

JÓZEF NIEWIADOMSKI

NAWRÓCENIE JAKO ŹRÓDŁO POZNANIA.  
RENÉ GIRARD I JEGO TEORIA MIMETYCZNA

„Przyjęcie teorii mimetycznej wymaga nawrócenia”: takim to mocnym stwierdzeniem podsumował innsbrucki dogmatyk, kongenialny interpretator i w pewnym sensie też jej współtwórca, Raymund Schwager SJ<sup>1</sup> trudności epistemologiczne dotyczące recepcji teorii René Girarda. Należy on przecież „do tych myślicieli, których teksty w każdym czytelniku prędzej czy później wywołać muszą jakiś wstrząs”<sup>2</sup> prowadzący do konwersji epistemologicznej, często też etycznej albo do całkowitego odrzucenia tego typu myślenia. Takie to osady mogą być zrelatywizowane lub potwierdzone faktem nawrócenia samego autora odkrywającego, że sam przeżywa taki sam proces kryzysu i epistemologicznego nawrócenia, jak bohaterowie tych dzieł, które on właśnie w *Prawdzie powieściowej i kłamstwie romantycznym* analizował<sup>3</sup>. Proces

---

Ks. prof. dr hab. JÓZEF NIEWIADOMSKI – Instytut Teologii Systematycznej, Wydział Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Innsbrucku; e-mail: [Jozef.Niewiadomski@uibk.ac.at](mailto:Jozef.Niewiadomski@uibk.ac.at); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6058-3461>

<sup>1</sup> Por. René Girard, *Początki kultury*, tłum. Michał Romanek (Kraków: Znak, 2006), 59. Jeżeli chodzi o twórczość Schwagera, por. wydaną przez J. Niewiadomskiego edycję jego dzieł w ośmiu tomach: *Raymund Schwager Gesammelte Schriften* (Freiburg i. Br.: Herder, 2014–2018) [dalej: RSGS].

<sup>2</sup> Bogumił Strączek, *Konwersja w kulturze przemocy. Myśl antropologiczno-etyczna René Girarda* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2019), 29.

<sup>3</sup> René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris: Grasset, 1961); po polsku: *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*, tłum. Karolina Kot (Warszawa: Wydawnictwo KR, 2001). B. Strączek (*Konwersja*, 136) opisuje dynamikę doświadczenia konwersji, której doświadcza sam autor powieści: „Genialne powieści, poza zróżnicowaniem stylów, czasu czy fabuły, w zakończeniu zdradzają głęboką jedność treści. Wszystkie one ukazują, że autor, zanim dokonał konwersji, znajdował się w stanie próżności i romantycznego fałszu. Wszystkie również przedstawiają drogę, jaką przebył od momentu, gdy popadł w stan zniewolenia przez mechanizmy pragnienia mimetycznego, aż do nawrócenia, wyzwolenia, zrzucenia maski, porzucenia dawnej roli,

tego nawrócenia uwieńczony był, jak Girard sam w przypiływie wielkiej szczerości napisał<sup>4</sup>, potężnym kryzysem osobistym spowodowanym podejrzeniem choroby rakowej u młodego jeszcze i jakże ambitnego myśliciela i wybawiającą go diagnozą, że jest zdrowy, diagnozą otrzymaną w Wielki Tydzień. Konsekwencją tego doświadczenia była konwersja egzystencjalna. Rzecz jest bynajmniej nietuzinkowa. Girard<sup>5</sup>, wychowany w tradycyjnej francuskiej rodzinie burżuazyjnej, w której to matka miała tendencje do dewocji, a ojciec był otwartym antyklerykałem, zerwał już w 10. roku życia swoje kontakty z Kościołem, deklarując się jako antyklerykał i agnostyk. Tego typu sumaryczne uwagi na temat kryzysu, nawrócenia i związanych z nimi konsekwencji teoriopoznawczych można by porównać z podobnymi doświadczeniami św. Augustyna, sięgając pamięcią do jego epokowego znaczenia w określeniu pojęcia religii, mającego wpływ nie tylko na dzisiejsze dywagacje religiopoznawcze, lecz również na podejście samego Girarda do wiary religijnej. Powołując się na chrześcijańskiego pisarza Lactancjusza (*Divine Institutiones* IV, 28), Augustyn w swoim dziele *De vera religione* kładzie przecież nacisk na aspekt treściowo-normatywny, wysuwa więc na pierwszy plan kwestię tego, czym jest prawda religijna, a tym samym też i *religio vera*. Z apologetycznego punktu widzenia rozpoczyna się w ten sposób trwający do dziś dyskurs religijno-polityczny, jak również apologetyczno-tożsamościowy. Religia tak zrozumiana wywodziłaby się z *religare* (związać, związać ponownie) i miałyby na celu związanie duszy człowieka, która została oderwana od Boga Stwórcy<sup>6</sup>. Konwersja egzystencjalna Girarda prowadzi do tego, że odnajduje z powrotem drogę do Kościoła i jego praktyk sakramentalnych. Bierze ślub, chrzci dzieci, zaczyna regularnie brać udział

---

które odgrywał przed sobą i innymi, wreszcie do rozpalenia w nim powieściowego natchnienia. [...] Pisarz-bohater pozostaje żywym przykładem, świadkiem owej przemiany, ale również i tym, który obdarowuje czytelnika odkrytą przez siebie prawdą. Spogląda na własne życie i dokonuje jego oceny. Do tego samego zachęca czytelnika”.

<sup>4</sup> René Girard, *Quand ces choses commenceront... Entretiens avec Michel Treguer* (Paris: Arlea, 2006).

<sup>5</sup> Doskonałe informacje biograficzne można znaleźć w: Cynthia L. Haven, *Evolution of Desire. A Life of René Girard* (East Lansing: Michigan State University Press, 2018).

<sup>6</sup> Trzymając się tej samej logiki, Tomasz z Akwinu kształtuje klasyczną formułę: *Religio proprie importat ordinem ad Deum* (*Summa theologiae* II-II q. 81a.1). Jeśli skonsultujemy się natomiast z Ciceronem (*De natura deorum* II, 72), znajdziemy tam prekursorów tej interpretacji pojęcia „religia”, która dominuje jej dzisiejsze funkcjonalne rozumienie. Religia byłaby wtedy wprowadzona z *relegere* (uważnie przestrzegać, uważnie obserwować) i wskazywałaby tylko na właściwy kult. Miarą poprawności takiej religii nie jest związanie z konkretnymi treściami ani z prawdą. To właśnie u Cicerona spotykamy „pogańskie” rozumienie religii, zgodnie z którym religia polega nie tyle na prawidłowej wierze w coś lub w kogoś, ile na sprawowaniu właściwych praktyk.

w Eucharystii, organizując nawet agapy po niedzielnej mszy świętej. Coś takiego robi go podejrzanym w liberalnie albo też wrogo nastawionym do religii środowisku akademickim. Jednak, jak autor sam podkreśla, to nie choroba była decydującym momentem nawrócenia, ale interpretacja dzieł literackich, a więc praca naukowa. Pod jej wpływem był epistemologicznie nawrócony już przed odkryciem znaków możliwej choroby. Czy ten fakt wyjaśnia, dlaczego do końca życia, jak to wyraźnie pokazuje jego ostatnie dzieło: *Apokalipsa tu i teraz*<sup>7</sup>, tak bardzo ceni wartość poznawczą objawienia biblijnego, a zwłaszcza Krzyża jako źródła wiedzy? Na tle egzystencjalnych doświadczeń i fundamentalnej reorientacji jego pracy naukowej<sup>8</sup> zrozumiałe jest jego wyznanie wyrażone w roku 1998 na dorocznej konferencji Modern Language Association in San Francisco: „Literatura i chrześcijaństwo definiują moje intelektualne i duchowe istnienie. Zacząłem od wielkich powieści, potem przeszedłem do mitu i tragedii, a następnie od połowy lat siedemdziesiątych kontynuowałem moją pracę nad interpretacją literatury biblijnej”<sup>9</sup>. Jakie znaczenie ma więc fundamentalne doświadczenie nawrócenia autora w procesie tworzenia teorii mimetycznej?<sup>10</sup>

## 1. LITERATUROZNAWCA I ANTROPOLOG

Jako *outsider* w akademickim świecie<sup>11</sup> myśliciel ten przez całe swoje życie odważnie szukał prawdy. Odrzucając w sposób radykalny nurty post-

<sup>7</sup> René Girard, *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoit Chantre* (Paris: Carnets Nord, 2007); po polsku: *Apokalipsa tu i teraz. Rozmawiał Benoit Chantre*, tłum. Cezary Zalewski (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2018).

<sup>8</sup> Marta Korusiewicz, *Geometrie kultury według René Girarda* (Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, 2015), 23–24, „porządkując” w swojej monografii myśl Girarda, akcentuje mocno „możliwość spojrzenia na teorię mimetyczną jako pozostającą w orbicie teorii religii, a także – wpisując się we współczesne dyskursy postsekularne”.

<sup>9</sup> René Girard, *Mimesis and Theory. Essays on Literature and Criticism, 1953–2005* (Stanford University Press, 2008), 262 (tłum. J.N.).

<sup>10</sup> Problematyką konwersji w dziele Girarda – konwersji rozumianej jako rezygnację z przemocy – zajmuje się B. Strączek, *Konwersja*, 15: „W antropologii mimetycznej zawiera się [...] realistyczna koncepcja kondycji człowieka, uwzględniająca jego inklinacje zarówno w kierunku dobra, jak i 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 się do nieustannego nawoływania do konwersji, która [...] powinna się dokonać na poziomie epistemologicznym oraz moralno-duchowym”. Strączek kwalifikuje hermeneutykę Girarda jako „hermeneutykę konwersji”. Por. tamże, 110.

