

BOGUMIŁ STRĄCZEK

KONWERSJA
W KULTURZE PRZEMOCY
MYŚL ANTROPOLOGICZNO-ETYCZNA
RENÉ GIRARDA

WYDAWNICTWO NAUKOWE
AKADEMII IGNATIANUM W KRAKOWIE

KRAKÓW 2019

© Akademia Ignatianum w Krakowie, 2019

Publikacja dofinansowana z subwencji Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego
przeznaczonej na utrzymanie i rozwój potencjału dydaktycznego i badawczego
Akademii Ignatianum w Krakowie w 2019 roku

Recenzenci

Dr hab. Maria Korusiewicz, prof. ATH
Prof. dr Józef Niewiadomski

Redakcja

Anna Zaremba

Projekt okładki i stron tytułowych

PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

Ilustracja na okładce:

Caravaggio, *Ofiarowanie Izaaka* (ok. 1603)

Florencja, Galleria degli Uffizi

Opracowanie techniczne

Jacek Zaryczny

ISBN 978-83-7614-454-2

Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 39 99 620 • faks 12 39 99 501

wydawnictwo@ignatianum.edu.pl

<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Dystrybucja: Wydawnictwo WAM

Dział handlowy: tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Księgarnia wysyłkowa: tel. 12 62 93 260

www.wydawnictwowam.pl

Mojemu Bratu Mateuszowi

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	11
Obecność przemocy w kulturze. Wstępna diagnoza	11
Główne cele i struktura pracy	13
Dwa archetypy konwersji w kulturze Zachodu	16
Konwersja w świetle antropologii mimetycznej	22
Polska recepcja myśli Girarda	23
Rozdział 1	
Człowiek – kultura – przemoc.	
Zarys antropologii mimetycznej	29
1.1. Trzy kluczowe idee	29
1.2. Antropologia pragnienia mimetycznego	31
1.2.1. <i>Mimesis</i> i pragnienie	32
1.2.2. Mediacja zewnętrzna i wewnętrzna	39
1.2.3. Pragnienie metafizyczne	42
1.2.4. Paradoksy i patologie pragnienia	45
1.3. Mechanizm kozła ofiarnego	49
1.3.1. Mimetyczna rywalizacja i kryzys mimetyczny	50
1.3.2. Kozioł ofiarny	53
1.3.3. Deifikacja ofiary i geneza religii	57
1.3.4. Religia i przemoc	60
1.4. Początki kultury	67
1.4.1. Horda pierwotna i wzorce dominacji	70
1.4.2. Mord założycielski	72
1.4.3. Obecność mechanizmu założycielskiego w kulturze: język i system sądowniczy	73

1.5. Biblijna demystyfikacja	75
1.5.1. Wyjątkowość tradycji biblijnej	77
1.5.2. Objawienie mechanizmu założycielskiego w Ewangeliach	81
1.6. Krytyczna recepcja Raymunda Schwagera i jej konsekwencje	87
1.6.1. Ofiara Chrystusa i „nieofiarnicze” chrześcijaństwo	88
1.6.2. <i>Mimesis</i> i wolność	93
1.7. Antropologia mimetyczna – filozofia czy nauka?	103
Rozdział 2	
Tekst i interpretacja. Hermeneutyka konwersji	111
2.1. Transformujący wymiar lektury mimetycznej	111
2.2. Literatura jako teoria człowieka	115
2.2.1. Teoria i literatura	117
2.2.2. Prawda literatury	122
2.3. Autor i dzieło	128
2.3.1. Śmierć autora	129
2.3.2. Śmierć i zmartwychwstanie. Konwersja powieściowa	133
2.4. Hermeneutyka między interpretacją a faktami	137
2.4.1. Wobec dekonstrukcji i radykalnej hermeneutyki	138
2.4.2. Prawda tekstów kultury	142
2.4.3. Nauka, oczywistość, interpretacja	144
2.5. Intertekstualność – intratekstualność	148
2.5.1. Intertekstualność: tekst – tekst	150
2.5.2. Intratekstualność: tekst – interpretator	155
2.6. <i>Méconnaissance</i> a konwersja	158
2.6.1. Problematyczny status kategorii <i>méconnaissance</i>	160
2.6.2. Aktywne formy niewiedzy	163
2.6.3. Etyczny wymiar wiedzy	165
2.7. Etyka interpretacji	167
Rozdział 3	
Między wyzwoleniem a apokalipsą.	
Pałapki <i>mimesis</i> w kulturze nowoczesności	171
3.1. Nowoczesność jako projekt	171
3.2. Od tradycyjnych do nowoczesnych form naśladownictwa	174
3.2.1. Niebezpieczne uwikłania filozofii podmiotu. Kartezjańskie <i>cogito</i> i indywidualizm Rousseau	178
3.2.2. Mediacja wewnętrzna jako istota nowoczesności	185

3.3. Współczesne totalitaryzmy a troska o ofiary	190
3.3.1. Troska o ofiary jako moralny imperatyw nowoczesności	192
3.3.2. Totalitaryzmy XX wieku. Antyteza troski o ofiary	195
3.3.3. Inny totalitaryzm i kozioł ofiarny drugiego stopnia	198
3.4. Apokaliptyczne oblicze nowoczesności	202
3.4.1. „Wojna totalna” i eskalacja ku skrajnościom	205
3.4.2. Wojna, terror, apokalipsa. Teoria i praktyka samounicestwienia	210
3.5. Pytanie o <i>ethos</i> człowieka czekającego na apokalipsę	219
 Rozdział 4	
Wokół kultury przemocy. Girard w dialogu z wybranymi przedstawicielami filozofii ponowoczesnej	223
4.1. Girard i filozofia	223
4.2. Ani Hegel, ani Bataille. Od dialektyki pana i niewolnika do ekonomii ofiary	226
4.2.1. Pragnienie uznania i przemoc pierwotna	228
4.2.2. Pan jako archetyp i kozioł ofiarny	232
4.2.3. Ofiara użyteczna czy bezużyteczna? (Bataille)	235
4.3. Dziedzictwo Freuda i lustrzane efekty nowoczesności	239
4.3.1. Symboliczno-ofiarnicze ustrukturyzowanie nieświadomości (Freud – Lacan)	240
4.3.2. Efekt lustra i iluzje subiektywności	246
4.4. Śmierć Boga, sekularyzacja, apokalipsa	250
4.4.1. Morderstwo czy śmierć Boga	252
4.4.2. <i>Kenosis</i> i religia końca religii	255
4.5. Koniec filozofii? Koniec nauk o człowieku?	262
4.5.1. Nauka – poznanie bez miłości	263
4.5.2. Przemoc (w) filozofii	266
4.5.3. Logos przemocy a Logos miłujący	270
4.6. Filozofia jako kozioł ofiarny?	275
 Rozdział 5	
Refleksja etyczna w kontekście kultury przemocy	279
5.1. Etyczny wymiar antropologii mimetycznej	279
5.2. Dwa źródła moralności i kultury	287
5.2.1. Pierwsze źródło: <i>mimesis</i> konfliktogenna i społeczna wola przetrwania	290

