



„Mamy do czynienia z Autorem o dużej erudycji, z dogłębną znajomością problematyki teoretycznej, z profesjonalną antropologiczną interpretacją mitu biblijnego oraz z oryginalną ideą, w myśl której mit ów odtwarzany jest we współczesnej historii Polski, rozgrywa się na naszych oczach, a właściwie w nim uczestniczymy (tak jak czynnie uczestniczy w nim sam Autor tekstem swym przyczyniając się nieuchronnie do jego powielania – przynajmniej na poziomie świadomości)“.

Prof. dr hab. Michał Buchowski  
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu  
oraz Uniwersytet Europejski Viadrina we Frankfurcie n. Odrą

„Książka wrocławskiego antropologa kultury jest opracowaniem, które przeczytałem z satysfakcją i uwagą, aby – skończywszy lekturę – mieć poczucie, że inteligentne myślenie owocuje zawsze pracami nietuzinkowymi (...). Kultura polityczna jest dramatem społecznym o strukturze mitu, jest ponawianym obrzędem przejścia, w którym nie chodzi jednak właściwie o zmianę w sensie linearnym, ale o ciągle ponawiane próby czasu wahadłowego (bo takim jest w istocie czas w polityce). Stąd przyjdzie zgodzić się z sądem autora, że „każdy kryzys ofiarny nieuchronnie wpisuje się w logikę dramatu społecznego, stając się wzorcem dla kolejnych prób jego rytualnego powtórzenia“.

Prof. Wojciech Józef Burszta  
Katedra Antropologii Kultury  
Uniwersytet SWPS w Warszawie

„Łukasz P. Michoń trafnie pokazuje, że władza to również, a może przede wszystkim, zdolność do definiowania natury rzeczywistości społecznej i możliwość narzucania swoich definicji społeczeństwu”.

Dr hab. Krzysztof Jaskułowski, prof. SWPS Uniwersytet SWPS,  
Wydział Zamiejscowy we Wrocławiu  
Katedra Studiów Europejskich

„Zawarte w pracy studia przypadków łączy przeświadczenie o donośności roli, jaką odgrywa połączenie performatywnego i semiotycznego wymiaru kultury. Podejście to jest w polskojęzycznej literaturze przedmiotu nowatorskie i zasługuje na uwagę chociażby ze względu na to, jak dalece związek działania ludzkiego (polityki w tym przypadku) i symbolizacji (nadawania znaczeń) rzeczywistości w ten sposób wytwarzanej jest nadal mało rozpoznany w polskich naukach społecznych i humanistyczne. (...) Znajdujemy na przykładzie przedłożonej pracy wyjątkowy model uprawiania nauk społecznych, w Polsce często krytykowany i niezrozumiany – tj. podejście stricte interdyscyplinarne (lub „post-dyscyplinarne” jakby powiedzieli zwolennicy studiów kulturowych), stojące w poprzek wąsko pojmowanych dziedzin wiedzy. Dla autora tej pracy w istotny sposób ważny staje się przedmiot analizy, nie zaś trzymanie się określonych norm tradycyjnych i skostniałych barw naukowej narracji. Język zresztą pełni tu rolę nie tylko deskryptywną, lecz również generuje określone fakty społeczne, co zresztą jest materialem badań autora. Mechanizm rytualny jest także rodzajem dyskursu kulturowego i jako taki przez rzeczywistość kulturową jest warunkowany oraz jednocześnie ją współtworzy. Po drugie praca dr. Michonia jest kolejnym krokiem w stronę proliferacji antropologicznego spojrzenia w polskiej nauce w obszarach przedmiotowych zagarniętych i zazdrośnie chronionych przez inne dyscypliny, co jest też odmianą swoistej interdyscyplinarności. Moim zdaniem praca ta wnosi wiele świeżego spojrzenia do polskich badań nad kulturą i życiem publicznym pokazując jak dalece te sfery są ze sobą splecione”.

Dr Jarema Drozdowicz  
Wydział Studiów Edukacyjnych  
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu



Łukasz P. Michoń

## **Mechanizm rytualny**

O modelu ofiarniczego ustanawiania  
nowego ładu politycznego



<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/pl/>

Kanał YouTube *Mechanizmu rytualnego*:

<https://www.youtube.com/channel/UCN-RAKhjrs8M-X31WERAYzg>

Redakcja:

Łukasz P. Michoń

Recenzenci:

Michał Buchowski

Wojciech J. Burszta

Jarema Drozdowicz

Krzysztof Jaskułowicz

Korekta:

Bożena Michoń

Maria Kulewska

Redakcja techniczna:

ARTE BUENA Monika Aleksandrowicz

[www.artebuena.com](http://www.artebuena.com)

Skład wersji elektronicznej:

Michał Nakoneczny

[88em.eu](http://88em.eu)

Projekt okładki:

Łukasz P. Michoń

Monika Aleksandrowicz

Streszczenie w j. angielskim:

Ewa Herman-Włodarczyk

Streszczenie w j. niemieckim:

Marta Chanas-Nowicka

Streszczenie w j. rosyjskim:

Lidia Cichal

Streszczenie w j. węgierskim:

Gizella Csisztay

Na okładce zdjęcie fragmentu rzeźby zatytułowanej „Karma” autorstwa Do-ho Suh

[https://en.wikipedia.org/wiki/Do-ho\\_Suh](https://en.wikipedia.org/wiki/Do-ho_Suh)

Zdjęcie autora na okładce:

Jacek Świątek

Wydawca:

Państwowe Pomaturalne Studium Kształcenia Animatorów Kultury i Bibliotekarzy

50-238 Wrocław, ul. Niemcewicza 2

[www.skiba.edu.pl](http://www.skiba.edu.pl)

Wersja cyfrowa: ISBN 978-83-933530-7-1

Wersja drukowana: ISBN 978-83-933530-8-8

Wydanie I

W ostatecznym rozrachunku ofiarą i sprawcą jest ta sama osoba. Jedność ludzkiej rasy uchwycić możemy dopiero wówczas, gdy zdołamy pojąć prawdę owej ostatecznej równoważności w całej grozie.

Jean Baudrillard, *Zbrodnia doskonała*, Warszawa 2008, s. 8.

Wiedza jest przerażająca, to prawda.  
Ale jeśli wojownik zaakceptuje przerażającą naturę wiedzy,  
to równocześnie usunie jej grozę.

Carlos Castaneda, *Opowieści o mocy*, Poznań 2001, s. 37.



**Łukasz P. Michoń** (ur. 1981) doktor nauk humanistycznych, animator, artysta, eksperymentator. Absolwent Państwowego Pomaturalnego Studium Kształcenia Animatorów Kultury „SKiBA” we Wrocławiu oraz Katedry Ethnologii i Antropologii Kulturowej UW. Skupia swoją uwagę badawczą na wszystkim, co ukryte, tajemnicze, kontrowersyjne, fascynujące i nieoczywiste.



# Spis treści

Notka biograficzna . . . . .	8
Od Autora . . . . .	11
Pozostają już tylko egzorcyzmy? . . . . .	13

## ROZDZIAŁ I

Na szlaku dawnej drogi . . . . .	23
Aaron rzuci losy o dwa kozły, jeden los dla Pana, drugi dla Azazela. . . . .	55
Dawid pojawia się na scenie . . . . .	69
Model dla tego, który czysto i dokładnie chce czynić swoją powinność. . . . .	89

## ROZDZIAŁ II

Świat zaczarowany, przemiany ogromne, skąd idą? Dokąd płyną? Czy z bajek i czarów? . . . . .	99
Rozgrzewanie mechanizmu do granic widzialności . . . . .	125
Józef Piłsudski pojawia się na scenie . . . . .	147
Ten, który czysto i dokładnie czynił swoją powinność? . . . . .	169

## ROZDZIAŁ III

Mechanizm ponownie zostaje wprawiony w ruch. . . . .	179
Prawo i Sprawiedliwość pojawia się na scenie . . . . .	193
Głębia tego problemu jest nawet głębsza niż nam się wydaje . . . . .	217

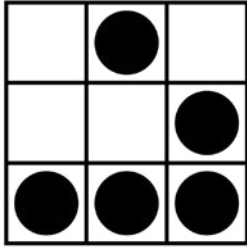
## ZAKOŃCZENIE

Choroby sekretne leczy się ujawnieniem . . . . .	239
--	-----

<b>Bibliografia</b> . . . . .	247
-------------------------------	-----

<b>Netografia</b> . . . . .	255
-----------------------------	-----

<b>Streszczenia</b> . . . . .	257
-------------------------------	-----



# Od Autora<sup>1</sup>

*Publikując Mechanizm rytualny w formie darmowego i powszechnie dostępnego e-booka starałem się spłacić dług jaki zaciągnąłem na mocy umowy społecznej, dzięki której jako obywatele zdecydowaliśmy się opodatkować zapewniając każdemu darmowy proces edukacji, zdobywanie wiedzy naukowej i wreszcie powszechne jej przekazywanie. Dojrzewając w atmosferze „wolnej kultury” wyznaczającej sposób myślenia, dzielenia się wiedzą i wspólnotowego rozwiązywania palących problemów współczesności uznałem, że udostępnienie wyników pracy jest moją powinnością jako obywatela, naukowca oraz urzędnika państwowego.*

*Upubliczniając za darmo wyniki pracy, liczę także na to, że – podobnie jak to ma miejsce w przypadku programów komputerowych – każdy będzie mógł przeanalizować moje próby i wnieść swój wkład w ulepszenie wiedzy na temat mechanizmu rytualnego oraz przyczynić się do przewyciężenia jego uroku. Warunkiem powodzenia tego projektu, jest zatem współpraca. Wierzę, że zrozumienie i zastąpienie opisanego mechanizmu innym modelem przejścia z jednego stanu do drugiego, nie leży w kompetencjach osiągnięć genialnej jednostki, ale jest możliwe dzięki pracy „zbiorowego intelektu”. Jestem pewny, że działając wspólnie, jesteśmy zdolni podjąć temu wielkiemu zadaniu.*

*Dziękuję wspólnocie Państwowego Pomaturalnego Studium Kształcenia Animatorów Kultury i Bibliotekarzy „SKiBA” we Wrocławiu, która wsparła merytorycznie projekt publikacji e-booka oraz książki w formie drukowanej. Jestem szczególnie wdzięczny Monice Aleksandrowicz za nieocenioną pomoc we wdrażaniu rozwiązań osadzających książkę w eksperymentalnym nurcie literatury naukowej.*

*Dziękuję wreszcie mojej rodzinie, za niesłabnącą miłość, wsparcie i wiarę.*

---

<sup>1</sup> Link do zwiastunów Mechanizmu rytualnego: <https://www.youtube.com/watch?v=Qu6Nm0LeY1E>, <https://www.youtube.com/watch?v=BS9le4NseyM>.



# WSTĘP

## Pozostają już tylko egzorcyzmy<sup>2</sup>?

Pewnej wyborczej niedzieli, 25 września 2005 roku, podczas mszy świętej, w której uczestniczyłem ogromne wrażenie zrobiło na mnie przewidziane na 26. niedzielę zwykłą drugie czytanie pochodzące z *Listu św. Jakuba Apostoła*:

Teraz wy, bogacze, zapłaćcie wśród narzekań na utrapienia, jakie was czekają. Bogactwo wasze zbutwiało, szaty wasze stały się żerem dla moli, złoto wasze i srebro zardzewiało, a rdza ich będzie świadectwem przeciw wam i toczyć będzie ciała wasze niby ogień. Zebraliście w dniach ostatecznych skarby. Oto woła zapłata robotników, żniwiarzy pól waszych, którą zatrzymaliście, a krzyk ich doszedł do uszu Pana Zastępów. Żyliście beztrosko na ziemi i wśród dóbr tuczyliście serca wasze w dniu rzezi. Potępiliście i zabiliście sprawiedliwego: nie stawia wam oporu<sup>3</sup>.

Po mszy intuicyjnie zajrzałem do tygodnika *Niedziela* z tego samego dnia, w którym pojawił się równie zaskakujący „wywiad tygodnia”. W tym szczególnym numerze czasopisma rozmowa została przeprowadzona tylko z jednym kandydatem na urząd Prezydenta – Lechem Kaczyńskim. Wywiad zatytułowany *W trosce o silną i uczciwą Polskę*<sup>4</sup> był w istocie streszczeniem programu wyborczego kandydata PiS-u. Tej niedzieli wyszedłem z kościoła z mocnym postanowieniem, że do niego nie wrócę, dopóki dogłębnie nie zrozumieć związków, jakie zachodzą między tekstami świętymi, rywalizacją polityczną a rolą, w jakiej stawiają się politycy Prawa

---

<sup>2</sup> J. Baudrillard, *O uwodzeniu*, Warszawa 2005, s. 5–6.

<sup>3</sup> Jk 5, 1–6 Wszystkie cytaty biblijne wykorzystane w tej pracy pochodzą z *Biblii Jerozolimskiej*, Poznań 2006.

<sup>4</sup> <http://www.niedziela.pl/arttykul/77696/nd/W-trosce-o-silna-i-uczciwa-Polske> (dostęp: 16.01.2013).

i Sprawiedliwości. Stopniowe odkrywanie mechanizmu, który organizuje te wyobrażenia z całą mocą przypomniały mi o tym, że „nic nie jest oczywiste”<sup>5</sup>.

Kompozycja książki została w całości podporządkowana procesowi odkrywania mechanizmu rytualnego. Podejmując taką decyzję, bardzo mi zależało na tym, aby czytelnik śledzący ten proces mógł z łatwością wejść w rolę czujnego obserwatora pracy badacza postępującego niczym detektyw, który – zanim osiągnie zadowalający poziom wiedzy teoretycznej na temat interesującego go zjawiska – na początku zawsze ma dostępne jedynie poszlaki. Żadna z nich, wzięta z osobna, niczego na początku nie wyjaśnia, natomiast ujęte wszystkie w odpowiedni kontekst rytualny zaczynają układać się w mito-logiczną całość, możliwą do zrozumienia i powtórzenia. Postępując w ten sposób chciałem osiągnąć efekt, dzięki któremu czytelnik mógłby odnieść wrażenie podążania razem ze mną od jednego śladu do drugiego, poszerzając w ten sposób stopniowo swoją wiedzę o naturze mechanizmu rytualnego. W efekcie przyjętej perspektywy chodziło mi o to, aby nie tyle „opowiedzieć historię”, ale przedstawić proces polegający na jej „odtworzeniu”<sup>6</sup> – jak to ujął Roger Caillois. Innymi słowy, wartość tak przedstawionej analizy naukowo-kryminalnej „mierzy się w dużym stopniu tym, jak niepojęty jest dla rozumu i doświadczenia jej początek, a rozumiały i logiczny jej koniec”<sup>7</sup>.

Wszystkie zaproponowane i opisane w książce rozwiązania formalne pełnią rolę specyficznych egzorcyzmów, które zorientowane są na dostrzeżenie i tym samym uwolnienie się spod działania niezwykle silnego uroku mechanizmu, który w sprzyjających warunkach dramatu społecznego zostaje wprowadzony w ruch i niepostrzeżenie przenosi aktorów społecznych rywalizujących w polu polityki w przestrzeń ofiarniczą. Ów mechanizm wrzuca następnie

---

<sup>5</sup> M. Buchowski, *Zrozumieć Innego*, Kraków 2004, s. 4.

<sup>6</sup> R. Caillois, *Powieść kryminalna*, [w:] Tenże, *Siła powieści*, Gdańsk 2008, s. 39.

<sup>7</sup> Tamże, s. 47.

przedstawicieli zantagonizowanych stron w konkretne role symboliczne, co narzuca kategorie myślenia o rzeczywistości oraz sposoby zakończenia kryzysu za pomocą rytualnych mordów ze starannie wyselekcjonowanych do poświęcenia przedstawicieli społeczeństwa. Podjęte przeze mnie badania nad mechanizmem rytualnym przypominały zatem specyficzną sprawę kryminalną, w której „ofiarnik” za każdym razem zostawia ślady, wzorując się na wcześniejszych „zbrodniach” przebiegających według tego samego schematu opartego na scenariuszu mito-logicznym. Ekscytujący okazał się fakt, że na podstawie znajomości owego scenariusza oraz jego paradygmatycznych realizacji staje się możliwe między innymi zde-maskowanie niedoszłego „zbrodniarza”, zanim dokona on kolejnej rytualnej zbrodni. W ramach stopniowej rekonstrukcji mechanizmu rytualnego powstał zaskakujący kontekst, który pozwalał, co było dla mnie dość dużym zaskoczeniem, doprecyzować wykorzystane w pracy teorie – co szczególnie jest widoczne w uszczegółowieniu mechanizmu kozła ofiarnego opisanego przez René Girarda.

Z premedytacją, już w pierwszym rozdziale, odwróciłem porządek odkrywania i skoncentrowałem się na przedstawieniu sytuacji modelowej, która w istocie ujawniła się dopiero pod koniec śledztwa naukowego. Taką decyzję podjąłem, mając na uwadze wskazanie kolejności, dzięki której czytelnik łatwiej będzie mógł wczuć się w rolę kogoś, kto zna schemat rytualny i może nim dowolnie zarządzać. Z tego też powodu, już na początku książki przedstawiam specyfikę świadomości kosmologicznej, dla której tekst święty stanowi zawsze pewnego rodzaju wzorzec, schemat, dzięki któremu mogą być interpretowane wydarzenia przeszłe, współczesne oraz wizje przyszłości. Z powodu nagromadzenia różnych śladów, które szczegółowo opisuję w tym rozdziale, swoją uwagę badawczą skierowałem w stronę motywu biblijnego zawartego w dwóch starotestamentowych *Księgach Samuela*. Dzięki analizie strukturalno-semiotycznej – nawiązującej do metody zaproponowanej przez Edmunda Leacha i Daniela Alana Aycocka w podejściu do badań nad

*Biblię* oraz uzupełnieniu jej o podejście charakterystyczne dla teorii ofiarniczej Girarda – udało mi się nie tylko wskazać istnienie ram strukturalno-rytualnych dla scenariusza mito-logicznego, ale także uszczegółowić teorię o kontekst, którego francuski antropolog nie uwzględnił w swoich analizach. Szczególnie ważne okazały się w tej kwestii wspomniane badania Edmunda Leacha i Daniela Alana Aycocka, Władymira Proppa – nad bajką magiczną oraz Victora Turnera – nad dramataми społecznymi. Francuski badacz nie ukrywał, że odkrycie przez niego mechanizmu ofiarniczego, któremu nadał nazwę nawiązującą do starotestamentowego rytuału prześlągalnego, jest jedynie metaforycznym nawiązaniem do biblijnego rytuału. Problem polega na tym, że w starotestamentowym rytuale są losowane dwa kozły, których losy – w strukturalnym splocie okoliczności – zaskakująco pokrywają się z dwoma mordami rytualnymi dokonanymi według tej samej mito-logiki w interesujących mnie *Księgach Samuela*. Co ciekawe, wspomniane mordy zostały dokonane na postaciach nabywających stygmaty ofiarnicze w sposób, który dzięki strukturalnej analizie starotestamentowej sagi jest możliwy do precyzyjnego zrekonstruowania i, co za tym idzie, powtórzenia. Z mojego punktu widzenia ważnym okazało się odkrycie, że rytualne ofiary stanowią jednoczesną ramę strukturalną starotestamentowej sagi, której budowa, co także udało mi się wykazać, odpowiada trójfazowemu schematowi obrzędu przejścia. Dzięki wykazaniu specyficznej budowy starotestamentowej sagi stało się w ten sposób możliwe dostrzeżenie w tych dwóch ramowych mordach wydarzeń umożliwiających przejście z jednej sekwencji rytualnej do kolejnej, dając w ten sposób większą jasność, co do kontekstu, który sprzyjał wprawianemu w ruch mechanizmowi ofiarniczemu.

W rozdziale drugim koncentruję się na rozwinięciu i uzupełnieniu analiz strukturalnych dwóch *Ksiąg Samuela* o ujęcie charakterystyczne dla morfologii bajki magicznej Proppa. Dzięki temu zabiegowi udało mi się wykazać, że starotestamentowa saga odpowiada wszystkim elementom kompozycji bajki magicznej



składającej się z trzech przebiegów, które, co warto w tym miejscu podkreślić raz jeszcze, pokrywają się także ze wspomnianym trójfazowym schematem obrzędu przejścia. W efekcie przeprowadzonych analiz możliwe okazało się odczytanie schematu sagi w kontekście specyficznej relacji między dwoma głównymi jej postaciami, czyli Saulem i Dawidem. Postępując w ten sposób udało mi się udowodnić, że pierwszy przebieg odpowiada strukturalnie losowi **falszywego bohatera** (w tej roli występuje Saul – pierwszy król Izraela), który z powodu „braku” zostaje posłany w drogę, następnie łamie nakaz/zakaz, za co spotyka go kara. Drugi odpowiada relacjom **bohatera falszywego/króla i bohatera** (dotyczy on relacji Saula, który nie sprostał próbie i został odrzucony przez Boga, i Dawida). Trzeci i ostatni przebieg odpowiada natomiast losowi **bohatera/króla** (chodzi tu o Dawida), który ponownie przekracza zakaz, **składając w ofierze rytualnej przedstawicieli rodu falszywego bohatera/króla** (siedmiu mężczyzn z rodu Saula) sprowadzonych do roli antagonistów. W ten sposób **bohater/król** niweluje „brak” i doprowadza do nastania „Złotego Wieku”. Bardzo mi zależało na tym, aby jeszcze w rozdziale drugim przejść w miarę płynnie od analiz strukturalnych sytuacji modelowej zapisanej w *Biblii* do dramatu społecznego, który byłby paradygmatyczną jej realizacją. Innymi słowy – **chciałem połączyć statyczny model strukturalny z podejściem procesualnym umożliwiającym jego realizację uwzględniającą specyfikę dynamiki społecznej**. W tym celu skoncentrowałem się głównie na dwóch ujęciach, łącząc ze sobą wnioski z badań i analiz prowadzonych przez Victora Turnera oraz Marshalla Sahlinsa. Uzbrojony w takie instrumentarium teoretyczne starałem się wykazać to, co nie udało się Girardowi, czyli fakt, że kryzys ofiarniczy oraz mito-logika kozła ofiarnego jest jednym z wielu scenariuszy możliwych do zrealizowania w ramach schematu dramatu społecznego. Innymi słowy – nie każdy dramat społeczny musi przebiegać według mito-logiki kryzysu ofiarniczego, lecz

każdy kryzys ofiarniczy nieuchronnie wpisuje się w logikę dramatu społecznego, stając się wzorcem dla kolejnych prób jego rytualnego powtórzenia. W ten sposób na przykładzie dramatu społecznego ze szczególnym udziałem Józefa Piłsudskiego starałem się zrekonstruować okoliczności, w których aktywuje się „pewien paradygmat źródłowy”<sup>8</sup> – jakby go określił Victor Turner – czy też próba „uhistorycznienia”<sup>9</sup> starotestamentowej sagi będącej jednoczesnym powtórzeniem wzorca tworzenia „nowego porządku” w ramach gry wygenerowanej przez mechanizm.

W pogłębionym studium przedmiotu dotyczącym działań Józefa Piłsudskiego zrekonstruowałem proces, w którym wykorzystując uprzywilejowaną sytuację wyjściową, zostaje on stopniowo pochłonięty przez symbol bohatera magicznego. Przeznaczeniem symbolicznym bohatera magicznego jest ustanowienie „nowego porządku świata” poprzez umiejętne skanalizowanie zbiorowej przemocy. Starałem się także wykazać, jak – używając konsekwentnie języka magicznego – Piłsudski kieruje tę przemoc na swoich przeciwników politycznych, wpisując ich w symboliczne typy „zdrajców”, „buntowników” oraz „łotrów”, aż do ich wykluczenia z życia społecznego, poprzez ostateczne wpisanie ich w symboliczną kategorię „kozłów ofiarnych”. W tym kontekście podstawę moich analiz stanowią oficjalne odczyty, wywiady, pisma, wystąpienia i korespondencja Józefa Piłsudskiego, które zostały przeze mnie potraktowane w kategoriach odrębnego dyskursu, sprzyjającego wprawianiu w ruch mechanizmu ofiarniczego. Dzięki wyizolowaniu pewnych elementów pola historycznego oraz przedstawieniu ich w specyficznym rytmie historycznym starałem się uwidocznić ówczesny dramat społeczny, którego wzór został wykorzystany następnie w dyskursie polityków Prawo i Sprawiedliwość.

---

<sup>8</sup> V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, Kraków 2005.

<sup>9</sup> P. Ricoeur, *Symbolika zła*, Warszawa 1986, s. 189.

Po zrekonstruowaniu schematu scenariusza mito-logicznego, a następnie jego paradygmatycznej realizacji w ramach dramatu społecznego – z kluczowym udziałem Józefa Piłsudskiego – w rozdziale trzecim łatwiejsze stało się wskazanie strukturalnych ram dla specyficznych działań dyskursywnych polityków partii Prawa i Sprawiedliwości determinujących także ściśle określoną mito-poetykę. Kluczowym materiałem źródłowym wykorzystanym w tej części analizy były różnego rodzaju teksty polityków PiS-u udostępnione w większości na stronach internetowych tej partii, na stronie sejmiku oraz dostępne za pośrednictwem autoryzowanych wywiadów. Szczególną uwagę poświęciłem dwóm kampaniom wyborczym tego ugrupowania – z 2005 roku (parlamentarna i na urząd prezydenta) oraz z 2007 roku (parlamentarna), a także ich specyficznej kontynuacji, która miała miejsce po katastrofie smoleńskiej w 2010 roku. Swoją analizę materiałów źródłowych zakończyłem w grudniu 2012 roku. Okres kampanii wydał mi się szczególnie interesujący z prostego powodu. W tym szczególnym czasie przedstawiona została bowiem spójna narracja mito-historyczna Prawa i Sprawiedliwości na temat sytuacji w Polsce po 1989 roku, która konsekwentnie była rozwijana aż do końca 2012 roku. W ostatnim rozdziale zrekonstruowałem także kontekst mito-historyczny, który wyjątkowo sprzyja wprawianiu w ruch mechanizmu rytualnego stymulującego dramat społeczny odpowiadający w istocie – jak już wcześniej wykazałem – kryzysowi ofiarniczemu. **Kryzys ów możliwy został do uchwycenia – dzięki dość prostej metodzie porównawczej polegającej na równoległym interpretowaniu współczesnych wydarzeń – symultanicznie na trzech zaproponowanych poziomach jednocześnie.** Postępując w ten sposób wierzę, że każdy czytelnik łatwiej będzie w stanie zrozumieć, w jakim sensie próba rytualnego powtórzenia wcześniejszego dramatu społecznego zestawionego ze strukturalnym wzorcem scenariusza mito-logicznego umożliwi świadome zarządzanie współczesnym oraz kolejnymi dramataми społecznymi. Mam nadzieję, że wynikająca z tej wiedzy

odpowiedzialność będzie dla czytelnika uderzająca. W tym kontekście postanowiłem także przywołać kilka nieudanych prób przywracania równowagi, których podjął się ówczesny prezes Polskiej Akademii Nauk Michał Kleiber ukazując tym samym głębię istniejącego problemu.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że żyjemy obecnie w czasie wojen kulturowych obejmujących wszystkie sfery naszego życia<sup>10</sup>, jest to czas narastających niepokojów społecznych<sup>11</sup>, prób wskazania i zdefiniowania ich źródeł oraz propozycji ich rozwiązania<sup>12</sup>. Uświadomiłem sobie, że jeśli faktycznie widmo rewolucyjnych zmian ponownie stoi u bram naszego świata<sup>13</sup>, to w oparciu o dokonaną tutaj analizę, istnieje ryzyko udoskonalenia i wykorzystania mechanizmu w sposób, który byłby daleki od moich intencji. Gdy uświadomiłem sobie istniejące splątania i zależności niemożliwe było przyjęcie któregośkolwiek stanowiska skonfliktowanych stron. Nie mniej czuję się zaangażowany w próbę zdemaskowania iluzoryczności, w jakiej tkwimy, stojąc przed realną groźbą rozwiązania współczesnych nam konfliktów według szlaku „dawnej drogi”.

Musimy się liczyć także z tym, że profesjonalni reżyserzy dyskursu mogą udoskonalić swój scenariusz działań o brakujące elementy kompozycji w celu skuteczniejszego stymulowania i zarządzania uroklivym mechanizmem pochłaniającym uwagę uwikłanych aktorów. Możliwe staje się także jego wykorzystanie do konsekwentnego zwalczania wybranych środowisk. Uświadamiając sobie specyficzną powtarzalność i wewnętrzną dynamikę mechanizmu – stosunkowo łatwe wydaje się także zarządzanie „stanem wyjątkowym” oraz utrzymywaniem zantagonizowanego społeczeństwa

---

<sup>10</sup> W.J. Burszta, *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*, Warszawa 2013.

<sup>11</sup> S. Žižek, *Rok niebezpiecznych marzeń*, Warszawa 2014.

<sup>12</sup> E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, Wrocław 2007, C. Mouffe, *Paradoks demokracji*, Wrocław 2005.

<sup>13</sup> W.I. Lenin, *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, (wybór i opracowanie) S. Žižek, Kraków 2007.

w permanentnej pułapce symboliczno-rytualnej. Mam nadzieję, że upublicznienie i powszechny dostęp do wiedzy na ten temat wywoła chęć refleksji i przyczyni się do wypracowania modeli przechodzenia z jednego stanu do drugiego bez konieczności składania ofiar prześlągalnych.



# ROZDZIAŁ I

## Na szlaku dawnej drogi

Wołanie proroków o „sprawiedliwość i prawo” – oto znaczeniowe podwaliny mitu<sup>14</sup>.

Znosząc, za namową Pierre’a Bourdieu, fałszywe granice między sztucznie rozdzielonymi uniwersami teoretycznymi<sup>15</sup>, w relacji ze swojego antropologicznego śledztwa będą korzystał z tych ujęć, które w istotny sposób przyczyniły się do wyśledzenia oraz zrozumienia działania interesującego mnie mechanizmu rytualnego. Tym samym postanowiłem korzystać z dorobku antropologów prowadzących badania w szeroko rozumianym nurcie strukturalno-semiotycznym<sup>16</sup>. Wszyscy oni, mimo dzielących ich różnic, w logice wszelkiego rodzaju tekstów kultury starają się odnaleźć choćby częściowe i niepełne wzory<sup>17</sup>, prawidłowości charakterystyczne dla magicznego użycia słowa<sup>18</sup> oraz towarzyszące mu rytualne reguły postępowania. W poszukiwaniu źródeł owych wzorów oraz pewnych regularności z jaką one występują, ich uwaga badawcza najczęściej kierowała się w stronę mitów interesującej ich społeczności oraz świadomości magicznej, w kategoriach której są one wyrażane.

---

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *dz. cyt.*, s. 10.

<sup>15</sup> P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, Warszawa 2006, s. 249.

<sup>16</sup> Używając sformułowania „strukturalno-semiotyczny”, odwołuję się w tym miejscu do wnikliwych i szczegółowych ustaleń Macieja Czeremskiego: „Zarówno pojęcie «strukturalizm», jak i «semiotyka» funkcjonują we współczesnej humanistyce w sposób wieloznaczny. Pierwszy z nich odnosi się jednak zasadniczo do teorii kładących nacisk na relacyjne własności badanych obiektów, drugi natomiast dotyczy badań nad znakami. Zestawienie obu tych terminów w zwrocie «strukturalno-semiotyczny» sugeruje więc taki kierunek badań, który postrzega obiekty swej analizy jako system istotnych relacji pomiędzy znakami”, [w:] M. Czeremski, *Struktura mitów*, Kraków 2009, s. 55.

<sup>17</sup> A. Barnard, *Antropologia*, Warszawa 2006, s. 170.

<sup>18</sup> J. Barański, *Socjotechnika, między magią a analogią*, Kraków 2001, s. 8.

W badaniach dotyczących zagadnienia magii wyróżnić można dwa podstawowe podejścia. Pierwsze z nich określane jest mianem inwariantnego. W ramach tego paradygmatu badacze:

(...) starają się wskazać szereg cech strukturalnych, które mają być charakterystyczne dla działań magicznych pojawiających się w różnych systemach społeczno-historycznych. Sam fakt wystąpienia określonych przez daną teorię cech sprawia, iż konkretne zjawisko kulturowe zalicza się do domeny magii<sup>19</sup>.

W tym paradygmacie postanowiłem także prowadzić antropologiczne śledztwo. W konsekwencji przyjąłem, że:

(...) zespół pewnych skorelowanych ze sobą fenomenów zdefiniowanych *a priori*, pojawiać się może w różnych układach społecznych i kulturowych. Magia stanowi jakby konstelację cech, która ujawnić się może w każdej chwili lub dryfować w czasie i przestrzeni<sup>20</sup>.

Drugie z podejść, zwane kontekstowym, zakłada *implicite*, że zjawisko magii tworzy całościowy układ kultury, a nie wyodrębniony z szerszego kontekstu typ zachowań i towarzyszących mu przekonania. Innymi słowy w tym paradygmacie:

Magia właściwa ma być dla określonego typu kultury – kultury pierwotnej właśnie. W istocie rzeczy magia nie stanowi więc składnika kultury, lecz jej charakterystyczną cechę<sup>21</sup>.

Dwa wymienione podejścia do magii nie muszą jednak wzajemnie się wykluczać. Uważam, że w wielu przypadkach mogą się w ciekawy sposób uzupełniać. Ich komplementarność wyraża się jednak najczęściej w próbach określenia funkcji i kontekstów, w jakich magiczna percepcja odgrywa rolę decydującą. Innymi słowy, w przypadku tej pracy, inspiracją są analizy antropologiczne dotyczące magii rozumianej w ujęciu kontekstowym, dzięki czemu możliwe

---

<sup>19</sup> M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 23.

<sup>20</sup> Tamże, s. 24.

<sup>21</sup> Tamże.



okazało się odkrycie i przeanalizowanie konkretnych mechanizmów mito-logicznych, w postaci których przetrwała także w społeczeństwach nam współczesnych, czyli reprezentujących różny od magicznego model kultury<sup>22</sup>. Kontynuując tę myśl, można z powodzeniem przyznać, że mity objawiają się w ramach pewnego rodzaju świadomości, którą – idąc za przykładem Uspienskiego – możemy określić także mianem kosmologicznej<sup>23</sup>:

(...) świadomość kosmologiczna zakłada skorelowanie zdarzeń z jakimś pierwotnym, wyjściowym stanem, który jakby nigdy nie znika – w tym sensie, że jego emanacja w każdym czasie jest nadal odczuwana. Zdarzenia zachodzące w tym pierwotnym czasie jawią się jako tekst, który stale się powtarza (odtwarza się) w następnych zdarzeniach. Ten początkowy, ontologicznie wyjściowy tekst, który się wiąże w jakiś sposób z tym wszystkim, co następuje później, odpowiada temu, co zwykle rozumiemy jako  $m$  i  $t$ <sup>24</sup>.

Tłumacząc różnice między abstrakcyjnymi modelami percepcji czasu charakterystycznymi dla świadomości historycznej oraz kosmologicznej, należy pamiętać, że współcześnie, w życiu konkretnych ludzi i złożonych zbiorowości – takich jak nam współczesne społeczeństwo ponowoczesne – ciągle koegzystują one ze sobą<sup>25</sup>. W zależności od specyficznych okoliczności, które będą starał się tutaj zrekonstruować, jedna percepcja aktualizuje się kosztem drugiej. Należy przy tym pamiętać, że jeden, jak i drugi abstrakcyjny model świadomości determinuje interpretację przeszłości, odbiór terażniejszości oraz wyobrażenia na temat przyszłości. I tak oto świadomość historyczna, w odróżnieniu od kosmologicznej:

---

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Ten typ świadomości – w zależności od szkoły i tradycji filozoficznej – różni badacze określali odpowiednio inaczej, czyli mianem: „magicznej”, „archaicznej”, „sakralnej”, „nieoswojonej”, „mitologicznej”, „symbolicznej”, „rytualnej” czy „religijnej”, co w żaden sposób nie wyczerpuje całego repertuaru określających ją pojęć.

<sup>24</sup> B. Uspienski, *Historia i semiotyka. Percepcja jako problem semiotyczny*, [w:] Tenże, *Historia i semiotyka*, Gdańsk 1998, s. 35.

<sup>25</sup> Tamże, s. 37.

(...) organizuje zdarzenia przeszłości w szereg przyczynowo-skutkowy. Zdarzenia przeszłości kolejno, jedno po drugim, ukazują się przy tym jako rezultaty jakichś innych, względnie wcześniejszych, zdarzeń: tym sposobem świadomość historyczna za każdym razem zakłada odwoływanie się do pewnego wcześniejszego – ale nie pierwotnego! – stanu, który z kolei powiązany jest takimi samymi (przyczynowo-skutkowymi) relacjami z poprzednim, jeszcze wcześniejszym stanem i tak dalej<sup>26</sup>.

Starając się zobrazować ową różnicę, przywołam przykład zaproponowany przez Lévi-Strauss'a. Jego zdaniem, gdy historyk pisze o rewolucji francuskiej, odwołuje się do ciągu zdarzeń minionych, których odległe konsekwencje pozwalają się odczuć poprzez nieodwracalne zdarzenia pośrednie<sup>27</sup>. Dla człowieka myślącego w kategoriach mito-logicznych ta sama rewolucja jest rzeczywistością pochodzącą z innego porządku. Zatem rewolucja francuska jest dla niego jednocześnie sekwencją zdarzeń minionych, a także „wyposażonym w trwałą skuteczność schematem”<sup>28</sup> pozwalającym interpretować, przykładowo, współczesną mu strukturę społeczną dzisiejszej Francji, występujące w niej antagonizmy oraz przewidywać zarysy przyszłej ewolucji<sup>29</sup>. Rekonstruując cel działań świadomości kosmologicznej, przyjmuję zatem perspektywę historyczną, procesualną – przyczynowo-skutkową. Rekonstruując natomiast sam organizacyjny schemat myślenia kosmologicznego, niezbędne jest przyjęcie perspektywy strukturalnej, koncentrującej się nad wewnętrzną budową tekstu mitycznego oraz kontekstem społecznym, w którym zostaje on rytualnie powtórzony. Dopiero sztuka połączenia tych dwóch perspektyw umożliwi dostrzeżenie fenomenu przenoszenia rywalizacji w polu polityki<sup>30</sup> (w którym jednostki walczą o władzę i dominację) w sferę rytualną. Dzięki skuteczności ma-

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 35.

<sup>27</sup> C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów*, [w:] Tenże, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 2009, s. 210.

<sup>28</sup> Tamże, s. 211.

<sup>29</sup> Tamże, s. 210–211, C. Lévi-Strauss, *Antropologia wobec problemów współczesnego świata*, Kraków 2013, s. 80–88.

<sup>30</sup> P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Warszawa 2001, s. 78. Zob. także P. Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie...*

gicznego przeniesienia rywalizacji w sferę rytualną pretendencji do zdobycia władzy potrafią wpisać się w uprzywilejowaną rolę będącą transformacją starotestamentowego Dawida, przy jednoczesnym wrzuceniu swoich rywali w kategorię antagonisty – Saula, jego rodu oraz ich kolejnych transformacji, których rytualna śmierć jest niezbędna po to, aby ufundować porządek będący z kolei transformacją mito-logicznego złotego wieku.

Kiedy wrócimy jednak do kosmologicznej percepcji czasu, kluczowym zadaniem staje się wskazanie tekstu wyjściowego, zatem takiego, który stanowi model zdarzenia początkowego. Model ten jest traktowany przeze mnie jak scenariusz, który bez względu na zmieniający się kontekst historyczny, społeczny i kulturowy zostaje w splocie sprzyjających okolicznościach aktywowany. Wysiłek rozpoznania owego tekstu staje się zatem kluczowy w celu dostrzeżenia magicznego<sup>31</sup> (według Proppa czy Bourdieu), sakralnego<sup>32</sup> (według Caillois), mitycznego<sup>33</sup> (według Lévi-Strauss'a), mito-logicznego<sup>34</sup> (według Leacha), mitopraktycznego<sup>35</sup> (według Sahlinsa), rytualnego<sup>36</sup> (według Turnera) lub ofiarniczego<sup>37</sup> (według Girarda) charakteru działań dyskursywnych polityków wprowadzających w ruch mechanizm stanowiący ukryty porządek dla gier społecznych. Mam nadzieję, że wychodząc od tak postawionego problemu, nie zostaną zbyt pochopnie posądzony o próbę manipulacji zebrany materiał dowodowy. Taki zarzut może się pojawić w momencie, gdy odwrócę porządek odkrywania zaproponowany przez mistrzów podobnych analiz, którzy zalecali, aby patrzeć na interesujące mnie procesy społeczne, tak jak na film, lecz wyświetlany od tyłu. Klasyczna perspektywa jest niezwykle przydatna, bowiem

---

<sup>31</sup> W. Propp, *Transformacje bajek magicznych*, [w:] Tenże, *Nie tylko bajka*, Warszawa 2000, s. 146, P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, Kraków 2008, s. 302–303.

<sup>32</sup> R. Caillois, *Człowiek i sacrum*, Warszawa 2009.

<sup>33</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna...*, s. 167–244.

<sup>34</sup> E. Leach, *Kultura i komunikowanie*, Warszawa 2010, s. 97–135.

<sup>35</sup> M. Sahlins, *Wyspy historii*, Kraków 2006, s. 69–81.

<sup>36</sup> V. Turner, *Od rytuału do teatru*, Warszawa 2005.

<sup>37</sup> R. Girard, *Sacrum i przemoc*, Poznań 1994, cz. 1, s. 53–92.

dzięki niej badacz może postępować niczym „retrospektywny obserwator”<sup>38</sup>, który jest w stanie dostrzec i zrekonstruować strukturę organizującą kolejne następstwa zdarzeń na poziomie fabularnym – poziomie analizy mitu-scenariusza. Konsekwentnie postępując w ten sposób, może pójść dalej i ukaże mu się, ukryty dotąd kontekst walki politycznej, dzięki któremu podmioty zaangażowane w walkę pochłaniane zostają przez kategorie mityczne. Ostatnim aktem oglądanego filmu i jednocześnie pierwszym punktem analizy staje się zawsze „centralne wydarzenie”<sup>39</sup> czy, jak kto woli, „dominanta semantyczna”<sup>40</sup>, która – znowu używając słów Uspienskiego:

(...) od razu oświetla wszystkie poprzednie zdarzenia – pozostaje w naszej pamięci – determinując ich lekturę, czyli łącząc je związkami przyczynowo-skutkowymi, błyskawicznie wiążąc je w szereg fabularny. Końcowa interpretacja (percepcja, uchwycenie sensu), wyznacza, można powiedzieć, ten punkt widzenia, tę perspektywę, z której owe zdarzenia są postrzegane. Jest to swego rodzaju filtr, sito, poprzez które przesiewa się te obrazy. Te, które nie wiążą się z finalnym (znaczącym) zdarzeniem, znikają z naszej pamięci, są zapominane. To finalne zdarzenie każe nam nagle postrzegać wszystkie pozostałe obrazy jako treściowo powiązane ze sobą, ułożyć je w fabularnej następczości<sup>41</sup>.

Dominantą semantyczną w tej analizie jest złożenie ofiary z osób, które w strukturalnym splocie okoliczności<sup>42</sup> wpisane zostały w mito-logiczną kategorię fundatorów pierwszego, dwuznacznego i grzesznego porządku. Przyjęcie takiej, a nie innej kolejności wyjaśniania ukrytej istoty interesującego mnie zjawiska związane jest z próbą włączenia czytelnika w porządek odkrywania następujących po sobie funkcji<sup>43</sup>, które stopniowo składają się na powtó-

---

<sup>38</sup> V. Turner, *Gry społeczne i obrzędowe metafory*, [w:] Tenże, *Gry społeczne, pola i metafory...*, s. 25.

<sup>39</sup> R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa 1992, s. 26.

<sup>40</sup> B. Uspienski, *Historia i semiotyka...*, s. 26.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> „Jest to zestaw historycznych relacji, które jednocześnie reprodukują tradycyjne kategorie kulturowe i nadają im nową wartość wynikającą z pragmatycznego kontekstu” [za:] M. Sahlins, *dz. cyt.*, s. 140.

<sup>43</sup> W. Propp, *dz. cyt.*, s. 143.

rzenie kompozycji schematu mito-logicznego i, co ciekawe, przypominają sekwencję zaklęcia magicznego, którego każdorazowe poprawne powtórzenie staje się modelem, dla kolejnych. Innymi słowy – zastosowanie zaproponowanej przeze mnie kolejności wyjaśniania umożliwi czytelnikowi łatwiejsze dostrzeżenie reżyserów interesujących mnie dyskursów w roli tych, którzy postępując wiernie ze scenariuszem mito-logicznym zdarzeń w jednym przypadku osiągają swój cel, a w drugim starają się powtórzyć ten sam schemat działania niekoniecznie już nawiązując do tekstu wyjściowego. Zatem znajomość tekstu wzorcowego oraz jego rytualnego powtórzenia umożliwi osiągnięcie takiego poziomu wiedzy, dzięki której współczesny obserwator mógłby już w połowie rozgrywanego się w jego czasach dramatu społecznego, z dużym prawdopodobieństwem przewidzieć, „co stanie się dalej”<sup>44</sup>. Właśnie z myślą o osiągnięciu tego szczególnego efektu równoległego odkrywania, chciałbym ową dominantę semantyczną wskazać już w pierwszym rozdziale, w ramach strukturalnej analizy ontologicznie wyjściowego tekstu, który w rzeczywistym procesie badawczym został zrekonstruowany dopiero na samym końcu. Dzięki temu zabiegowi łatwiejsze staje się zrekonstruowanie zasady „uporządkowanej odpowiedniości”<sup>45</sup> czy też „homologacji”<sup>46</sup> mitu i rytuału. Z mojego punktu widzenia nieistotne jest na razie to, któremu zjawisku przypiszemy rolę oryginału, a któremu odbicia. Będę starał się jednak udowodnić, że owo rozstrzygnięcie nie musi być wcale takie oczywiste, jeśli tylko zrozumiemy, że każde rytualne powtórzenie może stanowić wzór dla następnego. Zanim rozwinięty zostanie i ten wątek, z mojego punktu widzenia kluczowe pozostaje założenie, że mit i rytuał odtwarzają się nawzajem – „jeden na płaszczyźnie działania, drugi – na płaszczyźnie pojęć”<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> W. Propp, *Bajka*, [w:] Tenże, *dz. cyt.*, s. 89.

<sup>45</sup> C. Lévi-Strauss, *Struktura i dialektyka*, [w:] Tenże, *dz. cyt.*, s. 233.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże.

W tym miejscu wypada przywołać pierwsze ślady, jakie doprowadziły mnie do *Biblii* rozumianej tutaj jako mit właśnie. Dla antropologów, prowadzących swoje badania w nurcie strukturalno-semiotycznym, mit to historia święta, opowieść o pierwotnych zdarzeniach konstytutywnych dla danej zbiorowości. Jak pisał Lévi-Strauss:

Mit odnosi się zawsze do zdarzeń minionych: „przed stworzeniem świata” lub „podczas pierwszych wieków”, a w każdym razie: „dawno temu”. Ale wewnętrzna wartość przypisywana mitowi bierze się z tego, że te zdarzenia, mające rozwijać się w jakimś momencie, tworzą zarazem trwałą strukturę, która jednocześnie odnosi się do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości<sup>48</sup>.

Ten, kto odtwarza mit, „przywołuje i aktualizuje pierwotne moce stwórcze”<sup>49</sup>, wykraczając w ten sposób poza czas historyczny, w czas święty, czas początku. Gdy tak się dzieje, **świadomość historyczna zostaje wzbogacona intuicją kosmologiczną**. W konsekwencji rytualnie odtwarzany mityczny, święty akt kreacji, wydarzenie konstytutywne, staje się jednocześnie modelem aksjologicznym funkcjonowania zbiorowości i przez okresowe powtórzenie jest właśnie utrwalany, co doskonale ujął w swojej definicji mitu rumuński religioznawca, Mircea Eliade:

Mit opowiada historię świętą, opisuje wydarzenie, które miało miejsce w okresie wyjściowym, legendarnym czasie „początków”. Inaczej mówiąc: mit opowiada, w jaki sposób, za sprawą dokonań Istot Nadnaturalnych, zaistniała nasza rzeczywistość; bądź rzeczywistość globalna – Kosmos, bądź tylko pewien jej fragment: wyspa, gatunek rośliny, ludzkie zachowania, instytucja. Tak więc zawsze jest to opowieść o „stworzeniu”, relacja o tym, jak coś powstało, zaczęło być<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów...*, s. 210.

<sup>49</sup> R. Marszałek, *Mythos Redivivus*, Warszawa 2010, s. 35.

<sup>50</sup> M. Eliade, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998, s. 11.

W przekonaniu Eliadego od czasów oświecenia zaczyna się „sekularyzacja mitu”, którego struktury zaczynają rządzić myśleniem ideologicznym i działaniami politycznymi<sup>51</sup>. Rozwijając tę myśl, rumuński badacz pisał w swoim *Dzienniku emigranta*:

Oto określenia pojawiające się w komunistycznych procesach, które cytuję na chybił trafił: trockista, zwolennik Tity, morderca, agent imperializmu. Chodzi tu o kategorie, charaktery i archetypy nieodpowiadające wcale historycznym, ludzkim osobowościom. Odnosi się wrażenie, że w sowieckich procesach nie występują wcale ludzie jako „indywidua”, lecz typy, archetypy, role. Dokładnie tak samo jak w ahistorycznej perspektywie społeczności archaicznych. Skąd bierze się potrzeba identyfikacji indywiduów (historycznych) z charakterem archetypalnym (mitycznym), potrzeba przekształcenia konkretnego człowieka w przykładową kategorię? Czyżby był to powrót do „ludowej” myśli archaicznej? A może propaganda polityczna skazana jest na to, by sięgać ponownie po kategorie „mentalności ludowej”?<sup>52</sup>.

Do podobnych wniosków doszedł Lévi-Strauss, który uważał, że:

(...) nic nie przypomina bardziej myśli mitycznej niż ideologia polityczna. Być może w naszych współczesnych społeczeństwach druga z nich zastąpiła tylko pierwszą<sup>53</sup>.

Zanim rozwinę i ten wątek myślenia mitycznego/kosmologicznego/magicznego/ludowego niezbędny wydaje mi się powrót do mitu jako szczególnego rodzaju tekstu. Mit, według przykładowej definicji Roberta Segala, można rozumieć zatem jako historię (znaczącą dla swoich wyznawców), której główni bohaterowie są postaciami dokonującymi czegoś znaczącego dla jego zwolenników, uporczywie obstających przy micie<sup>54</sup>. W interesującym mnie kontekście czynem znaczącym i jednocześnie strukturyzującym całość mito-logicznego modelu będzie, używając słów Mielecińskiego, „przekształcenie chaosu w kosmos”<sup>55</sup>, co zresztą stano-

---

<sup>51</sup> Tamże, s. 174.

<sup>52</sup> M. Eliade, *Religia, literatura i komunizm. Dziennik emigranta*, Londyn 1990, s. 224.

<sup>53</sup> C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów...*, s. 210.

<sup>54</sup> R. Segal, *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford 2004, s. 3–6.

<sup>55</sup> E.M. Mieleciński, *Poetyka mitu*, Warszawa 1981, s. 209.

wi podstawowy sens każdej mitologii. Należy jednak przy tym pamiętać, że w micie „kosmos od początku zawiera wartościujący aspekt etyczny”<sup>56</sup>.

W tym miejscu kluczowe staje się zatem pytanie o to, co mają wspólnego ze sobą struktury mitu z interesującymi mnie wydarzeniami historycznymi. Szukając odpowiedzi, niezmiernie istotne staje się podporządkowanie śledztwa antropologicznego nadrzędnemu celowi, jakim jest stopniowe rekonstruowanie procesu, w którym Józefa Piłsudskiego jak i polityków partii Prawo i Sprawiedliwość pochłonął symbol bohatera mitycznego, którego rola polegała na przeciwstawieniu się siłom będącym transformacją „pierwszego stworzenia i jego dwuznaczności”<sup>57</sup>. Tym samym będę starał się przedstawić, w jakim sensie działania i rola interesujących mnie polityków miały związek z motywem mitycznym, który może być dla nich uświadomionym, bądź nieuświadomionym, wzorcem specyficznego postępowania na scenie politycznej. W tym miejscu analizy wystarczyć nam muszą jedynie słowa prezydenta Lecha Kaczyńskiego sygnalizujące ten trop rozumowania:

W XX wieku mieliśmy trzy wielkie postaci: Piłsudskiego i dwie w sutanach – Stefana Wyszyńskiego i Jana Pawła II. Gdyby mnie ktoś zapytał, czy w sensie historycznym jestem piłsudczykiem, odpowiem, że tak”<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Tamże.

<sup>57</sup> E. Leach, *Antropologiczne podejścia do badań nad Biblią w XX wieku*, [w:] E. Leach, D.A. Aycok (red.), *Siostra Mojżesza. Strukturalistyczne interpretacje mitu biblijnego*, Poznań 1998, s. 26.

<sup>58</sup> Wywiad Pawła Wrońskiego z Lechem Kaczyńskim ukazał się w „Gazeta Wyborcza” z dnia 13–14 maja 2006 roku, s. 14–16. Pod tytułem: *Lech Kaczyński: Poparłbym zamach majowy* ukazał się na oficjalnej stronie Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej [Prezydent.pl](http://www.prezydent.pl) pod linkiem: <http://www.prezydent.pl/archiwum/archiwum-strony-lecha-kaczynskiego/wypowiedzi-prezydenta/wywiad-y-krajowe/rok-2006/gazeta-wyborcza-13-maja-2006-r/> (dostęp: 10.12.2012).



Podobnym wypowiedziom można przypisać rolę „odcisków palców zostawionych przez złodzieja”<sup>59</sup> dyskursu. W tym miejscu naukowego śledztwa już nadanie nazwy partii–Prawo i Sprawiedliwość – stanowi, jakby to określił Kenneth Burke, przykład działania retorycznego wywodzącego się z magii, a polegającego na „użyciu słów przez człowieka, aby wywołać pewne postawy albo spowodować działania innych ludzi”<sup>60</sup>. Ten fakt można skomentować, używając także słów Rolanda Barthesa, że we wspomnianym zabiegu retorycznym dokonał się „pewien rodzaj kuglarstwa”<sup>61</sup>, na które warto zwrócić baczniejszą uwagę. Francuski strukturalista wyróżnia – za przykładem Ferdinanda de Saussure’a<sup>62</sup> – w systemie lingwistycznym trzy elementy: 1. znaczące (*signifié*), 2. znaczone (*signifiant*) oraz 3. znak – przy czym uważa język mityczny za nadbudowany nad tym systemem. Dla niego „znaczące jest końcowym terminem systemu lingwistycznego, a jednocześnie początkowym terminem systemu mitycznego”<sup>63</sup>. Zatem już w przypadku interesującej mnie nazwy mamy do czynienia z systemem wtórnym, jak gdyby językiem drugiego stopnia, a zatem mitem, który przejawia się tutaj na przedstawieniu szeregów natury i kultury. W tym magicznym i perswazyjnym jednocześnie<sup>64</sup> zabiegu nadania partii politycznej tej szczególnej nazwy kryje się „odwrócenie rzeczywistości, opróżnienie jej z historii i wypełnienie jej naturą, które wyciągnęło z rzeczy ich ludzki sens w taki sposób, żeby musiały oznaczać brak ludzkiego znaczenia”<sup>65</sup>.

---

<sup>59</sup> M. Douglas, *Znaczenie mitu*, [w:] Taże, *Ukryte znaczenia*, Kęty 2007, s. 219.

<sup>60</sup> K. Burke, *A Rhetoric of Motives*, Berkeley-Los Angeles 1969, s. 43 [za:] S.J. Tambiah, *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, Kraków 2007, s. 92.

<sup>61</sup> R. Barthes, *Mit i znak*, Warszawa 1970, s. 277.

<sup>62</sup> F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Warszawa 2002, s. 89–102, F. de Saussure, *Język jako system znaków*, [w:] L. Rasiński (red.), *Język, dyskurs, społeczeństwo*, Warszawa 2009, s. 31–43.

<sup>63</sup> B. Szacka, *Mit a rzeczywistość społeczeństw europejskich*, [w:] E. Mokrzycki, M. Ofierska, J. Szacki (red.), *O społeczeństwie i teorii społecznej*, Warszawa 1985, s. 480.

<sup>64</sup> S.J. Tambiah, *dz. cyt.*, s. 87–90.

<sup>65</sup> R. Barthes, *dz. cyt.*, s. 277. Zdaniem strukturalisty „mit (...) ma podwójną funkcję – wskazuje i oznajmia, daje do zrozumienia i narzuca”, [za:] R. Barthes, *Mitologie*, Warszawa 2000, s. 248.