<sup>11</sup> Wykształcenie Girarda jako historyka nigdy nie szło w parze z pozycjami akademickimi profesora literaturoznawstwa i literatury francuskiej.

modernistyczne, kapitulujące przed pytaniem o prawdę, borykał się ciągle z wszechobecną „romantyczną” wersją prawdy o człowieku. To właśnie dogłębna lektura arcydzieł literackich umożliwiła mu najpierw „zwiększoną zdolność poznawczą”, a także i szok powstający „na wskutek prawdy, że samemu jest się ofiarą złudnych mniemań i sugestii”<sup>12</sup>. Być może najlepszym sposobem oceny teorii konwertyty jest wizja heurystycznej meta-teorii wyrastającej z intuicji. Sam Girard tak opisał tę intuicję w jednej z rozmów, jakie odbył w 1990 roku z przedstawicielami teologii wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej:

Moja intuicja dotycząca mimetycznego pożądania, poświęcenia i wszystkiego, co się z tym wiąże, jest w pewnym sensie podpowiedzią chwili, rodzajem ataku, że tak powiem, który miałem pod koniec lat pięćdziesiątych i utrzymałem na początku lat sześćdziesiątych. Nagle coś dostrzegłem, coś co od razu przyjęło kształt całości. Potem próbowałem to analitycznie wyjaśnić i zastosować w różnych dziedzinach. Do dziś nie wiem, czy już dokończyłem to wyjaśnianie. Wręcz przeciwnie, mam nadzieję, że uda mi się całą sprawę bardziej wyczerpująco opisać i wyjaśnić. Mam wrażenie, że chodzi tu o taką globalną, masywną intuicję. Opisałem ją, nie dostrzegając od razu wszystkich implikacji. To prawda, że chociaż nigdy się tak naprawdę nie wahałem, często brnąłem w ciemnościach, kierowany, że tak powiem, przez samą rzecz oczekującą wyjaśnienia<sup>13</sup>.

Girard odkrywa pułapki mimetyzmu, analizując dramatyczne przemiany w bohaterach powieści takich autorów, jak Miguel de Cervantes, Gustave Flaubert, Stendhal, Marcel Proust, Fiodor Dostojewski. Owoc tego wysiłku można czytać jako rodzaj duchowego itinerarium. Jest on „przewodnikiem” po uniwersum tego, co Girard nazywa pojęciem „horyzontalnej transcendencji”, zwłaszcza jej jakże to licznych „piekieł rywalizacji i zazdrości”. Dzieło to jest jakby relacją z bycia zamkniętym w takich piekłach, ale także światłem wyzwolenia. Młody jeszcze wtedy autor widział tę logikę zamknięcia i wyzwolenia skondensowaną w motcie, które umieścił na początku swojego arcydzieła i zapożyczył od Maxa Schelera: „Każdy skończony duch wierzy albo w boga albo w bożka”<sup>14</sup>.

Jak można więc opisać pierwsze i elementarne „filary” teorii mimetycznej? W odróżnieniu od koncepcji filozoficznych przedstawiających czło-

<sup>12</sup> Strączek, *Konwersja*, 128.

<sup>13</sup> Cyt. za: Hugo Assmann, red., *Götzenbilder und Opfer. René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie* (Thaur/Münster, 1996; po portugalsku, 1991), 264 (tłum. J.N.).

<sup>14</sup> Max Scheler, *Problemy religii*, tłum. Adam Węgrzecki (Kraków: Znak, 1995), 237.

wieka jako istotę rozumną, a wręcz autonomiczną, autorzy wielkich dzieł literackich charakteryzują swoich bohaterów jako figury targane przez pragnienie mimetyczne. Łącząc platońską koncepcję *mimesis* z pojęciem pragnienia, a tym samym odrywając je od freudowskich i marksistowskich konotacji, człowiek Girarda pragnie, a nawet pożąda, przede wszystkim tego, co posiadają inni, albo też tego kim lub czym są<sup>15</sup>. W gruncie rzeczy naśladuje więc ich własne pragnienia, dlatego pragnie dokładnie tego, czego inni pragną. Pojawiająca się w procesie mimetycznym trójkątna struktura ludzkiego pragnienia (wzór, naśladowca, obiekt) prowadzi *quasi*-automatycznie do rywalizacji, ambiwalencji, a z czasem do odwrócenia ról i lustrzanego odbicia wzorca i naśladowcy, a tym samym do konfliktów, agresji i przemocy. Ponieważ tak pojmowany trójkąt nie skupia pragnienia na pożądanym przedmiocie, niemożliwe jest, aby związane z nim konflikty mogły zostać rozwiązane poprzez zaspokojenie potrzeb. Mimetycznie zrozumiane pragnienia czy też pożądania w swoim podwójnym rozumieniu jako „mimesis przywłaszczenia” i „mimesis rywalizacji”, czyni pragnących więźniami „piekła mimetycznej rywalizacji”. W takim to „piekle sobowtórów” wydaje się, że istnieje tylko jedna alternatywa: albo zatopienie się w „apokaliptycznych światach”, albo nawrócenie. Girard po mistrzowsku opisał ten skok w kierunku takiej „apokaliptycznej destrukcji” na podstawie dzieła Dostojewskiego. Utrata „transcendencji wertykalnej”, a więc strata wiary w Boga, która stała się widoczna w czasach nowożytnych i przekierowanie siły pożądania wyłącznie na poziom „horyzontalny”, wyzwala pragnienie bez granic. Im bardziej nowoczesne są powieści, tym wyraźniej ich bohaterowie wpadają w „coraz głębsze kręgi piekła”. „Całą literaturę powieściową unosi ta sama fala; wszyscy bohaterowie odpowiadają na ten sam zew nicości i śmierci. Transcendencja odwrócona to zawrotne spadanie, ślepy skok w ciemności. Kończy się potwornością Stawrogina, piekielną pychą wszystkich Biesów”<sup>16</sup>. A na czym polega alternatywa „nawrócenia”? Jak głęboko musi sięgać ten proces?<sup>17</sup> Girard odpowiada na to pytanie paradygmatycznie interpretując postać księcia Myszkińa z powieści *Idiota*. Wydaje się, że w życiu Myszkińa nastąpiła zasadnicza przemiana procesów mimetycznych:

<sup>15</sup> Raymund Schwager zrekonstruował ten filar teorii mimetycznej jako współczesną wersję teologii grzechu pierworodnego i jego skutków. Por. *RSGS* t. 7 (2018), 218–347.

<sup>16</sup> Girard, *Prawda powieściowa*, 295.

<sup>17</sup> B. Strączek (*Konwersja*, 134) podkreśla analogię tego procesu przemiany do nawrócenia religijnego: „Zdaniem Girarda analogia do doświadczenia religijnego, a nawet *stricte* chrześcijańskiego, jest tutaj niezwykle pomocna, a nawet niezbędna”.

Książę nie jest wolny od pragnień, ale jego marzenia dotyczą obszarów wyższych niż marzenia innych postaci *Idioty*. Jest człowiekiem pragnień najbardziej oderwanych w świecie pragnień najbardziej konkretnych. Dla otaczających go ludzi jest to równoznaczne z całkowitym brakiem pragnień. Myszkin nie pozwala zamykać się w cudzych trójkątach. Zawieść, zazdrość i rywalizacja lęgną się wokół niego, ale on się nie zaraża. Nie pozostaje też obojętny, jest od tego daleki, ale jego dobroć i litość nie wiążą go tak, jak wiązałyby go pragnienie. Nigdy nie daje ludziom oparcia w ich miłości własnej i wszyscy nieustannie tracą przy nim równowagę<sup>18</sup>.

Postać Myszkiina pokazuje jednak, jak niezwykle wątpliwe jest umieszczenie transformacji kryzysu mimetycznego wyłącznie na poziomie jednostkowo-egzystencjalnym. Ten „nawrócony” w żaden sposób nie może uleczyć toczących się wokół niego procesów mimetycznej rywalizacji. Jego działania pozostają osadzone w bezdennej, strukturalnej mechanice i śmiertelności kryzysu mimetycznego.

W świecie Dostojewskiego zło panuje tak niepodzielnie, że pokora Myszkiina, jego wspaniały wysiłek, by miłością odmienić życie bliźniego, przynoszą owoce równie zatrute jak nieczuła pycha. Rozumiemy więc, dlaczego w notatkach pisarza postacie księcia i Stawrogina mają taki sam punkt wyjścia<sup>19</sup>.

Aby na poziomie antropologicznym przełamać aporię, jaka wydaje się być związana z tym to stadium rozwoju teorii mimetycznej, Girard zwraca się do zagadnień o charakterze społeczno-politycznym i szuka odpowiedzi na pytanie, dlaczego możliwe jest pokojowe współistnienie ludzi. Jego „intuicja” podpowiedziała mu, że chronią nas struktury, instytucje i hierarchie, których głównym celem jest odwrócenie mimetycznej rywalizacji na osoby postronne. Już w swoim pierwszym dziele zdaje się opisywać mechanizm kozła ofiarnego, jakże to później ważnego dla antropologa Girarda, przedstawiającego ten mechanizm jako wyjście z „piekła sobowtórów”, do którego nas wtrąca sama rywalizacja. Girard wskazuje na jedną ze scen w wielkim dziele Prousta: *W poszukiwaniu straconego czasu*. W swojej analizie atmosfery w salonie Verdurinów pisarz potrafi wniknąć w głąb ludzkich relacji. Z niezrównaną jasnością ujawnia mimetyczny korzeń wszystkich polowań na

<sup>18</sup> Girard, *Prawda powieściowa*, 171.

