

Adam Romejko
Uniwersytet Gdański
aromejko@gmx.net

Religia a polityka w świetle teorii mimetycznej

ABSTRACT: Romejko Adam, *Religia a polityka w świetle teorii mimetycznej* (Religion and Politics in the Light of Mimetic Theory). "Poznańskie Studia Slawistyczne" 10. Poznań 2016. Publishing House of the Poznań Society for the Advancement of the Arts and Sciences, pp. 327–339. ISSN 2084-3011.

René Girard, the French-American literary critic and anthropologist, gives us the mimetic theory, which turns out to be an interesting tool for the interpretation of human relationships. It is based on the analysis of works of the world literature, including myths and the Bible. As a part of human nature mimesis leads to a conflict and at the same time it saves through a scapegoat. This is reflected in religious rituals, which are the first human institutions leading directly to a political institution – to the monarchy. The reality of the victim is firmly anchored in human culture, including the contemporary, despite the fact that it does not see this. This applies to all circles of civilization, including the West.

KEYWORDS: René Girard; mimetic theory; politics; power; religion; the sacred; sacrifice; scapegoat; victim; violence

1. Wstęp

Rzeczywistością transkulturową, a więc ujawniającą się na ziemskim globie niezależnie od miejsca i czasu, jest religia i polityka. Czy są one ze sobą powiązane, czy może funkcjonują w sposób paralelny? A może przecinają się w określonym rytmie czasowym? Koegzystują ze sobą w zgodzie, czy też jako nieustępliwi rywale? Czy pierwsze ich spotkanie miało miejsce w starożytności, na co m.in. zwrócono uwagę w zaproszeniu redakcyjnym do publikowania w niniejszym tomie, czy może jest to znacznie wcześniejsze wydarzenie?

Pomocą intelektualną w poszukiwaniu odpowiedzi na powyższe pytania warto uczynić teorię mimetyczną, wypracowaną przez francusko-amerykańskiego literaturoznawcę i antropologa René Girarda. To hipoteza

naukowa, która czerpie swą nazwę od ważnego dla niej elementu, jakim jest naśladownictwo (*mimesis*). Stworzona przez Girarda koncepcja ma uniwersalne zastosowanie, czego potwierdzeniem jest fakt, że interesują się nią przedstawiciele różnych dziedzin nauki – od humanistycznych po ścisłe. Są to uczeni z różnych krajów, w tym Polski.

2. René Girard – osoba i dzieło

René Girard pochodzi z Awinionu w Prowansji. Niekiedy przywołuje się ten fakt, podkreślając w pozytywny lub negatywny sposób specyfikę jego osoby (cf. Sorman 1992: 5; Domenach 1983: 313). Urodził się w 1923 roku w niezamożnej rodzinie inteligenckiej. Jego ojciec był historykiem – pracował jako kustosz w bibliotece muzeum awiniońskiego, a następnie w tamtejszym Pałacu Papieskim. Również jego matka należała do osób wykształconych (Girard 2006b: 23). W latach 1943–1947 Girard studiował – podobnie jak ojciec – paleografię w paryskiej École des Chartres (Girard 2006b: 25, 1996b: 1). Nie chciał iść w ślady ojca, dlatego skorzystał z możliwości wyjazdu do USA (1947), tam rozpoczął pracę jako lektor języka francuskiego na Uniwersytecie Indiana. Kontynuował jednocześnie studia historyczne (Girard 2006b: 28, 31). Ważnym momentem było powierzenie Girardowi wykładów z literatury. Przełożyło się to na zmianę jego „naukowego profilu”. Do tej pory pisał artykuły o charakterze historycznym, teraz rozpoczął badania literaturoznawcze. Stały się one podstawą do opublikowania w 1961 roku w Paryżu opracowania pt. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, na którego podstawie na Uniwersytecie Johna Hopkinsa mianowano go profesorem (Girard 2006b: 39).

