



Kosmos i przemoc – analiza związku kosmicznego ładu i rytów ofiarnych w perspektywie koncepcji René Girarda

Bogumił Chmiel

Wydział Filozofii

Uniwersytet Marii-Curie Skłodowskiej w Lublinie

Abstract

The Cosmos and Violence – an Analysis of the Relationship between the Cosmic Order and Sacrificial Rites from the Perspective of René Girard's Theory

The purpose of this paper is to examine the relationship between the idea of the cosmic order and sacrificial rites associated with ritual violence, which can be found in many different mythologies and religions. The whole analysis is based on René Girard's theory of primordial force as a fundamental factor that cultivates culture.

According to the consideration, the concentration of rapidly exploding violence (caused by natural disasters or social conflicts) on a victim not only re-establishes an order between agents (through concentration of aggression on one point), but also leads to an idea of universal harmony, which can be disturbed by "evil" deeds and restored through the repetition of sacrifice.

Key words: cosmic order, violence, sacrifice, René Girard

Słowa kluczowe: kosmiczny porządek, przemoc, ofiara, René Girard

Przedmiot niniejszego artykułu stanowi relacja, jaka w myśleniu mitycznym/religijnym zachodzi między wizją kosmicznego ładu a ideą ofiary. Celem rozważań jest wykazanie, że związek tych dwóch idei można traktować jako „nić przewodnią” wiodącą do zrozumienia istoty i źródeł przynajmniej części podstawowych idei religijnych. Z racji obszernego materiału, jaki należałoby uwzględnić, niektóre twierdzenia zostaną udokumentowane bardzo ogólnie; zasadniczym celem artykułu jest bowiem nie tyle opisanie poszczególnych fenomenów religijnych, ile wydobycie specyficzne-

go modelu myślenia, jaki się za nimi kryje i przez nie wyraża. Pierwsza część pracy dotyczy powszechności koncepcji kosmicznego ładu oraz istotnych cech jego pojmowania, druga odnosi się do związku zachodzącego między aktem ofiary a uniwersalnym ładem. Metodologiczny punkt odniesienia dla poniższych analiz stanowi myśl René Girarda, a zwłaszcza przekonanie o zasadniczej funkcji, jaką w kształtowaniu idei religijnych pełni przemoc. Przedstawione poglądy można zatem traktować jako uzupełnienie/uzasadnienie myśli francuskiego antropologa.

Idea kosmicznego ładu

Ideę kosmicznego ładu (uniwersalnego porządku, powszechnej harmonii) można znaleźć w największych religiach świata oraz w większości starożytnych i średnio-wiecznych systemów filozoficznych¹. Indyjska ryta oraz dharma, taoistyczne i konfucjańskie dao, Asha zaratusztrianizmu, starotestamentalna Mądrość Boża, egipska Maat oraz grecki kosmos, logos i nous – wszystkie te terminy oznaczają zasadę powszechnego porządku przenikającą całą rzeczywistość. Pomijając na razie różnice, należy wskazać wspólne elementy kryjące się za wymienionymi terminami. Przede wszystkim kosmiczny ład jawi się jako rzeczywistość obiektywna i transcendentna – obowiązująca z góry i niezależna w swojej konstytucji od niczyjej woli. Ani cała społeczność, ani tym bardziej poszczególne jednostki, w żaden sposób nie ustanawiają owego porządku; powinny go jedynie rozpoznać i realizować na wszystkich płaszczyznach życia społecznego oraz indywidualnego. Brak posłuszeństwa wobec obiektywnego prawa nie może go unicestwić, prowadzi jedynie, na mocy jego obowiązywania, do nieuchronnej kary. Doktryny i rytuały religijne, kodeksy moralne, formy organizacji życia wspólnotowego (ze stratyfikacją społeczną na czele), a nawet urbanistyka miast – wszystkie te elementy kultury znajdowały swoją ostateczną legitymizację w idei obiektywnego ładu, który miały wyrażać, realizować i umacniać. Dzięki takiej perspektywie członkowie poszczególnych wspólnot mogli postrzegać kanony własnej kultury jako absolutne, niepodważalne, wręcz boskie – umocowane w uniwersalnym porządku, którego ich sposób życia stanowił właściwe odzwierciedlenie. Najmocniej ową transcendencję i obiektywność kosmicznego prawa widać w opisach jego relacji względem bogów. Mimo że pojawiają się zwroty sugerujące zwierzchność bóstw nad ładem – Ra jest przedstawiany jako Pan Maat, a Waruna jako władca ryty (Rv. I. 25.1) – to najpowszechniejsze określenia wyrażają zależność najwyższych istot wobec prawa². Wedyjscy bogowie rodzą się z łona ryty (Rv I. 70.4), są strażnikami prawa (Rv. I. 83.4), zgodnie z którym zawsze działają (Rv. I 123.9). Nawet gdy w akcie ekspiacji lub uwielbienia bóstwo (najczęściej Waruna) jest określane jako pan ryty, to funkcję sędziego sprawuje nie autonomicznie (na zasadzie relacji, jaka zachodzi na przykład między Jahwe a Prawem), lecz na

¹ W poglądach nowożytnych taka idea jest przyjmowana *implicite* jako założenie konieczne do uprawiania nauk. Por. S. Amsterdamski, *Nauka a porządek świata*, Warszawa 1983, s. 49–50.

² Wszystkie odwołania do *Rigwedy* opierają się na drugiej edycji tłumaczenia R.T.H. Griffitha, *The Hymns of Rigveda*, Kotagiri (Nilgiri) 1986.

mocy samego prawa (Rv. I 23.5). Przez prawo bóstwa otrzymują swoją moc (Rv. I 2.8), sprawują władzę (Rv. I 23.5), wzmacniają obowiązywanie zasad (Rv I 14.7). Podobnie bogowie Egiptu spoczywają na Prawości i Prawdzie (BD 9), są przez Maat obejmowani (BD 10), żyją w niej (BD 11), są przez nią kierowani (BD 6)³. Wszystkie przytoczone zwroty – stanowiące jedynie znikomą część licznych wypowiedzi, jakie można znaleźć w świętych tekstach hinduizmu i religii egipskiej – jednoznacznie wskazują na ontologiczną „wyższość” i „pierwotność” (ewentualnie równorzędność) ładu w stosunku do bóstw, których uprzywilejowana pozycja wynika między innymi z roli stróżów porządku doskonale znających i wypełniających uniwersalne zasady. Kosmiczny ład jawi się jako ostateczna rzeczywistość nieuwarunkowana żadną nadrzędną siłą, która mogłaby ingerować we właściwy bieg rzeczy, czyli decydować, co należy do porządku, a co jest jego zaprzeczeniem.

Moment konieczności towarzyszący pojmowaniu uniwersalnego porządku wyraźnie widać na przykładzie mitologii greckiej, w której kosmiczny porządek ma charakter apersonalny (quasi-osobową postać mają bóstwa strzegące porządku – Temida, Dike, Mojry, Erynie), co jednak nie oznacza, że dotyczy jedynie świata przyrody. Uniwersalizm i bezosobowość ładu wszechświata wyraża grecki termin kosmos, który pierwotnie nie odnosił się wyłącznie do sfery ciał niebieskich, ale także do porządku życia społeczno-politycznego, rodzinnego i moralnego – pojętych jako całość kierowana jednym powszechnym prawem⁴. Każde przekroczenie porządku (obojętnie, w której dziedzinie) było nie tyle obrazą bóstwa, ile naruszeniem powszechnej harmonii wiodącym nieuchronnie do „kary”. Nieunikniona zemsta stanowi przywrócenie pierwotnego porządku, a dopiero we wtórnym sensie ma charakter moralny – sprawiedliwość jest wymierzana „mechanicznie” – beznamiętnie, precyzyjnie i bez względu na osobę. Kosmicznemu porządkowi – jego niezmiennym i niedającym się obejść prawom – podlega cała rzeczywistość, z bogami i herosami włącznie.