<sup>19</sup> Tamże, 171–172.

kozy ofiarne, kiedy opisuje jednomyślność kpin spotykających jedną z bohatererek<sup>20</sup>. Intuicja badawcza Girarda podpowiada mu następny krok badań. Przyjmuje on bowiem, że takie naśladownictwo jest głęboko zakorzenione w naturze, dlatego też ekstrapoluje tezy zdobyte przez interpretację literatury do antropologii ewolucjonistycznej. Jak już od dawna przyjmują antropologowie, to dzięki tej zdolności naśladowania pojawiła się możliwość przekazywania wcześniejszych wydarzeń najpierw przez zmiany w kodzie genetycznym<sup>21</sup>, a dopiero później w kontekście procesów historycznych. Tego typu podejście teoretyczne stawia snującego refleksję nie tylko przed fundamentalnym wyzwaniem wyjaśnienia faktu, że człowiek stał się istotą rozumną, lecz także dania odpowiedzi na fundamentalne pytanie w kontekście ewolucyjnej wizji świata: Jakie mechanizmy umożliwiły przeżycie ewolucyjnych prymatów, tracących przecież stopniowo instynktowne zahamowania i to w świecie nieznanym jeszcze instytucji kanalizujących przemoc i niezamieszkałym przez istoty rozumne. Dokładnie w tym kontekście Girard odkrywa kulturotwórcze znaczenie religii.

## 2. TEORETYK RELIGII

W swoich pracach religioznawczych<sup>22</sup>, które wielu interpretatorów uważa za centralne, Girard obala antropologiczną aporię swojej teorii, prowadzącą do prostej alternatywy: „destrukcja albo konwersja”, wyczerpująco opisując siły, za pomocą których trzymane są w ryzach najróżniejsze figury mimetycznej rywalizacji<sup>23</sup>. Podejmując główne wątki klasycznej teorii kultury,

---

<sup>20</sup> Por. tamże, 221.

<sup>21</sup> To właśnie teoretycy ewolucji wskazują w kontekście teorii mimetycznej, i to na zasadzie izomorficznej struktury ludzkiego myślenia, że wszystkie informacje żywej komórki ciała magazynowane są w wielkiej molekuły DNA, a do podstawowych właściwości procesów życiowych należy jej zdolność do tworzenia dokładnych kopii samej siebie. Komórki mogą się rozmnażać, dzielić i produkować takie same komórki pochodne. Z podstawowej zdolności kopiowania rozwija się w końcu nawet zdolność naśladowania, która jest charakterystyczna dla zwierząt stojących najwyżej w ewolucji. Por. Frans de Waal, *Malpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność* (Kraków: Copernicus Center Press, 2013).

<sup>22</sup> Fundamentalnym dziełem w tym kontekście jest wydana w roku 1972 *La violence et le sacré* (Paryż: Grasset et Fasquelle); po polsku: *Sacrum i przemoc*, tłum. Maria i Jacek Plecińscy (Poznań: Brama, 1993; 1994).

<sup>23</sup> Por. Mathias Moosbrugger, *Die Rehabilitierung des Opfers. Dialog zwischen René Girard und Raymund Schwager über die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext* (Innsbruck: Tyrolia, 2012), 66–126.

zwraca się ku wszechobecnemu fenomenowi rytualnych ofiar, pojmując je jako centralny rytuał ludzkiej kultury. Stawia przez to założenia współczesnych krytyków religii traktujących religie jako społecznie drugorzędny kompleks radykalnie pod znakiem zapytania. Dla pierwotnych społeczeństw – społeczeństw, które nie znają centralnego monopolu władzy i instytucji z nim związanych, a zatem bezbronnych i zatopionych w szale mimetycznej rywalizacji – to właśnie rytuały religijne mają wartość konstytutywną. Nie zostały one jednak świadomie wprowadzone. Są raczej owocem fundamentalnego kryzysu pierwotnej grupy i niemal spontanicznie odnalezionego scenariusza przetrwania. Są zatem jakby wynikiem „cudu”, który miał miejsce u szczytu szaleństwa mimetycznego. Girard dekonstruuje ten „cud” jako wydarzenie kozła ofiarnego. W sposób niemal mechaniczny kanalizuje ono agresywność mimetycznych sobowtórów, porządkując w ten sposób całe życie prymitywnego społeczeństwa i zapewniając tym samym przeżycie ludziom zaślepionym mimetyczną rywalizacją<sup>24</sup>. Tą tezą, uprawdopodobnioną dzięki transkulturowemu mechanizmowi polowania na kozły ofiarne, Girard kwestionuje więc wszystkie teorie umowy społecznej, zakładające przeciwieństwo racjonalne działanie ewolucyjnych prymatów, które w kontekście rozszalałej *mimesis* nie jest oczywiste.

Jakie podstawowe założenie kieruje tą częścią teorii mimetycznej? W świecie, w którym instynktowne zachowanie ustępowało miejsca mimetycznie ustrukturyzowanemu pragnieniu, ale w którym instytucje społeczne jeszcze nie istniały, rywalizacja i przemoc wszystkich przeciwko wszystkim musiała zamienić się w przemoc wszystkich przeciwko jednej przypadkowej ofierze. Ta nowa konfiguracja mimetycznej rywalizacji, która nigdy wcześniej nie istniała, umożliwiła kosztem ofiary wyrzuconej i zabitej w ślepych gniewie pokój i jakiś pierwotny „porządek społeczny”. Zmiana ta oznacza fundamentalny kulturotwórczy zwrot<sup>25</sup> od chaosu do porządku, od odróżnicowania do pierwszej różnicy. Postrzeganie różnicy między grupą a ofiarą: „my tutaj, ofiara tam”, generuje kategorie przestrzeni. Powrót do kryzysu przeżytego „przed” i namacalny spokój „po” generuje także kategorie czasu. Sednem

---

<sup>24</sup> Por. René Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, tłum. Ewa Burska (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 2002), 106: „Ludzkie społeczeństwa są dziełem procesów mimetycznych, zdyscyplinowanych przez ryt. [...] Myślę, że ludzkość jest córką tego, co religijne”; tenże, *Początki kultury*, tłum. Michał Romanek (Kraków: Znak, 2006), 84: „ludzkość jest córką religii”.

<sup>25</sup> Schwager rozpracował kongruencję tej koncepcji z biblijną wizją początków ludzkości zawartej w Księdze Rodzaju. Por. Raymund Schwager, *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy*, tłum. Jerzy Hanusz (Tarnów: Biblos, 2002).

przemiany jest powstanie „fałszywej transcendencji” zrodzonej przez mechanizmy projekcji zarówno zła, jak i dobra. Przemocą wydalona ofiara jest dla oślepionego agresją tłumu ucieleśnieniem zła, czymś co można by nazwać *mysterium tremendum*. Jej zabójstwo przynosi tejże to grupie jednak spokój, umożliwiając jej przeżycie. Wydalona ofiara przekształca się więc automatycznie w źródło błogosławieństw, jest jakby *mysterium fascinosum*, jest dawcą życia. „Ludy nie wymyślają swoich bogów, lecz ubóstwiają swoje ofiary”<sup>26</sup>. Tak scharakteryzował Girard sedno religijności pogańskiej, zdeterminowanej przez mechanizmy mimetyczno-ofiarnicze, zrodzonej więc z mechanizmu kozła ofiarnego. Tego typu bóstwa są pełne przemocy, żądają ciągle nowych krwawych ofiar gwarantujących porządek i dających właśnie przez to ich żądanie tym wspólnotom życie<sup>27</sup>. Rytualnie składane ofiary nie są więc błędem nieoświeconych kultur, są raczej gwarantem stabilizacji i pokoju. Jest to jednak stabilizacja polegająca na kłamstwie w pewnym sensie podobnym do kłamstw pożądania mimetycznego. Kluczowe pojęcie *méconnaissance* (niewiedza, niezrozumienie, nierozpoznanie, ignorancja, nieświadomość), będące pojęciem „kluczowym” dla całego systemu Girarda<sup>28</sup>, odgrywa więc centralną rolę w percepcji tego, co określa on jako *sacrum*<sup>29</sup>. Sekret tak zrekonstruowanej sakralności polega na tym, że zawiera ona minimum zrytualizowanej, a tym samym również ulegitymizowanej przemocy wobec rytualnie wykluczonych, ponieważ „ofiarowanych” kozłów ofiarnych.

Skąd Girard czerpie swoją intuicję do analizy rytuałów i mitów z perspektywy przekraczającej granice sakralnej *méconnaissance*? Odpowiedź jest zaskakująco prosta: z Biblii. W odróżnieniu od głównych nurtów egze-

<sup>26</sup> Girard, *Widziałem szatana*, 82.

<sup>27</sup> Religijność tego typu wypływa z funkcjonalnego rozumienia religii (por. tutaj przypis 6.). Kultowym wypełnieniem tego typu religijności jest kwalifikacja logiki rynkowej kapitalizmu jako zjawiska religijnego. Por. Walter Benjamin, „Kapitalismus als Religion“, w: *Gesammelte Schriften*, t. VI (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991), 100–102. Jest to religia radykalnie uwolniona od „dogmatów i teologii”, krótko rzecz biorąc, religia bez konkretnych treści, a więc „religia czysta, oparta wyłącznie na kulcie, być może najbardziej skrajna, jaka kiedykolwiek istniała”. Doktryna i treści wiary są drugorzędne, nie ma w niej nawet wzmianki „o imieniu Boga”. Kult, o którym tu mowa, redukuje się do produkcji i konsumpcji. Produkujemy, aby konsumować, konsumujemy, aby produkować.

