłynięciu Jeziora<sup>43</sup> Galilejskiego Jezus przybył do wschodniego brzegu, do okolicy zamieszkałej przez pogan, zwanej Dziesięciogrodem:

*Ledwie wysiadł z łodzi, zaraz wybiegł Mu naprzeciw z grobów człowiek opętany przez ducha nieczystego. Mieszkał on stale w grobach i nawet łańcuchem nie mógł go już nikt związać. Często bowiem wiązano go w pęta i łańcuchy, ale łańcuchy kruszył, a pęta roz-*

<sup>43</sup> W oryginale, a także w niektórych wersjach Ewangelii nazwa jest o Morzu Egejskim. Przyp. tłum.

*rywał, i nikt nie zdołał go poskromić. Wciąż, dniem i nocą, krzyczał, tłukł się kamieniami w grobach i po górach. Skoro z daleka ujrzał Jezusa, przybiegł, oddał Mu pokłon i zawołał wniebogłoso: „Czego chcesz ode mnie, Jezusie, Synu Boga Najwyższego? Zaklinam Cię na Boga, nie dręcz mnie!” Powiedział mu bowiem: „Wyjdź, duchu nieczysty, z tego człowieka”. I zapytał go: „Jak ci na imię?” Odpowiedział Mu: „Na imię mi «Legion», bo nas jest wielu”. I prosił Go na wszystko, żeby ich nie wyganiał z tej okolicy. A pała się tam na górze wielka trzoda świń. Prosili Go więc: „Poślij nas w te świny, żebyśmy w nie wejść mogli”. I pozwolił im. Tak duchy nieczyste wyszły i weszły w świny, a trzoda około dwutysięczna ruszyła pędem po urwistym zboczu do jeziora. I potonęły w jeziorze. Pasterze zaś uciekli i rozpowiedzieli to w mieście i po zagrodach, a ludzie wyszli zobaczyć, co się stało. Gdy przyszli do Jezusa, ujrzeni opętanego, który miał w sobie „legion”, jak siedział ubrany i przy zdrowych zmysłach. Strach ich ogarnął. A ci, którzy widzieli, opowiedzieli im, co się stało z opętanym, a także o świniach. Wtedy zaczęli Go prosić, żeby odszedł z ich granic. (Mk 5, 2–17)*

Opętany ma swoje mieszkanie w grobach. Fakt ten jest dla ewangelisty dużym zaskoczeniem, gdyż powtarza go trzykrotnie. Bez przerwy, w dzień i w nocy, nieszczęśnik ten przebywa w grobach. Idąc na spotkanie Jezusa wychodzi z grobów. Jest wolny jak nikt inny, gdyż kruszy wszystkie łańcuchy, pogardza wszelkimi normami, bowiem, jak mówi Łukasz, nie nosi nawet odzienia. Jest natomiast zniewolony opętaniem, uwięziony w swoim własnym szaleństwie.

Człowiek ten jest żywym trupem. Jego stan jest zjawiskiem kryzysowym, formą mimetycznego i prześladowczego odróżnorodnienia; nie ma tu żadnej różnicy pomiędzy życiem i śmiercią, wolnością i zniewoleniem. Przebywanie w grobach, z dala od miejsc zamieszkałych, nie jest stanem permanentnym, rezultatem całkowitego zerwania ze wspólnotą. Tekst Marka sugeruje, że Gerazeńczycy oraz ich opętany od dłuższego czasu tkwią w patologii typu cyklicznego. Łukasz jeszcze mocniej akcentuje całą sprawę, przedstawiając opętanego jako męża z miasta<sup>44</sup>; informuje nas, iż demon pędził go na miejsca pustynne jedynie w przystępie ataków choroby. Opętanie niweczy także różnicę pomiędzy egzystencją miejską a pozamiejską, różnicę, która nie jest bez znaczenia, bowiem nasz tekst nieco dalej mówi o niej po raz drugi.

Z opisu Łukasza wynika, iż chodzi tu być może o chorobę z okresami poprawy, w czasie których chory powraca do miasta: „Bo już wiele razy porywał go, a choć wiązano go łańcuchami i trzymano w pętach, on rwał więzy, a zły duch pędził go na miejsca pustynne” (Łk 8, 29).

Gerazeńczycy oraz ich opętany przeżywają swój kryzys okresowo i prawie zawsze w ten sam sposób. Mieszkańcy miasta, kiedy podejrzewają, że szykuje się następna ucieczka, starają się jej zapobiec wiążąc swojego współziomka łańcuchami i pętami.

<sup>44</sup> W Biblii Tysiąclecia nie ma tego stwierdzenia. Przyp. tłum.

Czynią to, aby go zatrzymać, mówi nam tekst<sup>45</sup>. Dlaczego pragną go zatrzymać? Po- zornie jest to oczywiste. Uleczenie chorego jest równoznaczne z usunięciem obja- wów choroby. W tym przypadku zasadniczym symptomem jest błędzenie po górach i grobach. A Gerazeńczycy temu właśnie chcą zapobiec. Choroba jest tak straszna, że nie wahają się użyć przemocy. Lecz ich metoda jest ewidentnie nieskuteczna: każdy atak choroby kończy się sforsowaniem wszystkich zabezpieczeń i ucieczką ofiary. Zastosowanie przemocy wzmacnia tylko w ofierze pożądanie samotności oraz siłę, z jaką się do niej wyrывa – i to do tego stopnia, że biedak ów nie daje się poskromić. I nikt, mówi nam Marek, nie zdołał go poskromić.

Repetatywny charakter tych fenomenów ma w sobie coś rytualnego. Wszyscy ak- torzy dramatu są całkowicie świadomi tego, co zajdzie w trakcie kolejnego epizodu, oraz zachowują się tak, jak powinni, aby wszystko było odtworzone jak poprzednim razem. Trudno uwierzyć, że Gerazeńczykom nie udało się znaleźć wystarczająco mocnych łańcuchów i pęt, aby unieruchomić swojego więźnia. Być może wyrzucają sobie własną przemoc i nie stosują jej dość energicznie, by dała ona pożądany sku- tek. W każdym razie sami zachowują się jak chorzy, którzy chcąc jakoby przerwać proces chorobowy stosują przeróżne wybiegi, aby go przedłużyć. Wszystkie rytuały przekształcają się w rodzaj teatru, a aktorzy grają swoje role z tym większym za- pałem, im dłużej są one przez nich grane. Nie znaczy to, że temu całemu widowisku nie towarzyszą prawdziwe cierpienia jego uczestników. Aby dramat był skuteczny, cierpienia powinny być obustronnie autentyczne – jak to się rzeczywiście dzieje, i to w skali całego miasta oraz okolic, a więc całej wspólnoty. Gerazeńczycy są w wi- doczny sposób skonsternowani myślą, że nagle będą tego wszystkiego pozbawieni. Najwyraźniej w pewien sposób polubili ów dramat; muszą mieć jakiś powód, aby tak usilnie prosić Jezusa, żeby niezwłocznie odszedł i już więcej nie ingerował w ich sprawy. Prośba jest tym bardziej paradoksalna, że Jezus natychmiast i bez użycia najmniejszego gwałtu uzyskuje to, do czego oni zdają się zmierzać stosując łańcuchy i pęta, ale czego w gruncie rzeczy wcale sobie nie życzą – a mianowicie całkowite uleczenie opętanego.

Podobnie jak we wszystkich innych przypadkach, tak i tutaj obecność Jezusa ujawnia prawdę o skrytej pożądliwości, I kolejny raz sprawdza się prorocstwo Symeona: „Oto ten przeznaczony jest (...) i ma znak, któremu sprzeciwiać się będą (...) i aby na jaw wyszły zamysły serc wielu...”

---

<sup>45</sup> W *Biblii Tysiąclecia* nie użyto słowa „zatrzymać”. Przyp. tłum.

Ale co znaczy ten dramat, jak można by go zdefiniować w kontekście symboliki? Chory biega po górach i grobach, mówi nam Marek, krzyczy i tłucze się kamieniami. Jean Starobiński<sup>46</sup>, autor znakomitego komentarza do tego tekstu, określa w sposób bezbłędny to dziwne zachowanie. Jest to mianowicie samokamienowanie. Ale z jakiego powodu można by chcieć ukamienować samego siebie? z jakiego powodu można by popaść w obsesję ukamienowania? Opętany, skoro zrywa więzy, aby uciec od wspólnoty, obawia się zapewne, iż będzie ścigany przez tych, którzy chcieli go uwięzić. Być może jest rzeczywiście ścigany. Ucieka przed kamieniami, które mogliby rzucić za nim ścigający. Za nieszczęsnym Jobem gonili jego współziomkowie na odległość rzutu kamieniem. W opisie uzdrowienia Gerazeńczyka nie ma mowy o niczym podobnym. Być może właśnie dlatego, że nie był nigdy obiektem rzeczywistego kamienowania, opętany tłucze kamieniami swoje własne ciało. Sam stwarza sobie na sposób mityczny niebezpieczeństwo, którym czuje się zagrożony.

Czy jest on obiektem rzeczywistego zagrożenia lub kimś, komu udało się ujść ukamienowaniu, podobnie jak cudzołożnicy z Ewangelii Jana, czy też mamy tu do czynienia z całkowicie wymagowanym lękiem, z czystym fantazmatem? Skoro zapytacie państwo o to naszych współczesnych, otrzymacie zdecydowaną odpowiedź, że chodzi tu o fantazmat. Starając się oczywiście nie zauważać ani tych wszystkich przerażających rzeczy, które dzieją się wokół nas, ani ochrony, być może czasowej, z której korzystamy, pewna licząca się dziś szkoła zdecydowała, iż należy wszystko tłumaczyć fantazmatami.

Zgoda, jeśli idzie o fantazmat kamienowania. Jednakże kieruję w stronę naszych znamienitych psychoanalityków następujące pytanie: czy mamy do czynienia z tym samym fantazmatem w przypadku społeczności, które stosują i które nie stosują kamienowania? Być może opętany mówi swoim współziomkom: „Widzicie, nie musicie wcale postępować ze mną tak, jak chcecie, nie musicie mnie kamienować; ja sam biorę na siebie wykonanie waszego wyroku. Kara, którą sobie wymierzę, przerasta swoim okrucieństwem wasze najśmielsze marzenia o karze, którą chcielibyście mi wymierzyć”.

Należy zdać sobie sprawę z mimetycznego charakteru takiego postępowania. Opętany, jak gdyby nie chcąc dać się naprawdę wygnać i ukamienować, sam siebie naprawdę wygania i kamieniuje; w sposób oczywisty naśladuje wszystkie etapy cielesnej kary stosowanej przez społeczność Środkowego Wschodu wobec tych, którzy zostali uznani za nieczystych, za niepoprawnych kryminalistów. Najpierw ma miejsce polowanie na człowieka, następnie kamienowanie, a w rezultacie śmierć; dlatego opętany przebywa w grobowcach.

---

<sup>46</sup> *Le démoniaque de Gerasa*, patrz praca *Analyse structurale et exégèse biblique*, Necuchatel, 1971, str. 63–94.



Gerazeńczycy wprowadzie niezbyt wyraźnie, ale na pewno słyszą słowa tej wymówki, gdyż w przeciwnym razie nie zachowywaliby się tak, jak się zachowują w stosunku do opętanego. Ich umiarkowana przemoc jest protestem nieskutecznym. „Ależ nie – odpowiadają – nie chcemy cię ukamienować, chcemy cię zatrzymać u nas. Nie stosujemy wobec ciebie żadnej formy ostracyzmu”. Podobnie jak wszyscy ludzie, którzy czują się niesłusznie oskarżani, choć oskarżenie jest zasadne, Gerazeńczycy gwałtownie protestują; protestują w dobrej wierze stosując przemoc i nasilając terror wobec swojego opętanego. O tym, iż mają oni świadomość swojej niekonsekwencji, świadczą choćby te łańcuchy nigdy nie dość mocne, aby przekonać ofiarę o dobrych wobec niej intencjach.

Gerazeńczycy nie stosują przemocy w celu dodania otuchy opętanemu i *vice versa*; przemoc opętanego wzbudza w Gerazeńczykach niepokój. Każda ze stron stara się, jak to zwykle bywa, położyć kres przemocy, która ma być przemocą ostatnią, lecz która podtrzymuje tylko cykliczność prześladowczego procesu. Istnieje oczywista symetria wszystkich tych ekstrawagancji: samookaleczenie, ucieczka do grobów z jednej strony, okazałe łańcuchy – z drugiej. Istnieje coś w rodzaju spisku pomiędzy ofiarą a jej oprawcami w celu zachowania obopólnego uczestnictwa w grze niezbędnej najwyraźniej do utrzymania równowagi we wspólnocie Gerazeńczyków.

Opętany stosuje wobec siebie przemoc, aby tym sposobem czynić wyrzuty wszystkim Gerazeńczykom z powodu stosowanej przez nich przemocy. Gerazeńczycy odpowiadają na jego wyrzuty także stosując przemoc, co wzmaga jeszcze jego agresywność i potwierdza w pewnym sensie oskarżenia i kontroskarżenia krążące nieustannie w tym systemie. Opętany imituje Gerazeńczyków, którzy kamienują swoje ofiary, Gerazeńczycy zaś imitują swojego opętanego. Pomiedzy prześladowanymi prześladowcami a prześladowanym prześladowanym powstał układ bliźniaczy, układ odbicia lustrzanego, a więc układ odwzajemnianego mimetycznego antagonizmu. Nie jest to układ kamienujący – kamienowany, lecz bardzo podobny, gdyż z jednej strony mamy agresywną parodię kamienowania, a z drugiej nie mniej agresywne zaparcie się tego kamienowania. Mamy więc w istocie do czynienia z odmianą ekspulsji poprzez gwałt, zmierzającej do tego samego celu, co wszystkie inne ekspulsje, których celem jest również ukamienowanie.

Czy ja sam nie jestem przypadkiem opętany chęcią doszukiwania się moich bliźniaczych układów i mojego mimetyzmu w tekście, który mówi wyłącznie o demonach? Czy przypadkiem chęć podporządkowania Ewangelii mojemu systemowi oraz zrobienia z tego systemu myśli przewodniej samych Ewangelii nie prowokuje mnie do naginania ewangelicznej rzeczywistości po to, bym mógł po raz kolejny użyć mego ulubionego wyjaśnienia?

Nie sędzę, lecz jeśli jestem w błędzie odwołując się do mimetycznych układów bliźniaczych w kontekście demonów Gerazy, to błąd, który popełniam, nie jest wyłącznie moim błędem; dzielę go co najmniej z jednym z ewangelistów, z Mateuszem, który zamieszcza na początku opisu cudu znaczący wariant. Zamiast jednego opętanego z wersji Marka i Łukasza, Mateusz przedstawia nam dwóch absolutnie identycznych opętanych i każe mówić im osobiście, zamiast kłaść słowa w usta demona – a właściwie dwóch demonów, które musiały ich opętać.

Nie ma w tym niczego, co mogłoby sugerować jakiegokolwiek inne źródło informacji niż to, z którego czerpał również Marek; idzie tu raczej o próbę wyjaśnienia – mam wręcz ochotę powiedzieć: pełnej demistyfikacji – tematu demonologicznego. W tekstach podobnego typu Mateusz często idzie inną drogą niż Marek i pomija niektóre szczegóły, które uznaje za zbędne, albo też nadaje sprawie obrót dokładniej tłumaczący temat, który go interesuje i który pragnie uczynić równocześnie problemem i wyjaśnieniem. Mieliśmy już do czynienia z czymś podobnym w opisie zamordowania Jana Chrzciciela. Zamiast pytań i odpowiedzi, zagadkowo sugerujących u Marka mimetyczne przekazanie požądania córce przez matkę, Mateusz stosuje następujący zwrot: „podmówiona przez swoją matkę”.

Sędzę, że i tu Mateusz robi coś podobnego, jednak w sposób bardziej śmiały. Chce zasugerować to, czego dowiedzieliśmy się w trakcie lektury poprzednich rozdziałów. Opętanie me jest zjawiskiem indywidualnym, jest wynikiem zaostzonego mimetyzmu. Zawsze są co najmniej dwie osoby, które podlegają wzajemnemu opętaniu, jedna jako „skandal” drugiej, jako jej model-przeszkoda. Każda jest modelem drugiej; dlatego u Mateusza w pierwszej części opisu dwa demony rzeczywiście nie rozróżniają siebie od tych, których opętały:

*Gdy przybył na drugi brzeg, do kraju Sadareńczyków (Gerazeńczyków), wybiegli Mu naprzeciw dwaj opętani, którzy wyszli z grobów, bardzo dzicy, tak iż nikt nie mógł przejść tą drogą. I zaczęli krzyczeć: „Czego chcesz od nas (Jezusie) Synu Boży? Przyszedłeś tu przed czasem dręczyć nas?” (Mt 8, 28–29)*

O tym, że Mateusz stara się rozważać opętanie jako funkcję mimetyzmu układów bliźniaczych oraz. kamienia obrazu, świadczy fakt, iż dorzuca element, którego brak w tekstach Marka i Łukasza: ci, którzy wybiegają Jezusowi naprzeciw, są tacy, że nikt nie może przejść tą drogą. Inaczej mówiąc, są oni w swojej istocie bytami, które zagradzają drogę, podobnie jak Piotr, kiedy odradza Jezusowi Mękę. Są to byty, które podobnie jak dla swego otoczenia stanowią dla siebie wzajem skandal. Skandal zawsze jest zaraźliwy; ci, których skandal już wciągnął, narażeni są na zło polegające na zakomunikowaniu wam swojego požądania – czy też, mówiąc inaczej, na pociągnięciu was tą samą drogą, którą sami poszli, aby stać się waszym modelem-przeszkodą i z kolei was wciągnąć w skandal. Każda ewangeliczna aluzja do zata-

rasowanej drogi, do przeszkody nie do pokonania, do kamienia zbyt ciężkiego, aby mógł być usunięty, jest aluzją do skandalu, z którego następnie tworzy ona cały system.

Ażeby wyrazić opętanie poprzez mimetyzm skandalu. Mateusz odwołuje się do mimetycznego układu minimum, do czegoś w rodzaju jednostki podstawowej. Usiłuje dotrzeć do źródeł zła. Tego rodzaju postępowanie nie jest na ogół zrozumiałe, ponieważ jest odwrotnością postępowania czysto mitologicznego naszych psychologów oraz psychoanalityków. Oni bowiem „interioryzują” układ bliźniaczy, w sumie jest im zawsze potrzebny mały wyimaginowany demon, tkwiący wewnątrz świadomości czy też, co nie ma zresztą istotnego znaczenia, wewnątrz nieświadomości. Mateusz „eksterioryzuje” demona, czyniąc z niego realny układ mimetyczny pomiędzy dwoma realnymi indywiduami.

Sądzę, że Mateusz ulepsza tekst o cudzie w zasadniczy sposób, czy też raczej przygotowuje jego analizę. Uświadamia nam, iż ten dualizm bezwzględnie istnieje w początkowym stadium mimetycznej gry, i jest to niezmiernie interesujące. Jednakże w konsekwencji faktu, iż dwoistość tę sytuuje na początku swego opisu, autor napotyka trudności we wprowadzeniu owej dwoistości –jakkolwiek nie dającej się pominąć – do dalszego przebiegu cudownego uzdrowienia. Musi wyeliminować kluczową frazę Marka: „Na imię mi «Légion», bo nas jest wielu» – frazy, która jest główną przyczyną sławy tego tekstu, podobnie jak jego dziwne przejście z liczby pojedynczej na liczbę mnogą. To przełamanie ma skądinąd miejsce w następującej frazie, pośrednio odtwarzającej kwestię, którą jakoby demon wypowiedział do Jezusa: „I prosił Go na wszystko, żeby ich nie wyganiał z tej okolicy».

Ani u Mateusza, ani u Łukasza, skądinąd bliższego Markowi, nie znajdujemy tej tak istotnej koncepcji, iż demon jest prawdziwym tłumem, jakkolwiek mówi on głosem jednego człowieka, jakkolwiek w pewien sposób jest jednostką. Mateusz, gubiąc tłum demonów, zagubił istotę tego, co uzasadnia zachowane w jego tekście zatopienie ogromnego stada świń. Można więc powiedzieć, że więcej stracił, niż zyskał. Skądinąd można by także powiedzieć, że jest świadom swojej porażki i skraca końcową część cudu.

Podobnie jak wszystkie rozbłyśki Markowego geniuszu, jak skierowane do matki pytanie Salome: „O co mam prosić?», to nałożenie w jednej frazie liczby mnogiej na liczbę pojedynczą mogłoby ujść za jakąś niezręczność usuniętą przez Łukasza, w zasadzie zręczniejszego i bardziej poprawnego niż Marek w posługiwaniu się językiem: „On odpowiedział: «Legion», bo wiele złych duchów weszło w niego. Te prosiły Jezusa, żeby im nie kazał odejść od Czeluści» (Łk 8, 30–31).

W swoim komentarzu do tekstu Marka Jean Starobiński słusznie ukazuje negatywne konotacje słowa „Legion». Należy je traktować jako „wojowniczą wielość, nieprzyjazną gromadę, wojska okupacyjne, rzymskiego najeźdźcę i być może tych, którzy ukrzyżowali Chrystusa». Krytyk ten słusznie zaobserwował, iż tłum odgrywa decydującą rolę nie tylko w historii opętania, ale także w tekstach, które są umieszczone tuż przed nią i tuż za nią. Samo uzdrowienie jawi się oczywiście jako szczególnego rodzaju walka pomiędzy Jezusem i demonem, jednakże zarówno przedtem jak i potem Jezus jest zawsze otoczony przez tłum. Na początku jest to tłum Galilejczyków, których uczniowie odprawili, chcąc razem z Jezusem wsiąść do łodzi. Po powrocie Jezus ponownie spotyka tłum. W Gerazie mamy nie tylko tłum demonów oraz tłum świętych, ale także Gerazeńczyków, którzy zbiegli się tłumnie i z miasta, i z wiosek. Cytując powiedzenie Kirkegaarda „tłum jest kłamstwem” Starobiński zaznacza, iż zło w Ewangeliach tkwi zawsze po stronie mnogości i tłumy.

W każdym razie istnieje godna uwagi różnica pomiędzy zachowaniem Galilejczyków i Gerazeńczyków. Podobnie jak tłum jerozolimski, tłum galilejski nie boi się cudów. Może on w każdej chwili zwrócić się przeciwko cudotwórcy, lecz chwilowo przylgnął doń jako do zbawiciela. Zewsząd napływają chorzy. Na terenie Judei wszyscy są żądni cudów i znaków. Chcą osobiście z nich korzystać lub umożliwiają to innym; chcą asystować przy niecodziennym wydarzeniu albo być po prostu widzami, jak gdyby chodziło o coś w rodzaju sztuki teatralnej, częściej niezwyklej niż budującej.

Gerazeńczycy reagują zupełnie inaczej. Kiedy ujrzeli opętanego, który miał w sobie „legion”, jak siedział ubrany i przy zdrowych zmysłach, strach ich ogarnął. Pozwolili pastuchom opowiedzieć, co się stało z opętanym, a także o świniach. Nie uśmierzając bynajmniej ich obaw i nie wzbudzając entuzjazmu, a nawet ciekawości, opowieść ta powiększyła jeszcze ich niepokój. Miejscowa ludność domaga się odejścia Jezusa, a Jezus bez słowa czyni zadość temu żądaniu. Człowiek, którego uzdrowił, chce iść za nim, lecz Jezus nakazuje mu pozostać ze swoimi. Spokojnie wsiada do łodzi, aby odpłynąć do Judei.