5.2.2. W kierunku drugiego źródła: lament ofiary	296
5.2.3. Drugie źródło: wezwanie Osoby i transcendencja Miłości	302
5.2.4. Między uduchowionym optymizmem a realizmem apokaliptycznym	307
5.3. W kierunku „nowej etyki”	310
5.3.1. Konwersja i ofiara: etyka heroizmu bez przemocy	314
5.3.2. Konwersja jako samouniżenie: etyka wycofania	322
5.4. „Nowa etyka” a przezwyciężenie kultury przemocy	330
Zakończenie	339
Bibliografia	353
Indeks osób	375
Summary	383

WPROWADZENIE

Obecność przemocy w kulturze. Wstępna diagnoza

Przemoc od niepamiętnych czasów pozostaje jednym z najbardziej złożonych i tajemniczych problemów ludzkości. Doświadczając jej pod postacią rywalizacji, agresji, morderstwa, prześladowań czy wojen, ludzie w różnych dziedzinach swojej aktywności twórczej starali się ją zobrazować i zrozumieć. Widać to już na przykładzie malowideł naskalnych z epoki górnego paleolitu ilustrujących starcia zorganizowanych grup wojowników czy też zabijanie i okaleczanie zwierząt i ludzi za pomocą kamieni i prymitywnej broni¹. Przemoc często pojawia się jako centralny motyw opowieści mitycznych, które przez długie wieki oddziaływały na świat starożytny. Znajduje to odzwierciedlenie w sposobie myślenia filozofów presokratejskich. Według Heraklita to właśnie przemoc pod postacią wojny – jako podstawowa siła kosmiczna – jest „królem i ojcem wszystkich”². Dla filozofa z Efezu walka przeciwieństw żywi się śmiercią tego, co unicestwia, zaś jej brutalne prawo osiąga wszystkich istot, z boskimi włącznie.

¹ Por. R. Skrzynecki, *Problem genezy zorganizowanej przemocy w świetle źródeł archeologicznych*, „Folia Praehistorica Posnaniensia”, t. 20 (2015), s. 460–461; I.J.N. Thorpe, *Anthropology, Archaeology and the origin of warfare*, „World Archaeology”, nr 35 (2003), s. 145–165.

² Cyt. za: W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Kraków 2007, s. 185.

Najdawniejsze świadectwa pouczają więc, że przemoc jest źródłem i nieodłącznym elementem ludzkiej rzeczywistości. Jest ona w pewnym sensie konieczna również wtedy, gdy człowiek urządza się w świecie, buduje domostwa, tworzy kulturę i cywilizację³. Jak zauważa Hannah Arendt, „żaden początek nie może się wydarzyć bez użycia przemocy”⁴. U źródeł tworzenia zawsze istnieje poprzedzające je zniszczenie, morderstwo i gwałt.

W pamięci człowieka kultury Zachodu szczególnie żywa jest narracja o bratobójczej przemocy, jakiej dopuścił się Kain na swoim młodszym bracie Ablu. Biblia umieszcza owo pierwotne morderstwo u samych źródeł kultury. To zabójstwo znajduje kontynuację w prawie siedemdziesięciokrotnej zemsty, oznaczającej przemoc bez ograniczeń. Jak pisał francuski socjolog Jean Baudrillard, „Kain zabijający Abła to już zbrodnia przeciwko ludzkości, niemal ludobójstwo (choć jest ich tylko dwóch!)”⁵. Rzeczywiście prahistoria biblijna ukazuje zbrodnię Kaina jako akt wymierzony nie tylko przeciwko bratu, lecz także przeciwko człowieczeństwu jako takiemu. Tym zapewne tłumaczy się ogromne zainteresowanie tą opowieścią w całej historii humanistyki europejskiej, gdyż jako dziedzina namysłu nad człowiekiem nie może ona pozostać obojętna wobec przypadku Kaina i Abła.

Dla współczesnej filozofii istotnym impulsem do podjęcia refleksji skupionej na problematyce przemocy były nie tylko świadectwa literatury i sztuki pozostawione przez dawne pokolenia, lecz także historyczne wydarzenia z kilkoma symbolicznymi faktami na czele: ludobójstwem w Auschwitz i Kołymie, użyciem broni atomowej w Hiroszynie i Nagasaki, zimną wojną i atakami terrorystycznymi z 11 września 2001 roku. Doświadczenia wojen i systemów totalitarnych szczególnie ukierunkowały dociekania intelektualne myślicieli takich jak Franz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas, Emil Fackenheim, Carl Schmitt, José Ortega y Gasset czy cytowana powyżej Hannah Arendt. Ich twórczość stanowiła próbę zmierzenia się z faktem przemocy oraz ukazania jej wielowymiarowości. Także i dziś wzrastające niepokoje związane z konfliktami zbrojnymi

³ Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1993, s. 79–83.

⁴ H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Warszawa 2003, s. 18.

⁵ J. Baudrillard, *Pakt jasności. O inteligencji Zła*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005, s. 119.

oraz powracające w polityce tendencje do sprawowania władzy totalnej określają w sposób znaczący drogi myślenia filozoficznego o aktualnym i przysłym stanie kultury i cywilizacji.