<sup>28</sup> Por. Strączek, *Konwersja*, 160–163.

<sup>29</sup> René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort* (Paris: Grasset, 1978); po polsku tylko fragmenty: *Rzeczy ukryte od założenia świata (fragmenty)*, tłum. Mirosława Goszczyńska, *Literatura na Świecie* nr 12(1983): 74–182. Girard definiuje *sacrum* jako sumę „wymagań utrwalających się w ludzkiej świadomości przez uczestnictwo w kolektywnym transferze spolaryzowanym ku ofierze pojedynczej w warunkach kryzysu mimetycznego”. Tamże, 107–108.

gezy liberalnej traktującej literaturę biblijną analogicznie do mitów, ten teoretyk literatury intuicyjnie powraca do perspektywy ojców Kościoła traktujących Objawienie jako świadectwo prawdy w kontekście kłamstw mitologicznych<sup>30</sup>. *Rzeczy ukryte od założenia świata* prezentują antropologiczne uzasadnienie prawdy biblijnej<sup>31</sup>. Jej przesłanie dosłownie odwraca na opak to ofiarnicze futro kamuflujące dotąd przemoc społeczną. Rzeczywiste koszty cywilizacji stają się widoczne. Stary Testament nie ubóstwia przecież i nie kamufluje ofiar czyniąc z wiktymizowanych ludzi dary przyjemne Bogu. Wręcz przeciwnie: ukazuje ich niewinność i dezaprobatę aktów tego typu przez Boga. Widoczna staje się przez to krew ofiary: cena, którą zapłacił jako kozioł ofiarny wiktymizowany człowiek. Objawienie w tymże to kontekście jest jakby oświeceniem co do natury samego mechanizmu i konkretną drogą, prowadzącą do pojednania, a więc do zjednoczenia ludzi w nowy sposób. Prekursorami tego porządku byli prorocy z ich zwięzłą formułą: zamiast krwawych ofiar i aktów wiktymizacji konieczne jest prawo i sprawiedliwość społeczna. Dlatego też wspólnota na cudzy koszt, a zatem i mechanizm kozła ofiarnego są czymś, co uwłacza godności ludzkiej. Przynajmniej w teorii. Objawienie nie prowadzi bowiem automatycznie do nawrócenia na nowe drogi kultury społecznej, przyczynia się najpierw raczej do wzrostu doświadczeń przemocy. Postawienie pod znakiem zapytania wiktymizacji jako skutecznej drogi tamującej nieokreśloną przemoc znajduje przecież swoją pierwszą konsekwencję w aktach wiktymizacji samych proroków. Los proroków wysuwa teraz najważniejsze pytanie o inspirację prorocką i o źródło ich siły. Czy tą siłą jest jakieś człowieczeństwo odkryte w opozycji do Boga? Patrząc na dramatyzm całej tej drogi i jego rozwiązanie, odnajdujemy inną odpowiedź. I odnajdujemy też całkiem nowe ślady Boga, ślady wychodzące poza mimetycznie uwarunkowane „piekło sobowtórów”, jak również poza granice „horyzontalnej transcendencji”. Centrum doświadczenia jej mocy wydawał się sam rytuał. Praktyka religijna jest tam identyczna z socjalizacją rytualną. W odróżnieniu od tego typu religijności prorok doświadcza

---

<sup>30</sup> „Mit jest [...] kłamstwem, które ukrywa założycielski linz i które opowiada nam o bogach, ale nigdy o ofiarach, którymi ci bogowie zazwyczaj byli. Następnie rytuał powtarza tę pierwszą ofiarę (pierwsza ofiara prowadzi do szeregu ofiar zastępczych: dzieci, mężczyźni, zwierzęta, rozmaite dary) [...] a powtarzanie rytuałów daje początek instytucjom”. Girard, *Apokalipsa tu i teraz*, 63.

<sup>31</sup> Podobnej interpretacji pism biblijnych w perspektywie przedstawionej przez Girarda w *Sacrum i przemoc*, i to w tym samym czasie, kiedy ten pracował nad swoim trzecim „dużym” dziełem (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*), dokonał też innsbrucki dogmatyk Raymund Schwager – *Brauchen wir einen Sündenbock. Gewalt und Erlösung in biblischen Schriften* (München, 1978) (obecnie w *RSGS* t. 2 (2016)).

Boga w kategoriach osobowych, transformujących z pozycji transcendencji wertykalnej doświadczenie wyżej wymienionego piekła. Doświadczony niemalże intuicyjnie Bóg zwraca się do proroka jako do partnera, powołując go, nawiązując z nim związek, często nawet bardzo intymny. Dokładnie w tym kontekście zrozumienie religii jako nietuzinkowej relacji człowieka z „Bogiem prawdy”, a tym samym docenienie tego, czym jest nawrócenie ku prawdziwemu Bogu, otrzymuje tutaj swoją niezastąpioną wartość. W odróżnieniu od logiki bóstw pogańskich, prawdziwy Bóg objawienia stoi po stronie wiktyimizowanej ofiary, ofiary jakże to często wołającej o zemstę do Boga, ofiary milczącej, ofiary ufającej, że to właśnie Bóg będzie jej wybawicielem<sup>32</sup>.

Struktura tekstu wszystkich ksiąg prorockich, a przede wszystkim Deutero-Izajasza, Psalmów lamentacyjnych i Księgi Hioba przedłuża się w nowotestamentalnych opisach męki. Objawiają one Jezusa, jako niewinnie skazaną ofiarę, którą uczyniono kozłem ofiarnym *par excellence*. W odróżnieniu od bóstw pogańskich ukazują one Jezusa jako Boga nie z powodu Jego śmierci na krzyżu. Wręcz przeciwnie: to właśnie dlatego, że On jest Bogiem niemającym z przemocą nic wspólnego, Jezus umiera na krzyżu w świecie pełnym przemocy. Prześladowana, umęczona i w końcu też ukrzyżowana ofiara – zwiktyimizowana tak samo, jak miliony ofiar prześladowanych w historii ludzkości, zaszeregowana więc w poczet ofiar przemocy tego świata – ta jedna konkretna Ofiara umiera w sposób unikalny. Pisma Nowego Testamentu (szczególnie zaś Ewangelie) przedstawiają tę śmierć jako śmierć ofiary absolutnie niewinnej, umierającej nie tylko w postawie zupełnie wolnej od przemocy i jakichkolwiek żądań odwetu, lecz również w postawie pozbawionej rezygnacji i sceptycyzmu co do możliwości dekonstrukcji wydarzeń. Dlatego też zmartwychwstanie Jezusa jest dekonstrukcją bóstw sakralnych. Czyniąc to, Ewangelie dokonują dekonstrukcji wszystkich ludzkich religii i kultur dość skutecznie kamuflujących przemoc, umożliwiającą przez to rozwój rodzaju ludzkiego, a tym samym postęp kulturowy tego, co potocznie nazywamy humanizmem. Tego typu dekonstrukcja szokuje, ukazuje bowiem system ofiarniczy nie tylko jako jeden z istotnych elementów cywilizacji, lecz wręcz jako motor hominizacji (i to w kontekście procesów ewolucyjnych, procesów dokonujących się zawsze na koszt innych).

---

<sup>32</sup> Egzystencjalne uwrażliwienie na los ofiary Girard zawdzięcza oczywiście swojemu doświadczeniu, i to nie tylko jako możliwa ofiara choroby rakowej. Również los młodszego, cierpiącego na depresję brata, Antoine, który popełnił samobójstwo, pozostawił ślady na młodym jeszcze myślicielu. Haven (*Evolution of Desire*, 104–105) wspomina kryzys, w jakim znalazła się rodzina Girardów w latach 1961–1962 (śmierć ojca i brata, poczucie winy i pytanie, czy on był „kozłem ofiarnym rodziny”).

Odczytując pasję Jezusa i Jego ukrzyżowanie jako szczyt dekonstrukcji świata opartego na procesach ofiarnczych, przedstawiając więc Krzyż jako źródło wiedzy i oświecenia o procesach cywilizacyjnych, a Jezusa jako człowieka radykalnie wolnego od przemocy, Girard wypełnia przede wszystkim postulaty wypływające z jego epistemologicznego i egzystencjalnego nawrócenia. Sam autor reflektuje ten związek w swojej monografii o Szekspirze, napisanej ponad dziesięć lat po *Rzeczach ukrytych*. Szekspir jest tam ukazany jako autor, który w swoim życiu i w swojej twórczości doświadczył nawrócenia. Wyraźnym wręcz dowodem tego jest jego *Zimowa opowieść*, wykazująca podobieństwa do „pewnych scen zmartwychwstania w Ewangeliach”. Girard posuwa się nawet krok dalej, twierdząc:

Wszelkie pisarstwo przywracające moc mimetycznej prawdzie o stosunkach międzyludzkich ma swój początek w doświadczeniu duchowym, które może opisać się jako skrucha, tak jak w *Zimowej opowieści* lub – metaforycznie – jako śmierć, choroba lub inny rodzaj indywidualnej katastrofy, do której przeszczerpiono symbolizm zmartwychwstania. Mimetyczne zamknięte koło [...] jest nie dająca się zmanipulować strukturą ludzkiego konfliktu rozpoznaną *explicite* jedynie w żydowskim i chrześcijańskim Piśmie Świętym. Wszyscy wielcy pisarze *implicite* rozpoznają tę prawdę, ale nie wszyscy czynią ją tak jawną. Na przeszkodzie stoi ignorancja, uprzedzenia i inne czynniki. [...] Samo przeżycie [...] odzworowuje ‘śmierć i zmartwychwstanie’<sup>33</sup>.