Jak będę się starał wykazać, Prawo i Sprawiedliwość nie jest zwykłą partią założoną przez ludzi, ale ugrupowaniem, którego członkowie pochodzą wprost od Boga... Ich przeznaczeniem jest natomiast rytualne powtórzenie mito-logicznego schematu stworzenia. Jak będę starał się wykazać w dalszej części analizy, w tym szczególnym przypadku możemy także mówić o dość specyficznym typie semiozy, „która sprowadza się – ogólnie rzecz biorąc – do procesu n o m i n a c j i: znak w świadomości mitologicznej jest analogiczny do nazwy własnej”<sup>66</sup>. Tak oto tłumaczył ten proces Uspienski:

Tak więc, jeśli zdanie „Jan to człowiek” nie odnosi się do świadomości mitologicznej, to jednym z możliwych rezultatów jej mitologizacji może być, na przykład, zdanie „Jan to Człowiek” i w tym właśnie stopniu, w jakim słowo „człowiek” w ostatnim zdaniu będzie występować jako nazwa własna, odpowiada ono personifikacji obiektu i nie daje się sprowadzić do „człowieczeństwa”. Porównajmy z drugiej strony analogiczną odpowiedniość zdań „Jan to herkules” oraz „Jan to Herkules”, gdzie słowo „herkules” w jednym wypadku występuje jako nazwa pospolita, w drugim zaś jako własna, odniesiona do konkretnej postaci, występującej w innej roli. W tym ostatnim wypadku nie chodzi o charakterystykę Jana ze względu na jakąś cząstkową cechę (na przykład siłę fizyczną), lecz o jego charakterystykę poprzez integralną całość – nazwanie. Łatwo się zgodzimy z tym, że ten przykład ma nieco sztuczny charakter, ponieważ trudno nam w rzeczywistości utożsamiać konkretną osobę z mitologicznym Herkulesem, który kojarzy się nam z określonym okresem kulturowo-historycznym. Ale oto całkowicie realny przykład: W Rosji w XVIII wieku przeciwnicy Piotra I nazywali go „antychrystem”. Przy tym dla jednych był to sposób charakterystyki jego osoby i działalności, inni zaś wierzyli, że Piotr rzeczywiście jest Antychrystem. Jak widzimy, ten sam tekst może funkcjonować bardzo różnie<sup>67</sup>.

Innymi słowy – mit jest mową, która porusza się na „bardzo wysokim poziomie i gdzie znaczenie *odrywa się*, jeśli wolno tak powiedzieć, od podstawy językowej, po której początkowo się toczy”<sup>68</sup>. Podążając wiernie za tym przykładem, postarajmy się założyć, w tym miejscu jedynie na wiarę, że nazywając partię polityczną: Pra-

<sup>66</sup> B. Uspienski, *Mit – imię – kultura*, [w:] Tenże, *dz. cyt.*, s. 65.

<sup>67</sup> Tamże, s. 66.

<sup>68</sup> C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów...*, s. 211.

wo i Sprawiedliwość, politycy tego ugrupowania zrobili coś dużo poważniejszego, niż tak powszechne w polityce zastosowanie wybiegu jedenastego opisanego w *Eryście*<sup>69</sup>. Interesujący mnie politycy, nazywając właśnie w ten szczególny sposób swoją partię, znacząco odnieśli się do metatekstu, czyli do tekstu spełniającego „funkcję metalingwistyczną w stosunku do danego tekstu”<sup>70</sup>. Niezwykle ważne jest to, aby przyjąć, że owym metatekstem w tym przypadku jest *Biblia*, a konkretnie starotestamentowe *Księgi Samuela*. W konsekwencji, interesujący mnie politycy wpisali się w rolę jednego z jej głównych bohaterów mitycznych, czyli Dawida – „prawego i sprawiedliwego” właśnie.

Powinniśmy pamiętać, że pojęcie bohatera „implikuje właściwie samo istnienie sytuacji mitycznych. Bohaterem jest *ex definitione* ten, kto znajduje jakieś wyjście z danej sytuacji, pomyślne lub niepomyślne”<sup>71</sup>. Postępując w ten sam sposób – czyli przypisując sobie wyłączne prawo do wyjścia z trudnej sytuacji w jakiej, ich zdaniem, znalazła się Polska i Polacy – wspomniani politycy przenieśli dyskurs polityczny w sferę rytualną (*betwixt and between*<sup>72</sup>), wpisując się przy tym w rolę, co warto kolejny raz powtórzyć, mitycznego bohatera, którego powinnością jest rozwiązanie trudnej sytuacji przy jednoczesnym upoważnieniu siebie do nieuchronnego złamania w tym celu zakazów społecznych<sup>73</sup>. Dzięki skuteczności tego zabiegu model historyczny percepcji czasu zostaje zastąpiony przez model kosmologiczny, który stopniowo i, dla nie wprawionego obserwatora, niezauważalnie zagarnia porządek dyskursu politycznego. O dyskursie w tym miejscu myślę tak, jak zdefiniował go Foucault:

---

<sup>69</sup> „To, czego się pragnie dowieść, naprzód wkłada się w wyraz, w nazwę, z której potem wniosek wynika przy pomocy prostego analitycznego sądu (...) Z pomiędzy wszystkich wybiegów jest to najbardziej używany, instynktowny”, [w:] A. Schopenhauer, *Wybiegi*, [w:] Tenże, *Erystyka czyli sztuka prowadzenia sporów*, Kraków 2006, s. 26.

<sup>70</sup> Tamże, s. 64.

<sup>71</sup> R. Caillois, *Mit i człowiek*, [w:] Tenże, *Żywioł i ład*, Warszawa 1993, s. 28.

<sup>72</sup> V. Turner, *Proces rytualny*, Warszawa 2010.

<sup>73</sup> R. Caillois, *Mit i człowiek*...

Historia nieustannie dowodzi, że dyskurs jest nie tylko czymś, co tłumaczy walki i systemy panowania, lecz również tym, dla czego i poprzez co walczymy – jest władzą, którą usiłujemy zdobyć<sup>74</sup>.

Zanim rozwinę i ten wątek, niezbędne jest dokładne zapoznanie się z „historią wzorcową”, czyli wspomnianymi już *Księgami Samuela* ujętymi w specyficzne ramy interpretacji antropologicznej. Zainteresowania detektywów kulturowych *Biblią* mają bardzo długą tradycję. Według Beaty Krzyżaniak najstarsze próby kulturoznawczego spojrzenia na *Biblię* sięgają tzw. „antropologii misyjnej” i wiążą się z etnograficzną aktywnością misjonarzy w okresie wielkich odkryć geograficznych<sup>75</sup>. Od tamtego czasu, z różnym natężeniem, trwa niesłabnące zainteresowanie antropologów z jednym z najważniejszych tekstów kultury. Nawiązując do tradycji hermeneutycznej, pozwolę sobie wyróżnić dwa podstawowe modele interpretacji tekstu sakralnego. Jeden z nich wyraża się w postaci interpretacji dogmatycznej (teologicznej), drugi natomiast – w interpretacji badawczej<sup>76</sup>. Mój stosunek do *Biblii* zdecydowanie będzie realizował model interpretacji badawczej. W tym nurcie utrzymane są także dwa najbardziej pomocne i jednocześnie inspirujące ujęcia wpisujące się w kontekst badań strukturalistycznych, które związane są z analizami przede wszystkim takich badaczy, jak Edmund Leach i René Girard. Co ważne, oprócz zainteresowania *Biblią*, ich obu interesowała równie mocno zmiana i kryjąca się za nią dynamika społeczna. Obaj traktowali społeczeństwo jako pole bezustannych napięć między jednostkami rywalizującymi o władzę, które dla osiągnięcia celu nieustannie modyfikują obowiązujące normy.

---

<sup>74</sup> M. Foucault, *Porządek dyskursu*, Gdańsk 2002, s. 8.

<sup>75</sup> B. Krzyżaniak, *Biblia i antropologia. Spotkania niedokończone*, Poznań 2004, s. 21–32.

<sup>76</sup> T. Buksiński, *Zasady i metody interpretacji tekstów źródłowych*, Poznań 1991, s. 21–27.

Pierwszy z nich – Edmund Leach łączył podejście funkcjonalistyczne z „różnymi odmianami metodologii strukturalistycznej”<sup>77</sup> czy raczej, jak podkreślał, dwa komplementarne punkty widzenia: „empiryczne” i „racjonalistyczne”<sup>78</sup>. Z jednej strony brytyjskiego badacza interesowało zatem „wierne odtwarzanie obserwowanych wprost, bezpośrednich zachowań członków społeczności lokalnych”<sup>79</sup>, z drugiej – przywiązywał on ogromną wagę do świata idei tubylców oraz „skupiania się na tym, co się mówi, nie zaś na tym, co się robi”<sup>80</sup>. W efekcie łączenia tych pozornie nieprzystających do siebie podejść uznawał, że jedno jest transformacją drugiego i dlatego stanowią one współdziałającą całość, w której szczególne znaczenie ma mitologia badanej grupy społecznej oraz wypowiedzi tubylców na temat tego, co powinno mieć miejsce. Jego zdaniem punktem odniesienia przedstawicieli wszystkich grup ludzkich jest układ podzielanych przez nich tych samych symboli wyrażanych często w skonwencjonalizowany sposób, czyli w rytuałach. Owe zestawy symboli wyrażające się w rytuałach są jednak ambiwalentne, a z tego powodu mogą być odczytywane bardzo różnie. Jego zdaniem taka postawa wobec symboli wynika z tego, że ludzie bez względu na różnice kulturowe starają się sankcjonować swoje poczynania, które prowadzą ich do realizacji celów, takich jak zwiększenie swoich wpływów politycznych oraz dominacji. Rytuał według Edmunda Leacha stanowi zatem „pewien model dla uczestniczących w nim ludzi”<sup>81</sup>, co powoduje, że ich działania są jedynie przybliżeniem abstrakcyjnego ideału. Swoje stanowisko zilustrował poniższą analogią:

---

<sup>77</sup> E. Leach, *Wprowadzenie*, [w:] E. Leach, D. Alan Aycok (red.), *Siostra Mojżesza...*, s. 8.

<sup>78</sup> Tenże, *Kultura i komunikowanie...*, s. 10.

<sup>79</sup> Tamże, s. 7.

<sup>80</sup> Tamże, s. 8.

<sup>81</sup> M. Buchowski, *Antropologia społeczna Edmunda Leacha: między funkcjonalizmem a strukturalizmem. Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] E. Leach, *Kultura i komunikowanie*, Warszawa 2010, s. XIV.

Symfonia Beethovena „istnieje” jako partytura muzyczna, która może być interpretowana na wiele sposobów przez wszelkiego typu orkiestry. Fakt, iż jakieś niekompetentne wykonanie odbiega dalece od napisanej partytury, prowadzi nas do wniosku, że to „rzeczywiste” wykonanie symfonii było złe, a nie wzorcowa partytura. W rozumieniu racjonalistycznych (strukturalistycznych) antropologów społecznych „struktura” systemu idei społecznych ma się tak do rzeczywistych wydarzeń, jak partytura muzyczna do jej wykonania. Partytura jest, w pewnym sensie, „przyczyną” tego, co się wykonuje, ale nie możemy działać odwrotnie i wnioskować niezawodnie o partyturze na podstawie obserwacji pojedynczych zachowań wykonawcy<sup>82</sup>.

Stosując się ściśle do rady antropologa, należy wskazać ową partyturę muzyczną poprzez, jak sam to określił:

(...) badanie wielu różnorodnych przykładów empirycznych (szeregu oddzielnych wykonań wielu orkiestr), zanim upewnimy się, że wiemy, co stanowi wspólną abstrakcyjną rzeczywistość tkwiącą u podstaw ich wszystkich<sup>83</sup>.

Ułatwiając czytelnikowi analizę postanowiłem postępować wbrew zaleceniom Leacha i ową partyturę muzyczną przedstawić, jak wcześniej wspominałem, już w pierwszym rozdziale. Warto zaznaczyć, że uczeń Malinowskiego, stosując powyższy model badawczy, najwięcej uwagi poświęcił właśnie analizom *Biblii*, którą – z jednej strony traktował jak mit właśnie, a z drugiej – co powinno być szczególnie interesujące dla badaczy kultury zajmujących się badaniem rytuałów – jako „jedyną monografię etnograficzną na jaką antropolog społeczny powinien zwrócić pilniejszą uwagę”<sup>84</sup>. Dla brytyjskiego antropologa częściowo<sup>85</sup>, jak sam podkreślał, czerpiącego z dorobku Bronisława Malinowskiego, mit – podobnie jak dla jego mistrza – pozostał sakralną opowieścią o wydarzeniach z przeszłości, której używa się dla usankcjonowania teraźniejszego działania społecznego<sup>86</sup>:

---

<sup>82</sup> E. Leach, *Kultura i komunikowanie...*, s. 8–9 i 59–66.

<sup>83</sup> Tamże, s. 9.

<sup>84</sup> Tamże, s. 2–3.

<sup>85</sup> E. Leach, *Antropologiczne podejścia do badań nad Biblią w XX wieku...*, s. 17.

<sup>86</sup> Tamże.

W swej pierwotnej żywej postaci, (mit – L.P.M) jest nie tylko opowiadaniem, lecz rzeczywistością. Nie ma on charakteru fikcji, z jaką spotykamy się w dzisiejszej powieści. Jest natomiast rzeczywistością, która, zgodnie z wierzeniami, istniała w czasach najdawniejszych i od tamtej pory wpływa na świat i losy ludzkie. Mit dla dzikiego człowieka jest tym samym, czym biblijna przypowieść o Stworzeniu, Upadku i Zbawieniu przez Mękę Chrystusa na Krzyżu dla głęboko wierzącego chrześcijanina. Tak jak nasze święte przypowieści żyją w naszych rytuałach, w naszej moralności, kierują naszą wiarą i kontrolują nasze zachowania, tak mit wpływa na dzikiego człowieka<sup>87</sup>.

Zatem *Biblia*, w ujęciu Leacha, jest historią świętą i prawdziwą także dla tych, którzy w nią wierzą<sup>88</sup>. Brytyjski badacz z charakterystycznym dla siebie humorem nie chciał powiedzieć wprost, co z jego analiz strukturalnych *Biblii* mogą wynieść antropolodzy<sup>89</sup>. Ogromny błąd popełniają jednak ci interpretatorzy, którzy rozpatrują jego analizy tekstu świętego w oderwaniu od prowadzonych przez niego badań terenowych<sup>90</sup>. Trzeba pamiętać, że w swoich relacjach z badań prowadzonych w latach 1939–1940 w Birmie Północnej Leach wspominał bardzo jasno, że gdy starał się należycie zrozumieć zjawiska społeczne, jakich był świadkiem, po prostu musiał zająć się analizą *Biblii*. Powód był prosty. Zainteresowany ówczesną rywalizacją polityczną oraz ustaleniami dotyczącymi praw do ziemi zgromadził w terenie trzy wersje wydarzeń reprezentowane przez trzy rywalizujące ze sobą frakcje. Antropolog nie był w stanie jednocześnie rozstrzygnąć tego, co się w istocie wydarzyło i która wersja jest najbliższa niezależnie istniejącej „prawdzie”. Dostrzegł natomiast, że w tym przypadku ma do czynienia z wewnętrznie

---

<sup>87</sup> B. Malinowski, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, [w:] Tenże, *Mit, magia, religia*, Warszawa 1990, t. 7, s. 302.

<sup>88</sup> C. Lévi-Strauss miał podobny pogląd w tych sprawach, uważając, że skoro tubylec wierzy w mitologię i jest członkiem wierzącego w nią społeczeństwa, to nie ma znaczenia, iż mitologia „nie odpowiada rzeczywistości obiektywnej” [za:] C. Lévi-Strauss, *Skuteczność symboliczna*, [w:] Tenże, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 2009, s. 198.

<sup>89</sup> E. Leach, *Wprowadzenie...*, s. 10.

<sup>90</sup> Tak robi niestety Beata Krzyżaniak w rozdziale mu poświęconym, [w:] B. Krzyżaniak, *dz. cyt.*, s. 102–115.

nieredukowalnie sprzecznym rodzajem mito-historii strukturalnie odpowiadającej kategoriom fabularnym, charakterystycznym dla starotestamentowej sagi o Saulu i Dawidzie<sup>91</sup>. Po latach tak oto opisywał swoje wnioski:

Antropolodzy muszą dać do zrozumienia, iż żadna część *Biblii* nie jest zapisem rzeczywistego przebiegu wydarzeń. W części pozytywnej swych prac wykazywać oni mogą następnie, że całość *Biblii* podziela właściwości takiego samego rodzaju mitohistorii, z którymi antropolodzy systematycznie stykają się w trakcie prowadzenia przez nich współcześnie badań terenowych. Podobieństwo jest kwestią struktury, a nie zawartości. Na koniec wreszcie pokazać oni mogą, że jeśli teksty biblijne potraktować jako tego rodzaju mito-historie, to wykorzystane wówczas przez współczesną antropologię techniki interpretacji mitu dadzą się z dużą precyzją stosować do materiałów biblijnych. Po dokonaniu tego zabiegu niektóre części tekstu ukażą się w nowym świetle<sup>92</sup>.

Proponowane podejście Leacha wymaga od antropologa umiejętności symultanicznego czytania i interpretowania wydarzeń historycznych przez pryzmat tekstu mitologicznego, jak i mitu przez pryzmat „bliskich” oraz „odległych” wydarzeń. Dla postępującego w ten sposób badacza nie jest tak istotne, czy opisywane przez dany tekst święty wydarzenia toczą się w ahistorycznej przestrzeni czasu mitycznego czy w uporządkowanej datami przestrzeni czasu historycznego<sup>93</sup>. Kluczowe staje się jednak wypracowanie takiej metody postępowania, w której uważny obserwator swobodnie przechodzi od jednego tekstu do drugiego i z powrotem. Owe płynne przechodzenie staje się uzasadnione dzięki założeniu, leżącemu u podstaw antropologii strukturalnej, zakładającemu, że istnieje ścisła korelacja między poziomami mitu, języka a zachowaniami społecznymi<sup>94</sup>.

Leach nie ukrywał, że wypracowanie jego własnej metodologii analiz strukturalnych *Biblii* nigdy by nie powstały, gdyby nie inspiracje płynące z lektury szkiców Lévi-Strauss'a, takich jak *Struktura*

---

<sup>91</sup> E. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Londyn 1954, s. 89–100, E. Leach, *Antropologiczne podejścia do badań nad Biblią w XX wieku...*, s. 37–39.

<sup>92</sup> Tamże, s. 36.

<sup>93</sup> B. Krzyżaniak, *dz. cyt.*, s. 111.

<sup>94</sup> C. Lévi-Strauss *Antropologia strukturalna...*



mitów<sup>95</sup> oraz *Czyny Asdiwala*<sup>96</sup>. Problem pojawia się w momencie, gdy brytyjski badacz zastosował metodę strukturalną w badaniu *Biblii* traktowanej przez niego także jako mitologię. Claude Lévi-Strauss zakładał bowiem, że jego metoda analizy strukturalnej może być zastosowana jedynie w przypadku danych pochodzących ze społeczeństw tzw. „zimnych”, czyli „prymitywnych”, „preliterackich” systemów kulturowych, „bez historii”, a nie do danych pochodzących ze społeczeństw „gorących”, które rozumiał jako „literackie”, „historycznie zmienne” systemy społeczne<sup>97</sup> – czyli nam współczesne. Lévi-Strauss omijał szerokim łukiem problem relacji między historią a mitem i badał tylko takie społeczeństwa, które uważał za niezmiennie, „a ich teraźniejszość za ciągłe i bezpośrednie ponawianie się przeszłości”<sup>98</sup>. To był podstawowy powód, dla którego francuski strukturalista nigdy nie zajął się analizą motywów mitycznych zapisanych w *Starym i Nowym Testamencie*. Z kolei uczeń Malinowskiego wspomniany podział społeczeństw uznał za sztuczny i nieadekwatny, bowiem – jego zdaniem – powstał w wyniku niedopuszczalnej „manipulacji materiałem antropologicznym”<sup>99</sup>, jakiej dopuścił się francuski strukturalista. Brytyjski antropolog reprezentujący nurt procesualizmu strukturalistycznego<sup>100</sup> postulował, aby o kulturze myśleć jedynie w liczbie pojedynczej. W konsekwencji przyjętego założenia badawczego jego uwaga koncentrowała się na permutacjach i transformacjach modelowej struktury, która ujawnia się wtedy, gdy jest odnajdowana „w obrębie jednego systemu społecznego – zarówno synchronicznie w danym stadium historii, jak i diachronicznie – w trakcie jego historycznego rozwoju”<sup>101</sup>. Innymi słowy, co jeszcze raz chciałbym podkreślić, Leach

---

<sup>95</sup> Tenże, *Struktura mitów...*, s. 207–232.

<sup>96</sup> Tenże, *Czyny Asdiwala*, [w:] Tenże, *Antropologia strukturalna II*, Warszawa 2001, s. 161–216.

<sup>97</sup> Tenże, *Pole antropologii*, [w:] Tamże, s. 35.

<sup>98</sup> E. Leach, *Lévi-Strauss*, Warszawa 1998, s. 72.

<sup>99</sup> Tenże, *Wprowadzenie...*, s. 8.

<sup>100</sup> A. Barnard, *dz. cyt.*, s. 122.

<sup>101</sup> E. Leach, *Wprowadzenie...*, s. 8.

interesował się relacją między strukturą mitów a rzeczywistością społeczną, w której są one wytwarzane i powtarzane<sup>102</sup>. Jako badacz terenowy związek ten uważał za niezwykle ważny dla poznania mito-historycznego charakteru konfliktów, które tak bardzo go intrygowały.

Traktowanie *Biblii* przez Leacha wpisywało się zatem w szeroki nurt analiz strukturalnych, które charakteryzowały się „podejściem binarnym”<sup>103</sup> zapożyczonym od Lévi-Strauss’a i charakterystycznym później dla niektórych antropologów brytyjskich<sup>104</sup>. Koncentrując się już na wypracowanej przez niego metodologii strukturalistycznej, która – jak sam podkreślał – nie była jednak metodologią Lévi-Straussowską<sup>105</sup>, traktował *Biblię* jak „zredagowane kompendium wielce różnorodnych dokumentów różnego pochodzenia i z różnych czasów”<sup>106</sup>, w stosunku do których żąda się od wierzących uznania. Co jest ważne dla mnie, *Biblię* traktuje on jak tekst synchroniczny, co oznacza, że:

W opowieści jedna rzecz następuje po drugiej, gdyż jest to jedyny rodzaj narracji. Lecz prawda mitu, która jest prawdą religijną, zawarta jest w każdym kawałku. Tak jak w marzeniu sennym koniec jest ukryty w początku: nie ma tu rozwoju wypadków, lecz tylko inwersja dialektyczna. Chrystus jest drugim Adamem; Bogurodzica Dziewica jest drugą Ewą; bezgrzeszna nieśmiertelność zastępuje grzeszna śmiertelność itd.<sup>107</sup>.

---

<sup>102</sup> M. Buchowski, *Antropologia społeczna Edmunda Leacha...*, s. XXVII.

<sup>103</sup> M.W.G. Stibbe, *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge 1995, s. 39–45.

<sup>104</sup> D. Pocock, *North and South In the Book of Genesis*, [w:] J. H. Beattie, R.G. Lienhardt (red.), *Studies in Sociological Anthropology: Essays in memory of E.E. Evans-Pritchard by his former Oxford Colleagues*, Oxford 1975, s. 273–284., M. Douglas, *Czystość i zmaza*, Warszawa 2007, M. Douglas, *Znaczenie mitu...*, s. 204–222.

<sup>105</sup> E. Leach, *Wprowadzenie...*, s. 8.

<sup>106</sup> Tenże, *Antropologiczne podejścia do badań nad Biblią...*, s. 18.

<sup>107</sup> Tamże, s. 21.

Interesuje go zatem *Biblia* ujęta w całość, tak samo jak wybrane jej motywy, które odczytuje w kontekście jej całości. Należy jednak pamiętać o tym, że analizy strukturalne nie dostarczają rozwiązań, które są „dobre” bądź „złe”; pokazują one jedynie istnienie niepełnych, częściowych wzorów<sup>108</sup>. Z mojego punktu widzenia bardzo ważne wydaje się założenie brytyjskiego antropologa, że w istocie analiza strukturalna umożliwi odkrycie tajemnicy, jaką skrywa każdy tekst święty:

Teksty religijne mieszczą w sobie tajemnicę; tajemnica ta jest w jakiś sposób zakodowana w tekście i można ją rozszyfrować. Kod, tak jak we wszelkich formach komunikacji, opiera się na permutacji uwzorowanych struktur. Metoda dekodowania polega na wskazaniu tego, co się bezustannie powtarza w następstwie transformacji<sup>109</sup>.

W wyniku dokonanych przez Leach’a analiz stało się możliwe zdekodowanie wzorów, które wcześnie Ojcowie Kościoła przyjmowali za oczywiste i których wielu współczesnych czytelników *Biblii* nie potrafi już rozpoznać<sup>110</sup>. Zdaniem brytyjskiego strukturalisty wspomniane wzory mogą być dowodem semiozy pewnych prototypowych zdarzeń, zapamiętanych w schematach, które opisuje ta szczególna mitologia. W przypadku interesujących mnie *Ksiąg ze Starego Testamentu* będzie to zapis modelowej sytuacji ustanowienia „nowego” porządku politycznego. Autor *Kultury i komunikowania*, analizując inny motyw biblijny, zwrócił uwagę na istnienie identycznej w obu przypadkach struktury. Motyw, o który tutaj chodzi dotyczy biblijnego Potopu. Funkcją tej opowieści jest:

Unicestwienie pierwszego stworzenia i jego dwuznaczności oraz rozpoczęcie wszystkiego od nowa. Koniec potopu oznacza początek prawdziwego czasu. Okres pośredni między pierwszym stworzeniem i potopem jest czymś w rodzaju *betwixt and between*, pewnym innym czasem

---

<sup>108</sup> Tamże, s. 13.

<sup>109</sup> Tenże, *Wprowadzenie...*, s. 9.

<sup>110</sup> Tamże, s. 10.

dostosowanym do Innego Świata zamieszkanego przez Inne Stworzenia, nie będące w pełni ludźmi. Potomstwo pierwszych rodziców z ogrodu rajskiego oraz potomstwo pierwszych ludzkich przodków zachowanych po potopie przeciwstawione jest sobie jako: nienormalne *versus* normalne, grzeszne *versus* usankcjonowane<sup>111</sup>.

Kwintesencją metody strukturalistycznej, w ujęciu antropologa, jest zatem położenie akcentu na fakt, że „naprawdę znaczącymi elementami narracji biblijnej są sprzeczności”<sup>112</sup>. Religijny stan *communitas* leży zatem dokładnie na skraju pomiędzy „dopuszczalnym i niedopuszczalnym”<sup>113</sup> i o tym właśnie, zdaniem badacza, traktują opowieści biblijne wzięte w całość. W tym sensie opowieść mito-historyczna służy jako punkt odniesienia dla osób znajdujących się w stanie liminalnym charakterystycznym dla bycia *betwixt and between*, w którym to stanie nie stosują się zasady ścisłej logiki, panuje za to zamęt i inwersja<sup>114</sup>. Wśród aktorów społecznych znajdujących się w tym szczególnym stanie opowieść mito-historyczna, co chciałbym jeszcze raz podkreślić, staje się istotnym punktem odniesienia i wzorem dla działań magicznych. Co ciekawe, postępując konsekwentnie według tego założenia, badacz postanowił uznać wszystkie osoby w narracji biblijnej jako zupełnie fikcyjne<sup>115</sup>:

Znajdują się tu one, ponieważ pełnią określone funkcje w całości opowieści sakralnej, a nie dlatego, że rzeczywiście pojawiły się w dziejach. Jeżeli nawet niewiele z nich w jakiś sposób zaistniało w prawdziwym życiu, to fakt ten pozostaje zupełnie bez znaczenia. Jeśli wymieniona z nazwy jednostka X „rzeczywiście istniała”, to przecież istniało także tysiące innych jednostek, których imion nie znamy. To, co interesuje nas w X, to rola jaką jej przypisano w opowieści sakralnej; na zainteresowanie to nie wpływa pytanie o jego historyczność<sup>116</sup>.

---

<sup>111</sup> Tenże, *Antropologiczne podejścia do badań nad Biblią...*, s. 26.

<sup>112</sup> Tamże, s. 39.

<sup>113</sup> Tamże, s. 46.

<sup>114</sup> Tamże, s. 41.

<sup>115</sup> Tamże, s. 20.

<sup>116</sup> Tamże, s. 20–21.

Należy pamiętać, że Leach istotnie przyczynił się do powstania bardzo dynamicznie rozwijającej się subdyscypliny antropologii określanej mianem „antropologii politycznej”<sup>117</sup>. W jej ramach wdział ścisły związek swoich analiz *Biblii* z badaniami prowadzonymi przez Victora Turnera na temat struktury i antystruktury<sup>118</sup>. W następnych rozdziałach będę starał się udowodnić słuszność założenia brytyjskiego antropologa, zdaniem którego strukturalna analiza *Biblii* jest doskonałym punktem wyjścia dla analizy mitu stanowiącego wzorzec dla konkretnych procesów ujętych w kontekst dramatów społecznych<sup>119</sup>.

Drugie, niezwykle inspirujące podejście badawcze do *Biblii*, które wykorzystałem w swoim antropologicznym śledztwie, dotyczy nie mniej błyskotliwych analiz prowadzonych przez René Girarda. Ten niezwykle kontrowersyjny i inspirujący naukowiec<sup>120</sup>, który porusza się na pograniczach socjologii, historii literatury, nauki o mitach, antropologii, psychologii i filozofii<sup>121</sup>, interesuje mnie przede wszystkim jako interpretator mitów i *Biblii* właśnie. Temat, który nadał kształt jego strukturalnym myślom, był ściśle związany z dostrzeżeniem i opisaniem mechanizmu kozła ofiarnego. Mechanizm ten – którego nazwę francuski badacz zapożyczył z biblijnego określenia ofiary przebłągalnej<sup>122</sup> opisaną w *Księdze Kapłańskiej* (16, 21–28)<sup>123</sup> – najogólniej rzecz ujmując, polega na rytualnym przeniesieniu grzechów wspólnoty na konkretną osobę lub grupę, która następnie

---

<sup>117</sup> T.C. Lewellen, *Antropologia polityczna*, Kraków 2010.

<sup>118</sup> E. Leach, *Antropologiczne podejścia do badań nad Biblią...*, s. 41–42.

<sup>119</sup> V. Turner, *Gry społeczne, pola i metafory...*

<sup>120</sup> I. Badowska, *Kontrowersje i dyskusje wokół myśli René Girarda*, „Literatura na Świecie”, z. 12, 1983, s. 318–327.

<sup>121</sup> C. Rowiński, *Myśl René Girarda*, „Literatura na Świecie”, z. 12, 1983, s. 297.

<sup>122</sup> 1 Kpł 16, 21–28, s. 137.

<sup>123</sup> „Aaron położy obie ręce na głowę żywego kozła, wyzna nad nim wszystkie winy Izraelitów, wszystkie ich przestępstwa, czyli wszelkie ich grzechy, złoży je na głowę kozła i każe człowiekowi do tego wyznaczonemu wypędzić go na pustynię. W ten sposób kozioł zabierze ze sobą wszystkie ich winy do ziemi bezpłodnej. Ów człowiek wypędzi kozła na pustynię” [za:] 1 Kpł 16, 21–28, cytata Biblia.

wpisuje się w kategorię „kozła ofiarnego” i rytualnie zostaje złożona w ofierze, co z kolei staje się gwarantem zaprowadzenia utraczonego poczucia społecznego ładu i harmonii. Innymi słowy, jądrem koncepcji Girarda – jest, jak doskonale to ujął Maciej Kociuba: „pojęcie mordu założycielskiego, którego wielokształtne rytualizacje wytworzyły mechanizmy generujące pierwotne *sacrum*, w następstwie wszystkie formy kulturowe”<sup>124</sup>. Aby zrozumieć wyjątkowość podejścia tego naukowca, obraźliwie określanego przez jego krytyków, wywodzących się z tradycji strukturalistycznej, mianem szkodliwego (*pestiferously*) księdza<sup>125</sup> – należy pokrótce opisać, pod kątem podejmowanego przez mnie problemu, wypracowaną przez niego teorię mimetyczną, dzięki której możliwe będzie zrekonstruowanie działania mechanizmu mimetycznego. Ów mechanizm leży bowiem, zdaniem Girarda, u podstaw tworzenia wszelkich instytucji kulturowych oraz systemów społecznych, a zatem także tych, w kontekście których doszło do aktywowania interesującego mnie mechanizmu rytualnego.

W świetle teorii mimetycznej człowiek jest napędzany ogromną siłą, jaką jest naśladownictwo. W ten sposób Girard przejął oraz rozwinął słynne stwierdzenie Arystotelesa, iż „tym właśnie człowiek różni się od innych zwierząt, że jest istotą najbardziej zdolną do naśladowania”<sup>126</sup>. Francuski badacz mimetyzmu właśnie przypisał najwyższe znaczenie antropologiczne i społeczne, zakładając jednocześnie, że „człowiek nie jest wynalazcą kultury – jest jej naśladowcą”<sup>127</sup>. Jego zdaniem ludzie naśladowują się we wszystkim, również

---

<sup>124</sup> M. Kociuba, *Geneza rytuału w kontekście antropologii René Girarda*, [w:] M. Filipiak, M. Rajewski (red.), *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*, Lublin 2006, s. 71.

<sup>125</sup> Jest to lekceważące określenie wtedy, gdy pamiętać będziemy, że Lévi-Straussa określa się mianem „papieża strukturalizmu” [za:] T.F. Bertonneau, *Two Footnotes: On the Double Necessity of Girard and Gans*, „Anthropoetics. The Journal of Generative Anthropology”, vol. II, 1996, <http://www.anthropoetics.ucla.edu/archive/anth0201.pdf> (dostęp: 2.05.2011).

<sup>126</sup> P. Antonello, J.C. de Castro Rocha, *Wprowadzenie. „Od początku do końca jedno długie dowodzenie”*, [w:] R. Girard, *Początki kultury*, Kraków 2006, s. 8.

<sup>127</sup> R. Girard, *Początki kultury...*, s. 64.

w pragnieniu posiadania tego samego przedmiotu, co prowadzi ich często do rywalizacji mimetycznej, i w efekcie kryzysu, w który – co jakiś czas – wszyscy popadają. Tym samym u Girarda:

Wyrażenie „mechanizm mimetyczny” obejmuje bardzo szerokie spektrum zjawisk: oznacza cały proces, który rozpoczyna się pragnieniem mimetycznym, trwa w rywalizacji mimetycznej, dochodzi do wrzenia w kryzysie mimetycznym lub ofiarniczym i kończy się rozwiązaniem, jakim jest kozioł ofiarny<sup>128</sup>.

Opisując bardziej szczegółowo interesujący mnie proces, chciałbym zwrócić uwagę na to, że pragnienie posiadania jakiegoś przedmiotu powstaje z naśladowania czyjzegoś pragnienia wobec tego samego przedmiotu i w ten oto sposób:

(...) naśladownictwo ma skłonność do tego, by stawać się antagonizmem: ów mimetyzm rywalizacji może skutkować konfliktem między wzorcem a podmiotem, konfliktem w dążeniu do osiągnięcia przedmiotu ich wspólnego pragnienia; wówczas przedmiot ten traci własne znaczenie, a jednocześnie wzmagają się rywalizacja<sup>129</sup>.

W ujęciu Girarda rywalizacja dotycząca deficytowych przedmiotów staje się źródłem konfliktów, w których strona silniejsza potwierdza swą dominację<sup>130</sup>. W ich trakcie zawsze wybucha zbiorowa przemoc, która – o ile nie jest kontrolowana – może prowadzić do rozpadu rodzin, społeczeństw, kultur i całych cywilizacji. I właśnie dlatego w drodze ewolucji – zdaniem Girarda – ludzie „wynaleźli” mechanizm szukania ofiary, który stał się narzędziem pozwalającym kontrolować ową eskalację niszczącej rywalizacji. Ten specyficzny „wynalazek” polegał na skanalizowaniu zbiorowej przemocy i skierowaniu jej na jedną osobę lub stosunkowo ograniczoną grupę

---

<sup>128</sup> Tamże, s. 61.

<sup>129</sup> P. Antonello, J.C. de Castro Rocha, *dz. cyt.*, s. 8.

<sup>130</sup> J. Bolewski, *Mit i prawda kultury*, Warszawa 2007, s. 44.

posiadającą stygmaty ofiarnicze<sup>131</sup>, ofiarę należącą do kategorii „istot do poświęcenia”<sup>132</sup>. Dzięki specyficznym stygmatom wspólnota jest w stanie jednomyślnie obarczyć taką osobę, lub wspomnianą grupę, odpowiedzialnością za kryzys powstały z przyczyn w istocie od niej niezależnych i przypadkowych (głód, epidemia, kryzys gospodarczy, społeczny, polityczny, moralny, ekonomiczny itp.). Następnie ofiara zostaje kolektywnie (jednomyślnie) uznana za winną i zamordowana, co w terminologii Girarda określane jest mianem kolektywnego gwałtu. Niezwykle ważne jest to, że dzięki temu kolektywnemu morderstwu ustanawiana jest sfera „archaicznego *sacrum*”<sup>133</sup>. Tak oto przed zamordowaniem ofiara ogniskuje na sobie całe zło, natomiast po zabiciu jest postrzegana jako wybawiciel pozwalający wspólnocie opanować ryzyko rozlania się niszczącej przemocy. Co ważne, wspólnota biorąca udział w tym procesie jest święcie przekonana, że interweniował sam Bóg. W konsekwencji możliwe staje się skuteczne odsunięcie winy od siebie za dokonanie kolektywnego gwałtu na ofierze. Sposób argumentacji francuskiego myśliciela sprowadza się zatem do odkrycia pragnienia mimetycznego, które kierowało postępowaniem tak samo człowieka „archaicznego”, jak i nam współczesnego. To założenie prowadzi go z kolei do innego, zakładającego, że ludzie rozumowali zawsze w ten sam sposób. Innymi słowy nieustannie, dzięki skuteczności tego narzędzia jakim jest mechanizm kozła ofiarnego, wspólnota potrafi z jednej strony uspokoić chaos oraz zażegnać kolejne kryzysy, w jakie co pewien czas popada. Z drugiej – takie postępowanie stanowi podstawę „procesu strukturotwórczego”<sup>134</sup> każdego systemu kulturowego. Zatem efektem działania tego mechanizmu jest tworzenie nowych instytu-

---

<sup>131</sup> Są to różnice, które powodują, że przyszła ofiara jest postrzegana jako ta, która przekracza powszechnie uznawane normy zachowania, statusu społecznego itd., R. Girard, *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987, s. 33–36.

<sup>132</sup> Tenże, *Sacrum i przemoc...*, s. 141.

<sup>133</sup> Tenże, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, Warszawa 2002, s. 84.

<sup>134</sup> Tenże, *Sacrum i przemoc...*, s. 129.



cji, porządków społecznych czy też politycznych, których symbolem – jak w dalszej analizie będę starał się wykazać – stają się między innymi nowo ustanowione konstytucje.

W swoich badaniach porównawczych Girard, kontynuując tradycję Lévi-Straussowską, traktuje dane kulturowe podobnie jak języki „składające się ze znaków, które nic nie znaczą, jeśli są od siebie odizolowane. Znaki wyrażają się jedynie poprzez drugie; tworząc tym samym wewnątrznie spójne systemy, które nadają każdej kulturze, każdej instytucji własną indywidualność”<sup>135</sup>. W „wynalezieniu” mechanizmu kozła ofiarnego, kluczowe jest założenie, że osoby biorące w nim udział „od założenia świata”<sup>136</sup> nie wiedzą w istocie, że biorą udział w linczu niewinnej ofiary. Co więcej, wierzą one w to, że ofiara została wyznaczona, co jeszcze raz podkreślę, w sposób nadprzyrodzony, natomiast sam mord był interwencją *sacrum* (Boga):

Grupa dokonująca zabiegu ofiarniczego nie może być świadoma niewinności ofiary, musi wierzyć, że ofiara jest winna i została wyznaczona do spełnienia roli kozła ofiarnego w sposób nadprzyrodzony<sup>137</sup>.

Zdaniem Girarda – niewiedza co do istoty przeprowadzonego gwałtu jest niezbędna do tego, aby każdy biorący w nim udział mógł „trwać w złudnym przekonaniu, że ofiara jest naprawdę winna i już z samego tego powodu zasługuje na karę”<sup>138</sup>. Innymi słowy: „chcąc znaleźć kozła ofiarnego, nie można widzieć prawdy, a zatem nie można przedstawić ofiary jako kozła ofiarnego, lecz jako człowieka, który został słusznie skazany”<sup>139</sup>. W efekcie własna przemoc została przez wspólnotę zsakralizowana i ukazywała się jej jako epifania bóstwa. Ponadto przekonanie o sakralności założycielskiego gwałtu

---

<sup>135</sup> Tenże, *Rzeczy ukryte od założenia świata*, „Literatura na Świecie”, z. 12, 1983, s. 76–77.

<sup>136</sup> Tamże, s. 74–82.

<sup>137</sup> G. Sorman, *Powrót człowieka religijnego*, [w:] R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi...*, s. 7.

<sup>138</sup> R. Girard, *Początki kultury...*, s. 90.

<sup>139</sup> Tamże.

spowodowało, że te wydarzenia uległy stopniowej rytualizacji i zostały zapamiętane w mitach archaicznych. W ten sposób pierwotna przemoc, która ma cechy „niepowtarzalności i spontaniczności”<sup>140</sup> może być nadal powtarzana, a każde tego rodzaju powtórzenie jest działaniem w swojej istocie rytualnym. Stąd Girard wyciągnął wniosek, że rytuały są tym samym mimetycznie powiązane z pierwotnym mordem założycielskim, choć nigdy mu nie dorównują swoją siłą, ponieważ nie są już spontaniczne ani żywiołowe. Innymi słowy – rytuały są przypomnieniem kolektywnego i spontanicznego gwałtu, lecz w odróżnieniu od niego przebiegają w ściśle wyznaczonych ramach<sup>141</sup>.

Zdaniem francuskiego naukowca, którego analizy – jak sam to określił – przypominają postępowanie detektywa<sup>142</sup>, każda kultura ludzka ma za zadanie „ukrywanie własnych początków, a więc kolektywnego gwałtu”<sup>143</sup>. Jednak, dzięki bardzo drobiazgowej i rozbudowanej komparatystyce tekstów źródłowych, francuski intelektualista swoją uwagę skierował w stronę mitów, które jego zdaniem powielały uniwersalny schemat<sup>144</sup>. Ów schemat nie odsłania się jednak bezpośrednio podczas analizy jednego tekstu, ale dopiero w procesie porównawczym wielu tekstów mitologicznych. Aby możliwe stało się odkrycie owego wzoru, niezbędne jest dokonanie na tekstach mitologicznych swoistego gwałtu, aby, jak usprawiedliwił takie postępowanie autor *Sacrum i przemoc*, teksty te nie zadawały już nigdy gwałtu swoim ofiarom<sup>145</sup>. Dopiero po wspomnianym zde-maskowaniu i zrozumieniu natury mitów możliwe staje się dostrzeżenie prześladowań przebiegających według wspomnianej logiki ofiarniczej. Niezwykle interesujące i jednocześnie kontrowersyjne, jest to, że w swoich analizach Girard traktował mity jak dokumenty

---

<sup>140</sup> Tenże, *Sacrum i przemoc...*, s. 140.

<sup>141</sup> Tamże, s. 137.

<sup>142</sup> Tenże, *Sacrum i przemoc*, Poznań 1994, cz. 2, s. 46.

<sup>143</sup> Tenże, *Kozioł ofiarny...*, s. 147.

<sup>144</sup> Tamże, s. 37.

<sup>145</sup> Tamże, s. 17.

będące z jednej strony świadectwem rzeczywistych prześladowań, jak i stanowiących wzór dla kolejnych, z drugiej jednak – teksty, które ukrywają swoją prawdziwą naturę. Francuski badacz uważał, że niezwykle ważnym warunkiem uchwycenia tej dwojakiej natury mitów jest, podobnie jak u Szekspira<sup>146</sup>, rozwinięcie specyficznego rodzaju wyobraźni którą określił mianem: mimetyczno-tragicznej<sup>147</sup>. Dzięki rozbudzeniu owej wyobraźni możliwe staje się dostrzeżenie, że każde kolejne przejście od jednego porządku do drugiego, z jednego stadium do drugiego, dokonuje się za pośrednictwem kryzysów i mechanizmu kozła ofiarnego gwarantującego ich rytualne zakończenie. Kluczowe dla dalszych badań staje się jednak zrozumienie, że owe kryzysy są:

(...) analogiczne z kryzysami, których ślady kryją w sobie mity, a także pewne zjawiska właściwe niektórym okresom w historii, obfitującym w akty prześladowcze<sup>148</sup>.

W ten oto sposób, zdaniem filozofa, każdy mit jest świadectwem kolektywnego prześladowania o ile zawiera następujące opisy:

(...) społecznego i kulturowego kryzysu, a więc ogólnego odróżnorodnienia (pierwszy stereotyp), opis zbrodni „odróżnorodniających” (drugi stereotyp) oraz czy desygnowani autorzy tych zbrodni posiadają znaki selekcji ofiarniczej, paradoksalne cechy odróżnorodnienia (trzeci stereotyp)<sup>149</sup>.

Girard uznał, że nagromadzenie powyższych stereotypów w jednym micie/dokumencie pozwala przypuszczać, że prześladowanie jest autentyczne, ale jego przedstawienie jest fałszywe. Kontynuując, jego zdaniem, obecność trzech powyższych stereotypów może świadczyć o tym, że:

---

<sup>146</sup> Tenże, *Szekspir. Teatr zazdrości*, Warszawa 1996.

<sup>147</sup> Tamże, s. 254.

<sup>148</sup> Tenże, *Kozioł ofiarny...*, s. 147.

<sup>149</sup> Tamże, s. 37.

1) akty gwałtu są autentyczne, 2) kryzys jest autentyczny, 3) ofiary są wybierane nie na podstawie przypisywanych im zbrodni, lecz na zasadzie znaków ofiarniczych – wszystkiego, co sugeruje pokrewieństwo owych zbrodniczych znaków z kryzysem, 4) sensem tej operacji jest zrzućenie na ofiary odpowiedzialności za ów kryzys i zadziałanie nań przez unicestwienie ofiar lub, co najmniej, wyrzucenie ich ze wspólnoty, którą „skalają”<sup>150</sup>.

Na tym etapie prowadzonego śledztwa szczególnie interesujący jest związek, jaki francuski badacz widzi między mitami a konkretnymi historycznymi prześladowaniami. Dla każdego detektywa kultury, któremu uda się rozszyfrować przedstawienia prześladowcze, staną się one „prawdziwą nicią Ariadny”<sup>151</sup> umożliwiającą orientację tak samo w labiryncie mitologii jak i prześladowań, dla których mit stanowi specyficzny model. Według Girarda mity opisują bowiem rzeczywiste prześladowania, natomiast koncentrując na nich swoją uwagę, łatwiej jest dostrzec „zniekształcenia prześladowcze”<sup>152</sup>, które umykają podczas obserwowania współczesnym nam prześladowaniom. Innymi słowy, podobieństwo między nimi przebiega na poziomie „strukturalnym”<sup>153</sup>. Zatem jego hipoteza badawcza także musi być czysto „strukturalna”:

(...) podobnie jak „strukturalna” jest nasza analiza prześladowczych przedstawień w historii. Jedynie natura i porządek stereotypów prześladowczych doprowadziły nas do teoretycznego sformułowania tezy o zakorzenieniu danego tekstu w rzeczywistym prześladowaniu. Dopóki nie zdecydujemy się na wnioskowanie takiej właśnie genezy, nie wyjaśnimy sobie jak i dlaczego nieustannie powracają te same tematy i dlaczego organizują się właśnie w ten, a nie inny sposób<sup>154</sup>.

Dzięki wypracowanej i konsekwentnie stosowanej metodzie porównawczej<sup>155</sup> Girard dostrzegł, niezwykłą rolę *Biblii* na tle innych mitologii. Po latach badań porównawczych uznał ją w końcu za

---

<sup>150</sup> Tamże.

<sup>151</sup> Tamże, s. 51.

<sup>152</sup> Tamże, s. 61.

<sup>153</sup> Tamże, s. 44.

<sup>154</sup> Tamże.

<sup>155</sup> Tenże, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica...*, s. 11.

jedyny tekst na świecie stanowiący klucz do uniwersalnego kodu cywilizacji<sup>156</sup>. W konsekwencji postanowił wyjaśnić wszystkie inne mitologie przez pryzmat *Biblii*<sup>157</sup>. Jego zdaniem, to właśnie *Biblia* ujawnia naturę mechanizmu mimetycznego, który w innych źródłach literackich był skrywany od założenia świata<sup>158</sup>. Chodzi o to, że zdaniem Girarda, tylko redaktorzy *Biblii* „od początku stają po stronie mordowanych ofiar, a także odsłaniają założycielski efekt tych morderstw”<sup>159</sup>. Idąc dalej tym tropem, francuski badacz proponuje, aby stosując metodę porównawczą w badaniu mitów, wyjść właśnie od analizy *Biblii* i *Ewangelii*<sup>160</sup>. Struktura mitów i *Biblii* jest bowiem taka sama<sup>161</sup>, różni je zakończenie, o czym *Biblia* uprzedza czytelnika dużo wcześniej<sup>162</sup>. Punktem kulminacyjnym biblijnego objawienia są *Ewangelie* i opis niewinnej ofiary złożonej z Jezusa. W *Nowym Testamencie* „objawia się nie tylko Jego niewinność, lecz także niewinność wszystkich tego rodzaju «kozłów ofiarnych»”<sup>163</sup>.

Na potrzeby mojego śledztwa niezwykle ważne jest zrozumienie, że motywy biblijne, jak i mitologiczne, mogą w ten sam sposób służyć jako scenariusz dla działań rytualnych, o ile zapomnimy tylko o wydźwięku dominanty semantycznej tych przekazów. Ujmując rzecz prościej, zakładam, że oba przekazy są identyczne tak długo, jak niedostrzegalna pozostanie tajemnica zamordowania niewinnej ofiary, która demaskuje ukrytą naturę wprawianego w ruch mechanizmu ofiarniczego. Zatem różnica między *Biblią* a mitem polega na tym, że w tym drugim przypadku niemożliwe jest dostrzeżenie Jezusa i jego kolejnych transformacji symbolicznych traktowanych jako niewinne w istocie ofiary, bowiem:

---

<sup>156</sup> J.M. Domenach, *René Girard – Hegel chrystianizmu*, „Literatura na Świecie”, z. 12, 1983, s. 311.

<sup>157</sup> Tamże.

<sup>158</sup> R. Girard, *Rzeczy ukryte od założenia świata...*, s. 74–182.

<sup>159</sup> M. Goszczyńska, *Posłowie*, [w:] R. Girard, *Kozioł ofiarny...*, s. 319.

<sup>160</sup> R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica...*, s. 11.

<sup>161</sup> Tamże, s. 12.

<sup>162</sup> Tenże, *Początki kultury...*, s. 111.

<sup>163</sup> Tenże, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica...*, s. 14.

(...) ze śmiercią Jezusa ofiara przestaje być winna, ryt ofiarniczy nie ma już sensu, upada logika kozła ofiarnego, idą w rozsypkę same podstawy cywilizacji antycznej. Chrystus zmusza nas do spojrzenia w twarz destrukcyjnej przemocy, której nie chcemy widzieć. Jego objawienie jest zarazem racjonalne i Transcendentalne; to wszystko moglibyśmy sami zrozumieć, ale bez Niego nie zrozumieliśmy<sup>164</sup>.

Co za tym idzie, myśl rytualna nie jest w stanie dostrzec transformacji mimetyzmu przemocy w mimetyzm wybaczenia i miłości. Współcześnie myślący ofiarniczo ludzie, zdaniem Girarda, nigdy nie będą w stanie zrozumieć pełnych miłości słów konającego na krzyżu Jezusa: „Ojcze przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią”<sup>165</sup>.

---

<sup>164</sup> G. Sorman, *dz. cyt.*, s. 9.

<sup>165</sup> Łk 23, 34.

# Aaron rzuci losy o dwa kozły, jeden los dla Pana, drugi dla Azazela<sup>166</sup>

Transgresje są maskowane przez zbiorową inscenizację, zmierzającą do nadania im wspólnie uznawanego znaczenia: transgresje stają się ofiarą, co jest dokładnym przeciwieństwem ich społecznie uznanej, czyli równie obiektywnej prawdy, prawdy zabójstwa. Cała prawda magii i zbiorowej wiary zamyka się w tej grze podwójnej prawdy, w tej podwójnej grze z prawdą; dzięki niej grupa, odpowiedzialna za całą obiektywność, w pewnym sensie kłamie sama sobie, tworząc prawdę, której sensem i funkcją jest negowanie prawdy znanej wszystkim i przez wszystkich uznawanej: kłamstwo, które nie oszukałoby nikogo, gdyby wszyscy nie byli zdecydowani, aby *siebie* oszukać<sup>167</sup>.

Czas najwyższy przejść do przedstawienia konkretnej fabuły biblijnej, która stanowi strukturalny wzorzec „dla wszystkich czynności i «sytuacji», w których następnie owo wydarzenie się powtórzy”<sup>168</sup>. Tym samym powtórzenie tego mitu w konkretnym kontekście historycznym „pociąga za sobą zniesienie czasu świeckiego i przeniesienie człowieka w czas magiczno-religijny”<sup>169</sup>. Już wcześniej wskazałem tropy, które doprowadziły mnie do zainteresowania starotestamentową sagą o Saulu i Dawidzie. Niezwykle istotne jest jednak to, aby czytelnik podążając za mną starał się go czytać za przykładem Leacha i Girarda – symultanicznie. Zatem proponuję aby temat biblijny potraktować jako mit autodemaskatorski<sup>170</sup> odsłaniający logikę wprawianego w ruch mechanizmu rytualnego pokrywającego się z konkretnymi dramataми społecznymi, odsłaniając ich ofiarniczy wymiar wraz z „brutalnym ukryciem przemo-

<sup>166</sup> 1 Kpł 16, 7–10.

<sup>167</sup> P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny*, Kraków 2008, s. 302–303.

<sup>168</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000, s. 450.

<sup>169</sup> Tamże, s. 451.

<sup>170</sup> R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi...*

cy”<sup>171</sup>. Z tego też powodu ważne jest, aby od samego początku o Saulu i jego potomkach myśleć jak o postaciach, które idealnie pasują do kategorii kozła ofiarnego. Takie ujęcie umożliwi uświadomienie sobie, że:

(...) kozioł ofiarny jest obalonym idolem. Wspinanie się i upadek wiążą się ze sobą. Dobrze wiemy, że krańcowości stykają się ze sobą. Nie można ich interpretować oddzielnie, jednak pierwszego nie można traktować jako przyczyny drugiego. Domyślamy się tu jakiegoś zjawiska społecznego słabo zdefiniowanego ale całkowicie realnego, o przebiegu niepewnym lecz przewidywalnym<sup>172</sup>.

Za Leachem natomiast wspomniany temat mito-logiczny potraktuję jako historię fikcyjną, natomiast jej bohaterów jako kategorii symboliczne, których specyficzne relacje zostały przywołane i powtórzone w dwóch interesujących mnie dramatach społecznych. Należy jednak pamiętać także, że saga odpowiada permutacjom uwzorowanej struktury innych biblijnych opowieści. W tym przypadku dochodzi przykładowo do mito-logicznie przebiegającej inwersji dialektycznej, w ramach której Dawida traktować można jak drugiego Kaina, natomiast Saula jak drugiego Abła<sup>173</sup>. Co za tym idzie nie możemy zapominać o uwadze Leacha, który podkreślał że:

Kain był nie tylko mordercą i chronioną zbląkaną owieczką, ale i zarazem twórcą cywilizacji, przodkiem-założycielem, który zbudował pierwsze miasto (Rdz 4,17). W jednym sensie zabójstwo jego brata jest prototypem mitycznym „morderstwa”, ale w sensie drugim jest to także prototyp „ofiary”. Przez zabicie Abła Kain zastępuje go, a jednocześnie czyni się osobą uświęconą<sup>174</sup>.

---

<sup>171</sup> Tenże, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica...*, s. 14.

<sup>172</sup> Tenże, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi...*, s. 22–23.

<sup>173</sup> Polecam schemat E. Leacha znajdujący się w: *Wprowadzenie...*, s. 12. Rozwinięcie tego problemu w: D. A. Aycock, *Piętno Kaina*, [w:] E. Leach, D.A. Aycock, *Siostra Mojżesza...*, s. 156–163.

<sup>174</sup> E. Leach, *Antropologiczne podejścia do badań nad biblią w XX wieku...*, s. 33.



Podobną uwagę odnośnie tego motywu biblijnego czyni Girard, który zaznacza, że:

(...) od kiedy zostaje ustanowiona kara śmierci, pierwotne zabójstwo powtarza się w ten sam sposób, to znaczy tak, aby wszyscy brali w tym udział, a nikt nie był za nie odpowiedzialny. Z tego prototypicznego i rytualnego zabójstwa wypływa kultura w swych rozmaitych aspektach: *Biblia* mówi, że oprócz instytucji prawnej, począwszy od Kaina i jego potomstwa, narodziła się hodowla zwierząt, muzyka i technika<sup>175</sup>.

Pamiętając o tych permutacjach, łatwiej jest dostrzec we wspomnianym motywie scenariusz demaskujący grę i ostateczny cel tych, którzy próbują go w specyficznym języku magiczno-rytualnym powtórzyć. Innymi słowy – przywołany mit warto potraktować jako plan przyszłej akcji politycznej<sup>176</sup>. Parafrazując Hildę Kuper, proponuję wejście w rolę antropologa, która sprowadza się do połączenia perspektywy wróżbity i detektywa. Gdy to się stanie, łatwiejsze będzie zrozumienie, że „nawet jeśli brak jest widocznych śladów przestępstwa, można orzec o zabójstwie”<sup>177</sup>.