Powyższy sposób pojmowania powszechnego porządku znajduje także swoje potwierdzenie w tradycjach, w których ład przedstawia się jako spersonalizowaną boską emanację – względnie autonomiczną cechę Najwyższej Istoty. Zarówno w przypadku Ashy w zaratusztrianizmie, jak i Mądrości Bożej ze Starego Testamentu ich uprzywilejowana (nieosiągalna dla żadnego innego stworzonego bytu) pozycja wynika z istotowej partycypacji w boskiej naturze Absolutu. Panowanie Ashy jest tożsame z władzą samego Ahury Mazdy (Ys. XLIV 10), podobnie jak działanie Mądrości Bożej okazuje się identyczne z działaniem Boga w akcie stworzenia (Mdr 9, 21) i w dziejach zbawienia (Mdr 10–13)⁵. Jednocześnie, będąc spersonifikowanymi siłami Najwyższej Istoty, oba byty reprezentują działanie Boga w świecie. Tak jak Ahura Mazda tworzy Sprawiedliwy Porządek (Ys. XXXI 19), obowiązujący zarów-

³ Wszystkie odwołania do *Księgi umarłych* opierają się na tłumaczeniu E.A. Wallis-Budge, *The Book of the Dead. The Chapters of Coming Forth by Day*, vol. 2: *An English Translation with Introduction, Notes etc.*, London 1898 (liczba w nawiasie oznacza nr strony).

⁴ Por. H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 257–258; W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007, s. 78–79.

⁵ Wszystkie odwołania do *Pisma Świętego* opierają się na wydaniu: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 5, Poznań 2000.

no w przyrodzie (Ys. XLIV 3), jak i życiu społecznym (Ys. LI 10), tak Jahwe jest kreatorem zarówno świata, jak i prawa moralnego⁶. Asha i Mądrość Boża są zatem zarazem transcendentne i immanentne. Na zasadzie takiego podwójnego modi bytowania (boskiego i światowego) pozwalają one wyznawcom partycypować w naturze Istoty Najwyższej. Zaratusztrianie modlą się do Ashy jak do Ahury (Ys. XXXII 9), a zarazem mogą ją otrzymać od niego w darze (Ys. XLVII 1); podobnie żydzi, mając świadomość najwyższej wartości Mądrości oraz jej boskie działanie w dziejach, proszą o nią (Mdr 9, 1–18), licząc na to, że będą mogli ją znaleźć (Mdr 6, 12) i przebywać w jej obecności (Mdr 7, 28). Przewyższając wszelkie stworzenia, Asha i Mądrość Boża mają zatem boską naturę, a jednocześnie – na mocy swojej „obecności” w historii – pełnią funkcję „medium” pomiędzy transcendentnym Bogiem i stworzeniami. Owa mediacja nie ogranicza się jedynie do pozytywnego prawa moralnego, ale ma także swój aspekt przyrodniczy – ład natury jest przejawem tej samej mocy, która porządkuje życie wyznawców za pomocą przykazań.

Pomimo że wierni mogą uczestniczyć w Mądrości Bożej (Mdr. 6, 12–15), postępować zgodnie z Najwspanialszą Sprawiedliwością (Ys. VIII. 1) i w ten sposób wcielać ich działanie w świecie, to ostatecznie uniwersalny ład realizuje się jednak niezależnie od ludzkich wysiłków. Istota absolutnego charakteru kosmicznego porządku wyraża się zatem nie tylko w ontologicznej relacji nadrzędności lub równości w stosunku do bogów, ale przede wszystkim w konieczności, jakiej podlega rzeczywistość na mocy powszechnego panowania prawa. Cały kosmos jest przeniknięty celowym porządkiem, którego nikt ani nic nie może zakwestionować. Nawet gdy jest on czymś zewnętrznym względem stworzenia – nadanym rzeczywistości przez Stwórcę, jak w przypadku judaizmu i zaratusztrianizmu – to i tak zachowuje swoją boską naturę na zasadzie uczestnictwa w naturze Stwórcy. Tę ważną uwagę warto opatrzyć kilkoma przykładami. W *Yaszcie* poświęconej Ashy ona sama karze złego ducha oraz przejawy jego działania (Ysz. III), Sprawiedliwy Porządek rozszerza się w świecie boską mocą darów Ahury Mazdy (Ys. XLVII. 1), a jego końcowym triumfem jest dla zaratusztrian czas ostatecznego zwycięstwa nad złem – Fraszo-kereti. Nadejście tego dnia wydaje się nieuniknione na takiej samej zasadzie, na jakiej nieuniknione jest cykliczne następowanie po sobie jug, zwycięstwo Amona w nocnej walce z wężem Apopem, nadejście Mesjasza, powrót do pierwotnego stanu przedmiotów powstałych z apeironu, dokonujący się na mocy kary za przekroczenie właściwych im granic, czy ostateczny triumf Mądrości Bożej nad grzesznikami. We wszystkich powyższych przykładach (oraz w dużej liczbie innych narracji pochodzących z różnych kręgów kulturowych), w których ostateczne zwycięstwo ładu okazuje się nieuniknione, a zarazem nieustannie „dzieje się” w świecie, kosmos przenika nacechowana moralnie konieczność ukarania zła, zniesienia chaosu, zwycięstwa dobra i zaprowadzenia porządku. Ta idea stanowi osnowę większości narracji religijnych i mitologicznych, wyznaczając w ten sposób ich fundamentalny sens. Powszechna w wielu kulturach koncepcja przeznaczenia – jako konieczności zajścia tego, co zostało przepowiedziane lub zadekretowane klątwą bądź błogosławień-

⁶ Wszystkie odwołania do *Yasny* pochodzą z przekładu P. Żyry, *Awesta. Yasna, Visparad, Afrinagân, Gahs i pozostałe fragmenty*, Sandomierz 2011.

stwem – to tylko jeden z przejawów myśli o obiektywnym, niedającym się ominąć, oszukać czy zmanipulować porządku obejmującym wszystkie sfery wszechświata, z boską włącznie.

Mając na uwadze powyższe wnioski, można stwierdzić, że wizja kosmicznego ładu oscyluje wokół „rdzenia” – idei żelaznej konieczności, na którą można jednak wpływać, uwzględniając jej naturę. Gdy podejmujemy określone czyny zalecane przez uniwersalny porządek, ład musi się „zrewanżować”, nagradzając nas pożądanymi skutkami. Podobnie gdy mając świadomość naruszenia prawa, samemu wystawiamy się na cierpienie – uprzedzamy wtedy nieuniknioną karę za naruszenie porządku i przyjmujemy ją uprzednio, w takiej formie, jaką wybraliśmy⁷. Omówione terminy stanowią podstawę systemów moralnych właściwych im tradycji. Ryta, dharma, Maat, Asha, kosmos, Mądrość Boża nie denotują zatem jedynie obiektywnej harmonii, która „dzieje się” niezależnie od obecnego w świecie zła (albo wręcz poprzez nie), ale mają także znaczenie normatywne – są fundamentem określonych powinności, a ich znajomość stanowi źródło cnoty. Życie moralnie dobre jest życiem zgodnym z obiektywnym porządkiem rozpoznany i realizowany na wszystkich poziomach oraz we wszystkich formach funkcjonowania społecznego i indywidualnego.