Nie ma żadnego przepowiadania, Gerazeńczycy nie okazali wobec Jezusa żadnych prawdziwych, choćby wrogich, uczuć. Jak się wydaje, cała miejscowa ludność domaga się Jego odejścia. Odnosi się wrażenie, że Gerazeńczycy przybywają jako uporządkowana grupa. Nic przypominają tłumy pozbawionego pasterza, który budzi współczucie Jezusa. Gerazeńczycy tworzą wspólnotę zróżnicowaną, gdyż tekst wspomina osobno o mieszkańcach wiosek i miast. Spokojnie udzielają sobie informacji, a kiedy proszą Jezusa, aby odszedł, jest to decyzja przemyślana. Na cud nie reagują histerycznymi pochlebstwami ani też nienawiścią, która towarzyszy Męce, lecz bez najmniejszego wahania odcinają się od sprawy. Nie chcą mieć do czynienia z Jezusem i z tym wszystkim, co on reprezentuje.

Gerazeńczycy przejęli się stratą swoich świń bynajmniej nie ze względów merkantylnych. Fakt, że topi się cała trzoda, robi na nich ewidentnie mniejsze wrażenie niż to, że utopiły się ich demony. Aby zrozumieć przyczynę tego stanu rzeczy, należy zdać sobie sprawę, że przywiązanie Gerazeńczyków do ich demonów ma swój odpowiednik w przywiązaniu tychże demonów do Gerazeńczyków. „Legion” nie obawia się zbytnio, że zostanie wygnany, jeśli tylko będzie mu wolno pozostać w kraju. „I prosił Go na wszystko, żeby ich nie wyganiał z tej okolicy”. Jako że demony nie mogą obejść się bez żywego domostwa, pragną posiąść kogokolwiek innego, najlepiej jakąkolwiek ludzką istotę, a z braku takowej choćby zwierzę. W tym przypadku chodzi o świnie. Skromność tej prośby świadczy o tym, że demony nie mają złudzeń. Proszą jak o łaskę o prawo do zainstalowania się w tych odpychających zwierzętach: a zatem nie żądają zbyt wiele. Wiedzą, że mają do czynienia z silnym przeciwnikiem. Sądzą, że łatwiej im będzie uzyskać pobłażliwość, o ile zadowolą się małym. Najważniejsze jest nie dać się całkowicie, definitywnie wygnać.

Więzy łączące demony z Gerazeńczykami przedstawiają, jak sądzę, w innym kontekście istotę tego wszystkiego, co nasza analiza już ujawniła, a co dotyczy układów pomiędzy opętanym i Gerazeńczykami. Oni nic mogą obejść się bez niego i *vice versa*. Aby określić te układy, mówiłem równocześnie o rytuale i o cyklicznej patologii. Nie sądzę, aby ta zbieżność była czystą fantazją. Degenerujący się rytuał traci swoją wyrazistość. Ekspulsja nic jest szczerą, a kozioł ofiarny – opętany – wraca do miast w przerwach między kryzysami. Wszystko się przeplata, nie zmierzając wcale do ostatecznego finału. Rytuał przejawia tendencję do popadania w ujednolicający kryzys i w mimetyczne układy bliźniacze, z których wziął początek. Fizyczna przemoc skłonna jest ustąpić miejsca nie prowadzącej wprawdzie do fatalnych skutków, lecz nie kończącej się i nie przynoszącej rozstrzygnięcia przemocy układów psychopatologicznych.

Tego rodzaju tendencja nie prowadzi jednak do pełnego ujednoczenia. Pozostała wystarczająco duża porcja zróżnicowania pomiędzy indywiduum dokonującym dobrowolnie autoekspulsji i Gerazeńczykami, którzy odmawiają dokonania tej ekspulsji; wystarczający ładunek autentycznego dramatu, aby te podstępne wybiegi zachowały pełną skuteczność jako *katharsis*. Całkowite rozprężenie, choć już się szykuje, jednakże jeszcze nie nastąpiło. Dlatego też społeczność Gerazeńczyków jest w pewnym stopniu ustrukturuwiona, bardziej uporządkowana niż tłumy Galilei i Jerozolimy. W systemie tym istnieje jeszcze jakieś zróżnicowanie, na przykład pomiędzy miastem a wsią, i ono to wpłynęło w sposób negatywny, jakkolwiek spokojny, na terapeutyczny sukces Jezusa.



Stan tej społeczności nie jest wprawdzie najlepszy, lecz nie całkiem beznadziejny, i Gerazeńczycy mają nadzieję utrzymać swój wąły *status quo*. Tworzą jeszcze wspólnotę w dotychczasowym sensie, system, który utrzymuje się jako tako dzięki procederom ofiarniczym mocno zdegenerowanym, sądząc choćby po tym, co widzieliśmy, jednakże cennym i niezastąpionym, gdyż, jak można sądzić po objawach, wszystkie inne środki są już na wyczerpaniu...

Wszyscy komentatorzy mówią nam jednogłośnie, że Jezus uzdrawia opętanych klasyczną metodą typu szamańskiego. W tym przypadku zmusza on ducha nieczystego, aby wypowiedział swoje imię; a więc uzyskuje nad nim moc, która w prymitywnych społecznościach często wiąże się z manipulacją imieniem własnym. Nie byłoby w tym nic wyjątkowego. Ale tekst nie to pragnie nam zasugerować. Skoro nie ma nie szczególnego w postępowaniu Jezusa, Gerazeńczycy nie mają żadnego powodu do obaw. Niewątpliwie posiadają oni swoich własnych uzdrowicieli, pracujących zgodnie z metodą, którą nasi współcześni usiłują przyrównać do tego, co czyni Jezus. Gdyby Jezus był tylko skuteczniej leczącym *medicine man*, ci poczciwcy nie uznaliby się za sterroryzowanych, lecz byliby zachwyceni. Błagaliby Jezusa, aby pozostał, a nie odchodził.

Czy strach Gerazeńczyków nie jest przypadkiem jedynie retoryczną amplifikacją? Czy nie jest może tylko wymyślony w celu podkreślenia sukcesu Mesjasza? Nie sądzę. Upadek stada, w którym zamieszkały demony, został przedstawiony przez trzy ewangelie synoptyczne w taki sam sposób. „A trzoda około dwutysięczna ruszyła pędem po urwistym zboczach do jeziora”. O zboczach mówi także Mateusz i Łukasz. Aby mogło się to wszystko rozegrać właśnie w opisany sposób, świniom musiały znaleźć się na czymś w rodzaju przylądka. Marek i Łukasz są tego świadomi i dlatego umieszczają zwierzęta na górze. U Mateusza nie ma góry, ale pozostało zbocze. Na nim zaś skupia się uwaga ewangelistów. Dzięki niemu zwiększa się wysokość upadku. Z im większej wysokości spadną świniom, tym bardziej ekspresyjna będzie scena. Jednakże Ewangelie nie dbają o malowniczość i nie dla efektów wizualnych mówią o zboczach. Można także przedstawić rację funkcjonalną. Tak duży dystans, przebyty w swobodnym spadaniu przed osiągnięciem powierzchni jeziora, gwarantuje definitywne zniknięcie całego świńskiego gatunku; świniom nie uda się wyjść z niego cało, nie dopłyną do brzegu wpław. To wszystko prawda; zbocze jest niezbędne z punktu widzenia ekonomii realizmu tej sceny, jednakże troska o realizm również nie jest zbyt typowa dla Ewangelii. Ale mamy tu jeszcze inną sprawę, znacznie ważniejszą.

Wszyscy, którzy bliżej poznali teksty mitologiczne, a także religijne, od razu zauważą, czy raczej powinni zauważyć, motyw zbocza. Podobnie jak kamienowanie, taki skok z nadbrzeżnej skały ma konotacje kolektywne: rytualne oraz penalne. Tego

rodzaju społeczny proceder był niezwykle rozpowszechniony zarówno w świecie antycznym, jak też w społeczeństwach prymitywnych. Jest to zwyczajowo przyjęty sposób składania ofiary sakralnej, który z czasem przeobraził się w sposób wymierzania kary śmierci. W Rzymie służyła do tego celu Skała Tarpejska. W antycznym świecie greckim, przede wszystkim w Marsylii, w podobny sposób wykonywano okresowo rytualny wyrok śmierci na ofierze określanej słowem *pharmakos*. Zmuszano nieszczęśnika do skoku w morze z takiej wysokości, iż niewątpliwie musiał się zabić.

A zatem zwyczajowo uznane sposoby rytualnego wykonywania wyroku śmierci są w sposób nieomal ewidentny przedstawione w naszym tekście: mamy tu ukamienowanie i skok z przybrzeżnej skały. Istnieje pomiędzy nimi szereg podobieństw. Wszyscy członkowie wspólnoty mogą i powinni równocześnie zbliżyć się do skazanego, spychając go na brzeg skały, aby uniemożliwić mu ucieczkę przed niechybną śmiercią. Analogie te nie ograniczają się do kolektywnego charakteru egzekucji. Wszyscy uczestniczą w unicestwieniu wyklętego, lecz nikt nie wchodzi z nim w bezpośredni, fizyczny kontakt. Nikomu nie grozi zmaza. Jedynie grupa jest odpowiedzialna. Poszczególne indywidua są w równym stopniu niewinne, co odpowiedzialne.

Nietrudno zauważyć, że podobnie dzieje się w przypadku wszystkich innych tradycyjnych sposobów wykonywania wyroków śmierci, a szczególnie w przypadku wszystkich form ekspozycji<sup>47</sup>, której wariantem jest ukrzyżowanie. Zabobonny lęk przed fizycznym kontaktem z ofiarą nie powinien przesłaniać nam faktu, iż powyższe techniki zabijania skazanego rozwiązują pewien zasadniczy problem społeczności posiadających słaby aparat wymiaru sprawiedliwości lub też całkowicie go pozbawionych. Tego typu społeczności są jeszcze przesiąknięte duchem indywidualnego dokonywania aktów zemsty, a w konsekwencji są nieustannie zagrożone aktami gwałtu wewnątrz wspólnoty. Tego typu egzekucje w najmniejszym stopniu nie zaspokajają głodu zemsty, ponieważ eliminują wszelkie różnice w podziale ról. Wszyscy prześladowcy czynią to samo. Ktokolwiek marzy o zemście, musi wyrzec się jej na rzecz wspólnoty. Dzieje się tak, jak gdyby nie istniejąca jeszcze w tego typu społecznościach władza państwowa już zaczynała przejściowo, lecz realnie istnieć w formie tej jednomyślnej przemocy.

Wyżej wymienione kolektywne metody wykonywania wyroków śmierci w takim stopniu zaspokajają potrzeby, które przed chwilą zdefiniowałem, iż z trudem dociera do naszej świadomości fakt, że pojawiły się w ludzkich społecznościach jako zjawisko spontaniczne. Zdawać by się mogło, że są zbyt dobrze przystosowane do celu, który spełniają, aby mogły nie być wcześniej pomyślane niż zastosowane. Taki

---

<sup>47</sup> Hańbiąca kara, która polega na wystawieniu skazańca przywiązanego do słupa na widok publiczny. Przyp. tłum.

pogląd jest zazwyczaj wynikiem złudzenia naszych czasów, lansowanego przez funkcjonalistów, którzy wierzą, iż potrzeba stwarza organ, bądź złudzenia starszego niż same religijne tradycje, które zwykły wskazywać swoim wyznawcom na kogoś w rodzaju pierwszego prawodawcy, na istotę obdarzoną nadludzką mądrością i autorytetem, która jakoby wyposażyła wspólnotę we wszystkie podstawowe instytucje.

W rzeczywistości wszystko musiało przebiegać inaczej. Pogląd, iż zagadnienie podobne do naszego mogłoby powstać w sferze teorii, zanim zostało rozwiązane w praktyce, jest absurdalny. Natomiast unikniemy tego absurdu, o ile uznamy, że właśnie rozwiązanie poprzedziło postawienie problemu, o ile sobie uświadamiamy, jakiego typu rozwiązanie mogłoby poprzedzić zaistnienie zagadnienia. Może tu oczywiście wchodzić w grę jedynie spontaniczny efekt kozła ofiarnego. W paroksyzmie konfliktowego mimetyzmu mechanizm kozła ofiarnego może zadziałać z taką siłą, że wszyscy członkowie grupy zapragną uczestniczyć w zamordowaniu ofiary. Ten typ kolektywnej przemocy spontanicznie zdąża ku wszelkim formom przemocy jednomyślnej, egalitarnej i, jak już mówiłem, stosowanej z dystansu.

Czy miałyby to znaczyć, iż pierwsi wielcy prawodawcy, o których istnieniu świadczy tyle religijnych tradycji, nigdy nie istnieli? W żadnym wypadku. Należy zawsze brać na serio wszystkie prymitywne tradycje, szczególnie wtedy, kiedy są do siebie podobne. Wielcy prawodawcy istnieli, jednak nigdy nie ogłaszali praw za swego życia. Z całą pewnością są oni tożsami z kozłami ofiarnymi, których pomyślnie w skutkach mordowanie jest skrupulatnie imitowane, kopiowane i doskonalone w rytuałach. Korzyści z pojawienia się owych prawodawców były jak najbardziej realne, ponieważ tamte pradawne morderstwa przypominające egzekucje, które się z nich wywodzą i powodują te same skutki: ucinają sprawę zemsty. Wydaje się zatem, iż instytucja wielkich prawodawców wywodzi się z mądrości ponadindywidualnej i może być wiązana jedynie z poddanymi sakralizacji kozłami ofiarnymi, podobnie jak wszystkie instytucje biorące się z mechanizmu ofiarniczego. Najwyższy prawodawca jest samą esencją zsakralizowanego kozła ofiarnego.

Mojżesz jest przykładem takiego kozła ofiarnego-prawodawcy. Jego jąkanie jest stygmatem ofiary. Nosi ślady mitycznej winy: zamordowania Egipcjanina. Wina ta powoduje zakaz wejścia do Ziemi Obiecanej oraz odpowiedzialność za dziesięć egipskich plag, które są odróżniająco zarazą. Mamy tu wszystkie prześladowcze stereotypy z wyjątkiem kolektywnego mordu, jednakże i on jawi się na peryferiach tradycji, podobnie jak w przypadku Romulusa. Freud nie mylił się biorąc na serio wszystkie pogłoski na temat kolektywnego mordu.

Ale wróćmy do demonów z Gerazy. Czy jest uzasadnione traktowanie również kamienowania oraz egzekucji polegającej na strąceniu z nadbrzeżnej skały jako elementów wyjaśniających ów tekst? Czy jest słuszne łączenie tych dwóch sposobów zadawania śmierci? Sądzę, że tak; do tego upoważnia nas kontekst. Kamienowanie obecne jest w wielu miejscach Ewangelii i Dziejów Apostolskich. Już wspominałem o cudzołożnicy ocalonej przez Jezusa. Pierwszy męczennik, Szczepan, dał się ukamienować. Sama Męka jest poprzedzona wieloma scenami przypominającymi kamienowanie. Zanosiło się także na to, co jest bardzo wymowne, że Jezus zostanie strącony z nadbrzeżnej skały.

Dzieje się to w Nazarecie. Jezus jest źle przyjęty w mieście swojego dzieciństwa; nie może dokonać żadnego cudu. Jego przepowiednie w synagodze są skandalem dla słuchaczy. Oddala się nie będąc przez nikogo zaczepiany, jedynie Łukasz donosi co następuje:

*Na te słowa wszyscy w synagodze unieśli się gniewem. Porwali Go z miejsca, wyrzucili Go z miasta i wyprowadzili na stok góry, na której ich miasto było zbudowane, aby Go strącić. On jednak przeszedłszy pośród nich oddalił się. (Łk 4, 28–30)*

Epizod ten należy traktować jako szkic, a w konsekwencji zapowiedź Męki. Fakt, iż został on włączony w relację ewangeliczną, świadczy wymownie, że Łukasz, podobnie jak pozostali ewangelisci, uważa strącenie ze skały i kamienowanie za odpowiedniki ukrzyżowania. Zdaje sobie sprawę z doniosłości tej ekwiwalencji. Wszystkie formy kolektywnego mordy mają ten sam sens, a Jezus i jego Męka ujawniają ten sens. Istotne jest właśnie to objawienie, a nie lokalizacja takiej czy innej nadbrzeżnej skały. Zgodnie ze świadectwem ludzi znających Nazaret miasto to ani jego najbliższe okolice nie nadają się do spełnienia roli tła wydarzenia opisanego przez Łukasza. Nie ma tam urwistych skał.

Ta niedokładność geograficzna nie umknęła uwadze historyczno-pozytywistycznej czujności. Krytyka nie szczędziła sardonicznych komentarzy. Niestety nie posunęła ona swojej dociekliwości wystarczająco daleko, aby zadać sobie pytanie, dlaczego Łukasz wyposażył miasto w nieistniejącą skałę. Profesorzy pozytywiści działali w duchu względnej szczerości. Ich żywiołem było prowadzenie zakrojonych na szeroką skalę badań z zakresu historii i geografii, z których systematycznie wykluczali Ewangelie, sądząc, iż w ten sposób raz na zawsze „zanegują” te teksty oraz wykażą ich bezczelne szalbierstwa. To im wystarczało do szczęścia.

Ewangelie są zbyt zainteresowane rozlicznymi wariantami kolektywnego zabijania, aby interesować się topografią Nazaretu. Obiektem ich prawdziwej troski jest sprawa samokamienowania opętanego i strącenia świni z nadbrzeżnej skały.

Jednakże w tym przypadku bynajmniej nie kozioł ofiarny skacze z nadbrzeżnej skały, nie ta jedyna ofiara, czy też kilka ofiar, lecz tłum demonów, dwa tysiące opętanych świń Normalny układ uległ odwróceniu. Tłum powinien był pozostać na górze i przyczynić się do skoku ofiary w otchłań; tu zaś tłum utonął w jeziorze, natomiast ofiara ocalała. Uzdrawienie w Gerazie zrywa z uniwersalnym schematem założycielskiego gwałtu, który dał początek wszystkim społecznościom świata. To odwrócenie ma niewątpliwie miejsce w niektórych mitach, lecz nie występuje tam odwrócenie tego samego typu; kończy się ono zawsze odbudowaniem systemu który dopiero co został zniszczony, albo ustanowieniem nowego systemu. Tutaj dzieje się coś zupełnie innego: utopienie opętanych świń ma charakter definitywny; jest wydarzeniem bez przyszłości, z wyjątkiem samego cudu.

Nasz tekst ma na celu zasugerowanie różnicy pomiędzy uzdrowieniami tradycyjnymi a cudem dokonany przez Jezusa, różnicy, która nie polega na wielkości uzyskanego efektu, lecz na samej jego naturze. A ta podstawowa różnica rzeczywiście koresponduje z całym zespołem współgrających ze sobą danych. Tego właśnie nie zauważają współcześni komentatorzy. Związane z cudem aspekty fantastyki wydają się zbyt tandetne, aby mogły na dłużej zatrzymać ich uwagę. Widzą tylko ograne komunały ze świata magii w prośbie, jaką demony kierują do Jezusa, w ich bezładnym odwróceniu i rzuceniu się na stado oraz w degrengoladzie tegoż stada. Istotnie, przedstawienie owych tematów jest wyjątkowe i koresponduje ściśle z tym, czego wymaga w danej sytuacji odsłonięcie mimetyzmu ofiarniczego, a w tym także ze sposobem przedstawienia tego całego zespołu danych, zespołu, który ma jeszcze ciągle charakter demonologiczny.

Demony godzą się ostatecznie z faktem, że zostaną wygnane, jednakże pod warunkiem, że nie zostaną wygnane z tej okolicy. Oznacza to, jak sądzę, że zwyczajne egzorcyzmy polegają jedynie na lokalnych przemieszczeniach, na wymianach i podstawieniach, które zawsze mogą zaistnieć wewnątrz jakiejś struktury nie powodując jednak zasadniczej zmiany, nie niszcząc trwałości całego zespołu.

Tradycyjni uzdrowiciele działają w sposób konkretny, lecz ograniczony w tym sensie, że mogą poprawić stan zdrowia osobnika X kosztem osobnika Y lub *vice versa*. W nomenklaturze demonologicznej oznacza to, że demony opuściły Ikxa i zainstalowały się w Igreku. Uzdrowiciele łagodzą pewne układy mimetyczne, lecz ich mało znaczące manipulacje nie naruszają równowagi systemu, który pozostaje niezmienny. Przypomina to przetasowania ministrów ze sfatygowanej ekipy rządowej. System w dalszym ciągu istnieje i nie powinien nazywać się systemem ludzi, lecz systemem ludzi oraz ich demonów.



I właśnie ten totalny system został zagrożony przez uzdrowienie, któremu towarzyszy równoczesne utopienie się Legionu. Gerazeńczycy przewidują, to i są zaniepokojeni. Demony pojmują to jeszcze dokładniej. W tym wypadku myślą trzeźwiej niż ludzie, jakkolwiek w innych przypadkach wykazują zaślepienie i dają się wyprowadzić w pole. Tematy te nie tylko nie są czystą fantazją, dziełem wyobraźni, jak to sobie wyobrażają co pośledniejsze umysły, lecz obfitują w znaczenia. Cechy przypisywane demonom dokładnie odpowiadają właściwościom tej przedziwnej rzeczywistości, którą Ewangelie w pewnym sensie „kazały”<sup>48</sup> im ucieleśniać, a którą jest mimetyczne odcieleśnienie. W miarę jak pożądlivość staje się coraz bardziej obłądana i demoniczna, wymyka się swoim własnym regułom, lecz trzeźwość pożądlivości w niczym nie umniejsza stanu zniewolenia. Wielcy pisarze doceniają oraz inscenizują tę paradoksalną wiedzę. To właśnie od demonów z Gerazy Dostojewski zapożyczył nie tylko tytuł swojej powieści, *Biesy*, lecz także system relacji pomiędzy jej bohaterami oraz dynamikę otchłani, która pochłania ów system.

Demony próbują „negocjować” z Jezusem, podobnie jaki negocjują z miejscowymi uzdrowicielami. Postępują jak równy z równym z tymi, których siła – czy też bezsilność – nie różni się w niczym od ich własnej. W przypadku Jezusa negocjacje są raczej pozorne. Ten wędrowiec nie był inicjowany przez żaden z miejscowych kultów; nie otrzymał mandatu od żadnego członka wspólnoty. Nie musi robić żadnego ustępstwa, aby demony opuściły opętanego. Fakt, iż zezwolił im na zawładnięcie stadem świń, nie pociąga za sobą żadnych konsekwencji, albowiem nie wywołuje to trwałego efektu. Gdziekolwiek pojawia się Jezus, okolica zostaje oczyszczona z demonów, a także ulega zagrożeniu niewątpliwie demoniczny porządek każdej społeczności. Stan ich pobudzenia osiąga szczyty, wstrząsają nimi krótkie, agonalne konwulsje, a po chwili następuje ich całkowita destrukcja. I właśnie ten nieuchronny bieg wypadków ukazują nam paroksyzmy towarzyszące cudownemu uzdrowieniu.

W momencie każdego bezładnego odwrotu nieprzyjaciela wyszukane manewry stają się narzędziem zadającym mu ostateczny cios. Analizowany tu tekst umiał nadać takie właśnie podwójne znaczenie targom pomiędzy taumaturgiem i demonami. Motyw ten jest oczywiście zapożyczony od praktyk szamanów oraz innego typu uzdrowicieli, lecz w tym przypadku nie jest on niczym innym jak tylko wehikułem bogatszych znaczeń.