Wracając już do *Biblii*, należy wiedzieć, że *Pierwsza i Druga Księga Samuela* przedstawiają i jednocześnie demaskują mito-logikę ustanawiania „nowego” porządku polityczno-społecznego. W tym miejscu warto rozpocząć, moim zdaniem, od *Księgi Psalmów*. Według biblistów, autorstwo większości *Psalmów* (73)<sup>178</sup> można przypisać bowiem Dawidowi – fundatorowi monarchii i jednemu z głównych bohaterów *Ksiąg Samuela*. Co ciekawe, Dawid wielokrotnie jest wymieniany w *Biblii* jako poeta i muzyk<sup>179</sup>. Pozwala to przypuszczać, że mimo praktycznego działania politycznego i militarnego,

---

<sup>175</sup> R. Girard, *Początki kultury...*, s. 85.

<sup>176</sup> R. Marszałek, *dz*, cyt., s. 70.

<sup>177</sup> H. Kuper, *Wróżbita i detektyw*, [w:] J.J. MacAloon (red.), *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*, Warszawa 2009, s. 223.

<sup>178</sup> *Wstęp do Księgi Psalmów*, [w:] *Biblia Jerozolimska...*, s. 702, W.R.F. Browning, *Słownik biblijny*, Warszawa 2009, s. 427.

<sup>179</sup> 1 Sm 16, 16–23; 1 Sm 18, 10; 2 Sm 1, 17–27.

Dawida cechowało także poetyckie, teoretyczne uzasadnienie swoich czynów. Jak będę starał się przedstawić w kolejnych rozdziałach książki, transformacje charakterystyczne dla myślenia magicznego ujawniają się w dobrze rozpoznanych cechach języka magicznego, który z kolei stanowi integralną część wprawianego w ruch mechanizmu rytualnego. Innymi słowy – nie sposób właściwie uchwycić skuteczności rytualnej (praktyki) bez uwzględnienia biegłości w użyciu języka (teoretycznego uzasadnienia) w specyficznym kontekście społecznym i historycznym. Wracając jednak do *Psalterza Dawidowego*, należy pamiętać, że jest on zbiorem specyficznych tekstów magiczno-religijnych. Sam fakt, że zdanie: „On miłuje prawo i sprawiedliwość”<sup>180</sup>, wypowiedziane zostaje przez Dawida, króla Izraela, już może dawać do myślenia, parafrazując Ricoeura<sup>181</sup>. *Psalms 33*, z którego pochodzi wspomniany cytat, rozpoczyna się następująco:

Sprawiedliwi, wołajcie radośnie na cześć Pana,  
prawym przystoi pieśń chwały.  
Sławcie Pana na cytrze,  
grajcie mu na harfie dziesięciostrunnej.  
Śpiewajcie Jemu pieśń nową,  
pełnym głosem pięknie Mu śpiewajcie!  
Bo słowo Pana jest prawe, a każde jego dzieło [oparte] na wierności.  
On miłuje prawo i sprawiedliwość;  
ziemia jest pełna łaskowości Pańskiej.  
Przez słowo Pana powstały niebiosa  
i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego.  
On gromadzi wody morskie jak w worze,  
oceany umieszcza w zbiornikach.  
Niech cała ziemia boi się Pana  
i niech się go lękają wszyscy mieszkańcy świata!  
Bo On przemówił, a wszystko powstało;  
On rozkazał, i zaczęło istnieć<sup>182</sup>.

---

<sup>180</sup> Ps 33, 5.

<sup>181</sup> P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, [w:] Tenże, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 2003, s. 62–80.

<sup>182</sup> Ps 33, 1–9.

Jak wynika z tego fragmentu, „prawo i sprawiedliwość” były od zawsze u Boga, tak jak: słowo, niebiosa, wody, ziemia. Darczyńcą „prawa i sprawiedliwości” jest zatem odwieczny Bóg. W wielu Psalmach pojawia się oczekiwanie na Boga, choć Jego przyście, Jego obecność zostały wyznaczone już wcześniej wraz z powstaniem świata. Jego powtórne pojawienie, związane z pojawieniem się pomazańca Bożego – „prawego i sprawiedliwego” ma wynikać z nastania wyjątkowego momentu – „czasów utrapienia”. Treść psalmów, także wprost, wskazuje na to, jaki los spotkać musi tych, którzy stają przeciwko boskiemu prawu i sprawiedliwości:

(...) bo Pan miłuje sprawiedliwość  
i nie opuszcza swych świętych;  
nikczemni wyginą,  
a potomstwo występnych będzie wytępione.  
Sprawiedliwi posiadą ziemię  
i będą mieszkać na niej na zawsze<sup>183</sup>.

Z treści *Psalmu 37* jasno wynika, że przeznaczeniem sprawiedliwych jest posiadać ziemię, lecz zanim do tego dojdzie, nikczemni muszą wyginąć. Należy pamiętać także, że *Psalmy* pełnią niezwykle ważną rolę w kontekście biblijnej mito-historii. Zdaniem Girarda:

*Psalmy* odtwarzają wielkie kryzysy, oczywiście polityczne i społeczne, lecz także religijne, które są tożsame ze schyłkiem systemów ofiarniczych jeszcze funkcjonujących (...). Jesteśmy na styku religii jeszcze *sensu stricto* ofiarniczej, oraz polityki ofiarniczej w szerszym znaczeniu. W niektórych punktach można już przekładać język dyskursu religijnego na język dyskursu politycznego i vice versa<sup>184</sup>.

Wracając do wspomnianych *Ksiąg*, warto podkreślić fakt, że tytułowy prorok Samuel nie jest ich główną postacią, a jednak to właśnie jego imieniem są one nazwane. Co prawda jest on postacią

---

<sup>183</sup> Ps 37, 28–29.

<sup>184</sup> R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi...*, s. 61.

przełomową między tradycyjną, charyzmatyczną formą władzy w Izraelu (okres Sędziów) a rodzącą się monarchią<sup>185</sup> i to właśnie w dużej mierze dzięki roli proroka czytelnik może odkryć autode-maskatorski charakter sagi. W sensie mitologicznym głównymi bohaterami są natomiast Dawid, którego można wpisać równie dobrze w kategorię bohatera prawdziwego<sup>186</sup> i Saul – bohater fałszywy<sup>187</sup> – pierwszy król Izraela. Wyprzedzając fakty ten pierwszy – w efekcie zwycięstw w wewnętrznych (z Saulem i jego rodem) i zewnętrznych konfliktach – zdobywa władzę i ustanawia właściwą monarchię oraz ma możliwość sprowadzenia po wielu latach Arkę Przymierza do Jerozolimy. Drugi ginie śmiercią tragiczną, a rytualna ofiara złożona z przedstawicieli jego rodu kończy okres kryzysu w Izraelu i toruje drogę do nastania złotego wieku Izraela. Ważny, z mojego punktu widzenia, jest także fakt, że wspomniane *Księgi* opisują sytuację czasów przełomowych, niepewnych i kryzysowych. Były to czasy nieustannych walk i chaosu, z którego wyklął się okres opisywany w źródłach biblijnych dosłownie jako złoty wiek Izraela<sup>188</sup>. Postacie symboliczne tego scenariusza występują, co chciałbym jeszcze raz z całą mocą podkreślić, w specyficznym okresie, który można nazwać czasem mitycznym, odznaczającym się zasadniczą dwoistością: jawi się bowiem w antytetycznych postaciach „Chaosu” i „Złotego Wieku” – fascynującej nieograniczoności towarzyszy odstręczający zamęt i niepewność<sup>189</sup>. Tym samym proponuję, żeby o wspomnianej sadze myśleć jak o micie będącym „odmianą logicznego narzędzia, które ma dokonać mediacji”<sup>190</sup> między okresem sędziów a monarchią, między końcem jednego porządku politycznego

---

<sup>185</sup> Ze wstępu do *Księgi Samuela*, [w:] dz. cyt., s. 214.

<sup>186</sup> W. Propp, *Bajka...*, s. 105.

<sup>187</sup> Tamże.

<sup>188</sup> „Ostatnie rozporządzenia Dawida wprowadzają na tron Salomona. Rządy jego to najwspanialszy moment historii Izraela” Ze wstępu do *Ksiąg Królewskich*, [w:] *Biblia*, s. 256, zob. także: Z. Kosidowski, *Złoty wiek Izraela*, [w:] Tenże, *Opowieści Biblijne*, Warszawa 1988, s. 240–301.

<sup>189</sup> R. Caillois, *Człowiek i sacrum...*, s. 129.

<sup>190</sup> C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów...*, s. 223.

a początkiem drugiego. Jest to czas rywalizacji między pierwszym monarchą a drugim (właściwym), co prowadzi do nastania rządów trzeciego (pożądanego).

Kluczowy – w przedstawieniu biblijnym – jest kontekst, w którym lud Izraela prosi podstarzałego proroka Samuela, pełniącego także rolę sędziego, aby ten ustanowił nad nimi króla. Prośbę swą motywują tym, że chcą być jak inni i stać się narodem<sup>191</sup> z jednym królem<sup>192</sup>. Prośba ludu w *Biblii* jest przedstawiona jako grzech bałwochwalstwa<sup>193</sup>, który niesie za sobą niebezpieczne konsekwencje:

Nie podobało się Samuelowi to, że mówili: „Daj nam króla, aby nami rządził”. Modlił się więc Samuel do Pana. A Pan rzekł do Samuela: „Wysłuchaj głosu ludu we wszystkim, co mówi do ciebie, bo nie ciebie odrzucają, lecz Mnie odrzucają, jako króla nad sobą. Podobnie jak postępowali od dnia, w którym ich wyprowadziłem z Egiptu, aż do dnia dzisiejszego, porzucając Mnie i służąc innym bogom, tak postępują i z tobą. Teraz jednak wysłuchaj ich głosu, tylko wyraźnie ich ostrzeż i oznajmij im prawo króla, który ma nad nimi panować”. I powtórzył Samuel wszystkie słowa Pana ludowi, który od niego zażądał króla<sup>194</sup>.

---

<sup>191</sup> Stawanie się „Narodem” jest w tym motywie ściśle związane ze stopniowym osiąganiem jedynomyślności co do przyzwolenia na śmierć Saula i jego rodu oraz jednoczesnego umocnienia się na tronie „miot Bożego” czyli Dawida i jego potomków. W tym sensie można przyjąć, że Naród – pisany wielką literą – powstaje w momencie osiągnięcia „jednomyślności prześladowców” Saula, jakby to nazwał Girard. Trzeba jednak pamiętać, że przez dużą część tekstu biblijnego, to Saul jest przedstawiony jako prześladowca „sprawiedliwego” Dawida. Ta dialektyczna łamigłówka staje się jasna dopiero po przesłedzeniu całej fabuły interesującego mnie motywu. Dopiero po śmierci Saula i kolejnej ofierze rytualnej złożonej z siedmiu mężczyzn jego potomstwa, którzy nie są już zaliczani do ludu Izraela, staje się aż nadto jasne, że mamy w tym przypadku do czynienia z powtórzeniem mechanizmu pojednawczego w postaci wyselekcjonowania i zabicia kozła ofiarnego. Ten akt jest tak doniosły, że kończy kryzys mimetyczny i kumuluje wystarczającą moc do pojednania ludu Izraela, ufundowania monarchii oraz nastania złotego wieku Izraela.

<sup>192</sup> 1 Sm 8, 5. Ważna uwaga dotyczy tego, że lud Izraela był podzielony na dwa obozy. Jeden, który żądał króla, drugi, który temu się sprzeciwiał. W ten sposób można mieć jasność, że istniały dwie skonfliktowane frakcje.

<sup>193</sup> 1 Sm 8, 1–18.

<sup>194</sup> 1 Sm 8, 6–10.

Niezwykle ważne jest zwrócenie uwagi na fakt, że Samuel na prośbę Boga, nieustannie przestrzegał lud przed fatalnymi w skutkach konsekwencjami ustanowienia króla. Nawet groźba, że Bóg nie wysłucha ludu, gdy ten będzie się na króla żalił, nie pomogła w zmianie decyzji:

Sami będziecie narzekali na króla, którego sobie wybieriecie, ale Pan was wtedy nie wysłucha. Odrzucił lud radę Samuela i wołał: „Nie, lecz król będzie nad nami, abyśmy byli jak wszystkie narody, aby nas sądził nasz król, aby nam przewodził i prowadził nasze wojny!”. Samuel wysłuchiwał wszystkich słów ludu i przekazał je do uszu Pana. A Pan rzekł do Samuela: „Wysłuchaj ich głosu i ustanów im króla!”<sup>195</sup>.

Z powyższych fragmentów wyraźnie wynika, że Bóg zgodził się na ustanowienie króla nad ludem wbrew swojej woli. Mało tego, ustanowienie króla staje się faktycznym odrzuceniem Boga, co jest kolejnym niezwykle istotnym tropem wskazującym na genezę mechanizmu ofiarniczego. Wprawienie go w ruch jest bowiem możliwe tylko wtedy, gdy dokonujący tego aktu przeciwstawia się Bogu. Wtedy i tylko wtedy możliwe jest zachowanie niewiedzy, co do istoty wprawianego w ruch mechanizmu. Ten fragment, demaskatorski w swojej istocie, doskonale potwierdza słuszność analiz Girarda, który podkreśla, że ów mechanizm jest w istocie szatanem<sup>196</sup>, Bóg natomiast poprzez proroków może jedynie objawiać jego naturę i przestrzegać przed konsekwencjami wprawiania go w ruch. Warto jeszcze raz powtórzyć i przypomnieć, że:

Pojawienie się Saula na scenie relacjonowanych w *1 Księdze Samuela* wydarzeń jest ściśle związane z wielkimi społeczno-politycznymi przemianami w Izraelu i wyznacza początek nowej epoki w jego biblijnej historii<sup>197</sup>.

---

<sup>195</sup> 1 Sm 8, 18–22.

<sup>196</sup> R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica...*, s. 44–58.

<sup>197</sup> D. Dziadosz, *Monarcha odrzucony przez Boga i lud*, Przemyśl 2006, s. 21.

Niezwykłe inspirujący jest także sam wybór Saula na pierwszego króla Izraela. Co ważne – Saul był bardzo wysoki i dorodny, „a nie było od niego piękniejszego człowieka wśród synów izraelskich. Wzrostem przewyższał cały lud”<sup>198</sup>. Ponadto Saul pochodził z pokolenia Beniamina z jednego z najmniejszych pokoleń izraelskich<sup>199</sup>, natomiast jego ród jest przedstawiony jako najniższy ze wszystkich rodów pokolenia Beniamina<sup>200</sup>. Już te wskazówki stanowią pewien dowód wstępnej selekcji ofiarniczej. Saul posiadał znak ofiarniczy, taki jak wzrost, który różnił go wyraźnie od pozostałych. Należy także pamiętać o jego pochodzeniu z jednego z najmniejszych pokoleń i rodów Izraela, co w przypadku później rosnącej przemocy w ramach wojny domowej z Dawidem o władzę w Izraelu będzie miało fundamentalne znaczenie, bowiem będzie oznaczało, że przemoc nie zostanie wprost proporcjonalnie odwzajemniona i wymordowanie przedstawicieli, stosunkowo nielicznego rodu, stanie się gwarantem zaprowadzenia pożądanego ładu. Po namaszczeniu Saula na króla ten zaczął, tak jak Samuel mu przepowiedział, modlić się w prorockim uniesieniu wśród innych proroków i stał się „innym człowiekiem”. Saul z woli Boga został wybrany na króla jeszcze raz, poprzez publiczne losowanie, lecz dotknięty Jego duchem bał się brać w nim udziału:

Tymczasem Samuel zwołał lud do Mispa. Odezwał się wtedy do Izraelitów: „Tak mówi Pan, Bóg Izraela: Wyprowadziłem Izraelitów z Egiptu i wyzwoliłem was z ręki Egiptu i z ręki wszystkich królestw, które was ciemiężyły. Lecz wy teraz odrzuciliście Boga waszego, który uwolnił was od wszystkich nieszczęść i ucisków, i rzekliście Mu: Ustanów króla nad nami. Ustawcie się więc przed Panem według pokoleń i według rodów”. Samuel kazał wystąpić wszystkim pokoleniom Izraela i padł los na pokolenie Beniamina. Nakazał potem, by wystąpiło pokolenie Beniamina według swoich rodów i padł los na ród Matriego. A los padł na Saula, syna Kisza. Szukano go, ale nie znaleziono. Jeszcze pytali się Pana: „Czy ten człowiek tu przybył?”. Odrzekł Pan: „Oto tam ukrył się w taborze”. Pobiegli więc i przyprowadzili go stamtąd. Gdy

---

<sup>198</sup> 1 Sm 9, 2.

<sup>199</sup> 1 Sm 9, 21.

<sup>200</sup> 1 Sm 9, 21.

stanął pośrodku ludu, wzrostem przewyższał cały lud o głowę. Rzekł wtedy Samuel do całego narodu: „Czy widzicie, że temu, którego wybrał Pan, nikt z całego ludu nie dorówna?” A wszyscy ludzie wydali okrzyk, wołając: „Niech żyje król”. Wtedy Samuel ogłosił ludowi prawa władzy królewskiej, zapisał je w księdze i złożył ją przed Panem. Następnie odprawił Samuel wszystkich ludzi do domów. Również i Saul udał się do swego domu, w Gibea, a towarzyszyli mu wojownicy, których serca Bóg poruszył. Tymczasem synowie Beliala mówili: „W czym ten może nam pomóc?” I wzgardzili nim, nie złożyli mu też daru, ale on nie zwracał na to uwagi<sup>201</sup>.

Niezwykle ważne jest zwrócenie uwagi na fakt, który nie umknie czytelnikowi znajdującemu treść *Biblii*, że wspomniane losowanie jest strukturalnym powtórzeniem mechanizmu ofiary prześlągalnej w postaci kozła ofiarnego:

(Aaron) Weźmie dwa kozły i postawi je wobec Pana, przed wejściem do Namiotu Spotkania. Następnie Aaron rzuci losy o dwa kozły, jeden los dla Pana, drugi dla Azazela. Potem Aaron przyprowadzi kozła, wylosowanego dla Pana, i złoży go na ofiarę prześlągalną. Kozła wylosowanego dla Azazela postawi żywego przed Panem, aby dokonać na nim prześlągalania, a potem wypędzić go dla Azazela na pustynię<sup>202</sup>.

Strukturalne i symboliczne podobieństwo między tymi fragmentami z *Biblii* polega na tym, że Saul został wylosowany na tej samej zasadzie jak to miało miejsce w przypadku kozła ofiarnego przeznaczonego dla Azazela. Azazel jest natomiast interpretowany przez tłumaczy biblijnych jako demon mieszkający na ziemi jałowej, tam gdzie Bóg nie działa zapładniająco<sup>203</sup>. A zatem Saul jest przedstawiany od początku jako niechciana przez Boga, ale pożądana ofiara prześlągalna zrodzona z grzechu ludu wynikającego z pragnienia rywalizacji mimetycznej z innymi narodami, które posiadały króla.

---

<sup>201</sup> 1 Sm 10, 17–27.

<sup>202</sup> 1 Kpł 16, 7–10.

<sup>203</sup> Przypis do 1 Kpł 16, 8. *Azazel*, [w:] W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 2007, t. 1, s. 72.



Nieuchronnie Saul (i jak się później okaże, także jego potomkowie) wszedł na utarty szlak<sup>204</sup> – jakby to określił Girard – i jego upadek od początku jest wyraźnie zapowiedziany, bowiem:

Monarcha nie jest bynajmniej kimś, kto sprawuje władzę duchową, jest on ofiarą, skazańcem, któremu zawieszono wykonanie wyroku, kimś, kogo lud przygotował sobie jako przyszłego kozła ofiarnego<sup>205</sup>.

Bardzo ważna, z mojego punktu widzenia, jest informacja, że kluczowa rola Saula, o czym wprost jest mowa w *Księdze*, dotyczy wybawienia Izraela od jego wrogów<sup>206</sup>. W następstwie opieki Pana nad pierwszym królem Izraela, ten pokonał Amonitów i Filistynów a także Amalekitów, co umocniło go w roli króla. Charakterystykę jego rządów świetnie przedstawia kolejny fragment z *Biblii*: „W którąkolwiek stronę się zwrócił, zwyciężał, dając dowody męstwa”<sup>207</sup>. Należy jednak pamiętać, że przyczyny początkowych sukcesów oraz upadku Saula są ściśle ze sobą powiązane i stanowią jeden z kluczowych warunków umożliwiających dalszy rozwój akcji mitu. Saul staje przed próbą, która ma określić, czy jest godny tego, aby być królem nad ludem Izraela<sup>208</sup>. Tą próbą ma być kara wymierzona Amalekitom, którzy w przeszłości stanęli na drodze Izraelitów, gdy ci szli z Egiptu do Ziemi Obiecanej. Postać Amaleka<sup>209</sup> będzie odgrywać ważną symbo-

---

<sup>204</sup> R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi...*, s. 77.

<sup>205</sup> G. Sorman, *dz. cyt.*, s. 8–9.

<sup>206</sup> 1 Sm 10, 1.

<sup>207</sup> 1 Sm 14, 47–52.

<sup>208</sup> 1 Sm 15, 1.

<sup>209</sup> Amalekici pojawiają się w interesującej mnie sekwencji w *Księdze Wyjścia*. W opisywanym wydarzeniu warto zwrócić uwagę na kontekst. W trakcie powrotu do Ziemi Obiecanej przez Boga zgromadzenie Izraela rozbiło obóz w Refidim. W tym samym czasie do Refidim przybyli Amalekici, „aby walczyć z Izraelitami”. Izraelici byli wtedy słabi, skłócen i wystawiali Boga na próbę. Ostatecznie, dzięki modlitwom Mojżesza, Izraelici pokonali Amalekitów w tym bardzo trudnym dla nich momencie. Na pamiątkę tego zwycięstwa Bóg kazał zapamiętać, iż z powodu tego, że Amalekici podnieśli rękę „na tron Pana”, wojna z nimi będzie trwać przez wszystkie pokolenia aż do zupełnego zglądzenia pamięci o nich. W ten sposób Amalekici stali się ucieleśnieniem symbolicznego zła, chaosu, czyhającego na słabość Izraela, aby go zniszczyć. Czytaj: Wj 17, 8–16.

liczną rolę w kolejnych przedstawieniach mitologicznych. Wracając do *Pierwszej Księgi Samuela*, warto zwrócić uwagę na to, że Saul miał pobić wspomnianego Amaleka, a następnie obłożyć klątwą wszystko to, co było jego własnością<sup>210</sup>. Samuel, będąc pośrednikiem między królem a Bogiem, wyraził to tak, zwracając się do króla:

(...) nie lituj się nad nim, lecz zabijaj tak mężczyzn, jak i kobiety; młodzież i dzieci, woły i owce, wielbłądy i osły<sup>211</sup>.

Ten barbarzyński nakaz łatwiej jest nam zrozumieć wtedy, gdy przyjmiemy, że od pomazańca Bożego lud żąda bezwzględności, ponieważ chce dostrzegać w nim niezwykłego wodza, który morduje wrogów ludu z namaszczenia Bożego. Doskonale sens tej relacji oddaje fragment *Psalmu 18*:

Bóg, co mocą mnie przepasuje  
i nienaganną czyni moją drogę,  
On daje moim nogom ręczność nóg łani  
i stawia mnie na wyżynach,  
On ćwiczy moje ręce do bitwy,  
a ramiona – do napinania spiżowego łuku.  
Dajesz mi tarczę Twą dla ocalenia,  
i wspiera mnie Twoja prawica,  
a Twoja troskliwość czyni mnie wielkim.  
Wydłużasz mi kroki na drodze  
i stopy moje się nie chwieją.  
Ścigam mych wrogów i dopadam,  
a nie wracam, póki nie zginą.  
Starłem ich, nie mogli się podnieść,  
upadli pod moje stopy.  
Mocą mnie przepasujesz do bitwy,  
sprawiasz, że przeciwnicy gną się pode mną,  
zmuszasz wrogów moich do ucieczki,  
a wytracasz tych, co mnie nienawidzą.  
Wołają – lecz nie ma wybawcy;

---

<sup>210</sup> 1 Sm 15, 1–3.

<sup>211</sup> 1 Sm 15, 1–3.

do Pana – lecz im nie odpowiada.  
Jak proch na wietrze ich rozrzucę,  
zdepczę jak błoto uliczne<sup>212</sup>.

Uważny czytelnik Biblii wie doskonale, że Saul nie posłuchał Samuela. Mimo iż zgładził wszystkich Amalekitów, za namową swojego ludu, którego się bał<sup>213</sup>, darował życie królowi Agagowi, zachowując także jego bardzo bogaty dobytek. Całą resztę, czyli wszystko to, co było mało wartościowe, Saul i jego lud obłożył klątwą<sup>214</sup>. Żyjący Agag symbolizuje tu napierający chaos, z którym wybraniec Boży musi bezwzględnie i skutecznie walczyć, aby zachować ład i harmonię. Ten, który nie jest w stanie podołać temu zadaniu, sam staje się stopniowo przyczyną chaosu, zepsucia oraz słabości wewnętrznej swojego ludu. W konsekwencji miłosiernego przecież czynu Saula, który – co należy podkreślić z całą mocą – wynikał z ogromnej presji jego ludu, prorok Samuel oznajmia mu, że nie wykonał woli Boga, dlatego Ten odrzuca go jako króla<sup>215</sup>. Saul nie sprostał próbie, przed jaką stanął. Od tego momentu Saul staje się wewnętrznym wrogiem Izraela. W konsekwencji następuje natychmiastowe i bezlitosne odrzucenie Saula przez Boga, pojawienie się na dworze królewskim Dawida, a następnie postępuje stopniowe deprecjonowanie Saula. Idąc jednak za interpretacją Girarda, łatwo jest dostrzec, że Saul od tego momentu popadł w niełaskę u swojego ludu, a nie Boga<sup>216</sup>. Natomiast zarzuty wobec niego są bardzo wątpliwe, a przez to stereotypowe w sensie, jaki nadał temu określeniu Girard. Zarzuty wobec Saula

---

<sup>212</sup> Ps 18, 33–43.

<sup>213</sup> „Saul odrzekł Samuelowi: «Popełniłem grzech: Przekroczyłem nakaz Pana i twoje wskazania, bałem się bowiem ludu i usłuchałem jego głosu». 1 Sm 15, 24.

<sup>214</sup> 1 Sm 15, 9.

<sup>215</sup> 1 Sm 15, 22–23. Scena ta pokazuje istotę niewierności „wybrańca” Bożego, co świetnie ilustruje kolejny fragment: „Pan odebrał ci dziś królestwo izraelskie, a powierzył je komuś innemu, lepszemu od ciebie. Chwała Izraela nie kłamie i nie żałuje, gdyż to nie człowiek, aby żałował». Samuel kończąc dzieło Pana i pokazując wierność jego woli, zabija Agagą. Czytaj: 1 Sm 15, 28–33.

<sup>216</sup> R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi...*, s. 21.

dotyczą bowiem nadużycia władzy<sup>217</sup> i są charakterystyczne dla niebawem obalonego władcy. Innymi słowy – zarzuty tego rodzaju muszą się pojawić, aby przygotować mu „dawną drogę”. W jednym momencie najwyższe uwielbienie wobec Saula zamienia się w najwyższą odrazę<sup>218</sup>. W przypadku tych szczególnych postaci mitologicznych scenariusz wydarzeń zawsze przebiega w ten sam sposób i sprowadza się do przygotowania ofiarniczego<sup>219</sup> – „rozpoczyna się od zaszczytów, od bogactwa, a kończy straszliwą klęską”<sup>220</sup>. Co prawda to „Bóg go przeklina”<sup>221</sup>, ale nie może być inaczej, jeśli lud ma pozostać nieświadomym mechanizmu ofiarniczego, w którym bierze udział. Innymi słowy: „To bóg obala potężnych, lecz *depcze* ich tłum”<sup>222</sup>.

---

<sup>217</sup> Tamże.

<sup>218</sup> Tamże, s. 22.

<sup>219</sup> Tamże, s. 75.

<sup>220</sup> Tamże, s. 24.

<sup>221</sup> Tamże, s. 31.

<sup>222</sup> Tamże, s. 26.

## Dawid pojawia się na scenie

Pojawienie się Dawida w logice fabuły tego mitu autodemaskatorskiego jest ściśle związane z grzechem Saula i wielkim rozczarowaniem, jakie w związku z tym wywołał wśród swojego ludu. Co ważne, kilkakrotnie w *Biblii* podkreślone zostają cechy różniące Saula od Dawida. Ten pierwszy, jak już wspomniałem, był wysoki i dorodny<sup>223</sup>. Z kolei Dawid opisywany jest, jeszcze przed namaszczeniem, jako najmniejszy i najmłodszy pośród synów Jessego, a do tego trudniący się wypasem owiec<sup>224</sup>. Dawida, w odróżnieniu od Saula, nie cechował budzący respekt i na pierwszy rzut oka widoczny wygląd fizyczny, ale to, co ukryte, czyli serce<sup>225</sup>. Co ważne, Saul z pozoru był dorodny i godny realizacji woli Pana, natomiast Dawid, z pozoru także, nie wydawał się godny tego, aby stać się pomazańcem Bożym. Gdyby, wyprzedzając nieco kolejność wyjaśniania, ich wzajemną relację analizować w kontekście stałego układu funkcji składających się na kompozycję bajki magicznej<sup>226</sup>, to – co warto przypomnieć raz jeszcze – Saul wpisuje się w kategorię symboliczną „falszywego bohatera”, bowiem „prawdziwym bohaterem” – „sprawiedliwym” okaże się dla każdego znającego treść starotestamentowej sagi – Dawid. Zanim jednak ukaże się nam cały temat mito-logiczny w swojej okazałości, możemy przyjrzeć się dokładniej tym fragmentom scenariusza, które stanowią zapowiedź przyszłej ofiary złożonej z Saula. Jednym z nich jest wygrana walka Dawida z Goliatem<sup>227</sup>.

---

<sup>223</sup> 1 Sm 9, 2–3.

<sup>224</sup> 1 Sm 16, 12–13.

<sup>225</sup> 1 Sm 16, 7.

<sup>226</sup> W. Propp, *Bajka...*, s. 92.

<sup>227</sup> Goliat był żołnierzem filistyńskim, który w wojnie z Izraelitami zaproponował walkę z jednym z nich. Potyczka miała rozstrzygnąć o wyniku całej wojny. Ze względu na posturę wojownika filistyńskiego, która wzbudzała przerażenie wśród jego przeciwników, nikt nie chciał podjąć się tego wyzwania. W związku z tym król Saul obiecał temu, który pokona filistyńskiego harcownika,

Goliat nie przypadkowo wyróżnia się wzrostem spośród innych wojowników. Walka Dawida-pasterza<sup>228</sup>, delikatnego chłopca grającego opętanemu przez złego ducha królowi na cytrze<sup>229</sup>, z Goliatem jest zapowiedzią walki między Dawidem a samym Saulem. Zwycęstwo Dawida nad Goliatem jest próbą, która symbolicznie potwierdza słabość Saula przed swoją armią i ludem, a co za tym idzie – brak opieki Boga nad pierwszym królem Izraela przy jednoczesnym potwierdzeniu opieki Boga nad „przypadkowo” pojawiającym się chłopcem będącym jedynie giermkim<sup>230</sup> na dworze króla. To wydarzenie, jak już wiedzą uważni czytelnicy *Biblii* oraz zaznajomieni ze strukturalną analizą bajek magicznych<sup>231</sup> naukowcy, stanowi zapowiedź przejmowania władzy nad „Królestwem”.

Śledząc jednak dokładnie tekst biblijny, nie sposób pominąć faktu, że w konsekwencji wygranej Dawida nad Goliatem, i mimo licznych uników króla zazdrosnego o błyskotliwą karierę Dawida, syn Jessego otrzymał w końcu obiecaną mu królewską córkę (Mikal) za żonę, wchodząc w ten sposób do królewskiej rodziny. Następnie został mianowany dowódcą wojska, co zdaniem króla miało spowodować rychłą śmierć Dawida. Mimo to, co charakterystyczne, wszędzie tam, gdzie posłał go król, „wiodło mu się dobrze”<sup>232</sup>, w konsekwencji jego czyny prowadziły do wzrostu jego potęgi. Saul natomiast wprost proporcjonalnie tracił autorytet i wpływ<sup>233</sup>. Lud Izraela podsycał atmosferę rywalizacji mimetycznej, śpiewając na cześć Dawida wielce znaczące, psalmy: „Pobił Saul tysiące, a Dawid dzie-

---

hogactwo oraz swoją córkę za żonę, a całą rodzinę śmiałka obiecał zwolnić z płacenia danin. Dawid, znajdując się przez przypadek na miejscu bitwy, zadeklarował, że skoro nikt nie chce walczyć z Goliatem urągającym wojskom Boga żywego, to on go pokona, tak jak robił to wcześniej rozprawiając się z groźnymi zwierzętami atakującymi jego trzodę. Czytaj: 1 Sm 17, 32–37.

<sup>228</sup> 1 Sm 16, 12–13.

<sup>229</sup> 1 Sm 16, 23.

<sup>230</sup> 1 Sm 16, 21.

<sup>231</sup> C. Lévi-Strauss, *Struktura i forma. Rozważania o pracy Vladimira Proppa*, [w:] Tenże, *Antropologia strukturalna II...*, s. 139–160.

<sup>232</sup> 1 Sm 18, 7.

<sup>233</sup> 1 Sm 18, 28–30.

siątki tysięcy”<sup>234</sup>. W tych okolicznościach rywalizacja mimetyczna między królem – Saulem a Dawidem nabierała na sile. Demonizowany Saul w przedstawieniu *Pierwszej Księgi Samuela* przeciwstawia się swojemu narodowi mordując kapłanów i mieszkańców miast, które okazały pomoc uciekającemu przed nim Dawidowi<sup>235</sup>. Saul, tak samo jak symboliczni Amalekici dla Izraela, stawał się dla swojego ludu „wrogiem na zawsze”<sup>236</sup>. Stopniowe deprecjonowanie Saula jest kolejnym stereotypem prześladowczym prowadzącym do wniosku, że pierwszy król przestaje się zaliczać do ludu Izraela i czeka go los kozła ofiarnego rytualnie wygnanego na pustynię. Jak się później okaże, przedstawiciele jego rodu czeka natomiast los kozła złożonego Bogu w ofierze przebłagalnej.

Naród jest wyraźnie podzielony, przy czym z narracji biblijnej wynika, że stopniowo staje przychylniejszy Dawidowi – „sprawiedliwemu”. Nie mniej Dawid, unikając otwartej konfrontacji z Saulem, jest zmuszony do ucieczki i ukrywania się w niedostępnych miejscach na pustyni, tak samo jak kozioł przebłagalny ofiarowany Azazelowi. Kolejna analogia strukturalna do ofiary złożonej z kozła ofiarnego jest tutaj bardzo czytelna. Różnica polega jednak na tym, że o ile Saul stanie się faktycznie kozłem ofiarnym przeznaczonym Azazelowi, to Dawid, będąc pomazańcem Boga, sprostą kolejnej próbie<sup>237</sup> i cudownie powróci z pustyni, wsparty do tego specyficznymi sprzymierzeńcami:

Zgromadzili się też wokół niego wszelkiego rodzaju uciśnieni i ci, którzy ścigani byli przez wierzycieli, i ci, którym było ciężko na duszy, a on się stał dla nich przywódcą<sup>238</sup>.

---

<sup>234</sup> 1 Sm 18, 7; 1 Sm 21, 12; 1 Sm 29, 5.

<sup>235</sup> 1 Sm 22, 13–23.

<sup>236</sup> 1 Sm 18, 29.

<sup>237</sup> W. Propp, *Bajka...*, s. 104.

<sup>238</sup> 1 Sm 22, 2.

To między innymi uciśnieni stają się świadkami kolejnej próby, przed którą stanął Dawid. W czasie prześladowań Dawida przez Saula doszło do ich przypadkowego i niezwykle ważnego spotkania w jaskini Engaddi. Saul prześladowający Dawida zatrzymał się tam na noc, natomiast w tej samej jaskini, lecz nieco głębiej ukrywał się Dawid. Ludzie Dawida wiedząc o tym, donieśli mu, posługując się autorytetem boskim, że można łatwo, nie ryzykując przy tym zbyt wiele, zabić Saula:

Właśnie to jest dzień, o którym Pan powiedział tobie: Oto ja wydaję w twe ręce twój wroga, abyś z nim uczynił, co ci się wyda słuszne<sup>239</sup>.

Dawid nie robi jednak tego, czego oczekują od niego doradcy. Zamiast zabić Saula, odcina mu fragment płaszcza, z powodu czego spotkały go wyrzuty sumienia podobne do tych, jakie miałyby w przypadku zabicia pomazańca Bożego<sup>240</sup>. Podążając za radą Girarda, nie możemy dać się zwieść tej ofiarniczej perspektywie oraz pozornej niewinności Dawida, bowiem powinniśmy cały czas pamiętać o tym, że:

(...) w śmiertelnej walce politycznej słabsza strona powinna za wszelką cenę uniknąć przemocy; gdy przemoc zdaje się nie do uniknięcia, niech będzie tak ograniczona, wybiórcza i określona przez warunki, jak tylko można, tak legalna i prawowita, jak tylko przemoc może być, zakorzeniona w czymś, co jest jeszcze święte w oczach ludu<sup>241</sup>.

Z im większą siłą Dawid jest przedstawiany w *Biblii* jako ten, który w żaden sposób nie chce śmierci Saula i jest prześladowany bez powodu<sup>242</sup>, tym bardziej wydaje się podejrzanym zapowiadanego na

---

<sup>239</sup> 1 Sm 24, 5.

<sup>240</sup> 1 Sm 24, 5–6.

<sup>241</sup> R. Girard, *Szekspir. Teatr zazdrości...*, s. 278.

<sup>242</sup> Dawid zdaje się na wolę Boga, mówiąc: „Niechaj Pan dokona sądu między mną a tobą, niechaj Pan na tobie się pomści za mnie, ale moja ręka nie zwróci się przeciw tobie. Według tego, jak głosi starożytne przysłowie: «Od złych zło



wiele sposobów mordu. Dawid bowiem zachowuje się jak przyszły morderca, który jednak przytomnie unika bezpośredniego kontaktu z krwią ofiary<sup>243</sup>, budując sobie w ten sposób solidne alibi. Zatem, w świetle analiz Girarda, powinniśmy raczej myśleć o tej scenie w kategoriach podkreślania różnic między przemocą złą i dobrą:

Nawet najdziwniejsze aberracje myśli religijnej świadczą o prawdzie, którą jest utożsamianie zła i środka zaradczego w kwestii przemocy. Raz przemoc ukazuje ludziom swe straszliwe oblicze, mnoży spustoszenia, a kiedy indziej wprost przeciwnie, ukazuje się jako siła pojednawcza, rozsiewając dookoła siebie dobrodziejstwa ofiary. Ludzie nie mogą przeniknąć tajemnicy tego dualizmu. Potrzebują widocznego odróżnienia dobrej przemocy od złej, chcą powtarzać bez przerwy tę pierwszą, aby uniknąć drugiej. Tym właśnie jest rytuał i aby był skuteczny, co już zauważyliśmy, ofiarnicza przemoc musi być podobna do nieofiarniczej<sup>244</sup>.

Zabójstwo śpiącego Saula grozi zatem rozlaniem się złej przemocy zanieczyszczającej, dzielącej i dezintegrującej<sup>245</sup> lud Izraela. Potencjalny ofiarnik, jakim jest tutaj Dawid, musi spełniać swoją pracę spokojnie i czysto, co będzie świadczyło jak najlepiej o nim samym. W innym wypadku Dawid nie będzie potrafił wywołać wśród ludu jednoczącej jednomyślności ofiarniczej wokół śmierci Saula i sam

---

przychodzi», ręka moja nie zwróci się przeciw tobie. (...) Pan więc niech będzie rozjemcą, niech rozsądzi między mną i tobą, niech wejrzy i poprowadzi moją sprawę, niech obroni mnie przed twoją ręką!<sup>19</sup>. Saul przyznał Dawidowi, że ten jest sprawiedliwy, bowiem jak sam przyznał: „Dziś dałeś mi dowód, że mi dobro świadczyłeś, kiedy bowiem Pan wydał mnie w twoje ręce, ty mnie nie zabiłeś. (...) Niech cię Pan nagrodzi szczęściem za to, coś mi dziś uczynił. Teraz już wiem, że na pewno będziesz królem i że w twojej ręce utrwali się królowanie nad Izraelem. **Przysięgnij mi więc wobec Pana, że nie wyniszczysz mego potomstwa po mnie, że nie wytracisz też mego imienia z rodu mego ojca**”. Dawid obiecał Saulowi, że tak zrobi. Charakterystyczne jest to, że Saul obawiał się analogicznej kary, do tej jaka spadła na Amalekitów. Jak później się okaże, jego obawy nie były bezpodstawne. Bowiem wymordowanie przeciwników politycznych Dawida staje się równoznaczne ze śmiercią „domu Saula” i przywróceniem ładu. Czytaj: 1 Sm 24, 13–23.

<sup>243</sup> R. Girard, *Szekspir. Teatr zazdrości...*, s. 278.

<sup>244</sup> Tenże, *Sacrum i przemoc...*, s. 49.

<sup>245</sup> Tenże, *Szekspir. Teatr zazdrości...*, s. 272.

stanie się potencjalną ofiarą<sup>246</sup> rozlewającej się przemocy. Niechlujstwo w tym przypadku jest złym znakiem<sup>247</sup>, bowiem składanie ofiary wyglądać będzie na morderstwo, które ustanawia zły przykład; staje się zachętą do dalszej przemocy<sup>248</sup>. Innymi słowy, Dawid musi się wstrzymać z zabójstwem aż do momentu, w którym będzie mogła zostać zastosowana dobra przemoc wobec Saula, czyli taka, która spełni warunki przemocy ofiarniczej i z tego powodu będzie w stanie uzdrowić, zjednoczyć i pogodzić podzielony lud Izraela<sup>249</sup>. Dlatego tak ważne jest, aby pamiętać o tym, że:

W sprawie tak ryzykownej jak zamordowanie popularnego przywódcy istnieje szereg rzeczy, które mordercy mogą uczynić w celu zwiększenia swoich szans, i inne, których muszą unikać za wszelką cenę. Gdybyśmy sporządzili listę wszystkich tych pozytywnych i negatywnych środków ostrożności, zbiegałoby się to z nakazami i zakazami rytualnego składania ofiary<sup>250</sup>.

Zatem postępowanie Dawida staje się identyczne jak w przypadku innych postaci znajdujących się w tego rodzaju strukturalnym splocie okoliczności:

Ofiarnicy zawsze są świadomi, że w ich słabych rękach różnica między tymi dwoma rodzajami przemocy może łatwo zniknąć. Gdy tylko różnica ta gubi się, składanie ofiary staje się znowu złą przemocą kryzysu, z którego przede wszystkim się wywodzi; czyni ona kryzys gorszym niż wówczas, gdy nie próbowano składać ofiary<sup>251</sup>.

Uważam, że problem z zamordowaniem Saula odpowiada problematyce związanej z zabiciem *homo sacer* („człowieka świętego”), której tak wiele miejsca poświęcił w swoich analizach włoski filozof

---

<sup>246</sup> Tamże, s. 269.

<sup>247</sup> Tamże, s. 279.

<sup>248</sup> Tamże.

<sup>249</sup> Tamże, s. 272.

<sup>250</sup> Tamże, s. 278.

<sup>251</sup> Tamże, s. 273.

Giorgio Agamben<sup>252</sup>. *Homo sacer* jest zatem banitą, którego można zamordować, nie można go jednak złożyć Bogu w ofierze, gdyż na mocy prawa jest on podwójnie wyłączonej ze wspólnoty bowiem:

(...) *homo sacer* należy do Boga pod postacią niemożności złożenia w ofierze i włączony jest do społeczności pod postacią możliwości bycia zabitym. Życie, którego nie można złożyć w ofierze, a które jednak można zabić, jest życiem świętym<sup>253</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że los *homo sacer* strukturalnie pokrywa się z losem kozła ofiarowanego Azazelowi. Odpowiadający mu strukturalnie Saul, który od momentu losowania potwierdzającego jego wybór na króla żyje w permanentnej niepewności, co do swego losu, natomiast od momentu niesprostania próbie w narracji biblijnej jest przedstawiany jako osoba, która stopniowo stygmatyzowana i pozbawiana ludzkich cech, pozostaje jedynie chwilowo przy życiu. Pierwszy król Izraela jest stopniowo wykluczany tak ze świata ludzi (*profanum*) jak i bogów (*sacrum*), pozostając ciągle królem. W konsekwencji staje się postacią demoniczną, której śmierć staje się polityczną koniecznością wyznaczającą strefę „nierozróżnialności między ofiarą a morderstwem”<sup>254</sup>.

Wracając jednak do wydarzeń w jaskini Engaddi, należy zwrócić uwagę, że pierwszy król Izraela w odpowiedzi Dawidowi, darującemu mu życie, przyznaje, że zgrzeszył, postępował nierozsądnie oraz błędnie<sup>255</sup>. Na samym końcu postanowił on pobłogosławić Dawida jak swojego syna<sup>256</sup> i namaścić go na swojego prawowitego następcę. Sama śmierć Saula jest w *Biblii* przedstawiona stereotypowo i z pozoru przypomina inne tego rodzaju śmierci mające potencjalną moc kończącą okres chaosu. Chciałbym zwrócić uwagę na to, że po spotkaniu w jaskini Dawid i Saul toczyli jednoczesne wojny z zewnętrzn-

---

<sup>252</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, Warszawa 2008.

<sup>253</sup> Tamże, s. 115.

<sup>254</sup> Tamże, s. 116.

<sup>255</sup> 1 Sm 26, 21.

<sup>256</sup> 1 Sm 26, 25.

nymi wrogami swojego ludu. Pierwszy walczył z Amalekitami, natomiast drugi z Filistynami. O ile syn Jessego pokonał Amalekitów, o tyle Saul wraz ze swoimi synami poległ w starciu z Filistynami<sup>257</sup>. Opuszczony król nie zginął jednak z ręki swoich wrogów, ale sam rzucił się na swój miecz, ginąc śmiercią samobójczą. „Radykalne usunięcie”<sup>258</sup> w formie samobójstwa Saula, wydaje się najlepszym rozwiązaniem dla Dawida. Pozornie wszystkie warunki zostały spełnione, aby zwyciężyła dobra przemoc<sup>259</sup> i to zadana z ręki samej ofiary. Samobójcza śmierć Saula wydaje się być idealną ofiarą rytualną, stanowiącą upragnione rozwiązanie mające moc ograniczającą do minimum ryzyko eskalacji niszczycielskiej przemocy wśród ludu Izraela<sup>260</sup>, mimo to dzieje się inaczej. Śmierć Saula, podobnie jak w przypadku postaci Alarbusa w *Tytusie Andronikusie* Szekspira<sup>261</sup>, okazuje się zatrutym lekarstwem (*pharmakon*)<sup>262</sup> prowadzącym do spirali przemocy w postaci kolejnych odwetów opisanych w *Biblii* jako wojna domowa w Izraelu.

Interpretacja śmierci Saula staje się bardzo problematyczna zaraz na początku *Drugiej Księgi Samuela*, gdy do Dawida przybywa młody Amalekita, a nie Filistyn – jakby wynikało z logiki opowiadania, który następnie oczekuje od niego nagrody za zabicie Saula. Na dowód swojego śmiałego czynu przynosi diadem i naramiennik należący do Saula. Dawid w narracji biblijnej został przedstawiony wprost jak zlecniodawca, prawdziwy, choć ukryty, ofiarnik Saula. Od tej sceny śmierć Saula zaczyna przypominać krwawy mord wywołujący chaos<sup>263</sup> symbolicznie przedstawiony w postaci sekwencji

---

<sup>257</sup> 1 Sm 31.

<sup>258</sup> R. Girard, *La voix méconnue du réel*, Paryż 2002, s. 24, [za:] J. Bolewski, *Mit i prawda kultury...*, s. 116.

<sup>259</sup> R. Girard, *Szekspir. Teatr zazdrości...*, s. 272.

<sup>260</sup> Doskonałą analizę na ten temat przeprowadził Girard. Czytaj: R. Girard, *Teotihuakan*, [w:] Tenże, *Kozioł ofiarny...*, s. 86–97.

<sup>261</sup> M. Grzegorzewska, *Scena we krwi. Szekspira tragedia zemsty*, Kraków 2006, s. 62. Czytaj także: W. Shakespeare, *Tytus Andronikus*, Warszawa 2000.

<sup>262</sup> R. Girard, *Kozioł ofiarny...*, s. 181.

<sup>263</sup> Tenże, *Szekspir. Teatr zazdrości...*, s. 274.

kolejnych tragicznych wydarzeń. W jednym momencie zła przemoc zaczyna brać górę nad dobrą. Dawid, chcąc zaradzić eskalacji złej przemocy, w odpowiedzi na te demaskatorskie słowa Amalekity rozkazuje natychmiast zabić młodzieńca:

Powiedział do niego Dawid: „Jak to? Nie bałeś się podnieść ręki na pomazańca Pańskiego?”. Wezwał więc Dawid jednego z młodzieńców i dał rozkaz: „Podejdz i przebij go!”. Ten zadał mu taki cios, że umarł. Dawid zaś wołał w jego stronę: „Odpowiedzialność za twoją krew [zrzucam] na twoją głowę! Usta twe wydały o tobie świadectwo, gdy mówiły: Ja zabiłem pomazańca Pańskiego”<sup>264</sup>.

Dopiero po tym akcie Dawid śpiewa pieśń żałobną o Saulu<sup>265</sup>, a następnie każe się jej uczyć kolejnym pokoleniom<sup>266</sup>. Powinniśmy jednak przez cały czas pamiętać, że w takich okolicznościach:

Rytuał negowania zabójstwa występuje wraz z aktami przebłagalnymi, mającymi sprzyjać wskrzeszeniu; wskrzeszenie zaś jest przywoływane i zarazem zapowiadane przez performatywny język rytualnych pieśni, posługujących się schematem łączenia przeciwieństw<sup>267</sup>.

Co prawda, po śmierci i pogrzebie Saula królem Judzkim zostaje Dawid, niemniej cień odpowiedzialności za śmierć pierwszego króla Izraela ciąży na Dawidzie już do końca sagi. Należy jednocześnie pamiętać, że dojście Dawida do władzy w Izraelu i w Judzie należałoby ocenić w kategorii zamachu stanu wymierzonego przeciw pracomocnej i formalnie panującej dynastii Saulidów<sup>268</sup>. W tym samym czasie dowódca wojsk Saula, Abner, obwołał Iszbaala<sup>269</sup> – syna Sau-

---

<sup>264</sup> 2 Sm 14–16.

<sup>265</sup> 2 Sm, 19–27.

<sup>266</sup> 2 Sm, 18.

<sup>267</sup> P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny...*, s. 304.

<sup>268</sup> D. Dziadosz, *dz. cyt.*, s. 435.

<sup>269</sup> Imię Iszbaal w tekście hebrajskim brzmi Iszboszet. Imiona, mające w zakończeniu imię bożka kananejskiego, zostały zamienione w czasach późniejszych na boszet – hańba. Ten przypis pochodzący od tłumaczy *Biblii* może sugerować, że syn Saula i cały jego dom został zdeprecjonowany aż do finałowej

la, królem nad Izraelem. Od tego momentu toczy się już walka nie tyle między Dawidem a Iszbaalem o to, kto stanie się królem całego ludu, ale jako „wojna między domem Saula a domem Dawida”<sup>270</sup>. Co istotne, w wyniku kolejnych wydarzeń – „Dawid stawał się mocniejszy, natomiast dom Saula coraz słabszy”<sup>271</sup>.

Odtąd Dawid przedstawiany jest z jednej strony jako ten, który ze wszystkich sił stara się dotrzymać przysięgi złożonej Saulowi, a z drugiej – jako próbujący ze wszystkich sił opanować chaos rozlewającej się przemocy. W związku z tym, podczas wojny domowej w Izraelu nie chce śmierci nikogo z rodu królewskiego. Nie sposób jednak nie zauważyć, że czerpie oczywiście korzyści ze śmierci właśnie tych postaci, stopniowo, aczkolwiek bardzo konsekwentnie, umacniając swoją pozycję i władzę w Izraelu. Niech takim przykładem będzie zabicie przez dwóch żołnierzy Dawida wspomnianego Iszbaala. W tym miejscu znowu warto podkreślić, że powtórzyli oni dokładnie ten sam schemat, co w przypadku młodego Amalekity. Byli oni bowiem przekonani, że każdy, kto zabije Iszbaala, może oczekiwać nagrody od Dawida, dlatego też zrobili to bez jego zgody. Za karę ci dwaj giną, a Dawid lamentuje po śmierci Iszbaala, tak samo jak wcześniej po śmierci Saula. Nie mniej ta przemoc dokonana wobec Iszbaala otwiera mu ostatecznie drogę do stania się królem nad całym Izraelem i ustanowienia stolicy w Jerozolimie<sup>272</sup>.

W związku ze śmiercią kolejnych wewnętrznych wrogów Dawida ten „stawał się coraz potężniejszy, bo Pan, Bóg Zastępów, był z nim”<sup>273</sup>. Dopiero po tych wydarzeniach Dawid stał się godny, aby

---

sceny, w której Saul, jak i jego synowie, przestają być uznani za pochodzący z ludu Izraela, [w:] 2 Sm 21, 3–6. Ciekawą wskazówką jest to, że według *Słownika Biblijnego* Pierwszym imieniem Iszbaala było Eszbaal co oznaczało „mąż należący do pana”. Redaktorzy biblijni zmienili je później na „męża wstydu”, [za:] *Iszbaal*, [w:] W.R.F. Browing, *dz. cyt.*, s. 200.

<sup>270</sup> 2 Sm 3, 1.

<sup>271</sup> Tamże.

<sup>272</sup> 2 Sm 5, 1–3.

<sup>273</sup> 2 Sm 5, 10.

wreszcie sprowadzić Arkę Przymierza<sup>274</sup> do Jerozolimy i budować Bogu dom na mieszkanie<sup>275</sup>. Należy zwrócić uwagę na to, że Arkę mógł sprowadzić dopiero Dawid, a nie Saul lub jakikolwiek inny przedstawiciel jego rodziny, co jest kolejnym dowodem na to, że to Dawida Bóg sobie upodobał. Warto zwrócić uwagę na fakt, iż rozpoczęcie budowania Domu Bożego, powrót Arki do Ziemi Obiecanej oraz wzrost potęgi Dawida są ściśle ze sobą związane. Dzisiaj byśmy nazwali to teatralną legitymizacją władzy prawdziwego bohatera sagi oraz ostatecznym odrzuceniem bohatera fałszywego. Żeby to jednak dostrzec wyraźniej i w całej okazałości, chciałbym pominąć kolejne wątki, pojawiające się w *Księdze Samuela*, do których gorąco odsyłam wnikliwego czytelnika, i skoncentrować się na trzech ostatnich. Niezwykle istotne jest to, że dwa pierwsze stanowią przykład podwójnego powtórzenia tej samej sekwencji, która jest zawarta w *Księgach Samuela*, co z kolei prowadzi do ofiary rytualnej kończącej kryzys ofiarniczy. Nikogo nie powinno to jednak dziwić, bowiem powtórzenie jest charakterystyczne dla wszelkiego rodzaju mitów i posiada funkcję „odsłonięcia struktury mitu”<sup>276</sup>. Bardzo ważne jest dostrzeżenie faktu, że żadna z tych dwóch warstw mitu nie jest identyczna<sup>277</sup>. Jeśli jednak będziemy poważnie traktować to, że celem tego mitu, jak zresztą każdego innego, jest przede wszystkim „dostarczenie logicznego modelu rozwiązania sprzeczności”<sup>278</sup> i dodamy do tego jeszcze odsłonięcie logiki mechanizmu ofiarniczego oraz wzięcie w obronę przypadkowych ofiar, co wyróżnia *Biblię* spośród innych mitologii, wtedy łatwiej nam będzie dostrzec ukry-

---

<sup>274</sup> Co ważne – w Arce znajdowały się dwie tablice stanowiące Prawo i przykazania ludu Izraela. Wspomniane przykazania spisane palcem Bożym na tablicach kamiennych stanowiły świadectwo opieki Boga nad swoim pomazańcem (w *Księdze Wyjścia* był to Mojżesz, według Z. Freuda zamordowany fundator nowej religii, [za:] Z. Freud, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, Warszawa 1994) oraz pouczenia dla całego ludu. Czytaj: Wj 24, 12; Wj, 31, 18.

<sup>275</sup> 2 Sm 7, 4–6.

<sup>276</sup> C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów...*, s. 231.

<sup>277</sup> Tamże.

<sup>278</sup> Tamże.

te, dla niewprawionego oka, znaczenie owych powtórzeń. Nie będę ukrywał, że w takich przypadkach łatwo zostać posądzonym o nadmierny redukcjonizm i traktowanie strukturalnych jednostek mitu, jakby były pozbawione niejednoznaczności<sup>279</sup>. Nie mniej bronię tutaj poglądu Leacha, który uważał, że:

Jeśli zamęt i inwersja z łatwością dadzą się zastosować w działaniu rytualnym, to użyte w narracji obracają się przeciwko niej. Jeśli opowieść mitohistoryczna służyć ma jako punkt odniesienia do dzisiejszych zachowań religijnych i parareligijnych, to nie może być ona bełkotem; musi się jawić jako sensowna<sup>280</sup>.