W omówionych dotąd przypadkach kosmiczny ład pełni zarówno funkcję opisową, jak i normatywną. Należy jednak podkreślić, że idea kosmicznego porządku oraz związanych z nim norm moralnych i sprawiedliwej odpłaty/pokuty nie występuje jedynie w tradycjach, w których można wyróżnić specyficzne terminy używane na ich określenie. Jak wspomniano wyżej, bardzo duża liczba narracji mitycznych/religijnych opiera się na schemacie, według którego zło zostaje pokonane, a dobro wynagrodzone. Słuchacz ogromnej liczby mitów, legend, opowieści o świętych i herosach, zanim zacznie śledzić wydarzenia, już wie, jak zakończy się historia i która strona okaże się zwycięzcą. Właściwie większość mitów może być rozumiana jako egzemplifikacja prawdy o kosmicznym ładzie – jego zaistnieniu i naturze (w tej kreacji istotną rolę odgrywa uporządkowanie chaosu lub – co na jedno wychodzi – pojawienie się sił, których walka stanowi podstawę kosmicznego napięcia napędzającego historię świata), dziejach (historia degeneracji świata, w której jedność zasady harmonii obejmującej świat fizyczny, psychiczny, moralny i duchowy jest odzwierciedlona równoczesnym zepsuciem tych sfer) oraz spełnieniu (eschaton – ostateczne lub cykliczne odrodzenie ładu). Na tej zasadzie opowieść mityczna (nawet jeśli ład pozostaje w niej nienazwany, „ukryty w tle”) jest zazwyczaj wyrażeniem – w języku danej kultury – uniwersalnej myśli o porządku i jego koniecznej realizacji.

⁷ Oczywiście musi ona być ekwiwalentem popełnionego zła. Gdy niegodziwość była ogromna, nie możemy być pewni, czy całe zło zostało przebaczone. Przykładem takiej postawy mogą być rozterki Abby Apollosa, który nie był pewien, czy Bóg przebaczył mu całą zbrodnię, czy tylko jej część. Por. *Apoftegmaty ojców pustyni*, t. 1: *Gerontikon*, tłum. M. Borkowska, Kraków 2004, s. 182–183.

Kosmiczny ład i ofiara

Próbując zarysować całościową koncepcję mitu z perspektywy kosmicznej harmonii jako zasadniczej kategorii organizującej całą strukturę myślenia mitycznego, nie można pominąć faktu, że większość religii – poza odniesieniem do aktu kreacji jako wytworzenia (wylonienia się) powszechnego ładu oraz przekonania o moralnym porządku organizującym całą rzeczywistość i triumfującym w ostatnim akcie historii (zarówno tej uniwersalnej, jak i tej „skróconej” do rozmiarów danej narracji) – postuluje możliwość przynajmniej częściowego i ograniczonego czasowo wzmocnienia (odrodzenia, odtworzenia) kosmicznego ładu. Narzędziem takiej regeneracji zaburzonego porządku jest rytuał ofiarny przywracający (odtworzący) proces pierwotnego przejścia od chaosu do ładu na drodze symbolicznego powtórzenia (uobecnienia) aktu kreacji. Trudno w tym miejscu szczegółowo analizować poszczególne tradycje ofiarne, nawet z kręgu mitów, w których idea kosmicznego ładu zostaje nazwana, warto jednak wskazać na element zasadniczy dla dalszych rozważań. Otóż w znacznej większości mitów obrzęd „odnowienia świata” jest poprzedzony uroczystościami, w których dominuje element bezładu i rozprężenia, a sam rytuał wiąże się z faktycznym lub tylko symbolicznym zabiciem ofiary. Oczywiście w zależności od tradycji oba elementy mogą być mniej lub bardziej wyeksponowane. W przypadku hinduskiego święta wiosny (*holi*) stan chaosu odzwierciedlają zabawy i czasowe zniesienie różnic kastowych, a krwawą ofiarę symbolizuje bicie innych uczestników oraz czerwony proszek, którym ludzie posypują się wzajemnie. Wśród Izraelitów świętujących Paschę mocno podkreśla się krwawy aspekt ofiary z baranka; stan chaosu, z którego wylania się porządek, symbolizuje już nie orgiastyczna zabawa, ale ciemność otaczająca „domy wierzących” i „święte miasto” – Jeruzalem, gdzie podczas święta powinni przebywać uczestnicy. W Egipcie z kolei śmierć Ozyrysa była przedstawiana za pomocą wrzucenia ziarna w ziemię, polania jej krwią i podeptania przez byki symbolizujące zabójcę bóstwa – Seta. We wszystkich tych przypadkach oraz w niezliczonej liczbie innych narracji święto odbywa się na wiosnę – mijająca zima symbolizuje chaos, stagnację i śmierć, podczas gdy nadchodząca wiosna – życie, dynamizm oraz nowy porządek. Sam akt ofiary wiąże się ze zwycięstwem ładu nad chaosem – odtwarzając go, aktualizuje się jego pozytywne skutki.

Niezależnie od szerszego kontekstu kulturowego kształtującego formę rytu ofiary jej istotą jest śmierć, przez którą kosmiczny ład, przynajmniej czasowo, zostaje restytuowany i umocniony. Co istotne, samo składanie ofiar, będąc częścią owego ładu, należy do moralnych obowiązków określonych jednostek i całych kast (króla, kapłanów). Krwawe ofiary odtwarzające akt kreacji – wprowadzenia ładu w pierwotny stan chaosu – towarzyszą nie tylko cyklicznym obrzędom nowego roku, święta wiosny i zasiewów. W niektórych doktrynach aspekt podtrzymania uniwersalnego porządku pojawia się w kontekście innych rytuałów (wedyjskiej jaźny, rytuału uczczenia bóstwa przez faraona, wykonywanego każdego dnia w jego imieniu przez kapłanów, codziennych ofiar przebłagalnych judaizmu) lub w ramach specjalnych rytuałów oczyszczenia (żydowskiego Jom Kippur; Barashnûm nû shaba – zara-

tusztriańskiego wielkiego oczyszczenia, obmycia się w wodach Gangesu). Poza cyklicznymi świętami i codziennymi obrzędami motyw krwawego przejścia od chaosu do ładu pojawia także w rytuałach inicjacyjnych, w których jednostka nienależąca jeszcze do wspólnoty – pozostająca poza porządkiem – musi się narodzić „drugim raz” jako pełnoprawny członek społeczności i uczestnik kosmicznego ładu. Obrzędy ofiarne, zarówno kreacyjne, jak i inicjacyjne, „odwracają czas” – cały wszechświat (którego teren wspólnoty jest centrum, a w akcie ofiarnym staje się nim miejsce kultu) lub jednostka wracają do stanu embrionalnego (beładu, bezkształtu, chaosu), aby następnie przez obrzędy „narodzić się” w formie odnowionego porządku lub pełnoprawnego członka społeczności. Krwawy mord lub jego imitacja zdają się towarzyszyć ludzkości we wszystkich ważnych momentach życia jednostki i wspólnoty sakralizowanych właśnie przez odniesienie do ofiary jako medium między bezładem „początku” a kosmicznym porządkiem. We wszystkich tych przypadkach stan chaosu wymaga śmierci, aby przejść do ładu, lub odwrotnie – ład zagrożony siłami zła i powrotem do stanu pierwotnego beładu wymaga ofiary przywracającej/regenerującej porządek.