Demony nie mają nadziei utrzymać się w obecności Jezusa, chyba tylko na peryferiach, w najnędzniejszych zakątkach okolic, którymi uprzednio władały. Aby znaleźć schronienie przed otchłanią, która im grozi, demony dobrowolnie kierują się w jej stronę. Ogarnięte paniką, a także z braku innego wyjścia, w jednej chwili decydują się, a b y u c z y n i o n o j e ś w i n i a m i , w sposób zaskakujący przypomina to

---

<sup>48</sup> Cudzysłów tłumacza.

zjawisko nieomal powszechne. Lecz demony nawet pod postacią świń nie mogą się dłużej utrzymać przy życiu. Utopienie jest zatrąką definitywną. Fakt ów stanowi spełnienie największej obawy nadprzyrodzonej hordy, obawy przed wygnaniem z tej okolicy. Tak się wyraził Marek, a wyrażenie to jest bardzo cenne; pozwala nam zdać sobie sprawę ze społecznego charakteru stawki, o którą idzie gra, z roli demonologii w tym, co niektórzy nazywają „symboliką”, tekst Łukasza jest nie mniej interesujący. Ewangelia ta, ukazując nam demony błagające Jezusa, a b y i m n i e k a z a ł o d e j ś ć d o C z e l u ś c i , precyzyjniej określa definitywne unicestwienie świata demonów, a więc tym samym istotny sens tekstu, sens wyjaśniający reakcję Gerazeńczyków. Ci nieszczęśnicy przeczuwają, że ich niepewna równowaga opiera się na demonologii, a więc na takim współdziałaniu, jakie zawiązuje się okresowo pomiędzy nimi a ich opętany, który stał się kimś w rodzaju miejscowej sławy.

Wszystkie zjawiska towarzyszące opętaniu są rezultatem mimetyzmu doprowadzonego do szaleństwa. I to właśnie, jak już mówiłem, sugeruje wprowadzony przez Mateusza wariant dwóch – nie różniących się od siebie niczym, a więc mimetycznych – opętanych. Tekst Marka wyjaśnia w gruncie rzeczy to samo, choć w sposób mniej wyraźny, aczkolwiek bardziej znaczący, bowiem ukazuje nam jedną osobę opętaną przez demona, który jest jednocześnie i jednym, i wieloma demonami; liczbą pojedynczą i liczbą mnogą. Znaczy to, że opętany nie został owładnięty tylko przez jednego i n n e g o , jak to sugeruje Mateusz, ale przez w s z y s t k i c h i n n y c h <sup>49</sup> w takim sensie, w jakim tworzą społeczność w ludzkim rozumieniu tego określenia lub, jak kto woli, w sensie demonicznym, a więc społeczność ustanowioną na bazie kolektywnej ekspulsji. I właśnie to dokładnie imituje opętany. Demony wyobrazają ludzką grupę, stanowią *imago* tej grupy, albowiem są jej imitacją. Podobnie jak społeczność demonów na początku posiada swoistą, strukturę, rodzaj organizacji, jest jednością wielości: „Na imię mi «Legion», bo nas jest wielu». Jak przy końcu rozlega się jeden głos, który chce wypowiedzieć się w imieniu wszystkich Gerazeńczyków, tak i na początku rozlega się jeden głos, aby mówić w imieniu wszystkich demonów. Te dwa głosy mówią w gruncie rzeczy to samo, jako że pomiędzy Jezusem i demonami nie jest możliwa jakakolwiek koegzystencja, poproszenie Jezusa, aby zaniechał ekspulsji demonów, gdy jest się demonem, jest równoznaczne z prośbą, aby Jezus się oddalił, kiedy jest się Gerazeńczykiem.

Koronnym dowodem postulowanej przeze mnie tożsamości demonów i Gerazeńczyków jest zachowanie się opętanego jako opętanego właśnie przez te demony. Gerazeńczycy kamienują swoje ofiary, a demony zmuszają swoje ofiary do samokamienowania, co na jedno wychodzi. Ów archetypowy opętany naśladuje tę najbardziej podstawową społeczną procedurę, która w dosłownym sensie ustanawia społeczność, przekształcając maksymalnie silną społeczną jedność w jednomyślność

<sup>49</sup> Podkreślenie tłumacza.

mordu założycielskiego. Wyrażając jedność wielości. Legion w sposób symboliczny wyraża samą istotę społeczności, typ organizacji polegającej nie na definitywnej ekspulsji demonów, ale na ekspulsji dwuznacznej, złagodzonej, której rodzaj doskonale ilustruje nasz opętany, ekspulsji kończącej się w rzeczywistości koegzystencją ludzi i demonów.

Stwierdziłem, że Legion symbolizuje społeczną jedność wielości, i jest to całkowitą prawdą, jednak w tej słynnej – i słusznie – frazie: „Na imię mi «Legion», bo nas jest wielu», symbolizuje on tę jedność już w trakcie dezintegracji, bowiem zaczyna przeważać odwrotny porządek społecznego stawania się. Liczba pojedyncza przekształca się w liczbę mnogą wewnątrz, jednej i tej samej frazy, jedność popada w mimetyczną wielość; taki jest efekt destrukcyjnej obecności Jezusa. Jest to niemal współczesny artyzm. Ja jestem wszystkimi innymi – mówi nam Marek.

Czy mam prawo przyrównywać stado świń do tłumu dokonującego linczu? Czy spotkam się z zarzutem, że naginam Ewangelie do moich irytujących obsesji? Jakże można czynić mi podobne zarzuty, skoro potwierdzenie tej tożsamości tkwi *explicit* w co najmniej jednej Ewangelii, w Ewangelii Mateusza? Mam na myśli jeden bardzo znaczący aforyzm umieszczony niezbyt daleko od opisu cudu w Gerazie: ... nie rzucajcie pereł swoich przed świnie, by ich nie podeptały nogami, i obróciwszy się, was nie rozszarpały” (Mt 7, 6).

Ale w opisie cudu w Gerazie to właśnie prześladowcy, jak już mówiłem, podlegają traktowaniu „normalnie” przewidzianemu dla ofiary. Nie kamienują się jak opętany, lecz skaczą z nadbrzeżnej skały, co na jedno wychodzi. Aby zrozumieć, jaki przewrót stanowi to odwrócenie, należy przetransponować go na układy tego świata, który nasz antybiblijny humanizm ceni wyżej od świata judaistycznego, a mianowicie na układy greckiej lub rzymskiej antycznej klasyki. Należy sobie wyobrazić postać zwaną *pharmakos*, która strąca ze skały greckie miasto-państwo, a w tym i filozofów, i matematyków. To nie potępiony leci w przepaść ze szczytu Skały Tarpejskiej, to dostojni konsulowie, pełen cnót Katon, solenni doradcy, prokuratorzy Judei oraz reszta instytucji zwanej *senatus populusque romanus*. To wszystko znika w otchłani, podczas gdy na wierzchołku eks-ofiara, ubrana i przy zdrowych zmysłach, spokojnie przygląda się temu dziwnemu widowisku.

Konkluzja cudu zaspokaja niejako głód odwetu, ale czy jest ona usprawiedliwiona z punktu widzenia przedstawionej przeze mnie koncepcji? Czy nie zawiera elementu zemsty, która przeczyłaby mojej tezie o nieobecności w Ewangeliach ducha zemsty?

Jakaż to siła katapultuje świnie do Jeziora Galilejskiego, skoro nie jest nią nasze pożądanie, aby widzieć ich upadek, ani też przemoc samego Jezusa? Co może skłonić całe stado do autodestrukcji, skoro nie zostało do tego zmuszone przez jakąś zewnętrzną siłę? Odpowiedź jest prosta. Siła ta nazywa się „instynkt stadny”, to ona czyni ze stada właśnie stado; inaczej mówiąc, jest nią nieodparta skłonność do mimetyzmu. Wystarczy, że pierwsza świnia wpadnie do jeziora na skutek jakiegoś wypadku, bezrozumnej paniki lub konwulsji spowodowanych inwazją demonów, aby wszyscy jej pobratymcy uczynili to samo. Tak zwany „owczy pęd” znakomicie koresponduje z przysłowiową głupotą świń. Po przekroczeniu pewnego mimetycznego progu, tego, który określa stan opętania, cała grupa natychmiast odtwarza wszelkie – w jej mniemaniu normalne – zachowania. Zjawisko to jest zbliżone do zjawiska mody w tak zwanych społeczeństwach rozwiniętych.

Niech tylko jakieś zwierzę straci nagle i przypadkowo grunt pod nogami, a już wchodzi w życie nowa moda, moda skoku do Czeluści, która natchnie entuzjazmem ostatniego prosiaka. Najmniejsza mimetyczną podnieta porusza zbity tłum. Im cel będzie bardziej znikomy, ulotny, więcej – tragiczny w skutkach, tym jego otoczka stanie się bardziej tajemnicza i tym większą wywoła pożądlivość. Wszystkie świnie wciągnął skandal, a więc już straciły równowagę i błyskawicznie stają się niezmiernie zainteresowane, wręcz zelektryzowane pragnieniem jeszcze większej, radykalniejszej utraty równowagi. I oto mamy ten wyczyn, którego wszystkie zapragnęły dokonać w stanie zamroczenia, wyczyn nie do odtworzenia. Poszły śladem „odważnych nowatorów”.

Gdy Jezus przemawia, prawie zawsze stawia problem mimetycznego skandalu w miejsce wszelkiego typu diabelstw. Wystarczy tutaj postąpić w ten sam sposób, a zniknie wszelka tajemniczość. Świnie to prawdziwi opętani w tym znaczeniu, iż tkwią po uszy w mimetyzmie. Skoro trzymamy się ściśle odniesień pozaewangelicznych, to nie musimy ich bynajmniej szukać ani w podręcznikach demonologii, ani też we współczesnej fałszywej nauce o instynkcie, nauce, która tak pesymistycznie dopatruje się naszej przyszłości w ponurych opowiadaniach o lemingach. Ja wolę sięgnąć do literatury pogodniejszej i głębszej. Samobójcze demony z Gerazy są superbaranami Panurga, którym nie jest potrzebny żaden Dindennoaux, aby skoczyły do jeziora. Na pytanie, które stawia nasz tekst, nigdy nie brak odpowiedzi z zakresu problematyki *mimesis*, a są to odpowiedzi jak zwykle najtrafniejsze.

## Szatan sam z sobą skłócony

Jeśli idzie o cudowne uzdrowienia, teksty Ewangelii niczego nam nie wyjaśniają. Nasze badania powinny oprzeć się na analizie języka, w jakim zostały napisane. Ewangelie operują językiem swoich czasów. Wydaje się, że czynią z Jezusa uzdra- wiacza podobnego do wszystkich innych uzdrowiaczy, lecz równocześnie twierdzą, iż jest on kimś zupełnie innym. Tekst o uzdrowieniu w Gerazie potwierdza ów po- gląd w tym sensie, że opisuje zagładę wszystkich złych duchów wraz z ich światem, z tym światem, który dostarczył ewangelistom języka do ich opisania: języka demon- ów oraz ich ekspulsji. Ale w istocie idzie tu o ekspulsję... samej ekspulsji, inaczej mówiąc ekspulsję siły organizującej ten świat; idzie jak zawsze o jej ostateczne zniszczenie wraz ze wszystkimi demonami oraz ze wszystkimi opętanymi przez te demony.

W kilku passusach Ewangelii Jezus posługuje się językiem demonologii i ekspulsji. Najważniejszy z tych tekstów przedstawiony jest w formie rozprawy z nieprzyjaź- nie nastawionymi rozmówcami. Tekst ten, zawarty w trzech ewangeliach synop- tycznych, ma kapitalne znaczenie. Oto najciekawsza wersja cudu, wersja Mateusza. Jezus właśnie uzdrowił opętanego. Tłum jest pełen podziwu, ale wśród tłumu są także członkowie elity religijnej – „faryzeusze” w tekście Mateusza, „skryby” u Marka – i oni to uznali uzdrowienie za podejrzanę:

*A wszystkie tłumy pełne byty podziwu i mówiły: „Czy nie jest to Syn Dawida?” Lecz fary- zeusze, słysząc to, mówili: „On tylko przez Belzebuba, władcę złych duchów, wyrzuca złe duchy”. Jezus, znając ich myśli, rzekł do nich: „Każde królestwo wewnętrznie skłócone, pu- stoszeje. i żadne miasto ani dom, wewnętrznie skłócony, nie ostoi się. Jeśli szatan wyrzuca szatana, to sam z sobą jest skłócony; jakże więc ostoi się jego królestwo. A jeśli Ja przez Belzebuba wyrzucam złe duchy, to przez kogo je wyrzucają synowie wasi? Dlatego oni będą waszymi sędziami. Lecz jeśli Ja mocą Bożego Ducha wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło do was królestwo Boże”. (Mt 12, 23–28)*

Nie można zrozumieć tego tekstu w trakcie jednorazowej lektury. Pierwsza, bezpo- średnia lektura prowadzi do lektury pośredniej, pogłębionej. Początkowo pierwsza fraza jawi się nam jako wprawdzie niepodważalna, lecz banalna zasada, zasada będąca podstawą mądrości narodów: *Every kingdom divided against itself... shall not stand.*

Następną frazę rozumiemy podczas pierwszego czytania jako przykład działania tej zasady: „Jeśli szatan wygania szatana, to sam z sobą jest skłócony; jakże więc ostoi się jego królestwo?” Jezus nie udziela odpowiedzi, lecz odpowiedź jest oczywista. Skoro szatan jest sam ze sobą skłócony, nie ostoi się jego królestwo. Skoro faryzeu- sze są prawdziwymi wrogami szatana, nie powinni zarzucać Jezusowi, iż wyrzuca



szatana przez szatana; nawet jeśli mieliby rację, to czyn Jezusa świadczyłby o definitywnym upadku szatana.

Lecz oto jawi się inne przypuszczenie oraz inne pytanie: „A jeśli Ja przez Belzebuba wyrzucam złe duchy, to przez kogo je wyrzucają synowie wasi?” Jeśli moje działanie pochodzi od diabła, skąd pochodzi wasze i waszych adeptów, waszych duchowych synów? Jezus odsyła oskarżenie do swoich krytyków: to oni wyganiają demony z mocy szatana; sobie natomiast przypisuje Jezus krańcowo inną ekspulsję, ekspulsję przez Ducha Bożego: „Lecz jeśli Ja mocą Bożego Ducha wyrzucam złe duchy, to istotnie nadeszło do was królestwo Boże”.

Mogłoby się wydawać, że Jezus wdał się w całkowicie jałową polemiczną rywalizację. Każdy z rywalizujących pomiędzy sobą uzdrowicieli jest zdania, że tylko on stosuje „dobrą ekspulsję”, najskuteczniejszą, całkowicie ortodoksyjną oraz pochodzącą od Boga, zaś inni stosują tylko taką, która pochodzi od diabła. Wszyscy uczestniczymy w tej mimetycznej grze konkurencji, w trakcie której każdy każdego wygania mniej więcej tak, jak w *Królu Edypie* Sofoklesa wyganiają siebie dwaj rywalizujący ze sobą prorocy, Edyp i Terezjasz. Tak więc gwałt jest wszędzie i wszystko sprowadza się do gry sił. I właśnie to sugeruje dalszy fragment passusu, którego jeszcze nie cytowałem. W sposób karykaturalny przedstawia on polegające na przemocy podobieństwo pomiędzy dwiema ekspulsjami:

*Albo jak może ktoś wejść do domu mocarza i sprzęt mu zagrabić, jeśli mocarza wpierw nie zwiąże? i dopiero wtedy dom jego grabi. (Mt 12, 29)*

Pierwszym mocarzem jest tu diabeł przedstawiony jako właściciel lub co najmniej pierwszy lokator domu. Mocarzem jeszcze większym, poskramiającym pierwszego mocarza, jest Bóg. Taki punkt widzenia nie jest jednak punktem widzenia Jezusa. Bóg nie jest grabieżcą. W tym przypadku Jezus posługuje się językiem swoich rozmówców, językiem rywalizujących ekspulsji, aby w ten sposób odślonić cały system przemocy i *sacrum*. Bóg jest niewątpliwie silniejszy od szatana, lecz skoro jest silniejszy w powyższym sensie, jest tylko innym szatanem.

Tak też Gerazeńczycy interpretują ten zdumiewający czyn dokonany przez Jezusa w ich kraju. Oto mają u siebie mocarza, opętany Legion. Życie właściciela domu jest ciężkie, jednakże jak dotąd zdołał utrzymać jaki taki ład. Lecz zjawia się Jezus, który jest prawdopodobnie jeszcze większym mocarzem, gdyż obezwładnia ich mocarza. Gerazeńczycy obawiają się, że Jezus zagarnie wszystkie ich dobra. I dlatego decydują się prosić Jezusa, aby odszedł. Nie mają ochoty na zamianę jednego tyranizującego ich właściciela na jeszcze większego tyrana.

Jezus używa języka swojego środowiska, którym skądinąd często posługują się same Ewangelie. Ewangelisci nie bardzo mogą się zorientować w tym wszystkim. Ich tekst jest niesłychanie eliptyczny, być może okaleczony. Skądinąd Mateusz zdaje sobie sprawę, że nie można wszystkiego brać dosłownie. W słowach, które przed chwilą przeczytaliśmy, jest ironia, którą trzeba wydobyć na jaw, pełnia sensu wymykającego się czytelnikowi oceniającemu ich znaczenie z perspektywy jedynie polemicznej. Interlokutorzy Jezusa, podobnie jak większość dzisiejszych czytelników, dostrzegają jedynie tę polemiczną płaszczyznę. Mateusz poprzedza nasz cytat następującą przestrogą: „Jezus, znając ich myśli, rzekł do nich...”

Marek nie zamieszcza takiego ostrzeżenia, ale stwierdza coś, co jest jeszcze większym objawieniem; uprzedza nas mianowicie, że idzie tu o parabolę<sup>50</sup> (Mk 3, 23). Sądzę, że jest to ważne z punktu widzenia dyskursu parabolicznego. Mamy tu do czynienia z dyskursem pośrednim i może on polegać na zastosowaniu elementów narracyjnych, lecz niekoniecznie, ponieważ w tym przypadku ich brak. Istotą paraboli w jej ewangelicznym zastosowaniu jest świadome zamknięcie się Jezusa w prześladowczym przedstawieniu ze względu na ludzi, którzy nie są w stanie pojąć czegokolwiek innego, ponieważ oni także są w nim zamknięci. Jezus wykorzystuje środki tego systemu w taki sposób, że uprzedza ludzi, co ich czeka, mówiąc do nich językiem, który rozumieją. Czyniąc tak, ujawnia rychły koniec tegoż systemu, a także niespójność oraz wewnętrzne sprzeczności ich dyskursu. Ma on nadzieję, że za jednym pociągnięciem zburzy ten system w umyśle słuchacza, skłaniając równocześnie tegoż słuchacza do przypisania jego słowom drugiego, głębszego, choć trudniejszego znaczenia. Trudniejszego, bowiem obcego prześladowczej przemocy. Znaczenie to ujawnia nam przemoc jako taką, a także widoczny w każdym z nas efekt tej przemocy.

W świetle naszych badań bez obawy możemy stwierdzić, że idea podwójnego sensu nie jest imaginacją. Tekst ten mówi naprawdę o wiele więcej, niż do tej pory mogliśmy z niego wynieść. Streszcza on mianowicie istotę osiągniętych przez nas do tej pory rezultatów, jasno formułuje zasadę, którą odsłoniłem, zasadę przemocy, która sama siebie wypędza przy użyciu przemocy, aby ustanawiać wszelkie ludzkie społeczności.

Jak już wyżej powiedziałem, docierająca do nas przy pierwszym czytaniu idea, iż każda wspólnota sama ze sobą skłócona zmierza ku zatruciu, zdaje się być wynikiem prawidłowej obserwacji, lecz niezbyt wnikliwego myślenia. Jezus, aby przeciąć dyskurs, formułuje tezę, z którą każdy musi się zgodzić.

<sup>50</sup> Polskie tłumaczenia używają zazwyczaj słowa przypowieść. Przyp. tłum.

Druga fraza jawi się zatem jako szczególny przypadek pierwszej. To, co jest prawdziwe w przypadku każdego królestwa, każdego miasta, każdego domu, musi być także prawdziwe w przypadku królestwa szatana.

Ale królestwo szatana nie jest królestwem podobnym do innych. Ewangelie *expressis verbis* stwierdzają, że szatan jest zasadą, na której zostało założone każde królestwo. Jakże szatan może być tą zasadą? Może być dlatego, że jest zasadą ekspulsji oraz kłamstwa, które z niej wynika. Królestwo szatana nie jest niczym innym, jak tylko przemocą wyrzucającą samą siebie, a tak się dzieje we wszystkich rytuałach i egzorcyzmach, do których faryzeusze robili aluzję, lecz przede wszystkim w oryginalnych i zakamuflowanych aktach założycielskich, służących za model wszystkim tym rytuałom, które polegają na jednomyślnym i spontanicznym zabijaniu kozła ofiarnego. Taka jest bowiem ta kompleksowa i kompletna definicja królestwa szatana, którą oznajmia nam druga fraza. Nie ogranicza się ona jedynie do określenia tego, co niewątpliwie przyczyni się pewnego dnia do obalenia mocy szatana, lecz mówi także o tym wszystkim, co go wskrzesza i ustanawia jego władzę, jego założycielską zasadę. Istotnie jest rzeczą zastanawiającą, że zasada założycielska oraz zasada destrukcji są tożsame. Nic też dziwnego, że zbija to z tropu ignorantów; lecz nas już to z tropu nie zbija. Wiemy dobrze, iż zasada mimetycznej pożądlivosti jest tożsama z zasadą społecznego odróżnorodnienia, również mimetycznego, z zasadą kozła ofiarnego.

Przebieg tego właśnie procesu możemy obserwować wielokrotnie. Dlatego na początku sceny zamordowania Jana Chrzciciela mamy spór skłóconych braci – podobnie jak na początku niezliczonych innych mitów. Jeden z braci normalnie zabija drugiego, aby ludziom dostarczyć normy. Druga fraza, która nie jest bynajmniej prostym zastosowaniem zasady przedstawionej w pierwszej, przedkłada zasadę, o której zastosowaniu oznajmia nam pierwsza fraza. Trzeba odwrócić porządek tych fraz. Tekst należy czytać od końca, a wtedy zrozumiemy, dlaczego pierwsza z nich utkwiała w pamięci narodów. Jest w niej coś wyzywającego, co sugeruje jakieś *au-delà* banalnej mądrości, która narzuca się nam w trakcie pierwszej lektury. Cytowany przeze mnie przekład Biblii Jerozolimskiej niedostatecznie sugeruje to *au-delà*, ponieważ nie powtarza słowa *k a ż d e*, słowa, które jest dwa razy użyte w tekście greckim. „Kaźde królestwo wewnątrznie skłócone pustoszeje, żadne miasto ani dom, wewnątrznie skłócony, nie ostoi się”. Powtórzenie słowa *k a ż d e* (żadne) podkreśla symetrię wszelkich form wspólnotowych, które zostały wymienione. Tekst wylicza wszystkie ludzkie społeczności – największą i najmniejszą: królestwo, miasto, dom. Z przyczyn, z których początkowo nie zdajemy sobie sprawy, stara się, aby żadnej nie pominąć, a powtórzenie słowa „kaźde” podkreśla dodatkowo tę intencję, której istoty nie dostrzegamy podczas pierwszej lektury. Jednakże nie mamy tu do czynienia

nia z przypadkiem, nie chodzi tu o jakiś efekt stylistyczny pozbawiony wpływu na sens. Kryje się w tym znaczenie wtórne, które nie powinno ująć naszej uwadze.