Tak sformułowana radykalna apologia prawdy biblijnej dokonująca dekonstrukcji wszechobecnej religii umożliwiającej porządek społeczny na koszt innych, stawia nie tylko pod znakiem zapytania przekonania o niewinnym i „zdrowym pogaństwie”. Wskazuje ona też na połowiczną prawdę liberalnych pozycji kamuflujących często koszty liberalizmu<sup>34</sup>. Rytuały ofiarncze i mity stabilizowały porządek społeczny dawniej, a ich racjonalność czyni to też i dziś. I w jaki to sposób? Przez kamuflowanie, czyli zakrywanie ofiar życia społecznego. Zasłaniając je projekcjami, przedstawiając je jako winne swojego losu, mity usprawiedliwiają społeczność. Zakorzeniona w tradycji biblijnej teoria mimetyczna prześwietlająca mechanizmy powodujące chaos i porządek społeczny, widzi w chrześcijaństwie radykalną trans-

<sup>33</sup> René Girard, *Szekspir. Teatr zazdrości*, tłum. Barbara Mikołajewska (Warszawa: Wydawnictwo KR, 1996), 423.

<sup>34</sup> „Przemiany związane z biblijnym procesem rehabilitacji ofiar sprawiły, że mitotwórcza świadomość zbiorowa przestała funkcjonować jako skuteczne narzędzie samookłamywania. Wszystkie mity, stare i nowe, załamują się pod naporem prawdy objawienia”. Strączek, *Konwersja*, 203.

formację kultury, mającą swe jądro nie w mechanizmie kozła ofiarnego, lecz w świadomym procesie pojednania. Precyzyjnie opisuje znaczenie tego podejścia teoretycznego do analiz współczesności Bogumił Strączek: „W istocie więc chrześcijaństwo jest, zdaniem Girarda, niedostrzegalnym fundamentem nowoczesności, gdyż pod wpływem objawienia narody i społeczeństwa z pasją poszukują sposobów wyjścia z błędnego cyklu gwałtownego mimesyzmu. Ciągłe i na nowo dążą do budowania nieofiarniczego porządku kulturowego, obierając sobie za cel poprawę losu słabych i pokrzywdzonych”<sup>35</sup>.

### 3. TEORETYK APOKALIPSY

„Biblijna transformacja dokonała [...] istotnego przewrotu w dziejach religii. Sprawiała, że ludzkość niekoniecznie musi być skazana na zamknięcie w dawnym systemie kanalizowania przemocy”<sup>36</sup>. Transformacja ta nie stworzyła jednak jednoznacznej sytuacji. Powstała najpierw kultura dwuznaczności:

Niewiarygodny paradoks, którego nikt nie może zaakceptować, polega na tym, że męka Pańska równocześnie wyzwoliła zarówno przemoc, jak i świętość. *Sacrum*, które powraca od dwóch tysięcy lat, nie jest więc jego archaiczną formą, ale takim *sacrum*, które uległo satanizacji w wyniku świadomości, jaką o nim mamy; i które samymi swoimi okrucieństwami wskazuje na nieuchronność paruzji<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Girard, *Apokalipsa tu i teraz*, 18. Analizy problemu przemocy związanej z kulturą chrześcijańską uległy poważnej zmianie w trakcie rozwoju teorii mimetycznej. W książce *Des Choses cachées depuis la fondation du monde* znajduje się obszerny rozdział na temat „historycznego chrześcijaństwa” (306–354; tekstu tego nie ma w polskim tłumaczeniu). Girard łączy tam chrześcijańską kulturę przemocy z nieporozumieniem co do kwestii ofiarniczej koncepcji Krzyża. Takie fałszywe zrozumienie Krzyża jako ofiary podobnej do archaicznego *sacrum* wyzwoliło u chrześcijan mentalność prześladowczą, którą to Girard radykalnie potępił. Pozycję tę później osłabił. Por. René Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. Mirosława Goszczyńska (Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1987), 297: „Od czasów Konstantyna chrześcijaństwo odnosi triumfy w domenie władzy jako takiej i bardzo szybko zaczyna wspierać swoim autorytetem prześladowania [...] Chrześcijaństwo, podobnie jak wiele innych przedsięwzięć religijnych, ideologicznych i politycznych, dokąd jest słabe, podlega prześladowaniom, a kiedy jest silne, samo staje się prześladowcą. Taka wizja chrześcijaństwa – również prześladowczego czy nawet bardziej prześladowczego niż inne religie – raczej wzmocniła niż osłabiła zdolność świata zachodniego do rozszyfrowania prześladowczych przedstawiń”. W książce *Apokalipsa tu i teraz* (82) Girard ostro krytykuje swoją pierwotną pozycję: „Krytyka chrześcijaństwa historycznego na rzecz pewnego rodzaju chrześcijaństwa esencjalnego, które – jak sądziłem – ująłem na sposób heglowski, była absurdem”.

Napięcie, jakie istnieje między rozwiązaniem kryzysu poprzez mechanizm kozła ofiarnego a szansą daną ludzkości poprzez objawienie biblijne, prowadzi też coraz wyraźniej ku destrukcji w skali światowej. Jeśli rozumie się nowoczesność jako proces wyzwiania mimetycznego pragnienia i pożądania na poziomie globalnym, to podążając za Girardem trzeba postawić często wyciszane, a przecież zasadnicze pytanie, jak nasza nowoczesność chce przywrócić kontrolę nad swoim eksperymentem z globalizacją rywalizacji i związanej z nią zazdrości? Trzeźwe spojrzenie na naszą terażniejszość w tym kontekście może wygenerować tylko sarkastyczny wniosek: nie tylko dzięki wszechobecnej reklamie wyzwalamy bez granic nasze pragnienia, a agresywność i frustracje zrzucamy na niezliczone kozły ofiarne. Strategia, która funkcjonowała w świecie opanowanym przez sakralną *méconnaissance*, staje się jednak coraz bardziej niemożliwa<sup>38</sup>. W swoim ostatnim dziele Girard wraca więc do radykalnej alternatywy motywującej jego pierwsze kroki na drodze prowadzącej do powstania teorii mimetycznej: nawrócenie albo katastrofa doświadczalnego świata – *tertium non datur!*

Biorąc autora za słowo, Andrzej Gielarowski analizuje całą teorię mimetyczną w perspektywie apokaliptyki. W książce *O możliwym końcu kultury* prezentuje girardowską wizję świata sięgającą przecież początków hominizacji, a tym samym archaicznych religii wywodzącej się z nich kultury, borykającą się ciągle z możliwością autodestrukcji. *Sacrum i przemoc* zepchnęło tę alternatywę co prawda na drugi plan. Jak już wcześniej przedstawiono, mechanizm kozła ofiarnego umożliwił racjonalne ujęcie współżycia opanowanych przez mimetyzm ludzi. Objawienie biblijne jako wyraźny przedmiot refleksji teorii mimetycznej odsłoniło tę logikę jako logikę pogańskiej religijności. Odsłonięcie to ma radykalne konsekwencje.

Ustanowione przez mord założycielski, lecz zdjęte przez mękę Pańską okowy, wyzwalamy teraz przemoc na skalę planetarną, a my nie możemy ponownie tych więzów nałożyć, ponieważ teraz wiemy, że kozły ofiarne są niewinne. Męka

---

<sup>38</sup> B. Strączek (*Konwersja*) twierdzi, że tego typu niewiedza prowadzi teraz do tego, że „ludzie zwalczają przemoc, odwołują się ciągle do innej, jeszcze bardziej gwałtownej przemocy” (163). Nawiązując do Freuda i Nietzschego, Strączek wskazuje na myślicieli obsesyjnie zabezpieczających się przed prawdą, którą sami odkryli, wręcz wypędzających tę prawdę z własnej świadomości. Wskazówki tego typu prowadzą do centralnego wniosku, jeżeli chodzi o nawrócenie: „Ostatecznym celem hermeneutyki konwersji jest doprowadzenie człowieka nie tylko do określonego stanu wiedzy, ale i do prawdziwej mądrości, która polega na przekształcaniu bierności i uległości wobec przemocy w radykalne wyrzeczenie się jej. W tym ujęciu konwersja poznawcza stanowi warunek możliwości konwersji etycznej” (166).

Pańska raz na zawsze ujawniła ofiarniczą genezę ludności. Zdemontowała *sacrum* i ujawniła zawartą w nim przemoc<sup>39</sup>.

Ukazując więc Krzyż Jezusa jako źródło wiedzy o mechanizmie, teoria mimetyczna uzasadnia chrześcijaństwo jako „źródło wiedzy o przemocy, która może doprowadzić do końca naszej kultury i świata”<sup>40</sup>. Tak radykalną tezę zdaje się lekko modyfikować ocena islamu jako religii.

Osobiście odnoszę wrażenie, że ta religia podierała się Biblią, żeby ponownie stworzyć religię archaiczną silniejszą niż wszystkie inne. [...] Mimo że nie ma już religii archaicznej, wygląda, jak gdyby pojawiła się inna, która utworzyła się kosztem Biblii – odrobinę przekształconej Biblii. Byłaby więc religią archaiczną wzmocnioną udziałem Biblii i chrześcijaństwa. Religia archaiczna znikła w obliczu Objawienia judeochrześcijańskiego, a islam przeciwnie – nadal trwa. Podczas gdy chrześcijaństwo znosi ofiarę wszędzie, gdzie wkracza, wydaje się, że islam pod wieloma względami umieszcza się przed tym zniesieniem<sup>41</sup>.

