



Sveučilište u Zagrebu

FAKULTET FILOZOFIJE I RELIGIJSKIH ZNANOSTI

Marinko Tomić

**RELIGIJSKA OSNOVA ANTROPOLOGIJE
RENÉA GIRARDA**

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2025.



Sveučilište u Zagrebu

FAKULTET FILOZOFIJE I RELIGIJSKIH ZNANOSTI

Marinko Tomić

**RELIGIJSKA OSNOVA ANTROPOLOGIJE
RENÉA GIRARDA**

DOKTORSKI RAD

Mentor: doc. dr. sc. Antun Pavešković

Zagreb, 2025.



University of Zagreb

FACULTY OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES

Marinko Tomić

THE RELIGIOUS BASIS OF RENÉ GIRARD'S ANTHROPOLOGY

DOCTORAL DISSERTATION

Supervisor: Antun Pavešković, PhD

Zagreb, 2025

INFORMACIJE O MENTORU

Antun Pavešković rođen je u Dubrovniku 15. travnja 1957. Na Filozofskom fakultetu u Zagrebu 1982. diplomirao hrvatski jezik i jugoslavenske književnosti. Studirao i vanjsku trgovinu, teologiju te ruski jezik i komparativnu književnost. Magistrirao na Filozofskom fakultetu u Zagrebu radnjom *Dubrovački dramatik Pjerko Bunić Luković*, a doktorirao 1998. radnjom *Mavro Vetranović na tromeđi stilskih formacija*. Nakon više kratkotrajnih zaposlenja od 1984. do 1991. stalno zaposlen kao spiker-voditelj Radio stanice Zagreb (sada: Hrvatski radio-studio Zagreb). Na istoj postaji honorarno je surađivao do 1999. godine. Auktor scenarija za niz edukativnih filmova na Televiziji Zagreb (potonjoj Hrvatskoj televiziji). Kao pisac scenarija i prezenter realizirao televizijski dokumentarni film o Mavru Vetranoviću.

U Hrvatskom centru PEN-a 1992. honorarni suradnik pri uređivanju i tiskanju knjiga - posebnih izdanja časopisa i literarne serije Most/The Bridge na hrvatskom, engleskom, španjolskom, talijanskom, francuskom i njemačkom jeziku, namijenjenih uporabi na 59. svjetskom kongresu PEN-a u Dubrovniku.

Honorarno predavao na sveučilištima u Zadru, Splitu, Zagrebu, Hrvatskom katoličkom sveučilištu, Visokoj školi međunarodnih odnosa i diplomacije Dag Hammarskjöld.

Od 2012. u Maloj knjižnici Društva hrvatskih književnika uredio i priredio niz knjiga hrvatskih autora. Bibliografija njegovih studija, ogleđa, kritika, uza sedam znanstvenih knjiga iznosi više od 30 kartica (samo bibliografske pribilješke).

Bitno je doprinio etabliranju misli René Girarda uporabivši u nizu radova o hrvatskim književnicima njegovu metodu mimetičke antropologije, pogovorom u prijevodu njegove knjige *Promatrah Sotonu kako poput munje pade* (Zagreb 2004.), radom na engleskome jeziku *René Girard's Fundamental Anthropology* (časopis *Collegium Anthropologicum*, 2017.), zajedničkim radom sa Zoranom Turzom *Loving Mimesis and the Theology of Imago Dei: the Journey from Proto-Subject to Subjectivity* u engleskom časopisu *The Heythrop Journal* (2025.).

U hrvatski je duhovni prostor uveo bitnu hermeneuričku i teorijsku školu američke provenijencije - generativnu antropologiju Erica L. Gansa osnovavši i predsjedajući *Hrvatskom udrugom za generativnu antropologiju*, studijama *Generativna antropologija* i *Temeljni pojmovi generativne antropologije* (časopis *Republika* 2003.), *Razgovor o generativnoj antropologiji* (časopis *Republika* 2007.) priređivanjem, izborom i prevođenjem zbirke tekstova Erica Lawrencea Gansa (dvojezično hrvatski i engleski) *Bijela krivnja* (Zagreb 2013.) u kojoj je i auktor opširne studije kao predgovora u kome opisuje i definira temeljnu ideju generativne antropologije,

Uz obimnu studiju objelodanio cjelovitu, dotad samo malim dijelom tiskanu, dramu Antuna Gleđevića *Belizarijo aliti Elpidija* (Građa za povijest književnosti hrvatske, HAZU, 2006.). U velikoj studiji o Mavru Vetranoviću, (proširena disertacija, 2012.) dokazao da je manirizam u hrvatskoj književnosti dio renesanse. Osobito zaslužan jer je revalorizirao zanemaren ogroman opusa dubrovačkog književnika i sudionika preporodnog pokreta Pijerka Bunića Lukovića kome su u 19 st. tiskane tri drame, a o njemu je 1987. objavio monografiju, potom niz studija koje korigiraju sliku preporoda, te objelodanio još 6 do tada nepoznatih njegovih drama. Priredio (sa Slobodanom P. Novakom) za Maticu 1991. (tekstološka obrada, rječnik, opširan opis fabule, fusnote, marginalni naslovi) *Osman* Ivana Gundulića. Bavio se u nizu studija suvremenim hrvatskim piscima, osobito Ivanom Aralicom, Petrom Šegedinom, Rankom Marinkovićem, Mirkom Božićem, Goranom Tribusonom, Zvanom Črnjom.

Godine 2021. i 2022. u Odsjeku za povijest hrvatske književnosti HAZU vodio projekt *Hrvatski književni regionalizam: udio Istre u hrvatskoj književnosti*, financiran novčanom potporom Zaklade Adris, uredivši (ideja, redaktura, lektura) kao ishod projekta zbornik *Istra u hrvatskoj književnosti i kulturi*. (Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, Zagreb, 2022.)

Dosad objavio tri knjige proze: *Oproštaj*, *Suvišna roba* i *Prispodobe*. Godine 2018. zbirka pripovijedaka *Prispodobe* ušla je u uži krug za nagradu Gjalski. Na II. programu Radio Beograda u nizu „Mala scena“ izvedena 6. III. 2023. adaptacija priče *Ostalo je* iz knjige *Prispodobe*, repriza 2014.

SAŽETAK

Rad se bavi istraživanjem uloge religije u antropologiji Renéa Girarda. Cilj je sustavno i cjelovito pokazati da se Girard, oblikujući i razvijajući vlastitu teorijsku misao o čovjeku, u velikoj mjeri referira na religijsku dimenziju ljudskog postojanja.

Prva je hipoteza da Girardovo tumačenje mimetičke žudnje, tj. interpersonalnog odnosa subjekta i uzora, implicira obrasce religijskog (idolatrijskog) odnosa štovatelja prema božanstvu i (religijskog) obraćenja. Druga teza je da Girardovo tumačenje podrijetla, nastanka te opstanka kulture kao specifično ljudskog načina postojanja, neizostavno uključuje religiju, odnosno, *religijsko*. Treća hipoteza je da Girard vrijednosno razlikuje religijske tradicije s obzirom na njihov odnos prema središnjem problemu ljudskog roda (nasilje) pri čemu izdvaja židovstvo i, na poseban način, kršćanstvo, kao superiorne predaje zbog njihova (radikalna) raskida s nasiljem.

Rad se sastoji od triju dijelova: u prvom se dijelu ispituje religijska narav (Girardovog koncepta) mimetičke žudnje; u drugom, uloga religije u Girardovu tumačenju podrijetla društva i kulture; u trećem, uloga i značenje koje, prema Girardu, ima judeo-kršćanstvo unutar religijske i kulturne povijesti. Metode istraživanja kojima smo se služili u radu su deskripcija kod primarne literature, analiza kod sekundarne literature i sinteza kod objedinjavanja rezultata prethodnih dvaju metodoloških pristupa.

Ključne riječi: René Girard, mimetička žudnja, metafizička žudnja, religija, *religijsko*, žrtveni mehanizam, žrtva, društvo, kultura, nasilje, judeo-kršćanska tradicija, Isus

SUMMARY

The aim of this paper is to systematically and comprehensively demonstrate that Girard, in shaping and developing his own anthropology, largely refers to the religious dimension of human existence. The first hypothesis is that Girard's interpretation of mimetic desire (the interpersonal relationship between subject and model) implies patterns of religious conversion and a religious (idolatrous) relationship of the worshipper towards the deity. The second thesis is that Girard's interpretation of the origin, emergence and survival of culture as a specifically human way of being, inevitably includes religion i.e. the *religious*. The third hypothesis is that Girard distinguishes religious traditions in terms of value with regard to their relationship to the central problem of the human race – violence – while singling out Judaism, and especially Christianity, as superior traditions due to their radical break with said violence.

The work is structured in three parts. The first part begins with an overview of the basic components of mimetic desire. By analysing canonical works of world literature, Girard came to his discovery of mimetic desire i.e. the insight that human desire is based neither on the spontaneous activity of the subject nor on the desirability of the object, but that a model – a role model – plays a crucial role in its formation. Thus Girard deconstructs the usual binary concept of desire (subject and object), instead emphasising its triangular nature (subject, object, and role model). He did not limit his knowledge only to the field of literature, but continued to develop it in the direction of general, fundamental anthropology.

After presenting the basic components of mimetic desire and its relationship to human nature, we will turn to the important distinction between external and internal imitation. This is a distinction that shapes two opposing dynamics of mimetic desire: non-rivalrous (external imitation) and rivalrous (internal imitation). Since Girard pays much greater attention to the latter type of imitation, its components will be described in more detail. The proximity to the model that is characteristic of internal imitation establishes a different relationship between the subject and the model. The boundaries between the two mimetic roles are no longer as firm as they are in external imitation, so the subject regularly becomes the model, and vice versa.

Per Girard, internal mediation coincides with the modern period of (European) history, in which the ideal of originality comes to dominate. The official imperative of *modernity* is that one must be self-sufficient, autonomous, and the like, and that the greatest sin is to imitate or follow someone else. However, mimetic desire (*mimesis*) is thereby not put out of action, but merely expelled

from public space and repressed from the individual's consciousness, which is why the paper will examine the role the "unconscious" plays in *mimesis*.

According to Girard, the most important aspect of internal imitation is the connection between desire and rivalry. In internal mediation, subject and model share a common space, time, and social status. What belongs to the model may also belong to the subject, which is why the model, after indicating to the subject what to desire, regularly becomes an obstacle to the realisation of said desire. In other words, their mimetic interaction (most often) leads to rivalry and conflict, in time rivalry coming to the fore. In this mimetic phase the object of desire begins to lose importance, becoming only a function of the (adversarial) relationship between the subject and the model. The subject no longer desires the object for the object's sake, rather because it believes that, by appropriating the latter, it will secure a share in the model's *being*. The goal is no longer to appropriate what the model *has*, but what the model *is*. Girard calls this type of desire "metaphysical". Metaphysical desire, or the desire for the model's *being*, is the ultimate meaning and purpose of human desire. Its fundamental (religious) characteristic stems from the metaphysical nature of desire.

Next, we will describe the three religious determinants of (metaphysical) desire. First of all, it will be shown that the desiring subject's experience corresponds to the ontological thirst of *homo religious*, for which Mircea Eliade's analyses of the *sacred* and *profane* will be of help. Following that, we will consider the correlation between Girard's desire for *being* and man's longing for what Charles Taylor calls *fullness*. Finally, starting from desire's fundamental impulse to always long for more than what it is immediately given, we will show that desire, much like religious aspiration, is constituted by a transcendental dynamism i.e. the striving to reach what is "on the other side".

The religious dimension of desire is also connected with its personal, or inter-personal, character. The subject connects its own desires for being, fullness, and transcendence, to a role model *person*. Thus, the subject never desires "something", but rather "someone". In order to better illuminate Girard's position, we will refer to his criticism of Sartre's philosophy. According to Girard, Sartre errs when wishing to base man's relationship to being (the "being God" project) on the subject/object scheme; Girard believes that through a critical analysis of Sartre's thought it is possible to show that man's relationship to being cannot be objective, but only inter-subjective. Behind the aspiration for the abstract, there is always a desire for a concrete Other.

After some general observations on metaphysical/religious desire, there follows a more detailed account of its manifestations in the works of novelists Girard studied. In parallel with the two types of imitation, we also distinguish two types of metaphysical/religious desire: external and internal. The former type includes literary characters such as Cervantes' Don Quixote, Stendhal's Julien Sorel, and Flaubert's Emma Bovary. The latter type is embodied by virtually the entire cast of characters in Stendhal's *The Red and the Black*, the main and secondary ones in Proust's cycle *In*

Search of Lost Time, and the protagonists of some of Dostoevsky's novels, primarily *Notes from Underground* and *Demons*.

The religious desire in external imitation characters is marked by a pronounced idealism i.e. a strong aspiration to the *sublime*. They do not yearn to be equal to their role models, rather their only goal is to resemble them as much as possible. What's more, the religiously hued followership of Don Quixote, of young Julien Sorel, and of Emma Bovary, is a transparent and naïve one. They do not hide their worship – they express it openly. Internal mediation subjects, on the other hand, try to hide their fascination with the "Other"; behind their individualism there regularly lies a fascination with their fellow man. In Proust and Dostoevsky, a strong metaphysical/religious aspiration to *be* a role model, i.e. to absorb the model's being, comes to the fore. However, since the role model is also an obstacle, a completely different mimetic atmosphere is created in which the characters' desire is filled with frustration, jealousy, envy, and impotent hatred, sometimes with pathological traits (sadism and masochism). Girard points out that in Proust's and Dostoevsky's novels one ultimately gleams that a life which is dictated by metaphysical desire leads to death – spiritual, and sometimes physical as well. The religious desire those heroes feel is comparable to Old Testament idolatry, Girard believes.

At the end of the first part, we will explore Girard's *literary conversion* concept. Girard emphasises that some literary heroes experience by the end of their lives a profound existential change consisting in the rejection of metaphysical desire and the lies on which it is based. Here we will consider in which aspects literary conversion corresponds to religious conversion, and in which it does not. In addition to the hero's conversion, Girard also speaks of the author's conversion, which is particularly noticeable in Proust. Analysing the last few novels in Proust's cycle as well as other sources, Girard picks up a great change that occurred in the novelist's life. Although Proust's "conversion" was not per se a religious one, it coincides in numerous elements – not just formal ones – with conversion in the true sense of the word.

After having literature as his study focus, Girard turned to anthropological texts and Greek tragedy. He believed that in those two sources, which he deemed to reflect the oldest layers of society and culture, elements could be found that would help him expand his own theory of man. Accordingly, the second part of the paper will present Girard's interpretation of society and culture emergence, with particular attention to religion, which played a key role in those processes.

Girard observes that human society and culture were formed via a *sacrificial mechanism*, a psycho-social process based on mimetic desire. According to him, Greek tragedians' texts and descriptions of primitive societies testify to collective *mimesis* being the zero point of all socio-cultural orders. Due to the *homo* species' increased mimetic abilities, our ancestors' communities were exposed to repeated cycles of rivalry and violence; since people did not possess protective mechanisms against their own violence, those communities were doomed to failure. However, Girard

deems that it was precisely at the height of that crisis that a decisive turn from general violence (*all-against-all*) to unanimous violence (*all-against-one*) occurred. By redirecting general violence to violence on a single individual or group, the perpetrating communities were saved because the violence had a calming effect on them. Thus the sacrificial mechanism, which had played out in this way countless times over millions of years, made possible the emergence of human society and culture, as per Girard.

By his considering that culture as a specifically human way of life begins with a violent event, Girard came close to Freud's observations as written down in his *Totem and Taboo* text. We will therefore examine what Girard and Freud have in common, and what distinguishes them.

According to Freud, it all starts with the initial murder of a member of the original horde – the sons, jealous of their father owning all the females, banded together and killed him. However, after the murder they were overcome by guilt and, given in to a belated sense of obedience, introduced the obligation to ritually commemorate the father's death, and committed themselves to exogamy. Both obligations/prohibitions represent, in Freud's view, the pillars of a society and culture.

Despite the shortcomings of Freud's scenario, Girard believes that his assumption of a *founding murder* is an expression of extraordinary intuition. Studying the anthropological literature at his disposal, Freud correctly suspected that there was a real bloody event at the beginning of what is *human*. However, Freud's error stems from his attempting to interpret his own insights psychoanalytically. According to Girard, the figure of the father is particularly problematic. To the purpose of the original violent event and its generative power, the identity of the murdered/sacrificed one is not as important as the fact that peace has come with his elimination. A further error concerns the feeling of guilt. Girard emphasises that it is impossible to base the origin and functionality of institutions such as ritual worship and the prohibition of incest on subjective feelings. It must have been a fundamentally different experience: the original murder had to bring the first people into contact with a force that transcended them, that is, with "sacred violence".

Much like the anthropologists of the 19th and early 20th centuries, Freud believed that the answer to the riddle of human society and culture should be sought in religion. To that end they developed various theories about religion's origins. Although attempts of that kind have since been abandoned, Girard believes that such a general theory of religion is still possible, and desirable. However, in order to succeed in this, a new hermeneutical approach is needed that will be able to successfully synthesise the available anthropological material around a single theoretical vision. Girard believes that the sacrificial mechanism hypothesis can be of great help there.

The meaning of the term "religion" in Girard largely overlaps with the role of the sacrificial mechanism. The religious characteristics of the sacrificial mechanism arise from "double transference" i.e. the process in which the participants in the sacrificial mechanism project the effects of their own

violence onto the victim. That process is, firstly, universal in that the victim becomes the bearer of all evil (negative transference), and, secondly, unanimous, in that the victim is then transformed into the source of all good (positive transference). The sacrificers experience that change as something that transcends them – in other words, something *sacred*. This religious character of the sacrificial mechanism is not an institutional, rather a pre-institutional one.

The *religious* is the reason why all the initial cultural institutions have a religious character. It is no coincidence, Girard believes, that the first cultural forms to emerge were precisely rituals, taboos (sacred prohibitions), and myths. We will explore how the sacrificial mechanism shaped each of those three institutions. We will also look at how the same mechanism, via double transference, shaped the original deities and other supernatural beings worshipped by ancient and classical people.

At the end of the second part, the link between violence and religion (the *sacred*) will be analysed – a topic that is of utmost importance to Girard. According to him, sacred, sacrificial, or religious violence is not a negative phenomenon since throughout most of history it has been the only effective means of social cohesion and homogenisation. At this point, Girard's critique of the view that religion should be the irrational source of a large number of historical evils will also be considered. With the help of Girard's insights, an attempt will be made to show that the relationship between violence and religion is a considerably more complex one. This will be followed by an overview of Girard's critique of another Enlightenment thesis, according to which religion is but an inept and failed attempt to explain the world – one that, due to *new atheism*, has once again gained wide public resonance. Girard's thesis that the primary role of religion was not to rationally penetrate the secrets of the universe but rather to find a solution to the ever-threatening problem of violence will therefore be explored.

The third part of the paper will present Girard's interpretation of the Judeo-Christian tradition. In the third phase of his career, Girard turned to Judaism and Christianity in order to fully elaborate on the function of religion. He was prompted by the fact that the sacrificial mechanism that had characterised modern (Western) society appeared to have worn out its welcome, asking himself how it happened that we got to a situation in which the only socio-cultural mechanism known to man was no longer effective.

Girard believes that this new state of affairs can be attributed to the fact that the Judeo-Christian religious tradition dismantled the sacrificial mechanism. In the biblical texts of the Old and New Testaments, this mechanism was, for the first time in history, made aware of, denounced, and exposed, thus losing the power and role it had previously had. The Bible also called into question mythical truth. According to Girard, in it the perspective of the mythical narrator is turned upside down: for the first time, the victim's perspective is spoken of, instead of that of the persecutor.

Girard approaches the biblical texts as an anthropologist interested in religion, not as a theologian, would. He finds in them the same overall themes that recur in other traditions as well: *mimesis*, rivalry, violence, and the sacrificial mechanism. Here we will briefly examine the peculiarity of Girard's approach to the Bible by presenting his interpretation of certain parts of the Scriptures he considers representative with respect to his own subject matter. In those selected chapters and books we encounter both universal sacrificial/mythical elements and, to an even greater extent, a departure from them – the sacrificial elements present therein only insofar as to emphasise the novelty brought by the Bible, Girard believes.

We will begin with the Old Testament, presenting Girard's interpretation of the Cain and Abel and Joseph of Egypt stories, and his extensive interpretation of the *Book of Job*. Although they are not altogether different from myths formally, the aforementioned texts in many ways differ from them in content: the killing of the victim is not justified, but condemned strictly; murder does not lead to the establishment of order, but to a further spread of violence; the main protagonist is the victim, not the crowd that persecutes him; the justification of the sacrifice gives way to the persecutors' guilt; the sacrificers' unanimity is shattered; the victim's voice can no longer be silenced; instead of the mythical truth, the victim's truth ultimately prevails; lastly, the deity sides with the victim, not with the persecutors.

We will then consider why the Old Testament, despite decisive steps towards de-victimisation and de-mythologisation, did not, according to Girard, succeed in making a clean break with mythic-sacrificial structures, and why it took the New Testament for that to happen. To this end, we will present Girard's interpretation of the Evangelists' accounts of the Passion, which, in his opinion, indicate the definitive end of the sacrificial mechanism.

By his passion, death and resurrection, as well as by his entire life and teaching, Jesus breaks decisively with the ideology and practice of sacrifice. Jesus' rejection of violence is unparalleled in both religious and cultural history. He reveals the existence of a God untainted by violence, and invites his disciples to embrace Him, offering them himself as a mimetic role model. Here we will consider Girard's thesis that the imitation of Christ is the most assured way to free oneself from rivalry and violence and other negativities that *mimesis* leads to. We will also examine how Girard's interpretation corresponds to the mediaeval *imitatio Christi* movement, i.e. how his ideas fit into that aspect of Christian theology and spirituality.

At the end of the third part, Girard's view of the specific state of (Western) culture resulting from the dismantling of the sacrificial mechanism will be analysed. Firstly, it should be emphasised that the sacrificial mechanism did not simply disappear but, in an attempt to adapt to the newly created circumstances, it found new forms for its own survival – the most famous ones certainly being the "persecution texts", that is, various types of mediaeval writings calling for the persecution of minority

groups such as Jews, heretics, witches, etc. They have the same equivalent structure and goals as myths had i.e. the justification of sacrificial violence having to take place in order to ensure new peace and prosperity. Having failed at this, those texts do hint that the sacrificial mechanism had lost its power irreversibly. With the advent of Christianity, we can observe how violent sacrificial socio-cultural structures gradually give way to non-violent and non-sacrificial ones. Our (Western) society shows unequivocal progress in its humanity: from the Middle Ages onwards there is visible development in the fields of individual rights, legislation, care for various vulnerable groups, etc. However, the question of social cohesion remains open: what will hold society together without the safety net of the sole mechanism that has served to that end so far? Because of this, according to Girard, Western society is still in a specific state of ever-growing crisis, with no solution in sight.

Finally, we will say something about modern victim care as Girard sees it. We will also examine the flip side of this modern phenomenon, one implying a paradoxical twist in which past victims sometimes become present-day persecutors.

Keywords: René Girard, mimetic desire, metaphysical desire, religion, the *religious*, sacrificial mechanism, victim, society, culture, violence, Judeo-Christian tradition, Jesus

SADRŽAJ

1. UVOD.....	1
2. RELIGIJSKA NARAV MIMETIČKE ŽUDNJE.....	8
2. 1. Mimetička žudnja.....	9
2. 1. 1. Mimetička žudnja u književnosti i u svakodnevnom životu.....	11
2. 1. 2. Mimetička žudnja i ljudska narav.....	12
2. 1. 3. Izvanjska i unutarnja medijacija.....	15
2. 1. 4. Suparništvo, sukob i nasilje.....	18
2. 1. 5. „Nesvjesnost“ <i>mimezisa</i>	22
2. 1. 6. Metafizička žudnja.....	24
2. 2. Religijska obilježja mimetičke žudnje.....	28
2. 2. 1. Tri religijske odrednice mimetičke (metafizičke) žudnje.....	28
2. 2. 2. Intersubjektivnost mimetičke (metafizičke) žudnje.....	31
2. 2. 3. Religijska narav izvanjske medijacije.....	37
2. 2. 4. Religijska narav unutarnje medijacije.....	45
2. 2. 4. 1. Stendhal: predigra metafizičke (religijske) žudnje.....	45
2. 2. 4. 2. Proust: zrelost metafizičke (religijske) žudnje.....	52
2. 2. 4. 3. Dostojevski: vrhunac metafizičke (religijske) žudnje.....	72
2. 3. Literarno i/ili religijsko obraćenje.....	91
2. 3. 1. Obraćenje junaka.....	91
2. 3. 2. Obraćenje autora.....	96
3. RELIGIJSKO PODRIJETLO DRUŠTVA I KULTURE.....	104
3. 1. Nastanak društva i kulture, <i>mimezis</i> i žrtveni mehanizam.....	106
3. 1. 1. <i>Mimezis</i> , gubitak razlika i zaraznost nasilja.....	106
3. 1. 2. Mimetički preduvjeti nastanka društva i kulture.....	110
3. 1. 3. Žrtveni mehanizam.....	114
3. 1. 4. Utemeljiteljsko umorstvo. Freud i Girard.....	120
3. 1. 4. 1. Freudov scenarij utemeljiteljskog umorstva.....	120

3. 1. 4. 2. Girardova recepcija i kritika Freudovog scenarija.....	121
3. 2. Religija i oblikovanje prvotnih društveno-kulturnih ustanova.....	128
3. 2. 1. „Hipoteza“ o podrijetlu religije, društva i kulture.....	128
3. 2. 2. Žrtveni mehanizam i <i>religijsko</i>	132
3. 2. 3. Geneza i ambivalentnost prvotnih božanstava.....	135
3. 2. 4. Prvotne ustanove.....	140
3. 2. 4. 1. Obredi.....	140
3. 2. 4. 2. Zabrane.....	152
3. 2. 4. 3. Mitovi.....	156
3. 3. Religija i nasilje.....	165
3. 3. 1. Suodnos nasilja i <i>svetog</i>	165
3. 3. 1. 1. Girard i rasprava o religiji kao izvoru nasilja.....	168
3. 3. 1. 2. Religija kao prevencija nasilja.....	174
4. JUDEO-KRŠĆANSKA RELIGIJSKA TRADICIJA.....	178
4. 1. Demontaža žrtvenog mehanizma.....	179
4. 2. Girardov pristup Bibliji.....	181
4. 2. 1. Kajin i Abel.....	184
4. 2. 2. Josip Egipatski.....	187
4. 2. 3. Knjiga o Jobu.....	193
4. 2. 3. 1. Psalmi i Pjesma o Sluzi Jahvinom.....	202
4. 2. 4. Nedovršena demitologizacija.....	205
4. 2. 5. Evanđelja.....	209
4. 3. Oponašanje Krista.....	216
4. 3. 1. Nenasilni Bog.....	216
4. 3. 2. Isusov poziv na odbacivanje nasilja.....	218
4. 3. 3. Isus kao mimetički model i <i>imitatio Christi</i>	221
4. 4. Nakon žrtvenog mehanizma.....	226
4. 4. 1. Povijesno kršćanstvo i tekstovi progona.....	227
4. 4. 2. Bez zaštite žrtvenog mehanizma.....	231
4. 4. 3. Briga za žrtve.....	235

5. ZAKLJUČAK.....	238
POPIS LITERATURE.....	250
ŽIVOTOPIS AUTORA S POPISOM OBJAVLJENIH DJELA.....	259

1. UVOD

Francusko-američkog teoretika Renéa Girarda teško se može svrstati unutar postojećih kategorija društvenih i humanističkih znanosti. Girard je, naime, tijekom svoje znanstvene karijere zalazio u vrlo različita područja kao što su književna kritika, sociologija, psihologija, antropologija, filozofija i teologija. Širok raspon interesa, međutim, nije bio posljedica eklekticizma, već njegove želje da se izgradi sveobuhvatna misao o čovjeku. Kako je „čovjek“ – u individualnoj i društvenoj dimenziji svoga postojanja – otpočetak do kraja bio i ostao središte Girardova znanstvenog interesa, Girarda se može nazvati antropologom ako taj pojam ne shvaćamo etnografski ili medicinski. Za ovaj osobit pristup, koji se sadržajno i metodološki ne podudara sa suvremenom antropologijom, uvriježio se naziv „fundamentalna antropologija“.

Girardova antropologija se temelji na dvama temeljnim konceptima. To su *mimetička žudnja* i *žrtveni mehanizam*. Girard smatra da je s pomoću ta dva pojma moguće objasniti specifičnost čovjekova položaja u svijetu. Pritom je važno istaknuti da, kao što to proizlazi iz Girardovih analiza, mimetička žudnja i žrtveni mehanizam posjeduju izrazita religijska obilježja.

Cilj je ovog rada sustavno i cjelovito pokazati da se Girard, oblikujući i razvijajući vlastitu teorijsku misao o čovjeku, u velikoj mjeri referira na religijsku dimenziju ljudske egzistencije. Prva je hipoteza da Girardovo tumačenje mimetičke žudnje (interpersonalni odnos subjekta i uzora) implicira obrasce religijskog obraćenja te religijskog (idolatrijskog) odnosa štovatelja prema božanstvu. Druga teza je da Girardovo tumačenje podrijetla, nastanka te opstanka kulture kao specifično ljudskog načina postojanja, neizostavno uključuje religiju, odnosno, *religijsko*. Treća hipoteza je da Girard vrijednosno razlikuje religijske tradicije s obzirom na njihov odnos prema središnjem problemu ljudskog roda (nasilje) pri čemu izdvaja židovstvo, a osobito kršćanstvo, kao superiorne predaje zbog njihova (radikalna) raskida s nasiljem.

Rad je strukturiran u tri dijela. Na početku prvog dijela prikazat će se osnovne sastavnice mimetičke žudnje. Analizirajući kanonska djela svjetske književnosti, Girard je došao do „otkrića“ mimetičke žudnje, tj. do uvida da ljudska žudnja ne počiva niti na spontanoj aktivnosti subjekta niti na poželjnosti objekta, već da presudnu ulogu u njezinu oblikovanju ima model, odnosno uzor. Na taj način Girard dekonstruira uobičajeno, binarno poimanje žudnje (subjekt i objekt) i ističe njezinu triangularnost (subjekt, objekt i uzor). Vlastite spoznaje Girard nije ograničio samo na područje književnosti, već ih je nastavio razvijati u smjeru opće teorije o čovjeku.

Nakon prikaza osnovnih sastavnica Girardova poimanja mimetičke žudnje i njezina odnosa prema ljudskoj naravi, osvrnut ćemo se na, po njemu, važno razlikovanje između izvanjskog i

unutarnjeg oponašanja ili posredovanja. Riječ je o razlici koja oblikuje dva oprečna profila mimetičke žudnje: ne-suparnički (vanjsko oponašanje) i suparnički (unutarnje oponašanje). Budući da Girard pridaje mnogo veću pažnju drugoj vrsti oponašanja, temeljitije će se opisati sastavnice ovog tipa mimetičke žudnje. Blizina uzora koja je svojstvena unutarnjem oponašanju formira drugačiji odnos subjekta i uzora. Granice između dviju mimetičkih uloga nisu više tako čvrste kao u izvanjskom oponašanju, tako da subjekt postaje uzorom i obratno, uzor postaje subjektom.

Unutarnje posredništvo koincidira, prema Girardu, s modernim razdobljem (europske) povijesti u kojem dominira ideal originalnosti. Službeni imperativ *moderne* jest da se mora biti samodostatan, autonoman itd. te da je najveći grijeh imitirati ili slijediti nekoga. No, mimetička žudnja (*mimesis*) time nije stavljena izvan pogona, već samo protjerana iz javnog prostora i potisnuta i iz svijesti pojedinca zbog čega će se ispitati udio „nesvjesnog“ u mimetičkoj žudnji.

Prema Girardu najvažniji aspekt unutarnjeg oponašanja je sveza između žudnje i suparništva. U unutarnjoj medijaciji subjekt i uzor dijele zajednički prostor, vrijeme i socijalni status. Ono što pripada uzoru, može pripasti i subjektu zbog čega uzor, nakon što je subjektu naznačio za čime valja žudjeti, redovito postaje preprekom za ostvarenje njegove žudnje. Drugim riječima, njihova mimetička interakcija (najčešće) vodi suparništvu i sukobu s time da s vremenom suparništvo dolazi u prvi plan. U toj fazi *mimesisa* objekt žudnje počinje gubiti na važnosti postajući samo funkcijom (suparničkog) odnosa subjekta i uzora. Subjekt više ne žudi za objektom radi objekta, nego jer smatra da će njegovim prisvajanjem osigurati sebi udio u *biću* uzora. Cilj više nije prisvojiti ono što uzor *ima*, već ono što uzor *jest*. Girard tu vrstu žudnje naziva „metafizičkom“. Prema Girardu, metafizička žudnja ili žudnja za *bićem* uzora, krajnji je smisao i svrha svekolike ljudske žudnje. Iz metafizičke naravi žudnje proizlazi i njezino temeljno (religijsko) obilježje.

U sljedećem koraku opisat ćemo tri religijske odrednice (metafizičke) žudnje. Prije svega, pokazat će se da iskustvo žudećeg subjekta korespondira s ontološkom žeđi *homo religiosusa* u čemu će nam poslužiti analize Mircea Eliadea o odnosu *svetog* i *profanog*. Nakon toga, razmotrit ćemo suodnos girardovske žudnje za bićem i čovjekove čežnje za onim što se prema Charlesu Tayloru naziva *punina*. I na kraju, polazeći od temeljnog impulsa žudnje da uvijek žudi da ima više od onoga što joj je neposredno dano, pokazat ćemo da je žudnja, poput religijske težnje, konstituirana transcendirajućim dinamizmom, tj. stremljenjem da se dosegne ono što se nalazi „s onu stranu“.

Religijska dimenzija žudnje povezana je i s njezinim personalnim, odnosno, interpersonalnim karakterom. Vlastite žudnje za bitkom, puninom i transcendencijom, subjekt nužno povezuje s *osobom* uzora. Subjekt nikada ne žudi za „nečim“, već uvijek za „nekim“. Kako bismo što bolje osvijetlili Girardovo stajalište pozvat ćemo se na njegovu kritiku Sartreove filozofije. Sartre, prema Girardu, griješi kada čovjekov odnos prema ultimativnoj zbilji (bitku) (sartreovski projekt „biti bog“), hoće utemeljiti na shemi „subjekt – objekt“. Girard drži da je kritičkom analizom Sartreove misli

moguće pokazati da čovjekov odnos prema bitku nije objektni, već intersubjektivni. Iza težnje za apstraktnim bitkom-božanstvom uvijek se krije žudnja za konkretnim Drugim.

Nakon općenitih zapažanja o metafizičko-religijskoj žudnji slijedi detaljniji prikaz o njezinim manifestacijama u djelima romanopisaca kojima se Girard bavio. Sukladno dvjema vrstama oponašanja razlikujemo i dvije vrste metafizičko-religijske žudnje: izvanjska i unutarnja. Prvoj vrsti pripadaju književni likovi kao što su Don Quijote te, u određenoj mjeri, Julien Sorel i Emma Bovary. Drugu vrstu utjelovljuju skoro svi likovi romana *Crveno i crno*, glavni i sporedni junaci Proustova ciklusa *U traganju za izgubljenim vremenom* te protagonisti pojedinih romana Dostojevskog, prije svega, *Zapisa iz mrtvog doma* i *Bjesova*.

Religijska žudnja likova izvanjskog oponašanja obilježena je snažnim idealizmom, tj. snažnom težnjom za *uzvišenim*. Oni ne žude za time da se izjednače sa svojim (udaljenim) uzorima već im je jedini da im što više sličje. Religijski obojeno sljedbeništvo Don Quijotea, mladog Juliana Sorela ili Emme Bovary je, k tome, transparentno i naivno. Oni ne kriju, već otvoreno iskazuju svoje „štovanje“. S druge strane imamo aktere unutarnjeg posredništva. Oni nastoje sakriti svoju fascinaciju „Drugim“. Iza njihovog individualizma, redovito se skriva očaranost bližnjim. Kod Prousta i Dostojevskog osobito dolazi do izražaja ova snažna metafizičko-religijska težnja da se *bude* uzor, tj. da se apsorbira njegovo biće. No, budući da je u uzor (u očima subjekta) ujedno i prepreka stvara se drugačije mimetičko ozračje: žudnja njihovih likova ispunjena je frustracijama, ljubomorom, zavješću i nemoćnom mržnjom, a ponekad poprima i patološka obilježja (sadzizam i mazohizam). Girard ističe da u romanima Prousta i Dostojevskog naposljetku možemo vidjeti kako život koji diktira metafizička žudnja vodi u smrt, duhovnu, a katkad i u fizičku. Religijski obojena žudnja njihovih junaka usporediva je sa starozavjetnim idolopoklonstvom, smatra Girard.

Na kraju prvog dijela istražiti ćemo Girardov koncept *literarnog obraćenja*. Girard ističe da književni junaci nekih romana na kraju života doživljavaju duboku egzistencijalnu promjenu koja se sastoji od odbacivanja metafizičke žudnje i laži na kojima se temelji. Ovdje će se razmotriti u kojim aspektima literarno obraćenje korespondira religijskom, a u kojim ne. Osim o obraćenju junaka, Girard također govori i o obraćenju autora što je osobito vidljivo kod Prousta. Analiza posljednjih romana Proustova ciklusa, kao i nekih drugih izvora, govori u prilog velikoj promjeni koja se dogodila u životu francuskog pisca, smatra Girard. Premda Proustovo „obraćenje“ nije bilo religijsko *strictu sensu*, ono se u brojnim elementima, i to ne samo u formalnim, podudara s obraćenjem u pravom smislu riječi.

Nakon proučavanja književnosti, Girard se okrenuo antropološkim tekstovima i grčkoj tragediji. Vjerovao je da u ta dva izvora, za koja je držao da odražavaju najstarije slojeve društva i kulture, može pronaći elemente za proširenje vlastite teorije o čovjeku. U drugom dijelu rada prikazat

će se Girardovo tumačenje nastanka društva i kulture pri čemu će se osobito razmotriti uloga religije koja je u tim procesima, prema Girardu, odigrala ključnu ulogu.

Girard smatra da su se ljudsko društvo i kultura oformili zahvaljujući *žrtvenom mehanizmu*, psiho-socijalnom procesu utemeljenom na mimetičkoj žudnji. Tekstovi grčkih tragičara i opisi primitivnih društava svjedoče, prema Girardu, o kolektivnom *mimesisu* kao nultoj točki svih društveno-kulturnih poredaka. Poradi uvećanih mimetičkih sposobnosti vrste *homo*, zajednice naših predaka bile su izložene ponavljajućim ciklusima suparništva i nasilja; budući da ljudi nisu posjedovali zaštitne mehanizme protiv vlastite nasilnosti, te su zajednice bile, čini se, osuđene na propast. No, upravo na vrhuncu krize događao se, prema Girardu, odlučujući preokret – sveopće nasilje (*svi – protiv – svi*) preobražavalo se u jednodušno (*svi – protiv – jednog*). Preusmjerenjem sveukupnog nasilja na jednog pojedinca ili skupinu, zajednice su bivale spašene. Žrtveni mehanizam, koji se tijekom milijuna godina na ovaj način nebrojeno puta odigrao, omogućio je, prema Girardu, nastanak ljudskog društva i kulture.

Smatrajući da kultura kao specifično ljudski način života započinje nasilnim događanjem, Girard se približio Freudovim zapažanjima iz *Totema i tabua*. Stoga ćemo ovdje ispitati što je zajedničko Girardu i Freudu, a što ih razlikuje.

Prema Freudu, sve započinje prvotnim umorstvom što su ga počinili pripadnici prvobitne horde. Ljubomorni na oca koji je posjedovao sve ženke, sinovi su se udružili i ubili ga. Nakon ubojstva obuzeo ih je osjećaj krivnje te su, iz naknadne poslušnosti, uveli obvezu obrednog komemoriranja očeve smrti. Iz osjećaja krivnje obvezali su se, također, i na egzogamiju. Ove dvije obveze/zabrane predstavljaju za Freuda stupove društva i kulture.

Unatoč manjkavostima gornjeg scenarija, Girard smatra da je pretpostavka o *utemeljiteljskom umorstvu* izraz izvanredne Freudove intuicije. Proučavajući antropološku literaturu, osobito o totemizmu, Freud je ispravno naslutio da se u počecima *ljudskog* nalazi stvaran (krvavi) događaj. No, sve dalje bilo je, prema Girardu, krivo. Freudove pogreške proizlaze iz njegova nastojanja da vlastite uvide protumači u psihoanalitičkom ključu. Prema Girardovu mišljenju nadasve je problematična figura oca. Za izvorni nasilni događaj i njegovu generativnu moć nije važan identitet umorenog (žrtvovanog), već to da je njegovom eliminacijom nastupio mir u zajednici. Druga pogreška tiče se osjećaja krivnje. Girard ističe da je nemoguće podrijetlo i funkcionalnost ustanova kao što su obredno štovanje i zabrana incesta temeljiti na subjektivnom osjećaju. Posrijedi je moralo biti bitno drugačije iskustvo. Prvotno umorstvo dovelo je prve ljude u dodir sa silom koja ih nadilazi, odnosno sa „svetim nasiljem“.

Poput antropologa 19. i početka 20. st., Freud je smatrao da odgovor na zagonetku ljudskog društva i kulture treba potražiti u religiji. Oni su u tu svrhu razvijali različite teorije o podrijetlu religije. Premda se u međuvremenu odustalo od takvih pokušaja, Girard smatra da je jedna takva opća teorija

religije i dalje moguća i poželjna. No, da bi se u tome uspjelo potreban je novi hermeneutički pristup koji će moći učinkovito sintetizirati antropološku građu oko jedinstvene teorijske vizije. Girard smatra da upravo hipoteza o žrtvenom mehanizmu može biti tu od velike pomoći. Ispitat će se, stoga, načini kojima Girard nastoji opravdati svoj zahtjev, odnosno, metodološka rješenja koja nudi.

Značenje pojma „religija“ kod Girarda se u velikoj mjeri preklapa s ulogom koju ima žrtveni mehanizam. Religijske značajke žrtvenog mehanizma proizlaze iz „dvostrukog transfera“, odnosno iz procesa u kojem sudionici žrtvenog mehanizma na žrtvu projiciraju učinke vlastitog nasilja – prvo, sveopćeg čime žrtva postaje nositeljem svega zla (negativni transfer), a potom, jednostavnog čime je pretvaraju u izvor svega dobra (pozitivni transfer). Opisano zbivanje, napose iznenadnu promjenu u dinamici nasilja, sudionici doživljavaju kao nešto što ih nadilazi, drugim riječima, kao nešto *sveto*. Religijski karakter žrtvenog mehanizma nije nešto institucionalno, nego predinstitucionalno – kao procesualnost koja generira društvene i kulturne ustanove, žrtveni mehanizam pripada meta-razini društva i kulture.

Religijsko je razlog zašto sve prvotne kulturne ustanove imaju religijski karakter. Nije slučajno, smatra Girard, da su prvi kulturni oblici koji su nastali bili upravo obredi, tabui (svete zabrane) i mitovi. U tim ustanovama, od kojih će kasnije razviti sve ostale, neposredno se vidi *religijski* pečat spomenutog mehanizma. Na ovom mjestu istražiti će se kako žrtveni mehanizam oblikuje svaku od tih triju institucija. Osvrnut ćemo se i na to kako je preko dvostrukog transfera oblikovao prvotna božanstva i ostala nadnaravna bića.

Na kraju drugog dijela analizirat će se povezanost nasilja i religije (*svetog*), tema koja je iznimno važna za Girarda – u arhaičkim i antičkim religijama *sveto* je, ističe Girard, u velikoj mjeri drugo lice nasilja. Međutim, sveto, žrtveno ili religijsko nasilje nije, prema Girardu, samo negativna pojava jer je tijekom većeg dijela povijesti upravo ono bilo jedino učinkovito sredstvo društvene kohezije i homogenizacije. Na ovom će se mjestu, stoga, razmotriti Girardova kritika stajališta prema kojem je religija iracionalni izvor velikog broja povijesnih zala. Pomoću Girardovih uvida nastojat će se pokazati da je odnos nasilja i religije znatno složeniji. Na to će se nadovezati prikaz Girardove kritike još jedne prosvjetiteljske teze prema kojoj je religija tek nevješt i neuspjeli pokušaj objašnjenja svijeta, teze, koja je zbog *novog ateizma*, ponovno zadobila širok odjek u javnosti. Istražit će se Girardova tvrdnja da primarna uloga religije tijekom većeg dijela povijesti nije bila racionalno proniknuti u tajne svemira, već pronaći rješenje za stalno prijeteći problem mimetičkog nasilja.

U trećem dijelu rada prikazat će se Girardova interpretacija uloge judeo-kršćanske tradicije u religijskoj i kulturnoj povijesti. Girard se, u trećoj fazi svoje karijere, okrenuo židovstvu i kršćanstvu kako bi do kraja protumačio funkciju koju za društvo i kulturu ima religija. Na to ga je potakla činjenica istrošenosti žrtvenog mehanizma koja karakterizira moderno (zapadno) društvo, odnosno,

pitanje kako smo se našli u situaciji u kojoj je prestao biti djelotvoran jedini društveno-kulturni mehanizam koji su ljudi poznavali.

Girard smatra da to novo stanje stvari možemo zahvaliti tome da je judeo-kršćanska religijska tradicija demontirala žrtveni mehanizam. U biblijskim tekstovima Starog i Novog zavjeta taj je mehanizam po prvi put u povijesti bio osviješten, prokazan i raskrinkan čime je izgubio svoju dotadašnju snagu i ulogu. Biblija je, također, dovela u pitanje mitsku perspektivu koja na idejnoj razini podupire funkcioniranje žrtvenog mehanizma. Prema Girardu, u Bibliji je naglavce izokrenuta perspektiva mitskog pripovjedača: po prvi put progovorilo se iz perspektive žrtve umjesto iz perspektive progonitelja.

Girard pristupa biblijskim tekstovima kao antropolog zainteresiran za religiju, ne kao teolog. U njima pronalazi jednake teme koje postoje i u drugim tradicijama: *mimesis*, suparništvo, nasilje i žrtveni mehanizam. Ovdje ćemo u kratkim crtama ispitati osobitost Girardova pristupa Bibliji. U tu svrhu prikazat ćemo Girardovo tumačenje pojedinih dijelova koje on smatra reprezentativnim s obzirom na vlastitu tematiku. U tim izabranim poglavljima i knjigama nailazimo na univerzalne žrtveno-mitske elemente, ali u mnogo većoj mjeri, i na odklon od njih – ti su elementi ovdje prisutni samo zato da bi se istaknula novost koju donosi Biblija.

Započet ćemo sa Starim zavjetom, odnosno s prikazom Girardova tumačenja priča o Kajinu i Abelu, Josipu Egipatskom te njegove opširne interpretacije *Knjige o Jobu*. Premda se formalno ne razlikuju od mitova, navedeni tekstovi sadržajno su višestruko različiti – u njima se ubojstvo žrtve ne opravdava, nego strogo osuđuje; umorstvo ne vodi uspostavljanju kulturnog poretka nego daljnjem širenju nasilja; glavni protagonist je žrtva, a ne gomila koja je progoni; dok je žrtva u svakom pogledu opravdavana, na vidjelo jasno izlazi krivnja progonitelja; razbijena je jednodušnost žrtvovatelja; žrtvin glas ne može se utišati; umjesto mitske istine, na kraju prevladava istina koju iznosi žrtva; božanstvo staje uz žrtvu, a ne uz progonitelje.

Razmotrit će se, potom, zašto Stari zavjet, unatoč odlučujućim iskoracima u smjeru deviktimizacije i demitologizacije, nije, prema Girardovu sudu, uspio do kraja raskinuti s mitsko-žrtvenim strukturama, odnosno, zašto se to dogodilo tek u Novom zavjetu. Stoga ćemo prikazati Girardovo tumačenje evanđeoskih izvještaja o Muci koji, prema njegovu mišljenju, naznačuju definitivni kraj žrtvenog mehanizma. Pritom ćemo ispitati razloge koje podastire za vlastitu tezu.

Svojom mukom, smrću i uskrsnućem, kao i čitavim životom i naučavanjem, Isus raskida sa žrtvenom ideologijom i praksom. Isusovo odbacivanje nasilja je neusporedivo s bilo čime u religijskoj i kulturnoj povijesti. Isus otkriva Boga koji nimalo nije okaljani nasiljem. Svoje učenike poziva da prigrle tog Boga nudeći im pritom samoga sebe kao mimetičkog uzora. Na ovom mjestu razmotrit će Girardova teza da je oponašanje Krista najbolji način da se oslobodimo suparništva i nasilja i ostalih negativnosti do kojih redovito dovodi *mimesis*. Ispitat će se, također, kako Girardovo tumačenje

korespondira sa srednjevjekovnim pokretom „*imitatio Christi*“, tj. kako se njegove ideje uklapaju u taj aspekt kršćanske teologije i duhovnosti.

Na kraju trećeg dijela analizirat će se Girardovo viđenje specifičnog stanja (zapadne) kulture nastalog uslijed demontaže žrtvenog mehanizma. Kao prvo, treba istaknuti da žrtveni mehanizam nije nestao već je, nastojeći se prilagoditi novonastalim prilikama, iznašao nove moduse vlastitog opstanka. Najpoznatiji od njih svakako su „tekstovi progona“, odnosno, različite vrste srednjovjekovnih spisa što pozivaju na progon manjinskih skupina kao što su Židovi, heretici, vještice itd. Tekstovi progona imaju istovjetnu strukturu i ciljeve kao mitovi – opravdanje žrtvenog nasilja radi postizanja mira. Međutim, to im nije polazilo za rukom. Kao „neuspjeli mitovi“, tekstovi progona otkrivaju da je žrtveni mehanizam nepovratno izgubio svoju snagu. S dolaskom kršćanstva možemo pratiti kako nasilne žrtvene društveno-kulturne strukture postupno ustupaju mjesto onim nenasilnim i ne-žrtvenim. Naše (zapadno) društvo pokazuje nedvosmislen napredak u humanosti – od srednjeg vijeka naovamo vidljiv je razvoj na području prava pojedinaca, zakonodavstva, skrbi za različite ugrožene skupine itd. No, pitanje društvene kohezije i dalje ostaje otvoreno: što će društvo držati na okupu bez zaštite mehanizma koji je jedini tome do sada služio? Zapadno se društvo zbog toga, prema Girardu, nalazi u specifičnom stanju rastuće krize kojoj se ne nazire razrješenje.

Na kraju ćemo nešto reći o modernoj brizi za žrtve kako je Girard vidi. Isto tako, ispitat ćemo i naličje ovog modernog, uglavnom zapadnog fenomena, naličje koje implicira paradoksalan obrat u kojem se ponekad događa da prošle žrtve danas postaju progonitelji.

2. RELIGIJSKA NARAV MIMETIČKE ŽUDNJE

René Girard postao je poznat široj znanstvenoj javnosti 1961. godine kada je izašla njegova prva knjiga *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Romantička laž i romaneskna istina).¹ Svojom studijom o djelima petorice velikih europskih književnika (Cervantes, Stendhal, Flaubert, Proust i Dostojevski) Girard se nametnuo kao nezaobilazna pojava u književnoj kritici (Lasić, 2000, 58; Kalanj, 2011, 3). Girardov je uspjeh osobito zanimljiv budući da njegovo primarno obrazovanje nije imalo skoro nikakvih dodirnih točaka s književnošću. Bio je obučen za povjesničara; studirao je paleografiju i arhivske znanosti te se čak i specijalizirao u području povijesnih znanosti.² Za Girardov prvi ozbiljniji susret s književnošću može se reći da je bio slučajan; više rezultat izvanjskih okolnosti, nego svjesne i ciljane namjere. Girard se, naime, s djelima svjetske književnosti počeo temeljitije upoznavati tek kad mu je bilo ponuđeno mjesto predavača francuskog jezika, prvo na Duke University, a potom na Bryn Mawr College i Johns Hopkins University (Palaver, 2011, 310). Tada nije mogao znati da će ta namještenja sudbonosno odrediti njegovu cjelokupnu buduću znanstvenu karijeru.

Predajući književnost, Girard je izgradio svoj vlastiti pristup književnoj kritici. Umjesto književne analize koja polazi od određenog teorijskog okvira, što je u 60-im godinama postalo *modus operandi* književne kritike, Girard predlaže izravan, ničim posredovan pristup. Da bismo razumjeli literarne tekstove nije potrebno polaziti ni od čega *izvanjskog* budući da tekstovi već sami po sebi, smatra Girard, sadrže sve što je potrebno za njihovo razumijevanje. Književnost je samodostatan diskurs kojem ne treba asistencija književno-kritičkih teorija. Svaka je teorija „o” književnosti izlišna jer književnost, već sama po sebi, jest svojevrsna teorija (Doran, 2011a, 14). Teorijski i heuristički potencijal književnosti najčešće je, smatra Girard, superioran teorijama koje se književnošću inače bave – fikcija je, prema tome, (uglavnom) epistemološki nadmoćnija od različitih književnoteorijskih pristupa.³

¹ Četiri godine nakon francuskog izdanja pojavio se engleski prijevod: *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Others in Literary Structures*.

² René Girard je rođen 1923. godine u Avignonu. U rodnom je gradu 1941. g. stekao bakalaureat iz filozofije. Od 1943. g. do 1947. g. studirao je arhivske znanosti i paleografiju na *Ecole Nationale des Chartes* u Parizu. Specijalizirao se za razdoblje srednjeg vijeka doktorirajući na temi privatnog života u Avignonu u drugoj polovici 15. stoljeća (*La vie privée à Avignon dans la seconde moitié du XV^e siècle*). Godine 1947. provodi jednu studijsku godinu u Sjedinjenim Američkim Državama, a 1953. g. Girard je na sveučilištu Indiana u Baltimoreu obranio i svoj drugi doktorat, ovaj put iz suvremene povijesti pod naslovom *American Opinion of France, 1940-1943*.

³ Girard, stoga, predlaže neku vrstu inverzije interpretacijskog postupka – umjesto da teorijom tumačimo književnost, mnogo je prikladnije književnošću tumačiti teoriju. Bolje ćemo npr. razumjeti Freuda polazeći od Prousta, nego obrnuto budući da je konceptualno i epistemološko bogatstvo francuskog pisca veće no ono utemeljitelja psihoanalize. Girardovo stajalište, međutim, nije po ovom pitanju nipošto jednostrano budući da, s druge strane, ističe da postoje mislioci poput Tocquevillea i Kierkegaarda koji pronađu ljudsko stanje podjednako, čak i bolje od mnogih književnika (Dumouchel, 2014a, 182).

Specifično znanje koje posreduje književnost tiče se, prema Girardu, određenih struktura,⁴ u prvom redu, struktura interpersonalnih odnosa. Prema Girardovu mišljenju glavna zadaća književne kritike je da te strukture iznese na vidjelo, odnosno, da ih prikaže u njihovom ogoljelom obličju.⁵ Prvi je zadatak kritičara da sačuva te strukture od svih mogućih interpretacijskih upliva koji dolaze izvan prostora književnosti. Nakon što je to učinio, trebao je osloboditi njezina nesustavna obličja, tj. da sve ono što je u tekstu implicitno ili polu-izričito izrazi na sustavan, formaliziran način u sklopu vlastitog metajezika. Književnu kritiku se stoga može promatrati kao svojevrsni „produžetak” književnosti, „proširenje” predmeta koji proučava. Sve njezine osobine, uključujući formalnu strogost i sustavnost, proizlaze, ili bi barem trebale proizlaziti, iz književnosti kao takve (Fleming, 2004, 13).

2. 1. Mimetička žudnja

U djelima petorice autora koje je odabrao za svoju prvu knjigu, Girard je, kao što smo naveli, prepoznao stanovite zajedničke obrasce (strukture) međuljudskih odnosa. Pritom ga je osobito zaintrigirala činjenica što se isti uzorak može pronaći kod međusobno vrlo različitih autora.⁶ Prisutnost identičnog obrasca unutar dugačkog vremenskog raspona te u različitim kulturnim miljeima, znak je, prema Girardu, jednog dalekosežnijeg uvida koji nadilazi specijalističke granice književne analize. Ono što su navedeni pisci otkrili i romaneskno prikazali govori o istinskoj naravi ljudske žudnje.⁷ Svatko je od njih pokazao da ljudska žudnja nije neposredna i spontana – vlastite žudnje ne produciramo sami, one nisu plod naše autonomne umne i voljne aktivnosti. Isto tako, one ne proizlaze ni iz intrinzične vrijednosti objekata za kojima žudimo; iz poželjnosti koju objekti posjeduju sami po sebi. Prema Girardovu sudu, to su dva najčešća mita o žudnji koje pojedini romanopisci uspjevaju raskrinkati. U njihovim djelima jasno izlazi na vidjelo da u igru uvijek ulazi treći element: medijator (posrednik) ili model (uzor). Djela koja nam otkrivaju istinu o pravoj naravi

⁴ Girardova usredotočenost na „strukture” može se djelomično objasniti stanovitim utjecajem strukturalizma u njegovim formativnim godinama. Girard je u početku cijenio holistički pristup strukturalista naspram hermetičnosti „nove kritike”, ali poslije će se kritički distancirati od njega.

⁵ Pisci tim strukturama pristupaju drugačije. Književnici ih dohvaćaju intuitivno unoseći plodove vlastite spoznaje u djela konkretizirano, u skladu sa zahtjevima svoga medija. U književnom tekstu literarna struktura zato najčešće izgleda nesustavno, iracionalno i kaotično. (Girard, 1965, 3)

⁶ Girard se prisjeća da se prijelomni trenutak za njegovo istraživanje dogodio dok je čitao *Vječitog muža*. Tada je, naime, uočio da pripovijest Dostojevskog umnogome nalikuje Cervantesovom *Don Quijoteu*. Spoznaja da dva djela koja u stilističkim i estetskom pogledu nemaju skoro ništa zajedničkog, posjeduju zajedničku osnovnu ideju, presudno je usmjerila buduće Girardove analize. (Girard, Antonello, Castro Rocha, 2007, 26)

⁷ Francusku riječ *désir* prikladnije je u kontekstu Girardove misli prevesti riječju žudnja, nego uobičajenom alternativom: želja. Premda „žudnju” i „želju” podjednako karakterizira težnja da se nešto dobije, postigne ili ostvari, u „žudnje” je ta težnja neodgodiva. Žudnja nije tek obična želja, to je potreba da se nešto mora dobiti, postići ili ostvariti. (Pavešković, 2003, 72)

žudnje Girard naziva *romanesknim*. Romanesknna djela pokazuju da, unatoč tome što žudnja ne može postojati bez subjekta (onaj koji žudi) i objekta (ono za čime se žudi), presudnu ulogu u njezinu nastanku i oblikovanju ima medijator ili model. Nasuprot njima su književna djela koja prikrivaju prisutnost medijatora. Posrednička narav žudnje ostaje dobro skrivena uslijed veličanja subjekta kao izvorišta i generatora žudnje. Vrstu književnosti koja perpetuira mit o autonomnom i spontanom subjektu, Girard naziva *romantičkom*.

Romanesknna i romantička književnost donose i dvije različite geometrijske metafore žudnje. Romantički nacrt prikazuje žudnju kao ravnu liniju koja izravno povezuje subjekt i objekt. Romanesknna djela, razotkrivajući da subjekt i objekt nisu neposredno povezani, sadrže sliku trokuta – žudnja nije pravac koji izravno spaja subjekt i objekt budući da njihova veza nužno uključuje i treću točku, medijatora: A (subjekt) žudi za B (objekt) samo zato što C (medijator) žudi za B (Kirwan, 2005, 17). Girard rabi termin „triangularna žudnja” (*désir triangulaire*) da označi ovakav strukturalni ustroj žudnje.⁸ Subjekt ne može žudjeti drugačije nego pod utjecajem medijatora. Njegove su žudnje nužno posredovane. Uronjenost u socijalno okruženje neizbježno zakrivljuje pravac žudnje u smjeru posrednika. Romanesknna djela tako zastupaju relacijsko tumačenje ljudske žudnje. Za žudnju je ključan „odnos” (posredovanje) između medijatora i subjekta. Ono bitno događa se *između*, a ne *unutar* nositelja žudnje – za tumačenje žudnje ključan je međuprostor što povezuje subjekt s medijatorom.⁹

Međutim, medijator nije tek obični posrednik u interakciji subjekta i socijalne zbilje, netko tko na žudnju utječe neminovno, ali u konačnici ipak samo neodređeno. On nije bilo kakav „drugi” nego upravo „model”, odnosno „uzor”, koji djeluje na sasvim određen način. Model istodobno aktivira i uobličuje žudnju subjekta. Subjekt ne može ni početi žudjeti, a da prethodno nije pobuđen od iste ili srodne aktivnosti koju zamjećuje kod modela. U ljudskom biću postoji enormni kapacitet žudnje, ali tek u susretu s modelom ta se potencijalna energija pretvara u radnu. Osim inicijalnog impulsa, model priskrbljuje žudnji također obličje i sadržaj. Da bi *znao* uopće „kako” i „za čime” žudjeti, subjekt to mora prethodno naučiti od uzora. Prosječan je ljudski subjekt naime, prema Girardu, obilježen konstitutivnim neznanjem glede vlastite žudnje:

⁸ Paul Dumouchel navodi da u svojoj prvoj, „književno-kritičkoj“ fazi Girard uopće ne upotrebljava svoj najpoznatiji pojam „mimetička žudnja“ i njegovu učestalu istozačnicu „*mimezis*“: „Doista, u prvoj knjizi, *Romantička laž i romanesknna istina* (...) kao i u drugoj, *Dostojevski: uskrsnuće iz podzemlja* (francuski original 1963., engleski prijevod 1997.) Girard još ne govori o *mimezisu* i, ako se ne varam, u tim dvjema knjigama još se ne pojavljuje ni izraz „mimetička žudnja“. Morat ćemo pričekati sve do *Nasilja i svetog* (objavljeno 1972., a na engleski prevedeno 1977.) da taj izraz zaživi te konačno, do *Stvari skrivenih od početka svijeta* (objavljenih na francuskom 1978., a na engleski prevedeno 1987.) da riječ *mimezis* označi ono što Girard smatra svojim temeljnim otkrićem i krucijalnim aspektom međuljudskih odnosa (...). U svoje prve dvije knjige kao i u člancima iz istog razdoblja, Girard govori o *trokutastoj žudnji* ili *žudnji u skladu s Drugim*. Također upotrebljava izraze 'imitacija' i 'model', ali nigdje se ne pojavljuje izraz 'mimezis' kao ni pridjev koji se otuda izvodi. Ustvari, u niti jednom od tekstova objavljenim između 1954. i 1978. koje je sabrao i uredio Robert Doran, ne pojavljuju se termini *mimezis*, *mimetička žudnja*, *mimetičko suparništvo* i *mimetička zaraza*“ (Dumouchel, 2014, 182)

⁹ Girardovo fokusiranje na „odnos” povezuje ga u određenoj mjeri s tradicijom francuske psihoanalize koja je isticala da su međuljudski odnosi istinski predmet psihološkog istraživanja, a ne individualno jastvo.

„Čim zadovolji svoje osnovne potrebe, a ponekad i pre toga, čovek intenzivno želi, a ne zna tačno šta (...)”

(Žirar, 1990, 156, 157)

Sam po sebi, pojedinac ne zna za čim bi bilo vrijedno žudjeti. Poželjnost nekog predmeta ili bilo koje stvarnosti vrijedne žudnje, potpuno je u rukama modela. Drugi je taj koji umjesto mene određuje je li nešto poželjno i u kojoj mjeri. Subjekt pretpostavlja da model posjeduje superiorno znanje o vrijednosti svega za čim se žudi. Uvjeren je da je Drugi obdaren pronicljivošću koja njemu nedostaje i kojom Drugi vidi ono što on (subjekt) ne vidi. Nesiguran u vlastite prosudbe, subjekt se u svojim žudnjama ponajčešće oslanja na Drugog.¹⁰ Deficit u samoinicijativnosti ljudska bića „moraju” nadoknađivati preuzimanjem, odnosno preslikavanjem tuđih žudnji: lišeni originalnosti, ljudi mogu žudjeti jedino tako da *oponašaju*. (Girard, 1965, 4; 1979, 146).

2.1.1. Mimetička žudnja u književnosti i u svakodnevnom životu

Prva Girardova knjiga, *Romantička laž i romaneskna istina* započinje citatom iz *Don Quijotea* u kojem se jasno razabire imitativnost žudnje. U kratkom pasusu iz Cervantesova čuvenog romana oponašajuća narav žudnje opisana je, prema Girardu, upravo u egzemplarnom obliku. Odmah zapažamo osnovne elemente, odnosno, tko je model žudnje, tko sljedbenik te naročit odnos koji njih dvojicu povezuje. Glavni junak, Don Quijote, želi biti sljedbenik fikcionalnog lika viteških romana, Amadisa iz Galije. Pred Sanchom Panzom, svojim štitonošom, otvoreno iznosi zašto je Amadis njegov uzor: želi li netko postati savršeni vitez, mora oponašati Amadisa, najsavršenijeg od svih vitezova. Cervantesov protagonist želi kopirati svoj uzor u svakom djeliću njegova viteškog života. Don Quijote nastoji da njegovo vlastito postojanje bude vjerna replika Amadisove egzistencije opisane u viteškim romanima. U svemu što čini, Don Quijote se oslanja na Amadisa; odriče se vlastitih odluka i prepušta mu da on odlučuje umjesto njega. Amadis određuje za čime treba težiti i koje ciljeve valja ostvariti. Jedino model može prosuđivati što je vrijedno žudnje. Iz svega proizilazi da model ne mijenja samo ponašanje sljedbenika, već i njegov doživljaj stvarnosti (Fleming, 2004, 17). Mimetički utjecaj modela korjenito izmjenjuje percepciju učenika do te mjere da pojedini elementi svakodnevice mogu poprimiti neočekivane, katkad i fantastične značajke. Pod Amadisovim utjecajem obični predmeti i događaji španjolskog sela iznenađujuće se preobražavaju: brijačka posuda postaje legendarna Mambrinova kaciga, vjetrenjače se pretvaraju u divove, a ovce u zlokobne neprijateljske ratnike.

¹⁰ Odlučujuća uloga Drugog u formiranju žudnje može se i *negativno* dokazati. Osoba koja žudi za nečim za čime nitko u njezinu okruženju ne žudi, zasigurno će početi preispitivati vlastiti izbor i vrlo vjerojatno uskoro odustati od njega. Bez potvrde Drugog, žudnja gubi na snazi jer ostaje bez svog jedinog ovjeritelja.

Ono što je Girard otkrio u književnosti prisutno je, također, i u svakodnevnom životu. U nizu aspekata ljudske svakodnevice lako se daju iščitati mimetički uzorci. Želje za stvarima, ambicije u karijeri, ljubavne težnje, ukusi, estetske preferencije itd., sve je to vrlo često uvjetovano tuđim žudnjama. Uzmimo jedan primjer za ilustraciju. Zamislimo dvije osobe koje promatraju stotine košulja u nekoj trgovini odjećom. Prvoj od njih ne upada u oči nijedna od košulja jer joj sve izgledaju iste. Ne uočava da se i po čemu razlikuju. Međutim, nakon nekoliko sekundi druga osoba izdvoji jednu od košulja i počne ju gledati s interesom. Od tog trenutka za prvu osobu ta košulja prestaje biti košulja poput ostalih. Svojim postupkom druga osoba uspijeva tu košulju na poseban način izdvojiti, odnosno, zaodjenuti je posebnom aurom. Predmet koji se do prije pet sekundi ni po čemu nije razlikovao od drugih, najednom u njezinim očima zadobiva posebnu vrijednost. Odjednom se preobrazio u nešto vrijedno njezinog interesa, preferencije, drugim riječima, žudnje (Burgis, 2020, 27). Fikcionalni svijet Don Quijotea i opisani hipotetski događaj, iako po mnogo čemu neusporedivi, sadrže neke (važne) zajedničke elemente. U jednom i drugom slučaju imamo osobe koje igraju uloge uzora i subjekta. U oba slučaja sljedbenikova žudnja ne izranja sama od sebe već nastaje pod utjecajem modela. Nadalje, Don Quijote kao i osoba iz trgovine prepuštaju svojim uzorima da prosuđuju i odlučuju umjesto njih. Oboje su uvjereni da uzori posjeduju superiornije znanje o istinskoj vrijednosti predmeta. I na kraju, i u jednom i u drugom primjeru, djelovanje uzora temeljito mijenja percepciju sljedbenika.¹¹

2. 1. 2. Mimetička žudnja i ljudska narav

Mimetičnost žudnje proizlazi, prema Girardu, iz opće ljudske predisponiranosti k oponašanju. Oponašanje je neusporedivo važnije za ljudsko, nego za postojanje bilo koje druge vrste na svijetu. Premda sposobnost oponašanja nije dana samo čovjeku, već i svim višim bićima, čovjek je mimetički daleko najposposobnije biće; njegovi najbliži evolucijski srodnici nisu mu u tome ni do koljena (Pavešković, 2003, 25). Mnogi istraživači vjeruju da je čovjekov mimetički kapacitet tijekom evolucije bio presudan za neuralnu reorganizaciju ljudskog mozga. Time je došlo do razvoja složenijih reprezentacijskih, socijalnih i kulturnih funkcija čime je uspostavljena nepremostiva

¹¹ Funkcioniranje ljudske žudnje najzornije se može vidjeti kod male djece jer ona još nisu razvila mehanizme kojima bi to prikriji kao odrasli. Girard često i rado navodi jedan eksperiment u kojem je pred petero četverogodišnje djece postavljeno pet identičnih igračaka. Tijekom eksperimenta, u određenom trenutku jednom je djetetu bilo dopušteno izabrati jednu od igračaka. Do tada ponašanje djece ni po čemu nije ukazivalo na to da ona uočavaju bilo kakvu razliku između ponuđenih predmeta. Promjena koja je nastupila, kad su svi počeli posezati za tom jednom igračkom, može se objasniti jedino time što ju je netko poželio i izabrao *prije* ostalih. Žudnja ostale djece tim je postupkom najednom dobila primjer kojeg do prije nekoliko časaka nije imala. Odjednom su svi znali za čime treba pružiti ruku. Girard nadodaje da se takvo, mimetičko, ponašanje može bez poteškoća protumačiti kao sasvim racionalno: „Možda je prvo dijete moglo vidjeti nešto posebno u toj igrački što ja još ne mogu primijetiti.” (Haven, Girard, 2020, 44)

granica u odnosu na ostale primare (Garrels, 2011, 3). No, osim evolucijski, čovjekove mimetičke predispozicije su relevantne i iz perspektive razvojne psihologije. Za razliku od ostalih vrsta, čovjekovo preživljavanje potpuno ovisi o njima. Vještine važne za njegov opstanak kao što su govor, socijalizacija i usvajanje kulture, čovjek usvaja isključivo imitirajući. Mimetičnost kao čovjekova rodna osobina omogućuje mu „prilagodbu prirodnoj i socijalnoj okolini – najzamršenijem okruženju ikada zadanom ijednom živom biću” (Pavešković, 2003, 25). Mimetičnost je zaslužna za čovjekov naročit položaj u svijetu određujući njegov jedinstven način odnošenja prema stvarima. Ona ga odvaja od neposredne vezanosti uz predmete, od fiksiranosti na objekte koja karakterizira nagonsko djelovanje. Manjak nagonske specijaliziranosti i posljedični višak varijabilnosti, isključivi su plodovi čovjekove mimetičnosti. Ogromni mimetički kapacitet udaljava ljudska bića od animalnosti otvarajući im prostor slobode nepoznat drugim bićima. (Girard, 2004b, 29)

U svojim razmišljanjima Girard se donekle nadovezuje na teorijske zaslade o oponašanju (*mimesis*) unutar zapadne tradicije. Od antike pa do renesanse iskristalizirala su se dva temeljna shvaćanja oponašanja: 1) odražavanje, predočivanje prirode i čovjeka u umjetnostima; 2) oponašanje značajnih pojedinaca iz prošlosti¹² (Garrels, 2011, 5). Prvo shvaćanje, prema kojem je umjetničko stvaralaštvo imitacija zbilje, presudno je odredilo zapadnu estetiku i poetiku. Naše razumijevanje umjetnosti, ali i čovjekovih reprezentacijskih sposobnosti općenito, teško je zamislivo bez čuvene Platonove definicije umjetničkog stvaralaštva iz *Države*.¹³ Sve kasnije rasprave o značenju umjetnosti referiraju se na ovaj ili onaj način, na navedeno platonističko poimanje. Nije pretjerano reći da je čitava povijest estetskih ili poetičkih razmatranja bila okrenuta izazovima opravdavanja ili redefiniranja *mimesisa* (Potolsky, 2006, 2). Drugo shvaćanje ukazuje na to da *mimesis* nije bio ograničen samo na teoriju umjetničke reprezentacije. U antičkoj i srednjovjekovnoj misli ovaj je izvorno estetski termin imao znatno širi domašaj, poprimajući općenitije, tj. antropološko, značenje. Aristotel se poziva na *mimesis* ne bi li definirao izdvojen i osobit oblik čovjekovog postojanja u svijetu živih bića.¹⁴ Čovjek je to što jest – društveno i kulturalno biće – upravo zbog svojih mimetičkih sposobnosti. Zahvaljujući *mimesisu* čovjek uspostavlja mnogobrojne veze s raznolikim aspektima vlastitog socijalnog i kulturalnog svijeta. Za razliku od danas, predmoderni je pojedinac uglavnom bio mimetički vezan uz socijale i kulturne odrednice prošlih vremena. Uglavnom se okretao modelima koje je ovjerio protok vremena. Cilj je bio dosegnuti savršenstvo koje su ti višemane davni uzori utjelovljivali. Uspjeh bilo koje ljudske aktivnosti ovisio je o što vjernijem oponašanju velikana prijašnjih vremena.

¹² Ove dvije dimenzije oponašanja i danas su uglavnom u prvom planu istraživačkih interesa: čovjekove jedinstvene reprezentacijske sposobnosti i njegov nenadmašan kapacitet za kulturalno učenje što uključuje prijenos i usavršavanje znanja između naraštaja te stvaralaštvo. (Garrels, 2011, 5)

¹³ O umjetnosti kao mimetičkoj djelatnosti govori deseta knjiga *Države*, osobito ulomci od 595a do 602c.

¹⁴ „Ljudima je, naime, od djetinjstva prirodan nagon za oponašanjem i čovjek se od ostalih životinja razlikuje time što je najvećma vješt oponašanju te što svoje prve spoznaje stječe putem oponašanja.” (Aristotel, 2005, 11)

Premda ne dovodi u pitanje opravdanost navedenih razmatranja,¹⁵ Girard ipak drži da su ona u konačnici ograničena. Ljudska se mimetičnost ne može svesti samo na reprezentacijske sposobnosti ili na moduse kulturalne memorije. Različiti tipovi ponašanja, držanja, običaja, riječi, fraza, načina govora i sl., koje možemo objediniti pod zajedničkim nazivnikom „reprezentacija”, predstavljaju samo sporedne značajke čovjekove mimetičke naravi (Girard, 1987c, 8). Tradicija čiji su začetnici Platon i Aristotel, pogrešno je, smatra Girard, interpretirala *mimesis* zato što ga je izjednačavala isključivo s ovim sekundarnim obilježjima. Korijen čovjekove mimetičnosti skriva se, smatra Girard, s onu stranu, odnosno „ispod” reprezentacijske razine. Pravi izvor ljudske mimetičnosti nalazi se na teritoriju žudnje. Žudnja je mjesto gdje se rađa i odakle proizlazi cjelokupna čovjekova sposobnost oponašanja. Sveza *mimesis* i žudnje prethodi svakom drugom ljudskom djelovanju: čovjek najprije mimetički žudi, a tek potom mimetički predočuje, spoznaje i usvaja obrasce ponašanja.¹⁶ Mimetička žudnja implicira interakciju neposredniju od reprezentacijskog uobličavanja. U susretu s modelom subjekt uspjeva mimetički reagirati prije negoli formira bilo kakvu predodžbu o njegovom postupanju (Livingston, 1992, 108).

„Spuštanjem” čovjekove mimetičnosti do razine žudnje, Girard želi stići do zadnjeg temelja čovjekovog djelovanja. Sveza *mimesis* i žudnje ishodište je svih daljnjih mimetičkih aktivnosti kojima čovjek može zahvaliti svoj osobit položaj u svijetu. Mimetička žudnja je generator svakog oblika ponašanja koji nas čine onim što jesmo, ljudskim bićima. Kao što smo napomenuli, ona nam omogućuje izlazak iz rutiniranosti nagona svojstvene životinjskom svijetu. Međutim, mimetička žudnja nije isključivo ljudska pojava jer ju možemo pronaći i kod nekih životinjskih vrsta, napose u viših sisavaca (Girard, 1987c, 8). Za razliku od filozofskog i psihoanalitičkog pristupa, Girard smatra da ljudskoj žudnji ne treba pridavati apsolutni stupanj specifičnosti. Ljudska žudnja proistječe iz određenih sklonosti koje uočavamo i kod životinja tako da između ovih dvaju svjetova postoji kontinuitet. Girardu je važno istaknuti da žudnja u ljudi ima *pred-ljudski* izvor budući da istinsko znanstveno razumijevanje čovjeka ne smije ignorirati biološku i evolucijsku pozadinu. Ipak, Girardovo stajalište ne možemo okarakterizirati kao biologizam; mimetička žudnja po njemu nije samo tek nešto složeniji stupanj životinjskih nagona i potreba. Premda nakalemljena na nagone, ona

¹⁵ „U čovjekovu ponašanju nema ničeg, ili skoro ničeg, što se ne temelji na učenju, sve je učenje zasnovano na oponašanju. Ako bi ljudska bića najednom prestala oponašati, nestala bi cjelokupna kultura. Neuroznanstvenici nas često podsjećaju da je ljudski mozak izniman mimetički stroj.” (Girard, 1987c, 7)

¹⁶ Prvotnost žudnje Girard usko vezuje uz njezin osnovni oblik, težnju za prisvajanjem (*une désir d'appropriation*). Žudnja da nešto prigrabimo, dobijemo i steknemo jedan je od najelementarnijih oblika ljudskog ponašanja. Svakodnevno opažanje nam jasno to pokazuje tako da je teško zamisliti neku sferu ljudskog postojanja koja ne bi bila obilježena upravo time. Prisvajačko ponašanje nije, uostalom, svojstveno samo čovjeku. Stjecanje različitih resursa ili povlastica radi prednosti preživljavanja, jedan je od temeljnih evolucijskih mehanizama čitavog živog svijeta. Kao dio istoga tog svijeta, čovjek je uvelike uvjetovan tim nasljeđem. Girard smatra da je biološki programirana težnja za prisvajanjem neodvojiva od čovjekove sklonosti ka oponašanju. Ustvari, prisvajačka žudnja temeljni je oblik ljudskog *mimesis* na koji se nadograđuju svi ostali te koji pruža ključ za njihovo daljnje razumijevanje. Girard stoga smatra velikom greškom ono što je učinio Platon kada je oponašanje odijelio od težnje za prisvajanjem. Pogreška je ostala nezapažena budući da su Platona svi, počev s Aristotelom, jednostavno slijedili u tome. (Girard, 1987c, 8)

kod ljudi doseže razinu koja je nezamisliva za ostatak životinjskog svijeta tako da je riječ o poglavito ljudskom fenomenu (Girard, 1987c, 258). Ne prekidajući vezu s biološkim zaleđem, *mimesis* se u pravom smislu riječi oblikuje tek prelaskom hominizacijskog praga, tj. nakon što su biološke odrednice u velikoj mjeri modificirane. Girard nastoji izbjeći dvije krajnosti u tumačenju: s jedne strane, isključivo vezivanje žudnje uz područje *ljudskog* kakvo zastupa tradicionalna filozofija i psihoanaliza, te s druge, redukcionistički pristup nekih prirodoznanstvenika koji tvrde da sve ljudsko, pa tako i žudnja, predstavlja samo produžetak biologije. Girardovo poimanje odnosa *pred-ljudskog* i *ljudskog* mogli bismo, stoga, opisati kao diskontinuitet unutar kontinuiteta (s nešto većim naglaskom na diskontinuitet).

Ovdje treba nešto reći o odnosu potreba i žudnje. Naše potrebe za vodom, hranom, skloništem i odmorom primarno su biološki uvjetovane. Premda se žudnja izravno nadovezuje na prirodne potrebe, te se dvije stvari ipak ne mogu izjednačiti. Za razliku od žudnje, potrebama možemo pristupiti izravno, bez ikakvog posredovanja. Njihovo zadovoljenje ne podrazumijeva utjecaj drugoga kao kod žudnje – ne moramo oponašati drugoga kad npr. želimo utažiti žeđ. U prilog zasebnosti potreba u odnosu na žudnju govori i to da one nerijetko prethode žudnji – Girard ističe da čovjek počinje žudjeti *nakon* što je zadovoljio svoje potrebe, međutim, kaže da i ne mora uvijek biti tako:

Primat potreba, međutim, nije apsolutan, jer čovjek ponekad počne žudjeti i prije nego što je zadovoljio svoje potrebe. (Žirar, 156, 1990)

Kao što vidimo, odnos potreba i žudnje nije isključivo jednosmjernan – iako su biološki determinirane, potrebe su često pod utjecajem mehanizama žudnje. Istina je da potrebe zahtijevaju zadovoljenje i da taj imperativ proizlazi iz naše biologije, ali način na koji ćemo ih zadovoljiti u velikoj mjeri ovisi i o tome kako ih drugi zadovoljavaju (Fleming, 2004, 11). Osnovne potreba pojedinca neizbježno su izložene djelovanju Drugog, odnosno, društvene okoline. Njihova se fizionomija modificira pod utjecajem društvenih i kulturnih modela. Smjenjivanjem različitih obrazaca ponašanja (moda) mijenjaju se neprestance i naše navike koje su povezane s našim biološkim potrebama. Drugi ne određuju *da* moramo piti, jesti i odmoriti se, ali itekako određuju *kako* ćemo to činiti.

2. 1. 3. Vanjska i unutarnja medijacija

U *Romantičkoj laži i romanesknoj istini* Girard razlikuje dva osnovna načina na koji se manifestira mimetička žudnja. Prvi način ili tip mimetičke žudnje je izvanjska medijacija ili izvanjsko oponašanje, a drugi, unutarnja medijacija. Razlika između izvanjske i unutarnje medijacije javlja se s obzirom na „udaljenost” između subjekta i modela unutar mimetičkog odnosa. Izvanjsko oponašanje podrazumijeva veću udaljenost: subjekt i model udaljeni su jedan od drugog u tolikoj

mjeri da između njih ne dolazi ni do kakva kontakta. Njihovi se osobni svjetovi ne dodiruju niti preklapaju. Nijedan ne može prodrijeti u sferu interesa, aspiracija i želja drugoga. Ogledan primjer izvanjskog oponašanja je Don Quijoteov odnos prema Amadisu.¹⁷ Amadis pripada slavnoj prošlosti, davno proteklim vremenima. Prvo što razdvaja Don Quijotea i Amadisa je, prema tome, nepremostiva vremenska razlika što onemogućuje svaki kontakt. Quijoteov uzor je, nadalje, fikcionalni lik, tako da ne postoji ni prostorni, fizički dodir između njih dvojice. Međutim, izvanjsko oponašanje nije definirano isključivo prostorom i vremenom; između subjekta i modela može postojati udaljenost na simboličkoj ili duhovnoj razini, tvrdi Girard. Don Quijote je uzor Sanchu na jednak način na koji je Amadis Don Quijoteu iako oni žive u istom vremenu i zauzimaju isti životni prostor. Međutim, udaljenost između Sanche i Don Quijotea nije time ništa manja. Zbog različitog mjesta u društvenom poretku, Sancho i Don Quijote pripadaju dvama različitim svjetovima. U oba spomenuta slučaja postoji isti nepremostiv jaz između subjekta i modela. Izvanjsko oponašanje predmnijeva da se uzor nalazi na nekom dalekom, uzvišenom, subjektu nedostupnom mjestu:

„Kod Cervantesa posrednik kraljuje na nedostupnom nebu te svome vjernom učeniku prenosi dio svog spokoja.” (Girard, 1965, 8)

Uvijek je jasno pozicioniran „iznad”, bez obzira radi li se o uzornoj prošlosti, fikcionalnom obilježju modela ili društvenoj nadređenosti. Subjekt, s druge strane, svjesno i otvoreno prihvaća vlastiti podređeni položaj ne dovodeći nikada u pitanje superiornu uzvišenost uzora. Duboko je uvjeren da je uzor i sve ono što on predstavlja daleko izvan njegova domašaja. Stoga, nije mu ni na kraj pameti da bi se na bilo koji način izjednačavao s uzorom ili ga nadmašivao; jedino za čime čezne jest da što više svoje želje i nastojanja podredi uzorovim (Livingston, 1992, 55). U izvanjskom oponašanju odnos subjekta i modela strogo je hijerarhijski strukturiran. Premda je utjecaj modela na život subjekta ogroman, žudnje i aktivnosti subjekta nikada ne prelaze granice koje ga odvajaju od uzora.

Drugi pol mimetičke žudnje je unutarnje posredništvo ili oponašanje, a ogledan primjer Girard pronalazi u Stendhalovom romanu *Crveno i crno*. Njegovi su akteri gradonačelnik Renal, najbogatiji i najutjecajniji čovjek gradića Verriessa, i Valenod, bogati pripadnik građanstva. M. de Renal želi zaposliti Julienu Sorela kao učitelja svojoj djeci. Međutim to ne čini iz ljubavi prema sinovima ili zato što naročito cijeni obrazovanje. Pravi razlog je sljedeći: Renal želi Sorela za učitelja samo zato što misli da Valenod želi isto. Gradonačelnikova želja potpuno je uvjetovana pretpostavljenom Valenodovom željom.¹⁸ Nije plod autonomne prosudbe i odluke već rezultat imitacije. I ovdje se jasno

¹⁷ U *Romantičkoj laži i romanesknoj istini* Girard navodi još primjera izvanjskog posredovanja. Prije svega, Emma Bovary koji želi nalikovati junakinjama romana koje je čitala u mladosti. Čak i u Stendhala i Prousta, romanopisaca izrazitog unutarnjeg oponašanja, postoje slični primjeri. Mathilde de la Mole nalazi svoje uzore u povijesti svoje obitelji, a Julian Sorel imitira Napoleona. Proustov protagonist divi se Bergotteu, piscu kakav bi i sam želio postati.

¹⁸ U svemu što radi Renal neprestano ima pred očima Valenoda. Zabrinut je hoće li on, kao drugi najutjecajniji čovjek Verriessa odmah iza njega, ugroziti njegove interese. Slika suparnika mu je pred očima i kad pregovara sa Sorelovim ocem dajući vrlo povoljnu ponudu za Juliena. Lukavi seljak smisli mudar odgovor: „Bolje ćemo naći drugdje”, a Renal

ocrtava struktura mimetičkog trokuta kao i slučaju Don Quijotea i Amadisa, ali ostala obilježja bitno su drugačija. Renal i Valenod žive u istoj sredini i u isto vrijeme. Jednakog su društvenog statusa, a razlika u njihovu bogatstvu i utjecaju odviše je mala da bi ih učinila pripadnicima različitih društvenih slojeva (Golsan, 2002, 7). Dokinuta su, prema tome, ograničenja svojstvena izvanjskom posredovanju (prostor, vrijeme, socijalni status) tako da Renal i Valenod pripadaju jednom te istom *svijetu*. Kod unutarnjeg posredovanja ništa značajno ne razdvaja subjekt od uzora. Udaljenost je radikalno smanjena čime dolazi do međusobnog kontakta, a time i do interferencije težnji, aspiracija i interesa:

„Govorit ćemo o unutarnjem posredovanju kada je ta ista udaljenost dovoljno smanjena da s dvije sfere, više ili manje, duboko ulaze jedna u drugu.” (Girard, 1965, 9)

Potencijalni predmeti žudnje jednako su nadohvat ruke obojici – subjekta više ništa ne priječi da poželi posjedovati sve ono što posjeduje uzor ili da ostvari ciljeve identične njegovim. Žudnja se subjekta sada može slobodno i potpuno suobličiti sa žudnjom modela.¹⁹

Blizina dvaju aktera u unutarnjem posredništvu utječe na novu raspodjelu mimetičkih uloga. U izvanjskoj medijaciji onaj tko je model ostaje stalno model; isto tako, onaj tko je subjekt nikad ne prestaje biti subjekt. Uloge ostaju čvrsto vezane za svakog pojedinog protagonista i ne mijenjaju se. U unutarnjem posredovanju događa se upravo suprotno. Primjećujući Renalove postupke kojima nastoji pridobiti Sorela za sebe, Valenod počinje željeti isto, premda dotada nije pokazivao nikakav sličan interes. Valenod sada oponaša Renalovu žudnju kao što je prije Renal oponašao njegovu. Uzor, dakle, postaje subjekt, a subjekt uzor. Ovaj prijenos uloga svojstven unutarnjem oponašanju, Girard naziva *dvostruka* ili *recipročna medijacija*. Dvostruka medijacija znači da uloge uzora i subjekta nisu fiksno vezane uz jedan mimetički akter, nego da (lako) prelaze s jednog na drugog. Nitko ne zadržava stalno nadređeni položaj uzora, odnosno, nitko nije stalno osuđen na podređen položaj subjekta. U identitetu svakog sudionika mimetičkog procesa uspostavlja se ujednačen omjer dviju uloga tako da je te sudionike najprikladnije zvati model/subjekt, odnosno, subjekt/model (Girard, 1965, 99).

Mimetički odnos dvostruke medijacije pokazuje tendenciju samoosnaživanja. Kako proces uzajamnog oponašanja odmiče dalje, spone žudnje koje vežu sudionike postaju čvršće. Girard to ilustrira na još jednom hipotetskom primjeru s dvoje male djece s igračkama. Evo (vjerojatnog)

je posve uvjeren da Valenod želi uzeti Sorela. (Girard, 1965, 7) Izvorište Renalove žudnje jest, prema tome, nepostojeća, imaginarna žudnja njegova suparnika.

¹⁹ Girard smatra da povijest europskog romana od 16. do 19. st. održava preobrazbu u fizionomiji žudnje do koje je došlo uslijed društvenih promjena u tom razdoblju. Tranzicijom iz aristokratskog i hijerarhijskog društva u građansko i demokratsko dolazi do urušavanja tradicionalnih društvenih razlika čime se otvorio prostor socijalne jednakosti. U novonastaloj situaciji u kojoj su svi načelno jednaki, izvanjsko oponašanje počinje postupno istiskivati izvanjsko. Postupni prijelaz od jednog do drugog oblika medijacije zabilježen je u povijesnom razvoju europskog romana. Dok je u Cervantesa oponašanje još uvijek izvanjsko, u Stendhala ono postaje skoro u potpunosti unutarnje. *Gospođica Bovary* je negdje na pola puta (Girard, 1965, 9). Blizina medijatora u Stendhalovim romanima je tolika da označuje kvalitativan skok u odnosu na prijašnje autore. U njima je zabilježen definitivan raskid s hijerarhijskim ustrojem društva i izvanjskim oponašanjem. Stendhalova djela su, s Flaubertovim, prvi uvid u narav unutarnjeg posredništva i prvi precizan opis njegovih sastavnica. Međutim, živeći u društvu u kojem se jednakost tek uspostavljala, njih dvojica nisu mogli predvidjeti koje će sve implikacije na žudnju imati ubrzani proces demokratizacije koji će ubrzo uslijediti (Girard, 1965, 138).

scenarija: nakon što prvo dijete izabere jednu od igračkaka i drugo će poželjeti za sebe upravo tu izabranu igračku. U trenutka kad je drugo dijete počelo pokazivati interes, prvo će dijete dati sve od sebe da zadrži igračku i to ne zato što zna *što* želi; želja da sačuva igračku nije motivirana spoznajom o vrijednosti igračke, nego činjenicom da je mališan u blizini također želi. Utjecaj drugog djeteta podarit će novu snagu njegovoj prvotnoj žudnji i spremnosti da se bori za nju (Girard, 2012, 76). Na povećanu žudnju prvog, drugo će dijete ponovno odgovoriti još jednom novom, još većom žudnjom. U ovom krajnje jednostavnom primjeru ocrta se osnovni uzorak recipročne medijacije; na svaku novu, povećanu dozu žudnje koju iskazuje jedan od protagonista, slijedi još jači, intenzivniji odgovor s druge strane. Na djelu je proces koji sve jače veže sudionike uz objekt žudnje, ali i jednog uz drugoga; žudnja prvoga postupno biva sve ovisnija o žudnji drugoga. U svakom daljnjem stadiju ta se uzajamna ovisnost povećava jer svaki sudionik *smatra* da mora još jače reagirati na prethodno iskazanu žudnju čime opet izaziva novu, još jaču reakciju druge strane i tako potencijalno unedogled.

2. 1. 4. Suparništvo, sukob i nasilje

Vidjeli smo da u unutarnjem oponašanju sve što posjeduje uzor, može pripasti i subjektu. Potencijalni predmeti žudnje podjednako su dostupni obojici. U toj situaciji moguća su dva scenarija. Ako predmet žudnje nije dostupan za opću upotrebu, npr. ako moj prijatelj i ja želimo učiti isti jezik, čitati istu knjigu ili slušati istu glazbu, tada oponašanje neće ništa poremetiti u našem odnosu (Kirwan, 2005, 20). Subjekt i uzor mogu se tada slobodno prepustiti svojim žudnjama bez bojazni da će njihovim ispunjavanjem ugroziti jedan drugoga. Međutim, ako se predmet koji je uzor naznačio kao poželjan ne može podijeliti (npr. seksualni partner ili društveni ugled), taj će predmet vrlo vjerojatno postati izvorom suparništva. U nemalom broju slučajeva ljudske interakcije može se, smatra Girard, prepoznati izravna povezanost između žudnje s jedne, te suparništva i sukoba, s druge strane. Oponašanje i suparništvo povezuje neumoljiva logika: lišen vlastite izvorne žudnje, subjekt je primoran oponašati žudnju uzora; oponašanje se prije svega odnosi na težnju za prisvajanjem; podvrgavajući se ovom osnovnom zakonu *mimesisa*, subjekt će htjeti prisvojiti upravo onaj predmet koji je uzor svojom žudnjom označio jedinim vrijednim i kojeg upravo zbog toga on, uzor, nastoji zadržati samo za sebe. Kao po nekoj inerciji, subjekt će samoga sebe redovito dovoditi u položaj u kojem neće moći žudjeti ni za čim drugim osim za onim za čime žudi njegov uzor. Kao što Girard kaže, dvije će ruke neizbježno posezati za jedno te istim predmetom (Girard, 1987c, 8). Posrijedi je mehanizam s vrlo jednostavnom formulom: oponašanje vodi do konvergencije žudnji k istom objektu, a konvergencija do suparništva i sukoba.

Uloga uzora unutarnjeg oponašanja poprima još jedno dodatno obilježje²⁰. Model (uzor) se više ne nalazi na sigurnoj udaljenosti odakle pokazuje subjektu kako da usmjeri vlastite žudnje, kao što je to u izvanjskoj medijaciji. Prodirući sve dublje u sferu subjekta, uzor počinje ugrožavati njegove interese, težnje i aspiracije. Subjekt više nema slobodnog prostora u kojem bi neometano i izdaleka usklađivao vlastite težnje sa željama uzora. Uzor odsada postaje prepreka koja se ispriječila između subjekta i njegovih žudnji. Model tako poprima dvostruku, ambivalentnu ulogu; on i dalje ostaje uzor koji stimulira žudnju, ali istovremeno postaje i onaj tko tu žudnju sprječava i zaustavlja. Druga uloga proizlazi iz prve; između tih dviju uloga postoji čvrsta veza koja se temelji na logici unutarnjeg oponašanja. Jednom kad pobudi žudnju u subjektu, uzor aktivira proces koji će neizbježno ugroziti njegove želje i interese. Čim registrira opasnost, uzor će učiniti sve da spriječi ostvarenje žudnje subjekta.²¹ Drugim riječima, uzor se pretvara u prepreku subjektu upravo zato što mu je prethodno bio uzor, tj. da nije bio to, ne bi mogao postati ni preprekom. Medijatora koji je ujedno i model i prepreka, Girard naziva *modelom/preprekom* ili *modelom/suparnikom*.²²

Sprega oponašanja i suparništva dovodi do mimetičke eskalacije. Svaki sudionik mimetičkog odnosa kad zapazi da onaj drugi poseže za nečim što smatra da pripada njemu, nastojat će očuvati svoj ekskluzivni posjed. Učinit će sve da udalji ili eliminira suparnika. Što čini drugi sudionik, suočen s obrambenim ponašanjem druge strane? Odustaje? Naravno da ne. Drugi akter, suočen s otporom, počinje još više težiti prisvajanju onoga što je odsada zaštićeno zabranom. Otpor i zabrana, kao što je poznato, dodatno stimuliraju žudnju. Stavljanjem zabrane na određenu stvar povećava se njezina vrijednost, a samim time, i njezina poželjnost. Odnos zabrane i poželjnosti može se skoro pa aksiomatski odrediti – vrijednost nekog predmeta proporcionalna je otporu na koji nailazimo pri pokušaju da ga prisvojimo (Girard, 1987c, 295). Odgovor prvog sudionika također je lako predvidjeti

²⁰ Već smo spomenuli recipročnost.

²¹ Uzmimo na primjer odnos učenika i učitelja. Učitelj želi da ga učenici, kako bi bili uspješni, što vjernije oponašaju. Međutim, ako ga pojedini učenik oponaša predobro, toliko dobro da bi ga mogao zasjeniti, učitelj će, najčešće nesvjesno, promijeniti svoje ponašanje. Ne bi li sačuvao svoj ugled, pribjeći će različitim strategijama da zaustavi učenikov napredak. (Cayley, 2019, 10)

²² Da bi opisao proturječnost dvostruke uloge kakvu ima uzor u unutarnjoj medijaciji, Girard upotrebljava termin *dvostruka veza* (*double bind*). Pojam potječe od Gregory Batesona označujući unutar njegove teorije komunikacije neusklađenost između poruke i ponašanja koje tu poruku uokviruje. U svom članku *Toward a Theory of Schizophrenia* Bateson pomoću tog pojma nastoji objasniti etiologiju shizofrenije. Pojava shizofrenije povezana je, prema Batesonu, s komunikacijskim poteškoćama u najranijem djetinjstvu, prije svega onim koje se javljaju u odnosu između majke i djeteta. U komunikaciji s majkom dijete dobiva dvostruke poruke: s jedne strane verbalni izrazi ljubavi, a s druge, ponašanje koje im proturječi. Dvostruka veza ili sprega majčine ljubavi i hladnoće postaje temeljnim obrascem djetetova iskustva. Kontradikcija kojoj je izloženo, utiskuje se u dijete nesmiljenom silinom zbog iznimne važnosti majke za djetetov život. To će proturječje sudbonosno odrediti djetetov budući odnos prema sebi i drugima. Ono će, u prvom redu, temeljito razoriti sposobnost razlikovanja različitih komunikacijskih razina. Bitno obilježje shizofrenije je, prema Batesonu, upravo neraspознаvanje i nesnalaženje u različitim komunikacijskim razinama od kojih se sastoji ljudski život. *Double bind* kod Girarda ima znatno šire značenje i njegova se primjena ne može ograničiti samo na komunikacijske poteškoće ili na područje patologije. Posrijedi je obrazac međuljudskih odnosa koji, budući da se temelji na mimetičkoj žudnji, ima, prema Girardu, fundamentalno značenje. „Daleko od toga da je rezervirano za neke patološke slučajeve, kao što su mislili američki psiholozi koji su ukazali na ovu pojavu, poznatu kao *double bind*, dvostruka protivrečna poruka, ili tačnije, mreža protivrečnih poruka u koju ljudi jedni druge neprekidno hvataju, krajnje je obična, možda i najobičnija od svih, a na njoj se temelje svi drugi odnosi među ljudima.” (Žirar, 1990, 158)

– na pojačanu žudnju druge strane slijedi još jači otpor i zabrana. Ne radi se tek o pukoj obrambenoj reakciji. Novi, pojačani interes koji iskazuje drugi sudionik pridodaje žuđenoj stvari novu, uvećanu vrijednost. U očima prvog sudionika predmet koji posjeduje postaje sada još poželjniji. Njegova žudnja, pobuđena tom novom poželjnošću, želi vlastiti objekt još jače zadržati. Spremnost da ga zaštiti i želja da se ukloni suparnik/prepreka dignuti su na novi stupanj.

Girard primjećuje da tijekom ovog procesa rivalstvo postupno dolazi u prvi plan. Kako mimetički odnos postaje intenzivniji tako žudnja za predmetom počinje sve manje ovisiti o oponašanju, a sve više o suparništvu. U kasnijim stadijima mimetičke uzajamnosti oponašanje proizlazi iz suparništva, a ne obrnuto. Suparništvo se ne javlja zato što dvije osobe žude za istim objektom, već žude za istim objektom zato što su suparnici (Dumouchel, 2014a, 189). Mijenja se i smisao recipročnosti; mimetički protagonisti sada su u prvom redu jedan drugome suparnici. I upravo zato što su suparnici postaju modeli jedan drugome. Uloga modela *žudnje* postaje sekundarna. Novi fokus mimetičke fascinacije je rivalsko držanje druge strane. Odsada je najvažnije biti kao onaj drugi u njegovom suparničkom držanju naspram mene. Glavni je cilj pribjegavati njegovim neprijateljskim strategijama i metodama i upotrijebiti ih u još većoj mjeri – nadmašiti suparnika upravo u onom što je najkarakterističnije u njegovom suparničkom držanju prema meni.

Opisani proces u kojem svaka strana neprestance „mora”, i to u sve većoj mjeri odstranjivati drugog kao prepreku, izvorište je nasilja među ljudima. Osnovna formula ljudskog nasilja prema Girardu glasi: nasilje je proces u kojem dvoje ili više partnera sve više pokušavaju spriječiti jedan drugoga u prisvajanju predmeta za kojim žude, fizičkim ili nekim drugim sredstvima (Girard, 2000, 9). Nasilje ima svoj početak u uzajamnom odnosu oponašanja koje vodi do konvergencije žudnji k istom objektu, odnosno suparništvu. Vremenom se suparnički odnos kao takav u određenoj mjeri osamostaljuje i poprima veću važnost u odnosu na žuđeni predmet. Vidimo, dakle, da su suparništvo i nasilje najtješnje vezani uz *odnos* mimetičkih aktera. Suparništvo i nasilje se rađaju iz mimetičkog *odnosa*. Prema Girardu, nasilje je uvijek interpersonalno, odnosno relaciono.²³

Girard se protivi onim tumačenjima koja izvorište ljudskog nasilja traže izvan prostora međuljudskih odnosa. Sociobiologija povezuje nasilje s jednim zasebnim i izdvojenim agresivnim instinktom. S ostalim živim svijetom, ljudi baštine nagon koji ih potiče na agresiju čija je svrha očuvanje života jedinke. Ljudsko je nasilje ukorijenjeno u tom evolucijski korisnom biološkom instinktu. No, budući da čovjek, za razliku od ostalih vrsta, ne posjeduje urođene mehanizme samozaštite koji reguliraju djelovanje tog nagona, agresija često postaje destruktivna. Prema

²³ U prilog relacijskom (mimetičkom) podrijetlu ljudskog nasilja govori i činjenica da se ono najviše događa između bliskih osoba, tj. između ljudi koji se poznaju dugo. Girard se poziva na izvješće Svjetske zdravstvene organizacije iz 2002. godine prema kojem je najveći broj ubojstava počinjen upravo unutar obitelji. (Girard, Antonello, Castro Rocha, 2007, 92–93) Ubojstva i ostale vrste nasilničkog ponašanja mnogo su rjeđe među osobama koje se ne poznaju; međutim, čak i u takvoj vrsti zločina, kao što je npr. pljačka, gdje nema izravnog (mimetičkog) odnosa između počinitelja i žrtve, mogu se također pronaći mimetički tragovi u osobnoj povijesti nasilnika (Girard, Antonello, Castro Rocha, 2007, 76).

sociobiolozima (Konrad Lorenz) razlog tomu je kultura. Ulaskom u kulturu *dobra* biološka agresivnost, lišena zaštite, preobražava se u *zlu* nasilnost.

Girard ne prihvaća sociobiološku tezu o „neprirodnosti” ljudske nasilnosti koja počiva na dualizmu *dobre* prirode i *zle* kulture, tezu koja na kulturu prebacuje odgovornost za sve zlo kod ljudi. Nasilje ne može biti istoznačnica za kulturu. Pojava nasilja prethodi kulturi jer prisvajački *mimesis*, pravo izvorište ljudske nasilnosti, proistječe iz čovjekove pred-kulturne, biološke pozadine. Nadovezivanje na biologiju ne znači, međutim, opet da je ljudska nasilnost urođena. Nasilje između ljudi ne proizlazi iz urođenih bioloških mehanizama, nego iz relacije mimetičke žudnje koja s tim mehanizmima nije istovjetna, nego isprepletana. Čak i u najtješnjoj vezi s biološkim potrebama, nasilje uvijek zadržava vlastiti biljeg interpersonalnosti.²⁴

Na sličnom tragu *objektivizacije* nasilja su i neka psihoanalitička tumačenja koja ljudsku nasilnost pripisuju različitim psihološkim, podsvjesnim mehanizmima. Među njima je najpoznatiji Freudovo učenje o „nagonu smrti”. Uvidjevši da se destruktivne tendencija unutar psihičkog života pojedinaca ne mogu objasniti ranijim principima (načelo ugode i Edipov kompleks), Freud je pri kraju života uveo „nagon smrti” kao novo objasnidbeno načelo psihoanalize. Freudovo svođenje nasilja na izdvojeni nagon za destrukcijom ne razlikuje, prema Girardu, bitno od biologističkog redukcionizma. Tendencija da se ljudska nasilnost izmjesti iz područja međuljudskih odnosa, karakterizira oba pristupa koji nastoje anulirati svaku vezu između nasilja i tipično *ljudskog*. Sociobiologija i psihoanaliza podjednako (neizravno) sugeriraju da je nasilje odvojeno od onoga što nas čini ljudima (sloboda i odgovornost). U pozadini obaju pokušaja krije se, prema Girardu, ista nesposobnost – nesprenni suočiti s nasiljem koje je dio njih samih, ljudi su skloni o njemu misliti kao izvanjskoj sili koja determinira naše djelovanje:

„Ideja o nagonu – ili ako hoćete porivu – koji bi čoveka navodio na nasilje samo je mitska pozicija povlačenja koja (...) ljude navodi da svoje nasilje situiraju van sebe samih, da od njega naprave boga, želju ili nagon za koji onda nisu odgovorni, i koji njima spolja upravlja. I ovog puta reč je o tome da se nasilju ne pogleda u lice (...)” (Žirar, 1990, 156)

Osjećajući se neugodno zbog stvarne ili potencijalne nasilnosti koju nosimo u sebi, želimo je što prije pripisati nečemu drugome proglašavajući istodobno vlastitu nevinost i urođenu nenasilnost (Palaver, 2020, 4).

²⁴ Girard ne isključuje to da biološke potrebe kao što su hrana, sklonište, seksualni partner itd. mogu inicirati nasilje. Međutim, konflikt koji izaziva prirodne potrebe, pogotovo ako potraje duže vrijeme, vrlo brzo počinje poprimati značajke mimetičkog sukoba. (Girard, Antonello, Castro Rocha, 2007, 76)

2. 1. 5. „Nesvjesnost” *mimezisa*

Analizirajući sve stadije unutarnjeg oponašanja (oponašanje žudnje, recipročnost oponašanja i rivalstvo), Girard nastoji dati odgovor na pitanje o ulozi svijesti unutar mimetičke žudnje. Je li *mimezis* pretežito svjestan ili nesvjestan? Kako se dva pola duševnog života odnose jedan prema drugome kad je u pitanju mimetička žudnja i suparništvo? Girard, za početak, tvrdi da „oponašanje uvijek podrazumijeva određeni stupanj nesvjesnog” (Girard, Antonello, Castro Rocha, 2007, 59), odnosno da „mimetičko ponašanje većinom, ako ne i cijelo vrijeme, nije svjesno sama sebe (Haven, Girard, 2020, 44). Oponašanje, pa tako i oponašanje žudnji, događa se, prema tome, uglavnom ispod praga *svjesnog*. Riječ je o pretežito neosviještenom procesu koji je lišen samorefleksivnosti. Da bi ga što preciznije konceptualno odredio, Girard koristi termin „*méconnaissance*”. „*Méconnaissance*” se može prevesti kao „krivo protumačiti”, „pogrešno zaključiti”, „neuspješno prepoznati ili procijeniti” itd. (Livingston, 1992, 77). Vidimo, prema tome, da Girardov *terminus tehnicus* upućuje na konstitutivnu odsutnost svijesti kad je riječ o mimetičkoj žudnji. Svijesti najčešće izmiče prava narav *mimezisa* što je razlog da se redovito zapliće u pogrešnim zaključcima i krivim spoznajama.

Girardovska „*méconnaissance*” puno je bliža određenom obliku nehomičnog djelovanja negoli nekom tajnom sadržaju, skrivenom duboko ispod razine svijesti o kojem govori psihoanaliza. Girard odbacuje freudovsku predodžbu o *nesvjesnom* kao spremištu ispunjenom različitim opasnim i subverzivnim nagonima. Glavna je Freudova pogreška, smatra Girard, u tome što nesvjesno smješta u zatvoreni univerzum pojedinca. Freud tako ostaje zarobljenikom „ontološkog esencijalizma” svodeći nesvjesnu dinamiku žudnje na izolirani mentalni entitet koji vodi život za sebe (Girard, Antonello, Castro Rocha, 2007, 86). Taj dinamizam, međutim, bitno prekoračuje granice subjektivnosti; njegova je struktura intersubjektivna. Istinsko „mjesto” *nesvjesnog* nalazi se u međuprostoru koji povezuje dvoje ili više pojedinaca, a ne unutar njih. Mimetička relacija između osoba generira sadržaj i formu nesvjesnog. Prethodeći subjektima, odnos koji ih povezuje jest čimbenik što stvara i oblikuje njihovu svijest (Fleming, 2004, 36). Cjelokupna nesposobnost svijesti za samorefleksiju i ispravan uvid proizlaze jedino iz ove primarnosti koji „odnos” posjeduje u odnosu na njegove nosioce.²⁵

²⁵ Prema Girardu, nemoguće je zamisliti subjekt bez odnosa. Subjekt nije entitet koji prethodi odnosu u koji onda po volji *naknadno* ulazi. Ontološki primat, drži Girard, pripada odnosu, a ne subjektu. Subjekt je konstituiran odnosom, a ne obrnuto. Nije autonomni agens već funkcija odnosa (Webb, 2014, 16). „Ja” je, prema tome, samo izvedenica, odnosno, rezultat niza različitih mimetičkih relacija. Da bi što preciznije naznačio ideju o primarnoj i središnjoj ulozi odnosa, Girard uvodi novi pojam – *interdividualno*. Girard tako želi zamijeniti stari, uobičajeni pojam „inter-individualnog” budući da on podrazumijeva egzistenciju prethodećeg monadičkog sebstva. Svojim neologizmom Girard istodobno demontira subjekt i hipostazira mimetičku žudnju. Kao ishodište svakog odnosa mimetička žudnja je osnovna struktura, jedini stvarni „subjekt”, svekolike ljudske psihološke aktivnosti (Girard, 1987c, 303). Jean-Michel Oughourlian, francuski psihijatar i Girardov sugovornik u knjizi *Stvari skrivene od nastanka svijeta*, razradio je temeljne postulate „interdividualne psihologije”: „Uvijek sam mislio da je ono što se uobičajeno naziva *Ja* ili *sebstvo* jedna nestabilna, stalno mijenjajuća i u konačnici, prolazna struktura. Smatram da jedino žudnja dovodi sebstvo u postojanje. Budući da je žudnja

Stupanj nesvjesnosti mimetičke žudnje ovisi u velikoj mjeri o vrijednosti koja se pridaje oponašanju unutar pojedinog društvenog konteksta. Budući da su predmoderna društva izrazito cijenila oponašanje, mimetičko se ponašanje uzimalo zdravo za gotovo. Slijediti slavan uzor bilo je nešto poželjno, čin na koji se svjesno pristajalo i kojim se hvalilo pred drugima. Promjenom društvenih odnosa, situacija se promijenila. U novom, demokratskom društvu gdje više ne vrijede stare hijerarhijske razlike i gdje su svi pripadnici društva jednaki, ili bi trebali biti, javlja se kod pojedinca nova težnja da se izdvoje, da budu drugačiji, svoji, posebni itd. Vremenom ovo nastojanje za originalnošću pretvara se u jedan od središnjih imperativa modernog društva. Originalnost odsada postaje dogmom: odsada se *mora* biti jedinstven, neponovljiv, svoj. Međutim, u svim tim promjenama mimetička žudnja ne gubi na snazi. Premda gurnut u pozadinu, *mimezis* nastavlja jednakom snagom oblikovati živote ljudi – ustvari, uslijed novonastale blizine mimetičkih aktera, utjecaj oponašanja postaje još i veći. Pritisnut kultom originalnosti, moderni je pojedinac, naravno, sve manje spreman to priznati, kako drugima tako i sebi. Budući da je nedopustivo biti kopija, on se trudi izbrisati i najmanji trag koji bi podsjećao na oponašanje. Svi hoće sebe i druge uvjeriti da nisu ničiji učenici, odnosno, da u svojim postupcima ne slijede nikoga. Moderni subjekt misli da njegove žudnje dolaze isključivo od njega; one su za nj ili rezultat vlastite prosudbe o objektivnoj vrijednosti stvari ili emanacija njegove moćne subjektivnosti (Girard, 1965, 16). Riječ je, dakako, o samozavaravanju čiji je cilj što više udaljiti od sebe i od drugih istinu o pravom izvoru žudnje. Inzistirajući na spontanosti vlastitih žudnji, subjekt želi potisnuti njezin izvorno mimetički karakter. Nastoji odgurnuti na margine svijesti činjenicu da imitira druge jer bi to razotkrilo temeljnu nedostatnost njegova bića. Jedina svrha proklamiranja autonomije jest da se presudni utjecaj Drugoga u genezi žudnje učini što manje svjesnim.²⁶ Između velikih riječi o samodostatnosti subjekta i svjesnosti mimetičkog procesa postoji obrnuto proporcionalan odnos – sve veće isticanje samodostatnosti podrazumijeva sve manju svijest o mimetičkom posredovanju što je osobito vidljivo u završnim stadijima recipročne medijacije. Dok sve intenzivnije oponašaju jedan drugog sudionici mimetičkog odnosa istodobno sve odrješitije tvrde da je njihova žudnja izvorna, da prethodi žudnji onog drugog (Girard, 1965, 100). Svaki je od njih uvjeren da ga od drugog odvaja nepremostivi bezdan razlika, ali zapravo, ne postoji ništa što bismo mogli reći o jednome, a da to savršeno ne pristaje i drugome (Girard, 1965, 100). Duboko uvučeni u ovo natjecanje u originalnosti, ne vide koliko zapravo nalikuju jedan drugome. Nesvjesno primjenjuju potpuno istovjetne strategije, metode i načine u želji da sebi i suparniku pokažu svoju izvornost. Ne

jedina istinska psihološka sila, samo je ona, čini mi se, kadra stvarati jastvo i iznova ga oživljavati. Prva teza koju u ovom smislu želim formulirati je sljedeća: *žudnja rađa sebstvo i svojim pokretima udahnuje mu život*. Druga teza je da je *žudnja mimetička*. Ovaj postulat koji je još 1961. iznio René Girard, čini mi se prikladnim za utemeljenje jedne nove, čiste psihologije, tj. psihologije neopterećene bilo kojom vrstom biologizma. Odlučili smo je nazvati *interdividualnom psihologijom*." (Oughourlian, 1991, 11 – 12)

²⁶ Postupno protjerivanje mimetičkog obilježja žudnje u sferu *nesvjesnog* nije rezultat ciljane strategije. Akteri mimetičkog odnosa postaju, vidjeli smo, sve manje svjesni onoga što se zbiva s njima zbog procesa kojim su obuhvaćeni. *Mimezis* je jedino pravo, istinsko *nesvjesno*. (Girard, 1987c, 359)

uviđaju da su njihove posebnosti posvema identične.²⁷ Rastuća snaga mimetičkog odnosa u koji su upleteni sve im manje dopušta da budu svjesni simetričnosti koja ih fundamentalno spaja.

2. 1. 6. Metafizička žudnja

Mimetičku žudnju, vidjeli smo, karakterizira prisvajački impuls (*une mimésis d'appropriation*) – kad uočimo da Drugi (uzor) posjeduje nešto, u nama se budi želja da prisvojimo to što on posjeduje. Oponašati tuđu žudnju, stoga, primarno znači težiti da se prisvoji mimetički označeni *predmet*. Usmjerenost prema predmetu jedno je od središnjih obilježja žudnje.²⁸ Istina je da u mimetičkoj žudnji presudnu ulogu ima model, ali žudnja se uvijek realizira kao žudnja za „nečim“, tj. za nekim objektom, što je najvidljivije u početnim stadijima mimetičkog odnosa. Mimetički subjekt tada je potpuno zaokupljen određenom stvari uz koju vezuje vlastitu žudnju. Svu svoju energiju ulaže da dođe do naznačenog objekta, da ga zadrži i da se, ako treba, bori za nj.

Međutim, kako mimetički odnos prelazi u daljnje stadije, značenje objekta počinje blijedjeti. Premda ne nestaje potpuno iz fokusa žudnje, objekt se postupno pretvara u puku formalnu sastavnicu njezine trokutne strukture.²⁹ Gubitak značenja objekta za žudnju posljedica je prelaska s izvanjskog na unutarnje posredovanje/oponašanje. Što se posrednik/model više približava subjektu, tj. što njihov odnos postaje intenzivniji, objekt kao takav postaje žudnji sve manje zanimljiv. Prijelazom na unutarnje oponašanje vrijednost objekta počinje prvenstveno ovisiti o onome što se događa između subjekta i uzora. Vrijednost ili poželjnost objekta odsada je samo funkcija njihove mimetičke relacije. Pokazuje se da vrijednost objekta više nema skoro nikakve veze s njegovim stvarnim, fizičkim obilježjima, već da je u potpunosti proizvod dinamike odnosa (udaljavanja i približavanja) mimetičkih sudionika. Povezanost vrijednosti objekta žudnje i kretanja mimetičkih aktera može se izraziti sljedećom jednadžbom: što su sudionici bliži jedan drugome, poželjnost (vrijednost) predmeta raste, a što su udaljeniji, opada.

²⁷ U već spomenutoj knjizi, *Stvari skrivene od nastanka svijeta*, J. M. Oughourlian napominje da je ova „neoriginalna originalnost“ dio suvremenog intelektualnog života. Jedan od njegovih središnjih imperativa jest da je ne samo poželjno nego i neophodno uvijek biti drugačiji, razlikovati se od drugih i sl. Glavni je moto ne slijediti ono što svi slijede, razlikovati se od svega što društvo nudi. Autentični život intelektualca predmnijeva stalni protest protiv mode. Međutim, zaneseni svojom pobunom, pripadnici intelektualnih krugova ne primjećuju identičnost obrasca na kojem počiva njihov otpor. Njihova opozicija čini ih jednako ujednačenima kao i one od kojih se tako silno žele razlikovati. Drugim riječima, njihov pobuna protiv mode postaje jednako pomodna kao i sama prevladavajuća moda. (usp. Girard, 1987c, 300)

²⁸ Girard višestruko ističe da svako razmišljanje o žudnji mora započeti od ove početne usredotočenosti na objekt: „Naša polazna točka je objekt: ovo ne možemo dovoljno naglasiti iako očigledno to nitko ne razumije.“ (Girard, 1987c, 16) Da bismo razumjeli žudnju u svim njezinim oblicima, uključujući i one najapstraktnije, valja krenuti od ovog njezinog najjednostavnijeg oblika. To osobito vrijedi kad govorimo o svezi žudnje i sukoba: „Da bismo razvezali čvor žudnje, moramo jednostavno ustvrditi da sve počinje u nadmetanju za objekt,“ (Isto, 294)

²⁹ Objekt, naime, ne može nikada posve iščeznuti jer žudnja uvijek zadržava strukturu koja podrazumijeva trokutnu konfiguraciju čije vrhove zauzimaju subjekt i model te njihov zajednički objekt. (Girard, 1988, 91)

Ključna uloga u ovom procesu „deobjektivizacije“ žudnje pripada suparništvu koje je neizbježna nuspojava unutarnjeg oponašanja. Čim se suparništvo uspostavi i intenzivira, sve je očiglednije da je poželjnost objekta samo rezultanta otpora koji suparnici ulažu ne bi li jedan drugoga spriječili u dosizanju istog. Vidjeli smo da predmeti žudnje postaju vrijedni jedino u onoj mjeri u kojoj ih suparničko djelovanje druge strane čini nedostupnim: vrijednost žuđenog predmeta razmjerna otporu na koji subjekt nailazi kad ga pokuša prisvojiti. Vrijednost predmeta posve ovisi o dinamici suparničkog odnosa mimetičkih partnera. U završnim fazama *mimesisa* poželjnost objekta nije ništa drugo do izraz njihovog rivalstva. Suparničko djelovanje tako najzornije potvrđuje opće pravilo prema kojem su objekti žudnje samo izvedenice mimetičkog odnosa.³⁰ Upravo zahvaljujući suparništvu možemo ustanoviti da objekti nisu ništa drugo nego složevine sastavljene od niza mimetičkih interakcija, odnosno, raznoliki produkti nastali mnogovrsnim ukrštanjima određenog broja mimetičko-suparničkih relacija.

Odvajajući se od objekta, pažnja subjekta polako se preusmjerava na *osobu* modela. Antagonističko djelovanje suprotne strane gura u prvi plan osobnost modela (uzora, Drugog) koja taj antagonizam iskazuje. Kako se približavamo završnim stadijima mimetičkog procesa, postaje sve očitije da je pozornost subjekta zaokupljena isključivo osobom, odnosno, *bićem* uzora. Prijašnja žudnja da se prigrabi nešto što modelu-suparniku pripada, preobražava se sada u težnju da se prisvoji sâmo njegovo biće. Subjektu više nije važno ono što model-suparnik „ima“, već ono što model-suparnik „jest“. U završnim fazama *mimesisa* subjekt ne žudi ni za čim drugim osim za time da

³⁰ Unatoč tome što suparništvo u završnim stadijima *mimesisa* dolazi u prvi plan i što tada daje zamah mimetičkom zbivanju, glavni akter, koji uvijek stoji iza svega, jest mimetička žudnja. Suparništvo nastaje zbog mimetičke žudnje, a ne obrnuto. Ona je istinski pokretač koji prethodi kako nastanku subjekta tako i pojavi objekata i koja na kraju nadživljava i njihov nestanak (Girard, 1988b, 91). Privedna zbiljnost objekta, njegovo pojavljivanje kao i sve što ga obilježava, u potpunosti su ishodi ovog pozadinskog djelovanja žudnje. No, djelovanje je žudnje takvo da taj mehanizam ostaje nezamjetljiv i to ne samo onima koji su uvučeni u mimetički odnos, nego nerijetko i izvanjskim promatračima: „Djelovanje žudnje je takvo da onima koji su uključeni u mimetički proces kao i ona koji ga izvana promatraju objekt uvijek dolazi u prvi plan, a ona sama ostaje u pozadini“ (Girard, 1988b, 91). Ovdje je potrebno ukazati na stanovitu podudarnost između ideja Alexandrea Kojèvea i Girardovih zamisli glede specifične naravi objekta ljudske žudnje. Kojève podjednako ističe ulogu socijalnog posredništva pri formiranju (specifičnog) objekta žudnje kod čovjeka: „Žudnja koja je upravljena na prirodan objekt jeste ljudska samo koliko je posredovana Žudnjom nekog drugog koji cilja na isti predmet: ljudski je žudjeti za onim za čime žude drugi, zato što oni za time žude. Na taj način, neki, s biološkog stanovišta, savršeno beskoristan predmet (kao što je orden, ili neprijateljska zastava) može biti poželjan jer je predmet drugih žudnji. Takva jedna Žudnja može biti samo ljudska Žudnja, a ljudska stvarnost, ukoliko se razlikuje od životinjske stvarnosti, stvara se jedino djelovanjem koje zadovoljava takve Žudnje: ljudska historija je povijest poželjnih (žuđenih) žudnji“ (Kojève, 1990, 11 – 12). George Erving tvrdi da Girarda s Kojèveom povezuje temeljna spoznaja da žudnja nije usmjerena na objekte u uobičajenom smislu riječi: „Kao i za Kojèvea, žudnja i za Girarda nije u konačnici usmjerena prema objektima *per se*, što Kojève naziva 'danost' ili 'predmetnost', nego na predodžbu o tuđoj stvarnoj ili imaginarnoj žudnji (...)“ (Erving, 2003, 116). Za obojicu je neizbježna referentna točka žudnje druga ljudska žudnja, žudnja Drugog. Međutim, unatoč navedenim podudarnostima teško je previdjeti i razlike između njih dvojice. Prije svega, dok je za Kojèvea ljudska žudnja žudnja „za“ tuđom žudnjom, za Girarda je ona žudnja „u skladu“ s tuđom žudnjom. To znači da je žudnja usmjerena prema onome za čime drugi žudi, odnosno što drugi posjeduje kao predmet ili neku drugu izvjesnost (Girard, 2010, 30). Premda je i za Girarda krajnji cilj žudnje tuđa žudnja, on smatra da se ova težnja ostvaruje posredstvom objekta, kolikogod njegovo značenje može biti sporedno. Put do tuđe žudnje uvijek vodi preko nekog objekta; premda puko, objekt ipak ostaje neizostavno sredstvo mimetičke žudnje. Girardov koncept žudnje ne može se stoga potpuno poistovjetiti s Kojèveovom bezobjektnom žudnjom koja žudi jedino za time da je prizna tuđa žudnja (Fleming, 2014, 169).

apsorbira *biće*, (bitak) uzora. Sve što želi jest posjedovati srž njegova bića i stopiti se s njome (Oughourlian, 2010, 23). Prema tome, ako subjekt teži za onim što model posjeduje to je stoga što je uvjeren da će tako imati većeg udjela u njegovu biću, odnosno, da će njegovim prisvajanjem ujedno zadobiti i viši stupanj bitka za koji subjekt vjeruje da se nalazi u Drugom.

Ne nestajući ni u krajnjim stadijima *mimezisa*, objekti zadržavaju određenu ulogu, ali ona postaje posve sekundarna. Svedeni na strukturnu sastavnicu, objekti se pretvaraju u obična sredstva mimetičkog odnosa između subjekta i uzora. Premda vlastitu žudnju subjekt i dalje nastavlja realizirati kroz formalnu usmjerenost prema objektima to više ne čini zbog samih objekata. U uznapredovanim stadijima *mimezisa* subjekt ih počinje doživljavati i poimati isključivo kao sredstva da se približi onomu tko ih posjeduje. Objekti su odsada vrijedni samo u onoj mjeri u kojoj omogućuju da se dođe u blizinu njihova posjednika. Njihova poželjnost isključivo je u službi osobe modela.