Większość prac Girarda – oprócz tej, którą poświęcił twórczości Williama Szekspira – opublikowano w języku francuskim, więc recepcja jego poglądów przesunęła się na moment wydania jego dzieł w języku angielskim. Ważniejsze książki Girarda przetłumaczono na język polski, choć brakuje pełnego przekładu *Rzeczy ukrytych od założenia świata*. Polskiemu czytelnikowi dostępne są tylko fragmenty tej książki (Girard 1983: 74–182, 1988: 180–193). Poniżej zaprezentowano zestawienie opracowań Girarda opublikowanych w języku polskim (w nawiasach kwadratowych podano rok wydania oryginałów oraz angielskich tłumaczeń):

- 1) *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne* (Warszawa 2001 [1961, 1966]);
- 2) *Sacrum i przemoc* (Poznań 1993–1994 [1972, 1977]);
- 3) *Kozioł ofiarny* (Łódź 1987, wyd. 2: 1991 [1982, 1986]);
- 4) *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi* (Warszawa 1992 [1985, 1987]);
- 5) *Szekspir. Teatr zazdrości* (Warszawa 1996 [1991]);
- 6) *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica* (Warszawa 2002 [1999, 2001]);
- 7) *Początki kultury* (Kraków 2006 [2000, 2007]).

Spośród powyższych opracowań najważniejsze są trzy: 1) *Prawda powieściowa...*; 2) *Sacrum i przemoc*; 3) *Rzeczy ukryte....* Odbijają się w nich kolejne etapy rozwoju teorii mimetycznej: 1) mimetyzm i rywalizacja; 2) mechanizm kozła ofiarnego; 3) Biblia jako świadectwo demaskacji mechanizmu kozła ofiarnego (Williams 1996: 262). W pozostałych opracowaniach książkowych, artykułach oraz udzielanych wywiadach Girard stosuje rozwiązania zaproponowane w wymienionych trzech dziełach.

Teoria mimetyczna spotkała się na ogół z pozytywnym przyjęciem ze strony uczonych, choć wypowiedziano także krytyczne opinie na jej temat. Interesującym świadectwem intelektualnego, ale też osobistego spotkania z myślą Girarda jest opracowanie *For René Girard. Essays in Friendship and in Truth*, red. S. Goodhart i in. (East Lansing 2009). Zajmujących się teorią mimetyczną można podzielić na dwie grupy. Mniejszą stanowią ci, którzy wchodzą w intelektualną dyskusję z tą teorią, dokonując w niej uzasadnionych ich zdaniem korekt. Wśród prominentnych uczonych tej kategorii warto wskazać dwóch – Erica Gansa (1941–) i Raymunda Schwagera (1935–2004). Pierwszy to uczeń René Girarda. Jest autorem ważnej dla badań literaturo- i kulturoznawczych koncepcji, którą określa się mianem „antropologii generatywnej” (*generative anthropology*) (Gans 2012). Drugi zaś to szwajcarski jezuita, który wpłynął na zmianę optyki Girarda w kwestii ofiary. Okazją ku temu były osobiste spotkania oraz prowadzona korespondencja. Schwager znany jest jako twórca „teologii dramatycznej” (Budzik 1997; Romejko 2007a: 173–193). Drugą, znacznie większą grupę stanowią ci, którzy stosują teorię mimetyczną w pracy badawczej. Do najbardziej znanych – spośród austriackich i polskich popularyzatorów myśli Girardowskiej – należy ks. Józef Niewiadomski, od 1996 roku profesor

dogmatyki na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Innsbruckiego (Niewiadomski 1995, 2004, 2013)¹.

Od 1980 roku do przejścia na emeryturę w roku 1995 Girard pracował na Uniwersytecie Stanforda w Kalifornii (Palaver 2003: 21). Tam w 1990 roku powołano do istnienia *Colloquium on Violence and Religion* (COV&R, Kolokwium nt. Przemocy i Religii) (Williams 2009: 163, 2012: 29). Jego celem jest rozwijanie koncepcji Girardowskich poprzez naukową dyskusję oraz opracowywanie takich zagadnień, jak np. relacja między przemocą a religią oraz geneza i kierunki rozwoju kultury ludzkiej (Kirwan 2005: 113; Williams 2012: IX). Z COV&R są związane periodyki: „The Bulletin of the Colloquium on Violence and Religion” oraz „Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture” (Girard 1996b: 5; Romejko 2002–2003: 56).