Ale czy to znaczy, że islam mógłby być inną odpowiedzią na kryzys powstały przez Objawienie? Girard takiej możliwości nie widzi. „Koran zrozumiał kwestie, których nie rozumie mentalność laicka, a mianowicie to, że ofiara zapobiega odwetom. Pozostaje jednak faktem, że ta problematyka znikła z islamu tak samo, jak znikła z myśli zachodniej”<sup>42</sup>. Dygresje na temat islamu jako swoistej formy religii archaicznej muszą być pogłębione wskazówką na zmianę poglądów Girarda co do radykalnego przeciwstawienia prawdy objawionej i kłamstwa mityczno-rytualnego. Na miejsce logiki konwertyty wchodzi stopniowo wizja całościowa, mówiąca coraz wyraźniej o paradoksalnej jedności wszystkich religii<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Girard, *Apokalipsa tu i teraz*, 68.

<sup>40</sup> Andrzej Gielarowski, *O możliwym końcu kultury. Apokaliptyka René Girarda* (Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2021), 40. M. Korusiewicz (*Geometrie kultury*, 184) kwalifikuje apokaliptykę jako „ostatni okres w rozwoju teorii mimetycznej”.

<sup>41</sup> Girard, *Apokalipsa tu i teraz*, 345–346. Uwagi na temat islamu są związane z refleksją na temat terroryzmu islamskiego, będącego „sytuacją oryginalną, która wykorzystuje kodeks islamski, chociaż nie należy do klasycznego islamu”. Tamże, 346.

<sup>42</sup> Tamże, 347.

<sup>43</sup> Girard używa pojęcia: *paradoxale Einheit aller Religionen* (po raz pierwszy?) w roku 1995 w swoim artykule znajdującym się w księdze pamiątkowej poświęconej R. Schwagerowi z okazji jego 60. urodzin. Por. René Girard, „Mimetische Theorie und Theologie”, w: *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke*, red. Józef Niewiadomski i Wolfgang Palaver (Thaur: Kulturverlag, 1995), 15–29, tu: 27. Pozycja ta odpowiada w gruncie rzeczy nauce II Soboru Watykańskiego

Jaką wiedzę zawierają zapowiedzi apokaliptyczne znajdujące się w ewangeljach synoptycznych?

W dzisiejszych czasach przemoc została rozpętana na skalę globalną, doprowadzając do tego, co przewidziały apokaliptyczne teksty: do zatarcia różnicy między katastrofami wywołanymi przez naturę i wywołanymi przez ludzi, między naturą a wytworem człowieka: globalne ocieplenie i podniesienie poziomu wód nie są już dziś metaforami<sup>44</sup>.

Czasy ostateczne w zrozumieniu Nowego Testamentu należy więc utożsamić ze współczesnością<sup>45</sup>. Czy więc Objawienie biblijne, a może i też sam Bóg są przyczyną grożącej katastrofy? Już w *Des Choses cachées depuis la fondation du monde* Girard w sposób niemalże genialny usytuował scenariusz apokaliptyczny w kontekście historii stwarzanej przez człowieka. Od momentu zrzucenia pierwszej bomby atomowej tradycyjna interpretacja biblijnych opisów katastrofy apokaliptycznej została empirycznie sfalsyfikowana. Aby rozpętać przemoc wymiarów kosmicznych, ludzkość Boga nie potrzebuje<sup>46</sup>. Wystarczą środki, które sama wyprodukowała. Fakt ten jednak nie usuwa Boga z historii ludzkiej. Apokalipsa jako możliwe dzieło człowieka objawia więc tylko najbardziej bolesną prawdę antropologiczną: „Jesteśmy chrześcijanami w sposób niewystarczający”<sup>47</sup>. Dlatego też możliwa destrukcja może być pojęta jako: „łaska apokalipsy”, jako kryzys, wręcz jako *kairos*<sup>48</sup> stawiający nas przed radykalną alternatywą: albo destrukcja, albo rozpoznanie sytuacji niosące nadzieję na pokonanie kryzysu i uniknięcie ostatecznej katastrofy. Na czym polega to nawrócenie do pełniejszego chrześcijaństwa?

---

zawartej w deklaracji *Nostra aetate*. Analizy implikacji tezy o paradoksalnej jedności wszystkich religii można znaleźć w: *Mimetic Theory and World Religions*, red. Józef Niewiadomski i Wolfgang Palaver (East Lansing: Michigan State University Press, 2017).

<sup>44</sup> Girard, *Apokalipsa tu i teraz*, 17.

<sup>45</sup> Por. Gielarowski, *O możliwym końcu*, 131–145.

<sup>46</sup> Girard, *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, 342–349.

<sup>47</sup> Girard, *Apokalipsa tu i teraz*, 16.

<sup>48</sup> Takimi pojęciami opisuje A. Gielarowski (*O możliwym końcu*, 19) znaczenie apokalipsy Girarda. Ma ona – zdaniem autora – wręcz soteriologiczne znaczenie: „Myślenie apokaliptyczne może nas [...] (przynajmniej na jakiś czas) uratować od katastrofy, ale tylko pod warunkiem, że otworzymy się na prawdę o apokalipsie i wyrzekniemy się przemocy, a więc nawrócimy się. Trudność leży w tym, że im bardziej apokaliptyczny koniec kultury jest prawdopodobny, tym mniej mówimy o nim” (23).

Tym, co najistotniejsze w chrześcijańskim ujęciu nawrócenia, jest jego radykalizm, a w każdym razie wydarzeniowość, które owocuje radykalnym zwrotem w życiu, nie mającym nic wspólnego z powrotem do tego, co było, nawet gdyby szło o powrót do początku. Ten zwrot dokonuje się najczęściej pod wpływem siły, która, jak w przypadku Szawła z Tarsu, przychodzi z zewnątrz i do tego stopnia ingeruje w życie człowieka, że nawrócenie nie wydaje się wolnym aktem, lecz dziełem Boga. W akcie nawrócenia rodzi się nowy człowiek, który otrzymuje, jak Szawel na drodze do Damaszku, nową tożsamość i nowe widzenie świata<sup>49</sup>.

Wynikiem tego wydarzenia jest postawa naśladowania Chrystusa, wyzwalamąca człowieka z sidła pożądania mimetycznego. Odpowiadając na sugestywne pytanie swojego rozmówcy B. Chantre'a, Girard precyzuje tę relację wskazując na augustyńską formułę *Deus interior intimo meo* i określając je jako *mediation intime*<sup>50</sup>. Ustawione w takim kontekście:

naśladowanie Chrystusa polega na dotarciu do pragnienia ukrytego w najgłębszych strukturach ludzkiej podmiotowości, a pragnienie to jest boskim pierwiastkiem w człowieku i stanowi rdzeń jego człowieczeństwa. [...] To ukryte pragnienie przesądza o tym, kim naprawdę jest człowiek w swej najgłębszej istocie. Dotarcie do poznania miary jego człowieczeństwa pobudza w nim impuls do przyjęcia postawy ukierunkowanej na autentyczną przemianę<sup>51</sup>.

## 1. TEOLOG?

Czy i w jakim stopniu ten myśliciel religijny był też teologiem? Odpowiadając na to pytanie w sposób anegdotyczny, można by wskazać na liczne uwagi Girarda podczas różnych konferencji wskazujące na Raymunda Schwagera, którego Girard uważał nie tylko za jednego z najlepszych

---

<sup>49</sup> Tak opisuje wydarzenie nawrócenia A. Gielarowski w *O możliwym końcu*, 200. Jako źródło podaje zbiór esejów Girarda: *La conversion de l'art* (Paris: Carnet Nord, 2008), 194. Girard podkreśla tam, że ani *conversion*, ani *metanoia* nie oddają tego szoku, jakiego doznał św. Paweł na swojej drodze do Damaszku. Strączek (*Konwersja*, 134) wskazuje na analogie między doświadczeniem konwersji w sensie literackim u bohaterów genialnych powieści a doświadczeniem religijnym, nawet „*stricte* chrześcijańskim”. Chodzi tu o moment, w którym autor-bohater, „na skutek odkrycia prawdy o sobie, zrywa z własną przeszłością i staje przed wizją nowego, odmienionego życia”.

<sup>50</sup> Girard, *Apokalipsa tu i teraz*, 206. Strączek (*Konwersja*, 325) tłumaczy angielskie *innemmost mediation* jako „najgłębsze pośrednictwo”.

<sup>51</sup> Strączek, *Konwersja*, 326.

przyjaciół, ale też za teologa odpowiedzialnego za ten wymiar teorii mimesycznej. Od pierwszego listu napisanego w 1974 roku<sup>52</sup>, przez wtedy jeszcze redaktora jezuickiego periodyku *Orientierung* do śmierci późniejszego już dogmatyka na uniwersytecie w Innsbrucku w roku 2004, Schwager był nie tylko zafascynowany tym francuskim myślicielem<sup>53</sup>, ale także Girard pozostawał pod wpływem myśli jezuitę, przyjmując i kreatywnie przekształcając jego podstawową koncepcję chrystologiczną<sup>54</sup>. Pierwsza próba korektury ze strony innsbruckiego dogmatyka dotyczyła kwestii zdolności człowieka do rezygnacji z przemocy. Schwager uważał, że może to być tylko możliwe pod wpływem Ducha Świętego<sup>55</sup>. Główną i chyba najbardziej głęboką korektę przyniosła długa dyskusja na temat teologicznej oceny wartości śmierci Jezusa na krzyżu<sup>56</sup>. Marta Korusiewicz podkreśla systematyczną wartość tych kontaktów:

Otwarte wkroczenie w dziedzinę teologii, w mojej opinii, przynosi cenne wskazówki co do krytycznej analizy dorobku Girarda, a także pozwala na pewną ‘czystość intencji’ zarówno autorowi, jak i jego czytelnikom. Powiązania z teologią dramatyczną [nurtem teologicznym zainauguowanym przez Schwagera – przyp. J.N.], wynikające ze zbieżnych celów [...] pozwalają też na ich wzajemne rozświetlenie. W przypadku koncepcji Girarda wynikiem tej wymiany i współpracy jest znacznie bardziej wyważona i przemyślana kwalifikacja i interpretacja ofiary Krzyża, która pozwoliła na złagodzenie radykalnych podziałów ‘wiktyimizujących’ religie archaiczne i wchodzących w konflikt nie tylko z tradycyjnym

<sup>52</sup> Korespondencję, prowadzoną w języku francuskim, można znaleźć wraz z niemieckim tłumaczeniem w 6. tomie edycji dzieł zebranych Schwagera. Por. *Briefwechsel mit René Girard*, w: *RSGS* t. 6 (2014).