Ovaj finalni oblik žudnje do kraja rasvjetljuje položaj mimetičkog subjekta.³¹ Što doista znači mimetički žudjeti potpuno se razotkriva tek na kraju mimetičkog procesa kada subjekt počinje žudjeti za *bićem* uzora. Zaokupljenost bitkom Drugoga koju subjekt na koncu iskušava jedini je i pravi izvor ljudske mimetičnosti. Žudnja za bićem uzora stavlja pred nas zadnje motive koji pokreću čovjeka u svemu što (mimetički) čini. Zadnji stadiji *mimezisa* pokazuju nam da se subjekt ne prepušta žudnji jer mu nedostaju stvari, sposobnosti i vještine, nego zato što mu nedostaje bića. „Manjak bića” jedini je istinski pokretač mimetičke žudnje.³² Sve pojedinačne žudnje za brojnim objektima koje aktiviraju

³¹ Girard smatra da je cjelokupno ljudsko postojanje bitno određeno pozicijom koju mimetički subjekt zauzima naspram svojeg uzora. Oponašati Drugoga, osobito u njegovim žudnjama, temeljno je ljudsko iskustvo. Navedena pozicija u koju svatko mora kad tad zapasti, presudno određuje čovjekov egzistencijalni položaj u svijetu. *Conditio humana* prema Girardu nije ništa drugo nego čovjekova sudbonosna upućenost na oponašanje tuđih žudnji. „Po svemu sudeći, bitna je jedino pozicija sledbenika. Fundamentalnu ljudsku situaciju treba definisati preko nje.“ (Žirar, 1990, 158)

³² Određujući „manjak bića” kao polazišnu točku razmišljanja o žudnji, Girard se u stanovitoj mjeri nadovezuje na poslijeratnu tradiciju francuske misli koja svoje ishodište ima u Kojèveovim predavanjima o Hegelovoj filozofiji. Za Kojèvea se ljudski subjekt razlikuje od drugih živih bića po svojoj sposobnosti da negira vlastitu biološku zadanost. Čovjek ostvaruje svoj identitet neprestanim prekoračivanjem zadanih bioloških odrednica. Ljudsko je biće, stoga, u svojoj biti usmjereno prema onome što (još) nije, tj. prema onome što može tek postati. Ono je u svojoj biti ova težnja, odnosno, žudnja: „Sam bitak čovjeka, bitak sebe svjestan, sadržava, dakle, i pretpostavlja Žudnju.“ (Kojève, 1990, 9). Žudnja je za Kojèvea neposredan izraz čovjekove konstitutivne ontološke ispražnjenosti. Čovjek je praznina u potrazi za ispunjenjem, negativnost koja traži da bude ispunjena pozitivnim sadržajem (Erving, 2003, 115). Od svih mislilaca koji su bili pod utjecajem Kojèvea, Jean Paul Sartre je onaj čija promišljanja o izvoru i naravi žudnje najviše nalikuju Girardovim. U *Bitku i ništa* Sartre svoje zamisli o žudnji razvija polazeći od razlike između bitka „u sebi“ (*en - soi*) i bitka „za sebe“ (*pour - soi*). Bitak „u sebi“ znači da bića jesu upravo ono što jesu. Tako opstoje nežive stvari, biljke, životinje, odnosno, sva bića osim čovjeka (ljudskog subjekta). Osnovno obilježje bitka „za sebe“, tj. specifičnog načina bitka kakvog čovjek donosi u svijet, jest to da on „nije ono što jest i jest ono što nije“. Ova negacija u samom srcu bitka konstitutivna je za ljudsku svijest i slobodu. Bit je svijesti, prema Sartreu, u tome da se ona ne poistovjećuje s predmetima koje spoznaje nego ih transcendirira (negira) – svijest je uvijek „o” predmetima, nikad isto što i oni. Budući da nije osuđen biti ono što jest, čovjek je uvijek otvoren postati nešto drugo. On je sposobnost da neprestano nadilazi vlastiti fakticitet i tako slobodno određuje svoje uvijek neodredivo postojanje. No, čovjek nije samo „bitak za sebe“ i negacija, nego je i „bitak u sebi“. Ima tijelo, određenog je psihološkog ustroja, zauzima nekakvo društveno mjesto itd. S obzirom na to da je istodobno jedno i drugo, njegovo je postojanje podvojeno, stalno razapeto između bitka i ništavila (Wilmes, 2019, 113). Čovjekova egzistencija stalni je pokušaj da se pomire te dvije dimenzije, tj. da bitak „za sebe” postane bitak „u sebi”. Ova nostalgija za bićem u samom srcu ništavila mjesto je gdje se rađa žudnja. Sartreovska žudnja označava težnju ljudskog subjekta da ispunji taj temeljni „manjak bića” koji nosi u sebi. Kao egzistencija koja prethodi esenciji, čovjek želi samom sebi priskrbiti stvaran, opipljiv bitak.

mimetički ciklus proizlaze u konačnici iz ove fundamentalne manjkavosti. Svaki oblik lišenosti što stimulira žudnju (u posjedu, psihološkim sposobnostima i duhovnim kvalitetama) pokazuje samo u smjeru jednog te istog ishodišnog ontološkog deficita.

Manjak *bića* također je u korijenu čovjekove egzistencijalne dezorijentiranosti:

„Čim zadovolji svoje osnovne potrebe, a ponekad i pre toga, čovek intenzivno želi ali ne zna tačno šta, jer želi biće kojeg oseća da je lišen a izgleda mu da ga netko drugi poseduje. Subjekt od drugog očekuje da mu kaže što treba da želi ako hoće da se domogne bića.” (Žirar, 1990, 156, 157)

Dezorijentiranost koja se javlja u subjektu nakon što zadovolji prirodne potrebe, njegova nesposobnost da pronađe objekte uz koje bi vezao vlastitu žudnju, bitno je ontološke naravi. Neznanje na području žudnje prije svega je izraz ontološke manjkavosti subjekta. Subjekt ne može znati za čim bi (konkretno) žudio jer ne zna gdje pronaći istinski bitak. Odatle izvire akutna potreba da se posredstvom uzora pronađe put do pravog bića, istinskog postojanja. Subjekt, naime, duboko uviđa da vlastitim sposobnostima ne može pronaći traženi cilj. Jedino mu Drugi kao vodič može u tome pomoći, tj. pokazati kako doći do bitka i istinske egzistencije, tj. do onoga što je „doista zbiljsko” (Webb, 2014, 185). Subjekt će zbog toga biti spreman slijediti uzor u svakoj njegovoj pojedinačnoj žudnji smatrajući kako je to sigurna garancija da će i on prispjeti punini bitka za koju vjeruje da ju Drugi uživa.

Žudnju za bićem Drugoga (modela) Girard naziva *metafizička žudnja*. Metafizička žudnja nije samo posljednji stupanj mimetičke žudnje nego i oblik u kojem se do kraja očituje što žudnja jest. U njoj se, prema Girardu, razotkriva krajnja istina *mimezisa*, tj. da je svaka imitativna žudnja u konačnici uvijek žudnja za *bićem*.

“Imitativna žudnja je uvijek žudnja biti Drugi.” (Girard, 1965, 83)

Premda prisutna u svakom njezinu koraku, ta se istina o žudnji potpuno očituje tek na kraju, u zadnjim stadijima mimetičkog odnosa.³³ Premda se manifestira (vremenski) kasnije, metafizičkoj žudnji u

³³ Ovdje se potrebno osvrnuti na suodnos prvih i posljednjih stadija mimezisa, odnosno, točnije odrediti u kakvom su odnosu objektni i metafizički aspekt žudnje. Mimetička žudnja kao čovjekova rodna osobina, vidjeli smo, neposredno izrasta iz biološke podloge koju čovjek dijeli s ostalim živim bićima. Prema Girardu korijeni ljudske žudnje su predljudski, odnosno žudnja prethodi pojavljivanju onog specifično *ljudskog*. Žudnja se primarno očituje kao nagoni uvjetovana težnja za prisvajanjem fizičkih objekata. Navedeno obilježje žudnje ostaje prisutno i kasnije kad žudnja prodre u područje specifično *ljudskog*. No, time se otvara pitanje o pravoj naravi žudnje. Je li žudnja doista u svojoj biti metafizička, kao što Girard tvrdi, ako su joj korijeni duboko ukopani negdje drugdje? Drugim riječima, ako je ishodište žudnje biološko i ako je snažno uvjetovana psihološkim zakonitostima, nije li onda metafizičko obilježje žudnje tek nešto efemerno, sekundarno, izvedeno i sporedno? Nije je li težnja za *bićem* samo običan „rezultat“ mimetičkog procesa, nešto što je na kraju puki „proizvod“ bioloških i psiholoških činilaca? Uzmemo li u obzir sve do sada rečeno, ipak se tako nešto ne može ustvrditi. Žudnja je, istina, na svome početku, zbog neposrednog utjecaja bioloških potreba, gotovo posve obilježena prisvajačkim odnosom prema objektima. No, samim prelaskom biološkog praga, odnosno, ulaskom u sferu (ljudskog) socijalnog posredništva, u žudnji se začinje dinamika koja će je postupno i polako udaljavati od objekata. Već od prvih stadija *mimezisa* prisutna je klica paralelnog procesa rastakanja objekta i preusmjeravanja pozornosti prema osobnosti, odnosno, biću uzora. Mimetička žudnja stoga podrazumijeva kontinuitet koji objedinjuje dvije (vrlo) različite krajnje točke. Objekti su značajke žudnje prisutne u svakom trenutku mimetičkog procesa, ali nejednakim intenzitetom – na početku prevladava skoro pa nagoni težnja za prisvajanjem objekata, a na kraju bezobjektna čežnja za bitkom. Nijedno obilježje nikada potpuno ne iščezava – prisvajački impuls ne odumire ni u zadnjim stadijima, a transobjektna težnja je prisutna od samog početka. Međutim, opisani suodnos ipak nije ravnoteža dvaju različitih, ali jednakovrijednih procesa. Značenjsko težište u određenju žudnje nalazi se na drugoj polovici ovog neprekinutog niza, tj. u zadnjim fazama

svakom pogledu pripada primat u odnosu na ostala očitovanja žudnje. Ona predstavlja dublju, autentičnu razinu žudnje, ono što žudnja doista jest, izvor iz kojeg proizlaze sve pojedinačne, partikularne žudnje (Webb, 2014, 121).

2. 2. Religijska obilježja mimetičke žudnje

2. 2. 1. Tri religijske odrednice mimetičke (metafizičke) žudnje

Girard ističe da se mimetički odnos primarno temelji na ontološkoj razlici što postoji između subjekta i uzora. Sve nejednakosti u materijalnom posjedu ili psihološkim i duhovnim karakteristikama pokazuju se u konačnici kao nevažne. Razvoj *mimesisa* briše svako površno razlikovanje svodeći odnos uzora i subjekta na odnos nekoga komu nedostaje *bića* naspram nekoga tko je njime ispunjen.

U tom smislu mogu se zapaziti izvjesne sličnosti između mimetičkog odnosa i središnjeg iskustva *homo religiosusa* kakvo je prikazano u fenomenologiji religije, u prvom redu u djelima M. Eliadea. Iskustvo „svetog” na kojem počiva egzistencija religioznog čovjeka podrazumijeva za Eliadea jaz što razdvaja čovjeka i nadnaravnu zbilju. Da bi označio fundamentalni procjep između čovjeka i „svetog”, Eliade upotrebljava poznatu dijadu pojmova *sveto* i *profano*. Suprotnost između *svetog* i *profanog* on izravno dovodi u vezu s ontološkom razlikom.³⁴ *Sveto* je prema tome, sve ono što obiluje bitkom, odnosno što je zbiljsko, moćno, značajno i suvislo dok je *profano* sušta suprotnost svemu navedenom. Jedan odlomak iz knjige *Sveto i profano* vrlo zorno opisuje navedeni suodnos:

„(...) za 'primitivne', a i za ljude svih predmodernih društava, *sveto* odgovara *moći* i, naposljetku, *stvarnosti* u pravom smislu riječi. Sveto je zasićeno bitkom. Sveta sila istodobno znači stvarnost (...). Opreka sveto – profano često se prevodi kao opreka između stvarnoga i nestvarnoga. Da se razumijemo: ne treba očekivati da u arhaičnim jezicima nađemo to filozofsko nazivlje: *realno* – *irealno*, ali *stvar* je u tome. Posve je, dakle,

mimetičkog procesa kada se žudnja sve izraženije izdiže iznad sfere objekata. Kao dinamički i intencionalni fenomen, žudnju mnogo više definira krajnji cilj prema kojemu ide, nego ishodište od kojeg polazi. Unatoč čvrstih spona koje je u početku vežu uz biološke i psihološke procese, glavno obilježje žudnje vezano je uz završne faze njezina puta. Razvojni proces koji započinje napuštanjem područja prirodnih potreba sve više izvlači na vidjelo da je njezin osnovni impuls usmjeren prema *biću*. Sve što se sa žudnjom događa nakon zadovoljenja prirodnih potreba, samo potvrđuje njezinu metafizičku narav.

³⁴ Eliade se nadovezuje na ideje R. Otta. Premda upotrebljava drugačiju terminologiju, Otto svoje analize također temelji na istoj osnovnoj razlici. Prema R. Ottu, u susretu sa „svetim“ čovjeka snažno preplavljuje osjećaj stvorenosti. Za to posebno iskustvo putem kojeg čovjek doživljava vlastitu nedostatnost, nemoć i sputanost te koje se ne može usporediti sa sličnim doživljajima unutar uobičajenoga života, Otto upotrebljava termin „stvorenjski osjećaj”. Pred „svetim“ čovjek otkriva da je iznad svega samo „stvorenje koje tone u vlastitome ničemu“. Njegovo se stanje najbolje može opisati kao „moment potonuća i vlastite ništavnost nasuprot apsolutno premoćnome.“ (Otto, 2006, 18)

razumljivo da religiozni čovjek duboko želi *biti*, sudjelovati u stvarnosti, nasititi se snagom.” (Eliade, 2002,

11)

Čovjekovo postojanje pripada profanoj, nižoj razini bitka. Pred „svetim” *homo religiosus* otkriva, prepoznaje da mu nedostaje *bića* odakle se javlja razumljiva i snažna želja da živi u blizini *svetog*. Svekoliko ponašanje religioznog čovjeka proistječe iz ove težnje da se živi u stalnom doticaju s izvorištem bitka, odnosno, da se ima udjela u onom što *zbiljski postoji*.

„Ta religiozna potreba izražava neutaživu ontološku žeđ. Religiozan čovjek je žedan *bitka*.” (Eliade, 2002, 40)

Vidjeli smo kako žudnja mimetičkog subjekta polazi od istovrsne intencionalne zaokupljenosti. Kao i religioznog čovjeka, i mimetički subjekt temeljno određuje čežnja za bitkom. Vlastitom žudnjom subjekt se podjednako nastoji pod svaku cijenu približiti *biću* (uzora, modela, Drugog) kako bi što više participirao u njemu. Cilj mu je u što većoj mjeri prisvojiti biće uzora kao nešto što je „doista zbiljsko”. Mimetički subjekt tako svoje postojanje želi uzdići na jedan viši, autentičniji nivo. Pokreće ga jednaka ontološka glad jer ga mori istovjetan ontološki deficit. S *homo religiosusom* dijeli zajedničko iskustvo neutemeljenosti, polovičnosti i relativnosti egzistencije. Kao što „religiozni čovjek” doživljava „sveto“ kao svoju referentnu točku, tako i mimetički subjekt doživljava svoj model (uzor, Drugog) kao središte vlastite egzistencije. Uzor mu izgleda kao netko ispunjen *bićem*, štoviše, kao netko tko bitak posjeduje u izobilju. Na njegovu egzistenciju gleda kao na dijametralno suprotnu svojoj ocjenjujući je utemeljenom, cjelovitom i apsolutnom.

Prikazat ćemo još dva aspekta svojstvena mimetičkom subjektu i religioznom čovjeku kako bi dodatno osvijetlili ontološki, koji smo netom opisali. Prvi od njih tiče se čovjekova odnosa prema nečemu što bismo uvjetno mogli nazvati „puninom života”.³⁵ Kanadski filozof Charles Taylor opisuje „puninu” na sljedeći način:

„Negde, u nekoj delatnosti ili stanju, leži punoća, bogatstvo; to jest, na tom mestu (delatnosti ili stanja) život je puniji, bogatiji, dublji, vredniji življenja, dostojniji divljenja, više onakav kakav treba da bude. Ovo je možda mesto koje nam daje snagu: mi ga doživljujemo kao duboko potresno, inspirativno. Možda je smisao punoće nešto što smo samo iz daljine ugledali; imamo snažnu intuiciju šta bi ta snaga bila da se mi nalazimo u takvom stanju; to jest u stanju mira i potpunosti ili stanja u kojem možemo da delujemo moralno i velikodušno, da se predamo do samozaborava. Ponekad postoje časovi u kojima osećamo da smo dospeli upravo u takvo stanje.” (Tejlor, 2011, 15)

Premda sadrži nedvosmislene religijske konotacije, *punina* za Taylora označava konstantu svakog ljudskog iskustva.³⁶ Punina života je polazna točka na temelju koje čovjek doživljava, promišlja i vrednuje vlastiti život. Riječ je o svojevrsnom egzistencijalnom predosjećaju i predznanju koji pokazuju kakav bi život trebao biti. Ova vrsta intuicije uvjerava nas da bi ljudski život trebao biti

³⁵ U nekim duhovno-religijskim tradicijama isto značenje ultimativnosti imaju pojmovi sasvim suprotnog predznaka, npr. „praznina” u budizmu i vedanti.

³⁶ Taylor smatra da odnos prema „punini” podjednako karakterizira i vjerničko i nevjerničko iskustvo. Premda postoje značajne razlike između načina na koji vjernik i nevjernik doživljavaju i poimaju puninu života, teško je ipak previdjeti zajedničke strukturalne analogije. (Tejlor, 2011, 17)

nešto cjelovito, potpuno i zaokruženo. Naznačuje nam put prema dubljoj dimenziji postojanja koja može osmisliti našu uglavnom fragmentarnu, nepotpunu i nedovršenu egzistenciju. Mimetički subjekt također djeluje unutar sličnog značenjskog okvira. „Život kakav bi trebao biti” on pronalazi u svom uzoru. Kod njega se „punina” izjednačuje s Drugim. Sve što uzor doživljava, misli i čini, za mimetički subjekt predstavlja (jedini) model istinskog života, odnosno, punine. Sastavnice ljudskog postojanja poput osjećanja, mišljenja, djelovanja, snage i sl. u osobi uzora uzdignute su na krajnju, maksimalnu potenciju. Najpotpuniji izrazi ljudskog postojanja istovjetni su u očima subjekta osobnosti uzora, Drugoga. Beskraj punine smješten je za subjekt unutar granica, ponajčešće vrlo bliske i konkretne osobe modela.

Na ontološko obilje i puninu života neposredno se nadovezuje i treći zajednički vid. Središnji sadržaj religioznog iskustva, „sveto”, očituje se kao nešto odvojeno i udaljeno od čovjekova redovitog, naravnog stanja. Cilj sveukupnog stremljenja religioznog čovjeka nalazi se *izvan* prostora njegove egzistencije. To je odredište nužno s „onu stranu” svega što čovjek jest i što može biti. Religiozno se iskustvo, stoga, uvijek događa na način prekoračivanja, tj. „kao napuštanje neposrednog danog i skok u drugo” (Domazet, 2014, 272). Za *homo religiosus* presudna je kategorija „drugosti” koja hoće čovjeka odvesti k onome što nije svjetovno, odnosno, poznato. Identitet religioznog iskustva određen je ovom „korjenitom razlikom od svega „ovdašnjeg” (Domazet, 2014, 272). „Prekoračenje” i „drugost” oblikuju također i iskustvo mimetičkog subjekta. Njegovo uspinjanje prema „višim” područjima *metafizičkog* odraz je unutarnje tendencije žudnje k neprestanom nadilaženju vlastitih objekata. Impuls prekoračivanja inherentan je žudnji već od samih njezina početka – prelaskom praga biološkim potreba te ulaskom u sferu mimetičkog posredništva, u žudnji se sve više očituje sklonost da nadilazi objekte na koje na svom putu nailazi. Sklonost da se nadiđu pojedini objekti otkriva se naposljetku kao težnja za prekoračivanjem objektne sfere kao takve. Žudnja neprestance teži prekoračiti sve što joj je neposredno dano. Spremna je uvijek prisvojiti više od onoga što joj je nadohvat ruke. Neposredni pokazatelj ovog transcendirajućeg dinamizma žudnje jest nezadovoljstvo kao njezina neizbježna popratna pojava.³⁷ Žudnja ne može živjeti od „ovdašnjeg” već samo od nečega

³⁷ Nezadovoljstvo i razočarenje nepogrešivo signaliziraju da je svaki objekt za žudnju nedostatan. Razočarenje nastupa u istom času kad žudnja dosegne žuđeni objekt; trenutak prisvajanja ujedno je i trenutak u kojem objekt gubi svaku vrijednost. „U trenutku kad junak dohvati žuđeni objekt njegova čarolija nestaje poput balona od sapunice. Činom zaposjedanja objekt biva oskvrnjen i sveden na svoje stvarne kvalitete uzrokujući tako čuveni stendhalovski usklik: `Zar je to sve?’“ (Girard, 1965, 88). Razočarenje se ne događa se zbog fizičkih manjkavosti objekta. Ono proizlazi iz dinamizma same žudnje, iz njezinog unutarnjeg proturječja, iz ambivalencije koja joj je inherentna. S jedne strane, njezine su aspiracije nužno vezane uz objekt (žudnja se ne može realizirati osim kroz usmjerenost prema objektu) dok s druge, te iste aspiracije se istovremeno usmjeruju onkraj svakog objekta. Prema tome, žudnja može pristupati objektima jedino s očekivanjima koja neće biti ispunjena. Ona, naime, projicira u objekte ono što joj oni ne mogu dati. Kako mimetički proces napreduje ovaj udio projekcije značajno se povećava. Na sve tanju podlogu objekta žudnja postupno taloži svoj sve deblji imaginarni sloj fantazama čime se produbljuje jaz između stvarnih (fizičkih) osobina objekta i njezinih želja i apetita. U svom hodu žudnja tako neizostavno proizvodi višak nezadovoljene energije. Ovaj ostatak koji uvijek ostaje visjeti u zraku jasan je znak da objekti ne mogu odgovoriti na njezina najdublja stremljenja. Ne treba nas, međutim, zbuniti činjenica da su završni stadiji žudnje obilježeni frenetičnim traganjem za novim objektima. Ta pojava ne govori u prilog podređenosti žudnje objektima, kao što bi to moglo izgledati na prvi pogled, već naprotiv, o njihovoj načelnoj

što se nalazi daleko, s „onu stranu“. Njezino istinsko mjesto nikad nije istovjetno mjestu na kojem se ona (trenutačno) nalazi. Domovina žudnje uvijek je to područje drugosti. Konstituirana je imperativ da odskoči od poznatog i uobičajenog kako bi osvojila nezauzeti teritorij. Uzor ili model žudnje (Drugi) određen je upravo izraženom razlikovnošću naspram svega poznatog, bliskog i uobičajenog. U očima subjekta Drugi je uvijek nositelj zanimljive nepoznatosti, egzotične drugosti i izvanredne neuobičajenosti. Koliko god da je blizak subjektu, uzor uvijek ostaje s „onu stranu“ njegova svijeta.

Razmatrajući navedene tri odrednice uviđamo da metafizičke aspiracije mimetičkog subjekta u općem, strukturalnom pogledu koreliraju sa središnjim preokupacijama *homo religiosusa*. Poput religioznog čovjeka i žudeći se subjekt nadalje želi nasititi bićem; on također čezne za ispunjenim životom, a autentičnom obliku egzistencije teži tako što prekoračuje ono što mu je neposredno dano (objekti). Mimetički subjekt na kraju ne može žudjeti ni za čim drugim osim za onim što ga može ontološki preobraziti obećavajući mu puninu života, neusporedivu s bilo čime što postoji s „ovu stranu“. Slijedeći do kraja logiku vlastitog „progresu“, žudnja neizbježno dopijeva do horizonta bitka, odnosno, punine i transcendencije. Vođena svojevrsnom unutarnjom inercijom ona se ne zaustavlja sve dok se ne zatekne pred ovim jednim i jedinim obzorom. Ne mogavši na kraju više težiti ni za čim drugim osim za bitkom, puninom i transcendencijom, žudnja potvrđuje vlastitu religijsku narav. Promatrajući postupno odumiranje svih sekundarnih obilježja *mimesisa* dolazimo do uvida da je „u žudnji sve lažno, teatralno i artifično osim goleme gladi za svetim“ (Girard, 1965, 79). Raščlanjivanjem njezine dinamike neminovno dopijevamo do diskursa koji se sastoji samo od jednog *metafizičkog* cilja i samo od jedne *religijske* težnje. Budući da je krajnji cilj žudnje metafizički (ontološki), osnovno obilježje njezine intencionalne usmjerenosti jest religijsko: žudnja na koncu žudi religijski jer jedini cilj koji će pokrenuti sve njezine snage jest metafizički.³⁸ Kao i religioznog čovjeka, i žudećeg subjekta ne zanima u biti ništa drugog osim bića ili „svetog“; njegove misli, osjećaji i postupci nadahnuti su isključivo apsolutnošću i ultimativnošću ovog konačnog i jedinog cilja.

2. 2. 2. Intersubjektivnost metafizičke (religijske) žudnje

Međutim, iako potrebne kao polazišna točka naše analize, sličnosti s fenomenologijom i filozofijom čovjekove religioznosti odviše su općenite da bi nam mogle nešto reći o zasebnim

nemogućnosti da zadovolje apetite žudnje. Žudnja neprestance teži za novim objektima upravo zato što niti jedan od njih ne može utažiti njezinu glad. Objekti stoga jesu i mogu biti samo (neuspjeli) njezini nadomjesci. Razočarenje jasno kazuje da granice žudnje nisu koekstenzivne s granicama objekata.

³⁸ Sam se Girard ne bavi ovakvim pojmovnim razvrstavanjem, stoga su *metafizičko* i *religijsko* u okviru njegove misli uglavnom funkcioniraju kao istoznačnice. U Girardovu pojmovniku *metafizičko*, koje je mnogo češće u optičaju, šifra je za religijsko.

religijskim značajkama mimetičke žudnje. Želimo li preciznije odrediti u čemu se sastoji specifičnost Girardova poimanja, valja se zadržati na intersubjektivnosti³⁹ kao temeljnoj odrednici mimetičke/metafizičke žudnje. Nasuprot prevladavajućem usmjerenju filozofske tradicije koja čovjekovu temeljnu relaciju prema zbilji definira kao odnos subjekta prema objektu, Girard smatra da je to inter-personalni odnos Sebstva i Drugog. Premda je odnos subjekt – objekt neophodan za niz spoznajnih i praktičnih djelatnosti, ljudsko je biće ipak, smatra Girard, primarno određeno „Ja – Ti” odnosom. Intersubjektivnost posebno dolazi do izražaja kada se približimo fundamentalnim aspektima egzistencije. Odnos prema ultimativnoj zbilji, zbilji o kojoj ovisi čovjekovo samoodređenje, suštinski je intersubjektivan, smatra Girard.

Vlastitu tezu o intersubjektivnosti Girard nastoji dokazati sučeljavajući je s filozofijom J. P. Sartrea, tj. misaonim sustavom koji se temelji na suprotnoj filozofskoj formuli. Određujući fundamentalnu ljudsku situaciju kao težnju manjkavog *bitka-za-sebe* (egzistencija) prema cjelovitom *bitku-u-sebi* (esencija),⁴⁰ Sartre polazi od relacijskog obrasca „subjekt – objekt“: strukturalno, čovjek teži za bitkom kao subjekt za objektom. U Sartreovoj filozofiji bitak je isto što i „predmet” svijesti. Bitak (*biće-u-sebi*) sveden je na ulogu korelata ljudske subjektivnosti kakvog zahtjeva formalni ustroj intencionalnog djelovanja svijesti. Totalitet bića (*biće-u-sebi*) nešto je što je naprosto dano, „stavljeno” ispred subjekta. Kao *predmet*, bitak je pasivno izložen perceptivnom, spoznajnom i djelatnom raspolaganju subjekta. U ovoj konstelaciji subjekt je apsolutno aktivna i nadmoćna strana koja uvjetuje objekt, dok objekt, sa svoje strane, ni na koji način nema utjecaja na subjekt. Netaknut ikakvim djelovanjem izvana, subjekt ostaje potpuno zatvoren u sebe sama. Sartre se tako, prema Girardu, priklanja Descartesovu mišljenju u čijem je središtu moćna, ali solipsistički izolirana subjektivnost. Njegov glavni pojam *bića-u-sebi* ili „boga” (kako Sartre još imenuje svoju prvu ontološku kategoriju)⁴¹ skrojen prema kartezijskom modelu, pokazuje sva solipsistička obilježja (Girard, 2011a, 138). On je metafizički odraz zatvorenog i usamljenog subjekta okruženog beživotnim entitetima (objektima).

Pretpostavka prema kojoj bi teorijski konstrukt poput Sartreovog „boga” mogao biti krajnji cilj čovjekovih stremljenja (žudnje), nije uvjerljiva, smatra Girard:

„*Biće i ništa* traži od nas da povjerujemo kako svi ljudi *žude* upravo za ovakvim akademskim i apstraktnim bogom. Mala djeca moraju potpuno ovladati ovom predodžbom, nesumnjivo, proučavanjem neoskolastičke filozofije.“ (Girard, 2011a, 138)

³⁹ U prvoj je fazi svoje karijere Girard upotrebljavao pojam „intersubjektivnost”. Kasnije će ga napustiti zbog novog, vlastitog koncepta „interindividualnosti” koji, prema njegovu mišljenju, na značenjskoj razini bolje opisuje narav dinamičke stvarnosti što povezuje aktere mimetičkog odnosa.

⁴⁰ Vidi bilj. 31.

⁴¹ Govoreći o središnjem čovjekovom projektu (sinteza „bića–za–sebe” i „bića–u–sebi”) Sartre, premda odbacuje transcendenciju u klasičnom smislu, ipak nedvosmisleno ističe njegovu religijsku dimenziju: „Biti čovjekom znači težiti biti Bogom; ili ako hoćete, čovjek u osnovi jest želja da se bude Bogom.“ (Sartre, 2006a, 672)

Poput Girarda, i Sartre odnos prema krajnjoj zbilji opisuje kao *žudnju*. Sudbonosno obilježen „manjkom bića“, progonjen ontološkom prazninom, čovjek za bitkom u prvom redu *žudi*. Ljudsko biće zahtijeva da se dočepa bitka i neutaživo žeda da se ispuni njime. *Žudjeti* za nečim nije isto što i imati *uvjerenje* o tome. Sartreovski subjekt nije netko tko tek *vjeruje* ili se idejno pozicionira naspram ultimativne zbilje. *Žudjeti* podrazumijeva sasvim drugačiji pristup, pristup koji angažira ukupnost afektivnih, intelektualnih i duhovnih moći; drugim riječima, čitavo žudeće biće. Onaj tko je obuhvaćen *žudnjom* ne može ništa ostaviti sa strane ostajući pritom distanciran. Stoga je, smatra Girard, krajnje neobično dovoditi u vezu intencionalnu osobitost *žudnje*, kojoj se približava i sam Sartre, i njegovu prvu ontološku kategoriju. Malo je vjerojatno kako bi apstraktni entitet fenomenološke ontologije poput „bića–u–sebi“ mogao biti referencijalna točka *žudnje*. Appetit *žudnje* ne može se zadovoljiti nečim tako spekulativnim, beskrvnim i razvodnjenim. Jedino što može pokrenuti i zadovoljiti *žudnju* jest punokrvna i životna stvarnost Drugog. Tek konkretan, intersubjektivan odnos može *žudnju* djelotvorno usmjeriti prema nečemu, u ovom slučaju, prema izvorištu bitka („biću–u–sebi“). Da bismo došli do onoga što nas najviše ispunjava nemoguće je zaobići „Ja – Ti“ obrazac; ustvari, ovaj odnos nije samo put do bitka, nego i (jedino) okrilje u kojem bitak susrećemo.

Girard napominje kako ni sama Sartreova misao nije uvijek vjerna do kraja solipsističkim postulatima te da povremeno izbija na površinu njezina unutarnja podvojenost. U pojedinim odvojcima ta se misao vidljivo približava intersubjektivnosti, kao npr. u čuvenom odlomku *Bića i ništa* u kojem Sartre opisuje ponašanje kavanskog konobara:

„Uzmimo ovog kavanskog konobara. Pokreti su mu živahni i okretni, pomalo odveć precizni, pomalo odveć hitri, gostima pristupa pomalo odveć živahnim korakom, naginje se k njima malo odveć hitro, glas mu i oči izražavaju zanimanje koje je pomalo odveć brižno spram narudžbe gosta, i napokon evo ga gdje se vraća, pokušavajući svojim nepokolebljivim koračajem podržavati nesavitljivu ukočenost kakva automata, noseći istodobno svoj poslužavnik sa smjelošću plesača na žici, održavajući ga u ravnovjesju koje je neprestano nestabilno i koje se neprestano narušava, a on ga opet uspostavlja laganom kretnjom ruke i dlana. Njegovo ponašanje u cjelini izgleda nam kao kakva igra. Trudi se povezati svoje kretnje kao da se radi o mehanizmima što jedni drugima upravljaju; čak i njegova mimika i glas izgledaju kao mehanizmi; posjeduje užurbanosti i nemilosrdnu hitrinu stvari. Igra se, zabavlja se. Ali čega se igra? Nije potrebno dugo ga motriti da bi se shvatilo: on se igra *bivanja* kavanskim konobarom.“ (Sartre, 2006a, 92, 93)

Ovim prikazom Sartre želi, između ostaloga, ilustrirati vlastiti koncept „loše vjere“. „Loša vjera“ izraz je stanja u kojem pojedinac nije ono što jest. Cjelokupno nastojanje konobara da izgleda kao konobar dokazuje da on (još) nije konobar *u-sebi* (Palaver, 2011, 75). Pretjerano i automatizirano ponašanje otkriva da je „biti konobar“ (još uvijek) izvanjsko njegovu biću. „Loša vjera“ odražava procjep između egzistencije (*biće-za-sebe*) i esencije (*biće-u-sebi*) te uzaludan napor da se on ispuni. Sartreovo tumačenje i ovdje ostaje, barem na prvi pogled, dominantno objektno, tj. uokvireno dijalektikom subjekt – objekt: „biti konobar“ nešto je što konobaru izmiče kao esencija, kao

predmetna bit. Težnja za *bićem-u-sebi* i dalje se formalno ostvaruje posredstvom intencionalnog obrasca subjekt – objekt. Međutim, pažljiviji pogled na Sartreov prikaz otkriva, prema Girardu, naznake (mimetičke) intersubjektivnosti. Promotrimo li pobliže navedeni primjer ustanovit ćemo da je konobarova egzistencija zapravo oponašanje: da bi „bio“ konobar, vježbenik oponašanjem nastoji biti ono što (još uvijek) nije. Imitira „istinskog konobara“ kako bi postao poput nekog (stvarnog) modela koji mora da mu je neprestance pred očima. Polazeći od ovog primjera iz *Bića i ništa* dolazimo lako do općeg pravila da je imitacija jedini način da dosegne istinsko biće. Sartre, prema tome, neraskidivo povezuje oponašanje i biće iako to izrijeком ne tvrdi (Doran, 2011b, 175). Njihovim združivanjem otvara se, prema tome, nekakav put prema intersubjektivnosti. Komentirajući implikacije Sartreovih uvida, Girard ističe kako je teško zamisliti da bi oponašanje moglo imati neki drugi izvor osim konkretnog interpersonalnog odnosa s Drugim:

„Esencija kavanskog konobara je *ovaj Drugi* koji mi je pokazao kako biti konobar; promatrao sam kako igra svoju ulogu i on je bio moj model.“ (Girard, citirano prema Doran, 2011b, 176)

Da bismo uopće mogli početi željeti postati ovo ili ono moramo to prethodno vidjeti kod stvarnog Drugog. Tek u konkretnom susretu s drugom osobom u nama se oblikuje djelotvorna predodžba o onome što bismo željeli biti. Misao o *biću-u-sebi* koju sam spreman slijediti u vlastitom oponašanju uvijek je odjek, bliži i ili daljnji, susreta s konkretnom osobom (*ovaj Drugi*). Samo Drugi koji stvarno postoji može pokrenuti proces egzistencijalnog oponašanja o kakvom govori Sartre. Ono što temeljno definira moje biće nerazmrsivo je isprepleteno s Drugim, sačinjenim od krvi i mesa. Mimetički odnos s njime uvjetuje u potpunosti kako nastanak tako i oblikovanje moga „Ja“. Svaki, pa i najmanji djelić Sebstva nezamisliv je bez te relacije:

„(...) drugost je neodvojiva od svega onoga što percipiram kao moje, kao Ja.“ (Girard, cit. prema Doran, 2011b, 176)

U *Biću i ništa* postoji još nekoliko mjesta u kojima Sartre, prema Girardu, protuslovi vlastitom solipsizmu. Unatoč tim smjelim iskoracima u smjeru intersubjektivnosti, Sartre ipak ostaje više privržen objektnoj relacionosti usprkos tome što ga slijed njegovih misli snažno vodi u suprotnom smjeru.⁴² Najveći iskorak u odnosu na formulu „subjekt – objekt“ zatječemo u jednom Sartreovom

⁴² U *Biću i ništa* Sartre, pored prve i druge ontološke kategorije, uvodi i treću, „biće-za-drugog“ što mu omogućuje razvijanje zanimljivih analiza o ljubavi, stidu, sadomazohizmu i sl. (Palaver, 2011, 77). U istoj knjizi prisutna su i promišljanja o značenju pogleda Drugoga za Jastvo: „No da budem ono što jesam, dostatno je da me drugi gleda“ (Sartre, 2006b, 325). Sartre, prema tome, priznaje Drugom izvjesnu ulogu u procesu samopotvrđivanja Sebstva. Istovjetno rezoniranje vidljivo je i u tumačenju ljubavi: užitak ljubavi temelji se na tuđem opravdavanju moje vlastite egzistencije (Palaver, 211. 78). Sartre je blizu intersubjektivnosti i kada u trećem dijelu *Bića i ništa* govori o sukobu u poglavlju naslovljenom „Konkretni odnosi s drugim“. Međutim, unatoč svemu navedenom, Sartre uvijek favorizira ontološko (objektno) tumačenje – intersubjektivni odnos on redovito nastoji svesti na odnos subjekta prema objektu. Drugost ostaje za njega nešto što je u konačnici sekundarno i kontingentno (Doran, 2011b, 176). Ako i postoji neka uloga Drugog, ona uvijek ostaje sporedna i, na koncu, nevažna. Premda Sartre ističe da drugog čovjeka ne možemo pridodati nizu predmeta koje zatječemo poput stvari te da njegova pojava u naše zamjedbeno polje unosi drugačiju ravnotežu stvari, na kraju ipak zaključno ustvrđuje: „No drugi je za mene svejedno predmet.“ (Sartre, 2006b, 317, 318) Između Sebstva i Drugog ostaje zjapiti nepremostiva provalija (Palaver, 2011, 78). Tu ne postoji nikakva bitna veza, nikakva uzajamnost u kojoj bi jedna

nefilozofskom tekstu. Riječ je o Sartreovoj autobiografiji *Riječi*. Prema Girardovu mišljenju upravo u *Riječima* treba potražiti pravi korijen i nadahnuće svekolikog Sartreova teorijskog mišljenja. Sukladno vlastitim načelima da unutar jednog opusa kasnija djela često funkcioniraju kao interpretativni ključ ranijih te da su književna djela superiornija teorijskim, Girard smatra da nas *Riječi* (1964.) vode bliže istini osvjetljujući pritom pravu pozadinu *Bića i ništa* (1943.). U onom o čemu se govori u *Riječima* kriju se klice buduće spekulativne i sistematske misli o fundamentalnom čovjekovom projektu.

U Sartreovoj autobiografiji, moramo se, prema Girardu, najviše od svega usredotočiti na odnos autora prema djedu kojim knjiga započinje. U *Riječima* djedu, majčinu ocu, pripada istaknuto, štoviše, dominantno mjesto. Dječaku, koji zbog prerane smrti nije stigao upoznati oca, djed, kao zamjenski otac, postaje središnjom figurom. Girard primjećuje:

„Sve započinje s djedom; sve se raspoređuje o odnosu na tog starog čovjeka koji, od samog početka, zamjenjuje mrtvog oca u životu unuka.“ (Girard, 2011a, 137)

Započinjući vlastitu autobiografiju s rekapitulacijom djedove prošlosti, Sartre zapravo pripovijeda o ishodištima vlastite povijesti i svog života uopće. Lišen biološkog oca, temelj svog postojanja on kao mlada osoba pronalazi u djedu. U prvim danima života dječak svjedoči svemoćnom autoritetu koji ne poznaje konkurenciju.⁴³ Djedova je moć nad ostalo dvoje odraslih ukućana, suprugom i kćeri, apsolutna – autor je nije osjetio na svojoj koži zahvaljujući tome što je unuk i zato što je ostao bez oca.⁴⁴ Kao počelo života i vrhovni zakonodavac, djed ima status ravan božanstvu. Sljedeći reci, premda ironijski intonirani, ne mogu sakriti autorovu fascinaciju ovim bogom:

„Bijaše tu još i časn timerina: toliko je nalikovao na Boga Oca da su ga često s njime brkali. Jednog dana, on uđe u neku crkvu, kroz sakristiju; župnik je upravo prijetio mlakonjama nebeskim gromovima: 'Bog je ovdje! On vas vidi!' Iznemada, vjernici otkriše da ih ispod propovjedaonice gleda visok bradat starac: razbježaše se. U drugim pak zgodama, moj bi djed kazivao da su pred njim popadali na koljena. Njemu omili to javljanje poput kakve prikaze. U rujnu 1914. on se ukaza u jednom kinematografu u Archachonu: moja majka i ja bijasmo na balkonu, kadli on zatraži da se upali svjetlo: neka gospoda predstavljala su oko

strana jednako utjecala na konstituciju one druge i obrnuto. U najboljem slučaju drugi može biti povod ili otonac za samorealizaciju subjekta. Njegovo je prisustvo slučajno, nikada konstitutivno.

⁴³ Sartre u *Riječima* pripovijeda kako je, nakon smrti muža, Sartreova majka sa sinom došla živjeti u kuću roditelja. Povratak roditeljskom domu onemogućio je uspostavljanje bilo kakva autoriteta nad sinom. Stigma mlade udovice učinila ju je posve pokornom svojim roditeljima. Nemajući nikakve odgojne moći nad sinom, ona na koncu, u sinovim očima, postaje potpuno jednaka s njim: „A i koga bih slušao? Pokazuju mi mladu orijašicu, kažu da mi je to mati. Sam po sebi, ja bih je prije držao starijom sestrom. Jasno vidim da ta djevoja pod kućnom paskom i svima pokorna, postoji zato da bi mi služila. Ja je volim, ali otkud bih je poštovao kad je nitko ne poštuje. Tri su u sobe u našoj kući, djedova, bakina i 'dječja'. 'Djeca' smo nas dvoje: podjednako maloljetni i podjednako na skrbi drugih.“ (Sartre, 2011, 234, 235) Majčini roditelji, s druge strane, čine sve da umanje i izbrišu značaj preminulog oca. Prema njima ispada da je otac nekako sam skrivio vlastitu smrt: „(...) baka je stalno ponavljala da se izmaknuo svojim dužnostima.“ (Sartre, 2001, 233) Djed, ne bi li još više učvrstio položaj zamjenske figure, želi izbrisati iz zajedničkog sjećanja ionako blijedu uspomenu: „Djed pak, opravdano ponosan na dugovječnost Schweitzerovih, nije prihvaćao pomisao da netko nestane u tridesetog godini života; u svjetlu toga sumnjivog preminuća, on, štoviše, stade sumnjati da je njegov zet ikada i postojao te ga na kraju izbriše iz sjećanja.“ (Sartre, 2001, 233, 234)

⁴⁴ „Ipak, da me je začeo on, uvjeren sam da se ne bih mogao uzdržati a da me ne podčini: iz navike. Bijaše sreća za me što sam pripadao jednom pokojniku (...).“ (Sartre, 2001, 236)

njega anđele, kličući: 'Pobjeda!' Bog se pope na pozornicu i pročita službeno priopćenje o ishodu bitke na Marni. U doba kad mu je brada još bila crna, on bijaše Jahve, pa me obuzimaju sumnje nije li, posredno, izazvao Emileovu smrt. Taj bog gnjeva opijao se krvlju svojih sinova." (Sartre, 2001, 235)

Pošteđen gnjeva, čiju zlokobnu auru sluti, Sartre, naznačujući vlastiti povlašteni položaj unuka, opisuje drugu, dobrohotnu stranu djedova božanskog lika:

„(...) bio sam dakle leno sunca, i moj me je djed mogao uživati a da me ne posjeduje: bio sam njegovo 'zadivljujuće čudo', jer je želio svoje dane završiti kao zadivljeni starac; on se odluči da me smatra nekom jedinstvenom milošću usuda, nekim nezaslužnim darom koji mu u svako doba može biti oduzet; pa što bi onda zahtijevao od mene? Ushićivao sam ga samom svojom nazočnošću. Bio je bog ljubavi s bradom Oca i s Presvetim Srcem Sina; vršio bi nada mnogom polaganje ruku, na svojoj bi glavi osjetio toplinu njegova dlana; on bi me, glasom koji bi postao meketav od puste nježnosti, nazivao svojim maleckim, njegove hladne oči zamaglile bi se od suza. A svi bi povikali: 'Posve je poludio za ovim derančićem!' On me je obožavao, bilo je to očito." (Sartre, 2001, 236).

U jednoj te istoj osobi pronalazimo suprotstavljene osobine. Začetnik koji dobrostivo daruje život isti je onaj despot koji ga, kad mu se to prohtije, može i oduzeti. S jedne strane, izaziva strah gdje god se pojavi, a s druge, on je, zbog obilja nježnosti, izvor neizmjerne sigurnosti kod unuka. U njegovom se liku istodobno utjelovljuju tiranin koji podčinjava i gazi one koji mu se nađu na putu⁴⁵ i ganuti starac koji ne može odoljeti svome „derančiću". U svojim različitim karakteristikama podjednako je suveren i nepredvidiv; iskazivanja ljubavi i mržnje ne ovise zasluzi ili krivnji drugih, nego isključivo o njegovoj hirovitoj volji. Djed ima dva suprotna, ali jednako božanska lica. Njegova figura oličenje je jedinstva suprotnosti (*coincidentia oppositorum*). Djed je središte oko kojeg se vrti cijeli autorov (rani) život, temelj iz kojeg se pomalja njegova egzistencija. U djedu se nalazi izvorište budućeg piščeva karaktera i duhovnog profila. Retrospektivan pogled na naivnost djetinjstva kojemu ne nedostaje podrugljivosti, ne može poništiti važnost tog prvog i krucijalnog odnosa. Dok čitamo *Riječi* pred nama se pojavljuje lik dječaka koji je u nedostatku oca pred-edipovski zadivljen njegovim dojmljivom surogatom. Teško je ne vidjeti ovu očaranost kao i s njome povezanu dječakovu žudnju da se poistovjeti s djedom kako bi postao što i on (Doran, 2011a, xiv). Djed je dječakov jedan i jedini uzor; drugim riječima, njegov uzvišeni, božanski model. Posjeduje atribute koje krasi božansko biće; stoluje u nedostižnom, transcendentnom svijetu te superiornošću svoje moći i ljubavi utjelovljuje željkovanu ontološku puninu za nekoga tko (još) ne posjeduje ništa od toga.

Prisjećajući se svog primordijalnog odnosa, Sartre se, smatra Girard, približava pravom izvoru vlastitih teorijskih postavki. Otkriva pravo podrijetlo filozofskih pojmova „bića–za–sebe" (egzistencija) i „bića–u–sebi" (esencija), barem na razini estetske intuicije. Čitajući *Riječi* uviđamo da žudnja za puninom bitka nije plod autonomnog teorijskog pothvata „postajanja bogom" (*projet*), već naknadna sublimacija težnje rođene iz susreta s živom osobom:

⁴⁵ „Osim toga, moj djed uživa u tome da zafrkava svoje sinove. Taj je strašni otac cio svoj život proveo u tome da ih gazi (...)." (Sartre, 2001, 240)

„Projekt da se postane bogom, koji je prethodno bio apstraktan, beskrvan i okoštao, preinačen je u *Riječima* u nešto neizmjerljivo konkretno, životno i nabijeno zbiljskim značenjem. Bog koji želim postati nije nekakvo apstraktno i anonimno božanstvo već jedinstveni i jedini pravi bog kojeg zovem svojim ocem.” (Girard, 2011a, 139)

Težnja za „bićem–u–sebi”, esencijom ili „bogom”, kakogod to nazvali, svodi se na žudnju za Drugim. Iza apstraktnih entiteta koji predstavljaju okosnicu projekta samorealizacije stoji uvijek (konkretna) osoba Drugog. Sebstvo često ne uspijeva to uočiti zato što funkcionira prema shemi: „subjekt–objekt“. Pod snažnim dojmom tog obrasca i preduvjerenja o vlastitoj samo-danosti, „Ja” uglavnom ne prepoznaje udio Drugog u svojoj konstituciji. Zavarani smo, drži Girard, vlastitim mentalnim stanjima zbog same činjenice što su „naša”; budući da smo osuđeni na sebe i na gledanje svijeta isključivo kroz prizmu vlastitog „Ja“, rijetko uspijevamo zapaziti nešto drugo osim ova dva pola intencionalnosti. „Drugi” nam stoga redovito izmiče ili pak ostaje na krajnjim marginama percepcije. No, pomna „fenomenološka deskripcija uvijek nas vraća natrag Drugom baš kao što nas analiza linija na slikama s optičkom iluzijom (*trompe l'oeil*) uvijek vraća ka točki nestajanja“ (Girard, 2011a, 140). Ako pažljivije pogledamo, možemo vidjeti da se iza svakog, pa i najmanjeg pokreta našeg „Ja“, uvijek skriva djelovanje Drugog. Drugi je neizbježni pratilac svih naših psiholoških, mentalnih i drugih duhovnih aktivnosti, prije svega, žudnje, a najviše je prisutan u našim ultimativnim težnjama. Jer, kada dospijemo do kraja tada nam preostaje „Drugi” kao jedini magnet koji privlači žudnju.

„Istina je da težimo božanstvu, ali to božanstvo uvijek je božanstvo Drugog” (Girard, 2011a, 139).

Krajnja točka svih bitno ljudskih aspiracija nužno je, dakle, personalne naravi. Cilj metafizičko–religijskog stremljenja žudnje na koncu smjera na *osobu* uzora. Biće, odnosno, „sveto”, smješteno je uvijek u konkretnosti nečije osobnosti. Atributi *metafizičkog* ili *religijskog* (ontološka moć, punina i transcendentnost) nužno imaju osobno lice.⁴⁶

2. 2. 3. Religijska narav izvanjske medijacije

Kao intersubjektivni fenomen, metafizičko-religijsko stremljenje žudnje podliježe osnovnim zakonitostima odnosa Sebstva i Drugog. To se u prvom redu odnosi na razliku između vanjskog i unutarnjeg posredovanja. Premda „božanski“ uzor pobuđuje kod subjekta/sljedbenika uvijek istu glad za svetim, ona, zbog navedenog razlikovanja, poprima dva različita lica. Ovisno o razdaljini između uzora i subjekta imamo dva temeljna profila metafizičko-religijske žudnje. Uzoru koji je udaljeniji odgovara jedan tip religijske žudnje, a onom koji je bliži, drugi.

⁴⁶ Iza štovanja *nečega* uvijek se krije štovanje *nekoga* (Girard, 2011e, 57).

Započet ćemo s vanjskim posredništvom (oponašanjem) koje je (povijesno) starije i u stanovitom smislu egzemplarno. Girard oslikava osnovne crte vanjskog oponašanja prvo na primjeru Don Quijotea. Očaran viteškim romanima, Don Quijote želi postati vitezom lualicom. U namjeri da to ostvari izabire za svog uzora, Amadisa iz Galije, fikcionalnog lika viteške književnosti.

„I jer ne valja da dugo budeš u čudu i da čekaš što ću ti reći, znaj Sancho, da je slavni Amadis od Galije bio jedan od najizvršnijih skitnika vitezova. Nisam dobro rekao: bio jedan; bio je on jedini, prvi, jedincati, prvak među svima koliko god ih je u njegovo doba bilo na svijetu.“ (Cervantes, 2004a, 168)

Idealni viteški život Amadisa, savršenstvo je za kojim čezne Cervantesov junak. Za Quijotea je to jedini cilj zbog kojeg se isplati živjeti. Viteštvo, kako ga on shvaća, nije tek dodatak, nadopuna životu. Ono sadrži mnogo više nego što može sadržavati bilo koji životni zadatak ili misija. Kod Quijotea viteštvo se izjednačuje ni više ni manje nego sa samim životom. Biti vitez lualica predstavlja za nj „puninu“. Skup viteških vrijednosti kao što su hrabrost, pravednost, plemenitost, velikodušnost, odanost i sl., Quijoteu su isto što i totalitet egzistencije. Beznačajnosti i osrednjosti postojanja može se umaći samo ako viteške vrline potpuno prožmu život. Jedino je viteštvo kadro uzdignuti ljudsko postojanje na višu, smislenu razinu. Viteštvo stoga zahtijeva posvećenost jednaku religijskoj:

„Viteško postojanje je *imitiranje* Amadisa u smislu u kojem je kršćansko postojanje imitiranje Isusa Krista.“ (Girard, 1965, 2)

Don Quijote predaje u ruke svom uzoru cijeli svoj život. Sve što je važno za njegovu egzistenciju spreman je primiti od Amadisa. Budući da sam ne posjeduje znanja o onome što bi trebao misliti, osjećati i činiti, potpuno se prepušta vodstvu uzora. Odriče se sebe, svojih prosudbi i inicijativa zarad tog uzvišenog Drugog:

„Don Quijote je odustao, u korist Amadisa, od temeljnih osobnih prerogativa: on više ne bira objekt – predmet svoje žudnje, Amadis mora birati za njega. Učenik se daje u potragu za objektom kojeg mu određuje, ili se čini da mu je određen modelom čitavog viteštva.“ (Girard, 1965, 1, 2)

Potpuno odustajanje od samog sebe znak je da se ovdje ne radi tek o običnom odnosu učitelja i učenika. U središtu Don Quijoteove pažnje nisu toliko viteške vještine, maniri i vrijednosti..., ovdje nije riječ tek o „predmetu“ ili objektu koji bi trebalo svladati i usvojiti.⁴⁷ Jedino što postoji za Quijotea je Amadis. Sve što kao vitez treba izvršavati sekundarno je i efemerno u odnosu na osobu uzora. Sve bi te stvari izgubile smisao bez Amadisa. Drugim riječima, biti istinski vitez znači biti drugi Amadis.

„Biti dobar vitez lualica ne znači *učiniti nešto* dobro kao što bi to učinio i Amadis. Biti dobar vitez lualica znači *biti* poput Amadisa. Kao model, Amadis ne kaže svom oponašatelju: 'Gledaj me kako radim ovo ili ono', nego 'Gledaj mene', 'Budi poput mene'. Ono što se treba oponašati je sve što model čini, osjeća, čak i misli. Biti najbolji vitez lualica znači djelovati, osjećati i misliti upravo kao Amadis. Dobar i vjeran viteški učenik može slobodno reći: 'Amadis živi u meni kao što ja živim u njemu.'“ (Bandera, 2009, 48)

⁴⁷ Cesáreo Bandera nastoji pokazati koje su značajke odnosa učitelj – učenik, odnosno, majstor – šegrt, a koje, prema njegovu sudu, bitno izostaju u odnosu Don Quijotea prema Amadisu: „U istinskom, zdravom odnosu između majstora i šegrta postoji treći element, objekt oponašanja kao zasebna stvarnost neovisna podjednako o majstoru i učeniku. Šegrt oponaša majstora samo obzirom na taj određeni predmet čija zbiljnost postavlja granice oponašanja.“ (Bandera, 2009, 48)

Amadis je referentni okvir čitave Quijoteove egzistencije. Ovaj lik viteških romana opskrbljuje značenjem svaki dio njegova života. Quijoteova percepcija zbilje potpuno je uvjetovana Amadisovim zračćim likom; što je stvarno, a što nestvarno za Quijotea određuje Amadis. Je li nešto istina ili nije, ne utvrđuje se empirijskim razlozima, nego pravorijekom uzvišenog uzora. Amadis je jedino uporište za Quijoteov doživljaj svijeta kao i samog sebe. On je ishodište iz kojeg nastaju svijet Cervantesova junaka i njegov identitet. Sve što postoji, sve što doista *jest* za Don Quijotea, jest zahvaljujući Amadisu. Teško je stoga u ovom, ontološki bremenitom, odnosu ne naslutiti religijske značajke:

„Sve što je stvarno nije takvo po sebi već u odnosu na Amadisa; sam Amadis ne podliježe empirijskoj potvrdi budući da je on onaj koji daje značenje stvarnosti, koji stvarnost čini stvarnom, a ne obrnuto. Drugim riječima, za Quijotea, za njegove namjere i svrhe, Amadis je Bog. U Quijoteovom duhu on djeluje kao Bog.” (Bandera, 2009, 48)

Isti obrazac privrženosti, doduše u smanjenom intenzitetu, nalazimo i u Stendhalovu romanu *Crveno i crno*. Premda je *Crveno i crno* prema Girardovu sudu jedno od oglednih djela unutarnjeg posredništva, na početku Stendhalovog najpoznatijeg romana nailazimo na izrazit primjer izvanjskog oponašanja. Glavni junak Julien Sorel nastoji oblikovati vlastiti život prema primjeru Napoleona. Napoleon nije Julienu uzor jedino kao vojskovođa – on ga oponaša ne samo da bi jednog dana stekao uspješnu vojnu karijeru već i da bi imao uspjeha i drugdje, napose u ljubavnom životu. Smatra kako u određenim situacijama mora osvajati žene jer je isto to činio njegov uzor. Spremnost na zavođenje nije prema tome izraz Julienove spontane želje, već poslušnost dužnosti nasljedovanja:

„Kad Julien odluči da mora posjedovati gospođu de Rênal, ženu čijoj je djeci učitelj, njegova se odluka ne temelji na šarmu Louise de Rênal, već na njegovu uvjerenju da bi Napoleon, da je tu, također krenuo u osvajanje.” (Golsan, 2002, 5)

Kao ni Quijoteovo, ni Julienovo nasljedovanje ne tiče se samo jednog omeđenog područja života. Nesigurnost Stendhalova junaka koja pobuđuje u njemu žudnju nadilazi granice uspjeha i neuspjeha u karijeri. Tražeći vodstvo izvan primarne domene uzora, Julien potvrđuje da je njegova potreba za oponašanjem znatno šira. Treba mu uzor koji pokriva sveukupnost života jer Julienova je potreba ustvari egzistencijalna, a ne zanatska ili profesionalna. Uz to, svog uzora Julien ne doživljava samo kao savjetodavca, tj., kao onog koji mu pokazuje *kako* ostvariti vlastite žudnje. Napoleon mu sugerira i za *čime* bi uopće trebalo žudjeti.⁴⁸ Slavni general i osvajač potpuno zaokuplja Julienov duh, uvjetuje njegovo opažanje te usmjerava njegove osjećaje i misli. Aktivira najdublje impulse Julieova bića spuštajući se do samog korijena njegovih odluka. Julien pridaje moć uzoru da oblikuje svaku sastavnicu njegove egzistencije. Premda manje izraženo no Quijoteovo oponašanje Amadisa, Julienovo nasljedovanje također pokazuje religijske značajke.

⁴⁸ „Neke stvari koje je Napoleon rekao o ženama i nekoliko rasprava o vrijednosti romana koji su bili u modi za vrijeme njegova vladanja izazvali su sada u Julienu prvi put neke misli koje bi drugi mladići njegovih godina već odavno imali.” (Stendhal, 2004, 53)

Prema Girardovoj kategorizaciji, Amadis iz Galije i Napoleon tipični su izvanjski uzori jer oblikuju žudnju svojih oponašatelja iz nepremostive udaljenosti.⁴⁹ I jedan i drugi zauzimaju uzvišen položaj, nedostižan njihovim sljedbenicima i svim ostalim ljudima. Niti se jedan čovjek ne može usporediti s njima, a kamoli izjednačiti. Premda su ljudska bića, oni bitno nadilaze ljudsku razinu poprimajući status svojevršnih bogova ili polubogova. Njihova je transcendentnost neupitna i snažno izražena. Od svih nadljudskih atributa vanjskih uzora najviše do izražaja dolazi upravo transcendentnost. Oni se identificiraju u prvom redu tom svojom odvojenošću i uzdignutošću. Prekoračujući sve zemaljsko, vanjski uzori spokojno i neometano kraljuju na svom nedostupnom nebu (Girard, 1965, 8). Nalaze se visoko iznad svega što je zemaljsko, stoluju u svojoj superiornosti samoći.⁵⁰

„Julien je stajao na svojoj velikoj stijeni i gledao nebo u žaru ljetnog sunca. U polju ispod stijene cvrčali su cvrčci; kad bi zamukli, svuda naokolo zavlada bi tišina. Pred sobom je vidio kraj na daljinu od dvadeset milja. Od vremena do vremena opazio bi kopca koji je poletio s visokih stijena visoko iznad njegove glave kako u tišini opisuje goleme krugove. Julienov je pogled nesvjesno pratio tu pticu grabilicu. Njezine mirne i snažne kretnje učiniše na njega snažan dojam, zavidio je toj snazi, zavidio je toj samoći.

To je bila Napoleonova sudbina: hoće li jednog dana biti i njegova?” (Stendhal, 2004, 63, 64)

„Amadis bijaše sjever, zvijezda, sunce hrabrih i zaljubljenih vitezova te ga mi moramo oponašati, mi drugi koji se borimo pod stijegom ljubavi i viteštva.” (Cervantes, 168, 2004)

Premda nisu u striktnom smislu religijske, Stendhalove i Cervantesove opservacije evociraju jedan drevni religijski obrazac – način na koji njihovi junaci doživljavaju svoje uzore podsjeća na

⁴⁹ Prvi je fiktionalan lik, a drugi je mrtav, što obojicu uzora izmješta daleko iz svijeta njihovih učenika.

⁵⁰ Unatoč tome što subjekt (sljedbenik) i model žudnje (uzor) ne dijele zajednički prostor, vrijeme i duhovni prostor, njihov odnos je i dalje intersubjektivni. Premda je u izvanjskom posredništvu manje izražena, intersubjektivnost i ovdje (formalno) oblikuje odnos između subjekta i modela. Na prvi pogled može izgledati da su izvanjski uzori samo personifikacije određenih ideja, odnosno, da njihova osobnost služi samo prijenosni kanal nečeg neosobnog. Čini se da ne bismo ništa izgubili ako bismo maknuli ovu slabašnu opnu osobnosti budući da su vrijednosti, koje ona labavo drži na okupu, same po sebi dovoljne da sljedbenika potaknu na oponašanje. No, primjeri koje smo naveli ne govore tome u prilog. Unatoč tome što se Don Quijote neprestano poziva na viteške ideale i što nerijetko zaziva i ostale vitezove o kojima je čitao, njegova referentna točka uvijek ostaje Amadis iz Galije. Lik Don Quijotea nezamisliv je bez figure ovog viteškog lika. Sva Quijoteova sanjarenja, razmišljanja, pothvati i pustolovine događaju se u znaku fiktionalne Amadisove osobnosti. Dok oponaša pojedine sastavnice idealnog života koje Amadis utjelovljuje, Quijote uvijek polazi od osobitosti njegova lika. Pomoć nevoljnicima, ispravljanje nepravdi, odanost gospama itd. sve je to popraćeno osobnim potpisom Amadisa iz Galije. Quijoteova posvećenost primarno je osobne naravi iako se uvijek konkretizira kroz ostvarivanje (neosobnih) viteških ideala. Slično možemo primijetiti i za Julienu Sorela. Julien je, kao i svi ostali, upoznao Napoleona najprije kao slavnog vojskovođu. Međutim, Napoleon za njega nije tek jedan od mnogih koji su uspješno ovladali ratnim umijećem zauzevši tako istaknuto mjesto u (vojnoj) povijesti. Napoleon nije reprezentativni uzorak nečega što Julien spoznajno i praktično želi usvojiti. Ono što ga je privuklo svom uzoru jest izraziti *osobni* značaj upisan u Napoleonov općepoznati i općeprihvaćeni lik. Snažna osobna crta (karizmatičnost) s kojom se susreo ponukala ga je da Napoleona uzme za uzora i za sve ostalo u životu. Napoleon je za Julienu jednostavno netko koga se mora oponašati u svemu; Julien mu ne pristupa kao učenik ili šegrt, nego kao nasljedovatelj. U jednom i u drugom slučaju izvorište oponašanja jest superioran lik, osobnost uzora. Iz tog moćnog središta dolazi istinsko svjetlo koje obasjava ukupnost sljedbenikove egzistencije. Premda je uzor udaljen, subjekt ga svejednako doživljava kao entitet s kojim je osobno povezan. Velika udaljenost izvanjskog posrednika ne poništava osoban odnos, već samo oblikuje jedan drugačiji modalitet intersubjektivnosti. Sljedbenik, s jedne strane, osjeća da je snažno povezan sa svojim uzorom, dok, s druge, zna da ga od njega dijeli nepremostivo odstojanje. Riječ je o snažnoj povezanosti uz istodobno jednako jaku distancu. S uzvišenim likovima izvanjskog posredovanja uspostavlja se stoga čvrsta, ali ne i bliska veza. Sljedbenikova veza s izvanjskim uzorom posve je duhovna i metafizička, bez ikakvog psihološkog, intimnog zblizavanja, koje je (uostalom) i nemoguće.

iskonski doživljaj svetosti nebeskog područja.⁵¹ Evo kako M. Eliade prikazuje osnovne elemente toga iskustva:

„Nebo se otkriva beskonačnim, transcendentnim. Ono je, par excellence, Ganz andere ('posve drugo' – nap. prev.) u odnosu na to ništa što predstavljaju čovjek i njegova okolina. Transcendencija se otkriva čovjeku čim postaje svjestan beskonačne visine. 'Svevišnjost' spontano postaje atribut božanstva. Višnji predjeli koji su čovjeku nepristupačni, zvjezdana područja, stječu ugled transcendentnoga, apsolutne stvarnosti, vječnosti. Tu je boravište bogova; onamo, uz pomoć obreda uspinjanja, dopijevaju izabranici; onamo se uzdižu, u skladu s predodžbama određenih religija, duše umrlih. 'Svevišnjost' – to je čovjeku kao takvu nedostupna dimenzija; ona po pravu pripada nadljudskim silama i bićima. Onaj koji se uspinje stubama nekog svetišta ili obrednim ljestvama što vode u Nebo prestaje biti čovjekom: na ovaj ili onaj način ima udjela u božanskom ustroju.

Nije riječ o logičkoj, racionalnoj operaciji. Transcendentna kategorija 'visine', nadzemaljskoga i beskonačnoga otkriva se cjelokupnom čovjeku, njegovu razumu i njegovoj duši. To je puno osvješćivanje čovjeka: nasuprot Nebu, on otkriva božansku nemjerljivost i svoju vlastitu situaciju u Kozmosu. *Samim svojim načinom postojanja* Nebo otkriva transcendenciju, snagu i vječnost. *Ono postoji na apsolutan način, jer je visoko, beskonačno, vječno i snažno.*” (Eliade, 2002, 72)

Očigledno je nemoguće posve poistovjetiti upravo opisani religijski univerzum s Cervantesovim i Stendhalovim romanesknim svijetom. Međutim, teško je, s druge strane, ne primijetiti kako je fikcionalno sljedbeništvo njihovih protagonista neka vrsta sekularnog odjeka ove primordijalno-religijske udivljenosti „nebeskim”. Uzvišenost koju izvanjski medijator žudnje posjeduje u očima svojih nasljedovatelja strukturalno nalikuje religijskom iskustvu prostorno doživljene „svevišnjosti”. Sljedbenik zna da ne može dospjeti do svojeg uzora podjednako kao što religiozan čovjek zna da ne pripada nebeskom području. Ne utvara si kako se uzoru, dok ga oponaša, može istinski približiti. Subjekt izvanjskog oponašanja je svjestan da ga imitacija uvijek ostavlja u okviru odvojene i sekundarne zbilje (manje ili više uspješne) kopije, ne dovodeći ga nikada do uzvišene sfere uzora. U svom ljudskom stanju ne može postati dijelom svijeta uzora, svijeta koji je apsolutan, moćan i vječan. Prihvaća da zvjezdani prostor uprisutnjen osobi uzora, njemu, sljedbeniku, jednostavno ne pripada. U susretu s uzorom oponašatelj osvješćuje točno mjesto svojeg položaja u svijetu. Otkriva pravu mjeru svoje (ne)veličine. Naspram nemjerljivosti uzora kao jedinog i pravog mjerila, spoznaje koliko je malen i sporedan.

No, uz formalnu sličnost postoji i sadržajna posebnost izvanjskog posredovanja u odnosu na navedeni religijski imaginarij. Ono što je u religijskom pra-doživljaju potaknuto prostornim jazom između čovjeka i neba, u mimetičkom odnosu izvanjskog posredovanja rezultat je duhovnog raskoraka između uzora i sljedbenika. Premda prostor i vrijeme imaju stanovitu ulogu u mimetičkoj

⁵¹ Prema Eliadeu riječ je o jednom od najizvornijih oblika religijskog iskustva u kojem se spontano javljaju religiozni osjećaji: „Puko promatranje nebeskoga svoda dostatno je da u čovjeku pokrene određeno religiozno iskustvo.” (Eliade, 2002, 72) „Čak i bez pomoći mitološke priče, nebo direktno otkriva svoju *transcendentnost, snagu i svetost*. Jednostavno promatranje nebeskog svoda izaziva u svesti primitivnog čoveka religiozna čuvstva.” (Eliade, 2011, 65)

medijaciji, središnja odrednica koja određuje status izvanjskog uzora jest duhovna udaljenost. Uzor je uzvišen jer se nalazi, u odnosu na sljedbenika, na drugoj i drugačijoj duhovno-simboličkoj razini. Budući da je duhovni odmak presudan, moguće je da sljedbenik živi u neposrednoj blizini uzora, a da se ni za milimetar ne približi njegovu duhovnom svijetu.⁵² Uzor je, prema tome, prvenstveno definiran duhovnom uzvišenošću, a ne prostorno-vremenskom odjelitošću. Presudno je ono što uzor *jest*, tj. što označava za sljedbenika, a ne koji prostor zaposjeda ili u kojem vremenu živi.⁵³ Ključan je duhovni sadržaj koji utjelovljuje i način na koji to čini. U uzoru su različiti duhovni sadržaji (umjetnički, moralni, religijski i sl.) uzdignuti na maksimum značenja i vrijednosti. Lik izvanjskog uzora predstavlja uosobljenje idealnog oblika pojedine vrline, vještine ili djelatnosti ili većeg broja njih. U tim figurama navedene duhovne stvarnosti egzistiraju u platonski čistom obličju, bez primjesa nesavršenosti svojstvenih ljudskom stanju. Duhovno savršenstvo koje izvanjski uzori koncentriraju u sebi pravi je izvor njihove svemoćne transcendencije. Ono ih uzdiže visoko iznad svih, u nedostižne duhovne predjele.

Premda ga od uzora razdvaja nepremostiva duhovna provalija, sljedbenik je uvjeren da je odnos s uzorom za nj krucijalan. Taj daleki uzor ima neusporedivo više utjecaja na život koji živi od bilo koje mu bliske osobe. Sljedbenik doživljava da se uzor obraća najvažnijem dijelu njegova bića unatoč tome što se s njime ne može osobno (intimno) povezati. U njemu pronalazi odgovor na svoje najdublje žudnje. Uzor pobuđuje u sljedbeniku raspoloživost da ostvari svoj istinski potencijal, odnosno, identitet. Osposobljava ga da se izdigne iznad svakog oblika osrednjosti i tako vlastitom životu pruži značaj naročite sudbine. Udaljeni uzori potiču svoje obožavatelje da daju najbolje od sebe, da saberu i potom iskažu sve svoje moralne i stvaralačke snage kako bi odskočili od prosječnosti. (Olson, 2018, 123)

Oponašanjem izvanjskog uzora, vidjeli smo, sljedbenik se ne izjednačuje s njim; zbog udaljenosti koja ih razdvaja ne može postati isto što i uzor, već mu jedino može manje-više nalikovati.⁵⁴ Međutim, dosljedno nasljedovanje ipak ga približava uzoru dovodeći ga negdje na pola puta između profanosti ljudskog stanja i svetosti svojstvene uzoru. Vjernim oponašanjem sljedbenik se nastanjuje u gornjim regijama *ljudskog*. Približava se crti koja razdvaja ljudsko i božansko, ali je

⁵² Girard to ilustrira jednim povijesnim primjerom: između dvorjana Versaillesa i Luja XIV. zjapi veliki jaz unatoč prostornoj i vremenskoj blizini. „Kralj Sunce je medijator za sve one koji ga okružuju, a ovaj posrednik ostaje odijeljen od svojih vjernih sljedbenika ogromnom duhovnom udaljenošću.” (Girard, 1965, 117, 118)

⁵³ Značaj izvanjskih uzora često je tijesno vezan uz vremensku dimenziju. Čini se da njihov prestiž proizlazi upravo iz činjenice što pripadaju slavnoj prošlosti. No, kao što smo ustvrdili, međusobnim približavanjem vremena sljedbenika i uzora ne mijenja se ništa: Luj XIV. ostaje nedostižan dvorskoj gospodi kao i bilo koji drugi kralj prošlih vremena. Također, obilato dijeljenje zajedničkog prostora i vremena u brojnim avanturama i razgovorima ne uspijeva nikada Sancha Panzu učiniti, u simboličkom i duhovnom smislu, dijelom Don Quijoteova svijeta. Slavni modeli prošlosti nisu slavni zbog toga što je proteklo puno vremena otkako su živjeli, nego zbog svojeg osobitog duhovnog statusa. Protok vremena ne stvara taj značaj već ga (samo) ovjerava i potvrđuje. Zbog pečata koji su jednom utisnuli u povijest, izvanjski uzori ostaju trajno prisutni u njoj. Vremenska neprolaznost vanjski je znak da značaj uzora pripada drugoj, ontološkoj razini.

⁵⁴ U izvanjskom posredništvu sljedbenik, odnosno mimetički subjekt, zna i prihvaća da nikad ne može „biti” uzor, nego samo „kao” uzor.

ne prelazi – lebdi iznad duhovnog prosjeka čovječanstva ne napuštajući pritom „ljudsko stanje”. Ne prestaje biti čovjek istodobno nikad ne postajući božanstvo. Budući da mu je nemoguće prodrijeti u duhovni svijet uzora te u punom smislu postati dionikom njegove svetosti, sljedbenik se zadovoljava time da više od ostalih bude osvjetljen svjetlošću koja se spušta odozgo. Participacija na svetosti uzora odmjerena je razlikom u stupnjevima kakvu podrazumijeva izvanjsko modeliranje žudnje. Girard to razlikovanje uspoređuje sa stubištem u kojoj je svaka stepenica svijet zatvoren u sebe i gdje su stepenice povezane samo u silaznom smjeru, odnosno, gdje ne postoji komunikacija od dolje prema gore⁵⁵ (Girard, 1991, 239). Sve što se može primiti, u ovom slučaju duhovno savršenstvo ili svetost, prima se samo od gore prema dolje. Sljedbenik nema što dati uzoru, a sve što dobiva, dobiva od njega. Savršenstvo za kojim čezne nije kadar samostalno producirati, već jedino oponašanjem (parcijalno) usvajati. No, biti nesavršena kopija božanskog uzora puno je bolje od bilo koje ljudske originalnosti.

Obožavanju izvanjskih, dalekih uzora svojstvena je otvorenost i izvjesna naivnost. Sljedbenici im bez ustezanja iskazuju vlastito oduševljenje i štovanje. Otvoreno pokazuju zadivljenost uzorima te raspoloživost da ih slijede.

„Junak vanjskog posredništva vrlo jasno obznanjuje pravu prirodu svoje žudnje. Otvoreno obožava svoj uzor i izjavljuje da je njegov učenik. (Girard, 1965, 10).

Don Quijote prvi je i najizrazitiji primjerak ove vrste neprikrivenog nasljedovanja. Ne skriva pred sobom ni pred drugima tko mu je uzor i zašto ga nastoji imitirati. Spreman je pred svima položiti račun o vlastitom sljedbeništvu. Kad god procjeni da je potrebno, on ponavlja svoju ispovijest:

„Slava uspomeni Amadisovoj. Za njim će se povesti Don Quijote od Manche u čemu god bude mogao, te će i o njemu reći što se i o drugom reklo: ako nije izvršio velika djela, nije žalio glave da ih izvrši: pa ako mene nije odvrkla i prezrela Dulcinea od Tobosa, dovoljno mi je, kako već rekoh, što sam daleko od nje. Na posao dakle, javlajte mi se na pameti djela Amadisova, i poučite odakle bih vas počeo oponašati.”
(Cervantes, 2004a, 180)

Jednak oblik oponašanja, ali u bitno izmijenjenom ozračju, susrećemo i u Flaubertovu romanu *Gospođa Bovary*. Ne znajući kako bi i za čime žudjela, Emma Bovary pronalazi uzore u junakinjama romantičnih romana koje je čitala u ranoj mladosti. Poput Don Quijotea, i Flaubertova se junakinja prepušta fikcionalnim likovima da joj oblikuju percepciju i modeliraju žudnju. Premda se tijekom romana postupno smanjuje udaljenost uzora, Emma ipak ostaje pretežito junakinjom izvanjskog posredništva; pripadnici aristokracije i visokog društva znatno su bliži uzori nego što je Amadis, ali i

⁵⁵ Uzore izvanjskog posredništva vezujemo poglavito uz predmoderna, hijerarhijska društva. Izvanjski uzori najčešće su nositelji političkih, moralnih, religijskih i ostalih vrijednosti i značenja važnih za život tih društava. Oponašajući ih, pojedinci doprinose homogenizaciji i koheziji zajednice učvršćujući tako društveni poredak. Kanalizirajući žudnju u nekompetitivnim pravcima, vanjski su uzori ujedno jamci društvenog mira i stabilnosti. Preferencije pripadnika društva uglavnom su suglasju društveno-kulturnim imperativima koje oni utjelovljuju. U hijerarhijski ustrojenim zajednicama pojedinac ne osjeća da išta gubi svojim nasljedovanjem. Dobrobit društva i subjektivni interesi nisu u sukobu jedni s drugima. Oko autoriteta vanjskih uzora vlada sveopći konsenzus; svi ga prihvaćaju kao nešto što je razumljivo samo po sebi. Imperativ da ih se slijedi ne doživljava se kao teret.

dalje ostaju nedostižni.⁵⁶ Na početku romana svojim heroinama pristupa s djetinjim, naivnim oduševljenjem. Naivnost će je pratiti do samog kraja, sve do njezine tragične smrti. Premda drugi nisu upoznati s Emminom odanošću, ona ju pred sobom ni najmanje ne skriva niti ju potiskuje. U jednom trenutku kad joj se čini da je u ljubavnoj aferi s Rodolpheom i sama postala dionicom te naročite sudbine, ushićeno se prisjeća nebrojenih ljubavnica o kojima je nekoć čitala. To je prilika da ponovno otvoreno iznese oduševljenje:

„Ali kad je ugledala sebe u ogledalu, ona se začudi svom licu. Nikad joj oči nisu bile tako velike, tako crne, ni tako duboke. Nešto nježno i profinjeno izbijalo je iz čitava njezina bića i preobrazilo je.

Ona je u sebi ponavljala: 'Imam ljubavnika. Imam ljubavnika!' uživajući pri pomisli kao da je ponovno došla u doba puberteta. I tako će ona konačno upoznati one ljubavne radosti, onu opojnost sreće za koju je već izgubila svaku nadu. Pred njom se otvarao neki nov, čaroban svijet, u kome će vječno vladati strast, zanos i ushićenje; okruživala ju je neka plavkasta neizmjernost, u mislima su joj blistali najviši vrhunaci čuvstva, a svakidašnji život pojavljivao se samo u daljini, sasvim dolje, u sjeni između tih vrhunaca.

Tada se sjeti junakinja iz romana koje bijaše čitala, čitava legija tih zanosnih preljubnica stade pjevati u njezinim mislima sestrinskim glasom koji ju je očaravao. Ona kao da je i sama postala sastavni dio tih maštanja i ostvarivala dugi san svoje mladosti promatrajući sebe u onom liku ljubavnice za kojim je negda toliko žudjela. Osim toga Emma je osjećala i neko zadovoljstvo osvete. Nije li ona dovoljno trpjela? Ali sad je ona trijumfirala i ljubav, koja je tako dugo bila sputana, buknila je svom snagom veselo plamteći. Ona se naslađivala tom ljubavlju bez grižnje savjesti, bez uznemiravanja, bez uzbuđivanja.” (Flaubert, 1975, 160, 161)

Usprkos svim razlikama koje postoje između njih, Don Quijote i Emma Bovary reprezentativni su primjerci transparentne očaranosti uzorima. U svom srcu i umu iskreno im se dive. Neupitno ih obožavaju. Njihovo štovanje je nepatvoreno i otvoreno. Quijote i Emma imaju svoj nepisani, ali vrlo jasan i artikuliran *credo*. Spremni su ga uvijek i u svakoj prilici ispovjediti; Quijote pred cijelim svijetom, a Emma pred samom sobom. Nikad ne skrivaju egzaltiranost i ponos zato što su sljedbenici uzora koje su jednom odabrali. Kad god zatreba, iznova će položiti ili obnoviti zavjete što su ih davno položili. Ono što ispovijedaju riječima s lakoćom se prelijeva u njihova djela, u njihov život. Nasljeduju ih zauzeto i angažirano. Voljni su ih slijediti pod svaku cijenu te podnijeti mnoge žrtve bude li to potrebno. Nebrojene nevolje u koje upada Don Quijote i tragičan završetak Emme Bovary više nego jasno svjedoče o tome. Premda ih njihova odanost neprestano dovodi u sukob sa stvarnošću, svoju vjernost nikad ne dovode u pitanje.⁵⁷

⁵⁶ Mogućnost kontakta s uzorom postoji, ali ona je krajnje minimalna te ne utječe bitno na Emmin život. Za razliku od Don Quijotea „Emma Bovary je već manje udaljena od svog pariškog posrednika/uzora. Putopisne priče, knjige i tisak sve do Yonvelles šire posljednju modu glavnog grada. Emma se još više približuje svom posredniku za vrijeme bala kod Vaubyessarda; ona prodire u svetinju nad svetinjama i promatra svog idola oči u oči. Međutim to će približavanje biti kratkotrajno. Emma nikada neće moći žudjeti ono za čime žude utjelovljenja njezinog 'ideala'; nikada se ona neće moći s njima natjecati; ona nikada neće otići u Pariz.” (Girard, 1965, 8)

⁵⁷ To se odnosi u prvom redu na Emmu Bovary koja na kraju i umire zbog nepopustljive vjernosti junakinjama iz romana koje je čitala kao djevojčica. Don Quijote ostaje odan skoro do samog kraja – tek na samrtničkoj postelji oslobađa se očaranosti Amadisom i svih iluzija koje je to sljedbeništvo nosilo sa sobom.

Unatoč tome što obožavanje vanjskog uzora nije eksplicitno religijsko, ono ipak sadrži izrazita religijska obilježja. Sljedbenik ne priznaje izrijeckom da su njegovi uzori božanska ili polubožanska bića, za takvim nečim nema potrebe u kontekstu njegova oponašanja, ali svi osjećaji i misli koje gaji prema svom uzoru govore u prilog takvom nečemu. U svojoj neformalnoj religijskoj predanosti on ih percipira kao transcendentne entitete koji utemeljuju njegovo postojanje i koji mu pokazuju put prema ispunjenju životne sudbine. Obilježje te predanosti nije ništa manje religijsko usprkos tome što izostaje formalno-religijsko priznanje. Premda neimenovani, osnovni elementi ovog štovanja na jednako fundamentalan način određuju život sljedbenika.⁵⁸

2. 2. 4. Religijska narav unutarnje medijacije

2. 2. 4. 1. Stendhal: predigra metafizičke (religijske) žudnje

Stendhalova djela bilježe društvene promjene do kojih je došlo u Europi nakon francuske revolucije. U vohoru revolucionarnih i postrevolucionarnih zbivanja aristokratsko i hijerarhijsko društvo ustupilo je mjesto buržoaskom i demokratskom. Stari sustav, utemeljen na razlikama koje su podrazumijevale povlastice i privilegije nekih, zamijenjen je novim koji je trebao jamčiti jednakost sviju. Revolucionari su bili uvjereni da će tako nepravde prošlih vremena biti izbrisane čime će ljudi automatski postati sretniji. Međutim, kako demokratizacija društva s ubrzanim napretkom i porastom blagostanja nisu ispunili navedena očekivanja tako su si mnogi postavili pitanje zašto ljudi, unatoč svemu, nisu sretni. Stendhal također. No, za razliku od suvremenika, Stendhal je, prema Girardovu mišljenju, smatrao da izvor nezadovoljstva nije sociološke ili političke naravi te da, shodno tome, ni rješenje ne može biti još jedna revolucija. Uviđao je da se problem, premda ukorijenjen u povijesnom gibanju i društvenoj dinamici, ne može svesti na historijske i sociološke čimbenike. Prema Stendhalu nisu važne društvene promjene kao takve, već njihov učinak na ljudsku žudnju. Preobličujući duboke želje, težnje i aspiracije pojedinaca, novi društveni odnosi korjenito su izmijenili njezinu fizionomiju. U novom, građanskom društvu više nisu postojali povlašteni uzori koje treba slijediti pa se žudnja našla pred pitanjem: „Koga oponašati nakon 'tiranina'?” (Girard, 1965, 119). Koga imitirati sada kada više nema društveno zadanih posrednika žudnje? Tko bi trebao zamijeniti određeni broj uzora koje su svi donedavno samorazumljivo slijedili? Lišena starih oslonaca, žudnja je krenula u potragu za novim; ostavši bez normiranih modela, ljudi su se okrenuli onome što im je preostalo – svojoj neposrednoj okolini. Umjesto kraljeva ili slavni ličnosti iz prošlosti, uzori su postali njihovi bližnji,

⁵⁸ U *Romantičkoj laži i romanesknoj istini* Girard se nije bavio oponašanjem religijskih modela kao primjerima izvanjskog posredništva. Njegov je cilj bio opisati i analizirati religijska obilježja nereligijskih, sekularnih oblika *mimesisa* kakve zatječemo u europskom romanu od 16. do 20. st.

ljudi s kojima dijele zajednički prostor i vrijeme, odnosno, osobe koje pripadaju istom duhovnom univerzumu. Umjesto nasljedovanja nejednakih nastupilo je oponašanje jednakih. Unutarnja medijacija zamijenila je izvanjsku.

Demokratsko i građansko društvo stvorilo je nove uvjete oponašanja. Dolazeći u neposrednu blizinu subjekta djelovanje uzora postaje neusporedivo snažnije što je imalo čitav niz posljedica za dinamiku žudnje. Blizina medijatora i njegov izravniji utjecaj, prije svega, uvećavaju snagu žudnje. Girard nas podsjeća na pravilo da što je subjekt bliže medijatoru, njegova se žudnja intenzivira (Girard, 1965, 83). Što je uzor bliži, tj. što je subjekt više i jače izložen njegovom mimetičkom utjecaju, objekt postaje vrijedniji, odnosno, poželjniji.⁵⁹ Pojačavanjem medijacije povećava se udio „metafizičkog” u objektu čime on za subjekt zadobiva sve veću vrijednost. Dotad običan predmet, koji se ni po čemu ne razlikuje od ostalih, postaje zaogrnut aurom iznimne posebnosti.

„Kako se posrednik približava, upute postaju preciznije; metafizička vrijednost raste i objekt postaje nezamjenjiv.” (Girard, 1965, 84)

Unutarnja medijacija podrazumijeva izdvajanje jednog objekta ili manjeg broja njih nauštrb ostalih. Uzor očituje svoju moć time što iz perceptivnog polja subjekta uspijeva izbrisati sve potencijalne predmete žudnje i nametnuti samo jedan, onaj svoj. Vrijedno žudnje je samo što je uzor (precizno) naznačio. Ovisno o jačini medijacijskog zračenja, subjekt u većoj ili manjoj mjeri počinje vjerovati da se u tom izdvojenom objektu nalazi njegova sreća, a njegovo uvjerenje raste u onoj mjeri u kojoj je posrednik bliži subjektu. S vremenom to uvjerenje postaje sve akutnije i subjekt postupno počinje misliti da on bez tog objekta više ne može živjeti. S tom „stvari” sve je na kocki; ako je stekne, sve dobiva, ako je izgubi, sve gubi. Objekt kojeg mu je pokazao uzor „nešto” je što se pod svaku cijenu mora dograbiti i posjedovati. Subjekt postaje opsjednut „svojim” predmetom. Njegova se žudnja pretvara u uporno, nepopustljivo i tvrdoglavo zahtijevanje koje se odbija smiriti dok se objekt ne dobije.⁶⁰

Tjeskobu pojačavaju suparništvo i sukob kao popratne pojave unutarnjeg posredništva. U unutarnjem posredništvu/oponašanju uzor igra dvostruku ulogu: onaj koji subjektu pokazuje za čime treba žudjeti i koji stimulira njegovu žudnju isti je onaj koji mu prijeti da će mu preoteti naznačeni predmet i spriječiti ga u ostvarenju cilja koji mu je prethodno pokazao kao poželjan. Drugim riječima,

⁵⁹ Kao i na mnogim drugim mjestima u *Romantičkoj laži i romanesknoj istini* Girard i ovdje pribjegava religijskoj metaforici. Odnos medijatora i objekta prisposodiv je odnosu sveca i relikvije. „Objekt je medijatoru isto što i relikvija svecu. Mnogo je traženija krunica koju je upotrebljavao svetac ili njegovo ruho nego medaljica koju je samo dotaknuo ili blagoslovio. Vrijednost relikvije ovisi o njezinoj blizini svecu. Isto vrijedi za objekt metafizičke žudnje.” (Girard, 1965, 83).

⁶⁰ Sasvim drugo ozračje vlada u svijetu izvanjske medijacije. Udaljeni posrednik nema tako snažan i sudbonosan utjecaj na sadržaj žudnje subjekta. To se dobro vidi na primjeru Don Quijotea: „Njegov udaljeni posrednik baca raspršeno svjetlo na golemu površinu. Amadis ne ukazuje ni na kakav poseban predmet žudnje već neodređeno označava gotovo sve (Girard, 1965, 84). Budući da Amadisovo posredovanje ne izdvaja niti jedan objekt, Don Quijote s lakoćom prelazi s jednog predmeta na drugi. Ako ne uspije u jednoj avanturi spremno kreću u drugu. Don Quijote ne poznaje tvrdoglavost i grozničavost svojstvenu junacima unutarnjeg posredništva. U nešto manjoj mjeri isto vrijedi i za Emmu Bovary. Kolikogod njezine veze bile strastvene, njezini ljubavnici nisu nezamjenjivi. (Girard, 1965, 85)

uzor postaje prepreka, odnosno, suparnik i neprijatelj. Kao što smo već vidjeli, te dvije uloge međusobno se ne isključuju već pretpostavljaju jedna drugu – kako mimetički odnos odmiče dalje one se sve više isprepliću tvoreći neraskidiv vez. U subjektu dvostruka uloga uzora pobuđuje dva suprotstavljena osjećaja: u istoj osobi on vidi uzor kojemu se divi i suparnika kojeg mrzi. Divljenje i mržnja također se uzajamno osnažuju: divljenje biva pojačano mržnjom i obrnuto. Kad naiđe na otpor, neprijateljstvo ili otvoreni prijezir uzora, fascinacija subjekta se ne umanjuje nego postaje još većom. Neprijateljsko držanje uzora dodatno uvećava njegov ugled tako da mu se subjekt počinje diviti još više nego prije. Istovremeno, mržnja ne prestaje rasti budući da se tijekom mimetičkog procesa uzor pretvara u sve veću prepreku. Subjekt tako biva uhvaćen i postupno sve više paraliziran dijalektikom dvostrukog odnosa prema uzoru i ambivalentnošću osjećaja koji ga prate. Želio bi se osloboditi razapetosti u koju je uhvaćen, ali mu to ne polazi za rukom. Misli da će raskinuti svoje okove ako otvoreno i snažno pokaže neprijateljstvo prema uzoru/suparniku. No, mržnja koja bi ga trebala otrgnuti od uzora vraća ga još čvršće u njegov zagrljaj. Mržnja, osobito ako je jaka, uvijek skriva potajno divljenje prema uzoru. Istinski mrziti može se samo onoga komu smo se prethodno divili, tj. onome koji nam je pokazao put do sreće da bi je potom osujetio (Girard, 1965, 10, 11). No, mrzeći ovako, subjekt nadasve mrzi samog sebe. Mrzi se jer pronalazi da je u srcu njegove mržnje ovisnički i ropski odnos prema uzoru zapečaćen divljenjem. Mržnja subjekta potvrđuje njegov inferiorni položaj. Neugodnu istinu o sebi subjekt nastoji potisnuti svim silama. Pribjegava stoga sve otvorenijem iskazivanju neprijateljstva kako bi sebe i sve druge uvjerio da Drugi nije superiorno biće već ravnopravni suparnik. Stavljajući mržnju u prvi plan i svodeći drugoga isključivo na ulogu suparnika, subjekt želi izbrisati svaki trag očaranosti uzorom.

„Suprotstavljajući se suparniku, subjekt izvrće logički i kronološki poredak žudnji kako bi prikrio svoje oponašanje. Tvrdi da njegove vlastite žudnje prethode žudnjama suparnika; prema njegovu mišljenju, posrednik je onaj koji je odgovoran za suparništvo. Sve što ima veze s posrednikom sustavno se omalovažava iako se potajno za time još uvijek žudi. Medijator sada postaje prepreden i đavolski neprijatelj; on je taj koji pokušava preoteti subjektu ono najdragocjenije što posjeduje; on tvrdokorno osujećuje najlegitimnije ambicije subjekta.“ (Girard, 1965, 11)

Mržnja i neprijateljstvo ne donose priželjkivano oslobođenje. Pod snažnim dojmom prijezira superiornog uzora subjekt potajno biva sve više uvjeren u vlastitu inferiornost, a svi pokušaji da se oslobodi „istine“ o sebi samo ga dodatno čine njezinim zatočenikom. Girard smatra da navedeno duhovno stanje modernog subjekta odgovara onome što se od Nietzschea uvriježilo pod nazivom

resantiman (franc. *ressentiment*).⁶¹ Pritom se Girard nadovezuje na poznatu raspravu Maxa Schelera⁶². Za Schelera osnovu resantimana sačinjavaju tri osjećaja: zavist, ljubomora i nemoćna mržnja. Girard je privučen određenim zapažanjima iz Schelerovog eseja koja se, prema njegovu mišljenju, približavaju konceptu unutarnjeg posredništva. Scheler prema Girardu u stanovitoj mjeri dovodi u suodnos osnovne elemente unutarnje medijacije kao što su divljenje, prepreka, suparništvo i bespomoćna mržnja.⁶³ To je npr. vidljivo u Schelerovoj analizi zavisti. On ističe da za nastanak osjećaja zavisti nije dostatno da netko posjeduje nešto što ja nemam, a što bih htio imati. Žaljenje zbog neposjedovanja nije po sebi dovoljno da se pojavi zavist; to što nešto nemam jednako me može potaknuti da se potrudim pridobiti željenu stvar ili neku njoj sličnu. Da bi došlo da zavisti potrebno je da imaginacija zavidne osobe činjenicu tuđeg posjedovanja pretvori u kamen spoticanja. Mašta zavidnika spaja posjednika i njegovu stvar na osobit način te ona postaje istodobno jako poželjna i nedostupna za njega. Međutim, iako Scheler dobro naslućuje spregu između žudnje i prepreke, ipak je prema Girardovu mišljenju ne uspijeva razjasniti do kraja:

„Analiza je točna i potpuna; ona ne izostavlja niti iluziju koju si stvara zavidnik o razlogu svog neuspjeha, niti paralizu koju prati zavist. No, ti elementi ostaju izolirani; veza koja ih spaja u stvari se ne vidi. Sve se međutim razjašnjava, sve se uredi u koherentnu strukturu ako se od te veze odustane, kako bi se objasnila zavist, počevši od objekta suparništva i ako se od samog suparnika, odnosno posrednika, napravi i polazna i završna točka analize.” (Girard, 1965, 13)

Scheler ne uočava presudnu ulogu posrednika/uzora jer na zavist i ljubomoru gleda sa stanovišta zavidne, odnosno, ljubomorne osobe. Polazeći od očista subjekta Scheler ostaje dokraja uokviren svojom subjektivnom perspektivom. Schelerove analize uvjetovane su preduvjerenjem o spontanoj žudnji koja samostalno pronalazi i izabire vlastite objekte. Za njega je subjekt akter od koga sve započinje, čije djelovanje prethodi svemu. Prema Scheleru, zavist i ljubomora kao osnovne sastavnice resantimana nešto su što dolazi tek poslije, nakon izvorne žudnje subjekta:

„Ljubomorna osoba uvijek dakle drži da njezina žudnja prethodi intervenciji posrednika te nam ga predstavlja kao uljeza, nametnika, jednog *terzo incommodo*-a koji dolazi prekinuti jedan ugodan intiman

⁶¹ *Resantiman* je filozofski i psihološki pojam koji označava duboko i trajno stanje ogorčenosti, zavisti ili mržnje koje nastaje kad osoba koja nije u stanju da otvoreno izrazi ili razriješi ove negativne emocije. Radi se o riječi za koju se tvrdi da je idiom, tj. riječ za koju ne postoji zamjenska riječ u drugim jezicima. Dolazi od francuske riječi *ressentir* što bi se doslovno moglo prevesti kao „ponovno osjećati”. Glagol stoga ne označuje toliko „sadržaj osjećanja, nego način osjećanja, odnosno dugotrajno djelovanje osjećanja i njihov obnavljajući karakter” (Lazić, 2020, 773). Međutim, ne izostaje ni sadržajna strana tako da si *resantiman* značenjski možemo približiti pomoću riječi kao što su *mržnja*, *gnjev*, *ljutnja*, *srđba*, *zlopamćenje*, *želja za osvetom* itd. Ovaj osjećaj karakterizira, s jedne strane, dugotrajnost, a s druge, pritajenost, odnosno, nesvjesnost (Lazić, 2020, 773). Jedno od njegovih glavnih odrednica jest repetitivnost: *resantiman* ima izrazito obnavljajući karakter.

⁶² M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*.

⁶³ „Svi fenomeni koje proučava Max Scheler u *L'Homme du ressentiment* otkrivaju po našem mišljenju, unutarnje posredništvo. Riječ *ressentiment* ističe uostalom karakter reakcije, povratni šok koji obilježava iskustvo subjekta u tom tipu posredništva. Strastveno divljenje i natjecateljski duh spotiču se o nepravednu prepreku, kojom se, kako se čini, model suprotstavlja svome učeniku te ponovno padaju na njega, u obliku bespomoćne mržnje, izazivajući tako vrstu psihološkog samo-trovanja koje je Max Scheler tako dobro opisao.” (Girard, 1965, 11)

sastanak. Ljubomora bi dakle dovela do razdraženosti koju svi osjećamo kada su nam želje slučajno osporene.” (Girard, 1965, 12)

No, žudnje nam nisu naknadno osujećene zbog nekog izvanjskog, nesretnog spleta okolnosti. Na svog suparnika ne nalijećemo slučajno. Prije neprijateljstva kojim se bezuspješno pokušavamo osloboditi suparnika, postoji divljenje kojim se čvrsto lijepimo za njega. Iz početnog stanja divljenja vodi izravan put prema suparništvu i neprijateljstvu. Ne pomažu ovdje, također, ni pozivanja na ljubomorni „temperament” ili zavidničku „narav”. Takav jedan hipotetski temperament ili narav uvijek skrivaju unutarne posredovanje.

„Što bi dakle konkretno mogao implicirati jedan takav 'temperament' ili jedna takva 'narav' ako ne neodoljivu težnju onome čemu žude *Drugi*, odnosno, težnju imitiranju njihovih žudnji.” (Girard, 1965, 12)

Moderni osjećaji zavisti, ljubomore i nemoćne mržnje plodovi su unutarnjeg posredovanja. Resantiman modernog subjekta proizlazi iz njegove potrebe da oponaša druge, odnosno, iz nesposobnosti da u sebi pronade vlastito vrelo žudnji. Stendhal, koji prema Girardovu mišljenju, mnogo točnije od Schelera analizira fenomen resantimana, duhovni profil modernog subjekta označuje riječju *vaniteux*. Francusku riječ *vanité* možemo prevesti kao „taština” ili „ispraznost”. „Tašt” (*vaniteux*) bi, prema tome, bio onaj tko je ispražnjen od nutarnjeg duhovnog sadržaja, tj. tko u sebi nema resursa za kojima može posegnuti pri žudnji. Izložen vlastitoj praznini *vaniteux* je „primoran” preuzimati žudnje drugih. Duboko nesiguran, neprestance se pita za čime teže drugi grozničavo tražeći potvrdu od svoje okoline što je vrijedno, važno, dobro i sl. Tašt čovjek počet će žudjeti za pojedinim objektom tek kada primijeti da i drugi žude za njime (Palaver, 2011, 59). On nema svojih kriterija pa se s lakoćom pokorava mišljenju drugih. Krajnje je osjetljiv i prijemčiv na signale koje mu okolina odašilje. Dovoljne su sitne manifestacije žudnje kako bi se aktivirala njegova vlastita. U *Crvenom i crnom* možemo vidjeti kako je sasvim malo žudnje dovoljno da pokrene tašto biće⁶⁴ (Girard, 1965, 7). Žudnja ne mora čak ni biti stvarna, ako je iole dobro odglumljena, pokreće jednako učinkovit proces.

Tašt čovjek nastoji tu svoju istinu odagnati od samoga sebe i od drugih. Glasno izjavljuje da nikoga ne slijedi, da nije ničiji učenik pritom čvrsto vjerujući u vlastitu originalnost, autonomiju i samodostatnost. No, Stendhal nas upozorava, ističe Girard, da se ne damo obmanuti ovim glasnim individualizmom i onda kad se pojavljuje u svojim najekstremnijim oblicima.⁶⁵ Prava istina je da je *vaniteux* potpuno zaokupljen *Drugim*; upravo ta obuzetost utemeljuje njegovu egzistenciju. Sve misli taštog čovjeka započinju i završavaju s *Drugim*. Štoga radio *Drugi* mu je uvijek pred očima. Budući

⁶⁴ „Na kraju romana, Julien želi ponovo osvojiti Mathilde de la Mole, te po savjetima *dandyja* Korasofa, pribjegava istoj vrsti lukavstva kao i njegov otac. Zavodi marechale de Fervacques; želi pobuditi žudnju u toj ženi i Mathildi prirediti scenu da bi joj sugerirao njeno imitiranje. Malo je vode dovoljno da pokrene pumpu (...). Julien izvrši svoj plan i sve se odigra kako je predvidio. Interes koji za njega pokazuje la marechale, budi žudnju kod Mathilde.” (Girard, 1965, 7)

⁶⁵ „Romantičko gnušanje, mržnja prema društvu, nostalgija za osamom, baš kao i princip masa, najčešće prikrijuju morbidnu zabrinutost za *Drugoga*.” (Girard, 1965, 15)

da sebe neprestano promatra u odnosu na *Drugog*, teško odolijeva iskušenju beskrajnog uspoređivanja. Tek usporedba omogućuje mu da istinski odmjeri i sagleda sebe: samo *Drugi* može pružiti referentni okvir prema kojem može pouzdano vrednovati svoje misli, osjećaje i postupke. *Drugi* je prosudbena komisija pred čijim sudištem se neprestance moraju ovjeriti različiti aspekti njegova života. Naravno, *vaniteux* će prije umrijeti nego priznati tako nešto; do kraja će se zaklinjati u svoju nezavisnost i izvornost. No, kao što smo vidjeli, razvikani ponos uvijek skriva vlastito naličje: tašt čovjek živi od toga da ga *Drugi* primijeti, vidi, prizna, uvaži; da, jednom riječju, potvrdi njegovo postojanje.

Premda je kod *vaniteuxa* uočljiva izrazita usredotočenost na osobu posrednika, uzora, *Drugog*, ona još uvijek nije potpuna. U Stendhalovim romanima uloga objekta još nije posve iščezla. Pažnju Stendhalovih junaka i dalje privlače različite stvari, predmeti ili bilo koje druge izvjesnosti za koje se žudnja može zakačiti. Julien Sorel i Mathilde de Mole strastveno su predani ciljevima kao što su uspjeh u ljubavnom životu ili uspon na društvenoj ljestvici. *Vaniteux*, čini se, ne želi da njegove aspiracije prekoračuju razinu određenih, pojedinačnih objekata žudnje. Kao da se izbjegava svaka neobuzdanost koja bi žudnju mogla odvesti izvan razumnih granica. Girard na sljedeći način tumači pokušaje Stendhalovih junaka da discipliniraju žudnju:

„Stendhalov egoist za razliku od romantičara, ne pokušava napuhati vlastiti ego do univerzalnih razmjera (...). Egoist zna svoje granice i odustaje od svake ideje da ih prekorači. Kad kaže 'ja', čini to iz skromnosti i razboritosti. Nije bačen natrag u *ništa* budući da je odustao od toga da žudi za *svime*. Egoizam tako kod Stendhala predstavlja pokušaj da se ocrtaju obrisi novog humanizma.” (Girard, 1965, 65)

Međutim, s druge strane, na kraju uvijek izlazi na vidjelo uzaludnost tih pokušaja. Pokazuje se da samonametnute granice ne mogu obuzdati, kanalizirati niti uokviriti dinamizam žudnje. Stendhalovi likovi redovito doživljavaju razočarenje nakon što ostvare svoje ambicije, a razočarenje je, vidjeli smo, nedvosmislen pokazatelj da objekt ne može utažiti istinsku žeđ žudnje. Junaci Stendhalovih romana u trenutku prisvajanja objekta uviđaju da *to* nije ono za čim su čeznuli; da je stvarna vrijednost objekta krajnje neproporcionalna očekivanju koje je uloženo u nj dok ga se još nije imalo. Svako zadovoljenje pojedinačnim objektima završava s nezadovoljenim ostatkom žudnje, s viškom koji se ne može pomiriti s time „da je *to* sve”.

Paralelno s rastućim nezadovoljstvom, *vaniteux* postaje svjestan prave naravi ponora koji zjapi u njemu. Njegovo srce obuzela je praznina koju on uzaludno pokušava ispuniti različitim pogrešnim sadržajima; ta vrsta praznine objašnjava zašto on toliko čezne za površnim rješenjima očajnički povećavajući njihov broj. Zbog zaostataka objektne žudnje, *vaniteux* još ne uviđa jasno pravu narav praznine koja već dobrano određuje njegovo egzistencijalno stanje. Posrijedi je ontološka, metafizička praznina koja počev upravo od *vaniteuxa* poprima sve sudbonosniji značaj. U *vaniteuxu* europski čovjek počinje iskušavati da ono što mu suštinski nedostaje jest bitak i da je taj nedostatak izvorište svih njegovih nedaća. U njemu kao prototipu nove vrste žudnje po prvi put postaje jasno da

sveukupnost ljudskih čežnji ne može zadovoljiti ništa manje od *bića*. On, stoga, označava prekretnicu – s *vaniteuxom* je europski čovjek nepovratno zakoračio na teritorij metafizičke žudnje. Sve klice cjelokupnog budućeg duhovnog razvoja tu su prisutne; u *vaniteuxu* su zacrtani svi budućí putovi, odnosno, stranputice kojima će prolaziti žudnja od 19. st. pa nadalje. Sažimajući Girardovu misao, Richard Golsan na sljedeći način prikazuje to putovanje:

„Prema Girardovu mišljenju ova sudbina (sudbina *vaniteuxa*) je sudbina svih ljudi devetnaestog (i dvadesetog) stoljeća na tragu Nietzscheove najave o 'Božjoj smrti'. Nakon Njegove smrti ljudi su pretpostavili da će ga zamijeniti, da će dosegnuti stupanj autonomije i samodostatnosti kakav dolikuje božanstvu. Nakon što su njihove bogolike čežnje završile razočarenjem i frustracijom, ljudi su se počeli osvrtni oko sebe te zamišljati da drugi nisu lišeni neuspjeha koji su oni doživjeli. Nastojali su prisvojiti njihovu puninu, njihovo božanstvo žudeći za njima, težeći za onim za čime oni teže.” (Golsan, 2002, 12)

Moderni pojedinac odlučio je raskrstiti sa starim transcendentnim osloncima uvjerivši se da je konačno došlo vrijeme da može stati na vlastite noge i bez ičije pomoći ići kroz život. No, taj zadatak pokazao se preteškim. Umjesto osvajanja autonomije i samodostatnosti, novovjekí se subjekt našao duboko izoliranim i dezorijentiranim u svijetu u kojem su Bog i drugi transcendentni modeli uklonjeni. Postupno je „osvijestio” svoju fundamentalnu nesposobnost da može sam odgovoriti zahtjevima postojanja. Umjesto pobjedonosnog uživanja u očekivanoj božanskoj svemoći, ostao je svladan vlastitom ontološkom nemoći. Kako bi pobjegao od osjećaja fragmentiranosti i partikularnosti tako je počeo tražiti izlaz u oponašanju žudnji *drugih* (Girard, 1965, 65). Ostavši bez Boga izvan sebe i ne pronasavši ga u sebi, moderni se subjekt okrenuo ljudima koji ga okružuje očekujući da će kod njih pronaći ono što mu nedostaje. Krenuo je oponašati druge u nadi da će mu oni priskrbiti attribute božanstvenosti koje nije uspio pronaći – oponašanje Boga postalo je oponašanje susjeda (Girard, 1965, 59).

Počevši metafizički žudjeti, novovjekí je subjekt širom otvorio vrata religijskim implikacijama mimetičko/metafizičke žudnje. Već na samim počecima modernog doba pokazalo se da čovjek ne može tek tako odstraniti religijsku dimenziju vlastitih čežnji. Raznoliki pokušaji da se eliminira Boga nisu uspjeli izbrisati ujedno i čovjekovu potrebu za Njim, odnosno, težnju za transcencijom. Unatoč velikim promjenama koje su se dogodile u društvu, u ljudskoj žudnji ostala je i dalje jedna te ista neutaživa želja. Novi modaliteti žudnje sačuvali su sva njezina stara, religijska obilježja. Ta obilježja nisu doduše uvijek bila prepoznatljiva zbog društvene klime u kojoj se *religijsko* na razne načine potiskivalo, ali ono je unatoč tome jednakom snagom nastavilo i dalje oblikovati profil mimetičke žudnje. Ne mogavši prestati mimetički žudjeti, moderni subjekt jednostavno nije mogao prestati religijski čeznuti. Novi modeli koje je počeo slijediti nisu izgubili religijske značajke; oni za njega nisu stoga ostali tek obični uzori, već su postali zamjenski bogovi (Girard, 1965, 65).

Sa Stendhalom je ovaj proces bio još u povojima. Religijska narav žudnje razotkrit će se u potpunosti tek u nadolazećem vremenu. U sljedećim generacijama pisci poput Dostojevskog i Prousta predočit će nam u punom sjaju „golemu glad za svetim” modernog pojedinca.

2. 2. 4. 2. Proust: zrelost metafizičke (religijske) žudnje

Girard smatra da se veličina Proustova genija sastoji prije svega u iznimno pronicljivom uvidu u narav ljudske žudnje. Proustovo djelo pruža detaljan i sveobuhvatan opis različitih manifestacija žudnje. U svom romanesknom ciklusu, *U traganju za izgubljenim vremenom*, Proust pomno bilježi brojne i najrazličitije učinke njezina djelovanja (Grande, 2011, 40). Iz stranice u stranicu otkrivamo da je žudnja središnja snaga koja pokreće sve, odnosno da sve pojavnosti individualnog i društvenog života proistječu iz nje. Žudnja u potpunosti upravlja osjećajima, mislima i postupcima Proustovih likova.⁶⁶ Više od bilo čega drugog, žudnja oblikuje stavove, vrijednosti i svjetonazore; sve promjene koje se događaju rezultat su njezina nepredvidiva djelovanja.⁶⁷ Prevladavajući skoro u svim aspektima života, ona se u Proustovom djelu pokazuje u svoj svojoj snazi. Upoznajemo je u širokoj lepezi njezinih različitih varijanti i podvarijanti. Proust opisuje raznovrsne i brojne izdanke metafizičke žudnje iznikle uslijed izmijenjenih uvjeta medijacije. Bogatstvo njezinih inačica ukazuje na velik značaj koji je žudnja stekla tijekom modernog doba.⁶⁸ U *Traganju za izgubljenim vremenom* svjedočanstvo je njezine apsolutne dominacije. Upoznajemo je u potpunosti onakvom kakva jest. Sve njezine sastavne elemente susrećemo skoro pa u čistom stanju (središnja uloga posrednika, suparništvo, preobrazba objekta, triangularnost i osjećaji zavisti, ljubomore i nemoćne mržnje). Ono što smo kod prijašnjih pisaca upoznali, pojavljuje se kod Prousta višestruko uvećano i naglašeno:

„Preobrazba objekta žudnje radikalnija je no prije, ljubomora i zavist sada su mnogo učestalije i intenzivnije. Nije pretjerivanje ako kažemo da je u *Traganju* ljubav skroz podređena ljubomori, odnosno, suparniku. Središnja uloga posrednika u genezi žudnje očiglednija je no ikad. Proustov pripovjedač uvijek iznova jasno definira triangularnu strukturu koja u *Crvenom i crnom* ostaje u manjoj ili većoj mjeri implicitna.” (Girard, 1965, 23, 24)

⁶⁶ Postoje, doduše, i iznimke: likovi koji su najmanje podložni utjecaju žudnje su pripovjedačeva baka i, u nešto manjoj mjeri, njegova majka.

⁶⁷ Utjecaj žudnje nije, kao što smo napomenuli, rezerviran samo za sudbine pojedinaca. Iz subjektivnog miljea žudnja se izravno prelijeva u nadindividualni, društveni život, čineći osnovu njegovih različitih očitovanja. Ona formira i deformira različite strukture društvenosti. Žudnja je snaga koja stoji iza uspostavljanja i rušenja hijerarhijskih odnosa u društvu i glavni je pokretač stalnih izmjena sustava vrijednosti. „Čini se da nam Proust želi reći da prije no što postoji politika, religija ili kultura, uvijek postoji žudnja.” (Grande, 2011, 40)

⁶⁸ Proust istodobno nastoji ocrtati i ispitati granice metafizičke žudnje i ponuditi detaljan popis njezinih najrazličitijih inačica i najsloženijih manifestacije. (Ricciardi, 2015, 21)

Kod Prousta je također snažno izražena religijsko obilježje metafizičke žudnje što se prije svega vidi na stilskoj razini njegova djela, napose u metaforama⁶⁹. Već letimičan pogled na stranice Proustovog ciklusa otkriva velik broj izraza, sintagmi, slika i simbola preuzetih iz religijskog diskursa. Učestalost religijske metaforike tolika je da slobodno možemo u tom pogledu govoriti o karakterističnoj crti njegovog stila (Palaver, 2011, 64). *Religijsko* nije tek samo jedan od izvora Proustove metaforike (Girard, 1965, 77). Velika zastupljenost religijskog elementa u Proustovim metaforama sugerira da se tu radi o nečemu drugome. Suočeni s kvantitativnom prevlašću *religijskog* možemo se upitati zašto je tomu tako? Zašto prevladava upravo ova, a neka druga vrsta metaforičkog izričaja? Kako to objasniti? Je li riječ isključivo o piščevim stilističkim afinitetima? Girard smatra da potonje tumačenje ne stoji. On, naime, polazi od aksioma da su stilska sredstva uvijek tijesno vezana uz ono što izražavaju. Sadržaj je ono što diktira piscu koja će i kakva stilska sredstva upotrijebiti pa će on stoga posegnuti za onim sredstvima koja u najvećoj mjeri odražavaju sadržaj koji mu je na srcu. Ako kod Prousta dominira religijska metaforika to je zato što postoji visok stupanj srodnosti sa sadržajem koji on želi prezentirati (žudnja). Religijske metafore najjasnije predočuju žudnju jer žudnja očigledno u sebi ima nešto od *religijskog*. Te su metafore stoga najprikladnije estetičko sredstvo da se čitatelju približi prava narav žudnje te nas ne iznenađuje da je ona gotovo uvijek prisutna kad Proust opisuje žudnju, tj. „kada se bavi odnosom subjekta i njegovog posrednika” (Girard, 1965, 77). Ona mu pomaže da što dublje pronikne njezinu zbilju i pritom detaljno rasvijetliti njezinu fenomenologiju. Sve sastavnice, faze i aspekti mimetičkog odnosa utemeljenog na žudnji najjasnije se zrcale upravo u religijskoj metaforici:

„Cijela skala osjećaja koje pripovjedač doživljava pred svojim uzastopnim idolima odgovara različitim vidovima religioznog iskustva u kojem strava, anatema i tabui imaju sve veću ulogu” (Girard, 1965, 77).

Religijska metaforika proteže se kroz cijeli Proustov dugački ciklus. Vjerno prati romaneskni tijek *Traganja* bilježeći sve mijene i transformacije kroz koje prolazi žudnja. Nove (religijske) metafore signaliziraju da je žudnja krenula novim pravcima ili da je jedan oblik žudnje zamijenio drugi. Promjene u fizionomiji i dinamici žudnje uvijek su popraćene promjenama u religijskoj simbolici:

„Marcelove žudnje i žudnje ostalih likova – podjednako one nevine i one izopačene – u cijelom su romanu opisane kvazi-religijskim pojmovima. Iza žudnje za *nečim* uvijek se zapravo krije žudnja za *nekim* tko posjeduje gotovo nadnaravni ugled. Marcel čezne za nekim oblikom mističnog zajedništva, s pojedincima ili s grupama za koje vjeruje da žive superiornom egzistencijom, potpuno odvojenom od života običnih masa. Ova metafizička žudnja poprima drugačija oblića u različitim stadijima romana. Poput Combraya

⁶⁹ Prema Girardu, Proustovo stvaralaštvo svoj vrhunac doseže upravo u osmišljavanju metafora (Girard, 1965, 77). Prema Girardu, uloga metafora kod Prousta nije u prvom redu reprezentacijska. Proust ne upotrebljava metafore samo da bi nešto „predstavio“, odnosno, da bi čitaocu približio perceptivno i spoznajno teško dostupan sadržaj. Metaforičko značenje nije stoga tek prijevod složene i apstraktne ideje u živu i konkretnu sliku iz svakodnevnog iskustva (Reineke, 2014, xxxiii). Tvorba metafora kod Prousta ima mnogo širi domašaj i znatno veću snagu. One su vrata koja nas izravno vode do iskustva žudnje, a ne do njezine slike. Zahvaljujući njima možemo se doista osvjedočiti o njezinoj metafizičkoj naravi (Reineke, 2014, 5).

koji se okuplja oko podnožja srednjovjekovne crkve, tako i mladi Marcel živi u sjeni roditelja, Swanna i velikog pisca Bergottea; svi su oni uzvišene figure koje dijete religiozno oponaša u nadi da će postati jedan od njih. Kasnije, Marcel, kroz seksualnu žudnju i društvenu ambiciju, ponovno traži *inicijaciju* u novu i otajstvenu egzistenciju za koju vjeruje da je bolja od njegove. Dobrohotni bogovi Combraya bivaju zamijenjeni zlobnim božanstvima – prepredene gazdarice koje neumoljivo odbijaju poslati poziv koji se strastveno očekuje, površni mladići i djevojke što svoje obožavatelje muče ljubomorom koja je obrnuto proporcionalna užitku koji mogu pružiti. Proustove metafore koje je on s pravom smatrao najbitnijim i najizvornijim dijelom vlastite umjetnosti, odražavaju ovu promjenu u 'religijskom' ozračju romana. Slike Combraya, obično preuzete iz Starog zavjeta i srednjovjekovnog kršćanstva, izražavaju snažnu, ali naivnu vjeru. Svijet snobizma i erotske strasti, s druge strane, povezuje se s crnom magijom, krvavim fetišističkim kultovima i devijacijama kršćanstva kao što su progoni vještica i inkvizicija.“ (Girard, 2011d, 57, 58)

Dugačko putovanje žudnje u Proustovom ciklusu započinje u Combrayu, provincijskom gradiću u kojem protječe djetinjstvo pripovjedača. Combray je u duhovnom smislu zatvoreni svijet u koji teško prodire bilo kakav izvanjski utjecaj.⁷⁰ U toj maloj, tradicionalnoj zajednici vlada gotovo feudalni poredak, premda je kraj 19. stoljeća. U hijerarhijskom ustroju Combraya žudnje su strogo regulirane. Budući da su osobne granice zacrtane društvenim položajem, ne dolazi do interferencije pojedinačnih žudnji. Kao i svugdje gdje vlada izvanjska medijacija, i ovdje je sve raspoređeno tako da pojedinci sa svojim željama ne ugrožavaju jedni druge. Uzmimo kao primjer odnos između pripovjedačeve tete (Léonie) i njezine sluškinje (François):

„Hijerarhija, koja se očituje u odnosu nejednakosti između Léonie i služavke François, temelji se na izvanjskim žudnjama kao što su novac, briga i sl. Ne postoji suparništvo koje može ugroziti ovaj odnos; niti jednom svojom žudnjom François ne želi dosegnuti društveni položaj koji pripada Léonie. Ona je sasvim zadovoljna ugledom koji joj donosi služba kod Léonie.“ (Grande, 2011, 42)

Oslobođen od štetnih učinaka unutarnje medijacije, Combray predstavlja svojevrsnu oazu. Čvrsti bedemi tradicije štite ga od pogubnih utjecaja metafizičke žudnje koja vlada u svijetu oko njega. U izoliranom raju Combraya Marcel (pripovjedač) proživljava najsretnije trenutke svog djetinjstva. Dani u kući djeda i bake zaštićeni su blagotvornom sjenom roditelja i obiteljskih idola (Girard, 1965, 193). Pripovjedačevi su prvi uzori izvanjski što mu omogućuje da im se divi u stanju potpune nevinosti:

„Combray je, nasuprot tome, svijet gdje je još moguće divljenje bez suparništva; svijet gdje se nepoljuljane uzore što pružaju čvrstu strukturu i uporište, oponaša potpuno naivno; svijet neznanja obzirom na strategije žudnje gdje je još uvijek moguće učiti te potvrditi vlastitu slobodu u kontaktu s drugima.“ (Chantre, 2011, 159)

Kao i kod većine ljudi, najraniji Marcelovi (pripovjedač) uzori su otac i majka. Odnosi između djece i roditelja tradicionalno su prvi primjeri izvanjske medijacije (Reineke, 2014, 326). Pripadajući odvojenim svjetovima, tj. „sferama mogućnosti“ što ne prodiru jedna u drugu, djeca i roditelji

⁷⁰ Ono što Combray odvaja od ostatka svijeta jest razlika u percepciji (Girard, 1965, 193). Istovjetan način doživljavanja svijeta osigurava duhovnu koheziju i jedinstvo njegovih stanovnika. Stanovnici Combraya osjećaju solidarnost i stanovito bratstvo kad otkriju nešto po čemu se razlikuju drugih (Girard, 1965, 194).

(uglavnom) ne postaju suparnici. Razmak između njih odviše je velik pa skoro ništa ne može aktivirati suparništvo između njih. Dijete može bez zadržke oponašati roditelje i diviti im se jer nikakva neprijateljska reakcija neće uslijediti sa suprotne strane, za razliku od većine mimetičkih odnosa koji će uslijediti u kasnijem životu. S jedne strane, roditelji, kao udaljeni uzori, pružaju djetetu široki prostor slobode, a s druge strane, oni su zaštitnici koji su blizu uvijek kad ih ono zatreba. Obiteljski dom je, prema tome, najsigurnije mimetičko okruženje koje postoji.

No, obitelj je, također, i mjesto gdje se formira uzorak svih kasnijih mimetičkih odnosa od kojih će mnogi biti negativni. U obitelji se uspostavlja neravnotežan odnos između subjekta i uzora koji će donositi obilje zavisti, ljubomore i nemoćne mržnje. Nejednak mimetički položaj roditelja i djece ne treba pojašnjavati. U prvim godinama života dijete je potpuno ovisno o roditeljima. Roditelji su neophodni da bi ono zadovoljilo čitav splet bioloških i psiholoških potreba, odnosno, da bi preživjelo. U djetetu se zato javlja osjećaj bespomoćnosti, a time i vlastite nedostatnosti (Webb, 2014, 122). U susretu s roditeljima, prvim uzorima, dijete „spoznaje“ svoju manjkavost u odnosu na samodostatnost koju zapaža u njima. Odrasli su oni koji sve neusporedivo bolje mogu, umiju i znaju. Ispunjeni raznim sposobnostima i znanjima, odrasli su bića koja u svakom pogledu nadvisuju njihov svijet. U odnosu djeteta prema roditeljskoj figuri najjasnije se potvrđuje pravilo da položaj subjekta naspram uzora nalikuje položaju vjernika naspram božanstva (Žirar, 1990, 185). Međutim, unatoč svemu, navedenu nejednakost dijete ne doživljava kao nešto negativno – početna mimetička iskustva, prisjetimo se, pretežito su obilježena spokojem i radošću. Roditelji su dobrohotna božanstva. Pripovjedač *Traganja* nam pokazuje da su i svi ostali bogovi njegova djetinjstva takvi:

„Gdje su bogovi Combraya? Marcelovi bogovi su, kao što smo već vidjeli, njegovi roditelji i veliki pisac Bergotte. Oni su 'udaljeni' bogovi kod kojih potpuno izostaje svako metafizičko suparništvo. Pogledamo li oko pripovjedača, svugdje ćemo naići na *izvanjsko posredništvo*. Françoisino božanstvo je obitelj, a u još većoj mjeri to vrijedi za Léonie; za Marcelovu majku bog je njegov otac koga ona ne ispituje previše da ne bi prešla granicu poštovanja i obožavanja koja ga dijeli od njega; očev bog je prijateljski nastrojen, ali udaljeni M. de Norpois. Ti su bogovi uvijek pristupačni, uvijek spremni odazvati se na poziv svojih štovatelja, uvijek raspoloženi udovoljiti razumnim zahtjevima, ali njih od smrtnika dijeli nepremostiva duhovna udaljenost, udaljenost koja sprječava bilo kakvo metafizičko suparništvo.“ (Girard, 1965, 200)

Sljedeći pripovjedačev medijator je pisac Bergotte. Bergotte je uzor Marcelu na isti način na koji je Amadis uzor Don Quijoteu.⁷¹ Pripovjedač se divi Bergotteu i zbog njega želi postati piscem na jednak način na koji Don Quijote, oponašajući Amadisa, želi postati vitezom lutalicom (Girard, 1965, 32). Bergotteova udaljenost jednaka je kao i Amadisova – i on je olimpski uzvišena figura, posve nedostižna svome sljedbeniku. Bergotte, također, jednakom snagom oblikuje Marcelovu percepciju kao i Amadis Don Quijoteovu. Girard kao primjer navodi epizodu u kojoj se pripovjedač

⁷¹ Premda između Amadisa i Bergottea postoji bitna razlika – prvi je fiktionalan lik dok je drugi „stvaran“ (u pripovjedačevu romanesknom svijetu) – i jedan i drugi su dovoljno udaljeni da svojim sljedbenicima budu izvanjski uzori.

interesira za glumicu Bermu. U Marcelu se počinje javljati zanimanje za poznatu glumicu samo zbog Bergottea. Kod naratora uočavamo naglašenu medijsku osjetljivost i prijemčivost. Sa strane uzora bilo je dovoljno sasvim malo, tek nekoliko napisanih rečenica, da se kod sljedbenika javi divljenje i strastvena želja da pogleda njezin nastup:

„Marcel zna da se Bergotte divi velikoj glumici. Najmanja riječ gospodara postaje zakonom za njega.“ (Girard, 1965, 30)

U jednoj drugoj prilici nailazimo na isti obrazac. Pripovjedač ne pronalazi ništa zanimljivo u šetnjama na Champs-Élysées samo zato što Bergotte o tom mjestu nije nigdje napisao ni retka:

„A meni je odlaženje na Champs-Élysées bila živa muka. Da je barem Bergotte opisao Champs-Élysées u kojoj od svojih knjiga, nedvojbeno bih 'bio želio dobro upoznati to mjesto kao i sve one stvari čije su' otiske bili najprije ostavili u mojoj mašti. Ona ih je grijala, unosila u njih život i davala im osobnost pa sam ih želio opet otkriti u stvarnosti, ali u tom javnom perivoju nije bilo ničeg vezanog za moje snove.“ (Proust, 2004, 381)

Takvih je mjesta jako puno u *Putu k Swannu*, prvom svesku *Traganja*. Različita Bergotteova razmišljanja o čitavom nizu književnih i estetskih pitanja sudbonosno oblikuju Marcela. Sve njegove riječi utiskuju se u um i srce dječaka koji i sam jednog dana želi postati piscem (Girard, 1965, 30). Njegove vlastite zamisli dobivaju na težini tek ako su povezane s Bergotteovim.⁷² Sve što Bergotte kaže Marcel upija kao vrhunaravnu istinu. Pred piščevim riječima i rečenicama povlači se svaki potencijalni originalni utisak ili misao. Sugestija koja dolazi od Drugog uvijek obeskrepljuje izvorni doživljaj subjekta. Subjekt će redovito biti sklon više vjerovati Drugome nego li sebi:

„Bolan sukob između vlastitog iskustva i svjedočanstva drugih razrješava se uvijek u korist drugih.“ (Girard, 1965, 37)

Kao i slučaju Don Quijotea, Bergotteov se utjecaj začinje u jednom određenom području života (književnost), ali se brzo širi izvan tih granica zahvaćajući svaki djelić iskustva subjekta. Bergotte je, poput Amadisa, za svog sljedbenika jedini izvor istine i apsolutni temelj njegova doživljaja stvarnosti. Kao i Quijoteov medijator, Bergotte također suvereno kreira *svijet* svojeg sljedbenika. Zbiljsko je samo ono što je uzor označio takvim; sve ostalo, na što se on nije osvrnuo, jednostavno ne postoji. Utjecaj uzora ovdje je podignut na stupanj više u odnosu na Cervantesa. Premda je Bergotte udaljena figura, dječakovo oponašanje poprima neke osobine koje nisu baš svojstvene izvanjskoj medijaciji. Marcelovo oponašanje Bergottea nema više onu razinu bezbrižnosti i lakoće kakva je postojala kod Don Quijotea. Zanos i naivnost i dalje su tu, ali nema više razigranosti i frivolnosti predmodernih

⁷² „Na žalost, gotovo mi ni o jednoj stvari nije bilo poznato njegovo osobno mišljenje. Nisam sumnjao da se ono iz temelja razlikuje od mojega zato što je potjecalo iz nekog neznanog svijeta do kojeg sam se nastojao vinuti: uvjeren da bi se tom savršenom umu moje misli činile pukim budalaštinama, od svog sam uma napravio potpunu tabulu rasu tako da sam, kad bih u nekoj njegovoj knjizi slučajno naišao na misao kojom sam se već i sam bavio, osjetio tako silnu sreću kao da mi je neki bog iznova vratio tu misao i proglasio je opravdanom i lijepom (...). Čak i poslije, kad sam i sam počeo pisati knjigu i kad nisam bio zadovoljan nekim svojim rečenicama, te nisam mogao dalje pisati, našao bih kod Bergottea rečenice jednake onima koje su mi nedostajale. Ali u njima sam mogao uživati samo onda kad bih ih čitao u njegovim djelima (...).“ (Proust, 2004, 95, 96)

vremena. U Marcelovo nasljedovanje uvukla se ozbiljnost, nepoznata Cervantesovom junaku. Umjesto očekivanog i doličnog iskazivanja počasti uzoru nastupa strahopoštovanje. Nasljedovanje poprima sve izraženije značajke podložnosti, a oponašanje je sve poniznije te natopljeno nekom vrstom religijskog straha (Girard, 1965, 32).