Wielu uczonym towarzyszy wspólne przekonanie, że przemoc wymaga nie tylko głębokiego opisu, zbadania i zrozumienia, ale także ciągłego tropienia jej nowych manifestacji w kulturze, życiu społecznym i polityce⁶. Trudno jednak o przykład myśliciela, który, tak jak francuski antropolog René Girard, poświęcił znaczną część swojego życia zbadaniu i wyjaśnieniu tego jednego tematu. Będąc świadkiem najbardziej wstrząsających wydarzeń, jakie miały miejsce we współczesnym świecie – od II wojny światowej, przez wyścig zbrojeń, po islamski terroryzm – Girard doskonale zdawał sobie sprawę, że jednym z najważniejszych zadań, jakie powinien postawić przed sobą troszczący się o niepewną przyszłość człowieczeństwa intelektualista, jest ukazanie konsekwencji, do jakich może prowadzić proces eskalujących konfliktów między jednostkami, grupami społecznymi czy narodami. Podejmując się tego zadania, Girard kierował uwagę na świadectwa dawne i nowe, pozostawione w nietraczących na aktualności tekstach kultury. Specyfiką jego badań jest to, że na podstawie wspomnianych świadectw dążył do wyjaśnienia zjawiska przemocy za pomocą pojęć sformułowanej przez siebie teorii mimetycznej. Jej podstawą jest twierdzenie, że w relacjach międzyosobowych istnieje silna tendencja do rywalizacji, którą napędza naśladowczy charakter ludzkich pragnień. To założenie o konfliktotwórczym potencjale natury człowieka wpływa na sposób, w jaki podejmuje on w swoich pracach problem genezy kultury i reguł rządzących jej rozwojem. U podstaw jego koncepcji tkwi pytanie zarówno o manifestującą się, jak i ukrytą obecność przemocy w kulturze.

Główne cele i struktura pracy

Niniejsza publikacja stanowi próbę filozoficznej interpretacji myśli Girarda w jej aspekcie antropologiczno-etycznym. Aby podkreślić, że w przypadku dzieła tego autora mamy do czynienia z koncepcjami, u których podstaw leżą filozoficzne założenia dotyczące natury

⁶ Por. *Przemoc i filozofia*, red. J. Mizińska, M. Kociuba, Lublin 2004.

człowieka, częściej stosuję – bardziej ogólny niż „teoria mimetyczna” – termin „antropologia mimetyczna”. Francuskiego myśliciela postrzegam nie tylko jako twórcę oryginalnej metody badania literatury, mitu i Biblii czy też zjawisk politycznych i społecznych, lecz przede wszystkim jako w pełni ukształtowanego i samodzielnego filozofa, twórcę filozoficznej koncepcji kultury, do której istoty należy międzyludzka rywalizacja i przemoc. Pytania, jakie stawiam wobec jego badań, kierowane są zatem z pozycji antropologii filozoficznej, filozofii kultury i etyki. Wykraczają one zasadniczo poza obszar nauk, z którymi często wiązano dzieło omawianego autora, takich jak literaturoznawstwo, historia, socjologia czy antropologia kulturowa. Przede wszystkim pytam, czy w odniesieniu do sformułowanej przez niego negatywnej diagnozy kultury istnieje jakies pożytywne rozwiązanie i czy może ono zostać wypracowane w ramach refleksji antropologiczno-etycznej. Innymi słowy, rozważam możliwość wskazania przeciwwagi dla „kultury przemocy”, postulującą jej przewyższenie niejako „od dołu”, a więc poprzez inicjatywę samego człowieka.

Odpowiedź na tak postawione pytanie domaga się najpierw rozstrzygnięcia wielu kwestii, które wpływają bezpośrednio na strukturę niniejszej pracy. Można je sformułować w postaci następujących pytań problemowych: Jaką wizję natury ludzkiej ukazuje Girard oraz jak się ma ona do tworzonej przez człowieka kultury przemocy? Czy człowiek zdominowany przez pożądanie i naśladownictwo jest jeszcze istotą wolną? Jakie ujęcie człowieka warunkuje możliwość przewyższenia przemocy obecnej w kulturze? Czy ulegając zwodniczym mechanizmom społecznym, jest on zdolny do poznania prawdy o samym sobie? Jaka metoda interpretacji tekstów kultury pozwala na rozpoznanie społecznych mechanizmów przemocy? Jaki jest stosunek między poznaniem prawdy o „ciemnej” stronie ludzkiej natury a przemianą moralną człowieka? Na czym polega specyfika kultury nowoczesnej? Czy obecne we współczesnej kulturze mechanizmy przemocy znajdują jakąś pozytywną przeciwwagę w instytucjach kulturowych i politycznych oraz na czym polega *ethos* człowieka doświadczającego eskalacji przemocy na poziomie globalnym? Czy ponowoczesne koncepcje filozoficzne potrafią sformułować propozycję drogi wyjścia z kryzysu kultury współczesnej i jaki jest stosunek Girarda do tych propozycji? Czy w ramach antropologii mimetycznej możliwe

jest wypracowanie etycznego postulatu przewyciężenia kultury przemocy, zakładającego inicjatywę człowieka? Kluczowe dla odpowiedzi na postawione powyżej pytania będzie wprowadzenie kategorii „konwersji”, która, jak pokazuję, obok pojęcia pragnienia mimetycznego spaja wszystkie książki Girarda.

Zakres analiz podjętych w niniejszej pracy został ograniczony jej celem, jakim jest rekonstrukcja poglądów Girarda na temat praktyk indywidualnych i społecznych prowadzących do przewyciężenia przemocy obecnej w kulturze. W antropologii mimetycznej zawiera się, jak twierdzę, realistyczna koncepcja kondycji człowieka, uwzględniająca jego inklinacje zarówno w kierunku dobra, jak i w kierunku zła. Zakładając ludzką skłonność do konfliktu i rywalizacji, Girard przedstawia stanowisko, według którego całkowite wyeliminowanie przemocy z domeny życia społeczno-kulturowego jest niemożliwe, co nie odwołuje go od nieustannego nawoływania do konwersji, która – zgodnie z zaprezentowaną przeze mnie interpretacją – powinna się dokonać na poziomie epistemologicznym oraz moralno-duchowym.

Twierdzenie to, będące zarazem główną tezą książki, uzasadniam, rozpoczynając w rozdziale pierwszym od przedstawienia w zarysie podstawowych elementów antropologii mimetycznej. Podnoszę również – pojawiające się w myśli Girarda – kwestie problematyczne, związane z kluczowymi dla niniejszej publikacji pojęciami chrześcijańskiej ofiary i wolności, warunkującymi możliwość dokonania konwersji przez człowieka żyjącego w kulturze przemocy. Następnie wskazuję na kwestie sporne dotyczące statusu metodologicznego antropologii mimetycznej, które w rozdziale drugim staram się rozwiązać, rekonstruując i podkreślając specyfikę metody badawczej Girarda. Określam ją mianem metody hermeneutycznej, której celem jest tropienie śladów przemocy obecnej w kulturze. Wykazuję przy tym, że szczególnie na tle postmodernistycznych stylów interpretacji tekstów kultury przedstawia ona tradycyjny (w pewnej mierze arystotelesowsko-tomistyczny) stosunek do kwestii sensu i prawdy. Dowodzę także, że postawa intelektualna, jaką proponuje Girard, stanowić może punkt wyjścia do podjęcia przez człowieka trudu przemiany moralnej, przejawiającej się w postawie radykalnego wyrzeczenia się przemocy. Dalej, w rozdziale trzecim, przystępuję do analizy kryzysu kultury nowoczesności, ukazując go przez pryzmat wiedzy, jakiej dostarcza