<sup>53</sup> Chyba najbardziej wzruszające jest wyznanie jezuitę w liście z 8/9 lipca 1976 roku: „W moich modlitwach dziękuję Bogu za to, że On podarował panu tak wielką mądrość. Modlitwa ta jest dla mnie jednocześnie środkiem chroniącym mnie przed wpadnięciem w krąg głupiej rywalizacji, powstającej z faktu, że obrałbym sobie pana jako modela (*maître de pensée*)”. *Briefwechsel*, 84–85 (tłum. J.N.).

<sup>54</sup> Publikowane w 1973 roku, a więc jeszcze przed spotkaniem z Girardem, chrystologiczne dzieło Schwagera – *Jesus Nachfolge* zawiera już główne tezy co do oceny śmierci Jezusa na krzyżu i kwalifikacji chrześcijańskiej postawy wiary jako postawę bez przemocy. Por. Raymond Schwager, *Frühe Hauptwerke*, w: *RSGS* t. 1 (2016), 193–427.

<sup>55</sup> *Briefwechsel*, 128–131 (tłum. J.N.): „Pozostaje jedno pytanie: Jak ludzie mogą zrezygnować z przemocy? Duch Święty przemienia powoli serca ludzkie i czyni ich zdolnymi do rezygnacji z przemocy. Przy pomocy Ducha Świętego możemy też zrozumieć, że w czasie zaślepienia obarczaliśmy własną przemocą Chrystusa (i czynimy to także ciągle gdy jesteśmy zaślepieni)”.

<sup>56</sup> Niuanse tej kontrowersji dokumentuje korespondencja, por. *Briefwechsel*, 124–237. Wyczerpującą analizę na tle całej teorii mimesycznej prezentuje Moosbrugger, *Die Rehabilitation des Opfers*, 295–362.

odczytywaniem Ofiary Chrystusa, ale też ze złożonością materii religijno-teologicznej w tej kwestii<sup>57</sup>.

Bogumił Strączek zwraca uwagę na wartość innego – dla tematyki nawrócenia fundamentalnego – wpływu. Chodzi tu o korekturę tak centralnego pojęcia dla refleksji etycznej, jakim jest pojęcie *mimesis*. To właśnie Schwager, interpretując biblijne przekazy o stworzeniu człowieka i o grzechu pierworodnym, wprowadził do teorii mimetycznej tematykę wolności ludzkiej woli. To właśnie tego typu korekta, którą – nawiasem mówiąc – sam Girard ocenił jako genialną, pozwala podjąć taki projekt, jakim jest rekonstrukcja myśli etycznej. Strączek podsumowuje:

Człowiek nie tylko podlega mechanizmom społecznym i kulturowym, które niezadko nad nim dominują i ubezwłasnowolniają go, lecz także może on się im oprzeć, przewyciężyć je i dokonywać zmian we własnym życiu. Tylko przy takim ujęciu można przyjąć, że przewyciężenie kultury przemocy jest możliwe<sup>58</sup>.

Otwartość na logikę teologii wydaje się jednak mieć pewne granice. Dotyczą one jednej z podstawowych prawd soteriologii, problemów eklezjologicznych, a także wizji tego, czym mogłaby być refleksja na temat sakramentalnych praktyk Kościoła. Jak już wspomniano, nawrócenie autora miało konsekwencje dla aktywnego udziału w życiu sakramentalnym<sup>59</sup>. Stawiając tezę o nawróceniu jako źródle poznania nie sposób nie zapytać, jaki wpływ ma to nawrócenie na teologiczną ocenę chrześcijańskich rytuałów. Tym bardziej że w teorii mimetycznej pozycja pierwotnej demistyfikacji rytuałów w religiach archaicznych ustąpiła miejsca tezie o paradoksalnej jedności wszystkich religii. M. Korusiewicz zdaje się przeczuwać, że coś tu nie tak,

że według interpretacji proponowanej przez Girarda w pierwiastku religijnym, o paradoksalnej, wewnętrznie sprzecznej tożsamości, na poziomie idei dominują jednak rezultaty procesu demistyfikacji, natomiast na poziomie praktyki powstaje przestrzeń dla powrotu zrytualizowanych działań, otwiera się ziemia pozornie ‘niczyja’ w kulturach zachodnich, na której jednak łatwo budzi się prastare *sa-*

---

<sup>57</sup> Korusiewicz, *Geometrie kultury*, 218.

<sup>58</sup> Strączek, *Konwersja*, 103.

<sup>59</sup> Po swoim nawróceniu Girard cierpiał nad faktem, że jego ojciec był zaciekle antyklerykałem. Na łożu śmierci w roku 1962 ojciec przyjął (w obecności syna) sakramenty, co pojechało nawróconego syna z ojcem. Por. Haven, *Evolution of Desire*, 104.

*crum*. To jemu zawdzięczają swoją siłę fundamentalistyczne racje, tak kuszące w obliczu niejasnej, ‘niezrytmizowanej’ materii i kultury<sup>60</sup>.

Czyżby więc praktyki sakramentalne wyrastały z tego „prastarego *sacrum*”? Girard na ten temat raczej milczy. Jego kongenialny interpretator, inicjator innsbruckiej teologii dramatycznej R. Schwager, zbudował kreatywną teologię sakramentalną bazującą na girardiańskiej teorii rytu, przekształcającą ją jednak, bowiem osadzającą ją w „dramacie zbawienia”<sup>61</sup>.

Jak już wspomniano, Girard ocenia centralną wartość Krzyża jako źródło wiedzy. Dlatego przemiana codziennego życia odbywa się głównie na poziomie etycznym. W swoich dyskusjach z Girardem Schwager wskazywał zawsze na fakt, że prorocy, a także Jezus nie odnieśli na tym poziomie sukcesu. Zostali bowiem ofiarami tych, których chcieli etycznie nawrócić. Ich los potwierdza coś, co można by nazwać „katastrofą etyki”. To właśnie w kontekście tego doświadczenia jest osadzona teza teologii dramatycznej o Krzyżu jako źródle życia<sup>62</sup>. Centralną prawdą soteriologiczną jest transformacja mechanizmu kozła ofiarnego przez postawę Chrystusa. List do Hebrajczyków precyzuje kapłaństwo Chrystusa w kategoriach modlitwy i poświęcenia. Stając się ofiarą tłumu Chrystus umożliwia wspólnocie nie tylko przeżycie konfliktu, lecz prawdziwe życie ludzkie, życie godne człowieczeństwa. „Ojczy, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią” (Łk 23,34). Słowa te objawiają i umożliwiają człowieczeństwo nieprzekreślające człowieczeństwa innych, człowieczeństwa przykrytego maskami sprawców, ofiar i rzekomo neutralnych widzów. Paradoksalnie są to jednak słowa będące wyrazem ofiary, ofiary złączonej przeciw z tradycją ofiarniczą ludzkości, ale ofiary jedno-

<sup>60</sup> Korusiewicz, *Geometrie kultury*, 205.

<sup>61</sup> Na tle ówczesnej sakramentologii Adam Pendel przedstawia znaczenie teorii rytu Girarda dla nowej koncepcji, jaką rozpracował R. Schwager. Por. Adam Pendel, *Transformation des Alltags. Sakramententheologie im Blickwinkel der Innsbrucker Dramatischen Theologie: Mit einer quellenkritischen Edition der Vorlesungsmanuskripte zur Allgemeinen Sakramentenlehre von Raymund Schwager samt den dazugehörigen Overheadfolien* (Wien: Lit., 2022).

<sup>62</sup> Centralnym dziełem teologii dramatycznej jest Raymunda Schwagera *Jesus im Heilsdrama*, obecnie w *RSGS* t. 4 (2015). Por. też: Józef Niewiadomski, *Dramatische Figuren des Glaubens. Christlich glauben in den Herausforderungen von heute* (Freiburg i. Br.: Herder, 2019); literatura w języku polskim por. tenże, „Ecce Homo! – Dramatyczne podejście do prawdy o człowieku. Innsbrucka teologia dramatyczna w obliczu potrzeb i wyzwań współczesności”, *Studia Teologii Dogmatycznej* 1(2015): 185–207; Stanisław Budzik, „Teologia dramatyczna Raymunda Schwagera”, w: Schwager, *Grzech pierworodny*, 7–43; Stanisław Budzik, *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera* (Tarnów: Biblos, 1997).

czesnie tę tradycję przemieniającą. To właśnie ze względu na tę „ofiara”, tę postawę proegzystencji (*sacrificium*) Krzyż stał się źródłem życia. Chrystus sam łączy to wydarzenie Krzyża z wydarzeniem Wieczernika, gdzie w sposób *quasi*-rytualny interpretuje czekający Go los. W ten sposób sakramenty dokonują transformacji rytuałów w ich girardiańskiej interpretacji, stając się wydarzeniem pojednania: z Bogiem i ludźmi. Dlatego też teologia dramatyczna widzi w strukturze Eucharystii odwrócenie mechanizmu kozła ofiarnego. Wspólnota wiernych zbiera się wokół ofiary wyznając swoją własną winę. Praktyka sakramentalna Kościoła łączy więc przeżywaną codziennie „katastrofę etyki” z tajemnicą przemiany i przeistoczenia, która dokonała się w dramacie historii zbawienia. Przemiana ta dokonuje się poprzez moc miłości Boga: Ojca, który wskrzesza Ukrzyżowanego, Syna, który – prowadzony przez Ojca – żyje postawą oddania, integracji i bezwarunkowej miłości, i Ducha Świętego, który umożliwia życie, właśnie w doświadczeniu radykalnej porażki. Spotykając Chrystusa w wydarzeniu sakramentalnym przekraczamy linię naśladownictwa, internalizując Jego osobę w sposób najbardziej głęboki, symbolicznie reprezentowany w Eucharystii przez postacie chleba i wina, które to przecież spożywamy.