Razdoblje Combraya nije dugo potrajalo. Pokazalo se da zidovi koji su čuvali zatvoreni svijet izvanjske medijacije nisu tako čvrsti. Glavni junak će uskoro biti u potpunosti izložen metafizičkoj žudnji koja će ga postupno sve dublje uvlačiti u svoje vrtloge. Silina unutarnjeg posredništva nepovratno će uništiti svijet njegova djetinjstva. No, taj se prijelaz počeo događati već unutar samog Combraya, što pokazuje pripovjedačev odnos prema Bergotteu. Izvanjsko oponašanje velikog pisca već je u određenoj mjeri *unutarnje*. Ono je, stoga, jedan od predznaka budućih naratorovih mimetičkih odnosa.

No, još je jedan događaj u Combrayu koji još snažnije nagovještava unutarnje posredništvo. Posrijedi je prizor s majčinim poljupcem prije spavanja. Svake noći pripovjedač željno iščekuje da majka dođe u sobu i udjeli mu ovu milost. Poljubac je jedan od znakova dobrohotnog božanstva što u sebi nosi sigurnost koja dječaku treba, osobito noću. Međutim, s vremenom iščekivanje postaje sve tjeskobnije jer majka je sve manje voljna sudjelovati u tom ritualu, ponajprije, zbog očeva negodovanja. Dječak je svjestan da polako, ali nepovratno gubi poljubac i blagoslov koji on nosi.⁷³ Najviše to iskušava u danima kada dolaze gosti jer za tih večeri, zna, majka ga neće pohoditi. Tada proživljava najgore trenutke zamišljajući užas što ga čeka nakon što se mora oprostiti od obitelji i gostiju te sam otići u sobu. Odlazak bez poljupca izaziva kod dječaka nepodnošljivu bol,⁷⁴ bol koja nadilazi granice obične žalosti. Pripovjedač uviđa da nije lišen samo emocionalne utjehe već nečega mnogo važnijeg – izostankom poljupca uzdrmani su sami temelji njegove egzistencije:

„Ali tama koja je uslijedila donijela je nešto još užasnije: smrt. Prizivajući u sjećanje noć i poljubac prije spavanja, pripovjedač govori o svojoj sobi kao o mauzoleju i opisuje vlastiti krevet kao grobnicu.

⁷³ „Dok bih odlazio uza stube na spavanje, jedina mi je utjeha bila što će mama, kad već budem u postelji, doći da me poljubi. Ali taj je pozdrav bio toliko kratak, ona je zatim toliko brzo odlazila niza stube, da je onaj trenutak kad bih je čuo kako se uspinje i kako se potom hodnikom iza dvostrukih vrata primiče lagano šuškanje njene vrtne haljine od plavog muslina, na kojoj vise rojce od spletene slame, bio za me prepun boli. On je naviještao onaj idući trenutak kad će me ostaviti, kad će opet otići niza stube. Stoga sam na kraju želio da taj pozdrav koji sam toliko volio uslijedi što kasnije, da se produlji ono vrijeme do mamina dolaska. Gdje kad bih već nakon poljupca, kad je otvarala vrata da ode, poželio da je zovnem natrag, da joj kažem: 'Poljubi me još jedanput!' ali znao sam da bi se umah naljutila, jer je ustupak koji mi je činila zbog moje snuđenosti i uzbuđenja dolazeći da me poljubi, donoseći mi taj poljubac mira, ljutio oca koji je te obrede smatrao besmislenim, pa je zacijelo prije željela da me pokuša odvignuti od te potrebe, od te navike, nego da mi dopusti da se naučim još i na to da je molim za još jedan poljubac kad je već na pragu. Čim bih pak vidio da sam je rasrdio, izgubio bih sav onaj mir koji mi je donijela čas prije, sagnuvši nad moju postelju svoje voljeno lice, pružajući mi ga kao hostiju za pričest, iz koje će moje usne primiti vjeru u njenu pravu prisutnost i sposobnost da zaspim.“ (Proust, 2004, 18)

⁷⁴ „I morao sam otići bez popudbine; morao sam se popeti uza stube 'teška srca', što no riječ; uspinjao sam se teška srca koje me vuklo majci jer mu ona nije poljupcem dala odobrenje da pođe sa mnom. To mrsko stubište, uz koje sam se uvijek tako nujno uspinjao, širilo je oko sebe vonj firmisa koji je na neki način vezao za sebe, upio onu posebnu vrstu boli koja me obuzimala svake večeri, i koja je u tom olfaktivnom obliku bila možda još okrutnija za moju osjetljivost zato što se moj intelekt nije mogao nositi s njom (...). Nešto suprotno od takva olakšanja osjećao sam dok je bol što moram otići u svoju sobu prodirala u mene neusporedivo brže, gotovo u hipu, u isti mah podmuklo i naglo, putem koji je mnogo otrovniji od duševnog prodiranja – udisanjem vonja firmisa svojstvenog tom stubištu.“ (Proust, 2004, 31, 32)

Označujući svoju posteljinu kao mrtvački pokrov, pripovjedač emfatički svjedoči o djetinjstvu priznavši da ga je samo poljubac mogao spasiti. Pretvarajući majčinu prisutnost ili odsutnost u dramu života, narator sugerira da su u pitanju sami temelji života. Majka je prvotni izvor zaštite – njezin je poljubac spasonosan – ali ona je također i zastrašujuća prijatna. Kad uskraćuje svoj poljubac ostavljajući malo dijete da leži u željeznom krevetu za koji zamišlja da mu je grob, ona postaje smrtonosna majka.“ (Reineke, 2014, 35)

Opisana epizoda pri početku Proustova ciklusa sugestivno je proročanstvo onoga što će se sa žudnjom događati u kasnijim nastavcima. U toj su epizodi kao u zametku prisutne sve glavne značajke unutarnje medijacije *Traganja*. Prvo što primjećujemo jest da je dječakov odnos prema majci primarno metafizički. Junak od majke ne traži samo psihološku utjehu. Ona je za njega netko tko drži ključeve života i smrti. Osjeća da čitava njegova egzistencija ovisi o njoj. To je razlog zašto tako očajnički traži i zahtijeva njezinu blizinu; u pitanje je *biće*, odnosno njezina moć da mu ga udijeli ili uskrati. Nadalje, možemo zapaziti da zato uloga uzora poprima sve jasnije crte ambivalentnosti. U opisanom prizoru majka više nije samo dobri i blagonakloni uzor izvanjskog posredništva. Ona se počinje preobražavati u zlokobno biće koje ugrožava interese te sam život onoga kojega je do sada samo štitila. Na djelu je, dakle, još jedna karakteristična crta unutarnje medijacije:

„Kada sinu odbija dati poljubac za laku noć, majka je već preuzela dvostruku ulogu karakterističnu za unutarnje posredovanje: ona je poticatelj žudnje i ujedno neumoljivi čuvar koji sprječava njezino ispunjenje.

Obiteljsko božanstvo okrutno mijenja svoje lice.“ (Girard, 1965, 35)

Ostavljajući sina da ode spavati bez poljupca majka pokazuje i nezainteresiranost spram njega. Osim što je neprijateljsko, majka je ujedno i ravnodušno božanstvo koje ne mari za potrebe svojeg šticećenika. Majčina indiferentnost produbljuje beznadnost sinovljeva položaja. Njegova želja da bude u majčinoj blizini rasplamsava se upravo zbog tog njezinog stava kojim ga isključuje iz očaravajuće večeri rezervirane samo za odrasle (Anspach, 2004, xxxviii). Riječ o još jednom obilježju metafizičke žudnje, odnosno, zakonitosti unutarnje medijacije – nezainteresiranost koju uzor pokazuje prema subjektu povećava žudnju subjekta prema njemu i svemu što ima veze s njime. Uskoro ćemo vidjeti da je riječ o jednoj od središnjih karakteristika proustovske žudnje.⁷⁵

Najavljujući novu etapu u razvoju žudnje, prizor s poljupcem ujedno označava manje-više definitivan kraj razdoblja Combraya, odnosno, vremena izvanjske medijacije. Prizor, naime, završava tako da pripovjedač, došavši u sobu, čvrsto odlučuje da će se oglušiti o roditeljsku zapovijed. Prvo šalje majci pismo po sluškinji u kojem traži da ona dođe k njemu. Dobivši negativan odgovor iz

⁷⁵ Indikativno je da je gost zbog kojeg majka pokazuje ravnodušnost prema sinu i zbog koje pripovjedač toliko pati, osoba čiji će ljubavni život na presudan način obilježiti upravo ista sprega ljubavi i ravnodušnosti. Riječ je o Swannu, prvotno prijatelju pripovjedačeve obitelji, a kasnije osobi koja će presudno utjecati na životni put glavnog junaka u razdoblju nakon Combraya. Na samom početku ciklusa Proust najavljuje jednu od osnovnih zakonitosti romantične ljubavi kojoj će biti podvrgnuti i pripovjedač i Swann: „Mislio sam da bi se Swann, da je pročitao moje pismo i otkrio njegov cilj, zacijelo narugao tjeskobi koja me maloprije bila obuzela; međutim, naprotiv, kako sam tek poslije doznao, i njega je godine i godine mučila slična tjeskoba i možda me nitko ne bi tako dobro razumio kao on; s tom ga je tjeskobom, koja nas obuzima kad znamo da je voljeno stvorenje na nekoj zabavi na kojoj nas nema, gdje mu se ne možemo pridružiti, upoznala ljubav; ljubav za koju je ta tjeskoba u neku ruku predodređena, koja će je prisvojiti i usavršiti.“ (Proust, 2004, 33, 34)

salona, samom sebi obećava da neće ići spavati dok joj ne zaželi laku noć. Odbijajući poslušati roditelje, dječak ne krši samo pravila obiteljskog moralnog kodeksa, već istovremeno dovodi u pitanje cjelokupan društveni poredak strogo reguliranih žudnji. Prekoračivši jednu od njegovih temeljnih granica (granica između djece i odraslih) on ujedno uzdrmava cjelokupnu hijerarhiju na kojoj počiva izvanjsko raspoređivanje žudnje:

„Proust nam pruža primjer dječjeg prekoračenja. Iz perspektive dječjeg iskustva žudnje, ovaj odlučujući trenutak u Marcelovom životu predstavlja zapravo urušavanje hijerarhijskog i buržoaskog svijeta (...). Intenzitet i transgresivnost Marcelova ponašanja ukazuje na raspad hijerarhijske razlike između svjetova djece i odraslih. Postoji određen značaj dječjeg oslobađanja u njegovoj snažnoj odluci da ne ide spavati prije no što primi majčin poljubac. Intenziviranje žudnje znači da su i dječje žudnje legitimne te da ih se mora uzimati u obzir. Ova vrsta želja indicira znatno širi doseg urušavanja hijerarhija. Rasap hijerarhija podrazumijeva ne samo brisanje razlike između onih koji imaju i onih koji nemaju, nego i na gubitak autoriteta odraslih nad djecom.“ (Grande, 2011, 43, 44)

Dječakov postupak najavljuje nezaustavljivu snagu žudnje koja poput bujice nosi sve ispred sebe. Ograničenja koja je pokušavaju obuzdati i okviri koji je nastoje kanalizirati u konačnici se pokazuju slabima. Žudnja ima vlastitu putanju koja odolijeva svim pokušajima obuzdavanja što dolaze izvana – za nju ne postoje nikakve granice osim eventualno onih koje će sama sebi odrediti. No, da bi se žudnja oslobodila i krenula vlastitim putem, potrebno je da uzde, koje su regulirale njezino djelovanje, ipak budu prethodno olabavljene. Hrabrost pripovjedača/dječaka da prekorači *zadano* znak je da već postoje društveni preduvjeti za takvo nešto. Njegova smjelost da iskaže ono što želi pretpostavlja prostor slobode koji je prethodno osvojio netko drugi – da u ponašanju onih koji ga okružuju nije predosjetio da se granice mogu prijeći, on ih se sam nikad ne bi usudio prijeći. Zanimljivo je da ga je na „pobunu“ potaknuo otac, tj. osoba koja najviše utjelovljuje stari poredak i pred kojom on osjeća najveći strah. Međutim, pripovjedač zna da postoji i druga strana očeva karaktera koja „ne mari za principe“ (Proust, 2004, 39). Odlučivši ostati budan, on preuzima, oponaša ovaj dio očevih načela i vrijednosti:

„Unutarnji značaj scene proizlazi iz činjenice da sin oponaša očevu nepoštivanje zakona koji su vladali u hijerarhiji devetnaestog stoljeća. Da Marcel na neki način nije osjetio da je moguće srušiti ove ne tako čvrste zidove autoriteta, njegova žudnja ne bi nikada bila tako intenzivna.“ (Grande, 2011, 44)

U pripovjedačevu postupku je vidljivo da u srazu žudećeg subjekta i hijerarhijskog poretka pobjedu odnosi subjekt. Žudnju više ne reguliraju izvanjski društveni čimbenici, već unutarnja nagnuća pojedinaca. Pojedinci, odnosno njihove interakcije,⁷⁶ oblikuju odsada pravila igre. U novim okolnostima jedino pojedinac uspostavlja zakone kojima će se ubuduće podvrgavati žudnja.⁷⁷

⁷⁶ Podsjetimo se da, prema Girardu, nikad nije riječ o autonomnom i samostalnom djelovanju pojedinca: svaki čin subjekta uvjetovan je intersubjektivnom umreženošću s drugim pojedincima.

⁷⁷ Prebacivanje težišta s impersonalnog poretka na *osobu* mimetičkih protagonista, odnosno, modela, jedan je od glavnih simptoma promijenjenih uvjeta medijacije. Neosobni značaj izvanjskog posredništva biva zamijenjen unutarnjim, *osobnim*. U Proustovom ciklusu Combray simbolički predstavlja početnu stanicu ove tranzicije. Oponašanje Bergottea i prizor s poljupcem sugeriraju nam da zatvoreni svijet hijerarhijski ustrojenih žudnji ne može na dulji rok odoljeti

Pojedinac tako postaje apsolutni zakonodavac po pitanju ljudskih želja. Svetost koja je prije pripadala heteronomnim zakonima i nedostižnim uzorima postaje odsada povlastica pojedinaca.

„Sveti zakoni društva postaju kvazi-sveti zakoni modela.“ (Grande, 2011, 44)

Prizor s poljupcem razriješio se očevom neprincipijelnošću: umjesto očekivane kazne, otac je, vidjevši uplašenog dječaka, rekao majci da prespava kod sina sobi. Dječaku je dakako laknulo zbog očeve odluke, ali je istodobno osjetio da se nešto nepovratno promijenilo, odnosno, da se uslijed očeve ćudljivosti dogodilo nešto nepopravljivo. Girard primjećuje:

„Prekršivši zakon koji su sami donijeli, roditelji su se spustili na razinu djeteta postajući pritom subaštinici njegove slabosti. Marcel je izgubio vjeru u bogove Combraya.“ (Girard, 2011d, 58, 59)

Roditelji su napustili svoj odvojeni i nedostupni svijet kako bi postali dijelom njegovog. Spustili su se iz svog božanskog područja i izjednačivši se s običnim smrtnicima. Svojim postupkom, vidjeli smo, nisu obeskrjepili samo vlastiti uzvišeni položaj. Prestajući se pokoravati zakonu koji su upravo oni najviše utjelovljivali, zadali su smrtni udarac i ostalim bogovima Combraya:

„U ovaj je roditeljski *Götterdämmerung* (sumrak bogova) dakako uključen i sam Zakon: ugled buržuskog svijeta u Marcelovim je očima tijesno povezan sa svijetom njegove obitelji.“ (Girard, 2011d, 59)

Nakon Combraya i obiteljskog doma nastupa razdoblje Pariza i salona. Oslobođena starih okvira, žudnja junaka/pripovjedača počinje tragati za novim putovima. Njegova žudnja, kao i žudnja svih likova koji se pojavljuju u kasnijim svescima *Traganja*, očituje se u dva glavna životna područja; u ljubavi (erotika) i u mondenom životu (snobizam). U oba ta dijela žudnja funkcionira potpuno isto, a razlog tomu je što erotska ljubav i snobizam imaju istu triangularnu strukturu i funkcioniraju prema istim, zajedničkim pravilima. Zakoni mimetičke, odnosno, metafizičke žudnje dokidaju svaku bitnu razliku između ljubavnika i snoba pa je razumljivo da sve što kažemo o jednom vrijedi i za drugoga:

„Proustovska je ljubav istoznačnica za snobizam i na nama je samo da dozvolimo nešto šire značenje toga pojma nego što to obično činimo kako bi se razabrala jedinstvenost proustovske žudnje. Mimetička narav žudnje u *Traganju* je takva da se likovi mogu okarakterizirati kao snobovski ili ljubomorni, ovisno o tome je li im posrednik ljubavnik ili član visokog društva. Triangularna koncepcija žudnje omogućuje pristup onomu što je najvažnije kod Prousta, a to je sveza, spoj ljubavi i snobizma. Proust neprestano tvrdi da su ta dva 'poroka' jedno te isto. 'Društvo je', piše on, 'samo odraz onoga što se događa u ljubavi.'“ (Girard, 1965, 24, 25)

Ovaj paralelizam može se potkrijepiti brojnim primjerima iz *Traganja*. Uzet ćemo stoga dva teksta iz Proustova ciklusa, jedan o ljubavi, a drugi o snobizmu, kako bismo apostrofirali srodnost ovih fenomena kod Prousta.⁷⁸ Oba teksta sadrže iste sastavnice metafizičke žudnje. U svakom od njih

utjecajima metafizičke žudnje. Proustov izmišljeni gradić u tom je pogledu metafora svega onoga što se dogodilo s europskim društvima u 19. st. „Combray se nalazi na rubu modernosti dok se približava stanju u kojem dominiraju unutarnje žudnje. Girard tvrdi da pomnije ispitivanje Combraya otkriva, u embrionalnom stanju, sva obilježja modernih svjetovnih salona. Na taj način, Combray je komprimirana verzija europskog kulturalnog razvoja što ga označava prijelaz od izvanjskih ka unutarnjim žudnjama.“ (Grande, 2011, 41)

⁷⁸ Girard smatra da je ograničavanje na samo neke kratke dijelove ogromnog Proustovog djela opravdano budući da se u tim izvacima može, prema njegovu mišljenju, naći sve što je potrebno za analizu proustovske žudnje: „Odabrao sam ovaj tekst jer u njemu, na malom prostoru, mogu pronaći sve ono za čime tragam. U njemu nema nikakve specifičnosti. Taj

neki su elementi više, a neki manje naglašeni. No, time se ništa bitno ne mijenja – razlika je u naglascima, a ne u glavnim obilježjima.

U prvom tekstu opisuje se događaj koji se može smatrati svojevrsnim uvodom u junakov ljubavni život.⁷⁹ Prizor je smješten u Balbecu, fiktivnom ljetovalištu u Normandiji u kojem on provodi ljeto sa svojom bakom.⁸⁰ Pripovjedač opisuje skupinu djevojaka koje zatječe na šetalištu ispred hotela u kojem boravi:

„Budući da sam bio sam, jednostavno ostadoh pred 'Grand-hotelom' da čekam trenutak s bakom, kadli gotovo još na kraju igala, gdje su se isticale kao neka čudnovata mrlja, vidjeh kako se približava pet-šest djevojčica, tako različitih, po vanjštini i držanju od svih osoba na koje smo bili navikli u Balbecu, kako bi to moglo biti, doletjevši neznano otkuda, jato galebova koji odmjerenim koracima šeću na žalu – dok zaostali stižu lepršajući – a svrha te šetnje izgleda isto tako nejasna kupačima, koje oni, čini se, i ne vide, kao što je jasno određena za njihov ptičji duh (...). Usred svih tih ljudi, od kojih su neki i slijedili neku misao, ali ođavali njezinu nestalnost istrzanim kretnjama, tumananjem pogleda, koji su bili isto tako neskladni kao i oprezno teturanje njihovih susjeda, djevojčice koje sam opazio imale su onu vlast nad svojim kretnjama koju daje savršena gipkost vlastitog tijela i iskren prijezir za ostalo čovječanstvo (...). Nije možda bio samo slučaj u životu jedini koji je te prijateljice, da bih okupio, izabrao sve tako lijepe; možda su te djevojke (kojih je već samo držanje dovoljno otkrivalo njihovu smjelu, obijesnu i tvrdu prirodu), do skrajnosti osjetljive prema svemu što je smiješno i ružno, nesposobne da ih privuče nešto umno ili duhovno, prirodno osjetile među svojim vršnjakinjama odvratnost za sve one koje su svoja misaona ili čuvstvena raspoloženja odavale bojažljivošću, ustručavanjem, nespretnošću, onim što su one morale zvati 'antipatičnim manirima', te su ih ostavljali postrance (...). Kao da su iz same svoje skupine, koja je napredovala duž samog igala poput nekog sjajnog kometa, prosudile su da je okolna gomila sastavljena od bića neke druge rase, tako da ni njezina patnja ne bi u njima mogla probuditi osjećaj solidarnosti, te se činilo da je i ne vide, i silile su zaustavljene osobe da se uklone, kao pred nekim strojem koji je bio stavljen u pogon, i od kojeg se ne smijemo nadati da će se uklanjati pješacima, pa su se u najboljem slučaju udostojile, ako je kakav stari gospodin, kojemu nisu priznavale da postoji i čiji su dodir odbijale, pobjegao s bojažljivim ili bijesnim, ali brzim i smiješnim kretnjama. Nisu se ni najmanje pretvarale da preziru ono što ne pripada ono što ne pripada njihovoj skupini, ta njihov je iskreni prijezir bio dovoljan.“ (Proust, 1972b, 144 – 147)

U drugom tekstu nailazimo na opis junakovih aspiracija za društvenim usponom. Prizor se odigrava se u kazalištu uoči jedne predstave.⁸¹ Prije, i za vrijeme predstave, junak je zagledan u ložu vojvotkinje Guermentes koja, kao izvanredna pripadnica visokog društva, predstavlja krajnji cilj junakovih (snobovskih) težnji. Na početku junak, tražeći svoje mjesto u parteru, gleda jednog „sretnika“ koji se upućuje u smjeru vojvotkinje lože:

dio predstavlja podtekst žudnje čitavog *Traganja*. Lako se mogu pronaći deseci, čak stotine primjera sličnih njemu.“ (Girard, 1987c, 384)

⁷⁹ Prva junakova ljubavna iskustva vezana su uz Gilbertu Swann, no tu je riječ o dječjačkoj zaljubljenosti. Svoje tadašnje stanje junak tumači kao svojevrsnu spremnost i otvorenost za istinska ljubavna iskustva koja trebaju tek uslijediti: „Bio sam tada u jednom od onih razdoblja mladosti, lišenih neke određene ljubavi, praznih, kada – kao ljubavnik ženu u koju je zaljubljen – čovjek posvuda želi, traži i vidi Ljepotu.“ (Proust, 1972b, 144)

⁸⁰ Balbec je velikim dijelom inspiriran gradom Cabourgom koji se nalazi na sjeveru Francuske. U Grand-Hôtelu u Cabourgu Proust je napisao mnoge stranice svojih djela.

⁸¹ Riječ je o Racineovoj *Fedri*

„To je možda bio saski knez; možda su vojvotkinju de Guermantes (koju bih u tom slučaju mogao vidjeti u času, kad proživljava jedan od trenutaka svojeg nepojmljivog života u loži svoje rođake), njegove oči gledale u mislima, dok je govorio: 'Njezina mi je rođaka rekla, da samo moram upitati, gdje je njena loža.' Taj nasmiješeni i osobit pogled i te tako jednostavne riječi dragale su mi srce (kudikamo više nego neko apstraktno sanjarenje) izmjeničnim ticalima neke moguće sreće i nekog nesigurnog čara (...). Hodnik, koji su mu pokazali, pošto je izustio ime lože, i u koju se on uputio, bio je vlažan i ispucan, te se činilo, da vodi u morske špilje, u mitološko kraljevstvo vodenih nimfa (...). I premda je bio sam, činilo se, da ta predodžba, izvanjska prema njemu, neopipljiva, beskrajna i rastrgana kao neka projekcija, ide pred njim i da ga vodi kao ono božanstvo, nevidljivo za ostale ljude, koje se nalazi uz nekog grčkog ratnika.“ (Proust, 1955, 34, 35)

Kad je predstava već započela, pripovjedač opisuje suodnos gledaoca u parteru i ložama:

„Ali u drugim ložama, gotovo posvuda bijele su se boginje, koje su stanovale u tim mračnim boravištima, sklonile tik do tamnih zidova i ostajale nevidljive. Međutim, kako je predstava napredovala, njihovi su se nejasno ljudski oblici pomaljali mekano jedan za drugim iz dubina noći, koje su oni krasili, te su, dižući se prema svjetlu, puštali da se ističu njihova polugola tijela i zaustavljali se na vertikalnoj granici i na polusumračnoj površini (...). Zatim su dolazili naslonjači u parketu, boravište smrtnika, zauvijek rastavljeno od tog tamnog i prozračnog kraljevstva, kojemu su samo mjestimično služile kao granica na svojoj žitkoj i širokoj površini bistre i sjajne oči boginja voda. Jer su se ta pomična sjedala na obali, ti oblici nemani u parketu odražavali u ovim očima jedino po zakonima optike i po svojem kutu upadanja, kao što se to zbiva i s onim dvjema dijelovima vanjske stvarnosti, kojima bismo se, znajući, da oni ne posjeduju ma i najnerazvijeniju dušu sličnu našoj, smatrali bezumnima da upravimo smiješak ili pogled, a to su rude i one osobe, s kojima ne stojimo ni u kakvim vezama. A s ove strane granice njihove oblasti, naprotiv, blistave su se kćeri mora okretale svakog časa smiješeći se prema bradatim tritonima, obješenim uz krivine ponora, ili prema kakvu vodenom polubogu (...). One su se naginjale prema njima (...), a onda kad bi se čin završio, i kad više ne bi ostalo nade, da će još čuti milozvučne zvukove kopna, raznolike bi se sestre, uronivši sve odjedanput, iščezle u noći. Ali od svih tih skloništa, na prag kojih je lakoumna želja da vide ljudska djela dovodila radoznale boginje, koje ne trpe da im se pristupi, najslavnije je bilo ona stijena polutame, poznata pod imenom lože vojvotkinje de Guermantes.“ (Proust, 1955, 36, 37)

Podimo od prvog teksta. Pojavivši se na šetalištu, djevojke trenutačno privlače junakovu pozornost. No, u istom času u kojem osjeća privlačnost, junak primjećuje i to da se one razlikuju od svega ostalog na plaži. Razlika u odnosu na ostale ljude jest ono prvo što mu se urezuje u svijest: prepoznavanje objekta vlastite žudnje kao nečega *drugog* gotovo je automatsko. Između žudnje i razlike (drugosti) postoji tijesna i neposredna veza. Girard ističe kako Proust vrlo dobro zapaža da žudnja ne postoji ukoliko nije žudnja za nečim drugačijim:

„Središnja stvar je da žudnja nikada ne cilja ni na što osim na razliku i da je različitost uvijek fascinira (...).“ (Girard, 1987c, 391)

Kako bi još više naglasio *drugost* objekta žudnje, Proust skupinu djevojaka uspoređuje s jatom galebova. Smisao metafore jest dodatno istaknuti razliku koja djevojke odvaja od drugih ljudi. Usporedba s galebovima sugerira pripadnost nekoj drugoj vrsti bića. Animalističkom metaforom Proust pojačava *alteritet* kojim je njegov junak očaran (Šafranek, 1971, 60). Kupači i šetači su

zatečeni držanjem i formacijom „male grupe“ što podsjećaju na ove morske ptice. Smisao njihova kretanja potpuno im je nedokučiv. S druge strane, djevojke, zaokupljene isključivo sobom, ne primjećuju ništa i nikoga uokolo. Posjetioци ne razumiju što vide, a one su lišene bilo kakvog interesa za druge. Drugim riječima, jedni nikako ne dopiru do drugih. Pripovjedač snažno osjeća jaz koji ga dijeli od djevojaka i projicira taj svoj osjećaj u sveukupni doživljaj trenutka koji proživljava. Zid koji ga s ostalima na šetalištu odvaja od „male skupine“ nepremostiv je i onemogućuje bilo kakav kontakt. Između žuđenog objekta i žudećeg subjekta ne postoji ni minimalna mogućnost komunikacije (Girard, 1987c, 384).

Slično možemo zapaziti i u opisu publike u kazalištu iz *Vojvotkinje Guermantes*. I ovdje razaznajemo da ne postoji ni najtanja nit koja povezuje stranu koja žudi s onom za kojom se žudi. Gledaoci iz loža i gledaoci iz partera predstavljaju dvije nespojive i nesumjerljive razine postojanja.⁸² Publika iz partera uspoređuje se s anorganskim svijetom kojoj posjetitelji loža ne mogu odaslati ni najmanju komunikacijsku gestu. Nasmiješiti se ili kimnuti im glavom bilo bi krajnje nerazumno budući da im nedostaje i minimum duševnog života. Premda ovdje, za razliku od prizora na šetalištu, *ljudsko* pripada objektu, a *izvan-ljudsko* subjektu žudnje, smisao ostaje isti: iz vizure žudnje uvijek je riječ o dva zauvijek rastavljena svijeta. Metaforički izričaji mijenjaju strane, ali glavna namjera opisa je ista.

Nakon što je ustanovio *drugost* djevojaka, junak ustanovljuje i u čemu se ona sastoji. „Mala grupa“ razlikuje se od ostalih ljudi po tome što je njihova egzistencija potpuno obilježena tjelesnošću. Riječi koje ih najbolje opisuju su ljepota, dražest, gipkost, tjelesna elegancija itd. Svojim držanjem i kretnjama one utjelovljuju sportski duh, fizičko samopouzdanje i zdravlje (Šafranek, 1971, 52). Sve na njima, od odjeće, rekvizita pa do najsitnijih manira, otkriva da pripadaju jednoj drugoj, „tjelesnoj kulturi kojoj se još nije pridružila kultura duha“ (Proust, 1972b, 146). Pripadnost tjelesnom principu djevojke pokazuju suvereno i nadmoćno. Njihova je narav „smjela, tvrda i obijesna“. Karakterizira ih odbojnost i prijezir prema svemu što je „duhovno i umno“. Na superioran način svijetu oko sebe demonstriraju sigurnost u same sebe. Suočen s tim grupiranim spojem ljepote, snage i zdravlja, junak postaje sve dublje svjestan koliko se razlikuje od njih. Za razliku od „male grupe“ on je „duhovan i uman“, a to, ovdje na šetalištu, nije nikakva prednost. Upravo suprotno – u susretu s djevojkama njegov se značaj pokazuje kao nešto što je bolećivo, bojažljivo, nespretno, zakočeno itd. U manifestacijama njihove tjelesnosti predosjeća snagu kojoj nije dorastao. I bez ikakva možebitnog kontakta jasno uviđa da nikada ne bi mogao pripadati njihovoj skupini. One nipošto ne bi htjele imati

⁸² I ovdje je, dakako, neizbježna religijska metaforika. Publika iz loža sastoji se od „bogova“ i „boginja“ dok je parter obitavalište „običnih smrtnika“. U daljnjoj razradi opisa ove razlike Proust se nastavlja služiti građom iz antičke mitologije suprotstavljajući već spomenutim boginjama tritone i vodene polubogove.

bilo što s nekim poput njega. Budući da preziru sve što je osjetljivo i intelektualno, on može postati jedino predmetom njihove poruge (Girard, 1965, 285).

Sljedeća stvar koja fascinira žudnju jest ravnodušnost. Pripovjedač je, osim razlikom i snagom, snažno privučen ravnodušnim držanjem „male grupe“. Zapaža da djevojke, dok prolaze šetalištem, iskazuju manjak interesa za sve što ih okružuje: jedino što ih zanima jest ono što se događa između njih. Njihovu ravnodušnost teško je ne primijetiti. Djevojke napadno pokazuju drugima da su isključeni iz svakog mogućeg oblika zajedništva i komunikacije. Istovjetan izostanak interesa prema okolini narator prepoznaje i kod publike u ložama u *Vojvotkinji Guermantes*. Sa svog sjedišta u parteru, on zuri u Guermantesove i njihove prijatelje kako veličanstveno sjede ustoličeni iznad običnih gledatelja emanirajući pritom ravnodušnost svuda oko sebe (Girard, 1965, 78). Samo ono što se zbiva unutar loža zaokuplja njihovu pažnju. Sve izvan tog zatvorenog prostora može eventualno postati tek predmet nezainteresiranog, usputnog pogleda. Svedeni na anorgansku razinu postojanja, ostali se ljudi, kao beživotni entiteti, u njihovim očima mogu samo odražavati u skladu s fizikalnim zakonima optike.

Zašto žudnju u tolikoj mjeri privlači ravnodušnost? Zašto su ljudi tako često privučeni pojedincima koji djeluju suzdržano, nezainteresirano, odnosno, ravnodušno? Da bismo odgovorili na ovo pitanje treba poći od toga što osobu koja zrači ravnodušnošću izdvaja. U većini međuljudskih odnosa gotovo uvijek postoji određeni stupanj uzajamne ovisnosti (Webb, 2014, 122). Vrlo dobro znamo da nitko od nas ne može sve sam te da smo zbog toga nužno upućeni na druge, odnosno, da neke stvari moramo preuzimati od ljudi koji nas okružuju. Da bismo mogli funkcionirati nužno je stoga da, u većoj ili manjoj mjeri, oponašamo jedni druge. Stoga je sasvim razumljivo da ćemo se iznenaditi kada se pojavi pojedinac koji odudara od opisanog uzorka. Primijetimo li nekoga komu drugi ni u čemu bitnom nisu potrebni, taj će nas neizostavno zaintrigirati. Svojom ravnodušnošću takva osoba šalje poruku da ne postoji ništa što bi ona mogla primiti od drugih. Drugi joj ne mogu ništa dati budući da ona posjeduje sve. Ne mora ni o kome ovisiti jer su joj za život više nego dovoljni njezini vlastiti resursi. Drugim riječima, takva je osoba dovoljna samoj sebi, ona je samodostatna. Ona uživa u stanju samodovoljnosti, nepoznatom svakodnevnom iskustvu. Njezina je autonomnost visoko izdiže iznad ostalih ljudi. Girard ističe da ravnodušne osobe zrače stoga svojevrsnom religijskom aurom:

„Čini se da ravnodušna osoba posjeduje onu blistavu moć nad samom sobom za kojim svi tragamo. Izgleda nam da živi u zatvorenom krugu, uživajući u svom vlastitom biću, stanju blaženstva koje ništa ne može pomutiti. Ona je bog.“ (Girard, 1965, 107)

U članku o Racineu, Girard iznosi istovjetna zapažanja o religijskom karakteru ove sprege ravnodušnosti i samodostatnosti:

„Ravnodušnost je sama po sebi znak veličajnosti; veličajnost pripada onima koji ne žude ni za čim izvan savršenog kruga vlastitog postojanja. Veličajnost ili slava predstavljaju suverenu autonomiju, apsolutnu samodostatnost (...) slava je ravnodušnost.“ (Girard, 2011g, 100)

Ravnodušnost je nepogrešiv znak nečije iznimnosti, odnosno, božanstvenosti. Pojedinci ili skupine koji izgledaju kao da su slobodni od ovisnosti o drugima te ne podliježu pravilima sveopće mimetičke uvjetovanosti, lako postaju predmetom naše fascinacije. Čini nam se da posjeduju sve što mi ostali nemamo. Oni imaju, ustvari, oni *jesu* sve ono za čim svi mi ultimativno težimo, a to je samodostatnost. Sve naše pojedinačne želje, cjelokupni dinamizam naše žudnje imaju, prema Girardu, samo jedan cilj – dospjeti u stanje u kojem nam nitko i ništa ne trebaju, u kojem živimo iz sebe i za sebe i u kojem autonomno upravljamo vlastitim životom. U osobama koje su ravnodušne ili se takvima prikazuju, taj nam cilj izgleda stvarniji nego igdje. One na opipljiv način stavljaju pred nas sve ono za čime smo do sada samo nejasno tragali. Vjerujemo da konačno vidimo kako doista izgleda samodostatna i autonomna egzistencija za kojom smo oduvijek stremili. Izgleda nam kao da nas samo korak dijeli od odgovora na naše najtemeljnije pitanje. Ravnodušnost koja nam se približila sugerira da smo na korak rješenju i zato je ravnodušnost neodoljiv mamac za žudnju. U mimetički strukturiranoj žudnji ona djeluje poput afrodizijaka (Cowdell, 2016, 132).

Vratimo se ponovno tekstovima iz Proustova ciklusa. Da bismo dobili potpuniju sliku prustovske žudnje navest ćemo još jedan odlomak iz *U sjeni procvalih djevojka*:

„Sada su, doduše, imale svoje pojedinačne crte, ali su odgovori, koje su davali njihovi pogledi jedan drugome, prožeti uobraženošću i duhom drugarstva – u kojima bi od trenutka do trenutka, naizmjenice zasjalo sad zanimanje, sad opet drska ravnodušnost, što bi svaka od njih očitovala, prema tome da li se radi o nekoj njenoj prijateljici ili o prolaznicima, a isto tako ona svijest da se međusobno tako prisno poznaju da se kao 'zasebna skupina' drže uvijek zajedno – tvorili između njihovim i odvojenih tjelesa, dok su polagano napredovala, neku nevidljivu ali skladnu vezu, kao jednu istu toplu sjenu, jednu istu atmosferu, stvarajući od njih jednu cjelinu, isto tako homogenu u svojim dijelovima kao što je bila različita od gomile usred koje se pomicala njihova povorka.“ (Proust, 1972b, 149)

Skupina djevojaka sa šetališta, kao što vidimo, predstavlja jedan zatvoreni svijet. One su međusobno povezane snažnim i prisnim (prijateljskim) vezama. Duh zajedništva ispunja njihovu skupinu jedinstvenim ozračjem, pretvarajući je u skladnu i čvrstu cjelinu. No, unutarnja homogenost „male skupine“ istodobno djeluje poput monolita u koji je nemoguće prodrijeti. Zatvoreni, nepropusni krug sačinjen od ravnodušnosti i samodostatnosti može se skoro pa fizički opipati.⁸³ U svojoj zasebnosti one se probijaju kroz gomilu koja ni na koji način nema utjecaja na njihov zatvoreni univerzum. Zatvorenost i neprobojnost predmeta žudnje još više dolazi do izražaja u sceni s kazališnom publikom. Tu su ove dvije značajke žudnje dodatno naglašene prostorno-fizičkim obilježjima prizora.

⁸³ Girard se osvrće na čvrstoću i neprobojnost koje iskušava subjekt na objektima vlastite žudnje. Prema njemu, ove i slične karakteristike također su povezane s *religijskim*: „Zatvorenost male skupine – koju bismo u iskušenju mogli nazvati 'metafizičkim zatvaranjem' – čini se toliko zbiljskom da je gotovo vidljiva onom tko je promatra. U njoj prisutna sklonost materijaliziranju, poput stroge crte zabrane unutar kulture koja je još uvijek izrazito religijska.“ (Girard, 1987c, 384, 385)

Udaljenost i uzdignutost loža u odnosu na parter te njihov oblik kutije sugestivno govore svima koji se nalaze izvana da im je tamo nemoguće pristupiti:

„Njihove zatvorene kutije, odvojene od ostatka kazališta, izgledaju kao jedan drugi svijet, nedostupan običnim smrtnicima.“ (Girard, 1965, 78)

Junak je svjestan da ne pripada svijetu loža. Njegovo je mjesto *ispod*, u parteru među gomilom običnih ljudi. Do vojvotkinje i njezinog društva, smještenih visoko *iznad*, on ne može doprijeti. Razlika između njegove razine egzistencije i vojvotkinje je nepremostiva.

„U *Traganju* pripovjedač, nalazeći se izvan loža, gleda u vojvotkinju Guermantes očajničkom željom osjećajući se tisuću svjetlosnih godina udaljen od božanstva.“ (Girard, 2011f, 184)

Jedino što mu preostaje jest gledanje ispunjeno očajničkom žudnjom. Zna da sve drugo, bilo kakav *realan* pokušaj da uđe taj svijet, nije ostvarivo. Zid koji ga dijeli od tih ljudi toliki je tvrd da se junak, premda vojvotkinjino društvo predstavlja sve za čim on žudi, ne usuđuje ni razmišljati o prekoračivanju te barijere:

„Izgubljen u anonimnoj gomili dolje u parteru, pripovjedač snatri o nedostupnoj loži u kojoj stoluju Guermantesovi poput svrstanih u krilo Abrahamovo što ih vidimo na zabatima crkava.“ (Girard, 2004a, 1, 2)

Predmet žudnje čvrsto je zatvoren svijet onome tko za njim žudi. Bez obzira o čemu je riječ, žuđeni se predmet prikazuje uvijek u obliku neprobojne sfere (Girard, 2004a, 1). Upravo to što mu subjekt ne može pristupiti, dosegnuti ga ili se s njim zblížiti, čini ga tim što jest, tj. predmetom žudnje. Nedostupnost je izvor sve njegove neodoljivosti. Granica koja se postavlja između njega i subjekta vrtoglavo mu uvećava vrijednost koja ubrzo poprima i nadljudska obilježja. Dražeći žudnju, ona, naime, subjektu nagovještava da se iza njezine crte nalazi jedan sasvim drugačiji, čaroban svijet, ni po čemu usporediv ovom u kojem on živi:

„Iza svakih zatvorenih vrata, iza svake nepremostive prepreke, junak sluti apsolutnu nadmoć koja mu izmiče, božanski spokoj koji mu je uskraćen.“ (Girard, 2004a, 1)

U zrelim stadijima *mimesisa* dinamika žudnje postaje sve više uvjetovana ograničenjima, granicama i preprekama. Kako se primiče svojim zadnjim etapama, mimetička se žudnja počinje napajati na svemu što joj se opire i suprotstavlja:

„Žudnja je, prema tome, energija i kretanje: kao svaki drugi oblik energije i kretanja, i žudnja se očituje i ispoljava jedino u prisustvu nekakvog otpora. Taj otpor ne mora biti realan; sasvim je dovoljno da bude imaginaran (...). Svaka prepreka, makar bila i izmaštana, hrani žudnju. Ako otpor nestane ili se smanji, energija strasti počinje blijedjeti: više se ne napreže niti manifestira. Žudnja ostaje bez svoje energije ako nema otpora, a njezina energija raste proporcionalno snazi otpora na koji nailazi. Popusti li otpor, žudnja se rasplinjuje.“ (Oughorlian, 2010, 29)

Usredotočenost žudnje na prepreke je, prema Girardu, posljedica mimetičkog procesa. Vidjeli smo da u početku oponašanje uzora dovodi do toga da subjekt neizbježno počinje žudjeti za onime što pripada uzoru. Budući da subjekt želi prisvojiti nešto njegovo, uzor se počinje braniti i opirati. Postavlja čvrstu granicu između subjekta i sebe. Postavljena prepreka samo dodatno osnažuje

inicijalnu žudnju subjekta. Kako mimetički proces „napreduje“ tako se ova dva pola progresivno osnažuju vezujući se sve čvršće jedno uz drugoga: oponašanje i divljenje vode do suparništva i mržnje, a ovo dvoje opet prema novom ciklusu oponašanja i divljenja itd. S vremenom, međutim, suparništvo potiskuje imitaciju u drugi plan te počinje diktirati dinamiku *mimesisa*. Kako mimetički proces ide k svojim završnim fazama tako rivalstvo postaje primarnim pokretačem mimetičkog zbivanja. Za razliku od prije, kada je oponašanje poticalo suparništvo, sada vrijedi obrnuto; suparništvo odsada pobuđuje i stimulira imitiranje. Girard na sljedeći način skicira ovo prebacivanje težišta s jednog pola mimetičke žudnje na drugi:

„Kadgod sljedbenik oponašanjem preuzima od svog modela ono što vjeruje da bi trebao biti 'pravi' objekt, on pokušava sačuvati tu istinu žudeći upravo za onim za čim žudi model. Kad vidi da je najbliže krajnjem cilju, dolazi u žestoki sukob sa suparnikom. Misaonim prečacem koji je istovremeno logičan i samo-osujećujući, on uvjerava samog sebe da je nasilje najizrazitiji atribut ovog vrhovnog cilja. Ubuduće će u svojem umu žudnju uvijek vezivati uz nasilje, a prisutnost nasilja će neumitno pobuđivati žudnju.“ (Girard, 1979, 148)

Fascinacija suparništvom i neprijateljstvom ima svoju pred-povijest u fazi tzv. normalnog *mimesisa* kada je žudnja još determinirana oponašanjem. Vidjeli smo da se tijekom te primarne mimetičke interakcije javlja „višak vrijednosti“ koji, kao rezultat oponašanja, subjekt zamjenjuje sa žuđenim objektom. Kad na kraju zadobije predmet za kojim je žudio, subjekt uviđa da on ne sadrži ono što mu je u mašti prethodno pridavao. Trenutak prisvajanja ujedno je i trenutak u kojem automatski nestaje sva draž objekta zbog čega kod subjekta nastupa razočarenje. Nakon višekratnog opetovanja istovjetnog obrasca, subjekt rezignirano uviđa da sve do čega on može doći, vodi jedino k razočarenju: sve što doseže, prisvaja i ostvaruje u konačnici se pokazuje kao bezvrijedno. Dok je s jedne strane svjestan ove „nepobitne“ činjenice, s druge, ne uspijeva zatomiti apetit vlastite žudnje i odreći se njezinog osnovnog zahtjeva da stremi samo prema nečemu što je vrijedno, odnosno, poželjno. U toj situaciji dolazi do sljedećeg zaključka: ako je ono što mogu dosegnuti ili ostvariti bez vrijednosti, jedino vrijedno ili poželjno može biti samo ono što je suprotno, tj. što je izvan dosega moje prisvajačke moći: ako me ono što mogu imati ne može zadovoljiti, onda moram težiti onome što ne mogu imati. Uslijed suparničkog i neprijateljskog držanja uzora oblikuje se (novi) *credo* subjekta koji mu nalaže da treba težiti samo prema onome što se ne može dosegnuti. To odsada postaje osnovnom formulom njegovog djelovanja. Kolikogod bizarna bila ova logika počinje suvereno određivati motivaciju i smisao svih njegovih budućih postupaka.⁸⁴

⁸⁴ Girard govori o „logici“ koja je inherentna mimetičkoj žudnji. Glavna svrha ove logike jest pronalaženje uvijek novih opravdanja kako bi se na život održala aktivnost žudnje. Onaj tko je uvjetovan mimetičkom logikom, taj gubi sposobnost istinski racionalnog sagledavanja onoga što se događa. Njezino je djelovanje u suprotnosti s običnom racionalnošću, tj. s onim što bi kolokvijalno nazvali „zdravi razum“: „Umjesto da sve to sebi objasni na jedini, razumni način, žudnja bježi u smjeru jedinog preostalog izlaza. Rasuđujući, krivo, ali logički besprijekorno, sav svoj ulog – kao što smo rekli prije – ona stavlja pritom na ono što je najmanje vjerojatno. Neuspjehe koje je prethodno iskusila ne proširuje na sve moguće i buduće žudnje, već ih vezuje samo uz prošla iskustva, tj. ona koja se tiču najdostupnijih predmeta, suparnika s kojima se najlakše nositi, sa svime onime što život čini ugodnim i prihvatljivim i što nam, kako se to moderno kaže, omogućuje da

„Uбудuće će ga tako zanimati samo oni objekti koje mu zabranjuje neumoljivi medijator. Subjekt traži nepremostivu prepreku i gotovo je uvijek uspijeva pronaći. Kreće u potragu za blagom za koje vjeruje da je skriveno ispod kamena; prevrće kamen za kamenom, ali ne pronalazi ništa. Postaje umoran od tako uzaludnog pothvata, ali blago je predragocjeno da bi ga se odrekao. Počinje stoga tražiti *kamen koji je pretežak da bi ga se moglo podići* – sve svoje nade polaže u taj kamen i svu će svoju preostalu snagu potrošiti na to.“ (Girard, 1965, 176)

Subjekt se, dakle, u svom postupanju počinje rukovoditi jedino time da su stvari ili osobe za kojima teži nedosezive. Ono što u ovim završnim stadijima mimezisa on traži i pronalazi jest neprekoračivost prepreke, bilo da je riječ o predmetu ili o uzoru/suparniku.⁸⁵ Samo stvar koju po svoj prilici neće prisvojiti i samo posrednik kojemu se neće moći približiti, vrijedni su njegova interesa. Nedohvatljivost i nedostupnost postaje isključivi kriterij prema kojem bira objekte i uzore. Tako se u njemu stvara svojevrsno nagnuće k promašajima i neuspjesima. Izabirući da vlastitu žudnju usmjerava samo prema objektima koje neće moći imati i suparnicima koje neće moći savladati, osuđuje se na beskrajn niz frustracija i na trajnu nesreću. Postavlja se logično pitanje zašto subjekt to čini. Kako objasniti ovakvo samo-osujećujuće i, u konačnici, autodestruktivno ponašanje?

Pri opisanoj fenomenologiji obično se nameće hipoteza o mazohizmu, odnosno o zasebnom autodestruktivnom nagonu. Prema Girardovu mišljenju pretpostavka o jednoj izoliranoj sili unutar ljudske psihe zamućuje pogled na pravo stanje stvari i otežava put do istine. Girard tvrdi da nitko ne teži neuspjehu i propasti *per se*. Ove stvari, same po sebi, nikada nisu izravni cilj žudnje, pa čak ni onda kada je riječ o rubnim, patološkim slučajevima⁸⁶. Kolikogod subjekt svoje misli, odluke i

'funkcioniramo'. Odlučuje da su dostojni žudnje samo oni predmeti koji se ne mogu posjedovati i da su jedini ljudi koji su kadri voditi nas u izboru naših želja nepobjedivi suparnici kojih se ne uspijevamo osloboditi. Nakon što je svoje modele pretvorila u prepreke, mimetička žudnja pretvara prepreke u modele. Budući da promatra samu sebe, ona zapaža promjenu koja se dogodila. Ne želeći je liječiti na jedini način koji bi bio smislen izabire jedini drugi koji joj je preostao čineći preduvjetom svojih budućih želja ono što je bio tek rezultat njegovih prošlih žudnji.“ (Girard, 1987c, 327)

⁸⁵ Isto načelo vrijedi i za osobu uzora. Kriterij za izbor uzora nije više u njegovim odlikama koje je poželjno oponašati, već u njegovoj nesavladivosti. Samo onaj koji se pokaže nepobjedivim u mimetičkom srazu, zaslužuje preuzeti ulogu uzora. Subjekt će stoga pažljivo izabirati model upravo u funkciji njegove nesavladivosti, odnosno, onoga koji će imati kapacitet da ga spriječi u dosizanju željenog objekta. (Girard, 1987c, 358)

⁸⁶ „Prepreka nikad nije primarna, čak i kad se za njom neposredno traga, kao što je to slučaj u mazohizmu“ (Girard, 1965, 178). Girard smatra da je pojam „mazohizam“ problematičan budući da implicira „izravnu težnju za nečim što je izvorno samo posljedica žudnje – možda neizbježna, ali nikad kultivirana sama po sebi“ (Girard, 1987c, 326). Neuspjeh, propast, frustracija itd. nisu ciljevi žudnje, već nuspojave njena dinamizma. Subjekt ne teži za svim tim stvarima, ali neizbježno upada u njih. U svojoj kritici „mazohizma“ Girard se nadasve referira na čuveni Freudov „nagon smrti“ kojim je utemeljitelj psihoanalize htio dati sveobuhvatno tumačenje negativnosti unutar psihičkog života. Ideju zasebnog destruktivnog nagona Freud po prvi put uvodi u djelu *S onu stranu načela ugone* (1920.). Polazište za njegovu teorijsku razradu pronalazi u *prisilnom ponavljanju*, fenomenu kojem se osvjedočio u vlastitoj praksi. Prisilno ponavljanje je nesvjesni proces koji pojedinca prisiljava da reproducira sekvence (radnje, ideje, misli ili snove) koje su u početku bile izvor patnje i koje su zadržale to bolno obilježje. Uslijed prisile ponavljanja subjekt sam sebe dovodi u mučne situacije, ponavlja stare doživljaje ne sjećajući se prvotnog predloška, ali s vrlo živim dojmom da je posrijedi nešto što potpuno proizlazi iz sadašnjosti. Freud je primijetio da se ovaj proces ne može svesti na pokušaje subjekta da ovlada neugodnim doživljajima ili na neko zaobilazno traženje libidoznog zadovoljenja. Ranije je Freud sve negativne pojave psihičkog života, kao što su npr. sadizam i mazohizam, nastojao objasniti suigrom različitih nagona pozitivnog usmjerenja. Potaknut zapažanjem prisilnog ponavljanja sada je uvidio da postoje ponašanja koja se ne mogu protumačiti samo traženjem ugone. U psihičkom životu ostaje, naime, neki „ostatak“, koji se opire determinizmu užitka, dakle, nešto što se nalazi „s one strane načela ugone.“ U tom višku Freud prepoznaje „demonški“ biljeg jedne nesavladive sile, neovisne o načelu ugone i sposobne da mu odoli. U jednom drugom tekstu Freud o tome piše na sljedeći način: „Imamo li pred očima cjelovitu

postupke vezivao uz nepremostive prepreke i samim time, uz nezadovoljstvo i bol, sve je to, u konačnici sporedno. Vidjeli smo malo prije da on, doživjevši razočarenje nakon što je osigurao neki objekt ili lako svladao suparnika, svu svoju nadu polaže u stvari i osobe koje su mu nedohvatljive i nepristupačne; no, to ne čini zato što uživa nanositi bol samome sebi, nego zato što vjeruje da jedino tako može doći do nečega radikalno *drugacijeg*, tj. do nečega što (još) njegova žudnja nije iskusila:

„Žudnja teži postizanju razarajućih trijumfa i užitaka koji se ne daju opisati. Ona se stoga ne može nadati da će ih pronaći u običnim iskustvima i odnosima, tj. onima koje ima pod kontrolom. Žudnja će stoga poniženje koje mora trpjeti i prijezir što ga mora podnositi tumačiti kao znakove apsolutne superiornosti uzora, odnosno, njegove blažene samodostatnosti koja je nedohvatljiva njegovoj vlastitoj ne-samodostatnosti.“(Girard, 1987c, 327)

Žudnja uvijek traga za uzbuđenjima i zadovoljstvima posebne vrste ne mireći se nikada s *običnim*. Njezino je krajnje odredište uvijek određena zbilja koja nadilazi uobičajeno stanje stvari, zbilja koja nije „od ovog svijeta“. Analize mazohizma tako nas dovode do Girardove temeljne postavke, tj. da je osnovna intencija žudnje težnja za istinskim životom, bićem, puninom bitka i sl. Girardova razmatranja o mazohizmu, prema tome, iznova potvrđuju središnje, religijsko obilježje mimetičke/metafizičke žudnje koje kaže da je u žudnji sve sporedno osim goleme gladi za *svetim* (Girard, 1965, 79). Da bismo ispravno razumjeli mazohističke obrasce žudećeg subjekta, ne smijemo zaboraviti ovu njegovu čežnju za „božanskim“. Imamo li to na umu, razumjet ćemo zašto je subjekt spreman na svaki scenarij koji mu priređuje žudnja i zašto je se ne odriče ni onda kada su posljedice izrazito bolne i ponižavajuće za nj. Štoviše, subjekt, ne samo da će podnijeti ili otrpjeti frustraciju i bol koju impliciraju zadnji stadiji *mimezisa* nego će ih hotimice tražiti i prigrliti kad naiđe na njih. Dok je prije motivaciju za svoje djelovanje tražio u pozitivnim kvalitetama uzora, sada je pronalazi isključivo u njegovim negativnostima. Strastveno kreće u potragu za uzorima koji će mu iskazivati najjače suparništvo i neprijateljstvo da bi na koncu odabrao one najbolje u tome. Samo osobe koje mu nanose najviše poniženja, frustracije i patnje vrijedne su njegova interesa. To je razlog da u akutnoj fazi *mimezisa* subjekt traga za sve okrutnijim i nemilosrdnijim uzorima. Jer, jedino suverena nepobjedivost medijatora i temeljita vlastita propast, garancija su da se nalazi tik do nečeg iznimnog. Stoga se sram, poniženje i bol preobražavaju u nedvosmislene znakove medijatorove posebnosti i superiornosti. Ta su stanja i osjećaji putokazi koji naznačuju siguran put do božanskog uzora. Što je

sliku u kojoj se stapaju pojave mazohizma mnogih osoba, negativne terapijske reakcije i osjećaja krivnje u neurotičara, nećemo se moći prikloniti vjerovanju da duševnim zbivanjima isključivo vlada težnja za ugodom. Te su pojave nepredvidljivi znaci postojanja jedne moći u duševnom životu koju, ovisno o njezinim ciljevima, nazivamo agresivnim ili destruktivnim nagonom” (Freud, 1987, 283). Girard priznaje vrijednost pojedinih Freudovih uvida kad su posrijedi ove pojave, osobito kada je riječ o tendenciji njihovog progresivnog pogoršavanja. Freud po njemu ispravno zapaža da je krajnji cilj tih procesa kumulativni porast agresije i destrukcije. No, Freudova je pogreška po Girardovu mišljenju to što uvodi postojanje novog entiteta umjesto da uvidi da je riječ o jednom od vidova uvijek jedno te iste žudnje. Onome što je produkt procesa žudnje Freud pripisuje autonomno postojanje zahtijevajući zaseban princip za njegovo objašnjenje. Prema Girardu Freud i ovdje čini istu pogrešku kao s narcizmom i Edipovim kompleksom. Umjesto da pronade jedinstveno tumačenje žudnje, Freud uvodi još jedan u nizu novih nagon jer, zaveden njezinim raznolikim očitovanjima, smatra da je otkrio novu vrstu žudnje.

količina neprijateljstva, mržnje i prijezira veća, to je subjekt uvjereniji da je bliži onome za čime najdublje žudi, tj. da se istinski primakao „božanskom“. Jedino otpor i neprijateljstvo garantiraju istinsku vrijednost onoga za čime se žudi; jedino takav profil uzora skriva u sebi puninu bitka, odnosno, *sveto* (Cowdell, 2013, 41).

„Svaka žrtva metafizičke žudnje, uključujući mazohista, žudi za božanstvom medijatora, a z to božanstvo on će prihvatiti ako je potrebno – a uvijek je potrebno – ili čak tražiti, sramotu, poniženje i patnju. Nada se da će mu bijeda i patnja otkriti osobu koju treba oponašati kako bi se oslobodio svog jadnog stanja.“ (Girard, 1965, 182)

Ljubavna veza glavnog junaka *Traganja* s Albertine reprezentativan je primjer „mazohističke“ ljubavi. Najveća Albertinina moć je u tome da mu može uskratiti ono za čime najviše žudi, tj. njezino tijelo, naklonost i nježnost; drugim riječima, samu sebe. Ništa ne mijenja na stvari to što ona to nerijetko ne čini namjerno; Albertine je prema Marcelu većinu vremena krajnje obzirna i izrazito ljubazna. No, njemu je to nebitno. Za nj je presudna spoznaja da Albertine *može* biti okrutna. U svojim rukama ona ima apsolutnu moć upravljanja njegovim životom. Ropski oviseći o njezinoj moći, sasvim je razumljivo da glavni junak lako postaje žrtva intenzivne, patološke ljubomore. Ljubomora koja predstavlja središnje obilježje proustovske ljubavi, jedan je, vidjeli smo, od tri temeljna mimetičkih osjećaja. Kod Prousta ona poprima izrazito mazohističke crte.⁸⁷ Mazohistički nastrojen, glavni junak traga i pronalazi ljubavnice koje će ga do iznemoglosti mučiti što je već bilo zacrtano u predigri s „malom skupinom“. Na šetalištu u Balbecu mladog Marcela ne privlači tek ravnodušnost i zatvorenost grupe djevojaka. Iza zida ravnodušnosti ima nešto što ga mnogo izravnije

⁸⁷ Silne stranice Proustova ciklusa pokazuju da je sposobnost glavnog junaka za ljubavlju posve determinirana ljubomorom. Marcelova se ljubav pobuđuje i održava na životu jedino kad je stvarno ili imaginarno ugrožena stvarnim ili potencijalnim suparnicima. Ako se smanji ili nestane ugroza, ljubavni zanos automatski gasne. S druge strane, na najmanji nagovještaj opasnosti, ljubav se ponovno budi i uskršava: „Pripovjedačeva žudnja za Albertine ponovno oživljava samo ako izgleda da mu je bila nevjerna i ona na taj način pokreće žicu njegove patološke ljubomore da vibrira kao gotovo mehanički refleks (...)“ (Girard, 1987c, 389). Kretanje ljubavi kod Prousta proporcionalno je kretanju ljubomore. Njihov suodnos nalikuje preciznom mehanizmu u kojem za jednom akcijom uvijek slijedi točno određena reakcija. Osjećaji, misli, odluke i postupci glavnog junaka posve su podređeni ovoj zakonitosti. Sveza ljubomore i ljubavi osobito dolazi do izražaja pri samom kraju *Sodome i Gomore*, osmog sveska Proustova ciklusa. Na početku tog kratkog odsječka junak je uvjeren da se zauvijek želi rastati od Albertine te obznanjuje majci da se neće oženiti za nju. Prema svojoj djevojci ne osjeća više ništa te razmišlja o pogodnom trenutku da joj saopći kako želi prekinuti vezu. Smišlja već plan kako da se zbliži s jednom drugom djevojkom iz „male skupine“. Međutim, jedna usputna Albertinina rečenica dovodi do naglog obrata jer preko te rečenice junak se uvjerava da je Albertine imala ljubavnu vezu s drugom ženom. Uslijed nove spoznaje koja ga je zapljusnula, ali i potvrdila stare sumnje, u junaku se budi intenzivan osjećaj ljubomore: „A ta poplava stvarnosti što nas preplavljuje, ako je i ogromna prema našim bojažljivim i najmanjim pretpostavkama, te su je pretpostavke ipak predošjetile. Bez sumnje je to bilo nešto kao ono što sam upravo saznao, nešto poput prijateljstva Albertine i gospođice Vinteuil, nešto što moj duh ne bi znao izmisliti, ali čega sam se nejasno bojao videći Albertine pokraj Andréjeje. Kadšto čovjek ne ponire duboko u patnju zato što mu nedostaje stvaralački duh. A često najstrašnja stvarnost, u isto vrijeme kad i patnja, daje radost lijepog otkrića, jer samo daje novi i jasni oblik onome što nam se dugo motalo po glavi a da nismo ni slutili“ (Proust, 1972a, 231). Preplavljen ljubomorom, promptno odustaje od svoje namjere i jedino što sada želi je pošto-poto zadržati Albertine uz sebe te spriječiti svaki mogući susret u kojem bi se ona mogla ponovno odati svome poroku. Poglavlje završava novom odlukom: pred odlazak iz Balbeca u Pariz, Marcel izjavljuje, opet majci, da će se oženiti s Albertine: „Ali, slušaj me, nemoj se previše žalostiti! Evo o čemu se radi. Prevario sam se, jučer sam dobronamjerno prevario i tebe, razmišljao sam čitavu noć. Bezuvjetno je potrebno, i odlučimo o tome odmah, jer i sada i te kako uviđam da se više neću promijeniti, i jer ne bih mogao inače živjeti, svakako je potrebno da se oženim Albertinom.“ (Proust, 1972a, 244)

pogađa, a to je prijezir. Njegova je žudnja prvenstveno uvjetovana prijezirom koji je u ovom slučaju samo potencijalan, ali za njega izvjesniji od bilo čega što ga u tom trenutku okružuje. Marcelova žudnja najviše se lijepi za tu odbojnost koju bi one mogle gajiti prema svemu što je njemu svojstveno, a to su rafiniranost, osjetljivost, misaonost i boležljivost. Privlači ga njihova vitalna brutalnost koja ima snagu smrviti sve od čega je satkano njegovo biće. Njegova ljubav prema Albertine neće biti ništa drugačija jer će se oslanjati na slične pretpostavke bezosjećajnosti i okrutnosti.

Društveni život pripovjedača slijedi isti obrazac. Mladi je Marcel privučen visokim društvom jer ono ne mari za njega. Guermentesovi, koje narator i suviše dobro poznaje,⁸⁸ u početku ne znaju da on uopće postoji te glavni junak predosjeća da se oni ne bi nikad zainteresirali za nekog kao što je on. Ispred njega stoji čvrsti zid ravnodušnosti što ga odvaja i grubo udaljuje od vojvotkinje Guermentes i njezinog čarobnog svijeta. Premda u ovom slučaju ne postoji neposredan otpor uzora, glavni junak na svojoj koži itekako čuti postojanje granice/prepreke. Njegove žudnje se bolno nasukavaju na tim tvrdim laticama visokog društva. Vojvotkinja Guermentes, utjelovljujući samu esenciju tog svijeta, predstavlja oličenje bestrasne, kamene ljepote, čija mu hladna i tvrda površina redovito zadaje bolne udarce (Girard, 2004a, 1). Unatoč tome, pripovjedač ne odustaje od svog uzaludnog jurišanja. Kolikogod da je udarac o prepreku bolan i ponižavajući, on je junaku neophodan. Vidjeli smo, naime; jedino kolosalna prepreka i ponižavajuća zabrana, nepogrešivo signaliziraju prisutnost „božanskog“ (Girard, 2004a, 1). Žudnja se glavnog junaka stoga najviše oslobađa onda kad joj je zabranjen ulaz u neki od ogranaka žuđenog društva. Što je pojedino društvo zatvorenije, a odbacivanje okrutnije, za žudnju je neodoljivije. Kao i mnogi likovi koji ga okružuju, pripovjedač najviše želi biti članom onih društava koja ga najmanje žele. Stoga se mahnito lijepi za sve one koji ga isključuju, izbacuju i protjeruju. Netom opisani uzorak najbolje objašnjava duhovnu fizionomiju snoba, smatra Girard. Kad uspije prodrijeti u neko društvo ono za snoba postaje bezvrijedno. Njegov pogled, stoga, uvijek ostaje usredotočen samo na one krugove ljudi među koje (još) ne uspijeva ući. Stvarna društvena hijerarhija pritom ne igra nikakvu ulogu:

„Snob se ne može odmoriti čak i kad se nalazi na vrhu društvene ljestvice, jer još uvijek postoji mjesto na kojem se osjeća neželjenim i za kojim, stoga, žudi. U trenutku kad se društvo pogne pred njim proustovski snob gubi interes za nj i okreće se nekamo drugamo, čak i prema podzemlju (...). Kad god snob krene u tom novom smjeru, začarani vrt iščezava pred njim.“ (Girard, 2011d, 60, 61)

Proustovski ljubavnik i snob mogu još žudjeti jedino na „mazohistički“ način. Na brojnim mjestima u *Traganju* vidimo da jedan i drugi biraju osobe koje će im uzrokovati bol. Vidjeli smo i koji je razlog tomu. Proustovi likovi tragaju za poniženjem, sramotom i svim ostalim vrstama patnji jer se nadaju da će im to približiti božanskog medijatora. Brutalnosti koje podnose i kojima se žele

⁸⁸ Brojne stranice u prvom dijelu *Traganja* svjedoče o detaljnom poznavanju pripovjedača o povijesti Guermentesovih. U pozadini ovakve informiranosti stoji, naravno, žudnja da postane dijelom njihova svijeta.

izložiti za njih su nešto poput sakramenta, svetog znaka koji naznačuje otajstvenu prisutnost *svetog*. Na jednom mjestu Proust nam pruža skoro pa teorijsku formulaciju ove vrste divinizacije:

„Svaku osobu zbog koje patimo možemo povezati s nekim božanstvom čiji je ona samo fragmentarni odraz i najniži stupanj, božanstvo (Ideja) promatranje kojeg nam odmah stvara radost mjesto patnje koju smo osjećali.“ (Proust, 1977, 16)

Ponašanje Proustovih likova odaje uvjerenje o tijesnoj svezi između boli i *svetog*. Patnja je neophodno sredstvo da se dosegne *sveto*, odnosno, jedini put do metafizičkog uspjeha, tj. spasenja. No, za razliku od uobičajenog religijskog iskustva, kod Prousta patnja nikada ne biva razriješena. Premda je stalno usmjerena prema cilju kojeg smatra dobrim i zbog kojeg je spremna podnijeti svaku moguću bol, mehanizam proustovske žudnje u isto vrijeme čini sve da ona nikad ne nestane. Patnja za Proustove junake nije put koji treba proći i ostaviti za sobom, već stanje koje treba permanentno održavati. Jedino spasenje koje je vrijedno očekivati jest ono koje ne stiže i koje zapravo nikad ni ne može stići. Jer, kad bi stiglo i postalo dohvatljivim, trenutačno bi prestalo biti to što jest. Samo u nečemu što se načelno ne može imati ili ostvariti, krije se *božansko*. Ljubavnici i snobovi, stoga, ne samo da vjeruju u nedostižnost vlastitog cilja nego i sve čine kako bi si trajno osigurali upravo te preduvjete. Svu svoju energiju troše da bi trajno ostali u stanju u kojem osuđeni žudjeti za nečim što nikad neće moći dobiti. No, kako mimetički proces ide dalje njihova frustracija zbog trajno osujećene žudnje počinje sve više dolaziti u prvi plan. Premda zanos prema „božanstvenoj autonomiji i samodostatnosti“ nikad ne nestaje, on s vremenom ipak sve više blijedi zbog sve veće količine poniženja, sramote i jada kojima su izloženi protagonisti metafizičke žudnje. Patnja i bol koju moraju prinositi kao žrtvu svojim božanstvima odviše su veliki da bi u njima moglo ostati prostora za bilo kakvu životnu radost.

2. 2. 4. 3. Dostojevski: vrhunac metafizičke (religijske) žudnje

Girard smatra da Proust nije dotaknuo one najzadnje regije *mimesisa*, unatoč tome što je žudnju u svom ciklusu zahvatio skoro u čitavom njenom rasponu. To je, prema njegovom mišljenju, učinio Fjodor Mihajlovič Dostojevski:

„Na Dostojevskog moramo gledati, ne samo kao na pisca (...) nego kao najvećeg otkrivača mimetičke žudnje.“ (Girard, 1988c, 77)

Ništa ne mijenja činjenica što je Dostojevski živio prije Prousta. Mimetička pronicljivost, naime, ne mora uvijek slijediti kronološki slijed tako da, kad se govori o povijesti žudnje, može se slobodno reći da je Dostojevski Proustov nasljednik (Girard, 1965, 41). Ruski pisac nije samo nasljednik, već i istinski dovršitelj svega što je otkriveno i rečeno o žudnji. Nakon njegovih pripovijetki i romana malo je toga ostalo što bi se još bitno moglo izreći o mimetičkoj žudnji, smatra Girard.

Kod Dostojevskog se osnovne značajke *mimesisa* ispoljavaju do samoga kraja, bez ostatka. Kod brojnih njegovih protagonista mimetički osjećaji zavisti, ljubomore i mržnje dosežu svoj maksimum. Uzajamna sprega divljenja i mržnje ni kod jednog pisca nije toliko izražena. Dvostruka uloga medijatora (modela i prepreka) transparentnija je no igdje, a njihova izmjenjivost postiže kod Dostojevskog najveću moguću brzinu.

„Izuzmemo li tek nekolicinu likova koji nimalo ne podliježu mimetičkoj žudnji, kod Dostojevskog ne možemo više pronaći ljubav bez ljubomore, prijateljstvo bez zavisti, privlačnost bez odbijanja. Protagonisti se međusobno vrijeđaju, pljuju jedan drugome u lice da bi, samo nekoliko minuta kasnije pali ispred neprijateljevih nogu ponizno ga moleći za milost.“ (Girard, 1965, 41)

„Ova mržnja koja obožava, divljenje koje ponižava pa čak i ubija svoj objekt, paroksizmi su sukoba koji uzrokuje unutarnje posredništvo. Svojim riječima i gestama junak Dostojevskog neprestano otkriva istinu koja ostaje skrivena u svijesti junaka iz ranijih razdoblja. 'Proturječni' osjećaji toliko su siloviti da ih junak nije u stanju kontrolirati.“ (Girard, 1965, 42)

Mimetička žudnja kod ruskog pisca ne ostavlja ništa netaknuto već nesmiljeno ulazi u svaki predio ljudskog života. Dok je u Stendhala njezino djelovanje ograničeno na politički i javni život, a kod Prousta na društveni i ljubavni, kod Dostojevskog više ne postoje nikakva ograničenja (Zhuo, 2015, 175)⁸⁹. *Mimesis* prodire u sferu dotad netaknutih, najintimnijih obiteljskih odnosa ovladavajući bliskim vezama između roditelja i djece, muževa i žena te braće i sestara. Romani Dostojevskog oslikavaju tendenciju mimetičke žudnje da osvoji svaku poru međuljudskih odnosa kao i najskrovitije djeliće nutrine pojedinca. Učinci su stoga mnogo razorniji budući da dotiču najosjetljivije i najvrjednije sastavnice ljudskog postojanja.

Djelo Dostojevskog koje najjasnije oslikava mimetičku žudnju je, prema Girardovu mišljenju, pripovijetka *Vječiti muž*. U *Vječitom mužu*, se, doduše, *mimesis* ne tematizira po prvi put, ali zbog jednostavnosti prikaza, upravo ovo djelo najbolji je uvod u nj:⁹⁰

„*Vječiti muž* otkriva bit unutarnjeg posredništva u najjednostavnijem i najčišćem obliku. Niti jedna digresija ne odvlači čitateljevu pažnju i oslobađa ga svake zablude. Tekst izgleda zagonetan upravo zato što je tako jasan. Na romaneskni trokut baca toliko jasno svjetlo da ono postaje zasljepljujuće.“ (Girard, 1965, 46)

Vječiti muž priča je o Pavlu Pavloviču Trosuckom, ugledniku iz provincije koji nakon smrti supruge odlazi u Petrograd kako bi pronašao njezine ljubavnike. Došavši u Petrograd upoznaje se s

⁸⁹ Girard ističe da ovo smijemo uzimati bez ograda. „To, međutim, nije stroga podjela. Stendhal zakoračuje u Proustovo područje kad opisuje ekstremne oblike cerebralne ljubavi, pa čak i u teritorij Dostojevskog kad prikazuje mržnju sina prema ocu. Slično, ponekad se za Marcelov odnos prema roditeljima može reći da je pred-dostojevskijanski“ (Girard, 1965, 42). No, svaki se od njih ipak najbolje snalazi na svom terenu. Što više izlaze iz svoje domene metafizičke žudnje postaju više „shematičniji, površniji i brzopletiji“ (Girard, 1965, 42).

⁹⁰ Prvo djelo u kojem Dostojevski tematizira mimetičku žudnju su *Zapisi iz podzemlja*, izdani šest godina prije *Vječitog muža*. Girard, unatoč kronologiji, uzima *Vječitog muža* kao „početno“ djelo i zbog činjenice što se ono, prema njegovu mišljenju, neposredno nadovezuje na motive djela iz prve, *romantičke* faze. *Zapisi iz podzemlja*, premda su nastali ranije, pružaju mnogo dublji i sveobuhvatniji uvid u narav mimetičke žudnje. Oni u tom pogledu donose „previše“. Girard, stoga, smatra da ih je, želimo li bolje shvatiti njihovu novinu, potrebno ostaviti na trenutak sa strane i obratiti se djelu koje također sadrži novu perspektivu, ali ne odskače u tolikoj mjeri u odnosu na prošlost, tj. na djelo koje se izravno nadovezuje na prijašnja kako bi nas se na postupniji način uvelo u drugi, ključni stadij stvaralaštva Dostojevskog.

Veljčaninovom, jednim od njih, a njih dvojica ubrzo postaju nerazdvojni „prijatelji“. Trosucki na neobičan način iskazuje prijateljsku privrženost: Veljčaninova posjećuje usred noći, često pije u njegovo ime, ljubi ga usta itd. Kad se odlučuje ponovno oženiti, Trosucki ga želi uključiti u pripreme oko ženidbe. Moli ga da mu pomogne pri izboru poklona za zaručnicu na što Veljčaninov, nakon početnog odbijanja, na koncu ipak pristane. Trosucki ga potom poziva da zajedno posjete njegovu zaručnicu. Veljčaninov se opet nećka, ali mu na kraju opet udovoljava. Tijekom posjeta kući zaručnice Veljčaninov šarmantno razgovara s okupljenima, svira klavir, pjeva i zabavlja društvo svojim pričama. Njegove vještine izazivaju divljenje sviju, napose Trosuckove zaručnice, Nadije. Uživjevši se bez poteškoća u staru ulogu zavodnika, Veljčaninov lako osvaja i njezino srce. Trosucki se pokušava nadmetati s njime, ali, bez uspjeha: ispunjen tjeskobom i očajan gleda kako se povijest ponovno ponavlja.⁹¹ Pripovijest završava tako da nekoliko godina nakon svih tih događaja Veljčaninov ponovno susreće Trosuckog na željezničkom kolodvoru u društvu nove, šarmantne supruge i poletnog mladog vojnika.

U *Vječitom mužu* evidentno je prisutan motiv ljubavnog trokuta.⁹² Ljubavne preokupacije glavnog junaka neodvojive su od treće strane, tj. drugog muškarca. Ponašanje glavnog lika posve je uvjetovano fascinacijom prema tom erotskom suparniku. Na djelu je mazohistička fiksacija na osobu koja protagonistu donosi samo poniženje i bol. Dakle, sve osnovne sastavnice zrele unutarnje medijacije su tu i pritom su vrlo jasno istaknute. One su karikaturalno predimenzionirane te se tijekom pripovijetke ponavljaju preko svake mjere. Prenaglašenost i repetitivnost imaju vrlo jasnu svrhu:

„U djelima koja smo do sada razmatrali repetitivni karakter situacija rađa neku vrst nehotećnog humora. U *Vječitom mužu* ovo ponavljanje do kraja je naglašeno radi svjesne namjere autora za postizanjem komičnog efekta.“ (Girard, 2012, 15)

Komičnost naznačuje autorov odmak, a samim time, nepristran i objektivan pogled na sadržaj koji obrađuje. Umjesto sentimentalne retorike prijašnjih djela, prisutan je britki humor koji nedvosmisleno i nemilosrdno otkriva što je na stvari. Rastjerujući romantičke himere kao što su npr. plemenita i uzvišena osjećajnost i sl., satiričnost *Vječitog muža* pruža izoštrenu sliku o pravoj, mimetičkoj naravi odnosa između likova.⁹³ Ulogu „drugog“ koju je u ranim djelima nastojao potisnuti, sakriti ili

⁹¹ „Pavle Pavlovič postajao je sve nemirniji. Veljčaninov se na kraju sasvim sprijateljio s Nadjom. Ona više nije zirkala na nj ispod oka kao prije, i kanda je odustala da ga pobliže prouči, kikotala se, skakala, pocikivala i dva-tri puta ga čak uhvatila za ruku. Bila je sva sretna, a na Pavla Pavloviča nije se nimalo osvrtnala, kao da ga i ne vidi.“ (Dostojevski, 1978, 312)

⁹² Ljubavni trokut je tema kojom je Dostojevski bio zaokupljen u svom prvom *romantičkom* periodu stvaralaštva, a koja se ponavlja i u *Vječitom mužu*: „U njegovim prvim djelima, vidljiva je stanovita mahnjita opsesija. Svugdje se pojavljuje ista shema, istovjetni triangularni odnos s dvojicom suparnika i jednom ženom. Ne možemo, doduše, jednostavno reći da se ti suparnici bore jedan s drugim oko žene. Glavni junak se ponaša na nejasan i kompliciran način. Oblijeće oko odabrane žene što samo doprinosi suparnikovu uspjehu i krajnjem sjedinjenju s njom. Rasplet ga čini očajnim, ali nikad do kraja: on sanja o tome da si, kao treća strana, osigura sigurno mjesto u blizini sretnog para. U njegovu odnosu prema suparniku izmjenjuju se znakovi neprijateljstva s gestama servilnosti.“ (Girard, 1988e, 37)

⁹³ U djelima iz prvog, *romantičkog* razdoblja, također je prisutna mimetička žudnja. Međutim, Dostojevski nastoji prikriti njezino djelovanje pomoću klišeja svojeg romantizma čime mimetičkom ponašanju svojih protagonista pridaje sasvim

sublimirati, Dostojevski u *Vječitom mužu* svjesno i otvoreno gura u prvi plan. Premda nas junak želi uvjeriti da je u svojoj strasti neovisan, pisac mu nimalo ne pomaže u tome. Umjesto toga, pokazuje da se nad svakim postupkom njegova junaka nadvija sjena Drugog, odnosno da je u njegovim mislima i odlukama prisutan njegov apsolutni primat. Pavle Pavlovič Trosucki flagrantno potvrđuje središnji mimetički aksiom prema kojem je posrednik uvijek bitniji od „objekta“ žudnje. Njegova je pažnja mahom usredotočena na medijatora, a opsjednutost posredništvom ne popušta ni za trenutak.

„Veljčaninovljev utjecaj na Trosuckog toliko je jak da Trosucki nije sposoban poželjeti bilo što ili bilo koga bez njegova odobrenja (...). Bez medijatorova označavanja predmeta žudnje, oni gube svaku čar.“ (Golsan, 2002, 17)

Glavni junak stalno je tjeskobno paraliziran jer ne zna što bi učinio s vlastitom difuznom žudnjom. Tek kad vidi da se kod uzora probudio interes prema istim objektima, njegove želje zadobivaju definitivno usmjerenje. On se može umiriti tek nakon medijatorova blagoslova. Izgubljen u svojim žudnjama, Trosucki može žudjeti još jedino *po* Veljčaninovu, *sa* Veljčaninovima i *u* Veljčaninovu (Girard, 1965, 47). Trosucki pokazuje težnju da se veže uz osobe koje su ga porazile. Kao ni Proustovi likovi, ni „vječiti muž“ ne traži izravno poraz; njegov mazohizam također nije samom sebi cilj, već sredstvo. Sve što čini Trosucki čini iz uvjerenja da je uspjeh njegova suparnika znak da on ima nešto što njemu nedostaje. Stoga opsesivno želi saznati što to ljubavnici njegove žene posjeduju, a on ne. Njihova sposobnost da je zavedu znači da su oni obdareni nekakvom posebnom esencijom koja ih u erotskom smislu čini nadmoćnima.

„Da su je oni uspjeli zavesti svjedoči o njihovu *donhuanizmu*, njihovoj neodoljivoj privlačnosti, a upravo za tom superiornom biti traga Trosucki.“ (Golsan, 2002, 17)

Protagonist *Vječitog muža* traga i nastoji prisvojiti *eroticnost* svojih suparnika. *Biće* medijatora koje želi apsorbirati poistovjećuje s ovom, za njega jedino važnom, ali u konačnici parcijalnom dimenzijom postojanja. Za razliku od toga, u *Zapisima iz podzemlja* imamo širu perspektivu:

„Zapisi su više razvučeni te nisu tako dobro strukturirani kao *Vječiti muž*, ali zahvaćaju znatno šire. 'Simptomi' koje pokazuje protagonist nisu novi, ali su upisani u sveobuhvatniji okvir. Glavni junak ne pati od seksualne inferiornosti, nego od inferiornosti koja neobuzdano buja u svim vidovima egzistencije. Njegov bi nam slučaj trebao pokazati da morbidne osobine Trosuckog nisu specifično seksualnog predznaka te da ih neće ublažiti neka seksualno usredotočena terapija u stilu frejdovske psihoanalize.“ (Girard, 2012, 17)

Iz *Zapisa* Girard izdvaja dva prizora koja to egzemplarno pokazuju. Prvi se događa jedne večeri u biljarskom salonu. Junak/pripovjedač tamo se slučajno našao na putu nekom časniku koji grubo i prijezirno postupa prema njemu:

„Stajao sam pored biljara i zbog neupućenosti prepriječio prolaz, a on je morao proći; uhvatio me za ramena i bez riječi me – bez ikakva upozorenja i objašnjenja – premjestio s mjesta na kojemu sam stajao, a onda

suprotna značenja. Ovisnički i mazohistički postupci pretvaraju se pod perom Dostojevskog u djela plemenite velikodušnosti, nesebične ljubavi, pobjede nad egoističkim strastima i u ostale slične iskaze moćne subjektivnosti.

prošao dalje kao da ništa nije primijetio. Bio bih pregorio čak i batine, ali nikako nisam mogao pregorjeti što me je tako premjestio, i što me uopće nije primijetio (...). Prema meni su se ponijeli kao prema muhi.“ (Dostojevski, 2005, 414)

Ogorčen i bijesan zbog takvog tretmana, protagonist se istog časa želi osvetiti za nanesenu uvredu. Scena s časnikom neprestano ga progoni. Opsesivno razmišlja o čovjeku koji ga je ponizio. Njegovo se razmišljanje na koncu pretvara u odluku da mu napiše pismo. On piše pismo zato da bi izmamio časnikovu ispriku, ali tijekom pisma isprika postaje sasvim sekundarna:

„Napisao sam mu predivno, zamamno pismo, moleći ga da mi se ispriča; u slučaju njegova odbijanja, prilično sam mu jasno natuknuo mogućnost dvoboja: Pismo je bilo tako sastavljeno da oficir, kad bi imalo shvaćao 'predivno i uzvišeno' neminovno morao pohrliti k meni da mi se baci na grudi i ponudi svoje prijateljstvo. A kako bi to bilo lijepo. Kako bismo lijepo poživjeli zajedno, kako bismo lijepo poživjeli. On bi mene štitio svojim dostojanstvenim izgledom, a ja bih njega oplemenjivao svojim obrazovanjem, i (...) idejama i mnogo bi se toga moglo ostvariti.“ (Dostojevski, 2005, 416)

U drugoj sceni glavni junak, također, postaje žrtvom prijezira. U ovom slučaju radi se o bivšim školskim kolegama. Jednog dana junak posjećuje trojicu od njih dok planiraju organizirati proslavu za izvjesnog Zverkova, kojeg oni iznimno cijene, pri čemu saznaje da njega ne namjeravaju pozvati. On nimalo ne dijeli njihov entuzijazam glede Zverkova i ne osjeća nikakvu želju za njihovim društvom jer se, između ostalog, osjeća superiornim naspram njih; međutim, sama činjenica da ga nisu pozvali budi u njemu neodoljivu želju da ga pozovu. Prijezir drugih odjednom pobuđuje u njemu „bizarnu“ strast da im se sviđi te on počinje sve činiti da bi im se dodvorio. Naposljetku čak uspijeva isprositi poziv za „omraženu“ večeru. Po dolasku, Zverkov ga, doduše, pozdravlja srdačno, ali junaku/pripovjedaču sasvim je jasno da ga nimalo ne cijeni. Štoviše, on ga drži posve beznačajnim, jednakim „insektu“. Kao i u slučaju časnika prije, prijezir je i ovdje čarobna moć koja aktivira njegovu žudnju. Naizmjenično puzeći pred nogama Zverkova i vrijeđajući ga, on se dokraja ponižava ne bi li se približio svom novoizabranom medijatoru (Golsan, 2002, 19). Konačno poniženje slijedi na kraju večere kad već više nitko ionako ne razgovara s njime. Na Zverkovljev prijedlog cijelo društvo odlazi u lokalnu javnu kuću, a on kreće za njima: iako prema takvoj vrsti zabave osjeća gađenje, bespomoćan je oduprijeti se sirenskom zovu tuđih žudnji.

Mazohističko ponašanje junaka *Zapisa* ima, prema Girardu, ontološki korijen. On prezire samog sebe ne zato što nije uspješan na određenom životnom području ili zato što ne posjeduje izvjesne psihološke, socijalne, umjetničke itd., sposobnosti, vještine. Protagonist Dostojevskog gaji odbojnost prema sebi na dubljoj razini no što su „kvalitete“ (Girard, 1965, 55).⁹⁴ Na samom početku

⁹⁴ Proustov pripovjedač/junak na početku *Puti k Swannu* egzemplarno dijagnosticira ovo stanje: „Jer u to mi se vrijeme sve ono što nisam bio ja, zemlja i druga bića, činilo dragocjenijim, važnijim, obdarenim stvarnijom opstojnošću nego što se to čini odraslim ljudima“ (Proust, 2004, 153). Girard ističe da brojni drugi literarni junaci dijele istovjetan osjećaj, tj. da je sve što nisu sve oni bolje, vrijednije, važnije, odnosno, *stvarnije* od njih. Svaki taj nedostatak percipira na drugačiji način: Don Quijote kroz iskustvo lišenosti pravog viteštva, Emma Bovary kao manjak istinske romanse, Trussocki kao izostanak erotske zavodljivosti, a Proustov pripovjedač kao osuđenost na rutiniranost svakodnevnog života.

romana upoznajemo osnovne crte njegova ontološkog siromaštava. Junak je nejako stvorenje, kako u biološkom tako i u socijalnom smislu. Osjetljiv je i često pobolijeva. Pripada sitnoj birokraciji, službi koja pogoduje općoj degradaciji individualnosti.⁹⁵ Vlastiti marginalni značaj nastoji nadoknaditi samotnjačkim sanjarenjima. U njima želi izići iz mraka nepostojanja, trijumfirati te glasno obznaniti svoje postojanje pred svima. Opijen veličanstvenom vizijom samoga sebe smješta u središte svega postojećeg:

„Ja, na primjer, nad svima likujem; svi, razumije se, leže u prahu i prisiljeni su dobrovoljno priznati sva moja savršenstva, a ja im svima opraštam. Zaljubljujem se, kao znamenit pjesnik i viši dvorski činovnik; dobivam bezbrojne milijune i odmah ih žrtvujem za ljudski rod i na licu mjesta ispovijedam pred cijelim svijetom svu svoju sramotu, koja, naravno, nije jednostavno sramota već u sebi sadrži neobično mnogo „predivnog i uzvišenog“, nešto manfredovsko. Svi plaču i ljube me (jer, kakvi bi inače bili tikvani!), a ja odlazim bos i gladan propovijedati nove ideje te razbijam natražnjake kod Austerlitz. Zatim se svira marš, izdaje se amnestija, papa pristaje da otputuje iz Rima u Brazil; pa onda ples za cijelu Italiju u Vili Borghese, koja se nalazi na obali jezera Como, jezero se Como prenosi za tu priliku u Rim; zatim u grmlju itd., itd.“ (Dostojevski, 2005, 421)

No, stvarnost ga uvijek okrutno demantira. Susreti sa stvarnim svijetom ljudi uvijek iznova potvrđuju ontološku ništavnost junaka *Zapisa*:

„Stvarnost stalno proturječi tom trabunjanju, ruga mu se, ismijava ga, ali ga nikad ne uspije okončati. Jedne večeri tako, prolazeći pokraj neke kavane, ugledao je borbu biljarskim štapovima. I ušao, više da *bude dio priče*, nego zato što je besposlen ili znatiželjan. Ali doživio je suprotno: kalvariju nepostojanja. Ni junak ni žrtva ni statist pa čak ni svjedok, on nije bio važan, *nije mu bilo traga*. Drugi nisu primjećivali njegovu prisutnost, nije imao što raditi u njihovom zapletu, nije dopirao do dostojanstva osobe.“ (Finkielkraut, 2014, 165)

Školske kolege i Zverkov svojim postupcima i riječima podjednako surovo podrivaju junakovu potrebu za ontološkim priznanjem. Došavši kod Simonova, jedinog školskog kolege s kojim je sačuvao kakvu-takvu vezu, nalazi ga kako živo razgovara s drugom dvojicom drugova. I opet isto:

„Na njega nitko nije obraćao pažnju, ni Simonov s kojim se viđao iz sve veće daljine, ni Simonovljevi prijatelji koji su ga pamtili kao odvratnog. I još jednom, doživio je poništenje.“ (Finkielkraut, 2014, 166)

Cijela večer protječe u uzaludnim pokušajima da drugi vide i priznaju njegovo postojanje:

„A čovjek koji više nije mogao izdržati da bude nevidljiv, izjavio je da im se pridružuje. Sve je on njih prezirao, osobito tog Zverkova (...), ali trebalo mu je da njegovo biće bude potvrđeno. Zaučudeni, pa i zatečeni njegovim zahtjevom, Simonov i ostali na koncu su pristali i zakazali mu sastanak u 5 sati u hotelu Paris. Da plati svoj dio, morat će posuditi novac od vlastitog sluga. Sramotan reket, ali on je bio previše uzbuđen kontaktom koji se upravo uspostavio, da ne bi bio odlučan. U rečeno vrijeme, dakle, stigao je u restoran i... nije našao nikoga. U separeu rezerviranom za njih čak ni stol nije bio postavljen. Pjenio se do

⁹⁵ „Da bismo razumjeli zaokupljenost Dostojevskog sitnim službenicima, treba si predočiti carsku birokraciju sredinom 19. stoljeća s njezinom strogom hijerarhijom i gomilom beskorisnih i slabo plaćenih poslova. Masa službenika podvrgnuta je depersonalizaciji koja postaje sve brža, učinkovitija i podmuklija jer je tijesno povezana sa sterilnim rivalstvima koje rađa taj sustav. Pojedinci koji su u stalnom sukobu jedni s drugima ne uviđaju kako im se rastaču osobnosti.“ (Girard, 2012, 21)

dolaska Zverkova i njegove svite: zaboravili su mu javiti promjenu rasporeda. Stvorio se jaz koji će se u nastavku večeri samo produbljivati. Kod njih je bilo „bučno i veselo“, a on se opijao u svom kutu. U trenutku zdravica iskazao im je svoj prijezir (...). Poslije nekoliko minuta kolektivne ljutnje i galame, krug se ponovno formirao, i ponovno se zatvorio. Čovjek iz podzemlja ponovno je bio isključen, ili radije, ignoriran, zbrisan, pogođen ne-postojanjem.“ (Finkielkraut, 2014, 166, 167)

Dvije opisane epizode iz života junaka *Zapisa* vraćaju nas na osnovne postavke ljudskog stanja. Ulaskom u postojanje svaki se pojedinac susreće s činjenicom vlastite ontološke praznine. Cjelokupna drama ljudske egzistencije proizlazi, prema Girardu, iz ovog fundamentalnog nedostatka. No, drama egzistencije nikada se ne događa izvan prostora intersubjektivnosti. Vlastiti ontološki deficit junak *Zapisa* nikada ne doživljava „po sebi“, ili „za sebe“, već uvijek u odnosu na Drugog. Čak i kad je sam, Drugi je neprestano tu; Drugi je konstitutivni dio čak i njegove najsamotnije svijesti. Subjekt postaje svjestan svoje ništavnosti samo posredstvom Drugog. Združeni osjećaji ontološke manjkavosti i upućenost na Drugog antropološka su konstanta. No, s druge strane, riječ je i o povijesno uvjetovanom doživljaju. Vidjeli smo kako se, prema Girardu, odlučan zaokret u duhovnoj fizionomiji subjekta dogodio u novom vijeku. Ontološka drama velikim je dijelom rezultat ovog specifičnog povijesno-duhovnog procesa na koji ćemo se kratko osvrnuti.

Ljudska je žudnja, prema Girardu, doživjela duboku promjenu završetkom predmodernog vremena kada su uklonjeni izvanjski, transcendentni modeli žudnje. Odbacivši tradicionalne i dotad općeprihvaćene medijatore, *moderni* se pojedinac našao u situaciji da može slobodno odabrati uzore koje god želi, ili još bolje, ne odabrati ni jednog od njih⁹⁶ (Girard, 2011c, 235). Novovjek je razvoj češće naginjao drugoj opciji proklamirajući potpunu autonomiju i samodostatnost subjekta. Oblikovao se *credo* koji se temeljio na ideji da ljudska subjektivnost može i mora sebe posve opskrbljivati u spoznajnom, etičkom, estetskom i u svakom drugom pogledu. Preliminarne sastavnice novog svjetonazora nalaze se u Descartesovoj filozofiji:

„U slučaju Descartesa (...) svaki pojedinac, svaki *ego* načelno je opunomoćen da apsolutno sam prosuđuje istinu – što znači ne samo da mora donijeti prosudbu nego i da ima sve potrebne izvore da je donese na ispravan način, neovisno o prirodi, tradiciji, društvu, objavi ili osjetilima (...). U očima Descartesa, sigurnost *ega* je istodobno neophodna i dovoljna da bi se utvrdila apsolutna istina. Ovo je odlučujući izvor prosvjetiteljstva (...) koji priziva autonomiju ljudskog znanja (pa tako i volje) (...). Descartes tako po prvi put eksplicitno oblikuje mit o autonomiji – uvjerenje da pojedinac posjeduje resurse za određivanje

⁹⁶ Ono što Girard naziva prijelazom s izvanjske na unutarnju medijaciju uvelike korespondira s fenomenom sekularizacije. Sekularizacija je primarno društveni proces u kojem društvene zajednice prestaju biti pod dominantnim utjecajem religijskih institucija i simbola. Ona utječe na totalitet kulturnog života i ideja, a manifestira se u opadanju religijskih sadržaja u umjetnosti, filozofiji i književnosti, a nadalje u usponu znanosti kao potpuno autonomnog svjetovnog (ne-religijskog) pogleda na svijet (Berger, 1967, 107). Sekularizacija nije samo objektivni proces koji podrazumijeva samo novi opći pogled na svijet nego je i novo stanje individualne svijesti: „Proces sekularizacije ima također i svoju subjektivnu stranu. Kao što postoji sekularizacija društva i kulture, tako postoji i sekularizacija svijesti“ (Berger, 1967, 108). Girarda u prvom redu zanima ovaj drugi vid, barem kada je riječ o njegovoj prvoj, književno-kritičkoj, fazi. U *Romantičkoj laži i romanesknoj istini* postoji, doduše, značajan udio socioloških i kulturalnih razmatranja o ovom razdoblju europske povijesti, no, krajnji cilj Girardovih analiza jest sagledavanje učinaka društvenih promjena na samopoimanje pojedinca točnije, tj. kako ta gibanja utječu na njegovu žudnju.

predmeta svojih žudnji bez potpore drugih ili potrebe za oponašanjem, tj. pojedinca sposobna da se posve osloni na samog sebe. On može žudjeti na radikalno neovisan način. Čak ako se zbog razboritosti mora prilagoditi zakonima i običajima okoline, iznutra zadržava neovisnost svoga Ja. Jedino pitanje koje preostaje jest ima li pojedinac nakon što je proglašen vrhovnom vrijednošću 'odlučnosti' pridržavati se ovog diktata.“ (Gardner, 1998, 53)

Kartezijanska filozofija je dalekosežno utjecala na cjelokupan duhovni razvoj Zapada. U stoljećima koja su uslijedila njezini su principi uvelike nadišli granice filozofske spekulacije:

„Posrijedi nije bila tek filozofska moda, prolazna zaljubljenost u *subjektivno*.“ (Girard, 2012, 42, 43)

Postavši novo središte, subjekt nije samo istisnuo Boga filozofa: stupivši na metafizički tron, prisvojio je prerogative jedne mnogo snažnije i sveobuhvatnije moći: umirući apsolut kojeg je trebalo zamijeniti nije bio nitko drugi nego biblijski Bog.

„Koji je to Bog bio zahvaćen procesom odumiranja? To je Jahve iz Biblije, ljubomorni Bog Hebreja koji ne trpi suparnike.“ (Girard, 2012, 43)

Moderni se subjekt htio izjednačiti s Bogom judeo-kršćanske tradicije koji je stoljećima bio mjera sveopće istine i ontološki temelj svega postojećeg. Novovjekni pojedinac preuzeo je ulogu da za sebe i za cjelokupnu zbilju mora iznova pronaći temelj i opravdanje. Želio je biti novo metafizičko središte koje može pred sobom i drugima uzviknuti: *ja sam onaj koji jesam*.

No, ispostavilo se da je navedeni zadatak bio ipak prezahtjevan. U svijetu koji je od tog vremena postajao sve kompleksniji, oslanjanje na vlastito Ja pokazalo se preambicioznom projektom. Nagli procvat znanosti i tehnologije dodatno su marginalizirali značaj pojedinca i njegovih snaga. Izašlo je na vidjelo da pojedinačni ljudski subjekt nije sposoban odgovoriti na mnogobrojne izazove novonastale kompleksne zbilje. Novovjekovni razvoj doveo je tako do toga da je pred sve većim svijetom stajao je sve manji pojedinac. Modernom je subjektu bivalo sve jasnije da ni pred sobom, ni pred drugima ne može priložiti dokaze o vlastitoj samodostatnosti. Uviđajući da se izvori *bića* ne nalaze u njemu, postupno je spoznao da su obećanja o metafizičkoj autonomiji lažna. U isto vrijeme, zahtjevi za novim idealima autonomije i samodostatnosti što su dolazili izvana (društvo, kultura), bivali su sve glasniji. Propaganda novih vrijednosti, bez presedana u dotadašnjoj povijesti, nikoga nije zaobišla:

„Ponos je oduvijek bio iskušenje, ali u moderno je doba ono je postalo neodoljivo budući da je ponos organiziran i pojačan na dosad nečuven način. Nije više bilo nikoga tko nije čuo ovu modernu 'radosnu' vijest.“ (Girard, 1965, 56)

Osoviti se isključivo na vlastite noge bila je tako sve manje jedna od opcija koju se, pored drugih, može izabrati, a sve više imperativ kojemu se svi moraju podložiti. Zauzeti Božje mjesto postalo je dogma koju se ne smije propitivati. Sve manje sposoban odgovoriti na navedeni imperativ, pojedinac se počeo osjećati krajnje osamljenim i izdvojenim.⁹⁷ Proces samoizoliranja u koji ga je zahvatio imao

⁹⁷ „Kako je glas ponosa jačao, svijest o postojanju postajala je ogorčenija i usamljenija.“ (Girard, 1965, 56)

je svoju neumoljivu logiku – pod dojmom vlastita podbačaja svaka je pojedinačna svijest bila sklona zaokupiti se isključivo samom sobom; negativno iskustvo zatvaralo je individuum u njegov zatvoreni svijet; potom se oblikovalo uvjerenje da je on jedini koji tako nešto proživljava; uvjerenje je potom povratno potvrđivalo početno iskustvo itd.; na koncu se stvorio začarani krug iz kojeg je subjektu bilo nemoguće izaći. Zahvaćen ovim procesom, novovjekci je subjekt postao uznikom svojeg unutarnjeg stanja zbog čega nije mogao primijetiti kako njegovo iskustvo i uvjerenje dijele i svi ostali. Ono za što je držao da je specifičan pečat njegova bića, bila je ujedno i oznaka koja vrijedi za bilo koga drugoga. Svaka druga osoba pored njega živjela je identičnu ne-samodostatnost i jednako shvaćala da su obećanja o metafizičkoj autonomiji lažna. No, nije bilo načina da se ovaj unutarnji sadržaj podijeli s Drugim. Produbljeni doživljaj osamljenosti stvorio je neprobojnu čahuru tako da je zajednička istina bila osuđena da ostane zakopana u skrivenim dubinama individualne svijesti (Girard, 1965, 57).

„Svaki pojedinac u samoći svoje svijesti zna da je obećanje o autonomiji lažno, ali nitko nije kadar svome iskustvu dati opće značenje. Obećanje ostaje istinito za Druge. Svaki pojedinac vjeruje da je samo on isključen iz božanske baštine te se trudi da sakrije svoju zlu kob. Istočni grijeh nije više istina svih ljudi kao u religiji, nego skrivena tajna svakog pojedinca, jedinstveni posjed pojedinačne svijesti (...).“ (Girard, 1965, 57)

„Ja sam sam, a oni su svi“⁹⁸ izjavljuje junak *Zapisa iz podzemlja*. Ova rečenica, prema Girardu, ponajbolje sažima egzistencijalni položaj novovjekog subjekta. Moderni se individualizam temelji na oštrm kontrastu između pojedinca i ostatka svijeta. Pojedinac stoji na jednoj strani, potpuno sam, a svi ostali nalaze se na drugoj. Osim što udvostručuje agoniju ne-samodostatnosti, radikalna samoća čini subjekt izuzetno ranjivim u odnosu na druge. Posve sam, izdvojen na vjetrometini izložen je (neprijateljskom) pogledu drugih. Strahuje da drugi mogu lako prepoznati ontološki deficit koji nosi u sebi. Doduše, postoje trenuci kada junak *Zapisa* želi izaći sa svojom istinom i podijeliti s drugima, ali oni su odviše kratkotrajni i slabašni.

„U kratkom trenutku pronicljivosti prepoznaje sveopću obmanu shvaćajući da se ona više ne može nastaviti. Izgleda mu da će se ljudi u suzama baciti jedni drugima u zagrljaj. No, to je isprazna nada i pojedinac u kojem se ona javila, ubrzo biva preplašen kako će drugima odati svoju užasnu tajnu. Još je više u strahu da će je do kraja otkriti pred samim sobom.“ (Girard, 1965, 58)

Jedini izlaz vidi u tome da uvjeri druge da mu ništa ne manjka, da je njegovo biće samodostatno. Ponos modernog subjekta izrasta na htijenju da pred drugima sakrije svoju temeljnu manjkavost. Moderni pojedinac nesumnjivo uviđa, barem na nesvjesnoj razini, da ne posjeduje metafizičku autonomiju, ali ta njegova svijest ostaje fragmentarna budući da je izložena izvanjskom, društvenom pritisku dogme o autonomiji. Subjektu je u tim okolnostima neizdrživo imati pred očima tu (tužnu) istinu o sebi. Individualistički imperativ neumoljivo zaposjeda unutarnji prostor subjektivnosti i

⁹⁸ Dostojevski, 2005, 410

protjeruje navedenu istinu na same rubove svijesti. Skrivanje pred drugima postaje na koncu skrivanje pred samim sobom.

Moderni je, prema tome, subjekt raspolovljen unutar sebe. S jedne strane, u njemu postoje silnice koje ga guraju prema Drugome. Okreće se Drugome kako bi popunio vlastitu prazninu, usmjeruje svoje biće prema Njemu da bi sudjelovao u njegovoj metafizičkoj punini. Vlastiti identitet izgrađuje na ispruženosti prema Drugom. Istodobno, s druge strane, nastoji i očuvati vlastito Ja. Dok se želi sjediniti s Drugim bori se da ostane ono što jest. Kad se usredotočuje na Drugoga nikada to ne čini radi njegova interesa, nego uvijek radi vlastitog. Svoj mimetički odnos temelji isključivo na sebičnosti te u njegovu postupanju nema ničeg altruističkog (Bubbio, 2018, 194). Osim što je uzor kojemu se divi, Drugi je i suparnik s kojim se bori kako bi izgradio, potvrdio i osnažio vlastito Ja. Prema tome, težnja za samo-afirmacijom podjednako konstituira njegov identitet. Girard ističe kako se ova dva procesa međusobno ne isključuju:

„Ništa nije stoga logički povezanije od površno paradoksalnog preklapanja između usredotočenosti na sebe i drugog.“ (Girard, 2011f, 180)

Naprotiv, toliko su povezani i isprepleteni da su zapravo simultani. Ustvare, najbolje je reći da je riječ o jednom procesu koji se odvija u dva odvojena, međusobno suprotstavljena pravca:

„Ova usredotočenost na sebe također je usredotočenost na druge. Ne radi se o jednostranom egotizmu. To je impuls u dva kontradiktorna smjera koji uvijek rezultira razdiranjem pojedinca.“ (Girard, 1965, 298)

Na djelu je potpuna izmjeničnost. Svako nastojanje da se sebe stavi na prvo mjesto uvijek na kraju završi kao priznanje primata Drugog. Svaki put kad pojedinac želi biti „svoj“ ne čini ništa drugo nego širom otvara vrata Drugome:

„Okretanje ponosa prema samome sebi neodvojivo je od paničnog hoda prema Drugom. Parafrazirajući sv. Augustina, moglo bi se ustvrditi da je pojedincu ponos izvanjskiji negoli izvanjski svijet.“ (Girard, 1965, 58, 59)

Isto tako, svaka fiksacija na Drugog nikada se ne događa bez povratka samom sebi. U *Zapisima iz mrtvog doma* jasno se vidi ovo neprestano preklapanje. U protagonistu *Zapisa* smjenjivanje dviju tendencija nikada ne prestaje – veličanje junakova Ja lako i brzo prerasta u veličanje časnika i školskih drugova. Na početku romana vidimo glavnog junaka kako u mašti vlastitu subjektivnost uzdiže do nebeskih visina. U trenucima samoće čini mu se da njegovom moćnom Ja ništa ne stoji na putu. Međutim, dovoljna je sitnica da se ova centripetalna sila smjesta preobrazi u centrifugalnu. Sitna uvreda nepoznate osobe i ravnodušnost sporednih ljudi svu njegovu energiju momentalno preusmjeruju izvan njega, u pravcu Drugog. Drugi se u sekundi pretvara u novo gravitacijsko središte iz čije je orbite nemoguće izaći. No, istom kad se ponovno vrati u samoću i snatri o osveti, solipsistička megalomanija ponovno uzima maha. Sudbina junaka *Zapisa* konstantno se kreće unutar ovih dijalektički zadanih koordinata.

Ipak, ove tendencije unutar subjekta nisu jednake; ne radi se tek o ravnoteži suprotstavljenih sila. U girardovskom poimanju Drugi uvijek ima primat. On ostaje snaga oko koje se vrti sve zbivanje smješteno u nutrini subjekta. Usredotočenost na sebe uvijek je sekundarna, u stanovitom smislu manje zbiljska u odnosu na usredotočenost na Drugog:

„Glavna poanta nije u superiornosti samoće nad 'društvenošću' kako to ponavljaju romantičarski i egzistencijalistički antologičari, već redovita izmjena između imaginarnе moći Ja i stvarne svemoći Drugog i društva.“ (Girard, 1988c, 78)

Usredotočenost na Drugog težišna je točka usredotočenosti subjekta na samoga sebe. Svaki pokret usmjeren prema sebi neizbježno se referira na temeljniji odnos prema Drugom. Subjekt ne može ništa učiniti za sebe, a da to nije već predodređeno odnosom prema Drugom. Sve što čini samo iznova potvrđuje da se glavni izvor moći ne nalazi u njemu. Stoga svaki pokušaj da se afirmira vlastito Ja uvijek završava u afirmaciji drugog Ja – što više hoće biti izdvojen, poseban i unikatan, Ja postaje sve manje autonoman i slobodan, a sve više obilježen pečatom Drugoga.

Opisani je proces imao izrazito religijski karakter budući da mu je korijen religijski. Novovjek je pojedinac, vidjeli smo, težio učiniti sebe novim metafizičkim, a samim time, i religijskim središtem. Moderni se individualizam od samog početka referirao na čovjekovu religijsku dimenziju profilirajući se na otporu prema *religijskom*.⁹⁹ Izgrađujući vlastiti identitet na oporbenom, a često i na neprijateljskom stavu prema religiji, i sam je poprimao religijske značajke. Postajao je jednakoj mjeri „religijski“ kao i religija kojoj se suprotstavljao:

„Girard u konačnici tvrdi da je individualizam religijski oblik anti-religije (...). Potraga za individualnošću razotkriva se kao nova i zakašnjela teologija subjekta koji, zamijenivši Boga, potvrđuje sebe kao izvorište svakog smisla i autoriteta.“ (Doran, 2011a, xvii)

Moderni se subjekt, prema tome, bezuspješno borio protiv *religijskog*. Još je manje bio kadar sagledati naličje vlastite samo-divinizacije. Mnogo je energije trošio da prikrije pravu pozadinu ideje o novom metafizičkom središtu. Umjesto da neometano uživa u novostečenoj metafizičkoj autonomiji sve je više naslućivao da se ne može otarasiti sablasti Drugoga koja ga je pratila u stopu (Doran, 2011a, xvii). Zamisli o božanskoj samodostatnosti i autonomiji raspršivale su se pred nepopustljivom prisutnošću Drugoga. Novovjek je pojedinac teško je prihvaćao da uopće nije nikakvo novo metafizičko središte, odnosno da prava istina leži u tome da on štuje Drugoga.

„On misli da žrtvuje svijet na oltaru svoga Ja, dok je istinski predmet njegova štovanja Drugi.“ (Girard, 1965, 87)

Ova je istina rezultat dijalektike žudnje čiju smo osnovnu zakonitost već prikazali. Poradi religijske naravi žudnje, i ovaj je proces snažno religijski obojen: samo-pobožastvenjenje uvijek završava kao

⁹⁹ „Jedan od prominentnijih aspekata modernog individualizma, kao filozofskog stava, jest neprijateljski stav prema religiji koji sugerira da će protjerivanjem religije i smještanjem Ja ili Sebsta u središte, svo nasilje i zlo biti uklonjeni s lica zemlje jednom zauvijek. I doista, Ja je istinski protagonist ovog razdoblja, Ja koje vjeruje da valja odstraniti element nesklada, tj. religiju; Ja koje vjeruje u vlastitu božanstvenost te koje živi čestitajući si jer je osiguralo mir, ali koje, da bi uspjelo u tome, mora stalno potvrđivati vlastiti identitet s religijskim elementom kojeg je prognao.“ (Bubbio, 2018, 34)

pobožanstvenjenje Drugoga (Palaver, 2015, 70). Obožavanje i klanjanje samome sebi nužno se preobražava u obožavanje i klanjanje Drugome. Novovjeki subjekt gaji simultan religijski odnos prema samome sebi i prema Drugome. On neprestano oscilira između ovih dvaju religijskih polova. Budući da svaki od njih vuče na svoju stranu, subjekt postaje religijski rastrgan unutar samog sebe.

„Što smo posvećeniji obožavanju našeg bližnjeg, koje se pretvara u mržnju, to očajnije obožavamo sami sebe i smatramo se sve većim 'individualistima'.“ (Girard 2004b, 24)

Ni ovdje, ponovimo to, nije riječ o ravnoteži. Religijski odnos prema Drugome uvijek ima glavnu riječ. U nutrini subjekta štovanje Drugog snaga je koja određuje sve njegove duhovne pokrete prema njemu samome. Samo-obožavanje subjekta samo je izvedenica primarnog obožavanja Drugog. Štovanje samog sebe tek je očajnički odgovor na primarno i temeljno obožavanje medijatora, uzora, Drugog. Subjekt svim silama želi uvjeriti sebe i druge u svoju božanskost kako bi prikrio svoje idolopoklonstvo.

Nemoć modernog subjekta da umakne religijskom diskursu svoj najdublji korijen ima u tvrdokornoj orijentiranosti ljudskog bića prema transcendentnom. Poradi načelne nesposobnosti pojedinca da se odrekne religijskih obrazaca vlastite žudnje, religioznost pojedinca nije mogla iščeznuti u novom vijeku usprkos svim nastojanjima da se religiju diskreditira i ukloni iz javnog prostora. Umjesto priželjkivanog iščeznuća dogodilo se jedino to da su religijske težnje samo promijenile odredište: dotada usmjerene *gore*, prema Bogu, okrenule su se *dolje*, prema ljudskoj (inter)subjektivnosti. Moderni pojedinac, noseći sa sobom religijski naboj vlastitih žudnji, nije mogao s njima ostati visjeti u zrakopraznom prostoru te je bio primoran pronaći novu uporišnu točku.

Žudnja prema Girardu ima samo dvije mogućnosti:

„Izbor uvijek uključuje odabir modela, a istinska sloboda leži u temeljnom izboru između ljudskog i božanskog modela.“ (Girard, 1965, 58)

Pojedinac, prema tome, ne može izabrati hoće li štovati ili ne, nego samo koga će štovati. Izbor je uvijek između Boga i čovjeka. Koga god da izabere, neizbježno će jednom i drugom pridavati ista, religijska obilježja odnoseći se prema jednom i drugom kao da su „Bog“. Ako odbaci Boga onda čovjek, i sve što je povezano s *ljudskim*, postaje bog. Treća mogućnost ne postoji. Za Girarda je izbor između Boga i čovjeka, kao zamjenskog božanstva, središnja alternativa pred kojom se nalazi ljudska egzistencija. Stoga, nije slučajno što je kao moto za svoju prvu knjigu Girard uzeo upravo rečenicu Maxa Schelera: „Čovjek posjeduje Boga ili idola“ (*L'homme possède ou un Dieu ou une idole*).¹⁰⁰ Ta rečenica jasno najavljuje temu i sažima glavnu ideju *Romantičke laži i romaneskne istine*. Ona je

¹⁰⁰ Taj se epigram nalazi na početku originalnog, francuskog izdanja, a izostavljen je u engleskom prijevodu. Schelerova alternativa snažno je prisutna kod Dostojevskog, osobito u *Braći Karamazov*. U poglavlju naslovljenom „Legenda o velikom inkvizitoru“ ruski je pisac s izrazitom oštrinom iznosi: „Da si pristao na 'kruh', udovoljio bi općoj i vječnoj žudnji ljudskoj, kako pojedinca tako i svekolikog čovječanstva, a to je: 'Kome se klanjati?' Nema trajnije i mučnije brige za čovjeka od toga da, čim postane slobodan, nađe što prije onoga kome će se klanjati.“ (Dostojevski, 2004, 281)

ključna za njezino istinsko razumijevanje i upoznavanje teorijske jezgre prve faze Girardove karijere (Antonello, 2011, 166).

Religijsko nije nestalo, već je u jednakoj mjeri nastavilo određivati ljudski život; ustvari, taj je utjecaj postao u stanovitom smislu još jači. Umjesto transcendentnog, „udaljenog“ Boga koji je svojim sljedbenicima ostavljao određeni prostor slobode, nastupilo je štovanje imanentnih, bliskih bogova koji su zbog svoje blizine svoje sljedbenike čvršće vezivali uza se. Budući da je počeo obitavati u neposrednoj blizini, novi je uzor/bog potpuno prodro u sferu egzistencije sljedbenika ostavljajući mu uzak prostor osobne slobode. U unutarnjoj medijaciji životna veza subjekta i medijatora poprimala je sudbonosno, a nerijetko i kobno značenje. Osim toga, za razliku od predmodernog razdoblja kada se štovalo samo jednog Boga i još nekoliko subordiniranih općepropisanih modela, broj božanstava sada je naglo porastao. U novim, promijenjenim uvjetima medijacije ulogu božanstava mogao je sada preuzeti doslovno bilo tko. Nije bilo nikakve zapreke da se božanska bića (uzor) pojavljuje bilo gdje i u bilo kojem trenutku (Girard, 1965, 92). Uz minimalne mimetičke uvjete prijatelj, susjed, kolega, bilo koji *bližnji*, lako se pretvarao u divinizirano biće. Pred nabujalim i nekontroliranim modernim „politeizmom“, novovjek je pojedinac mogao sve manje i manje ostati svoj.

Opisana promjena donijela je, prema Girardu, malo toga dobrog.¹⁰¹ Proces inter-personalne divinizacije išao je ruku pod ruku s različitim negativnim pojavama kao što su: tjeskobna vezanost uz medijatorove objekte, frustrirajuća sprega oponašanja i suparništva, akumulacija mimetičkih osjećaja (zavist, ljubomora i nemoćna mržnja), nemogućnost istinskog zadovoljenja zbog iluzorne vrijednosti žuđenog cilja te ropski odnos prema uzoru. Girard smatra da krajnje domašaje ovog procesa najizvrsnije oslikavaju *Bjesovi*, jedan od kasnijih romana Dostojevskog. U Stavroginu, središnjem liku *Bjesova*, Dostojevski je, prema Girardovu sudu, ostvario najplodonosniji uvid u mimetičku/metafizičku žudnju (Girard, 1965, 59).

Nikolaj Vselovodovič Stavrogin, jedan je od članova revolucionarnog kružoka, skupine oko koje je satekana radnja *Bjesova*. Svojom mladošću, ljepotom, inteligencijom i aristokratskim podrijetlom Stavrogin odudara od ostalih likova. On nije samo šarmantan, već je ispunjen i naročitim karizmom. No, naočitost tijela i uzvišenost duha imaju i svoje mračno naličje. Stavrogin tijekom romana višekratno pokazuje okrutnost i neosjetljivost na ljudsku bol. Patnje drugih ostavljaju ga ravnodušnim ili pobuđuju u njemu perverzno uživanje (Girard, 2012, 35). No, daleko od toga da bi Stavrogin bio običan negativac; on nadilazi granice uobičajene ljudske zloće. Istisnuvši iz sebe svaki ljudski osjećaj, Stavrogin briše uobičajene granice između dobra i zla i nosi u sebi nešto neljudsko,

¹⁰¹ Pierpaolo Antonello govori o Girardovu moralističkom tonu u *Romantičkoj laži i romanesknoj istini*. Želimo li bolje sagledati teorijske i povijesne implikacije Girardove teorije, on smatra potrebitim preispitati girardovsku polarizaciju između „pozitivnog“ oponašanja Boga i „negativnog“ idolatrijskog štovanja Drugog. (usp. Antonello, 2011, 165)

upravo demonsko. Ovo njegovo obilježje ne izostaje ni kod krajnje nesebičnih djela: ponajviše užasava upravo Stavrogina hladnokrvnost kojom proizvoljno bira dobro ili zlo i prijezirno odbacuje normalne moralne i ljudske osjećaje.

Stavrogin se visoko uzdiže iznad svih protagonista. Snažno utječe na sve one koji ga okružuju. Spoj karizme i zlokobnosti čine ga savršenim medijatorom; Stavrogin je divinizirani uzor *par excellence*:

„Kad govore o njemu, svi upotrebljavaju religijske pojmove. Stavrogin je njihovo 'svjetlo', njihova 'zvijezda', klanjaju se pred njim kao 'pred Svevišnjim'. Molbe upućene njemu skrušene su molitve.“ (Girard, 2012, 39)

Jedan od pripadnika kružoka, Šatov, obraća mu se sljedećim riječima:

„Neću li i opet ljubiti vaše stope kad odete odavde? Ne mogu vas iščupati iz svog srca, Nikolaje Stavrogine.“ (Dostojevski, 1975a, 253)

Marija Timofejevna, osjeća pred njime u isto vrijeme zanos i užas:

„Vrlo je teško opisivati izraze na ljudskim licima u ovakvim trenucima. Ja se, na primjer, sjećam da je Marija Timofejevna, umirući od straha, ustala da ga dočeka i prekrížila ruke kao da ga preklinje; a u isti čas se sjećam i zanosa u njenu pogledu, nekakva luda zanosa koji joj je gotovo unakazio lice – zanosa koji ljudi jedva mogu podnijeti (...). Jadnica je počela šaptati brzo, tiho i bez daha: 'Mogu li...odmah...kleknuti pred vas?'“ (Dostojevski, 1975a, 183, 184)

Petar Stepanovič, vođa revolucionarne skupine, najhladniji i najproračunatiji – „najautonomniji“, rekli bismo – lik *Bjesova*, baca se pod noge Stavroginu, ljubi mu ruke i u deliriju govori:

„Oni samo vole idole, ali, eto, ja volim i idole! Vi ste moj idol! Vi nikoga ne vrijeđate, a vas svi mrže; vi se vladate kao da su vam svi ravni, i svi vas se boje, a to je veoma dobro (...). Ne znam nikoga drugoga tko bi vas mogao nadomjestiti. Vi ste vođa, vi ste sunce, a ja sam crvić (...).“ (Dostojevski, 1975a, 408)

U čemu je Stavrogina tajna? Prema Girardu Stavrogina moć leži u tome da on *ne žudi*, tj. da je slobodan od svake ljudske žudnje. Ne žudeći apsolutno ni za kim i ni za čim, Stavrogin se nalazi onkraj, odnosno, s onu stranu svake ljudske žudnje (Girard, 1965, 162). Ne postoji nitko tko je njemu uzor, za kojim bi žudio i od koga bi oponašanjem preuzimao žudnje. Stavrogin stoji na vrhu medijacijskog lanca. Njegovo odricanje toliko je snažno da nadvladava i samu žudnju za životom. Npr. u dvoboju s Gaganovim Stavrogin iskazuje posvemašnju ravnodušnost pred blizinom smrti – ni uvrede ni meci ne mogu mu ništa (Girard, 1965, 60). Ravnodušnost kakvu Stavrogin iskazuje naspram uobičajenih žudnji visoko ga uzdiže nad ostalim literarnim likovima sličnog profila: Stendhalovi i Proustovi medijatori njegove su vrlo slabašne preteče.

Maksimalnoj moći Stavrogina odgovara maksimalna očaranost sljedbenika. Nitko od njih ne može umaći Stavroginovom magnetizmu. Svi koji mu se približe neizbježno upadaju u njegovu orbitu postajući sateliti što bespomoćno kruže oko njega. Njegova moć podjednako djeluje na muškarce i žene. Pripadnici revolucionarnog pokreta žele ga za vođu utopije koju planiraju ostvariti dok mu se žene, zaboravljajući na vlastiti bračni i društveni status, podaju same od sebe.

Uz divljenje prema Stavroginu ide naravno i mržnja:

„Svi oni osjećaju prema njemu mješavinu štovanja i mržnje koja karakterizira unutarnju medijaciju.“ (Girard, 1965, 60)

Obožavani uzor uvijek je i predmet mržnje jer dok pokazuje vlastitu samodostatnost istodobno razotkriva izostanak iste kod štovatelja. Između najvećeg divljenja i mržnje uvijek je tanka crta: sljedbenik mrzi uzor upravo zato što mu se divi, zato što želi biti kao on. Ni za trenutak ga ne napušta želja da bude poput njega.

„Pojedinci ispunjeni ponosom ne odriču se da budu bogovi; to je razlog što se Stavroginu klanjaju u duhu mržnje.“ (Girard, 2012, 39)

No, ova je mržnja, kao što već ustanovili, posve nemoćna i na koncu se okreće protiv samog subjekta. Kako raste fascinacija uzorom tako raste i njegova mržnja prema sebi. U završnim stadijima unutarnje medijacije subjekt uzvisujući uzor nužno degradira sebe. Zagledan u njega, uvjeren je da zaslužuje najgori tretman.¹⁰² Stavroginovi sljedbenici dovode mimetički mazohizam do vrhunca. Lišeni i zadnje trunke poštovanja prema sebi potpuno se predaju u Stavroginove ruke. Kao njegovi robovi spremni su za svog gospodara učiniti sve. Svome božanstvu žrtvuju sebe i sve što im je dragocjeno (Girard, 1965, 61). Ekstremni postupci Stavroginovih sljedbenika u tom smislu podsjećaju na određena ponašanja pripadnika primitivnih religija, primjećuje Girard:

„Oni nalikuju na barbarske obrede koje kultovi krvi, seksa i noći zahtijevaju od svojih štovatelja.“ (Girard, 2012, 40)

Neki od članova kružoka „daruju“ Stavroginu svoje supruge. Ova vrsta uslužnosti predstavlja vrhunac mazohističkih navada likova iz prijašnjih djela Dostojevskog. *Bjesovi* iznose na vidjelo religijsku narav ove bizarne žudnje da se suparniku predaje u ruke voljena žena. Prinoseći suprugu ili ženu koju voli kao žrtvu, štovatelj si želi priskrbiti mir unutar mučnog odnosa s uzorom/suparnikom. U svjetlu *Bjesova* otkriva nam se prava, religijska narav odnosa sljedbenika i uzora unutar ljubavnog trokuta:

„On se prema vječnom ljubavniku odnosi kao prema svirepom seksualnom idolu kojeg se povremeno mora umilostiviti ili potplatiti radi nekih usluga. Zbog tog cilja spreman je žrtvovati sve žene u svome životu.“ (Girard, 2012, 84)

Drugi u svojoj idolatriji idu dalje, do samog kraja, žrtvujući vlastiti život. Kirilov, još jedan član revolucionarnog kružoka, odlučuje počiniti samoubojstvo. Girard u Kirilovljevu samoubojstvu vidi krajnji izdanak metafizičke žudnje, odnosno, religijske očaranosti Drugim. No, Kirilov svoj čin tumači u oprečnom, prometejskom duhu – ono je za njega najviši mogući izraz ponosa i autonomije kako pojedinca tako i ljudskog roda uopće. Kirilov se želi ubiti da bi ljudi jednom zauvijek mogli zauzeti Božje mjesto, odnosno, postati bogovi (Wilmes, 2019, 117). Uvjeren je da će njegovo samoubojstvo čovječanstvo osloboditi od vjere u Boga, Boga koji je čovjeka obećanjima besmrtnosti

¹⁰² „Žrtva je glasna u svojoj indignaciji, ali duboko u srcu smatra da zaslužuje kaznu koja joj je izrečena. Posrednikovo neprijateljstvo uvijek izgleda djelomice opravdano budući da se žrtva po sebi osjeća inferiornu u odnosu na osobu čiju žudnju oponaša.“ (Girard, 1965, 177)

i strahom od smrti oduvijek držao u ropstvu. Siguran je da će njegov čin biti veličanstveno djelo. No, na kraju ne ispada kako je Kirilov zamislio:

„Umjesto spokojne apoteoze kakvu je zamišljao, njegova se smrt pretvorila u neopisivi užas i to pred očima Verhovenskog, najneplemenitijeg od svih njih (...). Kako se bližio odlučujući trenutak, božanstvenost za kojom je Kirilov toliko žudio sve je više rasla. Ali, približivši se smrti, shvatio je kako mu je ona sve manje nadohvat ruke (...). Pred licem smrti željena svemoć preobrazila se u krajnju nemoć. I Kirilov, u sudbonosnom trenutku, otkriva svog demona, Verhovenskog, kako mu se, nadvijen nad njime, smije u lice. Sa samog vrha uznositosti Kirilov se strovalio u najdublji ponor srama.“ (Girard, 1965, 276, 277)

Atmosfera straha, srama, srdžbe i ludila u kojoj Kirilov oduzima sebi život razotkriva istinsko značenje njegova čina. Najuzvišeniji ponos i autonomija u jednom amplitudnom skoku postaju sramotno klečanje pred Drugim. Kiriljevo poniženje događa se pred Verhovenskim, ali Verhovenski nije izvorni „Drugi“ kojemu se Kirilov klanja. Tko je onda uzor Kirilovu, tom čovjeku ideja? Jedini „Drugi“ koga Kirilov spominje jest Krist. Svoja razmišljanja Kirilov započinje i završava s Kristom. No, njegov je odnos prema Kristu drugačiji od uobičajenog, tj. vjerničkog:

„Krist je za Kirilova posrednik ne u kršćanskom, nego u prometejskom smislu. Kirilov oponaša Krista u okviru vlastitog ponosa.“ (Girard, 1965, 277)

Budući da je njegovo oponašanje podređeno zakonima unutarne medijacije, Kirilov neizostavno izokreće izvornu Kristovu sliku. U unutarnjem oponašanju u kojemu je krajnji cilj nasilno uzurpirati biće Drugog, božanski se model pretvara u đavolskog suparnika. Čak ni Kristov lik ne može biti izuzet od mimetičke zakonitosti. Kiriljeva velika opsjednutost Kristom pretvara se u još veću mržnju – svojim postupkom Kirilov želi zauvijek uništiti cjelokupno Kristovo nasljeđe. No, mimetičkog suparnika ne može se nikada pobijediti: nemoguće je zauzeti njegovu mjesto i prisvojiti njegovu božansku bit. Kirilov je mislio da će samoubojstvom izbiti iz ruku najjače oružje svome suparniku: obećanje besmrtnosti i strah od smrti. Svjesno i svojevrijedno prihvaćanje vlastite konačnosti trebalo je jednom zauvijek ovjeriti preuzimanje božanskih prerogativa. Međutim, realizacija ideje nije ispunila željena očekivanja. Umjesto trijumfalnog osvajanja božanske samodostatnosti, samoubojstvo se pretvorilo u definitivnu potvrdu njezinog posvemašnjeg izostanka. U konačnom obračunu s omraženim modelom jedino što se zrcalilo bila je Kiriljeva krajnja ontološka nemoć i bijeda:

„Kao i svako drugo, i njegovo samoubojstvo također nije bilo ništa drugo nego izraz prijezira prema samome sebi i vlastitoj ograničenosti. Njegovo je samoubojstvo bilo poput svakog drugog.“ (Girard, 1965, 277)

Budući da je Kiriljev pristup prometejski, njegov odnos s Kristom posve je izokrenut. Premda mimetički, taj je odnos sušta suprotnost istinskom sljedbeništvu Kristovih učenika:

„Kirilov ne oponaša Krista, već ga parodira. On ne želi surađivati na djelu otkupljenja, već ga prepraviti (...). Poniznom oponašanju Krista suprotstavlja se oholo i demonsko oponašanje bjesova.“ (Girard, 2012, 50)

Nemajući veze sa stvarnim Kristom, Kirilovljev Krist plod je njegovih ideja. No, Kirilovljeve ideje nisu izvorno njegove. Geneza ideja nužno je, smatra Girard, intersubjektivna: iza apstraktnih ideja uvijek stoji konkretna osoba Drugoga koja ih posreduje. Krist kao svojevrsna suma Kirilovljevih zamisli upućuje na jednog od sudrugova iz kružoka, na Stavrogina.