Teorii mimetycznej poświęcono trzy serie wydawnicze. Pierwsza to publikowane w języku niemieckim „Beiträge zur mimetischen Theorie” („Przyczynki do teorii mimetycznej”), dwie pozostałe są anglojęzyczne: „Studies in Violence, Mimesis, and Culture Series” (seria: „Studia nad przemocą, mimesis i kulturą”) oraz „Breakthroughs in Mimetic Theory” („Punkty zwrotne teorii mimetycznej”). Godną uwagi jest strona internetowa Imitatio (www.imitatio.org).

René Girard zmarł 4 listopada 2015 roku w Stanfordinie.

3. Główne założenia teorii mimetycznej

Impulsem, który „popchnął” René Girarda w stronę teorii mimetycznej, była analiza dzieł literackich. W *Prawdzie powieściowej* Girard odwołuje się do takich twórców jak Miguel de Cervantes Saavedra, Gustaw Flaubert, Stendhal, Marcel Proust i Fiodor Dostojewski. *Sacrum i przemoc* poświęcone jest analizie mitów, a *Rzeczy ukryte – Biblii*.

Badając powieści, Girard zauważył podobieństwa zachodzące w ramach relacji pomiędzy bohaterami. Okazało się, że ich dążenia nie są

¹ Również autor niniejszego opracowania stara się popularyzować myśl Girarda w ramach publikacji oraz konferencji naukowych, a także w czasie prowadzonych wykładów. W 2013 roku z jego inicjatywy opublikowano tom „Studiów Gdańskich”, który dedykowano Girardowi z okazji 90. rocznicy urodzin („Studia Gdańskie” 2013).

spontaniczne. Na ich pragnienia nie wpływa obiektywna wartość przedmiotu, ku któremu kierują uwagę, lecz to, że jest ktoś inny, kto sam już pragnie tego samego, a oni w nieświadomiony sposób naśladują jego zachowanie. Konsekwencją ujawniającego się *mimetyzmu* jest ambiwalentne spojrzenie na tego, kto „podpowiedział”, czego warto pragnąć. Następuje zmiana optyki – dotychczasowy wzór staje się rywalem. Wprawdzie o ludzkim mimetyzmie pisali już w starożytności Platon i Arystoteles, jednak poszli – zdaniem Girarda – w niewłaściwym kierunku (Girard 1983: 80).

Relacje międzyludzkie, które są naznaczone mimetyzmem, można przedstawić za pomocą trójkątnego schematu. Wierzchołki „mimetycznego trójkąta” stanowią: 1) podmiot pragnienia, 2) wzór/rywal i 3) przedmiot pragnienia. W grupie ludzkiej „mimetyczne trójkąty” tworzą wielowymiarową strukturę – ta sama osoba może być raz podmiotem pragnienia, a kiedy indziej wzorem/rywalem lub przedmiotem pragnienia. Z eskalacją „trójkątnego” pragnienia wiąże się niebezpieczeństwo permanentnego konfliktu – *wojny wszystkich ze wszystkimi* (Hobbes 2005: 206–207). Współczesne społeczeństwa radzą sobie z nim, wykorzystując „państwowy aparat przemocy” – sądownictwo, policję i wojsko. Inaczej prezentowało się to w niemających do dyspozycji wymienionych instytucji społecznościach archaicznych, które można było spotkać w przeszłości i (rzadziej) obecnie (Romejko 2002–2003: 58).

Eskalujący konflikt mimetyczny niesie zagrożenie, a jednocześnie zawiera w sobie remedium, którym jest *mechanizm kozła ofiarnego*. Mimo że jego nazwa koresponduje z żydowskim obyczajem zaprezentowanym w Księdze Kapłańskiej (rozd. 16), w którego ramach wszelkie winy zrzucano rytualnie na kozła, wypędzanego później na pustynię, należy go odczytywać w potocznym sensie – w odniesieniu do osoby lub grupy osób (mniejszości), na których barki składa się odpowiedzialność za panujące niepokoje. Podstawę Girardowskiej hipotezy stanowi przekonanie, że w momencie eskalacji mimetycznego konfliktu w ramach archaicznej społeczności, *mimesis* staje się sposobnością do skanalizowania agresji w jednorazowym i przypadkowym akcie przemocy. Efektem jest zjednoczenie grupy i specyficzne przewartościowanie, które Girard określa mianem *sakralizacji*. Radykalnie zmienia się ocena ofiary przemocy. Jej zabicie przyniosło pokój, dlatego postrzega się ją jako „rzeczywiste” podłoże

konfliktu. Teraz – dzięki interwencji „bóstwa” (jak uważa grupa doświadczająca nagłego powrotu pokoju) – jest ona źródłem błogosławieństwa (Girard 1987: 27).