Tekst sugeruje z naciskiem, że wszystkie królestwa, wszystkie miasta i wszystkie domy są rzeczywiście wewnątrznie skłócone. Inaczej mówiąc, wszystkie ludzkie wspólnoty bez wyjątku wywodzą się z tej samej, przedstawionej w drugiej frazie zasady, która jest jednocześnie destrukcyjna i konstruktywna. To wszystko są przykłady królestwa szatana, lecz nie tego królestwa szatana czy też królestwa przemocy, które jest poddawane empirycznej analizie socjologów.

A zatem dwie pierwsze frazy są bogatsze, niżby się nam zdawało; streszczają podstawy antropologii, a także całą socjologię. Lecz nie na tym koniec. Pojawiające się światło rozjaśnia stopniowo trzecią, a przede wszystkim czwartą, pozornie najbardziej tajemniczą frazę: „I jeśli Ja przez Belzebuba wyrzucam złe duchy, to przez kogo je wyrzucają wasi synowie? Dlatego oni będą waszymi sędziami”.

Grecki oryginał nie mówi o adeptach, lecz o synach. Dlaczego synowie duchowi, a więc uczniowie, imitatorzy, mieliby stać się sędziami swoich mistrzów i modeli? Greckim słowem określającym sędziego jest słowo *kritai*; przywodzi ono na myśl kryzys i podział. Na skutek mimetycznego efektu podbijania ceny ulega przyspieszeniu wewnętrzny podział wszystkich satanicznych wspólnot; zanika różnica pomiędzy przemocą uzasadnioną i nieuzasadnioną, ekspulsje stają się dwustronne; synowie odtwarzają i wzmacniają przemoc swoich ojców ze skutkami dla wszystkich coraz bardziej opłakanymi. Zaś w końcu zaczynają rozumieć zło zawarte w naśladowaniu i przeklinają swoich własnych rodziców. Podobnie jak my to dzisiaj czynimy, negatywnie osądzają wszystko, co działo się przed nimi, a osąd ten implikuje słowo *kritai*.

Z naszego tekstu zdaje się początkowo wynikać idea, że boska przemoc istnieje, że jest ona najpotężniejsza ze wszystkich form przemocy. Idea ta zdaje się być nawet dokładnie sformułowana, podobnie jak w opisie cudu w Gerazie. Jednakże po przekroczeniu pewnego progu sposób odczytywania ulega diametralnej zmianie i zaczynamy zdawać sobie sprawę, że boska przemoc w ogóle nie istnieje, czy raczej istnieje tylko w wizji prześladowców, w umysłach ukształtowanych w duchu wzajemnego obrzucania się oskarżeniami, inaczej mówiąc – w oczach samego szatana. Siła tej ekspulsji zawsze pochodzi od szatana. Bóg natomiast nie ma z nią nic wspólnego; siła ta jest więcej niż wystarczająca, aby położyć kres królestwu szatana. To ludzie skłócenia przez swój mimetyzm, „opętani” przez szatana, wyganiają jedni drugich aż do całkowitego unicestwienia.

Lecz skoro to wewnętrzne skłócenie z samym sobą (rywalizacja mimetyczną) oraz ekspulsja ekspulsji (mechanizm kozła ofiarnego) są nie tylko przyczyną rozkładu ludzkich wspólnot, lecz także ich powstawania, to dlaczego Jezus nie bierze pod uwagę tego drugiego aspektu w podsumowaniach frazy, które mówią tylko o *sensu stricto* apokaliptycznej destrukcji? Czyżbym się mylił twierdząc, że zauważyłem w tym tekście paradoks mimetycznej przemocy – zarówno źródła ładu jak i bezładu? Czy tekst ten nie jest przypadkiem tak prymitywnie polemiczny, podświadomie mimetyczny oraz niewybrednie dualistyczny, jak to sugeruje pobieżna lektura, zadowolająca nasze nieprzychylne lenistwo, nie zadające sobie trudu wyjścia poza jej ograniczenia?

Wydaje się, że szatan jak dotąd nie zaniechał ekspulsji szatana, i nie ma powodu, dla którego miałby kiedykolwiek z tym skończyć. Jezus mówi w taki sposób, jak gdyby ta sataniczna zasada wyczerpała już swoją porządkującą moc i wszelki społeczny porządek musiał zawalić się pod ciężarem własnego nieładu. Zasada porządkująca jest wprawdzie obecna w naszych pierwszych frazach, lecz w formie aluzyjnej, niejako poprzez styl wypowiedzi, jak gdyby chodziło tu o rzecz w mniejszym lub większym stopniu już zakończoną, przebrzmiałą, albowiem zdążającą do destrukcji, co stanowi jedyne przesłanie docierające *explicite* do większości czytelników.

Tekst uwzględnia oczywiście to porządkujące znaczenie, lecz w sposób implikujący traktowanie go jako elementu śladowego, i tak też jest ono istotnie traktowane.

Dlaczego? Albowiem ład kulturowy zrodzony z gwałtu nieustannie ujawnianego przez Ewangelie, przede wszystkim w Męce, lecz także we wszystkich innych tekstach, które już przeczytaliśmy, i wreszcie w tym, który czytamy obecnie, nie może przetrwać ujawnienia swoich początków.

Ujawniony mechanizm założycielski, mechanizm kozła ofiarnego – ekspulsja gwałtu przez, gwałt – nie nadaje się już do użytku po jego ujawnieniu. Nie jest on już przydatny. Ewangelie interesuje zaś przyszłość ludzkości otwierająca się dzięki temu objawieniu, kładącemu kres owemu satanicznemu mechanizmowi. Skoro kozły ofiarne nie mogą już dłużej ratować ludzi, skoro prześladowcze przedstawienia zostały zdemaskowane, skoro w lochach zaświeciło światło prawdy, nie jest to złą, ale dobrą nowiną: nie ma boga gwałtu. Prawdziwy Bóg nie ma nic wspólnego z gwałtem i zwraca się do nas nie poprzez dalekich pośredników, lecz bezpośrednio. Syn, którego nam przysyła, jest z nim tożsamy. Godzina Królestwa Bożego wybiła.

„Lecz jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło do was Królestwo Boże”. Królestwo Boże nie ma nic wspólnego z królestwem szatana i królestwami tego świata, ustanowionymi na satanicznej zasadzie wewnętrznego skłócenia i ekspulsji.



Jezus decyduje się na podjęcie dysputy o swoim czynie z użyciem terminologii ekspulsji i przemocy, ponieważ jedynie te określenia są w stanie zrozumieć jego interlokutorzy; decyduje się na to tylko dlatego, aby dać im pod rozwagę wydarzenie nie mające nic wspólnego z tą terminologią. A jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, wkrótce nie będzie już mowy o złych duchach, ponieważ królestwo przemocy i ekspulsji zdąża niechybnie ku całkowitej zaturacji. Królestwo Boże nadeszło do was. Interpelacja ta jest kierowana bezpośrednio do słuchaczy, królestwo to nadeszło jak grom z jasnego nieba, jak oblubieniec panien głupich i panien mądrych. Długo zwlekało, lecz oto nagle i niespodziewanie już tu jest.

Królestwo Boże nadeszło do was, którzy mnie słuchacie w tej chwili, lecz jeszcze nie zupełnie dla tych Gerazeńczyków, od których odszedłem nic im nie mówiąc, ponieważ nie byli przygotowani w tym samym stopniu co wy. Jezus interweniuje wtedy, kiedy czas się wypełnił, inaczej mówiąc, kiedy przemoc nie może już wypędzać przemocy, a wewnętrzne skłócenie osiąga punkt krytyczny – inaczej mówiąc, punkt kozła ofiarnego, który tym razem staje się punktem, do którego nic ma powrotu. Powrotu już nic ma, albowiem choć ofiara ta pozornie i na krótko wprowadza dawny ład, to w rzeczywistości niszczy go na zawsze, bynajmniej go nie wypędzając, ale wręcz, przeciwnie, dając się przezeń wypędzić. Jezus, nie przeciwstawiając się tej ekspulsji, ujawnił ludziom jej tajemnicę, sekret, któremu szatan nie powinien był pozwolić na wyjście z ukrycia, ponieważ właśnie na nim opiera się pozytywna strona jego władzy, porządkująca siła przemocy.

Mateusz, zawsze niezwykle wyczulony na historyczne aspekty objawienia, włożył w usta swoich dwóch opętanych z Gerazy słowa, których nikt poza nim nie użył, a które sugerują przedział czasowy pomiędzy rejonami świata podlegającymi temu prawu, i rejonami, które jeszcze mu nie podlegają: „Czego chcesz od nas. Synu Boży? Przyszedłeś tu przed czasem dręczyć nas?” (Mt 8, 29).

Skarga ta jest znacząca w kontekście poprzednich analiz. Tłum Gerazeńczyków, jak już to mówiłem, jest w mniejszym stopniu tłumem niż tłumy bez pasterza, wśród których zazwyczaj nauczał Jezus. Wspólnota jest bardziej „ustrukturuwiona”. Zawdzięcza to swojemu poganizmowi. Nie idzie tu oczywiście o wywyższenie poganizmu nad judaizm, ale o sugestię, iż jeszcze nie doszedł on w swojej ewolucji do tego samego punktu krytycznego.

Szczytowy punkt kryzysu, który determinuje szczytowe objawienie, jest i nie jest zjawiskiem specyficznym. Jeśli idzie o zasadę funkcjonowania, jest on identyczny ze wszystkimi systemami ofiarniczymi, ustanowionymi na „satanicznej” ekspulsji przemocy przez przemoc. Objawienie starotestamentowe i następnie ewangeliczne sprawiają, że kryzysowi temu nie można zaradzać tak na dobre jak i na złe. Obnażając sekret prześladowczego przedstawienia, na dalszą metę uniemożliwiają

funkcjonowanie mechanizmu ofiarniczego, a także ustanawianie w paroksyzmach mimetycznego bezładu nowego ładu rytualnej ekspulsji, który mógłby zastąpić ład ulegający rozkładowi.

Wcześniej czy później ewangeliczny ferment musi sprowokować ruinę społeczności, do której przeniknął, jak również społeczności analogicznych, nawet tych, które na początku zdają się z niego wywodzić, a więc tak zwanych społeczności chrześcijańskich. Społeczności te rzeczywiście się z niego wywodzą, ale w sposób dwuznaczny, opierając się na wierze częściowo zafałszowanej niezrozumieniem *sensu stricto* ofiarniczym, które ma swoje korzenie w mylącym podobieństwie Ewangelii do wszystkich ksiąg mitologiczno-religijnych. Nie zostanie tu kamień na kamieniu, który by nie był zwalony, mówi nam Marek, lecz ta ruina, która ma jakoby przyjść od Boga lub Jezusa, nie jest ekspulsją gwałtowniejszą niż inne, jest to koniec wszelkich ekspulsji. Dlatego przyjście Królestwa Bożego jest pełną destrukcją dla tych, którzy myślą jedynie kategoriami destrukcji, a pojednaniem dla tych, którzy szukają pojednania.

Logika królestwa, które nie może się ostać, skoro nieustannie kłóci się samo ze sobą, jest prawdziwa w sensie absolutnym, natomiast nigdy nie była prawdziwa w rzeczywistości historycznej, a to dzięki skrytemu działaniu mechanizmu kozła ofiarnego, który ciągle odsuwał termin wykonania wyroku, regenerując się przez ofiarnicze zróżnicowanie, gwałtowną ekspulsją gwałtu. Lecz oto teraz wkracza w rzeczywistość historyczną, najpierw żydowską – albowiem Żydom pierwszym dane jest służyć słów Jezusa – następnie pogańską, w historię Gerazeńczyków świata współczesnego, którzy zawsze zachowywali się nieco podobnie do tych z Ewangelii, choć bardziej niż oficjalnie się na teksty ewangelistów powołują. Są szczęśliwi, że nic, czego nie dałoby się naprawić, nie zdarzyło się jeszcze w ich wspólnocie; są także przekonani, że udowodniają Ewangeliom wyimaginowany katastrofizm.

Po pierwszej lekturze tekstu o demonach z Gerazy odnosimy wrażenie, iż cała sprawa polega na podwójnej ekspulsji. Pierwsza ekspulsją nie jest skuteczna, mają miejsce jakieś podejrzone machinacje pomiędzy demonami i Gerazeńczykami; przy czym w gruncie rzeczy obie strony rozumieją się jak jarmarczni złodzieje. Drugiej ekspulsji dokonuje Jezus; jest to rzeczywiste oczyszczenie przez próżnię, która wciąga i dom, i wszystkich jego mieszkańców.

Taka sama podwójna ekspulsją, jedna wewnętrzna w stosunku do systemu, który stabilizuje, druga zewnętrzna, niszcząca ów system, ma miejsce w tekście, który czytaliśmy przed chwilą: „Lecz jeśli Ja przez Belzebuba... Lecz jeśli Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy... „Pogłębione rozumowanie prowadzi nas do wniosku, że moc Boża nie powoduje destrukcji; nikogo nie odrzuca. Prawda zaproponowana ludziom uwalnia szatańskie moce, destrukcyjny mimetyzm, pozbawiając

go zdolności samoregulacji. Fundamentalna dwuznaczność szatana pociąga za sobą powierzchowną i możliwą do wytłumaczenia dwuznaczność działania Boga. Jezus sprowadza wojnę na skłócony świat szatana, albowiem obdarza go pokojem. Lecz ludzie nie rozumieją tego lub udają, że nie rozumieją. Nasz tekst dzięki swojej genialnej konstrukcji dostosowany jest zarówno do czytelników, którzy to rozumieją, jak i do tych, którzy tego nie rozumieją. Frazy mówiące o wszelkich ludzkich grupach wewnętrznie skłóconych i o szatanie, który wypędza szatana, sygnalizują moc samoregulacji satanicznego mimetyzmu i równocześnie utratę tej mocy. Tekst nie głosi *explicite* tożsamości zasad ładu i bezładu, on ją r e a l i z u j e we frazach o podwójnym znaczeniu mocą niewyczerpanej fascynacji: przedstawiają one w światłocieniu prawdę, na którą nie należy rzucać zbyt jaskrawego światła, aby mogła funkcjonować w owym tekście dokładnie w taki sam sposób, w jaki funkcjonuje w rzeczywistości. Jeśli jej nie widzimy, jesteśmy w świecie szatana i pozostajemy na poziomie pierwszego czytania. Wierzymy, że istnieje boska przemoc rywalizująca z przemocą szatana, a więc jesteśmy więźniami prześladowczego przedstawienia. Natomiast jeśli ją widzimy, rozumiemy, że królestwo szatana zdążyło ku zagładzie, ponieważ prawda ta jest już ujawniona.

Rozumiemy więc istotę Królestwa Bożego, a także to, iż nie stanowi ono dla ludzi dobrodziejstwa bez równoczesnych zagrożeń. Nie ma ono nic wspólnego z zainstalowaniem stada na wiecznie zielonych pastwiskach. Stawia ludzi wobec najtrudniejszego zadania w całej ich historii. W porównaniu z nami mieszkańcy Gerazy mają w sobie coś sympatycznego i uczciwego, gdyż nie zachowują się jeszcze jak zarozumiali użytkownicy społeczeństwa konsumpcyjnego. Przyznają, że byłoby im trudno żyć bez kozłów ofiarnych i demonów.

We wszystkich czytanych przez nas tekstach utrzymuje się jeszcze perspektywa demonologiczna, lecz sama siebie niszczy. Aby jej upadek był zupełny, wystarczy nieco rozszerzyć zakres działania pewnego zjawiska, określanego słowem *skandalon*, z którego Jezus sam uczynił teorię, a którego niezwykła i wszechobecna siła jest już dla nas oczywista. Teksty, które zinterpretowałem, są, jak mi się wydaje, najbardziej reprezentatywne ze wszystkich, które zawierają Ewangelie synoptyczne.

Aby podsumować upadek demonów, należy ukierunkować rozumienie tych tekstów w stronę, którą wskazuje nam Jezus, a mianowicie w stronę zjawiska *skandalon* zwrócić się ku temu wszystkiemu, co implikuje to określenie, a mianowicie ku problematyce mimetyzmu i jego ekspulsji. Marek i Mateusz, nie bez oczywistej racji, uwiadamiają nas, iż nie należy brać dosłownie najdłuższego ze wszystkich tekstów demonologicznych włożonych w usta samego Jezusa. Wystarczy zajrzeć do słownika, aby stwierdzić, iż to paraboliczne przeinaczenie zastosowane w tekście

srowadza się niejako do koncesji na rzecz mitologicznego przedstawienia podporządkowanego przemocy – pochodnej kolektywnego zabicia kozła ofiarnego.

Otwórzcie państwo grecki słownik i poszukajcie słowa *parabollo*. Pierwotny sens tego słowa wyraźnie ukazuje nam istotę sprawy, ponieważ prowadzi do kolektywnego mordu. *Parabollo* znaczy „rzucić na pastwę tłumu, aby zaspokoić jego głód przemocy, cokolwiek, najlepiej jakąś ofiarę skazaną na śmierć”. W ten sposób można oczywiście wyjść cało z jakiejś niebezpiecznej sytuacji. Mówca ucieka się do paraboli, inaczej mówiąc, do metafory, aby nie spowodować agresji tłumu, która mogłaby zwrócić się przeciwko niemu. Nic ma dyskursu, który nie byłby dyskursem parabolicznym; w gruncie rzeczy wszelkie formy ludzkiego języka wraz ze wszystkimi instytucjami kulturowymi wywodzą się niewątpliwie z kolektywnego mordu. Po wysłuchaniu najbardziej szokujących paraboli tłum przyjmuje niekiedy postawę agresywną. Jezus usuwa się wówczas, albowiem nie nadeszła jeszcze jego godzina. Upředzenie czytelników, iż Jezus używa paraboli, jest równoznaczne z oznajmieniem, że powinni wziąć pod uwagę prześladowcze przeinaczenie. W tym przypadku idzie o uczulenie czytelników, aby mieli się na baczności przed językiem ekspulsji. Nie ma alternatywy, którą można by przyjąć. Nie dostrzec parabolicznego sensu wymiaru ekspulsji. znaczy dać się oszukać przemocy, a zatem czytać Ewangelie w sposób, przed którym przestrzega nas sam Jezus. Jezus mówi nam, że należy unikać takiego odczytania, lecz równocześnie mówi, iż jest ono omalże nie do uniknięcia: „I przystąpili do Niego uczniowie i zapytali: «Dlaczego w przypowieściach mówisz do nich?» a On im odpowiedział: «Wam dano poznać tajemnice królestwa niebieskiego, im zaś nie dano... Dlatego mówię do nich w przypowieściach, że otwartymi oczami nie widzą i otwartymi uszami nie słyszą ani nie rozumieją»».

Jeśli idzie o ten problem, Marek ściślej niż Mateusz wiąże parabolę z systemem przedstawień zwalczanym przez Ewangelie. Ludziom, którzy żyją w tym systemie, wszystko p o d a j e się<sup>51</sup> w parabolach. Parabola niezdolna w konsekwencji wyciągnąć nas z tego systemu, wzięta dosłownie, wzmacnia mury naszego więzienia. Mówią o tym frazy, które za chwilę odczytamy. Minęlibyśmy się z prawdą mówiąc, że parabola ma na celu nawrócenie słuchacza. I tu kolejny raz, zwracając się do swoich uczniów, Jezus mówi: „Wam dana jest tajemnica królestwa Bożego, dla tych zaś, którzy są poza wami, wszystko dzieje się w przypowieściach, aby patrzyli oczami, a nic widzieli, słuchali uszami, a nie rozumieli, żeby się nic nawrócili i nie była im wydana tajemnica” (Iz 6, 9–10 Mk 4. 10–12).

<sup>51</sup> *Biblia Tysiąclecia* nic użyła sformułowania: „podaje się”, natomiast zostało ono użyte przez polską wersję Biblii wydanej przez Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne. Przyp. tłum.

Nawet w tekstach uznanych w zasadzie za „archaiczne” wiara w demony, choć pozornie rozkwita, w rzeczywistości przejawia stałą tendencję do zaniku, a przykładem tego zjawiska jest czytany przed chwilą dialog o ekspulsji i opis cudu w Gerazie. Tendencja ta uchodzi naszej uwadze, ponieważ jest wyrażona kontrowersyjnym językiem ekspulsji, ekspulsji i wyrzucanego demona. Demon wyrzucany jest w nicłość, która względem niego, względem nicości jego egzystencji, jest niejako „konsubstancjonalna”.

I o tym właśnie mówią włożone w usta Jezusa słowa: „Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica”. W Ewangeliach jest mowa tylko o jednej transcendencji, o transcendencji boskiej miłości, która zwycięża wszystkie przejawy gwałtu i *sacrum* przez ujawnienie ich nicości. Uważna analiza Ewangelii wykazuje, że Jezus woli przemawiać językiem skandalonu (skandalu) niż demonologii, natomiast jego uczniowie oraz redaktorzy Ewangelii przejawiają tendencję odwrotną. Nie należy zatem dziwić się pewnym rozziwom pomiędzy słowami przypisanymi Jezusowi – prawie zawsze dobitnymi, choć niekiedy przedstawionymi w sposób chaotyczny – a passusami narracyjnymi. Passusy narracyjne, szczególnie opisujące cuda, są znacznie lepsze pod względem literackim, lecz nieco słabsze od bezpośrednich cytatów, jeśli idzie o przekazywanie myśli. Wszystko to byłoby zrozumiałe, gdyby uczniowie rzeczywiście byli tacy, jakimi ich przedstawiają Ewangelie: bardzo uważni i pełni dobrej woli, lecz nie zawsze zdolni pojąć dokładnie, co mówi im i co czyni ich mistrz. Do takiego przypuszczenia skłoniła mnie lektura opisu zaparcia się Piotra. Można domniemywać, iż opracowanie passusów narracyjnych jest w większym stopniu efektem inwencji uczniów, niż to się dzieje w przypadku transkrypcji słów Jezusa.

Tylko Jezus opanował język skandalonu: najważniejsze passusy ujawniają niezbitcie, że te dwa języki stosują się do tych samych sytuacji, oraz ukazują nam Jezusa przekładającego *logos* demonologiczny na język skandalu mimetycznego. Ujawnia to słynny, już przeze mnie cytowany, zwrot Jezusa mówiącego do Piotra: „Zejdź mi z oczu, szatanie! Jesteś Mi zawadą, bo myślisz nie na sposób Boży, lecz na ludzki”. Czy Jezus traktuje w tym momencie Piotra jako opętanego przez samego szatana – w rozumieniu łowców czarownic? O tym, że nic podobnego się nie dzieje, świadczy fraza, która nadaje postaci Piotra czysto ludzki aspekt: „Bo myślisz nie na sposób Boży, lecz na ludzki”.

Język skandalonu podstawia w miejsce strachu przed mocami piekieł – strachu niewątpliwie przez dłuższy czas zbawiennego, jakkolwiek ślepego – racjonalną analizę przyczyn skłaniających ludzi do popadania w sidła cyklu mimetycznego. Wystawiając Jezusa na niebezpieczeństwo zarażenia się pokusą swojej własnej pożądlivosti. Piotr przekształca boskie posłannictwo w zamierzenie czysto światowe. Tego typu zamierzenie może mieć tylko na względzie konfrontację z rywalizującymi ambi-



cjami, które niechybnie wywoła lub które już wywołało – że wspomnimy choćby o ambicjach samego Piotra. Dlatego odgrywa on w tym przypadku rolę suportu szatana (*suppositus* – podtrzymujący), rolę modela-przeszkody, którą jest mimetyczną pożądlivość.