„Kirilov oponaša Krista preko Stavrogina koji predstavlja istinsko oličenje modernog duha. Ideje koje Kirilov upija dolaze od Stavrogina.“ (Girard, 1965, 277)

Kirilov svog Krista nije oblikovao iz vlastitih idejnih resursa nego po mjeri Stavroginove *stvarne* osobe. Kao prometejski duh koji je tijelom postao, Stavrogin je istinski izvor svih Kirilovljevih ideja. Stavroginova mimetičko/religijska moć uspijeva potpunosti redefinirati Kristov lik ne samo na teorijskom planu: štovanje Krista sa Stavroginom, po Stavroginu i u Stavroginu, ima za Kirilova dalekosežne praktične posljedice.

Sudbina Kirilova otkriva pravo i puno značenje unutarnje medijacije. Njegova smrt nije samo njezin krajnji rezultat već i njezina krajnja istina.

„Smrt je istina metafizičke žudnje. Ona predstavlja neizbježan kraj proturječnosti na kojoj se temelji žudnja. Romani su prepuni znakova koji najavljuju smrt. Međutim, znakovi ostaju dvosmisleni sve dok se proročanstvo ne ispuni. Čim se smrt pojavi, baca svjetlo na prijedeni put; obogaćuje naše tumačenje posredničkih struktura dajući puno značenje mnogim aspektima metafizičke žudnje.“ (Girard, 1965, 282)

Početne tanatološke znakove metafizičke žudnje valja potražiti u njezinoj načelnoj neutaživosti. Svoju potragu subjekt započinje žudeći za objektima. No, objekti žudnje ne donose ispunjenje jer ono za čime subjekt žudi jest *biće*. Potom počinje težiti za bitkom uzora vjerujući da će time uspjeti zadovoljiti vlastitu žudnju. No, otkriva da je ontološka punina uzora također iluzija: kao što u ranim stadijima *mimesisa* spoznaje da zaposjedanje određenog objekta ne donosi očekivano zadovoljstvo, subjekt sada uviđa da sjedinjenje s uzorom ne dovodi do ontološke preobrazbe. Svaki novi čin zaposjedanja žuđenog entiteta prati sve veće nezadovoljstvo i opetovano suočavanje s početnim ontološkim deficitom. Unatoč tome, subjekt ne odustaje od žudnje. Vjeruje da će pobjeći od svog nezadovoljstva ako potraži nove objekte i uzore. No, nove žudnje samo potvrđuju stari osjećaj praznine. Nakon što je iscrpio sve mogućnosti koje mu žudnja pruža, subjekt ostaje sam s vlastitim ništavilom. Ono je jedino za čime još može žudjeti (Ryba, 2024, 34).

Mazohizam predstavlja odlučujuću prekretnicu u ovom putovanju žudnje prema vlastitoj samo-negaciji:

„Jednom kad se dosegne stupanj mazohizma postaje krajnje očito da jedino čemu teži metafizička žudnja jest potpuno uništenje života i duha.“ (Girard, 1965, 283)

Zasićen dohvatljivih objekta i pristupačnih uzora, subjekt počinje težiti prema objektima koje neće moći dosegnuti i uzorima kojima se neće moći približiti. Razvija ovisnost o osobama koje će ga odbijati, prezirati i ponižavati. Vidjeli smo da u tome prepoznaje znakove nečeg iznimnog, odnosno, božanskog. No, subjektu ogreznom u mazohizam ni otvoreno suparništvo nije dovoljno. Nasitivši se

otporom suparničke žudnje, on počinje tragati za nečim što će ga u još većoj mjeri negirati. Otkriva da iza otvorena prijezira i odbacivanja postoji još kolosalnija prepreka:

„Nije suparnička žudnja ono što predstavlja najveću, najinertniju i najneumljiviju prepreku već je to potpuna odsutnost žudnje, apatija, izostanak duha i inteligencije.“ (Girard, 1965, 284)

Budući da otvoreni prijezir podrazumijeva stanovitu ravnopravnost između subjekta i uzora, mazohistički nastrojen subjekt ni to ne može podnijeti. Da bi udovoljio svojim apetitima počinje tražiti uzor koji će izbrisati svaki trag jednakosti i koji neće moći, makar i krajnje negativno, uzimati u obzir njegove moralne i duhovne odlike. Potpuni nemar koji proizlazi iz duhovne ograničenosti uzora postaje novim znakom *božanskog*. Subjekt je sada opčinjen osobama koje im ni u kojem pogledu nisu dorasle.¹⁰³ Okreće se muškarcima i ženama koji su moralno prizemni, osjećajno prikraćeni i intelektualno inferiorni. Ono što je za žudnju privlačno nalazi se jedino u moralnoj i intelektualnoj insuficijenciji, u porocima radi kojih, da ne postoji žudnja, ni sekunde ne bi želio biti u blizini dotičnih osoba (Girard, 1965, 285).

Kako se mimetički proces razvija, žudnja pokazuje pojačani interes ne samo za margine *ljudskog* već i za ono ispod njih, tj. za sadržaje koji ne pripadaju svijetu specifičnih ljudskih osobina i vrijednosti. Žudnja se stoga okreće *pod-ljudskom*, odnosno, *animalnom*.¹⁰⁴ Štoviše, subjekt se u svom „silasku“ usmjeruje k aspektima životinjskog svijeta koji ponajviše negiraju ono *ljudsko* u njemu. No, kako je glavni cilj usidriti se u što dehumaniziranijem entitetu, žudnja se ne zaustavlja ni na ovom stadiju:

„Drugi je fascinantniji što je manje pristupačan; što je više lišen duha i naginje ka instinktivnom automatizmu, tim je nedostupniji. Apsurdni projekt samo-pobožanstvenjenja završava napuštanjem sfere životinjskog i ulaskom u sferu automatskog, čak i mehaničkog. Pojedinač postaje obezglavljen i neuravnotežen žudnjom koju ništa više ne može zadovoljiti i koja božanstvenost traži još samo u onome što do kraja negira bit pojedinca; u neživom.“ (Girard, 1965, 286)

Logika mimetičkog procesa dovodi žudnju do najneprobojnije prepreke, do onoga što ga u najvećoj mjeri ignorira i negira. Ontološku puninu, božansku esenciju i blaženu samodostatnost za kojima neprestano stremlje, žudnja na kraju pronalazi u regijama bitka koje su najudaljenije od nje, u beživotnom anorganskom svijetu:

¹⁰³ Kao primjer ovakvog ponašanja Girard navodi pojedine književne likove iz Proustova ciklusa: „Swanna erotski privlače osobine koje su suprotne onima zbog kojih se divi ženama, podjednako onim stvarnim u društvu ili fiktivnim iz umjetnosti i književnosti. Privučen je vulgarnim ljudima koji nisu sposobni ocijeniti njegov društveni položaj, kulturu i profinjene odlike. Fasciniraju ga osobe koje ne prepoznaju njegovu superiornost čime je u svom ljubavnom životu osuđen na osrednjost“ (Girard, 1965, 283). Ljubav naratora slijedi isti obrazac: „Marcel napominje da ga uvijek privlači ono što mu izgleda 'najsuprotnijim njegovoj krajnje bolnoj osjećajnosti i intelektualnosti.' Albertine nedvojbeno utjelovljuje ovaj zakon. Njezina duhovna pasivnost, njezino nepoznavanje aristokratskih hijerarhija, njezin izostanak obrazovanja, njezina nesposobnost da dijeli Marcelove vrijednosti čini je nepristupačnom, neranjivom i okrutnom, odnosno, idealnom osobom da pobudi žudnju.“ (Girard, 1965, 284)

¹⁰⁴ Girard ilustrira primjerima iz djela Prousta i Dostojevskog. Čari gospođe Guermantes Proust dovodi u vezu s pticama grabljivicama. Kretanje male skupine sa šetališta uspoređuje s pokretima galebova i riba. Likove Dostojevskog poput Svidrigajlova i Stavrogina progone snovi ispunjeni zmijama i paucima. Medijator iz *Zapisa iz podzemlja*, Zverkov, nosi ime izrazitog simboličkog naboja; njegovo ime, naime, znači životinja, zvijer. (Girard, 1965, 286)

„Taj se kraj nalazi u mineralnom svijetu, svijetu smrti u kojem je odsutnost svakog pokreta i trepeta postala konačnom i definitivnom. Stravična zadivljenost završava u gustoći olova i neprobojnoj nepomičnosti granita.“ (Girard, 1965, 287)

Mimetička/metafizička žudnja svoje krajnje utočište pronalazi u smrti koju u *Bjesovima* zatječemo skoro na svakom koraku. Sudbine većine likova završavaju smrću, i to ponajčešće nasilnom. Šatova, odbjeglog pripadnika kružoka, ubijaju njegovi bivši sudrugovi. Nakon što ju je Stavrogin iznevjerio, umire Šatovljeva žena, Marija, a uslijed teškog poroda umire i njezin novorođeni sin. Umire Liza Drozdova, bogata mlada plemkinja čiji je život također obilježen nesretnom ljubavlju prema Stavroginu. Osim Šatova, ubijeni su još i Marja Lebjatkin, tajna Stavroginova supruga, njezin brat, kapetan Lebjatkin te Fečka, odbjegli robijaš. Kirilov i Stavrogin oduzimaju si život. Nitko od navedenih likova ne umire spokojno. Njihove smrti obilježene su sveopćim propadanjem, razaranjem i uništenjem – konačnom kraju nerijetko prethodi ludilo i potpuni rasap ličnosti.

U smrtima protagonista *Bjesova* Girard prepoznaje krajnje ishode metafizičke žudnje. Dopuštajući žudnjama da potpuno upravljaju njihovim životima i da ih zapliću u najnepovoljnije intersubjektivne konstelacije, oni kreću putem koji vodi uništenju i smrti. Smrt dosiže svakog od njih. Ona ih pritom sve izjednačuje brišući svaku razliku između njih, u prvom redu, središnju razliku između medijatora i subjekta. Mimetičko/metafizička žudnja podjednako vodi prema smrti uzora/prepreke (ubojstvo) i subjekta (samoubojstvo) (Girard, 1987c, 413). Čak i uzor, u svemu nadmoćan i superioran, podliježe težnji za samouništenjem.¹⁰⁵ Kroz konkretne, fizičke smrti, *Bjesovi* ujedno prisposode o duhovnoj smrti novovjekog pojedinca. U *Bjesovima* pronalazimo, prema Girardu, ponajbolji romaneskni sažetak sudbine modernog subjekta obilježenog moralnom, intelektualnom i svakom drugom vrstom raspadanja. U njima na elementaran način možemo vidjeti da:

„Snaga ponosa ne može ne završiti u fragmentaciji, i naposljetku, u kompletnoj dezintegraciji subjekta.

Žudnja za ujedinjenjem vlastitog bića se raspršuje i disperzija na koncu postaje definitivna. Proturječja uzrokovana unutarnjom medijacijom uvijek rezultiraju uništenjem pojedinca.“ (Girard, 1965, 279)

Žudnja modernog pojedinca da bude on sam odvodi ga u štovanje Drugog koje iz njega izvlači sve životne sokove. Ova idolatrija uvijek je dvostruka: dok subjekt nastoji izdvojiti se i metafizički osamiti on sve dublje zapada u idolopoklonstvo Drugoga. Razapetost u koju je upao na koncu ga vodi da se više klanja Drugome, a ova idolatrija sve temeljitije razara njegov duh i život.

„Afirmacija vlastitog Ja na kraju se uvijek pretvara u njegovu negaciju. Volja da se samog sebe učini Bogom istovjetna je volji za samo-uništenjem koje se postupno ostvaruje.“ (Girard, 1965, 287)

¹⁰⁵ Upravo je Stavrogin egzemplaran primjer prividnosti metafizičkog uspjeha. Kao uzor bez premca, Stavrogin upravlja tuđim žudnjama i s lakoćom može dobiti što god poželi. No, pozicija koju zauzima u mimetičkoj hijerarhiji pokazuje se na koncu kao prokletstvo. Oslobođen potrebe da za ičim žudi, Stavrogin postaje žrtvom neizdržive metafizičke dosade i na kraju samome sebi oduzima život. (Girard, 1965, 163)

Moderni je subjekt izmoreni idolopoklonik što nemoćno kruži oko smrti. Kao krajnji cilj žudnje smrt mu neprestano lebdi pred očima i vuče ga k sebi. Smrt je vrhovni privid, iluzija koja ga najviše fascinira i koja ga, paradoksalno, jedina još uvijek održava na životu. Ona mu je uvijek blizu, ali nikako da dođe. Iščekivanje i odgoda smrti duhovni su krajolik modernog pojedinca. Idolatrijska žudnja prema Drugom pretvara njegov život u pustinju o kakvoj, prema Girardu, govori prorok Jeremija:

„Ovako govori Jahve:
'Proklet čovjek koji se uzdaje u čovjeka,
i slabo tijelo smatra svojom mišicom
i čije se srce od Jahve odvraća.
Jer on je kao drač u pustinji:
Ne osjeća kada je sreća na domaku
tavori svoje dane u usahloj pustinji,
u zemlji slanoj nenastanjenoj.'“ (Jer, 17, 15, 16)

2. 3. Literarno i/ili religijsko obraćenje

2. 3. 1. Obraćenje junaka

Girard drži da djela Cervantesa, Stendhala, Flauberta, Prousta i Dostojevskog svjedoče o pogubnim posljedicama mimetičke/metafizičke žudnje. Kod Prousta i Dostojevskog one su osobito razorne te kod njih žudnja nerijetko vodi u smrt, u fizičku ili duhovnu, a ponekad u obje istodobno. No, isto tako, s druge strane, možemo vidjeti da u njihovim djelima smrt nema zadnju riječ. U završnim scenama, gdje je glavni junak teško bolestan ili na samrti, događa se iznenadan i odlučan obrat. Girard u tim prizorima prepoznaje stanoviti zajednički obrazac u kojem se kroz fizičko i duhovno propadanje i smrt, junaku cjelovito obnavlja egzistencija (O'Shea, 2010, 53). Riječ je o tzv. scenama „samrtničke postelje“ koje se u manje-više nepromijenjenoj formi javljaju kod svih navedenih pisaca. Nakon što se smrtno razbolio Don Quijote se osjeća spašenim jer je na samom kraju svog života spoznao iluzornost nekadašnjih viteških strasti:

„Pamet mi je opet zdrava i bistra, nije zasjenjena maglenom nerazboritošću što je nada mnom bijaše razastrlo nemilo i neprestano čitanje odurnih viteških knjiga. Svjestan sam sada njihovih budalaština i sljeparija, i jedino žalim što mi je sinulo tako kasno te više neću dospjeti naknaditi izgubljeno vrijeme drugim štivom, koje bi mi prosvijetlilo dušu.“ (Cervantes, 2004b, 426)

Premda opisi njegovih avantura odišu humorom i lakoćom, Quijoteovo ludilo za njegova autora nije nimalo bezazleno.¹⁰⁶ Riječ je o ozbiljnoj bolesti duha koja bi ga najvjerojatnije odvela do potpune propasti da su stvari išle svojim prirodnim tijekom (Bandera, 2009, 47). Na samrtnoj postelji Don Quijote zato osjeća neizmjernu sreću znajući dobro od čega je izbavljen. Pred sam kraj života doživljava nešto što se može usporediti s prosvjetljenjem. Istovjetan obrazac odbacivanja starih zabluda i dosezanja spasonosnog uvida pronalazimo i u zaključku *Crvenog i crnog*. Postigavši iznenadni mir u duši, Julien Sorel se odriče ideja, vrijednosti i navika koje su ga do sada vodile u ljubavi i društvenim ambicijama:

„Odbacuje svoju volju za moći, prekida sa svijetom koji ga je dotad fascinirao; njegova strast prema Mathilde nestaje; odlazi gospođi de Renal i odbija se braniti na sudu.“ (Girard, 1965, 292)

Životni put Stepana Trofimoviča Verhovenskog iz *Bjesova* završava otprilike jednako. Tijekom života on se zanosio idejama koje su ga sve više odvlačile u ludilo uvukavši ga u skandale, zločine i ubojstva što su zahvatili njegov grad. Na putovanju što ga poduzima pred kraj romana, Stepan Trofimovič se razbolijeva i završava na samrtnoj postelji u jednom seoskom gostinjcju gdje mu neka žena, koju je upoznao na putu, čita iz Evanđelja. Unatoč bijednim okolnostima u kojima umire, osjeća da je izliječen te da smrt koja mu se brzo približava donosi oslobođenje. Poput Don Quijotea i Julienu Sorela, i Stepan Trofimovič postaje svjestan laži na kojima se temeljio njegov prijašnji život, a kojih se sada radosno odriče:

„Draga moja, cijelog sam života lagao. Čak i onda kad sam govorio istinu. Nikada ništa nisam govorio istine radi, nego samo sebe radi, i prije sam to znao, ali sad mi je tek jasno (...).“ (Dostojevski, 1975b, 260)

Literarni junak na kraju života prepoznaje lažnost svega što je dotad živio te da neautentičnost njegove egzistencije ima korijen u njegovim žudnjama. U svojim zadnjim trenucima shvaća da je laž to što je mislio da će samoga sebe ostvariti bude li ih slijedio. Osvrćući se unatrag, uviđa da mu je to donijelo jedino nezadovoljstvo, frustraciju i očaj. Umjesto očekivanom samo-ispunjenju, prijanjanje uz žudnju vodilo ga je posvemašnjoj praznini bića. U povlaštenom trenutku smrti prepoznaje da mu posredstvom žudnje nije pošlo za rukom izgraditi vlastito Ja niti postati neovisnim i samodostatnim kako se za života nadao. Došavši do samog kraja, spoznaje da je ideja o spontanoj i autonomnoj žudnji najobičniji mit. Pokazalo se da individualizam kojim se tako dugo zanosio samo loš paravan za pravu istinu koja se sastoji u sljedećem: svatko tko slijedi vlastite žudnje misleći da će na taj način postati slobodan i neovisan, neminovno postaje robom mimetičkog uzora, Drugoga (Girard, 2011b, 265). Bio je uvjeren da će postati samodostatan, a zapravo se ovisnički stopio s njime.

¹⁰⁶ „Drugim riječima, Cervantes uzima vrlo ozbiljno Don Quijoteovo ludilo. Na neki način, roman skriva težinu ludila. Pretvara ga u šalu, u nešto smiješno. Stavljajući ga sa strane i marginalizira. Ali odatle, s ruba nastavlja proganjati junaka. Imamo osjećaj da se Don Quijote igra s vatrom, da je u stvarnoj opasnosti. No, on nije svjestan opasnosti. Rasuđuje o svemu vrlo dobro sve dok se ne dotakne viteštva; čim se to dogodi gubi se njegov osjećaj za stvarnost.“ (Bandera, 2009, 46)

„Na kraju junaci prepoznaju moć i utjecaj medijatora na njihove žudnje, a time i svoju ovisnost o njima. Što se više protagonisti romana koje Girard obrađuje pokušavaju odvojiti od svojih modela, tj. što više pokušavaju same sebe uvjeriti da su njihove žudnje uistinu njihove, tim ih više njihov ponos tjera da se stope sa svojim uzorom (...).“ (O’Shea, 2010, 55)

Proniknuvši na koncu pogubnost Drugoga, junak je konačno sposoban odreći ga se.¹⁰⁷ Oslobodivši se medijatora, on gasi glavno izvorište vlastitih žudnji i postaje slobodan od svih njezinih posljedica. Junak po prvi put spoznaje i iskušava odmak od mimetičke/metafizičke žudnje. Uzdižući se iznad žudnje, otkriva da postoji alternativa životu koji je prethodno živio. Otkriva da je moguće vlastiti identitet izgraditi izvan okvira *mimesis*. Iskusi da egzistencija, prema diktatu žudnje, nije jedina moguća, napokon je siguran da je može slobodno ostaviti iza sebe (Edwards, 2020, 32).

Jednim dijelom ova je spoznaja bolna jer zahtijeva odbacivanje prometejskog ponosa. Prema Girardu su usmjerenost na vlastito Ja usmjerenost na Drugog jedna te ista stvar pa, prema tome, odbacivanje Drugog (uzora) nužno implicira odbacivanje ponosa. Junak se u tom procesu „mora“ odreći uvjerenja o vlastitoj superiornosti. Dok je živio pod diktatom mimetičke žudnje i suparništva želio je pod svaku cijenu istaknuti svoju posebnost u odnosu na Drugog. Bio je manihejski uvjeren da je njegovo Ja stjecište svega dobrog, a Ja drugih ljudi svega lošega. Sada uviđa da nije ništa bolji od drugih, odnosno, da sva zla za koja ih je optuživao jednako pripadaju i njemu samome. Na kraju *Crvenog i crnog* Julien, zakleti neprijatelj licemjera, prepoznaje da je i on sam licemjer, a Raskolnikov, junak *Zločina i kazne* dolazi do uvida da nije nadčovjek kako je mislio prije, dok se uspoređivao s drugima (Girard, 1965, 300). No, isto tako, nije se lako odreći ni inferiornosti koja u okviru mimetičke dijalektike uvijek ide ruku pod ruku s idejom superiornosti. Podređen položaj u odnosu na uzor i uloga vječite žrtve nešto je što se junaku uvuklo pod kožu. Riječ je o duboko ukorijenjenoj navici koju se ne može tek tako zbaciti sa sebe. Subjekt nije kadar tek tako prihvatiti da uzor kojemu se svo to vrijeme divio poput boga i koji mu je ulijevao strah, obična osoba poput njega (Girard, 1965, 300).

No, bolni aspekt odricanja nimalo ne zasjenjuje njegovu iskonsku pozitivnost. Odbacujući ponos, junak se konačno oslobađa dugotrajnog i mukotrpnog ropstva žudnje. Oslobođajući se ponosa, odbacuje diviniziranog Drugog kojemu je do sada idolatrijski služio. Shvaća da odricanjem od ponosa njegovo Ja ništa ne gubi, već, naprotiv, da samo dobiva. Ono je sada slobodno od podvojenosti u kojoj se inzistiranje na ponosu neprestano, u iscrpljujućim oscilacijskim krugovima, smjenjivalo s divljenjem prema Drugom. Lišeno ove unutarnje razapetosti, njegovo Ja sada može odahnuti i konačno biti u miru sa sobom. Junak sada vidi kako ga okretanje od lažnog Ja stvorenog od ponosa,

¹⁰⁷ Don Quijote pred samu smrt izjavljuje: „Ja sam sada neprijatelj Amadisu iz Galije i beskrajnoj onoj povorci njegovih potomaka; mrske su mi sada sve te nesklapne historije skitničkog viteštva; spoznajem sada svoju ludost i opasnost u koju sam zapao čitajući ih; odričem ih se, jer sam se po Božjem milosrđu opametio“ (Cervantes, 2004b, 426). Julien Sorel, također, pred licem smrti svjedoči o oslobođenju od utjecaja medijatora: „Što me se tiču *drugi*? Moji će odnosi prema drugima biti naglo prekinuti“ (Stendhal, 2004, 446).

vodi prema većoj bliskosti s njegovim istinskim Ja (Kirwan, 2009, 3). No, on se ne pomiruje samo sa sobom nego i sa svima onima koji ga okružuju. Oslobođenje od metafizičke žudnje uvijek podrazumijeva i obnovljen odnos prema drugima. Navedena dva aspekta pozitivno uvjetuju jedan drugog: dublji i autentičniji odnos prema sebi potiče na dublji i autentičniji odnos prema Drugom:

„Pobjeda nad sebe-usredotočenošću omogućuje nam da duboko proniknemo u Sebstvo, a ujedno donosi i bolje poznavanje drugih. Na određenoj razini nema razlike između naših tajni i tajni drugih.“ (Girard, 1965, 298)

Pobijedivši metafizičku žudnju subjekt uspostavlja uravnotežen odnos prema sebi i prema svijetu. Obuhvaćajući subjektivnu i intersubjektivnu dimenziju njegova postojanja, ovo je oslobođenje cjelovito i sveobuhvatno.¹⁰⁸ Odricanje od metafizičke žudnje obnavlja svaki aspekt i svaki dio egzistencije junaka:

„Svaka razina njegove egzistencije biva preokrenuta, a svi učinci metafizičke žudnje zamijenjeni onim suprotnim. Obmana ustupa mjesto istini, tjeskoba sjećanju, uzrujanost spokoju, poniženje poniznosti, posuđena žudnja autonomiji, devijantna transcendencija vertikalnoj.“ (Girard, 1965, 295)

Sve u njegovu životu dolazi na svoje mjesto i zadobiva smisao. Nakon sveopćeg nemira koji je u njegovu životu prouzrokovala žudnja, junak stječe duboki spokoj. Složeni i kaotični svijet strasti se razlaže vraćajući junaka elementarnoj jednostavnosti života (Girard, 1965, 308).

Uvid u pravu narav žudnje i u ispraznost života utemeljenog na *mimesisu* iznenadni je događaj u životu junaka. Posrijedi je munjevita promjena, istinski preokret jer ništa u narativnom tijeku nije nagovijestilo što će uslijediti na kraju.¹⁰⁹ Preobrazba na „samrtnoj postelji“ nadilazi okvir radnje koja joj je prethodila, a samim time i junakove snage tako da završna promjena nije plod njegovog intelektualnog ili moralnog zalaganja. Ona se ne događa u znaku njegovih moći i snaga (Edwards, 2020, 32). Do nje dolazi upravo u trenutku nakon što je istrošio sve svoje duhovne resurse, odnosno, pošto je žudnja iscrpila svaki životni izvor u njemu:

¹⁰⁸ Ne narušavajući osnovnu ravnotežu, pojedini autori daju veći naglasak jednom od ovih dvaju aspekata. Neki pisci u završnim scenama svojih romana prikazuju usamljenika koji stupa u zajedništvo drugima, a drugi „društvenog“ junaka koji osvaja samoću. Prvoj kategoriji, prema Girardu, pripada Dostojevski, a drugoj Stendhal: „Raskolnikov odbacuje samoću i prigranjuje druge, a Julien Sorel odbacuje druge i prigranjuje samoću“ (Girard, 1965, 295). No, razlika je relativna; posrijedi su samo različiti naglasci. Radi se o tome da Stendhal naglašava više subjektivni vid, a Dostojevski intersubjektivni“ (Girard, 1965, 295). Manje naglašeni aspekt nikada ne iščezava. Julien ulazi u spasonosnu samoću, ali ne ostaje izoliran od drugih: „Njegova sreća s gospođom de Renal izraz je duboke promjene njegov odnosa prema drugima“ (Girard, 1965, 295). Isto tako, okružen masom ljudi na svom suđenju, Julien ne osjeća nikakvu mržnju i zavist prema njima. Raskolnikov, s druge strane, pobijedivši izoliranost ne gubi svoju osamljenost: „On čita evanđelje; pronalazi mir koji mu je tako dugo izmicao“ (Girard, 1965, 296).

¹⁰⁹ Junak, doduše, u zrelim stadijima metafizičke žudnje otkriva laž na kojoj se ona temelji kao što i postaje svjestan njezine štetnosti. Međutim, premda u stanovitoj mjeri otkriva istinu o žudnji, ova ga *unutarnja* spoznaja ipak ne oslobađa od nje i njezinih učinaka. Ona i dalje ostaje uvjetovana žudnjom i služi isključivo njezinim ciljevima. Girard ovu vrstu lucidnosti naziva mazohističkom, jer, kao što smo vidjeli, u zadnjim fazama *mimesisa* kad se ona javlja žudnja poprima upravo ta, mazohistička obilježja: „Mazohizam se temelji na dubokoj, ali još uvijek nedovoljnoj intuiciji metafizičke žudnje, devijantnom i iskrivljenom uvidu čiji su učinci razorniji od neznanja prijašnjih faza. Kada subjekt uoči bezdan koji je žudnja iskopala pod njegovim nogama, on se dragovoljno baca u nj, nadajući se, protiv svake nade, da će tamo pronaći ono što u manje akutnim stadijima žudnje nije.“ (Girard, 1965, 180)

„Junak pobjeđuje u porazu; trijumfira jer je na izmaku svojih snaga; po prvi put mora se zagledati u lice svome očaju i ništavilu. Ali ovaj pogled, kojeg se prije užasavao...predstavlja njegov spas“ (Girard, 1965, 295).

Junak se, prema tome, ne spašava, već biva spašen. On ne čini ništa već samo pasivno promatra čudesnu promjenu u kojoj on nema nikakva udjela. Kao da se radi o nekoj vrsti intervencije koja dolazi izvana, negdje s onu stranu njegova života. On je na kraju nezasluženo obdaren nečim što bismo s Girardom mogli nazvati romanesknom milošću (Girard, 1965, 310). To je razlog što Girard u opisima ovih iskustava prepoznaje određene paralele s religijskim obraćenjem:

„Ako je netko duboko uvučen u cirkularnost žudnje i želi se izvući iz nje, mora proći kroz iskustvo radikalne promjene koju religiozni ljudi nazivaju *obraćenje*. U uobičajenom smislu riječi *obraćenje* nije nešto što ima veze s našim djelovanjem već s Božjom intervencijom u našim životima. Najveće iskustvo za kršćane jest to da počínju vjerovati uslijed 'prinude' za koju osjećaju da ne dolazi od njih nego od samoga Boga.“ (Girard, 2011b, 265, 266)

Opise zadnjih trenutaka u životima Don Quijotea, Julienu Sorela i Stepana Trofimoviča, Girard naziva „obraćenjima u smrti“ (*conversion dans la mort*). U religijskom kontekstu obraćenje može označavati nekoliko stvari: početno ili ponovno otkrivanje vjere, promjenu religije ili povratak religijskoj praksi (Dumouchel, 2014a, 187). Kad govori o obraćenju literarnih junaka Girard za početak ističe da se ono ne može u potpunosti poistovjetiti s religijskim obraćenjem. Unatoč pojedinim religijskim motiva koji su prisutni u opisima kraja njihovih sudbina, junaci Cervantesa, Stendhala i Dostojevskog ne postaju religiozni ljudi u pravom smislu riječi. Oni ne otkrivaju Boga kao novo središte svog života niti se vraćaju izgubljenoj vjeri djetinjstva i sl. No, s druge strane, ne mogu se previdjeti ni sličnosti koje postoje s religijskim obraćenjem. Literarno obraćenje nije religijsko, ali pojedinim svojim značenjskim sastavnicama osjetno gravitira prema njemu. Stoga, Girard u svom uspoređivanju predlaže nekakav srednji put s nešto većim naglaskom na ono što ova dva fenomena povezuje:

„Girard vrlo savjesno upotrebljava ovaj pojam, ne kako bi dokazao da je 'literarno obraćenje' oblik religijskog obraćenja, iako kod pojedinih autora te dvije stvari mogu ići jedna uz drugu, nego zato što, kako on to kaže, ta dva iskustva toliko sličje jedno drugome da su čak i pisci koji izričito otklanjaju religijsko tumačenje svojih djela, 'primorani' poslužiti se slikom religijskog obraćenja da bi opisali događaje o kojima pišu.“ (Dumouchel, 2014a, 187)

Literarno obraćenje nije u *sadržajnom* smislu religijsko jer ne vodi prema novoj ili obnovljenoj religijskoj praksi. Podudarnost je *formalna*. U oba ova iskustvu možemo pronaći iste strukturalne elemente. U jednom i drugom radi se o dubokoj, najčešće iznenadnoj transformaciji načina na koji pojedinac doživljava sebe, druge i svijet (Dumouchel, 2014a, 187). Doživjevši obraćenje, književni lik, kao i religiozan pojedinac, iskušava i spoznaje da je njegov dotadanji život bio neautentičan i utemeljen na lažima. Svaki od njih spremno odbacuje ili ostavlja iza sebe vlastitu prošlost imajući siguran osjećaj da ulazi u novi, istinski život.

2. 3. 2. Obraćenje autora

Obraćenje junaka implicira obraćenje autora. Girard dolazi do tog zaključka na temelju uvida da međusobno različiti autori kao što su Cervantes, Stendhal, Flaubert, Proust i Dostojevski završavaju svoje romane na manje-više isti način. Strukturalna sličnost njihovih zaključaka teško je objašnjiva formalnim ili sadržajnim razlozima: riječ je, naime, o piscima vrlo različitih estetika i idejnih polazišta. Stoga posrijedi mora biti nešto drugo, nešto što nadilazi puki prostor fikcije te dopire do osobe autora. Obraćenje junaka, prema Girardu, upućuje na stvarnu transformaciju koju je doživio njegov tvorac. Napisati roman u kojem junak na kraju pobjeđuje metafizičku žudnju može samo netko tko je i sam prošao kroz slično iskustvo. Jedino onaj tko se uspio osloboditi žudnje i njezinih obmana kadar je s odmakom i na objektivan način sagledati njezin ubojiti mehanizam i razorne posljedice. Girard tvrdi da je obraćenje autora glavni preduvjet nastanka takvih djela te da je priča koja se provlači kroz roman ujedno i njegova.

Povezanost literarnog i autorovog obraćenja na poseban način dolazi do izražaja kod Prousta. Girard pritom na umu ima u prvom redu knjigu *Pronađeno vrijeme*, zadnji svezak *U traganju za izgubljenim vremenom*. Prve stranice *Pronađenog vremena* opisuju zadnje etape u životu glavnog junaka. Iscrpljen od višestrukih ciklusa metafizičke žudnje glavni se lik, Marcel, nalazi u stanju duboke apatije. Premda ga žudnja više ne proganja, umjesto spokoja, sve što on osjeća jest duhovna praznina i dosada (Girard, 2011d, 62). Uvjerivši se da umjetnost ne može preobraziti njegov život, izgubio je svaku nadu da će jednog dana postati veliki pisac. Međutim, upravo tada mu dolazi poziv za soareju kod vojvotkinje Guermantes. Taj će sitni događaj sve promijeniti. Tijekom večere Marcela sasvim neočekivano preplavljuje nešto poput duhovno-estetskog prosvjetljenja.

„Po dolasku on doživljava nagli i silovit procvat afektivnog sjećanja. Neravna kaldrma u dvorištu Guermantesa vraća ga na neki trg u Veneciji; malo kasnije, u predsoblju, sjajna površina uštirkane salvete podsjeća na njegov život u Balbecu, na mjesto gdje je upoznao Albertine; još malo poslije, pronalazi cijelo svoje djetinjstvo zatvoreno u stranicama romana George Sand, istog onakvog kakvog mu je darovala baka prije mnogo godina.“ (Girard, 2011d, 63)

Ovo iznenada probuđeno sjećanje u hipu raspršuje rezignaciju i sumornost koje su do malo čas obilježavale njegov život. Novootkrivena afektivna memorija ispunjena je svježinom, lakoćom i slobodom. Njezina se snaga nadasve očituje u tome što uspijeva pobijediti protok vremena. Premda na večeri u salonu gleda oko sebe ostarjela i oronula lica koja jedva prepoznaje te i sam zna da će uskoro umrijeti, Marcel je spokojan jer je pronašao nešto poput lijeka protiv prolaznosti. Osjeća kako svojim sjećanjem može učinkovito premostiti prošlost i sadašnjost. Zahvaljujući preobrazbi koja mu se netom dogodila kadar je uzdignuti se iznad vremenskog tijeka svog života; po prvi put pruža mu se panoramski pogled na nj. Njegov se duh, uskrsnuvši u sjećanju, uzdiže u dotad nepoznate visine.

Obdaren nekom nepotrošivom energijom, vječnom mladolikošću, glavni junak prepoznaje da je konačno kadar i spreman napisati svoje djelo. (Girard, 2011d, 63)

No, što je u korijenu ove duhovno-estetske preobrazbe koja Marcela najednom pretvara u pisca? Za Girarda odgovor je samo jedan:

„Ovaj sićušni događaj daruje mu, zajedno sa zaokruženom temom o kojoj će pisati, i posvećenost potrebnu da napiše knjigu, a nadasve mu pruža novu perspektivu koja je, po prvi put, potpuno slobodna od prisile žudnje i od nade da će samog sebe ostvariti posredstvom žudnje.“ (Girard, 2011b, 269)

U junaku se oslobađa silna kreativna energija nakon što se oslobodio metafizičke žudnje. Oslobodivši se ropstva žudnje sa svim njezinim posljedicama čiji je zajednički nazivnik smrt, kao i unutarnje prinude da se mora ostvarivati kroz žudnju, junak konačno stječe snagu da stvori istinsko umjetničko djelo. Prevladavanje žudnje, vidjeli smo, modificira u njemu doživljaj vremena. Pod utjecajem žudnje njegov je život bio posve usmjeren na budućnost. Nastojao je pronalaziti i slijediti uvijek nove, neisprobane žudnje za koje je vjerovao da će mu, nakon što su sve prethodne podbacile, konačno pružiti samo-ispunjenje. Nasuprot tome, sada, umjesto toga grozničavog traganja za budućim žudnjama, može baciti spokojan pogled unatrag, na svoj protekli život. Stječe lucidnost kakvu dosada nije poznao. Doživjevši prosvjetljenje može točno sagledati sve svoje prošle žudnje. Uzdizanje i odmak omogućuju mu istinit i nepristran pogled. Nalazeći se *izvan* žudnje može točno vidjeti što je ona; što je bilo nemoguće dok je bio uronjen u nju. Zakoračivši s onu stranu žudnje, postaje svjestan posljedica i laži kojima ga je tako dugo držala u ropstvu.

Trenutak prosvjetljenja ili obraćenja jest trenutak u kojem se u *Pronađenom vremenu* sjedinjuju dvije narativne linije – junakova i pripovjedačeva. Junak tu dolazi do točke u kojoj prestaje biti neprosvjetljeni protagonist postajući sveznajući pripovjedač. Nije više akter obuzet metafizičkom žudnjom, već distancirani romaneskni motritelj. Ova je druga perspektiva presudna budući da pruža neophodan odmak potreban da se priča uopće može ispričati. Novostečeni pogled omogućuje junaku/pripovjedaču da svom heterogenom iskustvu dade strukturu i udahne mu smisao. Girard smatra da zbog toga završetak *Traganja* predstavlja njegovo idejno i estetsko ishodište:

„Činjenica je da je *Pronađeno vrijeme* osmišljeno, ako ne i u potpunosti napisano prije bilo kojeg drugog dijela ciklusa. Ovaj zaključak je istodobno i kraj i početak. Ako je roman 'katedrala' – kao što je i sam Proust predložio – *Pronađeno vrijeme* je kor prema kojem sve arhitektonske linije konvergiraju i iz kojeg proistječu.“ (Girard, 2011d, 67)

Pretvaranjem junaka u pripovjedača, Proust, prema Girardu, kročeći kroz svoj roman dolazi do samog vlastitog položaja, položaja autora.¹¹⁰ Fikcionalno putovanje junaka završava u točki koja se nalazi na granici između fikcije i zbilje. Prebacivanjem težišta na pripovjedača „unutar“ *Traganja* pažnja se

¹¹⁰ „Junak *umire* dosižući istinu i svome autoru povjerava plodove vlastite pronicljivosti. Titula junaka romana rezervirana je za lik koji u tragičnom svršetku odnosi pobjedu nad metafizičkom žudnjom postajući na taj način *способан написати роман*. Odvojeni tijekom cijelog romana, na kraju junak i njegov tvorac postaju jedno.“ (Girard, 1965, 296)

preusmjeruje na pripovjedača „izvan“ njega. Razmatranje o fikcionalnom suodnosu junaka i pripovjedača odvodi nas ponovno u smjeru pitanja odnosa između književnog junaka i njegova tvorca, autora, pa ćemo spomenuti Girardove načelne opaske o tom pitanju. Kad govori o preklapanjima koja postoje između pisca i najčešće, glavnog junaka, Girard ističe da se taj odnos nipošto ne može svesti na znak jednakosti. Navedena podudarnost nije isto što i „stvarno“, odnosno, činjenično poklapanje između piščeva života i sudbine (glavnog) junaka u smislu naivnog biografizma. Sudbina literarnog junaka i autorov život ne odnose se jedno prema drugome poput originala nekog dokumenta i njegove kopije (Girard, 1988a, 11). Književno je djelo prije neka vrsta duhovne ili egzistencijalne autobiografije koja počiva na dubljoj povezanosti između autora i njegova lika sugerirajući vezu koja nadilazi obične, površne korelacije. Upravo pišući Proustu, Girard to vrlo jasno ističe:

„Poput Montaignea, a možda i više od njega, Proust bi se mogao pohvaliti da je on sam srž vlastite knjige.

To, međutim, ne znači da su Marcel i Proust, junak i pripovjedač *Traganja* istovjetni u vulgarnom, empirijskom smislu, već da su s višeg, duhovnog stanovišta, njih dvojica jedno te isto.“ (Girard, 2011d, 56)

Za Girarda su izlišne i besplodne rasprave koje polaze od apriorne suprotstavljenosti *zbiljskog* i *literarnog* budući da sprječavaju dragocjen estetski i duhovan uvid kakav možemo dobiti ako uklonimo tu umjetno postavljenu barijeru:

„Krajnje je pogrešno pretpostavljati sukob između ovog estetskog zahtjeva i autobiografske dimenzije romana. Roman iznosi pred nas duhovnu biografiju koja je ljepša i istinitija od biografije u doslovnom smislu riječi.“ (Girard, 2011d, 67)

Kako bi potkrijepio vlastitu tezu da je *U traganju za izgubljenim vremenom* neka vrsta Proustove duhovne autobiografije, Girard se poziva na tekst *Protiv Sainte-Beuvea* (Contre Sainte-Beuve), autopoetički esej koji je Proust napisao neposredno prije nego što je počeo raditi na svom najpoznatijem djelu.¹¹¹ Na kraju ovog eseja naslovljenom „Zaključak“, Proust opisuje vlastito raspoloženje koje uvelike podsjeća na stanje glavnog junaka *Pronađenog vremena* neposredno prije prosvjetljenja. Tu, prije svega, iznosi svoje uvjerenje o tome kako nikada neće postati veliki pisac. Potom piše kako zamjećuje neke nove i tajanstvene veze između ljudi, stvari kao i između nekih razdvojenih trenutaka svog života, tj. svega što mu se prije činilo nepovezano. Opažanje novootkrivene sinteze pruža mu intenzivan estetski užitek koji prati vrlo živahnim dojmom istinitosti. Za Girard je ovaj esej iznimno važan: kao autobiografski odraz Proustovog duhovno-estetskog trenutka, *Protiv Sainte-Beuvea* sadrži obrise budućeg remek-djela. Girard pritom podsjeća da je riječ o „trenutku“ dok još nije nastupila ključna preobrazba u Proustovu životu; ali, u tom predprosvijećenom stanju sadržane su prema Girardovom mišljenju klice *Pronađenog vremena*, a samim time i ostalih romana iz ciklusa. Girard, stoga, inzistira na povezanosti *Protiv Sainte-Beuvea* i *Traganja*:

¹¹¹ Esaj je posmrtno objavljen 1954. godine.

„On se mora čitati iz očišta još nenapisanog *Pronađenog vremena*; radi se o ranom nacrtu ovog sveska premda je riječ o tekstu osmišljenom u mnogo ranijoj fazi iskustva, u vremenu kad je proustovska 'tamna noć duše' bila još jako mračna.“ (Girard, 2011d, 66)

Povezanost nije vidljiva samo s onim što je Proust pisao u to vrijeme nego i s konkretnim događajima iz njegova života iz tog vremena. U razdoblju koje je prethodilo nastanku *Traganja* Proustu umire majka. Taj ga je događaj teško pogodio dijelom i zbog toga što je njezinu smrt povezivao s vlastitim lošim ponašanjem prema njoj. Nakon majčine smrti njegovo ionako narušeno zdravlje dodatno se pogoršalo. Istovremeno se potpuno povukao iz društvenog života. Girard smatra da je dramatski obrat u *Pronađenom vremenu* barem u nekoj mjeri literarni odjek ovih zbivanja (Girard, 2011d, 66). Potvrdu za poveznicu s Proustovim stvarnim životom Girard pronalazi u jednoj misli koja se uporno provlači kroz *Pronađeno vrijeme*, a to je da se velika umjetnost rađa u patnji. Proust je, prema Girardu, podosta usamljenički ustrajao na tome kako je iskustvo patnje nužan preduvjet autentičnog stvaralaštva. To je razlog zašto je u to vrijeme bio toliko zaokupljen strukturom *Zločina i kazne* i što je istu strukturu prepoznao i u ostalim romanima Dostojevskog, ali i u djelima drugih pisaca poput Flauberta i Cervantesa (Girard, 2011d, 66). Glavni razlog Proustove literarne preokupacije patnjom proizlazi, prema Girardu, iz uvida da je njegovo osobno iskustvo obilježeno njome. No, ono što je u toj podudarnosti ostavilo mnogo snažniji utisak odnosilo se na ono što u tim djelima slijedi iza patnje. Kao što smo vidjeli, u djelima spomenutih pisaca uvijek se događa da nabujali ponos kao plod metafizičke žudnje biva na kraju svladan, najčešće patnjom, osjećajem krivnje, kajanjem itd. Ponos umire, ali njegovo svrgavanje nije kraj već neophodan dio procesa koji vodi duhovnoj metamorfozi. Opisano iskustvo istodobno je „bolest na smrt“ i uskrsnuće (Girard, 2011d, 66). Polazeći od Proustovih literarnih interesa i određenih momenata iz njegove biografije, Girard smatra da je Proust također prošao kroz slično iskustvo umiranja ponosa, a uništenje taštine dovelo je do korjenitog obrata koji je osrednjeg pisca kakav je Proust bio prije *Traganja*, pretvorio u genijalnog. Girard smatra da tek egzistencijalni pad stvara vrhunskog pisca. Veliki pisac je onaj koji je vlastiti ponos ostavio iza sebe i koji više ne idolizira svoje naizgled autonomno Ja (Palaver, 2015, 72). U svojem razlikovanju Girard se nadovezuje na misao Simone Weil o razlici između prvorazredne i drugorazredne umjetnosti:

„*Jean Santeiul*¹¹² i *U traganju za izgubljenim vremenom* ilustriraju razlikovanje Simone Weil između djela koja ostaju drugorazredna, kolikogod briljantna bila jer ne čine ništa drugo nego što 'obogaćuju' osobnost

¹¹² *Jean Santeiul* je nedovršen autobiografski roman koji je Proust pisao između 1895. i 1900. godine. Objavljen je poslije Proustove smrti 1952. godine. Girard navodi da su u tom romanu prisutni isti motivi, likovi i mjesta kao i u *Traganju*, ali su duh i optika bitno drugačiji. Prema Girardovu sudu, *Jean Santeiul* je pisan iz perspektive metafizičke žudnje i ponosa za razliku od *Traganja* koji tu perspektivu raskrinkava, dovodi u pitanje, ironizira itd. Glavni junak, Jean Santeiul je svojevrstni antipod Marcelu, a to je vidljivo u svim područjima života. Daleko od morbidne ljubomore, ljubavni život Jeana Santeiula je ružičast i sentimental. Umjesto bolne i neostvarive čežnje, on uživa u punopravnoj pripadnosti visokom društvu. Pred njegovim šarmom i talentom ruše se sve barijere; ne postoji društveni krug u koji on nije primljen. Snobizam je nešto što njemu nimalo ne pripada, već je uvijek svojina drugih (...). Kao tipičan primjer *romantičke* književnosti, *Jean Santeiul* je prema Girardu, produkt metafizičke žudnje. Proustov prvi roman ne odražava stvarnost

svoga autora i istinskih remek-djela koja potječu od osiromašenja i sakaćenja neautentičnog Ja.“ (Girard, 2011d, 67)

Ako je *U traganju za izgubljenim vremenom* odraz Proustova života, onda je promjena koja je izmijenila francuskog pisca bila iznenadan i neočekivan događaj. Pratimo li pažljivo romaneskni tijek *Traganja* sve govori u prilog naglom obratu jer u prvih jedanaest svezaka nema nikakvih naznaka o onome što će se zbiti u dvanaestom i trinaestom. Girard, stoga, smatra pogreškom ako Proustovu preobrazbu tumačimo u platonskom ključu.¹¹³ U *Traganju se* radi o nečem sasvim drugom:

„Platonizam podsjeća na spokojan i neprekinut uspon prema Idealu što nema puno zajedničkog s onim što se zbiva u *U traganju za izgubljenim vremenom*. Sve do samog kraja *amour-propre* je dinamički element koji uvijek odvodi prema vani i prema dolje s relativno visoke polazne točke Combraya. Taj se smjer mijenja samo *in extremis*, no ta se promjena ne da logički objasniti. Sve što možemo reći – a to ostaje dojam, a ne dokaziva činjenica – jest to da kretanje prema dolje mora biti dovedeno do ekstrema da bi se potom moglo misteriozno preokrenuti.“ (Girard, 2011d, 68)

Dakle, ni govora o postupnom uspinjanju prema carstvu Istinitog, Dobrog i Lijepog koje se skriva negdje u nutrini pojedinca. Naprotiv, skoro do samog kraja prevladava dinamika sebeljublja (*amour-propre*) koja junaka i ostale likove odvodi daleko izvan njih samih te ih spušta sve dublje u ponore egzistencije. Promjena koja nastupa na samom kraju događa se u znaku paradoksa – nešto mora biti dovedeno do svojih krajnjih granica da bi se nakon toga izmijenilo. No, kao što ističe Girard, ne radi se o tome da jedno organski proizlazi iz drugoga – „logika“ ekstrema nimalo ne dovodi u pitanje iznenadnost i neočekivanost preobrazbe. Ono što se u preobrazbi dogodilo nije neprekinutom linijom povezano s onim što joj je prethodilo. Proustova estetsko-duhovna promjena kakvo zrcali njegovu najpoznatije djelo odražava, stoga, razliku koja se ni iz čega prethodnog ne da izlučiti:

„Romanopišćev rukopis sugerira da je došlo do oštrog reza u njegovom životu neposredno prije *Traganja*. Promjena je tako upečatljiva da čak i letimičan pogled može utvrditi je li neka stranica napisana prije ili poslije sudbonosnog razdoblja.“ (Girard, 2011d, 67)

U preobrazbi koja ga je zahvatila pojavljuje se nešto što nije povezano s Proustovom urođenom darovitošću ili izvježbanom spisateljskom vještinom. Darovitost i stečene vještine su, dakako, neophodne, ali ne i presudne za nastanak djela kakvo je *U traganju za izgubljenim vremenom*. Prema Girardu radi se o promjeni koja nadilazi jedno i drugo, tj. o nečemu što je Proust naknadno dobio, a ne što je prethodno imao ili stekao. Transformacija pisca nije plod njegove „naravi“ i „činjenja“, već dar koji mu je odnekud pao u ruke.

žudnje nego projekcije njezinih strahova i nadanja. Poput svakog djela utemeljenog na ponosu i ovaj roman počiva na strogoj manihejskoj podjeli: sve dobro pripada glavnom junaku i njegovim aristokratskim prijateljima, a sve zlo mrskom drugom, tj. snobovima koji ga progone. Navedene osobine čine ga idealnim za Girardovu usporedbu između neautentičnih i autentičnih književnih djela.

¹¹³ Platonska se hipoteza uvriježila zbog istaknute uloge koje u *Traganju* ima „prisjećanje“ kao i zbog česte upotrebe riječi „ideja“. (Girard, 2011e, 68)

Prema svim nabrojenim obilježjima Proustova se preobrazba (buđenje afektivne memorije) mnogo više podudara s kršćanskom milošću negoli s platonskom anamnezom. Georges Poulet koji uvodi ovu usporedbu pojašnjava to na sljedeći način:

„U proustovskoj misli sjećanje igra istu nadnaravnu ulogu koju milost ima u kršćanskoj misli. To je taj neobjašnjivi fenomen koji nadograđuje palu narav neobnovljivo otrgnutu od svojih izvora, ne da bi je odjednom i cjelovito vratio u izvorno stanje već da bi joj otvorio djelotvoran put spasenju. Prisjećanje je 'pomoć odozgor' koje dolazi biću kako bi ga izvuklo iz ništavila iz kojeg se ono samo ne može izići. U Proustovom djelu ono se pojavljuje podjednako u ljudskom i nadljudskom obličju. To je nepredvidljiva, nehodična stvarnost koja se pridodaje biću izvana i istodobno i čin samog tog bića, najosobniji čin budući da konstituira osobu.“ (Poulet, 1962, 156)

Premda pojedincu dolazi izvana, ova vrsta preobrazbe naznačuje najdublju osobnu promjenu. Ona je nepredvidljiva i neuhvatljiva te dolazi „odozgo“ kao milosni odgovor na probleme na koje se dosada nije imao odgovora. Buđenje prisjećanja seže do krajnje, ontološke razine ne nudeći tek popravak, poboljšanje života, već temeljitu obnovu, odnosno, spasenje. Nadovezujući se na Pouletova zapažanja, Girard smatra da proustovsko iskustvo odgovara obrascu kršćanskog obraćenja. Ono se velikim dijelom može svesti na shemu duhovne smrti i ponovnog rođenja o kakvoj govori Ivanovo evanđelje:

„Zaista, zaista kažem vam: ako pšenično zrno, pavši na zemlju, ne umre, ostaje samo; ako li umre, donosi obilat rod.“ (Iv, 12, 24)

Uostalom, i sam se Proust poziva na ovaj evanđeoski redak obrazlažući svoj književni poziv:

„Bolest koja me bijaše prisilila, kao kakav strog dušobrižnik, da umrem za ovaj svijet, učinila mi je uslugu (jer, ako zrno pšenice ne uquine pošto je posijano, ostat će samo, ali ako uquine, dat će mnogo ploda) (...).“ (Proust, 1977, 144)

Osobni preokret Prousta na krilima novopronađene stvaralačke energije nalikuje novom rođenju o kakvom govori Ivanovo evanđelje. Iz toga slijede i ostale religijske konotacije. Rodivši se za novi život, Proust uspijeva dokučiti konačnu istinu života koji je živio do sada, istinu koja svoj puni smisao doseže unutar religijskog ključa.

„Čak iako Proust ne pribjegava rječniku grijeha, stvarnost grijeha itekako je prisutna. Sagledavanje svoje prošlosti vrlo je slično otkrivanju vlastite grešnosti kakvo poznaje kršćanstvo. Izgubljeno vrijeme ispunjeno je idolopoklonstvom, ljubomorom i zavišću, a sve završava osjećajem potpune ispraznosti.“ (Girard, 2011b, 270)

I „nakon obraćenja“ Proustov način života također podsjeća na određene elemente religijskog života:

„Ima nešto kvazi-redovničko u djelomično mitskom, ali ipak autentičnom prikazu kako je ostatak života proveo izoliran od svijeta, u svojoj spavaćoj sobi obloženoj plutom, budio se usred noći da bi pisao svoj roman, baš kao što se redovnici bude da pjevaju psalme.“ (Girard, 2011b, 270)

Girard navodi i kako se Proust upravo u tom razdoblju i jedino tada zainteresirao za kršćanstvo. Njegova pisma i ostali napisi svjedoče o tome kako je osjećao da bi ono moglo biti nešto važno za

njegovu duhovno-estetičku transformaciju. Budući da o kršćanstvu nije imao relevantnih saznanja, tražio je savjete od drugih.¹¹⁴

Unatoč svim navedenim podudarnostima, Girard smatra kako se ipak ne može ustvrditi da je duboka promjena kod Prousta ujedno bila i religijsko obraćenje. Ništa u njegovom životu nakon sudbonosnog događaja ne govori tome u prilog. Biografski podaci ne otkrivaju nikakve tragove religijske prakse ili usvajanja kršćanskog morala. Prema onome što se zna, Proust je najvjerojatnije bio i ostao agnostik ili čak ateist. Međutim, za Girarda ove činjenice nisu toliko relevantne. Prema njemu važna je iznad svega strukturalna sličnost između duhovno-estetičke transformacije junaka, odnosno pisca i religijskog obraćenja *strictu sensu*.

„Ono što doista tvrdim jest to da je Proustovo stvaralačko iskustvo u većini aspekata usporedivo s religijskim obraćenjem za koje se ne može reći da nije uspjelo, nego da je urodilo estetskim plodovima ne rezultirajući pritom nikada religijskim obraćenjem. Proustovo iskustvo funkcionira poput religijskog obraćenja i svakako nema razloga da se zanemari njegov glas, osobito u onome što je zapisano u masi objavljenih rukopisa iz razdoblja *Pronađenog vremena*.“ (Girard, 2011b, 271)

U slučaju Prousta strukturalna sličnost između estetskog i religijskog elementa ne može se ipak svesti isključivo na formalnu razinu. Istina je da Proust poseže za religijom, odnosno, kršćanstvom u prvom redu kao izvoru vlastitog simbolizma – sve te slike i pojmovi koje preuzima za njega imaju prvenstveno metaforičko značenje. No, s druge strane, kao što smo prije istaknuli, religija i kršćanstvo kod Prousta nemaju isti značaj kao i ostala estetska (metaforička) sredstva:

„Premda kršćansko značenje *Pronađenog vremena* ostaje za njega metaforičko, on je tu metaforu smatrao svojim vrhunskim estetskim postignućem.“ (Girard, 2011d, 69)

Drugim riječima, naglašeno povlašteno mjesto religijske (kršćanske) metaforike sugerira da je u igri nešto što nadilazi prostor stilistike i simbolizma. Premda svojom religijski inspiriranom estetikom ostaje zatvoren za *religijsko* u pravom smislu riječi, Proust nimalo ne bježi od metafizičkih implikacija koje ona nosi sa sobom. Proust njome naznačuje duhovni proces koji se u bitnim crtama ne razlikuje od obraćenja u pravom smislu riječi. Štoviše, njegov literarni prikaz, po Girardovu sudu, duhovni proces obraćenja opisuje mnogo bolje nego brojni religijski, kršćanski autori:

„(...) premda je Proust bio agnostik, njegovo remek-djelo prisvaja kršćansku strukturu otkupljenja savršenije od pomno planiranih nastojanja mnogih savjesnih kršćanskih umjetnika.“ (Girard, 2011d, 68)

Proustov primjer pokazuje da čisto literarni aspekt itekako može biti povezan s religijskom dimenzijom ljudske egzistencije. Djelo poput *U traganju za izgubljenim vremenom* svjedoči o organskoj povezanosti tih dvaju aspekata. *Religijsko* kao estetsko sredstvo nema ovdje tek dekorativnu funkciju koje je umjetno nakalemljeno. Unutar Proustove kreacije čisto literarni aspekt

¹¹⁴ U prvom redu tražio je pomoć od Andréa Gidea. Ali Gide je, kao razočarani protestant, obeshrabrio Prousta u daljnjoj potrazi. (Girard, 2011c, 271)

prirodno prerasta u metafizičku i duhovnu poruku. No, da bismo mogli takvo nešto uvidjeti i spoznati potrebno je osloboditi se uvriježenih mišljenja koja strogo razdvajaju *literarno* i *religijsko*:

„Da naše predrasude nisu podigle nepropusnu barijeru između estetskog i religijskog iskustva, mogli bismo probleme književnog stvaralaštva sagledati u sasvim novom svjetlu.“ (Girard, 1965, 310)

3. RELIGIJSKO PODRIJETLO DRUŠTVA I KULTURE

Nakon proučavanja književnosti, Girard se u drugoj fazi svoje karijere okrenuo antropologiji.¹¹⁵ Sredinom 60-ih godina prošlog stoljeća, na poticaj svog prvog doktoranda i prijatelja Eugenia Donata, Girard je počeo proučavati antropološku literaturu. Donato mu je preporučio djela poznatih antropologa 19. i 20. stoljeća poput Frazera, Robertson-Smitha, Radcliffe-Browna, Malinowskog, Durkheima i drugih. Girard se rado prisjeća tog razdoblja kao intelektualno vrlo uzbudljivog i poticajnog navodeći kako je tada pročitao više knjiga nego ikad prije ili poslije u životu¹¹⁶ (Haven, 2018, 152). Otprilike u isto vrijeme zainteresirao se i za djela grčkih tragičara.¹¹⁷ Na čuvenoj konferenciji u Baltimoreu 1966. godine,¹¹⁸ kojoj je bio suorganizator, Girard je održao predavanje o Sofoklovom *Kralju Edipu* kojim je po prvi put javnosti obznanio područje svog novog interesa. Zanimanje za Euripidova, Eshilova i Sofoklova djela bilo je kod Girarda, međutim, neraskidivo povezano s proučavanjem antropologije tako da je upoznavanje s grčkom tragedijom značilo ujedno i bolje razumijevanje antropoloških tema i obrnuto:

„Proučavanje kulture preko književnosti vodilo ga je ka proučavanju kulture preko grčke tragedije. Izučavanje kulture preko grčke tragedije odvelo ga je pak do izučavanja kulture preko antropologije. To je, dakle, put kojim je Girard stigao do antropologije. Dospio je tamo čitajući grčke tragedije. One su te koje su mu otvorile vrata antropologije.“ (Haven, 2018, 151)

Girardov ulazak u antropologiju bio je osebujan, tj. vrlo osoban, kao što je, uostalom, bio slučaj i s književnošću.¹¹⁹ Kao što je do svojih otkrića o književnosti došao bez formalne naobrazbe iz teorije i povijesti književnosti, tako su i njegovi antropološki radovi nastajali bez uobičajenog upoznavanja metodologije znanstvene antropologije. Kako bi se što zornije prisposobio Girardov pristup, zgodna je usporedba s Heinrichom Schliemannom. Schliemann, poput Girarda, nije bio profesionalac u

¹¹⁵ Premda ovaj obrat izgleda logičan, gledamo li retrogradno na evoluciju Girardove misli, on je onomad bio krajnje neočekivan. Nitko od Girardovih prijatelja i poznanika nije mu se nadao. Svi su očekivali i predviđali drugačiji razvoj njegove daljnje misli: „Nova promjena u Girardovim interesima iznenadila je sve. Kad je završio *Romantičku laž i romanesknu istinu*, svi su mislili da će njegova sljedeća knjiga nastaviti tamo gdje je stao, s naznakama njegovog sve većeg interesa za teme obraćenja i otkupljenja.“ (Haven, 2018, 150, 151)

¹¹⁶ „Ne sjećam se koju sam knjigu prvu pročitao, vjerojatno da je to bio Frazer, i to je bilo nešto poput prosvjetljenja. Bilo je to u intelektualnom smislu najsnažnije iskustvo koje sam ikad doživio.“ (Girard, Antonello, de Rocha, 2007, 32)

¹¹⁷ Ustvari, upoznavanje s grčkom tragedijom dogodilo se kod Girarda prije upoznavanja s antropologijom: „Negdje oko 1963. i 1964., prije nego što sam počeo čitati o antropologiji, čitao sam grčke tragedije i postao sam jako zainteresiran za mit o Edipu.“ (Girard, Antonello, de Rocha, 2007, 32)

¹¹⁸ S Richardom Maskeyom i Eugeniom Damasiom, Girard je bio suorganizator konferencije „The Language of Criticism and the Sciences of Man“, održane 1966. g. na sveučilištu John Hopkins. Ta konferencija, na kojoj su nastupili mislioci poput Jacquesa Lacana, Rolanda Barthesa i Jacquesa Derridaea, bio je inače prijelomni događaj u recepciji francuske misli u Americi. Samo nekoliko godina kasnije „French Theory“ će početi suvereno vladati na odjelima za književnost. (Doran, 2011a, 12)

¹¹⁹ „Kad sam s književnosti prešao na antropologiju, to sam učinio potpuno na svoj način.“ (Girard, Antonello, de Rocha, 2007, 27)

području kojim se bavio – kao amater, bio je slabo, ili nikako upoznat s metodama arheologije. Arheolozi ga nisu simpatizirali gledajući u njemu tek pustolova ili običnog prevaranta. Međutim, unatoč vlastitom neznanju i tuđem odbacivanju, upravo je Schliemann bio taj koji je pronašao Troju, grad za koji se dotada smatralo da je izgubljen. Schliemann je tako zadužio arheologiju kao malo tko prije ili poslije njega, podastrijevši struci i svima ostalima najvažnije otkriće o prapovijesti grčke civilizacije. Robert Pogue Harrison, Girardov kolega sa Stanforda koji je predložio usporedbu sa Schliemannom, obrazlaže svoj izbor na sljedeći način:

„Poput Girardovog, i njegovo otkriće nije bilo uvažavano zbog primjene pogrešnih metoda. Međutim, ostali nikad ne bi pronašli Troju držeći se literature – to je bilo izvan dosega njihove mašte.“ (Haven, 2018, 1)

Girardu također nije bila presudno važna propisana metodologija. Mnogo je više slijedio vlastitu intuiciju umjesto da se strogo drži pravila struke. Načelno je smatrao da preveliko oslanjanje na metodologiju akademskih disciplina sužava pogled istraživača i može ga odvesti od istine, a Girardu je istina o čovjeku, za razliku od mnogih njegovih suvremenika, bila glavni cilj znanstvenih nastojanja. Girard je imao povjerenje da antropološki materijali (opisi žrtvenih obreda i mitovi) sadrže sakrivenu istinu. Nasuprot strukturalistima i dekonstrukcionistima koji su navedeni pristup otpisivali kao naivan, Girard je odlučio imati povjerenje u ono što građa govori. Vjerujući da postoji most koji vodi od *riječi* do *stvari*, odnosno, da ono što je napisano mora negdje imati *stvarno*, referencijalno uporište, Girard je ponudio smjele antropološke hipoteze o počecima ljudskog društva i kulture.¹²⁰

¹²⁰ Girard drži da je strukturalizmu i dekonstrukciji, unatoč svim razlikama između njih, zajedničko to da odbacuju referencijalnost. Strukturalizam polazi od pretpostavke da se cjelokupno značenje svakog simboličkog jezika (kulture) svodi na lingvističku igru označitelja. Označitelj samo u odnosu na drugog označitelja poprima značenje; znakovi se ne referiraju ni na što izvan mreže vlastitih uzajamnih relacija. Smatrati da tekstovi govore o nečemu izvanjskom, *stvarnom*, simptom je, prema strukturalistima, duhovne naivnosti. Svi koji u to još vjeruju ne shvaćaju da ustvari nikada ne dopiru do zbilje, nego samo do svojih riječi: oni jednostavno zamjenjuju riječi za stvari kao što sugerira i naslov Foucaultove knjige *Riječi i stvari* (*Le mots et les choses*). Dekonstrukcija se nadovezuje na strukturalizam radikalizirajući njegove postavke. Osnovno polazište dekonstrukcije je da tekstovi ne odražavaju označeno, već ga samo produciraju. Ne postoji zbilja na koju se tekst referira: dekonstrukcijska analiza pokazuje da je svaka pretpostavljena referencijalna točka (zbilja) ustvari već tekst, tako da „izvan teksta ne postoji ništa” (Poznatu Derridinu rečenicu, *il n'y a pas de hors-texte*, međutim, nikako se ne može tumačiti u solipsističkom ključu, u smislu odricanja postojanja fizičkim predmetima. Sažimajući rezultate Derridinih analiza, ona želi reći da je jezik, unatoč čovjekovoj upućenosti na pribavljanje referencijalne izvjesnosti, tek bezdana struktura razlika, odgoda i pomaka nesvodljiva na simetričnu opreku označitelja i označenog). Svaki pokušaj da tekstom dođemo do stvari ili činjenica, samo nas još dublje zakopava u tkivo jezika. Prema dekonstrukciji spoznaja je uvijek interpretacija, utvrđivanje kriterija ispravne spoznaje također je interpretacija itd. Osuđeni na živi pijesak beskrajnog niza interpretacija nikad ne možemo dosegnuti referentno uporište pojmova koje upotrebljavamo. O istini je bespredmetno govoriti jer naše riječi ne korespondiraju ni sa čim izvan njih.

3. 1. Nastanak društva i kulture, *mimesis* i žrtveni mehanizam

3. 1. 1. *Mimesis*, gubitak razlika i zaraznost nasilja

Čitajući antropološke studije i grčke drame, Girard je ocijenio kako postoji velika podudarnost između onoga što je tamo pronašao i onoga što je otkrio svojim analizama književnih tekstova (Fleming, 2004, 41). U antropološkim tekstovima i starogrčkim dramama on je pronašao mnogobrojne potvrde o mimetičkoj žudnji. Otkriće je bilo tim važnije jer je riječ o građi koja govori o najstarijim ljudskim ustanovama, odnosno, o podacima koji dokumentiraju prvotne oblike i strukture čovjekova (društvenog i kulturnog) života. Spoznaja da i u ovim najranijim svjedočanstvima *mimesis* ima toliko važnu ulogu, presudno će odrediti pravac Girardovog budućeg rada. U sljedećim godinama Girard će razviti svoj središnji pojam pridodajući mu znatno šire, upravo univerzalno značenje. Uvidjet će da *mimetička žudnja* nije više samo povijesno ograničen koncept vezan uz moderno doba europske povijesti, već da se referira na nešto što je prisutno u čitavoj ljudskoj povijesti sežući do samih njezinih početaka. Počev otuda, Girard je razvio i razradio svoja prijašnja zapažanja o *mimesisu* transformirajući ga u teorijski alat za tumačenje podrijetla ljudskog društva i kulture. On je to učinio u svojoj drugoj velikoj knjizi *Nasilje i sveto* (*La violence et la sacré*) koja 1972. godine objavljena u Francuskoj.

Pri antropološkoj implementaciji mimetičke žudnje, Girard kreće od jedne njezine karakteristike, od recipročnosti. Recipročnost ili uzajamnost je, vidjeli smo, redovita nuspojava unutarnjeg posredništva. Kako tijekom mimetičkog odnosa sudionici sve više oponašaju jedan drugoga tako oni sve više počinju nalikovati jedan drugome – npr. Renâl i Valenod iz *Crvenog i crnog*. Dvojica likova iz Stendhalovog romana žude za istom stvari, tj. da Julien Sorel bude učitelj njihovoj djeci. Za tim ciljem žude na isti način pribjegavajući istim strategijama da ga dosegnu. Oni, dakako, toga nisu svjesni, nego su čvrsto uvjereni da su u svojim težnjama i nastojanjima originalni. Ironija leži u tome da se oni, u samom tom pokušaju da budu različiti, drugačiji i posebni pretvaraju u kopiju jedan drugoga. Što se više trude oko toga, sve dublje tonu u živi pijesak identičnosti. Gubljenje razlika progresivno raste u mjeri u kojoj mimetički odnos postaje suparnički, tj. u mjeri u kojoj objekt gubi na važnosti. S vremenom se suparništvo osamostaljuje kao zaseban dinamizam i postaje jedini agens mimetičkog odnosa. U fokusu sudionika, stoga, nije više žudnja za predmetima, već suparnički odnos kao takav. Glavni cilj sada postaje afirmirati sebe i svoj identitet naspram drugoga i njegova identiteta tako da se na kraju priče sve svodi na goli antagonizam pojedinaca koji jedan naspram drugoga žele potvrditi originalnost i potentnost vlastitog bića (Reeve, 2015, 163). Kako bi bila što uspješnija u borbi, jedna strana u sukobu pomno prati što radi druga. Budući da je objekt iščeznuo, pozornost sudionika potpuno je usmjerena na partnera u sukobu, na njegove riječi, geste, postupke itd. U želji

da ga nadvlada, subjekt preuzima strategije i sredstva suparnika pritom ih dodatno razrađujući i pojačavajući. Druga strana, naravno, promptno oponaša ovo uvećano suparništvo i, dakako, dodaje vlastitu, novu dozu nakon čega, dakako, opet slijedi nov ciklus oponašanja. U toj izmjeni odgovora i protu-odgovora suparnici počinju u sve većem broju aspekata zrcaliti jedan drugoga.

Tragove ovakvog, simetričnog *mimezisa* i suparništva Girard pronalazi u grčkoj tragediji i različitim antropološkim tekstovima. Pogledajmo prvo što kaže za tragediju:

„Kada bi tragičnu umetnost trebalo definisati u jednoj rečenici, dovoljno bi bilo spomenuti samo jedan podatak: suprotstavljanje simetričnih elemenata. Nema ni jednog vida zapleta, forme ili jezika tragedije gde simetrija ne igra bitnu ulogu. Pojava treće ličnosti, na primer, nije presudna za ono što je rečeno; nakon toga, kao i pre toga, suština je u tragičnoj raspravi, a to znači u suočavanju dvoje protagonista koji jedan drugom sve munjevitije upućuju iste optužbe i iste uvrede, dakle, u pravom verbalnom dvoboju na koji publika čeka i u njemu uživa (...). Savršena simetrija tragične rasprave se u ravni forme izražava *stihomitijom* kada dvoje protagonista jedan drugom odgovaraju po jednim stihom.“ (Žirar, 1990, 52, 53)

Za tragičnu je umjetnost istodobno presudno i sasvim dovoljno da postoje dvije sukobljene strane i da je njihov sukob obilježen simetričnošću riječi i djela. Kao izrazit primjer mimetičke simetričnosti Girard navodi dijalog Eteokla i Polinika iz Euripidovih *Feničanki*. Edipovi sinovi, Eteoklo i Polinik bore se za tebansko prijestolje. U verbalnom sukobu koji vode njih dvojica, postaje vidljivo da se postupno briše svaka razlika između njih. Nakon nekog vremena skoro sve što se odnosi na jednog, može se slobodno i bez većih poteškoća pripisati i drugom. Na sve što uradi jedan, uvijek slijedi istovjetan odgovor – reakcija drugog:

„U tom pričavanju sve se istovremeno odnosi na oba brata, svi pokreti, svi udarci, sva uzmicanja i svaki odbijeni udarac ponavljaju se istovremeno na obe strane, sve do kraja borbe (...). Polinik gubi koplje, i Eteokle ga izgubi, Polinik je ranjen, Eteokle takođe.“ (Žirar, 1990, 53)

U ovom dvostranom izmjenjivanju nasilja niti jedna od strana nikad ne odnosi konačnu prevagu, odnosno, nitko ne izlazi kao krajnji pobjednik. Tragični sukob kao takav nema izglednog kraja jer nema niti jedne riječi ili postupka koji bi bili završni i čime bi sukob bio definitivno okončan. Nakon što Eteoklo i Polinik ubiju jedan drugog, njihove vojske nastavljaju tamo gdje su oni stali. Iz jednog nerazriješenog sukoba samo se rađa drugi.

„Tragična rasprava nema rešenje. Na obe strane se javljaju iste želje, isti argumenti, ista težina (...). Tragedija je ravnoteža jedne vage koja ne meri pravdu već silu. Na jednom tasu nikada nećemo naći nešto čega odmah neće biti i na drugom; iste uvrede se upućuju; iste optužbe lete među protivnicima kao loptica između dva igrača tenisa. Sukob se produžava u večnost, jer među protivnicima nema nikakve razlike.“ (Žirar, 1990, 54)

Antropološka literatura prema Girardu također potvrđuje postojanje simetričnosti. Ona nadasve svjedoči o fenomenu dvojnika koji je prema Girardovom mišljenju neizbježna nuspojava mimetičkog brisanja razlika:

„Kada više nema razlika, kada je istovetnost najzad potpuna, kažemo da su antagonisti postali *dvojnici* (...).“ (Žirar, 1990, 169)

Suparništvo i sukob brišu sve individualne crte. Akceleracijom nasilja stvara se jednoobraznost koja dovodi do toga mimetički protagonisti postaju identični, tj. dvojnici. Ne može se više pronaći bilo što značajno što bi jednog razlikovalo od drugog čineći ga pritom i dalje posebnim. Gube se svi znakovi individualnosti. Za Girarda je pojava dvojnika *stvarna*, stoga se taj fenomen ne može otpisati kao nešto izmišljeno ili imaginarno, kao što to čini romantička književnost ili moderna psihijatrija (Žirar, 1990, 88). Dvojnici nisu plod halucinacije, već proizvod itekako zbiljskog procesa mimetičkog suparništva.¹²¹ Pripadnici brojnih primitivnih kultura pojavu dvojnika uzimaju krajnje ozbiljno što pokazuje poseban tretman *blizanaca* u brojnim njihovim zajednicama. Blizanci su za njih dvojnici *par excellence*. U brojnim plemenima blizanci izazivaju paničan strah te se u njima prepoznaje izvor raznoraznih pošasti. Postoji čitav niz običaja, propisa i tabua kojima se brojna plemena žele zaštititi od opasnosti što ih blizanci utjelovljuju. Nastoji ih se na razne načine izdvojiti i izolirati. O kojoj vrsti opasnosti se radi nije teško pogoditi:

„Ne treba čuditi što blizanci plaše ljude: oni predočavaju, a i nagoveštavaju glavnu opasnost za svako primitivno društvo – nerazlučeno nasilje.“ (Žirar, 1990, 66)

Njihovo rođenje naznačuje da se nasilje približilo, da je tu negdje i da bi uskoro moglo preplaviti zajednicu. Kao vizualno najjasnije očitovanje izbrisanih razlika među ljudima blizanci su za mentalitet primitivnog čovjeka neupitan i siguran znak. U njihovu načinu razmišljanja nema značajnije razlike između fizičkog i društvenog aspekta zbilje. Biološko blizanaštvo bez ikakvih poteškoća prelijeva se u socijalno. Različite dimenzije zbilje lako se spajaju u jednu cjelinu u perspektivi temeljne istine o tijesnoj vezi između brisanja razlika i nasilja.

Sljedeće važno obilježje koje Girard uzima u obzir pri tumačenju podrijetla društva i kulture jest zaraznost mimetičkog nasilja. Girard pritom ne misli samo na intersubjektivnu zaraznost, tj. da mimetičko suparništvo i nasilje lako prelaze s jednog sudionika na drugog, već i na njihovu tendenciju da se prošire na sve (ostale) ljude koji im se nađu u blizini. U suparništvu i nasilju akumulira se odveć velika energija da bi mogla ostati uokvirena odnosom samo dvojice aktera. Pred scenom interpersonalnog sukoba neutralni promatrači teško ostaju imuni. Ako imamo dvije osobe koje se svađaju oko nečega, sporna stvar neminovno će pobuditi interes onih koji promatraju sukob (Girard, Antonello, de Rocha, 2007, 64). Izloženost scenama sukoba pretvara malo po malo, a vrlo često i jako brzo, neutralne promatrače u zainteresirane stranke. Zanimajući se za objekt zbog kojeg je izbila svađa, počinju se svrstavati uz jednu od sukobljenih strana. Posrijedi je kumulativan proces koji u sebe ubrzano uvlači sve veći broj sudionika:

¹²¹ Girard ne negira udio halucinacije u ovom iskustvu, ali ističe da halucinacija kao jedino objašnjenje fenomena dvojnika nije dostatna: „Unatoč halucinatornim aspektima, takva iskustva ne bismo smjeli potpuno izjednačiti s halucinacijama, jer bi to impliciralo da nemaju temelj u međuljudskim odnosima.“ (Girard, 1987c, 302)

„(...) ako imamo dvije osobe koje se spore oko jedne stvari uskoro će doći i treća. Odjednom će se pojaviti četvrta, peta, šesta; proces počinje kao grudva snijega u koji na kraju dovodi do toga da svi žele istu stvar.“ (Girard, Treguer, 2014, 12)

Veći broj sudionika sukoba i nasilja uvećavaju njihovu mimetičku moć čime se opet regrutiraju novi sudionici sve dok svi u skupini ne budu zahvaćeni.

Zaraznost postaje još veća kada objekt iščezne iz sukoba. Vidjeli smo da je prema Girardu mimetičnost konfliktnog *mimesis* mnogo jača negoli mimetičnost prisvajajuće žudnje. Kod konfliktna ili nasilne žudnje dolazi više do izražaja tzv. efekt „grude snijega“ – akceleracija procesa s progresivnim uvećanjem broja sudionika. Jednostavan primjer ove zaraznosti možemo vidjeti npr. u vesternima gdje jedan šamar kao okidač postaje pokretačem kolektivnog nasilja. Nerijetko u ovim filmovima gledamo kako se, nakon početnog udarca, maloj kavgi pridružuju novi i novi sudionici dok tučnjava ne postane sveopća. Premda je karakter navedenih scena banalan, u njima ipak ima nešto istine – kada jednom izbije sukob javlja se spontana tendencija pridruživanja jednoj ili drugoj strani (Dumouchel, 2014b, 283). Puno ozbiljniji primjer je krvna osveta. Ona krajnje jasno otkriva neumoljivu logiku zaraznosti nasilja, odnosno, njegova intenziviranja i širenja. U krvnoj osveti sve počinje jednim činom, ubojstvom čiji se značaj u nizu preciznih imitacija postupno uvećava dotičući sve veći broj ljudi i rušeći pred sobom sve granice:

„Ona postaje dužnošću za daleke rođake koji nemaju nikakve veze s izvornim činom, ako ga se uopće može odrediti; ona nadilazi ograničenja u prostoru i vremenu ostavljajući pustoš svuda iza sebe; generacijski se prelazeći iz naraštaja u naraštaj.“ (Girard, 1987c, 12)

Krvna osveta nam pokazuje zakonitost prema kojoj nasilje, kad jednom krene, postaje nezaustavljivo ne ostavljajući ništa i nikoga netaknutim.¹²² Kod krvne osvete vidimo da je nasilje iznimno vitalan proces. Obilježava ga izrazita tendencija samo-osnaživanja. U svakom sljedećem stadiju ono uvijek biva jače nego prije. Nasilje je eklatantan primjer onoga što se u teoriji komunikacije naziva pozitivni *feedback* u kojem svaka sljedeća etapa procesa pojačava prethodnu vodeći proces u smjeru eskalacije (Fleming, 2004, 171). Ono je samo-oplođujuća sila, uvijek spremna iznjedriti mnoštvo svojih novih izdanaka. Svoju samo-obnoviteljsku moć pokazuje i nad svime što ga hoće zaustaviti. Svako sredstvo protiv sebe nasilje je kadro pretvoriti u vlastitog saveznika, u izvor svoje nove snage:

„Svako nasilje može da dovede do kataklizmične eskalacije. I pored toga što se to, bar u našem svakodnevnom životu, teško može videti, mada je još uvek tako, svi znamo da u prizoru nasilja ima nečeg 'zaraznog'. Ponekad je ovu zarazu gotovo nemoguće izbeći. Netolerisanje nasilja se na kraju pokaže jednako fatalnim kao i tolerisanje. Kada nasilje postane očigledno, ima ljudi koji mu se slobodno, čak sa oduševljenjem prepuštaju; ima i takvih koji se suprotstave njegovom daljnjem širenju; međutim, često mu upravo ti omogućuju pobjedu. Nijedno pravilo nije univerzalno važeće, nijedno načelo ne uspeva da mu se odupre. U nekim trenucima ... nijedan lek ne pomaže; svaki lek samo uvećava zlo umesto da ga suzbije.

¹²² „Osveta je dakle beskonačan proces. Kad god se javi u nekoj, bilo kojoj tački jedne zajednice, teži da se proširi i zahvati čitavo društvo.“ (Žirar, 1990, 23)

Izgleda da uvek dođe čas kada čovek može da se suprotstavi nasilju ili ne, nasilje u svakom slučaju pobeđuje. Nasilje izvanredno proizvodi *mimesis* nekad direktno i pozitivno, nekad indirektno i negativno. Što se ljudi trude više da ga svladaju, to mu više daju materijala; prepreke koje mu postavljaju ono pretvara u oružje za akciju; nasilje liči na plamen koji proždire sve što čovek baci u njega u nameri da ga ugasi.“ (Žirar, 1990, 38, 39)

3. 1. 2. Mimetički preduvjeti nastanka društva i kulture

Osvjedočivši se preko grčke tragedije i antropoloških tekstova u veliku zastupljenost mimetičke žudnje u najstarijim slojevima kulture, Girard je iz toga pretpostavio da bi *mimesis* trebao imati važnu ulogu u procesima koji su doveli do njezina nastanka. No, ovaj Girardov prijedlog implicira jednu nemalu poteškoću:

„Ako oponašanje drugih neizbježno vodi do suparništva i sukoba, i ako se svi ljudi ponašaju mimetički, tada bi izgledalo da je cijelo čovječanstvo osuđeno na beskrajn ciklus rivalstva i nasilja. Pod ovim uvjetima teško je zamisliti opstanak ljudi kao i nastanak i razvoj kulture.“ (Golsan, 2002, 29)

Drugim riječima, kako mimetička žudnja može biti tvorbeni i integrativni čimbenik ako su intenziviranje suparništva i neograničeno širenje nasilja njezine, uglavnom neizbježne nuspojave? Ako *mimesis* u sebi nosi toliki i takav destruktivni potencijal, kako on može biti u temelju tako organiziranih i strukturiranih entiteta kao što su ljudsko društvo i kultura?

Prije no što vidimo u čemu se sastoji Girardovo rješenje, u kratkim ćemo se crtama osvrnuti na temeljne pretpostavke njegova scenarija o nastanku kulture. On se sastoji od nekoliko etapa, a za početak ćemo se osvrnuti na prve tri:

„(a) Prirodni nastanak ili evolucija primata. Njihov društveni poredak reguliran je instinktivnim obrascima ponašanja, iznad svega obrascima dominacije i podložnosti (ova faza pretpostavlja postojanje životnog okoliša, nastanak života itd.).

(b) Prirodni (evolucijski) nastanak hominida karakteriziran povećanim mimetičkim kapacitetom, napose 'prisvajačkog mimesisa'. Ova vrsta *mimesisa* stvara tipične sekvence interakcije uključujući suparništvo i nasilje.

(c) Kao rezultat ove pojave unutar-vrsnog suparništva između hominida, dolazi do krize uzrokovane nasiljem koje se pokazuje razornim po aktivnosti i odnose unutar skupine.“ (Livingston, 1996, 94)

Girardu je jako stalo da vlastito tumačenje podrijetla kulture smjesti u evolucijski okvir. Upravo iz tog razloga on smatra da se mora krenuti od čovjekove biološke osnove. Istinski znanstveni pristup u problematici podrijetla kulture mora, naime, nužno započeti od onoga što kulturi prethodi, tj. od čovjekove biologije. Girard ne pristaje na defetizam antropologije 20. i 21. stoljeća koja pitanje o početku kulture uglavnom ignorira jer ga drži *a priori* nerješivim. Girard pritom misli prije svega na strukturalističku antropologiju koja tvrdi da svako generičko objašnjenje kulture neizbježno zapada u *circulus vitiosus*: bilo koji pokušaj objašnjenja nastanka kulture ne može a da ne posegne za

zbiljnostima koji su već prisutni unutar kulture. Strukturalna antropologija smatra da je nemoguće izići iz prostora kulture (označitelja) i stići do nulte točke kulture (označenog); svaki koncept *pred-kulturnog* neizbježno je kulturalni konstrukt. Girard tvrdi da antropologija zbog ovih poteškoća ne bi trebala odustajati od rješavanja zagonetke podrijetla kulture. Paradoksu cirkularnosti ne može se svugdje umaći. Kružnost u tumačenju uvijek se javlja kad se pitamo o podrijetlu nečega, npr. razmišljanje o počecima povijesti nužno se događa unutar te povijesti; pitajući se o počecima jezika neizbježno s pomoću jezika pokušavamo rekonstruirati pred-jezično stanje. Cirkularnost, štoviše, postoji i unutar samog strukturalizma – strukturalistička refleksija o kulturi koja upravo zato što je refleksija implicira stanovitu meta-poziciju, *izvan* kulture, koja s druge strane, istodobno mora biti unutar kulture, odnosno, simboličkog sustava. Prema tome, ne radi se o *a priori* nepremostivoj epistemološkoj prepri. ¹²³ Antropologija je, kao znanost o ljudskoj kulturi, stoga, pozvana neprestance se vraćati tom problemu i uvijek iznova pokušavati na što bolji način rasvijetliti evidentnu činjenicu da kulturni elementi poput jezika, reprezentacije, simbolizma itd. nisu oduvijek bili tu, već da se pojavili *naknadno* kao rezultat određenih bioloških procesa (Livingston, 1996, 93). Girard se stoga zalaže za „naturalizam“ kao nužno epistemološko polazište: svako valjano objašnjenje podrijetla kulture mora započeti od *biosa* kao istinskog ishodišta kulture. No, naturalizam samo djelomično iscrpljuje sadržaj Girardove hipoteze. Premda nastanak kulture ima temelj u biologiji, cjelokupan se proces po njemu ipak ne može svesti isključivo na biološke datosti. Daleko od svakog biologističkog ili evolucionističkog redukcionizma, Girard smatra da je riječ o procesu, točnije o nizu procesa u kojima sudjeluju mnogobrojni i različiti čimbenici što ulaze u složene suodnose i zamršene veze. Premda sam početak procesa ima korijen u čovjekovoj biološkoj evoluciji, daljnji njegov tijek bitno je obilježen uzajamnošću bioloških i kulturnih elemenata koji međusobno utječu na obilježja i razvojne tijekove jedni drugih (Pavešković, 2013, 7).

Budući da potječe iz čovjekove biološke dimenzije, mimetička žudnja je nešto što čovjek dijeli s ostatkom živog svijeta. Primarna razina *mimesis* koja ne pripada samo čovjeku, podrazumijeva mimetičko djelovanje s onu stranu svijesti, predočivanja, jezika ili bilo kojeg drugog sustava simbola, te se ne može poistovjetiti ni s kojim oblikom teleološkog djelovanja vođenim predodžbom o nekom cilju ili planu (Livingston, 1992, 107, 108). Mimetički si akter na ovom nivou ne predstavlja (sviješću, reprezentacijom, pojmovima) radnje modela prije nego što će na njih mimetički odgovoriti (Livingston, 1996, 99). Njegova je mimetička reakcija izravna, cjelovita, u sebi nepodijeljena. Tu neposrednu i čistu aktivnost bez upliva kulture, Girard predočava na sljedeći način:

¹²³ Dakako, ova shematizirana obrana ne znači da je svako teoretiziranje o podrijetlu kulture *a priori* legitimno. Njome se samo želi reći da problemi s kojima se moraju suočiti ovakve hipoteze nisu načelni. (Flemig, 2004, 72)

„Ovaj način oponašanja djeluje kvazi-osmotskom neposrednošću koja je nužno iznevjerena i izgubljena u svim dualnostima suvremene problematike žudnje, uključujući razliku između svjesnog i nesvjesnog.“ (Girard, 1988b, 89)

Sastavnice primarnog mimetizma su, također, jednako neposredne, manifestacije obrazaca suparništva i sukoba. Oponašanje prisvajačkog ponašanja koje se primjećuje kod modela generira sukob izravno, bez ikakve posredničke aktivnosti. Munjevitim automatizmom oponašatelj odgovara suparnički i nasilno svome modelu/suparniku:

„Kad se bilo koja prisvajačka gesta oponaša to jednostavno znači da će dvije ruke istovremeno posegnuti za istim predmetom; sukob u tom slučaju ne može izostati.“ (Girard, 1978, 32)

Unatoč tome što je *mimesis* prisutan kod različitih životinjskih vrsta, kod čovjeka on poprima bitno drugačiji oblik. Razlog tome su dva uzajamno povezana čimbenika: veličina ljudskog mozga i odsutnost regulativnih mehanizama glede *mimesisa*.¹²⁴ Upravo zahvaljujući toj činjenici uspostavile su se dvije evolucijske neusporedive putanje: čovjekova i životinjska. Ponašanjem životinja i njihovim društvenim životom upravljaju obrasci dominacije i podložnosti. Njihova je svrha kontrolirati rast i širenje mimetičkog suparništva i nasilja.¹²⁵ Zahvaljujući instinktivnim sredstvima samozaštite stabiliziraju se odnosi unutar pojedine životinjske vrste i uspostavlja se čvrsta hijerarhija između jedinki. U vrlo pojednostavljenom obliku, Girard opisuje njihovo funkcioniranje:

„Kad dvije životinje žele istu ženku ili teritorij, one se bore za njih, ali se ne bore do kraja. Njihova borba nije na život i smrt; slabija životinja priznaje na kraju borbe svoju slabost, a jača joj pošteđuje život. Jača jedinka postaje dominantnom životinjom, a pobijedena, ona koja se podređuje jačoj. Sukob završava bez smrti (...). Kompromis u životinjskom društvu nazvan je obrascem dominacije. Kultura životinja zasniva se na hijerarhiji dominacije. Tu ne postoji nikakva mogućnost unutar-vrsnog usmrćivanja.“ (Garells, Girard, 2011, 221, 222)

Ljudska bića, s druge strane, ne posjeduju ništa slično. Ona su lišena urođene zaštite što je razlog da je kod ljudi destruktivni potencijal *mimesisa* neusporedivo jači. Za ljude je, stoga, nekontroliran rast i širenje suparništva i nasilja „prirodno stanje“. Polazeći od ovog izostanka prirodnih inhibicija kao i čovjekove gotovo neograničene mimetičke sposobnosti, možemo na sljedeći način skicirati čovjekovu početnu poziciju na evolucijskom putu, putu koji će ga naposljetku odvesti u smjeru kulture:

¹²⁴ Evolucijski odgovor na čovjekovu slabiju instinktivnu samozaštitu jest povećanje volumena njegova mozga.

¹²⁵ Uloga mehanizama dominacije i podložnosti prvenstveno je u tome da sprječavaju ubijanje unutar vrste. Girard je neko vrijeme isticao da je jedna od važnijih razlika između ljudi i životinja to što se jedinke pojedine životinjske vrste nikad međusobno ne ubijaju. Pri svojim tvrdnjama pozivao se na konsenzus koji je postojao u znanstvenoj zajednici u 60-im godinama 20. stoljeća, tj. vrijeme kad je provodio istraživanja za *Nasilje i sveto*. (Girard je pri tome, dakako, imao na umu životinje koje su čovjeku najbliže, tj., na grupu hominida kojoj, osim čovjeka, pripadaju gorile i čimpanze). Etološka istraživanja nakon toga malo se promijenila sliku otkrivši da npr., muške čimpanze ponekad znaju formirati čopor kako bi usmratile pojedinu izoliranu čimpanzu. No, za Girarda time se ništa bitno ne mijenja: „Da, možda je sada ustanovljeno da se čimpanze međusobno ubijaju. Ali, bez obzira na to, znamo da će se ljudska bića boriti do samog kraja ubijajući svog oponenta, svog suparnika. I ne samo to, ljudi će boriti i nakon završetka. Borite li se s nekim u arhaičnoj kulturi, to nije kraj. Žrtvin brat nastavit će borbu i ubiti ubojicu. A onda će brat ove druge žrtve započeti borbu i tako dalje. Dogodi li se tako nešto tu ne može postojati nikakav čimbenik dominacije i podložnosti: tu može biti samo neprekidna borba u kojoj ljudi pogibaju. Prema tome, ljudska bića znaju za osvetu koja je gora od ubijanja.“ (Garrels, Girard, 2011, 222)

„Zahvaljujući sve jačoj mimetičkoj moći, primat je učio ne samo obrasce postupanja nužne po njegov opstanak, nego i modele ponašanja čija je bitna osobina u velikom broju slučajeva i prisvajanje opstanku ili ugodi nužnih objekata. Takvo ponašanje učio je od suvrnika koji mu je služio kao bihevioralni model sve do trenutka kada su, nužno, poželjeli isti objekt. U tom trenutku mimetička žudnja, ona želja koju smo prisvojili oponašanjem, izvrće se u zlo jer naš uzor, onaj od koga smo, ugledajući se u njega, naučili željeti isto što i on, postaje takmacem i preprekom našoj želji. Ta situacija otvara put neograničenom nasilju. Čovjekov predak u tom času već raspolaže vještinom ubijanja efikasnijom od drugih vrsta. To nije samo korištenje šiblja ili prijetnja golom rukom. Dotad je taj primat, potaknut, kako sam objasnio, samorazumljivom agresivnošću, već morao znati i moći iskoristiti i granu i kamen kao oružje čija uporaba sigurno vodi prolijevanju krvi. Za razliku od drugih vrsta čiji razvoj, budući da su imale efikasnije načine samozaštite, nije proizveo ekstremnu agresivnost, pojavila se vrsta čija je urođena eksplozivnost potaknuta potrebom obrane i pribavljanja hrane a udružena s mimetičkom žudnjom, također nužnom za svladavanje vještine, ali sada žudnjom u novoj, antisocijalnoj ulozi, odjednom zaprijetila njoj samoj. Pojavila se vrsta koja više nije imala prirodne regulative vlastite nasilnosti spram rodnog bića. Kao nijedna dosad, ona je samoj sebi bila veća prijetnja od bilo čega izvana. Evolucija je dosegla dotad neviđen stupanj.“ (Pavešković, 2003, 26, 27)

Glavno što su naši evolucijski preci nastojali prisvojiti bili su hrana, teritorij i žene. Pribavljanje ovih „predmeta“ bilo je u prvom redu izraz potrebe za preživljavanjem. No, zbog iznimnog mimetičkog kapaciteta vrste *homo* te postupne emancipacije od diktata instinkata, ti su predmeti istovremeno postajali i *mimetičkim objektima*. Na početni biološki interes redovito se nakalemljivala mimetička žudnja. Sukobi kojima su povod bili resursi za preživljavanje ne mogu se reducirati isključivo u borbu oko njih. U njima je, naime, bilo i nešto „više“ od golog apetita za hranom, teritorijem i ženama; osim same stvari bio je tu prisutan i nekakav odmak od nužde da se zadovolje prirodne potrebe. Paralelno s nuždom da se prigrabi nešto što će osigurati opstanak javljala se ujedno i žudnja da se dobije ono „što posjeduju drugi“. U središtu interesa, dakle, nije bio samo objekt kao takav nego i činjenica da on pripada nekom drugom, nekom pored mene (Reeve, 2015, 173). To je stadij kad se prisvajačka žudnja preobražava u suparničku i kad se unutar nje javlja „metafizički“ ulog.¹²⁶ Ako se mimetički proces odvijao otprilike isto kao i danas, možemo zamisliti kako je i kod naših evolucijskih predaka suparništvo postupno dolazilo u prvi plan, gurajući, malo po malo, žudnju za objektima postrance čime se otvarao široki prostor nekontroliranom nasilju. U malim, zatvorenim skupinama u kakvima su živjeli naši preci, suparništvo i nasilje su se zbog svoje virulentnosti mogli izrazito brzo širiti i zaraziti je. Put od mimetičke žudnje do kolektivnog nasilja bio je izuzetno kratak.

„Prijetnja je proizišla iz naravi ljudskog nasilja. U malim, izoliranim zajednicama ono je zarazno. Velik broj pripadnika, ako ne i cijela zajednica, zaražena je žudnjom za istim objektom. I kada počne nasilje, kada

¹²⁶ Podsjetimo se pridjev „metafizički“ kod Girarda nema isto značenje kao i u filozofiji. „Metafizičko“ kod Girarda označava vrijednost koju pojedini (fizički) objekta zadobiva uslijed mimetičke interakcije, osobito suparništva, vrijednost koju inače ne posjeduje po svojim stvarnim (fizičkim) osobinama.

počne prolijevanje krvi, nema načina da se ono zaustavi ili kontrolira. Ugrožen je sam opstanak zajednice. Mimetička žudnja potakla je zlokoban put bez povratka.“ (Pavešković, 2003, 27)

3. 1. 3. Žrtveni mehanizam

Razvoj naših predaka neizbježno je vodio do točke u kojem je mimetičko suparništvo došlo do svog krajnjeg stupnja, odnosno, kolektivno nasilje dovelo je njihove zajednice do samog ruba propasti. Ipak, u toj naizgled slijepoj ulici pojavilo se rješenje, svjetlo na kraju tunela. Ono je proizišlo iz samog srca suparništva, odnosno, nasilja. Uostalom, odgovor i nije mogao od drugdje doći budući da ove dvije sile, kad obuzmu čovjeka i zajednice, ne ostavljaju puno prostora za bilo što drugo. Da bismo vidjeli kako se to dogodilo potrebno je upoznati se s daljnjim značajkama dinamizma suparništva i nasilja kakav se manifestira unutar skupine ljudi. Kako se prisvajačka žudnja pretvara u suparničku tako se i mijenjaju zakonitosti prema kojima ona djeluje. Nakon određene točke, mijenja se dinamika *mimezisa*:

„Ako prisvajački *mimezis* *razdvaja* navodeći dvoje ili više pojedinaca da teže jednom te istom predmetu s ciljem da ga prisvoje, suparnički *mimezis* neizbježno će *ujedinjavati* navodeći dvije ili više osoba da konvergiraju prema zajedničkom neprijatelju kojeg žele uništiti.“ (Girard, 1987c, 26)

Intenzifikacija suparništva rezultira, prema tome, novom vrstom polarizacije. U prvoj polarizaciji suparništvo je međusobno razjedinjavalo individue, a u drugoj ono ih ujedinjuje naspram jednog izdvojenog neprijatelja. Suparništvo mijenja svoju strategiju – ako je prethodno razdijelilo zajednicu ispunivši je nezaustavljivim nasiljem, u sljedećoj fazi ono prolazi kroz vrtoglavu transformaciju u kojoj dispartne antagonizme polarizira naspram jednog člana (Fleming, 2004, 47). Te su dvije faze povezane – antagonistički *mimezis* ujedinjuje pojedince jer je prethodno uspio izbrisati razlike među njima. Anuliranjem razlika stvoreni su preduvjeti za formiranje novog jedinstva; u samom srcu dezintegracije nastaju klice buduće integracije. Ovaj stadij suparničkog *mimezisa* također je visoko imitativan kao i svi prethodni:

„Polarizacija nasilja događa se podjednako mimetički kao i formiranje žudnji; u opisu procesa ove vrste konvergencije usmjerene na neku osobu ili predmet najbolje odgovara pridjev *mimetički*“ (Fleming, 2004, 48).

U grupiranju oko jednog zajedničkog neprijatelja na djelu je jednako snažna mimetička zaraza. Nakon što je neprijatelj prepoznat i označen, svrstavanje se događa izuzetno brzo, gotovo automatski. Svatko se što prije želi pridružiti većini kako ne bi ostao sam uslijed novonastale konstelacije. U grupi se oblikuje snažan duh solidarnosti. Fokusirajući se na zajedničkog neprijatelja, pripadnici grupe čvrsto se vezuju jedni uz druge. Izmještanjem suparništva izvan sebe oni počinju razvijati snažan osjećaj povezanosti između sebe.

Na samom početku *Nasilja i svetog* Girard govori o jednoj osobitoj psihološkoj karakteristici nasilja koja pripomaže gore opisanom procesu polarizacije koja proizlazi iz njegove već spomenute vitalnosti: vidjeli smo, naime, da nasilje jednom kad se pobudi nema tendenciju ugasiti se. Naprotiv, jednom pobuđeni, nasilni impulsi teže da se još više razbuktaju:

„Potreba za nasiljem, kad se jednom probudi, izaziva izvesne telesne promene koje čoveka pripremaju za borbu. Spremnost na nasilje traje neko vreme. To nije obična refleksna reakcija koja će se izgubiti kad podsticaji prestanu da deluju. Stor tvrdi da je potrebu za nasiljem teže umiriti nego probuditi, pogotovo u normalnim okolnostima života u društvu.“ (Žirar, 1990, 10)

Prema tome, nasilje ostaje djelatno neko određeno vrijeme nakon što je izazvano. Njegova nagomilana energija traži da se isprazni i onda kad više ne postoje neposredni uzroci koji su je izazvali. Nasilje tada traga za zamjenskim objektom:

„Za nasilje se obično kaže da je 'bezrazložno'. Međutim, ima ono svoje razloge; čak nađe vrlo jake kad dobije volju da se raspomami. Samo, ma koliko da su mu razlozi jaki, nikad ne zaslužuju da ih shvatimo ozbiljno. Nasilje će ih takođe zaboraviti čim mu se objekt na koji se prvobitno ustremilo bude uporno uzmicao i suprotstavljao. Nezadovoljno nasilje traži, i uvek pronalazi, rezervnu žrtvu. Spodobu koja je podstakla gnev lako zameni neka druga koja ničim posebno nije zaslužila drvlje i kamenje, osim što je ranjiva i što je pod rukom.“ (Žirar, 1990, 10)

Tendencija grupnog suparništva da se usmjeri na jednu točku i sposobnost nasilja da pronađe zamjenski objekt predstavljaju osnovu procesa koji će naposljetku rezultirati pojavom kulture. Sveopće suparništvo u kojem je svatko svakome neprijatelj munjevito se preusmjerava na jednog zajedničkog neprijatelja. To može biti pojedinac ili neka manja skupina unutar zajednice. Bez obzira na to o komu se radi, uvijek se događa istovjetno grupiranje *sviju naspram jednog*. U ovom procesu javlja se još jedan faktor koji pospješuje polarizaciju, a moglo bi ga se uvjetno nazvati „ostatkom razlike“. Rekli smo da suparništvo briše sve razlike, međutim, nivelacija nikada ne uspijeva biti potpuna. Nerazlikovanje nužno ostaje u većoj ili manjoj mjeri približno, asimptotsko, tako da se i na samom vrhuncu krize uvijek nađe netko tko je po nečemu drugačiji od ostalih čime je spriječena potpuna simetričnost (Fleming, 2004, 48). Ove preostale razlike postaju okidačem žrtvenog pregrupiranja, znakom buduće viktimizacije.

„(...) kako kaos prijete psihološkoj i socijalnoj stabilnosti, ovi pojedinci ili skupine koje se percipira kao drukčije postaju sve više u fokusu neprijateljske energije gomile.“ (Fleming, 2004, 48)

Odmah nakon što je označena, žrtva postaje metom grupnog nasilja. Nasilje pronalazi traženi zamjenski objekt na koji se konačno obrušuje – pronalazi, drugim riječima, svoj ispušni ventil. Preusmjeravanjem akumuliranog nasilja na žrtvu, zajednica se oslobađa vlastitih destruktivnih sila. Zahvaljujući transferu suparništva i nasilja, u zajednici trenutačno nastupa mir. Članovi zajednice uspijevaju se izmiriti na račun žrtve. Ostvaruju se, također, i uvjeti da mir može potrajati neko vrijeme. Eliminacijom žrtve uklonjen je, naime, i posljednji suparnik; više nema ikoga prema kome bi imalo smisla odnositi se neprijateljski. Više nema razloga da bi se nastavilo s suparništva i nasiljem.

Žrtvovanje odabrane žrtve pokazuje se, prema tome, kao učinkovit lijek. Tim činom zaustavlja se prostorno širenje nasilja (u sadašnjosti) kao i njegovo širenje kroz vrijeme. Žrtva prekida lanac osvete onemogućujući buduće cikluse nasilja. Umorstvo žrtve u tom pogledu funkcionira kao završni čin nasilja; kretanje nasilja se *kod* žrtve i *sa* žrtvom zaustavlja. Naime, kako žrtvu nitko ne brani niti se zauzima za nju, njezina smrt ne izaziva daljnji sukob i tako ne prolongira krizu.

Da bi uspješno izvršila svoju zadaću, žrtva mora zadovoljiti dva uvjeta. Prvi je da između nje i žrtvovatelja mora postojati određena razina sličnosti. Žrtva, naime, u stanovitoj mjeri mora biti ista kao njezini progonitelji kako bi mogla na sebe preuzeti njihovo nasilje. Bez sličnosti između žrtve i zajednice ovaj (spasonosni) prijenos ne bi bio moguć – istorodnost je neophodna podloga uspješnog transfera. Drugi uvjet je suprotan prvome te traži da žrtva bude različita od zajednice kojoj pripada. Žrtva mora imati jedno ili više obilježja koji je odvajaju od ostalih pripadnika zajednice. Određeni stupanj razlike je nužan da bi se nasilje moglo učinkovito izmjestiti izvan zajednice. Premda mora postajati povezanost između žrtve i zajednice, istodobno mora postojati i jasan rez. Ako taj uvjet nije zajamčen, može se dogoditi da se nasilje vrati u skupinu i tako ne zaustavi.

„(...) progonitelji žrtvene jarce ne smiju vidjeti kao integralne dijelove zajednice, tj. kao na one koje bi netko mogao zagovarati – u suprotnom, riskiraju da im se nasilje prema žrtvi vrati nazad i samim time nastavak pojave od koje ih je zamjenska žrtva trebala osloboditi.“ (Fleming, 2004, 51)

Izbor žrtve posve je proizvoljan. Tijekom polarizacije *svi protiv jednog* na žrtvu se svaljuje krivnja za sve zlo koje je pogodilo zajednicu. Odabrana žrtva nije ni po čemu više kriva od bilo koga drugog unutar skupine jer u situaciji nerazlučenog nasilja u kojoj se zatekla zajednica, odabrana žrtva, ili bilo tko drugi, jednostavno ne može biti ni više ni manje kriv. U sveopćem suparništvu i nasilju nema razlika tako da su, u najmanju ruku, svi jednako krivi. Jedini stvarni nositelj krivnje može biti čitava zajednica. U toj situaciji nije moguće iznaći kriterije za izdvajanje bilo koga kao krivca. Odabir samo jednog krivca (žrtve) u navedenim okolnostima nužno je neopravdan i nepravedan, odnosno, arbitraran. Temelji se na nečemu što nema veze s konkretnim djelovanjem ili postupanjem pojedinaca. Posrijedi je mehanizam koji nadilazi individualnu razinu i koji djeluje isključivo u interesu zajednice u cjelini. Žrtvu se, naime, pronalazi samo zato da bi se zajednica spasila. Svaljujući svu krivnju na jednu žrtvu, zajednica se uspješno oslobađa suparništva i nasilja koji su prijetili da će nju uništiti. Žrtvina je funkcija preusmjeriti i kanalizirati destruktivne sile, odnosno, odstraniti ih što dalje izvan zajednice. Stoga bilo tko može postati žrtvom – sve što je potrebno jest zateći se u blizini nasilja i biti dovoljno ranjiv (Fleming, 2004, 50).

Pronalazak i odabir žrtve je nesvjestan proces (*méconnaissance*). Pravi razlog zašto se nekoga odabire za žrtvu izmiče svima koji sudjeluju u viktimizaciji. Većina koja se postavlja nasuprot manjine ne prepoznaje udio proizvoljnosti u vlastitom postupanju. Grupirana gomila te pojedince ili manje skupine ne vidi kao arbitrarno odabrane žrtve. Oni za njih nisu arbitrarno odabrane žrtve, već

stvarni, istinski krivici. Girard ističe da upravo u ovoj zaslijepljenosti leži učinkovitost žrtvenog procesa:

„U tome je ključna uloga *méconnaissance* u procesu – ona omogućuje iluziju da se optužuje nekoga tko je *doista* kriv i koji prema tome *zaslužuje* biti kažnjen. Da bi se imalo žrtvenog jarca neophodno je ne uočiti istinu; žrtvu se ne smije percipirati kao žrtvenog jarca nego kao krivca (...).“ (Girard, Antonello, de Rocha, 2007, 85)

Nesvjesnost je, drugim riječima, *sine qua non* žrtvenog procesa (viktimizacije). Da bi bio društveno učinkovit, odabir žrtve mora biti lišen bilo kakvog stupnja svjesnosti, refleksivnosti ili tematizacije (Fleming, 2004, 50). Kad ne bi bilo tog izostanaka, ne bi se mogla ostvariti polarizacija *svi protiv jednog*, a zajednica bi do daljnjeg bila ostavljena na milost i nemilost suparništva i nasilju.

Gore opisani proces Girard naziva *žrtvenim mehanizmom (mécanisme victimaire)*, *mehanizmom zamjenske žrtve (mécanisme de la victime émissaire)* ili *mehanizmom žrtvenog jarca (mécanisme du bouc émissaire)*. U određivanju onoga što bi trebalo označavati ovaj koncept, Girard kreće od izraza, „žrtveni jarac“ kakav pronalazimo u Bibliji: u 16. poglavlju knjige Levitskog zakonika opisan je obred u kojem veliki svećenik simbolično polaže grijehe zajednice na leđa jarcu kojeg se potom protjeruje u pustinju prepuštajući ga pustinjskom demonu Azazelu¹²⁷. S obzirom na to da su negdje od 18. stoljeća uočene sličnosti između starozavjetnog obreda i rituala iz drugih religijskih tradicija, sintagma „žrtveni jarac“ tijekom 19. i početka 20. stoljeća, postala je svojinom antropologije. Antropolozi su je, počev s Frazerom, vrlo slobodno upotrebljavali primjenjujući je na velik broj obreda. Mnogi od njih uzimali su izraz „žrtveni jarac“ zdravo za gotovo nekritički vjerujući kako se njime može označiti zasebna kategorija obreda (Girard, 1987a, 74). Kasnija istraživanja opovrgnula su tu pretpostavku tako da je moderna antropologija protjerala navedeni pojam iz znanstvenog diskursa.

Premda Girard uzima u obzir *obrednu* dimenziju fenomena „žrtvenog jarca“ kakvu je ustanovila tradicionalna antropologija, za njega ona ipak nije najvažnija. Vlastito poimanje Girard temelji na nečemu drugome:

„U popularnim romanima, razgovorima, novinskim člancima itd., žrtva ili žrtve nepravednog nasilja ili diskriminacije nazivaju se žrtvenim jarcima, osobito kada su optuženi ili kažnjeni ne samo za „grijehe“ drugih, kao što to većina rječnika navodi, nego i uslijed napetosti, sukoba i poteškoća svih vrsta (...). U ovom radu upotrebljavat ću ovu riječ ukoliko ona uključuje ove psihosocijalne konotacije.“ (Girard, 1987a, 74)

Girard, prema tome, polazi od uobičajene, svakodnevne upotrebe toga pojma. Za Girarda, „žrtveni jarac“ je primarno riječ koja označuje uobičajeni psihosocijalni mehanizam koji upravlja odnosima pojedinaca unutar grupe, skupine, zajednice itd. Ona govori o univerzalnoj tendenciji ljudskih bića

¹²⁷ Izraz „žrtveni jarac“ ne postoji u hebrejskom izvorniku nego dolazi od latinskog *caper emissarius* iz Vulgate. *Caper emissarius* je prijevod grčke riječi *apopompaios* („onaj koji tjera bolesti“) iz Septauginte što je pak slobodna interpretacija izraza koji bi se s hebrejskog moglo doslovno prevesti kao „predodređen Azazelu“.

da vlastite frustracije, tjeskobe, sukobe i agresiju pokušavaju udaljiti od sebe projicirajući ih na druge pojedince ili grupe. Već smo spomenuli njegove osnovne sastavnice: izostanak svijesti i namjere, grupiranje jače većine naspram slabije manjine i transfer krivnje na žrtvu. Prisutnost tih značajki može se, prema Girardu, potvrditi brojnim primjerima iz svakodnevice, od obiteljskih odnosa pa sve do političkog života. Npr., progone različitih manjina tijekom prošlosti i sadašnjosti: zar se svi oni ne mogu, bez većih poteškoća, svesti pod zajednički nazivnik „žrtvenog jarca“? Nitko, ako malo promotri oko sebe, ne bi trebao ozbiljno sumnjati u postojanje ovog obrasca, smatra Girard (Girard, 1987a, 77). Međutim, čini se da je upravo *svakodnevnost* razlog zašto fenomen „žrtvenog jarca“ ne pobuđuje znanstveni interes. Moderna antropologija uglavnom ga izbjegava, vidjeli smo zbog kojih razloga. No, premda je razumljiva znanstvena suzdržanost prema krivim rješenjima iz prošlosti, Girardu ipak nije jasno njezino skoro pa apsolutno izbjegavanje navedenog pojma:

„Može li antropologija ostaviti po strani uvide u fenomene ukorijenjene u svakodnevnom životu?

Posjedujemo li doista neka druga sredstva za istraživanje?“ (Girard, 1987a, 77)

Velika prisutnost i raširenost nekog fenomena ne bi trebala, prema Girardu, biti razlog da ga se znanstveno ignorira. Upravo suprotno, to bi trebao biti snažan poticaj da mu se posveti još veća, dodatna pažnja. Pažljivo ispitivanje onoga što se iza uobičajene i banalne pojave koju označuje izraz „žrtveni jarac“ skriva, moglo bi u mnogo čemu obogatiti naše znanje. Heuristički potencijal ovog izraza, prema Girardu, iznimno je velik. On naznačuje psiho-socijalni mehanizam koji bi, ako ga se dobro rasvijetli, mogao pomoći u razumijevanju za ljudski iznimno važnih institucija kao što su obredi, zabrane, religija itd.¹²⁸

Nakon što smo skicirali osnovne značajke žrtvenog mehanizma, potrebno je поближе sagledati njegovu ulogu u nastanku kulture. Žrtveni mehanizam se pojavio, smatra Girard, kao odgovor na specifičnu evolucijsku situaciju u kojoj su se zatekli naši evolucijski preci. Ta je situacija, vidjeli smo, bila rezultat dugotrajnog procesa u kojem je postupni razvoj mozga naših predaka vodio rastu njihovih mimetičkih sposobnosti. Paralelno s rastom kapaciteta za oponašanje nekontrolirano su rasli suparništvo i nasilje, a za ovaj, hipertrofirani *mimesis* dotadašnja, biološka, rješenja nisu više bila dostatna. Intenzifikacija rivalstva i nasilja dovela je do urušavanja prirodnih, instinktivnih mehanizama zaštite protiv destruktivnih učinaka *mimesisa*. Kako obrasci dominacije i podložnosti

¹²⁸ Riječ „mehanizam“ mogla bi navesti na krivi trag sugerirajući da se kod Girarda radi o nekoj vrsti mehanicističkog stajališta. Međutim, kad govori o žrtvenom ili mimetičkom mehanizmu, Girard nipošto ne misli ni na kakav oblik mehaničke kauzalnosti. „Mehanizam“ kod Girarda označava dinamički proces: „Čak i onda kad koristi izraz 'mimetička mašina' Girard uvijek upozorava da se radi o procesualnosti a ne o petrificiranom stanju. Mimetički mehanizam ima tvoračku, a ne statičnu narav“ (Kalanj, 2011, 89). Unutar žrtvenog mehanizma zbivanja nisu deterministička nego probabilistička. Unatoč snažnoj uzajamnoj povezanosti događaja, stvari ne moraju uvijek krenuti istim smjerom: „Mimetički mehanizam nije deterministički budući da je, s jedne strane, prisutan je element slučajnosti u odabiru žrtvenog jarca; s druge, nije nužno da svaka će svaka skupina koju je upala u mimetičku krizu pronaći rješenje u mehanizmu žrtvenog jarca. Doista, ovo je ključna točka. Nikada nisam rekao da je mimetički mehanizam deterministički. Možemo pretpostaviti da neke pretpovijesne skupine nisu uspjele preživjeti upravo zato što nisu pronašli način da se nose s mimetičkom krizom; njihova mimetička suparništva nisu našla žrtvu koja bi polarizirala njihov bijes i tako ih spasila od samouništenja“ (Girard, Antonello, de Rocha, 2007, 67).

nisu više bili funkcionalni tako životinjska organizacija društvenog života više nije bila održiva (Girard, 1987c, 95). Evolucija je došla do točke u kojoj se moralo iznaći neko novo rješenje. Prema Girardu, tu se pojavio žrtveni mehanizam nametnuvši se kao jedini odgovor. Prvobitne zajednice su preživjele zato što su „pronašle“ to učinkovito sredstvo protiv vlastitog nekontroliranog suparništva i nasilja.

Premda je pojava žrtvenog mehanizma bila po mnogo čemu iznenadan i prijeloman događaj u čovjekovoj evoluciji,¹²⁹ ipak je bilo potrebno dugo vremena da se on ustalio i stabilizira. Girard, stoga, pretpostavlja da se u počecima ljudskog roda izbor jednodušne žrtve višekратно ponavljao tijekom iznimno drugog razdoblja:

„Pretpostavka, koju Girard uzima za polazište, jest to da se mehanizam morao odigravati nebrojeno puta tijekom tisućljeća dok su se hiperoponašateljski čovjekoliki majmuni preobražavali u ljude.“ (Alison, 2013, 56)

Hominizacija je bila spor i postupan proces. O njoj se nipošto ne može govoriti kao o jednokratnom događaju, kao što je to npr. pretpostavio Freud. Na dugačkom putu očovječenja nemoguće je izdvojiti samo jednu točku i reći da je upravo u njoj nastala kultura (Girard, Antonello, de Rocha, 2007, 105)¹³⁰. Žrtveni mehanizam treba najprije zamisliti kao proces sastavljen od brojnih faza i podfaza tijekom kojih su se polako akumulirali i konzervirali njegovi učinci. Opetovani uspjeh u kanaliziranju i kontroliranju mimetičkog suparništva i nasilja stvarao je i učvršćivao, korak po korak, nove obrasce društvene organizacije koji su polako počeli regulirati život naših predaka. Posredstvom žrtvenog mehanizma jedan oblik društvenog života postupno je ustupao mjesto drugom. Obrasce dominacije i podložnosti, osiguravatelja društvene stabilnosti u životinja, zamijenio je kulturni poredak.¹³¹

Postupnost hominizacije ne znači, međutim, da je to bio miran i stabilan proces. Očovječenje antropoida događalo se u znaku učestalih, ako ne i neprestanih kriza. Svaki iskorak u smjeru očovječenja bio je odgovor na krajnje opasnu prijetnju teško upravljivog mimetičkog rivalstva pri čemu se nije moglo računati da će se žrtveni mehanizam uvijek aktivirati. Evolucijsko putovanje prema pojavljivanju kulture često je visjelo o tankoj niti bivajući isprekidano brojnim dramatičnim trenucima. No, ove su krize istodobno bile i generativne. Uspješnim nadilaženjem svake od njih, žrtveni mehanizam je postupno učvršćivao i stabilizirao vlastita rješenja. Svaka nova pobjeda nad

¹²⁹ „Na vrhuncu krize, u totalnom kaosu, čiji je jedini sadržaj međusobno istrebljenje, suočeni smo s dramatičnim zaokretom: nasilje svi – protiv – svih preobraća se u jednodušno nasilje svi – protiv – jednog.“ (Pavešković, 2003, 27)

¹³⁰ Hominizacija (očovječenje) je pojam koji označava evolucijski proces u kojem je jedna od skupina viših primata postupno postajala ljudima. Hominizacija je kod Girarda istovjetna nastajanju kulture. Hominizacija ili očovječenje proces je nastanka, odnosno, nastajanje kulture i jezika; drugim riječima, rođenje *ljudskog*.“ (Fleming, 2004, 71)

¹³¹ Na kulturu se u tom smislu može gledati kao na svojevrsni produžetak pred-kulturnih poredaka: „Kultura ponovno uvodi, putem društvene diferencijacije i hijerarhizacije odnose dominacije i podređenosti koji ponovno uspostavljaju 'prirodni poredak' – kako u pogledu da su te razlike iznova 'naturalizirane' kulturom, tako i u smislu da je sama kultura nadomjestila odnose podređenosti svojstvene životinjskim hijerarhijama.“ (Fleming, 2004, 73)

mimetičkom krizom značila je dodatno učvršćivanje postojećih i dodavanje novonastalih sastavnica kulture.

3. 1. 4. Utemeljiteljsko umorstvo. Freud i Girard

3. 1. 4. 1. Freudov scenarij utemeljiteljskog umorstva

Ljudska je kultura, prema Girardu, vidjeli smo, nastala iz *nasilnog čina* žrtvovanja arbitrarno odabrane žrtve. Girard se u tom pogledu nadovezuje na antropologijska razmatranja Sigmunda Freuda koji je također tvrdio da je proces hominizacije otpočeo sličnim izvornim događajem. Freud ga naziva utemeljiteljskim umorstvom, a Girard ga u tome slijedi (Girard, 2010, ix). Vlastiti scenarij Freud je prvi put iznio u knjizi *Totem i tabu* iz 1912. godine, a manje-više isti prikaz ponovio je kasnije u *Mojsiju i monoteizmu*, djelu iz 1939. U svojim analizama polazi od rezultata etnoloških istraživanja svog vremena, oslanjajući se nadasve na radove Jamesa Frazera i Williama Robertson-Smitha.¹³² Bez većih preinaka Freud preuzima njihovo uvjerenje prema kojemu totemizam predstavlja najraniji stadij kulture, a samim time, i njihovu pretpostavku da je kao takav najprikladniji za istraživanje njezina podrijetla. U *Totemu i tabuu* Freud više-manje ponavlja Frazerove stavove o totemizmu:

„Totem plemena (totem klana) predmet je obožavanja jedne grupe muškaraca i žena, koja se naziva prema tom totemu, smatra se njegovim krvnim srodnicima po nekom zajedničkom davnom pretku i zajedničkim je uzajamnim obvezama te vjerovanjem u svoj totem međusobno čvrsto povezana.“ (Freud, 2000, 132)

Freudovu pažnju napose privlače dvije temeljne zabrane (tabua) totemizma – zabrana ubojstva totema (totemske životinje) i zabrana incesta; u njima Freud prepoznaje dvije osnovne sastavnice Edipovog kompleksa: zabranu uklanjanja oca i zabranu posjedovanja majke. Freud je prema načelu analogije pretpostavio da osim pojedinačnog mora postojati i kolektivni Edipov kompleks. Drugim riječima, na početku povijesti čovječanstva mora postojati jednako presudan (traumatičan) događaj kao i u individualnoj. Osim individualne, mora postojati i univerzalna drama; osim pojedinačnog, mora postojati i Edip vrste (Ricoeur, 2005, 189). Zadatak koji si je Freud zadao u *Totemu i tabuu* bio je „otkriti“ događaj koji je doveo do formiranja kolektivnog Edipa.

U rekonstrukciji „izvornog događaja“ ili „sudbinskog zbivanja“, Freud se, između ostaloga, poslužio Darwinovom pretpostavkom prema kojoj su prvi ljudi živjeli u malim skupinama, hordama. Na čelu primitivne horde nalazi se ljubomorni i nasilni mužjak koji čuva sve ženke za sebe. Vlastite odrasle sinove koji su mu takmaci, protjeruje ili ubija. Sinovi teško podnose očevu tiraniju; zabranom

¹³² Osim Frazerove knjige *Totemizam i egzogamija* i Robertson Smithove *Religije Semita*, Freud se služio također i djelima *Tajna totema* (1905) Andrewa Langa te *Psihologija naroda: istraživanje razvojnih zakona jezika, mita i morala* (1910-1920) W. Wundta.

pristupa ženkama ne mogu ostvariti vlastitu zrelost. Međutim, jednog dana protjerana braća se udružuju, ubijaju i pojedu oca prekidajući njegovu dominaciju. Ujedinjeni, učinili su nešto što se sami nisu usudili. A to što su ubijenog oca pojeli, za divlje kanibale posve je razumljivo. Nasilni praotac zasigurno je bio uzor svakom od njih, kojemu su zavidjeli i bojali ga se. Sad su se, time što su ga pojeli, poistovjetili s njim, dobivši dio njegove snage. Premda su se braća radovala zbog novostečene slobode, nisu bila do kraja svjesna onoga što su učinila. Koji god razlozi i okolnosti bili, ostaje činjenica da su ubili svojeg oca, oca kojemu su se i divili, između ostaloga, zbog zaštite koju im je pružao. Shvativši što su učinili, obuzeo ih je osjećaj krivnje. S druge pak strane, braća nisu mogla zanemariti veliki prevrat koji se dogodio zbog toga. Osjećaj krivnje nije mogao izbrisati prvotni osjećaj oduševljenja zbog novostečene slobode.