Istotą sakralizacji jest nieznanostwo zasad, na których bazuje proces określany tym mianem. Doświadczenie chaosu przechodzącego w jedność przekłada się na pragnienie, aby w przyszłości – w sytuacji zagrożenia przemocą – odtworzyć pierwotny mord. To pragnienie prowadzi do czegoś, co nie jest już spontaniczne, lecz uporządkowane – do rytuału. Spontaniczny nie jest także wybór ofiary. Preferuje się jednostki znajdujące się na społecznym marginesie, względem których można dokonać przemocy bez obawy zemsty ze strony ich pobratymców: cudzoziemców, sieroty, wdowy, kaleki (Girard 1991: 29–31). Pierwszy mord prowadzi do ukonstytuowania się pierwszej ludzkiej instytucji – religijnej i politycznej zarazem. Stąd mowa o *mordzie założycielskim*. To ważny moment przejścia od tego, co nazywamy naturą, do kultury (cf. tytuł Girard 2006b).

Analizując mity, Girard zwraca uwagę, że ich celem jest „teologiczne” uzasadnienie istnienia struktur bazujących na mechanizmie kozła ofiarnego. Winna jest ofiara, a nie oprawcy. Ze względu na „wykroczenia”, których się dopuściła, należy ją surowo potraktować. Znaczenie mechanizmu kozła ofiarnego widoczne jest wyraźnie również jeszcze w czasach nam współczesnych w społeczeństwach archaicznych, np. wśród prymitywnych ludów afrykańskich (Girard 1993: 134–136).

Inną wymowę niż mity mają teksty biblijne i to mimo zachodzących między nimi podobieństw. Odbija się w nich odmienne spojrzenie na ofiarę i jej oprawców. Nie można uznać oskarżeń kierowanych w stronę ofiary za słuszne. Tematyczną parę stanowi mit o Romulusie i Remusie oraz opowiadanie o Kainie i Ablu (Rdz 4,1–17). Romulus i Kain to bratobójcy. Obaj stoją na początku tego, co cywilizowane – zakładają miasta. Ocena ich czynu okazuje się jednak odmienna – Romulus wykreowany zostaje na narodowego bohatera, Kain zaś pozostaje zwykłym przestępcą. Inna paralelna para to mit o Edypie oraz opowiadanie o Józefie (Rdz 30–50). Edyp uznaje słuszność stawianych mu zarzutów i w ten sposób zyskuje przychyłność bogów i ludzi. Józef postępuje na odwrót – podkreśla, że jest niewinny. Girard wskazuje na pasję Jezusa jako moment, w którym prawda o mechanizmie kozła ofiarnego została w pełni objawiona (Romejko 2007b: 62–65, 69–73).

Początkowo Girard był przekonany, że biblijna dekonstrukcja mechanizmu kozła ofiarnego jest zdolna zahamować jego wpływ. Z biegiem czasu – pod wyraźnym wpływem Raymunda Schwagera – uznał, że rzeczywistość ofiary oraz przemoc są zbyt mocno zakotwiczone w ludzkiej kulturze (Girard 2006b: 129; Niewiadomski 2014: 67–73). Nie jest to problem czasów starożytnych, lecz i współczesnych, w tym krajów, które postrzega się jako cywilizowane. Okazuje się, że i one potrzebują kozłów ofiarnych. W przeszłości w Europie byli nimi Żydzi (Girard 1991: 5–37), obecnie są nimi jednostki zajmujące eksponowane miejsca w życiu społeczno-politycznym oraz w przestrzeni medialnej, a także różnego rodzaju grupy mniejszościowe (Breitenfellner 2013). Działanie mechanizmu kozła ofiarnego można obserwować w skali mikro i makro – np. w ramach szkolnej klasy (Bödefeld 2006) czy relacji pomiędzy narodami (Zambrzycki 2011).