Mając na uwadze powszechny charakter przekonania o nacechowanym moralnie kosmicznym uporządkowaniu świata oraz siłę jego oddziaływania w dziejach, w poszukiwaniu genezy tej fundamentalnej idei należy się zwrócić ku takim doświadczeniom, które nie ograniczają się do określonej kultury czy nawet cywilizacji, ale stanowią domenę całej ludzkości. Najprostszym wyjaśnieniem narzucającym się niemal odruchowo jest myśl o doświadczeniu ładu przyrody jako pierwotnym źródle omawianej idei. Cykliczność pór roku, wegetacji roślin, ruchów ciał niebieskich, etapów życia biologicznego i społecznego – wszystkie te zjawiska mogły prowadzić do przekonania o uniwersalnym porządku przejawiającym się w nieuniknionym następowaniu po sobie zjawisk przyrodniczych i społecznych. Za taką koncepcją przemawia fakt, że we wszystkich tradycjach, w których powszechne prawo jest nazwane, opisy jego działania odnoszą się także do zjawisk przyrodniczych jako głównych przejawów harmonii. Niewątpliwy wydaje się ponadto związek składania ofiar z wiosennym odrodzeniem przyrody, świętami plonów, przesileni i równonocy. Zaburzenia w cyklu przyrodniczym mogłyby zrodzić potrzebę zaradzenia im przez „wzmocnienie” kosmosu przez krwawe ofiary pełniące funkcję pokarmu dla ożywającego świata.

Powyższa hipoteza, wiążąc bezpośrednio ofiarę i ład – w tym przypadku ład przyrodniczy – pomija wiele istotnych kwestii, na inne zaś nie udziela satysfakcjonującej odpowiedzi. Po pierwsze, trudno w powyższym schemacie wyjaśnić rolę ofiar niezwiązanych z ładem przyrodniczym, na przykład składanych w obrzędach inicjacyjnych lub podczas świąt przebłagania. Nie wiążą się one bezpośrednio z porządkiem przyrodniczym, a jednocześnie zachowują poczesne miejsce wśród wszystkich rytuałów religijnych związanych z przywróceniem/włączeniem do ładu. Po drugie, nie wiadomo, na jakiej zasadzie to właśnie krwawa ofiara miałaby regenerować siły przyrody – w jaki sposób śmierć miałaby wzmacniać życie. Założenie, że zabicie ofiary przeniesie jej siły życiowe na obiekt, wydaje się mocno arbitralne. Równie dobrze można by przypuszczać, że ten sam rezultat można osiągnąć, symu-

lując pożądane zjawiska⁸. Po trzecie wreszcie, i ten argument wydaje się zasadniczy, powszechność rytuałów ofiarnych, zarówno w aspekcie kulturowym, jak i historycznym, stanowi podstawę przypuszczenia, że musiały one skutecznie spełniać swoją funkcję. Gdyby krwawe ofiary, wymagające wszak poświęcenia tego, co dla danej wspólnoty najcenniejsze, nie przynosiły oczekiwanych skutków, z pewnością musiałyby stopniowo zanikać. Tymczasem można zaobserwować, że ewentualne zmiany polegały raczej na zastępowaniu ofiar z ludzi ofiarami ze zwierząt oraz na przechodzeniu od faktycznego do symbolicznego zabijania, nie zaś na rezygnacji z ofiary w ogóle. Zakładając bezpośredni związek ofiary i ładu, trudno przypuszczać, że ludzie przez tysiąclecia nie dostrzegli nieskuteczności swoich wysiłków rytualnych. Jest raczej odwrotnie, ofiary spełniały swoją funkcję i dlatego tak długo przetrwały we wszystkich społecznościach.

Bardziej wyrafinowaną koncepcją, którą można traktować jako socjologiczne uzupełnienie powyższej teorii, jest pogląd zakładający, że za ideą kosmicznego ładu stoi zinternalizowana siła relacji społecznych, oddziałująca na świadomość jednostek przez normy, nakazy i kary⁹. Na mocy wspólnotowego funkcjonowania ludzi zasady, jakie wytwarzała grupa wraz z systemem kar, jawiły się jednostkom jako bezwzględne normy obiektywnie funkcjonujące w całej rzeczywistości. Owa „obiektywizacja” miała polegać na rzutowaniu siły grupy, „wtłaczającej” jednostkę w „ramy” norm społecznych, na rzeczywistość pozaspołeczną – kosmiczną. W tym przeniesieniu mogły odgrywać rolę czynniki przyrodnicze eksponowane przez pierwszą teorię. Tak jak przyroda przechodzi kolejne stadia rozwoju i degeneracji, tak – w związku z pozornie tą samą koniecznością – wykroczenie przeciw normom grupy zostaje ukarane w sposób nieunikniony. Ład przyrodniczy i społeczny zlewają się w świadomości jednostek, tworząc jedną uniwersalną zasadę, która jako skuteczna forma samokontroli wspólnoty zostaje utrwalona w kulturze.

Omawiana koncepcja, którą można nazwać socjologiczno-przyrodniczą, jest bardziej subtelna niż pierwsza i z pewnością więcej wyjaśnia. Można w jej świetle zrozumieć moralno-społeczny charakter kosmicznego ładu oraz nacisk, jaki kładzie na utrwalanie istniejącego porządku jako jedynej i ostatecznej normy moralności indywidualnej i społecznej. Pozostaje jednak kwestia, jak w tym porządku funkcjonuje ofiara – jak można ją powiązać z karzącą funkcją sił społecznych. Jeśli przywrócenie ładu dokonuje się przez zabicie ofiary, to w powyższym schemacie należałoby ją utożsamić z buntownikiem przekraczającym normy wspólnoty (tworzącym chaos), którego wyeliminowanie przywraca naturalny porządek. W ten sposób można wytłumaczyć, dlaczego ofiara budzi w ludziach lęk, jej wybór ma charakter stygmatyzacji,

⁸ Można wskazać na wiele przykładów potwierdzających tę tezę, na przykład tańce szamanów symulujących burzę, aby w ten sposób przywołać deszcz. Teoria, w myśl której podobne wywołuje podobne, jest bardziej naturalna i spójna z najstarszymi świadectwami zachowań symbolicznych z okresu paleolitu, polegających na przedstawianiu zdarzeń, które pragnie się wywołać (upolowanie zwierzęcia, płodność stad). Modyfikacja polegająca na postrzeganiu ofiary jako daru dla bóstwa, które następnie rewanżuje się na zasadzie *do ut des*, zakłada już określoną strukturę społeczną, podział ról oraz daleko posuniętą personifikację bóstw. Temu z kolei przeczy pierwotnie impersonalna natura kosmicznego ładu.