Uviđajući da ne mogu zaniijekati istodobnost osjećaja krivnje i radosti zbog istog događaja, sinovi su tražili načine kako da očuvaju ambivalenciju za koju su razumjeli da presudno obilježava njihov život. U naknadnoj poslušnosti očevom liku kroz religijsko štovanje nastojali su se iskupiti za počinjeno djelo. Ali, istovremeno nisu se smjele izbrisati ni njegove blagodati pa su braća uvela praksu obrednog uprizorivanja ocubojstva. Neposrednu potvrdu svojih hipoteza Freud pronalazi u ponašanju članova klana prema totemskoj životinji koja prema njemu simbolički zamjenjuje oca. S jedne strane, ona je zaštićena najstrožim zabranama, dok je s druge, njezino ceremonijalno usmrćivanje povod najbučnijem veselju. Isto tako, nakon očeve smrti sinovi si uskraćuju žene zbog kojih su i počinili umorstvo. Egzogamija potječe iz istog osjećaja krivnje. Cjelokupna religija i kultura temelje se na opisanom iskonskom zločinu, odnosno na njegovoj institucionalizaciji u zabrane umorstva i incesta. Dva totemistička tabua otada predstavljaju uzorak koji će samo ponavljati u svim kulturama.

3. 1. 4. 2. Girardova recepcija i kritika Freudova scenarija

U svom osvrtu na Freudov scenarij Girard polazi od uvriježene konstatacije o tome da je *Totem i tabu* jedno od Freudovih najkritiziranih djela¹³³ što se prvom redu odnosi na pretpostavku o kolektivnom ocubojstvu u počecima kulture. Prema Girardovu sudu, kritike su djelomično opravdane budući da su kasnija istraživanja osporila pojedine sastavnice Freudove rekonstrukcije. Navest ćemo neke od njih. Prije svega, zamisao o prahordi u kakvoj su živjeli preci današnjih ljudi:

„U antropologiji i znanosti koja proučava čovjekolike majmune nema dokaza o postojanju prvobitne horde kojom je dominirao samo jedan mužjak. Darwin je svoju teoriju temeljio na nepouzdanim izvještajima o društvenoj organizaciji grupe gorila.“ (Storr, 2007, 106)

¹³³ „Savremena kritika je manje-više jednodušna u oceni teza koje su razvijane u *Totemu i tabuu*: neprihvatljive su.“ (Žirar, 1990, 203)

Napuštena je također i Lamarckova¹³⁴ teorija o nasljeđivanju stečenih osobina koja je Freudu poslužila za objašnjenje transgeneracijskog prijenosa iskonskog traumatskog događaja: ustvari, vrlo je teško dokazati postojanje ikakvog mehanizma koji bi, čak da se jedan ovakav događaj doista dogodio, mogao objasniti njegov iznimni formativni utjecaj na sve kasnije naraštaje (Burkert, 2007, 93). Nadalje, koncepcija totemizma, na koju se u *Totemu i tabuu* Freud oslanjao, nakon njegova vremena uglavnom je kod antropologa i etnologa napuštena. S tim u vezi treba napomenuti da je *ipso facto* prevladano i stajalište prema kojem totemizam predstavlja najstariji stadij kulture.¹³⁵ Prikupljanje etnološke građe nakon *Totema i tabua* pokazalo je da dominantna uloga oca nije univerzalno rasprostranjena kako je Freud mislio.¹³⁶ Girard navodi i Levi-Strausovu opasku prema kojoj Freudova generativna hipoteza već pretpostavlja ono što tek treba dokazati: seksualni monopol dominantnog mužjaka iz kojeg navodno proizlaze zabrane incesta nije ništa drugo doli već jedna takva zabrana, svojevrstni tabu prije prvog tabua. Ukratko, izgleda da je kolektivno umorstvo potpuno suvišno – ne uspijeva objasniti ono što bi htjelo i samo opterećuje tekst *Totema i tabua*. Girard to na sljedeći način podvlači:

„Malo pažljivije čitanje učinit će bizarnost još očiglednijom. Ubistvo je zaista tu, ali ne služi ničemu, bar ne u ravni u kojoj se pretpostavlja da služi. Ako je predmet ove knjige geneza seksualnih zabrana, ubistvo Frojdu ne donosi ništa, čak mu stvara teškoće. Kada ne bi bilo ubistva mogli bismo sa seksualnih uzdržavanja koje strašni otac nameće mladim muškarcima bez prekida da pređemo na kulturne zabrane u pravom smislu. Ubistvo narušava taj kontinuitet. Frojd se upinje da zapuši rupe ali bez čvrstog ubjeđenja tako da su njegove ideje na kraju dela konfuznije i istovremeno manje simplicističke nego što se misli.“ (Žirar, 1990, 203, 204)

Međutim, iako se slaže i pridružuje kritikama koje dolaze kako iz psihoanalize tako i iz antropologije, Girard ipak drži da je Freud u *Totemu i tabuu* dosegao vlastiti znanstveni maksimum. Ovo djelo sadrži velike antropološke uvide koji su po Girardovu sudu vrjedniji od svega što je Freud inače napisao o mehanizmima individualnog psihičkog života:

„Pridat ćemo manje važnosti Freudu psihoanalize i lingvistike, a mnogo više će nas interesirati kasniji Freud, veličanstven, ali potpuno nepoznat autor *Totema i tabua* i *Mojsija i monoteizma*.“ (Dormoy, Girard, 2024, 75)

¹³⁴Jean-Baptiste de Monet de Lamarck (1774. – 1829.) razvio je vlastitu teoriju evolucije prije Darwina, kasnije nazvanu lamarkizam. Dva su temeljna zakona njegova učenja: 1. Svaka životinja čestom i trajnom upotrebom razvija, jača i povećava pojedine organe proporcionalno vremenu upotrebe, neupotrebom organa dolazi do njihova slabljenja, kržljanja i eliminacije; 2. Sve što individue steknu ili izgube uslijed utjecaja okoline, prenosi se razmnožavanjem na njihove potomke, pod uvjetom da su stečene značajke posjeduju oba roditelja. (Kešina, 2007, 10)

¹³⁵Riječ je o evolucionističkoj koncepciji pravocrtnog razvoja religije koja je uglavnom nadiđena – mnogostrukost sakupljene građe o religiji pokazala je da je nemoguće njezino razvrstavanje u bilo kakvu jedinstvenu teorijsku shemu, razvojnu ili bilo koju drugu.

¹³⁶Provodeći terenska istraživanja među Trobrijađanima, Bronislaw Malinovski otkrio je da kod njih postoje sasvim drugačiji odnosi između roditelja i djece. Za Trobrijađane otac je figura neograničene obzirnosti, nikako ne utjelovljuje autoritet što je za Freud bila kulturna univerzalija. Autoritet pripada ujaku. Majčin brat posjeduje tu moć kao visokorangirani član matrilinearne srodničke skupine. Prema Malinovskom taj narod ne poznaje psihološko očinstvo. Biološko očinstvo nije temelj društvenog odnosa oca i sina kao što je to slučaj u patrilinarnim društvima (Barnard, 2011, 111).

Ističući Freudove zasluge u *Totemu i tabuu*, Girard u prvom redu ima na umu njegovu hipotezu o prvotnom umorstvu. Sve što je Freud rekao o tome nipošto se ne smije odbaciti kao što to čine brojni sljedbenici i komentatori, smatra Girard:

„Kada je riječ o ovoj temi, sve što je rekao Freud, vrijedno je pomnog istraživanja.“ (Girard, 1987c, 24)

Zamisao o utemeljiteljskom umorstvu plod je Freudove iznimne intuicije. Girard osobito ističe Freudov istančan dar opažanja koji mu je omogućio da uoči određene pojave koje su drugima izmakle, a koje upućuju na pravu stvar.

Freud je, kao prvo, primijetio da je primitivnoj religiji svojstveno združivanje krajnjih suprotnosti: dobro/zlo, tuga/radost, dopušteno/zabranjeno itd. Dvojnost osobito dolazi do izražaja u žrtvenim obredima gdje se npr. jedan najstrože zabranjen postupak (ubojstvo totemske životinje) u određenim okolnostima ne samo dopušta nego i zahtijeva. Ono što je u normalnim, redovitim okolnostima kriminalno djelo, u žrtvenoj ceremoniji postaje neophodnim, najsvečanijim činom. Pridajući važnost ovom jedinstvu suprotnosti, Freud se, prema Girardovu sudu, našao na pravom tragu ispravno zamijetivši da su paradoksalna obilježja žrtvenih obreda istinski putokaz. Ove značajke, naime, vode nas, prema Girardu, u smjeru prvobitne metamorfoze nasilja:

„U čisto religioznim aspektima totemizma Frojd nalazi tu koincidenciju suprotnosti, taj spoj nespojivog i njihova neprekidna preokretanja koja zaista definišu religiozni život u celini, jer se sve te suprotnosti odnose na istu igru nasilja koja se na svom vrhuncu preokrenula, i to zaista preko kolektivnog ubistva za koje Frojd veličanstveno uviđa koliko je nužno (...).“ (Žirar, 1990, 207)

Spoj nespojivog, svojstven tako velikom broju obreda, odražava iskonski *obrat* nasilja. Obredi odražavaju i konzerviraju posljedice iznenadne promjene njegove strategije koja se dogodila *ab origine*. Nakon usmrćivanja, žrtva postaje istodobnim izvorom i prokletstva i blagoslova. Žrtvu se mora ubiti i, u isto vrijeme, štovati. Odnos prema njezinu usmrćivanju bitno je podvojen; smrt je stoga podjednaki izvor radosti i tuge. Freud je, prema Girardu, ispravno naslutio da iza obredne prakse mora postojati nekakav izvorni događaj koji uključuje ubojstvo. Vidio je da objedinjene suprotnosti moraju imati ishodište u jednom početnom zbivanju u kojem se to jedinstvo uspostavilo. Međutim, neupoznat sa žrtvenim mehanizmom, Freud nije uspio oblikovati cjelovitu sliku, tvrdi Girard.

„Intuicija ga ne vara kada mu sugeriše da sve što je zagonetno veže uz neko stvarno ubistvo, ali kako mu nedostaje glavni mehanizam, ovaj mislilac ne uspeva da svoje otkriće elaborira na zadovoljavajući način.“ (Žirar, 1990, 207)

Girard ističe da Freudova zapažanja idu u smjeru *jednodušnosti*, još jedne važne sastavnice prvotnog krvavog događaja. Freud doduše ne upotrebljava termin „jednodušnost“, ali značenje je isto kad ističe kako je „zajedničko sudjelovanje“ konstitutivno za žrtvene obrede. Bez sudjelovanja svih pripadnika plemena, obred žrtvovanja bio bi tek običan zločin. Premda ne proniče do kraja smisao jednodušnosti, Freud prepoznaje da značenje i učinkovitost obreda presudno počivaju na tome (Žirar, 1990, 207). Treća stvar koju Freud uočava jest istovremena bliskost i udaljenost između totema i njegovih

štovatelja. Totem je bliska žrtva koju masakriraju, ali istodobno i udaljeni štovani „predak”, duhovni vodič iz slavne prošlosti. Paradoksalna isprepletenost bliskosti i udaljenosti totemske žrtve u odnosu na zajednicu posebno je vidljiva u totemskoj gozbi. Žrtvovana životinja i članovi klana iste su „krvi”, njihovo se jedinstvo svečano potvrđuje na totemskoj gozbi u zajedničkom blagovanju njezina mesa. No, bliska žrtva koju je moguće i pojesti nikada ne prestaje zbog toga biti daleki, uzvišeni predak: upravo suprotno.

Rezimirajući Freudove zasluge, Girard ističe da je otac psihoanalize ispravno uvidio da činjenice koje je pronašao u svojoj etnološkoj lektiri zahtijevaju da im se pripíše težina nečega *zbijskog*. Ustanovio je da opisi prinošenja žrtava obiluju odviše konkretnim elementima da bi mogli biti tek slika nečega što se nije dogodilo. Zapažanja su ga vodila točnom zaključku da je pogrešno obredne sadržaje reducirati na sferu nečeg „izmišljenog”, „imaginarnog” ili „fantastičnog”. Ubojstvu u počecima ljudskog roda ne može se stoga pripisati tek preneseno simboličko značenje.¹³⁷ Girard, stoga, višekratno odaje Freudu priznanje; u sljedećim recima iz *Nasilja i svetog* ono ima možda najzaokruženiji oblik:

„Frojd je ipak napravio jedno veličanstveno otkriće. On je prvi koji je tvrdio da svaka obredna praksa, svako mitsko značenje vodi poreklo od nekog *stvarnog* ubistva. Samo nije oslobodio beskrajnu energiju sadržanu u ovoj tvrdnji; jedva je naćeo vrtoglavu totalizaciju koja je na osnovu nje moguća. Frojdovo otkriće će posle njega biti sasvim kastrirano. Kasnija misao je, oslanjajući se na sporedna razmatranja, prebrisala *Totem i tabu* i proglasila ga 'nazadnim'. Ovakvo nerazumevanje se delimićno može objasniti osnovnim opredeljenjem kasnije misli. Ona se pre svega posvetila tome da konsoliduje deo terena koji se u prethodnom razdoblju osvojili Frojd i drugi pored Frojda. Taj zadatak nije bio spojiv sa mnogo radikalnijim probijem koji je napravio *Totem i tabu*. Ovo delo je, dakle, moralo da ostane po strani kao da nikada nije napisano. Frojdovo stvarno otkriće, jedino na osnovu kojeg sa možemo da kaćemo da njegovo ime zaslućuje da u *nauku*, oduvek se smatralo ništavnim i nepoželjnim.“ (Ćirar, 1990, 211)

Međutim, suštinsko otkriće *Totema i tabua* o prvotnom umorstvu ipak je gurnuto u drugi plan, i to, velikim dijelom, zahvaljujući samom Freudu, smatra Girard. Tomu je u prvom redu kumovala

¹³⁷ Drugaćiju interpretaciju predlaće Milivoj Solar (Solar, 2008, 87): „Freud je i sam svoju tezu o zbivanjima u prahordi oznaćio kao svojevrsan znanstveni mit, odnosno, kao neku vrstu metafore koja se ne može provjeriti, ali je korisna u tumaćenju dinamike psihićkog života pojedinca, pa i naroda u cjelini.“ Hans Kűng, s druge strane, napominje da su Freudove intencije išle u smjeru nekakvog oblika povijesne utemeljenosti pra-dogaćaja: „No, je li takvo ocoubojstvo moguće *potkrijepiti historijski*? Freud tu poseće za Darwinovom 'slutnjom' da su ljudi isprva živjeli u hordama: sve ženke pod vladavinom jaka, nasilna, ljubomorna mućjaka (slično krdu jelena). Freud je i kasnije, unatoć svim kritikama, bez ikakvih ispravaka ili dopuna ustrajao u tom shvaćanju što ga je iznio u knjizi *Totem i tabu*“ (Kűng, 1987, 256). Zanimljivo je na ovom mjestu navesti mišljenje Waltera Burkerta. Premda, poput većine, tvrdi da je Freudova konstrukcija o ocoubojstvu mitska, Burkert takoder smatra da se ideja iskonskog ocoubojstva, doduše vrlo uvjetno, podudara s povijesnim zbivanjima. Polazište Burkertova mišljenja teza je prema kojoj je evolucijom odrećena funkcija ubijanja postupno izgradila duševne i socijalne strukture nućne za poredak kulture. U žrtvenim obredima nalaze se, prema Burkertu, takoder prve klice kulture – za razliku od Girarda, on drći da žrtveni obredi proizlaze iz lova kao evolucijskog odgovora na izazove prećivljanja. U lovu se unutarvrсна agresija okreće prema vani, usredotoćujući se na lovinu. U lovu se moraju isključiti instinkti koji inhibiraju agresiju (njećnost prema djeci i seksualnost prema ženi). Da bi lov bio uspješan u lovćevoj predodćbi plijen se ne smije pojavljivati kao dijete ili žena, nego mora izgledati „velik“ i mućki“. Agresivnost lovca posebne je vrste: on ne ųeli lovinu progoniti i unićtiti, nego uloviti je i prisvojiti. „Veliki“ i „mućki“ plijen na svojevrsan naćin pripadnik je grupe. *Mućki* i *velik* te predodrećen da umre – plijen postaje nekom vrsta oca, oćeve zamjene. Ubijanje u lovu postaje tako nekom vrstom ocoubojstva (Burkert, 2007, 93, 94).

Freudova želja da uvide koje je stekao o prvotnim oblicima kulture poveže s vlastitim psihoanalitičkim učenjem. Nastojanje da pronade univerzalnog Edipa, odnosno, da u središte zbivanja stavi figuru oca, uzrok je, prema Girardu, svih Freudovih krivih zaključaka o podrijetlu žrtvenih obreda i zabrana:

„Glavna prepreka je pre svega značenje oca koje zatrvalo suštinsko otkriće i koje je kolektivno ubistvo pretvorilo u *oceubistvo* čime su neprijatelji psihoanalize i ostali dobili argumente na osnovu kojih se može diskreditovati teza.“ (Žirar, 1990, 221)

Girard smatra da je Freudovo inzistiranje na ocu pogrešno iz više razloga. Prije svega jer smisao prvotnog umorstva povezuje s identitetom žrtve dok za taj događaj nije bitan identitet već funkcija žrtve. Nije važno *tko* je žrtvovan već činjenica da se zbog žrtve zajednica pomiruje, odnosno, da se oko i protiv žrtve postiže jednodušnost. Velebni utisak ne potječe od njezina identiteta (strašni otac) nego od spasonosna učinka koji žrtva ima za život zajednice. Ustvrdili smo već da nerazlučeno nasilje koje prethodi prvotnom umorstvu onemogućuje lociranje krivnje na bilo kome. U toj su situaciji svi jednako krivi tako da tijekom preobrazbe sveopćeg u jednodušno nasilje svatko može biti odabran za žrtvu. Freud je uvođenjem oca samo nepotrebno zakomplicirao stvari, ističe Girard. Njegovim izbacivanjem iz scenarija sve bi sjelo na svoje mjesto, ili bi se, u najmanju ruku, približilo pravoj istini:

„Otac ne objašnjava ništa: da bi se sve objasnilo, treba se osloboditi oca, pokazati da velebni utisak koji je na zajednicu ostavilo kolektivno iskustvo ne potiče od identiteta žrtve nego od činjenice da je ta žrtva ujedinitelj, da je ponovo postignuta jednodušnost protiv te žrtve i oko nje. Prilozi *protiv* i *oko* objašnjavaju 'protivrečnost' svetog i nužnost da se uvek iznova ubija žrtva, bez obzira što je božanstvo, odnosno zato što je božanstvo(...) Jednom očišćeno od svog očinskog ruha, ubistvo bi otkrilo zašto se tako čudesno doima zajednice i objasnilo tajnu svoje efikasnosti i svog obrednog ponavljanja (...).“ (Žirar, 1990, 224).

Drugi razlog leži u tome da se Freud, zbog toga što je ustrajavao na figuri oca, nije uspio spustiti do nulte točke kulture. Freud čini pogrešku budući da prijelaz iz pred-ljudskog načina života naših predaka u onaj specifično ljudski, želi protumačiti već uspostavljenim kulturalnim obrascem, a svako valjano objašnjenje hominizacije, vidjeli smo, mora započeti nužno od onoga što prethodi kulturi. Pojam „oca“, naime, implicira da već postoji jedna vrsta kulturnog poretka: ako postoji otac, onda moraju postojati supruga ili supruge te sinovi i kćeri, tj. određena konstelacija odnosa. Drugim riječima, „Freudova“ horda podrazumijeva već uspostavljenu strukturu koja se temelji na razlikama što je prema Girardu središnje obilježje kulture. Freudov koncept horde implicira prema tome „obitelj“ prije obitelji, tj. kulturu prije kulture. Za Girarda su, stoga, itekako opravdane one kritike koje u pra-hordi, gdje otac moćno vlada nad svojim sinovima, prepoznaju model obitelji kasnog 19. stoljeća. Girard navodi da i sam Freud nije zadovoljan vlastitim tumačenjem pa (djelomice) odstupa od svoje paternalističke sheme. Pritom se Girard referira na drugi dio teksta Freudova scenarija u kojem Freud opisuje situaciju sinova nakon umorstva oca:

„Seksualne potrebe ne ujediniju muškarce, već ih razdvajaju. Iako su se braća ujediniła kako bi nadvladala oca, svaki je od njih bio suparnik onome drugom kod žena. Svaki od njih bi ih rado imao sam za sebe, kao što ih je imao otac, pa bi se u borbi svakog protiv sviju, nova organizacija raspala. Više nitko nije toliko jači od ostalih, da bi mogao na sebe uspješno preuzeti ulogu oca.“ (Freud, 2000, 180)

Girard smatra kako u navedenim rečenicama izlazi na vidjelo da je uloga oca izbljedia i, naposljetku, postala nevažna:

„Još uvek izgleda da je stanje koje Frojd opisuje u načelu izazvano smrću strašnog Oca, ali sve se zbiva kao da oca nikada nije bilo.“ (Žirar, 1990, 222)

Naglasak je u potpunosti premješten s oca na zavađenu braću tako da više nema nikakve potrebe i razloga pozivati se na oca da bi se objasnilo ono što se događa među njima. Može se reći da iščeznućem oca sinovi i braća na određen način postaju manje *sinovi* i *braća*. Kako idemo dalje kroz Freudov tekst sva se obiteljska obilježja postupno ublažuju i, u konačnici, brišu (Žirar, 1990, 222).

Čini se da žudnja „sinova“ nije više nimalo uvjetovana obiteljskom (edipovskom) strukturom:

„Više na primer žestina pohote ne može da se meri bliskošću srodstva. Sve su žene na istoj ravni (...).

'Majke' i 'sestre' su predmet suparništva ne zato što su po sebi poželjnije već jednostavno zato što su tu.

Želja više nema povlašćeni predmet.“ (Žirar, 1990, 222)

Štoviše, izgleda da i sama seksualna narav žudnje postaje manje važna. Girard se ovdje zadržava na Freudovoj opasci „kako više nitko nije toliko jači od ostalih da bi mogao na sebe uspješno preuzeti ulogu oca“. Braća su, drugim riječima, dospjela u situaciju uzajamnog suparništva gdje se sve vrti oko raspodjele moći. Svaki od njih želi imati moć nad svima ostalima (kakva je nekoć pripadala ocu). Glavna želja odsada jest nadvladati sve druge unutar skupine. Svojim opisom Freud se, smatra Girard, približio mimetičkom stanju u kojem je, nakon što su objekti izgubili značenje za žudnju, suparništva stupaju u prvi plan.

„Mada je u početku bio vezan samo uz seksualne apetite, ovaj sukob se pretvara u ubistveno suparništvo koje ovi apetiti više ne mogu da opravdaju.“ (Žirar, 1990, 222)

Suparništvo se osamostalilo i sada potpuno upravlja ponašanjem „sinova“. Dolazeći u prvi plan, suparništvo briše njihova razlikovna obilježja, između ostalog i njihovu temeljnu identitetsku odrednicu – sinovi više nisu „sinovi“ već anonimna masa identičnih suparnika. Freud se tako, prema Girardu, približio shemi nerazlučenog suparništva i nasilja.

Problematičnost figure oca dolazi do izražaja i kod Freudova tumačenja geneze prvotnih kulturnih ustanova: žrtvenih obreda i zabrana (tabua). Freud je smatrao da ishodište žrtvenih obreda treba potražiti u osjećaju krivnje sinova. Sinovi se u komemoraciji izvornog ubojstva žele iznova izmiriti s ocem i tako umiriti vlastitu grižnju savjesti. Girard smatra da se ovdje radi o manjkavom objašnjenju. Nastanak jedne tako, za primitivna društva, važne institucije kao što je žrtveni obred, nemoguće je objasniti *osjećajem* krivnje. Malo je vjerojatno da bi se čvrstoća i trajnost ove, ali i bilo koje druge društvene ustanove mogle temeljiti na jednoj, u konačnici, subjektivnoj stvarnosti kao što je osjećaj krivnje. Nešto slično se može reći i za pitanje podrijetla zabrana, napose zabrane incesta.

Podrijetlo egzogamije Freud u početku nastoji objasniti osjećajem krivnje – opterećeni krivnjom, u naknadnoj poslušnosti očevom liku sinovi si uskraćuju žene zbog kojih su u početku i počinili ubojstvo. Kasnije i sam prepoznaje slabost hipoteze o krivnji što se, prema Girardu, vidi u sljedećim recima iz *Totema i tabua*:

„I drugi, zabrana incesta, također je imao jaku praktičnu utemeljenost (...) Stoga braći nije preostalo ništa drugo, ako su željela živjeti zajedno, no – možda nakon prevladavanja teškog razdoblja – da utvrde zabranu incesta kojom su se svi istovremeno morali odreći žena koje su željeli i zbog kojih su u prvom redu i uklonila oca.“ (Freud, 2000, 180, 181)

Prema novom interpretacijskom dodatku zabrana incesta je, prema tome, rezultat „dogovora“ između braće. Odvagavši novonastalo stanje, braća donose pragmatičnu uredbu egzogamije. Za Girarda je i ovo tumačenje podjednako neuvjerljivo. Karakter apsolutne zabrane na kojoj počiva egzogamija ne upućuje ni na kakvo pregovaranje kao na svoj mogući uzrok. Ne zaboravimo da je tabu incesta, zabrana koju se najstrože obdržava, upravo s religioznim strahopoštovanjem. Očigledno je, prema tome, kako zabrana incesta ne može biti plod neke vrste „društvenog ugovora“.

Sveti karakter žrtvenih obreda i bezuvjetnost svih zabrana morala se, prema Girardu, roditi iz nečeg sasvim drugačijeg. Za Girarda riječ je o izvanrednu dojmu koji je unutarnja igra nasilja ostavila na pripadnike prvih zajednica. „Trenutak“ u kojem je zajednica oslobođena od prijetećeg nasilja zahvaljujući njegovoj čudesnoj preobrazbi istodobno je i „trenutak“ u kojem njezini članovi osvjedočuju o njegovoj iznimnoj snazi. Uviđaju da je posrijedi stvarnost s kojom se ne mogu i ne smiju poigravati. Uopće nije važno što je izazvalo ciklus nasilja (hrana, oružje, zemlja, žene) jer sve što dotakne nasilje od tada pripada nečem što ih nadilazi i kao takvo postaje predmetom svetog uprizorenja kroz obrede, s jedne strane, i apsolutne zabrane, s druge strane. Ponekad nas može iznenaditi pretjerana strogost kao i „besmislenost“ obreda i zabrana primitivnih društava, ali to je samo zato što su, smatra Girard, ona bolje upoznata s istinskom prirodom nasilja. Znaju koliko je razorno i kako se lako može vratiti, stoga ga je potrebno kanalizirati obredima i ograditi što čvršćim okvirom zabrana.

3. 2. Religija i oblikovanje prvotnih društveno-kulturnih ustanova

3. 2. 1. „Hipoteza“ o podrijetlu religije, društva i kulture

Freudove antropološke analize, između ostaloga, pokazale su da je u nastanku i formiranju kulture središnju ulogu odigrala religija. Strukturiranje prvotnog događaja (umorstva) kojim se iz pred-ljudskog oblika života prešlo (prelazilo) u ljudski, zbilo (zbivalo) se pomoću ustanova religijskog karaktera, žrtvenih obreda i zabrana (tabua). U svojim spekulacijama o podrijetlu kulture Freud se oslanjao na zasade antropološke tradicije 18 i 19. stoljeća koja je u njegovo vrijeme bila još aktualna. Njezini su glavni predstavnici također tvrdili da je religija temelj svekolike ljudske kulture vidjevši istodobno u njoj fundamentalan obrazac pomoću kojeg se može objasniti njezin složen i višeznačan fenomen. Pritom su bili uvjereni da jezgru *religijskog* sačinjavaju obredi, u prvom redu, žrtveni. Osnovne postavke ove antropologije mogu se artikulirati na sljedeći način:

- „1. Sve ljudske institucije (obitelj, moć, novac, rat, pravni sustav, država itd.) proizlaze iz religije.
2. Od sva tri religijska sustava: obredi (praksa), mitovi (vjerovanja) i dužnosti (moral) – najtemeljniji je, budući da je najizvorniji, obred.
3. Svi obredi proizlaze iz žrtvenih obreda.“ (Dupuy, 2018, 4)

Antropolozi poput Robertson-Smitha, Frazera ili Durkheima vjerovali su da mogu koncipirati jednu sveobuhvatnu teoriju o podrijetlu religije, a samim time, i kulture. Svaki od njih si je postavio zadatak napisati djelo koje bi bilo svojevrсни ekvivalent *Podrijetlu vrsta*, tj. studiju o genezi religije/kulture koja bi za humanističke i društvene znanosti imala značenje kakvo je Darwinova knjiga imala za biologiju (Girard, 1987c, 3). No, spomenuta nastojanja naglo su iščezla nakon Drugog svjetskog rata kada su antropologijom zavladao strukturalizam i post-strukturalizam u Francuskoj, a u zemljama anglosaksonskog govornog područja pozitivizam. Velika pitanja o podrijetlu religije ili nastanku kulture koja su intrigirala prijašnje antropologe za nove pravce mišljenja postala su sporedna, suvišna i u konačnici, deplasirana. Nove orijentacije u antropologiji sugerirale su da se valja okrenuti manjim, konkretnijim istraživanjima i problemima (Palaver, 2011, 31). Strukturalizam tako na kulturu gleda na jednak način kao na jezik, tj. kao na zatvoren sustav znakova čija su značenja određena isključivo njihovim uzajamnim odnosima. Svaka pojedina kultura je zasebno strukturiran značenjski sustav koji joj daje individualnost i koji je čini neusporedivom sa svakom drugom. Jedina zadaća koja preostaje antropologu jest opisati specifičnost pojedinog sustava značenja, odnosno, pojedine kulture. Ni iz jednog kulturnog sustava nemoguće je iskoračiti, čak ni onda kad se znanstveno razmatra o naravi kulture – ne može se zauzeti neko meta-kulturalno gledište i sagledati eventualne zajedničke i opće značajke kulture. Svaki takav pokušaj osuđen je na neuspjeh budući da je nužno obilježen kulturnom partikularnošću onoga koji postavlja takvo pitanje.

„Simbolički oblici moraju se dešifrirati iznutra, a velika tradicionalna pitanja, koja reflektiraju iluzije naše vlastite kulture i koja nemaju nikakva značenja izvan sustava unutar kojeg djeluju, treba zaboraviti. Levi-Strauss nam kaže da se moramo ograničiti na iščitavanje simboličkih oblika; značenje valja potražiti tamo gdje se ono nalazi, nigdje drugdje. 'Etnološke' kulture ne pitaju se o religiji kao takvoj.“ (Girard, 1987c, 5)

Pitanje o podrijetlu religije predstavlja za strukturalizam upravo jedno takvo pitanje. Premda ima drugačija polazišta, gotovo jednak pristup zastupala je anglosaksonska, pozitivistički usmjerena antropologija. Jedan od njezinih protagonista, Evans-Pritchard drži da velike teorije o religiji ne mogu biti dostojne prave, znanstvene antropologije. On tvrdi da, ne samo da se svako teoretiziranje o ishodištu, podrijetlu ili početku religije u prošlosti pokazalo jalovim već i da će svaki takav budući pokušaj doživjeti jednaku sudbinu.

„Mislim da bi se danas većina antropologa složila da je beskorisno tragati za *primordiumom* u religiji.“ (Evans-Pritchard, 1965, 104, 105)

Girard, s jedne strane, razumije kritičku nastojenost prema antropologiji druge polovice 18., 19. stoljeća i prve polovice 20. stoljeća. Naime, brojne pretpostavke iz tog razdoblja na kojima su se temeljile teorije o podrijetlu religije i kulture, pokazale su se vremenom evidentno pogrešnima (npr. teza o totemizmu kao najstarijem stadiju kulture ili teza o nužnoj svezi totemizma i egzogamije itd.). Ini teorijski pokušaji ove vrste su podbacili jer nisu uspjeli prikladno protumačiti građu koju su imali pred sobom i koja je postajala sve obilnija. Sve veći raskorak između činjeničnog materijala i teorijske elaboracije pobuđivao je opravdanu sumnju u „pretjerano“ i „prekomjerno“ tumačenje podataka (Palaver, 2011, 32). Međutim, moderna je antropologija, prema Girardovu sudu, pogriješila jer je opravdani skepticizam glede velikih teorijskih rješenja iz prošlosti pretvorila u posvemašnje odbacivanje istih. Naime, to što su se određena rješenja pokazala netočnim nije razlog da se u njima sve odbaci, a još manje da se od takvih pokušaja skroz odustane. Suzdržanost i defetizam moderne antropologija nespojivi su, prema Girardu, s istinskim pozivom znanstvenog istraživanja. Znanstvena praksa ne može se svesti jedino na skupljanje podataka i njihovo pomno opisivanje. Tako nikada ne bi došlo do napretka prirodnih znanosti kakvom smo svjedočili zadnjih stoljeća. Gdje bi npr. danas bila moderna biologija da si je nametnula samoograničenje kakvog danas tako samorazumljivo prihvaćaju društvene i humanističke znanosti (Girard, 1987c, 4)¹³⁸. Bit se znanosti zato najviše manifestira kad se prekorači razina promatranja i deskripcije i počinje uspostavljati veze između činjenica te pronalaziti obrasci heterogenoj empirijskoj građi. Znanost je ono što jest upravo kada

¹³⁸ Na ovu zanimljivu razliku ukazuju Jean-Pierre Dupuy i Francisco Varela u uvodniku interdisciplinarno koncipiranog zbornika *Understanding Origins. Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*: „Želimo započeti sa sljedećim zapažanjem: humanistika i 'tvrde' znanosti (ovdje se poglavito misli na biologiju i dobar dio kognitivnih znanosti) znatno se razlikuju glede 'velikih pitanja'. Prirodne, 'tvrde' znanosti odvažnije su no ikad u svojim prijedlozima kako je nastao svemir i život, kako su se vrste razvijale i o sudbini svega toga. Nasuprot tome, za humanističke znanosti to je bilo razdoblje disperzije, fragmentacije i raspršivanja koje se opiralo svakoj integraciji na višoj razini. Čini se da su zauvijek ostavile iza sebe *velike teorije*.“ (Dupuy, Varela, 1996, 1)

apstrahira od pojedinačnog, kad „generalizira“; naravno, uvijek držeći se strogih pravila vlastite metodologije.

Girard smatra da neuspjeh prošlih teorija treba shvatiti u prvom redu kao izazov da se pitanje o podrijetlu religije i kulture postavi na nov, drugačiji način. Ovo veliko pitanje još uvijek nije izgubilo na aktualnosti zato što i dalje proizlazi iz same antropološke i etnološke građe. Prema Girardovu mišljenju etnološki i drugi podaci o religiji, ma kolikogod brojni i raznorodni, i dalje mogu biti polazište za neku novu (opću) teorijsku elaboraciju. U naizgled nepreglednom materijalu različitih izvora nailazimo na mješavinu ponavljajućih religijskih obilježja kao i onih koja to nisu, ali koja su unatoč tome međusobno povezana te sugeriraju mogućnost svođenja na zajedničke uzorke (Girard, 1987c, 39). Iz empirijske građe o fenomenu religije još uvijek strše pitanja koja nas mogu odvesti u smjeru njezine jedinstvene naravi i podrijetla.¹³⁹ Girardu se na ovom mjestu često prigovara da njegova hipoteza o žrtvenom mehanizmu ne uzima dovoljno u obzir raznolikost empirijskih podataka, da neopravdano pojednostavljuje stvari, drugim riječima, da je redukcionistička.¹⁴⁰ Na ove optužbe Girard, kao prvo, odgovara da je znanstveno mišljenje *per se* redukcionističko budući da mora tražiti zajedničke obrasce, odnosno, apstrahirati od pojedinačnog. Zanimljivo je kako se pritom poziva na misao Levi-Strussa s kojim se baš u ovom pitanju uvelike ne slaže.¹⁴¹

„U ovoj točki potpuno se slažem s Levi-Straussom. Znanstveno je istraživanje redukcionističko ili uopće ne postoji.“ (Girard, 1987c, 39)

Girard je, dakako, svjestan opasnosti pojednostavljivanja unutar znanstvenog diskursa pa mu je jako stalo da pokaže kako se njegova teorija o žrtvenom podrijetlu religije i kulture ne treba i ne smije izjednačavati s antropološkim teorijama 19. stoljeća i prve polovice 20. stoljeća, u prvom redu s njihovim pogreškama:

„Poimanje žrtvenog obreda ili kolektivnog nasilja u *Totemu i tabuu* može biti povodom da se krivo shvati ono što pokušavam učiniti. Navedeni pojmovi mogu biti samo kruti kalupi u koje je nemoguće bez iskrivljenja uklopiti raznolikost religijskih oblika. Ja ne pokušavam oživjeti ovu vrstu pothvata. Kad bih to činio moje bi istraživanje bilo karikatura starije antropologije koje bi istaklo sve njezine nedostatke, a niti jednu vrlinu. Koncept nesvjesnog žrtvenog mehanizma nije redukcionistički pojam. Riječ je o dinamičkom principu nastanka i razvoja koji može funkcionirati kao hermeneutički alat.“ (Girard, 1987a, 106)

Žrtveni mehanizam, vidjeli smo, nije pravocrtan deterministički sustav. Girard se ograđuje stroge kauzalnosti, a ponajviše od svođenja svega na jedan jedini opći uzrok. U vlastitoj teorijskoj elaboraciji nastoji uključiti značajnu količinu činjeničnog materijala i različitih teorijskih pristupa. On uzima

¹³⁹ Girard, kao primjere, navodi neka od njih: „Čemu vjera u *sveto*? Kako objasniti sveprisutno postojanje obreda i zabrana? Zašto prije našeg društva nije postojao niti jedan društveni poredak koji nije vjerovao da njime upravlja nadnaravno biće?“ (Girard, 1987c, 3)

¹⁴⁰ U pozadini ovog prigovora Girard prepoznaje fetišizam suvremene misli prema pojedinačnosti i razlici, opsesiju u inzistiranju na beskrajnoj raznolikosti i neponovljivosti kulturnih entiteta. Valja navesti Girardovu ironičnu opasku glede navedene inklinacije protagonista moderne humanistike: „Tim je ljudima, čini se, raznolikost žrtvenih oblika dragocjena poput tri stotine vrsta francuskog sira.“ (Girard, 1987c, 39)

¹⁴¹ Girard ne navodi izvor ove Levi-Straussove misli.

podatke iz raznih i međusobno različitih izvora: antropološka građa, grčka tragedija s jedne strane, te biološka i etološka zapažanja, s druge. Isto tako, koristi se rezultatima i metodama različitih disciplina kao što su antropologija, etnologija, sociologija, psihologija, etologija i biologija. Svojom hipotezom želi, koliko je to moguće, sačuvati kompleksnost zbivanja na koje se žrtveni mehanizam referira. Ustvrdili smo već kako njome nastoji očuvati plodnosnu napetost *biološkog* i *kulturnog*, izbjegavajući napasti reduciranja na jedan ili drugi od ovih dvaju polova. Pa onda i kad žrtveni proces prijeđe prag *kulturnog* i kad se počinju formirati različiti kulturni oblici, Girard pazi na složenost i ambivalentnost procesa. Burton Mack, stoga, predlaže oprez kad se teoriji kao što je Girardova olako pridaje etiketa redukcionizma:

„Trebali bismo u najmanju ruku zapaziti čitav niz podataka, disciplina i metoda koje implicira ovaj pristup. Simplicističko svođenje na jedan uzrok ovdje ne postoji; naprotiv, prije je riječ da se uzimaju u obzir složene manifestacije društvenog života. Svaki od ovih istraživača traži ono što bi se moglo nazvati kulturalno-antropološki konstrukt, teorijsku shemu ljudskog položaja i načina na koji se on može opaziti i privući pažnju i koji onda mogu omogućiti razumijevanje čitavog niza ljudskih ustanova, uključujući religiju.“ (Mack, 1987, 5)

Girardovu se hipotezu dovodi u pitanje i zbog njezina epistemološko-empirijskog statusa. Naime, izgleda da se do činjenica o kojima ona govori ne može doći ni na koji način:

„Ova teorija je paradoksalna utoliko što se zasniva na empirijskim činjenicama koje se zapravo ne mogu proveriti.“ (Žirar, 1990, 327)

Bilo koja vrsta neposredne evidencije nije moguća jer je riječ o povijesno vrlo udaljenim zbivanjima koja su se, uz to, odigravala unutar ogromnog vremenskog raspona. Girard, unatoč tome, inzistira da njegova teorija, premda izrazito spekulativna, ipak nije filozofska. Ne bi li obrazložio vlastito stajalište, Girard naglašava da je teorija o žrtvenom mehanizmu (znanstvena) „hipoteza“ pri čemu preliminarno nastoji pojasniti što pod pojmom „hipoteze“ podrazumijeva:

„Kada prepoznamo neuspjeh svih dogmatskih metoda, zakoraćujemo u novu plodnu fazu u proučavanju ljudskog roda. Drugim riječima ulazimo u eru hipoteza. Od sada pa nadalje znanje više ne može biti rezultat empirijskog promatranja ili fenomenološke intuicije; odsada će postojati samo hipoteze, a teorija o zamjenskoj žrtvi je upravo primjer takvog nečega. Za dogmatike je diskrepancija između činjenica i hipoteze o zamjenskoj žrtvi razlog njenog odbacivanja. Oni je optužuju za implauzibilnost. Međutim, sve su znanstvene hipoteze bile *implauzibilne* u smislu da sam istraživač nije mogao pratiti svaki korak otkrića koje su one donijele. Samo dogmatičke metode mogu opisati precizan itinerar koji treba slijediti. Zato je Michel Serres u pravu kad kaže da dogmatske metode ne otkrivaju ništa novo. Claude Levi-Strauss kaže da je znanstveno mišljenje poput inženjerskog. Treba nadodati da je inženjersko mišljenje koje provjerava „radi“ li hipoteza i samo nadahnuto čistom znanošću. Prema tome, daleko od toga da najavljuje kraj znanja kako uzimaju zdravo za gotovo dogmatici, upravo prostor koji dijeli hipotezu od provjerljivih činjenica jest istinsko područje verifikacije. Naravno, žrtveni se mehanizam jako razlikuje od poznatih religijskih praksi, bilo da je riječ o žrtvenim obredima ili obredima svete monarhije, ali upravo te razlike omogućuju empirijsku provjeru većeg broja najrazličitijih slučajeva. Ako možemo žrtveni proces pratiti u jednom

slučaju, pa u drugom, trećem, četvrtom, petom itd., hipotezu će biti teško odbaciti.“ (Dormoy; Girard, 2024, 74)

Hipoteza ne operira s izravnim, neposrednim podacima. Ona polazi od nečega što se ne može vidjeti izravno nego jedino preko svojih učinaka. Drugim riječima, hipoteze se oslanjaju jedino na tragove neke stvarnosti, a nikad neposredno na samu stvarnost koju tragovi skrivaju. Svjedočanstvo je nužno indirektno te najčešće iskrivljeno i izobličeno (Žirar, 1990, 327). Jedini put prema istini jest sakupljanje ovakve vrste podataka s ciljem da se, malo po malo, utvrdi zajednički nazivnik, da se potvrdi ili obeskrjepi određeni obrazac koji tu postoji, ili ne postoji. Drugim riječima, potrebno je obaviti ozbiljan posao analize i sinteze da se ustanovi „radi“ li neka hipoteza bolje od neke druge. Da bi prisposobio način na koji hipoteza dolazi do istine Girard donosi sljedeću usporedbu:

„Istraživanje obreda je kao otkrivanje zločina – a zločini nisu izmišljeni bez obzira što se često sreću u delima mašte – pri čemu mora biti ponavljan da bi se razrešio. Zločinac se trudi da ne ostavi takoreći nikakav trag. Ma koliko da je vešt, on ipak ne može da ponovi svoj zločin i proširi polje svoje delatnosti a da svojim progoniteljima ne pruži nove podatke. Više istih indikacija, detalj na koji se prvi put nije obratila pažnja jer je toliko izgledao beznačajno, dobijaju na značenju kada se pojave u nešto malo drugačijem obliku. Više otisaka sa jednog originala omogućuju da se protumači nešto što se ne bi moglo protumačiti na osnovu samo jednog primerka. Govorimo o etnološkim ekvivalentima onih *Abschattungen*, uvek parcijalnim i uvek drugačijima poimanjima koja po Huserlovoj fenomenologiji obezbeđuju postojanu i pouzdanu percepciju jednog predmeta kada je zakon po kom variraju konačno pojmljen. Kada se stvarni predmet jednom ispravno opazi, sumnje više nema; opažanje postaje nepokolebljivo; svaka nova informacija samo učvršćuje i pojačava definitivno uočen oblik.“ (Žirar, 1990, 210)

3. 2. 2. **Žrtveni mehanizam i religijsko**

Girard smatra da se u žrtvenoj hipotezi nalazi adekvatno rješenje za središnju zagonetku tradicionalne antropologije, na pretpostavku da kultura proistječe iz religije. Mehanizam žrtvenog jarca heurističko je sredstvo koje može pružiti valjano tumačenje i za njezine druge dvije prije spomenute pretpostavke, naime da religija vuče podrijetlo iz obreda, a onda i da sve vrste obreda proizlaze iz žrtvenih. Žrtveni mehanizam kadar je, smatra Girard, učinkovito objasniti pojedino svaku od ovih triju faza, njihov redoslijed te njihovu uzajamnu povezanost. Žrtvenim mehanizmom može se rasvijetliti sam početak religije/kulture u prvotnoj preobrazbi iz kolektivnog u jednodušno nasilje, nakon toga, oblikovanje prvotnih religijsko-kulturalnih oblika i na koncu, formiranje njihovih daljnjih inačica uključujući i one koje su posve izgubile izvorna (religijska) obilježja. Mehanizam o kojem govori Girard stoji u pozadini cjelokupnog tog zbivanja i kao takav ne može se izjednačiti ni s jednom od navedenih faza, a još manje s bilo kojim određenim religijsko-kulturalnim oblikom. On se

vremenski i ontološki nalazi s onu stranu kako razvojnih etapa tako i svih religijskih i kulturnih ustanova:

„Mehanizam zamjenske žrtve nije 'institucija' (politička, ekonomska ili kulturna) u bilo kojem sociološkom ili antropološkom smislu. Naprotiv, radi se, prema Girardu, o nečemu što *vremenski prethodi* svemu tome: to je mehanizam koji ima moć, prvo, da dezintegrira ustanove, a zatim da ih ponovno generira.“ (Fleming, 2004, 53)

Prema tome, kada Girard tvrdi da kultura ima religijsko podrijetlo, on pritom ne misli da religija kao takva predstavlja prvu fazu u evoluciji kulture iz koje potom proizlaze njezini daljnji, ne-religijski oblici. Isto tako, to ne znači da kultura potječe od jedne ili više određenih religijskih ustanova kao što su npr. obredi, zabrane, mitovi itd. Budući da toliko inzistira na žrtvenom podrijetlu kulture, ponekad se može steći dojam da Girard u instituciji žrtvenih pronalazi njezino ishodište, a samim time i početke religije. Međutim, premda je istina da Girard smatra da je žrtveni obred najstarija ljudska ustanova koja je uvelike utjecala na sve ostale, za njega to ipak ne znači da je ta ustanova istinski iskon religije/kulture. Za razliku od starih antropologa, Girard smatra da je nemoguće sve religijske i kulturne oblike svesti na žrtvene obrede kao na njihov (jedini) uzrok. Žrtveni je obred u vremenskom smislu prva institucija, ali i on je također *samo* posljedica, kao i svi kulturno-religijski oblici koji su se pojavili nakon njega:

„Girard tvrdi da žrtveni obred vremenski i kulturalno prethodi drugim kulturnim oblicima. To, međutim, ne znači da on svoje analize ograničava na područje žrtvenih obreda i da pritom samo nastoji sve ostalo deducirati od tuda. Umjesto toga, njemu je jako stalo pokazati relevantnost svoje morfo-generičke hipoteze za čitav niz fenomena – od onih dobro poznatih ceremonija 'kiše' (A. Van Gennep), obreda prijelaza do kraljevskih obreda svetih monarhija – čime pokazuje kako njihove specifičnosti tako i njihovu povezanost sa žrtvenim obredima.“ (Fleming, 2004, 57)

S obzirom na dosad rečeno, možemo uvidjeti da je djelovanje žrtvenog mehanizma uvelike isprepleteno s religijom što je razlog da ga Girard nerijetko izjednačuje s njome (Girard, 1989, 307). Religija za Girarda više puta nije ništa drugo doli druga riječ za žrtveni mehanizam.¹⁴² Ona pripada njegovoj biti i u određenom smislu ne može se razlikovati od njega. Girard učestalo ističe preklapanje ovih dvaju pojmova:

„Mi dakle tvrdimo da je predmet religije mehanizam zadušne žrtve; funkcija joj je da održava ili obnavlja dejstvo ovog mehanizma.“ (Žirar, 1990, 101, 102)

Govoreći o religijskom obilježju žrtvenog mehanizma, Girard, dakako, nema na umu religiju kao strukturiranu (kulturalnu) ustanovu. Kao dio generativne sile koja producira kulturalne oblike, „religija“ u ovom smislu predstavlja pra-dinamizam koji prethodi svim kulturalnim uobličenjima te se s njima ne može bez ostatka poistovjetiti. Stoga je, u kontekstu Girardovih razmatranja, umjesto

¹⁴² Girard ovdje misli na arhaičke i antičke religije. Pojam „religije“ za njega uključuje i drugu značenjsku sastavnicu koja se odnosi na židovstvo i nadasve na kršćanstvo, o čemu će biti riječi u sljedećem dijelu rada. Ostalim (današnjim) religijskim tradicijama Girard se nije sustavno bavio.

pojma religije puno prikladnije upotrebljavati termin „religijsko“. Navedena pridjevska imenica mnogo bolje posreduje značenje stvarnosti koju Girard ima na umu. *Religijsko* se, za razliku od *religije*, odnosi na središnje obilježje žrtvenog mehanizma, tj. na činjenicu da žrtveni mehanizam kao tvorbeni agens *prethodi* kako kulturi tako i religiji u pravom (institucionalnom) smislu. *Religijsko* pripada meta-razini; ono je obrazac prema kojem se oblikuju različite religijske, kulturne i društvene strukture. Budući da je mehanizam koji je zaslužan za emergenciju kulture bitno religijski, ne iznenađuje da su i njegovi prvi „rezultati“, odnosno, produkti (oblici) također religijski (obred, zabrane i mit). Navedenim obilježjem žrtvenog mehanizma najbolje se, prema Girardu, može objasniti činjenica da se u početka svega *ljudskog* nalazi religija, odnosno *religijsko*. Girardove izjave o tome da je čovječanstvo dijete religije ili da je religija majka kulture treba razumjeti upravo u ovom smislu (Girard, Antonello, de Rocha, 2007, 72, 97).

Da bismo razumjeli značenje *religijskog* kao bitnog aspekta žrtvenog mehanizma moramo se podsjetiti osnovne sheme njegovog funkcioniranja. Na vrhuncu mimetičke krize koja prijete uništenjem zajednice događa se iznenadna promjena iz nasilja *svi – protiv – sviju* u nasilje *svi – protiv – jednog*. Pronalaskom i eliminacijom *jednog* (žrtve) nastupa trenutačni mir te zajednica može nastaviti dalje sa životom. Mir je rezultat procesa u kojem skupina svoje unutarnje nasilje uspješno transferirala na žrtvu. Radi se o grupnom psiho-socijalnom procesu u kojem se grupa učinkovito oslobađa vlastitog nasilja preusmjerujući ga na neki zamjenski objekt (određenog pojedinca ili manju skupinu). Uloga žrtve je da privuče nasilje na sebe, tj. da posluži kao katalizator. U tom smislu žrtva je potpuno pasivna (Hamerton-Kelly, 1994, 11). Međutim, navedeni opis vrijedi za izvanjskog promatrača: sudionici žrtvenog procesa vide stvari na sasvim drugačiji način. Za njih je žrtva aktivni pokretač svega što se događa u zajednici. Oni u žrtvi prepoznaju glavni i jedini uzrok svih nedaća i zala koje su zadesile njihovu skupinu (Palaver, 2020, 28). Potvrdu za svoj zaključak pronalaze u tome što uklanjanje (linčovanje, progon ili usmrćivanje) žrtve na koncu rezultira mirom i redom. Ako je eliminacijom žrtve prestalo nasilje, progonitelji dobivaju dodatnu potvrdu da je ona ta koja je u prvom redu i dovela do njega. Uspješnost primijenjenog lijeka potvrđuje ispravnost postavljene dijagnoze. Ustvari, događa se samo da se jedna zabluda nadovezuje na drugu učvršćujući krivo vjerovanje: pogrešna spoznaja o žrtvi kao uzroku nasilja biva potvrđena pogrešnom spoznajom o žrtvi kao uzroku mira. Čvrsto združena, ova dva uvjerenja onemogućuju pripadnicima zajednice da vide pravu istinu, tj. da su oni sami uzrok kako nasilja tako i mira. No, kao što smo prethodno napomenuli, neprepoznavanje je nužan preduvjet djelotvornosti žrtvenog mehanizma. Bez *méconnaissance* mehanizam jednostavno ne može funkcionirati:

„Korisnici ovog mehanizma očigledno nisu u stanju prepoznati njegov sociološki karakter. Učinkovitost kolektivnog nasilja stoga će se pripisati žrtvi. S jedne strane potvrdit će krivnja žrtve, a s druge, ubojice će iskusiti čudesnu zahvalnost. Izgledajući cijelo vrijeme pogubnom zato što je bila i što bi mogla biti izvorom

nereda u zajednici, žrtva postaje korisna i ona koja štiti zajednicu i bdi je nad njom nakon što je uklonjena.“ (Girard, 2021, 6, 7)

Proces kojim se na žrtvu svaljuje prvo sve zlo, a potom sve dobro, Girard naziva „dvostruki transfer“.

Dvostruki transfer ostavlja izniman dojam na članove zajednice, tj. na sudionike žrtvenog procesa. Iznenađujuća preobrazba sveopćeg suparništva i totalnog nasilja u potpuni mir potresno je iskustvo za svakoga unutar skupine. Kulminiranje mimetičke krize i njezino nenadano razrješenje na račun žrtve jednostavno ne mogu, a da ne ostave iznimno dubok utisak na zajednicu (progonitelje):

„Iskustvo krajnjeg zla, a zatim krajnjeg dobra, čije je pojavljivanje i nestanak odvaja i spaja kolektivno umorstvo, ne može ne obuzeti zajednicu. Ona koja do malo časa bila teško uzdrmana iznenada je očišćena od antagonizama, potpuno spašena.“ (Girard, 1987c, 28)

„U mjeri u kojoj se pobudi ta nova vrsta pozornosti, žrtva će biti prožeta osjećajima koje su izazvali kriza i njezino razrješenje. Snažno iskustvo kristalizira se oko žrtve. Koliko god slabija bila, svijest koju sudionici imaju o žrtvi strukturalno je povezana s čudesnim učincima do kojih dovodi njezin prijelaz iz života u smrt, odnosno, s ovim spektakularnim i oslobađajućim trenutnim obratom.“ (Girard, 1987c, 100)

Proglašena ili usmrćena žrtva postaje izvor vrlo snažnog iskustva. U središtu tog iskustva čudesna je preobrazba čiji se učinci vezuju uz žrtvu. Ono presudno definira i determinira život zajednice.

Navedeni je doživljaj toliko presudan da zahvaća sve aspekte egzistencije:

„Ne treba se čuditi ako su sve čovjekove aktivnosti, pa čak i život prirode, podređeni ovoj metamorfozi nasilja u krilu zajednice. Kada su odnosi poremećeni, kada ljudi prestanu da se razumeju i saraduju, nema delatnosti koja od toga ne trpi. To se osjeti čak i po letini, ulovu ili ribolovu, po kvalitetu i obimu žetve. Blagotvornost koja se pripisuje fundamentalnom nasilju nekim čudom će izići iz okvira ljudskih odnosa. Kolektivno ubistvo postaje izvor svekolikog berićeta; njemu se pripisuje princip razmnožavanja; biljke koriste ljudima i svi jestivi proizvodi niču iz tela prvobitne žrtve.“ (Žirar, 1990, 103)

Iskustvo metamorfoze nasilja jest, drugim riječima, *totalno* te postaje osnovicom sveukupnog doživljaja života i svijeta.

3. 2. 3. Geneza i ambivalentnost prvotnih božanstava

Polazeći od iskustva preobrazbe nasilja, pripadnici zajednice postaju uvjereni da žrtva posjeduje moći neusporedivo veće od njihovih. Izgleda im da ona upravlja silama koje su daleko izvan njihova dosega. Za sve što dolazi od žrtve i sudbonosno određuje život zajednice, oni drže da je izvan njihove kontrole. Svi pripadnici skupine jednodušno osjećaju da potpuno ovise o žrtvi smatrajući da ona u svojim rukama drži njihove živote. Žrtva za njih ima status suverenog gospodara koji upravlja apsolutno svime u zajednici – životom i smrću, zdravljem i bolešću, mirom i ratom itd. Svojim značenjem i značajem žrtva, prema tome, uvelike nadilazi njihove živote i iskustvo. Ona je transcendentno ishodište zajednice, izvor reda i nereda, mira i nasilja, tj. svega što se u njoj zbiva (Hamerton-Kelly, 1996, 11). Imajući na umu navedene atribute, nije teško uvidjeti da je žrtva isto što

i „božanstvo“. Žrtva je *prvi* bog koji je ljudski rod uopće štovao. No, ona nije samo prvo božanstvo u povijesnom smislu – divinizirana žrtva predstavlja model, temeljni uzorak prema kojem će se oblikovati sva kasnija božanstva. Prvobitni bogovi, božice i sva ostala nadnaravna bića kojima su se ljudi klanjali, vuku, prema Girardu, podrijetlo od prvotne žrtve. Ona nisu ništa drugo doli daljnje ili bliže varijante ovog pra-boga. U konačnici, sve to, dakako, znači da se u pozadini geneze sviju božanstava nalazi proces koji je iznjedrio prvu žrtvu:

„Svi bogovi, junaci i sva mitska bića koje smo do sada sretali, od svetog afričkog kralja do poglavice kužnih iz Tshimshian mita, otelotvoruju igru nasilja u celini, onakvu kakvu određuje fundamentalna jednodušnost.“ (Žirar, 1990, 264)

U nastanku i profiliranju prvotnih, arhaičnih božanstava presudnu ulogu ima nesvjesnost (*méconnaissance*) žrtvenog procesa. Transferirajući *svoje* kolektivno nasilje i nakon toga *svoje* pomirenje, članovi zajednice nisu svjesni, a niti ne mogu biti, da se radi o nečemu što dolazi od njih samih. Mahnitost mimetičke krize i potresnost izmirenja doživljavaju kao nešto odviše veliko i moćno da bi moglo doći od njih. Umjesto detektiranja pravih uzroka, kod njih se javlja spontana tendencija da učinke i jedne i druge faze žrtvenog procesa izmjesto izvan sebe u nešto, odnosno u *nekoga* tko ih u svakom pogledu nadilazi. Božanstva, drugim riječima, nastaju iz spoznajne pogreške (*méconnaissance*) da se vlastito nasilje i njegova hirovita dinamiku trajno shvaća kao nešto izdvojeno i samostalno, odnosno da ih se projicira na transcendentni osobni entitet. Transcendencija, doduše, postoji, ali je pogrešno shvaćena – ono što nadilazi članove zajednice je psihosocijalni proces u kojem oni sudjeluju, a ne neko nadnaravno biće koje u pozadini upravlja svim tim zbivanjem. (Istinska) transcendencija društva biva zamijenjena (lažnom) transcendencijom bogova. Bogovi, božice i druga nadnaravna bića zbir su ljudskih pretpostavki utemeljenih na krivom shvaćanju uzroka društvenog kaosa i mira (Fleming, 2004, 68). No, navedena reifikacija, odnosno, personifikacija kolektivnog i jednodušnog nasilja nužan je preduvjet djelotvornosti žrtvenog mehanizma. Žrtveni mehanizam, naime, kao što smo vidjeli, nije mogao drugačije odigrati svoju ulogu u evoluciji i povijesti čovječanstva.

Usljed metamorfoze nasilja i dvostrukog transfera jednodušna žrtva poprima suprotstavljena obilježja. Ona je, kao što smo vidjeli, izvor svega dobra i zla. Budući da su strukturirana prema modelu dvostrukog transfera, božanstava primitivnih društava također su obilježena istovjetnom podvojenošću. Ona u sebi redovito sadrže suprotna i suprotstavljena obilježja. S jedne strane, svi ti arhaični bogovi, božice i junaci označuju destruktivne snage koje razorno djeluju na pojedinca i zajednicu pa ih se može smatrati istoznačnicama za svaki oblik nasilja, brutalnosti, monstroznosti, moralne iskvarenosti, zavisti, ljubomore itd. S druge pak strane, ti isti entiteti podrazumijevaju stvaralačku snagu, unošenje reda, mir, sklad i blagostanje. Unatoč inherentnom proturječju, u jedno te istom biću jedan značenjski pol nikada ne umanjuje onaj drugi. Isto tako, niti jedna od tih dviju strana ne može se reducirati na onu drugu. O čvrstoj svezi suprotstavljenih sila unutar bogova,

odnosno, *svetog* svjedoči i etimologija.¹⁴³ U tom pogledu osobito je indikativan latinski pojam *sacer*: u *Riječima indoeuropskih institucija* Émile Benveniste piše:

„Latinski termin *sacer* uključuje predodžbu koja je za nas najpreciznija i najspecifičnija o pojmu 'svet'. Upravo se u latinskome najbolje iskazuje podjela na profano i sakralno, a isto se tako u latinskome otkriva onaj nejasni karakter 'svetoga': posvećen bogovima i označen neizbrisivom ljagom, uzvišen i proklet, koji je dostojan obožavanja, a istodobno izaziva strah. Takva dvostruka vrijednost svojstvena je latinskom *sacer* i upravo nam to po maži da *sacer* razlikujemo od *sanctus*, jer se nimalo ne odnosi na ono što iskazuje srodni pridjev *sanctus*.“ (Benveniste, 2005, 513)

Fenomenologija religije također prepoznaje dvojaku, ambivalentnu narav *svetog*. Govoreći o iskustvu *svetog*, Rudolf Otto ističe kako ono predmnijeva konstitutivnu dvojnost *zastašujućeg* (*mysterium tremendum*) i *očaravajućeg* (*mysterium fascinans*). Ova se dva momenta međusobno nadopunjuju, odnosno, prema Ottovim riječima, tvore kontrastnu harmoniju. Premda suprotni i suprotstavljeni, *mysterium tremendum* i *mysterium fascinans*, kako nam svjedoče brojni opisi *svetog*, naprosto ne mogu jedno bez drugoga:

„O ovoj kontrastnoj harmoniji, o tom dvostrukom karakteru numinoznoga svjedoči cijela povijest religije, barem počevši od stupnja 'demonске plahosti'. To je najčudniji i najrespektabilniji događaj u povijesti religije općenito. Kako god se jezivo-strahno može učiniti ćutilnoj duši, toliko joj biva primamljivo-dražesno.“ (Otto, 2006, 51)

Na Ottova razmatranja nadovezuju se i zapažanja Mircea Eliadea. U skladu sa svojim, „objektivnim“ fenomenologijskim pristupom, Eliade tvrdi da ambivalentnost *svetog* nije isključivo psihološke (ono što odbija i privlači), nego ujedno i vrijednosne (*sveto* u isto vrijeme „sveto“ i „kužno“) te naposljetku i ontološke naravi (ono što pripada stvarnosti odvojenoj od uobičajenog, profanog ćovjekova svijeta) (Eliade, 2011, 36). Kao spremnik opasnih sila, *sveto* je u primitivnim društvima u prvom redu izvor naroćitog straha – sa *svetim* se ne smije poigravati. Ćovjek mu se ne može nekažnjeno približiti; svaki dodir s njime, kao sa stvarnošću drugog ontološkog ranga, može biti koban po ljudsko biće. No, *sveto* je istodobno blagotvorna zbilja od koje dolazi život: kao izvorište bitka, ono je izvor svakog dobra i blagostanja u ljudskom životu. Ćovjekov stav prema *svetom*, stoga, ne može biti drugaćiji nego podvojen jer se radi o stvarnosti o kojoj ovisi ćovjekov život, a koja mu istodobno, u svakom trenutku, može taj život i oduzeti:

¹⁴³ U odnosu na svijet bogova, junaka i ostalih nadnaravnih bića, *sveto*, prema Girardu, pruža bolji uvid u funkcioniranje žrtvenog mehanizma. Razlog tome je što se diskurs *svetog*, budući da ne implicira postojanje, ali ga i ne isključuje, razlićitih osobnih bića, u puno većoj mjeri približava neosobnom karakteru žrtvenog mehanizma: „Pored ovih 'lićnih' ćitanja igre nasilja postoji i jedno bezlićno. Ono odgovara ćitavom polju znaćenja koje pokriva termin *sveto* ili taćnije na latinskom *sacer* (...). Jezik *sacer*-a je bar u jednom pogledu manje lažan i manje mitski od ostalih – ne pretpostavlja nikog ko vodi igru, nićije privilegovano mešanje, ćak ni nekog nadljudskog bića. Ćinjenica da se *sacer* može zamisliti nezavisno od bilo kakvo antropomorfnog prisustva vrlo dobro pokazuje da je na lošem tragu svaki pokušaj da se religiozno definiše preko antropomorfizma ili animizma. Kada bi se religiozno sastojalo u tome da se 'oćoveći' nećovećno ili da se unese 'duša' u nešto što je nema, bezlićno shvatanje *svetog* ne bi postojalo.“ (Žirar, 1990, 271)

„S jedne strane, čovek nastoji da osigura i osnaži sopstvenu stvarnost kroz što plodonosniji dodir s hijerofanijama i kratofanijama, ali s druge strane, plaši se da konačno izgubi tu 'stvarnost' stupanjem na ravan koja je u ontološkom smislu viša od njegovog profanog stanja.“ (Elijade, 2011, 39)

Svijet bogova kao neposredni odraz *svetog* sadrži istu vrstu podvojenosti. U velikom broju religija prisutna je koncepcija tzv. „jedinstva suprotnosti“ (*coincidentia oppositorum*) koju se može pronaći u raznim domenama *religijskog*: simbolima, teologijama, vjerovanjima, kozmogonijskim mitovima, orgijastičkim obredima, mističkim tehnikama sjedinjenja suprotnosti itd. (Eliade, 2004b, 95). Bogovi i božanska bića posvuda se manifestiraju kao spoj nespojivog objedinjujući u sebi osobine koje su u običnom, svakodnevnom životu suprotstavljene i proturječne. Budući da je njihova unutarnja struktura zasnovana na *coincidentia oppositorum*, božanstva se naizmjenice ili pak simultano pokazuju dobrima i zlima, dobrohotnima i strašnima, stvaralačkim i razaračkim itd. (Eliade, 2004b, 107). Sjedinjujući u sebi različite vrste polariteta, božanska se bića nalaze *s onu stranu* svega ljudskog, tj. onkraj Dobra i Zla. Ona pripadaju zbilji koja je čovjeku nedokučiva te koja nadilazi njegove mogućnosti razumijevanja.¹⁴⁴

Poput ostalih obilježja *svetog*, i podvojenost (ambivalentnost) za fenomenologiju religije predstavlja nešto samorazumljivo. U tumačenju svega što se pojavljuje kao dio ili aspekt *svetog*, Otto i Eliade uvijek polaze od *svetog* kao apriorne kategorije naglašavajući pritom njegovu nesvodivost. Bilo da se radi o subjektivnom osjećaju (Otto) ili o objektivnoj manifestaciji (Eliade), *sveto* je u bitnom datost koju nije moguće reducirati ni na što drugo (Ries, 2016, 31). Za fenomenologiju religije *sveto* se zbog toga ne može ni ne treba pomoću ičega drugoga objašnjavati – samo po sebi je dostatno i jedino potrebno da bi se protumačio religijski fenomen.

Girard djelomično pristaje uz navedene fenomenologijske opise ističući da je „jedinstvo suprotnosti“ karakteristično za sva božanstva primitivnih religija:

„Dionis je istovremeno „najstrašniji“ i „najnežniji“ među bogovima. Tako i Zevs može da zgromi ili bude „sladak kao med“. Nema antičkog božanstva koje nema dva lica: rimski Janus svojim vernicima pokazuje čas miroljubivo čas ratoborno lice, jer i on označava igru nasilja (...).“ (Žirar, 1990, 265)

Međutim, fenomenološki pristup ambivalentnosti *svetog* neopravdano se, prema Girardovom sudu, zaustavlja na razini deskripcije i kategorizacije: opisati detaljno čitav niz primjera o inherentnoj podvojenosti *svetog* i bogova pa onda ustanoviti pripadajuće kategorije ili arhetipove jednostavno nije dovoljno, smatra Girard. Inzistirati da se *sveto* u svojoj transcendentnosti, drugosti (*ganz andere*) i misterioznosti jednostavno „pojavljuje“ te da je posao proučavatelja religije samo pomno popisati načine tog pojavljivanja (hijerofanija), ne vodi u znanstvenom smislu odviše daleko. *Sveto*, sva

¹⁴⁴ Eliade ističe da se *coincidentia oppositorum* može očitovati na dva načina: „1. Kao prvo, ona pokazuje polarnost, suprotnost između dva božanska lika koja proizlaze iz jednog te istog načela, a koji se u mnoštvu mitova izmiruju u eshatološkom *illud tempus*. 2. Kao drugo, ona otkriva *coincidentia oppositorum* u dubokoj strukturi božanstva, koje se naizmjenično ili čak u isto vreme pokazuje kao dobronamjerno i zastrašujuće, kreativno i pogubno, solarno i slično zmiji (drugim rečima, aktuelno i potencijalno).“ (Elijade, 2011, 487)

njegova obilježja uključujući ambivalentnost, nisu za Girarda apriorne, ne-reducibilne datosti; ambivalentnost je produkt stvarnog zbivanja, tj., ima korijen u određenom procesu koji se može, doduše na neizravan način, empirijski verificirati. Suodnos blagotvornog i zloćudnog unutar primitivnih božanstava, vuče podrijetlo od istovjetnog suodnosa uspostavljenog prvi put unutar jednodušne žrtve što je rezultat žrtvenog mehanizma. Sva božanstva, prema tome, posredno odražavaju i utjelovljuju dva temeljna momenta toga mehanizma: sveopće nasilje koje uzrokuje nered i uništenje i jednodušno nasilje koje donosi red i mir. Bogovi, božice, junaci i sl., samo su razrađenije i sofisticiranije figuracije i transpozicije tih dvaju lica nasilja. Dvostrukost nasilja, zabilježena prvotno na jednodušnoj žrtvi, predstavlja osnovicu ambivalentnosti na kojoj nastaju različite vrste polariteta što se pojavljuju u raznih bogova: Dioniz - bog ekstaze i plodnosti, ali i razaranja i ludila; Šiva - bog uništenja, ali i regeneracije; aztečka božanstva - istovremeno gladni ljudske krvi i oni koji jamče poredak; itd.

Ambivalentnost bogova, junaka i natprirodnih bića uopće, prema tome, nije izraz neke njihove zasebne, autonomne zbiljnosti. Nadljudska moć, transcendentnost i apsolutnost koje su tijesno vezane uz navedenu podvojenost nisu ništa drugo doli više ili manje razrađene nuspojave žrtvenog mehanizma. Ambivalentna božanskost *imaginarna* je posljedica *stvarne* dinamike nasilja podijeljenog unutar same sebe. Glavnu i posljednju riječ ima, dakle, čudljivi dinamizam nasilja. Igra nasilja diktira uvjete, načine i modalitete na koji će ambivalentnost utjelovljivati unutar božanstava. Girard za to navodi nekoliko primjera. Za početak uzima Edipa koji doduše nije bog, ali koji je, kao mitološko biće, sačinjen od jednakog žrtvenog ambivalentnog materijala. Njegov identitet potpuno je u rukama nasilja. Neuhvatljive metamorfoze nasilja odlučuje tko je i što je on, kada i gdje će poprimiti ovaj ili onaj značaj:

„Prvo smo se okrenuli Edipu. U prvom trenutku, u vreme *Kralja Edipa*, ovaj junak oličava gotovo isključivo zloćudno nasilje. Tek sa *Edipom na Kolonu*, junakova uloga se javlja u aktivno blagotvornom svjetlu. Jednodušno nasilje postavlja temelje. Navodni krivac za 'oćebivstvo i incest' smatra se zaslužnim za to utemeljenje. Sada razumemo zašto postaje predmet opšteg obožavanja.“ (Žirar, 1990, 264)

Kao sljedeći primjer Girard navodi Dioniza. Ovaj grčki bog u različitim mitova preuzima također nespojive, proturječne uloge. U pojedinim epizodama Dioniz je bog koji prinosi žrtvu, dok u drugim dopušta da ga drugi rastrgaju (*sparagmos*). On je žrtvovatelj i žrtva, ubojica i ubijeni...Igra nasilja koja se utjelovljuje u Dionizu nadilazi, prema tome, čak i fundamentalnu granicu između prinositelja žrtve i same žrtve: u njemu se prekoračuje ambivalentnost koja je dosada bila rezervirana samo za žrtvu. To pokazuje da su za nasilje sve razlike i granice provizorne: ono ih po volji uspostavlja, razmješta, prekoračuje i dokida. Sa stanovišta nasilja, razlike i granice ne znače mnogo uključujući i one najvažnije: žrtvene:

„Ova naizgled velika, ali u religioznoj ravni zapravo beznačajna razlika ne sme da nas zavede: mitsko ili božansko biće u kojem se izgleda otelotvorila igra nasilja, kao što smo videli, nije ograničeno na ulogu

zadušne žrtve. Metamorfoza zloćudnog u ono blagotvorno je ono najbitnije i najvrednije u njegovoj misiji, zbog te metamorfoze ono u pravom smislu postaje obožavano, ali i obrnuta metamorfoza, kao što smo videli, takođe potiče od njega. Ništa što se odnosi na nasilje nije mu strano; ono dakle može da se uključi u bilo kojoj tački suverene igre; ono može da preuzme bilo koju ulogu ili sve uloge jednu po jednu, pa čak i sve istovremeno.“ (Žirar, 1990, 264, 265)

S nasiljem bi trebao započeti i završiti svaki razgovor bogovima i sličnim bićima. Kada bi smo uspjeli proniknuti tajnu nasilja sve bi nam se rasvijetlilo glede njihove geneze i strukture, drži Girard (Žirar, 1990, 265). Girard smatra da proučavatelji religije griješe kada se u istraživanju usredotočuju isključivo na specifičnosti pojedinih božanstava, tj. kada nastoje točno navesti osobitosti svakog božanstva te utvrditi razlike koje postoje između njih. Ovi pokušaji koji su često izolirani jedni od drugih, međutim, često zaboravljaju ili ignoriraju fundamentalnu činjenicu da su sva ta bića „božanstva“:

„Govoriti o Dionisu do sada je značilo pokazati u čemu se on razlikuje od Apolona i ostalih bogova. Kada je tako, zar ne bi bilo uputno, pre nego što Apolona i Dionisa dovedemo u opoziciju, ako ni zbog čega a ono u svrhu te opozicije, da ih izjednačimo, da ih svrstamo u istu kategoriju – bogovi. Zašto Dionisa upoređujemo s Apolonom, a ne sa Sokratom ili Nićeom? S ove strane razlika među bogovima, mora da postoji neka zajednička osnova iz koje te razlike vuku korene, i izvan koje one počinju da plutaju i gube svaku realnost.“ (Žirar, 1990, 334)

Prema Girardu, u cjelokupnoj raspravi o naravi božanstava najvažnije je to što postoji njihov zajednički temelj što je mnogo važnije od njihovih razlika! Do relevantnih rezultata glede bogova može se doći ako se produbi istraživanje zajedničke osnovice iz koje oni proistječu. To bi, prema Girardu, trebala biti polazna točka ne samo za razumijevanje njihova nastanka i strukture nego i, na kraju krajeva, specifičnosti svakog njih. Ako bismo krenuli od pretpostavke o jednodušnom nasilju, moglo bi se pratiti kako su se, počev od tuda, tijekom povijesno-religijskog razvoja, elementi žrtvenog procesa umnažali i razdvajali te kako su negdje više do izražaja dolazili neki elementi, a drugdje opet neki drugi, što je na kraju rezultiralo činjenicom da su božanstava poprimala najraznolikija obilježja. Drugim riječima, pokazalo bi se da je šaroliki svijet politeističkih božanstava rezultat kombinatorike svojstvene igri nasilja.

3. 2. 4. Prvotne ustanove

3. 2. 4. 1. Obredi

Činjenica da postoje božanstava i druga nadnaravna bića ukazuje na to da već postoji uspostavljeni kulturni poredak. Prisutnost bogova i uređenih sustava u kojima zauzimaju svoje mjesto (panteon) implicira da se žrtveni mehanizam stabilizirao. Do te su (vremenske) točke, naime,

prinesene brojne žrtve čime su se simboličko-religijski učinci toga čina akumulirali stvorivši plodno tlo za nastanak niza varijanti i podvarijanti iskonske žrtve, odnosno božanstava. Postojanje bogova i božica posljedica je nebrojenog ponavljanja, reguliranja i strukturiranja žrtvenog čina.

Podrijetlo (žrtvenih) obreda može se, prema Girardu, relativno lako objasniti. Na njihovu apsolutnom početku stoji izvorni događaj nenadane metamorfoze sveopćeg u jednodušno nasilje. Zahvaljujući uklanjanju žrtve zajednica najednom biva oslobođena velikog zla i nereda stječući mir i blagostanje što, vidjeli smo, ostavlja izniman utisak na njezine pripadnike. Zatečeni efikasnošću tog čina članovi zajednice uviđaju da je riječ o iznimno moćnom sredstvu zbog čega se javlja želja da se sačuvaju on i njegove pozitivne posljedice. Uskoro se nameće imperativ da se ne smiju zaboraviti postupci koji su doveli do ove blagotvorne promjene, odnosno, da se prvotni događaj uvijek iznova mora ponavljati da bi se sačuvali i osigurali njegovi terapijski učinci. Žrtveni obredi kao prvi kulturalni oblici nastaju, prema tome, kao izraz htijenja da se, u mjeri u kojoj je to moguće, raspolože mehanizmom koji ih je stvorio.

Potreba za ponavljanjem iskonskog događaja proizlazi, također, i zbog njegove privremenosti:

„Svaka ljudska zajednica neizbježno i brzo shvaća da blagotvorni učinci utemeljiteljskog umorstva ne traju zauvijek te ih pokušavaju obnoviti oponašajući prvo ubojstvo, žrtvujući pritom nove žrtve koje se ciljano biraju za tu ulogu.“ (Girard, 2011h, 15)

Mimetičnost i kompetitivnost ljudskih bića odviše su snažne snage da bi ih se moglo jednom zauvijek umiriti. Kolikogod da je rješenje posredstvom zamjenske žrtve moćno i učinkovito, ono je uvijek samo privremeno – mimetička kriza se, zbog ljudske naravi, mora kad-tad vratiti u svaku zajednicu. Povratak krize mogu pospješiti različite nevolje kao što su glad, poplava, bolest, rat i sl. Upravo su to trenuci kada se najviše poseže za reprodukcijom prvotnog čina jer navedene su situacije najjači okidači *mimesisa*. No, i bez toga, zajednica zapravo nikad nije slobodna od prijetnje koju nose suparništvo i nasilje te uviđa kako je, iz, uvjetno rečeno, preventivnih razloga, potrebno redovito obredno uprizorivati prvobitno žrtvovanje. Girard drži da su, za razliku od modernih ljudi, pripadnici primitivnih plemena mnogo svjesniji opasnosti koju nosi mimetičko nasilje. Ako ih nešto imalo podsjeti da bi se ono moglo ponovno vratiti, učinit će sve da spriječe njegov povratak. To u prvom redu znači da će u obredima što točnije nastojati reproducirati izvorni događaj. Učinkovitost obreda ovisi upravo o tome da se prvotni događaj uprizori u potpunosti do najsitnijeg detalja jer, ako se propusti nešto, možda stvar neće funkcionirati kao prvi put, odnosno, onako kako treba. Najvažnije je da žrtveni obred kao oblik kolektivne psiho-drame sačuva dvije temeljne faze utemeljiteljskog umorstva, odnosno linča ili progona:

„1) Inicijalni trenutak nediferenciranosti, nereda: oponašanje arhetipske mimetičke krize;

2) naknadno žrtveno uklanjanje zamjenske žrtve koje uspostavlja društveni poredak stvarajući ono što definiramo kao *sveto* (...).“ (Antonello; Gifford, 2015, xxxvii)

Kako bi ilustrirao svoje tvrdnje o naravi i funkciji žrtvenih obreda, Girard kao primjer uzima opis žrtvovanja obredne životinje u plemenu Dinka iz Sudana. U prikazu koji preuzima iz knjige *Divinity and Experience* Godfreyja Lienhardta, u prvom redu jasno se ocrta dvodijelna struktura obreda. Obred započinje pjevanjem zbora čime se želi privući pažnja ljudi koji su se dotada bavili nečim drugim. Odmah nakon toga, između sudionika počinju se podsticati antagonizmi i borba. Neki krenu udarati one pored sebe, ali zbog toga što je riječ o obredu, sve se događa bez stvarnog neprijateljstva. Budući da obred ide dalje, sudionici, pobuđivani neprestanim pjevanjem i bubnjanjem, postaju sve razdraženiji (ili barem tako izgledaju) izmjenjujući sve intenzivnije (obredne) agresivne geste jedni naspram drugih. Na kraju prvog dijela svjedočimo obrednom uprizorenju uzajamnog suparništva i kolektivnog nasilja što jasno podsjeća na prvu fazu utemeljiteljskog događaja:

„(...) obredno podražavanje se u početku odnosi na samu žrtvenu krizu, na kaos koji je prethodio njenom razrješenju u jednodušnosti.“ (Žirar, 1990, 107)

Kako ovo kolektivno zbivanje dosiže vrhunac tako obredna dinamika počinje, malo po malo, mijenjati smjer. Svako toliko netko se izdvoji iz gomile kako bi uvrijedio ili udario životinju privezanu za kolac (kravu ili vola). Uskoro se nasilje, prvo sporadično, a poslije potpuno počinje usmjeravati prema izdvojenoj životinji. Agresija koju sudionici iskazuju prema žrtvenoj životinji u isto je vrijeme i verbalna i fizička. Bez obzira na to što se radi o životinji, upućuju joj se optužbe kao da je ljudsko biće – prebacuje joj se da je počinila niz (ljudskih) prijestupa. Za Girarda je to još jedan pokazatelj da životinja predstavlja obrednu zamjenu prvobitne žrtve. Ceremonija završava usmrćivanjem nakon čega slijedi njezina divinizacija. Svojom dvodijelnom strukturom, opisano obredno zbivanje ima jasnu svrhu i posljedice.

„Ispoljavanje neprijateljstva, prezira i surovosti kojem je životinja izložena pre nego što je ubiju, odmah nakon toga ustupa mesto izlivima pravog religioznog poštovanja. Ukazivanje poštovanja sasvim sigurno se poklapa sa *katarktičkim* opuštanjem do kog žrtvovanje dovede. Ako žrtva sa sobom u smrt ponese uzajamno nasilje, odigrala je ulogu koja joj je namenjena; od tada se smatra da otelotvoruje nasilje u njegovom blagotvornom kao i zloćudnom obliku, to jest da otelotvoruje svemoć koja ljudima vlada sa visine; razumno je da joj se, pošto je zlostavljena, ukažu izuzetne počasti.“ (Žirar, 1990, 106, 107)

Žrtvovanje u Dinka, kao i mnogi drugi obredi¹⁴⁵, rekapituliraju strukturu nasilnog čina što se dogodilo *in illo tempore*. Svi ti obredi slijede obrazac žrtvenog mehanizma. Obično započinju radnjama koje potiču uzajamnu nasilnost sudionika; npr. divlji plesovi, ratne igre pod maskama ili mahnito vikanje (Schwager, 1987, 21). Iskazivanje agresivnosti ostaje uglavnom obredno, odnosno, simboličko iako ima obreda u kojima je teško odrediti jesu li nasilne radnje fingirane ili stvarne. Osim toga, sudionike se potiče da krše uobičajena pravila vlastitih zajednica; ono što je u svakodnevnom životu zabranjeno, u obredu se *mora* činiti. Prema Girardu cilj navedenih prijestupa jest izvrtanje

¹⁴⁵ Kao istaknuti primjer Girard navodi grčke Bufonije gdje se sudionici, prije nego se svi zajedno usmjere na jednu žrtvu, međusobno koškaju izazivajući uzajamne sukobe. (Girard, 1978, 98)

uspostavljenih relacija unutar zajednice. Transgresijom pravila i zakona žele se anulirati razlike na kojima počiva društveni poredak i tako re-kreirati početni kaos. U kombinaciji s već spomenutim stimuliranjem agresivnosti, kršenjem zakona i običaja priziva se prvobitno stanje sveopćeg suparništva te odsutnost svake strukture i uređenosti. Prizivanje mimetičke krize, dakako, nema svrhu u sebi, već ima jasan izvanjski cilj. Kao prvo, stimuliranjem transgresije i suparništva izvlači se na površinu cjelokupna agresija i nasilje što nagriza zajednicu. Nakon što ih se temeljito izvuče iz svih društvenih pora, agresijom i nasiljem se može raspolagati, barem donekle – sada kada je izlučena u obrednom obliku može se njome (po volji) manevrirati. Nakon toga, nasilje je uporabljivo za temeljni cilj, tj., da ga se preusmjeri na način na koji se neće ugroziti život zajednice i da se, barem za neko vrijeme, zajednica oslobodi njegove prijetnje. Svrha obrednog generiranja krize uvijek je, prema tome, njezino razrješenje (Girard, 1987c, 25). Poticanje krize vrši se samo zato da bi katarza bila učinkovitija, tj. da bi se zajednica što temeljitije pročistila.

Obredni transfer nasilja događa se strogo u kontroliranim uvjetima. Za razliku od iskonskog događaja u kojem se metamorfoza nasilja dogodila spontano i automatski, u obredima je izrežirano sve od početka do kraja. Za sve što se zbiva unutar obreda postoji unaprijed osmišljen scenarij – sve je točno propisano, ponekad i do najsitnijih detalja.

„Ove se radnje obavljaju u skladu sa strogo propisanim tradicionalnim normama. Obredi služe da se probudi potisnuta agresivnost, ali istovremeno nastoje da je se kanalizira na uredan način kako simulirana suparništva i borbe ne bi rezultirala pravim krvoprolićem. Sve mora biti usklađeno sa svetim propisima.“ (Schwager, 1987, 21)

Insceniranost osobito dolazi do izražaja kod izbora žrtve. Za razliku od spontanog odabira kakvo se događa kod utemeljiteljskog umorstva, kod obreda izbor žrtve je strogo reguliran. Pri tome se posebno pazi da se točno odmjeri traženi liminalni status osobe (ili životinje) koju će se prinijeti kao žrtvu. Nastoji se, prije svega, zadovoljiti nekoliko osnovnih (početnih) preduvjeta: žrtva mora biti dio zajednice, ali ne potpuno, a istodobno mora biti i izvan zajednice, ali, također, ne u potpunosti. Ako ne udovoljava prvom uvjetu, onda neće moći preuzeti nasilje na sebe i očistiti zajednicu od njega; ne udovoljava li drugom uvjetu onda ga neće učinkovito izmjestiti izvan zajednice. Precizno pogoditi ovaj žrtveni balans koji objedinjuje oprečna obilježja žrtve, glavni je zadatak koji si postavlja svako obredno razmišljanje. Labilna ravnoteža koja je kod prvobitne žrtve postignuta slučajno, sada je predmet ozbiljnog ritualnog promišljanja i kalkulacije. Girard ističe da ta zadaća nije nimalo jednostavna:

„Žrtva mora istovremeno da bude iznutra i spolja. Pošto nema savršenih prelaznih kategorija između unutra i spolja, svakom biću koje bude pripremano za žrtvovanje uvek će do izvesne mere nedostajati jedna ili druga od ove dve oprečne osobine koje se traže; uvek će joj manjkati to što nije više spolja, ili što nije više iznutra, ali nikad obe stvari odjednom. Cilj kojim se teži uvek je isti: učiniti da žrtva u potpunosti bude pogodna za prinošenje na žrtvu. Pripreme za prinošenje žrtve u širem smislu javit će se u dva vrlo različita

oblika: ili će se nastojati da žrtva u većoj meri postane stranac, to jest da se žrtva koja je suviše unutar zajednice prožme svetim, ili će ljudi naprotiv, integrišu žrtvu koja je suviše strana.“ (Žirar, 1990, 286, 287)

Ovisno o početnom statusu žrtve, tj. je li ona više unutar ili izvan zajednice, obavljaju se, shodno tome, vrlo različite, ponekad i međusobno isključujuće, pripremne radnje. Ovaj je paradoks razumljiv jer je posrijedi uvijek ista nakana, a to je postići dvostrukost kakvu je posjedovala pra-žrtva *in illo tempore*. Cilj je isti, ali su točke od kojih se dolazi do njega različite.¹⁴⁶

Girardu je važno istaknuti vezu koja povezuje sve obredne žrtve s iskonskom pra-žrtvom. Uzastopno ponavlja da njihova učinkovitost proizlazi isključivo iz njezine primarne učinkovitosti. Bez povezanosti s jednodušnom žrtvom obredne žrtve ne bi mogle odigravati svoju ulogu, tj. ne bi uspjevale zajednicu, sve njezine pripadnike, učinkovito oslobađati od nasilja:

„Do sada smo ovu zamenu uspevali da razumemo jedino na osnovu individualnih psiholoških mehanizama, a jasno je da to nije dovoljno. Kada ne bi bilo zadušne žrtve koja obred žrtvovanja uzdiže na kolektivni nivo, kada bi ono ostalo na nivou odnosa među pojedincima, moglo bi se smatrati da žrtva zamenjuje samo izvestan broj pojedinaca, one koji kod ljudi koji žrtvu prinosе izazivaju osećanje ličnog neprijateljstva. Kada bi transfer bio čisto individualni, kao u psihoanalizi, prinošenje žrtve ne bi moglo da bude zaista socijalna institucija i da podrazumeva *sve* članove zajednice.“ (Žirar, 1990, 110, 111)

Ako bi se polazilo samo od pojedinaca, njihovih odnosa, pa čak i od cijele zajednice kao zbroja tih pojedinaca, u obredima se ne bi mogla obuhvatiti sveobuhvatnost nasilja neke određene skupine. Na taj bi način nužno preostajao određeni nepokriveni „višak“ nasilja, tj. iskra koja bi lako mogla ponovno zapaliti nasiljem čitavo tijelo zajednice. Obredna se žrtva, stoga, mora, ako hoće spasiti *čitavu* zajednicu, referirati na nešto što zajednicu obuhvaća kao njezin totalitet:

„Da bismo razumeli zašto i kako to može, dovoljno je da shvatimo da obredna žrtva nikada ne zamenjuje neposredno ovog ili onog člana zajednice, čak ni zajednicu u celini; ona *uvek zamenjuje zadušnu žrtvu*. Kako ta žrtva opet zamenjuje sve članove zajednice, žrtvena zamena zaista igra ulogu koju smo joj pripisali, štiti sve članove zajednice od nasilja koje bi ispoljili jedno prema drugome, ali uvek preko zadušne žrtve (...). Da čitava zajednica nije već podvedena pod jednu glavu, pod zadušnu žrtvu, žrtvenoj zameni ne bi bilo moguće pripisati značaj koji smo joj mi pripisali, prinošenje žrtve ne bi bilo moguće tumačiti kao socijalnu instituciju.“ (Žirar, 1990, 111)

Da bi istinski mogla obuhvatiti i zastupati čitavu zajednicu, obredna žrtva nužno mora, u nekoj mjeri, očuvati transcendentnu auru prvotne žrtve. Ona mora u sebi sadržavati „ono nešto“ što nadilazi

¹⁴⁶ Girard navodi primjere ovih dviju različitih obrednih priprema žrtve. Prvi dolazi iz obreda svetih afričkih dinastija. Prije nego bude prinesen kao žrtva u kralju se moraju izbrisati karakteristike koje ga čine bliskim ljudskoj zajednici. „Da bi odagnali suviše ljudsko u njemu i da bi ga udaljili iz zajednice, daju mu da počini incest i upije zloćudno sveto u svim zamislivim oblicima. Na kraju priprema, kralj je istovremeno iznutra i spolja što ga čini svetim čudovištem kako smo ga definisali nešto ranije“ (Žirar, 1990, 287). Suprotne pripreme zatječemo kod već spomenutih Dinka. Dinke nikada ne prinosе žrtvu odmah nakon što su je izdvojili iz stada. Kada je odaberu, izoliraju je od stada i smjeste na neko, samo za nju, odabrano mjesto, u blizini ljudskih nastamba. Vežu je posebnim, obrednim užetom, blagoslivljaju je, čine sve kako bi je približili ljudskoj zajednici i integrirali je u nju. Što time žele postići, posve je jasno: „Poistovećivanjem čoveka i životinje treba naglasiti da bi životinja mogla da preuzme ulogu prvobitnog prognanika i privuče na sebe uzajamna neprijateljstva i da, pre nego što se preobrazi 'u nešto veoma sveto', svi članovi zajednici u njoj vide predmet dostojan njihove ozlojeđenosti.“ (Žirar, 1990, 287)

zajednicu, tj. moć koja ne pripada pojedincima ili skupinama unutar zajednice, kao ni zajednici u cjelini. Tom svetom snagom zajednica tek donekle može raspolagati kada je, u skladu sa strogim pravilima, obredno usmjerava i kanalizira. No, nikako ne može njome upravljati po volji kako hoće, ni gospodariti. Baš zato što ne dolazi od nje, samo ova sila može istinski zastupati zajednicu, a jedina zadaća obreda jest da tu silu i njezin značaj, što je više moguće, ne izgubi.

Obredna žrtva u tom pogledu zamjenjuje iskonsku (jednodušnu, zadušnu) žrtvu. Ona je zamjena zamjene – svaka obredna žrtva zamjenjuje pra-žrtvu koja je nasilje članova nastajuće zajednice preuzela na sebe. Sve obredne žrtve ne čine ništa drugo nego što zamjenjuju ovaj prvobitni uspješno obavljen transfer, odnosno zamjenu.

„Obredno prinošenje žrtava se zasniva na dvostrukoj zameni: prva, ona koja se nikada ne opaža, je zamena svih članova zajednice jednim jedinim; ona počiva na mehanizmu zadušne žrtve. Druga, jedina koja je u pravom smislu obredna, superponira se na prvu; tu se prvobitna žrtva zamjenjuje žrtvom iz kategorije koja se sme žrtvovati.“ (Žirar, 1990, 111, 112)

Prvotna, jednodušna žrtva je izvorna i neponovljiva. Jedino ona. Sve obredne žrtve samo su kopije, odnosno ne čine ništa drugo nego oponašaju pra-original. No, nipošto nije riječ o sterilnom oponašanju jer su se u beskrajnom nizu obrednih ponavljanja oblikovale najrazličitije, često vrlo maštovite varijacije. Ljudi su tijekom dugog razdoblja u kojem su prinesene mnogobrojne žrtve utjecali na elemente, uvjete i načine žrtvovanja ostavljajući za sobom uvijek nešto novo i drugačije.

„Sve na šta kod osnovnog nasilja ljudi ne mogu da utiču, mesto i vreme ubistva, ili izbor žrtve, kod žrtvovanja sami odrede.“ (Žirar, 1990, 111)

Varijabilnost nije vezana samo uz ovu primarnu relaciju obrednih žrtava prema jednodušnoj žrtvi. Budući da je *zamjena* bit žrtvovanja, neizbježno je dolazilo i do toga da su i same obredne žrtve učestalo bile zamjenjivane drugim (novim) obrednim žrtvama. Svaka zamjena može se zamijeniti nekom drugom, sljedećom zamjenom i tako u nedogled (Girard, 1987c, 53). Raznolikost obreda proizlazi upravo iz navedene dvostruke mogućnosti obrednog zamjenjivanja koja je načelno neograničena. Neiscrpnost zamjena uzrok je i tome da se kod brojnih obreda tijekom vremena u velikoj mjeri izgubio njihov izvorno žrtveni karakter. Nadodavanjem novih slojeva zamjena sve je manje postajalo prepoznatljivo njihovo žrtveno izvorište. Uslijed tog procesa žrtveni tragovi su bivali sve bljeđi što je, prema Girardu, dovelo do oblikovanja različitih vrsta ne-žrtvenih obreda.

Girard, međutim, smatra da su svi obredi *žrtveni*, odnosno da vuku korijen od *jednog* prvobitnog žrtvovanja, i da je to moguće i pokazati. Taj zadatak može na prvi pogled izgledati teško jer je, kao prvo, potrebno velikom broju vrlo različitih obreda pronaći zajednički obrazac i, kao drugo, budući da mnogi obredi posjeduju izrazita ne-žrtvena obilježja, inzistirati na njihovoj fundamentalnoj žrtvenosti može, u najmanju ruku, djelovati nategnuto. Unatoč navedenim preprekama, Girard smatra da je žrtvena hipoteza kadra pružiti adekvatno objašnjenje. Da bi se dobro razumjelo što se njome hoće objasniti i tako izbjeglo nesporazume, važno je točno ustanoviti što i kako tražimo. Za početak

valja ustvrditi da je iluzorno očekivati kako ćemo ovdje ostvariti bilo kakav oblike neposredne verifikacije. U nizu obreda nećemo nikada naići na cjeloviti obrazac iskonskog žrtvenog događaja.

„Nijedan obred neće ponoviti korak po korak operaciju za koju mi pretpostavljamo da od nje vode poreklo svi obredi.“ (Žirar, 1990, 113)

Umjesto kompletne slike, redovito ćemo dobivati nešto drugo:

„Ako je naša hipoteza tačna, nikada nećemo naći oblike religije koji će je u celosti rasvetliti, ali ćemo naći bezbroj oblika od kojih neki rasvetljavaju jedan aspekt, drugi drugi, sve dok ne dođe trenutak kad više neće biti sumnje.“ (Žirar, 1990, 113)

Do istine se može doći jedino preko izvjesnog broja parcijalnih osvjedočenja u kojima se prepoznaju samo djelići slike. Ako je žrtvena hipoteza točna, svi bi se ti dijelovi na koncu morali posložiti u jednu, koliko-toliko, koherentnu i cjelovitu sliku. Stoga, Girard predlaže da se ova potencijalna slika treba uvijek iznova provjeravati na najrazličitijim obredima koji se razlikuju kako po sadržaju tako i po svojoj povijesnoj i geografskoj smještenosti što bi na kraju trebao biti valjan test njezine vjerodostojnosti (Žirar, 1990, 113). Postupimo li tako, moglo bi se dogoditi sljedeće:

„Ako je ova hipoteza tačna, biće vrlo spektakularno potvrđena na najsloženijim obredima... Raštrkani parčići sistema bi trebali da se organizuju u koherentnu celinu; tamo gdje vladao najcrnji mrak, najednom bi sve bilo rasvetljeno.“ (Žirar, 1990, 113)

Sam Girard uzima nekoliko različitih vrsta obreda kako bi testirao vjerodostojnost vlastite hipoteze. Drži kako oni utjelovljuju dovoljno širok raspon traženog fenomena tako da, u određenoj mjeri, mogu poslužiti kao potvrda valjanosti žrtvene hipoteze. Girard je svjestan da on sam ne može obaviti cjelokupan zadatak; radi se o odviše velikom poslu da bi ga mogao obaviti samo jedan čovjek.¹⁴⁷

Za ilustraciju navest ćemo dvije vrste ne-žrtvenih obreda koje Girard nastoji interpretirati u žrtvenom ključu: pogrebne obrede i obrede prijelaza.

Pogrebni obredi prije svega svjedoče o čovjekovom posebnom odnosu prema smrti. Smrt za ljudska bića nije nešto samorazumljivo – postojanje obreda znak je da ona nije tek prirodni završetak života, nešto se nužno i neizbježno događa kao i da leš nije samo tijelo u kojem jednostavno više nema života. Ovakav „naturalistički“ pogled na smrt relativno je nov kulturološki fenomen i ograničen je prvenstveno na suvremenu zapadnu civilizaciju; najvećem dijelu čovječanstva ovo je poimanje potpuno nepoznato. U artikulaciji svoga odgovora zašto posvuda i od samih početaka čovječanstva ljudi iskazuju naročit odnos prema smrti, Girard se poziva na Freudovo zapažanje o žalovanju gdje Freud napominje da smrt ima pomirbenu moć. Uloga procesa žalovanja jest čovjeka pomiriti s činjenicom njegove smrtnosti, činjenicom koju sam po sebi teško prihvaća. Međutim, Freud (opet) ne uspijeva svoju dobru intuiciju pretvoriti u plodonosnu hipotezu:

„Ali ako odbacimo ovu pretpostavku kao neopravdani postulat i time radikaliziramo freudovski uvid postat će jasno da je pomirbeni aspekt žalovanja koji sve pomlađuje i okrepljuje ustvari kulturalno djelovanje,

¹⁴⁷ Girard analizira tako kanibalističke obrede, obrede svetih monarhija, šamanističke obrede, inicijacijske obrede, pogrebne obrede itd.

štoviše, nešto što utjelovljuje bit kulture. Mehanizam mimetičkog pomirenja uslijed polarizacije oko žrtve predstavlja elementarniji i učinkovitiji proces kojega Freud svojom izvanrednom sposobnošću posvuda prepoznaje čak i u njegovim najsuptilnijim manifestacijama, ali, unatoč tome, nije u stanju napraviti 'kopernikanski obrat' koji bi na ispravan način reorganizirao ovu misao oko njezina suštinskog uvida.“ (Girard, 1987c, 80)

Freud, prema Girardu, nije uspio prepoznati šire, kulturalno značenje žalovanja jer je i sam dijelio moderno naturalističko te, iznad svega, individualističko poimanje smrti. Iz arogantne vizure ovog modernog stava odnos pripadnika drevnih kultura prema smrti bio je nadasve određen nesvjesnom željom da se potisne očigledna i jedina „naturalistička“ istina o smrti, istina koja je i njima morala bila poznata, ali oni nisu imali hrabrosti, poput nas modernih ljudi, priznati je pred sobom i drugima (Girard, 1987, 81). No, malo je vjerojatno da su ljudi arhaičnih imali takvo poimanje smrti. U ranim kulturama doživljaj i razumijevanje smrti nisu bili plod nekakvog (bez-interesnog) individualnog zapažanja i razmišljanja, barem u prvom redu nisu bili to. Oni su se nužno formirali u sklopu šireg, društvenog procesa, odnosno prema Girardu, iz djelovanja žrtvenog mehanizma. U tim prvim i ranim stadijima kulture iskustvo smrti fundamentalno je bilo određeno iskonskim žrtvenim događajem, a u tom događaju smrt je nerazdruživo bila povezana sa životom – iz smrti prvotne žrtve rodio se, u kulturalnom, a samim time i u svakom drugom smislu, život za one koji su je usmrtili. Što je smrt, ljudi su prvi put pojмили gledajući je u njezinu neraskidivom savezu sa životom zapečaćenim u prvobitnoj žrtvi:

„U stvarnosti, ljudsko otkriće onoga što nazivamo smrću i onoga što nazivamo životom može biti samo jedno te isto, jer ovi koncepti proizlaze, da ponovim, jedino iz žrtvenog mehanizma...U trenutku kada prestane nasilje i uspostavi se mir, svu svoju pozornost zajednica usmjeruje na žrtvu koja je upravo ubijena; ona, drugim riječima, otkriva prvi leš. Kako bi onda ovo moglo biti otkriće smrti u našem uobičajenom, naturalističkom smislu kada leš označava povratak mira za čitavu zajednicu i mogućnost kulture koja za ljudska bića znači mogućnost života uopće? Pomirbena moć zamjenske žrtve odgovorna je za otkriće koje objedinjuje, preko mrtvog tijela žrtve, sve ono što se može nazvati smrću i životom.“ (Girard, 1987c, 81)

Žrtveno poimanje smrti ima evolucijsku prednost u odnosu na današnje spekulativno i znanstveno poimanje. Ljudski rod teško bi u svojim početnim stadijima uspio preživjeti s naturalističkim konceptom smrti.

„U svom inkubacijskom periodu čovječanstvo nikad ne bi preživjelo dezintegrativnu snagu jednog takvog znanja.“ (Girard, 1987c, 81)

Naprijed se, u evolucijskom smislu, moglo ići samo s poimanjem smrti kao neodvojive od života, razumijevajući smrt u prvom redu kao životvornu silu i to u najširem smislu te riječi. Za naše pretke smrt je nadasve bila tajanstveni izvor mira, reda, blagostanja, napretka itd. Unatoč svom zastrašujućem i jezovitom aspektu, ona je prvenstveno predstavljala blagotvornu snagu koju više treba obožavati nego imati straha pred njom. Drugim riječima, smrt je bila *sveta*. Razumljivo je onda da je zbog toga i svako drugo umiranje unutar zajednice bilo zaodjenuto aurom svetosti jer se smrt

svakog pojedinog člana neizbježno vezivala uz pra-smrt jednostuše žrtve. Njegova smrt također je bila događaj koji je imao blagotvorne učinke za živote preostalih pripadnika skupine. Svaku se smrt doživljavalo i poimalo kao stvaranje novog resursa potrebnog za zajednički život. Prema Girardu, upravo opisana životvornost smrti temelj je pogrebnih obreda. U njima se iznad svega štuje sveta obnoviteljska snaga života. No, kao i svaka ustanova koja ima žrtveno podrijetlo, i pogrebni obredi imaju drugu stranu. Ona je od manjeg značaja, ali je ipak neizostavna. Dio pogrebnih obreda su i doživljaji žalosti, straha i užasa pred smrću. Ovi osjećaji ne proizlaze, prema Girardu, iz iskustvenog suočavanja s prolaznošću života niti zbog spoznaje o njegovu neumitnom propadanju i definitivnom poništenju. Svi oni neizbježno imaju žrtveni predznak:

„Doista postoji element užasa u pogrebnim obredima i on se poklapa s procesom fizičkog raspadanja. Ipak, užasnutost se ne odnosi na fizičke i kemijske procese nego na mimetičku krizu. Ovaj element stoga nikad nije ništa više od pripreme za žrtveno pomirenje i povratak u život. To je svakako zašto element užasa ima ulogu u pogrebnim obredima koji, dakako, ponavljaju shemu drugih obreda.“ (Girard, 1987c, 82)

Premda je u pogrebnim obredima glavni naglasak na životvornoj snazi smrti, oni nimalo ne umanjuju prisutnost i udio mimetičke krize. Oni to niti ne mogu jer su unutar žrtvenog uzorka silnice života, reda i mira dijalektički povezane sa silnicama smrti, kaosa i razaranja. Ako je podrijetlo pogrebnih obreda žrtveno, ovi obredi također moraju reproducirati dvodijelnu shemu iskonskog žrtvenog događaja, i to, naravno, u potpunosti – da bi zajednica bila potpuno očišćena od nasilja, nasilje prethodno mora biti dovedeno do svog maksimuma posredstvom obrednog stimuliranja mimetičke krize.

Svoje razmatranje o obredima prijelaza Girard započinje opaskom da većina ostalih (neinicijacijskih) obreda uglavnom teži učvršćivanju određenog poretka, društvenog, religijskog obiteljskog itd. Njihov je cilj gotovo uvijek isti – osigurati stabilnost poretka kako bi se očuvao *status quo*. Inicijacijski obredi ili obredi prijelaza u tom pogledu mogu na prvi pogled izgledati kao iznimka jer čini se da stavljaju glavni naglasak na promjenu; izgleda da je promjena ono što naznačuje njihov krajnji smisao i motivaciju:

„Pod inicijacijom općenito podrazumijevamo ukupnost obreda i usmenih predaja čiji je cilj korjenita promjena religijskog i društvenog položaja iniciranog. Filozofskim jezikom rečeno, inicijacija odgovara ontološkoj mutaciji egzistencije. Nakon kušnji neofit živi posve drukčijim životom nego prije inicijacije: on je postao *drugi*.“ (Eliade, 2004c, 14)

No, prema Girardu, kao što ćemo uskoro podrobnije vidjeti, promjena nije ono čemu teže ovi obredi. Promjena je neizbježna životna činjenica s kojom se oni moraju nositi, ali nikako ono što njima priželjkuju i traže.

Inicijacijski obredi se sastoje od dvaju dijelova: u prvom dijelu osoba je podvrgnuta inicijacijskim postupcima pri čemu gubi obilježja svog prethodnog života kako bi u drugom dijelu mogla zadobiti novi egzistencijalni status. Ključni trenutak inicijacijskih obreda upravo je ovo među-

stanje, smješteno između prve i druge faze. Trenutak u kojem se *stara* još nije dokraja raspalo, a *nova* se još nije uobličilo, Girarda podsjeća na mimetičku krizu koju karakterizira upravo odsutnost oblika, struktura, tj. razlika. A gdje nema razlika, vidjeli smo, nužno ima nasilja. Vrijedi naravno i obrnuto:

„Ako svako nasilje izaziva gubljenje razlika, svako gubljenje razlika, recipročno, izaziva nasilje.“ (Žirar, 1990, 297)

A malo nasilja lako se i brzo pretvara u puno nasilja. Ako samo jedna osoba (neofit) iskušava gubitak razlika, zbog zaraznosti nasilja, ugrožena je automatski čitava zajednica:

„Individua u trenutku prelaza poistovećuje se žrtvom epidemije ili kriminalcem koji preti da raširi nasilje oko sebe. I najmanje gubljenje razlike, ma koliko da je lokalizovano, može čitavu zajednicu da gurne u žrtvenu krizu. Najmanja rupa, petlja koja je ispuštena u tkanju, ako se na vreme ne uhvati, može da raspara čitavo odelo.“ (Žirar, 1990, 297, 298).

Zajednica zbog toga poduzima različite izolacionističke mjere. Neofite se izdvaja iz zajednice i odvodi ih se na mjesta da bi se onemogućio bilo kakav doticaj i kontakt s njima. To mogu biti posebno izgrađene kolibe ili pak područja koja se nalaze daleko od životnog prostora zajednice kao što su šuma, džungla ili pustinja. U danima dok traju inicijacijske radnje prekidaju se i sve veze – obiteljske, rodbinske i društvene. Uz prostornu izolaciju nužno se pribjegava i socijalnoj.

Navedene preventivne mjere jasan su znak da se u obredima prijelaza niti slavi niti veliča promjena, smatra Girard. Oni izražavaju, upravo suprotno, odbojnost koju pripadnici primitivnih društava osjećaju prema promjeni. Izolacija neofita kao i stroga procedura kojom se vrše obredi, svjedoče prije svega o strahu od posljedica koje mogu prouzročiti bilo kakvi oblici promjena.

„Prelaz je uvek opasno iskustvo, jer na početku se ne može reći da li je to samo prijelaz. Zna se šta se upravo gubi, ali se ne zna šta će se dobiti (...). U tim stvarima, poslednju reč ima suvereno nasilje, a sa njim nije dobro imati posla (...). Promenom se po definiciji ne može gospodariti, čak ni kada je predvidiva. Ideja nastanka koji je podređen društvenim, ili čak prirodnim zakonima, strana je primitivnoj religiji.“ (Žirar, 1990, 298)

Arhaična društva, za razliku od modernih, duboko zaziru od promjena. Visoko cijene stabilnost i čvrstoću poredaka na kojima počivaju (društveni, kulturni, religijski). Nepromjenjivost je jedna od najvećih vrijednosti. Ono što je nepromjenjivo, stabilno i čvrsto *a priori* je dobro. Nasuprot tome, sve što se mijenja, što nije čvrsto i stabilno automatski je sumnjivo te potencijalno opasno (Girard, 2011c, 230). Svaku promjenu mora se stoga čim prije suzbiti, a na bilo kakav njezin i najmanji nagovještaj, reagirati s najvećim mjerama predostrožnosti:

„Reč *konzervativan* je suviše slaba da iskaže duh nepokretnosti i straha od pokreta koji karakteriše društva pritisnuta svetinjom. Društveno-religiozni poredak se doživljava kao neprocenjivo dobro, neočekivana milost koju svetinja u svakom trenutku može ljudima da oduzme. Uopšte ne dolazi u obzir da se o ovom poretku donose vrednosni sudovi i da se 'sistem' poredi, bira ili malo menja ne bi li se popravio. Čitava suvremena misao o društvu smatrala bi se bogohulnim ludilom koja može da izazove nasilje i da se onda ono iz osвете umeša među ljude. Najbolje je ne disati. Svaki iznenađan pokret može da izazove i potop koji bi odneo čitavo ljudsko društvo.“ (Žirar, 1990, 298, 299)

No, unatoč strahu koji izaziva, prijelazno među-stanje nije ipak beznadno i tragično. Zajednica koja trenutačno prolazi kroz krizu već je više puta iskusila da je svaki dosadašnji gubitak razlika završavao ponovnom uspostavom poretka. Štoviše, njezini pripadnici znaju da je privremeno gubljenje razlikovnih obilježja bilo nužno, odnosno da je strukturirani poredak mogao nastati jedino zahvaljujući amorfnom stanju koje mu je prethodilo. Stoga, da bi se na koncu suzbili negativni učinci promjene, uvijek je bilo potrebno da se prethodno obredno stimulira i dovede do maksimuma. To je razlog da se i u inicijacijskim obredima, u njihovom prvom dijelu, nastoji što je više moguće reproducirati stanje potpune nerazlučenosti. Neofitu se nizom obrednih postupaka žele izbrisati sve dotadašnje identitetske odrednice kako bi on postao osoba bez imena, bez obitelji, bez rodbine, bez prošlosti da bi ga se lišilo svih obilježja koja su ga do tada definirala.

„On je kao neka bezoblična stvar koja se ne može imenovati. Kada se kroz inicijaciju prolazi kolektivno, kada čitava grupa adolescenata istih godina doživljava isti prelaz, članovi te grupe se ni po čemu ne razlikuju; unutar grupe vlada totalna jednakost i promiskuitet.“ (Žirar, 1990, 298)

Cilj je probuditi uspavano nasilje koje nije samo razorna nego istovremeno i stvaralačka sila, ona koja može razoriti svaki poredak, ali koja može i stvoriti bilo koji novi. Sada, kada je nasilje oslobođeno, postoje razlozi nadati se da će ono opet krenuti istim, uhodanim putem od nerazlučenosti k razlučenosti. Zahvaljujući njemu, tj. njegovoj specifičnoj dinamici, zajednica vjeruje da će neofit iz stanja amorfности ponovno prijeći u stanje oblikovanosti. Nasilje će mu na koncu svega dati potrebna razlikovna obilježja i dodijeliti mu nov društveni status. No, kao i kod svih drugih obreda, i u obredima prijelaza metamorfoza nasilja se događa u kontroliranim uvjetima. Inicijacijski postupci čine isto što i svi ostali obredni postupci; asistiraju nasilju da još jednom krene u pravom smjeru, tj., u smjeru uspostavljanja razlika i strukturiranja. Premda podložno obrednoj manipulaciji, nasilje je tu glavno. Pokazavši jednom davno svoju čudesnu moć, ono je jednom zauvijek odredilo pravila igre. Sve što se radi tijekom inicijacije jest da se slijedi njegov osnovni uzorak i to do najmanjih detalja.

„Da bi konačni rezultat bio isti kao *prvi put*, da bi sve šanse bile na strani zajednice, sve što se dogodilo prvi put treba reprodukovati iz trenutka u trenutak, novajlija mora da prođe sve etape žrtvene krize, onakve kakvu ljudi pamte, a sadašnje iskustvo treba izliti u kalup ranijeg iskustva. Ako se u procesu obreda tačno ponovi proces prvobitne krize, čovek se može nadati da će se kriza završiti na isti način.“ (Žirar, 1990, 299)

Inicijacijski obredi su, prema tome, samo dio šire slike. Oni, prema Girardu, predstavljaju još jednu potvrdu općeg pravila prema kojem obredi nisu ništa drugo doli pokušaj ponavljanja utemeljiteljske žrtve. Njihov cilj i metodologija istovjetni su ciljevima i metodologijama svih drugih obreda: ostvariti stabilan i čvrst društveni poredak pomoću postupaka koji u tu svrhu surađuju s suverenim nasiljem. Ne izlazeći iz opće žrtvene sheme, inicijacijski obredi uza sve to imaju ipak i neki svoj osobit pečat. Njihova specifičnost proizlazi iz nešto većeg naglaska koji ovi obredi stavljaju na prvi dio žrtveno-obrednog scenarija. U prvoj fazi inicijacije neofite se redovito podvrgava radikalnim, a nerijetko i vrlo okrutnim postupcima. Radi se o različitim vrstama fizičkih i psihičkih

muka kroz koje moraju proći. One se obično tumače kao kušnje koje neofit treba izdržati kako bi pokazao pred sobom i pred drugima da je spreman za novu životnu etapu. Prema Girardu, međutim, u pozadini svih tih pretjeranosti, a nerijetko i devijacija, nalazi se žrtveni mehanizam i njegova logika te želja da se ta logika slijedi do kraja. Njezin je cilj da se što vjernije (realističnije) uprisutni prvotno nerazlučeno nasilje da bi oni koji prolaze kroz inicijaciju fizički i psihički iskusili kako je to izgledalo *prvi put*:

„Umesto da izbegava krizu, novajlija treba u nju potpuno da zaroni, jer su njegovi preci u nju bili zaronili. Umesto da beži od od najmučnijih pa i najstrašnijih posledica uzajamnog nasilja, treba da ih istrpi, jednu po jednu. Zbog čega se kandidat lišava udobnosti, čak i hrane, zašto ga izlažu neprijatnostima, čak i pravim mučenjima? Zato što su se *prvi put stvari tako odvijale*.“ (Žirar, 1990, 299)

Da bi doživljaj recipročnog nasilja bio potpun od novaka se traži i aktivno sudjelovanje u zlu – oni ne moraju biti samo izloženi nasilju nego ga i sami moraju vršiti. Stoga ih se primorava da počine čitav niz zlodjela. Ono što je inače nedopušteno, postaje tada dopušteno i poželjno.

Na kraju analize Girard napominje da ono što inicijacijske obrede čini posebnim jest ujedno i element koji s vremenom pripomaže da se zasjeni njihovo pravo, žrtveno podrijetlo. Prebacivanjem težišta na početni dio žrtvenog scenarija, njegov završetak počinje se gurati u drugi plan. Proces u kojem se oblikuje zaseban profil inicijacijskih obreda istodobno je proces u kojem u zaborav pada izvorno jedinstvo iz kojeg su oni iznikli:

„Elementi pozajmljeni od same krize, a ne od njenog razrešenja u obredima prelaza dobijaju značajniju i spektakularniju ulogu nego u ostalim obredima. Upravo ih ti elementi čine obredima *inicijacije*. Zbog toga se događa da se očuvaju u periodima kada se ostali periodi raspadaju, kad ostalo, to jest ono bitnije, pada u zaborav i iščezava.“ (Žirar, 1990, 301)

Prema Girardu, ista stvar se događa i s drugim obredima. Svugdje je na djelu ista tendencija da se izbriše iz sjećanja rješenje krize posredstvom jednodušnog nasilja. Kako žrtveni završetak postaje postupno manje važan, u inicijacijskim obredima jedino važno postaje izlaganje fizičkim i psihičkim mukama. Njihov se smisao polako počinje svoditi na to da ih se pretvara u obične kušnje, u svojevrsan test izdržljivosti koji valja uspješno prevladati ne bi li se zaslužio ulazak u sljedeći životni stadij. A budući da više ne postoji veza sa žrtvenim razrješenjem, gubi se i dublji smisao svih tih postupaka te oni s vremenom postaju pukom simbolikom.

Žrtveni obredi su izravni produkt žrtvenog mehanizma. Riječ je, zapravo, o kulturnoj ustanovi koja najplastičnije pokazuje što je to žrtveni mehanizam. U ovoj vrsti obreda najneposrednije se očituju sve njegove sastavnice, njegova struktura i njegovi učinci. Kao najvjerniji kulturalni otisci meta-kulturalne zbiljnosti žrtvenog mehanizma, žrtveni se obredi nalaze na samoj granici *pred-kulturnog* i *kulturnog* kao točka u kojoj se ove dvije dimenzije neposredno dodiruju. Razumljivo je, stoga, da žrtveni obredi izravno zrcale *religijsko*, to središnje obilježje mehanizma zamjenske žrtve. Prema logici stvari, ovi su obredi i morali u sebe primiti, i to u najvećoj mogućoj mjeri, njegov

religijski karakter – ako je proces koji je doveo do nastanka kulture bitno religijski, onda je i njegov prvotni produkt morao biti takav. Žrtveni obredi su religijske ustanove *par excellence* zato što su prvobitna institucionalizacija fundamentalno religijske procesualnosti žrtvenog mehanizma. Girard odbacuje uvriježeno tumačenje prema kojima su svi obredi pokušaj uspostavljanja različitih vrsta odnosa s bogovima ili drugim svetim bićima – božanstva i njihovo štovanje naknadne su tvorevine žrtvenog procesa, a ne obrnuto. Žrtveni obredi su bili prvi kulturalni zahvat da se formalno i strukturalno ukalupi proces *svetog* nasilja. Premda kulturne ustanove, koje će se kasnije pojaviti, nisu njihov produkt, nego su proizišle iz žrtvenog mehanizma, žrtveni obredi, zato što su bili prvi, neizbježno su utjecali na formiranje zabrana, mitova itd. Sve institucije koje su došle poslije nisu mogle zaobići njihovu vremensku i kulturalnu prvotnost, uključujući i one u kojima je početni spoj kulturnog i religijskog počeo sve više blijedjeti.

3. 2. 4. 2. Zabrane

Zabrane ili tabui su druga kulturno/religijska ustanova čovječanstva. Kao i obredi, zabrane su bile odgovor na akutni problem ljudskog roda: mimetičko suparništvo i nasilje. One su bile drugo najvažnije sredstvo koje je omogućilo društveni i kulturni poredak. Zabrane su u tom pogledu, kao i obredi, bile ljekovito sredstvo. No, ovo sredstvo funkcionira na drugačiji način. Dok obredi nastoje pobuditi i stimulirati suparništvo i nasilje kako bi se zajednica kroz katarzu očistila od njih, zabrane se, s druge strane, trude upravo suprotno, tj. da onemoguće i osujete suparništvo i nasilje ili da ih barem svedu na najmanju moguću mjeru. Prema tome, ono što se obredima dopušta, traži i zahtijeva, zabranama se najstrože zabranjuje. Ovo na prvi pogled može izgledati kao nepomirljivo proturječje, ali prema Girardu, riječ je o, za drevno religijsko razmišljanje, sasvim razumljivom i plodonosnom paradoksu u kojem se do uvijek istog cilja dolazi različitim i međusobno oprečnim sredstvima.

„Ako sam u pravu, proturječje između zabrana i obreda samo je prividno. Svrha i jednih i drugih jest poštediti zajednicu još jednog mimetičkog nereda. U normalnim, redovitim okolnostima, ova zadaća povjerena je zabranama. U izvanrednim okolnostima, kad prijete nova kriza, zabrane više ne pomažu. Nakon što mimetička zaraza ponovno zahvati zajednicu, ne može se je više obuzdati zabranama. Zajednica tada mijenja strategiju. Umjesto da ga zaustavi, ona u tim trenucima pobuđuje mimetičko nasilje i dovodi ga do vrhunca aktivirajući na taj način sretno rješenje obrednog žrtvovanja zamjenske žrtve. Kad je u pitanju krajnji cilj, ne postoji razlika između zabrana i obreda. Ponašanje koje zahtijevaju zabrane, i ponašanje iz kaotične obredne faze međusobno su suprotni, ali mimetičko čitanje ovu opoziciju čini sasvim razumljivom. Izostankom mimetičkog čitanja, antropolozi su ili, minimizirali navedenu opoziciju, ili su na nju gledali kao na nerješivo proturječje koje u konačnici potvrđuje njihovo shvaćanje religije kao potpune besmislice.“ (Girard, 2000, 12)

Uloga obreda bila bi, prema tome, kurativna, a uloga zabrana, preventivna. Međutim, granica koja ih dijeli ipak nije tako samorazumljiva kako to izgleda na prvi pogled. Naime, obredima se ne pribjegava samo u izvanrednim situacijama – svetkovine žrtvovanja obavljaju se i periodično, prema određenom rasporedu i uređenom kalendaru; one također služe i kao mjera čišćenja kojom se redovito mora otklanjati akumulirano nasilje. U tom smislu moglo bi se reći da su i obredi neka vrsta prevencije. No, navedena opaska ipak ne briše razliku između dviju metoda djelovanja. Dok obredi djeluju tako da *izravno* stimuliraju nasilje i suparništvo, zabrane ih *izravno* inhibiraju. To je razlog što je kod obreda puno veći naglasak na liječenju, a kod zabrana na prevenciji. No, glavno obilježje i kod jednih i kod drugih ostavlja dovoljno prostora i za ono drugo, sporedno.

Temeljni cilj zabrana jest sprječavanje eskalacije suparništva i nasilja. One se, stoga, usmjeruju na sve prigode, postupke i ponašanja koji bi mogli dovesti do ponovnog upadanja u žrtvenu krizu. Nastoji se zabraniti sve što ima veze s oponašanjem jer je oponašanje prvi i jedini uzrok svake eskalacije i svake krize. Otuda, prema Girardovu sudu, tolika zabrinutost primitivnih društava oko svih oblika imitacije:

„Ne smiju se ponavljati geste drugog člana zajednice ili ponavljati njegove riječi. Ista briga može se, bez sumnje vidjeti, u zabrani korištenja osobnih imena, ili u strahu od ogledala koja u tradicionalnim društvima vezuju uz vruga.“ (Girard, 1987c, 10, 11)

Ove zabrane katkada idu do najsitnijih detalja zabranjujući sve što bi moglo imati i najmanju vezu s *mimesisom*. Sve što i najmanje nagovještava da bi se mogao pokrenuti proces oponašanja, striktno se zabranjuje. Uzmimo npr. netom navedeni strah od ogledala ili predostrožnosti koje se poduzimaju glede blizanaca. Taj strah, kao i zabrane koje se temelje na njemu, čine nam se potpuno neosnovanim, tj. iracionalnim. Međutim, koliko god nam izgledale apsurdne, navedene zabrane, prema Girardu, iznad svega pokazuju da pripadnici arhaičnih zajednica posjeduju znatno bolji uvid o pravoj naravi nasilja, odnosno o njegovoj tijesnoj povezanosti s oponašanjem. Dok mi vidimo nasilje kao nešto izolirano, tj. kao individualan čin (kriminalna radnja), primitivni ga čovjek nikad ne odvaja od njegovog inter-personalnog konteksta – nasilje je uvijek produkt uzajamnog mimetičkog odnosa.¹⁴⁸ Kada se ljudi počnu međusobno oponašati postajući dvojnici jedan drugoga i suparništvo i nasilje su tu negdje. A ako se pojave samo kod nekolicine pripadnika zajednice uskoro će njima biti zaraženi i svi ostali. Između „bezazlenog“ mimetičkog ponašanja pojedinaca i sveopće krize koja dovodi zajednicu na rub propasti postoji jasna i stroga uzročna povezanost. Zato je potrebno preduhitriti svaki,

¹⁴⁸ Današnji čovjek nasilje shvaća individualistički zbog postojanja pravnog sustava. Pravni sustav kao transcendentna instanca preuzima ulogu upravljanja nasiljem, odnosno ulogu autoriteta. Tako nasilje u određenom smislu biva izvučeno iz zajednice i razdvojeno od svog „prirodnog“, inter-personalnog, miljea. Uslijed toga nasilje se pretvara u „osoban“ čin pojedinca. Međutim, u situacijama u kojima dođe do popuštanja pravnog sustava, na vidjelo odmah izlazi njegova prava narav: „Ako transcendentija sudske institucije više ne postoji, ako izgubi učinkovitost ili postane nesposobna izazivati poštovanje, imitativni i repetitivni karakter ponovno dolazi do izražaja (...).“ (Girard, 1987c, 12)

pa i najmanji, oblik *mimesis*. Zato i nelogične zabrane poput onih o ogledalima i blizancima imaju smisla, dakako, ne same po sebi, već kao znakovi spomenute dublje spoznaje.