4. Rzeczywistość religii i polityki w ujęciu Girardowskim

Człowiek jest postrzegany jako istota z jednej strony religijna, z drugiej zaś polityczna. Współcześnie te dwie przestrzenie chętnie prezentuje się jako oddalone od siebie. Postulując oddzielenie *sacrum* i *profanum*, należy pamiętać, że jest to spojrzenie, które nie znajduje potwierdzenia w przeszłości. Girard zwraca uwagę, że kultura także podlega przemianom. Człowiek starożytny pod względem kulturowego rozwoju nie jest takim samym człowiekiem, jak ten żyjący w XXI wieku (Girard 2006b: 144). Ten sam problem dotyczy struktur społecznych i miejsca, które w niej zajmuje ofiara. Stąd też Girard wyróżnia trzy typy społeczeństw: 1) społeczeństwo współczesne, w którym rytuał ofiarniczy nie odgrywa żadnej lub prawie żadnej roli; 2) społeczeństwo starożytne i średniowieczne, w którym rytuał towarzyszył funkcjonującym instytucjom, dublując je jednocześnie; 3) społeczeństwo „bardzo archaiczne”, w którym nie ma instytucji we współczesnym rozumieniu, lecz rytuały, które inicjują i podtrzymują w istnieniu (pierwotne) instytucje (Girard 2002: 102–103).

Girard w hipotetyczny sposób odwołuje się do czasów zamierzchłych. W podobny sposób postępują inni myśliciele, np. związani z nurtem liberalnym, w którego ramach propagowano równie teoretyczną ideę *umowy*

społecznej. Odnosząc się do początków tego, co religijne i polityczne, Girard „cofa się” do momentu *hominizacji*. Grupy hominidów, pierwsze ludzkie wspólnoty w stanie zarodkowym, które doświadczyły jedności w ramach mechanizmu kozła ofiarnego, pragnęły zachować odzyskany spokój. Z tego powodu podejmowano działania mające na celu uniknięcie w przyszłości kryzysu – ustanawiano zakazy i nakazy (tabu) mające chronić przed mimetyczną rywalizacją (Girard 1983: 111).

Rytuał stał się w pierwotnych społecznościach „zaworem bezpieczeństwa” umożliwiającym kontrolowanie przemocy poprzez przemoc zinstytucjonalizowaną. Powtarzalność tego procesu miała stymulujący wpływ na funkcjonowanie człowieka jako jednostki i w ramach zbiorowości. Ujawniające się z biegiem czasu instytucje cechowało coraz wyższe skomplikowanie strukturalne: „wstępując po spirali, powtarzał się ten sam cykl coraz bardziej ucłowieczający antropoida” (Girard 1983: 13).

W archaicznych społecznościach z tym, co religijne wiązało się ujawnienie zrębów instytucji politycznych. Girard używa określenia „sakralny król” lub „sakralna monarchia” (Girard 1987: 51–57). Podkreśla, że sprawowana władza jest w swej genezie ściśle powiązana z ofiarą. Sakralna monarchia nie jest skutkiem zdobywania coraz większych wpływów przez religijnych liderów (kapłanów, czarowników czy szamanów), lecz zawiera w sobie jednocześnie to, co religijne i polityczne. W pierwotnych kulturach często pojawia się król pełniący funkcję czarownika (kapłana) (cf. Frazer 1971: 40–41, 139). Girard akcentuje, że tak jak inne ludzkie instytucje, tak i monarchia *in statu nascendi* stanowi zrytualizowany proces odtworzenia pojednawczego mechanizmu kozła ofiarnego (Girard 1987: 51). Girard ma świadomość, że współczesny człowiek odrzuca ideę sakralnej monarchii, ponieważ nie rozumie wydolności mechanizmu kozła ofiarnego. Ujawniająca się ignorancja niewiele różni się od tej obecnej w archaicznych społecznościach (Girard 1987: 51).

Do dziś sakralna optyka odbija się w obrzędach koronacyjnych prymitywnych ludów. Król postrzegany jest jako osoba zdolna do kanalizowania mimetycznych przeciwności. Potwierdzeniem tego są sprzeczne postawy oscylujące pomiędzy poddaństwem i czcią a groźbami i odrzuceniem (Girard 1987: 51–52). W pracy *Sacrum i przemoc* Girard przywołuje zamieszkujący w Afryce Zachodniej lud Mossi, który w ramach pieśni koronacyjnej kieruje następujące słowa do nowego władcy:

Jesteś łajnem,
Jesteś kupą śmieci,
Przyszedłeś, aby nas zabić,
Przyszedłeś, aby nas zbawić (Girard 1993: 147).