Jeśli zatem będziemy pamiętali, że wspomniana saga opisuje relacje bohaterów w stanie liminalnym, *betwixt and between*, pomiędzy pierwszym porządkiem (grzesznym) – a pożądanym (złoty wiek Izraela), wtedy będzie dla nas w pełni jasne, że rolę mediatora między tymi porządkami pełni Dawid. Jego rywalizacja z Saulem i w konsekwencji śmierć pierwszego króla Izraela oraz jego potomków torują z kolei drogę do nastania złotego wieku Izraela i rządów Salomona – jego syna. Niezwykle inspirujące jest zwrócenie uwagi na to, że Dawida, którego czyny nie są mniej szkaradne niż zbrodnie Saula, nie spotyka taka sama kara jak pierwszego króla Izraela:

Edytorzy tych złożonych pod względem literackim passusów nie ukrywają niegodziwości czynów obydwu monarchów, podkreślają ich skrucę, ale rozgrzeszają jedynie syna Jessego<sup>281</sup>.

Dopiero przyjmując perspektywę teoretyczną Girarda, możemy dostrzec ofiarniczy mechanizm kryjący się za śmiercią Saula wybranego w strukturalnym zbiegu okoliczności, a przez to wpisanego wraz ze swoimi potomkami w kategorię „kozła ofiarnego”, czyli istot przeznaczonych do poświęcenia. Postępując w ten sposób, odsłaniam głęboką strukturę interesującego mnie mitu, ulegającą takim

---

<sup>279</sup> M. Douglas, *Znaczenie mitu...*, s. 217.

<sup>280</sup> E. Leach, *Antropologiczne podejścia do badań nad Biblią...*, s. 41.

<sup>281</sup> D. Dziadosz, *dz. cyt.*, s. 492.



transformacjom, aby „radikalna opozycja wyjściowa”<sup>282</sup> (pierwszy porządek – pożądaný porządek) odsłoniła specyficzną rolę mediatora (Dawida), którego konsekwentne działanie doprowadzi do wyjścia z trudnej sytuacji, w jakiej się znajduje targany kolejnymi krzysami lud Izraela. Owym rozwiązaniem, co warto raz jeszcze podkreślić, jest odróżnienie złej przemocy od dobrej i zastosowanie tej drugiej wobec Saula i jego potomków składanych w rytualnej ofierze, co spowoduje zakończenie trwającego trzy lata głodu, oraz ostatecznie utoruje drogę do nadejścia złotego wieku.

Pierwsze z powtórzeń dotyczy, wspomnianego pokrótce pomysłu Dawida, wybudowania domu (świątyni) dla Arki Przymierza. W odpowiedzi Bóg przez proroka Natana odpowiedział Dawidowi, że nigdy i nikogo o taki dom nie prosił. I daje do zrozumienia, że jest to kolejna innowacja powtarzająca sytuację tę, która dotyczyła ustanowienia monarchii w Izraelu. Nie mniej Bóg obiecuje, że inaczej niż w przypadku Saula Pan nigdy nie odwróci się od Dawida, a jego potomek będzie kontynuował władzę rodu Dawidowego. Ważne jest jednak to, o czym jasno jest napisane w *Biblii*, że z powodu grzechu Dawida to jego potomek, a nie on, dokończy budowę domu Pana<sup>283</sup>. Uradowany Dawid odprawia poetyckie modły<sup>284</sup>, dziękując w ten sposób Panu za opiekę i łaskę. Następnie podbija kolejne narody<sup>285</sup>, za każdym razem osobiście dowodząc w boju całym Izraelem. Działo się tak do czasu, gdy postanowił wysłać swoje sługi przeciwko Ammonitom<sup>286</sup>, samemu pozostając w Jerozolimie. W tym czasie wykorzystał Batszebę – żonę Uriasza Chittyty – swojego najemnika<sup>287</sup>. W wyniku tego zbliżenia Batszeba zachodzi w ciążę, natomiast Dawid postanawia zamordować jej męża, aby skandal zdrady małżeńskiej nigdy nie wyszedł na jaw. Interesujące jest to,

---

<sup>282</sup> M. Czeremski, *dz. cyt.*, s. 77.

<sup>283</sup> 2 Sm 7, 1–17.

<sup>284</sup> 2 Sm 7, 18–29.

<sup>285</sup> 2 Sm 8, 1–14.

<sup>286</sup> 2 Sm 11, 1.

<sup>287</sup> 2 Sm 11, 3.

że Uriasz ginie łudząco podobną śmiercią do tej, jaka spotkała Saula. Uriasz z rozkazu Dawida został wysłany bowiem na misję samobójczą, w czasie której podstępnie został wystawiony na śmierć<sup>288</sup> w walce z Ammonitami. Bóg słowami proroka Natana uświadomił Dawidowi, że ten jest winny morderstwa Uriasza i Bóg o tym wie<sup>289</sup>. W związku z tym Bóg ukaze śmiercią syna z grzesznego związku. Zdemaskowany przez Boga Dawid pości zatem przez cały okres ciąży Batszeby<sup>290</sup>. Po śmierci Uriasza i zakończonej żałobie Batszeby, Dawid przygarnął ją do siebie, a ta urodziła mu martwego syna<sup>291</sup>. Mimo to Dawid, skończywszy pokutę, powtórnie zaczął sypiać z Batszebą. Z tego związku rodzi się kolejny, warto zaznaczyć – drugi lub raczej – „właściwy” syn, który otrzymuje imię Salomon. Prorok Natan nadaje mu jednak jeszcze jedno imię – Jedidiasz<sup>292</sup>. Warto dodać, że jest to ten sam Salomon, który jako jedyny spośród licznych synów Dawida dostąpił ostatecznie zaszczytu panowania nad Izraelem w okresie jego złotego wieku.

Uważnemu czytelnikowi sagi nie trudno jest dostrzec transformacyjny schemat opozycji binarnych. Dawid jest zatem niczym lud Izraela. Dawid pragnie sprowadzić Arkę do Jerozolimy i jako pierwszy wybudować dom Panu. Lud Izraela natomiast chce być jak inne silne w wojnach narody i żąda od Boga, aby ten ustanowił nad nimi pierwszego króla. Bóg traktuje jedną i drugą prośbę w kategoriach grzechu bałwochwalstwa prowadzącego do nadużyć i śmierci niewinnych (Saula i Uriasza). Namacalnym dowodem grzechu Dawida będzie pierwsze dziecko, które urodzi się martwe. W przypadku Izraela jest to Saul, pierwszy i tragicznie zmarły król, bowiem od początku był ofiarą, której wyrok został jedynie odłożony w czasie. Po okresie przejściowym (pokuta Dawida – chaos w Izraelu) dopiero drugie dziecko (Salomon), (drugi król – Dawid), okazuje się tym

---

<sup>288</sup> 2 Sm 11, 1–26.

<sup>289</sup> 2 Sm 12, 1–14.

<sup>290</sup> 2 Sm 12, 15–23.

<sup>291</sup> 2 Sm 11, 26.

<sup>292</sup> Imię to oznacza „Umiłowany przez Pana”.

właściwym, którego syn będzie panował w okresie złotego wieku. Muszę przy tym wyraźnie podkreślić, za Dariuszem Dziadoszem, że grzech Dawida nie jest wcale mniejszy od grzechu Saula.

A zatem losy pierwszych dwu władców Izraela w kontekście popełnionych przez nich błędów są zbieżne jedynie do pewnego punktu. Dla pro dawidowych redaktorów tradycji o Saulu i Dawidzie scenografia upadku i klęski została zarezerwowana tylko dla pierwszego króla Izraela. W przypadku natomiast Dawida, założyciela dynastii, która okaże się fundamentem monarchii i podstawą dla nieograniczonych czasem i przestrzenią mesjańskich oczekiwań w Izraelu, nawet grzech i niewierność nie prowadzą do zguby, lecz co najwyżej do krótkotrwałej Bożej reprimendy<sup>293</sup>.

Uważam, że tragizmu Saula nie można tłumaczyć po prostu „paradoksem Bożego miłosierdzia”<sup>294</sup>, lecz konsekwentnie odsłanianym przez autorów biblijnych strukturalnym zbiegiem okoliczności wpisanym w logikę kryzysu ofiarniczego! Analizując sagę w tym kontekście, dochodzę do wniosku, że pierwszy król Izraela i jego potomkowie nabyli stygmaty ofiarnicze<sup>295</sup>, stając się w ten sposób potencjalnymi ofiarami należącymi do kategorii istot do poświęcenia<sup>296</sup>.

Drugi wątek dotyczy konfliktu między Absalomem – młodszym synem Dawida a Amnonem – jego synem pierworodnym. I w tym przypadku mamy do czynienia z kolejną inwersją dialektyczną w ramach sagi o Dawidzie i Saulu. Tym razem Amnon zapragnął siostry swojego brata Absaloma<sup>297</sup>. Następnie zgwałcił ją i kazał wyrzucić na ulicę. Gwałt i kazirodztwo ustawia Amnona, prawowitego następcę Dawida, w bardzo złej sytuacji, bowiem jest to kolejna postać, która za Saulem wchodzi na szlak „dawnej drogi”. Tym razem na zlecenie Absaloma, niemal od razu, biorąc pod uwagę kolejność następujących po sobie wydarzeń mitologicznych,

---

<sup>293</sup> D. Dziadosz, *dz. cyt.*, s. 498.

<sup>294</sup> Tamże.

<sup>295</sup> R. Girard, *Kozioł ofiarny...*, s. 33–36.

<sup>296</sup> Tenże, *Sacrum i przemoc...*, s. 141.

<sup>297</sup> 2 Sm 13, 1.

ginie pierworodny. Młodszy brat zabija najstarszego brata i od tego momentu, mimo licznych prób ojca szukającego sposobów załagodzenia kolejnego kryzysu targającego Izraelem<sup>298</sup>, znowu wybuchła wojna domowa<sup>299</sup>, lecz tym razem między Dawidem a jego zbuntowanym synem Absalomem. I tym razem jednak Dawid starał się unikać, jak mógł, śmierci swojego przeciwnika. Nie mniej kolejny już raz zabijali za niego inni... Tym razem uciekający na mule przed sługami Dawida Absalom „zapuścił się pod konary wielkiego terebintu”<sup>300</sup>, zaplątawszy swoje włosy w konarach drzewa, zawisł między niebem a ziemią. Słudzy Dawida nie od razu postanowili zabić wiszącego Absaloma, bowiem bali się kary, jaka mogła ich z tego powodu spotkać. Najbliższy dowódca Dawida, który udał się w pogoń za Absalomem, wziął na siebie odpowiedzialność za ten czyn wbijając w jego serce trzy oszczepy<sup>301</sup>. Mimo zadania tych ciosów Absalom jeszcze żył, dlatego podbiegło do niego dziesięciu giermków, którzy go dobili<sup>302</sup>. Tym razem zabójcy Absaloma, ani posłańcy, którzy donieśli o tym Dawidowi, nie zostali ukarani śmiercią<sup>303</sup>. Po śmierci Absaloma Dawid pogrążył się w żałobie. Taka postawa króla nie spodobała się jego sługom, którzy wymusili na nim, aby zamiast pogrążyć się w żałobie wystąpił przed swoim wojskiem, które walczyło przeciwko wojskom Absaloma, dziękując im za wierność i oddanie w służbie<sup>304</sup>. Słudzy Dawida, zagrozili mu, że jeśli tego nie zrobi spotka go nieszczęście większe od nieszczęść, jakie dotykały go od młodości<sup>305</sup>. Dawid ostatecznie ulega szantażowi, robiąc dokładnie to, czego oni od niego oczekiwali.

---

<sup>298</sup> 2 Sm 14.

<sup>299</sup> 2 Sm 15–18.

<sup>300</sup> 2 Sm 18, 9.

<sup>301</sup> 2 Sm 18, 14.

<sup>302</sup> 2 Sm 18, 15.

<sup>303</sup> 2 Sm 18–19.

<sup>304</sup> 2 Sm 19, 5–9.

<sup>305</sup> 2 Sm 19, 8.

W przypadku tego powtórzenia Amnon jest transformacją Saula, który dokonuje jednak nieco innego, aczkolwiek jak najbardziej stereotypowego przewinienia, jakim jest kazirodztwo<sup>306</sup>. Absalom natomiast stanowi transformację Dawida, który jednak w odróżnieniu od swojego ojca jednoznacznie dopuszcza się zemsty na starszym bracie, dokonując „brudnego” morderstwa. Absalom mordujący publicznie Amnona myli w ten sposób złą przemoc z dobrą i dlatego musi go spotkać taka sama kara, jaka spotkała jego starszego brata. Śmierć Absaloma musi być zadana w sposób rytualny, czysty, tak aby nie doprowadziła do eskalacji przemocy. Dawid mimo wszystko wybaczący swojemu młodszemu synowi, w tym układzie wpisuje się w kategorię miłosiernego Boga, który obiecuje, że nigdy nie opuści<sup>307</sup> swojego syna ani go nie zabije, choć walczy z jego wojskami<sup>308</sup>, chcąc opanować w ten sposób chaos wojny domowej. W ostateczności to stronnicy Dawida, kolejny raz wbrew jego woli, rytualnie mordują Absaloma. Tak oto kolejny raz mordują dopuszczają się stronnicy Dawida, a nie on sam, z tą jednak różnicą, że nie spotyka ich tym razem za to żadna kara. Mało tego – zmuszony przez nich Dawid przerywa żałobę po stracie syna i pod wpływem oczywistego szantażu dziękuje im za wierne wypełnienie służby. Drugie powtórzenie (w kontekście kolejnych strukturalnych powtórzeń motywu mitycznego), w którym uczestniczą tym razem synowie Dawida, otwiera drogę<sup>309</sup> do ostatecznego i właściwego mordu rytualnego.

Dopiero teraz, po być może nieco nużącej lecz niezbędnej analizie, możemy przejść do motywu biblijnego odpowiadającego strukturalnie ofierze prześlągalnej w postaci kozła ofiarnego, lecz złożonego Bogu. W kontekście głównego tematu sagi, jakim jest przejście z jednego porządku do drugiego, nie ma już żadnych wątpliwości, że wszelkiego rodzaju mordy w tym okresie

---

<sup>306</sup> R. Girard, „Totem i tabu” a zakazy kazirodztwa, [w:] Tenże, *Sacrum i przemoc...*, s. 35–76.

<sup>307</sup> 2 Sm 7, 1–17.

<sup>308</sup> 2 Sm 17.

<sup>309</sup> 2 Sm 20, 14–23.

przejściowym prowadziły do tego właściwego – pojednawczego i oczyszczającego cały lud Izraela. Wracając już do tego konkretnego wydarzenia, należy podkreślić, że w tym czasie w całym Izraelu nastał głód, który trwał trzy lata<sup>310</sup>. Dawid, nie korzystając tym razem z pośrednictwa proroka, sam poprosił o pomoc Pana, a ten dał mu taką oto odpowiedź:

Krew pozostaje na Saulu i jego domu: bo wymordował on Gibeonitów<sup>311</sup>.

Głód jest przedstawiany w *Biblii* jako bezpośrednia przyczyna domniemanego grzechu Saula wobec Gibeonitów, o którym znacząco milczą autorzy biblijni<sup>312</sup>. Co ważne – ów grzech Saula spada także na jego potomków, którzy stopniowo deprecjonowani w trzecim powtórzeniu ostatecznie nie są uznani za członków ludu Izraela! Dawid natomiast przedstawiony jest jako król, który zostaje oddelegowany do tego, aby zmierzyć się – jak to ujął Bourdieu – z niebezpieczeństwami nieodłącznymi transgresji<sup>313</sup>. Dawid wypełnia wolę ludu, który oczekuje od niego, że ten zamieni zabójstwo w konieczną ofiarę albo raczej zaneguje świętokradztwo przez samo jego dokonanie<sup>314</sup>:

Dawid zapytał Gibeonitów: „Co wam winienem uczynić i czym was ułagodzić, abyście błogosławili dziedzictwo Pańskie?”. Oświadczyli mu Gibeonici: „Z Saulem i jego domem, nie chodzi nam o srebro ani złoto. Nie chcemy również spowodować śmierci żadnego człowieka w Izraelu”<sup>315</sup>. Gdy Dawid usłyszał te zapewnienia, postanowił uczynić wszystko, o co go poproszą. Na co Gibeonici odpowiedzieli tak: „Z powodu człowieka, który nas niszczył i zamierzał naszą zgubę, żebyśmy przestali istnieć na całym obszarze

---

<sup>310</sup> 2 Sm 21, 1.

<sup>311</sup> Tamże.

<sup>312</sup> W przypisach istnieje tylko informacja dotycząca tego, że „opowieść o ich zagładzie nie zachowała się”.

<sup>313</sup> P. Bourdieu, *Zmysł praktyczny...*, s. 280.

<sup>314</sup> Tamże.

<sup>315</sup> 2 Sm 21, 3–4.

Izraela, niech wydadzą nam siedmiu mężczyzn z jego potomków. Powiesimy ich wobec Pana na wzgórzu Saula, który był wybranym Pańskim”. Król odpowiedział: „Wydam ich wam”<sup>316</sup>.

Co ciekawe i warte podkreślenia, także i tym razem Dawida (ofiarnika, mediatora) wyręczają w mordzie inni (Gibeonici). W ten sposób król Izraela unika po raz kolejny bezpośredniego kontaktu z krwią ofiar, którzy tym razem nie są nawet uznani za członków ludu Izraela. Nie mniej, z narracji biblijnej jasno wynika, że to król właśnie, a nie kto inny, bardzo dokładnie wyselekcjonował przyszłe ofiary<sup>317</sup>. Poza tym zabito ich na tym samym wzgórzu, na którym wcześniej zmarł opuszczony przez Boga Saul! Jest także ściśle określony czas, kiedy to miało miejsce: „Zostali straceni w pierwsze dni żniw: był to początek żniw jęczmienia”<sup>318</sup>. W konsekwencji tych działań:

Zrobiono wszystko tak, jak król zarządził. Potem dopiero Bóg okazał się dla kraju łaskawy<sup>319</sup>.

---

<sup>316</sup> 2 Sm 21, 5–6.

<sup>317</sup> 2 Sm 21, 8.

<sup>318</sup> 2 Sm 21, 9.

<sup>319</sup> 2 Sm 21, 14.





# Model dla tego, który czysto i dokładnie chce czynić swoją powinność

To, co rzeczywiste i to, co wyobrazeniowe istnieją jedynie wtedy, gdy patrzy się z pewnego dystansu. Co dzieje się wówczas, gdy ów dystans, włączając w to dystans dzielący rzeczywistość od wyobrażenia, zaczyna zanikać, ulega wchłonięciu, a na jego miejscu pojawia się model?<sup>320</sup>

Przechodząc do analizy strukturalnej sagi, chciałbym za Leachem jeszcze raz przypomnieć, że procedury tego rodzaju nigdy nie dostarczają rozwiązań, które są „dobre” lub „złe”; pokazują one jednak istnienie niepełnych, częściowych wzorów<sup>321</sup>. Nie istnieje zatem żaden ostateczny punkt dojścia, w którym badacz mógłby powiedzieć, że oto rozumie już wszystko. Ich celem jest przede wszystkim odsłonięcie podstawy (modelu), który następnie umożliwi przyjrzenie się interesującym mnie zdarzeniom historycznym w zaskakujący być może dla wielu sposób. Koncentrując się jednak na rekonstrukcji wspomnianego wzoru, pragnę zwrócić uwagę na to, że forma kompozycyjna interesującej mnie sagi ma strukturę charakterystyczną dla zjawiska występującego w tekstach i znanego jako *chiasmus*. *Chiasmus* jest sekwencją, której elementy układają się następująco: a:b:c:c:b:a<sup>322</sup>. Edmund Leach, badając *Biblię*, słusznie zauważył, że sekwencja typu *chiasmus* odpowiada także sekwencji rytualnej odkrytej i opisanej ponad sto lat temu przez francuskiego etnografa Arnolda van Gennepa<sup>323</sup>. Jednak zaskoczony czytelnik może zadać pytanie: Co z tego wynika dla prowadzonego tutaj śledztwa?

---

<sup>320</sup> J. Baudrillard, *Symulacja i science-fiction*, [w:] Tenże, *Symulakry i symulacja*, Warszawa 2005, s. 149.

<sup>321</sup> E. Leach, [w:] *Wprowadzenie...*, s. 13.

<sup>322</sup> Tenże, *Przeciw podziałowi na gatunki: Czy przypowieści stawiają światło na świeczniku czy ukrywają je pod korcem*, [w:] E. Leach, D.A. Aycock, *Siostra Mojżesza...*, s. 130.

<sup>323</sup> Tamże, s. 131.

Śpiesząc z odpowiedzią na to pytanie, uznałem, że warto pójść za radą brytyjskiego antropologa i połączyć *chiasmus* biblijny z obrzędem przejścia<sup>324</sup> z co najmniej pięciu powodów. Po pierwsze – w ten sposób przedstawię kolejny istotny dowód na to, że saga stanowi „przepis dla rytualnego wykonania”<sup>325</sup>. Po drugie – łatwiej mi będzie dowieść tego, w jaki sposób biblijna saga odpowiada modelowemu zapisowi trójfazowej struktury obrzędu przejścia<sup>326</sup>. Po trzecie – taki zabieg umożliwi czytelnikowi dostrzeżenie wydarzeń, których funkcja polega na umożliwieniu przejścia z jednej sekwencji rytualnej do kolejnej. Po czwarte – wskazanie wydarzeń następujących po sobie diachronicznie wzdłuż pewnej osi (od lewej do prawej)<sup>327</sup> w logice mitu pozwoli mi stworzyć, używając terminologii strukturalistycznej, szereg syntagmatyczny, odpowiadający ich wzajemnym relacjom. Po piąte wreszcie – na podstawie dokonanej analizy, będę mógł wykazać ich realizacje paradygmatyczne<sup>328</sup> najpierw w kontekście analiz morfologicznych bajki magicznej<sup>329</sup>, a następnie w ramach interesujących mnie mito-historii ujętych w ramy dramatu społecznego. Postępując w ten sposób, dzięki łączeniu wydarzeń synchronicznie (wzdłuż osi, z góry w dół)<sup>330</sup>, odkryję *wiązki relacji*<sup>331</sup> odpowiadające mito-logice wprawienia w ruch mechanizmu rytualnego.

W tym miejscu chcę przyrzeć się dokładnie teorii Arnolda van Gennepa. Jego zdaniem obrzędy przejścia dotyczą tych dziedzin życia, w których pojawia się zmiana. I tak oto:

---

<sup>324</sup> A. van Gennep, *Obrzędy przejścia*, Warszawa 2006.

<sup>325</sup> E. Leach, *Przeciw podziałowi na gatunki...*, s. 131.

<sup>326</sup> A. van Gennep, *dz. cyt.*

<sup>327</sup> C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów...*, s. 213.

<sup>328</sup> M. Czeremski, *Oswojenie bajki. Morfologia Władimira Proppa*, [w:] W. Propp, *Morfologia bajki magicznej*, Kraków 2011, s. XIII.

<sup>329</sup> W. Propp, *Morfologia bajki magicznej...*

<sup>330</sup> C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów...*, s. 213.

<sup>331</sup> Tamże.

(...) poczynając od różnych faz biograficznych (narodziny, dojrzewanie, małżeństwo, macierzyństwo i ojcostwo, śmierć) i zmieniającego się w związku z nimi statusu społecznego, przez awansowanie w hierarchii grupowej, przystępowanie do właściwych grup wieku, płciowych czy zawodowych, aż po zmiany w otaczającej przestrzeni wiążące się z przekraczaniem granic terytorialnych i wszelkich innych. W każdej z wymienionej sytuacji właściwa jednostce grupa społeczna symbolicznie, to jest przez stabilny i powtarzalny cykl obrzędów, komentuje zmianę dokonującą się w jej życiu<sup>332</sup>.

Van Gennep, analizując niezliczone przykłady obrzędów pochodzących z całego świata, poszukiwał zasady uniwersalnej, która pomogłaby zrozumieć te specyficzne przejścia tak indywidualne jak i zbiorowe<sup>333</sup>. Dokonując licznych porównań, doszedł do wniosku, że rytuały mogą się różnić od siebie formą, natomiast zasadniczo odpowiada im ten sam mechanizm<sup>334</sup>. Ponadto każdy cykl rytualny składa się z trzech następujących po sobie sekwencji, które „towarzyszą przechodzeniu z jednego stanu do innego, z jednego świata (w ujęciu kosmicznym lub społecznym) do drugiego”<sup>335</sup>. Co ważne – van Gennep podkreślał, że owe sekwencje należy badać w kolejności ich występowania, we wzajemnej relacji oraz za każdym razem ujmować je w całość. Dopiero postępując w ten sposób możliwe jest zrozumienie ich mechanizmu działania oraz specyficznej symboliki, która im towarzyszy. Francuski naukowiec wspomniane sekwencje podzielił tym samym na: „rytuały wyłączenia (separacji), rytuały okresu przejściowego (marginalnego) i rytuały włączenia (integracji)”<sup>336</sup>. Tak oto kompletny schemat rytuałów przejścia składa się, jego zdaniem, z „rytuałów *preliminalnych* (wyłączenia), rytuałów *liminalnych* (okresu przejściowego) oraz rytuałów *postliminalnych* (włączenia)”<sup>337</sup>. Należy przy tym cały czas pamiętać, że w praktyce poszczególne grupy rytuałów różnią się od siebie wagą,

---

<sup>332</sup> J. Tokarska-Bakir, *Przemiany*, [w:] A. van Gennep, *dz. cyt.*, s. 7.

<sup>333</sup> M. Segalen, *Obrzędy i rytuały współczesne*, Warszawa 2009, s. 38.

<sup>334</sup> A. van Gennep, *dz. cyt.*, s. 186.

<sup>335</sup> Tamże, s. 36.

<sup>336</sup> Tamże.

<sup>337</sup> Tamże, s. 36–37.

jaką im się przypisuje, oraz stopniem rozwinięcia. Przykładowo – forma i czas trwania pierwszej (*preliminalnej*) i trzeciej (*postliminalnej*) fazy, czyli wyłączenia oraz włączenia, różnią się od siebie w zależności od tego, czego konkretnie dotyczą. Tak oto rytuały wyłączenia dominują w ceremoniach pogrzebowych, a rytuały włączenia w zaślubinach<sup>338</sup>. Jednak, jak słusznie zauważył Leach, logika zaproponowanej sekwencji rytu jasno wskazuje na to, że symbolika rytuału separacji powinna być mniej więcej identyczna z rytuałami integracji, z tą jednak różnicą, iż powinna być jej odwrotnością<sup>339</sup>. To w zasadzie potwierdza interesujący mnie rytuał dwóch kozłów ofiarnych.

Van Gennep dowodził także, że każdy rytuał przejścia jest związany z przejściem ze sfery *profanum* do *sacrum* i z powrotem. *Sacrum* jednak rozumiał on jako kategorię „manifestującą się w szczególnych sytuacjach”<sup>340</sup>, co określał mianem „oscylacji *sacrum*”<sup>341</sup>. Jego zdaniem na co dzień człowiek żyje w rzeczywistości *profanum*, biorąc jednak udział w istotnym przejściu z jednego stanu do drugiego, z jednego miejsca do drugiego, znajduje się w rzeczywistości *sacrum*. Świetnie tłumaczy tę problematykę Buchowski:

W myśl jego (van Gennepa – Ł.P.M.) założeń *sacrum* zlokalizować można „*between and betwixt*”, na styku nadprzyrodzonego i doczesnego. W tej koncepcji obrzędów przejścia między dwoma stanami społecznymi istnieje zawsze faza pośrednia. W jej trakcie poddani zabiegom bywają separowani z grupy, traktowani jako niebezpieczni dla współbratniów, obłożeni tabu. Położenie przechodzących przez obrzędy jednostek ma być efektem ich kontaktu z *sacrum*. W czasie *rites de passage* działanie mocy sakralnych ulega intensyfikacji. Podejście rytualne wskazuje, że mamy do czynienia z sytuacją wyjątkową, w którą włączone są bezpośrednio siły „mistyczne”. Poprzez swe „dotknięcie” *sacrum* zmienia wymiar czasu, miejsca, wydarzenia i osób. Jednostki bądź grupy znajdujące

---

<sup>338</sup> Tamże, s. 36.

<sup>339</sup> E. Leach, *Przeciw podziałowi na gatunki...*, s. 130.

<sup>340</sup> A. van Gennep, *dz. cyt.*, s. 37.

<sup>341</sup> Tamże.

się w fazie liminalnej są w stanie społecznego zawieszenia, społecznego niebytu, przestrzennej i czasowej próżni. *Sacrum* van Gennepa to zatem wszystko to, co znajduje się na skraju dwóch kategorii, obszar graniczny<sup>342</sup>.

Wszystkie osoby, czy grupy znajdujące się w fazie liminalnej, działają zatem, będąc w stanie zawieszenia, społecznego niebytu. W tym czasie mogą robić wszystko to, co znajduje się na granicy tego, co na co dzień uchodzi dla nich za dopuszczalne i niedopuszczalne, legalne i nielegalne, dobre i złe, pożądane, lecz zakazane. Aktorzy społeczni znajdujący się w liminalności są wyłączeni z działania prawa, a także oceny moralnej, ponieważ znajdują się w kontakcie z siłami ambiwalentnej mocy *sacrum*. Rytuał kończy się po sprośowaniu niezwykle ważnej próbie, która wymaga złamania nakazów i zakazów obowiązujących na co dzień, przez żyjących w sferze *profanum*. Po dokonaniu tych czynów w fazie marginalnej, rytualnie jednostka lub grupa zostaje ponownie włączona do społeczeństwa. Po integracji jednostka lub grupa znajduje się z powrotem w rzeczywistości *profanum*, czyli tam, gdzie wszelkich nakazów i zakazów, podziałów społecznych, relacji między osobami i grupami należy bezwzględnie przestrzegać.

Spróbujmy teraz przyjrzeć się starotestamentowej sadze, tak jak proponował Leach, czyli w kontekście rytuałów przejścia odpowiadających sekwencji zwanej *chiasmus*. Następstwa zdarzeń będą starał się zapisać, tak jak zalecał Lévi-Strauss, w jak najkrótszych zdaniach<sup>343</sup>. Jak już wcześniej zaznaczyłem, saga o Saulu i Dawidzie dzieje się pomiędzy dwoma porządkami politycznymi, odpowiadającymi okresowi sędziów oraz monarchii<sup>344</sup>.

---

<sup>342</sup> M. Buchowski, *Magia i rytuał...*, s. 87.

<sup>343</sup> C. Lévi-Strauss, *Struktura mitów...*, s. 212.

<sup>344</sup> Należy także pamiętać o chronologicznym układzie starotestamentowych ksiąg, z których wynika, że interesujące mnie dwie *Księgi Samuela* łączą wcześniejszą *Księgę Sędziów* i późniejszą *Pierwszą Księgę Królewską*. *Księga Rut* znajdująca się między *Księgą Sędziów* a *Księgami Samuela* jest ważna o tyle, o ile przypomina o rodowodzie Dawida.

Przejście ze sfery *profanum* (okres sędziów) dotyczy całego ludu Izraela i rozpoczyna się od jego prośby skierowanej do Samuela (ostatniego sędziego), aby Bóg ustanowił nad nimi króla. Chcą bowiem, żeby to król właśnie prowadził w ich imieniu wojny z licznymi wrogami<sup>345</sup>. Powtórzę raz jeszcze, że prośba ta wynika z poczucia braku rzekomej mocy sędziów, czyli dotychczasowych przedstawicieli tego ludu, w walce z wrogami Izraela. Co ważne – jeszcze przed rozpoczęciem trójczłonowej sekwencji rytualnej Bóg ustami Samuela przestrzega lud przed konsekwencjami ich prośby:

A Pan rzekł do Samuela: „Wysłuchaj głosu ludu we wszystkim, co mówi do ciebie, bo nie ciebie odrzucają, lecz Mnie odrzucają jako króla nad sobą. Podobnie jak postępowali od dnia, w którym ich wyprowadziłem z Egiptu, aż do dnia dzisiejszego, porzucając Mnie i służąc innym bogom, tak postępują i z tobą. Teraz jednak wysłuchaj ich głosu, tylko wyraźnie ich ostrzeż i oznajmij im prawo króla, który ma nad nimi panować”<sup>346</sup>.

A zatem rozpoczęcie sekwencji rytualnej w starotestamentowej sadze, niezwykle jasno i precyzyjnie określone jest jako grzech odrzucenia Boga i początek służeniem innym bogom.

Wybór pierwszego króla Izraela podkreśla symbolicznie fazę separacji ludu Izraela od Boga. Saul zostaje najpierw wybrany przez Samuela na przyszłego króla. Przed rytualnym losowaniem, mającym potwierdzić ten wybór, Saul zaczyna prorokować, stając się innym człowiekiem. Po tym mistycznym doświadczeniu Saul ukrywa się, bojąc się, że w wyniku losowania zostanie wybrany na króla. Jak wcześniej już podkreślałem, wybór Saula w formie losowania strukturalnie pokrywa się z wyborem kozła ofiarnego, jak się później okaże, poświęconego Azazelowi. Faza separacji wchodzi w kulminacyjną fazę, od momentu, gdy Saul staje przed próbą, której nie może sprostać. Chodzi oczywiście

---

<sup>345</sup> 1 Sm 8, 18–22.

<sup>346</sup> 1 Sm 8, 6–10.

o darowanie życia Agagowi, królowi Amalekitów<sup>347</sup>. Po tym wydarzeniu Bóg odrzuca Saula<sup>348</sup> i wybiera znów za pośrednictwem Samuela – Dawida, który niemal od razu stoi przed próbą której – w odróżnieniu od Saula – udaje mu się sprostać, zabijając Goliata<sup>349</sup> i ratując w ten sposób „honor ludu Izraela”.

Od momentu nieudanej próby Saula i udanej próby Dawida rywalizacja tych dwóch postaci osiąga swój kulminacyjny etap. Saul prześladowający Dawida stopniowo jest deprecjonowany, natomiast Dawid wprost proporcjonalnie rośnie w siłę, przechodząc pozytywnie kolejne próby świadczące o tym, że Bóg go sobie umiłował. W końcu dochodzi do spotkania Saula i Dawida w jaskini Engaddi, w której Dawid daruje życie królowi. W tym kontekście Dawid pozytywnie przechodzi kolejną próbę, nie zabijając Saula i rozróżniając w ten sposób dobrą przemoc od złej. Opuszczony przez Boga Saul ostatecznie ginie śmiercią samobójczą na wzgórzu Gilboa, co stanowi wydarzenie centralne w fazie liminalnej. W tej fazie podkreślana jest ambiwalencja Saula jako pomazańca Bożego, którego śmierć oplakuje Dawid, mimo iż ten go wcześniej prześladował. Śmierć Saula jednak nie kończy chaosu, lecz powoduje jego rozlanie.

Od śmierci Saula trwają nieustanne próby przywrócenia równowagi i ustanowienia odmienionej struktury. Po śmierci Saula, w zasadzie od wydarzenia rozpoczynającego *Drugą Księgę Samuela*, mamy do czynienia z licznymi próbami rytualnej przemocy mającymi na celu zatrzymanie rozlewającego się chaosu. Wszystkie opisane w tym okresie powtórzenia prowadzą do odróżnienia dobrej przemocy od złej. Należy jednak cały czas pamiętać, że w tym czasie Dawid dopuszcza się nie mniej

---

<sup>347</sup> „Saul odrzekł Samuelowi: «Popełniłem grzech: Przekroczyłem nakaz Pana i twoje wskazania, bałem się bowiem ludu i usłuchałem jego głosu»”. 1 Sm 15, 24.

<sup>348</sup> 1 Sm 15, 22–23; 1 Sm 15, 28–33.

<sup>349</sup> 1 Sm 17, 32–37.

szkaradnych czynów niż Saul<sup>350</sup>. Istotna różnica polega jednak na tym, że Bóg obiecał mu, iż mimo to nigdy nie opuści Dawida i jego potomków.

Właściwa faza integracji rozpoczyna się od udanego rytuału, w ramach którego Dawid otwarcie selekcjonuje siedmiu mężczyzn będących potomkami Saula (obdarzone stygmatami ofiarniczymi istoty do poświęcenia) i pozwala złożyć ich w ofierze przebłagalnej. Nie robi tego jednak bezpośrednio, lecz czynią to za niego Gibeonici, wieszając siedmiu wyselekcjonowanych mężczyzn na tym samym wzgórzu, na którym zginął Saul<sup>351</sup>. Należy z całą mocą podkreślić, że rytuał przebłagalny, który jest jednocześnie rytuałem włączenia, stanowi kontynuację wyboru Saula na pierwszego króla Izraela. O ile jednak Saul był kozłem ofiarnym przeznaczonym dla Azazela, to jego potomkowie odpowiadają strukturalnie drugiemu wylosowanemu kozłowi przeznaczonemu na ofiarę przebłagalną dla Pana<sup>352</sup>. W istocie dopiero ta druga precyzyjnie złożona ofiara ma moc kończącą kryzys i jednoczącą lud Izraela! W przypadku drugiego mordu, Dawid staje się ofiarnikiem, który czysto i dokładnie czyni swoją powinność. W konsekwencji Salomon – syn Dawida zostaje królem Izraela i rządzi w okresie złotego wieku Izraela. Poniżej przedstawiam schemat rytuału przejścia odpowiadający starotestamentowej sadze:

---

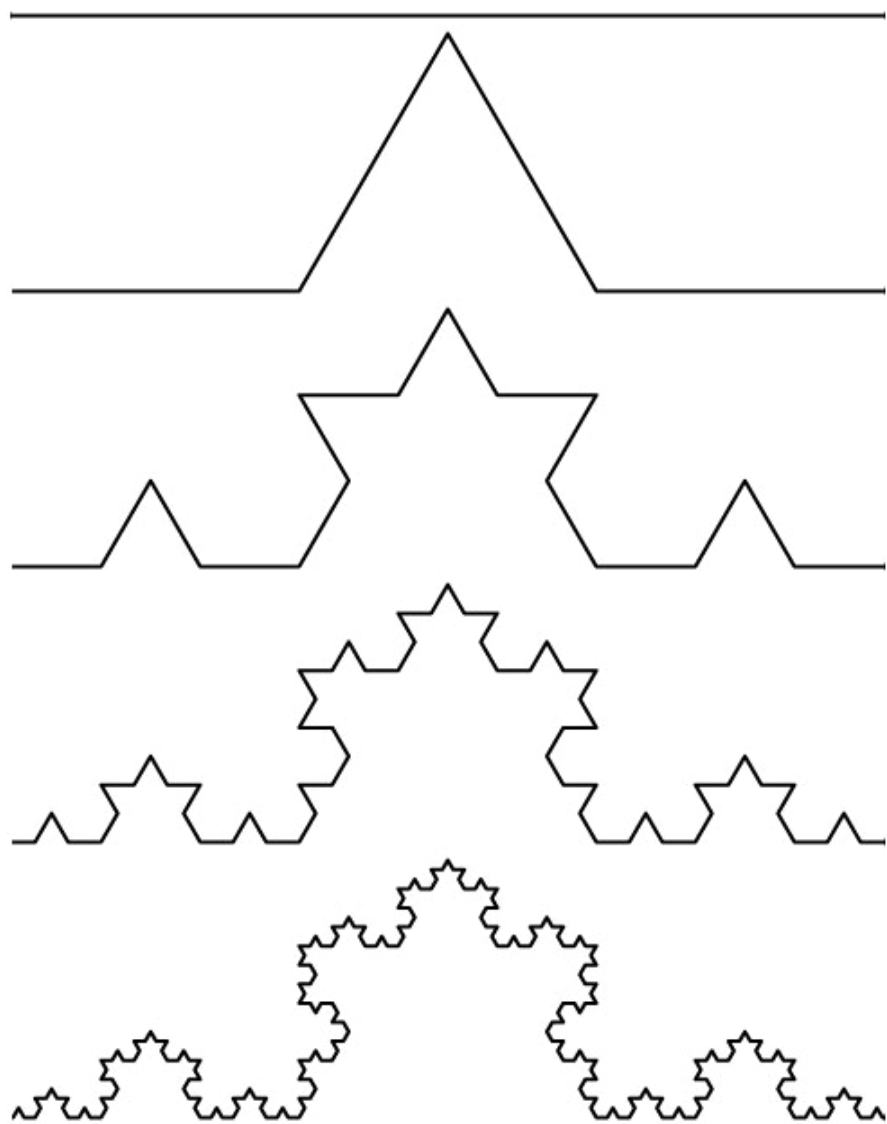
<sup>350</sup> 2 Sm 12, 1–14.

<sup>351</sup> 2 Sm 21, 6; 2 Sm 21, 12.

<sup>352</sup> Przypominam fragment: „Zrobiono wszystko tak, jak król zarządził. Potem dopiero Bóg okazał się dla kraju łaskawy”, 2 Sm 21, 14.







## ROZDZIAŁ II

# Świat zaczarowany, przemiany ogromne, skąd idą? Dokąd płyną? Czy z bajek i czarów?<sup>353</sup>

Znajdujemy się w strefie rządzonej logiką symulacji, nie mającej już nic wspólnego z logiką faktów i porządkiem racji. Symulacja charakteryzuje się precesją *modelu*, wszelkich modeli wobec najzwyczajszego faktu – modele istnieją jako pierwsze, a ich orbitalne, na wzór bomby, krążenie wytwarza prawdziwe pole magnetyczne wydarzenia<sup>354</sup>.

Edmund Leach w artykule<sup>355</sup> przytoczonym w pierwszym rozdziale dowodzi, że wraz z narastaniem wiedzy specjalistycznej w antropologii doszło do niepokojących podziałów na badaczy mitów, specjalistów zajmujących się podaniami ludowymi oraz tych, którzy koncentrowali się na bajce. W konsekwencji mity, podania ludowe, bajki oraz inne teksty kultury zostały przez specjalistów w swoich dziedzinach tak zdefiniowane i rozróżnione, aby wzajemnie się wykluczały<sup>356</sup>. Zdegustowany tym faktem antropolog przypomniał jednak, że wspomniane różnice zostały wprowadzone i podkreślone raczej w celu „zadowolenia osobistej ambicji uczonych”<sup>357</sup> niż z myślą o pożytku poznawczym płynącym z koncentrowania się na istocie podziałów gatunkowych. Leach, będący katem na wszelkiego rodzaju ortodoksje i sztucznie podkreślane różnice wynikające z niepotrzebnej rywalizacji

---

<sup>353</sup> J. Piłsudski, *Przemówienie przez radio w ósmą rocznicę odzyskania niepodległości*, [w:] K. Świtalski (red.), *Pisma zbiorowe. Józef Piłsudski*, t. IX, Warszawa 1991, s. 48–52.

<sup>354</sup> J. Baudrillard, *Preceseja symulaków*, [w:] Tenże, *Symulakry i symulacja...*, s. 24.

<sup>355</sup> E. Leach, *Przeciw podziałowi na gatunki...*

<sup>356</sup> Tamże, s. 126.

<sup>357</sup> Tamże.

między naukowcami reprezentujących różne szkoły i tradycje<sup>358</sup>, zachęca jednocześnie, aby antropolodzy skoncentrowali się na dużo ważniejszej kwestii. Chodzi oczywiście o skupienie uwagi badawczej na dekodowaniu tekstów świętych, będących scenariuszami dla procesów rytualnych, modelami dla konkretnych działań społecznych. W tym ujęciu zupełnie drugorzędne dla tak zorientowanego naukowca będzie to, czy scenariusz przekazywany jest w jednym czy drugim gatunku za pomocą narracji bajki magicznej, mitu, legendy, eposu czy plotki. Z mojego punktu widzenia wszystkie te gatunki nie są same w sobie tak interesujące jak sposób, w który łączą się one z działaniami społecznymi ujętymi w analizie procesualnej<sup>359</sup>, która:

Zakłada analizę kultury, podobnie jak analizę strukturalno-funkcjonalną, z bardziej statyczną porównawczą analizą morfologiczną włącznie. Nie neguje ona żadnej z nich, lecz na pierwszym miejscu stawia dynamikę<sup>360</sup>.

Przyjmując tę nieortodoksyjną perspektywę, najważniejsze dla prowadzonego tutaj śledztwa staje się zrekonstruowanie struktury organizującej te szczególne teksty oraz odtworzenie kategorii symbolicznych przez nią generowanych, po to aby możliwe stało się dostrzeżenie, że stanowią one zapis modelu wprowadzenia w ruch oraz działania interesującego mnie mechanizmu rytualnego.

W tym miejscu moją uwagę badawczą koncentruję na niezwykle inspirujących analizach bajki magicznej dokonanych przez Władimira Proppa. Analizy morfologiczne bajek magicznych przeprowadzone przez rosyjskiego badacza są niezwykle

---

<sup>358</sup> A. Kuper, *An Interview with Edmund Leach*, *Current Anthropology* 27 (4) 1986, s. 375–382, <http://asc2.files.wordpress.com/2007/10/an-interview-with-edmund-leach.pdf> (dostęp: 02.03.2012).

<sup>359</sup> V. Turner, *Dramaty społeczne i opowieści o nich*, [w:] Tenże, *Od rytuału do teatru...*, s. 97–146.

<sup>360</sup> Tenże, *Gry społeczne i obrzędowe metafory...*, s. 32.

podobne do, o wiele późniejszych, choć niezależnie prowadzonych, analiz strukturalnych prowadzonych przez Claude Lévi-Straussa<sup>361</sup>, które dotyczyły mitów. Idąc za namową Leacha, nie będę wdawał się w tym miejscu w nadmierne podkreślanie różnic między tymi dwoma ujęciami<sup>362</sup>. To, co mnie szczególnie interesuje, jest związane z wykazaniem, jak ich połączenie może korzystnie wpłynąć na bardziej szczegółową analizę mechanizmu rytualnego.

Władimir Propp skoncentrował się w swoich badaniach na bajce magicznej, bowiem uznał ją za najbardziej archaiczną formę spośród innych narracji folklorystycznych, która – jego zdaniem – genetycznie wywodzi się z mitów<sup>363</sup>. Niezwykle istotne jest to, że rosyjski folklorysta nie widział różnic w budowie formalnej między mitem a bajką<sup>364</sup>, otwarcie przyznając, iż:

(...) bajka magiczna, sprowadzona do swoich morfologicznych podstaw, jest m i t e m<sup>365</sup>.

Mimo oczywistej zbieżności schematu kompozycyjnego mitu i bajki<sup>366</sup> różnice między tymi tekstami rosyjski badacz dostrzegał przede wszystkim w ich funkcji społecznej. Tak oto przedstawiał swoją argumentację:

---

<sup>361</sup> C. Lévi-Strauss, *Struktura i forma. Rozważania o pracy Władymira Proppa*, [w:] Tenże, *Antropologia strukturalna II...*, s. 129–160. Odpowiedź Proppa na artykuł Lévi-Straussa ukazał się w postaci dodatku do włoskiego wydania *Morfologii bajki magicznej*. Angielska wersja tego artykułu została opublikowana w połowie lat osiemdziesiątych: V. Propp, *The structural and Historical Study of the Wondertale*, [w:] Tenże, *Theory and History of Folklore*, Minneapolis 1984, s. 67–81.

<sup>362</sup> Świetnie to uczynił Maciej Czeremski, [w:] M. Czeremski, *Oswojenie bajki...*, s. XVII–XXV.

<sup>363</sup> W. Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, Warszawa 2003, s. 19.

<sup>364</sup> Tamże.

<sup>365</sup> Tenże, *Morfologia bajki magicznej...*, s. 88.

<sup>366</sup> Tenże, *Pochwała bajki*, [w:] Tenże, *Nie tylko bajka...*, s. 49.

Mitów nie opowiadano dla rozrywki, choć ich intrygujące wątki dostarczały słuchaczom przyjemności. Wiązały się one z kultami, miały obłaskawiać bogów, ci zaś – pomagać ludziom. Różnica między mitem a bajką polega więc na funkcji społecznej. „Mit, który utracił znaczenie społeczne, przekształca się w bajkę”. Mit jest opowiadaniem z porządku religijnego, bajka natomiast reprezentuje porządek estetyczny. Mit jest wcześniejszy, bajka zaś późniejsza. Tym samym różnią się one nie tyle jako przekazy, ale raczej ze względu na odbiór<sup>367</sup>.

Z mojego punktu widzenia i specyficznego charakteru poruszanego tutaj problemu argumentacja Proppa rozróżniająca mit i bajkę ze względu na ich specyficzny odbiór jest dla mnie wysoce niezadowalająca. O wiele istotniejsze są dla mnie bowiem te akcenty, które podkreślają, że rosyjski badacz traktował bajkę magiczną niczym wersję ludową mitu.

Chciałbym zwrócić uwagę na fakt, że Propp dostrzegł ściśle związek między bajką magiczną a obrzędami. Jego zdaniem niektóre motywy bajek, jak także wykryte przez niego układy bajkowych funkcji, mogą odpowiadać strukturze obrzędów inicjacji<sup>368</sup>. W związku z tym rosyjski badacz zwracał uwagę na to, że w przypadkach, gdy obrzęd staje się całkowicie niejasny, wtedy bajka może stanowić tekst, w świetle którego możliwe stanie się jego zrozumienie. Natomiast wtedy, gdy geneza jakiegoś zjawiska społecznego jest niejasna, bajka magiczna może z kolei służyć za tekst, w świetle którego można odkryć jego dawno zapomniany charakter rytualny<sup>369</sup>. Podsumowując, Propp uważał, że:

Bajka nie narodziła się od razu jako gotowy gatunek. Wyrasta ona z mitu, sięgając korzeniami życia obrzędowego i kultowego. Z mitu wywodzą się również trwające do dzisiaj formy jej wykonania<sup>370</sup>.

---

<sup>367</sup> Tamże, s. 50.

<sup>368</sup> Tenże, *Historyczne korzenie bajki magicznej...*, s. 17. Tenże, *Bajka jako całość*, [w:] Tenże, *Nie tylko bajka...*, s. 171–184.

<sup>369</sup> Tenże, *Historyczne korzenie bajki magicznej...*, s. 18.

<sup>370</sup> Tenże, *Życie bajki*, [w:] Tenże, *Nie tylko bajka...*, s. 77.

Zgadzam się z Lévi-Straussem, który uznał, że nie ma istotnych powodów, aby przywiązywać się do podkreślania różnic między bajką magiczną i mitem. W konsekwencji francuski strukturalista zastanawiał się, czy lepszym określeniem dla bajki magicznej nie byłoby określenie: „bajka mityczna”<sup>371</sup>. Propp zresztą sam skłaniał się ku tej nazwie, przyznając, że z „historycznego punktu widzenia”<sup>372</sup> byłaby ona uzasadniona. Warto w tym miejscu wtrącić jedynie, że Marshall Sahlins widział w bajce magicznej raczej ludową „teorię społeczeństwa”<sup>373</sup> zanim ta stała się ostatecznie bajką. Pomijając na razie tę kwestię, papież strukturalizmu otwarcie przyznawał, że każdy badacz mitów:

Prawie zawsze zauważa, iż te same opowiadania, postacie, motywy – w identycznej formie lub przekształcone – pojawiają się w mitach i bajkach jednej populacji. Co więcej: bardzo rzadko zdarza się: że gwoli stworzenia pełnej serii przekształceń danego tematu mitycznego wystarczy odwołać się tylko do mitów (określanych w ten sposób przez tubylców). Niektórych z tych przekształceń trzeba szukać w bajkach, aczkolwiek można by wyprowadzić je na podstawie mitów w ścisłym tego słowa znaczeniu<sup>374</sup>.

Rosyjski folklorysta podkreślał, że bajka magiczna stanowi najwspanialszą odmianę ludowej prozy artystycznej, która na wskroś przeniknięta jest wzniosłymi ideałami i dążeniem do najwyższych wartości<sup>375</sup>. Zanim jednak dokładniej przyjrzymy się wartościom przekazywanym przez ten szczególny typ bajki, niezwykle ważne są kryteria, na podstawie których rosyjski badacz wyodrębnił bajkę magiczną spośród innych tekstów folklorystycznych. Autor *Morfologii bajki magicznej*, kontynuując

---

<sup>371</sup> C. Lévi-Strauss, *Struktura i forma. Rozważania o pracy Władymira Proppa...*, s. 139.

<sup>372</sup> W. Propp, *Morfologia bajki magicznej...*, s. 98.

<sup>373</sup> M. Sahlins, *Obcy-Król, czyli Dumézil wśród Fidżyjczyków*, [w:] Tenże, *Wyspy historii...*, s. 100.

<sup>374</sup> C. Lévi-Strauss, *Struktura i forma. Rozważania o pracy Władymira Proppa...*, s. 142.

<sup>375</sup> W. Propp, *Bajki magiczne*, [w:] Tenże, *Nie tylko bajka...*, s. 87.

podejście formalistyczne charakterystyczne dla całego ruchu znanego szerzej jako Opojaz<sup>376</sup>, w swoich analizach skoncentrował się na autonomicznym badaniu tekstów rozpatrywanych pod kątem ich struktury czy raczej „morfologii”<sup>377</sup> właśnie:

Owa „morfologia” narracji nastawiona była na rozpoznanie, wyróżnienie i obiektywny opis procesów literackich, co miało służyć dotarciu do „swoistości” danego tekstu czy grupy pewnych (na przykład poetyckich) tekstów. Traktowanie poszczególnych dzieł lub ich grup jako zamkniętych struktur z wewnątrzsystemowym konstytuowaniem znaczeń było analogiczne z założeniami językoznawstwa strukturalnego<sup>378</sup>.

W swojej teorii morfologicznej Propp wyodrębnił dwa rodzaje komponentów, z których składa się bajka magiczna. Były to elementy stałe, oraz zmienne. Elementami stałymi, czyli tymi, które nieustannie się powtarzają, nie są – według Proppa – tematy bajek, ale funkcje postaci występujących w danej grupie motywów<sup>379</sup>. Podam przykład zaproponowany przez Proppa, który świetnie ilustruje to podejście:

Król wysłał Iwana na poszukiwanie królowej. Iwan wyrusza w drogę.  
Król wysłał Iwana po czarodziejski przedmiot. Iwan wyrusza w drogę.  
Siostra wysłała brata po lekarstwo. Brat wyrusza w drogę.  
Macocho wysłała pasierbicę po ogień. Dziewczynka wyrusza w drogę.  
Kowal wysłał parobka po krowę. Parobek wyrusza w drogę, itd.<sup>380</sup>

W tym przypadku „wyprawianie po coś” czy też „wyruszanie w drogę” to wielkości stałe, czyli funkcje. Zatem każda z występujących postaci może być wymieniona na wiele innych postaci, które będą realizowały te same funkcje. I tak na przykład zamiast króla może pojawić się chłop, kupiec, ojciec czy też, przywołując

---

<sup>376</sup> D. Ulicka, *Wstęp*, [w:] W. Propp, *Nie tylko bajka...*, s. 15.

<sup>377</sup> M. Czeremski, *Struktura mitów...*, s. 64.

<sup>378</sup> Tamże, s. 64–65.

<sup>379</sup> M. Czeremski, *Oswojenie bajki. Morfologia Władimira Proppa...*, s. X.

<sup>380</sup> W. Propp, *Transformacje bajek magicznych*, [w:] Tenże, *Nie tylko bajka...*, s. 143.



bardziej współczesne jego transformacje, prezydent, klasa społeczna, mieszkańcy wioski, naród, generał, gospodyni domowa itd. itp. Odpowiednio: Iwanem, bratem, dziewczynką, parobkiem może być każda inna postać realizująca tę samą funkcję, czyli przykładowo: sportowiec, Naród Wybrany, Batman, polityk PiS-u, Józef Piłsudski, starotestamentowy Dawid, Bolek i Lolek, Reksio, Jezus Chrystus, Czerwony Kapturek czy pasta Colgate z reklamy itd. itp. Ważne jest, aby pamiętać, że konstytutywne dla tych wszystkich postaci jest, w przypadku króla jak i jego transformacji, to samo działanie, czyli „posyłanie”, natomiast w przypadku Iwana i jego transformacji – „wyruszenie w drogę”. W konsekwencji Propp nie myśli o bajce w kategoriach motywów (jednostek tematycznych), lecz rozpatruje ją jako kombinację funkcji, co prowadzi go do wniosku, że:

(...) można analizować części składowe bajki niezależnie od tego, do jakiej fabuły należą<sup>381</sup>.

Na tym jednak nie koniec. Po analizie stu bajek, rosyjski badacz uznał, że istnieje dokładnie 31 specyficznych funkcji, które mimo przesunięć i wahnięć zachowują zawsze tę samą kolejność. Natomiast układ funkcji można nazwać właśnie kompozycją bajki. W konsekwencji dla autora *Morfologii...*:

(...) bajka magiczna jest opowiadaniem, zbudowanym na właściwej kolejności przedstawionych funkcji w ich różnych odmianach, przy czym niektóre z tych funkcji mogą się nie pojawiać, a inne mogą się powtórzać<sup>382</sup>.

Trzydzieści jeden funkcji, które poniżej przedstawię, są zatem wszystkimi wykrytymi i wyabstrahowanymi funkcjami, a nie tymi, które są wspólne dla wszystkich konkretnych bajek magicznych. Podsumowując, to właśnie wspomniane:

---

<sup>381</sup> Tamże, s. 145.

<sup>382</sup> Tenże, *Morfologia bajki magicznej...*, s. 98.

(...) układ funkcji można nazwać kompozycją bajki. A zatem bajki magiczne odznaczają się jednorodną kompozycją. To właśnie stanowi ich wyróżnik. Gatunek bajki magicznej należy więc charakteryzować nie ze względu na obecność cudownych momentów i nie na drodze wyliczania fabuł, lecz biorąc pod uwagę ich budowę lub kompozycję<sup>383</sup>.