„Zasigurno je tvrdnja da primitivne zabrane pokazuju više znanja o nasilju nego naše društvene znanosti donekle paradoksalna, tim više što su pojedine zabrane uistinu apsurdne, poput onih o blizancima ili ogledalima. Nelogičnost zabrana, međutim, ne potkopava, nego potvrđuje našu tezu, jer se u svjetlu mimetičkog sukoba može vrlo dobro razumjeti zašto postoje određene apsurdne zabrane, ili, drugim riječima, zašto su za pojedina društva blizanci i ogledala podjednako opasni kao i osveta. U slučaju osvete, kao i u spomenutim primjerima, dva se fenomena mimetički reproduciraju na jednak način kao i dva pojedinca koji oponašaju jedan drugoga, a svaka mimetička reprodukcija sugerira nasilje ili se smatra njegovim uzrokom.“ (Girard, 1987c, 12, 13)

Inzistiranje na svakom mimetičkom detalju ne znači da kod zabrana ne postoji gradacija. Nije svako djelovanje na koje se zabrane referiraju jednako – uvijek postoje ponašanja koja su više i manje mimetički opasna, odnosno ona koja mogu brže ili sporije dovesti do krize. U tom se pogledu neke aktivnosti, odnosno oponašanja, ističu u odnosu na druge. Pritom vrijedi sljedeće pravilo: što se mimetički poželjne stvari mogu manje dijeliti, to će sukob oko njih biti jači. Stoga, stupnju potencijalne mimetičke opasnosti mora korespondirati odgovarajući (stroži) stupanj zabrane. Dvije najstrože, a ujedno i najraširenije zabrane primitivnih društava su tabu ocoubojstva i tabu incesta. Kršenjem ovih dvaju tabua može se najlakše izazvati eskalacija suparništva i nasilja. Krize, međutim, rijetko započinju od tuda: kada se u zajednici ne poštuju ova dva tabua, to je u pravilu znak da je kriza dosegla vrlo visoki stadij.¹⁴⁹ U toj fazi već su prekršene ostale zabrane, a suparništvo i nasilje su obuhvatili sve ili gotovo sve što se može obuhvatiti:

„Kada uzajamno nasilje uspe da obuhvati čak i odnos između oca i sina, onda više ništa ne ostaje izvan njegovog polja. A ne može ga potpunije obuhvatiti nego kada ih dovede u odnos suparništva, i to ne oko bilo kog predmeta, već oko majke, dakle predmeta koji je najizričitije rezervisan za oca, i najstrože zabranjen sinu. Incest je isto tako nasilje i to ekstremno, a time ekstremna destrukcija razlike, druge po važnosti u porodici, razlike u odnosu na majku. Ocebistvo i incest su dovoljni da dovrše proces ukidanja razlika u nasilju. Mišljenje koje nasilje poveže s ukidanjem razlika mora da dođe do ocebistva i incesta kao krajnjih stanica na svom putu. Više nikakva razlika nije moguća; nijedna oblast života više ne može da izbegne nasilje.“ (Žirar, 1990, 84)

Zabranama ili tabuima se pristupa s najvećim oprezom i predostrožnošću. Pripadnici primitivnih društava vjeruju kako njihovo kršenje može navući na čitavu zajednicu niz nesreća, a u brojnim kulturama ono se najstrože sankcionira (progon ili usmrćivanje prekršitelja). Strah i strahopoštovanje ukazuju na to da predmeti i osobe zaštićeni tabuima ne pripadaju razini svakodnevnog iskustva. Drugim riječima, riječ je predmetima i osobama koji su *sveti*. Tabu se može

¹⁴⁹ Raspored, odnosno hijerarhija zabrana je, prema Girardu, odražava stupnjeve potencijalne ili stvarne mimetičke eskalacije: „Kada se antimimetičke zabrane sagledaju u cjelini, od onih koji se odnose na najbezazlenije postupke do onih koji se tiču onih najopasnijih (krvna osveta), postaje očito da one odgovaraju koracima eskalacije mimetičke zaraze koja prijete sve većem broju članova i teži prema sve težim oblicima suparništva oko predmeta koje zajednica nije sposobna raspodijeliti na miran način: žene, hrana, oružje, najbolja mjesta za stanovanje itd. (Girard, 1987, 19)

označiti kao negativan vid *svetog*, odnosno, tabu podrazumijeva *sveto* shvaćeno kao zabranu (Ries, 2016, 203). Sveti karakter tabua, prema Girardu, ima samo jedan izvor – žrtveni mehanizam. Oni su u podjednako bliskoj vezi sa žrtvenim mehanizmom kao i obredi, s time da svaka od ovih dviju ustanova institucionalizira jedan njegov aspekt. Dok obredi u većoj mjeri konzerviraju radosno iskustvo razrješenja mimetičke krize, zabrane nastoje očuvati iskustvo straha od mimetičke zaraze i eskalacije. Strah od posljedica *mimezisa* jest, prema Girardu, jedini izvor zabrana ili tabua:

„Jedina stvar koja može proizvesti takvu relacijsku strukturu jest *strah*, strah od smrti. Ako su ljudi ugroženi, oni odustaju od određenih radnji; inače će kaotično prisvajanje zavladatai, a nasilje će samo rasti (...). Strah je u suštini strah od mimetičkog nasilja; zabrana je strah od mimetičke eskalacije.“ (Girard, Antonello, de Rocha, 2007, 109, 110)

Navedeni je strah bitno religijskog karaktera. Riječ je o strahopoštovanju pred silnom moći koju manifestira suvereno nasilje. Nasilje se doživljava kao izvanjsku silu koja sve što je važno za ljudski život može u trenu i do temelja razoriti. Pojedinci i zajednica pred ovom silom mogu samo strepiti. Nakon što je ustrojio njihov doživljaj i misao, mimetički strah polako počinje oblikovati pravila kako da se izbjegne ponovni dolazak njegove strahotne silovitosti. Kao nepogrešiv vodič i odgajatelj, osjećaj strahopoštovanja koji ih je obuzeo pokazuje što im je činiti, odnosno, izbjegavati:

„Kako treba misliti rađanje zabrane? Treba ga misliti isto kao i svako drugo rađanje kulture. Božanska epifanija, univerzalno pojavljivanje *čudovišnih dvojnika* obavije zajednicu, sevne iznenada kao munja koja prođe duž linija sučeljavanja. Kraci hiljadu munja prođu *između* zavađene braće koja ustuknu – pred *zabranom*. Bez obzira šta je predmet sukoba – hrana, oružje, zemlja ili *žene*... antagonisti ga ispuste i nikada ga više ne uzmu. Sve što je dotaklo sveto nasilje otada pripada bogu i kao takvo postaje predmet apsolutne zabrane. Otrežnjeni i užasnuti, antagonisti će u buduće činiti sve da ne zapadnu u uzajamno nasilje. A savršeno dobro znaju što treba da čine. Božanski gnev im je to označio. Gde god se razbukalo nasilje, diže se zabrana“ (Žirar, 1990, 229).

Religijski strah članova primitivnih zajednica nužno ima osobno lice jer iza svetog nasilja stoji divinirana žrtva, tj. božanstvo. Zabrane reflektiraju u prvom redu njegovu zastrašujuću stranu. Bog nije samo moć koja razrješuje krizu i donosi mir, već i zastrašujuće biće koje prijeteći bdije nad zajednicom budno pazeći obdržavaju li se zabrane ili ne. Prijetnja ovog božanstva stalno visi nad njegovim podanicima. Svatko tko se ogriješi o neku zabranu vrlo dobro zna kakav odgovor može očekivati od osvetoljubljivog boga. Osim što je osvetoljubljiv, on je također ljubomoran i posesivan.

„Stoga se, neizbježno, primarna zabrana protiv prisvajanja odnosi na samog boga – božanstvo se ne smije posjedovati, dodirivati, a ponekad mu se ne smije ni približiti.“ (Fleming, 2004, 65)

U jednakoj mjeri ne dopušta pristup predmetima i osobama koje je prisvojio. Dirnuti u njih jednako je neoprostivo kao i dirnuti u njega.

„Osvetoljubljivi bog pojavljuje se strahovit model/prepreka. Predstavljaju ga čudovišta; on privlači i odbija; odiše prestižem, mimetičkom esencijom rivalstva; prisvajajući je nastrojen, posjedujući ekskluzivno određene osobe, mjesta i stvari. Ono što posjeduje zabranjeno je ljudima; zabrane, prema tome, predstavljaju model/prepreku koje sveto transformira u prijatnu.“ (Hamerton- Kelly, 1994, 14)

Uz božanstvo se veže prvobitna zabrana čime je ona ujedno i izvor svake druge zabrane. U njemu se nalazi srž, esencija *zabranjenog*, odnosno, divinizirana žrtva/bog daje značenje svim zabranama (Fleming, 2004, 65). Bog se poistovjećuje s crtom koja razdvaja dopušteno i nedopušteno. U arhaičnim društvima to je crta između svetog i profanog. Prvobitna zabrana kojom se sveto odvaja od profanog istovjetna je, prema Girardu, prvotnoj razlici koja u utemeljiteljskom događaju odvaja diviniziranu žrtvu od ostatka zajednice.¹⁵⁰

„Prva zabrana i prva diferencijacija su jedno te isto. Preobraženoj žrtvi se ne smije približavati, ne smije se je dodirivati, ne smije se je posjedovati; ona zauzima prostor koji je je izvan dosega i linija razdvajanja povučena je između tog prostora i svega ostaloga. Stoga nema razlike između prve zabrane i prve diferencijacije; obje naznačuju razliku između žrtve i skupine, između Svetog i profanog.“ (Hamerton-Kelly, 1994, 14)

Zabrane, kao i obredi, imaju, prema tome, religijsko podrijetlo. Dok je nastanak obreda motiviran religioznim oduševljenjem, geneza zabrana potaknuta je istovjetnim, religioznim strahom. U prvom slučaju štuje se blagotvornost, a u drugom, razornost svetog nasilja. Zabrane su drugi, *negativni* pol religijskog odnosa prema nasilju. One utjelovljuju sveti oprez od njegovog ponovnog povratka. Ipak, ne može se kod zabrana ipak sve svesti na strah tako da se njihov odnos prema *svetom* ne iscrpljuje potpuno u *negativnom*: jer im je isti izvor kao i obredima – žrtveni mehanizam – oni neizbježno svoj smisao crpe i iz njegovog pozitivnog pola. Drugim riječima, zabrane polaze od učinaka obreda i nastoje ih sačuvati. One stražare nad stečevinama blagotvorne metamorfoze koju obredi donose. Religijskim strahom želi se, dakle, zaštititi ono što religijski oduševljava. Želi se očuvati netaknutim sveti prostor iz kojeg izvire mir, red i blagostanje.

3. 2. 4. 3. Mitovi

Mitove se obično definira kao „svete priče“. Glavni protagonisti mitskih priča su bogovi ili ostala nadnaravna bića. U njima se redovito pripovijeda kako je nastala određena zbiljnost: svijet, njegovi pojedini dijelovi ili pak neke važne ustanove za ljudski život.

„Drugim riječima, mit prepričava kako je stvarnost, zahvaljujući pothvatima Nadnaravnim Bićima, došla do postojanja, bilo da se radi o potpunoj stvarnosti, Kozmosu, ili tek o njegovom dijelu: jednom otoku, biljnoj vrsti, ljudskom postupku ili instituciji. Riječ je, dakle, uvijek o priči o 'stvaranju': prepričava se kako se nešto stvorilo i počelo *bivati*.“ (Eliade, 2004a, 6)

Govori se kako su se navedeni događaji dogodili *in illud tempus*, tj. u neodređeno vrijeme „početaka“. Zapravo, ne radi se o vremenu u pravom smislu riječi jer ključnom mitskom sintagmom „u počecima“, ne označava se, prema ovom tumačenju, kronološka, nego ontološka dimenzija zbilje. Kao što kaže i

¹⁵⁰ Kultura, kao sustav razlika, temelji se na ovoj primarnoj razlici. S njome otpočinju procesi daljnjih diferencijacija stvarajući nove parove razlika: oni/mi, izvan/u, loš/dobar, mrtav/živ ... (Alison, 2013, 56)

sam izraz, nije toliko riječ o tome što je bilo *prije*, već o tome što je bilo „na“ ili „u“ *početku* nečega. Prema drugoj glavnoj interpretacijskoj struji mitovi imaju određenu povijesnu jezgru, tj. polaze od nečega što se stvarno dogodilo. Međutim, ta je osnova uvelike izmijenjena i modificirana. Mašta je do te mjere preoblikovala povijesno sjećanje da ono, s obzirom na mitski sadržaj, u konačnici postaje irelevantno. Potaknuto ovim dvjema vrstama objašnjenja, oblikovalo se i uvriježilo mišljenje da mitovi nemaju odviše veze s (povijesnom) istinom; ustvari, da su mitovi manje-više potpuna suprotnost toj istini.¹⁵¹ U svojoj knjizi o Levi-Straussu, britanski antropolog Edmund Leach to rezimira na sljedeći način:

„Ili je mit kriva povijest – priča za koju znamo da je lažna, ili predstavlja formulaciju religijskog misterija te je u tom slučaju božanski istinit za one koji vjeruju u njega, a obična bajka za one koji ne vjeruju.“ (Leach, cit. prema Golsan, 2002, 61)

Girardovo poimanje mita djelomično se uklapa u oba gore spomenuta tumačenja. Za Girarda je, naime, mit priča koja je istodobno sveta i povijesna: sveta jer pripovijeda o događanju koje ima značenje *svetog*, a povijesna jer se odnosi na nešto što se stvarno dogodilo.¹⁵² Prema Girardu, ove se dvije dimenzije nipošto ne isključuju kako se to uobičajilo misliti. Povijesna procesualnost žrtvenog mehanizma istovremeno je i *sveto* događanje. Ustvari, kao što smo vidjeli prije, da sudionici žrtvenog mehanizma nisu doživljavali i poimali ga kao nešto *sveto*, on se ne bi mogao ni (povijesno) dogoditi. U tom je smislu *svetost* žrtvenog mehanizma preduvjet njegove *povijesnosti*. Stoga, kad mit priča o *svetom* događaju on neizbježno svjedoči i o njegovom povijesnom korijenu. Dakako, mitovi povijesnu osnovu ne odražavaju vjerno i precizno – stavljajući u prvi plan svetost događaja, oni u velikoj mjeri preoblikuju povijesnu zbilju. Mitovi su poglavito *interpretacija* događaja, a ne izvješće o njemu. Najčešće skoro u potpunosti prekrivaju povijesnu jezgru na kojoj su izrasli. Međutim, u tome ipak ne uspijevaju do kraja ostavljajući neprekrivenima mala područja povijesne osnove, osnove koja može poslužiti kao dragocjeno vrelo istine.

Trag na koji nadasve smjera Girard jest nasilje. Nasilje je u mitovima skoro sveprisutno – već i letimičan pregled na mitske priče otkriva njegovu veliku zastupljenost. Posrijedi je tema koju je unutar korpusa raznih mitologija teško zaobići i previdjeti. Nasilje se javlja u velikom broju najrazličitijih mitova kako u pogledu sadržaja tako i s obzirom na njihovo geografsko podrijetlo. Suočeni s tolikom količinom nasilja unutar mitova te njegovim upornim ponavljanjem, nameću se, sama od sebe, neka pitanja, ističe Girard.

„Zašto bi mitovi tako često prikazivali kolektivno nasilje ako bi im glavna namjera bila nešto sasvim drugo? Linč, stvarni ili kamuflirani, tako je često prisutan da se u nekom trenutku moramo zapitati zašto je tomu tako. Zašto je nasilje gomile, svi – protiv – jednog toliko vidljivo u mitologiji?“ (Girard, 1987c, 112)

¹⁵¹ U današnjem govoru dolazak do prave istine o nekoj stvari prisposobljuje se kao rušenje mita o njoj. Mit se u tom smislu upotrebljava kao sinonim za laž.

¹⁵² Kao što smo već vidjeli, ovi se događaji ne mogu izravno, već samo neizravno verificirati.

Drugim riječima, zašto bi se nešto uvijek iznova pojavljivalo ako se uopće nije dogodilo? Ako se radi o nečem izmišljenom, ako je nasilje samo stvar imaginacije, zašto se ono tako uporno ponavlja skoro posvuda u svjetskoj mitologiji? Kako, nadalje, objasniti podrijetlo opisa nasilja koji obiluju konkretnim i realističnim detaljima – mogu li se svi oni svesti na nešto što je izmaštano? Najrazumnija pretpostavka prema Girardu jest da se u mitskim pričama radi o nečemu što se stvarno dogodilo, odnosno, da te pripovijesti imaju korijen u *stvarnim* nasilnim postupcima, najčešće *stvarne* većine nad *stvarnim* pojedincima ili skupinama (Girard, 1986, 26). Ta djela koja su ujedno i utemeljiteljska (jer se putem njih uspostavlja ili obnavlja društveno-kulturni poredak) njihov su povijesni temelj. Reflektirajući utemeljiteljsko nasilje koje se negdje i nekad moralo dogoditi, mitovi ujedno odražavaju i njegovu dvodijelnu strukturu. U mitovima, stoga, redovito zatječemo nasilje u njegova dva temeljna oblika: sveopće (nerazlučeno) i jednodušno (razlučeno) nasilje. U svojim opisima, prema Girardu, mitovi se uglavnom pridržavaju dviju glavnih faza žrtvenog mehanizma: prvo prikazuju krizu izazvanu nerazlučenim nasiljem, a potom njezino razrješenje žrtvovanjem odabrane žrtve. Osim toga, unutar ove dvodijelne strukture pojavljuje se sukcesivno pet osnovnih tema ili motiva: (1) tema nereda i nerazlikovanja; (2) prisutnost pojedinca koji je počinio neki prijestup (i koji je zbog toga kriv za stanje gubitka razlika); (3) prisutnost određenih stigmati ili žrtvenih znakova na krivcu; (4) opis umorstva ili protjerivanja krivca i; (5) obnova ili povratak reda (Girard, 2000, 119).

Brojni mitovi započinju opisom prvobitnog stanja nediferenciranosti u kojem je mimetičko suparništvo izbrisalo sve razlike. U mitovima kao naknadnoj elaboraciji izvornog događaja, o tom se početnom stanju govori *simbolički*, tj. u više ili manje stiliziranom obliku:

„Često se počeci mitova mogu svesti na jedno jedino obilježje. Dan i noć su pomiješani; zemlja komunicira s nebom; bogovi se kreću među ljudima, a ljudi među bogovima. Između boga, čovjeka i životinja skoro da ne postoje nikakve razlike. Sunce i mjesec su blizanci; neprestano se bore i nemoguće je razlikovati jedno od drugoga. Sunce se posve primaknulo zemlji: vrućina i suša život čine nepodnošljivim.“ (Girard, 1986, 30)

Navedeni opisi osobito su prisutni u kozmogonijskim mitovima gdje stvaranju prethodi primordijalni kaos. Prije stvaralačkog čina svijet postoji kao bezoblična masa lišena svake razlike. Tema nerazlučenosti, odnosno nerazlikovanja, može se, međutim, pronaći i na drugim mjestima, u prvom redu u prikazima prirodnih i društvenih katastrofa: suša, požara, poplava, kuga, ratova itd. Za Girarda su ovi opisi šifrirani prikazi društvene krize izazvane gubitkom razlika.¹⁵³ To osobito dobro može vidjeti kod priča koje tematiziraju kugu:

¹⁵³ Za mit, ili barem za nemali dio mitske naracije, vrijedi ono što smo rekli da je svojstveno mentalitetu pripadnika primitivnih društava koje karakterizira nerazlikovanje između *prirodnog* i *kulturnog*: jedna dimenzija zbilje bez problema se prelijeva u onu drugu. Zato kod mitova ne možemo govoriti o simboličkom prikazu u pravom smislu riječi. Kad svoje društvene krize prikazuju kao prirodne to nije zato da bi na prenesen (u imaginarnom registru) način govorili o nečemu zbiljskom. Oni jednostavno ne poznaju takvu podjelu. Za njih je to sve jedna te ista stvarnost koja posjeduje dva lica.

„Kuga predstavlja univerzalan prikaz nerazlikovanja, uništavanja specifičnosti. Uništavanju razlikovnih obilježja obično prethodi preokret. Kuga poštenog čovjeka pretvara u lopova, onog koji je čestit u razvratnika, prostitutku u krjeposnu ženu. Prijatelji se međusobno ubijaju, a neprijatelji padaju jedan drugome u zagrljaj. Bogati postaju siromašni, a siromašni nasljeđuju bogatstvo. Politički i religijski autoriteti su srušeni. Djelovanjem kuge svo akumulirano znanje i sve razine prosuđivanja postaju nevažeće.“ (Girard, 1988d, 136, 137)

Drugi moment unutar prvog stadija jest pojavljivanje pojedinaca koji su prekršili zabrane i običaje izazvavši krizu razlučenosti kulturnog poretka. Mitovi ih optužuju za određena djela, a za mitsku svijest njihova je krivnja nepobitna činjenica; ti su pojedinci svojim postupcima izazvali nered koji (sada) muči zajednicu. Optužuje ih se za zločine koji su u izravnoj vezi s krizom, u prvom redu za one koji najlakše dovode do brisanja razlika.

„Optužbe koje se obično upućuju tim žrtvama u mitologiji (opravdavajući njihovo linčovanje ili progonstvo) impliciraju zločine koji označavaju eroziju ili čak obrtanje razlika koje čine kulturu stabilnom: npr., ocubojstvo, incest, krađa totema.“ (Fleming, 2004, 80, 81)

S druge strane, njihov prekršaj često nije ništa drugo do obična pogreška, nepromišljen, lakomislen i prenatrzan postupak. Npr. Edip ubija svog oca Laja zbog nevažne prepirke, a pritom ni ne zna da se radi o njegovu ocu. Isto, kad se ženi Jokastom nije svjestan da mu je ona majka. Bez obzira na ove olakotne okolnosti, prema mitu radi se o teškim prijestupima. Ozbiljnost tih zločina odmjerena je njihovim izuzetno ozbiljnim posljedicama (Fleming, 2004, 81).

Uz nabranje prekršaja redovito ide i opis fizičkih i drugih osobina počinitelja. Njihove karakteristike i obilježja temelje se na stanovitim obrascima. Buduće žrtve su redovito *iznimna* bića, individue koje odskaču od drugih što može biti u pozitivnom i u negativnom smislu. Svejedno radi li se o ljudima, životinjama ili božanstvima, svakog od njih obilježavaju fizičke deformacije i nedostaci te moralna nakaznost; no, može ih isto tako krasiti iznimna fizička ili duhovna ljepota. Nerijetko su ta stvorenja čudesne i čudnovate mješavine sastavljene od raznolikih dijelova različitih vrsta bića: životinja, ljudi i bogova. Funkcija ovih fantastičnih i maštovitih prikaza je dvojaka. Kao prvo, njima se želi dočarati stanje u kojem su sve razlike dokinute. Kad sveopće suparništvo dosegne vrhunac, razlike se anuliraju čak i na razini percepcije tako da u stanju nerazlučenosti možemo vidjeti ono što je u običnom životu ne možemo – sjedinjavane nespojivih regija postojećeg. Proces gubljenja razlika omogućuje ovu vrstu perceptivne kombinatorike:

„Kako se konfliktna recipročnost ubrzava, to ne stvara samo ispravan dojam identičnog ponašanja među suparnicima, nego i dovodi do dezintegracije percepcije budući da se i ona ubrzava postajući sve vrtoglavijom. Čudovišta su zasigurno rezultat fragmentacije i dekompozicije percepcije nakon kojih slijedi rekombiniranje koje ne mari za specifičnosti pojedinih bića.“ (Girard, 1986, 33)

Druga svrha opisa fizičkih i moralnih iznimnosti jest poslužiti kao znak viktimizacije, odnosno biti pomoć pri izboru buduće žrtve.

„U tim mitovima mora se pronaći samo jedan stereotip: znak kojim se identificira odabrana žrtva za progon. Ne moram isticati kako svjetska mitologija vrvi hromima, slijepima i bogaljima ili obiluje osobama pogođenima kugom. Osim ovih junaka u nemilosti, postoje i oni koji su lijepi i bez ikakve mane. To ne znači da je mitologija potpuno lišena smisla, već da se obično bavi ovakvim ekstremima; a napomenuli smo već da je to obilježje polarizacije progona.“ (Girard, 1986, 31, 32)

Opisi su sastavljeni s namjerom da pokrenu žrtvenu polarizaciju. Isticanjem navedenih značajki želi se usmjeriti pažnja rulje na žrtvu te motivirati masu za nasilje nad njom. Nije važno samo ukazati na razlikovno obilježje koje žrtvu izdvaja od svih drugih – ono što je bilo jezičac na vagi treba dodatno podcrtati, otežati mu naglasak, kako bi se zajamčilo kanaliziranje nasilja u smjeru obilježene žrtve.

„Prepoznavanje žrtvenog jarca često je olakšano onim što ja nazivam preferencijalnim žrtvenim znakovima. To su vrlo raznolike karakteristike ili atributi koje izazivaju neprijateljsku reakciju prema onima koje obilježuju. Oni svjedoče o arbitrarnosti izbora žrtve. Mitski žrtveni jarci uglavnom su fizički, moralno ili društveno prikraćeni ili oštećeni: to mogu biti stranci, bogalji, odbačeni, osobe vrlo niskog ili vrlo visokog društvenog položaja itd.“ (Girard, 2000, 119)

Nakon što se gomila na temelju žrtvenih znakova uvjeri u krivnju označenog pojedinca/skupine, slijedi kulminacija cijeloga procesa – žrtvovanje. Sve što smo do sada nabrojali vodi isključivo prema tom činu. Žrtvovanje je krajnja, završna točka polarizacije u kojoj se sukobljena većina malo po malo počela svrstavati naspram manjine. Žrtvu se protjeruje, linčuje ili na različite načine usmrćuje. Najčešće to čini skupina, a ponekad pojedinac koji tada nastupa u ime skupine.

Cjelokupno zbivanje završava obnovom ili povratkom poretka. Učinak protjerivanja, ubijanja ili bilo kojeg postupka kojim se uklanja žrtva je ponovno uspostavljanje poretka što se u mitskoj naraciji izjednačuje ni s čim manjim doli stvaranjem (Fleming, 2004, 81, 82). Velebni utisak koji iznenadni i blagotvorni prodor mira i reda ostavlja na pripadnike primitivnih društava pridaju žrtvovanju obilježje stvaralačkog čina; njime nije nešto tek ispravljeno ili popravljeno, već je započelo postojati.¹⁵⁴ Žrtvovanje, prema tome, ima fundamentalnu i utemeljiteljsku ulogu. To je

¹⁵⁴ Kad je riječ o utemeljiteljskom ubojstvu, riječ je prema Girardu, o vrlo raširenoj mitskoj temi na koju nailazimo u velikom broju različitih predaja. „Ta ideja prisutna je posvuda. U sumerskoj mitologiji iz tijela jedinstvene žrtve, Ea, Tiamata, Kingu, rađaju se kulturne institucije. Isto je i u Indiji: iz komadanja iskonske žrtve Purushe, koje je počinila svjetina žrtvovatelja, rađa se sustav kasta. Istovjetne mitove nalazimo u Egiptu i u Kini, u germanskih naroda, posvuda“ (Girard, 2004b, 105). Girard napominje da univerzalnost ideje utemeljiteljskog ubojstva prepoznaje i Mircea Eliade, proučavatelj religije koji nije sklon generalizacijama: „Mitovi koji potvrđuju utemeljiteljsku ulogu ubojstva su tako brojni da je čak Mircea Eliade, mitolog nesklon uopćavanju, smatrao kako ih je nužno zabilježiti. U djelu *Povijest vjerovanja i religijskih ideja* Eliade govori o stvoriteljskom ubojstvu koje je zajedničko mnogim arhaičnim predajama i utemeljiteljskim mitovima na čitavu planetu. Nalazimo temu čija učestalost vidljivo iznenađuje mitologa“ (Girard, 2004b, 106). Eliade ih izdvaja u zasebnu skupinu nazivajući ih mitovima o *stvaralačkom ubojstvu*. U tim se mitovima obično pripovijeda kako je zahvaljujući ubojstvu nekog nadnaravnog bića nastao svijet kakvog danas poznajemo, plodan i organiziran. Njihova smrt označava u najširem smislu početak postojanja neke stvarnosti koja ima važnu ulogu za ljudski život (Eliade, 2004a, 107). Uglavnom dolaze iz poljodjelskih kultura i objašnjavaju nastanak biljaka važnih za pojedinu zajednicu. Istodobno tumače podrijetlo pojedinih aspekata čovjekove egzistencije i društvenih ustanova: „Jedna prilično raširena tema objašnjava da su gomolji i stabla s jestivim plodovima (kokosova palma, banana, itd.) nastali od tijela žrtvovana božanstva. Najpoznatiji primjer dolazi s Cerama, jednog od otoka Nove Gvineje. Iz raskomadanog tijela djevojke-polubožanstva, Hainuwele, niknule su dotada nepoznate biljke, prije svega gomolji. To prvobitno ubojstvo korjenito je promijenilo uvjete ljudskog života jer je uvelo seksualnost i smrt te uspostavilo društvene institucije koje još uvijek vrijede“ (Eliade, 2006, 56). Mitovima o stvaralačkom ubojstvu želi se istaknuti da sve te stvari nisu dio prirodnog

razlog da se u naknadnoj interpretaciji žrtvu sakralizira i štuje. Budući da je čudesan način okončala krizu pridaju joj se obilježja spasitelja. Na nju se projiciraju sve moguće dobre i pozitivne osobine. Fizička i moralna iznimnost, toliko česta u mnogih mitskih junaka, upravo je rezultat navedenog procesa.

Mitovi su, dakle, pripovijesti o nasilju – prema Girardu, nasilje je njihov središnji sadržaj. Oni govore o njegovoj razvojnoj dinamici, o mijenama kroz koje prolazi te o različitim modalitetima kroz koje se očituje. No, kao što smo vidjeli, mitske priče nisu istinit prikaz nasilja, barem nisu to u potpunosti – oni su svojevrsna mješavina laži i istine koja istodobno prikriva i otkriva nasilni temelj na kojem počivaju. One su rezultat narativne transformacije koja u ogromnoj mjeri modificira i iskrivljuje sjećanje na stvarne krvave događaje. U tom pogledu mitovi se nadovezuju na obrede i zabrane, odnosno, na vrstu interpretacije koja je svojstvena ovim dvjema ustanovama.¹⁵⁵ Kao i one, i mitovi su plod apriornog, načelnog nerazumijevanja nasilja, odnosno, žrtvenog mehanizma (*méconnaissance*). Ustvari, mitovi su narativno uobličenje tog pogrešnog razumijevanja. Oni ga na *idejnoj* razini fiksiraju i kanoniziraju. „Neizrečeno“ preduvjerenje obreda i zabrana u mitovima postaje „izrečena“ *istina*. Mitovi *pričaju* ono što se u obredima *čini*, a u zabranama *poštuje*. Možemo, stoga, na njih gledati kao na idejnu, odnosno, ideološku podlogu religijsko-kulturne prakse vršenja obreda i poštivanja zabrana. Dakle, mitska je „istina“ u potpunosti funkcionalna – jedina svrha mitskih pripovijesti jest osigurati što učinkovitije funkcioniranje dviju ustanova na kojima se temelji društveni poredak.¹⁵⁶ One su u tom smislu narativni, idejni produžetak žrtvenog mehanizma. Sve su te priče osmišljene da se osigura djelotvornost žrtvenog mehanizma i stalnost njegovih učinaka. Ispričane su iz perspektive onih koji uživaju njegove blagodati mira i reda.

„Mitovi su retrospektivna transfiguracija žrtvenih kriza, reinterpretacija tih kriza u svjetlu kulturnog poretka koji je iz njih proizašao.“ (Girard, 1978, 64)

Mitovi su u tom pogledu korisna laž, ali ipak, laž. Međutim, ne radi se o svjesnoj laži. Priče koje donose ne nastaju tako da njihovi tvorci namjerno i ciljano iskrivljavaju zbilju. I njima kao i njihovim slušateljima, zbog utjecaja žrtvenog mehanizma, također, izmiče prava narav onoga što se dogodilo. Oni doduše prepoznaju kako mehanizam žrtvenog jarca „radi“, jasna im je njegova operativnost, ali ne znaju što „je“ on, tj. mitovi nemaju uvid u njegovu bit. Mitotvorci su, stoga, u jednakoj mjeri pod utjecajem krivog razumijevanja koje je žrtvenom mehanizmu inherentno.

poretka, nečega što oduvijek i samorazumljivo postoji: „Jestiva biljka nije „dana“ onako kao što je dana životinja. Ona je rezultat jednog prvobitnog dramatičnog događaja, u ovom slučaju *proizvod je jednog ubojstva*“ (Eliade, 2006, 57).

¹⁵⁵ Girard pretpostavlja da su mitovi nastali kasnije, nakon što su već ustanovljeni obredi i zabrane. Kasniji datum nastanka i verbalni karakter mita pružaju mnogo veće mogućnosti glede kamufliranja i maskiranja. Poradi svoje narativne naravi mit ima mnogo već moć manipulacije istinom od obreda i zabrana koji manje-više neposredno imitiraju nasilje žrtvenog mehanizma. (Girard, 2000, 294)

¹⁵⁶ Mitovi, s jedne strane, omogućuju funkcionalnost obreda i zabrana, dok s druge strane, proizlaze iz njih. Oni su produkt tih dviju starijih ustanova, ali nakon što su oblikovani služe kao njihov duhovni izvor koji nadahnjuje i motivira za vršenje obreda i zabrana.

Méconnaissance u potpunosti određuje opseg njihove mašte mitotvoraca upravljajući njihovim stvaralaštvom od početka do kraja. Girardov koncept „krivog razumijevanja“ i na ovom mjestu evocira Freudov pojam „nesvjesnog“. Prema freudovskom tumačenju, mitovi, na sličan način kao kod Girarda, skrivaju ili prurušavaju istinu. Otto Rank, Freudov učenik, u djelu *Mit o rođenju junaka* ističe da je mitski protagonist junak upravo zato što se usuđuje počiniti nasilje, zlodjelo (ukloniti, odnosno ubiti oca). On time udovoljava jednom od svojih temeljnih impulsa (poriv za autonomijom). No, mit maskira ovaj čin prikazujući ubojstvo oca kao junakovu potragu za moći (Golsan, 2002, 68). Najpoznatiji primjer „iskrivljavanja“ ili „krivog razumijevanja“ svakako je Edip. Edipovo ubojstvo oca u mitu prisposobljuje se kao junački otpor Lajevom nasilničkom ponašanju. Štoviše, Edip pritom, kao što smo vidjeli, ni ne zna da je Laj njegov otac. Jednako tako, „ne zna“ da je žena za koju se oženio njegova majka. Junaštvo i neznanje strategije su mitskog pripovijedanja koje imaju jasnu svrhu.

„Želja da se ubije otac i da se posjeduje majku nesvjesna je želja budući da bi njezino razotkrivanje izazvalo užas i gnušanje. Sasvim je prirodno, da se ljudi ne žele suočiti s tim željama.“ (Golsan, 2002, 68)

Mit, prema tome, ili iskrivljava ono što se stvarno dogodilo, ili nastoji zakamuflirati prave motive onoga što ljudi čine. U tom formalnom pogledu Freudovo i Girardovo tumačenje međusobno se podudaraju. I kod jednog i kod drugog riječ je o prikrivanju i iskrivljivanju ili, ako baš hoćemo, potiskivanju objektivne ili psihološke istine. Međutim, sadržaj *prikrivenog* ili *iskrivljenog* je drugačiji. Dok Freud smatra da se mitovima krivo prikazuju seksualno motivirane želje koje nisu u skladu s vladajućim moralnim normama, Girard tvrdi da je glavna preokupacija mitova prikrivanje nasilja. U središtu mitologije leži nesposobnost ljudi da otvoreno pogledaju u oči vlastitoj nasilnosti. Mitovi su dio procesa u kojem ga oni skrivaju od samih sebe pripisujući ga nečem, odnosno nekome drugome, žrtvi ili božanstvu (Girard, 1979, 161). Tim se procesom vlastita nasilnost potiskuje u nešto izvanjsko i udaljeno omogućujući tako ljudima da mogu živjeti s ovim mračnim dijelom samih sebe.

Da bi što jasnije pokazao kako mitovi prikrivaju i iskrivljuju istinu Girard kao primjer uzima poznati mit o Romulu i Remu. U mitskoj priči o utemeljenju Rima susrećemo se, prema Girardu, s višeslojnošću mitske građe kao i s procesom njezine postupne transformacije. Priča o dvojici braće blizanaca ima nekoliko verzija. Svima nam je dobro poznata ona u kojoj Romul ubija svog brata zato što je ovaj preskočio brazdu koju je uzorao. U drugoj, manje poznatoj, inačici pojavljuju su novi elementi radnje. Blizanci se svađaju tko će od njih voditi Rim. Spor nastoje riješiti proroci i vjerski službenici, ali bez uspjeha. Romul i Rem, sa svojim sljedbenicima, sve se žešće sukobljavaju, a na kraju sveopćeg rata Rem smrtno strada. Glavna razlika u odnosu na prvu verziju je upravo spomenuta scena kolektivnog nasilja. U svome suparništvu braća sada nisu sama – u sukobu sudjeluju i njihovi sljedbenici. Suparništvo i nasilje nisu više „nešto osobno“ što se tiče samo njih dvojice, nego je sada riječ o kolektivnom procesu. Uočavamo, također, još jedan dodatak, mimetičku kulminaciju koja

završava usmrćivanjem Rema. Prema Girardu, istini je dakako bliža ova druga inačica u kojoj se mimetički sukob dvojice braće širi na cijelu zajednicu da bi potom bio okončan jednodušnim umorstvom. Svođenje sukoba na privatnu razmiricu, a ubojstva na osobnu osvetu, očiti je primjer mitskog iskrivljivanja i kamuflaže. Istovjetna tendencija otklona od istine također je prisutna i u različitim prikazima Romulove smrti. Girard ih navodi tri: u prvom su Romula u krevetu ugušili njegovi neprijatelji; u drugom su ga raskomadali senatori u hramu boga Vulkana; a u trećem je Romul ubijen u kozjoj močvari za vrijeme strašne oluje (Girard, 1986, 89). Ovom nizu treba pridodati i još jedan izvještaj o Romulovoj smrti u kojem se govori da je utemeljitelj Rima nestao u gustom oblaku koji se nadvio nad rimskom skupštinom, nakon čega su Romula proglasili bogom. Dok su znakovi kolektivnog umorstva jasno vidljivi u prve dvije inačice, u trećoj i četvrtoj oni su u velikoj mjeri izbljedjeli ili nestali. Poslagane na ovaj način ispred nas, varijante nam otkrivaju proces koji je tu na djelu.

„Girard tvrdi da razlike između izvještaja o Romulovoj smrti odražavaju kronološki razvoj mita u kojem je eksplicitno i kolektivno nasilje ranijih verzija postupno izbrisano kroz niz narativnih transformacija kojima je svrha prikrivanje nasilnog podrijetla izvješća i sakralizacija žrtve. Ovaj proces uklanjanja i/ili brisanja nasilnih elemenata Girard naziva 'mitskom kristalizacijom'. Dok rani izvještaji daju sve naznake da je Romula ubila gomila, kasniji odlučno kreću u smjeru mitologizacije njegove smrti.“ (Fleming, 2004, 79)

U svakom sljedećem sloju priče dodaju nove sastavnice koje zabašuruju sadržaj onih prethodnih. S vremenom se događa da kasnije verzije potiskuju ranije namećući pritom vlastiti pravorijek. Tako nastaje učvršćena (kristalizirana) službena verzija mitske priče koja na kraju postaje i jedina.

„Mitska kristalizacija“ (*crystallisation mythologique*) sastoji se od nekoliko strategija koje smo dosada usput spomenuli. Sada ćemo ih pokušati malo sustavnije prikazati. Prvom strategijom mitske kristalizacije nastoji se prikriti pravo, mimetičko podrijetlo nasilja. Mitovi u tu svrhu izmještaju nasilje izvan njihova „prirodnog“ ambijenta (inter-personalni, suparnički i nasilni, *mimesis*). Suparništvo i nasilje kao bitno ljudska obilježja projiciraju se u tu svrhu u različite ne-ljudske entitete. Djelovanjem mitske kristalizacije oni se pretvaraju u prirodne i kulturne nedaće ili katastrofe (potresi, poplave, ratovi itd.). Kako bi se još snažnije istaknulo da ljudi nisu uzrok svemu tome, nasilje i suparništvo se pripisuju različitim moćnijim zamjenskim (osobnim) agensima, tj. bogovima i sličnim bićima. Mitska svijest verbalizira i potvrđuje uvjerenje da se uzrok tih destruktivnih sila mora nalaziti u nekome puno većem i snažnijem. Druga strategija podrazumijeva snažno izraženu intenciju za pronalaženjem krivca za nered do kojeg su doveli suparništvo i nasilje. Na djelu logika koja ima cilj ne toliko da ustanovi je li netko doista kriv i koliko, već da se nađe nekog koga se može i mora optužiti i osuditi. Optužbe se u mitu ustanovljuju radi kazne, a ne obrnuto.

„*Grijesi* koji se pripisuju žrtvi, npr., ocoubojstvo i incest, navode se kako bi se opravdao progon onoga koga se smatra odgovornim za urušavanje razlika. Težina ovih zlodjela pomaže premostiti jaz između minornog značaja optuženika i veličine krize za koju ga se smatra odgovornim.“ (Golsan, 2002, 64)

Navedena disproporcija vidljiva je osobito u mitu o Edipu. Edipa se također optužuje za gore spomenute zločine, tj. da je prolio krv oca, obljubio majku te da je otac i brat svojoj djeci. Premda je sve to istina, u mitskoj pripovijesti ti se postupci tumače krajnje tendenciozno, bez uzimanja u obzir okolnosti počinjenja, tj. izvan svakog konteksta počinjenja:

„U početku priče čini se da će Edip riješiti bitne probleme grada. Njegova osobna odgovornost izranja postupno. Uz mnoge fabularne zamke koje odvlače našu pozornost od temeljnog pravca priče, saznajemo kako je on počinio nečuvene stvari. Tijekom priče na važnosti sasvim gubi činjenica da je on to uradio nesvjesno, a ogoljuje se strahotnost čina.“ (Pavešković, 2003, 30)

Na početku nas se obavještava da je Edip počinio zločine u neznanju. No, kako priča odmiče dalje tako to važno saznanje postupno jenjava, odnosno, na koncu, potpuno isparuje. Vještina mitske naracije slušateljevu pažnju posve preusmjeruje od Edipova neznanja na težinu njegovih prekršaja. Želi se pošto-poto istaknuti njihova užasnost. Da bi pokazao kako je ono što je učinio doista grozno, mit neprestance, uvijek iznova i na izrazito sugestivni način, povezuje Edipa sa smrtonosnom zarazom i kaosom koja je zavladao društvom. Opetovanim isticanjem uzročne veze između Edipovih postupaka i sveopće krize želi se po svaku cijenu potvrditi Edipova krivnja. Na djelu je snažna progonstvena logika kojoj su zlodjela nužna kako bi se opravdalo prolijevanje žrtvine krvi (Pavešković, 2003, 30). Mitovi su, prema Girardu, između ostalog, osmišljeni i napisani da bi se opravdalo nasilje nad žrtvom – da bi je odagnali ili skinuli sa sebe, progonitelji svim silama žele sebe i druge uvjeriti u krivnju arbitrarno odabrane žrtve. Mitovi su u tom pogledu neka vrsta racionalizacije, opravdanja nasilja onih u čije ime govore.¹⁵⁷ Treća strategija je sakralizacija žrtve. Sakralizacija žrtve predstavlja završnu točku mitske kristalizacije. Nakon što je njezinim uklanjanjem ili umorstvom (ponovno) uspostavljen mir, žrtvi se pridaju nadnaravne, božanske značajke. U njoj se počinje gledati i štovati spasiteljska figura. No, poput prethodne demonizacije i završna divinizacija u jednakoj mjeri prikriva pravo stanje stvari – žrtva nije ništa više spasila zajednicu nego što ju je prije zamalo uništila. No, apoteoza žrtve možda skriva još nešto osim osjećaja i iskazivanja zahvalnosti za uspostavljanje društveno-kulturnog poretka. *Post festum* rehabilitacija žrtve može se protumačiti i kao svojevrsni pokušaj umirivanja savjesti progonitelja. Naknadna mitska sakralizacija žrtve u tom smislu predstavlja naličje prethodne racionalizacije nasilja – pridavanjem žrtvi najboljih (božanskih) karakteristika hoće se dodatno potisnuti istina o onome što joj je prethodno učinjeno.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Richard Golsan napominje da je ovdje važno osvrnuti se na razliku između fizičkih i moralnih mana mitskih junaka/žrtava. Mitovi nastoje ove razlike zamagliti, prikazati ih kao jednu homogenu cjelinu. Oni to čine jer bi jasno prepoznavanje i isticanje između fizičkog i moralnog aspekta optužbe moglo odškrinuti vrata prema istini. „Prema Girardu, fizički nedostaci ili deformacije odgovaraju stvarnim ljudskim karakteristikama; njihovo je podrijetlo u stvarnosti, u zbiljskim progonstvenim postupcima iz kojih nastaju sami mitovi. Međutim, moralni nedostaci su fikcije koje progonitelji pripisuju žrtvi kako bi opravdali progon i na kraju sebe oslobodili krivnje. obraćajući pažnju na između fizičkih i moralnih mana, Girardova teorija mita omogućuje temeljno razdvajanje između stvarnog i imaginarnog, između činjenice i fikcije (...).“ (Golsan, 2002, 64).

¹⁵⁸ Dok se opisuje mitska kristalizacija može se steći dojam da su posrijedi svjesne operacije. Zato je važno, još jedanput, naglasiti da su sve navedene strategije nesvjesni procesi, dakako u girardovskom, a ne u frojdovskom smislu.

Za kraj valja istaknuti da mitovi, kao treća stožerna kulturna ustanova, također imaju religijsko podrijetlo. Oni su treći modalitet *religijskog* ili *svetog*, odnosno, fundamentalne značajke žrtvenog mehanizma. Očitujući se kao riječ, priča ili misao, *religijsko* kod mitova implicira reflektivnost koja nije svojstvena prvim dvjema institucijama, tj. u obredima i zabranama. Zbog svoje verbalno-misaone naravi, mitovi mogu i tretiraju *sveto* kao vlastiti predmet. Oni, za razliku od obreda i zabrana, pripovijedaju, govore, misle „o“ njemu. No, unatoč tome, mitovi su, jednako kao obredi i zabrane, u prvom redu izdanak žrtvenog mehanizma. Žrtveni mehanizam je ono što im daje religijsko obilježje, a ne sadržaj o kojem govore. To što su glavni protagonisti mitskih priča bogovi i ostala slična bića i što se u njima događaju stvari koje nadilaze obično (profano) iskustvo, u konačnici je nešto manje važno za njihovo religijsko obilježje. Neposredni sadržaj mitskih pripovijesti samo je funkcija djelovanja žrtvenog mehanizma. Mitska svijest koja kreira sve te likove i osmišljava nebrojene priče o njima produkt je spomenutog mehanizma; ona je nužno žrtvena. Osim toga, budući da su mitovi, kako kaže Girard, najvjerojatnije najmlađa ustanova, oni su dvostruko uvjetovani: prvo, samim mehanizmom i drugo, obredima i zabranama kao ustanova koje im vremenski prethode. Mitsko *religijsko* nužno je obilježeno *religijskim* obreda i zabrane. *Sveto* se, prema Girardu, mora prvo „živjeti“ da bi se moglo o njemu „pričati“ ili „misliti“.

3. 3. Religija i nasilje

3. 3. 1. Suodnos nasilja i svetog

U Girardovim razmatranjima o podrijetlu društva i kulture, religija ima krucijalnu ulogu. Međutim, unatoč tome, Girard nigdje ne donosi njezinu preciznu definiciju. Religija u njegovim radovima nerijetko poprima različita značenja. Prije svega, Girard je poistovjećuje sa žrtvenim mehanizmom. Ustvari, u njegovim tekstovima religija se ponekad izjednačuje sa žrtvenim mehanizmom, a ponekad s njegovim učincima. U prvom slučaju riječ je meta-institucionalnoj dimenziji religije, odnosno o procesu koji omogućuje da se religija kao društveno-kulturna forma uopće pojavi. Budući da je proces žrtvenog mehanizma fundamentalno religijski sve što on producira (društveno-kulturne ustanove) u svojoj je osnovi religijskog karaktera. S obzirom na to da uobičajeni pojam „religija“ više označuje društveno-kulturnu instituciju, predložili smo pojam *religijsko* što obuhvaća oba navedena aspekta religijskog fenomena, tj. ne-institucionalni i institucionalni, s time da se njime nešto veći naglasak stavlja na prvi aspekt. *Religijsko* u tom smislu korespondira s Girardovim pojmom *svetog*. Kad upotrebljava termin *sveto*, Girard ga katkad uzima u širem smislu

od pojma „religija“, a nekad ga koristi istoznačno njoj – religija uvijek znači što i „sveto“, ali *sveto* ne znači uvijek što i religija.

Kad govori o *svetom*, Girard u prvom redu na umu ima drevna društva. U Girardovu fokusu je ono što bismo u širem smislu mogli označiti kao arhaično *sveto*. Girard smjera na čitav religijski univerzum koji je postojao prije pojave židovstva i kršćanstva. Ove dvije religije, prema Girardu, unose bitno nove značenjske elemente u religiju, kao što ćemo vidjeti malo kasnije. Prva važna karakteristika arhaičnog *svetog* jest njegova povezanost s društvenim i kulturnim poretkom. *Sveto*, odnosno, religija u prvobitnim društvima nisu fenomeni *sui generis* koji bi se mogli razlučiti od svega ostalog što sačinjava društveni život (ekonomija, pravno uređenje, umjetnost itd.). Girard se tu nadovezuje na Emilea Durkheima. Poput Durkheima, Girard također snažno ističe istovjetnost i istodobnost *religijskog* i *društvenog* u najranijim stadijima kulture. Budući da za Girarda nema bitne razlike između prvog i drugog, on također prihvaća (Durkheimov) aksiom prema kojem sve što je društveno je ujedno i religijsko i sve što je religijsko je ujedno i društveno. Drugim riječima, to znači da *religijsko* ili *sveto* nije tek dodatak, nadgradnja. Religijski element nije tek nakalemmljen na onaj društveni. Girard smatra pogrešnim danas rašireno uvjerenje da je religija nešto što je pridodano društvu nakon što je društvo uspostavljeno te počelo zasebno funkcionirati:

„Došlo je vrijeme da se napusti svaki retroaktivno gledište na religiju koji u njoj vidi samo ono što je dodano, nametnuto bazičnim stvarnostima koje se uvijek pokažu identične našoj vlastitoj svijesti. A to podrazumijeva svaki pogled na religiju kao idealizaciju ili sublimaciju (...).“ (Girard, 1987, 82)

Prema potonjem viđenju religija je manje-više nepotreban suvišak koji se pojavio nakon što su društva već ustrojena na ekonomskim, političkim ili pravnim načelima. Nemajući mjesta u *realnim* procesima, religija se nadaže prvenstveno kao nešto pridodano, nepotrebno, površno drugim riječima, *praznovjerno* (Girard, 2004c, 112). *Sveto*, međutim, nije nešto što je prišiveno na tvrdnu društvenu stvarnost, već čimbenik koji istodobno i zajedno izrasta s samim društvom, njegov integralan dio. Štoviše, ono u procesima formiranja društva ima prednost pošto kronološki prethodi formiranju društva i kulture (Girard, 1987c, 82).

Osim nužne korelacije s društveno-kulturnim poretkom, arhaično *sveto* ne može se pojmiti bez odnosa prema nasilju. To je njegova druga bitna odrednica. Tumačenje religija drevnih društava stoga mora nužno započeti od nasilja, ističe Girard. Nasilje je prema Girardu primarna stvarnost na što, uostalom, upućuje redosljed u naslovu njegove knjige koja se bavi ovom problematikom: *Nasilje i sveto*. Nasilje je prvotno u dvostrukom pogledu. Kao prvo, ono je sastavnica ljudske naravi. Girard pritom ne misli da u nama postoji poseban i izdvojen pokretač nasilnog ponašanja – on, vidjeli smo, odbacuje svaku ideju o biološki urođenoj agresivnosti. Nasilje ne proizlazi iz nekog zasebnog nagona, nego iz mimetičko strukturiranih relacija koje ljudska bića ne mogu izbjeći. Stoga, gdje god postoje međuljudski odnosi, vrlo često postoji i nasilje. Dakle, ne radi se o urođenoj nužnosti (biološkoj i/ili psihološkoj), već o nekoj vrsti egzistencijalne situacijske neminovnosti. Kao drugo, nasilje kao

mimetička nuspojava prati obilježava ljudski rod od samih njegovih početaka o čemu svjedoči antropološka građa, mitovi i drugi stari tekstovi. Nasilje se nalazi u samoj srži procesa koji nas je učinio ljudima (hominizacija). U procesualnosti žrtvenog mehanizma ono je bilo generator kulture, tog jedinog mogućeg oblika društvenog života ljudskih bića. Drugim riječima, bez nasilja i njegove moći metamorfoze ne bi bilo ni čovječanstva.

Kad je riječ o *svetom* u starim religijama, nasilje, ponovimo, ima krucijalnu ulogu. Nasilje je, kako kaže Girard, srce i duša *svetog* (Girard, 1978, 31). *Sveto* se isključivo sastoji od nasilja i od njega crpi svu svoju snagu. Na nasilje se bez ostatka može svesti sveukupna stvarnost arhaičnog *religijskog*. Religije primitivnih i drevnih društava nisu ništa drugo do njegov odraz koji vjerno zrcali njegovu dinamiku, njegove mijene i metamorfoze, tj. sve što se unutar njega zbiva. Moglo bi se ovdje prigovoriti da religijski sustavi ovih društava sadrže u sebi i mnoga druga, nasilju sasvim suprotna obilježja. To je istina: s malo promatranja lako ćemo ustanoviti da ove religije u jednak4oj mjeri sadrže elemente reda i nereda, stvaranja i razaranja, života i smrti, blagostanja i oskudice itd. Možemo čak primijetiti da negdje ove prve značajke čak i prevladavaju. To, unatoč tome, ipak ne osporava temeljnu postavku o apsolutnosti nasilja – dobre, pozitivne sastavnice u jednakoj su mjeri produkti nasilje kao i one negativne. Svaka od njih može se dovesti u vezu s nasiljem jer nasilje, kao što smo vidjeli, nipošto nije jednoobrazno, već je bitno dvojako, podijeljeno unutar samog sebe:

„Uočiti fundamentalno nasilje znači shvatiti da sveto u sebi objedinjuje sve suprotnosti, ne zato što se razlikuje od nasilja, već zato što se izgleda nasilje razlikuje od sebe samog: ponekad oko sebe postiže jednodušnost, spasava ljude i stvara kulturu, a ponekad se ostrvi da razori to što je stvorilo.“ (Žirar, 1990, 273)

Nasilje je sila koja je istodobno tvorbena i destruktivna. Sadrži silnice koje su oprečne jedna drugoj što je razlog da je *sveto* redovito satkano od međusobno proturječnih elemenata. Dva lica *svetog* dva su lica nasilja o kojima je već bilo riječi: kolektivno i jednodušno nasilje.

Sveto, međutim, ne odražava nasilje na izravan način. U *svetom* zatječemo modificiranu, iskrivljenu sliku nasilja. Ono nužno skriva istinu o njemu. U bilo kojem svojem očitovanju, *sveto* nikad ne reproducira nasilje kakvo jest. Niti jedan obred, zabrana ili mit ne otkrivaju da nasilje zapravo pripada ljudima, odnosno da izvire iz međuljudskih odnosa. Nigdje ovdje nema ni spomena da se ono u skladu sa zakonitostima određenog psiho-socijalnog dinamizma nakon toga širi na čitavo društvo te da na ovoj kolektivnoj razini dosiže svoj klimaks da bi se onda naglo, uslijed novonastale polarizacije, usmjerilo na jednu točku. *Sveto* je nesposobno za takvo nešto jer je njegova uloga posve suprotna. Glavni cilj *svetog* je da udalji od ljudi istinu o njihovoj nasilnosti prikazujući je kao nešto odvojeno i zasebno. Ono ga pretvara u nešto drugo ili nekog drugog. Nasilje međuljudskih odnosa *sveto* opredmećuje oblikujući iz te žive jezgre jedan ili više dalekih i izdvojenih entiteta koji ne pripadaju ljudima (Žirar, 1990, 272). Ova transformacija djelo je samog nasilja, odnosno, učinak iznimnog dojma koje ono ostavlja na ljude. Ljudi se pred nasiljem osjećaju nemoćno, bez obzira na

to o kojem je njegovom aspektu riječ, sveopćem ili jednodušnom. U oba slučaja jednako iskušavaju da su suočeni s nečim nad čime nemaju kontrolu i pred čime osjećaju nemoć. To je razlog da počinju vjerovati da se radi o sili koja ih nadilazi. Pripadnici drevnih društava su u tome u pravu, tvrdi Girard. Oni dobro uviđaju da destruktivnim i stvaralačkim snagama nasilja ne mogu upravljati. Međutim, griješe kad izvor ove moći smještaju u nešto što se nalazi izvan njih, odnosno izvan njihove društvene zajednice (Fleming, 2004, 68). Transcendentni učinak imanentnog psiho-socijalnog procesa oni zamjenjuju s *pravom* transcendencijom. *Sveto* je, prema tome, opredmećen zbroj krivih ljudskih pretpostavki o uzrocima i učincima njihove vlastite nasilnosti. Ono predstavlja njezino obogotvorenje.¹⁵⁹

3. 3. 1. 1. Girard i rasprava o religiji kao izvoru nasilja

Tematizirajući odnos nasilja i *svetog*, Girard se na određenoj mjeri pridružuje suvremenoj raspravi o povezanosti religije i nasilja. Na prvi pogled može izgledati da Girard pristaje uz one koji u ovom sporu tvrde kako je religija jedan od glavnih izvora nasilja među ljudima. Girard, naime, često naglašava blisku vezu, ako ne i istovjetnost nasilja i religije (*svetog*); prema nekim njegovim tvrdnjama čini se da nema bitne razlike između nasilja i njegove projekcije u *svetom*:

„Kazali smo: nasilje i sveto. Mogli bismo isto tako da kažemo nasilje *ili* sveto. Sveta igra i igra nasilja su isto.“ (Žirar, 1990, 272)

Ne iznenađuje da su na temelju ovih i brojnih drugih sličnih rečenica pojedini istraživači pronašli u Girardovim tekstovima potvrdu teze o istovjetnosti religije i nasilja.¹⁶⁰ Primjeri koje uzima, a nadalje njegove brojne analize, kao da govore tome u prilog. No, prije nego što vidimo u čemu se sastoji Girardov doprinos u suvremenoj problematici odnosa između religije i nasilja, pokušat ćemo istaknuti glavne točke ove rasprave.

U ne baš malom dijelu suvremene javnosti uvriježilo se mišljenje prema kojem je religija središnji izvor nasilja među pojedincima, narodima i kulturama. Ustvari, radi se o jednom od općih mjesta moderniteta u kojem se religiju vezuje uz čitav niz povijesnih zala. Ovakav pogled na religiju počeo se oblikovati početkom modernog doba, a poseban je zamah dobio u vrijeme prosvjetiteljstva. Unatoč tome što su kasnija povijesna zbivanja i brojne znanstvene analize dovele u pitanje njegove

¹⁵⁹ Uzevši u obzir gore navedeno ne iznenađuje da je u jednom od prvih prikaza *Nasilja i svetog* u *Le Mondu* G. H. de Radkowski ustvrdio kako je riječ o prvoj autentičnoj ateističkoj teoriji religije i svetog. Girardova knjiga pruža dovoljno dobre razloge takvoj tvrdnji: *sveto* je istovjetno društveno-kulturnom poretku, ljudsko nasilje je u srži *svetog* i religijske ustanove daju konkretan kulturni oblik pogrešnom prepoznavanju i transcendentalizaciji ljudskog nasilja (Fleming, 2004, 111). Tvrdnja o „ateističkoj“ teoriji, međutim, može zavesti ako se ne naglasi da ona vrijedi samo za arhaično *sveto*, a ne za religiju uopće. Nakon *Nasilja i svetog* Girard je dalje razvio svoje razumijevanje religije koje se ne može na ovaj način jednoznačno kategorizirati.

¹⁶⁰ Vidi u tu svrhu zbornik radova: *Violence and the Sacred in the Modern World*, ur. Mark Juergensmeyer (London, 1992)

temeljne postavke, ovo se gledište uvelike održalo do danas. Zastupaju ga i iznose vladini dužnosnici, političari, novinari, javne osobe kao i obični ljudi. Nakon terorističkih napada radikalnih islamskih skupina, čini se da je dobio novu potvrdu, a njegovu najnoviju revitalizaciju možemo prepoznati u pokretu „novog ateizma“ s početka 21. stoljeća.¹⁶¹

Teza o religiji kao uzroku nasilja temelji se na dihotomiji religijskog i sekularnog. Religiju pritom uzima podosta uopćeno:

„Postoji trans-povijesna i trans-kulturna esencija religije koja se bitno razlikuje od sekularnih fenomena poput razuma, politike i ekonomije.“ (Cavanaugh, 2018, 8)

U određivanju što bi to bilo svojstveno religiji ne polazi toliko od istraživanja samih religija koliko od spomenute dihotomije. Što je religija određuje se manje *pozitivno*, a više *negativno* – religijsko je ono što *nije* sekularno. Da bismo razumjeli spomenutu dihotomiju valja ukratko sagledati njezin povijesni kontekst. Distinkcija između religijskog i kulturalnog počinje se uspostavljati krajem srednjeg vijeka kao rezultat borbe između građanskih i crkvenih nositelja vlasti:

„Stvaranje suverene države značilo je da će djelovanje crkvene vlasti postupno ograničiti na religiju – na područje vjerovanja – dok će civilne vlasti preuzeti odgovornost za političko područje.“ (Cavanaugh, 2018, 8).

Religija je ovom promjenom prestala biti javna stvar postajući privatnom. Nametnula se nova norma da ono u što netko vjeruje i ispovijeda nema što tražiti javnom prostoru. Da bi se organizirao društveni i politički život više nisu potrebne religijske instance. Uspjesi znanstvene i tehničke racionalnosti jasno su govorili u prilog tome da je za takvo nešto dovoljan običan razum. Kako se novoosvojeni prostor sekularnog sve više izjednačavao s razumom na vjerska uvjerenja počelo se gledati kao na subjektivni izvor neznanja, iracionalnosti i nasilja. Na krilima razuma *sekularno* je postalo svjetlo, a *religijsko* tama. Pred sve je stavljen imperativ: budući da religija ima tendenciju poticanja nasilja za razliku od sekularnih fenomena, sve što je religijsko treba marginalizirati, a sve sekularno društveno zagovarati i poticati (Cavanaugh, 2018, 8).

Sekularizam pretendira na univerzalnost smatrajući da njegova podjela na sekularno i religijsko vrijedi posvuda. Međutim, njegov je stav da je religijski život nešto što pripada sferi privatnosti i da se strogo razlikuje od društvenog predstavlja ustvari kulturološku iznimku. Distinkcija sekularno/religijsko kontingentni je proizvod Zapada koji postoji zadnjih petstotinjak godina. Drugim kulturnim i religijskim tradicijama ovo razlikovanje potpuno je nepoznato, a bilo je nepoznato i u većem dijelu ranije zapadnjačke povijesti. Dakle, nipošto se ne radi o nečem samorazumljivom kao što to redovito prikazuju pristaše sekularizma. S druge strane, jasno se pokazuje da linija koja razdvaja vjerovanja i prakse različitih religijskih tradicija te sekularne svjetonazore i modele egzistencije poput

¹⁶¹ Sa svoja četiri glavna predstavnika, Samom Harrisom, Richardom Dawkinsom, Danielom Dennetom i Christopherom Hitchensom, „novi ateizam“ pojavivši se 2006. i 2007. godine, imao je veliki medijski odjek, osvajao liste bestselera te izazivao visoko nabijene javne rasprave (McGrath, 2010, 13).

liberalizma, kapitalizma, socijalizma, nacionalizma itd. nije istovjetna liniji koja razdvaja nenasilje od nasilja. Povijesno iskustvo, posebno u 20. stoljeću, višestruko je potvrdilo da su ideologije sekularnog predznaka počinile nebrojena zla. Pobornici sekularizma smatraju da se toj poteškoći mogu lako dovinuti proglašujući pojedine sekularne idejne sustave religijskim. Jedan od predstavnika „novog ateizma“, Christopher Hitchens, u staljinizmu ili sjevernokorejskom komunizmu pronalazi brojna religijska obilježja:

„Totalitarni sustavi su, bez obzira na svoj vanjski oblik, fundamentalistički i, kako bismo to danas rekli, zasnovani na vjeri.“ (Hitchens, 2008, 209)

S druge strane, postoji tendencija da se sve ono što je dobro i miroljubivo na religijskoj strani pripíše sekularnoj. Analizirajući tako lik i djelo Martina Luthera Kinga, Hitchens ističe da djelo kojim je zadužio povijest samo prividno proizlazi iz njegova religijskog opredjeljenja. On se nenasilnim metodama hrabro borio protiv rasizma ne zbog svog kršćanskog uvjerenja, već unatoč njemu. Opisano preslagivanje počiva na jednostavnoj premisi: ono što je nenasilno ne može biti religijsko, odnosno sve što je nasilno mora biti religijsko (Cavanaugh, 2018, 11). Prema ovom poimanju svi nominalno sekularni pokreti i ideologije koji su obilježeni nasiljem u svojoj su biti religijski. Međutim, ako gledamo stvari na ovaj način, možemo se pitati što onda preostaje od stroge podjele na sekularno i religijsko? Ako se toliko toga sekularnog može bez većih poteškoća proglasiti oblikom religije, koji je uopće smisao razdvajanje sekularnog od religijskog? Zaoštrimo li argument do kraja, dolazimo do toga da ova granica nije opravdana, odnosno da, kad je u pitanju veća ili manja sklonost nasilju, linija razdvajanja uopće ne postoji.¹⁶²

Gdje je Girard u svemu tome? Kako se njegova razmatranja uklapaju u suvremenu problematiku odnosa nasilja i religije? Na prvi pogled može izgledati da i ne previše jer se Girard prvenstveno referira na drevne, arhaične religije koje ne poznaju podjelu na sekularno i religijsko. U drevnom religijsko-kulturnom univerzumu pitanje je li nasilnija kultura ili religija, jednostavno nema smisla, ustvari, nije ga moguće ni postaviti. Međutim, unatoč ograničenju koje proizlazi iz predmeta Girardova istraživanja, smatramo da ipak postoji način da se njegova razmatranja povežu sa suvremenom raspravom. Kao polazište može se uzeti Girardova usporedba između arhaične religije i modernog pravnog sustava kao jednog od važnijih elemenata sekularnog društva. Prema Girardu,

¹⁶² Pojedine tvrdnje i zaključci zastupnika stava o religiji kao naročitom izvoru nasilja potkopavaju njihovu polazišnu tezu o strogoj odvojenosti religijskog i sekularnog. Juergensmeyer tako npr. tvrdi da je „sekularni nacionalizam religija“ (Juergensmeyer, 1993, 15, cit., prema Cavanaugh, 2018, 11) ili da je „sekularno napredni oblik religije“ (Juergensmeyer, 2009, 23, cit., prema Cavanaugh, 2018, 11). Richard Wentz također relativizira granicu sekularno/religijsko navodeći da se osim kršćanstva, islama, budizma itd. u religije mogu ubrojiti konzumerizam, sekularni humanizam, sportski fanatizma, vjera u tehnologiju i čitav niz drugih ideologija i praksi. Na kraju zaključuje: „Možda svi mi činimo loše stvari u ime (ili kao predstavnici) religije“ (Wentz, 1993, 37, cit., prema Cavanaugh, 2018, 11). Premda je ispravno uvidio da razlog nasilju može ležati bilo gdje, ostaje pri stavu da religija na neki način ostaje njegov glavni korijen. I to bez obzira na to što religija, kad je u pitanju nasilje, može biti bilo što.

svrha jedne i druge ustanove, kako one drevne tako i one moderne, jest reguliranje nasilja.¹⁶³ Obje imaju isti cilj – stati nasilju na kraj ili ga barem držati pod kontrolom. Prema tome, premda primjenjuje drugačija sredstva, pravni se sustav, prema Girardu, u bitnome ne razlikuje od religije:

„Pravni sistem i prinošenje žrtve u krajnjem slučaju imaju istu funkciju, samo je pravni sistem neuporedivo efikasniji.“ (Žirar, 1990, 31)

Girard navodi njihova zajednička obilježja. Religija i pravni sustav podjednako su neupitni autoriteti u vlastitom društvenom kontekstu. I jedna i druga ustanova imaju jednako suverenu ovlast da upravljaju kretanjem nasilja posjedujući ekskluzivne prerogative njegova zaustavljanja. Obje to čine uvijek pomoću nasilja tako da jednu vrstu nasilja suzbijaju pomoću druge. Nasilje koje njima pripada jedino je legitimno dok su svi ostali oblici nasilja nelegitimni. Ovu raspodjelu nitko ne dovodi u pitanje, odnosno, postoji manje-više unisono pristajanje uz nju. Ona je toliko samorazumljiva da na neki način za njezine korisnike postaje nevidljiva. Kao što članovi u arhaičnim zajednicama „ne vide“ da je religija ustvari manipuliranje nasiljem, na jednak način to ne primjećuje ni moderni pojedinac glede pravnog sustava:

„Kako se središnja tačka sistema pomera sa religiozne prevencije ka mehanizmima pravnog obeštećenja, neprepoznavanje koje je ranije štitilo instituciju prinošenja žrtve primiče se ovim mehanizmima i sada teži njih da obavije. Od trenutka kada postoji samo pravni sistem, njegova funkcija nije više ljudima pred očima. Kao pre toga prinošenje žrtve, pravni sistem prikriva – mada istovremeno otkriva – da je isto što i osveta, osveta poput bilo koje druge, različita jedino po tome što se ne nastavlja, što neće biti obeštećena.“ (Žirar, 1990, 29, 30)

Religijske i pravne ustanove imaju zajedničku polaznu i završnu točku: nasilje i eliminacija nasilja. Imaju podjednako *nasilan* način funkcioniranja i jednako transcendentan autoritet nad svojim podanicima. Jedna od ključnih modernih sekularnih ustanova nema, prema Girardu, drugačije podrijetlo, funkciju i svrhu od središnje ustanove arhaičnih društava. Pravni i religijski sustav ne mogu se izjednačiti, ali im se ni može zaniijekati ono što im je zajedničko. Drugim riječima, Girardove analize vode prema zaključku da ne postoji čvrsta i jasna razdjelnica između sekularnog i arhaičnog *religijskog*. Sekularno nije nešto bitno novo u odnosu na religijsko kako bi to htjeli zagovornici sekularizma, nego samo nešto drugačiji način u ophođenju s temeljnim problemom svakog društva, tj. s nasiljem. Taj je način zbog nekih svojih karakteristika samo više učinkovit i ništa više.¹⁶⁴ Girard smatra da pravni sustav mnogo više predstavlja *zamjenu* nego *promjenu* u odnosu na religiju:

¹⁶³ „Primitivni, religijski čovek pripitomljuje nasilje, propisuje mu pravila, uređuje ga i kanališe, kako bi ga upotrebio protiv svih oblika zaista nepodnošljivog nasilja, a sve to u opštoj atmosferi nenasilja i smirenja. On pravi čudnu kombinaciju nasilja i nenasilja. Pravni sistem je manje-više isto to.“ (Žirar, 1990, 28)

¹⁶⁴ Pravni je sustav, prema Girardu, učinkovitiji zbog njegove impersonalnosti i apstraktnosti. U odnosu na prijašnje oblike ophođenja s nasiljem, kod pravnog sustava mnogo je više izražena njegova nevezanost uz *osobno*: „Budući da ne predstavlja ni jednu grupu posebno, budući da nije ništa drugo do on sam, pravni se autoritet ne oslanja ni na koju ličnost posebno i svi se pokoravaju njegovim odlukama“ (Žirar, 1990, 30). Pravni sustav je u tom pogledu mnogo nezavisnije tijelo u odnosu na religijske ustanove jer ostavlja znatno manje prostora da pojedinci i grupe uzimaju pravdu u svoje ruke. Osveta pripada samo njemu, on potpuno gospodari njome. Bolje nego išta do njegove pojave, pravni sustav „uspeva da

„Svi prosedei koji ljudima omogućuju da umire svoje nasilje međusobno su slični po tome što nijednom od njih nasilje nije strano. I svi su ukorenjeni u religioznom. Kao što smo videli, religioznost u pravom smislu je isto što i razni oblici prevencije; kurativni prosedei su takođe prožeti religioznošću, kako u svojim rudimentarnim oblicima, koji su gotovo uvek praćeni obredima žrtvovanja, tako i u svom pravnom obliku. Religioznost u najširem smislu reči je verovatno pomrčina koja obavlja sva sredstva kojima čovjek raspolaze u borbi protiv vlastitog nasilja, kurativna kao i preventivna, pomrčina koja preuzme pravni sistem kad ovaj preuzme zadatke prinošenja žrtve. Transcendencija svetog, legalnog i legitimnog nasilja biva obavljena pomrčinom, a krivično i ilegalno nasilje ostaje imanentno.“ (Žirar, 1990, 31)

Pravni sustav počiva takođe na neprepoznavanju (*méconnaissance*) na isti način kao religija, neprepoznavanju da je tu riječ o ljudskoj manipulaciji nasiljem. Pripadnici modernih društava uvjereni su da on funkcionira isključivo prema načelima pravde i pravednosti, a ustvari riječ je o drugačijoj formi preraspodjele nasilja koja omogućuje članovima modernog društva da mogu živjeti s vlastitim nasiljem kao što je nekoć činilo religijsko neprepoznavanje, smatra Girard.¹⁶⁵ Pod krinkom apstraktnosti i racionalnosti usmjeruju nasilje na jednu osobu ili skupinu uspostavljajući tako na nov način staro pregrupiranje unutar društvene zajednice. Odlukom suda čitavo društvo staje nasuprot optuženika. Pravo stanje biva zastrto mrakom neprepoznavanja koje i ovdje omogućuje da sustav funkcionira.

Pravni sustav Girard uzima kao primjer za sekularnost uopće. I sekularnost, odnosno, moderna racionalnost, prema tome, sadrži u sebi religijske elemente:

„Sekularnost nije isto što i arhaična religija, ali i nije nešto bitno različito od nje. Ona zasigurno nije trijumf prosvijećene i miroljubive racionalnosti nad nasilnom religijom kao što to tvrdi mit o religijskom nasilju.“ (Cavanaugh, 2018, 16, 17)

To je razlog što Girard o sekularnim fenomenima govori u religijskim terminima navodeći pritom neke najeksponiranije primjere kao što su npr. para-religijska obilježja Staljinovog režima ili doslovna divinizacija Napoleona (Girard, 2010, 179). Suočeni s primjerima prisutnosti religijskog unutar sekularnog, protagonisti sekularizma, vidjeli smo, ne odustaju od svoje podjele na religijsko i sekularno i dalje smatrajući da, unatoč svemu, postoji razdjelnica koja razdvaja nasilnu religiju od miroljubive sekularnosti. Za Girarda je to osvjedočenje, naprotiv, znak da je sekularno prožeto religijskim. I u ovom našem modernom i postmodernom razdoblju sastavnice društvenog i kulturnog života i dalje ostaju pod utjecajem religije, puno prikrivenijim, ali zato ne slabijem. Čak i je racionalnost, koju se drži amblemom i temeljom sekularnosti, obilježena religijom. Može se na nju, u nekim njezinim očitovanjima, gledati kao na oblik religije ili para-religije. U svom htijenju da vlastiti identitet izgradi u borbi protiv religije moderna je racionalnost i sama poprimila religijske

je preseče i ograniči prema svom nahođenju; manipuliše osvetom bez opasnosti, pretvorio je osvetu u krajnje efikasnu tehniku oporavka od nasilja (...).“ (Žirar, 1990, 30)

¹⁶⁵ Pritom se ne želi reći da u pravnom sustavu nema nimalo pravde i pravednosti. Hoće se samo reći da se izvršenje pravde događa posredstvom religijskog, odnosno, žrtvenog *modusa operandi*, tj., da se jednim nasiljem suzbija drugo. Nema drugog načina da se nasilju stane na kraj osim da ga se nasilno zaustavi, pa radilo se i o najpravednijem postupku.

značajke nerijetko zahtijevajući ne odviše racionalnu odanost vlastitim principima. Velika pogreška racionalizma bila je, prema Girardu, to što je uporno odbijao i nijekao religiju i sve što je dobro u njoj. Budući da smo je tako dugo željeli suzbiti, religija nam se vratila i još uvijek se vraća u svom najgorem izdanju. U razgovoru s Benoît Chantreom Girard iznosi sljedeće zapažanje:

„Želio bih izokrenuti vašu misao tvrdeći da se religija sada vraća s takvom snagom i u takvom retrogradnom obliku upravo zato što smo se toliko htjeli distancirati od nje. Racionalizam koji spominjete nije bio pravo udaljavanje već brana koja se sve više urušava. U tome je možda sadržana naša zadnja mitologija. „Vjerovali“ smo u razum kao što smo nekada vjerovali u bogove.“ (Girard, 2010, 119)

U sekularističkom potiskivanju religije Girard prepoznaje (novi) oblik traženja žrtvenog jarca: inzistiranje na strogoj razlici između sekularnosti i religije valja prema njemu razumjeti isključivo u žrtvenom ključu. Svaljivanje svega zla na jedan društveno-kulturni entitet dobrano podsjeća na toliko puta odigrani scenarij žrtvenog mehanizma pri čemu religija, barem u suvremenom zapadnom svijetu, ima sve predispozicije da bude novim kandidatom za žrtvu. Kao prvo, religija već određeno vrijeme nema društvenu moć u usporedbi s nekim drugima ustanovama. Nalazi se na marginama suvremenog društva u kojem više ne igra više skoro nikakvu ulogu. Uglavnom je nezaštićena nemajući relevantnih sredstava da odgovori na napade kojima je izložena. Isto tako, nitko društveno važan neće stati u njenu obranu. Kao kod svake dobro izabrane žrtve, nasilje nad religijom također neće izazvati daljnji ciklus osvete, odnosno, s religijom ono će se zaustaviti prestajući se širiti dalje unutar društva. I kao drugo, religija zauzima upravo onaj međupoložaj koji karakterizira poziciju žrtve: premda na rubu društva, religija ipak nije toliko izvan njega, tj. nalazi se unutra taman onoliko koliko je potrebno da na sebe može preuzeti njegovo nasilje. Svrha ove moderne žrtvene konstelacije ista je onoj u arhaičnim zajednicama kao i u svim ostalim društvima tijekom povijesti: religiju se izdvaja i okrivljuje kao glavni izvor nasilja da bi se prikrilo nasilje onih koji je optužuju.

„Nasilje koje bismo voljeli prenijeti na religiju zapravo je naše vlastito i mi se moramo suočiti s njime.“ (Girard, 2004d, 20)

Optužnica protiv religije skriva, prema Girardu, nesposobnost modernog čovjeka da sam pogleda vlastitom nasilju u oči. Ta ga nesposobnost oslobađa neugodne odgovornosti da se suoči s njim; naime, mnogo je lakše udaljiti nasilje od sebe transferirajući ga na jedan, u suvremenom svijetu, bezopasan entitet. Posrijedi je *modus operandi* svojstven *religijskom* – izići na kraj s nasiljem tako da ga se učini nečim što nam ne pripada. Ipak, prisutna je jedna razlika u odnosu na prije. Dok je u arhaičnim i drevnim društvima nakon demonizacije žrtve redovito slijedila njezina divinizacija, u modernim društvima ona se ne događa. Sve se zaustavlja na tome da je žrtva kriva i da je izvor svega ili barem većine zala. Današnje društvo nema potrebe za drugim dijelom dvostrukog transfera jer je uvjeren da mu nisu potrebna nikakva božanstva. Ono se, međutim, tako izlaže opasnosti jer ne posjeduje integrativni princip kakav je nekad bila divinizirana žrtva, o čemu će riječi biti nešto kasnije.

3. 3. 1. 2. Religija kao prevencija nasilja

Većina onih koji tvrde da je religija glavni izvor nasilja uglavnom promatraju religiju kao skup vjerovanja. Prema njima, radi se o sustavu ideja koji se tiču boga ili bogova, nadnaravnih bića, odnosno, transcendencije kao takve (Cavanugh, 2018, 11). Religiozni ljudi skloniji su nasilju zbog onoga u što vjeruju. Podrijetlo zla koje čine proizlazi isključivo iz sadržaja njihova vjerovanja. Ti su sadržaji, prema mišljenju sekularista, naime, leglo svakog dogmatizma, iracionalnosti, fundamentalizma i represivnosti. Loše ponašanje religioznih ljudi nije ništa drugo nego posljedica njihovih loših uvjerenja.¹⁶⁶

Prema Girardu sekularistička kritika religije polazi od netočne premise, naime, da je religija skup ili sustav vjerovanja, odnosno, neka vrsta svjetonazora ili pogleda na svijet. Međutim sagledamo li stvar kako treba, tj. u njezinoj povijesnoj dimenziji, navedena pretpostavka postaje neodrživa. Želimo li doći do pravog razumijevanja religije moramo se spustiti do njezinog iskona, tj. do uvjeta u kojima je nastala, a tamo u iskonu stvari, ako želimo nešto shvatiti, moramo napustiti racionalističku shemu prema kojem svakom ljudskom djelovanju nužno prethodi *ideje*, tj. poimanje ili razumijevanje svijeta:

„Od prosvjetiteljstva se to pitanje određuje uvjetima koje je odredio najapstraktniji racionalizam. Prve ljude zamišljamo kao male Descartese u svojim toplim sobicama i sami sebi govorimo da su apstraktno zamislili, za početak teorijski, institucije koje su željeli. Prelazeći zatim s teorije na praksu, ti ljudi ostvarili bi svoj institucionalni projekt. Dakle, ni jedna institucija ne može postojati bez *prethodne zamisli* koja vodi njezinu praktičnu razradu. Upravo ta zamisao određuje stvaranje kulture.“ (Girard, 2004b, 112)

Teško je zamisliti da se religija kao prvotna i temeljna ustanova arhaičnih društava oblikovala prema opisanom modelu. Nije baš vjerojatno da su (središnji) interesi prvih ljudi bili teorijske, odnosno, spekulativne naravi. Riječ je o preokupacijama koje se mogu javiti samo u visokom stupnju kulturnog razvoja, ističe Girard. Stavljati ih na same početke ljudskog društva i kulture predstavlja grubi anakronizam:

„Kad ljudi danas govore o religiji ili protiv religije kažu vam da je religija svjetonazor. Zapravo, većina znanstvenika zaglavila je u ideji da je religija zastarjeli i maštovit pogled na svijet koji je nastao zato što ljudi drevnih vremena nisu znali objasniti tajne svemira. Ali, arhaična društva nisu marila za tajne svemira. Nikada o njima ne govore. Čak se ni ne pitaju postoje li one ili ne. Morate biti iznimno profinjeni da dok gledate zvjezdanu noć izmišljate priče. Devetnaesto stoljeće je na taj način zamišljalo početak religije: ljudi promatraju zvijezde i izmišljaju bogove.“ (Garrels; Girard, 2011, 224)

¹⁶⁶ Pripadnici sekularističkog svjetonazora, prema tome, izjednačuju epistemološku i etičku dimenzije ljudskog postojanja. Što više ljudi znaju, postaju bolji kao ljudi i obrnuto. Paralelno s razvojem znanosti i tehnike događa se i moralni napredak čovječanstva. Zahvaljujući znanstveno-tehničkoj racionalnosti postajemo tolerantniji i uljuđeniji u odnosu na ljude prošlih epoha. Potrebno je, stoga, što više poticati ovu vrstu racionalnosti kao jedini ispravan pristup svijetu i životu i tako sačuvati plimni val napretka koji nam donosi svaku vrstu dobrobiti.

Pojava religije imala je prema Girardu sasvim drugačije, puno konkretnije razloge. Religija je bila odgovor na probleme koji su bili mnogo neposrednije vezani uz svakodnevni život (prvobitnih) ljudi. Pri tome, Girard u prvom redu ne misli na prirodne sile, bolesti, gladi i ostale „vanjske“ ugroze; glavna poteškoća koju je religija morala svladavati bilo je „unutarnje“, mimetičko nasilje. Upravo je ono, više od svega, ugrožavalo njihov opstanak. Glavna svrha religije bila je zaustaviti mimetičko širenje nasilja, tj. spriječiti njegovoj zaraznosti da se nekontrolirano razbukta. Trebalo je pronaći rješenje za uvijek aktualnu prijetnju aktiviranja lanca osvete, odnosno vječitog povratka recipročnog nasilja (Anspach, 2017, 53). Svojim sredstvima religija je, prema tome, neprestano smirivala nasilje, umanjivala ga i svodila na koliko toliko podnošljivu mjeru. Drugim riječima, glavna preokupacija religije bilo je kako postići i održati mir, ne tumačiti svijet:

„Religija nije ništa drugo doli ogroman napor da se održi mir. *Sveto je isto što i nasilje*, međutim, kada religiozan čovjek štuje nasilje to je samo zato jer štovanje nasilja treba donijeti mir; religija se u potpunosti bavi mirom, ali sredstva kojima ona raspolaže u tu svrhu nikad nisu oslobođena žrtvenog nasilja.“ (Girard, 1987c, 32)

Glavno i jedino sredstvo koje je u svrhu postizanja mira imala na raspolaganju bilo je samo nasilje. Da bi ga otklonila, religija se mogla uteći jedino njemu. Njezina se funkcionalnost temeljila na osnovnom i paradoksalnom procesu žrtvenog mehanizma u kojem se jedna vrsta nasilja (sveopće nasilje) suzbija drugom vrstom (jednodušno nasilje). Religija se među ljudima učvršćivala kao ustanova upravo preuzimanjem ovog uzorka. Institucionalizacija *religijskog* označavala je proces kojim se žrtveni mehanizam želio staviti pod ingerenciju religijskih ustanova kako bi se njime upravljalo i manipuliralo, naravno, u onoj mjeri u kojoj je to bilo moguće. Te su ustanove ciljano upotrebljavale nasilje, u kontroliranim uvjetima i u točno određenim dozama kako bi se spriječilo njegova pretjerana akumulacija:

„Upotrebljavala je nasilje, ali to nije činila radi poticanja još više nasilja, već upravo suprotno, kako bi ga držala pod kontrolom. Djelovala je prema homeopatskom principu: 'slično liječi slično' pri čemu vrlo mala doza otrova ili patogena liječi bolest.“ (Steinmar-Pösel, 2018, 30)

Poradi visoke zastupljenosti nasilja može se steći dojam da je u arhaičnim religijama postojala fascinacija nasiljem. Međutim, nasilje je unutar prvobitne religije bilo prisutno u tolikoj mjeri zbog urgentnosti koju ono implicira za život prvih ljudi i zbog toga što se jedino u nasilju nalazilo rješenje za nasilje. Ono kao takvo nije bilo predmet izravnog religijsko interesa i zbog toga ga se štovalo samo neizravno:

„Ljudi ne obožavaju nasilje kao takvo: oni ne odaju 'kult nasilju', u smislu u kom to čini savremena kultura, oni obožavaju nasilje jer im je do sada jedino ono pružalo uživanje u miru. U nasilju kojeg se užasavaju, vernici obožavaju ne-nasilje. Ne-nasilje se javlja kao neočekivani dar nasilja (...).“ (Žirar, 1990, 273)

Arhaičnu religiju Girard tumači kao sredstvo koje je ljudima pomagalo i koristilo da se nose sa svojim najvećim neprijateljem. Ona je pritom razvila određene strategije čiji je glavni cilj bio da

kurativno djelovanje žrtvenog nasilja bude učinkovito. Glavni cilj bio je „prevariti“ ljude prikazujući im njihovo nasilje kao nešto njima tuđe:

„Prema tome, daleko od toga da religija nije 'korisna'. Ona dehumanizuje nasilje, da bi zaštitila čoveka oduzima mu *njegovo* nasilje i pretvara ga u transcendentnu i uvek prisutnu opasnost koja mora da se umiri odgovarajućim obredima i skromnim i razboritim ponašanjem. Religija zaista oslobađa ljude jer ih rasterećuje sumnji koje bi ih trovale kada bi se krize sećali onako kako se ona zaista odvijala.“ (Žirar, 1990, 146)

Kod ljudi religija je oblikovala krivu spoznaju o podrijetlu onoga što su štovali: u likovima diviniziranih žrtava, a poslije božanstava, oni su, a da ne znaju, štovali svoje vlastito nasilje. Ovo pogrešno znanje, međutim, bilo je prije svega spasonosno – da se nije temeljila na njemu, religija ne bi nikada mogla odigrati ulogu koju je odigrala. S pravim uvidom u narav svog nasilja ljudski rod, prema Girardu, ne bi preživio. Neznanje je bilo posvema u službi samozaštite čovječanstva.¹⁶⁷ U mjeri u kojoj je bila lažna (transcendencija kojoj su se klanjali) bila je ujedno i zaštitnička:

„Sama natprirodna prikrivanja imaju ulogu zaštititi ljudska bića od vlastitog nasilja. Povezivanjem prijestupa s pojmom božanske osvete, a ne sa unutarnjim suparništva, religija pruža dvostruku obranu od njih: obavija ih ogromnim misterijem te štiti od nepovjerenja i sumnji koje bi neizbježno proizišle iz manje mitskog pogleda na prijetnju koju predstavljaju.“ (Girard, 1987c, 42)

U ovoj obmani, kao što smo više puta istaknuli do sada, nema dakako ničega svjesnog, namjernog ili ciljanog. Riječ je o procesu koji uvelike nadilazi razinu pojedinačne svijesti.¹⁶⁸ Svi koji su obuhvaćeni njime ne mogu ga spoznati takvog kakav jest i zato nitko od uključenih ne može njime svjesno manipulirati. U tim početnim uvjetima društva i kulture religija nikako nije mogla biti sredstvo kojim bi netko mogao ciljano raspolagati radi vlastitih interesa; ona, dakle, nije mogla biti plod prepredenog uma, nešto što bi određeni vještiji pojedinci, sami ili udruženi, osmislili da bi kontrolirali druge

¹⁶⁷ Smještajući religiju unutar evolucijskog okvira Girard napominje da je u povijesti ljudskog roda religija imala adaptivnu ulogu. Girard se tu nadovezuje na poznatog sociobiologa E. O. Wilsona koji smatra da religija, iako puka maštarija, ne može biti potpuno beskorisna jer je imala intrinzičnu adaptivnu vrijednost; u suprotnom bi bila odbačena kao nevažan kulturalni konstrukt (Girard, Antonello, Castro Rocha, 2007, 97). Na religiju se u tom smislu može gledati kao na evolucijska prilagodbu koja je ljudskom rodu omogućila preživljavanje. Ona je osigurala uvjete preživljavanja unutar specifičnog čovjekovog socijalnog okoliša obilježenog *mimesisom*. Religija je stvorila oblike koji su bili neophodni da ljudski rod preživi i koji su bili nositelji njegovog napretka te hoda kroz povijest. Ne može se, stoga, tvrditi da je ona nusprodukt čovjekove evolucije; naprotiv, religija je, prije, njezin pokretački motor.

¹⁶⁸ Girard smatra da je svaki aspekt ljudskog postojanja uvjetovan žrtvenim mehanizmom, odnosno, religijom. Riječ je nužnom horizontu unutar kojeg se odvija cjelokupni čovjekov život (Ranieri, 2018, 65). Ne iznenađuje stoga da je i ljudska svijest i sve što ona podrazumijeva (spoznaja, razumijevanje itd.) pod utjecajem religije. Taj je utjecaj iznimno jak: „Ono što smatramo normalnim, čak i racionalnim, već je iskričljivo učincima mehanizma žrtvenog jarca. Ako se u korijenu svake kulture nalazi viktimizacijski čin, tada će svako područje ljudskog djelovanja nositi tragove tog nasilnog podrijetla, uključujući ljudsko razumijevanje“ (Ranieri, 2018, 65). Budući da je dijete religije/žrtvenog mehanizma, razum teško osvješćuje, a još teže razumijeva njihovu ulogu u vlastitoj konstituciji. Girard, međutim, to ne govori zato što smatra da je ljudska racionalnost u tom pogledu potpuno nemoćna. On tu, prije svega, poziva na oprez: „On tvrdi da apeli na 'razum' koji nastoje opravdati neko djelovanje i sami moraju biti podvrgnuti kritičkoj provjeri u svjetlu razotkrivanja kako mehanizam jednodušne žrtve funkcionira unutar društva. Girard skreće pozornost na činjenicu da svako dano razumijevanje „razuma“ nastaje unutar određenog kulturnog konteksta te da oni koji djeluju unutar tog konteksta uglavnom nisu svjesni svoje uključenosti u različite prakse traženja žrtvenog jarca. Prema Girardu, riječ je o sveprisutnoj iluziji svih onih koji svoje viktimizacijske postupke opravdavaju apeliranjem na razum. Teško je, ako ne i nemoguće raspravljati s onima koji su uvjereni, za razliku od svojih protivnika, da samo oni slijede diktat razuma.“ (Ranieri, 2018, 66)

izvlačeći pritom za sebe korist. Religija se, drugim riječima, jednostavno nije mogla „izmisliti“; jednako kao što je teško pretpostaviti da je prvotno postojao spekulativni um koji je naknadno osmislio religijska vjerovanja i prakse, teško je zamisliti i da je prije nastanka religije radi pragmatičnih razloga postojao toliko razvijen instrumentalni um. I jedna i druga zamisao krivo pretpostavljaju da na početku svega stoji kao glavni akter pojedinac koji na osnovu svojih zamisli, planova i interesa zasniva svoje društveno-kulturne institucije, uključujući religiju. Prema Girardu slijed u kojem je pojedinac uzrok, a društvo i kultura posljedice, ne odgovara pravom stanju stvari. Poput Durkheima i Girard smatra da je sve što pojedinac doživljava, misli i čini – što osobito vrijedi u arhaičnim zajednicama - uvijek već posredovano društvenom zbiljom. Društvo i kultura, odnosno, religija jedini su okvir u kojem se individuum uopće može konstituirati. Religija, stoga, nikako nije izum (nekih) naših predaka – mnogo je prikladnije reći upravo suprotno: nismo mi izumili religiju nego je ona izumila nas.

4. JUDEO-KRŠĆANSKA RELIGIJSKA TRADICIJA

U drugoj, „antropološkoj“ fazi svoje karijere Girard je nastojao pružiti cjelovit prikaz o ulozi religije u nastanku ljudskog društva i kulture. U svome pothvatu usredotočio se na svijet arhaičnih i antičkih religija smatrajući da se upravo u tim najstarijim primjercima najbolje može izlučiti esencija religije. Međutim, unatoč velikom istraživačkom i analitičkom poslu koji je u tom pogledu odradio, ostao je ipak dojam da u svemu tome nešto nedostaje, odnosno, da slika o religiji nije potpuno zaokružena. Tom utisku ponajprije su doprinijele pojedine Girardove rečenice u *Nasilju i svetom* koje se tiču odnosa modernih i arhaičnih društava. Uspoređujući jednu s drugim, Girard napominje da je u modernim društvima žrtveni mehanizam izgubio ulogu kakvu je nekoć imao u arhaičnim i drevnim društvima. Mehanizam žrtvenog jarca nije potpuno nestao iz njih, ali se, prema Girardu, uvelike istrošio (Girard, 1979, 295). Svoja zapažanja o istrošenom žrtvenom mehanizmu Girard nije uspio dalje razraditi. Međutim, usprkos usputnom karakteru ovih opaski, nisu se mogla zaobići neka važna pitanja koje su iz njih proizišla kao npr.: Što se točno dogodilo između arhaičnog i modernog razdoblja ljske povijesti? Zbog čega je mehanizam koji je činio temeljnu okosnicu sveukupnog društva, kulture i religije „odjednom“ prestao biti funkcionalan? Kako su se ljudi nakon arhaičnog i antičkog razdoblja nosili s nasiljem bez zaštite žrtvenog mehanizma? Ova i slična pitanja ostala su neodgovorena ne zato što je Girard mislio da ona nemaju nikakve veze s onim što se nalazi u *Nasilju i svetom*, već jednostavno zato što koncepcija knjige nije dopuštala njihovu razradu. Premda svjestan njihove važnosti, ipak je znao da još nije pravi trenutak da se na njih odgovori o čemu, uostalom, svjedoče i početne riječi zaključka spomenute knjige:

„Naše istraživanje mitova i obreda je završeno. Ono nam je omogućilo da postavimo hipotezu koju sada smatramo potvrđenom i koja služi kao osnova za jednu teoriju primitivne religije; proširenje ove teorije u smjeru judeo-hrišćanstva i čitave kulture već je ovde započeto. Nastavit će se na drugom mestu.“ (Žirar, 1990, 327)

Svoje obećanje Girard će ispuniti vrlo brzo, 1978. godine, dakle samo šest godina nakon *Nasilja i svetog* izlazi i treća velika Girardova knjiga, *Stvari skrivene od nastanka svijeta* (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*) u kojoj se osim dijelova u kojima rekapitulira svoju dotadašnju misao, nalazi i dio u kojem će iznijeti vlastita razmatranja o judeo-kršćanskoj tradiciji.¹⁶⁹ U tom svom prilogu Girard će pokušati pokazati koju su ulogu u religijskoj i općoj povijesti odigrali židovstvo i kršćanstvo, odnosno kako se ove dvije religijske tradicije nadovezuju i referiraju na sve ono što im je prethodilo. Zasad ćemo ukratko reći samo kako Girard drži da se upravo u tim dvjema religijama

¹⁶⁹ Knjiga se sastoji od tri dijela: 1. Fundamentalna antropologija; 2. Judeo-kršćanski spisi; 3. Interdividualna psihologija.

treba tražiti odgovor na malo prije postavljena pitanja o istrošenosti žrtvenog mehanizma. Promjene koje su naposljetku vodile k uspostavi modernog društva nisu se dogodile samo zahvaljujući njima, ali njihova je uloga u svemu tome bila ključna. Židovska i kršćanska religija bile su snage koje su „istrošile“ žrtveni mehanizam ostavivši „zauvijek“ stari svijet za sobom. Pritom nisu samo uništile ono staro, nego su ujedno i ponudile novi model sveukupnog ljudskog individualnog i društvenog života.

4. 1. Demontaža žrtvenog mehanizma

Postavlja se, prije svega, pitanje kako je to judeo-kršćanskoj tradiciji pošlo za rukom? Što su židovstvo i kršćanstvo učinili da smo zahvaljujući njima dospjeli do današnjeg stupnja svijesti i razumijevanja individualnog i društvenog života koje označujemo riječju „modernitet“? Girard drži da odgovor leži u specifičnoj sposobnosti judeo-kršćanstva koja je omogućila da se pronikne sve dotadašnje društveno-kulturne strukture i obrasce. Sve religijske tradicije do pojave židovstva i kršćanstva počivale su na žrtvenom mehanizmu, a da ga pritom nisu prepoznavale kao takvog. Kao duboko neosviješteni *modus operandi* svekolikog društvenog života, mehanizam žrtvenog jarca bio je dobro osiguran i zaštićen od svakog oblika tematizacije i refleksivnosti. Funkcionalnost i učinkovitost koju je posjedovao onemogućivali su bilo kakvo njegovo možebitno propitivanje. Međutim, sa židovstvom i kršćanstvom se dogodilo to da je njegova neupitna danost po prvi put dovedena u pitanje. Ove dvije tradicije prve su uspostavile odmak u odnosu na žrtveni mehanizam. S njihovim dolaskom taj je mehanizam prestao biti apsolutna stvarnost koja sve obuhvaća i u koju je sve uronjeno te kojoj je sve podređeno. Od tog trenutka, on više nije bio prizma kroz koju se gleda, poima, razumije i tumači sve ostalo jer se uslijed novonastale promjene pretvorio u *predmet* koji je sam izložen pogledu, razumijevanju, interpretiranju, kritici itd. Djelovanjem židovstva i kršćanstva započelo je nešto radikalno novo, a plodove tog „novog“ baštinimo i mi danas. Sposobnost modernog čovjeka da u društvenim i kulturnim tvorevinama uočavamo i prepoznavamo obrasce na kojima se oni temelje, da ih kritički preispitujemo, da dovodimo u pitanje njihovu samorazumljivost, sve to izravno proizlazi iz judeo-kršćanske tradicije, ističe Girard:

„Smatram da ako smo danas sposobni razbiti i analizirati kulturne mehanizme to je zbog neizravnog i neprimjetnog, ali istodobno zbog vrlo određenog utjecaja judeo-kršćanskih spisa.“ (Girard, 1987c, 138)

U današnjim okolnostima, Girardova tvrdnja u najmanju ruku zvuči paradoksalno jer vrlo velik broj suvremenih znanstvenika i intelektualaca, napose iz humanističkog područja, misli posve suprotno smatrajući judeo-kršćansku tradiciju sinonimom za svaku vrste ne-kritičnosti i dogmatizma. Za njih u tom pogledu nema nikakve razlike između judeo-kršćanske i ostalih religijskih tradicija.

Usprkos tome Girard ipak inzistira na svojoj tezi i nastoji je dokazati ukazujući na poveznice koje postoje između judeo-kršćanstva i duhovnog, zasad modernog (zapadnog), svijeta. Štoviše, on želi pokazati da moderna kritičnost svu svoju snagu i izvorno nadahnuće crpi iz zajedničke baštine židovstva i kršćanstva. Bez judeo-kršćanskog nasljeđa ne bi bilo ni nje. Judeo-kršćanska tradicija nužan je preduvjet svakog današnjeg kritičkog iščitavanja društvenih i kulturnih struktura tako da je cjelokupnu društvenu i humanističku misao opravdano smatrati njezinom zakonitom nasljednicom.¹⁷⁰

„Povijesno gledano, to su nužni uvjeti antropologije i društvenih znanosti uopće: ove discipline predstavljaju nastavak kulturnog dekodiranja koje su prvi pokrenuli biblijski tekstovi, iako su humanistički znanstvenici rijetko u stanju to uočiti (...).“ (Fleming, 2004, 113)

Uzdignuvši se *iznad* žrtvenog mehanizma, židovski i kršćanski spisi omogućili su jasan i potpun uvid u to što je on. Otvorili su nam oči da možemo vidjeti kako funkcionira mehanizam koji je zaslužan za generiranje i obnavljanje društveno-kulturnog poretka. No, iznad svega, biblijski su tekstovi razotkrili što zapravo stoji u pozadini žrtvenog mehanizma, što se to skriva iza te njegove generativne moći. Središnje otkriće bilo je to da žrtveni mehanizam počiva na prolivenoj krvi nevinih žrtava, da su nosivi stupovi čitavog procesa nasilje i nepravda. Zahvaljujući tekstovima Starog i Novog zavjeta otkrilo nam se naličje svakog društveno-kulturnog poretka, tj. njegova prava, mračna strana. Saznali smo koje su to te „stvari skrivene od nastanka svijeta“. Unatoč svoj potrebitosti i dobrobiti koje su za ljudski rod imale i imaju društvene i kulturne ustanove, otkriće o njihovu pravom podrijetlu bacilo je na njih veliku sjenu.¹⁷¹

Do ovog, drugačijeg pogleda na žrtveni mehanizam došlo je zbog izokretanja dotadašnje, mitske perspektive. Vidjeli smo ranije kako je glavna svrha mitskih priča bila da na *idejnoj* razini osigura funkcioniranje žrtvenog mehanizma. Mitovi su redovito prepričavali i tumačili žrtvene događaje sa stajališta progonitelja, tj. onih koji su imali najviše koristi od njih. Progonitelji su bili neizostavno opravdavani, a žrtve uvijek okrivljene. Žrtvi je, naprotiv, bio oduzet svaki glas te se nije mogla čuti njezina strana priče. Za razliku od mita, u tekstovima Starog i Novog zavjeta na cijelu se stvar počelo gledati dijametralno suprotno. Judeo-kršćanska tradicija je prvi put u povijesti čovječanstva preokrenula perspektivu mitskog pripovjedača progovorivši iz perspektive žrtve (Pavešković, 2003, 31, 32). U biblijskim tekstovima žrtva je konačno dobila glas da i ona može ispričati (svoju) priču:

„Izopćenik je počeo dobivati glas kao onaj koji govori istinu naspram onih koji bi svoj lažni mir i jednodušnost htjeli utemeljiti na njegovom umorstvu.“ (Alison; Palaver, 2017, 4)

¹⁷⁰ Kao što se uobičajilo misliti da je jedan od izvora nadahnuća zapadne prirodnoznanstvene misli biblijski prikaz o stvaranju, analogno moglo bi se predložiti, s obzirom na Girardove analize, i za humanističku misao (Fleming, 2004, 113).

¹⁷¹ Međutim, to ne implicira da je judeo-kršćansko otkrivenje jedna od inačica kulturnog pesimizma. Raskrinkavanje žrtvenog obrasca nikako nije isto što i fatalističko prihvaćanje *status quo*. Glavni cilj razotkrivanja je upravo suprotno – staro se aktivno demontira samo kako bi ga se moglo zamijeniti nečim novim, boljim.

Jedino kroz oči onoga tko je cijelo vrijeme morao plaćati najvišu cijenu moglo se spoznati o čemu je doista riječ.¹⁷² Tek iz perspektive žrtve moglo se istinski vidjeti da je nasilje progonitelja krajnje arbitrarno te da su „pravedni“ čuvari i branitelji reda samo osvetoljubljiva rulja koja, zahvaćena mimetičkim kovitlacem, jednostavno mora pronaći žrtvenog jarca (Golsan, 2002, 86). Žrtvino gledište omogućilo je da istina iziđe na vidjelo: pravi su krivci progonitelji, dok je žrtva nedužna.

Biblijski tekstovi osuđuju nasilje, ali to ne čine iz moralnih razloga, barem ne primarno zbog njih. Njihova prvotna namjera, prema Girardu, nije bila oblikovati nekakav moralni sustav, odnosno normirati ponašanje koje bi čovjeku trebalo omogućiti da savlada i prevlada vlastitu nasilnost. U Starom i Novom zavjetu fokus je, prema Girardu, bio na nečem drugom:

„Girard sugerira da ono što je biblijski monoteizam ponudio nije bio, dakle, tek nekakav 'moral' ili 'etika' – kako su to sklona vidjeti moderna tumačenja počev od Kanta – već jednu suštinsku *epistemologiju*, oblik znanja koji je korelativan s onim najdubljim egzistencijalnim značenjima koje obično vezujemo uz termin 'otkrivenje', drugim riječima, kognitivni uvid koji čovječanstvu omogućuje otkupljenje od nasilnih struktura kojima se ono neprestano vraća.“ (Fleming, 2004, 114)

Stari i Novi zavjet ne pružaju teorijsko ili spekulativno znanje, već egzistencijalan uvid. Raskrinkavanje žrtvenog mehanizma utječe do kraja na čitav život onoga tko je izložen tom procesu. Kritičnost njegova uvida neizbježna je i praktična. Ustvari, ona je nadasve životna. Spoznaja nepravednih i nasilnih struktura neodvojiva je od poziva da se one u potpunosti odbace i zamijene nečim drugačijim, boljim. Njezina narav i intenzitet su takvi da je nakon nje teško, ako ne i nemoguće, životno pristati uz ono što je njome razotkriveno.

4. 2. Girardov pristup Bibliji

Inzistirajući na epistemološkoj dimenziji starozavjetnih i novozavjetnih tekstova Girard je stvorio vlastiti vrlo osebujan pristup Bibliji. On smatra da se biblijskim tekstovima može pristupiti na jednak način kao i tekstovima koje je obrađivao dok je pisao *Nasilje i sveto*. Dakle, nema bitne razlike u tome kako čitamo Bibliju ili izvješća o običajima i vjerovanjima primitivnih naroda ili pak djela klasične grčke tragedije. Drugim riječima, Girard Bibliji pristupa kao antropolog zainteresiran za religiju:

¹⁷² Uzdignuće od žrtvenog mehanizma zbilo se, prema tome, odozdo, od pogažene žrtve koja je u žrtvenoj konstelaciji bila na dnu, ispod svih. Kritički odmak uspostavio se tamo gdje je koncentracija *žrtvenog* bila najveća. Uspješnost demontaže i napuštanja žrtveno-mitskih obrazaca leži upravo u tome što se sve dogodilo u samoj srži žrtvenog događaja. Svaki drugi pokušaj koji bi došao „sa strane“ ili izvana ne bi imao ni približan učinak. Jedino kroz preobražavajuće iskustvo u samom središtu žrtvene scene, spoznaja je mogla biti istodobno do kraja pronicljiva i oslobađajuća.

„Treba naglasiti da je Girard pristupio Bibliji kao antropolog religije, a ne kao teolog. Njegove tvrdnje o Bibliji temeljile su se isključivo na antropološkom čitanju. Girardove analize ne pretpostavljaju da je Biblija božanski objavljena knjiga. Dosljedno je tvrdio da je svatko može čitati i razumjeti bez obzira na to jeli vjernik ili nije. Ono što je tvrdio jest da biblijski tekst ako ga se antropološki čita otkriva istine o religiji i kulturi kakve se ne mogu pronaći u drugim tekstovima. Međutim, istovremeno je bio uvjeren da se njegove analize ne bi smjele odvajati od teologije, odnosno da bi teologija trebala biti njima obogaćena.“ (Ranieri, 2017, 173)

Antropološki pristup je prema Girardu moguć, prije svega, zato što se Biblija sadržajno i formalno podudara s ostalim srodnim tekstovima jer govori o mimetičkoj žudnji, suparništvu, nasilju i mehanizmu žrtvenog jarca. Biblija se, drugim riječima, referira na istovjetne, univerzalno prisutne društvene, kulturne i religijske strukture. Riječ je o sadržajima koji su svima lako dostupni – da bi ih se razumjelo nije potrebno ništa više osim zdravog razuma i uobičajene znanstvene metodologije. Mimetizam i sve što iz njega proizlazi racionalno je lako dohvatljiv. Radi se o čisto ljudskoj dimenziji za čije razumijevanje nije potrebna nikakva pomoć odozgor: Bibliju se, prema tome, može čitati i iz nje izvući relevantne uvide i bez pozivanja na Božju objavu:

„Moje je istraživanje samo neizravno teološko, pomoću evanđeoske antropologije koju su, čini mi se, teolozi zanemarili. Kako bih ga učinio što uspješnijim, slijedio sam ga što je moguće duže, ne pretpostavljajući stvarnost kršćanskog Boga. Nikakvo pozivanje na nadnaravno ne smije prekinuti nit antropoloških analiza.“ (Girard, 2004b, 236)

Girard, dakako, time ne želi reći da je antropološka dimenzija jedina i tu je također vrlo jasan:

„Postoji antropološka dimenzija evanđeoskih tekstova. No, nikad nisam tvrdio da ona predstavlja cjelokupnost kršćanske objave, ali bez nje kršćanstvo bi teško moglo biti ono što jest.“ (Girard, 1987c, 163)

Girard ne niječe da postoji i nadnaravni aspekt biblijskih tekstova: unatoč značajnom udjelu antropološke dimenzije kojeg njegova istraživanja otkrivaju, u Bibliji ipak nije sve svedivo na nju. Jasna razlika između božanskog i ljudskog je nedvojbeno i ne bi je se smjelo zamućivati ili umanjivati ni s jedne, a ni s druge strane. Opet, to ne znači da između tih dviju dimenzija ne postoji nikakva povezanost, a još manje da su međusobno suprotstavljene. U hermeneutičkom smislu božansko i ljudsko nisu jedno drugom konkurencija. Ista stvar, tema ili događaj mogu se jednako vjerodostojno opisati iz jednog i iz drugog gledišta. Antropološko čitanje Biblije ne umanjuje značaj teološkog i obrnuto. Radi se o plodonosnoj koegzistenciji dvaju pristupa koji obogaćuju jedan drugoga. Vlastiti pothvat Girard također razumijeva u tom duhu. Premda su ga njegove analize vodile u područja koja tradicionalno pripadaju teologiji, Girard nikad nije dovodio u pitanju njezinu zasebnost i autonomiju. Nipošto nije smatrao da njegovo antropološko iščitavanje određenih biblijskih tema automatski briše njihov transcendentni biljeg:

„Neki kršćanski čitatelji boje se da proširenje ne zahvati samo područje teologije. Naprotiv, smatram da desakralizirajući neke teme, pokazujući da Sotona najprije postoji kao subjekt struktura mimetičkog nasilja, mislimo s evanđeljima, a ne protiv njih (...). Pridavanjem posve ovozemaljskih, racionalnih obilježja temama poput Sotone ili apokaliptične prijetnje, ne samo da ne želimo umanjiti kršćansku transcendenciju,

već više nego ikada aktualizirati Pavlove 'paradokse' o ludilu i mudrosti križa. I čini mi se da se povezivanjem najvažnijih Pavlovih tekstova već rasvjetljuje i da će se sutra još više rasvjetliti, onako kako je to predosjetio Gil Baile, prava demitizacija našeg kulturnog univerzuma, ona koju daje samo Križ.“ (Girard, 2004b, 237)

Do sada smo u kratkim crtama naznačili glavne zaključke Girardovih razmatranja o Bibliji. Oni nam u prvom redu govore što je novo donijela Biblija te ističu njezinu „različitost“ u odnosu na ono što joj je (religijski) prethodilo. Zanimljivo je pritom da svoju analizu Girard ipak ne započinje od razlika koje smatra najvažnijim obilježjem biblijskih tekstova, nego od sličnosti koje postoje između njih i ne-biblijskih tekstova. Girard smatra da je to metodološki jedini ispravan put, barem kada je riječ njegovoj vrsti istraživanja. Antropološko čitanje Biblije mora započeti od zajedničke ljudske osnove jer ako minimiziramo, zaobilazimo ili negiramo sličnosti, izlažemo se opasnosti da nećemo dobro upoznati i razumjeti ono što je središnje za biblijske tekstove. Posebnost judeo-kršćanskih spisa može se adekvatno odmjeriti tek na mjerilu spomenute zajedničke podloge. Svi aspekti i nijanse različitosti koju donosi Biblija najbolje nam upadaju u oči ako ih promatramo u kontinuitetu sa žrtvenom i mitološkom tradicijom koja joj prethodi i od koje se postupno odvaja (Fleming, 2004, 116). Diskontinuitet Biblije najbolje razumijemo tek ako ga ne odvajamo od kontinuiteta koji je spaja s onim što je bilo prije nje.

Kada govori o zajedničkoj podlozi Girard, dakako, ima na umu žrtveni mehanizma i mitsku naraciju. U početnim biblijskim knjigama, napose u *Postanku* te nešto manje u *Izlasku*, ove žrtvene i mitske sastavnice pojavljuju se uglavnom fragmentarno i raštrkano zbog čega je njihovo pravo obličje često prikriveno te ih ne vidimo tako jasno kao u ne-biblijskim tekstovima. Međutim, njihova se žrtveno-mitska obilježja ipak manifestiraju u onoj mjeri koja je potrebna da ih u konačnici možemo detektirati. Radi se o dobro poznatim sastavnicama:

- „(1) Rasap uslijed sukoba, gubitak razlika i uklanjanje hijerarhija, tj. onoga što konstituira zajednicu
- (2) kolektivno nasilje *svih protiv jednog*
- (3) razvoj zabrana i obreda.“ (Girard, 1987c, 142)

Girard smatra da se relativno lako mogu pronaći biblijske ekvivalenti tih elemenata. Za prvu točku ili prvi stadij žrtvenog mehanizma primjere možemo pronaći u prvim recima izvještaja o stvaranju, u dijelu koji govori o poplavi u priči o Noi, u pomutnji jezika kojom završava priča o kuli babilonskoj, u uništenju Sodome i Gomore te u zbivanjima oko deset zala iz *Knjige izlaska*. Ovdje također spadaju i uvodne epizode u pričama o Kajinu i Abelu, Ezavu i Jakovu te o Josipa i njegovoj braći gdje zatječemo motive blizanaca i zaraćene braće koji se redovito pojavljuju u početnim fazama žrtvenih scenarija i mitskih priča.

Što se tiče drugog stadija, Girard kao prvi primjer navodi Božje istjerivanje Adama i Eve iz Edena – ovim postupkom Bog preuzima nasilje na sebe kako bi utemeljio čovječanstvo (Girard, 1987c, 142). Potom imamo scenu u kojoj Jakov prima Izakov blagoslov. U tom se prizoru susrećemo

s nepravедnim i nasilnim razrješenjem sukoba između zaraćene braće: Jakov „nasilno“ preotima očev blagoslov čime u izvjesnom smislu žrtvuje brata. Na stvari ništa ne mijenja što se tu radi o prevari i što je Jakovljevi postupak na kraju razotkriven: žrtveni se ishod time nimalo ne dovodi u pitanje. Pred sobom imamo tipičnu žrtvenu strukturu:

„U svakoj od ovih scena, odnos između braće ili dvojnika ima obilježje neodlučenosti, a rješava se protjerivanjem (...).“ (Girard, 1987c, 142)

Jedan drugi aspekt epizode u kojoj Izak blagoslivlja Jakova ilustrira treći, zadnji moment, odnosno, stadij žrtvenog mehanizma. Ubijeni kozlić koji Jakov pripravlja Izaku za večeru kako bi dobio očev blagoslov reprezentira, na malo udaljeniji način, žrtvenu (obrednu) ustanovu. Jedan detalj, prema Girardu, tu je osobito važan:

„Zahvaljujući dlaci kozlića Izak misli da su Jakovljeve ruke ustvari Ezavove, a time Jakov izbjegava očevo prokletstvo.“ (Girard, 1987c, 143)

Riječ je, dakle, o žrtvenoj zamjeni, tj. načelu na kojem se temelji obredna institucija žrtvovanja. Njome se preusmjeruje vlastito nasilje na zamjenski objekt i izbjegava njegov razorni povratak (očevo prokletstvo).

Nabrajanje sličnosti predstavlja prvi korak Girardove analize. On je kao takav neophodan, ali njegova uloga tu manje-više prestaje. Svrha isticanja sličnosti jest obavljanje pripremnih radnji za središnji zadatak: definiranje sadržaja i opsega *novosti* biblijske poruke, odnosno, kako biblijski tretman žrtveno-mitske građe donosi nešto apsolutno drugačije u odnosu na sve što je postojalo prije toga (Girard, 1987c, 144). Premda se novost i posebnost odnose na čitavu Bibliju, u nekim njezinim dijelovima one dolaze više do izražaja nego u drugim. Usredotočit ćemo se na tekstove na kojima se Girard najviše zadržava: priča o Kajinu i Abelu, priča o Josipu Egipatskom, Knjiga o Jobu i Evanđelja.

4. 2. 1. Kajin i Abel

Priča o Kajinu i Abelu, sinovima Adama i Eve, svima je dobro poznata. Dvojica braće kao žrtvu Bogu prinose plodove svojeg rada. Na Abelovu žrtvu Jahve lijepo pogleda, a na Kajinovu se niti ne osvrne. Obuzet ljutnjom te našavši se sam s Abelom na polju, Kajin skoči na brata i ubije ga. Bog Jahve ne ostavlja Kajina na miru prozivajući ga za zločin koji je počinio. Odbačen od Boga, Kajin je osuđen vječno lutati po zemlji. No, Boga ga ne napušta potpuno – zaštićuje ga znakom na čelu kojim prijete sedmerostrukom osvetom onome tko ubije Kajina. Noseći svoju kaznu i znak, Kajin se nastanjuje istočno od Edena gdje osniva zajednicu koja nosi njegovo ime.

Za početak valja istaknuti da u priči zatječemo prepoznatljivu mitsku strukturu i uhodane žrtvene obrasce. U priči prije svega susrećemo motiv sukobljene braće, a nakon toga imamo bratoubojstvo koje predstavlja utemeljiteljski i diferencirajući čin nasilja kojim se omogućuje

uspostavljanje društvenog poretka (Golsan, 2002, 90). Biblijska priča u tom pogledu podsjeća na brojne iste ili slične priče iz svjetske mitologije od kojih je svakako najpoznatija ona o Romulu i Remu. Uspoređujući priču o Kajinu i Abelu s čuvenim rimskim mitom, Girard se rukovodi već spomenutim metodološkim principom da se sličnosti uzimaju u obzir ne zato da bi se zasjenile razlike između dvaju tekstova nego da bi se još jasnije istaknule.

Kada Rem preskoči crtu/granicu koju je u zemlju ucrtao Romul, mit ga proglašava krivim jer je svojim postupkom narušio integritet zajednice koju želi zasnovati njegov brat. Iz perspektive mitskog pripovjedača smrt koja će zadesiti Rema potpuno je opravdana. Njegova je sudbina možda tužna, ali kad ga brat ubije, Rem je samo dobio ono što je zaslužio. S druge strane, Abela se nimalo ne smatra krivim. Od početka do kraja priče njegova se nevinost ni u jednom trenutku ne dovodi u pitanje. Ne prebacuje mu se nikakav prijestup koji bi trebao poslužiti kao opravdanje za ubojstvo koje će uslijediti. Romul, nakon što ubije brata, ne samo da je opravdan nego i biva kanoniziran. Dobiva sve rimske ovlasti i časti, kako društveno-političke tako i religijske:

„Njegov je status žrtvovatelja i velikog svećenika; on utjelovljuje rimsku moć u svim njezinim oblicima istovremeno.“ (Girard, 1987c, 146, 147)

Sasvim suprotno vrijedi za Kajina. Nema ni najmanjeg traga njegova uzdizanja, a kamoli divinizacije. Iz vizure biblijskog pripovjedača Kajin nije ništa drugo doli obični ubojica. Činjenica da njegovo ubojstvo pozitivno djeluje na društveno-kulturni razvoj ljudskog roda ništa ne mijenja; njegova krivnja ne biva ništa manjom zbog toga. Zadnju riječ u svemu ima moralna osuda zločina:

„Potom Jahve zapita Kajina: 'Gdje ti je brat tvoj Abel' (...) Jahve nastavi: 'Što si učinio? Slušaj! Krv brata tvoga iz zemlje k meni viče!'“ (Post 4, 9 – 11)

Moralna istina ima prednost pred svakom društveno-kulturnom dobrobiti, što tekst još jednom podcrtava. Nakon što je Kajin počinio zločin Jahve univerzalizira zabranu ubojstva: prijeteći sedmerostrukom osvetom svakoga tko ubije Kajina, Bog jasno daje do znanja da zabranjuje (bilo kakvo) ubojstvo. Ne postoji ama baš ništa što bi moglo opravdati prolijevanje krvi.

Na kraju Kajin odlazi u zemlju Nod gdje zasniva naprednu i produktivnu zajednicu. Kajin je graditelj prvog grada, praotac stočara, svirača i kovača. S njime, drugim riječima, započinje kultura i civilizacija. Da je priča o Kajinu ovdje završila moguće da bi njezin sveukupni ton bio drugačiji. Možda bi se zbog činjenice uspješne i prosperitetne zajednice relativizirala strogost Jahvine osude. Mogao bi se steći dojam da Kajinov zločin naposljetku i nije tako ozbiljan jer je na kraju doveo do sveopćeg boljitka u kojem uživaju njegovi potomci. Novostečena dobrobit vjerojatno bi malo po malo brisala iz kolektivne memorije istinu o onome što se nekada, na početku dogodilo. Međutim, dvije epizode u nastavku priče potvrđuju i učvršćuju početnu i glavnu poruku teksta. Prva se tiče osvetoljubljive izjave Lameka, jednog od Kajinovih potomaka, a druga stanja sveopćeg rasula i gubitka razlika koji predstavlja uvertiru potopu.

„Ako će Kajin biti osvećen sedmerostruko, Lamek će sedamdeset i sedam puta.“ (Post 4, 24)

„Kad su se ljudi počeli širiti po zemlji i kćeri im se narodile, opaze sinovi Božji da su kćeri ljudske pristale, pa ih uzimahu sebi za žene koje su god htjeli (...). U ona su vremena – a i kasnije – na zemlji bili Nefiti, kad su Božji sinovi općili s ljudskim kćerima pa im one rađale djecu.“ (Post 6, 1 – 2., 4.)

Izjava Lameka, daljnjeg Kajinova potomka, otkriva da je nasilje od prvotnog bratoubojstva postalo sve veće. Lamek, naime, ponosno prijete sedamdeset sedam puta većom osvetom što predstavlja znatno uvećanje sedmerostruke osвете koja je bila zajamčena Kajinu (Golsan, 2002, 91). Vidjeli smo da nasilje, jednom kad se aktivira, ima nezaustavljivu tendenciju rasta bez obzira je li imalo u određenim trenucima blagotvorne učinke – prepreke koje samo sebi postavlja (jednodušno-žrtveno nasilje) uvijek će uspješno preskočiti i nastaviti svoj nezaustavljivi hod prema sveopćem neredu. Umorstvo koje u početku rezultira prosperitetom dugoročno se pokazuje kao neadekvatno sredstvo – ono samo privremeno zaustavlja povratak nasilja koje se uvijek vraća, najčešće, snažnije i veće. Glede utemeljiteljskog nasilja, poruka je Biblije jasna:

„Ako pažljivo proučimo priču shvatit ćemo da je pouka Biblije upravo u tome da se kultura rođena u nasilju mora vratiti nasilju. U početnim fazama promatramo izniman procvat kulture; osmišljava se tehnika, gradovi niču iz pustinje (...). Ali vrlo brzo, nasilje koje je nedovoljno obuzdano početnim ubojstvom i pravnim preprekama koje iz njega proizlaze, počinje izmicati kontroli i širiti se. Granice između legalizirane kazne (osвете) i krvne osвете nestaju: sedmerostruka Kajinova osвета postaje kod Lameka sedamdeset-sedmerostruka.“ (Girard, 1987c, 148)

Nasilje koje se neumoljivo vraća ubrzo poprima totalne, sveopće razmjere zahvaćajući čitavu zajednicu. Njegovim dolaskom anuliraju se razlike i dokidaju hijerarhije, osnovni stupovi društveno-kulturnog poretka. Zajednica biva uronjena u kaos ne-diferencijacije i kobnu uravnilovku u koje sve miješa sa svime i svatko sa svakim. Sinovi božji miješaju se s ljudima i iz te „promiskuitetne“ zajednice rađaju se hibridna bića Nefiti. Biblijski opis govori da je ova kriza što je do kraja zahvatila čovječanstvo rezultat dinamizma samog nasilja te da je Potop kao konačni kraj samo fatalni zaključak procesa koji nasilje vraća na velika vrata pošto ga se privremeno uspjelo osloboditi zahvaljujući početnim blagodatima utemeljiteljskog umorstva (Girard, 1987c, 149).

U biblijskoj priči o Kajinu i Abelu nasilje se desakralizira na dva načina: prvo, otkrivanjem nevinosti izvorne žrtve i, drugo, ukazivanjem na to da utemeljiteljski zločin ne suzbija nasilje već samo privremeno sprječava njegov apokaliptični povratak (Golsan, 2002, 92). Bog (sveto) ne samo da se više ne poistovjećuje s nasiljem, nego se jasno odvaja i ograđuje od njega. Nije više uz one koji ga čine, već je nasuprot i protiv njih. Nedvosmisleno staje uz žrtvu i zauzima se uz nju. Na Abelu se po prvi put unutar Biblije manifestira novi Božji stav tako da je on prva u nizu opravdanih i zaštićenih žrtava. Ultimativno držanje strane žrtvi karakteristika je i većine ostalih biblijskih tekstova; ustvari riječ je, prema Girardu, o zasebnom, ekskluzivnom obilježju Biblije kao takve. Premda se u korpusu

svjetske mitologije mogu naći primjeri odstupanja od progonstvenog diskursa, on u Bibliji poprima osobit stupanj, teško usporediv s bilo čime izvan nje:¹⁷³

„Ono što Bibliju i kulturu iz koje izrasta ipak čini jedinstvenom jest eksplicitno i naglašeno priklanjanje žrtvi, beskompromisna spremnost da svakom trenutku prokazuje progonitelja i ne stane na njegovu stranu.“ (Pavešković, 2003, 32)

Ako izvan biblijske tradicije i postoji otklon od progonitelja te pristajanje uz žrtvu, on nigdje nije izričita tema. Mitski se tekstovi tim motivom nikad ne bave ciljano, tj. oni ih nikad ne *tematiziraju* (Fleming, 2004, 120). Kritičko propitivanje i otklon, pojavljuju se još manje tako da možemo ustvrditi da se nigdje drugdje ne događa istinska subverzija mitsko-žrtvenih struktura. To jedino čini Biblija dosljedno braneći nevinost žrtve, uporno inzistirajući na tome da zasnivanje kulture zapravo ima zločinački karakter te neprestano osvješćujući da nasilje koje je u temelju kulture samu tu kulturu na kraju razara. Biblija predstavlja prvi izlazak iz mitske perspektive i zauzimanje distance naspram nje. U tom pogledu ona je prauzor svim kasnijim istovjetnim izlascima i distanciranjima, htjeli to njihovi protagonisti priznati ili ne.