Król jest władcą i kozłem ofiarnym zarazem. Tak jak każda ofiara, ma on moc, aby w procesie sakralizacji dokonać transformacji jałowej, złej i zaraźliwej przemocy w pozytywną wartość kulturową. W Ruandzie król i królowa-matka prezentowani są jako kazirodcza para. Związanych prowadzi się na „śmierć”, aby w stosownym momencie dokonać ofiarniczej substytucji, uśmiercając byka lub krowę. Król identyfikuje się z zabita ofiarą, wchodząc na jej resztki i będąc polewanym jej krwią (Girard 1993: 146).

Interesujące jest to, w jaki sposób René Girard tłumaczy przejście od rytuału ofiarniczego do monarchii. Wskazuje, że pomiędzy wyborem na ofiarę a jej złożeniem był określony czas, który umożliwił odpowiednio sprytniej jednostce przekonać grupę o konieczności złożenia ofiary z kogoś innego. Sam „monarcha” był już zastępczą ofiarą, nie było więc problemu, aby znaleźć substytut substytutu (Girard 1987: 53).

Zdaniem Girarda, monarchia jest zbyt kompleksową instytucją, aby widzieć w niej wymysł jednostki (bądź grupy) pragnącej władzy. Musiałaby ona mieć niezwykłą siłę i zdolności. Gdyby założyć, że coś takiego jest możliwe, kwestią do wyjaśnienia pozostaje droga, która wiedzie do uznania monarchii przez całą społeczność i do nadania jej zinstytucjonalizowanej formy. Odnosząc się do powyższych wątpliwości, Girard traktuje propozycje związane z umową społeczną jako nie do zaakceptowania (Girard 1987: 54–55).

W analizowanej przez Girarda tragedii Williama Szekspira *Juliusz Cezar* zaprezentowano okres przejścia od republikańskiego Rzymu ku Cesarstwu Rzymskiemu. Dotknięte kryzysem mimetycznym społeczeństwo okazuje się podatne na zjednoczenie w kolektywnej przemocy przeciw jednemu wrogowi, komuś bardzo popularnemu, np. Juliuszowi Cezarowi (Girard 1996a: 237–238). Girard w następujących słowach prezentuje mitemyzm i jego polityczne oddziaływanie:

Idea umowy społecznej jest wielkim humanistycznym wybielaniem mimetycznego współzawodnictwa, typowym wybiegiem i osłoną dla tych, którzy nie potrafią ścigać

mimetycznej logiki wystarczająco daleko... Szekspir ściga w *Juliuszu Cezarze* logikę mimetyczną aż po gorzki kres i znajduje tam nie umowę społeczną, ale jednomyślną przemoc mordu założycielskiego. Jeżeli jest myślicielem konsekwentnym, to rozwiązanie to z całą pewnością pojawi się nie w jednej, ale w wielu sztukach, być może nie zawsze tak wyraźnie jak w *Juliuszu Cezarze*, ale przynajmniej *implicite* w krótkich wskazówkach i aluzjach, nietrudnych obecnie do rozszyfrowania, posiadliśmy już bowiem podstawową wiedzę o mordzie założycielskim dzięki *Juliuszowi Cezarowi*, owej tragedii, która najbardziej gruntownie bada i tłumaczy ten temat (Girard 1996a: 289–290).

Religijnym liderem, dla którego niechęć pewnej grupy stanowiła okazję do budowania politycznej zgody, był Jezus. Girard wskazuje na trzy kwestie: 1) arcykapłan Kajfasz, który dostrzega w „śmierci jednego” sposobność do uratowania narodu (J 11,47–53); 2) Piłat i Herod, którzy dzięki uczestnictwu w procesie Jezusa stają się przyjaciółmi (Łk 23,6–12); 3) Piotr, który zapierając się Jezusa, szuka jako obcy przychylności u miejscowej ludności (Mt 26,69–75; Mk 14,66–72; Łk 22,54–62; J 18,15–18, 25–27) (Girard 1991, 2002).