⁹ Tak genezę kosmicznego ładu w filozofii greckiej tłumaczy F.M. Cornford. Zob. *idem, From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, New York 1957, s. 82.

często wynikającej z odmienności, a jednocześnie rodzi ona nadzieję na przywrócenie harmonii. Bunt jako źródło krwawego rytu ofiarnego odpycha ludzi, a oczekiwanie na przywrócenie porządku napawa nadzieją – obie te postawy koncentrują się na ofierze, czyniąc ją przerażającą i fascynującą zarazem.

Pomijając kwestię znaczenia ofiary dla rewitalizacji przyrody (której teoria nie wyjaśnia) oraz problem obecności krwawych rytuałów w obrzędach inicjacji, niemających nic wspólnego z bezpośrednim łamaniem zasad, a raczej z wkroczeniem w okres życia, w którym będą one przestrzegane, także druga koncepcja nie wydaje się w pełni satysfakcjonująca w powiązaniu ładu i ofiary. Jeśli za ofiarą stoi społeczeństwo, to musi być jakoś reprezentowane – przez króla, kapłana, tłum. I rzeczywiście: ofiary zawsze składają wybrane osoby uosabiające ład (władca), odpowiedzialne za jego symboliczne zachowanie (kapłani) lub – spontanicznie – rozszalały tłum¹⁰. W takim razie jednak powstaje pytanie, dlaczego w wielu kulturach to właśnie władca, a nie zbrodniarz pada ofiarą rytualnego mordu – realnego lub tylko symbolicznego. Jeśli jest on uosobieniem kosmicznego porządku, to dlaczego musi umrzeć, aby restytuować zagrożony porządek¹¹? Doświadczenie społeczne wyrażone w mitach kształtowało się przez wieki i musiało znać nierówność wobec siły wspólnoty – jedni podlegali mu bezwzględnie z całą surowością, inni z kolei cieszyli się niezależnością pozwalającą omijać zasady bez najmniejszego zagrożenia karą. Mówiąc obrazowo, jeśli mit miałby w swoim odniesieniu do kosmicznego ładu odzwierciedlać porządek społeczny, to powinien raczej przypominać opowieść o ciemnym biedaku i bezkarnym władcy lub przebiegłym złoczyńcy, których nigdy nie spotyka sprawiedliwa kara. Tymczasem osnową mitu jest przekonanie, że każde zło, niezależnie od tego, kto jest jego autorem, musi być pokonane.

Nie lekceważąc doświadczenia ładu przyrody ani siły oddziaływań społecznych, warto poszukać bardziej odpowiedniej teorii, która – zachowując pozytywy powyższych propozycji – pozwoli wyjaśnić świadomość obiektywnego charakteru uniwersalnego ładu (akcentowaną przez teorię przyrodniczą) oraz siłę jego społecznego oddziaływania (eksponowanego przez koncepcję społeczno-przyrodniczą), a jednocześnie uzasadni ścisły związek między chaosem, kosmicznym ładem a ofiarą jako medium pomiędzy tymi dwoma biegunami bytu. Wydaje się, że obie zreferowane teorie zawierają zasadniczy błąd, ponieważ próbują bezpośrednio wiązać ofiarę z porządkiem przyrodniczym lub społecznym. Ofiara nie działa wprost na społeczeństwo świadome nierówności wobec „ziemskiej” moralności, ani tym bardziej na przyrodę. Jeśli rytuał przywraca ład (gdyby nie był on osiągalny w ten sposób, przestałby być praktykowany), to konieczne wydaje się znalezienie takiego pośrednika między mordem rytualnym a samym ładem (pojętym jako rzeczywistość przyrodnicza, społeczna i moralna), który zwiąże obiektywny porządek przyrodniczy i społeczny z ak-

¹⁰ Te dwie funkcje mogły być często utożsamione – władca, jako uosobienie boskiego ładu, był zarazem najwyższym kapłanem.

¹¹ Według Frazera dzieje się tak, gdy moc witalna władcy wygasa – gdy sam traci siły, nie może uosabiać kosmicznej energii ożywiającej przyrodę. W takiej sytuacji niknie z perspektywy chaos jako coś, z czego ofiara „wyrывa” świat. Bezład funkcjonuje jedynie jako zagrożenie, któremu mord przeciwdziała. To jednak nie znajduje potwierdzenia w mitach kreacyjnych. W nich chaos jest stanem pierwotnym, do którego rytuał ofiarny musi „cofnąć” rzeczywistość, aby następnie powtórnie wyprowadzić z niego ład.

tem mordu. Tym medium wydają się opisane przez René Girarda agresja i przemoc wybuchające w sytuacji konfliktów społecznych.

Zdaniem Girarda ostatecznym źródłem religii oraz całego porządku kulturowego skupionego wokół aktu ofiary jest rytualna przemoc. Krwawa ofiara, jaką wspólnota cyklicznie składa, ma jeden zasadniczy cel – powstrzymać eskalację agresji gwałtownie rozwijającej się wewnątrz danej grupy. Paradoksalnie, w opinii francuskiego myśliciela, liturgiczna przemoc okazuje się skutecznym sposobem zatrzymania jeszcze większej przemocy rozprzestrzeniającej się we wspólnocie na skutek zaniku różnic między członkami społeczności. Najogólniej rzecz ujmując, schemat powstawania i wygaszania agresji wygląda – zdaniem Girarda – następująco. W pewnych sytuacjach – odbiegających od „normalnego” biegu zdarzeń (klęski żywiołowe, głód, zagrożenie wojną, choroby) – zaczyna pękać ład społeczny sankcjonowany „zwykłymi” środkami (symbolicznymi i fizycznymi). Wówczas tłumiona agresja i nienawiść „wybuchają” przy byle okazji i zaczynają się rozprzestrzeniać. Konflikty rozwiązywane na normalnych zasadach (tj. przez odwołanie do usankcjonowanych zasad kształtujących funkcjonowanie wspólnoty) lub tłumione z racji ich obowiązywania (słabszy nie może na co dzień konkurować z silniejszym, starszy ma zawsze rację) urastają do rangi przerażających win domagających się krwawej zemsty. Przestają obowiązywać zasady, zawieszony zostaje podział na kasty i stany – każdy zaczyna walczyć z każdym, stając się „bliźniakiem w przemocy”. Według autora *Kozła ofiarnego* ostatecznym źródłem każdej przemocy jest mimetyczna natura pożądanego – człowiek pragnie tego, czego pragną inni, zwłaszcza ci będący dlań autorytetem. Jednocześnie jednostka czuje niechęć wobec konkurentów, nawet wtedy, gdy dzięki nim ukierunkowała swoje pożądanie – niechęć i zawiść są ukryte w każdym pożądanym, bo każde pożądanie to kopia czyjś pożądanego. Niespodziewane i tragiczne wydarzenia nie są zatem ostateczną przyczyną eskalacji agresji, a jedynie ich katalizatorem – wyzwala ją wrogość drzemiąca już w ludziach, ale rozładowywaną dotąd przez kulturę. W momencie gwałtownego zaburzenia ładu społecznego zasady przestają tłumić agresję, która gwałtownie wybucha.

Stan chaosu i walki wszystkich przeciwko wszystkim jest na dłuższą metę nie do zniesienia i grozi totalną destrukcją wspólnoty. Mechanizmem rozładowania i kanalizacji agresji staje się ofiara:

Tam, gdzie jeszcze przed chwilą były tysiące drobnych konfliktów, tysiące skłóconych braci, oddzielonych od siebie – znów pojawia się wspólnota, całkowicie pojednana w nienawiści, którą wzbudza tylko jedna osoba. Wszystkie urazy rozsiane pomiędzy tysiące ludzi, wszystkie sprzeczne akty nienawiści, będą kierować się przeciwko jednemu człowiekowi, który staje się kozłem ofiarnym¹².