Analiza morfologiczna doprowadziła Proppa do stworzenia modelu bajki magicznej, na który składały się wspomniane funkcje. Są one z jednej strony tożsame z gatunkami działań siedmiu postaci<sup>384</sup>, z drugiej odpowiadają właściwemu porządkowi funkcji. Niezwykle ważne jest zrozumienie, że „krąg działań” postaci oznacza dystrybucję funkcji między rolami i jest w istocie modelem wtórnym, zależnym od modelu kolejności działań postaci<sup>385</sup>:

Funkcje (gatunki działań) pozostają w stosunku do siebie w takiej samej relacji, jak kolejne nuty melodii (relacje poziome). Rodzaje działań wchodzących w skład tej samej funkcji odpowiadają natomiast różnym potencjalnym wysokościami pojedynczego dźwięku (relacje pionowe). W terminologii strukturalistycznej funkcje tworzą zatem szereg syntagmatyczny, a rodzaje działań to trzydzieści jeden odrębnych szeregów paradygmatycznych<sup>386</sup>.

Proponuję jednak, żeby podczas odczytywania zrekonstruowanego przez Proppa układu funkcji, dla ułatwienia interpretować go jednocześnie w kontekście odkrytego przez van Gennepa schematu obrzędu przejścia. Postępując w ten sposób, nie tylko przekonamy się, że budowa bajki magicznej odpowiada układowi typu *chiasmus*, na co już zwrócił uwagę Leach, analizując mitologię biblijną, ale jest także specyficznym modelem pokazującym żywotność scenariusza będącego wzorem dla rytualnych działań dla wszystkich tych,

---

<sup>383</sup> Tenże, *Bajki magiczne...*, s. 92.

<sup>384</sup> Postaciami tymi są: antagonistą (złoczyńca), darczyńca (dawca), magiczny pomocnik, królowna lub jej ojciec, osoba posyłająca, bohater i fałszywy bohater [za:] W. Propp, *Morfologia bajki magicznej...*, s. 75–79.

<sup>385</sup> E. Mielecinski, *Strukturalno-typologiczne badania bajki*, [w:] W. Propp, *Morfologia bajki magicznej...*, s. 161.

<sup>386</sup> M. Czeremski, *Oswojenie bajki. Morfologia Władimira Proppa...*, s. XIII.

którzy mitu (w naszym przypadku są to dwie starotestamentowe *Księgi Samuela*) znać nie muszą. Wystarczy bowiem, że uświadomiły sobie, jak ogromny wpływ na kształtowanie naszego odbioru świata ma czytanie i opowiadanie bajek, narracje historyczne<sup>387</sup>, wszelkie przekazy medialne<sup>388</sup>, relacje z wydarzeń historycznych<sup>389</sup>, wydarzeń telewizyjnych transmitowanych na żywo<sup>390</sup>, jak ważne w konstruowaniu wizji świata mają obejrzone filmy<sup>391</sup>, reklamy<sup>392</sup>, czytanie tak popularnych powieści kryminalnych<sup>393</sup>, które wewnątrz realizują układ funkcji odpowiadający w istocie kompozycji bajki magicznej. Zatem nie ma nic szczególnego w tym, że także politycy sięgają po te schematy, aby rozumieć, opisywać świat oraz wyznaczać i realizować cele, które następnie uważają za „konieczność historyczną”, za „naturalną kolej rzeczy” czy wręcz narzucającą się z dużą siłą „oczywistość”. Michel de Certeau w słynnej książce *Wynaleźć codzienność* wskazał jednak na jeszcze jeden niezwykle interesujący aspekt analiz Proppa:

Aktualne nowatorstwo Proppa polega na analizie taktyk, których zestaw i kombinacje znajdują się w bajkach, dokonywanych na podstawie elementarnych jednostek niebędących znaczeniami ani postaciami, ale czynnościami odnoszącymi się do konfliktowych sytuacji. Interpretacja ta pozwala więc kolejnym badaczom uznać bajki za strategiczne dyskursy ludu. (...) W historiach owych, odwracających nierzadko stosunki sił i – jak opowieści

---

<sup>387</sup> P. Ricoeur, *Intryga i historyczna opowieść*, Kraków 2008, H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, Kraków 2000, H. White, *Proza historyczna*, Kraków 2009, J. Wasilewski, *Opowieści o Polsce. Retoryka narracji*, Warszawa 2012.

<sup>388</sup> E.W. Rothenbuhler, *Komunikacja rytualna*, Kraków 2003, s. 99–120.

<sup>389</sup> J. Tokarska-Bakir, *Legenda o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa 2008, D. Kosiński, *Teatra polskie: historie*, Warszawa 2010, M. Sahlins, *Z przeprosinami dla Tukidydesa. Rozumienie historii jako kultury i odwrotnie*, Kraków 2011.

<sup>390</sup> J. Baudrillard, *Wojny w zatoce nie było*, Warszawa 2006, D. Dayan, E. Katz, *Wydarzenia medialne. Historia Transmitowana na żywo*, Warszawa 2008, A. Jawłowski, *Święty ład. Rytuał i mit mundialu*, Warszawa 2007.

<sup>391</sup> R. Stam, R. Burgoyne, S. Flitterman-Lewis, *New Vocabularies in Film Semiotics. Structuralism, Poststructuralism and Beyond*, London 2000, Ch. Vogel, *Podróż autora. Struktury mityczne dla scenarzystów i pisarzy*, Warszawa 2010.

<sup>392</sup> J. Barański, *Socjotechnika, między magią a analogią...*, s. 93–116.

<sup>393</sup> U. Eco, *Nieobecna struktura*, Warszawa 2003, s. 395, M. Czubaj, *dz. cyt.*, Gdańsk 2010, s. 80–81.

o cudach – zapewniających słabemu zwycięstwo w utopijnej przestrzeni cudowności, ujawniają się formalne struktury codziennych praktyk. Przestrzeń ta zabezpiecza broń słabego przed rzeczywistością ustalonego porządku. Skrywa ją także przed społecznymi kategoriami, które „nadają bieg historii”, ponieważ nad nią panują. A tam, gdzie historiografia opowiada w czasie przeszłym o strategiach ustanowionej władzy, historie „magiczne” oferują swej publiczności (część uważnemu słuchaczowi) taktyki możliwe do wykorzystania w przyszłości<sup>394</sup>.

Zanim jednak stanie się jasne, na czym polega strategiczna siła „dyskursu ludu”, ta specyficzna broń słabego przed rzeczywistością ustalonego porządku, warto najpierw przyjrzeć się wymienionym przez Proppa funkcjom, które z jednej strony pokrywają się ze schematem obrzędu przejścia, a z drugiej odpowiadają wspomnianej sekwencji rytualnej opisanej przez Leacha i zastosowanej przeze mnie do analizy starotestamentowej sagi. Właśnie z tych powodów proponuję, żeby uważny czytelnik odczytywał starotestamentową sagę i kręgi działań występujących tam postaci w kontekście funkcji zaproponowanych przez Proppa.

Analizując bajkę magiczną, warto pamiętać, że rosyjski badacz stworzył statyczny model uniwersalny (szereg syntagmatyczny), natomiast sensy przypisywane postaciom oraz ich atrybutom – w jego przypadku i w każdym kolejnym – mają charakter lokalny (realizacje paradygmatyczne). Dzieje się tak, bowiem zdaniem Proppa, struktura nie występuje w postaci abstrakcyjnej, lecz jest dostępna jedynie w konkretnej narracji, która realizowana jest w charakterystycznych dla każdej kultury kodach. Dlatego tak ważne jest, aby wychodząc od modelu Proppa, przenieść go w odmienny kontekst kulturowy w celu odkrycia interesującego mnie słownika konkretnie stosowanych kodów. Postępując w ten sposób, łatwiej nam będzie zrozumieć, jak konkretne osoby pełniące funkcje społeczne łączą się z kręgami działań postaci, co z kolei

---

<sup>394</sup> M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, Kraków 2008, s. 25.

pozwole wykazać istnienie kulturowych tendencji we wrzucaniu konkretnych osób w symboliczne kategorie antagonisty, bohatera czy fałszywego bohatera<sup>395</sup>.

Każda bajka magiczna zaczyna się od sytuacji początkowej, w której następuje jakieś nieszczęście, stanowiące transformację b r a k u<sup>396</sup>. Propp podkreślał, że siedem pierwszych funkcji bajki magicznej stanowi przygotowanie do właściwej akcji. I tak oto funkcja I oznacza sytuację, w której jeden z członków rodziny odchodzi z domu<sup>397</sup> (w starotestamentowej sadze oznacza to odejście od systemu politycznego opartego na Sędziach). Następnie bohater otrzymuje zakaz (II funkcja). W kontekście sagi funkcja ta realizowana jest poprzez ostrzeżenie Boga, że prośba ludu, aby ustanowić króla nad nimi, jest grzechem bałwochwalstwa<sup>398</sup>. Naruszenie zakazu (III funkcja)<sup>399</sup> jest ściśle związane z otrzymaniem zakazu (II funkcja). Tak więc funkcje II i III stanowią podwójny element, co oznacza, że druga połowa może się pojawiać bez pierwszej. Bardzo ważne jest, że od tego momentu w narracji bajki pojawia się postać **antagonisty bohatera, złoczyńcy**<sup>400</sup>:

Jego rolą jest zakłócenie spokoju szczęśliwej rodziny, wywołanie jakiegoś nieszczęścia, przyniesienie szkody, wyrządzenie krzywdy. Przeciwnikiem bohatera może być zarówno smok, jak i diabeł, rozbójnik, czarownica czy macocha (...) Przyszedł, zakradł się, czy przyleciał i zaczyna działać<sup>401</sup>.

---

<sup>395</sup> J.J. Liszka, *The Semiotic of Myth. A Critical Study of Symbol*, Bloomington 1989, s. 121–128.

<sup>396</sup> W. Propp, *Bajki magiczne...*, s. 98, 1 Sm 8, 5.

<sup>397</sup> Tenże, *Morfologia bajki magicznej...*, s. 28.

<sup>398</sup> 1 Sm 8, 1–18.

<sup>399</sup> 1 Sm 8, 18–22.

<sup>400</sup> W. Propp, *Morfologia bajki magicznej...*, s. 29.

<sup>401</sup> Tamże.

Jak starałem się wykazać w rozdziale pierwszym, ustanowienie króla związane jest z odrzuceniem Boga, co umożliwia wprawienie w ruch mechanizmu, który zdaniem Girarda, jest w istocie szatanem<sup>402</sup>...

Funkcja IV polega na dokonywaniu zwiadu przez antagonistę. Następnie antagonistą otrzymuje informacje o swojej ofierze (lud Izraela), co stanowi funkcję V. W konsekwencji złoczyńca usiłuje oszukać swoją ofiarę, aby zapanować nad nią lub jej mieniem, co określił Propp mianem podstępny (funkcja VI)<sup>403</sup>. W tym celu antagonistą może zmienić postać, działać przez namowę, stosować rozliczne oszustwa czy formy przemocy. Ostatecznie ofiara ulega oszustwu i mimowolnie pomaga wrogowi, co stanowi funkcję VII. Według Proppa bohater zawsze ulega namowom antagonisty, co prowadzi do nieszczęścia przygotowawczego<sup>404</sup>. W kontekście sagi ta funkcja odpowiada losowaniu, które z jednej strony publicznie potwierdza wybór Saula na króla, z drugiej odpowiada strukturalnie losowaniu kozła ofiarnego przeznaczonego nie Panu, lecz – jak wynika ze strukturalnej analizy sagi – Azazelowi oraz, jak wiemy, stanowi stygmat ofiarniczy kozła, który stanie się ofiarą prześlągalną złożoną następnie w ofierze Bogu. W konsekwencji dochodzi do niezwykle ważnej funkcji VIII, w której antagonistą wyrządza jednemu z członków rodziny szkodę lub krzywdę, co w konsekwencji uruchamia właściwą akcję całej bajki<sup>405</sup>:

Odejsie, naruszenie zakazu, udzielenie informacji, udane oszustwo – wszystko to przygotowuje tę funkcję, umożliwia ją lub przynajmniej ułatwia. Dlatego pierwsze siedem funkcji można traktować jako część przygotowawczą bajki, podczas gdy szkodzenie stanowi jej zawiązanie<sup>406</sup>.

---

<sup>402</sup> R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica...*, s. 44–58.

<sup>403</sup> W. Propp, *Morfologia bajki magicznej...*, s. 31.

<sup>404</sup> Tamże, s. 32.

<sup>405</sup> Tamże.

<sup>406</sup> Tamże.

Antagonista szkodzi na bardzo wiele sposobów. Propp szczegółowo opisuje 19 z nich. Niezwykle ważne jest to, że nie wszystkie bajki zaczynają się od szkodzenia (kradzieży, zabicia, wypędzenia, groźnia, dręczenia). Jego ekwiwalentem morfologicznym, jak zaznaczyłem nieco wcześniej, jest wspomniany już **brak, niedostatek**, który prowadzi do poszukiwań<sup>407</sup>. W tym miejscu Propp wprowadza kolejną funkcję, którą oznacza jako VIIIa. Chodzi o to, jak to określił rosyjski badacz, że jednemu z członków rodziny czegoś brakuje, pragnie on coś posiadać<sup>408</sup>. Gdyby Girard znał pracę Proppa, zapewne na tej funkcji szczególnie skupiłby swoją uwagę. Co ciekawe – brak odpowiadający funkcji VIII lub VIIIa pojawia się z konieczności w każdej bajce i, zdaniem Proppa, nie ma innych form zawiązania akcji. Zatem zawiązanie ma ścisły związek ze szczególnym rodzajem pragnienia, które Girard określił mianem pragnienia mimetycznego prowadzącego do rywalizacji mimetycznej i w konsekwencji kryzysu ofiarniczego.

Funkcja IX opisana jest następująco: bohater dowiaduje się o nie-szczęściu lub braku; zostaje wysłany lub pozwala mu się odejść. Ta funkcja jest niezwykle ważna, ponieważ wprowadza do bajki postać bohatera. Niestety, Propp w żaden sposób nie problematyzuje tej funkcji, wprowadzając przy tej okazji postać bohatera fałszywego (choć dostrzega w tym miejscu dwa rodzaje bohatera: pokrzywdzonego i poszukującego). Bohaterowi fałszywemu poświęca inne funkcje, co za chwilę zaprezentuję. Funkcja IX realizowana może być także w ten sposób, że bohater zostaje wygnany, skazany na śmierć, lecz zostaje potajemnie uwolniony, a zatem wyrusza w drogę wbrew swojej woli lub musi wyruszyć w drogę, bowiem alternatywą jest dla niego śmierć<sup>409</sup>. Z analizy starotestamentowej sagi jasno wynika, że pragnienie ustanowienia monarchii w Izraelu płynęła z pragnienia ludu bycia jak inne narody, które posiadają króla, a dzięki temu

---

<sup>407</sup> Tamże, s. 35.

<sup>408</sup> Tamże, s. 36.

<sup>409</sup> Tamże, s. 38–39.

są skuteczniejsze w prowadzeniu wojen ze swoimi wrogami. Zatem zadaniem Saula jako króla jest przede wszystkim zwyciężać wrogów Izraela.

Równie interesująca jest funkcja X, w której poszukujący zgadza się lub decyduje na przeciwdziałanie. Należy jednak pamiętać, że w przypadku wygnanych, zabitych, zaczarowanych i zamienionych bohaterów ten element nie występuje, bowiem nie mają oni woli wyzwolenia<sup>410</sup>. W ten sposób dochodzimy do funkcji XI, w której bohater opuszcza dom. Funkcja ta jest realizowana na dwa różne sposoby w zależności od tego, czy bohater jest poszukujący, czy też pokrzywdzony. Pamiętając o wnioskach płynących z analizy strukturalnej starotestamentowej sagi, intuicja badawcza każe mi podążać za losem wygnanego bohatera, którego pozornie tylko czekają przygody bez określonego celu<sup>411</sup>, bowiem należy pamiętać, że każda bajka magiczna kończy się XXXI funkcją określaną mianem wesela, co oznaczać może także zdobycie przedmiotu poszukiwań, jak również zostanie królem „innego”, „złotego” królestwa. Przypomnę raz jeszcze, że jedyną alternatywą jest surowa kara i **zdemaskowanie bohatera jako bohatera fałszywego** lub **antagonisty**, co określane jest jako funkcja XXVIII.

Zanim jednak do tego przejdę, chciałbym zwrócić uwagę na to, że w funkcji XI pojawia się nowa postać nazwana przez Proppa darczyńcą lub dawcą<sup>412</sup>. Darczyńcą, w kontekście tekstu mitologicznego, jest, w mojej ocenie, prorok Samuel, przez którego przemawiał Bóg. Przejdźmy jednak do funkcji XII, w której bohater zostaje poddany próbie przez darczyńcę, i tutaj znowu posłużę się cytatem: „co przygotowuje otrzymanie przez niego magicznego środka lub pomocnika”<sup>413</sup>. Ta funkcja określana jest jako: pierwsza funkcja darczyńcy<sup>414</sup>. A zatem darczyńca wystawia bohatera na próbę. W *Biblii*

---

<sup>410</sup> Tamże, s. 39.

<sup>411</sup> Tamże.

<sup>412</sup> Tamże, s. 40.

<sup>413</sup> Tamże.

<sup>414</sup> Tamże.



paradygmatyczną realizacją tej funkcji będzie oczywiście scena, która miała dać odpowiedź, czy Saul jest godny bycia królem nad Izraelem<sup>415</sup>. Ową próbą, o czym warto kolejny raz przypomnieć, miało być ukaranie Amalekitów polegające na ich wymordowaniu, zniszczeniu wszystkiego, co do nich należało oraz nałożeniu na nich klątwy<sup>416</sup>.

Kluczowa dla losów bohatera jest jego odpowiedź na działania przyszłego darczyńcy (funkcja XIII). Jeśli bohater sprostą próbie, wtedy otrzymuje magiczną pomoc (funkcja XIV), jeśli nie – wtedy nie otrzymuje magicznego pomocnika lub środka, zostaje zdemaskowany jako fałszywy bohater i realizuje wspomnianą już wcześniej funkcję XXVIII. Następnie zostaje surowo ukarany przez darczyńcę, realizując funkcję XXX, co strukturalnie odpowiada końcowi bajki. Wiemy, że **Saul nie sprostą próbie**. Bojąc się swojego ludu, oszczędził życie Agagowi, za co w konsekwencji Bóg się od niego odwrócił<sup>417</sup>. Od tego momentu postać Saula wpisuje się w krąg działań **bohatera fałszywego**, co zapowiada nieuniknioną i straszną karę, jaka go czeka.

Niezwykle ważne jest zrozumienie, że bajka może mieć kilka przebiegów. A zatem powinniśmy pamiętać o tym, że:

Z punktu widzenia morfologii bajką można nazwać dowolną akcję rozwijającą się od szkody lub braku, przez pośrednie funkcje, aż do wesela lub do innych funkcji, występujących w charakterze rozwiązania. (...) Taki rozwój akcji nazwalibyśmy *przebiegiem*. Każde nowe wyrządzenie szkody, każda nowa strata lub brak, tworzą nowy przebieg. Jedna bajka może mieć kilka przebiegów, więc w toku analizy należy przede wszystkim ustalić, z ilu przebiegów się składa. Jeden przebieg może następować bezpośrednio po drugim, mogą się one jednak również przeplatać, rozpoczęty przebieg może się zatrzymywać, może pojawiać się nowy. Nie zawsze łatwo jest wydzielić przebiegi akcji, ale zawsze jest to możliwe, i to z wielką ścisłością<sup>418</sup>.

---

<sup>415</sup> 1 Sm 15, 1.

<sup>416</sup> 1 Sm 15, 1–3.

<sup>417</sup> 1 Sm 15, 10–23.

<sup>418</sup> W. Propp, *Morfologia bajki magicznej...*, s. 91.

Analiza strukturalna starotestamentowej sagi odczytana w świetle teorii morfologicznej Proppa ukazała jak na razie dwa przebiegi. Przypomnę, że w pierwszym – Saul zrealizował rolę zarezerwowaną dla **falszywego bohatera**, który nie sprostał zadaniu i w konsekwencji Bóg się od niego odwrócił (bohater nie otrzymał magicznej pomocy). Co oznacza, że pierwszy przebieg kończy się negatywnie. Los fałszywego bohatera jest okrutny, bo musi on zostać surowo ukarany, co w przypadku Saula oznacza, jak już wiemy, problematyczną śmierć na wzgórzu Gilboa. Zanim do niej jednak dochodzi, w strukturze mitu pojawia się postać Dawida, co odpowiada rozpoczęciu drugiego przebiegu, który ostatecznie kończy się pozytywnie. Chciałbym jednocześnie zaznaczyć, że Dawid realizuje wszystkie przygotowawcze funkcje aż do XIII, kiedy – w odróżnieniu od Saula – udaje mu się sprostać próbie (zabija Goliata), otrzymuje magiczną pomoc (błogosławieństwo Boże) i, w następnej kolejności, realizuje funkcję XV – zostaje przeniesiony z jednego królestwa do drugiego, co oznacza także przeniesienie bohatera do miejsca, gdzie znajduje się przedmiot jego poszukiwań. W przypadku Dawida funkcja ta jest realizowana przeniesieniem na dwór króla Saula. Król, jak dobrze pamiętamy, zazdrosny o rosnącą popularność Dawida posyła go na bardzo niebezpieczne misje<sup>419</sup>. W tym miejscu staje się jasne, że Saul przestaje realizować krąg działań bohatera. W drugim przebiegu zaczyna realizować bowiem krąg działań charakterystyczny dla **króla/fałszywego bohatera** (ojca królowny)<sup>420</sup>, który jest zazdrosny o Dawida i w związku z tym wrogo do niego nastawiony, co związane jest z zadawaniem mu trudnych zadań<sup>421</sup>. Powinniśmy pamiętać cały czas o tym, że ród Saula od momentu nieudanej próby zostaje w sadze stopniowo deprecjonowany i sprowadzony ostatecznie do jednej z transformacji postaci antagonisty, czyli złoczyńcy<sup>422</sup>.

---

<sup>419</sup> 1 Sm 18, 7.

<sup>420</sup> Dawid po zabiciu Goliata dostał obiecaną córkę króla – Mikal.

<sup>421</sup> W. Propp, *Morfologia bajki magicznej...*, s. 75–76. 1 Sm 18, 7.

<sup>422</sup> 1 Sm 18, 29.

Stopniowo demonizowany król (realizujący wcześniej krąg działań fałszywego bohatera), którego Bóg opuścił, umiera („samobójstwo” Saula na wzgórzu Gilboa). Dzieje się tak ponieważ:

Zawsze istnieje jakiś złoczyńca, jakiś gnębiel ludu. Był wszechmocny, ale już nie jest. W końcu Bóg go przeklina. Dopada go pomsta wojsk niebieskich<sup>423</sup>.

Następnie Dawid zostaje królem Judy. Kolejna funkcja XVI polega na walce bohatera i jego antagonisty. Strukturalnie ujmując tekst biblijny, uważam, że postacią będącą antagonistą Dawida jest syn Saula – Iszbaal<sup>424</sup>, z którym Dawid przystępuje do bezpośredniej walki. Mimo to Iszbaal nie ginie z rąk Dawida, lecz zostaje zabity przez jego dwóch żołnierzy. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że magicznym środkiem, czy raczej realizatorami magicznej pomocy w kontekście całej mito-logicznej sagi o Saulu i Dawidzie, są postaci, które wyręczają Dawida w kolejnych zabójstwach. Dzieje się tak aż do finalnego i najważniejszego mordu rytualnego, w wyniku którego Dawid przygotowuje grunt pod nastanie rządów Salomona rozpoczynającego złoty wiek Izraela. Ludzie – czy jak wołałby Girard – tłum<sup>425</sup>, staje się „magicznym środkiem” niezbędnym do osiągnięcia celu. Tłum jest bowiem przekonany, że realizuje wolę *sacrum*.

Po śmierci Iszbaala Dawid „stawał się coraz potężniejszy, bo Pan, Bóg Zastępów był z nim”<sup>426</sup>. W konsekwencji Dawid realizuje funkcję XIX, która oznacza usunięcie początkowego „nieszczęścia” lub „braku”<sup>427</sup>, co strukturalnie odpowiada sprowadzeniu Arki Przymierza do Jerozolimy. Funkcji XX odpowiada natomiast powrót bohatera, czyli zamieszkanie Dawida w Jerozolimie. Dla wnikliwego czytelnika staje się jasnym, że odtąd Dawid, podobnie jak wcześniej Saul,

---

<sup>423</sup> R. Girard, *Dawna droga...*, s. 31.

<sup>424</sup> Przypominam, że jego imię stopniowo deprecjonowane oznacza ostatecznie „mąż wstydu”.

<sup>425</sup> R. Girard, *Dawna droga...*, s. 26.

<sup>426</sup> 2 Sm 5, 10.

<sup>427</sup> W. Propp, *Morfologia bajki magicznej...*, s. 52.

zaczyna realizować więcej niż jeden krąg działań. O ile jednak Saul realizował krąg działań **bohatera fałszywego i króla**, to postać Dawida łączy krąg akcji **bohatera i króla**. Stąd wynika odmienny los Dawida, który mimo iż dopuszcza się szkaradnego czynu, jakim jest wykorzystanie żony swojego żołnierza a następnie wysłanie go na pewną śmierć<sup>428</sup>, nie spotyka go los tak okrutny jak Saula. Ważne jest natomiast, że Dawid realizuje funkcję XXI, czyli ściganie bohatera<sup>429</sup> i ratunek przed pościgiem (funkcja XXII), co często kończy bajkę. Funkcje te odpowiadają strukturalnie konfliktowi Dawida z jego najstarszym synem Absalomem, który zamordował swojego starszego brata Amnona, a następnie wystąpił w otwartym konflikcie przeciwko swojemu ojcu. Warto przypomnieć, że Absalom także ginie z rąk żołnierza Dawida.

Pamiętajmy jednak cały czas o tym, że bajka może się składać z wielu przebiegów i wszystkie one nie tylko stanowią kontynuację danej bajki<sup>430</sup>, jak chciał Propp, ale także stanowią one specyficzne powtórzenie, które ma na celu ujawniać ukrytą strukturę mitu. Z tej perspektywy proponuję, żebyśmy przyjrzeni się trzeciemu i ostatniemu istotnemu przebiegowi (czy też powtórzeniu), który w kontekście analizy strukturalnej całej sagi miał charakter demaskatorski i ujawniał rytualny charakter mordu kończącego kryzys. Strukturalnie pokrywa się on także z drugą, prześlągalną ofiarą złożoną z kozła. Przypomnijmy, że Dawid stanął po raz kolejny przed trudnym zadaniem, realizując tym samym funkcję XXV. Propp podkreślał, że ta funkcja jest jednym z najbardziej lubianych przez odbiorców elementów bajki<sup>431</sup>. W sadze trudne zadanie związane było z przewyciężeniem trwającego trzy lata głodu, który zapanował w całym Izraelu<sup>432</sup>. Co ciekawe, wśród 12 przykładowych realizacji tej funkcji wymienia jedną łudząco pokrywającą się z paradygma-

---

<sup>428</sup> 2 Sm 11, 3; 2 Sm 11, 1–26.

<sup>429</sup> W. Propp, *Morfologia bajki magicznej...*, s. 54.

<sup>430</sup> Tamże, s. 56.

<sup>431</sup> Tamże, s. 58.

<sup>432</sup> 2 Sm 21, 1.

tyczną realizacją starotestamentowej sagi. Chodzi tutaj o dokonywanie wyboru, co oznaczało wskazanie poszukiwanej osoby spośród dwunastu takich samych dziewczynek i takich samych chłopców<sup>433</sup>. W przypadku mitu biblijnego chodziło oczywiście o selekcję siedmiu mężczyzn z rodu Saula. Nie ma sensu powtarzać raz jeszcze dokładnej realizacji paradygmatycznej odpowiadającej kontekstowi starotestamentowej sagi, dlatego posłużę się jedynie kolejnymi funkcjami. Prawidłowe wykonanie zadania przez Dawida (oznaczające u Proppa funkcję XXVI) wiązało się z rozpoznaniem bohatera (funkcja XXVII), w konsekwencji fałszywy bohater lub antagonistą zostaje zdemaskowany (funkcja XXVIII). Następnie bohater przybiera nową postać, co także oznaczać może budowanie cudownego pałacu (domu dla Arki Przymierza) – realizacja funkcji XXIX. Ostatecznie, jak już wspominałem wcześniej, bohater zawiera małżeństwo/ zostaje królem, co oznacza wesele (funkcja XXXI)<sup>434</sup>. W przypadku biblijnej sagi oznacza to ostateczne umocnienie na tronie królewskim rodu Dawida i zapowiedź nastania okresu złotego wieku Izraela symbolicznie odpowiadającemu rządowi syna Salomona.

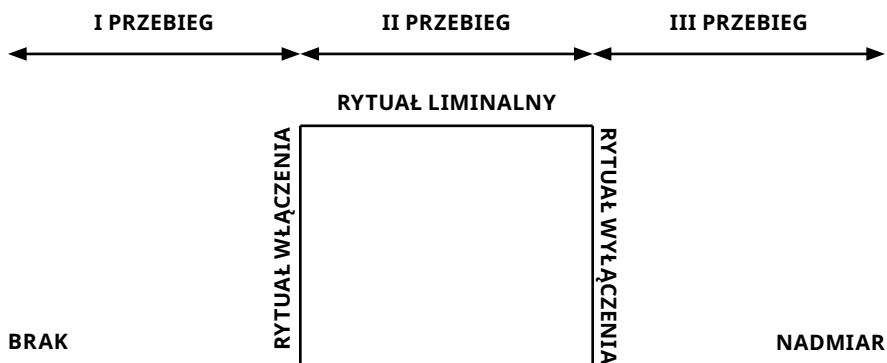
Uważnemu czytelnikowi, który nie zniechęcił się powyższą analizą, z pewnością nie umknął fakt, że starotestamentowa saga odczytana w kategoriach teorii morfologicznej Proppa odpowiada wszystkim elementom kompozycji bajki magicznej! Czy to oznacza, że mamy do czynienia z uniwersalnym modelem ujawniającym strukturę obrzędu przejścia? Moim zdaniem, tak może być. Jeśli bowiem dostrzeżemy zbieżność trzech wymienionych przebiegów składających się na interesujący mnie mit z trzema fazami obrzędu przejścia: rytuałowi wyłączenia, rytuałowi liminalnemu oraz rytuałowi włączenia – wtedy łatwiej dostrzeżemy, że już układ funkcji jest specyficznego rodzaju scenariuszem. Pierwszy przebieg odpowiada bowiem strukturalnie losowi **fałszywego bohatera**, który z powodu „braku” zostaje posłany w drogę, następnie łamie nakaz/

---

<sup>433</sup> W. Propp, *Morfologia bajki magicznej...*, s. 59.

<sup>434</sup> Tamże, s. 61–62.

zakaz, za co spotyka go kara, drugi odpowiada relacjom **bohatera fałszywego/króla** i **bohatera**, trzeci i ostatni odpowiada losowi **bohatera/króla**, który przekracza zakaz, składając w ofercie rytualnej przedstawicieli rodu **fałszywego bohatera/króla** sprowadzonych do roli antagonistów, dzięki czemu niweluje „brak” i doprowadza ostatecznie do nastania złotego wieku. Dla ułatwienia sporządziłem poniższy schemat, który obrazuje tę strukturę:



**Schemat 2.** Schemat strukturalny starotestamentowej sagi odpowiadający trzem przebiegom bajki magicznej.

Opis schematu:

- I) przebieg odpowiada losowi fałszywego bohatera,
- II) przebieg relacji fałszywego bohatera/króla i bohatera,
- III) przebieg odpowiada natomiast relacji bohatera/króla i przedstawicieli rodu fałszywego bohatera/króla.

W tym miejscu warto przejść do inspirujących i uzupełniających analiz Algirdasa Juliena Greimasa, jednego z najbardziej znaczących reprezentantów współczesnej semiotyki<sup>435</sup>, który podjął bardzo ciekawą próbę syntezy „syntagmatyki” Proppa i „paradygmatyki” Lévi-Straussa. Badania Greimasa wpisują się dzisiaj w nurt gramatyki narracyjnej i neostrukturalizmu zwanego także strukturalizmem „antyhumanistycznym”, któ-

<sup>435</sup> A. Grzegorzcyk, *Rekonstrukcja mitu w semiotyce A. J. Greimasa*, [w:] A.J. Greimas, E. Leach (red.), *Rytuał i narracja*, Warszawa 1989, s. 99.

rego wyraźną cechą jest dążenie do scjentystycznej epistemologii pozbawionej antropologicznego punktu widzenia. Dla mnie Greimas jest ważny przede wszystkim jako mistrz mitologicznej komparatystyki oraz wytrwały poszukiwacz uniwersaliów kulturowych<sup>436</sup>. Greimas w swoich badaniach starał się osiągnąć z jednej strony specyficznie rozumiany przez siebie, wcześniej postulowany przez Lévi-Straussa, poziom mitologii powszechnej<sup>437</sup>, z drugiej – starał się wdrożyć projekt polityczny, jakim było zrekonstruowanie mitologii litewskiej z fragmentów bajek i mitów uznanych przez badacza za kanoniczne<sup>438</sup> dla kultury litewskiej. Zatem analizy Greimasa zaprowadziły go do miejsca, w którym zrekonstruowana mitologia litewska stała się modelem „dla”<sup>439</sup> – używając słów Geertza – współcześnie ciągle żywotnego dyskursu tożsamości narodowej na Litwie. Zanim jednak Greimas osiągnął ten poziom, jeszcze raz przypomnę:

(...) w swojej analizie bajki brał za podstawę Proppa, „poprawiając” go za pomocą teorii Lévi-Straussa, a w analizie mitu – odwrotnie – wychodził od Lévi-Straussa, uzupełniając go Proppem<sup>440</sup>.

Moim celem nie będzie przy tej okazji szczegółowe zrekonstruowanie wszystkich ustaleń tego bardzo inspirującego semiotyka, ani tym bardziej przywołanie zaproponowanego przez niego bardzo rozbudowanego i szczegółowego słownika, który może być rozwijany w zasadzie bez końca<sup>441</sup>. To, co mnie jednak szczególnie interesuje, związane jest ze wskazaniem przez Greimasa mechanizmu zmiany ról tej samej postaci. W związku z tym francuski semiotyk litewskiego pochodzenia rozwijający ustalenia Proppa postulował,

---

<sup>436</sup> K. Rosner, *Semiotyczne próby konstruowania gramatyk tekstowych: A. Greimas, C. Bremond i inni*, [w:] A. Grzegorzczak, *Semiotyczne olśnienia. Szkice o teorii A.J. Greimasa*, Poznań 1997, s. 57.

<sup>437</sup> C. Lévi-Strauss, *Opowieść o rysiu*, Łódź 1994.

<sup>438</sup> A.J. Greimas, *O bogach i ludziach. Studia o mitologii litewskiej*, Kęty 2007.

<sup>439</sup> C. Geertz, *Interpretacja kultur*, Kraków 2005, s. 115–117.

<sup>440</sup> E. Mioletinski, *Strukturalno-typologiczne badania bajki...*, s. 174.

<sup>441</sup> M. Czeremski, *Struktura mitów...*, s. 94.

aby postacie, takie jak: **osoba posyłająca bohatera i ojca królowny** połączyć w jedną postać i określić ją mianem **nadawcy**. Postać **magicznego pomocnika i darczyńcy** włączyć z kolei w postać **potomnika**. Trzecia postać **odbiorcy i podmiotu** powinna, według niego, łączyć się natomiast z **bohaterem**. W tym układzie **królowna** jest, zdaniem Greimasa, **przedmiotem**<sup>442</sup>. Uważam, że doceniając ten redukcjonistyczny sposób myślenia, należy pozostać sceptycznym wobec tak sztywnej metody łączenia postaci, bowiem jak sam Greimas szczerze przyznawał:

Możliwości popełnienia pomyłki kryją się na każdym zakręcie tekstu, a granica pomiędzy intuicją a „wyobraźnią” nigdy nie jest oczywista. Jedyne porównanie tekstu z innymi tekstami, podobieństwa i różnice oraz jego wewnętrzna spójność gwarantują „mityczną prawdę”<sup>443</sup>.

Poza tym Greimas bazował na funkcjach i postaciach Proppa, które traktował jak wyjściowe dane, w oderwaniu od kontekstu folklorystycznego, historycznego i, co dla mnie niezwykle istotne, społecznego w ujęciu procesualnym, co powodowało, że jego analizy opierały się – co zapożyczył z kolei od Lévi-Straussa – na kulturowo-etnograficznych kodach (seksualnym, pokarmowym, naturalnym). Musimy pamiętać o tych wszystkich uwagach, ponieważ wspomniany mechanizm łączenia i redukcji postaci pozwala nam wyjaśnić możliwość odgrywania przez Saula trzech wspomnianych ról, a przez Dawida dwóch, co z kolei ściśle determinuje selekcję ofiarniczą osób ze stopniowo degradowanego i, co dla nas nie może być żadnym zaskoczeniem, ostatecznie zantagonizowanego rodu Saula.

---

<sup>442</sup> A.J. Greimas, *Ku teorii interpretacji opowiadania mitycznego*, [w:] Tenże, E. Leach (red.), *Rytuał i narracja...*, s. 133–167.

<sup>443</sup> [Za:] M. Zowczak, *O technikach tworzenia sensu według Algirdasa J. Greimasa*, [w:] A.J. Greimas, *O bogach i ludziach...*, s. 18.



Kolejną inspiracją płynącą z analiz Greimasa jest zwrócenie uwagi na to, że istotą mitu jest naruszenie umowy (co prowadzi do nieszczęść) oraz jej odnowienie<sup>444</sup>, na co jasno wskazują mity<sup>445</sup>, w tym także ten, który – w kontekście prowadzonego tutaj śledztwa – szczególnie mnie interesuje. Ten istotny element naruszenia i odnowy umowy ukrywają z kolei analizy morfologiczne bajki magicznej. Co wydaje mi się równie ważne w kontekście prowadzonej tutaj analizy, Greimas powiązał syntagmatycznie początek bajki z negatywną serią podwójnych funkcji, czyli nagromadzenia nieszczęść i alienacji bohatera z pozytywną serią związaną z jej zakończeniem, czyli usunięciem nieszczęścia i nagrodzeniem bohatera. Owa **syntagma kontraktowa** odpowiadała budowie kwadratu semiotycznego, który – zdaniem twórcy gramatyki narracyjnej – jest konstruktem czysto logicznym, leżącym u podstaw szeregu dwóch innych syntagm narracyjnych (performatywnej – odpowiadającej próbom bohatera oraz dysjunkcyjnej – odpowiadającej przemieszczeniom bohatera). Wszystkie trzy syntagmy odpowiadają strukturze głębokiej, która determinuje działania konkretnych aktorów – realizatorów funkcji. W rezultacie połączenia owych syntagm powstaje, zdaniem Greimasa, wspólna narracja<sup>446</sup>. Wszelkie próby bohatera w narracji bajki magicznej są, zdaniem badacza, środkiem rozwiązywania konfliktowych stosunków przez transformację sytuacji negatywnej w pozytywną. Greimas wprowadził przy tym hierarchię tych prób, które co prawda dostrzeżone zostały w bajkach magicznych dzięki analizie morfologicznej Proppa, natomiast nie są bezpośrednio dostrzegalne dzięki analizie strukturalnej mitów. Zatem wspomniane próby są odpowiednio: **próbą kwalifikującą, zasadniczą i gloryfikującą**<sup>447</sup>. Jeśli pomy-

---

<sup>444</sup> A.J. Greimas, *Porównawcza nauka o micie*, [w:] Tenże, E. Leach (red.), *Rytuał i narracja...*, s. 119–132.

<sup>445</sup> E. Mielecinski, *Poetyka mitu*, Warszawa 1981, s. 118–120.

<sup>446</sup> M. Czeremski, *Struktura mitów...*, s. 90.

<sup>447</sup> A.J. Greimas, *Ku teorii interpretacji opowiadania mitycznego...*, s. 144–154.

ślimy w tym kontekście o trzech interesujących mnie przebiegach bajki w kategoriach trójfazowego schematu obrzędu przejścia, na który składają się rytuał separacji, liminalny i włączenia, wtedy łatwiej nam będzie zrozumieć związek wymienionych prób z punktami kulminacyjnymi odpowiadającymi trzem fazom rytuału przejścia. W tym kontekście odpowiednio **próba kwalifikująca** związana jest z losowaniem, które strukturalnie pokrywa się z losowaniem kozła ofiarnego. Druga, **zasadnicza**, przed którą staje Saul, faktycznie dyskwalifikuje tę postać i czyni ją bohaterem fałszywym. W konsekwencji **Saul nie dochodzi do próby gloryfikującej**, stając się jednocześnie bohaterem fałszywym/królem/antagonistą. Dzieje się jednak coś jeszcze – przedstawiciele jego rodu biorą udział w próbie gloryfikującej jako symboliczne ofiary/antagoniści, strukturalnie odpowiadający kozłowi ofiarnemu przeznaczonemu Bogu. W przypadku Dawida **próba zasadnicza**, której jego postać sprostała, otwiera drogę do ostatniej – **gloryfikującej**, w której bierze udział jako **bohater/ofiarnik**. W ten sposób Dawidowi/bohaterowi/ofiarnikowi udaje się zażegnać kryzys, składając w rytualnej ofierze symbolicznych zdeprecjonowanych przedstawicieli pierwszego porządku należących do rodu Saula/fałszywego bohatera/króla/antagonisty.

Bajka magiczna, w ujęciu Greimasa, sama w sobie ma charakter mediacyjny<sup>448</sup> – jest kodem, czy też specyficznym komunikatem<sup>449</sup>, którego znajomość umożliwia generowanie kolejnych opowieści mitycznych<sup>450</sup>. Postępując w ten sposób, można zatem odkryć strukturalnie głębinowe treści, które generują diachroniczne wielości na poziomie dyskursów<sup>451</sup>, jak także umożliwiają odkrycie ogólnych zasad analizy dowolnych wątków

---

<sup>448</sup> E. Mioletinski, *Strukturalno-typologiczne badania bajki...*, s. 177.

<sup>449</sup> E.W. Rothenbuhler, *dz. cyt.*, s. 73–92.

<sup>450</sup> M. Zowczak, *dz. cyt.*, s. 9.

<sup>451</sup> E. Mioletinski, *Strukturalno-typologiczne badania bajki...*, s. 178.

narracyjnych<sup>452</sup>. Innymi słowy, Greimas pokazał, że można przetworzyć „inwentarz elementów” narracji Proppa, uzupełniając go o wnioski płynące z analizy strukturalnej mitu, co umożliwi stworzenie dowolnego „systemu wtórnego”, który odpowiada temu, co dziś określamy dyskursem<sup>453</sup>.

---

<sup>452</sup> C. Bremond, *Kombinacje syntaktyczne między funkcjami a sekwencjami narracyjnymi*, „Pamiętnik Literacki” 1968, t. LIX, z. 4, s. 285–291.

<sup>453</sup> A. Grzegorzcyk, *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce*, Poznań 1992, s. 75.



# Rozgrzewanie mechanizmu do granic widzialności

Uważam, że jest to najlepszy moment do tego, aby wzbogacić dotychczasowe analizy o wybrane kwestie, które twórczo rozwinęli tacy antropolodzy, jak Victor Turner i Marshall Sahlins. Na potrzeby prowadzonego tutaj śledztwa postanowiłem zacząć od ustaleń brytyjskiego antropologa, uzupełniając je o perspektywę analiz Sahlinsa. W rozdziale pierwszym jedynie zasygnalizowałem, że w analizach strukturalnych *Biblii* Edmund Leach wskazywał na związek struktury tekstu biblijnego z ustaleniami Turnera dotyczącymi sfery liminalnej (*betwixt and between*)<sup>454</sup>. Postępując w ten sposób, Leach postulował, aby szukać ściślejszych związków między strukturą tekstów sakralnych a konfliktami społecznymi ujętymi w rytualny kontekst procesów społecznych<sup>455</sup>. Rozwijając ten bardzo ważny wątek, stworzymy warunki do zastosowania statycznego modelu strukturalnego w ujęciu procesualnym.

Turner jest niezwykle inspirującym badaczem, który mimo że nie stworzył spójnego systemu teoretycznego na miarę prób Lévi-Straussa czy Girarda i tak odcisnął ogromne piętno na badaczach zajmujących się problematyką dynamiki społecznej, konfliktów społecznych oraz ich związku z gatunkami performatywnymi, takimi jak: teatr, rytuał, film, poezja, proza czy karnawał. Przez jednych był określany mianem strukturalisty<sup>456</sup>, przez innych jako przedstawiciel antropologii symbolicznej<sup>457</sup>,

---

<sup>454</sup> E. Leach, *Antropologiczne podejścia do badań nad Biblią...*, s. 26.

<sup>455</sup> Tamże, s. 4–42.

<sup>456</sup> H. Czerwińska-Burszta, *Teoria rytów przejścia Arnolda van Gennepa i jej recepcja na gruncie strukturalistycznym*, „Lud”, t. 70, 1986, s. 51–65.

<sup>457</sup> J. Drozdowicz, *Symbole w działaniu. Akademickie konteksty nurtu symbolicznego*, Poznań 2009, s. 151–178.

procesualnego symbolizmu<sup>458</sup>, twórca antropologii widowisk<sup>459</sup>, prekursor antropologii doświadczenia<sup>460</sup>, antropologii politycznej<sup>461</sup>, był uznawany za jednego z ojców-założycieli nowej dyscypliny kulturoznawczej nazwanej *ritual studies*, co – jak dowodzi Mathieu Deflem<sup>462</sup> – w żaden sposób nie wyczerpuje licznych prób sklasyfikowania dorobku intelektualnego szkockiego antropologa.

Turner nie ukrywał, że ogromny wpływ na wypracowanie jego podejścia do zmian społecznych miało przypadkowe odkrycie znanej koncepcji obrzędu przejścia wypracowanej przez – przywoływanego już w pracy – Arnolda van Gennepa. Brytyjski badacz dostrzegł w koncepcji francuskiego folklorysty strukturalny klucz do swoich dotychczasowych ustaleń dotyczących większości rytuałów, które badał wcześniej w małym południowoafrykańskim plemieniu Ndembu<sup>463</sup>. W efekcie ponownego „odkrycia” i uznania koncepcji struktury obrzędu przejścia napisał książkę pt. *Proces rytualny: struktura i antystruktura*<sup>464</sup>, która stała się niemal od razu, z jednej strony manifestem jego antropologii procesualnej, z drugiej podsumowaniem badań Turnera na temat związku między działaniami obrzędowymi a przemianami struktury społecznej<sup>465</sup>. W tej bardzo ważnej książce Turner dowodził, że wszelka dynamika społeczna odbywa się dzięki specyficznej umiejętności przechodzenia społeczeństw jak i jednostek ze struktury do struktury poprzez antystrukturę,

---

<sup>458</sup> M. Deflem, *Rytuał, anty-struktura i religia, czyli Victora Turnera procesualna analiza symboli*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1–2 (256–257), r. 2002, s. 188–199.

<sup>459</sup> L. Kolankiewicz (red.), *Antropologia widowisk*, Warszawa 2005, s. 9–32, J.J. MacAloon (red.), *Rytuał, dramat, święto, spektakl...*, s. 11–35.

<sup>460</sup> V. Turner, E.M. Bruner (red.), *Antropologia doświadczenia*, Kraków 2011.

<sup>461</sup> T. C. Lewellen, *dz. cyt.*

<sup>462</sup> M. Deflem, *Rytuał, anty-struktura i religia...*, s. 199.

<sup>463</sup> V. Turner, *Las symboli: aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, Kraków 2006.

<sup>464</sup> Tenże, *Proces rytualny...*

<sup>465</sup> A. Szyjewski, *Człowiek w drodze do życia sakralnego; sacrum, rytuał i symbol w koncepcji Victora Turnera*, [w:] V. Turner, *Las symboli...*, s. XII.

która odpowiada specyficznym relacjom ludzkim zwanym *communitas*. U van Gennepa owo przejście odpowiadało rytualnemu wyjściu osoby lub grupy ze sfery *profanum* (rytuały wyłączenia) przez sferę *sacrum* (rytuały liminalne, sfera najintensywniejszego oddziaływania *sacrum*, stan *communitas*), by następnie odmieniona osoba lub grupa (po zmianie statusu społecznego) mogła zostać ponownie włączona (rytuały włączenia) do sfery *profanum*. Zatem sfera *profanum* u francuskiego folklorysty odpowiada strukturze w ujęciu Turnera – czyli społeczeństwu rozumianemu jako system zróżnicowanych, zhierarchizowanych i zinstytucjonalizowanych pozycji, ról oraz statusów – innymi słowy ten model charakteryzuje „normalne”, codzienne sposoby w jakich funkcjonuje społeczeństwo. *Communitas* odpowiada zatem sferze intensywnego oddziaływania *sacrum*, sferze liminalnej, w której społeczeństwo jawi się jako niezróżnicowana i nieustrukturyzowana wspólnota, gdzie ma miejsce całkowite zrównanie jednostek podporządkowanych jedynie władzy rytualnej. Różnicę między właściwościami charakterystycznymi dla liminalności a systemem hierarchicznym odpowiadającym strukturze można wyrazić, za przykładem Lévi-Straussa, w formie wybranych przeze mnie binarnych opozycji<sup>466</sup> ujętych w poniższej tabeli:

<i>communitas</i>	struktura
przejście	stan
całość	częściowość
homogeniczność	heterogeniczność
równość	nierówność
anonimowość	system nazewnictwa
brak statusu społecznego	status społeczny
brak rangi	zróżnicowanie rang

<sup>466</sup> V. Turner, *Proces rytualny...*, s. 124–125.

brak samolubstwa	samolubstwo
całkowite posłuszeństwo	posłuszeństwo tylko dla starszych rangą
świętość	laickość
wiedza święta	wiedza techniczna
ciągłe odnoszenie się do mocy mistycznych	okresowe odnoszenie się do mocy mistycznych
prostota	złożoność
akceptacja bólu i cierpienia	unikanie bólu i cierpienia

Zdaniem Turnera każde ludzkie społeczeństwo jest zatem procesem dialektycznym nieustannie następujących po sobie faz *struktury* i *antystruktury*. W każdym społeczeństwie, w różnych okresach, jeden albo drugi z tych „nieśmiertelnych antagonistów” jest zawsze górą<sup>467</sup>. Niezwykle ważne jest uświadomienie sobie, że – zdaniem Turnera – żadne społeczeństwo nie może funkcjonować bez tej specyficznej dialektyki<sup>468</sup>, którą badacz określił na łamach swojej książki właśnie mianem procesu rytualnego:

Zachodzi tutaj proces dialektyczny, ponieważ bezpośredniość *communitas* pozwala na pośredniość struktury, gdy tymczasem w obrzędach przejścia ludzie są uwalniani od struktury i kierowani do *communitas* tylko po to, by powrócić do struktury odrodzonej i wzmocnionej przez ich doświadczenie *communitas*<sup>469</sup>.

Warto zaznaczyć, że autor *Procesu rytualnego* zwrócił szczególną uwagę na fazę środkową w strukturze obrzędu przejścia van Gennepa (fazę liminalną), uznając ją za najważniejszą w tej dynamice. Taką decyzję zdeterminowały jego wnioski płynące z obserwacji i analiz symbolicznych działań uczestników w rytuałach Ndembu i, jak pisał, rozciągnięcie pojęcia liminalności

<sup>467</sup> Tamże, s. 144.

<sup>468</sup> Tamże, s. 141.

<sup>469</sup> Tamże.



do wszelkich stanów poza codziennym życiem<sup>470</sup>. Taka postawa pozwoliła mu na analizowanie i porównywanie zjawisk społecznych pochodzących z zupełnie innych kontekstów społeczno-kulturowych<sup>471</sup>, które strukturalnie przebiegały w ten sam sposób. Każdy z tych przypadków ujawniał na swój sposób, że właśnie „ta faza przejścia jest najbliższa kontaktowi z boskimi albo nadludzkimi istotami lub mocami”<sup>472</sup>. Innymi słowy to właśnie liminalność ujawnia, że:

(...) marginalność, strukturalna podrzędność są warunkami, w których często powstają mity, symbole, rytuały, systemy filozoficzne i dzieła sztuki. Te formy kulturowe zaopatrują ludzi w zestaw wzorców czy modeli będących na pewnym poziomie okresowymi reklasyfikacjami rzeczywistości i stosunku człowieka do społeczeństwa, przyrody i kultury. Są jednak czymś więcej niż klasyfikacjami, ponieważ prowokują ludzi do działania i myślenia. Każdy z tych wytworów ma wielogłosowy charakter oraz wiele znaczeń i jest zdolny do poruszenia ludzi jednocześnie na wielu poziomach<sup>473</sup>.

Badacz dynamiki procesów rytualnych podkreślał, że w fazie liminalnej obrzędu przejścia, czyli w fazie, kiedy objawia się *communitas*, ujawniają się także główne wartości kultury. To w konsekwencji prowadzi do tego, że:

(...) stosunki społeczne ulegają uproszczeniu, a mit i rytuał rozwinięciu. Można bez trudu zrozumieć, dlaczego tak jest: jeżeli liminalność traktujemy jako czas i miejsce wycofania się z normalnych form działania społecznego, to czas ten można postrzegać jako potencjalnie okres analizowania głównych wartości i pewników kultury, w której liminalność ta występuje<sup>474</sup>.

I w innym miejscu uzupełnia tę myśl:

---

<sup>470</sup> Tenże, *Gry społeczne i obrzędowe metafory...*, s. 40.

<sup>471</sup> Tenże, *Proces rytualny...*, s. 138.

<sup>472</sup> Tenże, *Liminalność i communitas*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka-Rusek (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej – kontynuacje*, Warszawa 2004, s. 241.

<sup>473</sup> Tenże, *Proces rytualny...*, s. 140–141.

<sup>474</sup> Tamże, s. 168.

*Communitas* ma tendencję do generowania metafor i symboli, które później są transformowane w zespoły kulturowych wartości; symbole nabierają „społeczno-strukturalnych” właściwości w otoczeniu uwarunkowań ekonomicznych i polityczno-prawnych. Ale te kulturowe i społeczno-strukturalne ramy są interpretowane i nakładane przez konkretne indywidua dążące do realizacji własnych celów, ideałów, miłości, nienawiści, władzy<sup>475</sup>.

Co ciekawe, brytyjski antropolog dostrzegał i rozróżniał dwa główne typy rytuałów przejścia ze *struktury* do *struktury* poprzez stan *communitas*, dzieląc je odpowiednio na **obrzędy podwyższenia statusu** (gdy jednostka przechodzi z niższej pozycji do wyższej, podczas narodzin, wchodzenia w dojrzałość, małżeństwa czy przy wprowadzeniu jednostki w obowiązki) oraz **rytuały odwrócenia statusu**. Ze względu na tematykę pracy swoją uwagę badawczą skieruję w stronę zbiorowych rytuałów odwrócenia statusu, które towarzyszą zmianom społecznym. Ten specyficzny rodzaj rytuałów Turner uważał za zdolny do przywrócenia prawidłowej wzajemnej relacji pomiędzy *strukturą* a *communitas* w okresach spowodowanych katastrofami pojmowanymi przede wszystkim jako skutki ciężkich przewinień społecznych<sup>476</sup>, wtedy gdy wybucha wojna, w której bierze udział cała społeczność, a także w celu odwrócenia skutków głodu, suszy lub plagi<sup>477</sup>. Niezwykle istotne jest to, że Turner rozwijając analizy formalne obrzędu przejścia van Gennepa, widział ogromną potrzebę wzbogacenia ich o badania dotyczące symboli używanych w konkretnych kontekstach procesów rytualnych<sup>478</sup>. Postępując w ten sposób, wpisał swój projekt badawczy w kontekst symbolologii komparatywnej<sup>479</sup>. Brytyjski badacz uznawał bowiem rytuały za **dynamiczne układy znaczących symboli**.

---

<sup>475</sup> Tenże, *Od liminalności do liminoidalności w zabawie, przepływie i rytuale*, [w:] Tenże, *Od rytuału do teatru...*, s. 79.

<sup>476</sup> Tenże, *Proces rytualny...*, s. 176–177.

<sup>477</sup> Tamże, s. 170.

<sup>478</sup> Tenże, *Badania nad symbolami*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka-Rusek (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa 2003.

<sup>479</sup> Tenże, *Od liminalności do liminoidalności...*, s. 29.

Symbole są także mocno związane ze zmianą społeczną – są kojarzone z indywidualnymi i zbiorowymi interesami, celami, znaczeniami, aspiracjami, ideałami – o których dowiadujemy się wprost lub wnioskujemy z obserwacji zachowania. Z tych powodów struktura i właściwości symboli rytualnych mają charakter dynamiczny, przynajmniej w obrębie danego kontekstu działania<sup>480</sup>. Według Turnera symbolem może być przedmiot, działanie, relacja społeczna, zdarzenie, gest, fragment przestrzeni, który jest arbitralnie uznawany za odzworowujący lub przywodzący na myśl inny przedmiot, działanie, ideę itp<sup>481</sup>:

Symbole wykazują właściwości *kondensacji, jednoczenia odrębnych odnośników, a zarazem polaryzacji znaczenia*. Pojedynczy symbol reprezentuje wiele rzeczy jednocześnie. Nie wszystkie odnośniki są tego samego rzędu logicznego, niektóre zostają zaczerpnięte z wielu dziedzin doświadczenia społecznego i sfery sądów etycznych<sup>482</sup>.