W przeszłości i współcześnie religijną instytucją mającą moc politycznego jednoczenia na podstawie mechanizmu kozła ofiarnego jest papieństwo. Temat ten pojawia się w opracowaniu *Achever Clausewitz. Entretien avec Benoît Chantre* (Paris 2008) (Girard 2010), które w znaczącej mierze zostało poświęcone osobie Carla von Clausewitza (1780–1831), pruskiego generała, pisarza i teoretyka wojskowości. Rolę europejskiego i światowego kozła ofiarnego papieństwo pełni od czasów reformacji (Girard 2010: 196). W interesujący sposób Girard odnosi się do dogmatu o nieomyślności papieża (1870). Interpretuje go nie religijnie, lecz politycznie. Pozwolił on papieństwu wyzwolić się z uwikłania w doczesne struktury polityczne, a jednocześnie obronić się przed pełną triumfalizmu myślą oświeceniową (Girard 2010: 197). Osobą, która podniosła status papieństwa w przestrzeni politycznej, był Jan Paweł II: dzięki niemu stało się ono globalną rzeczywistością (Girard 2010: 199–201). Obecnie „wdzięcznym” obiektem ogólnoswiatowej niechęci jest Benedykt XVI, którego osobę negatywnie prezentuje się na tle papieża Franciszka (Romejko 2013: 221–254). Szczególnie mocno atakowano Benedykta XVI za wykład wygłoszony w 2006 roku w na uniwersytecie w Ratyźbonie (*Wiara* 2006), który potraktowano jako deklarację wojny z protestantyzmem i islamem. Według Girarda, wystąpienie papieskie to przede wszystkim błaganie o rozsądek (Girard 2010:

176; Weigel 2014: 19). Papież nie popełnił błędu, gdy zwrócił uwagę, że jeśli nie będziemy ostrożni z wojną rozumu przeciw religii, to efektem będzie wojna religii z rozumem (Girard 2010: 206; Doran 2013: 20–35).

5. Zakończenie

René Girard, francusko-amerykański literaturoznawca i antropolog, proponuje interesujące narzędzie interpretacji relacji międzyludzkich w przeszłości i współcześnie: teorię mimetyczną. Bazuje ona na analizie dzieł światowej literatury, w tym mitów oraz Biblii. Będąca częścią ludzkiej natury mimesis prowadzi do konfliktu a zarazem wybawia z niego dzięki mechanizmowi kozła ofiarnego. Odbija się on w religijnych rytuałach, które stanowią pierwsze ludzkie instytucje wiodące wprost do tego, co polityczne – do monarchii. Rzeczywistość ofiary jest mocno zakotwiczona w ludzkiej kulturze, także tej współczesnej, i to mimo to, że ta go nie dostrzega. Odnosi się to do wszystkich kręgów cywilizacyjnych, w tym do Zachodu.

Literatura

- Bödefeld A., 2006, „...Und du bist weg!“. *Bullying in Schulklassen als Sündenbock-Mechanismus*, Wien–Münster.
- Breitenfellner K., 2003, *Wir Opfer. Warum der Sündenbock unsere Kultur bestimmt*, München.
- Budzik S., 1997, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H.U. von Balthasara i R. Schwagera*, Tarnów.
- Domenach J.-M., 1983, *René Girard – Hegel chrystianizmu*, „Literatura na Świecie” nr 12, s. 309–317.
- Doran R., 2013, *Myślenie apokaliptyczne po 11 września. Z René Girardem rozmawia Robert Doran*, „Czterdzieści i Cztery. Magazyn apokaliptyczny” nr 6, s. 20–35.
- Frazer G., 1971, *Złota gałąź*, przeł. H. Krzeczowski, Warszawa.
- Gans E., 2012, *The Girardian Origins of Generative Anthropology*, <<http://www.imitatio.org/uploads/media/Gans-GOoGA.pdf>>, 27.09.2014.
- Goszczyńska M., 1991, *Posłowie*, w: R. Girard, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź, s. 310–326.
- Girard R., 1983, *Rzeczy ukryte od założenia świata*, przeł. M. Goszczyńska, „Literatura na Świecie” nr 12, s. 74–182.