Skupienie agresji na jednostce pozwala na nowo odzyskać stabilność wspólnoty, uporządkować jej strukturę na drodze powrotu, modyfikacji lub wykształcenia nowych relacji społecznych związanych z aktem ofiary (np. nowy władca jako gwarant stabilności).

¹² R. Girard, *Sacrum i przemoc*, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993, s. 110.

Wybór kozła ofiarnego, na którym zjednoczona w agresji wspólnota skanalizuje swoją nienawiść, nie jest dowolny – jednostka musi być związana ze społecznością, a jednocześnie odróżniać się – stać „z boku”, tak aby jej zabójstwo nie prowadziło do dalszej eskalacji przemocy. Musi zatem być to ktoś z „krańców” wspólnoty – kaleka, chory, okaleczony, jeniec¹³. W ten sposób wspólnota znajduje „winnego” nieszczęścia, które wyzwoliło agresję, a zjednoczenie w przemocy stanowi pierwszy krok do odzyskania utraconego porządku. Prawdziwy mechanizm prowadzący do przemocy rytualnej pozostaje ukryty – celem kultury (w tym mitu) jest racjonalizacja przemocy – ukrycie jej rzeczywistych motywów za zasłoną zrozumiałych dla wspólnoty zabiegów karcących, rozpoznanych następnie jako przywracające ład. Mit jest już rezultatem daleko idącej racjonalizacji przemocy – ukazania jej wartości jako skutecznego źródła zwalczania chaosu na drodze rytu ofiarnego. Według Girarda odkrycie prawdziwego schematu było możliwe tylko w kulturze chrześcijańskiej, ponieważ tylko w tej tradycji, sięgającej Starego Testamentu, ofiara zaczyna być świadoma swojej niewinności (Abel, Hiob, Chrystus), w pozostałych systemach religijnych racjonalizacja była zawsze skuteczna – ofiarę przedstawiano jako istotę demoniczną, rozmyślnie realizującą zło i akceptującą zbrodnie, o które była oskarżana.

Trudno w tym miejscu całościowo oceniać propozycję Girarda. Nie jest to zresztą celem niniejszego opracowania. Trzeba jednak stwierdzić, że jego teoria bardzo dobrze tłumaczy powszechność idei kosmicznego ładu oraz wyjaśnia związek między chaosem, porządkiem a ofiarą. Poszukując, na podstawie przemyśleń Girarda, genezy mitycznej wizji kosmosu jako nacechowanego moralnie uniwersalnego ładu, trzeba się zwrócić nie do doświadczenia prawidłowości (kosmicznej czy społecznej), na jakiej opierali swoją myśl przedstawiciele wspomnianych wyżej koncepcji, ale przeciwnie – do chaosu jako źródła świadomości porządku¹⁴. Pierwotnym „doświadczeniem religijnym” nie jest ład, ale właśnie agresja i przemoc, którym nieodłącznie towarzyszy chaos, anarchia i dezorganizacja życia społecznego. Trudno stwierdzić, czy ostatecznym źródłem agresji jest wyłącznie zanik różnic wynikający z mimetycznego pożądania. Być może są też inne przyczyny. Niemniej jednak zasadniczą rysą stanu ciągłego konfliktu jest gwałtowna negacja porządku – zacieranie granic społecznych, moralnych, fizycznych. Ten stan to właśnie stan mitycznego chaosu, który niezależnie od tego, czy pojawia się pod postacią impersonalnego bezładu (chaos), czy potwora, z którym walczy bóstwo, zawsze ma wydźwięk negatywny, odnosi się do „początku”, a także do „teraz” – jako zagrożenie czyhające na wspólnotę. Sytuacje konfliktów, permanentnej przemocy powtarzającej się co rusz i wynikającej z kataklizmów przyrodniczych lub z napięć społecznych, zostawiły niezatarty ślad w pamięci zbiorowej w postaci panicznego lęku przed powrotem bezładu i gotowością podjęcia wszelkich środków koniecznych do jego uniknięcia.

¹³ Por. *idem, Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1987, s. 23.

¹⁴ Można stwierdzić, że religioznawcy przyjęli tezę, którą mit miał sugerować – ofiarę łączy bezpośrednio z chaosem z jednej, i ładem z drugiej strony. Na tej zasadzie nowożytny religioznawstwo, negując ów bezpośredni związek, odrzuciło faktycznie skuteczność ofiary, uznając ją za relikwinię animizmu czy myślenia magicznego. Rytuał ofiarny przynosił tymczasem pożądany skutek – jednocząc ludzi w akcie przemocy, przywracał świadomość ładu i idący w ślad za nim porządek społeczny.

Ratunkiem wobec konfliktu i przemocy okazuje się „uporządkowana” przemoc ukierunkowana na kozła ofiarnego. W tym miejscu teoria Girarda dobrze tłumaczy zarówno treść, jak i społeczną funkcję mitu. Wspólnocie rozbijanej frenetyczną agresją grozi całkowite wyniszczenie w wewnętrznej walce. Początkiem ładu, pierwszym krokiem do zjednoczenia ludzi, staje się zwrócenie agresji wszystkich podmiotów na jeden obiekt. Kwestią wyboru jest wskazanie takiego winowajcy, którego śmierć nie będzie kolejnym ogniem permanentnej walki, ale wygasi napięcie przez znalezienie ujęcia – ofiary, której strata nie będzie następnym impulsem do rozwoju konfliktu. Okazuje się, że w amoku wzajemnej przemocy agresja znika, gdy znajduje przedmiot, na którym skupia się cała wspólnota. Porządek to skutek jedności uczestników mordu – napięcie opada, gdy znajdują cel umożliwiający rozładowanie się. Jeśli dodatkowo było ono wywołane na przykład suszą, a po jakimś czasie po zabójstwie zacznie padać deszcz, to śmierć nie tylko przywróciła spokój we wspólnocie, ale także, w świadomości ludzi, wywołała opady. W tym momencie zabity staje się winowajcą odpowiedzialnym za pojawienie się źródła napięcia i walki. Fundamentem skuteczności ofiary pozostaje jednak realna agresja i zagrożenie życia, zbiorowy mord oraz jego faktyczny skutek – czasowe wygaszenie napięć prowadzące do wytworzenia świadomości ładu oraz realnego porządku jako rezultatu wygaszenia przemocy.