Istnieje ścisła, ewidentna tożsamość pomiędzy tym, co nam Ewangelie mówią o demonach, a prawdą o stosunkach mimetycznych, którą sformułował Jezus i którą ujawniają również niektóre arcydzieła literatury, a ponadto współczesna teoretyczna analiza tych stosunków. Nic jest to zbyt łatwo dostrzegalne w przypadku licznych tekstów, w których przejawia się wiara w demony, jednakże większość współczesnych komentatorów nie przygląda się takim tekstom dość dokładnie. Wszystkie teksty świadczące o podobnych wierzeniach są w ich oczach skażone tym samym przesądem i wszystkie spotykają się z totalnym odrzuceniem. Ich zawartość nie została oczywiście gruntownie przebadana.

W rzeczywistości Ewangelie stoją nie tylko ponad wszystkimi tekstami przesiąkniętymi myśleniem magicznym. Stoją również ponad współczesną interpretacją stosunków międzyludzkich, jaką proponują nam nasza psychologia i psychiatria, nasza etnologia i socjologia oraz inne dziedziny nauki o człowieku. Stoją ponad nimi nie tylko ze względu na koncepcję mimetyczną, lecz także na kombinację mimetyzmu i demonologii przedstawioną w tekście o Gerazeńczykach. Jak się przekonaliśmy, wizja demonologiczna ujmuje tożsamość i różnorodność pewnych indywidualnych oraz społecznych postaw z siłą, która jest nam niedostępna. Dlatego też tylu pisarzy – i to tych największych, jak Shakespeare, Dostojewski, a obecnie Bernanos – musiało posłużyć się językiem demonów, aby uniknąć nieefektywnego banału pseudonaukowej wiedzy swojej – ale i naszej – epoki.

Zaakceptowanie istnienia demona to przede wszystkim rozpoznanie działania w międzyludzkich stosunkach pewnej określonej siły nienawiści i pożądania, zawiści i zazdrości. Siła ta jest znacznie bardziej zdradliwa i podstępna, jeśli idzie o skutki, bardziej paradoksalna i zaskakująca w swoich nagłych zwrotach i metamorfozach, bardziej złożona w swoich konsekwencjach i prostsza w swojej zasadzie czy też, jeśli kto woli, bardziej prostacka (demon jest zawsze niesłuchanie inteligentny i niesłuchanie głupi) od wszystkiego, co zdołała pojąć od tamtych czasów zaciekłość niektórych ludzi w uzasadnieniu tychże samych ludzkich zachowań bez oglądania się na interwencję nadprzyrodzoną. Mimetyczną naturą demona jest jasna i oczywista, albowiem niezależnie od wszystkiego jest znakiem danym przez Boga. Stwierdzając tożsamość demonicznego charakteru transu, rytualnego opętania, ataków hysterii oraz hipnozy, tradycja ludowa potwierdza tożsamość tych wszystkich fenomenów; tożsamość ta rzeczywiście istnieje i należy znaleźć dla niej wspólny mianownik,

aby umożliwić postęp psychiatrii. I właśnie nad tym zagadnieniem, zagadnieniem konfliktownego mimetyzmu, pracuje Jean-Michel Oughourlian.

Jednakże temat opętania okazuje się bardziej przydatny szczególnie dlatego, iż jak do tej pory daje on nam jedyną szansę zebrania pod wspólną egidą sił poróżniających – *diablos* – „efektów perwersyjnych”, mocy generujących wszelki nieład, i to na wszystkich płaszczyznach stosunków międzyludzkich, oraz mocy jednoczących i porządkujących wszystkie systemy społeczne. Temat ów umożliwia nam dokonanie tego, czego usilnie, acz bezskutecznie, starały się dokonać wszystkie szkoły antropologiczne oraz wszystkie teorie kultury.

Ewangelie są w -posiadaniu zasady, która umożliwia rozróżnienie transcendencji społecznej od immanencji stosunków indywidualnych oraz równoczesne ich połączenie; inaczej mówiąc, umożliwia zrozumienie zależności pomiędzy tym, co francuska psychoanaliza nazywa dziś *s y m b o l i k ą i w y o b r a ż e n i e m*.

Opętanie przez, demona tłumaczy z jednej strony wszystkie konfliktowe tendencje stosunków międzyludzkich, wszystkie siły odśrodkowe działające wewnątrz wspólnoty, a z drugiej – zespalające ludzi siły dośrodkowe, tajemniczy „cement” tejże samej wspólnoty. Ażeby demonologię przekształcić w prawdziwą wiedzę, należy iść drogą wskazaną przez Ewangelie i doprowadzić do końca przekład, który one zapoczątkowały. Tak więc wreszcie zdajemy sobie sprawę, że to ta sama siła dzieli w trakcie mimetycznej rywalizacji oraz jednoczy w jednomyślnym mimetyzmie kozła ofiarnego.

Jan ma oczywiście to na myśli, przedstawiając szatana jako kłamcę i ojca kłamstwa, jako że od początku był on zabójcą (J 8, 44). I właśnie to kłamstwo dezawuuje Mękę ukazując niewinność ofiary. Porażka szatana ma miejsce dokładnie w chwili Męki, ponieważ jej wiarygodny opis dostarczy ludziom wszystkiego, co jest niezbędne do wyzwolenia się spod władzy odwiecznego kłamstwa, do rozpoznania oszczerstwa, którego obiektem stała się ofiara. Szatanowi tylko dzięki jego osławionej zręczności udaje się uwierzytelnić kłamstwo o winie ofiary. Słowo „szatan” po hebrajsku znaczy oskarżyciel. Tutaj łączą się wszystkie znaczenia, wszystkie symbole; niezwykle dokładnie wpasowują się jedno w drugie, aby utworzyć zwartą konstrukcję opartą na bezbłędnym rozumowaniu. Czyż można rzeczywiście podejrzewać, iż chodzi tu o zwykły zbieg okoliczności? Jak to się dzieje, że świat wytrawnych znawców komparystyki i struktur zamykających się jedna w drugiej może pozostawać obojętnym wobec takiej perfekcji?

W miarę zaostrzania się kryzysu mimetycznego pożądlivość i jej konflikty stają się w coraz większym stopniu niematerialne, pozbawione obiektów, a ewolucja staje się coraz bardziej „perwersyjna”, wzmacniając tym samym wiarę w mimetyzm *pur*

*esprit*, a także przyspieszając naturalną tendencję do przekształcania się coraz bardziej obsesyjnych układów w jedną, względnie autonomiczną całość. O tym, że demonologia nie jest tak całkowicie nieświadoma tej autonomii, świadczy fakt, iż sama mówi, że demonom do istnienia niezbędne jest posiadanie żywej istoty. Demon nie jest wyposażony w byt w stopniu wystarczającym do samodzielnej egzystencji. Zaś egzystuje on tym pełniej, im ludzie słabiej przeciwstawiają się podnieciom mimetycznym, których zasadnicze, najczęściej występujące objawy wylicza wielka scena kuszenia na pustyni. Najwymowniejszy jest jej ostatni fragment, w którym szatan chce zająć miejsce Boga, chce sam być obiektem adoracji, inaczej mówiąc, pragnie stać się modelem całkowicie przeciwstawnej imitacji. O tym, że tego typu imitacja czyni z szatana mimetyczny *skandalon*, świadczy fakt, że Jezus daje szatanowi nieomal identyczną odpowiedź, jaką dał Piotrowi, kiedy ten zasłużył, aby być potraktowany przez Jezusa jak szatan: w tych dwóch przypadkach pada to samo greckie słowo, *upage*, „usuń się”, a sugeruje ono przeszkodę, którą jest skandal. Uwielbić szatana, znaczy dążyć do dominacji nad światem, wejść z innymi w układy odwzajemnianej idolatrii i nienawiści, układy, które nie prowadzą do niczego innego, jak tylko do powstania fałszywych bogów przemocy i *sacrum*. I będzie tak dopóty, dopóki ludzkość nie wyzbędzie się tej ułudy, a w dniu, kiedy to nastąpi, rozpadnie się ów fałszywy system i trwanie w ułudzie nie będzie już możliwe.

*Jeszcze raz wziął go diabeł na bardzo wysoką górę, po kazał Mu wszystkie królestwa świata oraz ich przepych i rzekł do Niego: „Dam Ci to wszystko, jeśli upadniesz i oddasz mi pokłon”. Na to rzekł mu Jezus: „Idź precz, szatanie! Jest bowiem napisane: Panu Bogu swemu będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz”. (Mt 4, 8–10)*

## Historia i Paraklet

Wszystkie przeanalizowane przez nas passusy Ewangelii sprowadzają się do opisu fenomenów kolektywnego prześladowania, zdyskredytowanych i potępionych w takim sensie, w jakim my dyskredytujemy i potępiamy analogiczne fenomeny naszej własnej historii. Ewangelie zawierają cały zestaw tekstów pasujących do bardzo różnych sytuacji; zawierają to wszystko, co jest w sumie potrzebne ludziom, aby mogli poddać krytyce swoje własne prześladowcze przedstawienia oraz przeciwstawić się mechanizmom *mimesis* i przemocy, przez które są zniewoleni.

Konkretne, ewidentne działanie Ewangelii, jeśli idzie o te problemy, daje o sobie znać równoległe z aktami przemocy wobec tych, których chrześcijanie nazywają swoimi męczennikami. Widzimy w nich ludzi niewinnie prześladowanych. Tę właśnie prawdę przekazała nam historia. Perspektywa prześladowcza utraciła prawo pierwszeństwa. Jest to fundamentalne stwierdzenie. Aby powstało *sacrum* w sensie mitologicznym, gloryfikacja ofiary musi nastąpić na gruncie aktu prześladowczego jako takiego. Konieczne jest, aby zbrodnie wyimaginowane przez prześladowców były uznawane za wiarygodne.

W przypadku męczenników nie brak oskarżeń. Krążą najbardziej niedorzeczne plotki, dają im wiarę nawet najznamienitsi pisarze. Oskarżenia dotyczą klasycznych zbrodni mitologicznych bohaterów, a także aktów pospolitej przemocy. Oskarża się chrześcijan o dzieciobójstwo oraz inne zbrodnie popełniane przeciwko członkom własnych rodzin. Fakt, iż żyją we wspólnotach, wzmacnia podejrzenia o gwałceniu tabu kazirodztwa. Tego typu przekroczenia w połączeniu z odmową adoracji imperatora nabierają w oczach tłumu, a także w oczach władz, wagi czynów społecznie szkodliwych. Rzym płonie, a więc ogień podłożyli najprawdopodobniej chrześcijanie...

I rzeczywiście miałyby tu miejsce mitologiczna geneza, gdyby te wszystkie zbrodnie zostały włączone w finalną apoteozę. Zaś chrześcijański święty stałby się mitologicznym bohaterem. Połączyłby w sobie nadprzyrodzone cechy dobroczyńcy oraz wszechmocnego siewcy niepokojów, który zdolny jest ukarać, zsyłając jakąś plagę, każde zaniedbanie, każdy objaw okazanej mu obojętności. Charakterystyczną cechą mitologicznego *sacrum* jest jego podwójna natura, dobroczynna i wyrządzająca zło. Odnosimy wrażenie podwójnej transcendencji, paradoksalnego sprzężenia, ponieważ patrzymy na to z chrześcijańskiego punktu widzenia, który traktujemy jako normę, podczas gdy jest on zjawiskiem jedynym w swoim rodzaju.

Niewinność męczennika nigdy nie jest kwestionowana. „Nienawidzili mnie bez powodu”. Zdobyte męki przekształcają się w konkretne prawdy. Duch zemsty walczy dzielnie na tyłach, zaś męczennicy modlą się za swoich katów: „Ojcie, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią”.

Ludzie nie czekali oczywiście z rehabilitacją niewinnych ofiar, aż nadejdzie chrześcijaństwo. Ciągłe, i słusznie, cytuje się przypadki Sokratesa, Antygony i wiele innych. Są tutaj dane przypominające chrześcijańskie rozumienie męczeństwa, jednak mają one charakter zjawisk odosobnionych, nie obejmują żadnej społeczności jako całości. Wyjątkowość męczennika polega na tym, że pomimo najbardziej sprzyjających warunków, podniecenia tłumu, prześladowczej męki z przyczyn religijnych, nie dochodzi do sakralizacji. O tym, iż jest to porażka procesu sakralizacji, świadczy fakt, że mamy tu wszystkie prześladowcze stereotypy. W oczach większości chrześcijanie stanowią niepokojącą mniejszość. Są bogato wyposażeni w znaki ofiarnicze. Przede wszystkim pochodzą z niższych klas. Jest wśród nich dużo kobiet i niewolników. Jednakże nic nie zostało przekształcone. Prześladowcze przedstawienie jawi się jako prześladowcze przedstawienie.

Kanonizacja nie jest sakralizacją. W gloryfikacji męczenników, a później w żywotach średniowiecznych świętych, mamy oczywiście do czynienia z przeżytkami prymitywnego *sacrum*. Wspomniałem o niektórych tego typu zjawiskach pisząc o świętym Sebastianie. W zjawisku fascynacji postacią męczennika grają rolę mechanizmy przemocy i *sacrum*. Mówi się, iż w ongiś przelanej krwi jest moc, która ulega powolnemu wyczerpaniu, o ile nie uaktywni jej krew świeżo przelana. Jest to absolutnie prawdziwe w przypadku męczenników chrześcijańskich i stanowi ważny czynnik – nie należy mieć co do tego wątpliwości – w promieniowaniu owego fenomenu, w jego rozprzestrzenianiu się, choć istota rzeczy tkwi gdzie indziej.

Potem zaś większość obserwatorów, w tym także chrześcijańskich, przestaje już interesować się czymkolwiek innym, jak tylko tymi resztkami ofiarniczości. Sądzą, że odkryli punkty styeczne łączące teologiczne aspekty chrześcijaństwa, które są jakoby czysto ofiarnicze, z jego skutecznością społeczną, także ofiarniczą. Uchwycili coś realnego, lecz drugorzędne, co nie powinno im przesłaniać specyficznie chrześcijańskiego procesu, który działa w kierunku odwrotnym niż ofiara; inaczej mówiąc, w kierunku objawienia.

Fakt, że te dwie akcje mogą się splatać, jest tylko pozornie paradoksalny. Albo raczej przedstawia on paradoks Męki oraz Ewangelii jako całości, które tym bardziej są podatne na wtórną i powierzchowną mitologiczną krystalizację, im dokładniej muszą odtworzyć proces mitologiczny, aby wydobyć go na jaw i zniszczyć aż do fundamentów.



Pewna czysto ofiarnicza teologia, powołująca się na Ewangelie, opiera się niewątpliwie na Liście do Hebrajczyków; nie wpłynęła ona jednak w najmniejszym stopniu na wyjątkowe znaczenie, jakie przypisuje się reliktom ofiarniczości w fenomenie męczenników. W Liście tym, jak sądzę, Pawłowi nie udało się – mimo starań – zdefiniować prawdziwej istoty Męki. Lecz jego tekst jest ważny, gdyż przedstawia śmierć Chrystusa jako ofiarę doskonałą i ostateczną, ofiarę, która sprawia, że wszystkie ofiary stają się odtąd nieskuteczne, a wszystkie późniejsze ofiarnicze akty niedopuszczalne.

Definicja ta pozostawia jeszcze w cieniu to, co staram się wyłuszczyć, a mianowicie absolutną specyfikę chrześcijaństwa, niemniej zakazuje popadania w czystą, tradycyjną repetytywność ofiarniczą – a z tym właśnie spotykamy się w przypadku interpretacji męczeństwa ograniczonej do mechanizmów przemocy i *sacrum*.

Porażka mitologicznego podejścia do męczenników pozwoliła historykom ujrzeć prześladowcze przedstawienia oraz związaną z nimi przemoc w racjonalnym świetle. Tłumy zostały przez nas zaskoczone w trakcie mitopoetyckiej aktywności, a nie jest to bynajmniej aktywność tak piękna, jak sobie wyobrażają nasi teoretycy mitologii i literatury. Szczęśliwie dla antychrześcijańskiego humanizmu można jeszcze to wszystko zanegować twierdząc, iż mamy tu właśnie do czynienia z procesem, który wszędzie indziej tworzy mity.

Już przez sam fakt ujawnienia przez Mękę mechanizm kozła ofiarnego przestał być wystarczająco skuteczny, aby wyprodukować prawdziwy mit. Nie można zatem bezpośrednio wykazać, że idzie tu właśnie o ten generujący mechanizm. Natomiast gdyby ów mechanizm zachował swoją skuteczność, nie byłoby chrześcijaństwa; powstałaby tylko jakaś inna mitologia i wszystko jawiłoby się nam jak zawsze pod przekształconą postacią prawdziwie mitologicznych tematów i motywów. Rezultat końcowy byłby ten sam: także i w tym przypadku generujący mechanizm pozostałby w ukryciu. Ten, kto by się go dopatrzył, byłby oskarżony o branie słów za fakty, a także o doszukiwanie się rzeczywistego prześladowania w wytworach szlachetnej wyobraźni mitologicznej.

Można wykazać, iż mamy tu do czynienia z mechanizmem generującym mitologię, i mam nadzieję, że to wykazałem. Można nawet pójść dalej, jednakże powinno się obrać drogę pośrednią, tę, którą szliśmy dotychczas.

W przypadku żywotów świętych za model zawsze służy Męka; to właśnie ją podstawi się w miejsce specyficznych okoliczności towarzyszących takim czy innym prześladowaniom. Nie idzie tu bynajmniej o jakiś retoryczny zabieg, o czysto formalną pobożność, jak to sobie wyobrażają nasi pseudodemistyfikatory. Mamy tu do czynienia z zapoczątkowaniem krytyki prześladowczych przedstawień, co po-

czątkowo daje rezultaty surowe, niezręczne, a nawet niepełne, ale jest to proces uprzednio nie do pomyślenia i dlatego wymagający długiej praktyki.

Spotkam się niewątpliwie z obiekcją, że rehabilitacja męczenników wynika ze stronnictwa, która ma swoje korzenie nie we wspólnocie wiary łączącej ofiarę i jej obrońców. „Chrześcijaństwo” broni tylko swoich męczenników. Skoro zwycięży, samo staje się ciemnym tyranem i prześladowcą. Wobec swoich własnych gwałtów przejawia takie samo zaślepienie jak i jego prześladowcy.

To wszystko prawda, taka sama prawda, jak ofiarńcza ko notacja męczeństwa, ale jest to prawda drugorzędna, która skrywa prawdę podstawową. Nastąpiła niezwykła rewolucja. Ludzie, lub co najmniej niektórzy ludzie, nie dają się już dłużej zwozić prześladowaniom powołującym się nawet na ich wiarę, a przede wszystkim na samo „chrześcijaństwo”. I to właśnie z łona świata prześladowców wytrysnęła ta moc, która daje odpór prześladowaniom. Mam oczywiście na myśli proces, który szeroko omawiałem na początku niniejszego eseju, a mianowicie demystyfikację łowców czarownic, zerwanie przez całe społeczeństwo z najbardziej prostackimi formami magiczno-prześladowczego myślenia.

Poprzez całą historię Zachodu prześladowcze przedstawienia słabną oraz wyczerpują swoją moc. Nie znaczy to oczywiście, że maleje ilość popełnianych gwałtów i że tracą one na intensywności; faktem jest jednak, że prześladowcy nie mogą już w sposób trwały narzucać otaczającym ich ludziom swojego sposobu widzenia. Trzeba było wieków, aby zdemystyfikować prześladowania średniowieczne, a wystarczy zaleci wie kilka lat, aby zdyskredytować współczesnych prześladowców. Nawet jeśli jakiś totalitarny system rozciągnie swoją władzę na całą planetę, nie zdoła narzucić swego mitu, inaczej mówiąc magiczno-prześladowczego aspektu swojego myślenia.

Jest to ten sam proces, z którym mamy do czynienia w przypadku męczenników chrześcijańskich, lecz jest on oczyszczony z pozostałości *sacrum*, a także zradyzalizowany, ponieważ nie jest mu już potrzebna żadna wspólnota wiary pomiędzy ofiarą a tymi, którzy demystyfikują system tę ofiarę prześladowający. Wskazuje na to język, którego używamy. Tylko z niego korzystamy, bowiem innego nie ma.

W klasycznej łacinie ze słowem *persequi*<sup>52</sup> nie wiąże się żadna konotacja niesprawiedliwości; wyraz ten znaczy po prostu; „zagonić przed trybunał”. To właśnie chrześcijańscy apologety, przede wszystkim Laktancjusz i Tertulian, pierwsi nadali słowu *persequi* współczesny sens. Nie było w stylu Rzymian korzystanie z aparatu władzy nie w celu służenia sprawiedliwości, lecz niesprawiedliwości systematycznie

<sup>52</sup> *Persécuteur* znaczy po francusku „prześladować”. Przep. tłum.

przeinaczanej przez prześladowcze wypaczenia. Także po grecku *martyr*<sup>53</sup> znaczy świadek i także w tym przypadku chrześcijaństwo przyczyniło się do grawitowania sensu tego słowa w stronę jego współczesnego rozumienia, a więc „niewinnie prześladowanego, niewinnej ofiary niesprawiedliwej przemocy”.

Kiedy wołamy: „Ta ofiara jest kozłem ofiarnym!”, używamy wyrażenia biblijnego, ale, jak to mówiłem, nie znaczy ono tego samego, co znaczyło dla uczestników odpowiedniego rytuału. Określa ono niewinną owcę Izajasza bądź też Baranka Bożego Ewangelii. Znikły wszelkie bezpośrednie odniesienia do Męki, ale to właśnie Mękę zawsze podstawia się pod prześladowcze przedstawienia; zawsze ten sam model służy nam za szyfr, lecz został on już przez nas tak doskonale przyswojony, że we wszystkich przypadkach, kiedy umiemy go zastosować, czynimy to w sposób automatyczny, bez odwoływania się *explicite* do jego judaistycznych i chrześcijańskich korzeni.

Kiedy Ewangelie stwierdzają, że Chrystus zajmuje od tej chwili miejsce wszystkich ofiar, traktujemy to jedynie jako sentymentalizm i górnolotną pobożność, chociaż pod względem epistemologicznym jest to absolutną prawdą. Ludzie nauczyli się traktować swoje ofiary jako niewinne tylko dlatego, że ujrzeni je na miejscu Chrystusa; Raymond Schwager zrozumiał to doskonale<sup>54</sup>. Ewangelii oczywiście nie interesuje przede wszystkim operacja intelektualna, ale zmiana postawy, którą czyni ona nie tyle k o n i e c z n ą , czego niektórzy absurdalnie oczekują, co m o ż l i w ą .

*Gdy Syn Człowieczy przyjdzie w swej chwale i wszyscy Aniołowie z Nim, wtedy zasiądzie na swoim tronie pełnym chwały. I zgromadzą się przed Nim wszystkie narody, a On oddzieli jednych (ludzi) od drugich, jak pasterz oddziela owce od kozłów. Owce postawi po prawej, a kozły po swojej lewej stronie. Wtedy odezwie się Król do tych po prawej stronie: „Pójdźcie błogosławieni Ojca mojego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata! Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi, a przyodzialiście Mnie; byłem chory, a odwiedziliście Mnie; byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie”. Wówczas zapytają sprawiedliwi: „Panie, kiedy widzieliśmy Ciebie głodnym i nakarmiliśmy Ciebie? Spragnionym i daliśmy Ci pić? Kiedy widzieliśmy Cię przybyszem i jęliśmy Cię? Lub nagim i przyodzialiśmy Cię? Kiedy widzieliśmy Cię chorym lub w więzieniu i przyszliśmy do Ciebie?” a Król im odpowie: „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili”. Wtedy odezwie się i do tych po lewej stronie: „Idźcie precz ode mnie, przekłęci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom! Bo byłem głodny, a nie daliście Mi jeść; byłem spragniony, a nie daliście Mi pić; byłem nagi, a nie przyodzialiście Mnie; byłem chory i w więzieniu, a nie odwiedziliście Mnie”. Wówczas zapytają i ci: „Panie,*

<sup>53</sup> *Martyr* znaczy po francusku „męczennik”. Przyp. tłum.