4. 2. 2. Josip Egipatski

Druga biblijska priča koju Girard uzima kao primjer jest priča o Josipu Egipatskom (Post 37 – 50). Josip je najmlađi od jedanaestoro braće i miljenik oca Jakova.¹⁷⁴ Jakovljeva naklonost prema Josipu izaziva zavist braće koja postane još veća kad otac da da mu se izradi kićena haljina. Nakon što Josip braći ispriča svoja dva sna njihova zavist dosiže krajnji stupanj. U prvom snu sva braća vežu snopove. Josipov se snop uspravlja, a snopovi braće klanjaju se njegovom snopu. U drugom snu Josip vidi kako mu se klanjaju sunce, mjesec i jedanaest zvijezda. Braća nakon toga odlučuju ubiti Josipa. Međutim, od toga ih odvraća Ruben koji im predlaže da ga bace u napušten pustinjski bunar a potom, na Judin prijedlog, braća donose odluku da ga prodaju trgovcima robljem. Trgovci ga odvođe u Egipat. Prije no što se pojave pred ocem, braća uzimaju otrgnut komad tkanine od njegove haljine, umaču je u krv kože koju su zaklali te Jakovu ispričaju kako je Josipa ubila divlja zvijer. U Egiptu Josipa kupuje bogataš Potifar. Upoznavši se s Josipovim sposobnostima i talentima, Potifar ga uzdiže u odnosu na druge robove. Štoviše, Josip mu postaje poput sina. Josip se sviđa i Potifarovoj ženi te ga ona pokuša

¹⁷³ Možemo npr., uzeti Ozirisa ili Dioniza: „Nije li, naime, i Oziris uskrsnuo? Nije li Dionizova sudbina, nakon brojnih patnji i peripetija koje je prouzročio i preživio, veličanstveni uzlazak na Olimp? Nisu li i ove dvije sudbine, mada pripadaju mitskim junacima, sagleđane onda, makar implicitno, lateralno ili, ako hoćete, virtualno, iz perspektive žrtve? Može li se onda o mitu govoriti isključivo kao o progonstvenom tekstu“ (Pavešković, 2003, 32). Možda bi se, prema tome, moglo zaključiti da barem u nekim slučajevima mitovi ne staju uz progonitelje jer postoje primjeri iz svjetske mitologije gdje se, barem fragmentarno i parcijalno, progovara i iz perspektive žrtve. Girard u tom pogledu odaje stanovito priznanje orfičkoj tradiciji.” (usp., Girard, Antonello, Castro Rocha, 2007, 212)

¹⁷⁴ Dvanaesti Jakovljev sin, Benjamin, rodit će se kasnije, u drugom dijelu pripovijesti kad Josip bude u Egiptu.

zavesti. Nakon što je Josip odbije, ona ga optužuje i Josip završava u tamnici. Provevši mnoge godine u zatvoru na koncu biva opravdan i oslobođen. Tumači faraonu snove koje nitko nije uspio protumačiti. Faraon ga zbog toga postavlja za upravitelja čitavog Egipta.

Poput priče o Kajinu i Abelu, pripovijest o Josipu i njegovoj braći sadrži građu zajedničku brojnim mitovima. Ponajprije, imamo motiv sukobljene, zaraćene braće. Početak priče pokazuje i to kako početno suparništvo i nasilje postupno rastu sve do svog vrhunaca, tj. do odluke da se ubije Josipa, odnosno, do njegovog konačnog protjerivanja. Za razliku od Kajina i Abela, ovdje jasno do izražaja dolazi kolektivna narav nasilja: desetorica braće naspram jednog od njih; dakle, žrtvena raspodjela: svi protiv jednog. Ostaci mitske perspektive mogu se prepoznati po još nekoliko detalja. Prva od njih su snovi o Josipovoj dominaciji nad braćom. Ovi snovi ukazuju na arogantan stav junaka, na njegovo neopravdano uzdizanje koje budi, mitski gledano, opravdanu zavist u braće. Biblijski tekst na ovom mjestu daleki je odjek mitskog principa prema kojem junak zbog svoje oholosti zaslužuje kaznu. Osim pričama o snovima, čini se da Josip cjelokupnim svojim ponašanjem ponavlja obrazac mitskih junaka koji „moraju“ nešto učiniti čime će izazvati pomutnju i nered. I na kraju, krv kozlića kojom su braća namočila Josipovu tuniku naznačuje žrtveni trag koji vodi kako prema zamjenskim tako i prema izvornim žrtvama.

Uspoređujući biblijsku priču s onim ne-biblijskim, Girard ne uočava samo zajedničke elemente nego i strukturne analogije između njih. Usporedba npr. s mitom o Edipu donosi pet točaka koje povezuju priče o Josipu i Edipu:

„(1) Priče i o jednom i o drugom protagonistu započinju prikazima njihova djetinjstva; (2) I jedan i drugi lik optuženi su za incest – u slučaju Josipa to je povezano s Potifarovom ženom, što u konačnici dođe na isto; (3) Obje priče pokazuju da se krize koje pogađaju njihove obitelji (privremeno) rješavaju protjerivanjem djeteta u stranu zemlju; (4) U oba slučaja sposobnost prognanih da prežive u stranoj zemlji ovisi o njihovoj (gotovo faustovskoj) sposobnosti da odgonetnu zagonetke; i (5) U jednoj i u drugoj priči stranci se uspinju na društvenoj hijerarhiji tuđinskih gradova u koje su prognani.“ (Fleming, 2004, 120)¹⁷⁵

U odnosu na priču o Kajinu i Abelu ovdje je broj podudarnosti s mitskim pripovijestima osjetno veći. Pronalazimo ih podjednako u tematskim česticama i strukturnim obrascima. Međutim, razlike između biblijske priče o Josipu i mitova nisu zbog toga ništa manje. Upravo suprotno, iz već ustanovljenog interpretacijskog načela prema kojem se razlike definiraju na osnovu sličnosti proizlazi da veći broj zajedničkih sastavnica automatski ukazuje i na veći broj elemenata po kojima se ove dvije priče razlikuju. Veći komparacijski prostor, uz više sličnosti, nužno donosi i više različitosti.

Kako bi što bolje istaknuo osobitosti pripovijesti o Josipu tako ju Girard uspoređuje, dionicu po dionicu, s mitom o Edipu. Radi svoje opće poznatosti, ali još više zato što u sebi sadrži sve ključne mitsko-žrtvene odrednice, priča o Edipu uvijek je dobrodošla za usporedbu. Svoju komparativnu

¹⁷⁵ Detaljnu razradu ovih točaka može se pronaći u Girardovoj knjizi *Promatrah Sotonu kako poput munje pade* (str. 135–146)

analizu Girard započinje konstatacijom da nad obje priče visi isto pitanje: Je li junak kriv? U mitu o Edipu kao i svakom drugom, odgovor na ovo pitanje uvijek je potvrđan. Prema Girardu, to je razlog da je ono u mitovima postavljeno manje-više na implicitan, polu-prikriven, način (Girard, 2004c, 108). Naime, odviše transparentnosti dovelo bi mitsku perspektivu i cjelokupnu žrtvenu poantu u pitanje. U mitu krivnja junaka mora u svakom pogledu biti zagwarantirana jer čitava konstrukcija počiva na tome. Edip je, stoga, apsolutno kriv i to u svakom dijelu priče. Krivnja ga prati već od djetinjte dobi kada još ne može odgovarati za svoje postupke, a ne napušta ga ni onda kada svoje prijestupe počini u neznanju. Sve te olakotne okolnosti ne ekskulpiraju Edipa:

„Čak i kao malo dijete Edip je već potencijalno kriv za ocubojsvo i incest koje će počinuti kasnije. Stoga su njegovi roditelji imali dobar razlog da ga odbace. Tebanci su poslije imali dobar razlog da ga izbace po drugi put. Njegova prisutnost u njihovu grad bila je razlog za epidemiju kuge.“ (Girard, 2004c, 108)

U Josipovu slučaju sve je oprečno. U biblijskoj priči pitanje o krivnji junaka postavlja se krajnje otvoreno. Transparentnost pitanja pomaže nam razotkriti što doista stoji iza optužbe usmjerene protiv Josipa. Ono nam pokazuje da je predmet optužbe manje važan, a mnogo više tendencija, želja progonitelja da ga optuže. Biblijski pripovjedač želi nam skrenuti pozornost na *volju* za optuživanjem koja je konstitutivna za mitsku perspektivu. On pritom jasno aludira na njezinu proizvoljnost i nepravедnost. Dekonstrukciju progonstvene perspektive možemo pratiti u svakom dijelu priče.

„Braća nisu imala razloga otjerati Josipa. Jednostavno su bila ljubomorna na njega. Egipćani nisu imali razloga da ga bace u zatvor. Rečeno nam je da je žena Josipova dobročinitelja bila ljubomorna na njega. Što se tiče kuge, smatralo se da je to Edipova krivica. Nerazumni Egipćani su možda sumnjali da je Josip odgovoran za sušu i glad, ali daleko od toga da bi bio kriv. Priča nam govori da je jedino on ispravno predvidio katastrofu te da je njegova izvrsna politika spasila zemlju.“ (Girard, 2004c, 108)

Na pitanje o krivnji junaka biblijski pripovjedač odlučno odgovara negacijom. Josip ni na koji način ne zasluđuje ono što mu se događa, bilo s braćom, bilo s Potifarovom ženom; u svakom trenutku pripovijesti njegova nevinost ostaje netaknuta.

Na djelu je, prema tome, inverzija odnosa progonitelja i žrtve. U priči o Josipu i njegovoj braći mitski scenarij izvrnut je naglavačke. Imamo istu raspodjelu uloga i iste situacije, ali radnja ide u sasvim drugom smjeru. Kao da gledamo negativ priče o Edipu ili bilo kojeg drugog mita. Da se nije dogodila promjena perspektive, priča o Josipu i njegovoj braći išla poznatim, dobro uhodanim putem. U hipotetskoj re-mitologiziranoj verziji, braću bi se prikazalo kao pasivne objekte zala koje im je nanio junak. On bi zbog svoje oholosti i nasilja na kraju bio opravdano ubijen, a ubrzo nakon toga diviniziran, dok bi braća uživala u blagodatima dvostrukog transfera (Girard, 1987c, 151, 152).

Raskid s mitskom strukturom dodatno je podcrtan u zadnjoj epizodi priče. Josip je upravitelj Egipta i uživa veliki ugled. U Egiptu i okolnim zemljama vladaju suša i glad. Josipova braća dolaze u Egipat kupiti žito koje je sakupljeno zahvaljujući Josipovoj mudrosti i umješnosti. Susreću brata, ali ga, odjevenog kao egipatskog plemića, ne prepoznaju. Josip, međutim, prepoznaje njih te, sjetivši

se što su mu sve učinili, želi im se osvetiti. Optužuje ih da su uhode te zadržava jednog brata u zatvoru dok se ostali ne vrate s Benjaminom, najmlađim Jakovljevim sinom, kako bi potvrdili da nisu špijuni. Po dolasku Josip ih svečano prima i priređuje im obilatu gozbu. Nakon večere, naređuje da se u Benjaminovu vreću sa žitom ubaci zlatna čaša. Na granici braću pretresaju i otkrivaju kod Benjamina čašu. Najmlađi brat je optužen i mora se vratiti u Egipat, u zatvor. U tom trenutku Juda, koji je odigrao glavnu ulogu u prodaji Josipa, ponudi se da će on umjesto Benjamina otići u zatvor izjavljujući kako ne želi da mu otac pati kao prije mnogo godina kad je izgubio Josipa. Nakon tih riječi Josip se otkriva braći, oprašta im i sve ih poziva da dođu živjeti u Egipat.

Na kraju priče još se jednom tematizira motiv žrtvenog jarca. Ono što se u mitovima svim silama nastoji prikriti ovdje se uvijek iznova želi osvjetliti sa sve jačim svjetlom. Biblijski pripovjedač u tu svrhu uvodi u završetak priče svojevrsni test kojim Josip želi ispitati jesu li se njegova braća promijenila. Kreira se žrtvena situacija slična onoj koju je i sam glavni junak proživio u prvom dijelu priče, a kojom sada upravlja po volji. Već prema samom ovakvom tretmanu možemo vidjeti da žrtveni mehanizam odavno nije više svemoćna zakonitost kojoj se pokorava cjelokupno pripovijedanje, nego tema kojom biblijski pisac literarno manipulira. Ne determinira više žrtveni mehanizam literarni postupak, već obrnuto, literarni postupak određuje i dodjeljuje ulogu koju hoće žrtvenom mehanizmu unutar teksta. Osim ovog, formalnog distanciranja događa se i ono sadržajno koje je važnije. Završetak radnje ili poanta priče nedvosmisleno idu u smjeru izričitog odbacivanja mitske obmane i žrtvenog progona. Na žrtvenu kušnju koju je aranžirao Josip ne slijedi istovjetan (očekivani) žrtveni odgovor. Nakon što je Josip zaprijetio da će Benjamina zadržati u zatvoru, Juda to ne prihvaća. Umjesto toga nudi se da uzme na svoja pleća Benjaminovu osudu:

„Zato, molim te, neka tvoj sluga ostane kao rob mome gospodaru, a dječak neka ide natrag s braćom. Jer, kako mogu k svome ocu ako dječaka nema sa mnom! Ne bih mogao gledati jad što je snašao moga oca.“ (Post, 44, 33 – 34)

Judin odgovor pokazuje, prije svega, kako je razbijena jednodušnost progonitelja, jedan od glavnih preduvjeta da mitsko-žrtveni scenarij uspije. Da žrtveni mehanizam bude stavljen izvan pogona dovoljno je da jedna osoba više ne sudjeluje u njemu.¹⁷⁶ No, Judina namjera ide iznad običnog nepristajanja uz žrtveni proces. Juda ne samo da se protivi još jednom progonu nego je ujedno i spreman svojevoljno se staviti na mjesto žrtve kako bi spasio odabranu žrtvu. Preuzimanje uloge žrtve predstavlja još jedan iskorak u smjeru demontaže žrtvenog mehanizma. Premda polazi od drugačijeg, antropološkog čitanja ovog teksta, Girardova se interpretacija podudara s uobičajenim biblijsko-teološkim tumačenjem koje u Judi prepoznaje Kristov pralik:

¹⁷⁶ Narušena jednodušnost kod braće vidljiva je i u događajima s početka pripovijesti kada sva braća ne pristaju unisono na progon: prema elohističkoj predaji Ruben, a po nekima prema jahvističkoj, Juda pokušava na stanovit način spasiti Josipa (Girard, 1987, 152). Njihovo kolebljivo djelovanje otkriva da oni nisu potpuno uvjereni u opravdanost protjerivanja Josipa i njegovu krivnju.

„Doista, da je Josip pristao na Judin prijedlog, Juda bi preuzeo Benjaminovo mjesto i prihvatio da bude žrtvovan (tako reći) umjesto svoga brata. Pojam kristološkog proročanstva odnosi se u stvari na spremnost da se preuzme uloga žrtve: Juda je Kristov preteča jer je spreman biti žrtveni jarac kako bi spasio svoga brata.“ (Girard, Antonello, Castro Rocha, 2007, 203)

Krajnje implikacije Judina postupanja utjeloviti će Isus Krist. Krist će do kraja radikalizirati unutarnju subverziju žrtvenog mehanizma koju je tako snažno nagovijestio Juda o čemu će biti nešto više riječi malo kasnije. Vratimo se još jednom glavnom protagonistu i završetku priče. Dirnut Judinom spremnošću da se zauzme za Benjamina Josip se otkriva i oprašta braći:

„Ja sam Josip, vaš brat: onaj koga ste prodali u Egipat. Ali se nemojte uznemirivati i prekoravati što ste me ovamo prodali; jer Bog je onaj koji me pred vama poslao da vas održi na životu.“ (Post, 45, 4, 5)

Premda priča o Josipu i njegovoj braći ne završava Josipovim oprostom i pomirenjem s braćom, ta epizoda, prema Girardu, predstavlja njezin pravi zaključak (Girard, 2004, 139). Kao protuteža protjerivanju kojim pripovijest počinje, sveopće pomirenje koje se događa na kraju istinski je dovršava. Dok u mitovima sve započinje i završava optužbama i nasiljem koji na kraju bivaju opravdani i posvećeni, u Bibliji stvari počinju isto, ali završavaju bitno drugačije. Zaključak u kojem je sadržan cjelokupan smisao biblijskog teksta pokazuje rezolutno suprotstavljanje mitskom optuživanju i nasilju. Štoviše, u priči o Josipu Egipatskom nije posrijedi samo napuštanje stare perspektive – istodobno s odbacivanjem prijašnjeg modela ponašanja koji se zasniva na suparničkoj žudnji i nasiljem predlaže se novi, utemeljen na oprostom i pomirbi. Raskrinkavajući mehanizme koji su ljude nužno pretvarali u zavađenu i zaraćenu braću, Biblija otvara prostor međuljudskih odnosa u kojem se ljudi, oslobođeni starih mitsko-žrtvenih okova, jedni prema drugima mogu odnositi kao prava braća:

„Ta posljednja epizoda je meditativan povratak na kolektivno nasilje koje opsjeda biblijski opis jednako kao i mitove, ali s različitim ishodima. Završna Josipova pobjeda nije beznačajan 'happy end', već sredstvo kojim se otvoreno postavlja problem nasilnih izgonâ. Nikada ne izlazeći iz svog narativnog okvira, biblijski opis, što se nasilja tiče, slijedi razmišljanje čiji se radikalizam otkriva u činjenici da se obvezna osveta zamjenjuje oprostom. Taj oprost jedini je u stanju jednom zauvijek zaustaviti spiralu osveta, koja se, dakako, katkada prekida jednodušnim izgonima, ali uvijek privremeno. Da bi oprostio svojoj neprijateljskoj braći, Josip traži samo jedna jedini znak pokajanja, onaj koji daje Juda.“ (Girard, 2004b, 140, 141)

Usporedba biblijske priče o Josipu Egipatskom i mitske priče o Edipu vodi nas ponovno prema pitanju istinitosti Biblije i/ili mita. Već smo natuknuli kako Girard smatra da je Biblija bliža istini jer progovara iz usta žrtve. Naime, onaj tko podnosi i trpi nasilje ima točniji uvid u ono što se događa u odnosu na onoga tko nasilje nanosi. Međutim, je li činjenica da netko ima ulogu žrtve dostatna kako bi se bilo na strani istine? Zašto bi onaj tko je etički ispravniji automatski bio i posjednik istine? Zašto bi moralna komponenta morala, u epistemološkom smislu, biti prevaga? Slična si pitanja postavlja i Girard:

„Ali kakva je razlika, mogao bi se pitati čitatelj, ako jedna priča stane uz skupinu, a druga uz žrtvu protiv nasilne gomile? Uostalom, to su samo priče. Ako je mitska priča izmišljena, zar nije izmišljena i biblijska? Ako je priča o Edipu mit, zar priča o Josipu ne može biti isto tako humaniji, etičniji mit ali, u svakom slučaju, samo mit.“ (Girard, 2004c, 108, 109)

Girard ističe da se u traženju odgovora na ova pitanja ipak mora krenuti od spomenute etičke dimenzije. U moralnoj brizi koju Biblija iskazuje prema žrtvama nalaze se, prema Girardu, ujedno i putokazi koji pokazuju u smjeru istine. Međutim, zbog onoga što bismo kolokvijalno mogli nazvati „duhom vremena“, ova je zadaća danas dosta otežana. U suvremenom svijetu u kojem se ogromni naglasak stavlja na intelektualna, tj. znanstvena postignuća, pitanje istine biva osuđeno na alternativu racionalnog (znanstvenog) i neracionalnog (neznanstvenog) pristupa svijetu, a ta se dualnost uglavnom svodi na opreku između znanosti i mita, odnosno, religije uopće (Girard, 2004, 109). Istina u pravom smislu riječi (objektivna istina) pripada samo znanosti, dok religija u najboljem slučaju može biti nositeljica samo subjektivnih istina koje nemaju nikakvu epistemološku težinu. Etička posebnost Biblije, stoga, ne može imati nikakve veze s vrstom istine koju današnji svijet traži (Girard, 2004c, 109). To što su biblijske priče humanije ne znači da nisu ništa manje izmišljene od onih mitskih kojima humanosti nedostaje.

Girard se, međutim, ne slaže s tom vrstom rezoniranja. On polazi od toga da moralna dimenzija priče o Josipu Egipatskom i drugih biblijskih priča nije jedina, već da je ona neodvojivo isprepletena s implikacijama koje se tiču spoznaje i znanja. Na etičku posebnost i različitost Biblije zbog toga se ne smije gledati kao na nešto izolirano – putem biblijske etike razotkriva se i istina koju Biblija donosi, a koja etiku istodobno nadilazi. No, vrsta istine koju donosi Biblija ne može se svesti ni na uobičajenu problematiku referencijalnosti kad je u pitanju istina.

„Ta istina nadmašuje pitanje referencijalnosti priče, stvarnosti ili nestvarnosti događaja koji su nam ispričani. Istinu te priče ne čini moguća podudarnost s izvantekstualnom stvarnošću, već kritika mitskih izгона, koja je zasigurno opravdana jer su izgoni uvijek podložni mimetičkim zarazama i prema tome ne mogu biti plod racionalnih, nepristranih sudova.“ (Girard, 2004b, 142, 143)

Girard je svjestan da je nemoguće empirijski provjeriti jesu li bliži istini biblijski ili mitski prikazi događaja. Ni u jednom ni u drugom slučaju podjednako je nemoguće doći do eventualnog referencijalnog uporišta. No, prema Girardovu mišljenju za takvim nečim ne treba ni tragati budući da istina o kojoj je ovdje riječ nije referencijalna. To opet, ne znači da npr. priču o Josipu treba automatski proglasiti fikcionalnom ili imaginarnom, već samo istaknuti da je njezina istina drugačije vrste.¹⁷⁷ Nadilazeći pitanje referencijalnosti i nereferecijalnosti biblijska pripovijest o Josipu otkriva

¹⁷⁷ Girard napominje da priča o Josipu ne bi bila ništa manje istinita ni da je izmišljena. Biblija se u tom smislu može usporediti s romanesknim književnim djelima. Kao što ta djela otkrivaju temeljnu istinu o ljudskoj subjektivnoj, odnosno, inter-subjektivnoj naravi (mimetička žudnja) tako i ovi tekstovi iz Biblije iznose na vidjelo istinu o mehanizmima čovjekovog kolektivnog života (žrtveno nasilje). Kao što književna djela, da bi bila istinita, ne moraju odgovarati piščevima biografijama, isto tako, pojedine biblijske priče ne gube na istinitosti ako ne odgovaraju stvarnim kolektivnim događajima.

ono što bismo mogli nazvati univerzalnom ljudskom istinom. Ona je istinita zato što pruža točan uvid u funkcioniranje mehanizma koji ima fundamentalno značenje za čovječanstvo. Istinitost Biblije proizlazi iz njezine moći da kritički sagleda ono na što mit nekritički pristaje, odnosno, iz njezine sposobnosti da demontira žrtveni diskurs. Dok mitovi naprosto slijede logiku žrtvenog mehanizma, Biblija je nemilosrdno izlaže svjetlu otkrivajući njegovu pristranost, varljivost i nasilnost. Ona prokazuje demonizaciju i divinizaciju žrtve kao manipulativna sredstva čija je jedina svrha opravdati njezin nasilan progon. Pokazuje da iza žrtvenog izгона ne stoje nikakve nadnaravne ili božanske značajke žrtve, već čisto ljudski razlozi, motivi i odluke.¹⁷⁸ Zahvaljujući Bibliji otkrivamo da je svemu tome uzrok mimetičko sljepilo ljudi koji, pretvorivši se u svjetinu, ne tragaju za istinom već samo za time da pronađu žrtvene jarce.

Svojim pristupom Biblija se oštro postavlja nasuprot svijeta mitova. Razlika koja tu postoji nije slučajna, niti sporedna, nego je rezultat odlučnog razilaženja od žrtveno-mitske perspektive, tj. od opće sklonosti mitova da opravdavaju kolektivno nasilje, odnosno, od njihovog optužujućeg i osvetoljubljivog karaktera (Girard, 2004b, 142). Riječ je, prema Girardu, o presudnoj razlici. Nasuprot tendenciji izjednačavanja sviju religijskih narativa, Girard uporno ističe bitnu razliku između Biblije i ostalih priča:

„Opreka između biblijske priče i mita o Edipu, ili bilo kojeg drugog mita, ne samo da nije nevažna, nego je tako velika da važnija ne može biti. To je razlika između svijeta u kojem pobjeđuje samovoljno nasilje, a da nije prepoznato, i svijeta u kojemu je, s druge strane, to isto nasilje označeno, otkriveno i naposljetku oprošteno. To je razlika između apsolutne istine i apsolutne laži. Ili podliježemo zarazi mimetičkih zanosa i u laži smo zajedno s mitovima ili se istoj zarazi opiremo i u istini smo s Biblijom.“ (Girard, 2004b, 143)

4. 2. 3. Knjiga o Jobu

Treći biblijski tekst koji Girard analizira jest *Knjiga o Jobu*. Glavni protagonist *Knjige o Jobu* istoimeni je junak, pravedan i bogobožan čovjek koji, uz to, posjeduje veliko bogatstvo te uživa velik ugled.¹⁷⁹ Na inicijativu Sotone, Bog dopušta da Job bude izvrnut različitim nevoljama kako bi se iskušala njegova vjera u Boga. Job je najprije pogođen u svojim dobrima i u svojoj djeci na što on odgovara tako da prihvaća Božju volju da mu oduzme ono što mu je dao. Nakon toga, pogađa ga

¹⁷⁸ Izostankom demonizacije i divinizacije žrtve u priči o Josipu oblikuje se posebna atmosfera u kojoj izostaju opskurni i tajanstveni elementi: „Zato postoji aura istinske ljudskosti oko Josipa i *realizam* kakav nedostaje u mitu o Edipu. Biblija uvodi čitatelja u potpuno ljudski svijet, u stvarni, povijesni Egipat“ (Girard, Antonello, Castro Rocha, 2007, 199, 200). Realističnost priče o Josipu u izravnoj je svezi desakralizacijom i demistifikacijom – sve što se događa može se objasniti ljudskim čimbenicima, bez pozivanja na one nadnaravne.

¹⁷⁹ Job je junak drevnog doba koji je vjerojatno živio u vrijeme izraelskih rodozačetnika. S vremenom je tradicija na temelju te povijesne osnove izgradila uzoran lik pravednika što je razlog da je lišen konkretnih povijesnih određenja. Job, stoga, nadilazi etničke i geografske odrednice čime postaje univerzalan lik (Petrušić, 2014, 130).

teška i opaka bolest čime biva ugrožen njegov život. Gledajući njegove patnje, žena mu savjetuje da prokune Boga, no Job odlučno odbija to učiniti. Onda dolaze tri njegova prijatelja, Elifaz, Bildad i Sofar što otvara drugi, središnji i ujedno glavni dio knjige koji donosi dugačak dijalog između Joba i njegovih prijatelja.¹⁸⁰ Premda u svojim govorima naglašavaju različite stvari, njih trojica žele mu reći isto – razlog tomu zašto sada trpi jest to što je nekad sagriješio. Može on sebi, u svojim očima, izgledati pravedan, ali u Božjim svakako nije. Suočeni s Jobovim uvjerenjem o vlastitoj nevinosti, prijatelji još jače inzistiraju na svom stajalištu o Božjoj naplati za počinjena djela. Nagovaraju Joba da prizna svoje grijeh. Teoretskim razmatranjima prijatelja i njihovim pritiscima, Job suprotstavlja vlastito bolno iskustvo i svoje nerazumijevanje otajstva Božjeg djelovanja u svijetu. U duševnoj smetenosti čas istiskuje krikove pobune, čas riječi podložnosti mirenja sa sudbinom. Pri kraju dijaloga pojavljuje se i peti lik, Elihu koji, premda manje pristrano, zastupa istovjetno teološko gledište kao i prijatelji. Ubrzo po Elihuovom nastupu događa se zaokret kad Bog u teofaniji progovara Jobu. Bog ističe vlastitu transcendenciju i čovjekovu nesposobnost da pronikne njegove puteve. Na kraju Bog prekora Jobove prijatelje, a Joba, kojem vraća sinove i kćeri i udvostručuje imanje, opravdava.

Od svih starozavjetnih tekstova Girard je najveću pozornost posvetio upravo *Knjizi o Jobu*. O ovoj biblijskoj knjizi koja pripada korpusu mudrosne književnosti, Girard je napisao opširnu studiju.¹⁸¹ Razlog Girardova temeljitog i sveobuhvatnog pristupa leži u tome što su, prema njegovom mišljenju, teme kojima je zaokupljen u *Knjizi o Jobu* zastupljene u mnogo većoj mjeri nego u ostalim starozavjetnim tekstovima. Opisuje ih se i razrađuje mnogo detaljnije i temeljitije zbog čega ih možemo upoznati u većem broju aspekata i nijansi i zbog čega na koncu imamo jasniju i zaokruženu sliku o njima u odnosu na prijašnje tekstove unutar hebrejske Biblije.

Tumačeći *Knjigu o Jobu* iz vlastite, antropološke perspektive, Girard ostavlja po strani uobičajene teološke interpretacije. U njegovoj knjizi o Jobu nema skoro ni spomena o metafizičkom problemu zla, o smislu patnje, o učenju o retribuciji, i o drugim *locus theologicus* koji se obično vežu uz *Knjigu o Jobu*. Na teološka se tumačenja osvrće samo kako bi istaknuo da ona nisu uočila ono što on smatra ključnim za njezin sadržaj:

„Čudna stvar, komentatori vekovima nisu nikad vodili ni malo računa o tom uzroku. Ja ih sve ne poznajem, ali svi za koje znam sistematski ćute. Reklo bi se da ga ne vide. Stari ili moderni, ateisti, protestanti, katolici ili Jevreji, oni nikad sebi ne postavljaju pitanje na šta se Jov žali. Pitanje im izgleda jedno zauvek rešeno prologom. Svi se pobožno drže čireva, izgubljene stoke, itd.“ (Žirar, 1989, 9)

Girard smatra da je za početak najvažnije ustanoviti pravi uzrok nedaća glavnog junaka. Dosadašnji su komentatori, prema njegovom mišljenju, olako pristajali uz teološka ili metafizička

¹⁸⁰ Knjiga o Jobu dijeli se obično na tri dijela: prozno napisan uvod (1 – 2), poetski niz dijaloga (3, 1 – 42, 6) i epilog (42, 7 – 17).

¹⁸¹ Riječ je o knjizi *Drevni put grješnika (La Route antique des hommes pervers)* koja je izišla 1985. godine. To Girardovo djelo predstavlja proširenu verziju članka o Jobu i žrtvenom jarcu koji je autor objavio 1983. godine (usp. René Girard, “Job et le bouc émissaire”, u: Bulletin du Centre Protestant d’Études 35, no. 6 (1983), str. 9–33.).

objašnjenja Jobovih patnji previđajući neposredne antropološke uvide koje nudi tekst.¹⁸² Prema Girardu uzrok nevolja nije u nečem nadnaravnom, barem nije primarno u tome, nego u ljudima. Job prije svega pati zbog ljudi koji ga okružuju, zbog njihova ponašanja, načina na koji se ophode prema njemu:

„On izričito naglašava uzrok svoje nesreće (...). To je uzrok koji nije ni božanski, ni satanski, ni materijalan, nego ljudski, samo ljudski (...). Jov jasno pokazuje da pati zato što je izgnan, progonjen od onih koji ga okružuju. On nije učinio nikakvo zlo, a svi mu okreću leđa svi ga napadaju.“ (Žirar, 1989, 9, 10)

Uzroci Jobove patnje, kao što vidimo, nisu također ni fizički (bolesti), niti materijalni (propast bogatstva). Girard želi istaknuti da su oni inter-personalni, tj. da se tiču međuljudskih odnosa. Čini se da bi Job sve lakše prihvatio da u svemu što ga je snašlo nije ostao sam. Kada je sve izgubio, još uvijek se nada da nije izgubio prijatelje, tj. da još uvijek pripada svojoj zajednici (Turza, 2021, 122). Tek kad se uvjerio da ga odbacuju njegovi bližnji postaje svjestan prave težine svoje situacije. Jobov primjer nam pokazuje da za čovjeka nema većeg progona od toga da ne bude prihvaćen od drugih ljudi (Turza, 2021, 122). Prema Girardu, sljedeći reci to vrlo dobro oslikavaju:

„Od mene su se udaljila braća,
otuđili se moji poznanici.
Nestade bližnjih mojih i znanaca
gosti doma moga zaboraviše mene.
Sluškinjama sam svojim kao stranac,
neznanac sam u njihovim očima.
Mojoj je ženi dah moj omrznuo
gadim se djeci svoje utrobe.
I deranima na prezir tek služim,
ako se dignem rugaju se meni.
Pouzdanicima svojim sam mrzak,
protiv mene su oni koje ljubljah“ (Job, 19, 13 – 19)

No, postavlja se pitanje otkud tako snažno odbacivanje, osobito ako imamo na umu da je Job bio istaknut član svoje zajednice? Koji je razlog tog naglog preokreta u ponašanju njegovih bližnjih, prijatelja i poznanika? Odgovor, prema Girardu, leži u već spominjanoj sprezi mimetičke žudnje i suparništva. Prije no što će biti odbačen, Job zbog svojeg bogatstva, ali nadasve zbog svojeg moralnog profila, uživa veliki ugled. Biblijski ga autor opisuje kao čovjeka kojemu zbog njegove neporočnosti i pravednosti nema ravna na zemlji (Job, 1, 8). Drugim riječima, Job je nešto poput narodnog idola i kao takav, uzor je mnogima što znači da svi, ili barem većina, žele biti poput njega. Ali, divljenje uvijek ima i svoju drugu stranu jer redovito pobuđuje zavist i mržnju. Svako divljenje nužno prati paralelno akumuliranje zavisti tako da onaj tko se nekome divi, upravo dok mu se divi, počinje ga

¹⁸² Da ponovimo još jednom. Isticanjem antropološke dimenzije biblijskih tekstova Girard ne želi umanjiti onu teološku; teološka dimenzija može biti njome samo obogaćena.

istovremeno i mrziti, pri čemu ga mrzi upravo zbog onoga zbog čega mu se divi. Jobovi bližnji i prijatelji također su, prema Girardu, obilježeni ovom ambivalentnošću:

„Njegov status poštovane osobe postaje privlačan za druge koji također teže za priznanjem od drugih. Ugled, autoritet, uzornost i krjepost koje Job utjelovljuje postaju mamac zavidnika, primamljiv povod gomili da ga pribije na sramotni stup okorjeloga grješnika koji je dobio prema zasluži. Njegova je obilježenost usko vezena uz osobnu pravednost i čestitost. Masa nikad ne zavidi ološu, ona se obrušava na one kojima je do jučer likovala.“ (Petrušić, 2014, 132)

Na djelu je, dakle, mimetička zakonitost prema kojoj se omiljeni uzor neizbježno pretvara u prepreku i omraženog suparnika. Onaj tko je prije izazivao sveopće divljenje sada izaziva kolektivnu mržnju. Budući da su ova dva pola upisana u samu strukturu mimetičke žudnje, promjena iz jednog u drugo stanje događa se skoro pa automatski (Golsan, 2002, 96). Okidač može biti bilo što: i najsitnije naznake koje sugeriraju da je poljuljan društveni status uzora, dovoljne su da uzora pretvore u metu kolektivne mržnje.¹⁸³ Detronizirani uglednik poput Joba više je nego prikladan za tu ulogu. Kao predmet brojnih pojedinačnih zavisti, Job stoji sada pred zajednicom posve nezaštićen. U promijenjenim uvjetima oni mu se sada mogu otvoreno, bez straha osvetiti za sve ono što su mu prije potajno zamjerali. Job, koji je zbog svog uzdignutog položaja pokrenuo mimetičku krizu može sada tu istu krizu privesti kraju. Drugim riječima, Job je prepoznat i označen kao idealan žrtveni jarac.

Poput priča o Kajinu i Abelu i Josipu Egipatskom, i *Knjiga o Jobu*, opisujući tipičnu žrtvenu situaciju, polazi od pred-biblijske, univerzalne mitske osnove. Za razliku od dviju prethodnih priča, u *Knjizi o Jobu* mnogo je vidljivija pozadina cjelokupnog zbivanja. Možemo bolje pratiti postupnost razvoja žrtvenog procesa u njegovim susljednim etapama: od početnog obožavanja, preko preobrazbe obožavanja u mržnju, do spremnosti za linč. Također se bolje upoznajemo i s verbalnom dimenzijom žrtvenog mehanizma (mitskom kristalizacijom). Prikaz pokušaja da se opravda i racionalizira progon žrtve kvantitativno i kvalitativno nadmašuje ostatak Starog zavjeta. U *Knjizi o Jobu* potpunije izlazi na vidjelo tvrdokornost i lukavost mitske volje za optuživanjem. Otkrivaju nam se njezine različite strategije koje koristi kako bi postigla svoj konačni cilj.

Predstavnicima mitskog diskursa trojica su Jobovih prijatelja: Elifaz, Bildad i Sofar te Elihu. U njihovim govorima ubrzo se otkriva lažnost njihova prijateljstva. Prema svom „prijatelju“ Jobu oni pokazuju malo ili nimalo suosjećanja – u onome što govore jasno je da nemaju nimalo želje da razumiju situaciju u kojoj se Job zatekao, a još manje da čuju što im on želi reći. Umjesto da slušajući šute, što bi bio najprimjereniji stav, oni govore bez prestanka, neprestano nešto objašnjavaju, tumače. Njihove su riječi hladne, distancirane, izgovorene s visine, ne donose empatiju i utjehu, nego teoretska objašnjenja (tuđe) patnje. „Prijatelji“ prestaju biti prijatelji te postaju samozvani i preuzetni tumači ljudske tragedije koja im služi samo kao predmet njihovih umovanja kojim si daju za pravo davati

¹⁸³ U Jobovu slučaju ti okidači i nisu tako mali (gubitak bogatstva i bolesti koje su ga pogodile).

konačnu presudu o razložnosti tuđih patnji i nevolja (Petrušić, 2014, 134). Međutim, glavna namjera prijatelja, prema Girardu, nije demonstracija filozofske ili teološke nadmoći. Njihovi su motivi drugačiji. Trojica prijatelja dolaze s mnoštvom jasno određenih sumnji, Jobov slučaj promatraju inkvizitorski, istražiteljski tragaju za skrivenim motivima njegovih postupaka, žele otkriti prikrivene grijeha koji vape za osvetom ... (Petrušić, 2014, 133). Kada konstatiraju da Job trpi zbog grijeha koje je počinio, a koje odbija priznati, „prijatelji“ ne žele toliko dokazati određenu teološku istinu koliko optužiti Joba. Prema Girardu, volja za optuživanjem primarno pokreće ovaj trojac. Teološki razlozi na koje se pozivaju samo su sredstva koja im pomažu u ostvarivanju njihovog nauma. Za njima posežu jedino da bi utažili svoju temeljnu glad za optuživanjem, osuđivanjem i progonom. Jobovi sugovornici govore da ne govore u svoje, već u Božje ime. Tvrde da, dok prozivaju Joba, zastupaju više, božanske interese. Ističu da njihova osuda dolazi isključivo od tog višeg izvora. Međutim, pozivanje na božanski autoritet obična je mistifikacija koja skriva pravi cilj. Izvršavajući svoje „nadnaravno“ poslanje, „prijatelji“:

„(...) zapravo sakraliziraju svoje nasilje, kao što to čine i Edipovi progonitelji, stvarajući od sebe 'nebeske ratnike'. Umjesto da služe pravom Bogu, oni služe društveno transcendentnom simbolu generativne strukture koja djeluje unutar dinamizma mimeze, viktimizacije, žrtvovanja i traženja žrtvenog jarca.“ (Golsan, 2002, 96)

Teologija Jobovih prijatelja vješta je, premda ne i svjesno, osmišljena konstrukcija – ona je nesvjesni, odnosno pred-svjesni refleks mimetičko-žrtvenog procesa. Imamo li to umu postaje nam mnogo razvidnija ideja retribucije na kojoj se temelji. Teologija retribucije temelji se na strogoj, ali pravednoj kauzalnosti gdje svaki postupak povlači za sobom točno određene posljedice. Prema tom shvaćanju Bog ne ostavlja ništa nenaplaćeno pa ako netko pati to je jasan znak da je počinio zlo; on ili netko njemu blizak, član obitelji. Izvor grijeha jednostavno negdje mora postojati:

„(...) možda je bio okrutan prema narodu, iskoristio svoju moć da bi izrabljivao slabe i siromašne. Jova smatraju časnim čovekom, ali možda je, poput Edipa, mogao da počini sasvim nevidljivi zločin. Ako to nije učinio on, onda je njegov sin, ili neki drugi član porodice. Čovjeka koga osudi glas javnosti ne može da bude nevin.“ (Žirar, 1989, 16)

No, kao što smo rekli, iza apstraktno shvaćene Božje pravednosti, stoje ne-božanski, vrlo konkretni, interesi. Uporno nastojanje da se na „neutralan“ način povežu uzrok (grieh) i posljedica (patnja) nije ništa drugo do pokušaj da se pred sobom i drugima opravdaju vlastite predatorske želje. Dok objašnjavaju, argumentiraju, dokazuju ili razvijaju teološki sustav, Jobovi prijatelji samo racionaliziraju svoj apetit za žrtvenim jarcem. Bog o kojem tako uzvišeno govore nije ništa drugo do idola u službi nasilja koje oni nose u sebi.

Trojici Jobovih prijatelja i Eliazu nije stalo samo do toga da pred sobom i drugima dokažu Jobovu krivnju; jednako im je važno, ako ne i važnije, uvjeriti samog Joba u to.

„Tri prijatelja nastoje do od Jova dobiti suglasnost s presudom koja ga osuđuje. To je pravi predmet njihove misije (...). Nema tu nikakve namere da se apstraktno raspravlja o pitanju zla.“ (Žirar, 1989, 139)

Njihova se upornost može samo djelomično objasniti Jobovim otporom, odnosno, njegovim upornim nepristajanjem na perspektivu koju mu žele nametnuti. Prema Girardu, mnogo je važniji razlog koji dolazi od samih optužitelja/progonitelja, odnosno, zajednice koju oni predstavljaju. On ustvari proizlazi iz logike žrtveno-mitskog procesa, odnosno, iz njegove težnje za vlastitim samoodržanjem i učinkovitošću. Naime, da bi žrtveni mehanizam mogao uspješno funkcionirati potrebna je potpuna jednodušnost svih aktera. Svi koji su u njega uključeni moraju unisono prihvatiti mitsku perspektivu ili barem pasivno pristati na nju. Njegovoj istini mora se podložiti čak i žrtva.

„Treba obezbediti savršenu podudarnost između perspektive dželata i perspektive žrtava. U pitanju je postojanje jedne jedine istine, jedne zapravo transcendentne istine, koja bi se nametnula svim ljudima bez razlike, čak i onima koji bivaju zgaženi prilikom defilea njene trijumfalne povorke. Treba dokazati da je ta istina tako sjajna da se, na kraju krajeva, nameće čak i onima koji moraju da otrpe posledice, jer je nisu sagledali. Oni moraju priznati da su grešili i da su s pravom podvrgnuti svemu što ih snalazi.“ (Žirar, 1989, 144)

Svaki, pa i najmanji otklon od mitske istine predstavlja opasnost po žrtveni mehanizam pa dolazio on i od žrtve, tj. aktera koji je u cjelokupnom zbivanju najmanje vrijedan. Koliko god beznačajno bilo, žrtvino nesudjelovanje u jednodušnosti također može dovesti u pitanje funkcionalnost mehanizma. Svaki neutišani glas znači da u zraku ostaje visjeti neugodno pitanje je li mitska perspektiva uistinu istinita i pravedna. Ako se ne odgovori potvrdno na ovo pitanje može doći do (novih) podjela i (budućih) kriza. Jednom posijano, zrnice sumnje nužno ima tendenciju da se snagom mimetizma proširi dalje tako da mala pukotina unutar društvenog tijela zajednice ubrzo može postati velika:

„Ostane li neki izuzetak, čak usamljen, samo jedna disonanca u koncertu koji se oglašava protiv žrtve, već povoljni rasplet nije izvestan. Svojstvo droge se umanjuje; jedinstvo grupe se krnji. Najmanja mlakost u mržnji može da poseje sumnju i da kompromituje katarzična dejstva na moral zajednice.“ (Žirar, 1989, 139)

Pristanak žrtve na vlastitu presudu nije samo neophodan minimum kojeg zahtijeva mitsko-žrtveni mehanizam, radi se ujedno i o činu koji taj mehanizam osnažuje više od bilo čega drugoga. Naime, ako se sustav temelji na uvjerenju da je žrtva kriva, što više može učvrstiti ovo uvjerenje od samo priznanja okrivljenika-žrtve? Ako žrtva nema ništa protiv optužbi koje joj se upućuju, štoviše ako ih javno priznaje i prihvaća, svima ostalima ne preostaje ništa drugo nego da još zdušnije pristanu uz presudu. Žrtvino priznanje krivnje i njezin pristanak na presudu najmoćniji su dokazi koji mogu postojati – ništa bolje ne može poslužiti ovjekovječenju mitske istine od toga.¹⁸⁴ Razumljivo je stoga zašto Elifaz, Bildad, Sofar i Elihu toliko žele izmamiti Jobovo priznanje – ne mogu, naime, zamisliti uspješniji završetak svoje misije od toga. Pritom valja primijetiti još jednu stvar kod njihovog postupanja. Premda zastupaju nasilnu gomilu, njihovo ponašanje prema Jobu nije uopće nasilno, barem ne na izravan način. Naprotiv, oni sve čine da priznanje koje žele dobiti od Joba ne bude

¹⁸⁴ Girard napominje da žrtveno-mitsko iznuđivanje krivnje uvelike podsjeća na montirane sudske procese u totalitarnim režimima.

prisilna iznuda. Svjesni su, naime, da bi takvo priznanje po žrtveno-mitsku jednodušnost bilo jednako pogubno kao i žrtvino odbijanje priznanja. Optužitelji zato pribjegavaju suptilnijim metodama koje imaju cilj da žrtva sama dođe do uvida da je kriva. Oni djeluju kao vješti manipulatori koji različitim strategijama poput polu-prikrivenog moralnog ucjenjivanja ili pozivanja na nepromjenjive i vječne istine¹⁸⁵, vrše psihološki pritisak na Joba kako bi konačno on sam shvatio da je kriv i da zaslužuje kaznu. Dobro znaju da priznanje mora doći iznutra, da mora biti dobrovoljno. Žrtvu se želi uvjeriti da za to postoje ne samo opravdani razlozi nego i razlozi koji idu njoj u prilog. Ona na kraju mora uvidjeti da se priznanjem i prihvaćanjem vlastite krivice usklađuje s istinom višeg reda. Ona time prihvaća nešto što je neizmjerljivo veće i važnije od njezinih uskih, subjektivnih interesa. Priznanjem svojeg grijeha ona si otvara prostor da pobijedi vlastitu „sebičnost“ i postupi časno. Uzvišena moralnost njezina čina može je stoga ispuniti ponosom i radošću.

„Potrebno je da pobeđeni dobrovoljno priznaju svoj greh. Potrebno je priznanje krivice koje ne izgleda iznuđeno samo nasiljem. Zahteva se da prokleti blagoslove prokletstvo koje ih pogađa (...). Od njih se traži oduševljena saglasnost sa odlukom koja ih poništava. To je upravo ono što tri prijatelja traže od Jova. Pobeđeni moraju priznati da su oduvek bili u zabludi i da su oduvek bili izdajnici. Oni su se smatrali nevinim, ali su bili krivi, bili su od početka ocebice i rodoskrvnici. Uspeli da prevare narod i da budu slavljani, iako nisu bile autentične inkarnacije istine.“ (Žirar, 1989, 146)

Na nekoliko mjesta u *Knjizi o Jobu* vidimo da njezin protagonist podliježe sugestivnoj retorici tužitelja. Psihološki pritisak kojem je izložen odviše je jak da bi mu se on kao osamljeni pojedinac mogao oduprijeti u svakom trenutku: za očekivanje je da će tu i tamo pokleknuti, povinuti se pred velikim istinama koje iznose „prijatelji“ i da će, ako svi misle da je kriv, i on sam, kad-tad to morati pomisliti. Kao ni svi oko njega, ni Job ne može biti posve imun na djelovanje *mimesisa*.

„Job je, na kraju krajeva, tvrdi Girard, ljudsko biće i stoga je poput svojih mučitelja i sam podložan 'mimetičkoj zarazi'. Ova je 'zaraza', štoviše, nešto sasvim normalno između progonitelja i žrtve. Stoga se perspektiva progonitelja lako može nametnuti žrtvi.“ (Golsan, 2002, 97).

No, ipak su to rijetki trenuci i, što je još važnije, imaju manju važnost u *Knjizi o Jobu* u odnosu na njezin središnji smisao, smatra Girard. Ove su epizode tek izuzetak koji ne dovodi u pitanje njezinu glavnu poruku o nedužnosti žrtve. Da bi istaknuo posebnost biblijske perspektive, Girard, i u slučaju Joba, poseže za usporedbom s Edipom. Počeci Edipove sudbine uvelike nalikuju počecima Jobove.

¹⁸⁵ Svojevrsnu kombinaciju moralne ucjene i pozivanja na vječne, božanske istine pronalazimo u zadnjem govoru Elifaza Temanca: „Ta kaniš li se drvnog držat puta kojim su išli ljudi nepravedni? / Prije vremena nestadoše oni, bujica im je temelje raznijela. / Zborahu Bogu: 'Nas se ti ostavi! Što nam Svesilni učiniti može?' / A on im je dom punio dobrima makar do njega ne držahu ništa. / Videć im propast, klikću pravednici, neporočni se njima izruguju: / 'Gle, propadoše protivnici naši, što od njih osta, vatra im proždrije!'“ (Job, 22, 15 – 20). Elifaz svoje riječi predstavlja kao dobronamjerne savjete prijatelju. Pozivajući se na pravadna iskustva „dobrohotno“ želi upozoriti Joba na sudbinu koja ga čeka ako ustraje na svom (nepravednu) putu. No, kao što smo već istaknuli, ovdje su u ruho teologije vječne Božje pravednosti s jedne, i prijateljskog savjeta s druge strane, omotane prave, žrtvene namjera Elifaza kao i trojice Jobovih prijatelja. Zluradim nagovještajem Jobove propasti, Elifaz ne želi pomoći prijatelju u nevolji, već ga manipulativno privoljeti da prizna krivnju. Cilj je da Job poklekne, da se pod pritiskom vješto sročene moralne prodike izmami njegovo priznanje. Cijelom operacijom, prema tome, upravljaju jedino njihovi nasilni porivi.

Edip uživa sveopću naklonost, narod Tebe izabire ga za svojeg kralja. Međutim, nakon jedne neobične istrage Edipu se počinju pripisivati najgori zločini. Njegova se karijera naglo ruši što zaprepašćuje Edipove bližnje. Edip, dotada idol naroda, najednom postaje najomraženijom osobom. I na kraju, Edip isto tako biva označen za žrtvu čije će kolektivno kažnjavanje vratiti mir, privremeno uskraćen, zajednici koja isuviše oklijevala da se mobilizira protiv „Božjeg neprijatelja“ (Žirar, 1989, 44). Sve ove etape prisutne su i kod Joba. Posrijedi je istovjetan obrazac.

„Taj davni, stari put grješnika, izopačenih nepravednika počinje blistavo, sve ide glatko kao po loju uz uživanje bogatstva, časti, moći, društvenog i privatnog uspjeha dok, odjednom, ne nadode niz nesreća. U takav scenarij – prema viđenju prijatelja - spada i sam Job. On neumoljivo kroči tom utrtom stazom propasti. Zajednički nazivnik svih ljudi koji su kročili stazom starih grješnika jest 'profil razbijenog idola'.” (Petrušić, 2014, 137)

Utvrđeno je tko je krivac i čeka se još egzekucija. Potrebno je još samo da žrtva pristane uz optužnicu kako bi se izvršilo protjerivanje ili usmrćivanje da se u zajednicu konačno može vratiti izgubljeni mir i da se nastavi s normalnim životom. Međutim, kod Joba stvari ne idu istim tijekom kao kod Edipa. Za razliku od Edipa, biblijski junak ne želi priznati zločin za koji ga optužuju i u tome je vrlo uporan.¹⁸⁶ Glasno i odlučno izjavljuje da je nedužan i ustrajava na tome do samog kraja. Unatoč početnim kolebanjima, hrabro i odlučno se suprotstavlja okolini braneći svoju nevinost. Što ga oni više napadaju i optužuju, on se zdušnije bori iznoseći svoju obranu. Uvjeren da nije kriv, Job ne želi nimalo popustiti.¹⁸⁷ Jasno uviđa te otvoreno govori da nevolja koja ga je snašla nema nikakve veze s njime, s njegovim postupcima: neka njegova zakopana i mračna tajna koju sada odjednom otkrivaju trojica prijatelja i Elihu, nije uzrok krize. To mu daje snagu da se bori i ta snaga raste iz stranice u stranicu. Nije to borba samo protiv drugih. Job se bori i protiv samoga sebe, suprotstavlja se svojoj nutrini u trenucima kada ona popušta pod mimetičkim pritiscima što dolaze izvana. U konačnici, on se bori i s Bogom od kojeg traži odgovor za svoju situaciju. U svojoj potrazi za pravednošću i istinom, Job se ne libi izazvati ni samog Svevišnjeg:

„On optužuje Boga jer nije dobio nikakvo objašnjenje svojega stanja. Pa ako i jest kriv, ako nauk o retribuciji i dalje opravdano postoji, Joba samo zanima u čemu se to sastoji njegova krivica.“ (Turza, 2021, 130, 131)

¹⁸⁶ Upravo završetak Edipove sudbine predstavlja, prema Girardu, najjasniju suprotnost Jobovoj: „Pogledajte Edipa na kraju njegove tragedije. On mnogo puta ponavlja da je strašan gad, krajnje odvratn za bogove kao i za ljude, da je ono što Grci nazivaju *mijazmom*. On zahteva svoje progonstvo sa zanosom kojim će na kraju steći poštovanje zajednice. Pokornost mu je nekad odmah donela olakšavajuće okolnosti od strane Tebanaca, koji su se zadovoljili njegovim progonstvom, a donosi mu ih i u naše vreme od celog sveta. On spasava svoj život, na kraju krajeva, jedino svojim uzornim ponašanjem žrtve, upravo suprotnim ponašanju Jova.“ (Žirar, 1989, 140)

¹⁸⁷ To, naravno, ne znači kako Job za sebe misli da je potpuno bez grijeha već samo to da grijesi koje mu žele imputirati nisu realni. Krivnja koja mu se nameće odveć je velika da bi bila spojiva s onim što on doista jest: „On ne kaže da nikad nije grešio, on kaže da nije učinio ništa da bi zaslužio krajnju nemilost, juče je još bio smatran nepogrešivim, postupano je s njim kao sa svecem, danas ga ceo svet optužuje. Nije se on promenio, promenili su se ljudi oko njega. Jov kojega se ceo svet gnuša ne može se mnogo razlikovati od onoga koga je ceo svet duboko poštovao.“ (Žirar, 1989, 17)

Jobova potraga i borba odražavaju se u načinu njegova govora. Jobove su riječi izravne. One neposredno odražavaju ono što on proživljava, prije svega patnju koju iskušava:

„Job nipošto ne nastupa bogosloveći, već jadikuje, očajnički traži, propitkuje i vapi za konačnim odgovorom. Njegov motiv nije teoretski, ne predstavlja od života odriješeno umovanje koje konstruiranim kategorijama želi ovladati slobodom Boga i čovjeka. Jobovo traganje, bunt i govor proizlaze iz gubitka najbližih, razrušenog, nekoć ugodnog, života bez sigurnosti doma, ugleda, zdravlja i poljuljanog smisla postojanja. Njegova teologija izrasta iz suza, rana i izgubljenosti. Daleko od jednoga smirenog govorenja o Bogu, Job je oličenje ljudskog krika za Bogom.“ (Petrušić, 2014, 133, 134)

U stilu Jobova govora, Girard otkriva naznake istinitosti sadržaja onoga što Job govori. Budući da je krajnje jednostavan, Jobov stil odiše stanovitim realizmom. Bez ikakvih pretjerivanja i uveličavanja, taj je stil vrlo blizak onome što se kolokvijalno naziva stvarnim životom. Jobove riječi neposredno odražavaju ono što što junak u sebi proživljava, njegova se patnja izravno prelijeva u njih. Dok pripovijeda o svom iskustvu teško se možemo oteti dojmu iskrenosti njegovih riječi. Za razliku od Joba, Elifaz, Bildad, Sofar i Elihu služe se sasvim drugačijim načinom govora. Njihovu retoriku Girard naziva epskom. Stil Jobovih optužitelja korespondira pretpostavljenoj veličini teme o kojoj žele govoriti svome sugovorniku (Žirar, 1989, 31). To je razlog da njihovi nastupi obiluju brojnim pretjerivanjima i grandioznostima. U njima je vidljiva izvještačenost koja pošto-poto hoće pridobiti slušatelja na svoju stranu. Dok Job ispovijeda svoju istinu, njegovi prijatelji žele druge uvjeriti u nju. Dok Job govori iz pozicije lišenosti svake moći, njegovi prijatelji govore kao njezini apsolutni posjednici. To je žrtveno-mitska moć *svih protiv jednog*, zaodjenuta ovdje u riječi:

„Na uplašene žrtve sručuje se bezbrojna gomila reči da joj zada poslednji udarac. Tri niza beseda liče na ona jata odapetih strela koja nagoveštavaju božjem neprijatelju. Kletve padaju na Jova kao što se na prokletog ustremljuju protivnici zaduženi da ga unište. Neprijateljske besede nisu samo neka slika kolektivnog nasilja. One predstavljaju aktivno učešće. Jov to dobro uvida, žaleći se da je predmet verbalnog kasapljenja. Tri prijatelja ga gaze, pretvaraju ga u prah svojim rečima.“ (Žirar, 1989, 34, 35)

Bez obzira na svoju snagu, nasilne riječi Jobovih progonitelja nemaju zadnju riječ. Ustrajući do kraja na svojoj maloj, „subjektivnoj“ istini, Job onemogućuje da (ponovo) prevlada ona velika, epska, mitska. Jobova istina, ma koliko izgledala slabašna, ipak je dovoljno snažna da razbije monopol koji su progonitelji-žrtvovatelji sve dosada imali nad njom. (Petrušić, 2014, 142). Njezin usamljeni glas uspijeva spriječiti da se (još jednom) uspostavi i učvrsti žrtveno-mitski diskurs utemeljen na krivnji i progonu žrtve. Da se to nije dogodilo imali bismo ponovno isti oprobani scenarij i ponavljanje stare perspektive:

„Optužbe bi se 'primale' s takvom snagom da bi stekle status istine. Ne bi više mogle da se odvoje od Jova; poistovetile bi se s njim. Čak se više ne bi mogle raspoznati kao optužbe: eto, to je mit, Edip je stvarno ubio oca i oženio se svojom majkom. Za njegovu sramotu i izgnanstvo nije više odgovorna zajednica, odgovoran je za njih upravo on sam.“ (Žirar, 1989, 45)

No, Job nije Edip. On je njegova sušta suprotnost iako ga je čekala ista sudbina kao grčkog junaka. Za razliku od Edipa, Job nije bezglasno pristao uz optužbu i prihvatio „istinu“ koju su mu htjeli

nametnuti „prijatelji“. Hrabro je prekinuo šutnju koja odvajkada obavlja žrtvu silovito uzdrnavši poredak koji se njegovim uklanjanjem htio još jednom uspostaviti. Kao neuspjeli primjerak žrtveno-mitskog mehanizma, zadao je tom istom mehanizmu ozbiljan udarac.

„Jov je promašen ispašatalac. On remeti mitologiju (koja bi trebala da ga proguta) zadržavajući svoje gledište nasuprot ogromnoj jednodušnosti koja ga okružuje. Ostajući veran svojoj istini žrtve, Jov je zaista junak saznanja, što Edip nije, mada ga takvim smatra filozofska tradicija.“ (Žirar, 1989, 46)

Svoju parnicu, spomenuli smo, Job stavlja i pred Božje oči. Važno mu je od Boga dobiti jamstvo je li na pravome putu ili nije. Iznad svega, on želi čuti njegov (krajnji) pravorijek. Vidjeli smo da i prijatelji nastupaju u Božje ime. Oni tvrde da je njihovo poimanje Boga od davnina utemeljeno u tradiciji te da Bog kojeg oni zastupaju i svi ostali jednodušno prihvaćaju (*vox populi, vox Dei*). Job, međutim, njihovu teologiju raskrinkava kao moralizatorsku i optužiteljsku. Daje im do znanja da oni Boga upotrebljavaju kao sredstvo za svoje isuviše ljudske ciljeve. Koriste se Božjim imenom i autoritetom kako bi svoj nevjerodostojni dokazni postupak koji vode protiv Joba učinili koliko toliko vjerodostojnim. Spoznajući njihove motive, Job proniče lažnost njihove cijele rabote:

„Zato, zborit` moram sa Svesilnim,
pred Bogom svoj razlog izložiti.
Jer, kovači laži vi ste pravi,
i svi se vi zaludni liječnici.
kada biste bar znali šutjeti,
mudrost biste svoju pokazali“ (Job, 13, 3 – 5)

Uviđajući da je bog „prijatelja“ lažan bog, Job zaziva i strpljivo čeka pravog Boga. Otkriva da istinski Bog ne staje uz progonitelje već uz nepravedno mučenog pravednika. Kroz svoj mukotrpan put ispunjen sumnjama, kolebanjima, protestima i tjeskobama Job na kraju otkriva da je pravi Bog žrtava, odnosno, Bog koji odlučno zastupa sve one koje su drugi ostavili i odbacili, koji su nesretno odabrani da budu žrtve, odnosno, koji se ne uklapaju u prevladavajuću mitsku matricu. Bog u Jobu brani sve one koje nitko ne brani i daje glas svima onima koji je on vjekovima bio oduzet. Moglo bi se reći kako Job otima Boga iz progoniteljskog procesa „čineći“ ga posve drugačijim Bogom, Bogom žrtava (Girard, 2004, 147). On je njihov zastupnik i branitelj koji se bori za njihovu stvar. Izražavajući *credo* svih žrtava Job na kraju može, ispunjen sigurnošću, uskliknuti:

“Ja znadem dobro: moj Izbavitelj živi
i posljednji će on nad zemljom ustati” (Job 19, 25).

4. 2. 3. 1. Psalmi i Pjesma o Sluzi Jahvinom

Knjiga o Jobu predstavlja, prema Girardovu sudu, biblijski tekst u kojem je najkompletnije iznesena deviktimizacija i demitologizacija. U *Jobu* je na sustavan način odbačena perspektiva

progonitelja, dan glas žrtvi i istaknuto Božje pristajanje uz nju. Treba reći da se na anti-žrtvenoj razini *Knjige o Jobu* također nalaze pojedini psalmi i neki proročki tekstovi pri čemu Girard prvenstveno ima na umu psalme patnje ili tužbalice te na „Pjesmu o Sluzi Jahvinom“ iz *Knjige proroka Izaije*. Navedeni tekstovi, doduše, ne posjeduju zaokruženost i sistematičnost Jobove knjige, ali zato donose neke naglaske kojih ondje nema.

U psalmima patnje (tužbalicama) zatječemo kao i kod *Joba* osamljenu žrtvu koja, okružena neprijateljskom ruljom, ne skriva očaj:

„Dušmanima svojim postao sam ruglo,
Susjedima podsmijeh, a znancima strašilo;
koji me vide bježe od mene.
Nestalo me k`o mrtvaca iz sjećanja ljudi,
Postadoh k`o razbijena posuda.
Čujem šaputanja mnogih, užas odasvud:
Sastaju se protiv mene

I smišljaju kako da mi život oduzmu.“ (Ps, 31, 12 – 14)

U ozračju sveprisutne opasnosti psalmist zaziva Boga od kojeg očekuje pomoć i zaštitu od neprijatelja:

„A ja se, Jahve, u tebe uzdam;
govorim: Ti si Bog moj!
U tvojoj je ruci sudbina moja;
istrгни me iz ruku dušmana
i onih koji me progone!
Rasvijetli lice nad slugom svojim

Po svojoj me dobroti spasi.“ (Ps, 31, 15 – 17)

Posrijedi je, dakle, ista konstelacija međuljudskih odnosa – jedna žrtva naspram neprijateljskog mnoštva. Lirski subjekt nalazi se u istovjetnom trenutku žrtvenog procesa kao Job (pred samu egzekuciju). Kao i u slučaju *Knjige o Jobu* i kod psalmista je težište naracije, odnosno, pjesničkog kazivanja na žrtvi. Čujemo samo njezin glas, dok ni jednu riječ ne čujemo od progonitelja. U tome je važna razlika između psalama i *Knjige o Jobu* – u Psalmima govori jedino žrtva, a u *Jobu* čujemo i druge glasove (Žirar, 1989, 15). Psalmi u tome smislu predstavljaju još jedan korak naprijed u obrani žrtve i zaštiti njezina dostojanstva. Primjećujemo, naime, kako raste samosvijest žrtava. Samo je ona važna. Ne samo da dižu glas protiv progonitelja nego su u svom protestu vrlo glasne; ne boje se zauzimati za svoju stvar čak ni usred najžešćih progona (Girard, 1987b, 104). Za svoje neprijatelje rabe animalističke metafore: čopori pasa i vukova, bikovi, zmije. Premda su ove slike preuzete iz mitologije, u psalmima one imaju drugo značenje. Njihova je svrha podcrtati nečovječnost nasilja kojem su one izložene. Žrtve odbacuju svetu ambivalentnost nasilja kakva postoji u mitovima i ukazuju na njegovu nehumanost, a sve da bi žrtvi povratili i zajamčili njezinu čovječnost (Girard 1987b, 104).

Nakon psalama Girard svoju pažnju usmjeruje prema *Knjizi proroka Izaije*, tj. prema njezinom drugom dijelu koje se pripisuje tzv. Drugom Izaiji ili Deuteroizaiji.¹⁸⁸ Girard se pritom posebno referira na četiri umetnuta lirska odlomka (42, 1 – 4; 49, 1 – 6; 50, 4 – 11; 52, 12 – 13; 53, 1 – 12) koji se nazivaju „Pjesme o Sluzi Jahvinu“. „Pjesme“ nam predstavljaju savršenog slugu Božjeg koji okuplja svoj narod i svjetlo je drugim narodima, on propovijeda istinsku vjeru, da bi na kraju svojom smrću dao zadovoljštinu za grijeh naroda i bio od Boga proslavljen. Girard smatra da je sudbina Sluge Jahvinog također isprepletena sa žrtvenim mehanizmom. Tekst prema njegovu mišljenju jasno pokazuje koja je uloga namijenjena protagonistu. Sluga Jahvin pojavljuje se u kontekstu žrtvene krize – zastupajući svakog člana zajednice on treba preuzeti na sebe njihovo nasilje i tako privesti krizu kraju (Girard, 1987b, 156). Uloga žrtvenog jarca zahtijeva od Sluge više no što je to bio slučaj kod Joba ili psalmista. On plaća znatno višu cijenu. Prezir i odbijanje u *Pjesmama o sluzi Jahvinom* postaju mnogo snažniji, izravniji i okrutniji. Njihov središnji lik nije izložen samo verbalnim napadima, nego i pravom, fizičkom nasilju. Sve navedeno dobro se vidi u sljedećim stihovima:

„Ne bijaše na njem ljepote ni sjaja
da bismo se u nj zagledali,
ni ljupkosti da bi nam se svidio.
Prezren bješe, odbačen od ljudi,
čovjek boli, vičan patnjama,
od kog svatko lice otklanja,
prezren bješe, odvrnut.
A on je naše bolesti ponio,
naše je boli na se uzeo,
dok smo mi držali
da ga Bog bije i ponižava.
Za naše grijeh probodoše njega,
za opačine naše njega satriješe.
Na njega pade kazna – radi našeg mira,
njegove nas rane iscijeliše.
Poput ovaca svi smo lutali
i svaki svojim putem je hodio.
A Jahve je svalio na nj
bezakonje nas sviju.
Zlostavljahu ga, a on puštaše,
i nije otvorio usta svojih.
K'o jagnje na klanje odvedoše ga;
k'o ovca, nijema pred onima što je strižu,

¹⁸⁸ Riječ je o poglavljima od 40. do 55. *Knjige proroka Izaije*. U njima ne samo da se više ne spominje prorokovo ime nego je i povijesna pozadina mlađa za dva stoljeća u odnosu na prvog proroka – izabrani narod je već u babilonskom sužanjstvu, a na pozornici se pojavljuje perzijski kralj Kir koji će ih uskoro osloboditi. Djelovanje Drugog Izaije smješta se u Babilon od 550. do 538. godine prije Krista, tj. od prvih Kirovih pobjeda pa do povratka u domovinu.

nije otvorio usta svojih.“ (Iz, 53, 2 – 7)

Moglo bi se pomisliti da navedeni stihovi reflektiraju uspjeti žrtveni mehanizam. Imamo žrtvu koju čitava zajednica prezire i odbacuje; potom čitamo kako je preuzela na sebe njezine nečistoće i opačine; i na kraju, vidimo je kako se ne buni zbog presude koju zajednica iznosi protiv nje te se svojevrijedno predaje da bude ubijena.¹⁸⁹ Međutim, premda se ovdje žrtveni scenarij odigrao točno kako treba, on ipak nije ispunio vlastitu svrhu i nije polučio očekivane rezultate. Zajednica nakon umorstva žrtve ne nastavlja mirno živjeti uvjereni da je žrtva zaslužila ono što joj se na koncu dogodilo. Ne slijedi, za žrtveno-mitske strukture, uobičajena svijest o krivnji žrtve. Umjesto toga, imamo značajno obrtanje perspektive: oni koji su „proboli“ Slugu Jahvinog ne prepoznaju, gledajući unazad, njegovu, već vlastitu krivnju. Javlja se posve drugačija, nova svijest koju pokazuje mnoštvo kojem pripada i sam autor. Integralni dio te nove kolektivne svijesti jest samooptuživanje. Dakle, imamo nešto iznenađujuće novo, posve nezamislivo za mitsku perspektivu, naime, to da masa (progonitelji) optužuje samu sebe:

„Svakako, postoje mitovi koji govore o nevinim žrtvama, ili barem oni u kojima žrtva nije izričito okrivljena; međutim nepoznati su nam mitski izvještaji usporedivih s ovim biblijskim tekstom u kojem progonitelji svjesno prihvaćaju krivnju za počinjeno nasilje. Gomila u mitovima uvijek je prikazana bez mana. Nasuprot tome, obraćenje gomile ključan je element ovog biblijskog teksta.“ (Palaver, 2011, 211)

„Pjesme o Sluzi Jahvinom“ još su jedan biblijski tekst koji iznova potvrđuje nevinost žrtve. One nam više nego jasno naznačuju da protagonist ni na koji način nema veze s nasiljem te da nema nimalo afiniteta prema njemu (Girard, 1987b, 158). Također, nasilje se ne pripisuje niti Bogu. Nema ni traga njegovoj sakralizaciji. Girard smatra da se u čitavom nizu odlomaka odgovornost za nasilje nedvosmisleno pripisuje ljudima. Retrospektivno se spominje da se smatralo, tj. „držalo da ga Bog bije i ponižava“. Drugim riječima, uviđa se da to nije bila istina. Implicitnim skidanjem odgovornosti s Boga, krivnja za nasilje povezuje se svojim pravim izvorom, tj. nasilnim ponašanjem ljudi. Zanimljivo je pritom, istaknimo još jednom, da se do tog otkrića u *Knjizi proroka Izaije* dolazi preko onih od kojih nasilje dolazi.

4. 2. 4. Nedovršena demitologizacija

Stari zavjet označuje, prema Girardu, jasan rez u odnosu na sve ono što mu je u religijskom i kulturnom pogledu prethodilo. Tekstovi koje smo naveli, kao i mnogi drugi unutar hebrejske Biblije, otvoreno raskidaju s mitsko-progonstvenom perspektivom čineći istodobno odlučne korake u

¹⁸⁹ Možemo uočiti dvije bitne razlike u odnosu na *Knjigu o Jobu* i *Psalme*. Za razliku od Sluge Jahvinog Job i psalmist jasno i glasno negoduju protiv uloge žrtve koju im njihove zajednice žele dodijeliti. I kao drugo, zbog toga uspijevaju ne biti žrtvovani poput njega.

demontiranju žrtvenog mehanizma. Štoviše, kako se pomičemo od starijih prema mlađim starozavjetnim knjigama, možemo uočiti napredak u procesima demitologizacije i deviktimizacije. U tekstovima koji se javljaju poslije vidimo da su oni intenzivniji i sveobuhvatniji.

„*Postanak* i *Izlazak* samo su početak. U ostalim knjigama, posebice proročkim, čitatelj koji je već upozoren na ulogu žrtvenog jarca ne može ne zapaziti sve snažniju tendenciju da se osvijetli prava uloga žrtve. Ova tendencija ide ruku pod ruku sa podrivanjem triju glavnih stupova primitivne religije; prvo, mitologije; zatim, žrtvenog kulta (koji su proroci izričito odbacili još prije Izgnanstva); i najzad, primitivne koncepcije zakona (...).“ (Girard, 1987c, 154)

Ili, ukratko:

„(...) proročke knjige nude nam skupinu zapanjujućih tekstova koji su svi integralno povezani, kao i posebno eksplicitni.“ (Girard, 1987c, 155)¹⁹⁰

Međutim, unatoč svemu tome, Stari zavjet ipak ne uspijeva potpuno raskinuti s mitsko-žrtvenim nasljeđem, smatra Girard. Vidjeli smo već da su u ranim starozavjetnim tekstovima ne-žrtveni elementi zastupljeni podjednako kao i žrtveni. Demitologizacija je nedvojbeno na djelu, ali zbog prisutnosti mitsko-žrtvenih sastavnica, njezina je moć još uvijek u velikoj mjeri inhibirana. Ona ne uspijeva do kraja rasvijetliti stare strukture kako bi polučila njihovo posvemašnje odbacivanje:

„U prvim knjigama Biblije, osnivački mehanizam se u tekstovima pojavljuje tu i tamo, ponekad upečatljivo, ali nikada potpuno i nedvosmisleno. Utemeljiteljski mehanizam nikada se ne opisuje kao takav.“ (Girard, 1987c, 155)

Istovjetno supostojanje starog i novog također karakterizira i kasnije tekstove. Bez obzira na njihov snažan, i po mnogo čemu, izvanredan prodor u smjeru demitologizacije i deviktimizacije, ni oni se ne uspijevaju do kraja osloboditi mitsko-žrtvenih natruha. *Knjiga o Jobu* je i u tom pogledu vrlo ilustrativan primjer. Supostojanje mitskog i ne-mitskog vidljivo je već i na njezinom strukturalnom ustroju – dok se u središnjem dijelu (dijalozi) mitska perspektiva raskrinkava i odbacuje, u početnom i završnom dijelu knjige ona ostaje uvelike zadržana. Bog iz Prologa i Epiloga nije isti onaj Bog kojeg smo upoznali u Jobovom dijaloškom sučeljavanju s trojicom prijatelja i Elihuom. Na početku, a napose na završetku knjige, glavnu riječ ima, prema Girardu, jedan drugi bog, bog koji podržava progonstveni diskurs i žrtveni mehanizam (Turza, 2021, 139). Premda nije toliko transparentna kao u mitovima, ova je podrška ipak neupitna. Bog koji se očituje u Prologu i Epilogu suptilno odvlači pažnju od, prema Girardu, središnje problematike knjige, a to je odnos između Joba i njegove zajednice. Taj bog kao da ne zna, ili se samo pretvara da ne zna, da je Job postao odabrana žrtva svojih sumješтана. Gledajući na Joba isključivo kroz prizmu metafizičkog odnosa čovjeka i

¹⁹⁰ To što Girard poglavito spominje samo proročke knjige, ne znači da tu ne možemo ubrojiti mudrosne knjige kao što su *Job* ili psalmi. Spomenuti citati dolaze iz *Stvari skrivenih od nastanka svijeta* gdje se *Knjiga o Jobu* uopće ne spominje. To pokazuje da Girard s tom biblijskom knjigom tada još nije bio upoznat ili barem ne u dovoljnoj mjeri da bi nešto o njoj i napisao. Da je to bio slučaj, teško je pretpostaviti da ne bio iznio svoja zapažanja o toj biblijskoj knjizi o kojoj će sedam godina kasnije izdati čitavu studiju. U svakom slučaju, ono što je Girard prije pisao o proročkim tekstovima posve se podudara s onim što je poslije pisao o *Knjizi o Jobu* i *Psalmima*.

Boga, on u potpunosti ignorira problematiku žrtvenog jarca (Žirar, 1989, 175). Vješto je zaobilazi i time otupljuje oštricu Jobovih riječi čime donekle obeskrepljuje njihovu subverzivnu snagu. Umjesto toga, bog Prologa i Epiloga hoće istaknuti svoju snagu. Počinje pripovijedati o prirodnim silama (nebeska tijela, klimatske pojave i svijet životinja) kako bi podcrtao svoje gospodstvo nad njima. Premda se ovdje ne poziva na vlastitu moć kako bi uništio Joba – nije to više bog „prijatelja“¹⁹¹ – ovaj bog ipak zadržava stari, žrtveni rukopis. Cilj mu je kod žrtve izazvati strahopoštovanje s ciljem da utiša njezin protestni glas. Silovitost boga Epiloga nije usmjerena prema Jobu, nego protiv onoga što je Job spoznao i svima obznanio. Job nije nastradao, ali ni žrtveni mehanizam nije doveden u pitanje, smatra Girard.

„Neuspela operacija na nivo stvarnog nasilja potpuno uspeva na tekstualnom nivou. Na religioznom planu, taj je bog samo jedna manje otvoreno surova varijanta boga koji mu je prethodio. Pošto ne razotkriva žrtveni mehanizam, on ostaje u njemu utemeljen.“ (Žirar, 1989, 177)

Boga kamenja zamijenio je bog riječi koji nije ništa manje žrtveno nastrojen nego što je bog kamenja. S ovim bogom Job više ne dijalogizira, već mu pokorno zahvaljuje u tišini. Odvažna potraga za istinom koju je Job poduzeo s Bogom, ustupilo je mjesto servilnom prihvaćanju istine koju mu novi-stari bog nameće. To je razlog što je, ono što pronalazimo u Prologu i Epilogu, teško povezano s onime s čime smo se upoznali u Dijalogizima. Kao što Prolog ne uvodi na pravi način u Jobove razgovore s njegovim tužiteljima/progoniteljima, tako ni Epilog ne predstavlja njihov logičan dovršetak (Žirar, 1989, 177). Ovi su dijelovi, prema Girardu, umetnuti s jasnim ciljem: da se umanjí veličina Jobova otkrića i pothvata. Njihova je glavna nakana da se relativizira, umanjí i poništi sve anti-mitsko i anti-žrtveno kako bi se rehabilitirale stara perspektiva i stare prakse:

„Svi dodaci Dijalogizima su nasilja učinjena nad izvornim tekstom, progonstva uspela u tom smislu što su uspela da do naših dana neutrališu otkrovenje žrtvenog jarca. Sve što nije Jov u *Knjizi o Jovu* (...) nastoji da prikríje bitnu poruku, da je ponovo zakopa, da je potpuno uništi.“ (Žirar, 1989, 178)

Žrtveno-mitske strukture ostaju neprevladane i u „Pjesmi o Sluzi Jahvinom“ jer čak i u ovom, po Girardovom mišljenju, možda i najviše anti-žrtvenom starozavjetnom tekstu, stvari ostaju ambivalentne. Pritom se prvenstveno misli na Božju ulogu. Uz retke u kojima možemo svjedočiti Jahvinom najotvorenijem zauzimanju za žrtvu postoje, također, i oni koji pokazuju njegovu podložnost žrtvenoj perspektivi:

„Al` se Jahvi svidje da ga pritisne bolima.
Žrtvuje li život svoj za nakladnicu,
Vidjet će potomstvo, produžit sebi dane,
Jahvina će se volja po njemu ispuniti.“ (Iz, 53, 10)

Bog, prema tome, nije samo onaj koji prokazuje prave krivce i zauzima se za nepravredne žrtve nasilja već i sam ponekad stoji iza nasilja. Nasilje je nešto što se Bogu „svidjelo“ učiniti. Njegova se volja

¹⁹¹ „To svakako nije više bog prijatelja koji je otvoreno vršio teror nad ispaštaocima. On više pokreće nebeske čete protiv pobunjenika.“ (Žirar, 1989, 176)

ispunjava time što će žrtva biti žrtvovana. A uza sve to spominju se i blagodati koju žrtva Sluge donosi (potomstvo). I ovdje se, prema tome, smrću žrtve zatvara krug žrtvenog mehanizma.

Psalmi, s jedne strane, krajnje eksplicitno razotkrivaju nasilje rulje, raskrinkavaju progonstvene smicalice i donose najjači glas žrtve koja se buni protiv svog usuda. No, postoji i druga strana medalje ovog njihovog snažnog protesta. Psalmist nerijetko proklinje one što ga progone pri čemu se ne zaustavlja samo na proklinjanju. Ozlojeđen nepravdom koja mu je nanesena, on zaziva osvetu, želi da Bog kazni progonitelje zbog svega što su mu učinili. Htio bi da im vrati, ponekad i višestruko, za ono što su mu učinili čime on postaje dio sustava protiv kojeg se pobunio. Svoj (opravdani) gnjev pretvara u (neopravdani) poziv na (novo) nasilje čime omogućuje nastavak stare igre viktimizacije. Lirski subjekt iznova otvara vrata mimetičkom lancu osvete i tako obnavlja mehanizam čiji je i sam žrtva. Ne primjećuje da počinje hraniti zvijer koja će njega ili nekog drugog na kraju proždrijeti. Žrtva može izvojevati konačnu pobjedu samo ako iza sebe ne ostavi nikakav trag nasilja, jer nasilju, kao što smo više puta istaknuli, dovoljno je sasvim malo da se obnovi. O tome najbolje svjedoči žilavost sustava koji koordinira njegovom dinamikom.

„Žrtveni sistem je naprotiv putem beskrajne igre lukavih supstitucija, ublažavanja, preobraženja i inverzija uspeo da se održi do naših dana i da još i danas dominira našom mišlju, uspevajući pri tom da nas uveri u svoje nepostojanje.“ (Žirar, 1989, 189)

U Starom zavjetu zatječemo, prema tome, dvojako gibanje. S jedne strane, žrtveni se mehanizam demontira, ali se, s druge, u različitim modalitetima istovremeno i obnavlja. Mitska perspektiva se raskrinkava, ali se isto tako pronalaze načini kako bi se taj kritički uvid neutralizirao i umanjio. Nadalje, koncepcija božanstva u Starom zavjetu nigdje nije do kraja očišćena od nasilja. Jahve je bog koji zadržava za sebe pravo osvete čak i u tekstovima gdje je najizraženija njegova borba protiv mitsko-žrtvenog nasilja. Unatoč svim anti-žrtvenim i anti-mitskim zaslugama, Jahve do samog kraja Starog zavjeta ostaje ambivalentna figura. Sve nam to govori da je, girardovski gledano, Stari zavjet mješovit tekst, tj. da njemu, pored novih impulsa, nastavljaju i dalje egzistirati stari elementi. Oni jesu u drugom planu i od sekundarnog značaja, ali njihov utjecaj još se itekako osjeća. Njihova prisutnost onemogućuje da procesi koji su započeti u Starom zavjetu budu tamo i dovršeni. Razvoj koji je otpočeo zbog njih je otežan i usporen.

„U hebrejskoj Bibliji jasno vidimo da postoji dinamika koja se kreće u smjeru rehabilitacije žrtava, ali ona nije dovršena. Radije, riječ je o procesu u tijeku, o tekstu u mukama: to je nije kronološki, progresivan razvoj, već borba koja napreduje i koja se povlači.“ (Girard, 1987a, 141)

Starozavjetna deviktimizacija i demitologizacija nešto su poput nedovršenih porođajnih muka. Vidimo početak nečeg novog, nedvosmislen prekid u odnosu na prijašnje žrtveno-mitske obrasce, također vidimo siguran napredak u novom smjeru, ali ne vidimo rezultat, odnosno konačan plod svih tih gibanja. Kraj puta koji ima početak u Starom zavjetu ne nalazi se u njemu, nego u Novom zavjetu. Novi zavjet, prema Girardu, predstavlja dovršetak pothvata započetog u Starom zavjetu. Sve što je u

tom pogledu ostalo nerazjašnjeno i nedorečeno u Starom, u Novom se zavjetu razrješuje i razjašnjava. Girardov pristup podudara se ovdje s klasičnim *toposom* kršćanske teologije prema kojem Novi zavjet predstavlja istinski hermeneutički ključ za razumijevanje Starog.

„Mislim da je moguće pokazati kako samo evanđeoski tekstovi uspijevaju ostvariti ono što kod Starog zavjeta ostaje nepotpuno. Na ove se tekstove stoga može gledati kao na proširenje hebrejske Biblije. Oni dovode do kraja pothvat koji hebrejska Biblija nije uspjela odvesti dovoljno daleko, što je, uostalom, kršćanska tradicija oduvijek tvrdila.“ (Girard, 1987c, 158)

„Ne bismo se trebali čuditi što Novi zavjet ovisi o Starom zavjetu i oslanja se na njega. Oba sudjeluju u istom pothvatu. Inicijativa dolazi iz Starog zavjeta, ali je ostvarena Novim zavjetom gdje je odlučno i konačno ostvarena.“ (Girard, 1986, 103)

4. 2. 5. Evanđelja

Premda se bavi i ostalim novozavjetnim tekstovima, Girard se ipak najviše usredotočuje na četiri evanđelja, a unutar njih, na opise Muke. Evanđeoski prikazi Isusove muke, smrti i uskrsnuća za Girarda su vrhunac procesa raskrinkavanja mitske perspektive i demontaže žrtvenog mehanizma. Evanđelja dovršavaju ono što je započeto u Starom zavjetu obuhvaćajući i rekapitulirajući pritom cjelokupno njegovo anti-žrtveno i anti-mitsko nasljeđe. No, druge strane, ona to nasljeđe istodobno i nadilaze. U Evanđeljima je, naime, dosegnut stupanj eksplicitnosti u razotkrivanju mitsko-žrtvenih struktura kakav ne postoji nigdje u prvom dijelu Biblije. Te su strukture ovdje ogoljene do same srži i osvijetljene svjetlom koje ne ostavlja nikakve sjene iza sebe zbog čega su u Evanđeljima ostvareni svi preduvjeti da se one u potpunosti odbace.

Demitologizacija u evanđeljima odvija se prema istom itineraru kakav smo upoznali u Starom zavjetu. Prvi korak evanđeosko deviktimizacije i demitologizacije sastoji se isto tako u prihvaćanju i priznanju univerzalne prisutnosti žrtvenih i mitskih obrazaca. To je razlog što su opisi Muke formalno i strukturalno posve nalik svim mitskim pričama i žrtvenim scenarijima. Oni u tom pogledu ne donose ništa novo, odnosno, u njihovom prikazu nema ničeg jedinstvenog. I u opisima Muke sve započinje s opisom žrtvene krize. Na prvi pogled čini se da je kriza uzrokovana Isusovim postupcima i njegovom popularnošću; no, to je samo jedan aspekt kaotičnog gibanja u kojem se nalazi tadašnje židovsko društvo.¹⁹² Izazvani Isusovim slučajem, pripadnici sinedrija raspravljaju, ali ne uspijevaju donijeti nikakvu odluku o njemu – neodlučnost židovskog predstavničkog tijela znak je da je krizno stanje na vrhuncu te da se što prije mora naći rješenje kako stvari ne bi izmakle kontroli. Tada, međutim, nastupa veliki svećenik Kajfa prekidajući raspravu čuvenim riječima:

¹⁹² Kriza je započela prije Isusa i potrajat će još kojih pola stoljeća nakon njega da bi se naposljetku okončala rušenjem Jeruzalema i Hrama, uništenjem židovskog kraljevstva i protjerivanjem naroda.

„Vi ništa ne znate. Vi ne mislite da je za vas bolje da jedan čovjek umre mjesto naroda nego da sav narod propadne.“ (Iv, 11, 50, 51)

Kajfina rečenica označava ključan preokret jer se njome aktivira proces tzv. druge polarizacije žrtvenog mehanizma kada se sveopće suparništvo i nasilje preobražavaju u jednodušno, usmjereno na jednu jedinu žrtvu – Isusa. Rečenica velikog svećenika nosi u sebi integrativnu snagu da od raštrkane skupine stvori unisonu gomilu. Ono što je Kajfa izgovorio ubrzo postaje dubokim uvjerenjem svakog zastupnika sinedrija. I ne samo to, njegove ih riječi mobiliziraju, potiču da se aktivno zauzmu oko Isusova slučaja (Girard, 1986, 113). Evanđelja tako podcrtavaju Kajfinu iznimnu mimetičku moć. Preuzimajući rizik koji se nitko nije usudio, Kajfa se dokazuje kao vođa čime postaje neodoljivi uzor za svoje sljedbenike:

„Ostali se oslanjaju na njega. Prihvaćaju da im bude uzor; oponašaju njegovu smirenu sigurnost.¹⁹³ Slušajući Kajfu, više ne sumnjaju.“ (Girard, 1986, 113)

Kajfin se utjecaj preko sinedrija širi na čitavi narod, uskoro cijela masa ljudi biva zahvaćena željom da se Isusa osudi i ubije. Sveopćem mimetizmu podliježe i upravitelj Judeje, Poncije Pilat. Premda u Isusu ne pronalazi nikakve krivnje, Pilat svoju presudu donosi pod utjecajem gomile. *Mimezis* je, dakle, toliko snažan da mu se ne može oduprijeti ni osoba koja raspolaže najvećom političko-vojnomoći.¹⁹⁴ Štoviše, *mimezis* se ne zaustavlja samo na onima koji su protiv Isusa. Čak i apostoli kao najbliži suradnici i prijatelji ne uspijevaju se obraniti od mimetičkog utjecaja. Premda aktivno ne sudjeluju u progonu, učenici ne ostaju uz žrtvu nego bježe od nje. Pred navalom mnoštva ostaju bez riječi i djela kojom bi stali uz Isusa i branili ga. Progonstveno mnoštvo ih jednostavno uspijeva apsorbirati (Girard, 1986, 105).

Za Girarda je u tom pogledu osobito znakovita scena s apostolom Petrom. Dok su Isusa vodili Kajfi na ispitivanje, Petar slijedi kolonu. Nakon što su Isusa uveli, Petar se pridružuje se stražarima koji su sjedili ispred kuće velikog svećenika i grijali se oko vatre. Uskoro ga jedna sluškinja prepoznaje kao jednog od Isusovog učenika, a zatim i još dvoje prisutnih. Petar poriče njihove optužbe tvrdeći uz to da uopće ne poznaje Isusa. Girard smatra da Petrovo zatajenje ne treba tumačiti njegovim karakternim crtama ili slabošću njegove osobne vjere, kako se to već uvriježilo. Ono je mnogo više pokazatelj snage koju posjeduje *mimezis*. Naime, ako mu ne može odoljeti ni onaj koji

¹⁹³ Golsan primjećuje da Kajfina „smirena sigurnost“ ukazuje na samodostatnost kao glavno obilježje mimetičkih uzora (Golsan, 2002, 100).

¹⁹⁴ Girard, međutim, napominje da Pilat, s druge strane, ne može predstavljati ogledan primjer podložnosti mimetizmu. Pilat je, doduše, svjestan Isusove nevinosti, ali ta činjenica za njega nije od prevelike važnosti. Kao Židov, Isus je za njega kao rimskog upravitelja, potpuno nevažan: „Isus je toliko beznačajna osoba da Pilat, čak i ako ne bi imao odviše političkog instinkta, ne bi riskirao pobunu samo da bi ga spasio“ (Girard, 1986, 106). Stoga, odluka da razapne Isusa ne predstavlja odviše veliku mimetičku kušnju za Pilata: „Pilatova odluka je zapravo prelagana da bi jasno ilustrirala podređenost vladara gomili i dominantnu ulogu gomile kada se pokreće mehanizam žrtvenog jarca“ (Girard, 1986, 106). Ipak, postoji nešto što je moglo biti otežavajući faktor kod Pilatove pragmatične političke odluke. Naime, Pilatova se supruga protivila Isusovoj osudi i nastojala svoga supruga odvratiti od pogubljenja Isusa. Njezino zauzimanje možda je djelovalo na Pilata tako da još jednom razmisli o Isusovoj nevinosti. Ako je to bila istina, onda Pilatova odluka, koju je naposljetku donio, možda i nije bila toliko lagana, odnosno, lišena njegove unutarnje borbe s *mimezismom*.

na određeni način utjelovljuje vrhunac odanosti Isusu, tko bi onda mogao. Spajajući Kajfu, Pilata i Petra u istu kružnicu kojom se zatvara krug oko Isusa, Evanđelja žele jasno istaknuti apsolutnu hegemoniju mimetizma. Koliko god različiti i suprotstavljeni, svi su – doduše, ne u jednakoj mjeri – podložni utjecaju žrtvene jednodušnosti.

Nakon što je postignuta jednodušnost oko žrtve, slijedi njezino usmrćivanje. No, tu nije kraj. Dok u reproduciranju žrtveno-mitskog scenarija starozavjetni tekstovi stižu najdalje do točke žrtvovanja, a nerijetko ni do nje, Novi zavjet ide do samog kraja:

„U evanđeljima, naprotiv, ne samo da nalazimo dva prva trenutka mimetičkog ciklusa već i treći, onaj koji je Biblija spektakularno odbila, a to je božanstvo kolektivne žrtve.“ (Girard, 2004b, 151)

Kao i u mitskim pričama, i u evanđeljima sve završava divinizacijom žrtve. Zadnju riječ u evanđeoskim prikazima Muke ima Isusovo uskrsnuće, odnosno, njegova božanska epifanija.

Dosljednost četvorice evanđelista da u opisu Muke zadrže sve mitsko-žrtvene elemente ponukala je neke istraživače da zaključe kako između biblijske i novozavjetne tradicije te ostalih religijskih tradicija nema bitnijih razlika. Antropolozi 19. stoljeća ustanovili su da evanđeoski tekstovi samo ponavljaju teme i motive koji su u različitim religijama diljem svijeta postojali davno prije. Prikaz Isusove muke, smrti i uskrsnuća tipološki je istovjetan s brojnim mitskim pričama i obrednim scenarijima koji započinju nekom prirodnom ili društvenom krizom kulminirajući potom patnjom i smrću junaka-žrtve da bi na koncu uslijedio njegov slavni povratak koji otkriva njezinu božansku narav (Fleming, 2004, 115). Isusova sudbina se po tome ni po čemu ne razlikuje od sudbina brojnih junaka mitova i legendi poput Dioniza, Orfeja, Herakla, Tezeja, Ozirisa, Adonisa itd. Ona je samo jedan u nizu slučajeva koji se lako može podvesti pod kategoriju mitova i kultova o smrti i uskrsnuću. Ako je tomu tako, u čemu je razlika između evanđelja i ostalih religijskih tekstova? Ako je Isus žrtva kolektivnog nasilja u kojoj se potom prepoznaje Bog, kako onda vjerovati da je njegovo božanstvo drugačijeg podrijetla od onog u mitskih bogova? (Girard, 2004, 151)

U odgovoru na gornje pitanje Girard, za početak, višekratno ističe da evanđelja, kad govore o žrtvenom mehanizmu, ne donose u sadržajnom smislu ništa novo. Naprotiv, žrtveno-mitski scenarij prikazan je u njima, prema Girardovu mišljenju, u svojoj najjednostavnijoj formi, bez ikakvih suvišnih dodataka. Evanđeoski opis omogućuje nam najizravniji pogled u njegove elemente, stadije, mijene, tj. u njegov cjelokupan dinamizam. Elementarnost evanđeoskog prikaza navela je, vidjeli smo, neke na zaključak kako tu apsolutno nema ničega novoga: jasnije nego igdje drugdje ovdje vidimo da je sve isto. Međutim, pogreška antropologa 19. stoljeća, ali i mnogih koji su poslije preuzeli njihovo gledište, bila je u tome što su se usredotočili samo na sadržaj, ali ne i na način na koji je on prikazan. Zasljepljeni jasnoćom evanđeoskog prikaza nisu si postavili pitanje odakle ona dolazi i koji motivi stoje iza toga da su stvari tako prikazane. Oni, prema Girardu, nisu uočili da je sadržaj kristalno jasno prikazan zato da bi u potpunosti bio izložen, tj. da bi njegove strukture postale do kraja

transparentne. Jasnoća i banalnost evanđeoskog prikaza žrtvenog mehanizma izrazi su želje da ga se izloži i jasno vidi upravo kao žrtveni mehanizam. Namjera Evanđelja je da se žrtveni mehanizam učini izričitom temom. Evanđelja tematiziraju žrtveni proces, ona pišu „o“ njemu za razliku od nebiblijskih tekstova koji ga ne tematiziraju već su napisani „po“ ili „prema“ njemu. U mitovima žrtvene strukture stoje u pozadini teksta diktirajući sve što se u njima događa. One stoje uvijek *iza* teksta, poput subjekta koji djeluje prikriveno i koji se u samom tekstu nikada ne pojavljuje. U evanđeljima, naprotiv, žrtvene se strukture guraju u prvi plan, one se objektiviziraju. Evanđeoskim tretmanom one postaju pasivni objekti kojima je samim time oduzeta svaka djelatna moć.

„*Conditio sine qua non* zbog kojeg žrtveni mehanizam dominira nekim tekstom jest taj što se u njemu ne javlja kao eksplicitna tema. I obratno, žrtveni mehanizam ne može dominirati tekstom – evanđeljima – u kojem se javlja eksplicitno.“ (Girard, 2004b, 180)

Nevidljivost žrtvenog mehanizma najčešće je znak da je u pojedinom tekstu sve strukturirano po njemu. Tamo gdje se ne pojavljuje kao izričita, eksplicitna tema, žrtveni mehanizam ima apsolutnu moć da određuje i kontrolira sve: likove, motive, radnju, stil, žanr itd. Tekstovi koji su na taj način osmišljeni i sastavljeni teško si mogu osvijestiti svoj pravi izvor. On im neizbježno izmiče te je potrebna iznimna pronicljivost da bi ga se koliko toliko zamijetilo. Mitsku perspektivu može se, naime, prepoznati, ali ju je neusporedivo lakše ne prepoznati (Girard, 2004b, 179). U evanđeoskim tekstovima stvar je mnogo jednostavnija. Prikriveni ili napola prikriveni oblikotvorni mitsko-žrtveni principi izloženi su ovdje kao na pladnju, u obličju zaokružene i jednostavne tematske jedinice. Budući da su neposredno ispred nas, nema nikakve potrebe da tragamo za njima. Ne treba ništa dešifrirati jer jasno vidimo šifru koju je otključao netko drugi umjesto nas. Premda razumijevanje nije zagarantirano, pred čitateljem je ipak neusporedivo lakši zadatak:

„Tekst, zapravo, interpretira sam sebe i više nije do čitatelja da oslobodi žrtvenog jarca od tekstualnog iskrivljavanja koja ga prikrivaju.“ (Golsan, 2002, 100)

Evanđeoska naracija demitologizira svaku pojedinu fazu žrtvenog mehanizma, od početne krize pa do završne divinizacije. Krizu koja nas uvodi u Isusovo raspeće evanđeoski pripovjedači tumače isključivo ovosvjetskim razlozima. Nema traga bilo kakvoj mistifikaciji koja bi uzroke tražila u djelovanju natprirodnih sila, a još manje ima pokušaja da se kriza poveže s nekakvim nadnaravnim osobinama i moćima žrtve. Uzroci krize posve su ljudski, sasvim lako objašnjivi politološkim ili sociološkim terminima. Isuviše ljudska je i metoda kojom se kriza rješava, a koja se prije svega nadahnjuje na Kajfinim riječima o tome kako je bolje „da umre jedan čovjek mjesto naroda nego da strada čitav narod“. Spomenuta rečenica Velikog svećenika je ključna za razumijevanje mehanizma žrtvenog jarca. U njoj je žrtvena logika eksplicirana na način na koji to nije učinjeno nigdje drugdje. Ona donosi svojevrsnu *definiciju* žrtvenog mehanizma jer nam u obliku efektne i kratke formulacije otkriva što taj mehanizam jest. Upravo zbog toga Kajfina rečenica predstavlja svojevrsni vrh

evanđeoske demitologizacije – teško je zamisliti način na koji se žrtveni mehanizam mogao rasvijetliti više od toga.

Nakon toga evanđelja nam omogućuju da promatramo kako se oblikuje žrtvena jednodušnost, kako se, počinjući od jedne točke, postupno širi uvlačeći u svoj vrtlog sve oko sebe. Razotkrivaju nam kako radi vlastitih interesa žrtvena jednodušnost uspijeva spojiti nespojivo. U tom ključu valja čitati opasku evanđelista Luke o tome kako su na dan Isusova smaknuća Herod i Pilat postali prijatelji iako su prije bili neprijatelji (Lk, 23, 12). Dok mitovi o takvim koalicijama govore kao o nečem samorazumljivom, evanđelja ironično podcrtavaju njihovu notornost. Jednodušnost se ovdje, ističe Girard, ne opisuje zato da bi ju se prihvatilo i poklonilo pred njom, već da bi se raskrinkala i odbacila njezina temeljna pogrešnost i neistinitost (Girard, 1986, 115).

Kao što smo vidjeli, zaraza jednodušnosti zahvaća i apostole. Učenici se u bitnom ne razlikuju od gomile stojeći na istoj liniji kao Herod i Pilat. Totalizacija jednodušnosti nema u opisima Muke istu ulogu kao u mitskim pričama. Isticanje činjenice da se svi pridružuju progonu ne služi tome da bi se pokazala njegova opravdanost, već da se naglasi kako se nikoga ne može izdvojiti kao krivca. Ni jedan pojedinac ili skupina nije više ili manje kriva od drugog pojedinca i skupine. Petar i apostoli dio su istog mimetičkog kontinuuma kojem pripadaju Kajfa, Pilat i Herod (Fleming, 2004, 132). Nemogućnost da se povuče oštra crta koja bi razdijelila dobre od loših ima vrlo jasnu svrhu – evanđeoski tekstovi ne žele ni od koga napraviti novog žrtvenog jarca što bi se dogodilo da su npr. Kajfa, Pilat, Herod, sinedrij ili židovski narod označeni kao jedini ili barem kao glavni krivci.¹⁹⁵ U tome je razlika između evanđelja i nekih starozavjetnih tekstova. U nekim dijelovima *Knjige o Jobu*, kao i u *Psalmina* nailazimo na vrlo izraženu težnju da se progonitelje prokaže, osudi i kazni. Osobito je to vidljivo kod psalmista koji svojom osvetničkom žestinom pokazuju tendenciju da se progonitelje pretvori u žrtve. Ne upirući prstom ni u koga, evanđelja nedvosmisleno žele stati na kraj svim eventualnim osvetničkim ciklusima i svakom daljnjem nasilju.

Slijede završne scene Isusove smrti i njegova uskrsnuća čiji su prikazi također posve očišćeni od žrtvenih i mitskih elemenata. Isus umire posve ljudskom smrću. Prikazana je krajnje empirijski otkrivajući sve znakove slabosti i nemoći umirućeg čovjeka. Isus umire kao svaki drugi čovjek, u stanovitom smislu čak i više *ljudski* od ostalih ljudi. Potvrđuje da želi potpuno ostati u ljudskoj dimenziji kada odbija udovoljiti zahtjevu gomile da siđe s križa ne bi li dokazao da je Sin Božji – ne želi se distancirati od patnje i poniženja svoje dugačke i ni po čemu slavne agonije (Girard, 1987c,

¹⁹⁵ Unatoč tome, tijekom povijesti krivnja se obično raspodjeljivala između navedenih osoba i skupina. Nasuprot tome, evanđelja žele istaknuti da je iz njihove perspektive takva vrsta moralne dihotomije neodrživa. Pilat, Herod i Kajfa nisu zlikovci koji stoje nasuprot ostalim dobronamjernicima (Fleming, 2004, 132). Isto tako, ni skupine koje se navode nisu intrinzično zle. Osobito to vrijedi za „židovski narod“ koji je samo par dana prije nego što je tražio Isusovu smrt, tog istog Isusa najsvetčanije dočekao na ulicama Jeruzalema: „Tekst, stoga, sugerira da nestabilnost njihova odnosa prema Isusu ne odražava njihovu duboku i trajnu mržnju ili – na neki neobičan način – njihovu inherentnu zlonamjernost kao ljudi (klase ili skupine) već njihovu nestabilnost te magnetsku psihološku snagu vjerovanja i ponašanja gomile.“ (Fleming, 2004, 132)

132). Drugim riječima, u Isusovoj smrti nema ničeg nadnaravnog. Ništa od (arhaičnog) *svetog* nije upisano u Isusovu smrt kao što je to slučaj kod brojnih mitskih junaka. U evanđeoskim tekstovima nema ni prethodne demonizacije ni naknadne divinizacije junaka-žrtve. Isus nije ni nadnaravni uzrok niti posljedica procesa kojeg je bio dionik. Njegovo božanstvo ne proizlazi iz mimetičkih perturbacija nasilja. Girard ističe da tri dana između uskrsnuće i smrti pokazuju da Isusova proslava koja se očituje u uskrsnuću nema veze s nasiljem kojem je bio izložen. Tri dana koja razdvajaju ta dva događaja znak su da život ne proizlazi neposredno iz nasilja kao što je to slučaj u primitivnim religijama (Girard, 1987c, 131).¹⁹⁶

Izvještaj evanđelista o sâmom događaju uskrsnuća i svega što se poslije njega zbivalo također je protuteža mitskim paralelama o pobjedama i proslavama različitih božanstava. Isusovo uskrsnuće nije zadnja etapa žrtvenog procesa, divinizacija koja nužno mora upotpuniti demonizaciju. Nigdje nema gomile koja, nakon što je umorila žrtvu, sada jednodušno štuje i uzdiže njegovo božanstvo. Nakon uskrsnuća uz Isusa ostaje tek mala, brojčano beznačajna skupina sljedbenika. No, upravo u tome, u izostanku potpune jednodušnosti kakvu zatječemo u mitovima, Girard vidi presudnu razliku:

„Nasuprot onomu što se događa u drugim mitovima, tu nije riječ o jednodušnoj svjetini progonitelja koji u Isusu vide Sina Božjega i Boga samog, to je oporbenjačka manjina, mala disidentska skupina koja se odvaja od zajednice i uništava njezinu jednodušnost. To je zajednica prvih svjedoka uskrsnuća, apostola i svih onih koji su ih okruživali. Ta oporbenjačka manjina nema nikakve sličnosti s mitovima. Oko mitskih divinizacija nikada ne vidimo zajednicu koja bi se koja bi se razdvojila u dvije nejednake skupine, od kojih će samo manja proglasiti božanstvo boga. Struktura kršćanske objave je jedinstvena.“ (Girard, 2004b, 154)

Kao i Starom zavjetu istina u evanđeljima dolazi od manjine, ne od jednodušne gomile, nego od žrtve i male skupine oko nje. Ta istina nije ni velika ni pompozna; ne želi biti glasna te u njoj nema ničeg slavodobitničkog.

Girard napominje da je u evanđeoskim opisima uskrsnuća vrlo važan ovaj moment u kojem dolazi do prekida jednodušnosti. Riječ je, prema njemu, o ciljanom pripovjedačkom postupku s izrazito anti-mitskom namjerom. Prvo se, zahvaljujući neotpornosti učenika na *mimesis*, uspostavlja potpuna jednodušnost oko žrtve. To je (literarno) potrebno da bi se žrtveni mehanizam mogao točno i cjelovito odigrati i opisati. Potom slijedi prekid – mala skupina odvaja se od jedinstvenog tijela jednodušne gomile i priklanja se žrtvi. Krajnje mali broj aktera u odnosu na gomilu progonitelja te skrovitost i marginalnost opisanog zbivanja ne bi nas smjeli zavarati; imamo li na umu tisućljetnu

¹⁹⁶ Premda inzistira na tome da je evanđeoski prikaz Isusove smrti do kraja naturalistički i da u njoj nema nimalo *svetog*, Girard ipak ne želi osporiti prisutnost božanskost. Nema namjeru da njegova antropologija Križa dokine teologiju Križa. Unatoč tome što Muci pristupa kao antropolog, važno mu je sačuvati plodonosnu napetost božanskog i ljudskog: „Kristova čovječnost ni na koji način ne umanjuje njegovu jedinstvenost. Naime, on sam ispunio je zadatak koji je Bog dodijelio cijelom ljudskom rod – „nemati nikakve veze s nasiljem“ (*Stvari skrivene*, 213). U tom smislu on je Sin Čovječji. Istovremeno, Isusa treba prepoznati kao Boga jer on je „jedino biće koje je sposobno uzdići se iznad nasilja koje je dotada apsolutno nadilazilo čovječanstvo. (*Stvari skrivene*, 214)“ (Golsan, 2002, 98, 99)

apsolutnu dominaciju mitske perspektive, postaje nam jasno koliki je značaj ovog sitnog preokreta, smatra Girard.

„Da bi se neki žrtveni mehanizam mogao točno, istinito opisati, treba ga priznati ili barem jednostužno prihvatiti. To je ono što prvo nalazimo u opisima Muke, zahvaljujući slabostima učenika. Potom se treba dogoditi prekid te jednostužnosti, dovoljno malen da učini mitski učinak, no ipak dovoljan da osigura kasniju objavu i njezino širenje čitavim svijetom (...). Evanđeoski opisi su jedini tekstovi u kojima se prekid jednostužnosti, na neki način, događa pred našim očima. Taj prekid dio je objavljenih osnovnih ideja. On još više iznenađuje kad se događa, ponavljam, nakon slabosti učenika, nakon očita izražavanja krajnje nemoći nasilnog mimetizma nad apostolima i unatoč učenju koje im je Isus dao.“ (Girard, 2004b, 155)

Za kraj treba još jednom istaknuti da Isusov identitet nije bio određen žrtvenim procesom kroz koji je trebao proći. Premda je bio izabran da bude žrtva i naposljetku ubijen, Isus nipošto nije bio njegov pasivni objekt. U tijek događaja koji su mu inscenirali drugi on je ušao potpuno svjesno i svojevolumno. Isus je sam izabrao da bude žrtva. Dakako, nije to bilo mirenje sa sudbinom poput Edipovog – ni u jednom trenutku Isus nije prihvatio optužbu ili *istinu* koju su mu progonitelji željeli nametnuti. Nije imao nikakva udjela u njihovim fantazmagorijama, nego je uspio otići u smrt bez da se mimetički uplete scenarij koji mu je pripravljen (Fleming, 2004, 132). Isus je time ostao čvrsto stajati na liniji starozavjetnih žrtava. No, istodobno je i prekoračio razinu koju su one dosegle. U Isusu se, naime, otkrilo da Bog nije samo uz žrtve, već da je i sam postao jedna od njih. Za razliku od Starog zavjeta, pokazalo se da Bog nije više samo netko tko sa strane brani žrtve, već onaj tko iznutra preuzima njihovu sudbinu. Girard smatra da je jedino tako bilo moguće do kraja rehabilitirati žrtvu. Samo su tako sve žrtve mogle biti definitivno spašene:

„Evanđeoska objava je konačan dolazak istine, istine djelomično dostupne već u Starom zavjetu. Međutim, da bi se dobra vijest ostvarila, ona zahtijeva od Boga samog da prihvati i preuzme ulogu kolektivne žrtve za spas čitava svijeta.“ (Girard, 2004b, 161)

Isusova žrtva se nadovezuje na sve starozavjetne žrtve pa ga se uspoređuje s Abelom, Josipom, prorocima, Slugom Jahvinim itd. S Isusom završava biblijska povorka boraca za dostojanstvo žrtve.¹⁹⁷ Otkrivajući do kraja istinu na kojoj su počivali njihovi pothvati, Isusova žrtva daje svim starozavjetnim žrtvama konačan smisao. No, svjetlo Isusove reinterpretacije uloge žrtve proteže se mnogo dalje od Starog zavjeta. Isusova žrtva ima univerzalan značaj. Ona u sebi rekapitulira sudbinu svih žrtava tijekom povijesti. Sve buduće i prošle žrtve zadobivaju u Isusovoj žrtvi konačno opravdanje. U Isusovoj žrtvi njihova istina nije više ničim zamagljena, njihov glas nije više ničim utišan i njihova nevinost nije više ničim dovedena u pitanje.

¹⁹⁷ Toj povorci treba svakako pridružiti i Ivana Krstitelja. Njegovo umorstvo također je rezultat mimetičke zaraze kao i Isusovo. Inicijativa dolazi od Herodijade, žene kralja Heroda, koja želi Ivanovu smrt. Vlastitu žudnju Herodijada prenosi na svoju kćer, Salomu. Salomina mimetička moć je iznimna. Herodijadina kćer pokreće žrtveni proces čuvenim plesom kojim uspijeva očarati Herodove uzvanike. Budući da ih je izvedba očarala, uzvanici postaju skloni oponašanju Salomine žudnju i prihvaćanju njezina zahtjeva za Ivanovom glavom. Herod, također zaveden, ali i pod snažnim mimetičkim utjecajem prisutnih, pristaje na to. Donosi odluku da se Ivanu odrubi glava.

Kako bi naznačila Isusovo sveopće zastupništvo žrtava, evanđelja upotrebljavaju izraz „Jaganjac Božji“.¹⁹⁸ Riječ o pojmu koji zamjenjuje pojam „žrtvenog jarca“ – koji ne nalazimo u evanđeljima. Prema Girardu, „Jaganjac Božji“ mnogo bolje posreduje značenje Isusove uloge u žrtvenom mehanizmu:

„Izraz *žrtveni jarc* se ne upotrebljava, ali evanđelja imaju savršenu zamjenu u *Jaganjcu Božjem*. Poput *žrtvenog jarca*, on podrazumijeva da je jedna žrtva zamjenjuje sve ostale, ali istovremeno uklanja negativne konotacije koje se vežu uz jarca ističući pozitivne asocijacije u vezi s janjetom. Jasnije ukazuje na nevinost žrtve, nepravednost osude i bezrazložnost mržnje čiji je objekt.“ (Girard, 1986, 117)

Osim toga, izraz „Jaganjac Božji“ upućuje i na potpunu odsutnost svakog oblika nasilja kod Isusa. Za razliku od Starog zavjeta, Isusovo raskrinkavanje mitske perspektive i žrtvenog mehanizma ni u jednom trenutku ne podliježe opasnosti ponovnog povratka u diskurs nasilja. Isus se odlučno bori protiv svojeg neprijatelja, ali radikalno raskida sa svim njegovim nasilnim metodama. Ne podliježe kušnji osvećivanja, odnosno da u borbi oponaša suparnika. Vrlo dobro zna kako bi to značilo obnavljanje starog sustava. I najmanji pokušaj da se nasilno dokine žrtveni mehanizam ne bi bilo ništa drugo nego njegovo nastavljanje (Fleming, 2004, 132). Isus, prema Girardu, predobro zna da su nasilje i žrtveni mehanizam poput mitske Hidre – nastojanje da ih se uništi samo ih oživljava i povećava vitalnost. Isusova muka, smrt i uskrsnuće nisu nikakvo potiskivanje, podčinjavanje i uništavanje žrtvenog mehanizma: Isusov čin ostavlja žrtvene strukture onakvim kakve jesu dok ih razotkriva. Umjesto da ih se suzbije ili uništi, Isus do kraja omogućuje da im se oduzme svaki kredibilitet i da ih se potom, u slobodi, odbaci (Hamerton-Kelly, 1992, 60).

4. 3. Oponašanje Krista

4. 3. 1. Nenasilni Bog

Isus je svojom mukom i smrću do kraja raskrinkao mitsko-žrtvene strukture. To je mogao zato što je bio potpuno slobodan od nasilja. Potpuna neovisnost o nasilju uvjet je mogućnosti njegova razotkrivanja i prokazivanja – samo netko tko je apsolutno slobodan od nasilja, tko njime nije nimalo ukaljan, može istinski pokazati što je ono u sebi te kako funkcionira mehanizam na kojem se temelji. Ova Isusova nedužnost također je razlog zašto je razotkrivanje žrtvenog mehanizma moralo biti krvavo. Naime, u društvo kao zbiljnosti koja počiva na nasilju, nenasilna osoba nužno mora postati njegovom žrtvom (Palaver, 2011, 216). Onaj tko ne želi sklopiti ikakav savez ili ući u ikakav

¹⁹⁸ Izraz se pojavljuje više puta u Ivanovom evanđelju i na jednom mjestu u Djelima apostolskim. (Dj, 8, 32)

kompromis s takvim ustrojem društva, automatski postaje njegovom metom. Duh nasilne jednodušnosti jednostavno ne podnosi takvu smetnju. Tko dirne u društveno-kulturne strukture unutar kojih se red uspostavlja jedino ubijanjem, naposljetku i sam mora biti ubijen. No, s druge strane, samo se tako moglo postići istinsko pronicanje nasilnih struktura. Jedino silazak u samo srce ljudskog nasilja moglo je oblikovati takvu spasonosnu epistemologiju kakva je bila Isusova. Bilo je potrebno stvarno i do kraja izložiti se nasilju da bi nasilje moglo biti do kraja izloženo, a zatim i odbačeno.

Otkrivenje nasilnih struktura i odbacivanje svakog nasilja postigao je u potpunosti, prema Girardu, jedino Isus. Isus je do kraja ostvario temeljni poziv koji je Bog uputio čitavom ljudskom rodu. U tom postignuću, prema Girardu, leži i tajna Isusova naziva „Sin čovječji“.

„Dakle, Isus je jedini čovjek koji postiže cilj što ga je Bog postavio za čitavo čovječanstvo, jedini koji nema ama baš nikakve veze s nasiljem i nasilnim djelima. Epitet 'Sin čovječji' također, na vrlo jasan način, korespondira s činjenicom da je Isus jedini i sam ispunio poziv koji se tiče svih ljudi.“ (Girard, 1987c, 213)

Međutim, djelo poput Isusovog, iako u najvišem smislu humano, nije moglo proizići od *ljudskog* kao takvog. Ljudski rod nije bio po sebi u stanju iznjedriti spasonosni uvid o prirodi nasilja jer je suštinski konstituiran, određen i definiran njime. Čovjekov individualan, tj. inter-personalan i društveni život toliko su premreženi nasiljem da je rješenje moralo doći izvana. Drugim riječima, ono je, prema Girardu, moralo proisteći iz božanskog izvora. Vrhunsko ostvarenje *ljudskog* u Isusu moglo se dogoditi samo zato što je Isus istodobno bio i Bog. Da je Isus bio samo običan čovjek, nikad ne bi mogao postati čovjekom u najpotpunijem i najboljem smislu te riječi – da (prethodno) nije bio Sin Božji, Isus nikada ne bi mogao biti Sinom čovječjim.

Isusovo božanstvo potvrđuje se, prema Girardu, nadasve u njegovoj nadmoći nad silom koja je dotada suvereno držala u ropstvu čitav ljudski rod. Isus je za Girarda Bog zato što je jedini bio sposoban izmaknuti strukturama nasilja i ponuditi ljudima oslobođenje od njihove dominacije:

„Prepoznati Krista kao Boga znači prepoznati ga kao jedino biće koje je kadro uzdići se iznad nasilja, čija je moć dotada apsolutno nadilazila čovječanstvo.“ (Girard, 1987c, 219)

Na ovom mjestu možemo vidjeti kako se Girardova antropologija otvara prema teologiji. Taj razvoj, prema Girardu, proizlazi iz same logike stvari – kada se analitički do kraja iscrpi sve što je ljudsko, počinje se polako otkrivati ono što je božansko. Kako se približavamo najuzvišenijim značajkama *ljudskog* tako dospijevamo u samu blizinu *božanskog*. Prema tome, budući da je u Isusu sakupljen najveći koncentrat *ljudskog* u Isusu se „neizbježno“ susrećemo s *božanskim*. Upoznajući u Isusovoj osobi pravog, potpunog čovjeka dolazimo u dodir s pravim Bogom. Međutim, navedene opaske ne treba tumačiti u hegelijanskom ključu. Kod Girarda se, naime, ne radi o tome da se ljudska dimenzija uslijed vlastite maksimizacije automatski pretvara u božansku – kvantitativni porast *ljudskog* dovodi do njegove nužne preobrazbe u *božansko*. Girard samo želi reći da *ljudsko* ne može imati završnu, posljednju riječ o samome sebi. Zarobljeno nerazumijevanjem o vlastitim (nasilnim) ishodištima,

čovječanstvo nije kadro posredovati sebi svoj vlastiti smisao. Da bi postala sebi razumljiva, ljudska dimenzija mora biti obasjana Božjim svjetlom koje je bitno nadilazi.

U Isusu otkrivamo drugačijeg Boga. Za razliku od sviju prijašnjih mitološko-žrtvenih božanstava, Isus nam otkriva Boga koji raskida svaku vezu s nasiljem. U dijelovima evanđelja u kojima Isus govori o svom Ocu, upoznajemo Boga kojemu je strano bilo koje nasilje. Isusovom Bogu nasilje se ne može nimalo pripisati. Girard izdvaja jedan odlomak iz Matejeva evanđelja gdje to Božje obilježje posebno dolazi do izražaja:

„Čuli ste da je rečeno: Ljubi svoga bližnjega, a mrzi neprijatelja. A ja vam kažem: Ljubite neprijatelje, molite za one koji vas progone da budete sinovi svoga Oca koji je na nebesima, jer on daje da sunce njegovo izlazi nad zlima i dobrima i da kiša pada pravednicima i nepravednicima.“ (Mt, 5, 43 – 45)

Prema Girardu, navedeni reci iznimno su važni jer izražavaju najjasniju protutežu principu osvete, principu koji je *raison d'être* nasilja. Isusov Otac iznosi pred ljude pravilo koje je dijametralno suprotno temeljnom impulsu i logici ljudskog nasilja. Ne može se zamisliti ništa što bi bilo suprotnije od toga. Novozavjetni Bog, prema tome, želi sasjeci nasilje u samom korijenu, zauvijek raskrstiti s njim te pozvati ljude da učine isto.

Osim toga, Girard napominje da novozavjetni Bog, također, nema nikakve veze ni s prirodnim nesrećama i katastrofama u kojima stradaju nevini. Izrijeckom se odbacuje pomisao da bi Bog na bilo koji način bio uzrok takvih događaja.

„Uz ovaj tekst možemo staviti sve one tekstove koji poriču da je Bog odgovoran za nemoći, bolesti i nesreće u kojima nevine žrtve stradaju, napose, dakako, za sukobe. Nikakav Bog ne može biti odgovoran za to: davna i nesvjesna praksa pripisivanja odgovornosti božanstvu za sva zla koja mogu pogoditi čovječanstvo eksplicitno se odbacuje.“ (Girard, 1987c, 183)

Za Isusa je neosnovano bilo kakvo traganje koje bi nastojalo otkriti tragove Božjeg retributivnog djelovanja. Ako je nekoga snašla neka nevolja ne radi se o tome da mu Bog naplaćuje zbog njegovih grijeha ili grijeha njegovih predaka. Bog nikada ne naplaćuje ni za što, makar njegova naplata bila besprijekorno pravedna. Na bilo kakvo nasilje nikada ne uzvraća nikakvim nasiljem, niti ga odobrava da bi se izravnali računi, makar se to događalo putem prirodnih katastrofa.

4. 3. 2. Isusov poziv na odbacivanje nasilja

Isus želi da njegovi učenici i svi koji ga slijede otkriju i prigrle Boga kojeg otkriva. Želi da upoznaju potpuno drugačije putove što vode do Njega. Jedini put koji je dosada vodio u Božjem smjeru bila je žrtva – s bogom se moglo biti u miru jedino žrtvujući nekoga ili nešto. Isus uporno inzistira kako to više nije potrebno, tj. da je pristup Bogu mnogo jednostavniji i, što je još važnije, da ne zahtijeva nikakvu žrtvenu praksu ili ideologiju:

„To je središnja tema Isusova propovijedanja kojoj se on neprestano vraća: pomirenje s Bogom moguće je i bez žrtvenog posrednika posredstvom pravila Njegova kraljevstva. Ovo pomirenje omogućuje Bogu da se, po prvi put u povijesti, otkrije kakav jest. Stoga čovječanstvo više ne mora svoje skladne odnose s Njime temeljiti na krvavim žrtvama, čudnovatim pričama s nasilnim božanstvom i čitavim nizom bizarnih mitološko-kulturnih tvorbi.“ (Girard, 1987c, 183)

Glavno obilježje Kraljevstva Božjeg, glavna tema Isusova propovijedanja, jest potpuna odsutnost nasilja. Isus svoje slušatelje poziva na potpuno odbacivanje nasilja i svijetu metoda i sredstava kojima se ono služi. Tek radikalnim uklanjanjem kakvog Isus zahtijeva, moguće je ostvariti pretpostavke za novo pomirenje ljudi s Bogom i jednih s drugima. Da bi Kraljevstvo Božje nastupilo, ljudi se moraju odreći svih varijanti osvete i odmazde. Riječ je, stoga, o dužnosti apsolutnog karaktera koju smo pozvani izvršiti bez očekivanja ikakvih protuusluga (Girard, 1987c, 197). Ako hoćemo stupiti u Kraljevstvo Božje, moramo se bezuvjetno odreći nasilja, tj. neovisno o tome hoće li drugi tako ponašati ili ne; dužnost ostaje jednako neopoziva i kad svi ostali ostaju nasilni, čak i prema nama. Neumoljivost Isusova zahtjeva osobito je, prema Girardu, vidljiva u sljedećim recima iz Isusova Govora na gori:

„Čuli ste da je rečeno: *Oko za oko, zub za zub!* A ja vam kažem: ne opirite se Zlomu! Naprotiv, pljusne li tko po desnom obrazu, okreni mu i drugi. Onome tko bi se s tobom htio parničiti da bi se domogao tvoje donje haljine prepusti mu i gornju. Ako te tko prisilu jednu milju, pođi s njim dvije.“ (Mt, 5, 38 – 41)

Suvremeni čovjek odaje priznanje Isusovom proglasu protiv nasilja. Svjestan je uzvišenosti njegovih riječi kao i njegovih postupaka u tome smjeru. Međutim, uza sve odobravanje i divljenje, moderni pojedinac ne dijeli Isusovo znanje o tome što je nasilje, smatra Girard. Nije mu poznata njegova prava priroda: današnji tumači smatraju da je nasilje ili neka vrsta parazitske periferne pojave koju se uz odgovarajuće zaštitne mjere može lako suzbiti ili da je pak nasilje toliko ukorijenjeno u ljudskoj prirodi da ga je nemoguće iskorijeniti (Girard, 1987c, 197). Drugim riječima, problem nasilja može se riješiti lako ili nikako pa, zbog toga, nema potrebe za nekim iole ozbiljnijem zauzimanju. Današnjem senzibilitetu je stoga nerazumljiva strogost Isusova pristupa. No, Isusov rigorozan stav proizlazi iz njegove prave spoznaje problema. Isus predobro zna kako nasilje funkcionira, kojim se sve strategijama služi i na kojoj logici počiva. Ozbiljan zahtjev na kojem inzistira temelji se na dubokom i pronicljivom uvidu o njegovoj naravi:

„Isus poziva sve ljude da se posvete projektu uklanjanja nasilja, projektu koji je osmišljen obzirom na pravu prirodu nasilja, uzimajući u obzir iluzije koje ono producira, metode kojima se širi i sve zakonitosti o kojima smo već govorili.“ (Girard, 1987c, 197)

Prema Girardu, ono čega je Isus duboko svjestan jest mimetičko podrijetlo nasilja. Ljudi su nasilni zbog toga što uzajamno oponašaju žudnje jedni drugih i što ih to redovito dovodi do uzajamnih sukoba. Zbog mimetičnosti ljudske žudnje, nasilje je univerzalna ljudska pojava. Treba, k tome, podsjetiti na mimetički potencijal nasilja koji je veći od onog koji ima sama žudnja. Uočili smo ranije da su ljudi, više od žudnji, znatno skloniji oponašati tuđa nasilja. Ono ih još čvršće mimetički veže

jedne uz druge. Oponašanjem nasilja stvara se zatvoreni krug – svaka nasilna akcija jedne strane u sukobu uzrokuje istovjetnu reakciju druge strane na što opet reagira prva strana i tako *ad infinitum*. Drugim riječima, nema ničega što više rasplamsava nasilje od upravo spomenute recipročnosti. Recipročnost je glavni razlog zašto se ljudi teško ili nikako ne uspijevaju osloboditi nasilja. Ona implicira neumoljivu logiku zbog koje oni postaju sve više i više zarobljenicima njegovih ciklusa. Svatko tko upadne u vrtlog recipročnog nasilja teško pronalazi izlaz iz njega:

„Npr., svi misle da je sasvim u redu na dobro uzvratiti dobrim, a na zlo zlom. Ali, upravo je to ono što su sve ljudske zajednice dosada činile s dobro poznatim rezultatima. Ljudi obično misle da je, ako želimo umaći nasilju, dovoljno odustati od bilo kakve nasilne inicijative. Međutim, budući da nitko za sebe ne misli kako je on taj koji je poduzeo prvi korak – jer nasilje ima mimetički karakter te proizlazi ili se može smatrati da proizlazi od prvog nasilja za koje se drži da uvijek potječe od protivnika – taj čin odricanja nije ništa drugo doli prijevara te ne donosi nikakvu promjenu. Nasilje se uvijek doživljava kao legitimna odmazda ili čak samoobrana.“ (Girard, 1987c, 198)

U svom nastojanju da ljude oslobodi nasilja Isus prije svega želi osvijestiti njegov središnji princip, princip koji redovito izmiče ljudskoj svijesti. Ljudi redovito nisu svjesni da se, kad je nasilje u pitanju, njihovo ponašanje uglavnom svodi na mimetičku shemu „akcija – reakcija“. Oni ne uviđaju da samo oponašaju ono što njima čine drugi te pritom ne prepoznaju kako ne postoji bitna razlika između njihovih i tuđih postupaka. Umjesto toga, čvrsto su uvjereni kako (samo) oni nemaju nikakve veze s nasiljem, tj. da oni nisu ti koji su ga na bilo koji način pokrenuli. Zbog obmanjujućeg učinka *mimesisa*, ne osjećaju ni najmanju odgovornost za nasilje u kojem zdušno sudjeluju. Svoje postupke predstavljaju kao legitimnu osvetu, odnosno kao obranu samih sebe od nasilja koje im je izvana nepravedno nametnuto. Dok poziva ljude da odbace nasilje, Isus uvijek ima na umu opisano „krivo prepoznavanje“ (*méconnaissance*) jer upravo u tome vidi glavni uzrok problema. Zna da ljudi, zbog ovog mehanizma laži, doživljavaju vlastito nasilje kao nešto samorazumljivo, opravdano i prirodno, same sebe sve više uvlače u njegove samo-obnavljajuće cikluse. Svaki put kad strastveno osjećaju da su u pravu ili da samo brane sebe i ono što im pripada, oni nasilju daju nove poticaje da još jače preuzme kontrolu nad njihovim životima. Premda nam djeluju kao jedina sredstva zaštite naše osobne slobode, pravedna osveta i opravdana obrana samo nas vode u sve dublje ropstvo nasilja. Isus zato apelira da odbacimo od sebe to što nam izgleda najprirodnije i najopravdanije jer upravo je to ono čime hranimo silu koja nas, malo po malo, proždire. Znajući koliko je taj korijen ljudske nasilnosti žilav, Isus bezuvjetno zahtijeva da ga sasiječemo.¹⁹⁹

¹⁹⁹ Riječ je obeskrepljivanju zdravorazumske ljudske logike prema kojoj treba biti nenasilan samo prema onima koji su nenasilni prema nama i *vice versa*. Prema Girardu, ta je logika produkt mimetizma, a Isus, prema njegovom mišljenju, vrlo dobro uočava da slijeđenje tih pravila ne može ljude osloboditi nasilja. Tek direktnim napadom ili potpunim izvrtnjem njezinih aksioma moguće je postići željeni rezultat. O tome, prema Girardu, vrlo dobro govore sljedeće Isusove riječi: „Ako ljubite one koji vas ljube, kakvo li vam uzdarje? Ta i grešnici ljube ljubitelje svoje. Jednako tako, ako dobro činite svojim dobročiniteljima, kakvo li vam uzdarje? I grešnici to isto čine. Ako pozajmljujete samo od onih od kojih se nadate dobiti, kakvo li vam uzdarje? I grešnici grešnicima pozajmljuju da im se jednako vrati.“ (Lk, 6, 32 – 35)

„Da bismo ostavili nasilje iza sebe, potrebno je odustati od ideje odmazde; stoga je potrebno odustati od oblika ponašanja koji su se oduvijek činili prirodna i legitimna. Budući da je nasilje mimetičko i nitko se nikada ne osjeća odgovornim za njegovo početno izazivanje, samo bezuvjetnim odricanjem možemo doći do željenog rezultata.“ (Girard, 1987c, 198)

4. 3. 3. Isus kao mimetički model i *imitatio Christi*

Izgleda da Isusov poziv protiv nasilja nije samo moralno opravdan, već je, čini se, i racionalno utemeljen. Ako se nasilje održava, živi i osnažuje zahvaljujući principu retribucije, odnosno, osvete, onda nema ničega logičnijeg od poziva da jednu takvu praksu ukloni iz naših života – ako hoćemo živjeti bez nasilja, ne postoji bolji (racionalniji) savjet od toga. No, s druge strane, ne smijemo zaboraviti da smo mi ljudi, prema Girardu, primarno bića žudnje te da je u našim životima manje-više sve uvjetovano žudnjom i njezinim bitno mimetičkim principima. Zbog mimetičke žudnje naša razmišljanja i ponašanja često nisu racionalna. Ustvari, *mimesis* nerijetko bira za nas rješenja koja su u izravnoj suprotnosti sa zdravim razumom. Premda nas uvjerava, i to vrlo sugestivno, da nam želi dobro, mimetička žudnja učestalo radi protiv naših istinskih interesa. Brojne Girardove analize pokazuju da *mimesis* sadrži u sebi izraženu tendenciju prema destruktivnim i autodestruktivnim oblicima djelovanja. Vidjeli smo, naime da velik broj mimetičkih odnosa završava u frustracijama zbog neizbježne osujećenosti žudnje i u suparništva koja najčešće rezultiraju nasiljem te da jedan dio tih odnosa poprima čak i psihopatološka obilježja (sadizam i mazohizam). Čitajući pojedina Girardova djela, osobito *Romantičku laž i romanesknu istinu* i *Stvari skrivene od nastanka svijeta*, može se steći dojam kako mimetička žudnja nije ništa drugo osim toga. No, ipak nije tako. Premda ima svoju tamnu, negativnu stranu, mimetička žudnja nije samo to. Ona je izvorište svega lošega, ali i svega dobrog kod ljudskih bića. Nije svako oponašanje nužno rivalsko, niti nužno mora voditi k nasilju. Kao što se mogu navesti brojni primjeri suparničkog i nasilnog *mimesisa*, isto tako mogu se navesti i oni koji su im suprotni. Girard rado navodi dječje oponašanje roditelja kao univerzalan primjer ne-suparničke i nenasilne mimetičke žudnje. Dakako da ima još sličnih primjera – sve plemenito i uzvišeno u ljudskoj egzistenciji plod je ove *pozitivne* mimetičke žudnje.²⁰⁰

„Može biti ubojita, suparnička, ali je također i temelj svakom herojstvu, odanosti i svemu ostalom dobrom.“ (Girard, 2000b, 64)

²⁰⁰ Unatoč tome što je mnogo više stranica napisao o negativnim aspektima mimetičke žudnje, Girard ipak u više navrata govori o njezinoj intrinzičnoj pozitivnosti: „Ali rekao bih da je mimetička žudnja, čak i kad je loša, suštinski dobra, u smislu da se ne radi o pukoj imitaciji, već o otvaranju sebe“ (Girard, 2000b, 64). Mimetička žudnja je fundamentalno dobra jer omogućuje našu otvorenost svijetu i ljudima. Ona nama ljudima, kao mimetički najobdarenijim bićima, omogućuje jedinstven odnos prema okolini, neusporedivo fleksibilniji, varijabilniji i slobodniji od programirane krutosti nagona kakva obilježava život životinja. To je razlog zašto je mimetička žudnja, unatoč svim njezinim zastranjenjima, za ljudski rod suštinski dobra i pozitivna. O pozitivnom aspektu mimetičke žudnje osobito je pisala sociologinja Rebecca Adams u članku *Loving Mimesis and Girard's 'Scapegoat of the Text'*.