Pierwotny akt zabójstwa może być przypadkowy, gdy jednak spełni swoje zadanie (zaangażuje odpowiednią liczbę osób, wystarczającą do rozładowania napięcia we wspólnocie), zostaje stopniowo rozpoznany jako remedium na źródło tego napięcia – sama agresja, jako bezpośrednia przyczyna zbrodni, znika lub zostaje przedstawiona jako jeden ze skutków zła. W tym momencie rozpoczyna się proces rytualizacji. Dzięki niemu powstaje idea kosmicznego ładu. Skoro mord zadziałał raz, to należy go powtarzać, i to nie tylko wtedy, gdy „tama” norm społecznych pęka i wspólnota pogrąża się w chaosie, ale także w sytuacjach, które doprowadziły już wcześniej do wybuchu przemocy. W tym celu należy, realnie lub symbolicznie, odtworzyć stan bezładu oraz akt mordu przywracający ład. Kruchy stan porządku, oparty na zasadach wytworzonych przez ofiarę, zaczyna się z czasem jawić jako odzyskany po unicestwieniu ofiary. To, co stanowi skutek zbiorowej przemocy – porządek i harmonia – zostaje w rytuale „cofnięte” i zuniwersalizowane. Stan ładu jest pierwotnym wytworem aktu kreacji, któremu zagraża powrót do pierwotnego niezróżnicowania. Temu zaś należy się przeciwstawić kolejnymi ofiarami. W krzywym zwierciadle racjonalizującego mitu ofiarę przedstawia się jako złą i zasługującą na karę, ponieważ kradnie wodę, słońce, bydło, sprowadza nieurodzaj, suszę, chorobę, pragnie zapanować nad światem. Zabicie ofiary nie wywołuje mechanicznie urodzaju, nie sprawia, że słońce zaczyna świecić dłużej, a deszcz pada obficie; kanalizując agresję, ofiara wytwarza uzasadnione poczucie jedności i ładu, zjednoczenia wokół pozostałości po ofierze.

Rozwój mitu polega zasadniczo na „zakryciu” rzeczywistego mechanizmu ofiarnego oraz „dopracowaniu” uzasadnienia satysfakcjonującego dla wspólnoty. Ze szczątków wspomnień rewolucji neolitycznej powstaje idea pierwotnego stanu szczęścia, którego geneza – osadzona już w perspektywie mitu – przejmuje motyw

zabójstwa jako źródła pierwotnej harmonii, a zarazem legitymizacji rytuału¹⁵. Ujednoliceniu podlega cały porządek odtwarzania procesu ofiarnego: przedstawienie chaosu, dobór ofiary, akt zabójstwa, celebrowanie odzyskanego (zregenerowanego) ładu. Rytuał nigdy nie jest udawaniem – jest realnym odtworzeniem „pierwszego razu”, gdyż rzeczywiście wywołuje taki sam rezultat jak pierwszy mord – najpierw stwarza poczucie zagrożenia, anihilacji norm i zasad, a następnie scala wspólnotę skupioną wokół ofiary, w poczuciu jedności i zgody. Skuteczność rytuału zależy od wiary w jego efektywność, gdyby członkowie społeczności zaczęli powątpiewać w dobroczynne skutki ofiary, stopniowo przestałaby ona działać – nie mogłaby kanalizować agresji ani przywracać harmonii. Przy skutecznym mechanizmie ofiary zagrożony ład jawi się jako odzyskany (utrwalony) dzięki jej sprawowaniu, zwłaszcza w sytuacji gdy stabilizacja społeczna zbiegła się z oczekiwanymi zmianami w przyrodzie. Rytuał ofiarny z aktu wytwarzającego socjologicznie i psychologicznie uzasadnioną świadomość ładu staje się środkiem zapobiegawczym – antidotum na agresję, o którego prawdziwej naturze nie wiedzą sami zainteresowani. W świadomości wiernych faktyczne źródło integrującej przemocy – napięcie wynikające z obiektywnych przyczyn przyrodniczych czy społecznych – przenosi się w cień, a cała świadomość skupia się na owych przyczynach i ofierze, która im zapobiega.

W interesującej nas perspektywie schemat wygląda zatem następująco: zaburzenia w funkcjonowaniu społeczności – gwałtowny wzrost przemocy – kolektywne zabójstwo jednostki, której śmierć nie nakreśla dalej spirali agresji – jedność i ład wynikające z ześrodkowania przemocy na ofierze – wytworzenie związku między aktem mordu a uzyskanym ładem – rytualizacja mordu i równoległy rozwój mitu racjonalizującego ryt ofiarny¹⁶. Koncepcja ładu kształtuje się w ostatnim etapie procesu: jego istota to wykazanie, że składanie ofiary jest niezbędne do podtrzymania/odzyskania ładu, a zarazem stanowi obowiązek zeń wynikający. W tym celu każdy mit cofa chaos do początku, odnosząc go do całej rzeczywistości. Bezład przestaje być lokalnym zjawiskiem wywołanym przemocą – staje się pierwotnym stanem rzeczywistości. Jednocześnie mit absolutyzuje ofiarę oraz ład, jaki wytwarza. Podobnie jak w przypadku uniwersalizacji chaosu, ofiara urasta do rangi jedynej i bezpośredniej przyczyny uporządkowania świata. Względna harmonia, uzyskana na drodze skupienia przemocy na koźle ofiarnym, zaczyna być postrzegana jako idealny stan kosmicznej równowagi ogarniającej cały wszechświat. Na tym etapie istotną rolę mogą odgrywać pozostałe czynniki – porządek kosmosu oraz presja społeczności. Wraz ze świadomością odzyskania bezpieczeństwa i wyjścia z chaosu – „ulokowania” w uporządkowanym świecie – fundują idee powszechnego ładu ogarniającego już nie tylko wspólnotę, lecz także cały wszechświat. Wspólnota i jej świat stanowią

¹⁵ Akt kreacji nie tylko tworzy ład, ale także uzasadnia porządek społeczny stojący na jego straży. W sytuacji gdy mit o kreacji nie wspomina o ofierze, pojawia się ona w innej formie, zawsze jednak jest związana z ideą ekspiacji, odzyskania łaski, przywrócenia porządku.

¹⁶ W niektórych tradycjach związek między chaosem a przemocą wydaje się zachowany. W *Tekstach piramid* można znaleźć fragment odnoszący się do wód, „w których Geb obmyła swoje członki, kiedy umysły były przeniknięte strachem, a serca były owładnięte okrucieństwem [...]”. Kontekst wskazuje, że chodzi o wody pierwotne (Nu), z których wylonili się bogowie i świat. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, J.P. Allen (ed.), Atlanta 2005, s. 548.

kosmiczne centrum porządku otoczone siłami chaosu, które nieustannie zagrażają nawrotem bezładu¹⁷. Do uniwersalizacji ładu prowadzi samo doświadczenie – jeśli stan gwałtownie rozwijającej się agresji wywołuje zarówno susza, jak i wejście do społeczności młodych wojowników gotowych do kontestacji istniejącego porządku, a antidotum na jedno i drugie stanowi zabicie ofiary (władcy, jednego z wojowników), to dzięki tej ofercie totalność chaosu przechodzi w totalność ładu. Osnową omawianego procesu jest przemoc, która choć została wywoływana różnymi przyczynami, wygasza się pod wpływem ofiary, gwarantując czasowy spokój. Doświadczany jako kosmiczny ład porządek społeczny splata się z ofiarą w chwiejnej równowadze, której lada chwila może zagrozić nawrót chaosu unicestwiany kolejnymi ofiarami. Przemoc i agresja, stanowiące medium wiążące zewnętrzne przyczyny napięć ze skutecznością ofiary, znikają, przenosząc się z centrum świadomości na jej peryferia – nie są rozpoznane jako przyczyna rytualnego mordu, ale stają się jednym z symptomów zagrożenia, jakie niesie z sobą zaniedbywanie kultu. Główny akcent mitu skupia się na samym rytuale oraz jego skuteczności – harmonii będącej rezultatem zabiegów liturgicznych.