<sup>54</sup> Raymond Schwager, *Brauchen wir einen Sundenbock!* Monachium, 1978

*kiedy widzieliśmy Cię głodnym albo spragnionym, albo przybyszem, albo nagim kiedy chorym albo w więzieniu, a nie usłużyliśmy Tobie?” Wtedy odpowie im: „Zaprawdę, powiadam wam, wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i mnie nie uczynili”. I pójdą ci na mękę wieczną, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego. (Mt 25, 31–46)*

Tekst ten ma charakter paraboliczny, bowiem zwracając się do ludzi stosujących nieświadomie przemoc używa języka przemocy, lecz jego sens jest zupełnie jasny. I nie liczy się już teraz bezpośrednie odniesienie do Jezusa: jedynie nasza konkretna postawa wobec ofiar określa nasz stosunek do wymogów powołanych do życia przez objawienie – i może być autentyczna nawet wtedy, gdy imię Jezus nie zostanie wymienione.

Kiedy ewangeliczny tekst mówi o swoim uniwersalnym zasięgu, nie znaczy to bynajmniej, iż żywi utopijne złudzenia co do swej powszechnej akceptacji bądź praktycznych rezultatów powolnego, dogłębnego przenikania do świadomości ludzkiej jego treści. Przewiduje także powierzchowną akceptację w świecie jeszcze pogańskiego „chrześcijańskiego” średniowiecza, jak też obojętne lub gniewne odrzucenie przez świat, który przyjdzie po Wiekach Średnich. Świat ten jeszcze bardziej, choć skrycie, poruszony objawieniem jest często z tego właśnie względu skłonny do ostrego przeciwstawiania spoganizowanemu chrześcijaństwu przeszłości antychrześcijańskich parodii świata ewangelicznego. To nie krzyk: „Ukrzyżuj Go!” zadecydował o śmierci Jezusa, ale: „Uwolnij Barabasa!” (Mt 27, 21; Mk 15, 11; Łk 23, 18).

Rzeczywista wymowa tych tekstów wydaje mi się jasna, lecz nie można tego oznajmiać bez równoczesnego wzniesienia istnej burzy protestów, chóru już teraz bez mała powszechnego, bowiem ostatni *de nomine* chrześcijanie chętnie się doń przyłączają. Teksty te są być może w tej chwili tak mocne, że w samym fakcie ich przytaczania i ujawniania, iż o czymś świadczą, jest coś polemicznego i prześladowczego. Z drugiej zaś strony wielu ludzi czepia się jeszcze tradycyjnej modernistycznej wizji chrześcijaństwa z gruntu prześladowczego. Wizja ta opiera się na dwóch typach danych, pozornie zbyt różnych, aby ich adekwatność mogła być kwestionowana. Od czasów Konstantyna chrześcijaństwo odnosi triumfy w domenie Władzy jako takiej i bardzo szybko zaczyna wspierać swoim autorytetem prześladowania analogiczne do tych, których ofiarami byli pierwsi chrześcijanie. Chrześcijaństwo, podobnie jak wiele innych przedsięwzięć religijnych, ideologicznych i politycznych, dokąd jest słabe, podlega prześladowaniom, a kiedy jest silne, samo staje się prześladowcą.

Taka wizja chrześcijaństwa – również prześladowczego czy nawet bardziej prześladowczego niż inne religie – raczej wzmocniła, niż osłabiła zdolność świata zachodniego do rozszyfrowywania prześladowczych przedstawień. O ile nasze rozumowanie dotyczy jedynie bezpośredniego historycznego sąsiedztwa, inaczej mówiąc, świata poddanego powierzchownej chrystianizacji, religijne prześladowania, akty

prze mocy sankcjonowane przez religię jawią się jako coś w rodzaju monopolu tego świata.

W XVIII i XIX wieku Zachód czyni z nauki idola, aby się jeszcze bardziej adorować. Wierzy w autonomicznego ducha nauki, którego byłby zarówno twórcą jak i produktem. Stare mity zastępuje mitem postępu, inaczej mówiąc, mitem wiecznotrwałej wyższości „nowoczesności”, mitem człowieka wyzwalającego się i o własnych siłach dochodzącego do boskości.

Ale duch nauki nie może uzyskać bezwzględnego prymatu. Zakłada on odrzucenie starej preferencji dla magiczno-prześladowniczej przyczynowości, tak znakomicie zdefiniowanej przez naszych etnologów. Tymczasem ludzkość zawsze przedkładała ponad przyczyny naturalne, odległe i trudno uchwytnie, przyczyny *znaczące* *pod względem społecznym*, dopuszczające *interwencję korekcyjną*, inaczej mówiąc – *ofiary*.

Ażeby skłonić ludzi do cierpliwej eksploracji przyczyn naturalnych, należy ich najpierw odciągnąć od ofiar, lecz jak można to uczynić inaczej, jak tylko wykazując, że prześladowcy nienawidzą bez powodu i już bez liczących się rezultatów? Aby zdziałać ten cud, nie tylko wobec kilku wyjątkowych indywiduów, jak w Grecji, lecz w skali całych ludów, niezbędne jest wyjątkowe połączenie czynników intelektualnych, moralnych i religijnych, których dostarcza tekst ewangeliczny.

Ludzie bynajmniej nie dlatego, że wynaleźli naukę, skończyli z polowaniami na czarownice. Było akurat odwrotnie. Duch nauki, podobnie jak duch przedsiębiorczości w ekonomii, jest produktem ubocznym głębokiej penetracji dokonywanej przez tekst ewangeliczny. Współczesny Zachód zapomniał o objawieniu. Interesuje się już tylko jego ubocznymi produktami. Wykorzystał je do produkcji broni, instrumentów władzy, i oto dzisiaj proces ów zaczyna działać przeciwko niemu. Zachód sądził, że wyzwala, a spostrzegł, że prześladowuje. Synowie przeklinają swoich ojców i stają się ich sędziami. We wszystkich klasycznych formach racjonalizmu i nauki współcześni poszukiwacze odnajdują przeżytki magii. Nasi poprzednicy, nie wychodząc bynajmniej, jak to sobie wyobrażali, z zaklętego koła przemocy i *sacrum*, zrekonstruowali – słabe co prawda i ułomne – warianty mitów i rytuałów.

Nasi współcześni poddają to wszystko krytyce; ostro potępiają pychę współczesnego Zachodu, lecz tylko po to, aby popaść w jeszcze straszniejszą pychę. Aby nie uznać naszej odpowiedzialności za niewłaściwe wykorzystanie wspaniałych możliwości, które zostały nam dane, wypieramy się ich. Rezygnujemy z mitu postępu tylko po to, aby popaść w znacznie gorszy mit wiecznego powrotu. Jeśliby sądzić podług słów naszych erudyty, nie ma już co mówić o żadnym urabiającym nas fermentem prawdy; historia nie ma żadnego sensu, nawet samo wyrażenie „historia”



nic nie znaczy. Nie przeżywamy bynajmniej, jak to sobie wyobrażamy, żadnej wyjątkowej przygody. Nauka nie istnieje; wiedza nie istnieje.

Aktualna historia naszego ducha coraz bardziej przypomina konwulsje opętanego, który zdaje się przedkładać śmierć nad zagrażające mu wyzdrowienie. Skoro staramy się tak skutecznie zabarykadować przed każdą możliwością zdobycia wiedzy, to musi nas rzeczywiście przerażać powolne zbliżanie się tej wiedzy, którą uznaliśmy za nieprzyjaciela. Próbowałem już wykazać, iż rozwiązywanie wielu problemów tego świata uległo zastopowaniu za sprawą obawy przed rozszyfrowaniem przesładowczych przedstawień. Już od wielu wieków niektóre z nich odczytujemy, zaś innych nie odczytujemy. Nasze demistyfikatorskie umiejętności nie sięgają poza domenę, którą same określają jako historyczną. Najpierw wzięły na warsztat, co jest zrozumiałe, przedstawienia najbliższe, najłatwiejsze do rozszyfrowania, bowiem osłabione przez ewangeliczne objawienie. Jednakże te trudności nie stanowią już wystarczającego usprawiedliwienia naszej opieszałości. Nasza kultura jest, jak to wykazałem, dosłownie schizofreniczna w swojej odmowie rozciągnięcia na całą klasyczną mitologię tej interpretacyjnej procedury, której zastosowanie byłoby tu całkiem na miejscu. Staramy się chronić mit zachodniego humanizmu, wymyślony przez Rousseau mit o naturalnej, prymitywnej dobroci człowieka.

Zaś w rzeczywistości te wszystkie mity nic nie znaczą. Stanowią tylko przednią straż przybierającego na sile oporu. Rozszyfrować mitologię, ujawnić rolę „kozłów ofiarnych” we wszystkich kulturowych porządkach, rozwikłać tajemnicę prymitywnych religii, to możliwie najlepiej przygotować powrót ewangelicznego i biblijnego objawienia w całej jego potędze. Kiedy rzeczywiście rozumiemy mity, nie możemy już traktować Ewangelii jako jednego z mitów, bowiem to ona przyczyniła się do ich zrozumienia.

Cały nasz opór skierowany jest przeciwko temu światłu które nam zagraża. Już od dawna oświetla ono wiele spraw wokół nas, lecz nie oświetlało jeszcze samo siebie. Uwierzyliśmy, iż pochodzi ono od nas. Przywłaszczylimy je sobie bezpodstawnie. Lecz niechaj tylko wzmocni się nieco blask i zasięg owego światła, a wyjdzie ono z cienia i obróci się, aby oświetlić samo siebie. Ewangeliczne światło rozciąga się na mitologię.

W sumie ewangeliczny tekst jest ciągle w trakcie potwierdzania swoich racji w ramach historii intelektu, która wydawała się nam nie mieć z nim nic wspólnego (a to z tego względu, iż kształtowała naszą wizję w kierunku nie mającym nic wspólnego z wszystkimi religiami przemocy, z którymi myliliśmy go w sposób absurdalny). Lecz oto nowy rozdział tej historii, sam w sobie niewielki, lecz brzemienny w konsekwencje, jeśli idzie o naszą intelektualną i duchową równowagę, wyjaśnia

to pomieszanie pojęć oraz ujawnia tę krytykę religii przemocy jako istotny sens ewangelicznego objawienia.

Gdyby w Ewangeliach nie było o tym mowy, umknęłyby im ich własna historia; nie byłyby tym, za co je uważamy i co jest zapisane w rubryce Ducha. Wielkie teksty o Paraklecie rzucają światło na proces, w którym uczestniczymy. Właśnie dlatego zaczynam się wyjaśniać jego pozorne zawikłanie. To nie roszyfrowanie mitologii wyjaśnia teksty o Duchu, to Ewangelie, prześwietlając mity swoim światłem i obracając je w nicość, umożliwiają nam zrozumienie słów, które wydają się nam pozbawione sensu, przesiąknięte gwałtem i zabobonem, bowiem zapowiadają ten proces jako zwycięstwo Chrystusa nad Szatanem, lub Ducha prawdy nad Duchem kłamstwa. Passusy ewangelii Jana poświęcone Parakletowi zawierają wszystkie tematy poruszone w niniejszej pracy.

Wszystkie te passusy zawiera scena pożegnania Jezusa z uczniami, a stanowi ona punkt szczytowy czwartej ewangelii. Współcześni chrześcijanie są, jak sądzę, nieco skonsternowani pojawieniem się Szatana w tak uroczystym momencie. Jan mówi nam, iż usprawiedliwienie obecności Jezusa w historii, jego uwiarygodnienie, jest tożsame z unicestwieniem Szatana. To jedno wydarzenie o podwójnym znaczeniu zostaje nam przedstawione jako już spełnione przez Mękę i równocześnie jako jeszcze nie spełnione, jeszcze oczekiwane, bowiem nie dostrzeżone jeszcze przez samych uczniów.

On zaś, gdy przyjdzie, (Pocieszyciel<sup>55</sup>) przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie. „O grzechu – bo nie wierzą we Mnie; o sprawiedliwości zaś, bo idę do Ojca i już Mnie nie ujrzycie; wreszcie o sądzie – bo władca tego świata będzie osądzony”. (J 16, 8–11)

Pomiędzy Ojcem a światem jest otchłań, która wynika ze świata, z przemocy tego świata. Fakt, iż Jezus wraca do Ojca, oznacza zwycięstwo nad przemocą, przekroczenie tej otchłani. Ale ludzie z początku tego nie zauważają. Dla nich, tkwiących w przemocy, Jezus jest tylko umarłym jak inni umarli. Po jego powrocie do Ojca ani od niego, ani od Ojca nie nadejdzie żadne ważne przesłanie. Nawet jeśli Jezus będzie ubóstwiony, nastąpi to jak zwykle trochę w stylu dawnych bogów, poprzez ciągle powtarzający się cykl przemocy i *sacrum*. Zwycięstwo przedstawienia prześladowczego wydaje się być w tych warunkach zapewnione.

A jednak – mówi Jezus – nie tak potoczą się sprawy. Zachowując aż do końca słowo Ojca i umierając za niego i przeciw przemocy, Jezus przekracza otchłań dzielącą ludzi od Ojca. Sam staje się ich Parakletem, inaczej mówiąc, ich obrońcą, i przesyła

<sup>55</sup> Polskie tłumaczenia Ewangelii używają słowa Pocieszyciel. Przyp. tłum

im innego Parakleta, który nie przestanie działać w świecie, aby prawda zajaśniała pełnym blaskiem.

Nasi mędracy i uczeni dopatrują się tutaj jednego z tych wyimaginowanych odwetów, które pokonani przez historię prokurują sobie w swoich pismach. A jednak, chociaż dziwi nas język, choć mamy wrażenie, iż autor tekstu doznaje zawrotu głowy wobec ogromu swojej wizji, nie możemy nie zauważyć tego, o czym sami przed chwilą mówiliśmy. Duch działa w historii, aby objawić to, co już Jezus objawił, a mianowicie ujawnia swoją własną specyfikę, w miarę jak ujawnia mechanizm kozła ofiarnego, genezę wszelkiej mitologii, nicość wszelkich bogów przemocy; inaczej mówiąc, mówiąc językiem Ewangelii, Duch doprowadza do końca dzieło porażki i potępienia szatana. Świat zbudowany na przemocy w żaden sposób nie może uwierzyć w Jezusa albo też wierzy niewłaściwie. Nie może pojąć objawicielskiej mocy Męki. Żaden system myślowy nie może pojąć myśli, która zdolna jest go zniszczyć. Zatem aby świat przekonać, aby udowodnić, iż jest rozumne i słuszne uwierzyć w Jezusa jako wysłannika Ojca, który po Męce wraca do Ojca, inaczej mówiąc, uwierzyć, że Jezus jest Bogiem nieporównywalnym z bogami przemocy, potrzebna jest w historii obecność Ducha, który działa destrukcyjnie na ten świat i powoli dyskredytuje bogów przemocy. Zdaje się nawet dyskredytować samego Chrystusa w tym sensie, w jakim chrześcijańskie pojęcie Trójcy, z winy nas wszystkich, wierzących i niewierzących, zdaje się być skompromitowane w swojej sakralnej przemocy. W rzeczywistości jedynie niekompletność tego historycznego procesu utrwala, a nawet wzmacnia niewiarę świata oraz złudzenie, że postęp wiedzy zdemistyfikował Jezusa, że wraz z innymi bogami został on wyeliminowany przez historię. Zostawmy historii jeszcze trochę czasu, a przekonamy się, że zweryfikuje ona Ewangelię; to właśnie „szatan” jest zdyskredytowany, zaś Chrystus usprawiedliwiony. Zwycięstwo Jezusa, jeśli idzie o zasadę, zostaje osiągnięte „natychmiast, w momencie Męki, choć dla większości ludzi konkretyzuje się poprzez długi okres historii skrycie kierowanej przez to objawienie. Staje się ono oczywiste w momencie, kiedy stwierdzamy, że istotnie dzięki Ewangeliom, a nie przeciw nim, możemy wreszcie wykazać nicość wszelkich bogów przemocy, wytłumaczyć i unieważnić całą mitologię.

Szatan rządzi tylko i wyłącznie mocą prześladowczego przedstawienia, wszechobecnego suwerena okresu przedewangelicznego. A zatem szatan jest w istocie oskarżycielem, kłamcą nakłaniającym ludzi, by swoje niewinnie mordowane ofiary uznali za winne. Zaś kim jest Paraklet?

*Parakleitōs* jest dokładnym, greckim odpowiednikiem francuskiego słowa adwokat lub łacińskiego *ad-vocatus*. Tak więc Paraklet wzywany jest, aby przemawiał zamiast i w imieniu oskarżonego, ofiary, aby był jej obrońcą. Paraklet to adwokat powszechny, powołany do obrony wszystkich niewinnych ofiar, burzyciel wszelkich

prześladowczych przedstawień. Jest więc istotnie duchem prawdy, tym, który rozprasza mroki wszelkiej mitologii.

Należałoby zadać sobie pytanie, dlaczego Hieronim, tak znakomity tłumacz, któremu w zasadzie nie brak odwagi, uchylił się od przetłumaczenia tego ogólnie znanego i używanego słowa *parakleitos*. Jest nim wręcz zaskoczony. Nie widzi zasadności tego określenia i decyduje się na prostą translację: *Paracletus*. Jego śladem idzie z religijnym pietyzmem większość tłumaczy ery nowożytnej, i tak mamy słowa Paraclet, Paraklete, Paraklet itp. Niejasność owego tajemniczego wyrazu do tej pory przyczynia się nie tyle do niezrozumienia tego w rzeczywistości absolutnie zrozumiałego tekstu, ile do niezrozumienia tegoż tekstu przez jego interpretatorów, do tego samego niezrozumienia, które Jezus wypomina swoim uczniom. Zaś wśród ewangelizowanych narodów utwierdza się to niezrozumienie, a często nawet przybiera ono na sile.

Na temat Parakleta powstało oczywiście wiele prac, lecz żadna z nich nie daje zadowalającego wyjaśnienia, bowiem wszystkie zawężają problem, określając go w terminach teologicznych. Nie dostrzeżono zaś wspaniałego, historycznego i kulturowego znaczenia tego problemu. Poprzestaje się na stwierdzeniu, że jeśli Paraklet jest rzeczywiście czymś adwokatem, to musi on występować jako adwokat uczniów wobec Ojca. Taką odpowiedź implikuje passus z Pierwszego Listu Jana: „Jeśliby nawet kto zgrzeszył, mamy rzecznika wobec Ojca – Jezusa Chrystusa sprawiedliwego” (2, 1).

Tekst Jana czyni Parakleta z samego Jezusa. Ewangelia tegoż samego autora istotnie ukazuje Jezusa jako pierwszego Parakleta zesłanego ludziom:

*Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze – Duch Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi ani nie zna. Ale wy Go znacie, ponieważ u was przebywa i w was będzie. (J 14, 16–17)*

Chrystus to *par excellence* Paraklet w walce przeciwko prześladowczym przedstawieniom, bowiem wszelka obrona i wszelka rehabilitacja ofiar zostaje ugruntowana objawicielską mocą Męki; jednakże skoro Chrystus odchodzi na zawsze, Duch Prawdy, drugi Paraklet, będzie świecił wszystkim ludziom światłem, które jest już tu, na świecie, lecz którego ludzie starają się jak najdłużej nie zauważać.

Uczniom oczywiście nie jest wobec Ojca potrzebny drugi adwokat, skoro mają samego Jezusa. Drugi Paraklet wysłany jest pośród ludzi i w historię; nie należy się go pozbywać ekspedując pobożnie w transcendencję. Immanentna natura jego działania zostaje potwierdzona przez ten oto tekst, wyjęty z Ewangelii synoptycznych: „A gdy was poprowadzą, aby was wydać, nie martwcie się przedtem, co macie mówić;

ale mówcie to, co wam w owej chwili będzie dane. Bo nie wy będziecie mówić, ale Duch Święty”.

Sam tekst jest problematyczny. Nie mówi dokładnie tego, co chce wyrazić. Zdaje się mówić, że męczennicy nie mają się troszczyć o swoją obronę, albowiem będzie z nimi Duch Święty, aby potwierdzić ich racje. Lecz nie może tu chodzić o natychmiastowe zwycięstwo. Ofiary nie przekonają swoich oskarżycieli w trakcie samego procesu; będą niewątpliwie zamęczone; świadczą o tym rozliczne teksty; Ewangelie nie wyobrażają sobie w żadnym wypadku, iż położą kres prześladowaniom.

Nie idzie tutaj ani o procesy pojedyncze, ani o jakiś proces transcendentálny, w którym Ojciec grałby rolę Oskarżyciela. Tak twierdzić, to przecie uczynić z Ojca w jak najlepszej intencji – a piekło jest nimi wybrukowane – postać sataniczną. Nie może więc chodzić tutaj o nic innego, jak tylko o proces pośredniczący pomiędzy niebem i ziemią, proces prześladowczego przedstawienia jako całości. Właśnie dlatego, że ewangeliści nie zawsze mogą określić miejsce tego procesu, czynią go albo zbyt transcendentnym, albo też zbyt immanentnym, a ‘współcześni komentatorzy nigdy nie wyszli poza tę alternatywę, bowiem nigdy nie zrozumieli, iż w tej walce pomiędzy oskarżycielem, szatanem i adwokatem – Parakletem stawką jest przyszły los wszelkiej sakralnej przemocy.

To, co mówią męczennicy, nie ma dużego znaczenia, albowiem są oni świadkami nie jakiejś określonej wiary, jak zwykło się sądzić, lecz straszliwej skłonności ludzi połączonych w grupy do rozlewu niewinnej krwi w celu ponownego scalenia ich wspólnoty. Prześladowcy starają się pogrzebać wszystkich zabitych w grobowcach prześladowczych przedstawień, zaś im więcej męczenników umiera, tym owe przedstawienia są słabsze, a świadectwo bardziej dobitne. I właśnie dlatego w przypadku wszystkich niewinnych ofiar używamy zawsze terminu „męczennik”, co znaczy „świadek”, bez względu na różnice wierzeń i doktryn, tak jak to zapowiadają Ewangelie. Podobnie jak w przypadku kozła ofiarnego, sens potoczny słowa męczennik sięga o wiele dalej niżli jego uczone interpretacje; sugeruje teologii rzeczy, o których ona jeszcze nie wie.

Ten świat, jeszcze nieporuszony, nie chce słyszeć o tym, co przekracza prześladowcze przedstawienia: nie chce ani widzieć, ani znać Parakleta. Sami uczniowie są pełni złudzeń, które może rozwiać jedynie historia, pogłębiając efekt Męki. Tak więc dopiero przyszłość przypomni uczniom Słowa, które nie mogą na razie zatrzymać ich uwagi, bowiem zdają się być pozbawione sensu:

*To wam powiedziałem przebywając wśród was. A Pocieszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pośle w moim imieniu, On was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co ja wam powiedziałem. (J 14, 25–26)*



*Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz (jeszcze) znieść nie możecie. Gdy zaś przyjdzie On, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszycie, i oznajmi wam rzeczy przyszłe. On Mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie i wam objawi. (J 16, 12–14)*

A oto, na zakończenie, ten najwspanialszy tekst o Paraklecie. Zdaje się być złożony z niejednorodnych fragmentów, wydaje się czymś w rodzaju niespójnego owocu jakiejś mistycznej schizofrenii. W gruncie rzeczy czyni go takim nasza własna kulturowa schizofrenia. Nie widzi się w nim nic tak długo, jak długo chce się go wyjaśniać poprzez zasady i metody, które wywodzą się ze świata i nie mogą ani dostrzec, ani poznać Parakleta. Jan wymierza nam ciosy niesłuchanej prawdy w takim tempie, że nie możemy i nie chcemy jej sobie przyswoić. Istnieje duże ryzyko przerzucenia na niego zamętu i przemocy, którym zawsze pozwalamy się trochę opętać. Możliwe, że w niektórych fragmentach tego tekstu można by dostrzec echa konfliktu pomiędzy Kościołem i Synagogą, lecz jego istotna zawartość nie ma nic wspólnego ze współczesną dysputą na temat „janowego antysemityzmu”.