Mimetička žudnja je u konačnici dobra jer je ona jedini put koji nas vodi prema Bogu. Kao i prema svemu na svijetu, barem prema onome što nam je najvažnije, i svoj odnos prema Bogu možemo izgraditi jedino na mimetičkoj žudnji. Sam Isus to potvrđuje kada poziva učenike i sve ljude da ga slijede, tj. da ga oponašaju. Pozivom da ga se nasljeđuje, Isus, prema Girardovom mišljenju, pokazuje kako je duboko svjestan da su ljudi mimetička bića, odnosno, da je mimetička žudnja ključna odrednica čovjekove egzistencije koje se je nemoguće osloboditi. Čovjek ne može izabrati hoće li mimetički žudjeti ili ne, ali može izabrati što će, odnosno, za čime će žudjeti. Ovaj se izbor svodi na dvije opcije: ili će odabrati žudjeti suparnički i nasilno ili ne-suparnički i nenasilno. Ili ćemo birati modele koji će neizbježno postati preprekom našim žudnjama, ili one kod kojih se to neće događati. Daleko od toga da bi veličali bilo kakav oblik autonomije subjekta, novozavjetni spisi stavljaju nas pred istu alternativu, ističe Girard:

„Evandjelja i Novi zavjet ne propovijedaju nikakav moral spontanog djelovanja. Ne tvrde da se ljudi moraju riješiti oponašanja (...). S jedne strane su zarobljenici nasilnog ponašanja, koje uvijek vodi u slijepu ulicu, a s druge su pristaše nenasilnog oponašanja koji nikada neće naići na prepreku.“ (Girard, 1987c, 430)

Ono što bi se općenito moglo odrediti kao pozitivna mimetička žudnja²⁰¹ svoje najkonkretnije i najpotpunije utjelovljenje zadobiva, prema Girardu, u oponašanju Isusa Krista. Krist je, naime, jedini mimetički model koji u sebi ne sadrži ni trunku suparništva ili nasilja. Budući da ne poznaje nikakvu gramzivu i suparničku žudnju, onaj tko Isusa izabere za uzora, odnosno tko ga odluči slijediti neće nikada upasti u sukob sa svojim uzorom. Isus je model koji se nikada ne pretvara u prepreku, stoga je oponašanje njega oslobođeno svih negativnosti koje sa sobom nosi spomenuta redovita mimetička transformacija. On se razlikuje od ostalih uzora i po tome što nije i niti se ne želi prikazati kao netko tko je samodostatan. Krist ne želi biti „on sam“, ne umišlja si da slijedi jedino svoju autonomnu volju te da živi isključivo u skladu s vlastitom neovisnom žudnjom (Girard, 2004, 27). Kad nas poziva da ga slijedimo, Isus ne želi da mislimo i vjerujemo kako njemu nitko nije potreban i kako bi to trebala biti i za nas najveća vrijednost. Umjesto da ga skriva, kao što to čine mnogi (moderni) uzori, Isus svoje oponašanje pokazuje krajnje otvoreno i transparentno:

„U Evandeljima sve je oponašanje budući da sam Krist nastoji oponašati i biti oponašan. Za razliku od modernih gurua koji tvrde da ne oponašaju nikoga, ali žele da ih se u tome oponaša, Krist kaže: oponašajte mene kao što ja oponašam Oca.“ (Girard, 2014b, 70)

Isus drži da je oponašanje Oca suština njegova bića. On ne teži biti ili ostati svoj, već biti savršena slika Očeva. Čezne da bude nalik Ocu, odnosno, kako stoji u Ivanovom evanđelju, da bude jedno s Njim. To je cilj kojemu Isus posvećuje sve svoje snage (Girard, 2004, 27). On želi da i mi oponašamo upravo tu, najdublju dimenziju njegova bića: hoće da se mi, njegovi oponašatelji, oponašanjem

²⁰¹ Girard ne upotrebljava taj pojam. Umjesto toga govori o nenasilnoj imitaciji ili *mimesisu*.

njegova oponašanja što je više moguće približe slici Božjoj. Girard se pita, a potom i odgovora, zašto je Isusu do toga toliko stalo:

„Zašto Isus smatra Oca i samog sebe najboljim uzorima svih ljudi? Zato što ni Otac ni Sin ne žele pohlepno, sebično. Bog 'daje da sunce izlazi zlima i dobrima'. Ljudima daje bezuvjetno, ne čineći među njima nikakvu razliku. Pušta da zle trave rastu s dobrima, sve do vremena žetve. Ako oponašamo Božju nepristranost, nikad se nad nama neće zatvoriti zamka mimetičkih suparništava.“ (Girard, 2004, 27)

Isus izvrće logiku uobičajenog ljudskog oponašanja koje se obično lijepi za uzore koji se prikazuju kao autonomni i samodostatni. Mimetički subjekt čezne za puninom bića koju oni navodno posjeduju. Kako izgleda da ovi uzori nikoga ne oponašaju, njihov model ponašanja postaje glavni imperativ: oponašati onoga koji ne oponaša nikoga.²⁰² Težeći modelovoj autarkičnoj zatvorenosti u sebe, subjekt primjenjuje njegove strategije da to ostvari: gramzivost, pohlepnost i sebičnost. Isus nudi nešto sasvim suprotno jer dobro zna da svi koji krenu spomenutim putem nužno dospijevaju u slijepu ulicu. Taj put započinje obećanjem neograničene slobode, ali ne donosi ništa osim beskrajnog umnožavanja prepreka koje osujećuju svaku aspiraciju žudnje. Pojedinci koji su njime krenuli ubrzo bivaju osuđeni da tragaju samo na onim mjestima gdje se ništa ne može naći i da kucaju na ona vrata koja uvijek ostaju čvrsto zatvorena (Girard, 1987c, 430). Drugim riječima, dospijevaju tamo gdje prebiva smrt. S druge strane je Isusov put koji na prvi pogled djeluje neprivlačno jer podrazumijeva odricanje od sna o samodostatnosti i autonomiji. Što bi, osobito danas, naime, moglo biti besmislenije od odricanja od vlastite volje da bi se podložilo nekoj tuđoj. No, to je, prema Isusu (kao i prema Girardu) jedini put koji vodi u slobodu i život. Odbacujući ideal samodostatnosti te svaku gramzivost, pohlepu i sebičnost koje ga prate, što, naravno, nije jednostavno, čovjek odabire u konačnici bolji, lakši put.

„Uistinu to je lagan put, budući da vrlo stvarne prepreke koje nas čekaju na njemu nisu ništa u usporedbi s preprekama koje podiže metafizička žudnja.“ (Girard, 1987, 430)

Girard smatra da u tom smislu valja shvatiti one poznate Isusove riječi o tome da je njegov jaram sladak i da njegovo breme nije teško.

Girardovo snažno inzistiranje na oponašanju Krista evocira na klasik kršćanske duhovnosti *Nasljeduj Krista (De imitatione Christi)*.²⁰³ Ovo djelo nastalo je u okviru duhovnog pokreta *devotio moderna* koji se javio u Europi krajem srednjeg vijeka.²⁰⁴ Kao što i sam naslov kaže, riječ je o spisu kojim se želi potaknuti kršćane na nasljedovanje Krista i to u svakodnevnom životu: za razliku od

²⁰² Ovaj paradoks je, da podsjetimo, moguć zahvaljujući nesvjesnosti mimetičke žudnje.

²⁰³ Autorstvo se obično pripisuje Tomi Kempencu (pravim imenom Toma Hämmerken iz Kemepena u Njemačkoj). Sačuvano je 38 njegovih djela, od kojih je najpoznatije *Nasljeduj Krista* koje je ujedno i jedno od najpoznatijih djela kršćanske duhovnosti. O njegovoj popularnosti svjedoči i podatak da je ono uz Bibliju doživjelo najviše izdanja. Samo na hrvatskom jeziku, od prvog Marulićevog prijevoda, bilo ih je više od 40.

²⁰⁴ *Devotio moderna* duhovni je pokret koji se javio u Nizozemskoj u drugoj polovici 14. stoljeća, a poslije se proširio po Belgiji, sjevernoj Njemačkoj, Francuskoj te je stigao čak i do Italije i Španjolske. Pojavi i procvatu pokreta treba zahvaliti djelu Geerta Grootea i njegova učenika Florensa Radewijnsa. Pokret se slio u udruženja braće i sestara zajedničkog života i u augustinsku kongregaciju Regularnih kanonika sv. Augustina u Windesheimu.

dotadašnje spekulativne skolastičke i mističke teologije, *Nasljeduj Krista* pruža konkretne savjete kako ostvariti taj cilj. U tu svrhu ono donosi precizne moralno-didaktičke upute kako bi se što više suzbile grješne sklonosti i ostvario krepostan život i tako približilo spomenutom idealu. U svemu tome vrlo važnu ulogu ima asketizam kao nezaobilazno sredstvo da se postigne što veća sličnost s Kristom.

Konačni cilj spisa *Nasljeduj Krista* jest, prema tome, suobličenje Kristu kroz nasljedovanje njegova života kako je prikazan u Evanđeljima. Krist je uzor koji treba, koliko je to moguće, što vjernije slijediti u životu. Čini se da Girardova općenita razmatranja o oponašanju Krista korespondiraju s praktičnim kristocentrizmom djela *Nasljeduj Krista*. Za Girarda je Isus također ultimativni mimetički model: oponašanje Krista najsigurnije je jamstvo da će čovjek biti slobodan od svojeg najvećeg neprijatelja – nasilja. Girard isto upozorava na opasnost ovosvjetskih modela žudnje, na njihovu zavodljivost koja ljude pod krinkom obećanja slobode i samoostvarenja vodi u duhovno ropstvo. Dakle, ono što Girard izriče rječnikom vlastite antropologije, *Nasljeduj Krista* pripovijeda jezikom teologije i duhovnosti: nasljedovanje, odnosno, oponašanje Krista.

Međutim, ako malo pozornije promotrimo ova dva pristupa, ustanovit ćemo da, unatoč zajedničkom cilju, između njih postoje razlike koje se teško mogu previdjeti. Na jednom mjestu gdje se referira na ovo čuveno djelo srednjevjekovne duhovnosti, Girard sažeto naznačuje u čemu bi se one sastojale:

„U čemu se treba sastojati oponašanje Isusa Krista? To ne može biti njegov način života ili osobne navike: u evanđeljima se nikada ne radi o tome. Isus uopće ne predlaže pravilo asketskog života u smislu Tome Kempenca i njegova glasovita *Nasljedovanja Isusa Krista*, ma kako to djelo bilo izvrsno. Isus nas poziva na oponašanje njegove vlastite *želje*, zanosa koji vodi njega, Isusa, prema cilju koji je sebi točno odredio: biti što sličniji Ocu.“ (Girard, 2004b, 26)

Oponašanje Krista ne sastoji se, prema Girardu, u što točnijoj imitaciji pojedinih aspekata njegove egzistencije. Da bismo nasljedovali Isusa nisu nam potrebne precizne upute o tome što je Isus činio i govorio. Sve to ionako stoji zapisano u Evanđeljima. Ako bismo se tako odnosili prema Isusu pretvorili bismo ga u nedostižni ideal kojega je nemoguće slijediti. Drugim riječima, Isus bi tada za nas postao ono što Girard naziva izvanjskim modelom žudnje.²⁰⁵ Premda ima svoju vrijednost, izvanjski model oponašanja u konačnici ostaje dalek i stran svome sljedbeniku. U takvom odnosu nedostaje bliskosti i topline koji su ljudskoj žudnji itekako potrebni – ono uzvišeno za čime stremi, mora ljudskoj žudnji, ne prestajući biti takvo, biti na neki način mimetički na dohvat ruke. Osim toga, kako primjećuje Raymund Schwager, izvanjsko oponašanje krije i stanovite opasnosti:

„Ako bi vjernik pokušao uzeti Isusa kao izvanjski model i oponašati njegovo ponašanje, vjernik bi zaglibio u jednom otuđenom svijetu postavši plijenom smrtonosnog moralizma. U čisto izvanjskoj usredotočenosti na glasnika ljubavi vjernik bi zapadao u sve veću unutarnju napetost. Skoro pa nužno, učenik bi, prije ili

²⁰⁵ Usp. str.

kasnije, počinio djela koja izravno proturječe modelu. Imitiranje ljubavi završava u nasilju, kao što to često potvrđuje povijest.“ (Schwager, 1987, 176)

Kako bi se izbjeгла zamka moralizma koja oponašanje ponovno baca u ralje suparništva i nasilja, Isus poziva svoje učenike da oponašaju njegovo najdublje nagnuće, tj. njegovu težnju da bude istovjetan svome Ocu. Isusova žudnja „tjera“ ga da se odrekne svih dobrobiti koje svijet nudi – što na egzemplaran način pokazuju izvještaji o iskušenjima u pustinji – kako bi se što potpunije suobličio Božjoj slici. Isto to Isus traži i od svojih učenika jer upravo taj totalni zanos prema Ocu, što isključuje svaku žudnju za svjetovnim dobrima, jedini oslobađa od ponovnog zapadanja u rivalstvo i nasilje. Da ovakva Isusova žudnja nije model učenicima, njihovo bi sljedbeništvo završilo upravo u tome (Schwager, 1987, 177). Kad poziva učenike da se odreknu svega i slijede ga (Mk, 10, 28), Isus to ne čini da bi učenici ostvarili nekakav asketski ideal i tek tako preko toga dospjeli do cilja, već da bi svojoj žudnji otvorili izravna i slobodan put prema onome za čime se jedino isplati žudjeti. Svojim primjerom Isus učenike hoće potaknuti da se usmjere na ono najpoželjnije, na Oca. Bog Otac je najveće dobro za kojim se može potpuno slobodno, djetinje naivno i bez zadržke žudjeti. Žudnja za Njime, naime, ne sadrži nikakvu opasnost da se nabasa na prepreke, bude osujećen u svom traženju ili da se taj odnos na kraju prometne u suparništvo:

„Ali taj je Otac bezgranično dobro. Stoga ga mogu tražiti mnogi, zapravo čitav ljudski rod bez straha od suparništva. Bog je beskrajno dobro dovoljno bogato za čitavo čovječanstvo.“ (Schwager, 1987, 177)

Isus govori učenicima da je Otac ultimativni cilj njihovih stremljenja, ali istovremeno ističe da je on s tim ciljem potpuno istovjetan. Tvrdi da nije samo onaj koji pokazuje na Boga, već da je i Bog sam. Između njega i Boga nema razlike. S njime, Isusom, Bog, prema tome, ljudima postaje blizak kao nikada do sada. Međutim, navedena Isusova tvrdnja otvara i neka pitanja. Neće li to što Isus tvrdi, s obzirom na prirodu ljudske žudnje, postati možebitnim kamenom spoticanja? Neće li se u njima javiti zavist ako u svojoj neposrednoj blizini promatraju *božansko* koje oni nemaju u sebi? Zar neće zbog toga njihove žudnje neizbježno postati posesivne, gramzive i suparničke jer je njihova krajnja ambicija da budu poput Boga. Drugim riječima, nije li Isusova iznimna bliskost s Ocem razlog da on svojim sljedbenicima postane uzor unutarnjeg posredništva/oponašanja? Girard smatra da to nije slučaj jer je Isus ipak bitno drugačiji uzor.²⁰⁶ Premda blizak onima koji ga oponašaju, odnosi se prema svojim sljedbenicima sasvim drugačije od tipičnih unutarnjih posrednika žudnje. Svoju puninu

²⁰⁶ Čini se da Isusova pozicija predstavlja poteškoću za Girardovu klasifikaciju iz *Romantičke laži i romaneskne istine*, naime, je li Isus izvanjski ili unutarnji model? S jedne strane, budući da je Bog i da kao takav ne pripada ljudskom svijetu, Isus je izvanjski model oponašanja. S druge pak strane, kao čovjek, osobito pak kao čovjek koji želi dokinuti sve granice što stvaraju odvojene ljudske svjetove, Isus ima sve potrebne značajke unutarnjeg modela. Međutim, Isusovo unutarnje posredništvo lišeno je njegovog temeljnog obilježja, tj. suparništva i nasilja. Mogli bismo, stoga, reći da je Isus iznimni, jedinstveni, atipični model unutarnjeg posredništva. Ali, uza sve to, s obzirom na njegovu božansku narav, on i dalje ostaje izvanjski uzor. Ne može se zanijekati ni jedno ni drugo. Prema tome, očigledno je da su u njemu te dvije komponente paradoksalno, ali nerazdvojno sjedinjene: on je blizak uzor koji je ujedno i dalek uzor koji je istodobno i blizak.

bića ili božanstvo ne čuva ljubomorno za sebe niti je suparnički nastrojen prema onima koji bi htjeli participirati u njoj:

„Božanski život koji je primio od Oca nije dragocjeni posjed što ga ljubomorno čuva. Učitelj sa svojim unutarnjim bogatstvom ne ostaje udaljeni, nedostižni model.“ (Schwager, 1987, 179)

Kao blizak uzor/učitelj spremno im daje sve što nosi u sebi. Ništa ne zadržava da bi bilo samo njegovo. Sve što je primio od Oca bez pridržaja prosljeđuje dalje onima koji su oko njega. Njegova darežljivost ne poznaje granica – u darivanju svojeg unutarnjeg bogatstva ide do samog kraja darujući i sam svoj život. Isus tako dokida svaku razdjelnicu koja odvaja sljedbenika od učitelja. Ne dokida samo sljedbeništvo ili oponašanje, ali briše sve ono što je oduvijek stvaralo nepremostivu distancu između dviju mimetičkih strana, bilo da je riječ o nedostižnosti uzora ili suparništva koja neizbježno izbijaju kad je uzor blizu. Svoje sljedbenike ne naziva više učenicima nego prijateljima. Mimetički odnos pretvara u čisto prijateljstvo, o čemu ponajbolje svjedoči sljedeći redak iz Ivanova evanđelja:

„Više vas ne zovem slugama jer sluga ne zna što radi njegov gospodar; već sam vas nazvao prijateljima jer vam priopćih sve što sam čuo od Oca svoga.“ (Iv, 15, 15)

4. 4. Nakon žrtvenog mehanizma

Demontaža žrtvenog mehanizma i demitologizacija događaji su bez presedana u povijesti čovječanstva, smatra Girard. Ova dva procesa (ili dva vida jednog procesa) potkopala su strukture na kojima je počivao cjelokupni dotadašnji religijski, kulturni i društveni poredak što je dovelo do dalekosežnih posljedica. To se prije svega očitovalo na području religije jer je širenje judeo-kršćanske poruke temeljito promijenilo dotadašnju religijsku sliku.

„Širenje evanđelja i Biblije trebalo bi, dakle, za početak potaknuti nestanak drevnih religija. To se doista događa. Posvuda gdje kršćanstvo prodire, mitsko obredni sustavi slabe i nestaju.“ (Girard, 2004b, 189)

Kako je religija bila temelj ljudskih društava tako se promjena o kojoj govori Girard prelila i na ostale aspekte života. Subverzija žrtveno-mitskih struktura stavila je čovječanstvo pred nov, sudbonosan izazov: ako se uspostavljanje i održavanje društveno-kulturnog poretka do sada temeljilo na žrtvenom mehanizmu, na čemu će se odsada temeljiti; ako je demontiran jedini društveno-integrativni mehanizam koji su ljudi poznavali, što će u budućnosti društvo držati na okupu? Iz girardovske perspektive gledano nametnula se alternativa: ili će ljudski rod prihvatiti judeo-kršćansku anti-žrtvenu poruku ili će prevladati razorne i ubilačke sile mimetičke žudnje i suparništva (Kallscheuer, 2018, 127). Povijesni odgovor na ovo pitanje koji je uslijedio nije, dakako, bio jednoznačan. S jedne strane bilo je evidentno da utjecaj nasilno-žrtvenih struktura postupno slabi. U značajnoj mjeri izgubila se njihova generativna i formativna snaga. Na scenu su stupili novi obrasci društveno-

kulturne integracije. S druge pak strane, žrtveno-mitske strukture nisu potpuno nestale. To je, uostalom, posve razumljivo s obzirom na njihovu dugotrajnu prisutnost u ljudskoj povijesti. Premda su izgubile velik dio starog utjecaja i moći, u novoj situaciji, primorane na prilagodbu, pronalazile su nove modalitete preživljavanja. Navedeno supostojanje starog i novog stvorilo je specifičnu društveno-kulturnu dinamiku koja je, prema Girardu, oblikovala razvoj ne samo zapadne nego, barem djelomično, i svjetske povijesti. Ta je dinamika odredila različite i raznolike razvojne tijekove koje ćemo, slijedeći Girardovu misao, ukratko opisati.

4. 4. 1. Povijesno kršćanstvo i tekstovi progona

Girard smatra da je povijesno kršćanstvo jednim dijelom iznevjerilo poruku Biblije, u prvom redu anti-žrtvenu radikalnost Isusove poruke i njegova otkupiteljskog djela. Izlazeći izvan okvira židovske i biblijske tradicije te prodirući u svijet antičkog poganstva, kršćanstvo je sve više bilo izloženo utjecaju njegovih mitsko-žrtvenih struktura. Taj je utjecaj osobito porastao kada je, Konstantinovima obraćenjem i krštenjem, kršćanstvo postalo službenom religijom Rimskog carstva.²⁰⁷ Dospjevši u zagrljaj države, kršćanska je vjera vrlo brzo prigrllila njegove metode za vlastite religijske (misijske) ciljeve. Uspjeh kršćanstva postupno se vezivao uz uspjeh Carstva tako da su te dvije zbiljnosti sve više postajale istoznačne. Uspostavio se nov model kršćanskog etosa – pod slikom Krista Pobjednika, religijski motivirana borba rane Crkve protiv nasilja zamijenjena je svjetovnim zadatkom izgradnje Carstva (Fleming, 2004, 143).

Povijesno je kršćanstvo, drugim riječima, podleglo pritisku mitsko-žrtvenih sustava na kojima se temeljio društveni ustroj rimske i svake druge države na svijetu. Tako se, prema Girardu, dogodio paradoksalan obrat:

„U izvanrednom paradoksu, ali usklađenom s općim žrtvenim nagnućem čovječanstva, žrtveno čitanje (tj., logika nasilnog Logosa) preobražava mehanizam koji je otkriven i uništen ponovno u žrtveni kulturni temelj.“ (Girard, 1987c, 224)

Stupivši na teren svjetske povijesti, kršćanska je poruka postala žrtvom struktura koje je nekoć raskrinkala. One su joj uspjele nametnuti interpretacijski okvir koji je ona jednom (zauvijek) odbacila. Savezništvo s *žrtvenim* poslužilo je tome da čovječanstvo „baždareno“ na žrtvenost, lakše čuje, razumije i prihvati evanđeosku poruku. Ne prepoznavši originalnost evanđeoske poruke, brojni su sljedbenici Kristova učenja u recepciji iste prihvatili pojmovlje suprotne strane (Girard, 1986, 126). Na Kristovu se otkupiteljsko djelo počelo gledati kao na srodne događaje drevnih mitsko-žrtvenih

²⁰⁷ Formalizacija i konačna potvrda Konstantinova preokreta dogodit će nešto kasnije, 380. za vrijeme cara Teodozija.

scenarija. Događaj Muke tumačio se nanovo starom žrtvenom teologijom.²⁰⁸ Na Kristovu se smrt nije više gledalo kao na ultimativno dokidanje žrtvene prakse i ideologije nego, kao na još jedno žrtvovanje. Dakako, isticala se posebnost Kristove smrti, ali to nimalo nije umanjivalo uvjerenje da je ona također žrtveni događaj.²⁰⁹ Prema tom teološkom viđenju inicijativa za Isusovo usmrćivanje dolazila je od samog Boga koji je htio da njegov Sin bude žrtva za pomirenje s ljudima. Umjesto da objavi pun doseg vlastite poruke, kršćanstvo je utjelovilo obrasce idealne za prikrivanje te poruke stavivši u prvi plan vlastite imaginarne konstrukcije koje učinkovito inhibiraju oslobađajući realizam evanđeoske poruke (Fleming, 2004, 144). Ovim sudbinskim nerazumijevanjem povijesno je kršćanstvo, prema Girardu, rehabilitiralo stare kulturne oblike i uspostavilo društvo koje se, kao i sva prijašnja, temeljilo na žrtvenoj viziji (Girard, 1987, 181).

Povijesno kršćanstvo ponovno je sakraliziralo nasilje pripisujući ga Bogu. Opet je božanstvo postalo glavnim akterom koje nasilnim zahvatom dovodi stvari u red pomirujući ljude sa sobom. Iznova je na djelu, dakle, bio poznati i uhodani proces kojim ljudi udaljuju vlastito nasilje od sebe što, kako smo već vidjeli, donosi stanovite pogodnosti, ali krije i poznate opasnosti:

„Žrtveno kršćanstvo omogućuje svojim sljedbenicima da svoju uzajamnu nasilnost projiciraju na Boga oslobađajući se odgovornosti za nasilje koje je univerzalno i jednako raspodijeljeno među ljudima. Međutim, ako ljudi ne preuzmu odgovornost, to može dovesti do spirale nasilja koja završava proizvoljnim progonom žrtvenih jaraca – na koje se nasilje transferira.“ (Palaver, 2011, 247)

Naime, od žrtvene teologije do žrtvene prakse uvijek je mali korak. Svaki put kad ljudi nisu sposobni prepoznati vlastito nasilje usmjerit će na nekog drugog i naći pritom idejno (teološko) obrazloženje za to. Girard smatra da je ova inačica kršćanstva, koju on još naziva „žrtveno kršćanstvo“ (*christianisme sacrificiel*), zaslužna za mnogobrojna zla (nasilna) djela koja su tijekom povijesti počinjena pod njegovim imenom. Najpoznatiji rezultati žrtvenog kršćanstva svakako su progoni Židova, vještica i heretika. Sa žrtvenim obrascima ovih događaja možemo se vrlo dobro upoznati zahvaljujući različitim pisanim dokumentima koji datiraju iz srednjeg vijeka, a koje Girard naziva „tekstovima progona“ (*textes de persécution*). Ovi tekstovi opisuju progone različitih manjinskih skupina koji su se događali najčešće u razdobljima društvenih ili prirodnih kriza. Tekstovi progona prikazuju događaje iz perspektive progonitelja. Premda govore o stvarnim događajima, način pripovijedanja je izokrenut i neobjektivan. Girard ističe da u njima možemo uočiti četiri osnovna

²⁰⁸ Reprezentativni primjer žrtvene interpretacije Muke svakako je učenje Anzelma Canterburyjskog. Riječ je o doktrini koja je ostavila duboki trag ne samo u teologiji nego i u cjelokupnoj kršćanskoj vjeri. Iako je nastala u srednjem vijeku, njezin se utjecaj protegnuo sve modernog doba. U svom djelu iz 1098. godine *Cur Deus homo* (Zašto je Bog postao čovjekom), Anzelmo objašnjava da je, zato što je grešno ponašanje ljudskog roda beskonačno uvrijedilo Božje dostojanstvo, bila potrebna beskonačna kazna kako bi se navedena povreda nadoknadila. U tu svrhu trebalo je pronaći nekoga tko će moći podnijeti ovu neizmjernu kaznu. Budući da ni jedan čovjek nije bio prikladan za takvo nešto, Bog je morao poslati svoga Sina, odnosno sam postati čovjekom kako bi se postigla odgovarajuća satisfakcija. Prema tome, Isusova smrt bila je nužna da bi čovječanstvo bilo pošteđeno Božjeg gnjeva.

²⁰⁹ Treba imati na umu da je, prema Girardu, *žrtveno* uvijek isto što i *nesvjesno*. Premda kršćanska žrtvena teologija ni u kojem pogledu nikad nije izričito Kristovu muku i smrt izjednačavala sa sličnim sudbinama mitskih junaka, na nesvjesnoj je razini ipak polazila od istih, žrtvenih pretpostavki.

elementa narativnog iskrivljavanja, tzv., „stereotipe progona“ (*stéréotypes de la persécution*): 1) *stereotip krize* (prirodni i društveni poredak se raspadaju, gubitak kulturalne diferencijacije); 2) *stereotip optužbe* (uzročno povezivanje nastanka krize s popisom arhetipskih zločina: ocoubojstva, silovanja, incest, ritualna ubojstva itd.); 3) *odabir ili znak žrtve* (neke skupine su tijekom povijesti bile progone zbog određenih karakteristika po kojima su se razlikovali od većine što ih je predodređivalo za ulogu žrtvenog jarca: etičke i vjerske manjine, fizički hendikepi, spol, socijalna nezaštićenost itd.); 4) *stereotip nasilja* (pripadnici zajednice vrše nasilje nad onima koje smatraju odgovornima za izbijanje krize). Prema svemu navedenom lako se može uočiti da su tekstovi progona zakonita ili nezakonita djeca mitova. S jedne strane, budući da su nastali nakon što je mitovima službeno oduzeto pravo glasa, ne možemo na njih gledati kao na izravan i legitiman produžetak mitskih priča. No, s druge, tekstovi progona posjeduju istu unutarnju strukturu što ih nedvosmisleno povezuje s mitskom tradicijom.²¹⁰

Međutim, unatoč očitim sličnostima, postoje i bitne razlike između mitova i tekstova progona. One se u prvom redu tiču dvostrukog transfera, tj. sinkrone demonizacije i divinizacije žrtve. Odstupanja od mita prisutna su i u jednom i u drugom koraku. Premda u tekstovima progona postoji isto krivo i nepravedno svaljivanje svega zla na žrtvu, demonizacija žrtve u mitovima je znatno izraženija. Žrtvu se u mitu potpuno izjednačuje sa zločinom koji joj se pripisuje. Ona je, drugim riječima, isto što i njezina krivnja.

„Optuženi je u biti jedno s počinjenim zločinom ili zločinima. Krivnja pripada žrtvi kao kvazi-ontološki atribut: već sama prisutnost žrtve unutar zajednice dovoljna je da izazove širenje krize (npr. kuge).“ (Palaver, 2011, 189)

U tekstovima progona poistovjećivanje nije u tolikoj mjeri apsolutno. Premda ih krivnja u velikoj mjeri obilježava i određuje im sudbinu, ona je kod žrtava mnogo manje samorazumljiva. Da bi im se krivnja mogla pripisati potreban je proces kojim se ona tek treba utvrditi:

„Progon Židova i vještica, npr., često je bio popraćen pravnim postupcima koji su nastojali utvrditi krivnju optuženog.“ (Palaver, 2011, 189)

Iako je gotovo u pravilu bila riječ o montiranim procesima, već samo njihovo postojanje predstavlja važan iskorak u odnosu na mitsku jednodušnost. Veza između optuženika i njegova zločina znatno je labavija (Palaver, 2011, 189). Progonitelji su, naime, počeli osjećati dužnost da kakvom takvom racionalnom procedurom moraju uspostaviti vezu između osobe i zločina. Nametnuli su si obavezu da pred sobom i drugima dokažu da je okrivljenik „doista“ kriv, obavezu kakvu tipična mitska svijest nije poznavala. Razlika je još izraženija glede pozitivnog transfera. U mitovima žrtva je, uza totalitet

²¹⁰ Na tezu da stvarni događaji stoje u pozadini mitskih priča, Girarda su nagnali upravo srednjovjekovni tekstovi progona. On je pritom pošao od konsenzusa koji postoji među povjesničarima da se ovi tekstovi, unatoč brojnim fantastičnim, i očigledno izmišljenim elementima, u konačnici ipak referiraju na zbiljske događaje. Polazeći upravo od te spoznaje, Girard je došao do zaključka da za mitove vrijedi isto: budući da mitske priče posjeduju manje-više istovjetnu strukturu, i oni, prema tome, najvjerojatnije polaze od iste, realne osnove.

zla koji joj se pridaje, istodobno i nositelj svega dobra. Ona je, vidjeli smo, svemoćni donositelj reda, mira, blagostanja itd. Nije samo nadnaravno utjelovljenje zla, već i svemoćno dobrohotno božanstvo. Nasuprot tome, u tekstovima progona pozitivni transfer praktički ne postoji (Palaver, 2011, 189). Žrtva samo predstavlja zlo i ništa više. U njima ni najmanje ne zatječemo završnu divinizaciju kakva postoji u mitovima.

Dok su, s jedne strane, tekstovi progona predstavljali „najbolje izdanke“ žrtvenog kršćanstva, s druge, oni su pokazali da stvari ipak nisu ostale iste. Razlike u završnoj fazi procesa (dvostruki transfer) jasno su naznačile da žrtveni mehanizam više ne funkcionira kao nekoć. Oslabljena demonizacija te potpuni izostanak divinizacije žrtve, otkrile su pukotine u žrtvenoj jednostupnosti i mitskoj kristalizaciji. To napuknuće, karakteristično za tekstove progona, omogućilo je prema Girardu, veću vidljivost nasilja kao referencijalnog uporišta tih opisa. Poradi te „slabosti“ tekstovima progona nije polazilo za rukom ono u čemu su mitovi bili nenadmašni, a to je prikrivanje nasilja. Tekstovi progona ostavljali su za sobom tragove ne-sakraliziranog, stvarnog (povijesnog) nasilja. Posjedujući određeni stupanj prozirnosti, oni nisu uspijevali dovršiti procese viktimizacije i mitologizacije. Unatoč golemom trudu, tragovi nasilja ostali su posvuda stršiti. To se prije svega očitovalo u nedosljednostima koje oni sadrže u sebi. U njima tako često npr. možemo čitati kako, nakon što su pogubljene ili protjerane žrtve, ne nastupa očekivani mir. Uzrok krize je otkriven i eliminiran, ali to ne dovodi do željenog učinka – zlo i dalje nastavlja pustošiti zajednicu. Drugim riječima, sam tekst, svjedoči o uzaludnosti progona (Golsan, 2002, 87). U njegovom sadržaju i strukturi otkriva se da traženje i uklanjanje žrtvenog jarca nije (više) djelotvorno. Nakon primjene lijeka, bolest ne jenjava, nasilje ne nestaje, nemoguće ga je izbrisati te ono, po svemu sudeći, ima zadnju riječ. U takvim okolnostima nemoguća je divinizacija žrtve i sakralizacija nasilja izvršenog nad njom. Budući da iz žrtava ne proizlazi ništa dobro, one ostaju do kraja i inherentno zle. Na tekstualnoj pozadini neugasivog i neizbrisivog nasilja, svako nastojanje oko njegova opravdanja pokazuje se kao jalov i sumnjiv pokušaj. Upravo nemogućnost pomirenja između određenog realizma nasilja kakav zatječemo u tekstovima progona i neuspjelog truda da se podvrgne mitskim obrascima te i tako sakrije, snažno govori u prilog proizvoljnosti i tendencioznosti progonitelja. Postavlja se pitanje – Koji je razlog tome? Što je omogućilo taj prijelaz koji je vodio od mitova do tekstova progona? Girardov odgovor je jasan: zato što su tekstovi progona nastali unutar judeo-kršćanskog svijeta u čijem je ishodištu demontaža mehanizma žrtvenog jarca i demitologizacija nasilja. Premda su snažan izraz za obnovom starih žrtvenih struktura, tekstovi progona nisu mogli ostati nedodirnuti velikom novošću koju je donijela judeo-kršćanska tradicija. Oni su, stoga, svojevrсни rezultat sraza žrtvenih struktura i biblijske objave, objave koju stari obrasci nisu uspjeli apsorbirati do kraja. Tekstovi progona svjedoče da su se žrtveni procesi i dalje nastavili odvijati, ali još više da nisu postizali ono što su oduvijek uspijevali, a to je rješavanje krize, postizanje mira i prikrivanje nasilja

(Golsan, 2002, 88). Oni su neuspjeli mitovi koji su upravo svojom neuspješnošću pokazali da su mitovi i žrtvene prakse ne mogu oporaviti od smrtnog udarca koji su jednom zadobile.

4. 4. 2. Bez zaštite žrtvenog mehanizma

Fenomen tekstova progona ima prema Girardu simptomatično značenje za cjelokupnu zapadnu kulturu koja je utemeljena na judeo-kršćanskoj tradiciji. Kao što smo vidjeli, ti su tekstovi, s jedne strane, bili znak regresije na žrtveno-mitske kulturne oblike, no, s druge, oni su još više pokazali da su žrtveno-mitske formacije bile nepovratno potkopane, odnosno, da biblijski uvid posjeduje veću snagu od njihova pokušaja da ga progutaju. Unatoč očajničkim nastojanjima da se opravda progon i sakralizira nasilje, postajalo je sve jasnije da se tako više ne može osigurati potrebna jednodušnost za uspostavljanje i održavanje društva. Počelo je, malo po malo, izlaziti na vidjelo da u svijetu obilježenom judeo-kršćanskom baštinom ima sve manje prostora za formiranje društveno-kulturnih struktura utemeljenim na arbitrarnom žrtvenom nasilju.²¹¹ Utjecaj biblijskog prokazivanja nepravdnog stradanja žrtava nezaustavljivo se širio. Svijest o nevinosti žrtava tijekom stoljeća postajala je sve jača i univerzalnija. Upravo ta svijest postavila je, prema Girardu, temelje modernom svijetu. Sve krucijalne duhovne i kulturne stečevine našeg (zapadnog) svijeta vuku podrijetlo upravo od te jezgre – ideje o dostojanstvu, pravima i jednakosti svakog čovjeka rođene su iz specifičnog judeo-kršćanskog odnosa prema žrtvama. Iz ovih središnjih pojmova proizišao je niz srodnih vrijednota, imperativa i prava u najrazličitijim domenama života:

„Pojmovi poput „jednakosti pred zakonom“, prava okrivljenika na pravno zastupanje, nužnosti svjedoka u kaznenom postupku, ideja „apsolutne“ pravednosti, samo su neke od pravnih i sudskih stečevina biblijske antropologije. Dok želi čitavu religiju otpariti u ropotarnicu povijesti, oksfordski politički teoretičar Larry Siedentop prisiljen je istodobno priznati da politički liberalizam – s tvrdnjom o jednakosti svih pred zakonom i svojim tumačenjem o nužnoj otvorenosti društvenih institucija za kritiku – ne može zaniijekati svoje kršćanske korijene; upravo su biblijska načela bila ta koja su prvo potkopala, a potom i uništila ropstvo i kmetstvo, dok je princip milosrđa (caritas) stvorio ustanove poput bolnice. Mnogo je radova, isto tako, napisano o tome koliko pojmovi o pravima pojedinaca ili određenih revolucionarnih imperativa za socijalnu pravdu, baštine od biblijske tradicije.“ (Fleming, 2004, 148)

²¹¹ Treba, međutim, istaknuti da postupno slabljenje utjecaja žrtvenog mehanizma nije ujedno vodilo k ekvivalentnom smanjenju nasilja. Štoviše, Girard ističe da je u toj situaciji nasilje postalo zapravo još veće. Kako to objasniti? Dovevši višestoljetnu učinkovitost žrtvenog mehanizma u pitanje, judeo-kršćanska demontaža stavila ju je pred novi izazov. U novim okolnostima mehanizam žrtvenog jarca više nije mogao svojim uobičajenim snagama dovesti stvari u red kao nekad te je morao posezati dublje u svoje resurse kako bi postigao isti cilj. Drugim riječima, žrtvenom je mehanizmu bila potrebna veća količina nasilja za rezultate koje prije postizao uz manji utrošak energije (usp. Fleming, 2004, 145).

Od početaka kršćanske ere naovamo može se pratiti polagan, ali siguran razvoj koji je vodio u smjeru veće jednakosti i ravnopravnosti među ljudima.²¹² Taj progres pokretala je rastuća osjetljivost zapadnog društva na različite oblike nejednakosti i neravnopravnosti. Zahvaljujući tome naše je društvo, više nego bilo koje drugo, bilo kadro prepoznavati i osuđivati kršenje dotičnih vrijednota. U tu je svrhu uvijek iznova postajalo svjesno različitih pojedinaca i grupacija koji su u bližoj ili daljnjoj povijesti bile proganjane, diskriminirane ili marginalizirane istodobno se trudeći da sve ove nepravde ispravi. Ova težnja za univerzalnom jednakošću i pravdom proistječe, prema Girardu, iz judeo-kršćanske brige za žrtve, iz njezinog imperativa da ni jedan društveni ustroj ne smije biti utemeljen na ubijanju, progonu, odbacivanju ili bilo kojem drugom obliku nasilja. U temeljima društva ne bi trebala biti nepravedna diferencijacija gdje uvijek netko mora, na ovaj ili onaj način, biti žrtvovan. Zauzimajući se za svaku stvarnu ili potencijalnu žrtvu, Biblija pokazuje da nema manje vrijednih pojedinca ili skupina. Pred Bogom je svatko jednako vrijedan da bi ga se u ime nekoga ili nečega moglo žrtvovati.

No, uza sve zasluge glede humanizacije društva i kulture, egalitarizam zapadnih društava uzrokovao je i određenu, ne baš neznatnu poteškoću. Moderne ideje o jednakosti i ravnopravnosti, nadahnute judeo-kršćanskom deviktimizacijom i demitologizacijom, istisnule su, naime, jedini mehanizam koji je čovječanstvo imalo za uspostavljanje i održavanje društveno-kulturnog poretka. Time se, kao što smo istaknuli, nametnuo problem budućeg utemeljenja društva i kulture? Mehanizam žrtvenog jarca je, naime, tisućljećima pretvarao iskonsko kaotično stanje ljudskog roda u red; kanaliziranjem i kontrolom mimetičkog nasilja te uvođenjem razlika među pojedincima i skupinama osiguravao je stabilnost društvenih poredaka; hijerarhijski ustroji koji je uspostavljao, poput robovlasničkog ili feudalnog uređenja, sprječavali su svojim strukturama buđenje i povratak mimetičkog suparništva i nasilja. Brisanjem razlika, koje su srce žrtvenog mehanizma, čitava je ta mašinerija bila stavljena izvan pogona. Kako više nije bilo značajnijih društvenih i kulturalnih ograničenja tako se otvarao neograničen prostor žudnji, a samim time, neograničena spirala mimetičkog suparništva i nasilja. Čini se da je moderno društvo, samom logikom svojeg razvoja, došlo ponovno do faze na kojoj se ljudski rod nalazio na svojim počecima.

„Ako su počeci ljudske civilizacije bili obilježeni ratom 'svih protiv svih', potkopavanje tradicionalnih načina kanaliziranja tog nasilja logično implicira povratak tom nasilju. Nije iznenađujuće da je na pragu modernosti, mislilac poput Thomasa Hobbesa počeo govoriti o nasilnom podrijetlu ljudske civilizacije.“ (Palaver, 2011, 248)

²¹² „(...) od kasnog srednjeg vijeka sve velike institucije čovječanstva razvijaju se u istom smjeru – javno i privatno pravo, kazneno zakonodavstvo, sudska praksa, položaj pojedinca. Sve se u početku mijenja vrlo polako, ali ritam postaje sve brži i, gledano s velike visine, evolucija se kreće uvijek u istom smjeru, prema ublažavanju kazni, prema što većoj zaštiti potencijalnih žrtava. Naše je društvo ukinulo ropstvo, a zatim kmetstvo. Poslije se javila zaštita djece, žena, staraca, stranaca izvana i stranaca iznutra, borba protiv siromaštva i 'nerazvijenosti'. Nakon toga podignuli smo na sveobuhvatnu razinu zdravstvenu njegu, zaštitu hendikepiranih itd. Svakog dana prelazimo neki novi prag (Girard, 2004b, 205).

Istodobno sa svim svojim pozitivnim pomacima, demaskiranje žrtvenog mehanizma stvorilo je i pretpostavke za neograničeno bujanje i širenje nasilja. U tome se, prema Girardu, sastoji paradoks utjecaja biblijske poruke: agens koji jedini može voditi smanjenju nasilja isti je onaj koji je pospješuje njegovo uvećavanje i širenje. Taj je paradoks uostalom, prema Girardovu mišljenju, najavio i sam Isus:

„Ne mislite da sam došao mir donijeti na zemlju. Ne, nisam došao donijeti mir, nego mač. Ta došao sam rastaviti čovjeka od oca njegova, kćer od majke njezine i snahu od svekrve njezine; i neprijatelji će čovjeku biti ukućani njegovi.“ (Mt, 10, 34 – 36)

Isusove riječi, prema Girardu, jasno naznačuju opasnosti koje implicira raskrinkavanje žrtvenog mehanizma. Biblijsko otkrivenje, prema tome, ne osvjetljuje samo ono što je bilo, već razjašnjava i ono što će uslijediti. Biblija donosi prognozu o tome što će se ljudima u njihovim uzajamnim odnosima događati kada više ne bude zaštite integrativnog žrtvenog mehanizma. Riječ je, prema Girardu, o razumski utemeljenoj spoznaji koja polazi od uvida o tome što je nasilje te kako funkcionira kad više nije ničim ograničeno. Upravo u tom čisto racionalnom predviđanju sastoji se, prema Girardu, apokaliptička dimenzija evanđeoskih i novozavjetnih tekstova. Oni su „apokaliptički“ jer pružaju ključ razumijevanja (otkrivenja) prošlih i budućih zbivanja koje pokreće nasilje. Dok najavljuju ratove, razaranja, pošasti i sl., ovi tekstovi ne manifestiraju morbidnu simpatiju prema uništenju i propadanju, već na jasan i razumljiv način podastiru pred nas krajnje posljedice nasilja. Ti tekstovi govore o opasnostima koje kreira sam čovjek uzimajući pritom u obzir njegovu kratkovidnost glede vlastite nasilnosti. Girard smatra da se otkrivačka moć biblijske apokaliptike može napose primijeniti na naš moderni i suvremeni svijet. Upravo danas, više nego ikad, možemo vidjeti koji su razmjeri opasnosti situacije u kojoj se nalazimo kad je nasilje, više-manje, izmaklo kontroli različitih regulativnih mehanizama. Potpomognuto razvojem znanosti i tehnologije ono prijeto svojom zastrašujućom snagom, neusporedivom s bilo čime što smo poznavali do sada. Po prvi put u povijesti ljudski je rod opremljen sredstvima kojima se može uništiti. Nema boljeg sukusa apokalipse od toga, tvrdi Girard:

„Reći da smo objektivno u apokaliptičnoj situaciji ni u kojem smislu ne znači 'propovijedati kraj svijeta'. To znači reći da je čovječanstvo prvi put postalo sposobno uništiti samo sebe, nešto što je bilo nezamislivo prije samo dva ili tri stoljeća. Cijeli planet se sada nalazi, u pogledu nasilja, u situaciji usporedivoj s onom većine primitivnih skupina ljudskih bića, osim što smo ovaj put toga potpuno svjesni. Više ne možemo računati na žrtvene resurse temeljene na lažnim religijama kako bismo to nasilje držali pod kontrolom.“ (Girard, 1987c, 260, 261)

Iz svega rečenog slijedi da moderno društvo nije jednostavan i jednoznačan fenomen. Ono je složevina različitih silnica koje uzajamno utječu jedne na druge tvoreći pritom raznolike društveno-kulturne pojave. Moderno je društvo, kao što smo vidjeli, obilježeno u prvom redu progresivnim raspadom žrtvenih struktura. Budući da pokazuje odlučnu tendenciju da stane uza svaku žrtvu, u njemu su više nego igdje drugdje, žive ideje humanizma i prakse humanosti. S druge strane, ustvrdili

smo, također, da žrtveni procesi nisu jednostavno nestali s povijesne scene. Pritom povijesno (žrtveno) kršćanstvo i njegovo viktimizacijsko djelovanje nisu jedini primjer toga. I u suvremenoj povijesti nailazimo na različite žrtvene *revivale*; kolonijalizam, zloupotreba moći, stravični ratovi 20. stoljeća, pljačkanje Zemlje (Girard, 2004b, 211).²¹³ Bez zaštite žrtvenog mehanizma, ljudska žudnja nužno dospijeva u stanje kaotičnog mimetičkog nasilja u kojem se onda spontano ponovno zaziva njegova pomoć. Svaka kriza uvijek je iskušenje da se vratimo probanim starim rješenjima. Napast mehanizma žrtvenog jarca ostaje zato trajno prisutna. No, nekakav veliki i potpuni povratak ipak nije moguć. Judeo-kršćansko raskrinkavanje pokrenulo je, usprkos svim ometanjima i usporavanjima, nezaustavljiv proces raspadanja žrtveno-mitskih struktura trasirajući odlučno povijest u novom smjeru.

Moderno je društvo bitno određeno izostankom zaštite žrtvenog mehanizma. To je, prema Girardu, ključna činjenica koju trebamo uzeti u obzira da bismo razumjeli specifično stanje u kojem se ono (danas) nalazi. S jedne strane, prisutni su svi preduvjeti da se mimetička kriza maksimalizira i okonča sveopćim urušavanjem, a s druge strane vidimo da se takvo nešto ipak ne događa. Svjedočimo neobičnoj pojavi: mimetička suparništva i nasilje rastu naizgled u beskraj, a ne događa se očekivani *crescendo*. Moderni svijet nalazi se u osobitoj, produljenoj mimetičkoj krizi kojoj se ne nazire razrješenje. Nema niti nekontroliranog širenje sveopćeg nasilja koje ruši sve pred sobom, niti katarzičnog preusmjeravanja kakvog donose žrtveni obrasci i procedure. Umjesto toga imamo neku vrstu trajne odgode, odnosno enormno usporene i rastegnute mimetičke krize (Girard, 1987, 288). Završna riječ modernog svijeta je da (za sada) nema završne riječi, ali to, prema Girardu, ne znači da ona ne postoji. Tri su moguća rješenja koja se ustvari svode na dva: prvo je povratak žrtvenog mehanizma što je malo vjerojatno; drugo je sveopće uništenje za što postoje određene indicije; i treće je odricanje od nasilja što je jedino spasonosno. Prema tome, ili sveopće nasilje ili sveopće odricanje od njega:

„Definitivno odricanje od nasilja, bez ikakvog predomišljanja, postat će za nas uvjet *sine qua non* za opstanak samog čovječanstva i za svakoga od nas.“ (Girard, 1987c, 137)

²¹³ Osobito velik i zastrašujući primjer uskrsnuća žrtvenog mehanizma Girard pronalazi u sustavnom uništavanju koje je nacionalsocijalizam proveo nad židovskim narodom. Prema njegovu mišljenju, hitlerovski genocid bio je izraz želje da se unište učinci biblijske deviktimizacije: „Prema mojem mišljenju, duhovni cilj hitlerizma bio je osloboditi najprije Njemačku, a zatim i Europu od zadaće koju im dodjeljuje religijska zadaća: od zabrinutosti za žrtve. Iz taktičkih razloga nacizam je u ratu pokušao prikriti genocid. Da je pobijedio, mislim da bi ga iznio u javnost, ne bi li pokazao da zahvaljujući njemu zabrinutost za žrtve nema neopoziv smisao u našoj povijesti.“ (Girard, 2004b, 212)

4. 4. 3. Briga za žrtve

Dajući glas žrtvama, židovstvo i kršćanstvo postavili su temelje zapadnom društvu i kulturi koje karakterizira poseban odnos prema žrtvama:

„Naše društvo se više nego ikada brine za žrtve. Iako je riječ o velikoj predstavi, ta pojava je bez presedana. Nijedno povijesno razdoblje, nijedno društvo koje poznajemo, nije nikada govorilo o žrtvama kao što to mi činimo (...). Istražite stara svjedočenja, pitajte posvuda, pretražite svaki kutak planeta, ali nigdje nećete naći ništa što barem izdaleka nalikuje modernoj brizi za žrtve. Ni mandarinska Kina, ni samurajski Japan, ni Indija, ni pretkolumbovska društva, ni Grčka, ni Rim u doba Republike ili Carstva, nisu se ni najmanje brinuli za žrtve koje su nebrojeno puta žrtvovali svojim bogovima, u čast domovine, slavloljublja velikih ili malih osvajača.“ (Girard, 2004b, 199)

Zapadno društvo posjeduje, prema Girardu, u odnosu na sva druga, osjetno veći senzibilitet prema žrtvama. Možemo također primijeti kako ova osjetljivost s vremenom raste i postaje istančanija. Ona je razlog da se naše društvo neprestano preispituje: jesmo li koju od žrtava previdjeli, jesmo li ih sve prepoznali, jesmo li dovoljno napredovali u brizi prema žrtvama za koje već znamo itd.

„Zbog zabrinutosti za žrtve s punim pravom procjenjujemo da je svaki naš napredak u „humanitarizmu“ vrlo spor i da ga nipošto ne treba slaviti ako želimo izbjeći njegovo daljnje usporavanje (...). Briga za žrtve se ne zadovoljava prošlim uspjesima.“ (Girard, 2004b, 204)

Iz ovog judeo-kršćanskog zauzimanja za žrtvu izrasta moderna samokritičnost modernog Zapada. Kao nijedno društvo drugdje i dosada, moderno se zapadno društvo kritički odnosi prema sebi s obzirom na vlastiti prošli i sadašnji tretman žrtava. Nerijetko se ova auto-kritika pretvara u samo-osuđivanje koje katkad poprima i patološka obilježja.²¹⁴

„Moderna zabrinutost za žrtve obvezuje nas da sebe stalno krivimo.“ (Girard, 2004b, 204)

To, naravno, ne znači da zapadni svijet nema svojih žrtava ili da ih ima manje u odnosu na druge kulture i civilizacije. Upravo suprotno, dovoljno je osvrnuti se na povijest prošlog stoljeća i vidjeti da ih je Zapad vjerojatno proizveo najviše. No, u isto vrijeme vrijedi i suprotno: uz to što je najgori, naš je svijet ujedno i najbolji, i to već vrlo dugo, jer spašava najveći broj žrtava (Girard, 2004, 204). Prva istina ne potire drugu. K tome treba pridodati da se jedino u društvima utemeljenima na judeo-kršćanskoj tradiciji dogodilo nešto što bi se moglo nazvati univerzalizacijom žrtve. U drugim kulturama solidarnost sa žrtvama, ako postoji, pretežito je partikularna. Nasuprot tome, na Zapadu je, osobito tijekom zadnjih stoljeća, vidljiva tendencija da odnos prema žrtvama bude oslobođen svih obiteljskih, plemenskih nacionalnih, rasnih i drugih odrednica:

„Još uvijek autonomne kulture njegovale su sve vrste obiteljske, plemensku i nacionalne solidarnosti, ali nisu poznavale žrtvu, anonimnu i nepoznatu žrtvu, u smislu 'neznanog junaka'. Prije tog otkrića

²¹⁴ U knjizi *Tiranija krivnje* francuski pisac i filozof Pascal Bruckner tvrdi da je zapadno društvo razvilo svojevrсни kulturološki mazohizam, tj. prisilnu potrebu moralnog samo-bičevanja zbog vlastitih povijesnih grijeha (kolonijalizam, imperijalizam, robovlasništvo, fašizam, antisemitizam).

čovječanstvo u pravom smislu riječi nije postojalo, osim unutar nekog određenog teritorija.“ (Girard, 2004b, 206).

„Naš svijet nije izumio sućut, dakako, ali ju je učinio univerzalnom pojavom. U drevnim se kulturama ona događala isključivo unutar izuzetno malih skupina. Granicu su uvijek označavale žrtve. Sisavci označuju svoje granice vlastitim izmetom, a ljudi su dugo činili isto pomoću posebnog oblika izmeta – žrtvenih jaraca.“ (Girard, 2004b, 209)

Međutim, skrb oko žrtava i neprestana zabrinutost oko toga da nitko ne smije postati žrtvenim jarcem, ima i svoje naličje. Dugotrajan i po mnogu čemu neusporediv tretman svih vrsta žrtava koji od svojih judeo-kršćanskih početaka njeguje zapadni svijet učinio je žrtvu iznimnom kulturno-duhovnom vrijednošću. Zbog tog razvoja biti žrtvom danas znači biti obavijen posebnom austom, uživati sućutno odobravanje svijeta. Tko god uspije biti proglašen žrtvom može računati na čitav niz pogodnosti. Stoga nije neobično da kod mnogih postoji snažno izražena želja da se domognu tog željenog statusa.

„Odsada svi žele zauzeti mjesto najviše žrtve, najžrtvovanije od svih. Svaka skupina ima svoje žrtve, nadmoćnije drugima u viktimološkom redu, zbiljski jadne.“ (Girard, 1992, 231).

Evolucija brige za žrtve dovela je, naime, do toga da je žrtva postala skupocjenom robom za čiju se poziciju mnogi bore. „Biti žrtvom“ postalo je predmetom nadmetanja i suparništva, katkada vrlo žestokih. Svi koji krenu u tu borbu ne žele samo da im javnost potvrdi status žrtve, već i to da su upravo oni veće žrtve od svih drugih. Ogromna energija troši se kako bi se to dokazalo i opravdalo. Posrijedi je svojevrсна viktimološka licitacija, vaganje žrtava kako kaže Girard, kojim se želi uzurpirati privilegiran položaj „najveće od svijeta žrtava“. Onaj tko u tome uspije zna da mu se otvaraju mnoga vrata.

Girard time nikako ne želi relativizirati stvarnu viktimološku osnovu mnogobrojnih skupina i pojedinaca. Nitko ne spori duboku potrebu empatije i solidarnosti prema njima. Međutim, on upozorava na to da suosjećajni i solidarni stav prema žrtvama može postati dvosjeklim mačem kada ga se, na različite načine, hoće instrumentalizirati (Pavešković, 2013, 23). Girard nas time podsjeća na notornu činjenicu da se kod ljudi ono najbolje lako može transformirati u ono najgore kao i na to da je u toj raboti ljudska domišljatost bezgranična.

Dok je nekoć bila izložena na milost i nemilost društvenoj ili političkoj moći, žrtva u novim okolnostima može postati jednom od njezinih glavnih nositelja. Ona se sada nalazi u poziciji da može određivati pravila igre. Zauzevši vrlo visoko mjesto u suvremenoj društvenoj konstelaciji, žrtva je izložena napasti da preuzme upravo onu ulogu čijem je nasilnom djelovanju bila izložena toliki niz stoljeća. Drugim riječima, žrtva može postati, a nerijetko i postaje progoniteljem. Sada je ona ta koja prokazuje, osuđuje i progoni, a njezine žrtve postaju njezini nekadašnji progonitelji. Za svoje postupanje opravdavanje pronalazi u vlastitoj viktimološkoj prošlosti.

Ovaj fenomen danas je vidljiv u djelovanju različitih manjinskih skupina koje su tijekom prošlosti bile na različite načine proganjane. Ne umanjujući ni na koji način njihove prošle patnje, ne može se ne primijetiti kako im ona katkad služi ne samo kao opravdani ulog za ostvarivanje vlastitih prava, nego i kao sredstvo da optuže i diskreditiraju sve one za koje smatraju vlastitim (povijesnim) neprijateljima. Optužba i krivnja koje nameću većini koju percipiraju kao svoje progonitelje često je nerazmjerna te lišena istinske (povijesne) kontekstualizacije. Nametanje ove vrste optužbe obično nadilazi uobičajenu proceduru empirijske provjere krivnje. Ono je mnogo više izraz nove žrtvovne situacije u kojoj se dominantnu većinu automatski okrivljuje nepovlaštena manjina (Pavešković, 2013, 23).²¹⁵

²¹⁵ U Americi je skovan termin „bijela krivnja“ koji vrlo dobro opisuje navedenu situaciju. Pojam se referira na rasne odnose u Americi između bijelaca i Afroamerikanaca. Riječ je o osjećaju krivnje koji se javlja kod dominantne skupine (bijelaca) kao odgovor na pritisak potlačene skupine (Afroamerikanci). Eric Gans, Girardov doktorand i učenik, radikalizirao je značenje ovog pojma poopćivši njegovu početnu rasnu dimenziju na svaki oblik okorištavanja vlastitim statusom žrtve. Za Gansa tako bijela krivnja označuje svaku žrtvovnu situaciju u kojoj dominantnu većinu automatski okrivljuje nepovlaštena manjina ili manjinska grupacija koja sebe doživljava ugroženom (Pavešković, 2013, 23).

5. ZAKLJUČAK

Cilj istraživanja bio je pokazati da u antropologiji Renéa Girarda religija ima ključnu ulogu. U svom nastojanju pošli smo od uvida da se religija učestalo pojavljuje u Girardovim analizama. Premda religija nije neposredni predmet Girardovih istraživanja, ona je neizostavna pratiteljica njegove cjelokupne misli. Girard nije htio osmisliti zasebnu religijsku antropologiju, već pokazati da svako ozbiljno i temeljito promišljanje o čovjeku nužno dolazi u dodir s religijskom dimenzijom postojanja. Girardovski gledano, mogli bismo ustvrditi da gdje god je čovjek u svojem bitnom određenju tu je nužno i religija, odnosno *religijsko*.

U prvom dijelu rada pokazali smo da mimetička žudnja, kako je poima Girard, posjeduje religijska obilježja. To je vidljivo već iz vokabulara *Romantičke laži i romaneskne istine*. Već letimičan pogled na stranice knjige u kojoj je Girard osmislio svoj središnji koncept otkriva brojnost i raznolikost izraza, sintagmi i metafora preuzetih iz religijskog diskursa. Ne bi li objasnio različite sastavnice, aspekte i varijante mimetičko-metafizičke žudnje, Girard učestalo poseže za religijskim pojmovima. Na samoga Girarda može se stoga primijeniti njegov zaključak o religijskoj metaforici kod Prousta – velika zastupljenost religijskog pojmovlja ne može biti samo stvar stila, nego je jasan znak religijskog obilježja predmeta koji autor (Girard) opisuje. Girard učestalo pribjegava religijskim formalno-izražajnim sredstvima jer ona najbolje posreduju religijski sadržaj *mimezisa*.

Premda prisutan od samog početka, religijski sadržaj mimetičke žudnje najviše dolazi do izražaja u zadnjim njezinim fazama kada se žudnja više ne usredotočuje na objekte već na osobu uzora, tj. na njegovo *biće*. Žudnja za *bićem* ili metafizička žudnja nije, prema Girardu, samo posljednji stadij *mimezisa* – ona je nadasve ultimativna manifestacija žudnje kada otkrivamo što žudnja doista jest. Mimetički subjekt tada ne žudi za ovim ili onim dijelom postojanja, već za njegovim cjelovitošću. Tada se „ne može“ žudjeti ni za čim drugim osim za bitkom. Dospjevši do krajnjeg horizonta, žudnja otkriva svoju religijsku narav. Težeći za *bićem*, mimetički subjekt pokazuje istovjetnu religijsko-ontološku žeđ koja je svojstvena *homo religiosusu*. I mimetički subjekt se želi nasititi bitkom za koji se za nj nalazi u osobi uzora. U njegovim očima uzor je jednako ontološki bogat (svet) kao što su za *homo religiosusa* božanstva ili druga natprirodna bića. Naspram vlastite polovičnosti i fragmentarnosti, subjekt u uzoru prepoznaje puninu postojanja. Uzor je utjelovljenje egzistencijalnog maksimuma, personifikacija života kakav bi trebao biti. Kao i religiozan čovjek, i mimetički subjekt bolno osjeća raskorak što ga dijeli od njegova cilja. Svojim obiljem bitka i puninom, uzor nije samo empirijski nedostižan, nego i načelno nedostiživ. Subjekt nikada ne može imati ono što bi želio imati,

ili biti ono što bi želio biti. Uzor je stoga uvijek *onostran* žudnji – ako prestane biti takav, prestaje i žudnja.

Religijsku narav žudnje podcrtava i njezin intersubjektivni karakter. Žudnja mimetičkog subjekta još je više, tj. upravo je zbog toga, religijska jer ultimativna zbiljnost za kojom teži ima *osobno* lice. Da bi postale predmetima istinske religijske težnje, ontološka moć, punina egzistencije i transcendencija moraju na neki način biti povezane s *osobnim*. Žudeći subjekt ne uspostavlja filozofsko-objektnu relaciju s *nečim*, već religijsko-personalnu vezu s *nekim*. Girard smatra da se svako apstraktno filozofsko ili svjetonazorsko pozicioniranje prema zbilji može u konačnici svesti na konkretan religijski odnos prema određenoj osobi. Iza entiteta-pojmova kao što su bitak, apsolut, totalitet i sl. uvijek se nalazi netko s imenom i prezimenom.

Prijelaz s vanjskog na unutarnje oponašanje koji se, prema Girardu, dogodio nakon francuske revolucije, utjecao je i na religijski profil žudnje. Prije toga, za fizionomiju žudnje prijelomnog događaja, drugačije se (religijski) žudjelo nego kasnije. Udaljeni uzori predstavljali su uzvišene ideale kojima svi odreda teže. Oni su bili općepriзнati i svatko ih je želio nasljedovati. Premda su uglavnom bili model za određeno područje života (viteštvo, vojna vještina, ljubavni život itd.), za svoje oponašatelje ti su uzori imali apsolutni značaj. Odnoseći se na totalitet egzistencije, „zahtijevali“ su od svojih sljedbenika predanost i odanost koja nadilazi zanatske i profesionalne okvire. Osjećaji, razmišljanja i postupci sljedbenika s obzirom na njih nose, stoga, obilježja svojevrstne religijske predanosti i odanosti. Uzori predstavljaju božanska ili polubožanska bića iako sljedbenici (formalno) ne ispovijedaju nikakav *credo*. Oni ih oduševljeno nasljeđuju, otvoreno i zanosno govore o svojem štovanju i spremni su zbog njih podnijeti najveće žrtve. Kako njihovi uzori ne mogu nikada biti njihovi suparnici tako je njihova religijski obojena žudnja uglavnom spokojna i vedra.

Žudnja ostaje jednako religijska nadolaskom unutarnjeg oponašanja iako se, zbog promijenjenih uvjeta medijacije, značajno mijenjaju njezina obilježja. Uzori odsada pripadaju istom svijetu kao i sljedbenici. Oni nisu više nasmiješeni olimpski bogovi što iz velike udaljenosti pozivaju na radosno nasljedovanje, već namrgođena božanstva što borave u zajedničkom duhovnom prostoru. Ti novi „uzori-bogovi“ redovito postaju prepreke koji osujećuju žudnje svojih sljedbenika zbog čega odnosi s njima postaju ispunjeni frustracijom, zavišću, ljubomorom i nemoćnom mržnjom. Prema Girardu, ova negativnost često pušta i svoje patološke izdanke sadizma i mazohizma. Unatoč tome, fascinacija uzorom nimalo ne jenjava, već postaje još većom. Što uzor uzrokuje više frustracije i boli, tj. što je okrutniji prema sljedbenicima, time dodatno učvršćuje svoj „božanski“ status.

Gornji prikaz opisuje, prema Girardu, duhovnu situaciju modernog subjekta, situaciju koja svoje ishodište ima u uvjerenju da je moguće osoviti se na vlastite noge te da više nisu potrebni izvanjski oslonci. Moderni pojedinac odbacuje općeprihvaćene uzore pred-modernih vremena, iznad svega prvog i glavnog od njih, Boga. Girard podcrtava religijsko obilježje ovog presizanja – ne želi

se zauzeti pozicija apstraktnog filozofskog boga, nego mjesto judeo-kršćanskog Boga. Međutim, ubrzo izlazi na vidjelo iluzornost i jalovost tog uvjerenja i pothvata. Umjesto priželjkivane samodostatnosti javlja se duhovna praznina koju se teško podnosi. Nesposoban da bude autonoman, moderni subjekt mimetički se baca na ono što mu je pri ruci, tj. na osobe u svojoj neposrednoj blizini. Izgubivši starog, tradicionalnog Boga, pronalazi nova božanstva u bližnjima.

Povijest europskog romana bilježi metamorfoze novovjeke religijske, točnije, kvazi-religijske žudnje unutarnjeg posredništva. Girardu su u tom pogledu osobito važna tri romanopisca: Stendhal, Proust i Dostojevski.

Kod Stendhala religijska narav žudnje ne dolazi potpuno do izražaja – njegovi likovi još su u velikoj mjeri usmjereni na objekte žudnje (ljubavni i društveni život). Drugim riječima, njihova žudnja nije do kraja metafizička. No, ukazujući na odsutnost svakog duhovnog sadržaja unutar svojih likova, Stendhal neizravno naznačuje duhovnu prazninu svojega vremena. Iza svjetovnih traganja njegovih likova za uspjesima skriva se zapravo religijsko-metafizička potraga. Njihova neobuzdana žudnja da postignu ono što su drugi postigli ukazuje na to da njihove aspiracije nadilaze predmet žudnje. Stendhalovi likovi, premda u rudimentarnom obliku, žude ustvari za Drugim, za njegovim *bićem*. Osvjedočeni u vlastitu prazninu, oni su prvi koji vjeruju da se božanska punina krije u Drugom.

Proust nastavlja graditi na Stendhalovim temeljima. Pripovjedač-protagonist Proustovog ciklusa *U traganju za izgubljenim vremenom* upoznaje se sa svim širinama i dubinama religijske žudnje unutarnjeg posredništva. O religijskom karakteru mimetičkih odnosa glavnog, ali i brojnih sporednih junaka svjedoči prije svega bogata religijska metaforika *Traganja*. Pomoću nje Proustu polazi za rukom iscrpno opisati odnos subjekta i uzora. Uzori su tipični, do kraja sazreli modeli nutarnjeg posredništva. Oni su hladni, nedostižni, indiferentni i okrutni. Svoje štovaocce uspijevaju prvo uvjeriti da se u njima nalaze raj i blaženstvo da bi im potom onemogućili svaki pristup k sebi. Ovom „igrom“ demonstriraju i učvršćuju vlastiti božanski status – što su uzori gori prema svojim podanicima to ih ovi više štuju. Proustovski subjekt ropski je ovisan o svojim uzorima. On ne samo da podnosi sve negativnosti koje dolaze od uzora nego i dragovoljno, mazohistički traga za njima. U tom gomilanju frustracije, boli i patnje on vjeruje da iskušava blizinu božanskog. Premda uviđa svu štetnost svojih mimetičkih relacija, on i dalje religijski čezne nadajući se. protiv svake nade, spasenju.

Zadnji stupanj u opisu *mimezisa* pripada, prema Girardovu sudu, Dostojevskom. Sve što je Stendhal započeo, a Proust razvio, Dostojevski je doveo do vrhunca. U djelima ruskog pisca mimetička žudnja dominira apsolutno svime ulazeći u svaku poru međuljudskih odnosa. Mimetička ovisnost o Drugom doseže krajnje granice. Junaci pojedinih romana Dostojevskog, prije svega, maksimalno utjelovljuju duhovno stanje modernog pojedinca obilježeno ontološkom ispražnjenošću. Znatno više od Stendhalovih i Proustovih, likovi Dostojevskog čeznu za Drugim kao izvorijem bitka. Ovdje je riječ o nekontroliranoj i nezajažljivoj, nerijetko sirovoj, „gladi za *svetim*“ koja ih potiče na

različite oblike ekstremnog i ekstravagantnog ponašanja. Padaju na koljena pred svoji uzorom, ljube mu noge, servilno mu služe i spremni su im žrtvovati ono što im je najdragocjenije u životu. Svoj mazohizam iskazuju otvoreno i fanatično. Sve čine samo kako bi ostali u blizini božanskog uzora. Nadalje, likovi Dostojevskog neprestano osciliraju između individualizma i podložnosti Drugom. Kod junaka *Zapisa iz podzemlja* izmjenjuju se megalomanske vizije vlastitog „ja“ s doživljajima posvemašnje ništavnosti. No, na tom klatnu u konačnici pretežu praznina i ovisnost o Drugom – subjekt se uspinje samo zato da bi njegov skorašnji pad dodatno potvrdio njegovo istinsko stanje. I na kraju, romani Dostojevskog najzornije predočuju posljedice mimetičke žudnje. Idolopoklonstvo modernog pojedinca nezaustavljivo troši sve njegove životne resurse. Ono ga, kao prema nekoj kobnoj inerciji, nezaustavljivo vuče prema (duhovnoj) smrti. Smrt je krajnja istina ove kvazi-religioznosti.

No, kod pisaca kojima se bavio Girard postoji i izlaz. Završne stranice njihovih romana govore o oslobođenju iz zagrljaja mimetičke žudnje.

Prema Girardu, sudbine pojedinih romaneskih likova odgovaraju religijskom obrascu *obraćenja*. Nakon godina provedenih u mimetičkom ropstvu i sljepilu događa se otkupljenje i prosvjetljenje. Odbacivanje žudnje u završnim scenama nije isto što i obraćenje *stricto sensu*, ali se strukturalno podudara s njim. Premda junaci Cervantesa, Stendhala, Prousta i Dostojevskog ne postaju vjernici u pravom smislu riječi, duboka preobrazba na kraju svojih života ima slične učinke kao pravo religijsko obraćenje. Oni postaju svjesni laži kojom su bili obmanuti dok su živjeli pod diktatom mimetičke žudnje. S lakoćom se odriču njezine raskoši i sjaja kako bi prigrlili novi, jednostavniji, ali za njih neusporedivo bogatiji život. Ovisno o vrsti bolesti pronalaze radosnu protutežu: otuđenici uspostavljaju odnose s drugim ljudima (Raskoljnikov), a oni koji su živjeli za javnost povlače se u mir osame (Julien Sorel). Iako se ne vraćaju vjerskom životu, nisu daleko od toga.

Girard prepoznaje i drugu dimenziju literarnog obraćenja. Prema njegovom mišljenju, obraćenje junaka redovito uključuje i obraćenje njegova tvorca. Preobrazba autora preduvjet je, prema Girardu, da se pruži autentičan romaneskni prikaz žudnje – samo autor koji se oslobodio ropstva *mimesisa* može o njemu vjerodostojno pisati. Veza između obraćenja protagonista i obraćenja autora najvidljivija je kod Prousta. U njegovu ciklusu jedna se linija stapa s drugom. U obraćenom junaku na kraju *Traganja* nazire se lik autora koji ga je napisao. Pomnija analiza ovog završetka otkriva i neka religijska obilježja Proustova literarnog obraćenja. Promjena koja mu se dogodila, dogodila se iznenada. On na nju ni na koji način utjecao. Bilo je to nešto (njemu) potpuno izvanjsko, moglo bi se reći da mu je došlo „odozgor“. Preobrazba je došla nakon godina i godina patnje. Patnja je na neki način bila preduvjet literarnog obraćenja i prosvjetljenja. Ona je uništila ponos što ga je izgradila mimetička žudnja. Poniženje je bilo (jedini) put prema istini i slobodi. Ova Proustova

preobrazba, prema Girardu, nije samo estetska. Literarno obraćenje naznačuje dublju osobnu promjenu. Oslobođanje stvaralačkih energija znak je sveobuhvatnijeg, egzistencijalnog oslobođenja. Prema Girardovu mišljenju ima nešto religijsko i u Proustovom načinu života nakon presudnog događaja. Girard smatra da se njegov izolirani i osamljenički život u sobi može promatrati kao svojevrsan oblik monaštva. S jedne strane, sve navedeno ne govori u prilog stvarnom religijskom obraćenju. Religija (kršćanstvo) je prije svega bila i ostala u prvom redu vrelo Proustova simbolizma. No, s druge strane, način na koji je taj simbolizam upotrebljavao sugerira, ako ne baš religijsku, onda svakako duhovnu i metafizičku preobrazbu francuskog pisca.

U sljedećoj fazi karijere Girard je nastojao vlastite antropološke zaključke utemeljene na mimetičkoj žudnji proširiti u smjeru sveobuhvatne teorije kulture. Pri tome je krenuo od pretpostavke da, kao što postoji individualni *mimesis* koji upravlja odnosima među pojedincima, tako postoji i kolektivni koji određuje kretanje društvenog života. Potaknut uvidom kako najstariji kulturološki izvori obiluju tragovima mimetičke žudnje, Girard si je postavio zadatak objasniti početne uvjete, odnosno, podrijetlo ljudskog društveno-kulturnog života.

Ključnu ulogu u nastanku ljudskog društva i kulture ima psiho-socijalni mehanizam koji neposredno proizlazi iz kolektivnog *mimesisa*, a koji Girard naziva žrtveni mehanizam. Kada se mimetička žudnja proširi društvenom grupom svi njezini članovi postaju uzajamni suparnici. Sukobi i nasilje nezaustavljivo se šire, a zajednici prijete da se uruši. No, na vrhuncu krize događa se iznenadna promjena – sveopće nasilje pretvara se u jednodušno usmjerujući se na jednu odabranu žrtvu. Zajednica je spašena, uspostavlja se ili obnavlja njezin poredak te ona može nastaviti sa životom. Girard smatra da je upravo opisani proces ključan za hominizaciju, odnosno, za nastanak kulture kao specifičnog oblika ljudskog života. Odigravši se nebrojeno puta, žrtveni je mehanizam naše evolucijske pretke postupno pretvarao u ljude. Za Girarda, žrtveni mehanizam je evolucijski motor koji je ljudski rod odvojio od ostataka životinjskog svijeta.

Žrtveni mehanizam je psiho-socijalni mehanizam i kao takav empirijski je dohvatljiv. No, on je takav za one koji ne sudjeluju u njemu nego ga promatraju izvana. Za njegove sudionike žrtveni mehanizam ima, naprotiv, *sveti*, odnosno religijski karakter i upravo u tome leži njegova učinkovitost – da su ga sudionici doživljavali samo kao običan proces, žrtveni mehanizam ne bi nikada polučio ono što je kroz povijest nebrojeno puta uspio (uspostava i obnova društveno-kulturnog poretka). Premda je njegov religijski (sveti) karakter obmana, ta je obmana nužna poradi njegove funkcionalnosti.

Religijsko obilježje žrtvenog mehanizma proizlazi iz velebnog učinka usmrćivanja ili protjerivanja žrtve. Silovita i munjevita promjena iz sveopćeg i nezaustavljivog nasilja u potpuni mir i blagostanje stvara kod sudionika iskustvo izrazitih religijskih značajki. Uslijed kolektivnog dojma začinja se osjećaji i misli da je tu riječ o nekoj moćnoj sili koja ih svojom snagom nadilazi. U žrtvi

koja je na neki način potaknula sve te događaje prepoznaje se njihov nadnaravni uzrok. Ona je uzrok svega zla (kaotično nasilje) i svega dobra (mir i poredak). Žrtva svemoćno upravlja svime što je bitno za opstanak i život zajednice. Drugim riječima, žrtva je bog.

Žrtveni je mehanizam bitno religijskog karaktera. Religija je inherentni dio njegove procesualnosti. On se ne može odvijati drugačije nego religijski. Ako je glavna uloga žrtvenog mehanizma generiranje društva i kulture, on to uvijek čini kroz prizmu religije. Religija se, stoga, nalazi u iskonu društva i kulture. Girard smatra da hipoteza o žrtvenom mehanizmu ponovno otvara mogućnost odgovora na zamisao antropologa 19. stoljeća o religijskom podrijetlu društva i kulture. Žrtveni mehanizam dinamična je stvarnost koja producira različite društveno-kulturne oblike koji zbog njegovog religijskog karaktera i sami nose jednako obilježje. Ne radi se, dakle, o tome da se sve mora svesti na neku religijsku ustanovu (obred ili tabu) kao početni uzrok pa otuda deducirati čitavu društveno-kulturnu zgradu. Hipoteza o meta-mehanizmu koji istodobno producira različite religijsko-društvene-kulturne ustanove anulira, prema Girardu, poteškoće mono-kauzalnog tumačenja starih antropologa.

Za razliku od većine svojih suvremenika, Girard je bio otvoren za uvide starije antropologije. To se u prvom redu odnosi na Freudovu tezu o prvotnom umorstvu kao ishodištu društva i kulture. Navedena pretpostavka izraz je Freudove znanstvene intuicije, a ne fantastike, ističe Girard. Girard se duboko slaže s Freudovima mišljenjem da, kada su u pitanju ljudsko društvo i kultura, sve započinje *jednim* krvavim događajem. Freud je ispravno detektirao kako ovo pra-nasilje ima prijelomno (utemeljujuće) značenje za čovječanstvo. No, Freud je, prema Girardu, pogriješio unijevši u vlastito tumačenje psihoanalitičke elemente. Da bi se razjasnila cijela stvar dovoljno je nasilje i ništa više. Unutarnja dinamika nasilja dostatna je da se objasni utemeljujući čin i sve njegove posljedice. Girard drži da inzistiranje na nasilju i *mimesisu* omogućuje u objašnjavanju prijeko potreban kontinuitet između *pred-ljudskog* i *ljudskog*. Budući da su mimetička žudnja i nasilje ono što dijelimo s našim evolucijskim predšasnicima, svako autentično objašnjenje prijelaza od *biosa* prema kulturi mora se temeljiti isključivo na ta dva entiteta. Sve drugo je neopravdano uvođenje kulture prije kulture.

Iskorak u odnosu na *pred-ljudsko* dogodio se posredstvom prvih triju kulturnih ustanova, obreda, zabrana (tabua) i mitova. Prema Girardu, svaka od tih institucija produkt je žrtvenog mehanizma. Girard smatra da su (žrtveni) obredi prvi u nizu jer najizravnije odražavaju njegovo djelovanje te zbog toga predstavljaju povijesni uzorak svih kasnijih ustanova. Žrtveni mehanizam u njima se po prvi put „institucionalizirao“. U ovoj primarnoj institucionalizaciji bila je prisutna dakako i religija. Zbog religijske naravi mehanizma koji generira kulturu prvi kulturni produkt morao je ujedno biti i religijska ustanova. Žrtveni su obredi primarno nastojali institucionalno sačuvati spasonosne učinke žrtvenog mehanizma (prestanak nasilja i formiranje uređenog zajedničkog života).

Oni su svojevrsni institucionalni minimum budući da su fiksirali i konzervirali procese koji su omogućili ljudima da prežive kao ljudi. Vidjeli smo da se ovaj evolucijski zadatak nije mogao izvršiti bez religije. Očuvanje i prolongiranje svih blagodati žrtvenog mehanizma moglo je biti jedino religijsko. Da ti prvi sudionici nisu bili uvjereni da imaju posla s nečim *svetim*, ništa od navedenog ne bi uspjelo.

Zabrane (tabui) također su plod mehanizma žrtvenog jarca. One su jednako pokušaj institucionalizacije blagotvornih učinaka žrtvenog mehanizma, samo na drugačiji način. Dok se u obredima nasilje (u kontroliranim uvjetima) stimulira kako bi se potakla njegova spasonosna preobrazba, u zabranama se nasilje, poradi istog cilja, nastoji inhibirati. Obredi tako utjelovljuju više kurativni, a zabrane više preventivni aspekt ophođenja s nasiljem, ali to ništa ne mijenja glede njihove krajnje svrhe. Zabrane, kao i obredi, djeluju unutar religijskog diskursa. Njihov nastanak također treba zahvaliti iskustvu *svetog* nasilja. Zabrane su religijski odgovor na religijski strah razornom stvarnošću nasilja. Budući da je nasilje *sveta* sila koja nadilazi moć pojedinaca i skupine, s njom se ne smije poigravati već ju se s najvećim strahopoštovanjem mora okružiti najstrožim (*svetim*) zabranama. Zato, kad je riječ o prvim stupnjevima kulture, govorimo o tabuima, tj. o *svetim*, a ne običnim zabranama.

Prema Girardu, mit je najmlađe institucionalno utjelovljenje žrtvenog mehanizma. On „naknadno“ pripovijeda o življenoj praksi obreda i zabrana. S jedne strane, on opisuje kako se, etapu po etapu, odvija žrtveni mehanizam, a s druge, služi kao njegovo idejno opravdanje. Ovo drugo je, prema Girardu, njegova središnja uloga. Glavni cilj mitskih priča je opravdati (posvetiti) arbitrarno nasilje žrtvenog mehanizma. Mitska sanktifikacija nije djelo pripovjedača, već mitske (žrtvene) svijesti. Religijski aspekt žrtvenog mehanizma razlog je zašto su mitovi *svete* priče: ne zato što govore o bogovima i nadnaravnim bićima ili zato što tumače početke različitih zbiljnosti, već zato što su rezultat procesa koji producira *svetost*. Odražavajući žrtveni mehanizam, mitovi, po Girardu, odražavaju i stvarnost. Ta je stvarnost neprepoznatljiva jer je mitovi redovito iskrivljuju. No, ne uspijevaju potpuno u tome. Girard tvrdi da trag koji trebamo slijediti na teško prohodnom putu od priče do zbilje je trag nasilja. Sveprisutnost nasilja u različitim mitovima govori, prema Girardu, u prilog njegovoj zbiljnosti. Svi pokušaji da ga se zabašuri, umanja, racionalizira, da se skrene pozornost s nasilja itd. samo su još jedan dokaz. Ne možemo doći do činjenične istine *kako* se nasilje dogodilo, ali do opravdane pretpostavke *da* se ono dogodilo itekako možemo.

Svojevrsni zajednički nazivnik obreda, zabrana i mitova su bogovi i ostala nadnaravna bića. U prvotnim ustanovama ta su bića (uglavnom) referencijalne točke religijskih relacija: *religijsko* ili *sveto*, ne poprimaju uvijek personificirano obličje, ali je tomu najčešće tako. Girard smatra da su se različita (politeistička) božanstva razvila od prvotne žrtve. Prvotna žrtva predstavlja temeljni uzorak na kojem će kasnije izgraditi čitavi panteoni. Brojni i raznoliki (kasniji) bogovi, božice, polubogovi,

junaci itd. nose njezina temeljna obilježja od kojih se najviše ističe ambivalentnost. Ambivalentnost politeističkih božanstava postoji na dva temeljna načina: ili su dobre i loše osobine smještene unutar pojedinog boga, ili su raspodijeljene odvojeno na skupine dobrih i zlih bogova. Ponekad imamo istodobno jedno i drugo. Isto tako, imamo i niz dodatnih varijacija: neki su bogovi više zli, neki više dobri, neki pak „uravnoteženi“, neki svoje dobro i lice pokazuju u određenim okolnostima dok su neki u tome nepredvidljivi itd. Prema Girardu, opisana podvojenost rezultat je dvostrukog transfera, tj. od istodobne demonizacije i divinizacije prvotne žrtve. U božanstvima nastavlja živjeti i razvijati se u najraznolikijim modalitetima dvostruka projekcija žrtvenog mehanizma. I bogovi se, drugim riječima, mogu svesti na psiho-socijalni dinamizam žrtvenog mehanizma. Čitavi imaginarij politeizma, prema Girardu, nije ništa drugo doli nusprodukt jednog društveno korisnog procesa.

Žrtvenom mehanizmu inherentno je krivo prepoznavanje (*méconnaissance*) zahvaljujući kojem njegovi sudionici vjeruju da glavnu ulogu u žrtvenom zbivanju imaju bića koja ih transcendiraju, a ne oni. Ova nesvjesna projekcija je *sine qua non* njegove funkcionalnosti. Obredi, zabrane, mitovi i božanstva temelje se *imaginarnom* koje ima realnu funkciju. Svi ti nerealni entiteti služe tome da se nasilje obuzda, kontrolira i umanju. Prema Girardu, religija samo tome služi, odnosno, samo je tome služila tijekom većeg dijela ljudske povijesti. Religija je u pradavnim vremenima, ali i poslije, bila jedino sredstvo koje su ljudi imali na raspolaganju u borbi protiv vlastitog nasilja. Sve što ima veze s religijom bilo je izraz evolucijske nužnosti da ljudi kao *ljudi* opstanu. Girard vidi jedino plauzibilno objašnjenje podrijetla religije u opisanoj protektivnoj funkciji. Stalna i urgentna potreba da se riješi problem nasilja čini nevjerojatnim uobičajene pretpostavke koje početke religije traže u nekoj vrsti pred-filozofskog ili pred-znanstvenog razmatranja nad tajnama svemira. Za tako nešto tada jednostavno nisu postojali preduvjeti.

Na kraju druge faze karijere u kojoj je proučavao opće karakteristike drevnih i antičkih religija, Girard je bio svjestan da njegovoj slici religije nešto nedostaje, a pritom je na umu judeo-kršćansku religijsku tradiciju. Tek analizom židovstva i kršćanstva upotpunjuje se do kraja značenjsko polje religije.

U svom pristupu judeo-kršćanskoj tradiciji Girard polazi od iste referentne točke, tj. od nasilja. Za njega je glavno pitanje kako se židovska i kršćanska religija odnose prema ovom krucijalnom problemu čovječanstva, odnosno, ostaju li one na liniji starih religija ili donose nešto novo. Na ovo pitanje nastoji odgovoriti pomoću metodologije kakvu je upotrebljavao i u proučavanju drevnih i antičkih religija. Drugim riječima, židovstvu i kršćanstvu pristupa kao antropolog, a ne kao teolog. Drži da je za problematiku koja ga interesira dostatan razum i uobičajena znanstvena metoda, pri čemu on ne niječe niti obezvrjeđuje teološki pristup. Antropološke analize zasigurno ne mogu izreći sve o židovstvu i kršćanstvu, ali zasigurno mogu reći nešto novo.

Antropološkim čitanjem biblijskih tekstova Girard je, prije svega, ustanovio prisutnost žrtveno-mitskih motiva i tema kakve zatječemo i u drugim, izvan-biblijskim tradicijama. Međutim, Biblija im pristupa na radikalno drugačiji način. U njoj se po prvi put žrtveni mehanizam razotkriva i pokazuje onakvim kakav jest. Jasno na vidjelo izlazi njegova nasilnost i nepravедnost. Snagom biblijskog uvida žrtvene strukture se istodobno osuđuju i odbacuju. Starozavjetni i novozavjetni tekstovi izokreću mitsku perspektivu na kojoj žrtveni mehanizam počiva. Ne pripovijeda se više iz očista progonitelja, već žrtve. U Bibliji, prema Girardu, prvi put čujemo žrtvin glas. Isto tako po prvi put uviđamo da je ona nedužna, odnosno, da su optužbe uperene protiv nje neosnovane, a nasilje nepravедno. Girard smatra da je u ova dva poteza (dekonstrukcija žrtvenog mehanizma i demitologizacija) stubokom promijenjena religijska panorama čovječanstva, a samim time, i društvena i kulturna. Sklonost modernog (zapadnog) svijeta da prokazuje nepravедne (žrtvene) obrasce kao i njegova tendencija demitologizaciji svih mitova, vuku svoje podrijetlo iz temeljnog teksta judeo-kršćanske religijske tradicije, tvrdi Girard.

Od početka do kraja Biblije možemo pratiti progresivan, premda ne i pravocrtan, razvoj u smjeru dekonstrukcije i demitologizacije. Na prvim biblijskim stranicama u *Knjizi postanka* još su u velikoj mjeri izmiješani stari i novi elementi. No, u istoj knjizi nailazimo i na prvi tekst s odlučnim iskorakom – riječ o Kajinu i Abelu. Premda prisutne u ovoj priči, žrtvene i mitske strukture najstrože se osuđuju. Bog ne staje uz Kajina, nego ga proziva zbog onog što je učinio. Jasno se naglašava nevinost Abela (žrtve) kao i to da je Bog uz nju. Za razliku od mitova, ništa ne može posvetiti nasilni čin (Kajinovo osnivanje civilizacije). Sljedeći tekst koji Girard izdvaja jest priča o Josipu Egipatskom. Stare strukture ovdje su još zastupljenije, ali samo da bi ih se dosljednije i sveobuhvatnije odbacilo. Usprkos raznim pokušajima da ga se optuži, Josipova nedužnost ostaje neupitna tijekom cijele priče. Oko glavnog junaka nikako se ne uspijeva formirati žrtvena jednodušnost. Unutar gomile pojavljuju se čak i naznake pokajničke samo-refleksije. Od svih starozavjetnih tekstova Girard najveću pažnju posvećuje *Knjizi o Jobu*. U toj se mudrosnoj knjizi više nego igdje drugdje u Starom zavjetu čuje žrtvin glas. Job jasno i glasno iznosi svoju stranu priče, ustraje hrabro na vlastitoj istini do samog kraja čime raskrinkava progonstvenu pristranost gomile koja ga optužuje. Bog na kraju staje uz Joba, a ne uz prijatelje, predstavnike mitsko-žrtvenih struktura.

Unatoč nemalim zaslugama, Stari zavjet ipak ne dovodi do kraja procese deviktimizacije i demitologizacije zbog čega, prema Girardu, stoga ostaje „mješoviti tekst“. Tek Novi zavjet uspijeva do kraja raskrstiti sa žrtvenim mehanizmom i mitom u čemu pak prednjače evanđeoski prikazi Muke. Prema Girardu, u opisima Isusove muke, smrti i uskrsnuća postaju do kraja prozirne žrtveno-mitske strukture i obrasci. Križ ih potpuno obasjava ne ostavljajući pritom više nikakve sjene. Oni su vrhunac biblijske spasonosne epistemologije – tek zahvaljujući izvještajima o Muci može se, nakon što smo skroz načisto što je on, posve odbaciti žrtveni mehanizam. Evanđeosko svjetlo nesmiljeno pada na

svaku njegovu pojedinu etapu i aspekt. Na samom početku daje nam se znanje da su uzroci krize koji će aktivirati Isusov žrtveni proces potpuno prozaični: u njoj nema ničega nadnaravnog već samo „ljudskog i odviše ljudskog“. Nakon toga, u Kajfinoj *definiciji* žrtvenog mehanizma prepoznamo (svojevrni) klimaks njegova razotkrivanja. Oblikovanje jednodušnosti oko Isusa po principu „svak sa svakim“ ironijski podvlači karakter žrtvenog udruživanja ljudi. Ubacivanjem apostola u žrtveni krug želi se izbjeći svaljivanje krivnje na ikojeg pojedinca ili skupinu. Nakon što je osuđen, Isus umire običnom, ljudskom smrću. U njezinom prikazu nema mistifikacije. I na kraju, Isusovo uskrsnuće ne proizlazi iz nasilja kao što je to slučaj u mitovima. Konačna potvrda njegova božanstva nije plod divinizacije od strane nasilne gomile, već radikalno novi čin Božje milosti. Isus je prošao kroz čitav proces ostajući nedodirnut njime. To je učinio svojevrijedno da bi čovječanstvo oslobodio mitsko-žrtvenih obrazaca. Sam Bog je odabrao biti žrtva da ljudi više ne bi morali biti prisiljeni na to.

Isus je potpuno slobodan od svakog oblika nasilja čime on postiže temeljni cilj čovječanstva. Budući da ostvaruje čovječstvo u punini, Isus, prema Girardu, nosi naziv „Sin čovječji“. No, kako je taj cilj čovjeku nemoguće ostvariti, u Isusu se istovremeno susrećemo i s Bogom („Sin Božji“). U Bogu kojeg nam otkriva Isus nema nasilja. U njemu ne pronalazimo nikakve želje za osvetom kakvu susrećemo u drugim tradicijama pa i u Starom zavjetu. Za razliku od Jahve, novozavjetni Bog ne želi biti nasilan ni kad su pitanju nepravedne žrtvene strukture. Zna da nasilno uklanjanje nasilja vodi opet prema nasilju. Kad Isus poziva svoje sljedbenike da budu poput njegovog Oca, naglašava upravo ovo radikalno odbacivanje. Kraljevski put u tom pothvatu jest odricanje od osвете. Osveta je, naime, nasilje u svojoj srži, njegov osnovni princip, ona ga neprestano održava na životu. Pozivajući učenike da se odreknu osвете, Isus ih poziva da sasijeku problem u samom korijenu.

Na prvi pogled može izgledati da je Isusov poziv neostvariv: odreći se nasilja, naime, značilo bi odreći se i mimetičke žudnje iz koje i sve nasilje naposljetku izvire. No, lišiti se mimetičke žudnje čovjeku je nemoguće. Girard, međutim, ističe da svaka žudnja ne mora biti nužno konfliktna i nasilna. Osim negativnog također postoji i pozitivni *mimesis*. Ljudi ne mogu birati hoće li oponašati ili ne, ali mogu što će, odnosno koga će oponašati. Prema Girardu, najbolji mogući mimetički model jest upravo Isus. Slijediti Isusa garancija je da se neće upasti u različite zamke suparničkog i nasilnog *mimesisa*. Umjesto sebičnosti i gramzivosti svjetovnih uzora Isus svojim oponašateljima nudi vlastitu upućenost na Oca. On želi da oponašamo njegovo otvoreno i nesebično oponašanje Oca. Girardovo tumačenje nasljedovanja Krista ovdje podsjeća na istoimeni klasik srednjovjekovne duhovnosti. Za Girarda je, kao i za autora *Nasljeduj Krista*, glavni cilj što vjernije slijediti (oponašati) Krista. No, dok spomenuto djelo nudi niz moralno-didaktičkih uputa kako bi se postiglo suobličenje Kristu, prema Girardu najvažnije je oponašati Isusov unutarnji zanos k Ocu, njegovu žudnju za Njim. Takvim pristupom izbjegava se to da Isus postane daleki i nedostižni ideal. Ne prestajući biti Bog, Isus ostaje

blizak onima koji ga žele slijediti dajući im da iz neposredne blizine upoznaju sve bogatstvo njegova božanstva te da slobodno i bez straha zagrabe iz njega.

Potkopavši ulogu žrtvenog mehanizma, Križ i Isusovo naučavanje stavili su čovječanstvo pred dilemu – vratiti se starim žrtvenim obrascima izgradnje društva i kulture ili usvojiti nove, biblijske i evanđeoske. Povijesni odgovor, međutim, nije bio jednoznačan. Kao prvo, žrtveni mehanizam nije nestao preko noći. U novim okolnostima uspio je preživjeti pronašavši nove načine prilagodbe. Sprega oltara i trona s kraja starog i početkom srednjeg vijeka dovela je do onoga što Girard naziva „povijesno“ ili „žrtveno kršćanstvo“ koje je u sebi objedinilo žrtvene i ne-žrtvene elemente. Najpoznatiji izdanci te hibridne forme su „tekstovi progona“, srednjovjekovni spisi koji su poticali i opravdavali progone različitih manjinskih skupina. Tekstovi progona istovjetni su mitovima po strukturi i osnovnoj nakani. Međutim, oni nisu postizali ono što mitovi jesu – prikriti nasilje i uspostaviti mir. Time su pokazali da povratak na staro više nije moguć, odnosno, da je žrtvenomitskim obrascima zadan smrtni udarac. Premda polagano i mukotrpno, biblijska je poruka počela, prema Girardu, preoblikovati društveni i kulturni život zapadnih društava. O tome svjedoče brojni pomaci u smjeru humanosti tijekom ovih dvije tisuće godina (ideja ljudskih prava, jednakost pred zakonom, institucionalna skrb za ugrožene skupine, društvena pravda itd.). Zapadna civilizacija, unatoč svim zlima koja je počinila, u tom pogledu odskače u odnosu na druge, smatra Girard.

Izvor spomenute razlike leži u biblijskoj deviktimizaciji i demitologizaciji. Identitet Zapada kojeg obilježava upravo dekonstrukcija žrtvenih praksi i tendencija sveopćoj demitologizaciji, proizlazi, izravno i neizravno, iz judeo-kršćanske baštine. Više no bilo koje drugo, zapadno društvo iskazuje brigu oko žrtava. Ono pokazuje teško usporedivu senzibilnost prema najrazličitijim žrtvama. Iz vizure ove zabrinutosti, neprestano se preispituje vlastita prošlost, optužuje se za prošle grijehe i budno se pazi da se u sadašnjosti ne podlegne utjecaju novih žrtvenih ideja i praksi. Međutim, skrb oko žrtava ima i svoje naličje. U ime zaštite nekih skupina koje su u prošlosti bile proganjane počinje se progoniti one koje se danas povezuje s njihovim progoniteljima. Jučerašnji progonitelji postaju današnje žrtve. Zanimljivo je da je jedna od žrtava upravo kršćanstvo, odnosno, snaga koja je „izmislila“ žrtvu u čije je se ime sada napada.

Kroz presjek Girardove misli o čovjeku nastojali smo apostrofirati ulogu religije u najširem smislu te riječi. U prvom dijelu rada pokazali smo kako mimetička žudnja, kao središnji uzorak čovjekovog individualnog – točnije – intersubjektivnog života, tijekom svog razvoja počinje manifestirati religijska obilježja. Girardove analize u konačnici vode tome da se odnos dvaju mimetičkih aktera, subjekta i uzora, najbolje može prisposobiti religijskim odnosom štovatelja i božanstva. Premda nije riječ o pravoj, formalnoj religijskoj ispovijesti i praksi, brojna obilježja tog odnosa opravdavaju navedenu karakterizaciju. U drugom dijelu pokazali smo da je za Girarda religija osnova ljudskog kolektivnog života. Ona je istovjetna mehanizmu koji je oblikovao temeljne

društvene i kulturne ustanove tako da društvo i kultura u cjelini nose njezin pečat. Tijekom većeg dijela povijesti religija je također bila glavna snaga koja je te stvarnosti držala na okupu uspješno odolijevajući njihovom najvećemu neprijatelju, nasilju. U zadnjem, trećem dijelu nastojali smo prikazati Girardovo viđenje uloge judeo-kršćanstva unutar religijske i kulturne povijesti čovječanstva. Dok su sve religije prije ove tradicije nudile privremeno rješenje za problem nasilja, židovstvo, a napose, kršćanstva, ponudile su, prema Girardu, konačan odgovor. Judeo-kršćanska religijska tradicija na taj su način iz korijena promijenile ljudsko društvo i kulturu.

POPIS LITERATURE

- Alison, James (2013). Nismo mi izmislili žrtvu nego je žrtva izmislila nas. *Concilium*, 2013, br. 4 str. 55–65.
- Alison, James, Palaver, Wolfgang (2017). General Introduction. U: Palaver, Wolfgang; Schenk, Richard ur. *Mimetic Theory and World Religions*. (str. vii–xxii). Michigan: Michigan State University Press.
- Anspach, Mark R. (2004). Editor's Introduction: Imitating Oedipus. U: René Girard, *Oedipus Unbound. Selected Writings on Rivalry and Desire*. ur. Mark R. Anspach. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Anspach, Mark R. (2017). Vengeance and the Gift U: *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion*. ur. Alison; James, Palaver; Wolfgang. (str. 53–59). New York: Palgrave Macmillan.
- Antonello, Pierpaolo; Gifford; Paul (2015). Introduction. U: Antonello, Pierpaolo; Gifford Paul ur. *How We Became Human. Mimetic Theory and the Science of Evolutionary Origins*. (str. xi–liii). East Lansing: Michigan State University Press.
- Antonello, Pierpaolo (2011). The Novel, Deviated Transcendancy, and Modernity. *Religion and Literature* 43, 3, 165–169.
- Aristotel (2005). *Poetika*. Zagreb: Školska knjiga.
- Bandera, Cesáreo (2009). My Encounter with René Girard. U: Goodhart, Sandor; Jørgensen, Jørgen; Ryba, Tom; Williams, James G. ur. *For René Girard: Essays in Friendship and in Truth*. (str. 39–50). Michigan: Michigan State University Press.
- Barnard, Alan (2011). *Povijest i teorija antropologije*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Benveniste, Émile (2005). *Riječi indoeuropskih institucija*. Zagreb: Disput.
- Berger, Peter L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Bruckner, Pascal (2009). *Tiranija kajanja. Esej o zapadnjačkome mazohizmu*. Zagreb: Algoritam.
- Bubbio, Paolo Diego (2018). *Intellectual Sacrifice and Other Mimetic Paradoxes*. Michigan: Michigan State University Press.
- Burgis, Luke (2020). *Wanting. The Power of Mimetic Desire in Everyday Life*. New York: St. Martin's Press.
- Burkert, Walter (2007). *Homo necans. Interpretacija starogrčkih žrtvenih obreda i mitova*. Zagreb: Naklada Breza.

- Cavanaugh, William T. (2018). Girard and the Myth of Religious Violence. U: Cowdell, Scott; Fleming Chris; Hodge, Joel; Osborn, Carly ur. *Does Religion Cause Violence*. (str. 7–24). New York: Bloomsbury Publishing.
- Cayley, David (2019). *The Ideas of René Girard. An Anthropology of Religion and Violence*. Independently published.
- Cervantes, Miguel de (2004a). *Bistri vitez Don Quijote od Manche I.* Zagreb: Globus media d.o.o.
- Cervantes, Miguel de (2004b). *Bistri vitez Don Quijote od Manche II.* Zagreb: Globus media d.o.o.
- Chantre, Benoît (2011). The Steeple of Combray: from „Vertical“ to „Deviated“ Transcendence. *Religion and Literature*, vol. 43, no. 3, 158–164.
- Cowdell, Scott (2016). Against Romantic Love. Mimeticism and Satire in Woody Allen’s „Vicky Christina Barcelona, „You Will Meet a Tall Dark Stranger“ and „To Rome with Love“. U: Cowdell, Scott; Fleming, Chris, Hodge, Joel; ur. *Mimesis, Movies, and Media Violence, Desire, and the Sacred. Volume 3*. (str. 129–135). New York: Bloomsbury Academic.
- Cowdell, Scott (2013). *René Girard and Secular Modernity*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Cowdell, Scott (2018). *René Girard and the nonviolent God*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press
- Domazet, Anđelko (2014). Religija i vjera. Opće religiozno iskustvo i kršćanska posebnost po Romanu Guardiniju. *Bogoslovska smotra*, 84, 2, 263–281.
- Doran, Robert (2011a). Editor’s Introduction: Litreature sa Theory. U: René Girard, *Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953-2005 (Cultural Memory in the Present)*. ur. Robert Doran. (str. xi-xvi). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Doran, Robert (2011b). René Girard’s Concept of Conversion and the *Via Negativa*: Revisiting *Deceit, Desire and the Novel*. *Religion and Literature* 43, 3, 170–179.
- Dormoy, Nadine; Girard, René (2024). *The World of René Girard. Interviews*. Michigan: Michigan State University Press.
- Dostojevski, F. M. (1975a). *Bjesovi I*. Zagreb: Znanje.
- Dostojevski, F. M. (1975b). *Bjesovi II*. Zagreb: Znanje.
- Dostojevski, F. M. (2004). *Braća Karamazovi*. Zagreb: Globus media.
- Dostojevski, F. M. (1969). *Idiot*. Zagreb: Stvarnost.
- Dostojevski, F. M. (1978). Vječiti muž. U: F. M. Dostojevski *Kockar*. Zagreb: Znanje.
- Dostojevski, F. M. (2005). Zapisi iz podzemlja. U: F. M. Dostojevski *Zapisi iz mrtvog doma*. Zagreb: Globus media.
- Dumouchel, Paul (2014a). Creation and Conversion in Girard. U: Paul Dumouchel. *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays* (str. 181–193). Michigan: Michigan State University Press.

- Dumouchel, Paul (2014b). Violence and Indifference. U: Paul Dumouchel. *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays* (str. 275–286). Michigan: Michigan State University Press.
- Dupuy, Jean-Pierre (2018). Neither Dawkins nor Durkheim: on René Girard's Theory of Religion. U: Palaver, Wolfgang; Schenk, Richard ur. *Mimetic Theory and World Religions*. (str. 3–12). Michigan: Michigan State University Press.
- Dupuy, Jean-Pierre; Varela, Francisco (1996) Understanding Origins. An Introduction. U: Varela, Francisco; Dupuy, Jean-Pierre ur. *Understanding Origins. Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*. (str. 1–26). Boston: Boston University.
- Edwards, John P. (2020). *James Alison and a Girardian Theology. Conversion, Theological Reflection, and Induction*. London: T&Tclarcck.
- Eliade, Mircea (2004a). *Aspekti mita*. Zagreb: Demetra.
- Eliade, Mircea (2004b). *Mefistofeles i androgin*. Zagreb: Fabula Nova.
- Eliade, Mircea (2004c). *Mistična rođenja. Inicijacija, obredi, tajna društva. Esej o nekoliko tipova inicijacije*. Zagreb: Fabula nova.
- Eliade, Mircea (2006) *Povijest vjerovanja i religijskih ideja. I. dio. Od kamenog doba do eleuzinskih misterija*. Zagreb: Fabula nova.
- Elijade, Mirča (2011). *Rasprava o istoriji religija*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Eliade, Mircea (2002). *Sveto i profano*. Zagreb: AGM.
- Erving, George (2003). René Girard and Legacy of Alexander Kojeve. *Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. 10 (1), 111–125.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1965). *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Finkelkraut, Alain (2014). *Pametno srce*. Zagreb: Litteris.
- Flaubert, Gustave (1975). *Gospođa Bovary*. Zagreb: Zora.
- Fleming, Chris (2004). René Girard. *Violence and Mimesis*. Cambridge: Polity Press.
- Freud, Sigmund (1987). *Pronađena psihoanaliza*. Zagreb: Naprijed.
- Freud, Sigmund (2000). *Totem i tabu. Neke podudarnosti u duševnom životu divljaka i neurotičara*. Zagreb: Stari grad.
- Gardner, Stephen (1998). *Myths of Freedom: Equality, Modern Thought, and Philosophical Radicalism*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Garrels, Scott (2011). Human Imitation: Historical, Philosophical, and Scientific Perspectives. U: ur. Scott Garrels. *Mimesis and Science. Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*. (str. 1–38). Michigan: Michigan State University Press.
- Garrels, Scott; Girard, René (2011). Mimesis and Science: An Interview with René Girard. U: ur. Scott Garrels. *Mimesis and Science. Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*. Michigan: Michigan State University Press.

- Girard, René (1992). Apoteoza žrtava. *Treći program hrvatskog radija*, br. 36, 230–231.
- Girard, René (2011a). Bastards and the Antihero in Sartre. U: René Girard, ur. Robert Doran. *Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953-2005*. Cultural Memory in the Present. (str. 80–95) Stanford, CA: Stanford University Press.
- Girard, René (2010). *Battling to the End. Conversations with Benoît Chantre*. Michigan: Michigan State University Press.
- Girard, René (1988a). Camus's Stranger Retried. U: René Girard. „*To double business bound*“ (str. 9–35). Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Girard, René (2011b). Conversion in Literature and Christianity. U: René Girard, ur. Robert Doran. *Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953-2005*. Cultural Memory in the Present. (str. 263–273). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Girard, René (1965). *Deceit, Desire and the Novel*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Girard, René (1988b). Delirium as System. U: René Girard. „*To double business bound*“ (str. 84–120). Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Girard, René (2004a). From the Novelistic Experience to the Oedipal Myth. U: René Girard. *Oedipus Unbound. Selected Writings on Rivalry and Desire*. ur. Mark R. Anspach. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Girard, René (1987a). Generative Scapegoating. Ur. Hamerton-Kelly, Robert G. *Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation*. (str. 73–145). Stanford, California: Stanford University Press.
- Girard, René (2011c). Innovation and Repetition. U: René Girard, ur. Robert Doran. *Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953-2005*. Cultural Memory in the Present. (str. 231–245). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Girard, René (1978). Interview. *Diacritics*, 8, 31–54.
- Girard, René (1987b) *Job: The Victim of His People*. Stanford: Stanford University Press
- Girard, René (2011d). Marcel Proust. U: René Girard, ur. Robert Doran. *Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953-2005*. Cultural Memory in the Present. (str. 57–70) Stanford, CA: Stanford University Press
- Girard, René (2011e). Mimetic Desire in the Underground. U: René Girard, ur. Robert Doran. *Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953-2005*. Cultural Memory in the Present. (str. 246–262) Stanford, CA: Stanford University Press
- Girard, René (2011f). Narcissism. The Freudian Myth Demystified by Proust. U: René Girard, ur. Robert Doran. *Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953-2005*. Cultural Memory in the Present. (str. 175–193). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Girard, René (1988c). Nietzsche, Wagner and Dostoevski. U: René Girard. „*To double business bound*“ (str. 59–83). Baltimore: The John Hopkins University Press

- Girard, René (2004b). *Promatrah Sotonu kako poput munje pade*. Zagreb: AGM.
- Girard, René (2011g). Racine, Poet of Glory. U: René Girard, ur. Robert Doran. *Mimesis and Theory: Essays on Literature and Criticism, 1953-2005*. Cultural Memory in the Present. (str. 56–70) Stanford, CA: Stanford University Press.
- Girard, René (2011h). *Sacrifice*. Michigan: Michigan State University Press
- Girard, René (2004c). The Myth of Oedipus, The Truth of Joseph. U: René Girard. *Oedipus Unbound. Selected Writings on Rivalry and Desire*. ur. Mark R. Anspach. Stanford, CA: (str. 107–113). Stanford University Press
- Girard, René (2012). *Resurrection from the Underground. Feodor Dostoevsky*. Michigan: Michigan State University Press.
- Girard, René (2000). *The Girard Reader*. New York: A Crossroad Herder Book.
- Girard, René (1991). *Theather of Envy*. St. Augustine Press: South Bend, Indiana.
- Girard, René (1988d). The Plague in Literature and Myth. U: René Girard. „*To double business bound*“ (str. 36–60). Baltimore: The John Hopkins University Press
- Girard, René (1986). *The Scapegoat*. Baltimore: John Hopkins University
- Girard, René (1987c). *Things Hidden Since the Foundation of the World*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Girard, René (2004d). „Violence and Religion: Cause or Effect?“ *The Hedgehog Review*, 6 (1), 8–20.
- Girard, René (1979). *Violence and the Sacred*. Baltimore: The John Hopkins University Press
- Girard, René (2021). *Violence, the Sacred and Things Hidden. A Discussion with René Girard at Esprit (1973)*. Michigan: Michigan State University Press
- Girard, René; Antonello, Pierpaolo; Castro Rocha, Joao Cezar (2010). *Evolution and Conversion. Dialogues on the Origins of Culture*. London: Continuum
- Girard, René; Treguer Michel (2014). *When These Things Begin. Conversation with Michel Treguer*. Michigan: Michigan State University Press
- Golsan, Richard J. (2002). *René Girard and Myth*. New York, London: Rothledge.
- Grande, Per Bjørnar (2011). Proustin Desire. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, Vol. 18, 2011, 39–70.
- Hamerton-Kelly, Robert G. (1994). Religion and the Thought of René Girard. U: *Curing Violence*. Wallace, Mark I.; Smith, Theophus H. Sononoma, ur. (str. 3–24). California: Polebridge Press.
- Haven, Cynthia; Girard, René (2020). *Conversations with René Girard*. London, New York: Bloomsbury Publishing Plc.
- Hamerton-Kelly, Robert G. (1992) *Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross*. Minneapolis: Fortress.

- Haven, Cynthia (2018). *Evolution of Desire. A Life of René Girard*. Michigan: Michigan State University Press.
- Hitchens, Christopher (2008). *Bog nije velik*. Zagreb: VBZ.
- Juergensmeyer, Mark (1993). *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press.
- Juergensmeyer, Mark (2009) *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to al Qaeda*. Berkeley: University of California Press.
- Kalanj, Rade (2011). Fundamentalna antropologija i teorija kulture Renéa Girarda. *Socijalna ekologija* 20, 1, 85–99.
- Kallscheuer, Otto (2018). Girard and Religion in Age of Secularism. U: Palaver, Wolfgang; Scenk, Richard ur. *Mimetic Theory and World Religions*. (str. 111–138). Michigan: Michigan State University Press.
- Kešina, Ivan (2007). Je li lamarkizam još živ? *Crkva u svijetu* 42, br. 4, 690–711.
- Kirwan, Michael (2005). *Discovering Girard*. Lanham, Chicago, New York, Toronto, and Plymouth: A Cowley Publications Book.
- Kirwan, Michael (2009). *Girard and Theology*. London, New York: T&T Clark.
- Kojève, Alexandre (1990). *Kako čitati Hegela*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- Küng, Hans (1987). *Postoji li Bog? Odgovor na pitanje o Bogu u novome vijeku*. Zagreb: Naprijed.
- Lasić, Stanko (2000). O antropološkoj teoriji Renea Girarda. *Republika* 9, 56–79.
- Lazić, Davor (2020). *Joker: između estetizacije i politizacije resantimana*. *Filozofska istraživanja* 160, god. 40, sv. 4, 769–784.
- Leach, Edmund (1989). *Claude Lévi-Strauss*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lienhardta, Godfrey (1961). *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*. Oxford: At the Clarendon Press.
- Livingston, Paisley (1996). Girard and the Origin of Culture. U: Varela, Francisco J; Dupuy, Jean-Pierre ur. *Understanding Origins. Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*. (str. 91–110). Boston: Boston University.
- Livingston, Paisley (1992). *Models of Desire. Rene Girard and the Psychology of Mimesis*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Mack, Burton (1987). Introduction: Religion and Ritual. U: Hamerton-Kelly, Robert G. ur. *Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation*. (str. 1-70). Stanford, California: Stanford University Press
- Olson, Carl P. (2018). A Cloud of Witnesses: External Mediation in F A Cloud of Witnesses: External Mediation in Frodo's Journey to Rivendell and Beyond. *Mythlore* 37.1, Fall/Winter 2018., 119–132.
- McGrath, Alister (2010). Bestseller ateizmi: novi scijentizam. *Concilium* 4, 13–23.

- O'Shea, Andrew (2010). *Selfhood and Sacrifice. René Girard and Charles Taylor on the Crisis of Modernity*. New York: Continuum.
- Otto, Rudolf (2006). *Sveto. O iracionalnom u ideji božanskog i njezinu odnosu spram racionalnoga*. Zagreb: Scarabeus–naklada.
- Oughorlian, Jean-Michel (2010). *The Genesis of Desire*. Michigan: Michigan State University Press.
- Oughourlian, Jean-Michel (1991). *The Puppet of Desire*. Stanford: Stanford University Press.
- Palaver, Wolfgang (2015). Creative Renunciation. The Spiritual Heart of Deceit, Desire, and the Novel. U: Antonello Pierpaolo; Webb, Heather ur. *Mimesis, Desire and Novel: René Girard and Literary Criticism*. (str. 69–77). Michigan: Michigan State University Press
- Palaver, Wolfgang (2011). *René Girard's Mimetic Theory*. Michigan: Michigan State University Press.
- Palaver, Wolfgang (2020). *Transforming Sacred into Saintless*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pavešković, Antun (2003). Generativna antropologija. *Republika* 5, 24–37.
- Pavešković, Antun (2013). Generativna antropologija i bijela krivnja. U: Gans, Eric Lawrence. *Bijela krivnja. White Guilt*. (str. 5–33). Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Petrušić, Hrvoje (2014). Job – žrtva svoga naroda. Girardovo čitanje knjige o Jobu. *Služba Božja* 54 (2014), br. 2, 121–151.
- Potolsky, Matthew (2006). *Mimesis*. New York, London: Routledge.
- Poulet, Georges (1962). Proust and Human Time. U: Girard, René ur. *Proust. A Collection of Critical Essays*. (str. 150–178). New Jersey: Prentice-Hall.
- Proust, Marcel (1977). *Pronađeno vrijeme II*. Zagreb: Mladost–Zora.
- Proust, Marcel (2004). *Put k Swannu*. Zagreb: Globus Media.
- Proust, Marcel (1972a). *Sodoma i Gomora*. Zagreb: Mladost–Zora.
- Proust, Marcel (1972b). *U sjeni procvalih djevojaka*. Zagreb: Mladost–Zora.
- Proust, Marcel (1955). *Vojvotkinja Guermantes*. Zagreb: Zora.
- Ranieri, John (2018). Reason and Revelation: An Important Distinction? U: Palaver, Wolfgang; Schenk, Richard ur. *Mimetic Theory and World Religions*. (str. 63–86). Michigan: Michigan State University Press.
- Rank, Otto (2007). *Mit o rođenju junaka*. Novi Sad: Akademska knjiga.
- Reeve, Zoey (2015). Scapegoating and Parochial Altruism. U: Antonello, Pierpaolo; Gifford Paul ur. *How We Became Human. Mimetic Theory and the Science of Evolutionary Origins*. (str. 161–186). East Lansing: Michigan State University Press.
- Reineke, Martha J. (2014). *Intimate Domain. Desire, Trauma and Mimetic Theory*. East Lansing: Michigan State University Press.

- Ricciardi, Alessia (2015). Desiring Proust: Girard against Deleuze. U: Antonello, Pierpaolo; Webb, Heather ur. *Mimesis, Desire and Novel: René Girard and Literary Criticism*. (str. 17–37). Michigan: Michigan State University Press.
- Ricoeur, Paul (2005). *O tumačenju. Ogljed o Freudu*. Zagreb: Ceres.
- Ries, Julien (2016). *U potrazi za Bogom. Put religijske antropologije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Ryba, Thomas (2024). Augustine of Hippo. U: Andreas Wilmes and George A. Dunn ur. *René Girard and the Western Philosophical Tradition. Volume 1. Philosophy, Violence, and Mimesis*. (str. 28–62). East Lansing: Michigan State University Press.
- Sartre, Jean–Paul (2006a). *Bitak i ništo. Ogljed o fenomenološkoj ontologiji (sv. I.)*. Zagreb: Demetra.
- Sartre, Jean–Paul (2006b). *Bitak i ništo. Ogljed o fenomenološkoj ontologiji (sv. II.)*. Zagreb: Demetra.
- Sartre, Jean–Paul (2001). Riječi. U: Jean – Paul Sartre. *Izbor iz proze*. Zagreb: Školska knjiga.
- Schwager, Raymund (1987). *Must There be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible*. New York: The Crossroad Publishing.
- Solar, Milivoj (2008). *Edipova braća i sinovi*. Zagreb: Golden marketing.
- Steinmar-Pösel, Petra (2018). The Complex Relationship between Violence and Religion: A Response to William T. Cavanaugh's „Girard and the Myth of Religious Violence“. U: Cowdell, Scott; Fleming Chris; Hodge, Joel; Osborn, Carly ur. *Does Religion Cause Violence*. (str. 25–38). New York: Bloomsbury Publishing.
- Stendhal, Maria Henry Beyle (2004). *Crveno i crno*. Zagreb: Globus media.
- Storr, Anthony (2007). *Freud*. Sarajevo: Šahinpašić d.o.o.
- Šafranek, Ingrid (1971). Marcel Proust: „U traganju za izgubljenim vremenom“. U: *Temelji modernog romana*. Zagreb: Školska knjiga.
- Tejlor, Čarls (2011). *Doba sekularizacije*. Beograd: Albatros plus.
- Turza, Zoran (2021). *Razgovori o Jobu. Filozofski, ekonomski, antropološki i teološki pristup starozavjetnoj Knjizi o Jobu*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Webb, Eugene (2014). *The self between: from Freud to the new social psychology of France*. Washington: University of Washington Press.
- Williams, James G. (2012). Foreword: René Girard. U: Girard, René. *Resurrection from the Underground. Feodor Dostoevsky*. Michigan: Michigan State University Press.
- Zhuo, Yue (2015). Dostoyevsky's Metaphysical Theater. The Underground Man and the Masochist in Deceit, Desire, and the Novel and Resurrection from the Underground. U: Antonello Pierpaolo; Webb, Heather ur. *Mimesis, Desire and Novel: René Girard and Literary Criticism*. (str. 175–188). Michigan: Michigan State University Press.
- Wentz, Richard E. (1993). *Why People Do Bad Things in the Name of Religion*. Macon: Mercer University Press.

Wilmes, Andreas (2019). Demystifying the Negative René Girard's Critique of the "Humanization of Nothingness". *Forum Philosophicum* 24 (2019) no. 1, 91–126.

Žirar, Rene (1990). *Nasilje i sveto*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada.

Žirar Rene (1989). *Stari put grešnika*. Novi sad: Bratstvo-Jedinstvo.

ŽIVOTOPIS AUTORA S POPISOM OBJAVLJENIH DJELA

Marinko Tomić rođen je 21. lipnja 1974. godine u Puli gdje je završio osnovnu i srednju školu. Diplomirao je filozofiju i religijsku kulturu na Filozofskom fakultetu Družbe Isusove (Fakultet filozofije i religijskih znanosti) u Zagrebu 1999. godine. Na Katehetskom institutu Katoličkog bogoslovnog fakulteta u Zagrebu diplomirao je 2010. godine religioznu pedagogiju i katehetiku. Godine 2018. upisuje doktorski studij religijskih znanosti na Fakultetu filozofije i religijskih znanosti u Zagrebu s temom *Religijska osnova antropologije Renéa Girarda*. Zaposlen je u Osnovnoj školi dr. Mate Demarina u Medulinu gdje radi kao vjeroučitelj.

Popis radova:

Tomić, Marinko; Pavešković, Antun (2023). Girardovo čitanje Camusova *Stranca*. *Nova prisutnost*, 21 (2023) 3, 557–569.