antropologia mimetyczna, wyjaśniająca mechanizmy przemocy. Następnie w rozdziale czwartym podejmuję krytykę postmodernistycznych propozycji przewycięzenia kultury przemocy oraz za Girardem wskazuję na konieczność sformułowania, inspirowanej epistemologią miłości, „nauki o człowieku”, która przekraczałaby ograniczenia nauk humanistycznych, w tym filozofii. W rozdziale piątym wskazuję na osobowe źródła moralności warunkujące możliwość dokonania aktu konwersji oraz opisuję konkretne postawy etyczne, które pozwalają na racjonalne zmierzenie się z faktem eskalującej przemocy w kulturze współczesnej.

Dwa archetypy konwersji w kulturze Zachodu

Słowo „konwersja”, które przeniknęło do wielu języków europejskich poprzez łacinę, budzi w naszych czasach niemal jednoznaczne skojarzenia z „nawróceniem” lub „zmianą” rozumianymi przede wszystkim w aspekcie religijnym. Ta zmiana najczęściej utożsamiana jest z przejściem na religię chrześcijańską, a w jeszcze węższym sensie na katolicyzm. Na takie rozumienie wpłynął niewątpliwie fakt, że termin „konwersja” w kulturze zachodniej najmocniej oddziaływał w okresie misji ojców Kościoła⁷. Ogromną zasługą Arthura Darby’ego Nocka było jednak ukazanie, jak głęboko greckie pojęcie *metanoia* i łacińskie *conversio* zakorzenione były już w kulturze antycznej. W prekursorskim dziele *Conversion: The Old and the New in Religion*⁸ Nock dokonał ważnej obserwacji: w starożytności zjawisko konwersji nie występowało na gruncie religijnym, co zmieniło się dopiero wraz z pojawieniem się chrześcijaństwa. Wszystkie religie antyczne postrzegały bowiem całą rzeczywistość jako przepełnioną religijnym znaczeniem. Pierwiastki *sacrum* występowały w każdym aspekcie życia, zaś politeistyczna struktura religii umożliwia

⁷ Według różnych świadectw już to za sprawą św. Ireneusza z Lyonu, który łacińskim słowem *converti*, określał powrót heretyków na łono nauczania Kościoła, już to za sprawą św. Augustyna, który w *De civitate Dei* pisał o demonach zazdroszczących „duszom ludzkim nawrócenia się (*conversionem*) do prawdziwego Boga” (św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. W. Kubicki, Kęty 1998, fragm. VII, 33).

⁸ A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1988.

współwystępowanie różnych działań rytualnych i symbolicznych w ramach porządku obyczajowego, politycznego i obywatelskiego. Składanie ofiar różnym bogom było powszechną praktyką, a wiele obrzędów religijnych nie odnosiło się do jednego i nienaruszalnego systemu wierzeń, który musiałby być przyjęty przez wyznawców z całkowitym zaufaniem. W związku z tym religie w starożytnych *polis* nie były przez jednych postrzegane jako dobre, a przez innych jako złe, nie były też ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz po prostu przyswajane przez udział w zbiorowych rytuałach i misteriach. Pomimo że bardzo często istniały tajne stowarzyszenia kultowe (tzw. *collegia*), to przyłączenie się do nich nie wymagało konwersji, lecz odbycia rytuału inicjacji. Zwracał na to uwagę Pierre Hadot, pisząc:

Czasem zachodzi zjawisko swego rodzaju udzielania się ich [kultów – przyp. B.S.] i krzewienia, takie jak szerzenie się kultów dionizyjskich czy, u schyłku starożytności, misteryjnych. Te ruchy religijne otwierają pole zjawiskom o charakterze ekstatycznym, kiedy to bóg obejmuje w posiadanie osobnika wtajemniczonego. W żadnym wszakże wypadku, łącznie z owymi najskrytszymi nie dochodzi do „konwersji” zupełnej i wyłączonej⁹.

W przeciwieństwie do różnego rodzaju sekt czy stowarzyszeń rytualnych szkoły filozoficzne wymagały całkowitego podporządkowania się określonym i przyjętym przez zwolenników regułom moralnym i sposobom życia. Wprowadzona przez sofistów w V w. p.n.e. kultura retorycznej i krytycznej dyskusji na temat życiowej *praxis*, rozwinięta potem przez Sokratesa, miała na celu wywołanie w rozmówcy wstrząsu intelektualnego i duchowego, który pobudziłby go do aktu konwersji obejmującej całe życie (*bios*). Owo *bios* pojmowane było rozmaicie: albo bardzo ogólnie jako życie zgodne z pewną regułą teoretyczną i etyczną, albo bardziej szczegółowo – inaczej w wykładni pitagorejskiej, a inaczej w kynickiej, stoickiej czy neoplatonickiej. W każdym jednak przypadku, bez względu na to, której *bios* dotyczyłby wybór, wymagał on wcześniejszego aktu konwersji¹⁰.

⁹ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 2003, s. 225.

¹⁰ Por. M. Mayordomo, „Conversion” in Antiquity and Early Christianity; Some Critical Remarks, w: *Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belonging*, red. C. Lienemann-Perrin, W. Lienemann, Wiesbaden 2012, s. 211–226.

Hadot stwierdza:

Dla wszystkich szkół filozoficznych podstawową przyczyną cierpienia, zamętu, nieświadomości człowieka są namiętności: chaotyczne pragnienia, wyolbrzymione obawy. Przemówność troski przeszkadza żyć prawdziwie. Filozofia zatem okazuje się przede wszystkim leczeniem namiętności¹¹.

W istocie sfera pożądliwości ukazywana była w filozofii często jako element ludzkiej natury, który wyrывa człowieka z właściwego mu kontekstu intelektualnego i etycznego. W namiętnościach człowiek zatracza samoświadomość i poczucie odpowiedzialności za własne życie. Przed zagrożeniem związanym z ludzką pożądliwością (*epithymia*) przestrzegał między innymi Platon, przedstawiając w *Fajdrosie* w wymowny sposób obraz niewychowanego i silnego konia, będącego utrapieniem dla kierującego rydwanem woźnicy:

Konia ma jednego doskonałego, z pięknej i dobrej rasy, a drugiego z całkiem przeciwnej, rumaka zupełnie tamtemu przeciwnego [...] koń, który ma w sobie zło, ciągnie w dół, ku ziemi ciągnie, jeśli go woźnica dobrze nie wychował. Tu się dusza najwięcej trudzić i wyteżać musi¹².