*Kto Mnie nienawidzi, ten i Ojca mego nienawidzi. Gdy bym nie dokonał wśród nich dzieł, których nikt inny nie dokonał, nie mieliby grzechu. Teraz jednak widzieli je, a jednak znieśli i Mnie, i Ojca mego. Ale to się stało, aby się wypełniło słowo napisane w ich Prawie: Nienawidzili Mnie bez powodu. Gdy jednak przyjdzie Pocieszyciel, którego Ja wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca po chodzi, On będzie świadczył o Mnie (ekeinos marturesei peri emou). Ale wy też świadczycie (kai humeis marture ite), bo jesteście ze Mną od początku. To wam powiedziałem, abyście się nie załamali w wierze<sup>56</sup>. Wyłączą was z synagogi. Owszem, nadchodzi godzina, w której każdy, kto was zabije, będzie sądził, że odda je cześć Bogu. Będą tak czynić, bo nie poznali ani Ojca, ani Mnie. Ale powiedziałem wam o tych rzeczach, abyście, gdy nadejdzie ich godzina, pamiętali o nich, że ja wam to powiedziałem. Tego jednak nie powiedziałem wam od początku, ponieważ byłem z wami.<sup>57</sup>*

Tekst ten istotnie nawiązuje do walk i prześladowań współczesnych jego powstaniu. Nie może nawiązywać bezpośrednio do żadnych innych. Nawiązuje zaś do innych, do wszystkich innych pośrednio, bowiem to nie duch zemsty dominuje w tym tekście, lecz tekst panuje nad nim. Czynić z tego zwyczajną prefigurację współczesnego antysemityzmu tylko dlatego, że owe słowa nie zostały nigdy zrozumiane, to popaść w skandal, to uczynić skandal z tego, co, jak powiedziano, jest nam dane, aby nas uchronić przed skandalem, przestrzec przed nieporozumieniami wynikającymi z pozornej porażki objawienia.

<sup>56</sup> We francuskiej wersji tego cytatu powyższe zdanie brzmi: *Je vous ai dit cela pour vous preserver du scandale*, co brzmiałoby po polsku: To wam powiedziałem, aby was uchronić przed skandalem. Przyp. tłum.

<sup>57</sup> Wszystkie podkreślenia w cytacie oprócz zdania: *Nienawidzili Mnie...* są podkreśleniami autora. Przyp. tłum.

Istotnie, sądzić można, iż objawienie to ponosi porażkę; doprowadza do prześladowań, które mogłyby bardzo łatwo je unicestwić, zaś w rezultacie stają się jego dopełnieniem. Dopóki nie docierają do nas słowa Jezusa, grzechu nie mamy. Pozostajemy w tym względzie na poziomie Gerazeńczyków. Prześladowcze przedstawienie zachowuje swoją relatywną prawomocność. Grzechem jest sprzeciw wobec tego objawienia. Sprzeciw ten uzewnętrznia się przede wszystkim w prześladowczej nienawiści objawiciela, a więc prawdziwego Boga, bowiem on sam przyszedł, aby zakłócić nasze małe, mniej lub więcej dogodne układy z zaprzyjaźnionymi demonami.

Ten prześladowczy sprzeciw, podobnie jak w przypadku samego Piotra przed jego nawróceniem, sprawia, iż staje się jawne nawet to, co winno pozostać ukryte, aby sprzeciw ten był rzeczywiście skuteczny – mianowicie mechanizm ofiarniczy. Wypełnia on objawiciel-skie słowo, słowo, które dyskredytuje prześladowcze oskarżenie: „Nienawidzili Mnie bez powodu...”

Widzę w tym *par excellence* rekapitulację teorii procesu ewangelicznego, procesu, który opisują wszystkie komentowane w poprzednich rozdziałach teksty, tegoż samego procesu, który toczy się również w naszej historii, tego samego, który toczy się jako historia już za wiedzą wszystkich ludzi, co jest tożsame z przyjściem Parakleta. Kiedy przyjdzie Paraklet, mówi Jezus, będzie o mnie świadczył, objawi sens mojej niewinnej śmierci oraz wszystkich zabójstw dokonywanych na niewinnych ofiarach od założenia aż do końca świata. A więc ci, którzy przyjdą po Chrystusie, będą jak i on świadczyć nie tyle poprzez swe słowa lub wierzenia, co przez fakt, iż staną się męczennikami, umierając jak sam Jezus.

Idzie tu oczywiście o pierwszych chrześcijan prześladowanych przez Żydów czy też przez Rzymian, jednak idzie tu także o Żydów prześladowanych później przez chrześcijan, idzie o wszystkie ofiary prześladowane przez wszystkich oprawców. Ale czegoż w istocie dotyczy to świadectwo? Twierdę, iż dotyczy ono niezmiennie kolektywnych prześladowań generujących religijne złudzenia. I właśnie do tego robi aluzję następująca fraza: „O w s z e m, nadchodzi godzina, w której każdy, kto was zabije, będzie sądził, iż oddaje cześć B o g u»<sup>58</sup>. W prześladowaniach historycznych, zarówno średniowiecznych jak i współczesnych, o których donoszą nam kroniki ludzkich dziejów, dostrzegamy jeśli nie założycielską przemoc jako taką, to co najmniej namiastkę tej przemoc, tym bardziej zabójczą, iż pozbawioną już właściwości porządkujących. Pod ciosem tego objawienia padają łowcy czarownic jak też biurokraci prześladowczych totalitaryzmów. Już teraz każda przemoc ujawnia to, co ujawnia Mękę Chrystusa, a mianowicie debilny charakter genezy krwawych idoli, wszystkich fałszywych bogów religii, ideologii i polityki. Niemniej mordercy sądzą, iż zabijanie ofiar jest chwalebne. Oni także nie wiedzą, co czynią, i powinniśmy im wybaczyć.

<sup>58</sup> We francuskiej wersji powyższe zdanie brzmi: *L'heure viendra même où qui vous tuera estimera rendre un culte à Dieu*. Podkr. i przyp. tłum.

Nadeszła godzina, abyśmy wybaczyli jedni drugim. Jeśli jeszcze poczekamy, to już nie zdążymy.

## Posłowie

### *Źródła wiedzy o człowieku*

Profesor René Girard, urodzony w Awinionie w 1923 roku, od blisko trzydziestu lat przebywa w Stanach Zjednoczonych; obecnie wykłada na Uniwersytecie Stanford język, literaturę i cywilizację francuską. Nie ma na swym koncie zbyt wielu publikacji, gdyż oprócz wydanych w języku francuskim sześciu książek ogłosił zaledwie kilka prac o tematyce literackiej i filozoficznej, w tym pracę doktorską poświęconą literaturze niemieckiej oraz pewną ilość artykułów w językach francuskim i angielskim. A oto tytuły jego książek: *Mensonge romantique et vérité romanesque* (*Kłamstwo romantyczne i prawda powieściowa*, 1961); *Dostoïevski, du double à l'unité* (*Dostojewski, od podwójności do jedności*, 1963.); *La Violence et le Sacré* (*Przemoc i sacrum*, 1972); *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (*Rzeczy ukryte od założenia świata*, 1978); *Le bouc émissaire* (*Kozioł ofiarny* 1982); *La route antique des hommes pervers* (*Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, 1985).

W *Mensonge romantique...* Girard – w przekonaniu, iż wielkie dzieła literatury światowej ujawniają więcej prawdy o człowieku niż nauka – analizuje przyczyny schematyzmu zachowań postaci stworzonych przez takich pisarzy, jak Cervantes, Flaubert, Proust, Dostojewski; zachowań, które miały zasadniczy wpływ na ich losy. Wynik swoich dociekań formułuje następująco: przyczyną pożądania nie jest obiektywna wartość obiektu pożądania – czy byłaby to rzecz, partner seksualny, bogactwo, pozycja społeczna; to pożądanie Innego warunkuje pojawienie się, wzrost albo zanik owego uczucia. A więc pożądanie jest funkcją skłonności naśladowczych człowieka, zaś jego obustronna eskalacja – funkcją rywalizacji. Można więc powiedzieć, że pożądanie ma formę trójkąta, bowiem do jego zaistnienia nie wystarcza obecność podmiotu i przedmiotu, musi pojawić się trzeci. element – mediator, który natychmiast zmienia się w rywala; ów rywal z kolei budzi w pożądającym szybko odwzajemnione dwuznaczne uczucie fascynacji, złożone uczucie zawiści, wrogości oraz podziwu.

W *La Violence et le Sacré* Girard analizuje najstarsze mity, a także tragedie antycznej Grecji i odkrywa w nich uniwersalną, aktualną do dziś zasadę organizacji oraz reorganizacji społeczeństw archaicznych, zasadę polegającą na aktach kolektywnej przemocy, skierowanej przeciw indywiduum służącemu za ofiarę pojednawczą.

Girard, posiadając już swoją koncepcję indywidualnych oraz kolektywnych zachowań człowieka, przystępuje do skrupulatnego odczytywania tekstów biblijnych i odnajduje w nich, jak twierdzi, pełną wiedzę na temat mechanizmu *kozła ofiarnego*. W świetle owej wiedzy, bez której – jego zdaniem – nie jest możliwy żaden

postęp w dziedzinie wiedzy o człowieku, tworzy oryginalną teorię antropologii oraz kultury, a ponadto, wraz z współpracującymi z nim psychiatrą oraz neuropsychiatrą, proponuje nowe, spójne ujęcie psychologii i psychopatologii. Z kolei Biblia odczytana w kontekście nowej wiedzy o ludzkich zachowaniach indywidualnych oraz kolektywnych jawi się Girardowi jako zbiór nieomal antropologicznych tekstów prowadzących nas z wolna, lecz konsekwentnie ku objawionemu w Ewangeliach Bogu, któremu wszelka przemoc jest całkiem obca.

Ten bogaty plon pracy badacza i myśliciela zawiera obszerna, napisana w formie dialogu ze wspomnianymi już współpracownikami praca *Rzeczy ukryte od założenia świata*. Tytuł owej pracy to fragment Psalmu 78, który, według Ewangelii, św. Mateusza, Jezus brał do siebie: „Otworzę usta w przypowieściach, wypowiem rzeczy ukryte od założenia świata”.

Kolejna publikacja Girarda, *Kozioł ofiarny*, jest szczegółową analizą tekstów mitologicznych i tekstów o prześladowaniach, lecz przede wszystkim tekstów ewangelicznych, choć nie brak w niej także ostrej krytyki pod adresem nowoczesnych prądów filozoficznych i naukowych oraz słów potępienia dla współczesnej postawy wobec kozłów ofiarnych dzisiejszego świata. Ostatnia praca Girarda, wydana w 1 roku nosi tytuł *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi* (jest to werset z 22 rozdziału Księgi Hioba).

### ***Dwa oblicza „mimesis”***

Punkt wyjścia antropologicznych dociekań Girarda, z których wyłoniła się mimetyczną hipotezę kozła ofiarnego, stanowi analiza zagadkowego, nigdy do końca nie zbadanego zjawiska, jakim są religie. Zanim jednak przystąpił on do systematycznego opracowania teorii religii – zjawiska wspólnego wszystkim kulturom – uznał za konieczne zbadanie innego, także tajemniczego i wspólnego wszystkim ludziom zjawiska: skłonności do naśladowania.

Już w świecie zwierząt działają rozmaite przejawy mimetyzmu, które – podobnie jak w przypadku człowieka – umożliwiają wszelkie uczenie się; jednak u wyższych ssaków pojawia się pewna szczególna forma *mimesis*, której siła w przypadku człowieka wzrasta niepomiaralnie. Jest to mianowicie *mimesis* przywłaszczania, o której nie wspomina ani Platon, ani współcześni badacze.

*Mimesis* jest siłą konstruktywną, integrującą, to prawda, lecz równocześnie – szczególnie jako *mimesis* przywłaszczania – jest siłą destrukcyjną. Platon przeczuwał ten jej negatywny aspekt, jednak nie dotarł do istoty rzeczy, a przecież konfliktogenność *mimesis* przywłaszczania jest widoczna nawet u najbliższych przodków człowieka. Są więc podstawy, aby sądzić, że działanie tej siły już w przededniu



hominizacji musiało wywoływać coraz gwałtowniejsze konflikty w miarę wzrostu ilości obiektów będących przedmiotem rywalizacji.

Pragnienie posiadania nie jest cechą wrodzoną. Tak jak człowiek, a prawdopodobnie każde stworzenie, obserwując innych nieomal od pierwszych dni swojego życia mimetycznie uczy się być, tak też uczy się mieć. Podobnie członkowie pierwszych grup hominidów uczyli się mieć pożądaną obiektu, którego pożądał – lub który już posiadał – inny członek danej grupy; skoro zaś rywalizacja wywołuje obustronny wzrost niemożliwego do zaspokojenia, bowiem obustronnego, pożądania – a więc jeszcze ostrzejszą rywalizację – to mimetyczne konflikty musiały często nawiedzać, a niekiedy niszczyć pierwsze wspólnoty. Biorąc pod uwagę niezwykle dynamizm rywalizacji mimetycznej można mieć pewność, że często dochodziło do sytuacji kryzysowych, do pełnego zantagonizowania wszystkich przeciwko wszystkim. W pewnym, krytycznym momencie sytuacja stawała się paradoksalna: w ferworze bratobójczej walki tłum współplemieńców zapominał o obiekcie lub obiektach będących źródłem konfliktu. Istotna była już tylko odwzajemniona agresja, bezpośrednia konfrontacja antagonistów.

### ***Jeden za wszystkich znaczy wszyscy przeciwko jednemu***

Girard twierdzi, że w trakcie jakiegoś wyjątkowo groźnego konfliktu wyzwolił się pewien spontaniczny, typowy dla człowieka mechanizm, który nazwał mechanizmem kozła ofiarnego. Mechanizm ów wynika ze skądinąd powszechnie znanego faktu: ludzie mianowicie przejawiają nieświadomą skłonność do obciążania winą za wszelkie przeciwności losu, za nękające ich konflikty i nieszczęścia, kogośkolwiek – tylko nie siebie samych. Traumatyczne działanie tego mechanizmu polega na ześrodkowaniu całej nienawiści, mimetycznie żywionej przez wszystkich do wszystkich, na jednym indywiduum, oraz na kolektywnym jego zamordowaniu. Zamordowany współplemieńiec, którego wytypowaniem na kozła ofiarnego rządzą oczywiście czynniki irracjonalne, jest ofiarą niewinną, gdyż odpowiedzialność jednego indywiduum za całe zło rozsiane we wspólnocie jest absurdem.

W konsekwencji morderstwa dokonanego w wyżej opisanych okolicznościach we wspólnocie zapanowuje spokój. Wspólnota, nieświadoma prawdziwej przyczyny odzyskanego spokoju – bowiem święcie przekonana, że zło zostało unicestwione wskutek fizycznego unicestwienia wcielającej to zło ofiary – czuje się całkowicie uwolniona od brzemienia nieszczęścia, wręcz odrodzona, zaś diametralną, zgoła cudowną zmianę sytuacji postrzega jako ingerencję siły nadprzyrodzonej. Tę nadprzyrodzoną i dobroczynną moc paradoksalnie przypisuje zabitej ofierze, gdyż to jej śmierć przyniosła zbawienne pojednanie. Co więcej, skłonna jest mniemać, iż śmierć ofiary była zamierzona przez nią samą jako akt odkupieńczy. Paradoks owej

sytuacji polega na tym, że wspólnota nie rozgrzesza zabitej ofiary z jakoby popełnionych przez nią przestępstw, ale łączy w jej osobie zarówno cechy zbrodnicze jak i dobroczynne. Tak, zdaniem Girarda, pojawiło się w ludzkich umysłach złowrogie i dobroczynne *sacrum*.

W tym powszechnym społecznym zjawisku, jakim jest pojednawczy efekt zabicia kozła ofiarnego, Girard widzi nie tylko fundament wszelkich religii ustanowionych przez człowieka, ale także przyczynek do budzenia się nowej świadomości, umiejętności postrzegania nieinstynktownego. Momentem sprzyjającym owej zmianie jest odzyskanie po okresie niesłuchanego zamętu upragnionego spokoju, zaś obiektem, na którym ogniskuje się ta nowa różnicująca świadomość jest zabita ofiara, wyniesiona ponad wszystkie dotychczas instynktownie postrzegane objekty. Ona staje się pierwszym obiektem wyróżnionym, pierwszym obiektem nowego religijnego porządku, pierwszym znakiem. Z kolei z tego znaku wspólnota wywiedzie bezpośrednio dwa pojęcia *sacrum* i transcendencji – oraz pośrednio takie pojęcia jak walka i pokój, zło i dobro, przedtem i potem, zakaz, rytuał itp.

*Sacrum* i transcendencja, sfery, gdzie mordercy plasują owego transcendentnego dawcę znaczeń, są to twory ich wyobraźni. Te nierzeczywiste pojęcia – tutaj rzeczywista jest tylko zbrodnia – głęboko zapadają w umysły budzące się do nowego sposobu pojmowania; będą one odtąd stanowiły wiedzę najwyższą, bowiem decydującą o trwaniu wspólnoty.

Tak, w ogromnym skrócie, wygląda schemat działania mechanizmu kozła ofiarnego. Zdaniem Girarda wyzwolił się on w momencie, w którym nasilenie rywalizacji mimetycznej uniemożliwiło zażegnanie konfliktów przez ustanowienie układu typowego dla zwierząt najbliższych człowiekowi. Układ ten, który można by nazwać społecznym układem wyższych ssaków, zabezpiecza dominację zwycięzcy w mimetycznej rywalizacji „prestizowej” oraz umożliwia powstanie społeczności zwierzęcej.

### ***Morderstwo fundamentem porządku kulturowego***

Okres tworzenia się zróżnicowanych, symbolicznych form kulturowych jako pochodnych wyzwolenia się mechanizmu ofiarniczego, Girard określa jako próg hominizacji. Jego zdaniem czas dochodzenia do pełnej skuteczności tego mechanizmu oraz do wykrystalizowania się pojęcia *sacrum* był niesłuchanie długi; mechanizm ten zadziałał jednak na pewno, gdyż wskazuje na to treść mitów całego świata, które, choć w sposób zakamuflowany, mówią o jakiejś formie linczu lub ekspulsji. Mechanizm kozła ofiarnego działa do dziś, choć w zmienionej formie i nie dając oczekiwanych efektów pojednawczych, bowiem – co jest bardzo istotne dla hipotezy Girarda – został on już zdemaskowany przez Mękę Jezusa, a przez to samo po-

zbawiony skuteczności. Tylko pełna nieświadomość istoty jego działania zapewnia pożądany skutek.

To nie Girard pierwszy stwierdził, że na początku był mord. Freud w *Totem i tabu* stwierdza, iż fundamentem ludzkości był mord popełniony na praojcu prymitywnej hordy, tłumacząc w ten sposób fakt, że wszystkie rytuały zawierają w swoim scenariuszu jakąś formę ofiary.

Jednakże Girard odmiennie interpretuje genezę rytuału. Według niego pierwsze grupy hominidów, pierwsze ludzkie wspólnoty *in statu nascendi*, po uzyskaniu pełnego efektu kozła ofiarnego pragnęły jak najdłużej zachować odzyskany spokój. Doświadczenie grozy pierwszego straszliwego kryzysu oraz pojednawczego skutku dokonanego mordu było niewątpliwie wielkim wstrząsem oraz tematem pierwszych refleksji: co czynić i czego nie czynić, żeby uniknąć następnego kryzysu. Owocem tych refleksji są, zdaniem Girarda, zakazy i nakazy; można więc uznać je za pozytywny efekt pierwszego dramatu, jaki musiała przeżyć każda grupa hominidów, aby stać się ludzką wspólnotą. Członkowie nowo utworzonej wspólnoty żywili głębokie przekonanie, iż owe zakazy i nakazy stanowią reguły postępowania przekazane wspólnocie przez *sacrum*, zaś wybuchające nieuchronnie co jakiś czas konflikty – po których następowały nowe akty pojednania oraz ustanowienie nowych obowiązujących odbudowaną wspólnotę reguł – były pojmowane jako epifanie bóstwa. Podobnie okresy pokoju pojmowano jako nagrodę za przestrzeganie reguł przez „bogobojną” społeczność.

Z charakteru pierwszych zakazów można wyciągnąć wniosek, że ludzie archaiczni zdawali sobie sprawę z mimetycznego źródła konfliktów, bowiem większość z nich dotyczy tego wszystkiego, co mogłoby stać się przyczyną rozmaitych form rywalizacji mimetycznej – przede wszystkim rywalizacji o obiekty – a w konsekwencji mimetycznej przemocy wewnątrz grupy. Istnienie zakazów pozornie absurdalnych, dotyczących zachowań imitacyjnych, oraz lęk przed lustrem, które „imituje” obiekt, potwierdza zasadność tej koncepcji.

Freud, a także Lévi-Strauss mieli odmienne koncepcje genezy zakazów. Według Freuda, pierwszy zakaz, zakaz kazirodztwa, został ustanowiony przez synów-morderców jako rodzaj ekspiacji za zabicie ojca prymitywnej hordy z zazdrości i matki. Synowie pozwolili jednak ojcu ożyć w wyobraźni wspólnoty pod postacią totemu, który strzegł tego zakazu. Lévi-Strauss z kolei wyjaśnia istotę zakazu kazirodztwa, będącego jakoby wzorcem dla wszystkich zakazów, poprzez jego sens strukturalny, jako zabezpieczenie społecznej wymiany. Girard natomiast widzi zakaz kazirodztwa, podobnie jak zakaz spożywania totemicznej żywności, jako funkcję obawy przed konfliktem: pragnienie natychmiastowego zaspokojenia popędu seksualnego

i głodu przez zdobycie znajdujących się najbliżej kobiet i żywności musiało niewątpliwie prowadzić do ostrej rywalizacji.

Skoro odzyskany spokój i ustanowienie systemu reguł pierwotna umysłowość wiąże ze śmiercią ofiary, musiała zrodzić się myśl, że fakt ten wraz z towarzyszącymi mu okolicznościami stanowi normę umożliwiającą spokojne bytowanie wspólnoty. W konsekwencji tej wiary została ustanowiona reguła powtarzania co jakiś czas – albo w miarę naglącej potrzeby – tego zbawiennego wydarzenia. Ponieważ zbawienny mechanizm wyzwolił się w trakcie ostrej konfrontacji wśród członków grupy, wspólnota z reguły pojmuje wszystko, co zaszło, jako nierozdzieloną całość i dlatego postanawia jak najwierniej odtwarzać kolejne fazy całego wydarzenia. Tak więc w większości rytuałów konflikt mimetyczny, którego pierwszą fazą jest przekraczanie wszelkich zakazów mimetycznych, przeradza się w prawdziwe szaleństwo zakończone złożeniem kolejnej ofiary – ofiary zastępczej – która spełnia tę samą rolę, co ofiara rzeczywista, pierwotna.