Wieloznaczność symboli jest w ujęciu tego uczonego sprawą kluczową, bowiem pozwala jednostkom i grupom wybierać w trakcie rytuału różne ich znaczenia, pozostając jednocześnie zjednoczonym wokół wspólnego symbolu. Symbole są zatem nie tylko wieloznaczne, ale dzięki temu podatne na manipulację. Symbole są także z jednej strony inicjatorem, a z drugiej rezultatem procesów rytualnych i dlatego zawierają w sobie jego właściwości<sup>483</sup>. Symbole, zarówno ich zmysłowe środki wyrazu (*znaczące*), jak i zbiory znaczeń (*znaczzone*) są zanurzone w przebogatym świecie żyjących, świadomych, posiadających emocje i wolną wolę istot, które wykorzystują je nie tylko do wprowadzenia porządku w uniwersum, ale także do zakwestionowania społecznych prawideł – jedno i drugie dzieje się poprzez ich rozszerzenie lub redukcję – a tym samym do podważenia

---

<sup>480</sup> Tamże, s. 32.

<sup>481</sup> Tenże, *Las symboli...*, s. 27.

<sup>482</sup> Tenże, *Proces rytualny...*, s. 82.

<sup>483</sup> Tamże.

dotychczasowych aksjomatów, które zaczęły krępować rozumienie i manipulowanie współczesnymi wydarzeniami<sup>484</sup>. W tym kontekście Turnera interesowało jednak to, kto manipuluje symbolami, w jakim celu i na czym polega skuteczność symboliczna – czyli uczyńnię z nich bodźca do działań. W tym sensie proponował, aby antropolodzy przyglądali się uważnie symbolom w działaniu, a zatem ich „odrywaniu się” od abstrakcyjnych systemów symbolicznych, w które były włączone i obserwowaniu kontekstów „wczepiania się” w nowe, powstające *ad hoc* kombinacje symboli służących, jak sam pisał:

(...) konstytuowaniu, legitymizacji lub podważeniu programów i obowiązujących scenariuszy działań zbiorowych<sup>485</sup>.

W kontekście prowadzonego tutaj śledztwa szczególnie interesować mnie będzie to, jak symbole „odrywają się” od abstrakcyjnego scenariusza mitologicznego uszczegółowionego o wnioski płynące z analizy morfologicznej bajki magicznej według Proppa. Następnie prześledzę proces ich „wczepiania się” w konkretne działania społeczne rozgrzewające do granic widzialności – używając metafory Turnera – interesujący mnie mechanizm rytualny. Tym samym w analizach konkretnych działań społecznych ujętych w kontekst procesualny będę traktował symbole niczym:

(...) dynamiczny system złożony z elementów znaczących i znaczonych oraz zmiennych sposobów nadawania znaczeń, działający w określonym czasowo procesie społeczno-kulturowym<sup>486</sup>.

Innymi słowy, za sugestią brytyjskiego antropologa będę się starał traktować rytuały:

---

<sup>484</sup> Tenże, *Od liminalności do liminoidalności...*, s. 33–34.

<sup>485</sup> Tenże, *Badania nad symbolami...*, s. 93.

<sup>486</sup> Tamże.

(...) jako rozpoznawalne fazy w procesie społecznym, za pomocą których grupy społeczne dostosowują się do wewnętrznych zmian (wywołanych osobistymi czy frakcyjnymi walkami i konfliktami norm lub też innowacjami technicznymi, organizacyjnymi itd.) i adaptują się do środowiska zewnętrznego (społecznego i kulturowego, a także fizycznego i biotycznego). Z tego punktu widzenia symbol rytualny staje się elementem w działaniu społecznym, pozytywną siłą na tym polu wydarzeń<sup>487</sup>.

Turner konsekwentnie rozwijając swój projekt procesualnej dialektyki, skoncentrował się na badaniu gier społecznych. W jego ujęciu oznaczają one: konflikty między paradygmatami, które ujawniają się w publicznych epizodach wybuchowego rozładowania napięcia<sup>488</sup>. Paradygmaty oznaczają dla Turnera zbiory zasad rywalizujących ze sobą grup. Zasady te stopniowo ulegają przekształceniu w metafory i symbole, mające moc mobilizowania sił politycznych, antagonizując w ten sposób rywalizujące grupy tworzące społeczeństwo. Tak zmobilizowani aktorzy społeczni doprowadzają z kolei do próby sił między wpływowymi nosicielami paradygmatów, zmieniając w ten sposób układ sił, w ramach którego funkcjonują owe jednostki. Zatem gry społeczne są dla Turnera procesami kontestacji rywalizujących ze sobą paradygmatów, które ujawniają sprzeczne interesy i postawy istniejące w każdym społeczeństwie bez względu na jego wielkość i złożoność. Co ciekawe Turner porównując wiele gier tego typu, które pochodziły z zupełnie różnych kontekstów społeczno-kulturowych i historycznych, dostrzegł, że wszystkie one mają „w znacznym stopniu taką samą strukturę czasową i procesualną”<sup>489</sup>, jaką odkrył u ludu Ndembu. Nieważne przy tym było to, czy chodzi o sprawę Dreyfusa, aferę

---

<sup>487</sup> Tenże, *Od liminalności do liminoidalności...*, s. 32.

<sup>488</sup> Tenże, *Gry społeczne i obrzędowe metafory...*, s. 23.

<sup>489</sup> Tamże.

Watergate<sup>490</sup>, konflikt Tomasza Becketa z Henrykiem II<sup>491</sup>, powstanie księdza Hidalgo<sup>492</sup> czy też pielgrzymki do miejsc świętych<sup>493</sup>. Wszystkie one oglądane z meta-poziomu, niczym film, zdradzają istnienie struktury, którą dostrzec i wyróżnić potrafi retrospektywny obserwator<sup>494</sup>. Odkrycie owej struktury w interesujących go grach społecznych umożliwiło mu wyróżnienie tzw. „procesjonalnej formy” gry. Warto podkreślić, że Turner myślał w tym kontekście o „temporalnej strukturze”<sup>495</sup>, która oznacza czasowe następstwo zdarzeń układających się w cztery główne fazy działania publicznego dostępnego obserwacji i analizie. W ten oto sposób, zdaniem Turnera, „struktura fazowa gier społecznych” jest formą odgrywanych modeli i metafor, które istnieją w umysłach aktorów. Cztery wspomniane fazy gry społecznej przedstawiają się następująco:

1. **Naruszenie ładu** poprzez symboliczne jego zanegowanie.
2. Następną fazą jest **kryzys**, który pojawia się w następstwie naruszenia zwykłych stosunków społecznych.
3. **Działania przywracające równowagę.**
4. **Reintegracja lub schizma**<sup>496</sup>.

Inaczej rzecz ujmując:

W najprostszym ujęciu model gry obejmuje cztery sceny i zaczyna się od naruszenia jakichś relacji, uważanych za kluczowe w grupie odniesienia – która nie tylko tworzy scenerię, lecz również wyznacza wiele celów gry – by następnie przejść przez fazę szybko narastającej sytuacji kryzysowej ku

---

<sup>490</sup> Tenże, *Dramaty społeczne i opowieści o nich...*, s. 117. Tenże, *Dramaty społeczne a brazylijska umbanda*, [w:] Tenże, *Antropologia widowiska*, Warszawa 2008, s. 49–110.

<sup>491</sup> Tenże, *Paradygmaty religijne a działanie polityczne: Tomasz Becket na radzie w Northampton*, [w:] Tenże, *Gry społeczne, pola i metafory...*, s. 47–80.

<sup>492</sup> Tenże, *Hidalgo: Historia jako gra społeczna*, [w:] Tamże, s. 81–128.

<sup>493</sup> Tenże, *Pielgrzymki jako procesy społeczne*, [w:] Tamże, s. 139–194, V. Turner, E. Turner, *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, Kraków 2009.

<sup>494</sup> Tenże, *Gry społeczne i obrzędowe metafory...*, s. 23.

<sup>495</sup> Tamże, s. 26.

<sup>496</sup> Tamże, s. 27–31, (podkreślenia Ł.P.M.).

wyraźnemu dychotomicznemu podziałowi grupy, a następnie zastosowaniu środków prawa lub obrzędu w celu przywrócenia równowagi lub pogodzenia stron konfliktu znajdujących się na scenie. Ostatnim stadium jest albo publiczne i symboliczne zmanifestowanie pojednania albo nieunikniona schizma. Sygnałem pierwszego stadium jest często otwarte, publiczne naruszenie jakiejś normy lub zasady rządzącej kluczową relacją, która została przeobrażona z przyjaznej w opozycyjną<sup>497</sup>.

Dla uważnego czytelnika nie jest zaskoczeniem, że ten model gry pokrywa się ze schematem starotestamentowej sagi i, jak wiemy, z trzema przebiegami charakterystycznymi dla budowy bajki magicznej. Chciałbym jednak w tym miejscu skoncentrować się na przejściu od *struktury* przez *antystrukturę*, do *struktury* uwzględniając w schemacie rytualnym cztery fazy charakterystyczne dla gry społecznej:



**Schemat 3.** Proces rytualny odpowiadający czterem fazom gry społecznej.

Opis schematu:

- I) naruszenie ładu,
- II) kryzys,
- III) działania przywracające równowagę,
- IV) reintegracja lub schizma.

Autor *Gier społecznych* dostrzegał nie tylko ścisły związek między gramami społecznymi a rytuałami, ale także z przedstawieniami teatralnymi. Ta specyficzna relacja wynika z tego, że podobnie w sztuce

<sup>497</sup> Tenże, *Paradygmaty religijne a działanie polityczne...*, s. 63–64.

teatralnej jak i podczas rytuału, a co za tym idzie w każdej fazie gry społecznej dochodzi, jego zdaniem, do publicznego wyeksponowania zbiorowego doświadczenia<sup>498</sup>. Chodzi o ucieleśnianie „atemporalnych struktur” istniejących „w głowach” tubylców (zestawy idei, wyobrażeń, pojęć, schematów fabularnych), które są choćby częściowymi modelami dla „temporalnych struktur” – czyli pragmatycznymi realizacjami owych gier. Zdaniem Turnera teatr wywodzi się z trzeciej fazy gier (działań przywracających równowagę), z jednej strony ujawniając elementy procesu społecznego, z drugiej nadając znaczenia wydarzeniom oraz będąc ich ważnym metakomentarzem:

Teatr wywodzi się z trzeciej fazy dramatu społecznego, fazy, która w swej istocie jest próbą nadania znaczenia wydarzeniom „dramatu społecznego” w procesie nazwanym przez Richarda Schechnera „przywracaniem przeszłości”. Teatr w rzeczy samej jest wyolbrzymieniem, hipertrofią procesu sądowego i rytualnego; nie jest natomiast prostym powieleniem „naturalnego” wzorca dramatu społecznego. Jest więc w teatrze coś ze śledztwa, coś z sądenia, coś z karnia, ale także coś z praktyk religijnych<sup>499</sup>.

W ten oto sposób teatr oraz inne gatunki performatywne charakterystyczne dla naszego typu społeczeństwa są ściśle związane z grami społecznymi stymulując się wzajemnie. Dostrzeżenie tego sprzężenia zwrotnego skłoniło antropologa do zwrócenia większej uwagi na teatralny charakter tego typu działań społecznych, który najlepiej wyraża, jego zdaniem, termin – dramat społeczny. Mechanizm tej wzajemnej stymulacji bardzo czytelnie obrazuje położona na boku ósemka zapożyczona od Richarda Schechnera<sup>500</sup>, lecz szczegółowo opisana przez Turnera:

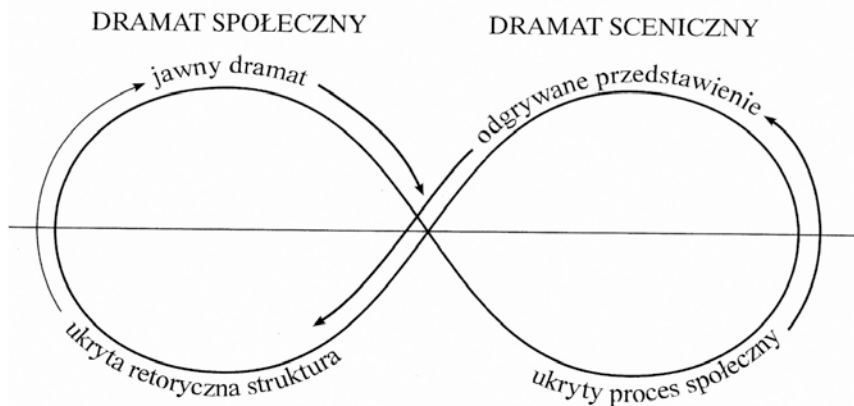
---

<sup>498</sup> J. Drozdowicz, *dz. cyt.*, s. 157.

<sup>499</sup> V. Turner, *Od rytuału do teatru...*, s. 14.

<sup>500</sup> R. Schechner, *Performatyka. Wstęp*, Wrocław 2006, s. 96, V. Turner, *Dramaty społeczne i opowieści o nich...*, s. 118.





**Schemat 4.** Pętla dodatniego sprzężenia zwrotnego pomiędzy dramatem społecznym a performansami estetycznymi wg. Richarda Schechnera: Dwa półkola ponad horyzontalną linią podziału reprezentują jawny i widoczny obszar życia publicznego, półkola poniżej to rzeczywistość utajona, ukryta, możliwe nawet, że nieświadoma. Lewa pętla wyraża dramat społeczny, składający się z czterech faz: naruszenia ładu, kryzysu, przywrócenia równowagi i pozytywnego lub negatywnego rozwiązania. Prawa pętla reprezentuje jakiś gatunek przedstawienia kulturowego – dla naszych celów przyjmijmy, że jest to dramat sceniczny. Zauważmy, że jawny dramat społeczny zasila utajony obszar dramatu scenicznego; jego specyficzna forma w danej kulturze, w danym miejscu i czasie, nieświadomie lub może przed-świadomie wpływa nie tylko na formę, ale także na treść dramatu scenicznego, dla którego stanowi aktywne, „magiczne” lustro. Dramat sceniczny jest czymś więcej niż rozrywką, choć rozrywka zawsze jest jednym z jego istotnych wymiarów, jest metakomentarzem, umyślnym lub nieumyślnym, *explicitie* lub *implicitie*, do głównych dramatów społecznych danej epoki (wojen, rewolucji, skandali, zmian instytucjonalnych). Ale to nie wszystko: **Jego przesłanie i retoryka stanowią pożywkę dla utajonej struktury procesualnej dramatu społecznego, co wyjaśnia jego podatność na rytualizację.** Życie samo w sobie staje się lustrem dla sztuki, żywi ludzie odgrywają swoje życie, dramat sceniczny wyposaża protagonistów dramatu społecznego, owego „dramatu życia”, w najistotniejsze opinie, wyobrażenia, tropy i perspektywy ideologiczne<sup>501</sup>.

Ten niezwykle inspirujący związek między gramami społecznymi, procesami rytualnymi a gatunkami performatywnymi ujętymi w ramy dramatu społecznego stanowi także ciekawe uzupełnienie teorii Girarda. Warto przypomnieć, że francuski myśliciel również dostrzegał ścisły związek przedstawień teatralnych, które – jego

<sup>501</sup> V. Turner, *Przedstawienie w życiu codziennym, życie codzienne w przedstawieniu*, [w:] Tenże, *Od rytuału do teatru...*, s. 179, (podkreślenia Ł.P.M.).

zdaniem – wyrastają z kolektywnej przemocy i stanowią rodzaj obrzędów<sup>502</sup> gwarantujących rytualne oczyszczenie wspólnoty, z tą jednak istotną różnicą, że są one jeszcze bardziej oczyszczone z przemocy niż ofiary rzeczywistych zbrodni rytualnych:

(...) lecz bogatszych pod względem kulturowym, ponieważ zawsze – przynajmniej bezpośrednio – są to medytacje nad początkami tego, co religijne, i nad początkami kultury w jej całokształcie, nad potencjalnymi źródłami wiedzy.

Turnerowski dramat społeczny, tak samo jak kryzys ofiarniczy u Girarda, stanowi uniwersalny sposób rozwiązywania sytuacji konfliktowych i w dużym stopniu się z nim pokrywa:

Cóż, zatem życie społeczne, nawet w swoich pozornie najspokojniejszych chwilach, jest brzemienne w dramaty społeczne. Jakby każdy z nas przechowywał w domowym zaciszu dwa swoje oblicza: „pokojowe” obok „wojennego”, pierwsze gotowe do współpracy, drugie odłożone na wypadek konfliktu. Ten **pierwotny i odwieczny model agonistyczny jest właśnie dramatem społecznym**. Wraz z rozwojem naszego gatunku, wraz z nabywaniem coraz większej zręczności w posługiwaniu się symbolami, postępującym opanowaniem natury, z nasileniem się naszych autodestrukcyjnych zapędów – **staliśmy się mistrzami w opracowywaniu kulturowych modeli konfrontacji, rozumienia, nadawania znaczenia, a niekiedy pokonywania kryzysów** – to właśnie nic innego jak druga faza permanentnego dramatu społecznego, który nęka nas bez przerwy na wszystkich poziomach organizacji społeczno-kulturowej<sup>503</sup>.

Idąc dalej za wskazówkami Turnera, chciałbym zwrócić uwagę na niezwykle inspirujący fakt, że osoby biorące udział w dramacie społecznym wpisują się – dokładnie tak samo jak w przypadku kryzysu ofiarniczego – w „symboliczne typy”:

(...) zdrajców, buntowników, łotrów, męczenników, bohaterów, wyznawców, kłamców, oszustów, kozły ofiarne<sup>504</sup>.

<sup>502</sup> R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica...*, s. 90.

<sup>503</sup> V. Turner, *Od rytuału do teatru...*, s. 13, (podkreślenia Ł.P.M.).

<sup>504</sup> Tenże, *Dramaty społeczne i opowieści o nich...*, s. 121.

Innymi słowy, bycie w obsadzie tego specyficznego spektaklu, który następnie staje się kulturowym paradygmatem, jest tak samo – zdaniem Girarda i Turnera – najlepszą drogą do społecznej nieśmiertelności. Z racji poruszanego tutaj problemu oraz wcześniejszych analiz jest kluczowe, aby powiększyć tę przykładową listę kategorii symbolicznych o te, które stały się wi-  
dzialne dzięki analizie morfologicznej zaczerpniętej od Proppa zastosowanej do interpretacji starotestamentowej sagi o Saulu i Dawidzie. Są to oczywiście kategorie symboliczne: **króla i bohatera, bohatera fałszywego i kozła ofiarnego**. Turner ledwie wymienił niezwykle istotny dla teorii Girarda typ symboliczny kozła ofiarnego. Mimo to brytyjski antropolog wskazywał tropy prowadzące do uznania „kryzysu ofiarniczego” Girarda za wart  
rozwinęcia, wspominając choćby o tym, że:

(...) aby zatamować rozlewający się kryzys, liderzy walczących grup sięgają po mniej lub bardziej formalne procedury regulacyjne i naprawcze. Różnią się one w zależności od stopnia skomplikowania kryzysu, natury wspólnoty nim dotkniętej i zakresu jej autonomii w stosunku do szerszego systemu relacji społecznych. Owe procedury to zarówno osobiste rady i pokątne arbitraże, formalne mechanizmy sądowo-prawne, jak i **publiczne rytuały. Te ostatnie wiążą się z „ofiara”, w sensie ścisłym lub moralnym; przysłowiowy kozioł ofiarny jest narzędziem przemocy symbolicznej użytej w celu przywrócenia równowagi**<sup>505</sup>.

Wiele wskazuje zatem na to, że kryzys ofiarniczy oraz mitologika kozła ofiarnego jest jednym z wielu modeli możliwych do aktywowania w ramach schematu dramatu społecznego. Innymi słowy – nie każdy dramat społeczny musi przebiegać według mitologiki kryzysu ofiarniczego, lecz każdy kryzys ofiarniczy wpisuje się w model dramatu społecznego, stając się wzorcem konfrontacji oraz prób reintegracji dla kolejnych jego realizacji.

---

<sup>505</sup> Tamże, s. 114, (podkreślenia Ł.P.M.).

Równie inspirujące dla prowadzonego tutaj śledztwa antropologicznego jest wskazanie Turnera na istnienie tzw. „symboli dominujących” (zwanymi także przez niego źródłowymi, kluczowymi, kardynalnymi, ześrodkowującymi, osiowymi czy centralnymi), które pojawiają się w różnych kontekstach obrzędowych. Mają one siłę kontroli całej procedury rytualnej a czasami poszczególnych etapów dramatu społecznego. Co wydaje się jeszcze ciekawsze, ich znaczenie jest w bardzo wysokim stopniu stałe i spójne w całym systemie symbolicznym. Dzieje się tak, według Turnera, z bardzo prostej przyczyny:

Właśnie dzięki tym właściwościom symbole dominujące dość łatwo poddają się analizie w obrębie kulturowego systemu odniesień. Można je uznawać za „wieczne przedmioty” – nie tyle trwające w nieskończoność, ile takie, do jakich kategoria czasu się nie odnosi. Stanowią tym samym stosunkowo **trwale punkty zarówno w strukturze społecznej, jak i kulturowej, będąc miejscami styczności między tymi dwoma rodzajami struktury**<sup>506</sup>.

Niezwykle ważne jest jednak to żeby zrozumieć, iż w każdym przykładzie użycia symbolu dominującego istnieją co najmniej trzy porządki odniesienia:

(1) znaczenie **jawne**, którego podmiot jest w pełni świadom, odnoszące się do jasno wyrażonych celów obrzędu; (2) znaczenie **utajone**, które podmiot uświadamia sobie bardzo słabo, choć na późniejszym etapie może je sobie w pełni uzmysłwić, odnoszące się do innych obrzędowych i pragmatycznych kontekstów działania społecznego; (3) znaczenie **ukryte**, którego podmiot zupełnie sobie nie uświadamia<sup>507</sup>.

Symbole dominujące – czy jak wołała Sherry B. Ortner – symbole kardynalne<sup>508</sup> są jednocześnie „scenariuszami kardynalnymi”, czyli określają operacyjne formy podstawowych zwią-

---

<sup>506</sup> V. Turner, E. Turner, *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej...*, s. 216, (podkreślenia Ł.P.M.).

<sup>507</sup> Tamże, s. 216–217, (podkreślenia Ł.P.M.).

<sup>508</sup> S.B. Ortner, *O symbolach kardynalnych*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka-Rusek (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej...*, s. 106.

ków pomiędzy celami a środkami działania<sup>509</sup>. Ciekawe jest to, że zdaniem Ortner każda kultura posiada pewną liczbę takich scenariuszy, które jeszcze raz przypomnę:

(...) określają właściwe cele oraz wskazują skuteczny sposób ich osiągnięcia, formułując w ten sposób kardynalne strategie kulturowe<sup>510</sup>.

Turner w ciekawy sposób dowodził, że w dramatach społecznych wykorzystywane są symbole dominujące/kardynalne organizujące realizację scenariusza konkretnych działań społecznych. Dzięki wcielającym się symbolom tego rodzaju możliwe staje się aktywowanie scenariusza kardynalnego, który odpowiada w istocie interesującemu mnie mechanizmowi rytualnemu. W tym miejscu prowadzonego śledztwa ważne jest założenie, że takim symbolem będą różne realizacje jego kategorii, począwszy od postaci biblijnego Dawida („prawego i sprawiedliwego”), bajkowego króla/bohatera poprzez jego paradygmatyczne realizacje zrekonstruowane w pogłębionym studium przedmiotu odpowiadającym dwóm grom społecznym z udziałem odpowiednio Józefa Piłsudskiego oraz polityków partii Prawa i Sprawiedliwości. Pogłębione studium przedmiotu oznacza tym samym:

Historię pojedynczej grupy lub społeczności w dłuższym okresie, zestawionej jako następstwo różnego typu jednostek procesu, w tym wspomnianych już gier społecznych i przedsięwzięć społecznych. Jest czymś więcej niż zwykłą historiografią, obejmuje bowiem również użytkowanie wszelkich narzędzi pojęciowych, które przekazują antropologia społeczna i kulturowa<sup>511</sup>.

---

<sup>509</sup> Tamże, s. 111.

<sup>510</sup> Tamże.

<sup>511</sup> V. Turner, *Gry społeczne i obrzędowe metafory...*, s. 32.

Najwyższy czas aby wzbogacić prowadzone śledztwo o podejście właściwe dla strukturalnej antropologii historycznej w ujęciu Marshalla Sahlinsa<sup>512</sup>. Clifford Geertz uznawał tego bardzo inspirującego badacza za bezkompromisowego obrońcę poglądu o istnieniu odrębnych kultur, z których każda nie tylko stanowi „totalny kulturowy system ludzkich działań”, ale może być rozumiana w kategoriach strukturalistycznych<sup>513</sup>. Spośród bardzo bogatego dorobku tego amerykańskiego antropologa szczególnie zaintrygowały mnie analizy okoliczności związanych ze śmiercią kapitana Jamesa Cooka. Marshall Sahlins na łamach dwóch książek *Wyspy historii*<sup>514</sup> i *Jak myślą „tubylcy”. O kapitanie Cooku, na przykład*<sup>515</sup> dowodził, że James Cook zginął na Hawajach zamordowany przez tubylców w – niezwykle inspirującym dla historyków i antropologów – „strukturalnym splocie okoliczności”. Ów szczególnego rodzaju splot wydarzeń związany był z tym, że James Cook – zwany Kolumbem Pacyfiku zginął z rąk Hawajczyków 14 lutego 1779 roku przez błąd i jego konsekwencje, w ramach którego został uznany 17 stycznia 1779 roku za wcielenie boga Lono<sup>516</sup>. Do tego brzemiennego w skutkach nieszczęśliwego spłotu okoliczności doszło dlatego, że w zgodzie z obowiązującym kalendarzem tubylców James Cook pojawił się w zatoce Kealakekua w czasie święta na cześć boga Lono. Postać mitologiczna tego boga łączona jest:

(...) z naturalnym wzrostem i rozmnażaniem się ludzi, powracającym co roku na wyspy wraz z użyźniającymi deszczami pory zimowej; jest także starożytnym królem, który przybywa w poszukiwaniu swojej świętej panny młodej<sup>517</sup>.

---

<sup>512</sup> M.D. Sahlins, *Inne czasy, inne zwyczaje. Antropologia historii*, [w:] M. Kempny, E. Nowicka-Rusek (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej – kontynuacje...*, s. 145.

<sup>513</sup> C. Geertz, *Zastane światło*, Kraków 2003, s. 125.

<sup>514</sup> M. Sahlins, *Wyspy historii...*

<sup>515</sup> Tenże, *Jak myślą „tubylcy”. O kapitanie Cooku, na przykład*, Kraków 2007.

<sup>516</sup> Tenże, *Kapitan James Cook, jako umierający Bóg*, [w:] Tenże, *Wyspy historii...*

<sup>517</sup> Tamże, s. 124.

W konsekwencji przybycia Jamesa Cooka w tym specyficznym kontekście czasu świątecznego, wielki odkrywca został poddany przez kapłanów lokalnej społeczności zwyczajowym obrzędom powitalnym przewidzianym właśnie dla tego hawajskiego boga. Zdaniem Sahlinsa właśnie wtedy, podczas wielkiej ceremonii Makahiki, brytyjski kapitan statku *Discovery* stał się sobowtórem wizerunku Lono. Na tym epizodyczna historia kapitana Cooka pewnie by się zakończyła, gdyby nie to, że kilka tygodni później – 13 lutego 1779 – któryś z tubylców nie ukradł szalupy należącej do statku *Discovery*. To wydarzenie sprowokowało „rytualną kontynuację” przybycia Cooka będącego, dla niektórych z mieszkańców wysp, w istocie wcieleniem Lono. Rankiem 14 lutego 1779 roku James Cook zszedł na ląd z grupą żeglarzy, żeby wziąć jako zakładnika hawajskiego króla – Kalaniopu’u, co miało wymusić od tubylców oddanie skradzionej szalupy. Od tego momentu kapitan „zepsuł stworzony dla siebie boski skrypt”<sup>518</sup>, wywołując swoim zachowaniem kryzys mitopolityczny. Gdy kapitan wraz z żeglarzami dotarł do namiotu króla, dla retrospektywnego badacza, jakim jest Sahlins, stało się jasne, że w decydującym momencie Cook i Kalaniopu’u, czyli „Bóg i Król, przeciwstawiają się sobie jako kosmiczni adwersarze”<sup>519</sup>. W jednej magicznej chwili Cook, zdaniem Sahlinsa, przechodzi metamorfozę od istoty będącej obiektem czci do przedmiotu wrogości, co ostatecznie prowadzi do jego zbiorowego mordy<sup>520</sup>, a następnie rytualnego złożenia jego ciała w ofierze przez hawajskiego króla<sup>521</sup>. Przykładowa analiza Sahlinsa, którą nie będę się teraz szczegółowo zajmował, ponieważ nie jest to głównym celem mojej pracy, doskonale obrazowała proces, w którym dla aktorów społecznych zaciera się różnica między historią a rytuałem.

---

<sup>518</sup> T.H. Eriksen, *Małe miejsca, wielkie sprawy*, Warszawa 2009, s. 242.

<sup>519</sup> M. Sahlins, *Kapitan James Cook, jako umierający Bóg...*, s. 124.

<sup>520</sup> Tamże, s. 124.

<sup>521</sup> Tamże, s. 125.

Wnioski do jakich dochodzi Sahlins, spotkały się z ostrym sprzeciwem innego antropologa, Gananatha Obeyesekerego, który daje im wyraz na łamach książki *Apoteoza kapitana Cooka. Europejskie mitotwórstwo w rejonie Pacyfiku*<sup>522</sup>. Jak słusznie zauważa Geertz, robi tak raczej z pobudek moralnych i politycznych, niż w wyniku podważenia empirycznych dowodów, jakie zebrał i strukturalnie opracował Sahlins<sup>523</sup>. Obeyesekere nie chce się zgodzić z Sahlinssem, który między innymi przedstawia tubylców, jego zdaniem, jako irracjonalnych ludzi, którzy Cooka mylili z bogiem. Nie chcę dalej wchodzić w szczegóły tego, w istocie ideologicznego sporu, jaki wywołał Obeyesekere. Moim zdaniem, tubylcy ówczasie zamieszkujący Hawaje stali przed takim samym problemem jak tubylcy z Rosji czy współcześni nam Polacy, którzy w specyficznych okolicznościach mito-logicznych mają problem z odróżnieniem znaku od nazwy własnej, możliwych narracji na temat rzeczywistości, które są brane w istocie za samą rzeczywistość. Przypomnę raz jeszcze przykład z Uspienskiego:

W Rosji w XVIII wieku przeciwnicy Piotra I nazywali go „antychrystem”. Przy tym dla jednych był to sposób charakterystyki jego osoby i działalności, inni zaś wierzyli, że Piotr rzeczywiście jest Antychrystem. Jak widzimy, ten sam tekst może funkcjonować bardzo różnie<sup>524</sup>.

Innymi słowy – nie chodzi o to, żeby uznać fakt, że dla wszystkich Hawajczyków kapitan Cook był Lono, ale raczej o zrozumienie, w jakim kontekście Cook ze statusem Lono wywołał kryzys strukturalny, który następnie został zażegnany wraz z jego śmiercią (w kolektywnym mordzie) i rytualnym złożeniu w ofierze przez hawajskiego króla. Można sobie jednak zadać pytanie, co z tego specyficznego mordu – dokonanego pod koniec XVIII wieku gdzieś na

---

<sup>522</sup> G. Obeyesekere, *Apoteoza kapitana Cooka. Europejskie mitotwórstwo w rejonie Pacyfiku*, Kraków 2007.

<sup>523</sup> C. Geertz, *Stan antropologicznej sztuki...*, s. 127.

<sup>524</sup> B. Uspienski, *Mit – imię – kultura...*, s. 66.



egzotycznych, dla współczesnych Polaków, Hawajach – wynika dla prowadzonego tutaj śledztwa? Śpiesząc z odpowiedzią, chciałbym za Sahlinsem zwrócić uwagę na fakt, że w sprzyjających okolicznościach dochodzi do sytuacji, w których historyczne działania stają się projekcją relacji mitycznych<sup>525</sup> właściwych dla każdej kultury. Każde społeczeństwo, nie wykluczając także nam współczesnego, ma osobliwą mitopoetykę, która kryje się za konkretnymi mitopraktkami<sup>526</sup>, możliwymi do rozszyfrowania przez antropologów, którzy starają się zrozumieć wydarzenia historyczne w ich specyficznym kulturowym kontekście. Tak właśnie dochodzi do możliwych obserwacji „strukturalnych splotów okoliczności”, które w ujęciu Sahlinsa oznaczają:

Praktyczną realizację kategorii kulturowych w określonym kontekście historycznym, wyrażających się w działaniu historycznych sprawców mających określone interesy (...). Struktura splotu okoliczności jako pojęcie ma wartość strategiczną przy określaniu ryzyka symbolicznego (np. odniesienia) i selektywnych reifikacji (np. dokonywanych przez tych, którzy są u władzy)<sup>527</sup>.

Zatem w ujęciu Sahlinsa każdy kryzys polityczny jest w istocie kryzysem mitopolitycznym<sup>528</sup>. Taki kontekst wydarzeń historycznych powoduje, że kluczowi aktorzy społeczni, czyli tzw. postacie znaczące, które się nimi stały na mocy strukturalnego splotu okoliczności<sup>529</sup>, muszą dźwigać strukturalne brzemie<sup>530</sup> swoich postaw i czynów, stając się częścią kryzysów mitopolitycznych w konkretnym kontekście układów kulturowych i społecznych.

---

<sup>525</sup> M. Sahlins, *Różne czasy, różne zwyczaje: antropologia historii*, [w:] Tenże, *Wyspy historii...*, s. 67.

<sup>526</sup> Tamże, s. 67, M. Sahlins, *Jak myślą „tubylcy...*, s. 106.

<sup>527</sup> Tenże, *Wprowadzenie*, [w:] Tenże, *Wyspy historii...*, s. 14.

<sup>528</sup> Tenże, *Kapitan James Cook, jako umierający Bóg...*, s. 142.

<sup>529</sup> Tenże, *Kultura i sprawstwo w historii*, [w:] Tenże, *Z przeprosinami dla Tukidydeasa...*, s. 132.

<sup>530</sup> Tenże, *Różne czasy, różne zwyczaje: antropologia historii...*, s. 62.

Przechodząc do pogłębionego studium przedmiotu, chciałbym wytłumaczyć się ze specyficznej postawy wobec wydarzeń historycznych. Za sugestią mistrzów, takich jak: Uspienski, Girard, Turner czy Sahlins, także i dla mnie opowiadanie historii to nic innego, jak:

(...) relacjonowanie od początku tego, czego wynik jest już znany, przy czym znajomość wyniku decyduje o doborze (z archiwum) kolejnych epizodów opowieści<sup>531</sup>.

Nie jest zatem zaskoczeniem, że właśnie stałe elementy kompozycyjne wyabstrahowane z analizy morfologicznej starotestamentowej sagi ujętej w kontekst kryzysu ofiarniczego oraz dramatu społecznego zdeterminuje „rytm historyczny” prezentowanych wydarzeń. Pod pojęciem „rytm historyczny”, znowu za Sahlinsem, rozumiem:

Zagęszczenie wydarzeń w danym przedziale czasowym, przy czym kryterium decydującym o tym, co liczy się jako wydarzenie, jest znaczenie dla ostatecznego wyniku<sup>532</sup>.

Zdaniem amerykańskiego antropologa – to właśnie wydarzenie wywołuje zmiany w postrzeganiu czasu przeszłego i nadaje moc szerszemu łaadowi społecznemu, reifikując je i uosabiając w postaciach konkretnych aktorów społecznych<sup>533</sup>, takich jak interesująca mnie postać Józefa Piłsudskiego.

---

<sup>531</sup> Tenże, *Kultura i sprawstwo w historii...*, s. 129–130.

<sup>532</sup> Tamże, s. 131.

<sup>533</sup> Tamże.

## Józef Piłsudski pojawia się na scenie<sup>534</sup>

Jeśli po wiekach historycy będą wyrokować o istnieniu ludzi na podstawie zachowanych życiorysów – dojdą być może do wniosku, że Piłsudski w ogóle nie istniał. Że został wymyślony przez poetów ku pokrzepieniu serc małego, cierpiącego niewolę narodu<sup>535</sup>.

Trudno się nie zgodzić z faktem, że Józef Piłsudski jest jedną z najbardziej zmitologizowanych postaci w historii Polski i jedną z najważniejszych postaci dwudziestolecia międzywojennego<sup>536</sup>. Dziesiątki książek, niezliczone ilości artykułów na jego temat już mogą stanowić pewną miarę ważności tego bohatera w polskiej mitologii<sup>537</sup>. Piłsudski już za życia konsekwentnie kreował swoją legendę, będąc nie tylko człowiekiem czynu – jak lubił o sobie mówić, ale także człowiekiem słowa, który bardzo rzetelnie „przykładał się do procesu mitologizacji własnej osoby”<sup>538</sup>. Ten płodny autor, który pozostawił po sobie bogatą spuściznę literacką, nigdy nie zapomniał, że słowo ma „wielką magiczną moc”<sup>539</sup>. Z oczywistych względów Józef Piłsudski interesuje mnie z jednej strony jako postać, która stopniowo została pochłonięta przez symbol bohatera mitycznego, którego mitologicznym przeznaczeniem, jeszcze raz to przypomnę, jest przeciwstawienie się siłom będącym transformacją pierwszego

---

<sup>534</sup> Ta część rozdziału II jest rozwinięciem artykułu, który napisałem z Markiem Pawlakiem: *Antropologia dramatu społecznego. O mechanizmach wykluczenia w walce politycznej Józefa Piłsudskiego*, [w:] B. Płonka-Syroka, K. Marchel (red.), *Wykluczanie. Społeczno-kulturowe mechanizmy kreowania emocji*, Wrocław 2010, s. 299–318.

<sup>535</sup> B. Urbanowski, *Józef Piłsudski marzyciel i strateg. Część pierwsza. Korekta mitów*, Warszawa 1997, s. 11.

<sup>536</sup> J. Faryś, *Rola Józefa Piłsudskiego w II Rzeczypospolitej*, [w:] J. Faryś, T. Sikorski (red.), *Józef Piłsudski (1867–1935). Polityk – wódz – mąż stanu*, Szczecin 2006, s. 7–16.

<sup>537</sup> A. Czubiński, *Józef Piłsudski (1867–1935). Legenda i rzeczywistość*, [w:] A. Czubiński (red.), *Józef Piłsudski i jego legenda*, Warszawa 1988, s. 29–58.

<sup>538</sup> W. Wójcik, *Józef Piłsudski w legendzie literackiej*, Kielce 1999, s. 7.

<sup>539</sup> Tamże.

stworzenia i jego dwuznaczności. Z drugiej strony Piłsudski interesuje mnie jako symbol kardynalny, który zrealizował scenariusz odpowiadający z grubsza strukturze postaci starotestamentowego Dawida lub, jak kto woli, mito-logice postaci bohatera bajki magicznej. Pytanie, na ile świadomie Józef Piłsudski wpisał się w postać symboliczną, która wprawia w ruch mechanizm rytualny, pozostanie już na zawsze bez jednoznacznej odpowiedzi. Mimo to nie chciałbym z tego powodu zatrzymywać toku śledztwa. Są liczne poszlaki, takie jak na przykład *Przemówienie przez radio w ósmą rocznicę odzyskania niepodległości* autorstwa Józefa Piłsudskiego, które świadczyć może o myśleniu synkretycznym silnie obecnym w przedstawieniu ówczesnej sytuacji mito-politycznej w Polsce. Nie byłoby w nim nic interesującego, gdyby nie dwa równie interesujące fakty. Po pierwsze, przemówienie zostało wygłoszone przez radio do narodu kilka miesięcy po przewrocie majowym 1926 roku. Po drugie, jego budowa strukturalnie odpowiadała bajce magicznej. Dzięki takiemu zabiegowi Piłsudski postanowił wytłumaczyć wszystkim słuchaczom radia, czym był zamach stanu i jaką odegrał w niej rolę nasz magiczny bohater. Zanim jednak przyjrzymy się nieco bliżej i tej poszlacie, musimy pamiętać, że śledztwo należy prowadzić po kolei i na tyle szczegółowo, żeby dostrzec, iż sam życiorys Piłsudskiego w ciekawy sposób pokrywa się z losem bohatera mito-logicznego, takiego jak choćby starotestamentowy Dawid. Nie bez znaczenia jest także fakt, że po zamachu majowym w 1926 roku piłsudczycy rozwijali własny program wychowawczy we wszystkich ówczesnych podręcznikach historii, w których silnie zmitologizowana postać Piłsudskiego stanowiła symbol cnót i zachowań narodowych. W ramach wychowania państwowego konsekwentnie zrównywano także interes państwowy z działalnością polityczną Marszałka<sup>540</sup> co, w oczywisty

---

<sup>540</sup> W. Paruch, *Mit Rzeczypospolitej w piłsudczykowskiej myśli politycznej. Między wiedzą historyczną a wizją polityczną*, [w:] E. Ponczek, A. Sepkowski (red.), *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, Tom I, Toruń 2010, s. 320–330.

sposób, przyczyniało się do umocnienia symbolu tego polityka<sup>541</sup>, który kształtował i nadal kształtuje świadomość narodową i historyczną wielu Polaków<sup>542</sup>. Przez następne lata, aż po naszą współczesność, postać Piłsudskiego jak i kluczowe wydarzenia związane z jego działalnością polityczną i wojskową stały się symbolami źródłowymi konsekwentnie wykorzystywanymi w rozmaitych rywalizacjach politycznych<sup>543</sup>.

Na tym etapie postępowania chciałbym przede wszystkim skoncentrować swoją uwagę badawczą na Józefie Piłsudskim, jako postaci mito-historycznej, która umiejętnie wykorzystywała swoją wyjątkową pozycję do generowania dyskursu publicznego oraz tworzenia specyficznej narracji, stosując przy tym foucaultiańskie mechanizmy selekcji, kontroli i doboru. Owe mechanizmy konsekwentnie budowały grunt symboliczny pod proces selekcji ofiarniczej przeciwników politycznych Piłsudskiego, których wykluczenie stworzyło z kolei okoliczności niezbędne do zakończenia ówczesnego dramatu społecznego. W ten sposób zrytualizowanie dyskursu przez Piłsudskiego, służyło mu za niezbędną podstawę wprowadzanych w życie zabiegów mito-politycznych. Świetnie ujął to Michel Foucault:

---

<sup>541</sup> H. Składanowski, *Postać Józefa Piłsudskiego w podręcznikach do nauczania historii w szkołach powszechnych II Rzeczypospolitej*, [w:] M. Wojciechowski, Z. Karpus (red.), *Józef Piłsudski wobec Europy i wybranych zagadnień wewnętrznych Drugiej Rzeczypospolitej (1918–1935)*. W 70. rocznicę śmierci, Włocławek–Toruń 2007, s. 183–195, A. Sepkowski, *Romantyczno-heroiczna mityzacja osoby Józefa Piłsudskiego*, [w:] Z. Karpusa, G. Radomski, W. Wojdyła (red.), *Zamach stanu Józefa Piłsudskiego i jego konsekwencje w interpretacjach polskiej myśli politycznej XX wieku*, Toruń 2008, s. 101–118.

<sup>542</sup> P. Cichoracki, *Legenda i polityka. Kształtowanie się wizerunku Marszałka Józefa Piłsudskiego w świadomości zbiorowej społeczeństwa polskiego w latach 1918–1939*, Kraków 2005, H. Hein-Kircher, *Kult Piłsudskiego i jego znaczenie dla państwa polskiego 1926–1939*, Warszawa 2008.

<sup>543</sup> M. Golon, *Józef Piłsudski w powojennej historiografii polskiej oraz propagandzie*, [w:] M. Wojciechowski, Z. Karpus (red.), *dz. cyt.*, s. 196–221, A. Adamczyk, „*Epoika geniuszu Komendanta*”. *Miejsce argumentacji historycznej w próbach kreowania politycznej rzeczywistości w amyśli obozu piłsudczykowskiego po 1939 roku*, [w:] E. Ponczek, A. Sepkowski (red.), *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, t. 1, Toruń 2010, s. 331–343.

Rytuał określa kwalifikację, jakie musi mieć jednostka, która mówi (i która w grze dialogu, interogacji, recytacji powinna przyjmować taką, a nie inną pozycję i formułować takie, a nie inne wypowiedzi), definiuje gesty, zachowania, okoliczności i cały zbiór znaków nieodzownie towarzyszących dyskursowi; wreszcie rytuał ustala domniemaną lub narzuconą skuteczność słów, ich oddziaływanie na tych, do których są skierowane, i wyznacza granice ich wartości przymuszającej. Dyskursy religijne, prawne, terapeutyczne, a częściowo także polityczne nie dają się oddzielić od ustawionego rytuału, który determinuje zarówno właściwości jednostkowe, jak i przyjęte role podmiotów mówiących<sup>544</sup>.

W interesującym mnie kontekście dramatu społecznego, to właśnie osoba Józefa Piłsudskiego – pochłonięta przez symbol „prawego i sprawiedliwego” – zyskała owe „moce” selekcji i regulacji dyskursu. Uważam, iż Józef Piłsudski w doskonały sposób wpisuje się w logikę dramatu społecznego, także dlatego że staje się postacią, która kanalizuje zbiorową przemoc<sup>545</sup>, kierując ją na swoich przeciwników politycznych i wpisując ich we wspomniane już symboliczne typy. Używając konsekwentnie języka magicznego, Piłsudski prowadzi do ich wykluczenia z życia społecznego, wrzucając ostatecznie w symboliczną kategorię „kozłów ofiarnych”. Zatem – to właśnie Piłsudski rytualizuje i kwalifikuje słowa, to on także ustala role podmiotów mówiących, a w konsekwencji dystrybuuje i zawłaszcza dyskurs wraz z jego władzą i wiedzą. Mechanizmy te wprowadza zaś jako uprzywilejowana (symboliczna) w strukturalnym splocie okoliczności postać dramatu społecznego. Tym samym Piłsudski analogicznie – mimo zasadniczych różnic – do biblijnego Dawida, posiadał moc, która predestynuje go do przeprowadzenia społeczeństwa przez cztery fazy dramatu społecznego wpisanego także w mito-logikę kryzysu ofiarniczego. Pomijając, być może ważne dla niektórych istotne, informacje dotyczące tej postaci, chciałbym się skoncentrować tylko na wydarzeniach kluczowych, odpowiadających stałym elementom kompozycyjnym dramatu społecznego.

---

<sup>544</sup> M. Foucault, *dz. cyt.*, s. 28–29.

<sup>545</sup> P.A.J. Cezar de Castro Rocha, *dz. cyt.*, s. 11.

Jak zaznaczyłem Marszałek używał biegle i powszechnie języka noszącego znamiona magicznego, bez użycia którego podział na symboliczne typy nie mógłby być skutecznie zainicjowany. Specyfika tego języka polega na jego rytualizacji i pragmatyczności, która, jak łatwo się domyśleć jest ściśle związana z ostatecznym celem, którego jest ilustracją, czyli przygotowaniem społeczeństwa do zgody na złożenie w ofierze symbolicznych przedstawicieli pierwszego porządku uznawanego przez Piłsudskiego za przyczynę kryzysu społecznego. Trzeba przy tym pamiętać, że zawsze:

Wróg musi się wcielić w konkretne osoby bądź – przynajmniej – w konkretne grupy. Stąd pospieszne i spektakularne nominacje na wrogów. (...) W takich przypadkach chodziło o szybkie wyznaczenie osób – symboli, ku którym winna się skierować społeczna nienawiść. Symbol łatwych do manipulowania i podkreślających podział na swoich i obcych. (...) Wrogów traktowano w dwojaki sposób. Jako potężną grupę, mającą tzw. zagraniczne powiązania (...), ale także jako odseparowane jednostki, będące jakby ekspozyturami obcości i zakłócające normalny tok życia narodowego<sup>546</sup>.

Charakterystyczną procedurą dla tego typu języka:

(...) jest narzucanie wyrazistego znaku wartości; znak ten, prowadzący do przejrzystych polaryzacji, nie ma prawa budzić wątpliwości, jego punktem docelowym jest zdecydowana, nie podlegająca zakwestionowaniu ocena. Często-kroć oceny prowadzące do podziałów dychotomicznych stają się ważniejsze od znaczenia. Znaczenia mogą być niejasne i nieprecyzyjne, oceny zaś – muszą być wyraziste i jednoznaczne. W konsekwencji powstaje zjawisko, które określiłbym jako luźną semantykę. Znaczenie zostaje podporządkowane ocenie; czasem nie jest ważne, co dane słowo znaczy, ważne jest zaś, jakie kwalifikatory z nim się wiążą (dobry/zły, nasz/obcy, postępowy/wsteczny itp.). To, co ujawnia się zwykle w wypowiedzi, tutaj występuje już na poziomie języka. (...) Można by powiedzieć, że nowomowa – bądź język magiczny – w dużo większym stopniu niż inne style społeczne składa się z elementów przeinterpretowanych<sup>547</sup>.

---

<sup>546</sup> M. Głowiński, *Nowomowa po polsku*, Warszawa 1990, s. 65–66.

<sup>547</sup> Tamże, s. 8.

Innymi słowy, język ten można określić jako jednowartościowy<sup>548</sup>, generujący transparentne układy polaryzacji, które z niebagatelną mocą ingerują w istotny kształt rzeczywistości społeczno-kulturowej. Jeszcze raz warto przypomnieć, że to, co jest charakterystyczne dla magii, to właśnie jej fundamentalny związek z językiem. Mauss i Hubert uważali, że:

(...) wszystkie magie spekulowały na przeciwieństwach, na opozycjach: powodzenie i pech, zimno i ciepło, woda i ogień, wolność i przymus itd. Wiele rzeczy ugrupowano na zasadzie przeciwieństw i posługiwano się ich opozycyjnym charakterem. Będziemy zatem uważali pojęcie przeciwieństwa za specyficzne pojęcie magii<sup>549</sup>.

Zatem stosowanie zasady binarności na płaszczyźnie językowej stanowi przesłankę wskazującą o użytych zabiegach magicznych charakterystycznych tak dla dramatów społecznych oraz ich specyficznych rozwinięć będących w istocie kryzysami ofiarniczymi. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, iż istnieje ścisły związek pomiędzy teorią magii a analizą dyskursu w okresach wprawiania w ruch rytualnych modeli rywalizacji symbolicznej. W tym kontekście należy pamiętać o niezwykle istotnych słowach Michela Foucaulta, który pisał, że:

(...) w każdym społeczeństwie wytwarzanie dyskursu jest równocześnie kontrolowane, selekcjonowane, organizowane i poddane redystrybucji przez pewną liczbę procedur, których rolą jest zaklinać moce i niebezpieczeństwa, zawładnąć przypadkowością zdarzeń, wymknąć się ciężkiej, niepokojącej materialności<sup>550</sup>.

Z mojego punktu widzenia warto pokrótce przedstawić kontekst mito-historyczny, który ukształtował samego Piłsudskiego, jak i przygotował społeczeństwo na pojawienie się postaci historycznej, która

---

<sup>548</sup> Tamże.

<sup>549</sup> M. Mauss, H. Hubert, *Zarys ogólnej teorii magii*, [w:] M. Mauss (red.), *Socjologia i antropologia*, Warszawa 2001, s. 95.

<sup>550</sup> M. Foucault, *dz. cyt.*, s. 7.



mogłaby być pochłonięta przez symbol kardynalny „prawego i sprawiedliwego”. Przełom wieku XIX i XX podtrzymywał i sprzyjał romantycznym wzorcom myślenia mitycznego:

Wiara w Opatrzność i w to, że Opatrzność ześle genialną jednostkę, była pochodną dominującego w naszej kulturze nurtu romantycznego i centralnego dla romantyzmu polskiego, mitu mesjanistycznego. Kult indywidualizmu i uznanie szczególnej roli wybitnej jednostki, apoteoza walki, nurt autorytarny – sympatyzowanie z silną władzą, to wszystko bardzo bliskie jest wyobrażeniom o praktyce politycznej okresu romantycznego, walce narodowo-wyzwoleńczej, działalności konspiracyjnej, która wymagała takich postaw. (...) Wierzone w ideę ofiary, ofiary krwi, która stanowi niezbędny składnik wypełnienia się mitu sprawiedliwości dziejowej. Silne były emocjonalnie motywowane pragnienia odegrania się za wszystkie klęski i upokorzenia<sup>551</sup>.

Powstańcza tradycja była silnie obecna w mentalności przedstawicieli zarówno środowisk prawicowych, jak i lewicowych. Deklaracje polityczne sugerujące podział na lewicę i prawicę nie odgrywały w przypadku „romantycznej mentalności”<sup>552</sup> istotnej roli. Warto jednak podkreślić istnienie innego ważnego elementu silnie ugruntowanego w świadomości społecznej tamtego okresu, chodzi tutaj o:

(...) ideał państwa, porządku prawno-politycznego, sprawiedliwości społecznej, jaki stanie się udziałem tych, którzy doczekają własnego państwa<sup>553</sup>.

To właśnie idea mesjanistyczna odgrywała fundamentalną rolę w kreowaniu wizji nieistniejącej jeszcze Rzeczypospolitej. W tym kontekście bardzo istotna wydaje się uwaga Andrzeja Walickiego, przypominająca, że:

---

<sup>551</sup> T. Biernat, *Józef Piłsudski – Lech Wałęsa. Paradoks charyzmatycznego przywództwa*, Toruń 1999, s. 103.

<sup>552</sup> M. Janion, *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978, s. 567.

<sup>553</sup> T. Biernat, *dz. cyt.*, s. 104.

(...) w romantycznym mesjanizmie polskim przeważał aspekt uniwersalistyczny: odrodzenie Polski miało być przecież „początkiem nowego świata”, świata, w którym nastąpi „uspołecznienie społeczeństw” i powszechna chrystianizacja stosunków politycznych<sup>554</sup>.

Ta, bardzo ogólnie naszkicowana, sytuacja polityczna panująca w Polsce z grubsza określana jest przez historyków jako „wyjście” dla długo oczekiwanego przeobrażenia politycznego. Nie interesowałby mnie ten mniej lub bardziej faktyczny kontekst, gdyby nie to, że sam Piłsudski w słynnym tekście *Jak stałem się socjalistą* pisał w podobnym tonie o atmosferze panującej w swoim domu rodzinnym. Duch panujący w tym miejscu przepełniony był „świeżym wspomnieniem o klęsce narodowej 1863 r.”<sup>555</sup>. Choć przyszły Naczelny Wódz urodził się cztery lata po upadku powstania styczniowego, tak pisał o nastrojach, jakie temu wydarzeniu towarzyszyły w jego domu:

Matka, nieprzejednana patriotka, nie starała się nawet ukrywać przed nami bólu i zawodów z powodu upadku powstania, owszem, wychowywała nas, robiąc właśnie nacisk na konieczność dalszej walki z wrogiem ojczyzny. Od najwcześniejszego dzieciństwa zaznajamiano nas z utworami naszych wieszczów, ze specjalnym uwzględnieniem utworów zakazanych, uczono historii polskiej, kupowano książki wyłącznie polskie. Ten patriotyzm rewolucyjny nie miał określonego kierunku społecznego<sup>556</sup>.

Nie mniej istotne jest to, że jak sam Piłsudski wspominał, pozostawał pod wielkim wpływem twórczości Słowackiego, Krasińskiego i Mickiewicza. Co więcej, Józef Piłsudski nie ograniczał się tylko i wyłącznie do literatury dotyczącej Polski. Jak sam pisał:

---

<sup>554</sup> A. Walicki, *Między filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983, s. 22.

<sup>555</sup> J. Piłsudski, *Jak stałem się socjalistą*, [w:] L. Wasilewski (red.), *Pisma zbiorowe. Józef Piłsudski*, t. II, Warszawa 1989, s. 49. Dla większej jasności wypowiedzi J. Piłsudskiego, zrezygnowałem z archaicznej pisowni niektórych wyrazów, ingerując tym samym w oryginalny tekst.

<sup>556</sup> Tamże.

Najwyższe wrażenie sprawiały na mnie książki opisujące byt narodów klasycznych Greków i Rzymian. Prawdopodobnie dlatego, że były przepełnione szczegółami walk o ojczyznę i opisami bohaterskich czynów. Oprócz tego byłem rozkochany w Napoleonie i wszystko, co się tego mego bohatera tyczyło, przejmowało mnie wzruszeniem i rozpalało wyobraźnię. Wszystkie zaś marzenia moje koncentrowały się wówczas koło powstania i walki orężnej z Moskalami, których z całej duszy nienawidziłem, **uważając każdego z nich za łajdaka i złodzieja**<sup>557</sup>.

Poza inspiracjami literackimi istotny dla mnie pozostaje fakt, iż Piłsudski, jak zaznaczyłem wcześniej, postrzegał siebie jako „człowieka czynu”. Mimo zmieniającej się sytuacji politycznej na arenie międzynarodowej pozostawał zwolennikiem i inicjatorem walki zbrojnej w celu odzyskania przez Polskę i Polaków upragnionej niepodległości:

Nasze klasy posiadające, zrażone wspomnieniami 1831 i 1863 roku (...) uważają wszelką myśl o walce zbrojnej za szaleństwo, a wszelkie dążenie w tym kierunku jako zasługujące na potępienie bezwzględne. Lecz rzucmy okiem na dzieje: nie było prądu politycznego, nie było hasła, które początkowo nie było potępiane; a zawsze najsilniej potępiano kierunki później zwycięskie. Ile gromów spadło na ideologów rewolucji francuskiej, jak silnie potępiano początkowo hasło zjednoczenia Włoch. W ubiegłym stuleciu pod koniec czwartego lat dziesiątka, kto nie brał za wariatów ludzi, głoszących, że Węgry winny walczyć, by stać się autonomicznym państwem? A jednakże – te swego czasu przez wszystkich trzeźwych za utopijne i szkodliwe uznane projekty, stały się rzeczywistością. To samo będzie z hasłem powstania zbrojnego<sup>558</sup>.