W przywołanym fragmencie Platon mówi o człowieku poddanym swym najokrutniejszym żądzom, który zostaje przez nie porwany, niczym woźnica niemogący zapanować nad rozjuszonym koniem. Ów stan wprawia go w chwilowy entuzjazm i egzaltację. W miarę pogłębiania się obłędu dusza staje się coraz bardziej skłonna do zupełnego poddania się pożądliwości (*epithymia*); zostaje porwana i pokonana, a ten stan przyjmuje jako swój własny, „normalny”, wrastający głęboko w naturę człowieczeństwa. Słynny fragment z siódmej księgi *Państwa*¹³ opisuje konsekwencję omawianego zagrożenia: niewolniczą wegetację na dnie jaskini¹⁴.

Zarysowany przez Platona scenariusz wyjścia z jaskini to jeden z najgłębiej zakorzenionych w kulturze zachodniej archetypów aktu konwersji. Obraz ten przedstawia moment odwrócenia wzroku od

¹¹ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, dz. cyt., s. 13.

¹² Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Komorów 2002, fragm. 247b.

¹³ Por. Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2003, fragm. 515a.

¹⁴ Por. P. Pasterczyk, *Kultura jako zagrożenie i ratunek. Analiza kultury w świetle fenomenu naśladowania (mimesis) i wychowania (paideia)*, „Roczniki Kulturoznawcze”, nr 3 (2012), s. 28–30.

iluzorycznej rzeczywistości światłocieni ku poznawalnemu rozumem Dobru, które raz dostrzeżone staje się odwiecznym przedmiotem ludzkiego pragnienia. Znakomitą interpretację „platońskiej speleologii” wyłożył w jednym ze swoich *Esejów heretyckich* Jan Patočka. W interpretacji „czeskiego Sokratesa” dno jaskini rozumiane jest jako podziemna podstawa obrzędów orgiastycznych, zaś zwrot dokonany ku słońcu jest odejściem od „starych” wierzeń ku nowemu *mysterium* duszy:

Przypowieść ta, zwłaszcza w partii dramatycznej, jest odwróceniem tradycyjnych misterii i ich orgiastycznych obrzędów. Już te obrzędy zmierzały, jeśli nie do połączenia odpowiedzialności z orgiastyką, to do ich konfrontacji. Jaskinia jest pozostałością misteryjnych zgromadzeń, jest łonem matki-ziemi. Nowa myśl Platona wyraża wolę, by opuścić łono matki-ziemi i udać się na czystą „drogę światła”, a więc podporządkować orgiazm odpowiedzialności. Dlatego droga platońskiej duszy prowadzi wprost do wieczności i do źródła wszelkiej wieczności, do słońca „dobra”¹⁵.

Jak pisze Karl Albert, wejście na platońską „drogę wzwyż” (*anábasis*) osiągalne jest „przez całkowitą przemianę widzenia, wręcz przez całkowite odwrócenie duszy”¹⁶. Filozofia byłaby więc wezwaniem do konwersji rozumianej jako „zerwanie” z demonicznymi, orgiastycznymi i nierzadko przesyconymi przemocą ofiarniczą obrzędami oraz podporządkowaniem swojego życia idei Dobra. Jeśli chrześcijanie przejęli z języka greckiego pojęcia *metanoia* i *epistrophe*, to tylko dlatego, że historia tego procesu jest starsza niż samo chrześcijaństwo, które przecież narodziło się w łonie tradycji starotestamentowej, a ta z kolei już w czasach wypraw Aleksandra Wielkiego była pod silnym wpływem hellenizmu. W Aleksandrii, mieście będącym jednym z największych ośrodków nauki, mieszkała liczna społeczność żydowska, bardzo często uczęszczająca do gimnazjonów i mówiąca po grecku. W III w. p.n.e. na wyspie Faros rozpoczęto prace nad tłumaczeniem Tory na grekę. Filon z Aleksandrii, współczesny Janowi Chrzycielowi i Jezusowi, zaadaptował neoplatońską naukę o Logosie do interpretacji Księgi Rodzaju, czego echa znajdujemy później u św. Jana. Filon próbował pokazać,

¹⁵ J. Patočka, *Czy cywilizacja techniczna jest schyłkowa i dlaczego?*, przeł. J. Zychowicz, w: tegoż, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, Warszawa 1998, s. 142.

¹⁶ K. Albert, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 206.

że opowieści biblijne odpowiadają temu, co Grecy nazywali *mythos*. Jego lektura Pisma Świętego była alegoryczna, to znaczy, że dążyła do odkrycia głębszego sensu niż ten, jaki na pierwszy rzut oka wydawał się oczywisty. O swoich lekturach mówił jako o konwersji, która dotyczyła zarówno tekstu, jak i interpretatora. Karen Armstrong wyjaśnia:

Tekst musiał zostać wywrócony (*trepain*). Gdy komentator walczy ze szczególnie mrocznym fragmentem tekstu, musi nieraz wykręcać go w różne strony i unosić do światła, aby móc zobaczyć go wyraźniej. Czasem, aby wejść we właściwy kontakt z tekstem, sam musi ponadto zmienić pozycję i „odmienić swój umysł”¹⁷.

W Septuagincie pojęcia *epistrophe* i *metanoia* odpowiadają hebrajskiemu *shûb*, które oznaczało między innymi „ruch z powrotem do punktu wyjścia”, „powrót” na prostą drogę po odnalezieniu właściwego kierunku¹⁸. Hebrajskie słowo wyraża kluczową cechę nawrócenia Żyda uwikłanego w grzech, polegającą na powrocie duchowym do Boga Izraela i zawartego z Nim przymierza. Słowem *shûb* określano również porzucenie bałwochwalczych praktyk i przestrzeganie zasad porządku rytualnego opisanego w Piśmie. Poganin, który chciał przejść na judaizm, musiał porzucić kult bożków, poddać się obrzezaniu i w pełni przestrzegać zaleceń Tory.