Należy mocno podkreślić, że omawiany proces przebiega nieświadomie – dostrzeżenie mistyfikacji, czyli bezpośredniego powiązania aktu rytualnej przemocy z wywołaniem oczekiwanych zjawisk, musiałoby unicestwić mit. Zasadniczym motorem napędowym procesu mitologizacji jest jego autentyczna skuteczność – ofiara rzeczywiście przywraca ład, porządkuje świat, regeneruje porządek. Tyle tylko, że bezpośrednim skutkiem mordu okazuje się ład społeczny wynikający z rozładowania agresji i konsolidacji uczestników przemocy oraz związane z tym poczucie bezpieczeństwa, harmonii, przewidywalności świata. Skuteczność przemocy swoiście automatyzuje proces mitologizacji – ów proces nie ma charakteru świadomego „wymyślenia” narracji, ale przyjmuje formę „odkrywania” prawdy o kosmicznym porządku, roli ofiary i zagrażającym chaosie. To odkrycie ma swoje empiryczne ugruntowanie – po zabicie ofiary przemoc rzeczywiście znika, na nowo pojawia się porządek, być może następuje rozwiązanie problemu, który wywołał agresję. Nad skutecznością procesu, utrwalaną każdym kolejnym sukcesem rytualizującej się przemocy, czuwa zwykła ludzka przemoc popychająca całe wspólnoty do poszukiwania kozła ofiarnego.

Skoro powyższe rozważania opierają się na fundamencie teorii Girarda, warto na końcu podkreślić, które jej elementy stanowią rzeczywistą podstawę zaproponowanej koncepcji, a które niekoniecznie muszą być zaakceptowane. Po pierwsze, zasadniczą tezę, jaką trzeba utrzymać, aby mówić o ideach ofiary i kosmicznego porządku jako rdzeniu myślenia religijnego, jest powszechność tych koncepcji w doktrynach religijnych. Jeśli istnieją mity, w których brak wizji kosmicznego porządku lub nie pojawia się idea ofiary, to taka religia przeczy wyłożonej teorii. Po drugie, nawet jeśli mit postuluje ofiarę, to musi być ona związana z przemocą. Oczywiście wtórnie, w toku ewolucji doktryny, realna przemoc może ulec zatarciu, zastąpieniu przemocą symboliczną lub w ogóle zatracić swój związek z agresją (taką tendencję widać np. w *Upaniszadach* – ofiara zaczyna być przedstawiana jako aktywność głównie

¹⁷ Obcy, ze swoimi zwyczajami odbiegającymi od norm, zawsze stanowią potencjalne zagrożenie dla kosmicznego ładu i jako tacy muszą być traktowani z podejrzliwością.

duchowa). Pierwotnie jednak akt ofiarny musi się wiązać z przemocą – tylko tak można uzasadnić związek wspólnotowego mordu i doświadczenia ładu. Po trzecie wreszcie, wątpliwości musi budzić każda tradycja, w której ofiara nie jest przedstawiana jako źródło porządku. Niekoniecznie ofiara musi stać na początku istnienia uporządkowanego świata – występować w micie o kreacji, powinna jednak zawsze odgrywać zasadniczą rolę w przechodzeniu od „chaosu”, „zbrukania” i „grzechu” do „ładu”, „czystości”, „świętości”. Te trzy elementy, jako zasadnicze dla zaproponowanej wizji, scala jedno założenie antropologiczne – proces racjonalizacji mordu mógł się dokonać dopiero wtedy, gdy ludzie byli zdolni do uniwersalizacji swojego doświadczenia – nadania rangi kosmicznej partykularnemu przeżyciu (od)zyskania zatraconego w przemocy porządku. Oczywiście, biorąc pod uwagę rozpiętość w czasie powstawania mitów, nie trzeba przyjmować, że „dostrzeżenie” roli mordu jako źródła ładu dokonało się momentalnie, na wzór olśnienia – ten proces mógł przebiegać stopniowo i trwać całe pokolenia, zanim myśl utrwaliła w akcie rytualnej ofiary kulturowy związek przemocy i ładu.

Przedstawiony pogląd nie zakłada natomiast, zasadniczej dla Girarda, teorii naśladownictwa mimetycznego. Kwestia, jak dochodzi do eskalacji przemocy, jest w przyjętej perspektywie wtórna. Podobnie zróżnicowane mogą być zarówno źródła konfliktów, jak i sam przebieg wzrostu napięcia. Istotny okazuje się jedynie moment rozładowania agresji w akcie wspólnego mordu. Pogląd Girarda na temat naśladownictwa jako zasady generującej przemoc może być słuszny, wtedy wizja ładu stanowi tylko dopełnienie jego myśli, może jednak także być uznany za błędny – ale nie wpływa to na ocenę przedstawionej teorii. W takiej sytuacji można rozumieć zarysowany pogląd jako autonomiczną koncepcję inspirowaną jedynie dociekaniami francuskiego antropologa, a nie dopełnienie jego myśli „od góry”, czyli od strony skutków zrytualizowanej przemocy.

Kwestia, czy wszystkie wspomniane założenia mogą zostać empirycznie uzasadnione, pozostaje otwarta. Co więcej, w obliczu hermeneutycznego charakteru filozofii religii takim zapewne pozostanie, przez co przedstawiona koncepcja powinna być raczej oceniana nie w kategoriach bezwzględnej prawdy/fałszu, ale raczej jako schemat interpretacyjny pozwalający na mniej lub bardziej spójne wyjaśnienie natury zjawisk kulturowych. Jest to istotne, ponieważ jeśli uznamy genetyczny związek między ideą kosmicznego ładu a pojęciami: prawdy, prawa, dobra, prawości, to schemat ten nie tylko wyjaśnia źródło i naturę religii, ale także może stanowić podstawę do zrozumienia genezy całej kultury. Także w tym aspekcie zaprezentowane poglądy nie tylko pozostają w zgodzie z wizją fundamentalnej roli religii w rozwoju cywilizacji Girarda, ale także mogą być w nią z powodzeniem wkomponowane jako uzupełnienie podstawowych mechanizmów jej rozwoju. Idea kosmicznego ładu jest zasadniczym elementem kultury, gdyż – podobnie jak rytuał ofiarny – pozostaje rezultatem racjonalizacji doświadczenia kanalizacji totalnej agresji niszczącej wspólnotę. Ofiara i ład są dwiema stronami tego samego procesu tworzącego kulturę, u podstaw którego leży przemoc i nieświadome mechanizmy obrony wspólnoty przed skutkami jej nadmiernej eskalacji.

Bibliografia

- Amsterdamski S., *Nauka a porządek świata*, Warszawa 1983.
- Apoftegmaty ojców pustyni*, t. 1: *Gerontikon*, tłum. M. Borkowska, Kraków 2004.
- Cornford F.M., *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, New York 1957.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1987.
- Girard R., *Sacrum i przemoc*, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993.
- Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007.
- Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 5, Poznań 2000.
- The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, J.P. Allen (ed.), Atlanta 2005.
- The Book of the Dead. The Chapters of Coming Forth by Day*, vol. 2: *An English Translation with Introduction, Notes etc.*, transl. Wallis-Budge E.A., London 1898.
- The Hymns of Rigveda*, transl. R.T.H. Griffith, Kotagiri (Nilgiri) 1986.
- Awesta. Yasna, Visparad, Āfrinagân, Gahs i pozostałe fragmenty*, tłum. P. Żyra, Sandomierz 2011.