Pomimo upływu lat Józef Piłsudski pozostawał nadal wierny ideom walki czynnej, co więcej – widział w nich symboliczną potrzebę i praktyczny sposób na odzyskanie niepodległości. Niech dowodem owej radykalnej postawy będzie poniższy cytat z jednego z jego pism:

---

<sup>557</sup> Tamże, (podkreślenia Ł.P.M.).

<sup>558</sup> Tenże, *Polityka walki czynnej*, [w:] L. Wasilewski (red.), *Pisma zbiorowe. Józef Piłsudski*, t. II, Warszawa 1989, s. 265–266.

Chcę zwyciężyć, aby z walki i to walki na ostro, jestem nie zagajnikiem nawet a wprost bydłkiem, okładanym kijem czy nahajką. (...) Nie rozpacz, nie poświęcenie mną kieruje a chęć zwyciężenia, przygotowania zwycięstwa. Ostatnią moją ideą, której nie rozwinąłem nigdzie, jest konieczność w naszych warunkach wytworzenia każdej partii, a tym bardziej esowej funkcji siły fizycznej, funkcji, że użyję tak nieznosnego dla „humanitarystów” określenia (histeryczne panny, nieznoszące drapania po szkle, ale znoszące pranie ich po pysku) przemocy brutalnej. Tę ideę chciałem przeprowadzić w swojej działalności ostatnich lat i przyrzekłem sobie, że albo swoje zrobię albo zginę. Zrobiłem już dużo w tym kierunku, ale za mało, by móc wypocząć na laurach i zająć się serio przygotowaniem bezpośrednim do walki i teraz stawiam siebie na kartę. Chcę właśnie sobą, którego nazywano i szlachetnym socjalistą, i człowiekiem, o którym nawet wrogowie paskudztwa głośno nie powiedzą, człowiekiem zresztą, który ma trochę zasługi w kulturze ogólnonarodowej, podkreślić tę gorzką, bardzo gorzką prawdę, że w społeczeństwie, które walczyć o siebie nie umie, które cofa się przed każdym batem, spadającym na twarz, *ludzie* ginąć muszą nawet w tym, co nie jest szczytnym, pięknym i wielkim<sup>559</sup>.

Nie można w żaden sposób pominąć tego, że ogromną rolę w tworzeniu symbolu kardynalnego, którego ucieleśnieniem stał się Piłsudski, odegrały właśnie jego działania konspiracyjne przed I wojną światową oraz zwycięstwa militarne, mające miejsce w trakcie jej trwania<sup>560</sup>. Szczególnie dzięki spektakularnym akcjom militarnym jeszcze przed 1918 rokiem Józef Piłsudski obrósł w legendę<sup>561</sup> niezłomnego i zwycięskiego dowódcy. Mnie jednak nie interesują szczegóły walk, jakie on toczył i konkretne zwycięstwa jakie odnosił, lecz mito-poetyka tych czynów, dzięki której Piłsudski konsekwentnie budował swoją legendę. W tym kontekście interesujący wydaje się jego stosunek do wojny i to, w jakiej roli siebie stawiał:

Z garścią małą ludzi, źle uzbrojonych i źle wyposażonych, rozpocząłem wojnę. Cały świat stanął wtedy do boju. Nie chciałem pozwolić, by w czasie, gdy na żywym ciele naszej ojczyzny miano wyrębać mieczami nowe granice państw i narodów<sup>562</sup>.

<sup>559</sup> [Za:] Z. Zygmunto wicz, *J. Piłsudski o sobie. Z pism, rozkazów i przemówień komendanta*, Warszawa 1989, s. 47.

<sup>560</sup> W. Suleja, *Józef Piłsudski*, Wrocław 1995, s. 7–95.

<sup>561</sup> B. Urbanowski, *Józef Piłsudski marzyciel i strateg. Część pierwsza. Korekta mitów*, Warszawa 1997, s. 155–268.

<sup>562</sup> J. Piłsudski, *Rozkaz na pierwszą rocznicę wojny*, [w:] W. Lipiński (red.), *Pisma zbiorowe. Józef Piłsudski*, t. IV, Warszawa 1989, s. 40.

Ciekawe jest to, iż Piłsudski przedstawia tu siebie jako najważniejszego inicjatora czynnej walki w imię odzyskania długo oczekiwanej niepodległości Polski. Co ważne, czyni to tylko z garstką ludzi źle uzbrojonych, stając z nimi przeciwko wielkim mocarstwom. Niezwykle istotnym jest fakt, że w polskiej mitopoetyce Józef Piłsudski został zapamiętany jako wódz nieustępliwy i zwycięski w swojej przed-niepodległościowej działalności militarnej. Stanowił on odpowiedź na potrzeby ówczesnego społeczeństwa, a odzwierciedleniem tego jest choćby sposób określania go przez jemu współczesnych:

Wielki człowiek to jakby wielkolud między karzełkami, jakby rosły dąb między marną krzewiną. Jakaż dziwna jest w nim siła, jakby cudownie dana od Ducha Świętego, iskra Boża, z której się rozpalają ognie dla oświecenia i ogrzania całej ziemi. (...) Nam potrzeba takiego człowieka daleko więcej niż innym szczęśliwym narodom; bo gdzie obcy zasiewają niezgodę, a jadem służalstwa zatrują dusze – tam tylko jedna żelazna ręka może skupić wszystkie siły narodowe, z gromady niewolników zrobić karną mocną społeczność, zdolną do walki i zwycięstwa<sup>563</sup>.

Można zatem uznać, że grunt pod scenariusz dramatu społecznego został należycie przygotowany. Józef Piłsudski w doskonały sposób wpisał się w kontekst mito-historyczny ówczesnych czasów. Naszego aktora społecznego stopniowo zaczął pochłaniać symbol kardynalny – symbol bohatera magicznego oraz reżysera zrytualizowanego dyskursu:

Dyskurs – zauważa Foucault – z trudem da się sprowadzić do czegoś niezna-  
czącego; zakazy, które go dotyczą, ukazują bardzo wcześniej i szybko jego  
związek z pożądaniem i władzą. Nie ma w tym nic dziwnego, skoro dyskurs  
– jak pokazuje psychoanaliza – nie jest wyłącznie tym, co ujawnia (lub ukrywa)

---

<sup>563</sup> [Za:] K. Kawalec, *Państwo a naród w dwudziestoleciu międzywojennym – spory nie zakończone*, [w:] W. Wrzesiński (red.), *Do niepodległości 1918, 1945, 1989. Wizje – drogi – spełnienie*, Warszawa 1998, s. 186.

pożądanie, lecz także samym jego przedmiotem. Historia nieustannie dowodzi, że dyskurs jest nie tylko czymś, co tłumaczy walki i systemy panowania, lecz również tym, dla czego i poprzez co walczyliśmy – jest władzą, którą usiłujemy zdobyć<sup>564</sup>.

Pojawienie się Polski niepodległej na arenie międzynarodowej w 1918 roku, z mojego punktu widzenia, jest niezwykle istotne. To wydarzenie, którego rocznicę obchodzą Polacy 11 listopada, stanowi wyraźny próg w historii Polski. Pozostając w poetyce myślenia magiczno-religijnego, należy pamiętać, że:

(...) każdy początek rodzi pewien delikatny problem. Bez wątpienia powoduje zachwianie równowagi, wprowadza nowy element, który musi zostać włączony w porządek świata przy możliwie najmniejszym jego zakłóceniu. Dlatego składnik zapoczątkowujący każdą serię jest uważany za niebezpieczny. Nikt nie waży się go przeznaczyć do powszechnego użytku. Z mocy prawa należy bowiem do boskości: składany jest w ofierze li tylko dlatego, że jest pierwszy, że zapoczątkowuje nowy ład, że jest przyczyną zmiany. Kiedy zbiór dojrzewa, należy go przeto najpierw uwolnić od ciężącej na nim zwały, a dopiero potem przeznaczyć do spożycia. Tak więc bogom oddaje się pierwsze i najcięższe kłosa po zżęciu, pierwsze i najpiękniejsze owoce z sadów, pierwsze i najdorodniejsze warzywa z warzywników. Na jednostkach wyróżniających się szczególną świętością ciąży obowiązek wchłonięcia siebie niebezpiecznej mocy, jaka kryje się w ich nowości<sup>565</sup>.

Podobne myślenie mito-magiczne, czy jak kto woli, sakralne można zauważyć w przedstawieniach politycznych Józefa Piłsudskiego, dotyczących odzyskania niepodległości:

Gdy stanąłem na ziemi polskiej – pisał polityk – i losy złożyły mi w ręce kierownictwo sterem nawy polskiej, zdecydowałem natychmiast spróbować wyprzedzić wszystkich w Europie centralnej i wschodniej w pracy budownictwa państwowego wśród ogólnego chaosu. Spieszyć zaś trzeba było nie tylko przez wzgląd na otoczenie Polski. Wewnątrz było już dosyć chaosu, byłem nim po prostu przerażony. Przez pierwsze kilka tygodni nie napotykałem po prostu człowieka, grupy, partii, czy stronnictwa, które nie było opanowane megalomanią wyjątkową. Twierdzenie: ja, lub my i naród, to

---

<sup>564</sup> M. Foucault, *dz. cyt.*, s. 8.

<sup>565</sup> R. Caillois, *Człowiek i sacrum...*, s. 32.

jedno – nie schodziło z ust, każdy to powtarzał, każdy rwał się do reprezentowania na swoją rękę Polski wewnątrz i zewnątrz. Byliśmy, zdaniem moim, tak przesiąknięci chaosem, że naturalny rozwój musiał prowadzić nie do praworządności (...), lecz do silnych starć wewnętrznych i do panowania samowoli grupowej czy partyjnej<sup>566</sup>.

Spółceństwo polskie, wraz z odzyskaniem niepodległości, zdaniem Piłsudskiego – jest usytuowane w nieokreśloności; w stanie, który można nazwać stanem liminalnym<sup>567</sup>. To, co charakterystyczne dla wewnętrznej sytuacji niepodległej Polski, to jej związek:

(...) z kosmicznym chaosem, będącym także polem pierwotnych możliwości, możliwe jest powstanie czegoś nowego i zmiana, a także transformacja człowieka i społeczności<sup>568</sup>.

Od tego symbolicznego momentu polskie społeczeństwo zostaje przygotowywane do wzięcia udziału w rytuale przejścia. Nie przypadkiem Józef Piłsudski przedstawia je zatem jako „polityczne niemowlę”, które należy wychować, ukierunkować, nauczyć od początku właściwie odróżniać dobro od zła, prawdę od fikcji. Jednocześnie, stawia on siebie w roli „ojca” narodu i niepodległej Polski, a zatem to właśnie do niego należy podstawowe zadanie, jakim jest ukierunkowanie społeczeństwa i wytyczenie jedynej drogi rozwoju – wprowadzenie go w „dorosłość”:

Masa społeczeństwa polskiego – pisał Piłsudski w liście do Romana Dmowskiego – jest rzeczą niczyją, luźnie chodzącą, nie ujętą w żadne kadry organizacyjne, nie posiadającą żadnych właściwie przekonań, jest masą bez kości i fizjonomii. O tę gawieź politycznie bezmyślną, o przyciągnięcie jej choćby na jeden moment w jedną lub drugą stronę chodzi w pierwszym rzędzie tym wszystkim, którzy robią w Polsce politykę. Cel ten zaślepia i przesłania oczy na wszystko inne działaczom zdolnym prowadzić tylko zajadłe i konkurencyjne duszołapstwo. A ponieważ ogół społeczeństwa jest politycznym niemowlęciem, więc konkurencja musi dostosować swe metody do

---

<sup>566</sup> J. Piłsudski, *O powodach spiesznego powołania sejmu ustawodawczego*, [w:] K. Świtalski (red.), *Pisma zbiorowe. Józef Piłsudski*, t. V, Warszawa 1990, s. 182.

<sup>567</sup> V. Turner, *Od rytuału do teatru...*, s. 73.

<sup>568</sup> Ł. Trzcziński, *Mit bohaterski*, Kraków 2006, s. 155–156.

tęgo poziomu. Stąd spekulacja na najbardziej prymitywne i naiwne odruchy masy, stąd zapomnianie o interesach całości państwa – jest regułą i normą, a deklaracja o Ojczyźnie – frazesem, z którym działalność deklamujących stoi w najzupełniejszej sprzeczności<sup>569</sup>.

Treść wspomnianego listu jest odzwierciedleniem stosunku Piłsudskiego do politycznego chaosu mającego miejsce w Polsce zaraz po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku. Piłsudski wiedział doskonale, że „nowy ład” musi zostać jak najszybciej ukonstytuowany, chaos musi zostać zamieniony w kosmos, a zatem:

(...) złamawszy tysięczne przeszkody i silny opór wewnętrzny, mogłem złożyć swą władzę w ręce pierwszego Sejmu odrodzonej Polski<sup>570</sup>.

Jednocześnie na mocy uchwały z 20 lutego 1919 roku zostało mu powierzone dalsze sprawowanie urzędu **Naczelnika Państwa**, aż do uchwalenia konstytucji. Z punktu widzenia analizy genezy sytuacji, która doprowadziła do dramatu społecznego, jest to jeden z kluczowych epizodów, który ujawnia, że nad pracą dotyczącą ustawy zasadniczej **uwidoczniły się dwa obozy**. Pierwszy z nich reprezentował swoją osobą Józef Piłsudski, który zmierzał do uchwalenia takich punktów konstytucji, które dawałyby prezydentowi oraz rządowi zwiększoną władzę. Zwolennicy drugiego stanowiska zmierzali z kolei do ograniczenia realnej władzy prezydenta i rządu. Wyrazem tego konfliktu są dzieje przesilenia rządowego w okresie czerwca i lipca 1922 roku. Symbolicznie rzecz ujmując, konflikt wynikający z prac nad ustawą zasadniczą fundującą porządek polityczno-prawny Polski niepodległej unaocznili istnienie dwóch zwalczających się paradygmatów.

---

<sup>569</sup> J. Piłsudski, *List do Romana Dmowskiego na temat sytuacji politycznej w Polsce i postawy Polaków wobec przedstawicieli obcych państw*, [w:] J. Borkowski (red.) *Wybór pism: Józef Piłsudski – o państwie i armii*, Warszawa 1985, s. 80–83.

<sup>570</sup> Tenże, *O powodach spiesznego powołania sejmu...*, s. 182.



W tym czasie Piłsudski rósł konsekwentnie w siłę, stając się „architektem zwycięstwa” w wojnie z bolszewicką Rosją z lat 1919–1920. **Naczelnik Państwa** pełnił w tym okresie także funkcję **Naczelnego Wodza**. Zwycięska bitwa warszawska z 1920 roku przez wielu historyków uznana za bitwę, która ocaliła Europę przed inwazją ze wschodu, przyczyniła się do umocnienia mitu zwycięskiego i niezłomnego wodza i strukturalnie odpowiadała próbie, której sprostał Naczelnik Państwa, wpisując się w ten sposób w symboliczną rolę bohatera. W wyniku działań politycznych i nieustannego szukania kompromisu między „dwoma” paradygmatami, 14 grudnia 1922 roku kompetencje Józefa Piłsudskiego przejmuje pierwszy prezydent odrodzonej Polski – Gabriel Narutowicz. W ramach analizowanej tutaj gry społecznej można powiedzieć, że w efekcie rywalizacji dwóch obozów doszło do próby reintegracji społecznej, co symbolicznie zostało potwierdzone uchwaleniem konstytucji, oraz w akcie przekazania władzy przez Naczelnika Państwa – Piłsudskiego – 14 grudnia 1922 roku pierwszemu prezydentowi II Rzeczypospolitej – Gabrielowi Narutowiczowi. Fundamentalne dla rozwoju kolejnych wypadków tego szczególnego dramatu społecznego jest to, że pierwszy prezydent reprezentował państwo na zasadach zapisanych w konstytucji marcowej 17 marca 1921 roku, co tutaj ważne – konstytucji, na której ostateczne zapisy nie zgadzał się Piłsudski. Prawdziwym szokiem dla Piłsudskiego i momentem zwrotnym w jego karierze politycznej był zamach na prezydenta Narutowicza (16 grudnia 1922 roku), który pełnił swoją funkcję jedynie kilka dni. W narracji Piłsudskiego czas czynnego udziału w polityce zdawał się zatrzymać wraz z tym morderstwem:

W literaturze przedmiotu, a zwłaszcza w tej jej części, która wyszła spod piór piłsudczyków, przełom, który po śmierci prezydenta w psychice Piłsudskiego nastąpił, akcentuje się niezwykle silnie (...). Szok, jak się zdaje, polegał przede wszystkim na ostatecznej utracie wiary w odrodzenie polskiej duszy (...). Wiary, że polskie społeczeństwo w pełni dojrzało do suwerennego, niepodległego bytu. Dlatego też, w rozumieniu Marszałka, demoralizującym je wciąż, a płynącym od politycznych partii prądom należało przeciwstawić

i silny a niepodważalny autorytet, i w razie potrzeby nawet brutalność. Był to, jak się zdaje, decydujący impuls, który w konsekwencji doprowadził do maja 1926 roku<sup>571</sup>.

Zamach na pierwszego prezydenta II RP stał się jawnym przekroczeniem zasad moralnych – i jednoczesnym punktem, w którym świeżo ustanowiony ład polityczny zostaje ponownie naruszony, wprawiając w ruch, kolejny raz, agonistyczny model dramatu społecznego. Przypomnijmy, że:

Owo naruszenie ładu może być wynikiem działania z premedytacją, sprowokowanego przez aktora/aktorów społecznych dla zademonstrowania autorytetu, a także w celu jego podważenia (...), albo po prostu działaniem spontanicznym<sup>572</sup>.

Zdaniem Piłsudskiego sytuacja, która doprowadziła do morderstwa Narutowicza była ściśle związana z istnieniem w polskim społeczeństwie „stygmatów Wschodu”, które odtąd nieustannie przypisywał swoim przeciwnikom politycznym. Jak sam pisał:

Staralem się bronić społeczeństwo przed nimi. Jako iluzjonista, tęskniąc do normalnego przejawu życia narodowego, jakim jest państwo polskie, szukałem czynników, danych, które niesie ze sobą rasa polska, w których się czuję dobrze, które potęgują siły jednostki i narodu. Bo cudza dusza – to rzecz niebezpieczna. Stygmat obcego ducha istnieje we wszystkich trzech zaborach. Dla mnie upokarzająca w sprawie Niewiadomskiego jest ta tajemnica Wschodu w nas<sup>573</sup>.

3 lipca 1923 roku **Piłsudski wycofuje się z życia politycznego** – porzuca przewodnictwo Ścisłej Rady Wojennej, udając się – jak sam to określa – na „emigrację” do Sulejówka. To wydarzenie strukturalnie odpowiada fazie kryzysu – symbolicznie rozpoczynając fazę liminalną. W tym szczególnym okresie, aż do zamachu majowego

---

<sup>571</sup> W. Suleja, *Józef Piłsudski*, Wrocław 1995, s. 300.

<sup>572</sup> V. Turner, *Od rytuału do teatru...*, s. 112.

<sup>573</sup> J. Piłsudski, *Wywiady z redaktorem „Kuriera Polskiego”*, [w:] K. Świtalski (red.), *Pisma zbiorowe. Józef Piłsudski*, t. VI, Warszawa 1990, s. 6.

w 1926 roku Piłsudski podkreślał, że jego odosobnienie było efektem zaistnienia sytuacji politycznej, która jest niezgodna z jego sumieniem. Jak twierdził, nie chce brać udziału w życiu politycznym, w którym uczestniczą ludzie odpowiedzialni za śmierć pierwszego prezydenta II Rzeczypospolitej:

W tej samej chwili, gdy Belweder, miejsce zaszczytu, miejsce honoru Polski, opuściłem, wszedł tam inny człowiek, wybrany legalnie aktem uroczystym, podpisanym przez marszałka sejmu. Oddałem mu władzę zgodnie z Konstytucją. Na moje miejsce przyszedł dla reprezentacji narodu całego i wszedł na tę ścieżkę, którą ja po trosze przetorowałem, człowiek inny. Nie rozważam jego zalet ani wad, nie omawiam jego wartości. Człowiek ten, jak ja, został wyniesiony ponad innych, dobrowolnym aktem włożony na niego obowiązek, że ma być naszym przedstawicielem, ma w pieczy mieć nasz honor, naszą godność. Ta szajka, ta banda, która czepiała się mego honoru, tu zechciała szukać krwi. Prezydent nasz zamordowany został po burdach ulicznych, obniżających wartość pracy reprezentacyjnej przez tych samych ludzi, którzy ongiś w stosunku do pierwszego reprezentanta, wolnym aktem wybranego, tyle brudu, tyle potwornej, niskiej nienawiści wykazali. Teraz spełnili zbrodnię. Mord karany przez prawo (...). Gdym sobie pomyślał na chwilę, że ja tych panów, jako żołnierz, bronić będę, – zawahałem się w swoim sumieniu. A gdym się raz zawahał, zdecydowałem, że żołnierzem być nie mogę. Podałem się do dymisji z wojska. To są, moi panowie, przyczyny i motywy, dla których służbę państwową opuszczam<sup>574</sup>.

Według opisów Piłsudskiego z czasów „emigracji”, sytuacja polityczna, jaka nastąpiła w Polsce, daleka była od sytuacji „odradzania się” Polski tuż po odzyskaniu niepodległości, kiedy okrzyknięto go Naczelnikiem. Z mojego punktu widzenia istotne jest to, że przez całe cztery lata jego nieobecności w polityce zdawał się konsekwentnie konstruować swoisty etos samego siebie i swoich legionów. Z pism tego okresu klaruje się jasna wizja Marszałka, z której wynika, że wraz ze swoimi żołnierzami posiadał „palmę pierwszeństwa” w tworzeniu ładu niepodległej Polski – innymi słowy, to on miał jedyną spójną wizję, według której możliwe było pojawienie się silnej i w pełni odrodzonej Polski wyłaniającej się z okresu chaosu. W ten

---

<sup>574</sup> Tenże, *Przemówienie wygłoszone na bankiecie w „Bristolu”*, [w:] K. Świtalski (red.), *Pisma zbiorowe. Józef Piłsudski*, t. VI, Warszawa 1990, s. 33–34.

sposób stopniowo i konsekwentnie Naczelnik demonizował okres „sejmokracji”, która wynikała z fatalnych zapisów w Konstytucji marcowej oraz przedstawicielei klasy politycznej, która ufundowała ten porządek. To myślenie, posiadające znamiona doktrynalne, miało na celu wykluczenie jakiegokolwiek innej wizji społeczeństwa niż ta, którą reprezentował Piłsudski i jego obóz:

Doktryna – pisze Foucault – wiąże jednostki z określonymi typami wypowiedzi i w konsekwencji zakazuje im wszystkich innych. Działając zaś w drugą stronę, posługuje się pewnymi typami wypowiedzi, aby związać ze sobą jednostki i tym samym odróżnić je od wszystkich innych. Doktryna dokonuje podwójnego ujarznienia, podporządkowuje podmioty mówiące dyskursom, natomiast dyskursy – co najmniej wirtualnym grupom mówiących jednostek<sup>575</sup>.

W konsekwencji w narracji założyciela Legionów ci, którzy do tej pory budowali ład świeżo odrodzonej Polski byli coraz radykalniej deprecjonowani. Oto kolejny przykład:

Żyjemy w czasach, których prawo oszczerstwa i szarpania czci cieszy się nadzwyczajną swobodą, a nawet uznaniem. Państwa i narody, które na podstawie kłamstwa, na podstawie negowania prawdy podają myśl polityczną, dążą do zguby. Takie państwo zbliża się ku upadkowi. Prawo walki o byt jest prawem istnienia życia w świecie. Ten jest słabszy, kto buduje na kłamstwie i fałszu, w porównaniu z tym który buduje na prawdzie. Jak w walce wódz, który opiera się na kłamliwych wieściach, który się kłamliwymi raportami kieruje, idzie do przegranej, tak samo naród, który na kłamstwie buduje swe myśli, idzie do swej zguby. To dziwne prawo oszczerstwa, sugestia kłamliwa istnieje przede wszystkim w stolicy państwa, w Warszawie<sup>576</sup>.

Dalej w tym samym wystąpieniu, Piłsudski – jako osoba niepiastująca żadnej funkcji politycznej – przedstawia swoją gotowość do walki z kłamstwem oraz oszczerstwem, które symbolicznie ucieleśniają kolejne sejmy:

---

<sup>575</sup> M. Foucault, *dz. cyt.*, s. 31.

<sup>576</sup> J. Piłsudski, *Przemówienie na zjeździe legionistów we Lwowie*, [w:] K. Świtalski (red.), *Pisma zbiorowe. Józef Piłsudski*, t. VI, Warszawa 1990, s. 79–80.

Dzięki Bogu język w buzi mam przywieszony po legionowemu. Mam środki i sposoby. Niełatwo przejść nad nimi do porządku dziennego. Nie jedno z moich słów zostanie uwiecznione tam, gdzie oszczerstwa nie znajdują miejsca. W poszukiwaniu środków dla obrony czci, dla obrony honoru jestem bezwzględny. Jestem zdecydowany wyjść naprzód, aby szacunek dla pracy i państwa polskiego zdobyć<sup>577</sup>.

Należy pamiętać, że diagnozując sytuację społeczno-polityczną kraju, Piłsudski konsekwentnie przedstawia historię Polski w kategoriach opozycji binarnych, stawiając jednocześnie na uprzywilejowanej pozycji siebie, oraz legiony, z którymi wziął czynny i skuteczny udział w walce o niepodległość:

Zaszczyty, honory, zaufanie, jednozgodnie wyrażone, znowu wywołały mi gdzieś z zamierzchłej przeszłości wspomnienia dawne, wspomnienia przekłete, gdzie były te sejmy, które kiedyś, bezładne i krzykliwe, o jednozgodność wołały i nigdy tej jednozgodności nie miały, gdyż jeden człowiek przez swawolę, jeden człowiek, płatny szpieg, o duszy pełnej brudu, mógł pracę państwa zniweczyć. Gdzie te wspomnienia, gdzie posłowie i dygnitarze na obcym żołdzie, w obcych kieszeniach, w obcych będący rękach, obcych słuchający rozkazów, płaszczący się, jak gad, przed obcymi, a tak dumni, a tak panoszący się w domu?! Gdzie te wspomnienia? Pierzchły, zginęły, bo znowu był akt moralny, akt odrodzenia. Znowu jest jednozgodność, ta niegdyś żądana, ta niegdyś wymarzona, ta niegdyś krzyczana i okrzyczana, ta jednozgodność w jednym akcie. Czy ktokolwiek to robił pod strachem, czy przez przyzwoitość, czy z powodu niemożności znalezienia innego wyjścia, czy kto robił to biernie, czy czynnie – to jest wszystko jedno, fakt jest, fakt historyczny, który skupił się na mojej osobie<sup>578</sup>.

Piłsudski przez swoje liczne wystąpienia i wykłady zdaje się unikać komentowania ówczesnej mu sytuacji politycznej, jednak jak wiemy, postanowił zejść ze sceny politycznej. Poprzez konstruowanie etosu legionów i własnej osoby konsekwentnie jednak deprecjonuje polityków reprezentujących inny, „wrogi” paradygmat. Powołaniem Piłsudskiego według jego narracji jest przywrócenie

---

<sup>577</sup> Tamże, s. 81.

<sup>578</sup> Tenże, *Przemówienie wygłoszone na bankiecie w Sali Malinowej hotelu „Bristol”, przedstawiające przyczyny, z powodu których Piłsudski postanowił odejść ze służby wojskowej*, [w:] J. Borkowski (red.), *Pisma zbiorowe. Józef Piłsudski*, t. VIII, Warszawa 1990, s. 166.

„jednogodności” narodu w walce z nieustannie odradzającym się wrogiem „elementem” zagrażającym tak jemu jak i Polsce, a który nazywał „cieniem”:

Był cień, który biegł koło mnie. Czy na polu bitwy, czy w spokojnej pracy, czy w pieszczotach dziecka – cień ten ścigał mnie i prześladował. Zapluty, potworny karzeł na krzywych nóżkach, wypluwający swoją brudną duszę, opluwający mnie zewsząd, nieszczędzący niczego co oszczędzić trzeba – rodziny, stosunków, bliskich mi ludzi, śledzący moje kroki, przekształcający moją myśl – ten potworny karzeł pełzał za mną, ubrany w chorągiewki różnych kolorów – to obcego, to swego państwa, krzyczący frazesy, wymyślający jakieś historie, ten karzeł był moim nieodstępnym towarzyszem doli i niedoli, szczęścia i nieszczęścia, zwycięstwa i klęski. Moi panowie, powtarzam, nie znam zjawiska bardziej stałego metodycznie prowadzonego, jak to dotykania rodzinnych stosunków, przed którymi każdy człowiek się zatrzymuje, jak to dotykanie moich przyjaciół, mojego otoczenia, każdego ledwie człowieka, który się do mnie zbliżył, brudnymi rękami, brudną duszą, brudnymi słowami i brudnym, stęchłym powietrzem. Nie znam, moi panowie, zjawiska bardziej stałego, gdy przebiegam swoją historię za ubiegłe lata (...), a plucie to chrzczono wysokimi słowami, wysokimi hasłami. Była to praca tak zwana narodowa, praca tak zwana patriotyczna! Nie jest to tragizmem dla mnie. Wylęgać się takie zjawiska mogą tylko w bagnie niewoli, przez które narody przechodzą<sup>579</sup>.

W słynnym odczycie z roku 1924 pt. *Demokracja a wojsko* Józef Piłsudski użył rozpalającego wyobraźnię magiczną porównania przedstawiającego „pochód ludzkości” w postaci konfliktu między „dziećmi swobody” oraz „dziećmi nakazu”. W ten sposób przedstawił relację, jak to sam określił: „pomiędzy miłością dla siły i mocy a między mdlejącą siłą swobody”<sup>580</sup>, między wojskiem a demokracją. Oto jak Marszałek siebie widział w owym konflikcie:

Bóg zaszczerpił w moje łono elementy siły i mocy nakazu, co posłuch wzbudzić umie. Dał mi w załączku, w uczuciu, miłość dla mocy i siły. A jednocześnie przez długie życie przeszedłem z bojownikami demokracji. Dlatego to problemu owego szukałem. Szukałem rozwiązania, nie cofałem się przed załamaniem, które ultrafiolet daje, które ultrafioletem oślepiają. Nie chciałem być niewolnikiem,

<sup>579</sup> Tamże, s. 166.

<sup>580</sup> Tenże, *Odczyt „Demokracja a wojsko” wygłoszony w klubie społeczno-politycznym*, [w:] J. Borkowski (red.), *Pisma zbiorowe. Józef Piłsudski*, t. VIII, Warszawa 1990, s. 178–185.

szukałem swobody; byłem dzieckiem swobody – i dla niej, dla tej swobody mocy szukałem. A mocy bez siły nakazu i przymusu nigdzie nie znalazłem. I w tym wiecznym problemacie, w tej sprzeczności demokracji i wojska, byłem długo chowany. Problem ten ujmowałem w ręce, nie czując wstydu ani niechęci, bo byłem dzieckiem swobody. Ale sprzeczności nakazu i swobody dotąd nie rozwiązałem. Problem ujmuję w oprawę i, jak kamień, go podaję. Zostaje próba rozstrzygnięcia<sup>581</sup>.

Wspomniany fragment doskonale obrazuje rolę, jaką sobie przypisuje Piłsudski. Niemal wprost autor wskazuje na siebie jako ucieleśnienie, czy raczej upostaciowienie *sacrum*. Jak pisał francuski antropolog Roger Caillois:

Świętość jako stała bądź ulotna własność przysługuje niektórym rzeczom (narzędzia kultu), niektórym istotom (król, kapłan), niektórym przestrzeniom (świątynia, kościół, miejsce wysokie, wzniesienie), niektórym okresom (niedziela, dzień Wielkanocny, Bożego Narodzenia itp.). Wszystko może się stać jego siedzibą i tym samym nabrać w oczach jednostki czy społeczeństwa nieporównywalnego z niczym prestiżu. Wszystko też może tę cechę utracić. Rzeczy nie posiadają jej bowiem same z siebie: otrzymują ją na mocy jakiejś tajemniczej łaski<sup>582</sup>.

---

<sup>581</sup> Tamże.

<sup>582</sup> R. Caillois, *Człowiek i sacrum...*, s. 20.





## Ten, który czysto i dokładnie czynił swoją powinność?

Z przedstawień publicznych polityka wynurza się klarowny obraz przyczyny kryzysu gospodarczego i politycznego w Polsce. Winni takiej sytuacji są przeciwnicy polityczni pierwszego Marszałka, którzy stawiani są przez niego jako wrogowie narodu i stopniowo stają się zrównani z siłami chaosu, z którymi Polska już raz wygrała bój i zdobyła się tym samym na odzyskanie niepodległości. Z przedstawień Piłsudskiego wynika także, że społeczeństwo tkwi w pomieszaniu, natomiast Marszałek jest jedyną osobą, która ma siłę i determinację, żeby przezwyciężyć napierające zewsząd niszczące siły, jak już to wcześniej udowodnił, zwyciężając w wojnie polsko-bolszewickiej. Warto zwrócić uwagę na to, że nasz bohater występuje tutaj także w symbolicznej roli oskarżyciela<sup>583</sup>, który inicjuje mimetyczną przemoc.

W maju 1926 roku Piłsudski uznał, że wybiła najdogodniejsza godzina przeprowadzenia przygotowanego już od pewnego czasu zamachu stanu<sup>584</sup>. W konsekwencji starć naruszających ład społeczny między piłsudczykami a przedstawicielami legalnej władzy politycznej pod przewodnictwem prezydenta Wojciechowskiego w ciągu trzech dni zginęło 379 żołnierzy i osób cywilnych, a około 920 zostało rannych<sup>585</sup>. Poddając te wydarzenia symboliczno-magicznej interpretacji, nie można pominąć faktu, że

---

<sup>583</sup> „Satan oznacza po hebrajsku «wróg», «przeciwnik», co Septuaginta przełożyła jako *epiboulos* («spiskujący przeciw»): znaczy również «oskarżyciel», co jest tłumaczone jak *ho diabolos* («potwarca», «oszczerca»), [w:] R. Girard, *Widziałem szatana spadającego z nieba...*, s. 104.

<sup>584</sup> H. Zieliński, *dz. cyt.*, s. 183.

<sup>585</sup> Tamże, s. 185.

celem ataku oddziałów Piłsudskiego był Belweder. Istnieje tutaj pewne ciekawe podobieństwo tego typu działań symbolicznych kanalizujących przemoc. Jak zauważył Edmund Leach:

W wielu częściach współczesnej Ameryki Łacińskiej, Afryki i Azji normalną metodą zmiany politycznego reżimu jest *przewrót wojskowy*. W zdecydowanej większości przypadków wystąpienie rozlewu krwi nie ma znaczenia. Insurekcja zamyka się w kilku godzinach i przywódcy obalonego rządu udają się na komfortową emigrację za granicę. Formy takiego *zamachu* są zupełnie zestandaryzowane: stanowi go militarny atak na Pałac Prezydencki. W wielu przypadkach oznajmia się później, że Prezydent był wówczas nieobecny. W całym tym przedsięwzięciu znaczną rolę odgrywają proklamacje (zaklęcia) prasowe i radiowe uzurpatorów wojskowych. Największa różnica między tym rodzajem działania, a działaniem mego wzorcowego czarownika jest taka, że włosy zamierzonej ofiary zastąpione są przez *Pałac Prezydencki*. Przewrót jest raczej działaniem ekspresyjnym niż technicznym, ale w dziewięciu wypadkach na dziesięć osiąga on zamierzony rezultat. Nie powinniście twierdzić, że magia i czary nigdy nie odnoszą skutku!<sup>586</sup>.

Jak pokazuje ten przykład, działanie Piłsudskiego niewiele odbiega od praktyk stosowanych przez czarowników działających w ramach myślenia magicznego i pozwala mieć pewność, że ludzie w sprzyjających okolicznościach mito-historycznych myślą i starają się działać w bardzo podobny sposób<sup>587</sup>.

Ta krótko trwająca wojna domowa<sup>588</sup>, która na stałe wpisała się w mito-historię Polski i stanowiła punkt centralny w fazie kryzysu, doprowadziła do dymisji rządu Wojciechowskiego oraz przejęcia władzy przez Piłsudskiego i jego współpracowników. Przewrót majowy i w jego wyniku śmierć wielu ludzi stał się także kluczowym wydarzeniem odebrany jako sygnał do poszu-

---

<sup>586</sup> E. Leach, *Kultura i komunikowanie*, [w:] Tenże, A.J. Greimas (red.), *Rytuał i narracja...*, s. 45.

<sup>587</sup> R. Girard, *Sacrum i przemoc...*, s. 46.

<sup>588</sup> M. Sioma (red.), *Zamach stanu Józefa Piłsudskiego 1926 roku*, Lublin 2007, Z. Karpusa, G. Radomski, W. Wojdyła (red.), *Zamach stanu Józefa Piłsudskiego i jego konsekwencje w interpretacjach polskiej myśli politycznej XX wieku*, Toruń 2008.

kiwań kozłów ofiarnych<sup>589</sup>. Nowy rząd rozpoczął daleko idące zmiany personalne, które z naszej perspektywy można nazwać rytualnymi. Henryk Zieliński tak opisuje ten okres:

W ciągu kilku zaledwie miesięcy zmieniono 11 wojewodów (na 17 województw) i około 1/3 wszystkich starostów w powiatach. Działo się to często w atmosferze donosicielstwa i służalczej uległości niekiedy też szantażu<sup>590</sup>. Marszałek Rataj pełniący tę funkcję przed jak i po przewrocie majowym tak opisywał okres sanacji: „Zaczęła żerować na sytuacji wszelkiego rodzaju kanalia. Podwładny mający urazę do swego przełożonego robił po prostu na niego donos, iż jest endek lub piastowiec, a nieraz dorzucał, że i „złodziej”, którego należy wysanować<sup>591</sup>.”

Sanacja wymierzona była w ludzi uznanych za przyczynę nieustannego kryzysu. Język, jakim posługiwał się Piłsudski po przewrocie majowym, przyzwalał na tego typu zachowania, które uznał za niezbędne do długo oczekiwanego odrodzenia duszy narodu. Oto jeden z wielu cytatów:

Głównymi powodami obecnego stanu rzeczy w Polsce – to jest nędzy, słabizny wewnętrznej i zewnętrznej – były złodziejstwa pozostające bezkarne. Ponad wszystkim w Polsce zapanował interes jednostki i partii, zapanowała bezkarność za wszelkie nadużycia i zbrodnie. W odrodzonym państwie nie nastąpiło odrodzenie duszy narodu<sup>592</sup>.

W tym samym wywiadzie Piłsudski dokonuje niezwykle ważnej oceny:

---

<sup>589</sup> Tutaj rozumiem ten termin także za Turnerem jako „ofiara», w sensie ścisłym lub moralnym, która jest narzędziem przemocy symbolicznej użytej w celu przywrócenia równowagi”, [w:] V. Turner, *Od rytuału do teatru...*, s. 114.

<sup>590</sup> H. Zieliński, *dz. cyt.*, s. 188.

<sup>591</sup> [Za:] Tamże.

<sup>592</sup> J. Piłsudski, *Relacja prasowa „Kuriera Porannego” z przemówienia do przedstawicieli klubów poselskich, określającego stosunek do parlamentu, do postów i do metod rządzenia*, [w:] J. Borkowski (red.), *Pisma zbiorowe. Józef Piłsudski*, t. VIII, Warszawa 1990, s. 252–254.

Naród odrodził się w jednej tylko dziedzinie, w dziedzinie walki orężnej, tzn. pod względem odwagi osobistej i ofiarności względem państwa w czasie walki. Dzięki temu mogłem doprowadzić wojnę do zwycięskiego końca. We wszystkich innych dziedzinach odrodzenia nie znalazłem. Ustawiczne właśnie personalne i partyjne, jakieś dziwne rozpanoszenie się brudu i jakiejś beczelnej, lajdackiej przewagi sprzedajnego nieraz elementu<sup>593</sup>.

Oto jeszcze jeden cytat z Piłsudskiego:

Wydałem wojnę szujom, mordercom i złodziejom i w walce tej nie ulegnę<sup>594</sup>.

Podsumowując tę fazę dramatu społecznego, chciałbym jeszcze raz podkreślić, że wskazanie na obecność elementu „obcego” w polskim narodzie jest zabiegiem rytualnym, który w przedstawieniach Piłsudskiego uniemożliwia całkowite odrodzenie się właściwego narodu. W maju roku 1926 jasne się stało, że przeciwstawić się temu „obcemu elementowi” można tylko w walce orężnej, czyli w jedynej dziedzinie, w której zdaniem marszałka: „Naród się odrodził”. Po udanym zamachu stanu, jak zauważył Dariusz Kosiński, nastąpiło wyraźne nasilenie wykorzystania ceremonii do budowania pozycji i legendy Piłsudskiego<sup>595</sup>. Kolejne wydarzenia ukazywały, zdaniem Kosińskiego, Piłsudskiego jako:

Bohatera, który wypełnił misję i testament wieków, dopełniając dramat rozpoczęty przez insurekcję kościuszkowską<sup>596</sup>.

Najważniejszą z tych „akcji performatywnych” zrealizowanych przez Piłsudskiego w tym czasie był pogrzeb Juliusza Słowackiego na Wawelu w 1927 roku świetnie przedstawiony w szczegółach przez Dariusza Kosińskiego w książce *Teatra polskie: historie* – do

---

<sup>593</sup> Tamże.

<sup>594</sup> Tamże.

<sup>595</sup> D. Kosiński, *dz. cyt.*, s. 303.

<sup>596</sup> Tamże.

lektury wszystkich zainteresowanych szczerze odsyłam. Z mojego punktu widzenia istotny jest jednak ostateczny cel, jaki przy tej okazji chciał osiągnąć Józef Piłsudski:

Celem pogrzebu Słowackiego było nie tylko uczczenie poety – w większej mierze stanowił on ceremonię potwierdzenia i umocnienia jedności odnowionego państwa (obejmującego też ziemie Słowackiemu jako polskie nieznanne: Gdynię, Pomorze, Śląsk), które w jego osobie zyskiwało odnowionego patrona. Z tym patronem w sposób szczególnie połączony, a nawet wręcz utożsamiony, został Piłsudski, nazywany niekiedy kolejnym wcieleniem Króla-Ducha. W tym kontekście rangę symbolu zyskiwała scena powitania ciała Słowackiego przez Piłsudskiego na Wawelu – oto w siedzibie polskich królów dwa „awatary” narodowego ducha – poeta i wódz – spotykały się, by wzajemnie siebie uczcić, co jednocześnie oznaczało kolejne ustanowienie Marszałka uosobieniem tradycji narodowej<sup>597</sup>.

W ten sposób rozpoczął się okres międzywojnia, który za Girardem można nazwać wyjątkowo obfitującym z jednej strony w akty prześladowcze, z drugiej w performatywne próby reintegracji społeczeństwa. Dokonując rekonstrukcji interesującego mnie dramatu społecznego, chciałbym skoncentrować się na dwóch wydarzeniach symbolicznych, charakterystycznych dla fazy „reintegracji”, następujących po sobie i tworzących specyficzny rytm historyczny, który odpowiada strukturalnie próbom skanalizowania przemocy i skierowania jej na przedstawicieli grup politycznych odpowiedzialnych, zdaniem zwolenników Piłsudskiego, za kryzys w społeczeństwie polskim. Chodzi tutaj oczywiście o najgłośniejszą w tych czasach sprawę brzeską (w latach 1931–1933), w wyniku której osądzeni i uwięzieni w twierdzy brzeskiej zostały osoby uznane za symbolicznych przedstawicieli opozycji politycznej rządów sanacji<sup>598</sup> oraz przedstawicieli porządku opartego na Konstytucji marcowej. Drugim wydarzeniem było utworzenie i działanie obozu odosobnienia

---

<sup>597</sup> Tamże, s. 304.

<sup>598</sup> R.M. Watt, *Gorzka chwała. Polska i jej los 1918–1939*, Warszawa 2005, s. 114.

w Berezie Kartuskiej<sup>599</sup>, gdzie w latach 1934–1939 w głównej mierze osadzonymi byli ludzie uznani przez rosnącą w siłę dyktaturę polityczną za różnego rodzaju „antypaństwowców”. Bezpośrednim powodem powstania obozu był zamach 13 czerwca 1934 roku na ministra spraw wewnętrznych rządu sanacyjnego Bronisława Pierackiego. Wszystkie skazane i osadzone w twierdzy brzeskiej i Berezie Kartuskiej osoby stały się tym samym „kozłami ofiarnymi” w strukturalnym splocie okoliczności wpisanymi w symboliczną kategorię przedstawicieli zdeprecjonowanego porządku politycznego ufundowanego wraz z Konstytucją marcową. Surowa kara, która została im wymierzona, miała zagwarantować ostatecznie uspokojenie chaosu, reintegrację społeczeństwa i wprowadzenie ustrukturyzowania w życiu społecznym poprzez ustanowienie nowego i stabilnego ładu polityczno-społecznego wraz z uchwaloną 23 kwietnia 1935 roku Konstytucją kwietniową. Józef Piłsudski zmarł 12 maja 1935 roku zaraz po wprowadzeniu w życie nowej konstytucji. Co ciekawe, pogrzeb Piłsudskiego był swoistego rodzaju powtórzeniem pogrzebu Słowackiego<sup>600</sup>, co miało ostatecznie przekształcić zmarłego polityka w obiekt kultu.

Czas aby podsumowując historię gry społecznej, której główną postacią był Józef Piłsudski, ująć ją w ramy modelu trójfazowego schematu dramatu społecznego. Chciałbym przy tej okazji przedstawić także wyszczególnione wydarzenia symboliczne, które odpowiadają stałym elementom kompozycyjnym mechanizmu rytualnego. Uzupełnię model o trzy przebiegi charakterystyczne dla budowy bajki magicznej, które wyraźnie można wydzielić z mitologii życiorysu Piłsudskiego. Dzięki tym zabiegom stanie się jasne, że ów model ściśle łączy się z mito-historycznymi losami Polski od czasów odzyskania niepodległości w 1918 roku, aż po wejście w życie Konstytucji kwietniowej w 1935 roku. Postępując w ten sposób,

---

<sup>599</sup> W. Śleszyński, *Obóz odosobnienia w Berezie Kartuskiej 1934–1939*, Białystok 2003.

<sup>600</sup> D. Kosiński, *dz. cyt.*, s. 304.

chciałbym, aby czytelnik mógł także zrozumieć zrytualizowaną mito-logikę przechodzenia z chaosu w złoty wiek w kontekście interesującego mnie pogłębionego studium przedmiotu.

Opis schematu, który znajduje się poniżej, postanowiłem rozpocząć od symbolicznej daty 11 listopada 1918 roku, kiedy to po 123 latach oficjalnie Polacy odzyskali niepodległość. W kontekście interesującego mnie dramatu społecznego data ta jest symbolicznym progiem w mito-historii Polski, bowiem określa wyłonienie się niepodległego państwa z okresu chaosu i niebytu. Od 1918 roku do 1922 roku rytm historyczny wyraźnie przyśpiesza. Piłsudski pełni funkcję Naczelnika Państwa, a podczas zwycięskiej wojny z bolszewicką Rosją nosi także tytuł Naczelnego Wodza. Jako bohater, który sprostał próbie zasadniczej – jakby ją nazwał Greimas – uchronił młode państwo polskie przed napierającym chaosem stając się symbolem paradygmatu, w ramach którego koncentrują się aktorzy niezgadający się na ustanowienie ładu opartego na zapisach Konstytucji marcowej wprowadzonej w życie 17 marca 1921 roku. Politycy fundujący porządek polityczno-społeczny oparty na zapisach tej konstytucji w strukturalnym splocie okoliczności zostali zakwalifikowani do roli kozła ofiarnego przeznaczonego Azazelowi. Ich los miał przypieczętować proces brzeski. Józef Piłsudski w sprzyjającym kontekście mito-historycznym został natomiast pochłonięty przez symbol bohatera magicznego/ofiarnika, który potrafi skutecznie odróżnić złą przemoc od dobrej.

Zamach na Gabriela Narutowicza – pierwszego prezydenta II RP, staje się wydarzeniem interpretowanym przez Piłsudskiego jako naruszenie ładu nieakceptowanej przez niego konstytucji, jak także słabości obozu politycznego, który nie był w stanie ochronić młodego państwa przed rozkładem. W sposób magiczny wszystkie środowiska polityczne przeciwne woli pierwszego Marszałka Polski sprowadzone zostają do kategorii symbolicznej bohatera fałszywego, bowiem nie sprostał próbie zasadniczej. W wyniku śmierci Narutowicza, Piłsudski postanawia wycofać się z polityki, udając

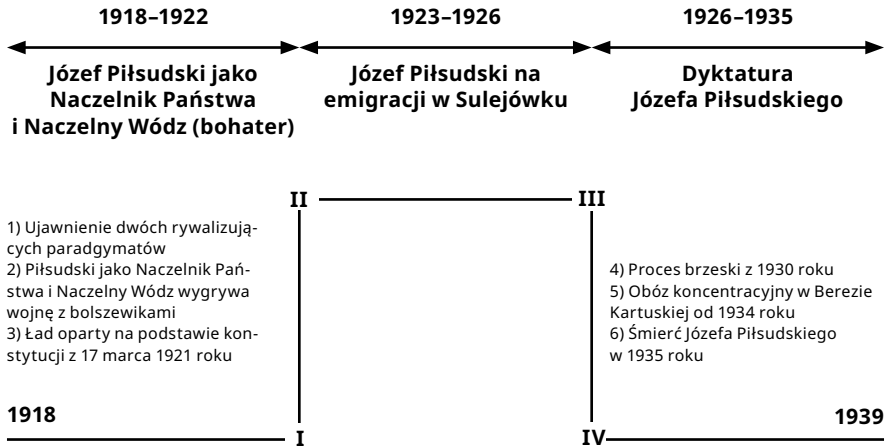
się na „emigrację” do Sulejówka, co odpowiada drugiemu przebiegowi, a także pokrywa się z okresem narastającego kryzysu. W tym okresie Piłsudski konsekwentnie buduje mit siebie i swoich zwolenników, podkreślając konsekwentnie różnice między dwoma paradygmatami, które walczą między sobą o władzę polityczną nad „słabą” Polską. Okres ten odpowiada symbolicznej relacji między **bohaterem** (Piłsudskim – który sprostał próbie zasadniczej) a bohaterem **falszywym/królem** (politykami, którzy nie sprościli próbie zasadniczej).

W maju 1926 roku Józef Piłsudski prowadzi swoich żołnierzy do udanego zamachu stanu, dzięki któremu, w ciągu kilku dni, udaje mu się przejąć władzę w Polsce. Od tego symbolicznego wydarzenia rozpoczyna się faza działań odpowiadających przywracaniu równowagi. Niedługo potem Piłsudski rozpoczyna pełnienie roli dyktatora rządów sanacyjnych. Okres działalności Berezny Kartuskiej z jednej strony odpowiada strukturalnie próbie gloryfikującej Józefa Piłsudskiego, dzięki którym możliwe było osiągnięcie jednomyślności w procesie dążenia do przywrócenia równowagi. Z drugiej strukturalnie pokrywa się z selekcją ofiarniczą postaci, które wrzucane zostają w rolę ofiary prześlągalnej złożonej Bogu. Dla uważnego czytelnika nie jest zaskoczeniem, że ten przebieg odpowiada losowi **bohatera/króla**, który przekracza zakazy, składając w ofierze rytualnej przedstawicieli utożsamianych z **falszywym bohaterem/królem** sprowadzonych następnie do roli antagonistów, lub jak kto woli – wewnętrznych wrogów narodu.

Wydarzeniem odpowiadającym fazie reintegracji jest oczywiście ustanowienie nowego ładu opartego na zapisach Konstytucji kwietniowej z 23 kwietnia 1935 roku. Śmierć Piłsudskiego 12 maja 1935 roku kończy rolę tej postaci w dramacie społecznym okresu międzywojennego. Nie mniej wprowadzenie w życie „właściwej” konstytucji strukturalnie odpowiada konsekwencji sprostania próbie



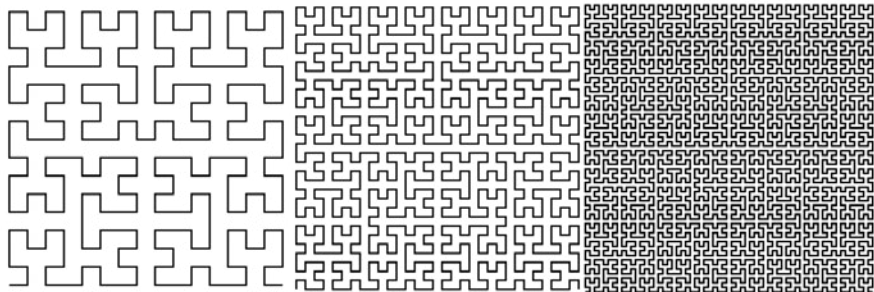
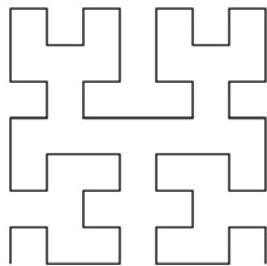
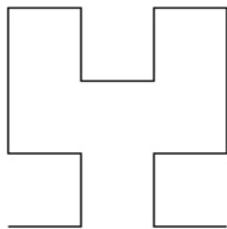
gloryfikującej, symbolizującej początek pożądanego ładu „Złotego Wieku” trwającego do 1 września 1939 roku, kiedy to wybuchła II wojna światowa.



**Schemat 5.** Działania Józefa Piłsudskiego ujęte w ramy dramatu społecznego uwzględniającego także kluczowe wydarzenia w kontekście trzech przebiegów.

Opis schematu:

- I) zamach na pierwszego prezydenta II RP 16 grudnia 1922 jako naruszenie ładu opartego na Konstytucji marcowej,
- II) Józef Piłsudski udaje się na dobrowolną emigrację do Sulejówka, „wycofując” się z aktywnego życia politycznego. Trwają przygotowania dyskursywne do zamachu stanu,
- III) zamach stanu w maju 1926 roku. Rozpoczynają się rządy „sanacji”,
- IV) ład oparty na Konstytucji kwietniowej z 23 marca 1935 roku strukturalnie odpowiada rozpoczęciu „Złotego Wieku” w Polsce, który kończy się wraz z rozpoczęciem II wojny światowej.



## ROZDZIAŁ III

# Mechanizm ponownie zostaje wprawiony w ruch

Czy nadal istnieje szansa, że coś, co zostało opracowane i zaprogramowane w najdrobniejszych szczegółach, może się jeszcze wydarzyć? Czy prawda, która została drobniawo i pieczołowicie dowiedziona, nadal ma szansę być prawdziwa<sup>601</sup>?

Na moich oczach odbywał się proces, w którym przedstawiciele rywalizujących paradygmatów zostają stopniowo pochłonięci przez kategorie symboliczne, stając się paradygmatycznymi realizacjami scenariusza mito-logicznego. Rywalizacja polityczna przeniosła się w sferę rytualną. Gdy już do tego doszło, wszyscy biorący w niej udział, stali się więźniami ukrytego porządku, generującego możliwy rozwój wypadków. Podejmując próbę analizy dramatu społecznego przeradzającego się stopniowo w kryzys ofiarniczy moich czasów, musiałem przyjąć zatem specyficzną postawę. Jako antropolog nieuczestniczący w rywalizacji po żadnej ze skonfliktowanych stron przyjąłem perspektywę, która wydaje się niemożliwa do osiągnięcia przez osoby bezpośrednio zaangażowane w tego rodzaju konflikt. Rację miał Turner, podkreślając wielokrotnie, że aktorzy odgrywający role symboliczne w tym, czy innym tego rodzaju dramacie społecznym nie mają, czy raczej, mieć nie mogą całościowej wizji procesu, któremu ulegają. Dzieje się tak, ponieważ ich perspektywa:

(...) jest ograniczona przez zajmowanie określonej pozycji czy nawet zespół sytuacyjnie sprzecznych pozycji, zarówno w trwałej strukturze swojej społeczności, jak i strukturze ról narzuconych przez dany rytuał. Co więcej uczestnik najprawdopodobniej kieruje się w swoich działaniach

---

<sup>601</sup> J. Baudrillard, *Wojny w zatoce nie będzie*, [w:] Tenże, *Wojny w zatoce nie było*, Warszawa 2006.

różnorodnymi interesami, celami, sentymentami, zależnymi od jego pozycji, które osłabiają jego rozumienie całokształtu sytuacji. Jeszcze większą przeszkodą w obiektywnym oglądzie jest fakt, że ma on tendencję do uznawania za aksjomatyczne i podstawowe tych idei, wartości i norm, które są otwarcie wyrażane bądź symbolizowane przez obrzęd<sup>602</sup>.