Wraz z narodzinami chrześcijaństwa pojęcie konwersji nabrało, również dla Żydów przyłączających się do nowego ruchu religijnego, zupełnie nowego znaczenia. Nie oznaczało ono już powrotu do starego porządku, lecz wyjście ku czemuś nowemu. Paganie, którzy już w czasach przywództwa św. Pawła, licznie nawracali się na chrześcijaństwo, nie musieli być obrzezani, gdyż „stary porządek” świata odchodził w przeszłość. Nawrócenie przez przyjęcie praktyk judaizmu nie było konieczne, lecz nadal wymagano od konwertyty całkowitego odcięcia się od rytuałów religijnych, które stanowiły istotny fundament życia społecznego w świecie antycznym¹⁹. W swoich listach św. Paweł napominał nawróconych pogan, by porzucili wszystkie dawne kultury, żyli w skromności i umiarkowaniu, opiekowali się ubogimi, kierowali się miłosierdziem, a przede wszystkim

¹⁷ K. Armstrong, *Biblia. Biografia*, przeł. A. Dzierzgońska, Warszawa 2009, s. 51.

¹⁸ Por. M. Mayordomo, „Conversion” in Antiquity and Early Christianity..., dz. cyt., s. 218.

¹⁹ Por. K. Armstrong, *Biblia. Biografia*, dz. cyt., s. 59.

czcili jednego Boga. Nawróceni, stając się „dziećmi Bożymi”, nawoływani byli do budowania Królestwa Bożego, które miało być wzniesione na fundamencie wzajemnej miłości (*agape*). Nie było przy tym istotne, kim są nawróceni, lecz jak żyją²⁰. Nowe narodziny będące owocem konwersji oznaczały bowiem obumarcie dla dotychczasowego sposobu życia i ponowne narodziny. Bez tego aktu ujarzmiania „starego człowieka”²¹, konwersja nie byłaby pełna. Chrześcijaнин dopiero wtedy może określić się nawróconym, gdy jest zdolny do wyrzeczenia się dawnego „ja”, by żyć według Słowa (Logosu), to znaczy stawał się naśladowcą Chrystusa. Od początku bowiem chrześcijaństwo przedstawia się nie tylko jako religia, lecz jako filozofia wieczysta. Chrześcijańscy apologetci twierdzili, że

[...] dotychczas filozofowie greccy posiadali tylko cząstki Logosu, czyli pierwiastki prawdziwego Dyskursu i doskonałego Rozumu, natomiast chrześcijanie mają prawdziwy Dyskurs i doskonały Rozum wcielone w Jezusie Chrystusie²².

Święty Paweł, mówiąc o konwersji, rzadko używa pojęć *metanoia* i *epistrophe*. Jednak, jak zauważył Stephen J. Chester, specjalista od *corpus paulinum*, najczęściej pojawiającym się w kontekście nawracania pogan pojęciem jest słowo *kaleo*, oznaczające „wezwanie”²³. Konwersja wiąże się zatem przede wszystkim z ingerencją płynącą

²⁰ „A teraz i wy odrzućcie to wszystko: gniew, zapalczywość, złość, znieważanie, haniebną mowę od ust waszych! Nie okłamujcie się nawzajem, boście zwlekli z siebie dawnego człowieka z jego uczynkami, a przyoblekli nowego, który wciąż się odnawia ku głębszemu poznaniu [Boga], według obrazu Tego, który go stworzył. A tu już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich [jest] Chrystus. Jako więc wybrańcy Boży – święci i umiłowani – obleczcie się w serdeczne miłosierdzie, dobroć, pokorę, cichość, cierpliwość, znosząc jedni drugich i wybacząc sobie nawzajem, jeśliby miał ktoś zarzut przeciw drugiemu: jak Pan wybaczył wam, tak i wy! Na to zaś wszystko [przyobleczcie] miłość, która jest więzią doskonałości. A sercami waszymi niech rządzi pokój Chrystusowy, do którego też zostaliście wezwani w jednym Ciele” (Kol 3,8–15).

²¹ Por. K.J. Pawłowski, *Dyskurs i asceza. Kształtowanie człowieczeństwa w kontekście mistyki filozoficznej*, Kraków 2007, s. 197.

²² Por. P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, przeł. P. Domański, Warszawa 2000, s. 299.

²³ Por. S.J. Chester, *Conversion at Corinth: Perspectives on Conversion in Paul's Theology and the Corinthian Church (Studies of the New Testament and Its World)*, London–New York 2003, s. 59–63.

z zewnątrz. To sam Chrystus wzywa do przyjęcia chrześcijańskiego sposobu życia. Takie rozumienie konwersji nie zakłada jednak biernej postawy człowieka, lecz przeciwnie, jego pełne zaangażowanie. Człowiek na skierowanie do niego wezwanie musi dać adekwatną odpowiedź. I chociaż wezwanie to w pierwszej kolejności skierowane jest do jednostki, to jednak ma ono również społeczny wymiar. Termin *kaleo*, stanowiący według Chestera rdzeń słowotwórczy terminu *ekklesia*, należy rozumieć jako wezwanie do gromadzenia się. Jeśli bowiem Chrystus wzywa do dokonania radykalnego przewrotu we własnym życiu, obdarowując człowieka nową tożsamością i dając mu nowe życie, to zmiana ta musi mieć konsekwencje nie tylko dla jednostki, lecz także dla wspólnoty. Konwertyta buduje bowiem nową strukturę rzeczywistości odpowiadającą strukturze jego grupy, do której się przyłącza. Wartości tej nowej grupy formują nową rzeczywistość samego konwertyty, ale stają się również wartościami, jakie nawrócony zobowiązuje się przekazać innym²⁴.

Konwersja w świetle antropologii mimetycznej

W świetle antropologii mimetycznej fenomen konwersji nie ma charakteru religijnego w tym znaczeniu, że ten, kto go doświadczył, nawrócił się na religię chrześcijańską, choć i ten aspekt przemiany jest brany pod uwagę, a we właściwym tego słowa znaczeniu, jak można przypuszczać, najbardziej pożądanym. Chodzi tu raczej o przemianę egzystencjalną, która pociąga za sobą radykalny zwrot w dotychczasowym sposobie życia zarówno w sferze moralnej, jak i intelektualnej. Szczególnie w tym ostatnim znaczeniu Girard mocno eksponuje fenomen konwersji. Zwracają na to uwagę współtłumacze Girarda we wstępie do *Początków kultury* w epigrafie *Epistemologia a nawrócenie*:

Spośród rozmaitych pojęciowych „krótkich spięć”, [...] jednym z najbardziej prowokacyjnych jest idea nawrócenia, rozumiana już nie tylko jako wydarzenie egzystencjalne, lecz w tym wypadku jako prawdziwe założenie naukowe. Od dawna skazywany na wygnanie z wszelkiej

²⁴ Por. A. Segal, *Paul the Convert: The Apostle and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven 1999, s. 74.

refleksji filozoficznej termin ten w ramach teorii mimetycznej staje się bowiem decydujący pod względem epistemologicznym²⁵.