- Girard R., 1987, *Things Hidden since the Foundation of the World*, transl. S. Bann, M. Metteer, Stanford.
- Girard R., 1988, *Logos Heraklita i Logos Jana*, „Studia Filozoficzne” nr 10, s. 180–193.
- Girard R., 1991, *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź.
- Girard R., 1993, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań, t. 1.
- Girard R., 1996a, *Szekspir. Teatr zazdrości*, przeł. B. Mikołajewska, Warszawa.
- Girard R., 1996b, *The Girard Reader*, ed. J.G. Williams, New York.
- Girard R., 2002, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, przeł. E. Bur-ska, Warszawa.
- Girard R., 2006a, *Islam, marksizm i apokalipsa*, <<http://www.newsweek.pl/Europa/islam--marksizm-i-apokalipsa,44863,3,1.html>>, 27.09.2014.
- Girard R., 2006b, *Początki kultury*, przeł. M. Romanek, Kraków.
- Girard R. 2010, *Battling to the End. Conversations with Benoît Chantre*, transl. M. Baker, East Lansing.
- Goodhart S. i in., 2009, *For René Girard. Essays in Friendship and in Truth*, Gart Lansing.
- Hobbes T., 2005, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. B. Stanosz, Warszawa.
- Kirwan M., 2005, *Discovering Girard*, Cambridge.
- Niewiadomski J., 1995, *Globalne tło spotkania religii*, „Przegląd Powszechny” nr 10, s. 36–42.
- Niewiadomski J., 2004, *Dramat przemocy. Perspektywa religioznawcza i teologiczna*, w: *Dramat przemocy w historycznej perspektywie*, red. J. Chrobaczyński, W. Wrze-siński, Kraków, s. 99–114.
- Niewiadomski J., 2013, *Fenomen Girarda*, „Roczniki Kulturoznawcze” t. 4, s. 7–20.
- Niewiadomski J., 2014, *Step-by-Step. On the Way to the Rehabilitation of the Sacrifice in the Correspondence between Raymund Schwager and René Girard*, „Contagion” t. 21, s. 67–73.
- Palaver W., 2003, *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Münster–Hamburg–London.
- Romejko A., 2002–2003, *Teoria mimetyczno-ofiarnicza. Wprowadzenie do antropologii René Girarda*, „Studia Gdańskie” t. 15–16, s. 55–64.
- Romejko A., 2007a, *Dramat zbawienia – Raymunda Schwagera teologiczna recepcja i transformacja teorii mimetycznej*, „Studia Gdańskie” t. 21, s. 173–193.
- Romejko A., 2007b, *Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje (Hi 19,25). Idea ofiary w myśli René Girarda*, „Studia Gdańskie” t. 21, s. 59–77.
- Romejko A., 2013, *Joseph Ratzinger jako wdzięczny kozioł ofiarny w świetle publikacji tygodnika „Der Spiegel”*, „Studia Gdańskie” t. 32, s. 221–254.
- Schwager R., 1985, *Mimesis und Freiheit*, „Zeitschrift für katholische Theologie” z. 107, s. 365–376.
- Sorman G., 1992, *Powrót człowieka religijnego*, w: R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, przeł. M. Goszczyńska, Warszawa, s. 5–10.
- „Studia Gdańskie”, 2013, t. 32.

- Weigel G., 2014, *Ratyzbona zrehabilitowana*, „Gość Niedzielny” nr 38, s. 19.
- Wiara, rozum i uniwersytet. Wspomnienia i refleksje. Przemówienie Benedykta XVI podczas spotkania z przedstawicielami świata nauki na Uniwersytecie w Ratyzbonie 12 września 2006 r., 2006, „Wiadomości KAI” nr 38, s. 13–16.
- Williams J.G., 1996, *The Anthropology of the Cross: A Conversation with René Girard*, w: R. Girard, *The Girard Reader*, ed. J.G. Williams, New York, s. 262–288.
- Williams J.G., 2009, *Magister Lucis: In the Light of René Girard*, w: *For René Girard. Essays in Friendship and in Truth*, ed. S. Goodhart et al., East Lansing, s. 159–167.
- Williams J.G., 2012, *Girardians. The Colloquium on Violence and Religion, 1990–2010*, Wien–Zürich–Berlin–Münster.
- Zambrzycki M., 2011, *Problematyka relacji polsko-litewskich w świetle teorii mimetycznej René Girarda*, „Studia Gdańskie” t. 29, s. 275–303.