## BIBLIOGRAFIA

- Assmann, Hugo, red. *Götzenbilder und Opfer. René Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie*. Thaur/Münster: Lit, 1996 (po portugalsku 1991).
- Benjamin, Walter. „Kapitalismus als Religion“. W: *Gesammelte Schriften*, t. VI, Hrs. von Rolf Tiedemann i Hermann Schweppenhäuser, 100–102. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.
- Budzik, Stanisław. *Dramat odkupienia. Kategorie dramatyczne w teologii na przykładzie R. Girarda, H. U. von Balthasara i R. Schwagera*. Tarnów: Biblos, 1997.
- Budzik, Stanisław. „Teologia dramatyczna Raymunda Schwagera”. W: Raymund Schwager. *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy*. Tłum. Jerzy Hanusz, 7–43. Tarnów: Biblos, 2002.
- Gielarowski, Andrzej. *O możliwym końcu kultury. Apokaliptyka René Girarda*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2021.
- Girard, René. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset, 1961; po polsku: *Prawda powieściowa i kłamstwo romantyczne*. Tłum. Karolina Kot, Warszawa: Wydawnictwo KR, 2001.
- Girard, René. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset, 1972; po polsku: *Sacrum i przemoc*. Tłum. Maria i Jacek Plecińscy. Poznań: Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych, 1993/94.
- Girard, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort*. Paris: Grasset, 1978; po polsku tylko fragmenty: *Rzeczy ukryte od założenia świata (fragmenty)*. Tłum. Mirosława Goszczyńska. *Literatura na Świecie* nr 12 (1983): 74–182.

- Girard, René. *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset, 1982; po polsku: *Kozioł ofiarny*. Tłum. Mirosława Goszczyńska. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie, 1987.
- Girard, René. *A Theater of Envy: William Shakespeare*. New York: Oxford University Press, 1991; po polsku: *Szekspir. Teatr zazdrości*. Tłum. Barbara Mikołajewska. Warszawa: Wydawnictwo KR, 1996.
- Girard, René. „Mimetische Theorie und Theologie“. W: *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke*, red. Józef Niewiadomski i Wolfgang Palaver, 15–29. Thaur: Kulturverlag, 1995.
- Girard, René. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Grasset, 1999; po polsku: *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*. Tłum. Ewa Burska. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 2002.
- Girard, René. *Quand ces choses commenceront... Entretiens avec Michel Treguer*. Paris: Arlea, 2006.
- Girard, René. *Les Origins de la culture. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et Joao Cezar de Castro Rocha*. Paris: DDB, 2004; po polsku: *Początki kultury*. Tłum. Michał Romanek. Kraków: Znak, 2006.
- Girard, René. *La conversion de l'art*. Paris: Carnet Nord, 2008.
- Girard, René. *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoit Chantre*. Paris: Editions Flammarion, 2007; po polsku: *Apokalipsa tu i teraz. Rozmawiał Benoit Chantre*. Tłum. Cezary Zalewski. Kraków: WAM, 2018.
- Haven, Cynthia L. *Evolution of Desire. A Life of René Girard*. East Lansing: Michigan State University Press, 2018.
- Korusiewicz, Marta. *Geometrie kultury według René Girarda*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”, 2015.
- Moosbrugger, Mathias. *Die Rehabilitierung des Opfers. Dialog zwischen René Girard und Raymund Schwager über die Angemessenheit der Rede vom Opfer im christlichen Kontext*. Innsbruck: Tyrolia, 2012.
- Niewiadomski, Józef. „Fenomen Girarda”. *Roczniki Kulturoznawcze* 4, z. 2(2013): 7–20.
- Niewiadomski, Józef. „Step-by-Step. On the Way to the Rehabilitation of the Sacrifice in the Correspondence between Raymund Schwager and René Girard”. *Contagion. Journal of Violence, Mimesis and Culture* 21(2014): 67–73.
- Niewiadomski, Józef. „Ecce Homo! – Dramatyczne podejście do prawdy o człowieku. Innsbrucka teologia dramatyczna w obliczu potrzeb i wyzwania współczesności”. *Studia Teologii Dogmatycznej* 1(2015): 185–207.
- Niewiadomski, Józef. *Dramatische Figuren des Glaubens. Christlich glauben in den Herausforderungen von heute*. Freiburg: Herder, 2019.
- Palaver, Wolfgang i Richard Schenk, red. *Mimetic Theory and World Religions*. East Lansing: Michigan State University Press, 2017.
- Pendel, Adam. *Transformation des Alltags. Sakramententheologie im Blickwinkel der Innsbrucker Dramatischen Theologie: Mit einer quellenkritischen Edition der Vorlesungsmanuskripte zur Allgemeinen Sakramentenlehre von Raymund Schwager samt den dazugehörigen Overheadfolien*. Wien: Lit., 2022.
- Romejko, Adam. „Teoria mimetyczno-ofiarnicza – Wprowadzenie do antropologii René Girarda”. *Studia Gdańskie* 15–16(2002–2003): 55–64.
- Scheler, Max. *Problemy religii*. Tłum. Adam Węgrzecki. Kraków: Znak, 1995.

- Schwager, Raymund. *Raymund Schwager Gesammelte Schriften*, t. 1-8. Freiburg i. Br.: Herder, 2014–2018 [RSGS], w szczególności:
- *Jesus Nachfolge*. Freiburg i. Br.: Herder, 1973, obecnie: RSGS t. 1: *Frühe Hauptwerke*, 193–427. Freiburg i. Br.: Herder, 2016.
  - *Brauchen wir einen Sündenbock. Gewalt und Erlösung in biblischen Schriften*. München, 1978, obecnie: RSGS t. 2, 45–316. Freiburg i. Br.: Herder, 2016.
  - *Jesus im Heilsdrama*. Innsbruck: Tyrolia, 1991, obecnie RSGS t. 4: *Heilsdrama: Systematische und narrative Zugänge*, 39–404. Freiburg i. Br.: Herder, 2016.
  - *Briefwechsel mit René Girard*. W: RSGS t. 6, 45–437. Freiburg i. Br.: Herder, 2016.
  - *Evolution, Sünde und Gentechnologie; Selbstreflexion der Menschheit und universale Verantwortung*. W: RSGS t. 7, 218–347. Freiburg i. Br., 2018.
- Schwager, Raymund. *Grzech pierworodny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy*. Tłum. Jerzy Hanusz. Tarnów: Biblos, 2002.
- Strączek, Bogumił. *Konwersja w kulturze przemocy. Myśl antropologiczno-etyczna René Girarda*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, 2019.
- Waal, Frans de. *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność*. Kraków: Copernicus Center Press, 2013.

NAWRÓCENIE JAKO ŹRÓDŁO POZNANIA.  
RENÉ GIRARD I JEGO TEORIA MIMETYCZNA

Streszczenie

Radykalizm myśli Rene Girarda prowokuje. Jedną z przyczyn trudności epistemologicznych dotyczących recepcji jego teorii jest fakt, że już jego antropologia wymaga ustosunkowania się do problemu nawrócenia. Sam autor doświadczył w swoim życiu podwójnej konwersji. Podczas pracy nad swym pierwszym głównym dziełem odkrył u siebie te same przemiany w kontekście samopoznania i prawdy, jakie opisywali u ich bohaterów autorzy powieści, które on analizował. Kilka lat później doświadczenie egzystencjalnego kryzysu związanego z możliwą chorobą nowotworową prowadzi do nawrócenia religijnego i powrotu do wspólnoty kościelnej. Artykuł rekonstruuje teorię mimetyczną jako owoc doświadczeń konwersji, porównując Girarda do św. Augustyna.

**Słowa kluczowe:** mimesis; przemoc sakralna; Objawienie; mit; Prawda biblijna; teologia dramatyczna; Raymund Schwager; René Girard

CONVERSION AS A SOURCE OF COGNITION.  
RENÉ GIRARD AND HIS MIMETIC THEORY

Summary

René Girard's radicalism is provocative. One of the reasons for the epistemological difficulties with the reception of his theory lies in the fact that his anthropology requires a positive attitude towards the problem of conversion. The author himself experienced a double conversion in his life. While working on his first major work, he discovered in himself the same changes in the

context of self-knowledge and truth that the authors of the novels he analyzed described in their heroes. A few years later, the experience of an existential crisis – a possible cancer diagnosis – led to religious conversion and a return to the church community. The article reconstructs the mimetic theory as a fruit of conversion experiences, comparing Girard to St Augustine.

**Keywords:** mimesis; sacred violence; Revelation; myth; biblical truth; dramatic theology; Raymond Schwager; René Girard