Niewątpliwie z Girardowskiej idei konwersji rezonuje swoisty intelektualizm, którego nadrzędnym celem jest wezwanie do przewyciężenia ignorancji czy szeroko pojętej niewiedzy, będącej główną przyczyną naszych konfliktotwórczych postaw. Jednak pojęcie to zawiera również, jak dowodzę w niniejszej pracy, konotacje etyczne.

Począwszy od starożytności duchowni, filozofowie i teolodzy nieustannie poruszali temat konwersji. Sztandarowymi przykładami postaci, które doznały swoistego nawrócenia, są między innymi: Budda, św. Paweł, cesarz Konstantyn, św. Augustyn. Znamienne jest jednak to, że ich doświadczenia, choć z punktu widzenia historycznego niezwykle cenne, to dla współczesnej, zsekularyzowanej kultury są mało interesujące. Girard natomiast, posługując się sformułowanymi w swej antropologii mimetycznej pojęciami *mimesis*, kozła ofiarnego i biblijnej demistyfikacji, podejmuje próbę stworzenia nowego języka, wybiegającego poza sztywne ramy dyscyplin humanistycznych, mającego za cel nakreślenie drogi konwersji współczesnego człowieka. Pytanie tylko, czy świat współczesny jest w stanie uznać scenariusz nawrócenia nakreślony przez francuskiego myśliciela i chrześcijaństwo. Odpowiedź nie jest jednoznaczna: antropologia Girarda dostrzega bowiem w człowieku, w jego naturze, pewną ułomność. Człowiek jest żywym gruntem, w którym zakorzenia się zło, które staje się źródłem tworzenia kultury przemocy. Jakkolwiek owa koncepcja związana jest z biblijną nauką o grzechu pierworodnym, to uderzające jest to, że Girard przedstawia ją z punktu widzenia nauki o człowieku, gdyż podbudowa jego pojęcia „konwersja” jest naukowa. To wiedza o mechanizmach przemocy, obiektywna i poparta metodycznym badaniem faktów, stanowi pierwszy etap przemiany człowieka.

Polska recepcja myśli Girarda

Girard jest autorem ponad dwudziestu opracowań książkowych, z czego większość wydano w języku francuskim i angielskim.

²⁵ P. Antonello, J.C. de Castro, *Wprowadzenie. „Od początku do końca jedno długie dowodzenie”*, w: R. Girard, *Początki kultury*, przeł. M. Romanek, Kraków 2006, s. 16.

Zawarte w nich refleksje wpisują się w nurt badań interdyscyplinarnych, co tłumaczy zainteresowanie jego myślą wśród przedstawicieli różnych dziedzin nauki, takich jak literaturoznawstwo, psychologia i psychiatria, socjologia, antropologia kulturowa, filozofia i teologia. O uznaniu, z jakim spotkało się dzieło francuskiego myśliciela, świadczyć może chociażby to, że jego nazwisko łączy dziś uczonych z całego świata, zrzeszonych pod szyldem kilkunastu grup badawczych, systematycznie rozwijających i rozpowszechniających sformułowaną przez niego teorię mimetyczną. Są to między innymi: The Colloquium on Violence and Religion (COV&R), Association Recherches Mimétiques, Australian Girard Seminar, Girard Studiekring (Dutch Girard Society), The Japan Girard Association, Association Girardina, Imitatio. Z inicjatywy tych organizacji każdego roku odbywają się kongresy i konferencje o charakterze międzynarodowym, których celem jest popularyzacja kwestii podjętych i zainicjowanych przez autora *Kozła ofiarnego* oraz dyskusja nad nimi. Miarą zainteresowania jest również przygotowana przez Uniwersytet w Innsbrucku bogata bibliografia poświęcona dziełu Awiniończyka, która systematycznie jest wzbogacana o coraz to nowsze publikacje²⁶.

Do dnia dzisiejszego na język polski w całości zostało przetłumaczonych osiem książek autorstwa Girarda²⁷ oraz kilkanaście artykułów i wywiadów. Jeśli można w tym obszarze wskazać na jakieś istotne braki, to trzeba odnotować, że jego *opus magnum* pt. *Des choses cachées depuis la foundation du monde* (Paris 1978; ang. *Things Hidden since the Foundation of the World*, Stanford 1987) doczekało się jedynie tłumaczenia we fragmentach²⁸. Prace Girarda od początku

²⁶ Dostępna na stronie internetowej: http://www.uibk.ac.at/theol/cover/girard/mimetic_theory.html [dostęp: 20.04.2018].

²⁷ Są to: *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, przeł. K. Kot, Warszawa 2001; *Sacrum i przemoc*, t. 1, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993; *Sacrum i przemoc*, t. 2, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań 1994; *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1987; *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, przeł. M. Goszczyńska, Warszawa 1992; *Szekspir. Teatr zazdrości*, przeł. B. Mikołajewska, Warszawa 1996; *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, przeł. E. Burska, Warszawa 2002; *Początki kultury*, dz. cyt.; *Apokalipsa tu i teraz*, przeł. C. Zalewski, Kraków 2018.

²⁸ Czyli: *Rzeczy ukryte od założenia świata* (księga I, rozdz. I, III; księga II, rozdz. I, II), przeł. M. Goszczyńska, „Literatura na Świecie”, nr 12 (1983), s. 72–182; *Logos Heraklita i Logos Jana*, przeł. M. Goszczyńska, „Studia Filozoficzne”, nr 10 (1988), s. 180–193; *Rzeczy ukryte od założenia świata. Geneza kultury i instytucji*,

doceniane były wśród polskich uczonych reprezentujących różne dyscypliny akademickie, ale zainteresowanie jego koncepcjami wzrosło dopiero od początku lat 80. ubiegłego wieku. Początkowo odnoszono się do dorobku francuskiego myśliciela w recenzjach, krótkich komentarzach oraz omówieniach, a także opracowaniach wykorzystujących główne założenia sformułowanej przez niego teorii mimetycznej.