Rytuał stanowi, zdaniem Girarda, drugi po zakazach imperatyw ustanawianych religii. Instytucje te poprzez zakazy starały się odwieść ludzi od zachowań konfliktogennych jak również, paradoksalnie, poprzez rytualne gwałcenie zakazów oraz symulowany kryzys, świadomie rozładowywały wzrastający co jakiś czas potencjał agresji, ukierunkowując ją na jednego kozła ofiarnego. Aby właściwie zrozumieć hipotezę kozła ofiarnego, trzeba sobie dokładnie uświadomić różnicę pomiędzy mechanizmem kozła ofiarnego działającym spontanicznie, bez udziału świadomości, a rytuałem, który, choć przybiera niekiedy formę prawdziwej agresji, to jednak w zasadzie jest aktywnością zamierzoną, społeczną.

Ogromna różnorodność rytuałów, praktykowanych we wszystkich zakątkach świata, z których wiele uległo skądinąd znacznym przeobrażeniom, nie świadczy bynajmniej, iż nie mają one wspólnego źródła, bowiem w każdym z nich można znaleźć ślad pierwotnej przemocy, zaś poprzedzające ten akt przemocy społeczne rozprężenie polega na przeróżnych formach zachowań mimetycznych. Szczególnym przypadkiem takiej formy jest taniec rytualny polegający na dokładnym naśladowaniu ruchów partnera; ów partner to nikt inny jak przedstawiony w wyrefinowany sposób mimetyczny antagonistą pierwotnego konfliktu.

Zdaniem Girarda cała ludzka kultura oraz wszelkie instytucje wywodzą się z rytuału; koncepcja ta jest szeroko omówiona w książce *Des choses cachées...*

Rytuał, pomimo modyfikacji, mówi więcej prawdy o oryginalnym wydarzeniu niż mit. Teksty mitologiczne, w których autorzy-mordercy relacjonowali fakty i zjawiska społeczne z perspektywy ludzi uratowanych od zagłady przez kolektywne mor-

derstwo, są przedstawieniami zniekształconymi. Jednak prawie każdy mit mówi o tym, na ogół kolektywnym, morderstwie.

### *Poszukiwanie prawdy tekstów kulturowych*

Swoją teorią wspólnej genezy wszystkich zjawisk kulturowych Girard przeciwstawia się poglądom ojca strukturalizmu etnologicznego, Lévi-Straussa oraz jego kontynuatorów. Lévi-Strauss twierdzi, że nie można znaleźć odpowiedzi na pytania o istotę religii oraz powołanie człowieka, a więc należy zaniechać tego typu dociekań. Jego zdaniem systemy znaków danej kultury są spójne i wzajemnie się określają tylko w ramach tej kultury – i to właśnie nadaje każdej kulturze jej indywidualność. Według Lévi-Straussa scenariusz mitu nie jest godny większego zainteresowania, bowiem jest nieprawdziwym przedstawieniem dramatu, w którym uczestniczą fikcyjne postacie; nieprawdziwym dlatego, że archaiczna umysłowość myliła intelektualny proces, jakim były narodziny myśli różnicującej, z jakoby rzeczywistym wydarzeniem, które miało miejsce „na początku świata”. Umiejętność postrzegania różnic w wielości ciągłej pojawiła się, zdaniem Lévi-Straussa, w momencie zniszczenia, chwilowego usunięcia lub całkowitej eliminacji jednego albo kilku elementów jakiegokolwiek wielości ciągłej. Tego typu operacje Lévi-Strauss uznał za sposób wielorakiego rozwiązywania problemu przejścia od wielości ciągłej do wielości dyskretnej.

Również E. Evans-Pritchard, skądinąd autor pracy zatytułowanej *Theories of primitive religion*, negował zasadność zajmowania się teoriami religii.

Biblia odczytana w świetle teorii kozła ofiarnego objawiła Girardowi swoją nie dostrzeżoną do tej pory wyjątkowość: jej redaktorzy od początku stają po stronie mordowanych ofiar, a także odślaniają założycielski efekt tych morderstw. Już pierwszy biblijny mit, mit o Kainie, potępia zbrodnię dokonaną na niewinnym Ablu oraz mówi o założeniu Kainowej wspólnoty. Istnieniu tej wspólnoty kładzie kres sam Jahwe, uznając potomstwo Kainowe za niegodziwe plemię, co można traktować jako przestrozę: wspólnotę, która z gwałtu się rodzi, niszczy jej własny gwałt.

Historia o zamordowaniu Abła jest pierwszą z wielu historii biblijnych mówiących o zabójstwach i prześladowaniach, których motywem była zazdrość – jak choćby wzięta również z Księgi Rodzaju historia o Józefie i jego braciach. Girard twierdzi, iż najwcześniejsze opowiadania biblijne są w istocie opowiadaniem mitycznymi, bowiem zawierają te same elementy, co wszystkie mity świata; lecz są to mity autodemaskatorskie, gdyż biorą w obronę ofiarę prześladowania. Ofiara zostaje zrehabilitowana, co równa się jej desakralizacji. Nie jest to jedyny przyczynek do autodemaskacji mitów biblijnych; w przeciwieństwie do mitów niebiblijnych, które wzmiankę o zaprowadzeniu ładu lub ustanowieniu nowego ładu na gruzach znisz-



czonego umieszczają na koń eu opowiadania, biblijne teksty umieszczają ją na początku narracji.

W Księdze Wyjścia, która mówi o założeniu narodu wybranego, uwagę Girarda zwróciła znamienna różnica w przedstawieniu założycielskiej funkcji wygnania ofiary, a w tym przypadku wielu ofiar, którymi byli wygnani z Egiptu Hebrajczycy. Kiedy Mojżesz skarży się Bogu, że Egipcjanie nie pozwalają Hebrajczykom opuścić Egiptu, Bóg oświadcza, że to sami Egipcjanie spowodują ich wyjście, bowiem wypędzą swych więźniów. Oto Mojżesz, a wraz z nim cała żydowska wspólnota, sprowadzając na Egipt dziesięć plag – które są jednym z mitologicznych określeń kryzysu mimetycznego – jawią się jako *sensu stricto* kozły ofiarne, mityczni sprawcy kryzysu, których należy zabić albo wypędzić.

Gdyby ów mit miał spełnić rolę, jaką spełniały inne mity świata, byłby mitem egipskim: kryzys mimetyczny zostaje zażegnany ekspulsją jego sprawców. A więc i tutaj mamy do czynienia z tym samym mitycznym modelem, jednak punkt ciężkości zostaje przesunięty w stronę ofiar, które nie tylko nie uzyskują wskutek ekspulsji cech *sacrum*, ale wręcz odwrotnie: z czasem założą wspólnotę zupełnie do innych niepodobną.

Niezwykłość judaizmu jak też wyjątkowość tekstów biblijnych byłyby niedostrzegalne, gdyby nie istniały inne mitologiczne teksty okultyzujące mechanizm kozła ofiarnego. To właśnie rozszyfrowanie owych tekstów pozwala w trakcie lektury ksiąg Starego Testamentu dostrzec tendencję ich redaktorów do stopniowego ujawniania zarówno samego mechanizmu jak i jego pochodnych.

Księga Hioba, na przykład, a szczególnie jego dyskusja z przyjaciółmi, to kolejne objawienie mechanizmu ofiarniczego. Hiob – kozioł ofiarny wspólnoty, której był idolem, a następnie, jak to zwykle bywa, ofiarą – przez odmowę przyznania się do win, których nie popełnił, odsłania perfidię przyjaciół-oprawców. Księgi Prorockie z kolei nie mają już nic wspólnego z mitologią, zawierają natomiast interpretację kryzysu nękającego Izrael i Judę, oraz nawoływanie do zejścia z drogi zła, zaś sposób interpretacji świadczy o znajomości zjawisk społecznych wywołujących kryzysy. Także czwarta Pieśń Sługi Pańskiego ujawnia dobitnie rolę kozła ofiarnego niewinnie cierpiącego za zło całej wspólnoty.

Chociaż Stary Testament nie wyszedł całkowicie poza prymitywną, mitologiczną koncepcję Boga obarczonego częściową odpowiedzialnością za przemoc będącą dziełem ludzi, to jednak teksty prorockie usiłują oczyścić Jahwe od zarzutu stosowania przemocy w stylu prymitywnego *sacrum*, wykazując w wielu przypadkach, że przemoc jest efektem kulturowego rozprzężenia. Pełną wiedzę o rzeczach ukrytych od założenia świata, o ludzkiej pożądliwości, zawiści, zbrodniach i kłamstwach

ujawniają teksty Ewangelii, zaś szczytowym punktem tego objawienia jest opis Męki, kolektywnego mordu dokonanego na Sprawiedliwym: „Bez przyczyny mnie znienawidzili”.

Analogie pomiędzy relacjami z odprawiania rytuałów i tym jedynym religijnym tekstem, który stanowi zarówno relację z historycznego wydarzenia jak i przesłanie, myliły niektórych etnologów. P. Wendland sądzi, że rzymscy legioniści wytypowali Jezusa na kozła ofiarnego, ubrali w królewskie szaty, aby sztydzić z jego pretensji do jakiegoś królestwa bożego, a w końcu zamęczyli naśladowując rzymskich legionistów z Durostorum, którzy w czasie Saturnaliów traktowali w ten sposób fałszywego króla. Frazer natomiast podważał zasadność takiej interpretacji ze względu na różne daty obchodów Paschy i Saturnaliów. Jego zdaniem opowieść o Męce w zaskakujący sposób przypomina relację Dion Chryzostoma z rytualnego wymierzania kary fałszywemu królowi *Sacées*.<sup>59</sup> Ani jeden ani drugi etnolog nie zwrócił uwagi na różnice w strukturze porównywanych tekstów.

Jako że o skazaniu Jezusa decyduje tłum poddany irracjonalnym emocjom, Mękę – twierdzi Girard – należy traktować jako morderstwo podobne do tych, jakie były źródłem wszystkich religii i rytuałów. Jednakże ewangelicznego opisu tego morderstwa nie można porównywać z innymi opisami tego typu wydarzeń bez uwzględnienia faktu, iż zostało ono przedstawione w szczególny, demaskatorski sposób.

Tak więc chrześcijaństwo jawi się w swojej istocie jako religia całkowicie różna od wszystkich religii stworzonych przez ludzi na fundamencie mordu dokonanego na jednym z nich, na kozle ofiarnym. Atmosfera spokoju i ciepła, emanująca z tekstów opowiadających o poczęciu i narodzinach Jezusa, uderzająco kontrastuje z atmosferą gwałtu i niesamowitości, z reguły towarzyszącą poczęciu i narodzinom mitologicznych bogów. Również opisane przez ewangelistów zjawiska i fakty towarzyszące śmierci, zmartwychwstaniu oraz pobytowi Jezusa na ziemi po zmartwychwstaniu świadczą dobitnie, iż nie miały one nic wspólnego z procesem objawiania się *sacrum*. Zmartwychwstanie i pobyt Jezusa na ziemi są to fakty niepojęte, ale rzeczywiste; ciało jego było dotykalne, lecz równocześnie uzyskało wymiar transcendentny w sensie transcendencji absolutnej, a więc rzeczywistej. W szczegółach podanych w ewangelicznym opisie tych zjawisk widać troskę o unaocznienie różnicy pomiędzy transcendencją prawdziwą i fałszywą. Okultyzacji rzeczywistych, ponurych wydarzeń, stanowiących fundament religii opartych na przemocy i mordzie, Ewangelie przeciwstawiają objawienie.

---

<sup>59</sup> Święta obchodzone w antycznej Persji, podczas których panowie służyli swoim niewolnikom (przyp. M. G.).

Problemem fałszywych wyobrażeń na swój temat, wyobrażeń stwarzanych przez społeczności archaiczne, zajmował się także Durkheim. Girard wielokrotnie stwierdzał, iż jego myśl mieści się w nurcie antropologicznego myślenia tego uczonego, bowiem podziela jego pogląd na podstawowe założenie wiedzy antropologicznej: mity i rytuały nie są świadome istoty obiektów, o których mówią, zaś antropolog dający wiarę badanym przez siebie kulturom, starający się – jak Evans-Pritchard – myśleć „jak tubylec”, nie jest już antropologiem. Na stronie 31 książki *Les formes élémentaires de la vie religieuse* Durkheim tak pisze o wierzeniach archaicznych: „racje, którymi wierny sam przed sobą je usprawiedliwia, mogą być, i przeważnie są, nieprawdziwe. Prawdziwe racje nie przestały istnieć; ich odkrycie jest sprawą nauki.»

W jaki sposób ci dwaj uczeni tłumaczą fakt, iż pierwsze źródła wiedzy o człowieku – mity i rytuały – nie przedstawiają wiarygodnego obrazu społecznej rzeczywistości?

Według Girarda błędem w myśleniu, z którego wziął początek typowy dla człowieka sposób przedstawiania, była iluzoryczna wizja zabitej ofiary, której sakralizacja sprawiła, że ludzie pierwotni całkowicie utracili świadomość jej człowieczeństwa. Cały system pojęć krystalizujących się wokół ofiary był ustrukturuwany na owym błędzie; źródło tego błędu tkwiło w nieświadomości, więcej – było istotą nieświadomości: oni nie wiedzieli, co czynią.

Tu fundamentalne złudzenie było, zdaniem Girarda, efektem interakcji mimetycznej, która w sposób nieodparty prowadzi do spontanicznego pojednawczego morderstwa, a w konsekwencji do powstania wszystkich struktur kulturowych.

Skoro dla określania powyższego zjawiska Girard używa określenia mechanizm – a więc system – ma on na myśli całkowite uwarunkowanie ludzkiego myślenia i działania, zarówno indywidualnego jak i grupowego; zatem wszelkie decyzje oraz przedstawienia należałoby traktować jako elementy składowe całości kierowanej przez absolutne prawo. Jakże więc, skoro formowanie się myśli oraz determinacja działań jest efektem działania mechanizmu ukrytego pod obiektem, na które oddziałuje, mogło dojść do jego demistyfikacji?

Zdaniem Girarda prawdziwa wiedza, Logos, mogła wyniknąć wyłącznie ze źródła prawdziwie transcendentnego. Jest ona zawarta w tekstach ewangelicznych, które Girard określa jako jedyne rzeczywiście realistyczne teksty świata. Autor *Kozła ofiarnego* dowodzi, iż wszelkie modyfikacje systemów sprawowania władzy oraz systemów filozoficznych nigdy nie wyszły poza system konfrontacji i ekspulsji, inaczej mówiąc nie zdołały uwolnić się od fascynującej władzy *sacrum*. Prawda nie mogła wyłonić się z ludzkiej pamięci, bowiem ona, ludzka pamięć, była prze-

siąknięta ofiarniczą mistyfikacją. Durkheim nie daje jednoznacznej odpowiedzi na pytanie co do genezy mitów oraz ich demistyfikacji. W swojej pracy *Les régies de la méthode sociologique* zdecydowanie rozdziela wiedzę socjologiczną od sposobu myślenia opartego na tak zwanym powszednim doświadczeniu, *common sense*, jednak równocześnie stwierdza, że nauka nie powinna unikać paradoksów. Krytykując uproszczone pojmowanie archaicznych przedstawień w kontekście psychologicznym bądź filologicznym głosi równocześnie pogląd, że obowiązkiem socjologów jest upraszczające wyjaśnienie kolektywnych przedstawień jako funkcji praw rządzących ludzką grupą. Stwierdzeniem tym daje wyraz przekonaniu, że społeczność stanowi totalny system wywierający wpływ na swe elementy składowe, w czym zresztą zgodny jest z Girardem.

Jednak według Durkheima błędne wyobrażenia ludzi pierwotnych wynikały z nieświadomości dominacji grupy nad poszczególnymi indywiduami, zaś zjawiska zachodzące w indywidualnej świadomości na skutek tej dominacji nie mają, jego zdaniem, nic wspólnego z religijną symboliką. Twierdzi on, że bóstwo, społeczność oraz totalność społeczna są jednością, zaś istota złudzeń ludzi prymitywnych polega na percepcji zjawisk mających podłoże społeczne jako symbolów religijnych. Przyczyną takich błędnych interpretacji był, jego zdaniem, fakt, iż nie istniała wtedy nauka, która mogłaby je skorygować.

Durkheim, podobnie jak Girard, stara się znaleźć odpowiedź na pytanie, czy to możliwe, aby ludzka wspólnota dostrzegła istotę siły, która jest jej własną siłą, oraz aby ją naukowo zbadała. Swoje rozważania rozpoczął od postawienia tezy, że w perspektywie historii rozwój indywidualny nie jest zależny od presji społeczności totalnej. Jednakże stwierdza również, iż przyczyny całkowitego rozpląnięcia się indywidualnych osobowości, jak też odłączenie się ich od społecznej totalności, są tej samej, mechanicznej natury. A zatem przeczy sam sobie. Przecież żaden system zamknięty i mechaniczny nie jest zdolny zrodzić czegoś sobie przeciwnego, a w tym przypadku – wykrywania się indywidualnej świadomości. Z kolei druga koncepcja Durkheima, dotycząca demistyfikacji *sacrum*, opiera się na założeniu, że religie i nauka mają swoje własne naturalne prasubstancje, a tym samym anuluje on poprzednią koncepcję o historycznym przejściu od religii do nauki oraz własną tezę, iż człowiek archaiczny nie rozumiał natury swojej własnej społecznej siły.

Ale to nie wszystko. Durkheim przedstawia jeszcze trzecią koncepcję wyjaśniającą omawiany problem: mit jest już tworem konceptualnym, bowiem zawiera ziarno racjonalizmu. Wzniesienie się jednostki ponad jej indywidualność oraz poddanie się normom kolektywnym przydaje myśli stabilności i bezosobowości, a także naprowadza pierwsze przeczucie władzy prawdy. Jednak w miarę zachodzącej w historii interakcji kultur koncepty nabierają cech powszechnych, bowiem stopniowo

zrywają z określonym układem społecznym. Durkheim zakłada, że mogło się coś nowego wyłonić na skutek wymiany pomiędzy różnymi kulturami, które nie są zdolne do przyswojenia sobie obcych naleciałości we własnej terminologii. Twierdzi, że wskutek tych interakcji jest stopniowo podważana wiara, zgodnie z którą poszczególne kultury widzą siebie jako systemy totalne. Tak właśnie, zdaniem Durkheima, historia przyczynia się do demistyfikacji mitycznych przedstawień. Myślenie nie stanowiło immanentnej cechy człowieka archaicznego, jest ono dziełem historii. Człowiek prawdopodobnie nigdy, jak twierdzi Durkheim, nie osiągnie w tym względzie doskonałości.

Czy osiągnie, czy nie - nie należy zaprzestać poszukiwań odpowiedzi na zasadnicze pytania dotyczące ludzkiej kondycji. Skoro pojawi się myśliciel typu Girarda i posługując się nieodpartą logiką – co przyznają nawet zdecydowani przeciwnicy tego myśliciela – uzasadnia swoją koncepcję, wyjaśniającą wiele tajemniczych i zgubnych dla świata ludzkich zachowań, należy prześledzić tok owego myślenia. Teorię mimetyczno-ofiarniczą, teorię „kozła ofiarnego”, jej autor określa jako hipotezę dlatego, że nie można jej dzisiaj empirycznie udowodnić. Jednak każdy, kto „ma oczy do patrzenia i uszy do słuchania” i jest w stanie uczciwie, obiektywnie ocenić prawdziwe motywy postępowania innych, a przede wszystkim swojego, nie może nie przyznać, że wszystko to jest aktualne także i dziś. Zaś *te rzeczy* są jeszcze ciągle *ukrywane*; demaskuje się je wybiórczo i zależnie od okoliczności.

Kończąc to krótkie wprowadzenie, o wiele za krótkie w stosunku do wagi, zasięgu i pochodnych sygnalizowanej w nim problematyki, należy wspomnieć, że na jednej ze stron pracy *Des choses cachées...* jej autor stwierdza z naciskiem, że zaakceptować albo odrzucić jego hipotezę można tylko wtedy, jeśli się tę pracę przeczyta od początku do końca. Nie została ona jednak przetłumaczona na język polski (kilka obszernych jej fragmentów ukazało się w polskim tłumaczeniu w 1983 r., w grudniowym numerze „Literatury na świecie”) ze względu na zbyt szeroki zakres oraz specjalistyczny charakter poruszanych w niej problemów<sup>60</sup>. Tak więc Wydawnictwo Łódzkie zdecydowało się udostępnić polskiemu czytelnikowi następną po wyżej wymienionej, łatwiejszą w odbiorze pracę zatytułowaną *Le bouce émissaire*.

MIROSŁAWA GOSZCZYŃSKA

---

<sup>60</sup> Książkowe wydanie materiałów z dziesięciodniowego interdyscyplinarnego sympozjum poświęconego myśli Girarda liczy ponad sześćset stron.



**Rene Noel Teofil Girard** (ur. 25 grudnia 1923 w Avinionie) - francuski uczony pracujący w USA, należy dziś do najgłośniejszych i najbardziej kontrowersyjnych przedstawicieli antropologii kulturowej.

Jego ojciec był kustoszem Pałacu Papieskiego w Avinionie i autorem pracy "Évocation du vieil Avignon". Matka była z katolickiego domu, a ojciec był antyklerykałem sympatyzującym z lewicą w charakterze 5 Republiki.

Girard ukończył École des Chartes i następnie wyjechał do Stanów Zjednoczonych, rozpoczynając naukową karierę od stanowiska asystenta na uniwersytecie w Indianie. W 1957 zaczął pracować na Uniwersytecie Johnsa Hopkinsa. W 1961 w wydawnictwie Bernard Grasset wydał pierwszą książkę "Mensonge romantique et vérité romanesque" i został mianowany na profesora.

W 1966 zorganizował konferencję "Języki krytyki a nauki humanistyczne", w której udział wzięli min.: Lucien Goldmann, Roland Barthes, Jacques Lacan i Jacques Derrida. Konferencję uważa się za początek strukturalizmu w Ameryce.

W 1968 Girard przeniósł się na Uniwersytet Stanowy w Buffalo, a w 1972 opublikował "Sacrum i przemoc". W 1978 wydał "Rzeczy ukryte od założenia świata".

W 1980 przeniósł się do Stanfordu, gdzie założył ośrodek badań interdyscyplinarnych - "Interdisciplinary Center".

Nazywany przez jednych "Albertem Einsteinem współczesnych nauk o człowieku", przez innych ostro atakowany, prezentuje nowe, odkrywcze odczytanie tekstów mitologicznych i biblijnych, widząc w instynkcie naśladowczym i "mordach założycielskich" fundamenty cywilizacji. Zdaniem Girarda kultura warunkowana jest przez dwa mechanizmy rządzące społeczeństwami: poszukiwanie kozła ofiarnego oraz pragnienie mimetyczne.

17 maja 2005 r. został wybrany członkiem Akademii Francuskiej.

Autor między innymi:

- \* 1961 Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne (wyd. polskie: 2001) w tłumaczeniu Karoliny Kot
- \* 1972 Sacrum i przemoc (1993) w tłumaczeniu Marii i Jacka Plecińskich
- \* 1978 Rzeczy ukryte od założenia świata (1983, w polskim przekładzie jedynie fragment) w tłumaczeniu Mirosławy Goszczyńskiej [w:] "Literatura na świecie" 1983 nr 12, s. 74-182
- \* 1982 Kozioł ofiarny (1987, 1991) w tłumaczeniu Mirosławy Goszczyńskiej
- \* 1985 Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi (1992) w tłumaczeniu Mirosławy Goszczyńskiej
- \* 1990 Szekspir: Teatr zazdrości (1996) w tłumaczeniu Barbary Mikołajewskiej
- \* 1999 Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica (2002) w tłumaczeniu Ewy Burskiej

W 2006 ukazało się polskie wydanie "Początków kultury" (2004), swoistej syntezy poglądów Girarda.

W 2007 - opracowanie Jacka Bolewskiego SJ "Mit i prawda kultury"

Source: Wikipedia