Od końca lat 90. pojawiło się kilka pozycji monograficznych, z których pionierskimi są dwie recepcje teologiczne: Stanisława Budzika *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H.U. von Balthasara i R. Schwagera* (Tarnów 1997) oraz Jacka Bolewskiego *Mit i prawda kultury. Z inspiracji René Girarda* (Warszawa 2007). Należy również docenić ogromny wysiłek Adama Romejki, który w wielu swoich artykułach²⁹, przede wszystkim zaś w rozprawie habilitacyjnej pt. *Polacy w Wielkiej Brytanii: interpretacja mimetyczna* (Tuchów 2015), ogromnie się przyczynił do przybliżenia polskiemu czytelnikowi dorobku autora *Kozła ofiarnego*. Prace Romejki na tle innych rodzimych opracowań teorii mimetycznej wyróżniają się przede wszystkim ilością zgromadzonego materiału bibliograficznego, który został pieczołowicie opracowany i przedstawiony w formie tyleż zwięzłej, co wyczerpującej. Na uwagę zasługują również monografie: Cezarego Zalewskiego pt. *Źródło. René Girard i literatura* (Kraków 2015) oraz Marii Korusiewicz pt. *Geometrie kultury według René Girarda* (Katowice 2015). Pierwsza w sposób syntetyczno-analityczny prezentuje podstawowe dla teorii mimetycznej pojęcia „pragnienia” i „przemocy” oraz ich funkcjonowanie w dziełach literackich, druga natomiast referuje drogę naukową Girarda, począwszy od wczesnych koncepcji (m.in. pragnienia trójkątnego i mimetycznej rywalizacji) po obecne w dojrzałych dziełach wątki postsekularne i apokaliptyczne.

Obok wymienionych pozycji, stanowiących wyczerpujące źródło wiedzy o całokształcie twórczości Awiniończyka, warto też wyróżnić pozycje książkowe, w których posłużono się teorią mimetyczną jako metodą badawczą. Ponownie należy zwrócić uwagę na

przeł. A.P. Kowalski, M. Milewska, „Rocznik Antropologii Historii”, nr 2 (2013), s. 17–50.

²⁹ Bibliografia zamieszczona na stronie: <http://www.romejko.edu.pl/index.php?name=publikacje> [dostęp: 20.03.2018].

studium Adama Romejki, który w książce pt. *Polacy w Wielkiej Brytanii* stosuje teorię mimetyczną do politologicznej analizy zjawiska migracji na przykładzie społeczności polonijnej w Wielkiej Brytanii. Cezary Zalewski natomiast wykorzystuje Girardowską praktykę interpretacji tekstów literackich w badaniach twórczości pisarzy okresu pozytywizmu: Bolesława Prusa i Elizy Orzeszkowej³⁰, zaś Małgorzata Grzegorzewska posiłkuje się teorią Girarda, zgłębiając dramaty Szekspira³¹. W świetle teorii mimetycznej Marcin Kaznowski podjął się rewizji kościelnego nauczania o grzechu pierworodnym, często korzystając z prekursorskiego w tym zakresie dzieła Raymunda Schwagera³². Ponadto Łukasz Piotr Michoń dokonuje analizy kultury politycznej, wskazując na obecne w jej ramach ślady mechanizmu rytualnego³³. Wszystkie wymienione powyżej pozycje wpisują się w nurt badań interdyscyplinarnych, proponując nowe spojrzenie na teorię Girarda, przy czym każda z nich przyjmuje specyficzny punkt widzenia, wynikający ze specjalizacji naukowej ich autorów i autorek. Są to więc przede wszystkim prace z zakresu teologii, literaturoznawstwa, politologii i antropologii kulturowej. W przeciwieństwie do literatury anglojęzycznej, która stanowi obecnie najbogatsze źródło wiedzy o poglądach Girarda³⁴, w literaturze polskiej brakuje wciąż monografii ujmujących antropologię mimetyczną z perspektywy filozoficznej.

Niniejsze opracowanie oparte jest głównie na publikacjach książkowych i artykułach francuskiego myśliciela oraz prowadzonych z nim wywiadach. Opracowałem je metodą syntetyczno-analityczną pod kątem zawartych w tytułach rozdziałów kluczy tematycznych. Z bogatej literatury przedmiotu wykorzystałem szczególnie te prace, w których autorzy podjęli się próby reinterpretacji dzieła Girarda z perspektywy filozofii, a także nauk pokrewnych, takich

³⁰ Por. C. Zalewski, *Powracająca fala. Mityczne konteksty wybranych powieści Bolesława Prusa i Elizy Orzeszkowej*, Kraków 2005.

³¹ Por. M. Grzegorzewska, *Scena we krwi. Szekspira tragedia zemsty*, Kraków 2006.

³² Por. M. Kaznowski, *Uwikłani w szczęśliwą winę. Grzech pierworodny w świetle teorii mimetyczno-ofiarniczej René Girarda*, Kraków 2015.

³³ Por. Ł.P. Michoń, *Mechanizm rytualny*, Wrocław 2016.

³⁴ Wiele ważniejszych opracowań opublikowanych pierwotnie np. w językach francuskim, włoskim i niemieckim zostało przetłumaczonych na język angielski.

jak teologia, psychologia, socjologia czy antropologia kulturowa. Dla celów porównawczych konieczne było również sięgnięcie do prac innych filozofów współczesnych, których koncepcje zestawiam z poglądami twórcy teorii mimetycznej. Zrezygnowałem natomiast z licznych opracowań twórczości Girarda z zakresu historii sztuki, teatrologii i filmoznawstwa, natomiast do prac z dziedziny literaturoznawstwa, etnologii, nauk kognitywnych i biologii nawiązuję okazjnie, zwłaszcza gdy pozwalają one lepiej zrozumieć definiowane pojęcia.

Gdy pisałem niniejszą pracę, od początku przyświecał mi zamiar, aby myśl Girarda została jeszcze bardziej doceniona w środowisku polskich filozofów, gdyż niesie ona ze sobą ogromny ładunek oryginalnych i inspirujących idei. Zwłaszcza ich dopełnienie w refleksji etycznej może wydobyć z teorii francuskiego myśliciela moc praktycznego oddziaływania, zapobiegając przeniesieniu poruszanych przez niego problemów w oderwane od rzeczywistości dyskusje. Innymi słowy, cała myśl Girarda ulegnie drastycznej neutralizacji w momencie, kiedy nie dokona się jej wyraźnej reorientacji etycznej. Pozostaję z nadzieją, że zaproponowana interpretacja stanie się przyczynkiem do kolejnych prac z zakresu antropologii filozoficznej, filozofii kultury i etyki inspirowanych dziełem francuskiego myśliciela.