Podobnie myślał Girard, podkreślając, że uczestnicy kryzysu ofiar-  
niczego, szukający kozła ofiarnego w celu jego rytualnego mordu  
muszą pozostać w niewiedzy co do istoty mechanizmu, którego stają  
się częścią. Dzieje się tak, bowiem jego zdaniem:

Niewiedza pozwala każdemu trwać w złudnym przekonaniu, że ofiara jest naprawdę winna i już z samego tego powodu zasługuje na karę. Chcąc znaleźć kozła ofiarnego, nie można widzieć prawdy, a zatem nie można przedstawić ofiary jako kozła ofiarnego, lecz jako człowieka, który został słusznie skazany (...) Znaleźć kozła ofiarnego to nie wiedzieć, że się go znalazło<sup>603</sup>.

Czy mogę zachować niezależną postawę rozumiejąc, jednocześnie że politycy Prawa i Sprawiedliwości konsekwentnie snują narrację której centralnym punktem staje się konieczność dokonania mordu rytualnego odpowiadającego losowi kozła ofiarnego, który w strukturalnym splocie okoliczności już w 1989 roku mógł zostać przeznaczony Azazelowi? Czy mogę zapomnieć, że w świadomości kosmologicznej tubylców, wśród których żyję, skutecznie przeprowadzona ofiara prześlągalna może stanowić warunek konieczny do nastania złotego wieku zapowiedzianego w postaci IV RP? Czy możliwe jest zachowanie dystansu badawczego, gdy jasnym się stało, że do „nowego ładu” prowadzić może dawna droga mordów rytualnych możliwych do dokonania jedynie w „stanie wyjątkowym”<sup>604</sup>, którego wprowadzenie umożliwia:

---

<sup>602</sup> V. Turner, *Las symboli...*, s. 36.

<sup>603</sup> R. Girard, *Początki kultury...*, s. 90.

<sup>604</sup> G. Agamben, *Stan wyjątkowy*, Kraków 2008, s. 7.

(...) fizyczną eliminację nie tylko przeciwników politycznych, ale również całych kategorii obywateli, których z jakichś przyczyn nie da się dopasować do określonego systemu politycznego<sup>605</sup>?

Czy ujawnienie ukrytego porządku mechanizmu rytualnego pozwala zachować dystans do przedmiotu badań? Zdaniem Turnera – co chciałbym jeszcze raz powtórzyć – pochłonięci przez symbole ludzie zawsze mają gotowy scenariusz dramatu społecznego z całym repertuarem wzorców, poprzez które jest on kształtowany, a następnie kanalizowany w agonistycznym rozwoju wypadków, co objawia się przede wszystkim w specyficznych narracjach<sup>606</sup> konstruujących specyficzne wyobrażenia „narodowe”<sup>607</sup>:

Narracje te rodzą się w wyniku projekcji niezliczonych dramatów społecznych spowodowanych przez owe strukturalne napięcia, stają się zarazem pożywką dla kolejnych dramatów, dostarczając im retoryki i znaczeń<sup>608</sup>.

Właśnie dlatego ujawnienie powinno się rozpocząć od przedstawienia schematu narracyjnego, w formie sekwencji wydarzeń odpowiadających wzorcowi, według którego niezwykle konsekwentnie była budowana opowieść o rzeczywistości Polski i Polaków po 1989 roku przez polityków Prawa i Sprawiedliwości. Decydując się na taki krok, nie mogłem pominąć wniosków płynących z niezwykle inspirujących analiz językowych z zakresu narratologii właśnie. To właśnie one przypominały z całą mocą czym jest broń słabego przed rzeczywistością ustalonego porządku – o czym wspominał Michel de Certeau. Tak o tym pisał Głowiński:

(...) opowiadania tego typu, które w obrębie danej kultury uległy zaawansowanej schematyzacji, te, w których schematyzacja owa jest czynnikiem konstytutywnym i wyróżniającym, nie stanowi zaś elementu przypadkowego. Chodzi zatem o takie odmiany przekazów narracyjnych, których nie charakteryzuje

---

<sup>605</sup> Tamże, s. 9.

<sup>606</sup> J. Wasilewski, *Opowieści o Polsce...*

<sup>607</sup> W. Burszta, *Od mowy magicznej do szumów popkultury*, Warszawa 2009, s. 78–92.

<sup>608</sup> V. Turner, *Dramaty społeczne i opowieści o nich...*, s. 117.

dążenie do indywidualnego kształtowania opowieści, ale o realizację pewnego wzorca, najczęściej łatwo rozpoznawalnego i dobrze zakotwiczonego w danym kręgu kulturowym. Uprzywilejowanym przedmiotem analizy będą tu zatem wszelkiego rodzaju mity czy utwory ludowe, zwłaszcza w tradycji ustnej, o których identyczności decyduje nie istnienie ustalonego raz na zawsze tekstu, ale powszechnie przyjęty, na swój sposób skamieniały układ elementów opowiadania<sup>609</sup>.

Proponowane ujęcie interesującego mnie mechanizmu jest doskonałym uzupełnieniem jego działania na poziomie dyskursywnym ujawniając tym samym jego strategiczny cel. W tym kontekście niezbędne jest przyjrzenie się działaniom narracyjnym polityków PiS-u, którzy w jawny sposób, dla retrospektywnego badacza, nawiązywali do czynów Józefa Piłsudskiego oraz wydarzeń z czasem uznanych w „naszej” mito-historii za rozpoznawalny, spektakularny i skuteczny sposób przejścia rytualnego z jednego porządku do drugiego. Oczywiście jest zatem, że narratologia nie powinna się ograniczać tylko do analizy języka bowiem

(...) jedną z cech charakterystycznych narracji jest to, że zawiera ona opisy działania<sup>610</sup>.

Powinniśmy pamiętać, że to właśnie specyficzna narracja wskazuje aktorom społecznym z jednej strony kierunki rozwoju dramatu społecznego przeradającego się w kryzys ofiarniczy, a następnie narzuca jako „oczywiste” rytualne sposoby jego zakończenia.

Pomocne w rekonstrukcji tego procesu okazało się wzbogacenie perspektywy charakterystycznej także dla Krytycznej Analizy Dyskursu. Na polskim gruncie do tego ujęcia nawiązuje między innymi cytowana już przeze mnie praca Michała Głowińskiego, dla której

---

<sup>609</sup> M. Głowiński, *Wokół narratologii*, [w:] Tenże (red.), *Narratologia*, Gdańsk 2004, s. 10.

<sup>610</sup> T. A. van Dijk, *Działanie, opis działania a narracja*, [w:] M. Głowiński (red.), *Narratologia...*, s. 90.

słowem kluczem jest zjawisko *nowomowy*<sup>611</sup>. Korzystając z inspiracji analiz charakterystycznych dla KAD, łatwiejsze stanie się uchwycenie i opisanie specyficznego języka, który miał niezwykle silną przenoszenia rywalizacji symbolicznej w sferę rytualną. Zatem traktuję KAD jako bardzo pomocny element wspierający analizę procesów społecznych uwzględniającą także ich mito-poetycki kontekst:

(...) skupiającą się głównie na ich wymiarach semiotycznych – innymi słowy, jest to semiotyczny „punkt wejścia” w procesy społeczne, które są wewnętrznie ukonstytuowane jako dialektyczne relacje między różnymi elementami i momentami społecznymi, obejmującymi dyskurs i momenty niedyskursywne. KAD nie zajmuje się językiem ani dyskursem samym w sobie, lecz po części dyskursywnymi procesami społecznymi (takimi jak: relacje, systemy, struktury) (...) zagadnieniami badawczymi są tu problemy i kwestie życia społecznego<sup>612</sup>.

Czas najwyższy przejść do pogłębionego studium przedmiotu powtarzając procedurę opisaną w rozdziale drugim. W historii Polski wolność odzyskana w 1989 roku – z mojej perspektywy badawczej – stanowi kolejny próg odpowiadający strukturalnie odzyskaniu niepodległości w 1918 roku, a na poziomie analizy starotestamentowej sagi – symbolicznemu przejściu z okresu sędziów do monarchii. W każdym z dwóch wcześniej przedstawionych przypadków pierwszy porządek, cytując ponownie Caillois, powodował zachwianie równowagi i dlatego też był bardzo niebezpieczny i, jak pamiętamy, przeznaczony został do poświęcenia:

Nikt nie waży się go przeznaczyć do powszechnego użytku. Z mocy prawa należy bowiem do boskości: składany jest w ofierze li tylko dlatego, że jest pierwszy, że zapoczątkowuje nowy ład, że jest przyczyną zmiany. Kiedy zbiór dojrzeje, należy go przeto najpierw uwolnić od cięższej na nim zmaży, a dopiero potem przeznaczyć do spożycia. Tak więc bogom oddaje

---

<sup>611</sup> M. Głowiński, *Nowomowa po polsku...*, Tenże, *Nowomowa i ciągi dalsze*, Kraków 2009.

<sup>612</sup> N. Fairclough, A. Duszak, *Wstęp: Krytyczna analiza dyskursu – nowy obszar badawczy*, [w:] A. Duszak, N. Fairclough (red.), *Krytyczna Analiza Dyskursu*, Kraków 2008, s. 15.

się pierwsze i najcięższe kłosa po zżęciu, pierwsze i najpiękniejsze owoce z sadów, pierwsze i najdorodniejsze warzywa z warzywników. Na jednostkach wyróżniających się szczególną świętością ciąży obowiązek wchłonięcia w siebie niebezpiecznej mocy, jaka kryje się w ich nowości<sup>613</sup>.

Owoce nowych porządków – symbolicznie utrwalonych w akcie wprowadzenia w życie odpowiednio rządów Saula, Konstytucji marcowej z 1921 roku czy też Konstytucji III RP z 1997 roku – są w ramach myślenia kosmologicznego **nieczyste**. W ramach tego światopoglądu pierwsze porządki są zawsze wypełnione niebezpieczną mocą i właśnie dlatego przeznaczone być powinny nie do powszechnego użycia, lecz właśnie do poświęcenia, a następnie rytualnego złożenia w ofierze. Właśnie taki los spotkał postacie symboliczne ze starotestamentowej sagi oraz tych, którzy uczestniczyli w dramacie społecznym II RP. Uważny czytelnik w tym momencie może już doskonale zdawać sobie sprawę z tego, że w sprzyjających okolicznościach mito-historycznych rywalizujący ze sobą ludzie mogą stać się inwersjami dialektycznymi symbolicznego Dawida, Piłsudskiego czy też odpowiednio Saula, fałszywego bohatera/króla oraz jego kolejnych magicznych transformacji.

W ramach przyjętej przeze mnie perspektywy badawczej niezwykle istotne jest to, że politycy PiS-u w okresie, który za Borisem Budenem można określić mianem *strefy przejścia* między komunizmem a porządkiem, który jeszcze do końca się nie wyklął<sup>614</sup>, reprezentowali stanowisko jednego z dwóch rywalizujących ze sobą paradygmatów. Najprościej rzecz ujmując, wyrażali oni stanowisko tych, którzy nie akceptowali porządku symbolizowanego przez Konstytucję III RP<sup>615</sup> i w konsekwencji traktowali go jako symbol skandalicznego kompromisu między komunistami a rywalizującymi z nimi środowiskami wolnościowymi. Modelowo odpowiada ta

---

<sup>613</sup> R. Caillois, *Człowiek i sacrum...*, s. 32.

<sup>614</sup> B. Buden, *Strefa przejścia*, Warszawa 2012.

<sup>615</sup> J. Bralczyk, J. Wasilewski, *O języku preambuły do Konstytucji 1997. Retoryczna inżynieria zgody*, [w:] M. Czyżewski, S. Kowalski, T. Tabako (red.), *Retoryka i polityka. Dwudziestolecie polskiej transformacji*, Warszawa 2010, s. 83–128.



sytuacja także społecznym wyobrażeniom i postawom, które bardzo dobrze przedstawił Sergiusz Kowalski, posługując się takimi oto dwoma modelami:

Są z jednej strony ci, którzy akceptują istniejący ład, wręcz są z niego dumni. Według nich **rewolucja udała się**: Polska zrealizowała stare marzenie o wolności i powrocie do Europy. Ma stabilną demokrację, związała się instytucjonalnie i geopolitycznie z Zachodem, wchodząc kolejno do NATO, Unii Europejskiej i Schengen; wkrótce wejdzie też do strefy euro, co dopełni przemianę. Pod słońcem wolności kraj rozkwita, zapewniając coraz powszechniejszy dobrobyt swoim obywatelom, i nawet z globalnym kryzysem finansowo-ekonomicznym radzi sobie (gdy to piszę) rewelacyjnie. Nasze perspektywy są najlepsze od stuleci, żyjemy w przyjaznym otoczeniu, pozostaje tylko doskonalenie szczegółowych rozwiązań. Co istotne, akceptacja istniejącego ładu nie oznacza akceptacji wszystkiego, co w jego ramach istnieje: ustrój jest w tym rozumieniu instrumentarium politycznym, sumą mechanizmów pozwalających rozwiązywać pojawiające się nieuchronnie problemy. Borykamy się z trudnościami, ale nie przeciw systemowi, tylko właśnie za jego pomocą<sup>616</sup>.

Z drugiej strony w społeczeństwie jest silnie reprezentowany drugi paradygmat, w ramach którego istnieje silna niechęć do akceptacji istniejącego ładu ufundowanego podczas obrad Okrągłego Stołu:

Według nich **prawdziwa rewolucja jeszcze się nie dokonała**. Wolność i demokracja, które mamy, są ułomne lub zgoła iluzoryczne; co gorsza, nie są tym, za co się podają: prawda musi przebić się przez gęstą, celowo rozsnutą zasłonę pozorów. Również dobrobyt rozdzielany jest nierówno i niesprawiedliwie, bo nie decydują zdolności i wkład pracy, tylko usytuowanie w układzie nieformalnych powiązań. Polska, owszem, winna wrócić do Europy (gdzie jej miejsce), ale czujna, uzbrojona w pakiet słusznych, historycznie i moralnie uzasadnionych postulatów. Instytucje europejskie nie są bowiem środowiskiem nam przyjaznym, tylko džunglą, gdzie rządzą interesy, a zwyciężają nie prawda i racja moralna, tylko siła i spryt. Możliwe są dwa warianty eksportowe: eurofobia lub postawa misyjna: odrzucić Europę

---

<sup>616</sup> S. Kowalski, *Konstrukcja i dekonstrukcja III RP: Symetrie i asymetrie*, [w:] M. Czyżewski, S. Kowalski, T. Tabako (red.), *Retoryka i polityka. Dwudziestolecie polskiej transformacji*, Warszawa 2010, s. 48–49, (podkreślenia Ł.P.M.).

lub ją chrześcijańsko reformować. Wszystkie te poglądy nie są odosobnione, tylko tworzą syndrom, nie pochodzą z różnych źródeł, ale z jednego, którym jest **pragnienie dokończenia rewolucji**<sup>617</sup>.

Wielu ogólnie zorientowanych obserwatorów życia społecznego w Polsce zgodzi się ze mną, że od 1989 roku zdążyły się wyklarować dwa wyraźnie odrębne paradygmaty, które w sprzyjających warunkach przyjęły ponownie pozycje wyjściowe. Jedynym czego brakowało, aby rozpocząć kolejny dramat społeczny, było otwarte naruszenie ładu przez fundatorów pierwszego porządku. Innymi słowy, chodzi o takie wydarzenie, które strukturalnie odpowiadałoby nieudanej próbie zasadniczej Saula i jej dramatycznych konsekwencji. W czasach II RP tego rodzaju próbie strukturalnie odpowiadał zamach na pierwszego prezydenta odrodzonej Polski – Gabriela Narutowicza, co – jak wiemy – symbolicznie zostało wykorzystane przez Józefa Piłsudskiego. W III RP jawnym naruszeniem porządku mającym ogromną moc rozpalania wyobraźni wielu Polaków był bez wątpienia skandal korupcyjny z 2002 roku nazwany z czasem „afery Rywina” lub też na wzór afery „Watergate” – „Rywingate”. Te trzy wydarzenia, odpowiadające strukturalnie i symbolicznie skandalowi powstałemu z przyczyny niesprostania próbie zasadniczej przedstawicieli pierwszego porządku, zadziałały niczym zapłon. Nie sposób przeoczyć tego momentu, w którym dramat zaczyna wypełniać zrutynizowane życie społeczne. Tak o tym pisał Turner:

Zachowania jednostek przyjmują charakter, który neurobiolodzy nazywają „ergo tropicznym” – co oznacza „pobudzoną, spotęgowaną aktywność i emocjonalną reakcję”. Jestem przekonany, że gdybym opanował odpowiednie narzędzia pomiarowe, byłbym w stanie odkryć w „aktorach” dramatu społecznego takie „wzmoczone reakcje układu sympatycznego”, jak przyśpieszenie akcji serca, wzrost ciśnienia krwi, nadmierne wydzielanie potu, rozszerzenie źrenic i zahamowanie aktywności żołądkowo-jelitowej oraz funkcji wydzielniczych. Innymi słowy, w czasie dramatów społecznych klimat emocjonalny wspólnoty jest pełen grzmotów, błyskawic i szalejących zmiennych wichrów! Kiedy takie publiczne zjawisko dotyka normalnie funkcjonującego społeczeństwa, nabiera

---

<sup>617</sup> Tamże, s. 49, (podkreślenia Ł.P.M.).

rangi poważnego przekroczenia zasad współżycia społecznego, na miarę użycia siły, a nawet zabójstw. Takie złamanie reguł może być rezultatem zarówno kipiących emocji – zbrodnia w afekcie, jak i chłodnej kalkulacji – polityczne działanie podjęte w celu zmiany istniejącego układu władzy<sup>618</sup>.

Być może wielu czytelników przyzna, że na wieści płynące z mediów dotyczące szczegółów tego skandalu także czuło spotęgowaną aktywność i reagowało równie emocjonalnie. Od tego symbolicznego i dobrze znanego wydarzenia będę ponownie rekonstruował kolejne w specyficznym rytmie historycznym pokrywającym się ze stałymi elementami kompozycji scenariusza mitologicznego.

W przedstawieniu tego skandalu na tyle, na ile jest to niezbędne w toku prowadzonego tutaj śledztwa oraz po przyjęciu specyficznego rytmu historycznego prezentowanych wydarzeń, ważne jest to, iż do Adama Michnika, redaktora naczelnego *Gazety Wyborczej*, przyszedł Lew Rywin – znany producent filmowy i aktor – utrzymując, że jest kurierem „grupy trzymającej władzę”. Następnie jako przedstawiciel tego tajemniczego środowiska złożył Michnikowi propozycję zapłacenia łapówki przez spółkę *Agora* (właściciela *Gazety Wyborczej*) w wysokości 60 mln złotych dla owej „grupy trzymającej władzę”. Miało się to wszystko odbyć w zamian za przyjęcie korzystnych zapisów w nowelizowanej w tym czasie ustawie o radiofonii i telewizji. W ramach korzystnych dla *Agory* ustaleń właściciel gazety mógłby w konsekwencji kupić stację telewizyjną, na czym, jak uważał Rywin, mogło jej w tym czasie bardzo zależeć. Wiele wskazywało na to, że owa grupa ma związek z ówczesnie rządzącą koalicją, w której główną siłą po zwycięskich wyborach w 2001 roku byli politycy Sojuszu Lewicy Demokratycznej.

Dopiero cztery miesiące po spotkaniu Rywina z Michnikiem zostały ujawnione nagrane przez Michnika taśmy z tego spotkania, a ich zapis oraz szczegóły śledztwa dziennikarskiego dotyczące kulisów tej propozycji zostały opublikowane na łamach *Gazety*

---

<sup>618</sup> V. Turner, *Od rytuału do teatru...*, s. 10–11.

*Wyborczej*. 10 lipca 2003 roku Sejm na wniosek polityków PiS-u, wtedy partii opozycyjnej, powołał komisję śledczą, która miała wyjaśnić całą sprawę. Z perspektywy czasu Elżbieta Matynia, ogromnie wyczulona na wszelkiego rodzaju wydarzenia performatywne, tak opisywała ten okres:

Skandal korupcyjny, ujawniony przez „Gazetę”, stał się przełomowym momentem politycznym i doprowadził do pierwszego publicznego, bo transmitowanego na żywo przez telewizję, śledztwa komisji parlamentarnej w demokratycznej Polsce. Przesłuchano wiele osób publicznych i polityków wśród nich samego Adama Michnika<sup>619</sup>.

Przesłuchania komisji w sprawie „Afery Rywina” stały się wydarzeniem medialnym oglądanym przez miliony widzów. Transmitowane na żywo przez 16 miesięcy (od stycznia 2003 roku do kwietnia 2004 roku) posiedzenia sejmowej komisji śledczej dały ogromną możliwość spektakularnemu skonfrontowaniu przedstawicieli dwóch rywalizujących paradygmatów. Pierwszy raz na taką skalę Polacy mogli doświadczyć, czym jest skandal będący wydarzeniem medialnym<sup>620</sup>. W tym okresie właśnie rywalizacja polityczna przeniosła się wyraźnie w sferę *sacrum*. Telewizyjny teatr dnia codziennego został zastąpiony teatrem permanentnej konfrontacji. To właśnie w tym czasie pojawiały się wszelkie możliwe wyjaśnienia tego, co się w istocie stało w gabinecie Adama Michnika. Wyjaśnienia te były jednak coraz bliższe myśleniu magicznemu, a osoby uwikłane w ten skandal coraz wyraźniej stawały się symbolami spatologizowanych elit pierwszego porządku. W zbliżających się wyborach właśnie wyobrażenia na temat owych elit stały się kołem zamachowym kolejnych kampanii. Uważnych antropologów współczesności specjalnie to nie zdziwiło i nie zaskoczyło, bowiem właśnie w ten sposób dynamicznie kształtują się symbole, które jeszcze przez wie-

<sup>619</sup> E. Matynia, *Demokracja performatywna*, Wrocław 2008, s. 96.

<sup>620</sup> J.B. Thompson, *Skandal polityczny. Władza i jawność w epoce medialnej*, Warszawa 2010, s. 81–116.

le lat będą regulować dyskurs na temat przyczyn kryzysu państwa polskiego i polskiego społeczeństwa. Innymi słowy – w tym właśnie czasie media stymulowały dynamiczny proces budujący symboliczny grunt pod rozpoczynający się dramat społeczny moich czasów.

Niezwykle ważny jest dla mnie fakt, że kluczową postacią pierwszego tak poważnego skandalu w III RP został Adam Michnik, jedna z symbolicznych postaci porządku ufundowanego w wyniku obrad Okrągłego Stołu w 1989 roku. To właśnie Michnik był pomysłodawcą nowatorskiego przejścia z komunizmu do demokracji w formie, która miała zastąpić rewolucję zasadą negocjacji z rzecznikami systemu komunistycznego. On także, z nadania Lecha Wałęsy, założył pierwszy nie rządowy, ale oficjalny dziennik „Gazeta Wyborcza”, którego utworzenie również wynegocjowano przy Okrągłym Stole. Gazeta ta była jednak czymś dużo więcej niż tylko kolejną gazetą:

„Gazeta Wyborcza”, będąca największym dziennikiem w Europie Środkowej, szybko stała się polem kształtowania języka zdolnego opisać i oddać nową rzeczywistość, forum dla najważniejszych debat na temat demokratycznych przekształceń oraz głównym miejscem edukacji demokratycznej. Wzięła na siebie również rolę głównego „kuratora” młodego demokratycznego państwa, rolę kontrowersyjną, z której powodu była ostro krytykowana<sup>621</sup>.

Adam Michnik stał się nie tylko jednym z symbolicznych fundatorów nowego ładu w ramach negocjacji przy Okrągłym Stole, ale w strukturalnym splocie okoliczności stał się także symbolem środowisk, które zawarły „haniebny” akt ze środowiskami komunistycznymi, tworząc „system Rywina”<sup>622</sup>, będący współczesną realizacją paradygmatyczną biblijnego układu Saula z Agagiem. W tym kontekście mito-historycznym, dzięki „aferze Rywina”, już kilkanaście lat po obradach Okrągłego Stołu najbardziej podwa-

---

<sup>621</sup> E. Matynia, *dz. cyt.*, s. 86.

<sup>622</sup> J. Skórzyński (red.), *System Rywina, czyli druga strona III Rzeczypospolitej*, Warszawa 2003.

żanym aktem okazał się właśnie ten symbol nowego ładu, który przez jeden z paradygmatów był coraz głośniej określany mianem „ustępstwa na rzecz komunistów i kompromitujące porozumienie między elitami”<sup>623</sup>, a nie „kulminacyjną lekcją w historii dialogu”<sup>624</sup> – jakby woleli ich przeciwnicy.

Pod wpływem szoku wywołanym „Rywingate” socjolog Paweł Śpiewak, autor między innymi bardzo ważnej książki *Pamięć po komunizmie*<sup>625</sup>, przejął już wcześniej wymyślone przez Rafała Matyję hasło budowania IV RP, które podjęte zostało następnie przez środowiska konserwatywne<sup>626</sup>. Przedstawiciele tego obozu uważali, że nadszedł najwyższy czas, aby zacząć myśleć o budowaniu IV RP<sup>627</sup>, co wyrażało jego brak wiary w samonaprawę systemu III RP, który zapadł na nieuleczalną chorobę rodem z PRL-u:

Okazało się, że ową chorobę przenieśliśmy razem z instytucjami i personelem z PRL. Z tą jedną różnicą, że teraz sekretarze Komitetu Centralnego, funkcjonariusze komunistycznych służb specjalnych wraz z działaczami ZSL, mogą powoływać się na mandat demokratyczny, a nie jak dawniej na konieczność historyczną, geopolityczne racje lub wolę partii rządzącej. Sprawują jednak władzę tak samo, jak przed wielu laty, lekceważąc prawo, partnerów politycznych i obyczaj społeczny<sup>628</sup>.

Dodatkowym wsparciem tego sposobu myślenia były między innymi bardzo rzetelne analizy innej znanej socjolożki – Jadwigi Staniszkis. Autorka niezwykle ważnej książki *Postkomunizm* jasno i przekonująco dowodziła, że:

---

<sup>623</sup> E. Matynia, *dz. cyt.*, s. 88.

<sup>624</sup> Tamże.

<sup>625</sup> P. Śpiewak, *Pamięć po komunizmie*, Gdańsk 2005.

<sup>626</sup> Krytykę III Rzeczypospolitej i projekty jej naprawy formułowali też: Ryszard Legutko, Zdzisław Krasnodębski, Tomasz Merta, Marek A. Cichocki, Andrzej Nowak, Bogdan Szlachta, Dariusz Gawin [za:] J. Sanecka-Tyczyńska, *Państwo obywatelskie i wspólnota polityczna. Studium o myśli politycznej Prawa i Sprawiedliwości*, Lublin 2011, s. 30.

<sup>627</sup> P. Śpiewak, *Koniec złudzeń*, „Rzeczpospolita” z dnia 23.01.2003 roku, <http://www.rp.pl/artykul/694102.html?p=1> (dostęp 20.11.2011).

<sup>628</sup> Tamże.

Mniej więcej połowa członków obecnej elity władzy i pieniądza w Polsce zajmowała w czasach komunizmu stanowiska kierownicze, jedna trzecia – wykonywała zawody „specjalistów”, a tylko 11 procent plasowało się na niższych szczeblach drabiny społecznej. Koniec komunizmu bowiem, to – przede wszystkim – swoista „rewolucja menedżerska”<sup>629</sup>.

W konsekwencji, zdaniem Staniszkis, układ oparty na kompromisie zawartym podczas obrad Okrągłego Stołu był syndromem, który rozpoznał Alexis de Tocqueville, analizując rewolucję francuską<sup>630</sup>:

Dokonała się rewolucja polityczna, a właściwie już przed rozpoczęciem zakończyła społeczną. Hierarchie dawnego reżimu przetrwały, choć mechanizmy ich reprodukcji są już odmienne<sup>631</sup>.

---

<sup>629</sup> J. Staniszkis, *Postkomunizm*, Gdańsk 2001, s. 5, J. Wasilewski, *Elita polityczna 1998*, Warszawa 1999, s. 35.

<sup>630</sup> A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, Warszawa 1970.

<sup>631</sup> J. Staniszkis, *dz. cyt.*, s. 5.





# Prawo i Sprawiedliwość pojawia się na scenie

Polska potrzebuje potężnej protekcji, by szczęśliwie po wyjściu z Egiptu przejść przez pustynię czasu wyrzeczeń i osiągnąć w końcu szczęśliwy byt, którego naród upatruje w budowie IV Rzeczypospolitej<sup>632</sup>.

Trudno się nie zgodzić z wymienionymi oraz wieloma innymi analizami naukowymi dotyczącymi problematyki postkomunistycznej. Z mojego punktu widzenia ważniejsze staje się jednak ich symboliczne wykorzystanie w ramach dyskursu polityków Prawa i Sprawiedliwości. Dla potrzeb proponowanych tutaj analiz wystarczy zaznaczyć, że wspomniana partia została zarejestrowana 8 czerwca 2001 r.<sup>633</sup>. W skład tego ugrupowania weszli wtedy politycy wywodzący się z wcześniejszych organizacji politycznych, takich jak: Porozumienie Centrum, Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe, Koalicja Konserwatywna oraz szeroko rozumiane środowiska chrześcijańsko-demokratyczne<sup>634</sup>. Politycy tej partii swoją wizją polityczną, wpisywali się otwarcie w paradygmat podważający dorobek pokojowej rewolucji.

W zbliżających się wyborach w 2005 roku politycy Prawa i Sprawiedliwości skrzętnie korzystali z wielu haseł, używając do tego celu specyficznego języka rytualnego, mającego siłę przenoszenia rywalizacji politycznej w sferę *sacrum*, w przestrzeń, w której panują korzystne warunki do aktywowania się

---

<sup>632</sup> Fragment wystąpienia posła PiS-u Andrzeja Górskiego z 24 maja 2006 roku noszącego pełny tytuł: *Oświadczenie w sprawie chrztu Mieszka I, koronacji Bolesława Chrobrego oraz wizyty Ojca Świętego Benedykta XVI i potrzeby podjęcia przez Sejm RP uchwały o nadaniu Chrystusowi tytułu „Jezus Król Polski”, [www.sejm.gov.pl](http://www.sejm.gov.pl) (dostęp 10.11. 2012).*

<sup>633</sup> J. Sanecka-Tyczyńska, *Państwo obywatelskie i wspólnota polityczna. Studium o myśli politycznej Prawa i Sprawiedliwości*, Lublin 2011, s. 7.

<sup>634</sup> Tamże, s. 18.

świadomości kosmologicznej. Ta magiczna atmosfera udzieliła się także bardzo wielu humanistom, którzy poczuli bardzo wyraźnie „posmak skandalu wywołany mitologiczną narracją”<sup>635</sup>, co skłoniło ich do niemal natychmiastowego dzielenia się wiedzą na ten temat. I jak to bywa, pozostawili po sobie różnego rodzaju mniej lub bardziej rozproszone teksty refleksyjne, wskazujące na istnienie wielu elementów składowych opisywanego tutaj mechanizmu rytualnego<sup>636</sup>. Gorąco zachęcam moich kolegów i koleżanki, aby przyjrzeni się swoim analizom ujmując je w kontekst działania mechanizmu, który wprawiany jest w ruch zawsze w ramach konkretnej mito-historii oraz przez specyficzny dyskurs<sup>637</sup> nawiązujący do charakterystycznych transformacji metaforyczno-metonicznych wpisanych także, o czym warto zawsze pamiętać, w przekształcenia odpowiadające stałym elementom kompozycji charakterystycznych dla bajki magicznej<sup>638</sup>.

---

<sup>635</sup> H. Weinrich, *Struktury narracyjne mitu*, [w:] M. Głowiński (red.), *Narratologia...*, s. 178.

<sup>636</sup> J. Chmielewska-Gnojewska, *Mit IV RP jako narzędzie manipulacji w kampanii wyborczej PiS w 2005 roku*, [w:] B. Szklarski (red.), *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce*, Warszawa 2008, s. 55–61, R. Jaźwiński, *Historiozoficzne meandry mitu „nowego państwa” (mitu założycielskiego). Próba interpretacji schematu dziejowego IV RP*, [w:] Tamże, s. 70–83, R. Marzęcki, *IV RP i mit liberalizmu – analiza mitów polskiej polityki w świetle koncepcji G. Sorela, R. Girardeta, E. Cassirera i R. Barthes’a*, [w:] Tamże, s. 84–95, K. Michałowski, *Rola mitu krwi i ziemi w Państwie Platona, czyli o relacjach między ideą, mitem i praktyką przez pryzmat mitu III RP i IV RP*, [w:] Tamże, s. 96–112, A. Lipiński, *Mitologizacja czy dyskursywna reprezentacja? Okrągły stół, Magdalena i „gruba kreska” jako kategorie dyskursu prawicy*, [w:] Tamże, s. 277–292.

<sup>637</sup> B. Juszczyński, *Polityka historyczna w założeniach programowych i działaniach parlamentarnych PiS w latach 2005–2007*, [w:] E. Potoczka, A. Sepkowski (red.), *Mity historyczno-polityczne wyobrażenia zbiorowe polityka historyczna*, Toruń 2010, t. I, s. 364–382, T. Sikorski, *IV Rzeczpospolita – następstwo zmienności dziejowej czy projekt modernizacji? (w programie politycznym Koalicji Konserwatywnej)*, [w:] Tamże, s. 383–405.

<sup>638</sup> V. Wróblewska, *Od bohatera mitycznego do bohatera bajkowego (na przykładzie opowieści ludowych)*, [w:] P. Kowalski (red.), *Mit, prawda, imaginacja*, Wrocław 2011, s. 145–156, J. Hajduk-Nijakowska, *Proces mityzacji współczesnych bohaterów*, [w:] Tamże, s. 213–232, B. Schultze, *„Z chłopca król”. Cztery wieki tradycji tematu literackiego w Polsce*, Kraków 2006.

W tym miejscu wypada wyjaśnić, na czym polega istota transformacyjnego sposobu myślenia magicznego. Kontynuując tradycję intelektualną Jerzego Kmity<sup>639</sup>, współczesny antropolog nacjonalizmu – Krzysztof Jaskułowski – tłumaczy tę kwestię w bardzo jasny i przystępny sposób, stawiając znak równości między tym sposobem myślenia a nacjonalizmem<sup>640</sup>:

Związek natury metonimicznej jest niezależny od ludzkiej myśli: występuje bez względu na to, czy ludzie zdają sobie z niego sprawę, czy nie. Jest to zjawisko obiektywne typu: przyczyna-skutek lub część – całość (w sensie fizycznym). Natomiast związek symboliczny ma charakter arbitralny. Został ukonstytuowany na mocy konwencji, która obowiązuje jedynie w określonej społeczności: zdecydowano, że pewna rzecz (na przykład flaga) będzie reprezentacją innej rzeczy lub idei (na przykład pojęcia narodu). Myślenie magiczne znamionuje nieustanna transformacja związków metonimiczno-przyczynowych w metaforyczno-symboliczne i na odwrót. (...) Przejawem myślenia magicznego jest przekonanie o inherentnym związku języka i rzeczywistości (znaku i desygnatu), czego wyrazem jest obawa przed wypowiedaniem niektórych zdań czy słów, ponieważ mogą one „wywołać” opisywane przez siebie stany rzeczy<sup>641</sup>.

Precyzując kwestię istoty myślenia magicznego, błędem byłoby upatrywanie skuteczności mowy, która byłaby wyrazem tego rodzaju myślenia, w samym tylko narzędziu semiotycznym. Równie ważny jest bowiem kontekst społeczny, sprzyjający takim aktom oraz towarzysząca im praktyka rytualna. Jak pisała Elżbieta Hałas:

W sytuacjach społecznych magia nie ma realnych skutków tylko wówczas, gdy próbuje się działać za pomocą słów poza granicami delegowanego przez instytucję autorytetu. Rytuał religijny jest szczególnym przypadkiem rytuałów społecznych, których magia nie tkwi w samym dyskursie, lecz w systemie relacji społecznych, które go tworzą, czynią możliwym i społecznie skutecznym<sup>642</sup>.

---

<sup>639</sup> J. Kmita, *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985, s. 123–157.

<sup>640</sup> W.J. Burszta, K. Jaskułowski, *Nacjonalizm jako myślenie metonimiczne*, „Sprawy Narodowościowe” 2005, z. 27, s. 7–21.

<sup>641</sup> K. Jaskułowski, *Wspólnota symboliczna. W stronę antropologii nacjonalizmu*, Gdańsk 2012, s. 129–130.

<sup>642</sup> E. Hałas, *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001, s. 162.

Idąc za wnioskami płynącymi z analiz Bourdieu, który w swoich pracach poświęcił sporo miejsca dyskursom autorytetów, należy dodać, że język tego rodzaju, żeby był skuteczny, powinien być wypowiedziany w uprawomocnionej sytuacji, a także według uprawomocnionych reguł. Dzięki spełnieniu tych warunków dyskurs taki zyskuje siłę symboliczną, dzięki której jest w stanie zniszczyć dominującą symbolicznie definicję zastanej rzeczywistości, która także stała się dominująca w efekcie podobnej wojny z innymi, rywalizującymi dyskursami. W konsekwencji, jak przyznaje Bourdieu, tworzenie rzeczywistości nigdy nie jest pokojowe i kooperatywne, lecz zawsze oparte na współzawodnictwie lub wręcz konflikcie i pozostaje uwarunkowane kapitałem symbolicznym, czyli autorytetem stron<sup>643</sup>. W tym kontekście warto się zastanowić nad tym, jak przypisanie „prawa i sprawiedliwości” tylko jednej partii politycznej, w sprzyjających okolicznościach, zdeterminowało cały dyskurs polityczny<sup>644</sup>.

Przed zwycięskimi dla polityków Prawa i Sprawiedliwości wyborami w 2005 roku na urząd prezydenta oraz do sejmu i senatu ugrupowanie to wystartowało pod hasłem „IV Rzeczpospolita – sprawiedliwość dla Wszystkich”. W programie wyborczym PiS-u z 2005 roku można było przeczytać, co następuje:

Państwo nasze musi być jednoznacznie osadzone w tej tradycji, którą tworzą dzieje I Rzeczypospolitej, walki o niepodległość w czasie rozbiorów, II Rzeczypospolitej, walki przeciwko okupantom niemieckim i sowieckim w czasie II wojny światowej, a także dzieje walki przeciwko rządowi komunistycznemu w Polsce, zwłaszcza „Solidarności”. Nie ma takiej polskiej tradycji, w której mieszcza się jednocześnie Piłsudski i Bierut, Witos i Wycech, niepodległościowa PPS i PPR, Dmowski i Piasecki. Nie da się, mimo wysiłku oszustów, zlać tradycji solidarnościowej i peerelowskiej, w jednym szeregu postawić katolickich duszpasterzy i urzędników od ateizacji, chrześcijaństwa i nihilizmu moralnego.

---

<sup>643</sup> Tamże, s. 183.

<sup>644</sup> A.M. Gill, K. Whedbee, *Retoryka*, [w:] T. Van Dijk (red.), *Dyskurs jako struktura i proces*, Warszawa 2001, s. 201.

Z perspektywy historii błędą dawne spory. Ale rozróżnienia zdrady i służby Polsce, odwagi i tchórzostwa, mądrości i głupoty nie da się zamazać<sup>645</sup>.

Jak łatwo jest zauważyć, politycy PiS-u wywodzą swoje korzenie z tradycji, w której jedną ze sztandarowych postaci, jak już wspomniałem wcześniej, jest Józef Piłsudski, tuż obok innych, jak można było przeczytać, „katolickich duszpasterzy”. Cytowany powyżej fragment wprost określa sposób przedstawiania rzeczywistości, w której występuje ścisła relacja „władzy-mitu-sacrum”<sup>646</sup>. W przypadku powoływania się na związek ideologiczny ze zmitologizowanymi postaciami z mito-historii Polski, w sposób magiczny następuje sakralizacja autorytetu politycznego polityków PiS-u. Nawiasem mówiąc, można przywołać jeden z wybiegów dialektycznych rozpoznanych i opisanych przez Schopenhauera. Wybieg ten opiera się na tym, aby:

(...) zamiast zasad używać autorytetów, stosownie do wiedzy przeciwnika. (...) Dlatego też łatwo prowadzić sprawę, kiedy masz za sobą autorytet poważany przez przeciwnika. Im więcej ograniczonymi są wiedza i zdolności dysputującego, tym większa ilość autorytetów stanowi dla niego powagę<sup>647</sup>.

Z mojego punktu widzenia nawiązywanie do piłsudczykowskiego myślenia o państwie, a także bezwarunkowe uznanie dla Józefa Piłsudskiego – jego ideologii oraz metod działania<sup>648</sup> – stanowi nie tylko kolejny zabieg retoryczny, ale jest raczej konsekwentnym budowaniem kapitału symbolicznego tego ugrupowania politycznego uwzględniającego ich wyjątkową rolę, która polega na skutecznym rozwiązaniu sytuacji kryzysowej podobnej do tej, z którą skutecznie zmierzył się Piłsudski. Aby

---

<sup>645</sup> <http://www.pis.org.pl/dokumenty/program.htm> (dostęp 11.03.2007).

<sup>646</sup> S. Filipowicz, *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988, s. 138.

<sup>647</sup> A. Schopenhauer, *dz. cyt.*, s. 33.

<sup>648</sup> Wywiad z Lechem Kaczyńskim, *Historia stosowana* ukazał się w czasopiśmie „Arcana” 2006, nr 4–5, s. 8.

jednak zyskać zgodę na zostanie „ofiarnikiem”, politycy tego ugrupowania musieli skutecznie wpisać się w symboliczną rolę „sprawiedliwego”, który ponownie przeprowadzić może Polskę przez okres „sanacji”. Kolejną poważną próbą podjętą w tym celu okazały się wybory w 2005 roku.

Sądzę, że w ustroju państwa demokratycznego okres kampanii wyborczej oraz samych wyborów przypomina czas odnowy. Jest to czas przejściowy, liminalny. Czas ten pojawia się cyklicznie i przebiega w ściśle określony sposób<sup>649</sup>. Uważam, że interesujący mnie okres kampanii jest swojego rodzaju inicjacją, ma wprowadzać polityka w arкана sztuki czarowania. O skuteczności magicznej decyduje wynik wyborów. Polityk – czarownik w relacji z wyborcami deklamuje mity, by dać dowód, iż jest wtajemniczony w sprawy, do których reprezentowania może zostać powołany głosami elektoratu. Jak czytamy u Eliadego:

Widzimy zatem, że „historia” opowiadana przez mit stanowi rodzaj „wiedzy” ezoterycznej nie tylko dlatego, że jest ona sekretna i przekazywana w trakcie inicjacji, ale także dlatego, że „wiedza” ta oznacza posiadanie mocy magiczno-religijnej<sup>650</sup>.

---

<sup>649</sup> „Oczywiście pierwotni różnie rozumieją «Rok», a daty Nowego Roku zmieniają się w zależności od klimatu, środowiska geograficznego, rodzaju kultury itp. Zawsze chodzi tu o jakiś cykl, to znaczy o pewien przedział czasowy, który ma początek i koniec. **Otóż na końcu jednego cyklu i na początku drugiego odprawia się cały szereg rytuałów mających na celu odnowę Świata.** Jak już wspomnieliśmy, to właśnie *renovatio* jest ponownym stworzeniem, które przebiega zgodnie z modelem wyznaczonym przez kosmogonię. Najprostsze przykłady odnaleźć można wśród aborygenów – chodzi tu o corocznie ponawiane mity pochodzenia. Zwierzęta i rośliny, stworzone *in illo tempore* przez Istoty Nadnaturalne, zostają raz jeszcze rytualnie stworzone. Znajdujące się w Kimberley malowidła naskalne uważane za dzieło mitycznych przodków są odmalowywane gwoli przywrócenia im ich twórczej mocy, jaka po raz pierwszy ujawniła się w czasach mitycznych, to znaczy na początku Świata”, [za:] M. Eliade, *Aspekty...*, s. 48–49, (podkreślenia Ł.P.M.).

<sup>650</sup> Tamże, s. 20.

Marek Kochan przyznaje, że są przynajmniej cztery powody, by rozpatrywać sytuację wyborów prezydenckich i parlamentarnych jako działań niepewnych, podległych „siłom magicznym”, a więc – wymagających magii<sup>651</sup>. Powód pierwszy: z perspektywy nadawców, czyli polityków lub raczej czarowników:

(...) działania, którym towarzyszy masowa propaganda, są działaniami ważnymi – wiele zależy od ich sukcesu i angażuje się w nie duże środki, a zarazem nie są one w pełni poddane racjonalnej kontroli. Można konstruować przekaz w oparciu o racjonalne przesłanki – analizę opinii, wyniki badań i testów. Można wybierać optymalne kanały informowania potencjalnych wyborców (...), aby jak największa ich liczba zetknęła się z przekazem. (...) Choć więc stosuje się racjonalne środki zwiększania prawdopodobieństwa odniesienia sukcesu, nigdy nie ma pewności co do jego wystąpienia. (...) Analizując slogany w tym kontekście, można zauważyć, że mają one niekiedy wymiar zaklęć rzucanych, by zjednać przychylność losu czy też, bardziej praktycznie, zaczarować ludzi mających wpływ na sukces lub porażkę<sup>652</sup>.

Drugi powód związany jest z sytuacją odbiorców. Oni także bowiem:

(...) nie mają pewności, że podejmowane przez nich działanie – głosowanie (...) – będzie w pełni skuteczne, że przyniesie im pożądaną efekt. Wyborcy nie wiedzą, czy ich ugrupowanie uzyska odpowiednią ilość głosów, nie tylko po, to by objąć rządy, ale nawet, by wejść do parlamentu. Nie wiedzą, czy dany kandydat na prezydenta ma szansę wygrać albo choćby przejść do drugiej tury. A więc potrzebują działania magii, bez której, jak stwierdził Bronisław Malinowski, mogliby ulec „nastrojom rozpacz i niepokoju, lękowi i nienawiści”. (...) A więc również i odbiorcy mogą często traktować reklamę i politykę jako domenę działania sił magicznych. Ulegać tym sloganom, które lepiej „czarują” (a więc mają większą „moc”), albo też wypowiadać slogany jak zaklęcia w sytuacjach oczekiwania na pomoc sił nadprzyrodzonych<sup>653</sup>.

Trzeci powód związany jest ze stylistyką i zawartością komunikatów. Tak o tym pisał Kochan:

---

<sup>651</sup> M. Kochan, *Slogany w reklamie i polityce*, Warszawa 2003, s. 67.

<sup>652</sup> Tamże, s. 67–68.

<sup>653</sup> Tamże, s. 69–70.

W propagandzie politycznej zdarzają się przykłady komunikatów (wypowiedzi, ulotek, haseł) obiecujących takie skutki wyboru odpowiedniego kandydata, w które nie sposób uwierzyć, posługując się racjonalnym oglądem sytuacji, które zwyczajnie okazują się nieprawdą, lub są niemożliwe do zweryfikowania: „sto milionów” Wałęsy, *Wspólna Polska* albo „przyszłość” Kwaśniewskiego, *Milion nowych miejsc pracy* Kongresu Liberalno – Demokratycznego czy *Prawda zamiast haseł* Pawlaka. W obietnicach polityków zawsze istnieje pewne residuum magiczności, gdyż wyborcy nie rozumieją w pełni działań, które mają zapewnić obiecywane im korzyści (też często symboliczne, a więc nie poddające się racjonalnej analizie)<sup>654</sup>.

Z pewnością to samo można powiedzieć o hasle wyborczym PiS-u, które brzmiało, jeszcze raz przypomnę: „IV Rzeczpospolita – Sprawiedliwość dla Wszystkich”. Po czwarte, zdaniem Kochana, niekiedy same przekazy nawiązują bezpośrednio do magii, a działanie produktów czy ludzi „jest pokazywane, jakby zawierało pierwiastki działania sił magicznych czy nadprzyrodzonych”<sup>655</sup>. W tym sensie można uznać, że „slogan lub inne fragmenty tekstu będą tym, czym w magii jest zaklęcie”<sup>656</sup>.

Z mojej perspektywy badawczej doskonałą analizę kampanii wyborczej PiS-u przeprowadził Tomasz Olczyk. Analizy Olczyka okazały się bardzo inspirujące także dlatego, że zostały przedstawione z perspektywy retrospektywnego obserwatora dostrzegającego zmianę retoryki dwóch kolejnych kampanii oraz ich transformacyjny charakter. W świetnej książce zatytułowanej *Politrozrywka i popperswazja* w błyskotliwy sposób dowodził, że kampanii wyborczej partii Prawa i Sprawiedliwości do parlamentu oraz na urząd prezydenta w 2005 roku, towarzyszyła specyficzna stylistyka w prezentowaniu katastroficznych obrazów rzeczywistości. Olczyk skoncentrował swoją uwagę szczególnie na procesie oddzielania przeszłości od teraźniejszości oraz powiązane z tym aktem zjawisko zdominowania teraźniejszości przez obrazy dystopii, które stopniowo przekształciły się w nieustanną wizję kakotpii. Dla wielu czytelników

---

<sup>654</sup> Tamże, s. 70.

<sup>655</sup> Tamże, s. 71.

<sup>656</sup> Tamże.



zaskoczeniem może być odmienne definiowanie w tym kontekście słów: dystopia, antyutopia oraz kakotopia, skoro w słownikach języka polskiego występują one zazwyczaj jako synonimy. Olczyk zaproponował jednak inne podejście i nawiązał do związków etymologicznych pojęcia kakotopii z pojęciem kakofonii. W efekcie terminem kakotopia określił wszystkie obrazy rzeczywistości społecznej, które akcentują dysharmonię, nierównowagę, konflikt oraz wynikające z niewłaściwej dystrybucji różnego rodzaju zasobów między grupami społecznymi, jaki i między nimi a różnego rodzaju instytucjami, ze szczególnym uwzględnieniem instytucji jaką jest państwo<sup>657</sup>. Badacz reklam politycznych interesującego mnie okresu wyborczego zauważył, że wszystkie partie oprócz tych, które podczas afery „Rywingate” sprawowały władzę koalicyjną (SLD-UP i PSL), konsekwentnie nie wspominały o swoim udziale w sprawowaniu władzy w całym okresie III RP bowiem, jak napisał Olczyk:

Przyjęcie przez większość politycznych „my” roli „opozycji” jest powiązanie z nadaniem „onym” roli „wiecznej władzy”. Ponieważ „oni” sprawują władzę bez przerwy od początku III RP, cały okres III RP jest opisywany jako czas dystopii<sup>658</sup>.

W przekazach wszystkich partii poza tymi, które tworzyły wtedy koalicję rządzącą, dominowało, zdaniem Olczyka, ukazywanie całego okresu po 1989 roku jako procesu pogłębiającej się dystopii. W okresie kampanii kreowany obraz świata przez większość ugrupowań opierał się zatem na dystopii teraźniejszości oraz arkadii przyszłości. Na poziomie analizy treści spotów reklamowych badacz wydzielił trzy rodzaje dystopii:

– Dystopia tematyczna czy też opisowa, w której wykorzystuje się liczne wskaźniki społeczno-gospodarcze i statystyki, za pomocą których kreowany jest względnie spójny obraz wszechogarniającego kryzysu obejmującego najistotniejsze dziedziny życia.

---

<sup>657</sup> P. Olczyk, *Politrozrywka i popperswazja*, Warszawa 2009, s. 324.

<sup>658</sup> Tamże, s. 308.

- Kakotopie to opisy zaburzeń równowagi wewnętrzzspołecznej, czyli konfliktów między grupami oraz między grupami a instytucjami, opierające się na dychotomicznych opozycjach, w których jedna strona binarnego podziału jest niesprawiedliwie uprzywilejowana kosztem drugiej.
- Dystopie metaforyczne i mitopodobne, przede wszystkim dotyczące niepewnej przyszłości Polski w Unii Europejskiej<sup>659</sup>.

Dystopia tematyczna będąca opisem rzeczywistości, w okresie wyborczym zawierała w sobie cztery podstawowe parametry:

- bezrobocie i emigracja zarobkowa;
- zniszczona i/lub wyprzedana gospodarka;
- bieda i życie dużej części społeczeństwa poniżej minimum socjalnego;
- głód i niedożywienie<sup>660</sup>.

Uzupełnieniem opisowej dystopii, zdaniem Olczyka, jest (konstruowany za pomocą odmiennych formalnie i treściowo środków) opis rzeczywistości, który został przez niego określony mianem kakotopii. Są to opisy, które spokojnie można uznać za charakterystyczne dla skonfliktowanych paradygmatów podważających symboliczny porządek. Kakotopia występowała, zdaniem socjologa, najczęściej w reklamach partii Platformy Obywatelskiej oraz Prawa i Sprawiedliwości. Kakotopia w ich przypadku oznaczała strukturę złożoną z prostych i czytelnych opozycji binarnych opartych w istocie na transformacjach metaforyczno-metoniomicznych:

Opozycje te w ostatecznym rozrachunku dają się sprowadzić do podziału „my” – „oni” w najszerszym rozumieniu, a różne ich warianty są w dużej mierze efektem swego rodzaju przymusu egzemplifikacji i unaoczniania. Przymus ten (obecny zarówno w tabloidowej stylistyce, jak i w ramowaniu epizodycznym) prowadzi do ukazywania instytucji, grup i kategorii społecznych za pomocą ich jednostkowych, najczęściej wizualnych reprezentacji<sup>661</sup>.

<sup>659</sup> Tamże, s. 315–316.

<sup>660</sup> Tamże, s. 316.

<sup>661</sup> Tamże, s. 325–326.

Z mojego punktu widzenia ów zabieg jest niezwykle skuteczny wtedy, gdy ktoś stara się dokonać skutecznej stygmatyzacji osób publicznych, ugrupowań politycznych oraz środowisk, wpisując w symboliczną rolę kozła ofiarnego. Postępując w ten sposób, reklamy polityczne tych dwóch ugrupowań bazowały na następujących opozycjach: **bogaci przeciw biednym** – PiS w swoich spotach przeciwstawiał kilku najbogatszych Polaków (którzy zbili majątek dzięki patologii utożsamionej z III RP) reszcie Polaków<sup>662</sup>. Drugą realizacją paradygmatyczną dychotomii „my” – „oni” było związane z kolejnym zabiegiem metaforyczno-metonimicznym, który łączył bogatych z liberałami. Ci ostatni w reklamach wyborczych pomagali bogatym „zjadać biednych”<sup>663</sup> – jak to określał Olczyk. Kolejną transformacją magiczną tej kategorii było przeciwstawienie różnego rodzaju aferzystów, złodziei i prezesów, którzy okradają emerytów z resztek pieniędzy, a dzieci z nadziei na świetlaną przyszłość<sup>664</sup>. W końcu wszystkie te kakotopie łączyły się w kategorii, w której „oni” oznaczało „władzę”. „Władza” owa przejęła państwo. Państwo tym samym przestało służyć „zwykłemu Polakom”, a wręcz odwróciło się do nich tyłem. W spotach reklamowych PO i PiS-u bardzo wyraźne było zatem dążenie do dokończenia rewolucji z 1989 roku po to, żeby wymarzone państwo miało być państwem, w którym będzie przywrócona sprawiedliwość i poczucie, że każdy otrzymuje to, co mu się należy<sup>665</sup>. Podsumowując swoje wnioski płynące z analiz rzeczywistości kreowanej w reklamach politycznych tego okresu, badacz podkreślił taką oto ich wspólną cechę:

(...) zwłaszcza ostatnie 16 lat historii Polski, to okres narastającej katastrofy. Polska jest opisywana jako kraj postępującego bezrobocia, ubóstwa i głodu. Obraz kryzysu pogłębia kakotopijna wizja rosnących nierówności społecznych, niewłaściwych dystrybucji praw i przywilejów (...). Treściowemu aspektowi odpowiada stosowana w reklamie formuła katastroficznego

---

<sup>662</sup> Tamże, s. 327–328.

<sup>663</sup> Tamże, s. 329.

<sup>664</sup> Tamże, s. 330–335.

<sup>665</sup> Tamże, s. 339.

filmu, horroru i tabloidowych obrazów nierówności społecznych. Ta retoryczna wizja wymaga uzupełnienia o kluczowy czynnik – opis „onych”, który do tej katastrofy doprowadził<sup>666</sup>.

Kim są „oni”? Mógłbym powtórzyć za Olczykiem, że jest to „unia personalna sił zła”, dodając jednocześnie, że stanowi ona wieczną reprezentację nieustannie odradzającego się chaosu, z którym skuteczną walkę mogą toczyć jedynie „prawi i sprawiedliwi” przedstawiciele narodu. Bardzo ciekawe w opracowaniu Olczyka okazało się ujęcie „onych” według wspólnych reguł konstrukcyjnych. Ujawnienie tych reguł staje się niezwykle pomocne w celu zrekonstruowania ram dla kluczowych transformacji metaforyczno-metonimicznych w poszukiwaniu rytualnego mordy pierwszego jak i drugiego rodzaju. W tym miejscu, chciałbym zacytować dłuższy fragment z książki *Politrozrywka i Popperswazja*:

– „Oni” krzywdzą, lub planują skrzywdzić grupy kreowane w reklamie politycznej na najsłabsze, przede wszystkim ludzi starszych, emerytów i rencistów, ale również dzieci, młodzież, bezrobotnych, pracowników budżetówki, ogólnie rzecz biorąc tych, z którymi „my polityczne” pozostaje w metonimicznych relacjach.

– „Oni” działają z niskich pobudek: dla zysku, ze strachu i posłuszeństwa, żądzy władzy, niekompetencji i głupoty lub też czynią szkody i zło bez żadnego wyraźnego powodu.

– „Oni” maskują się, przebierają, zmieniają nazwy, ukrywają swoje prawdziwe oblicza, oszukują, kłamią i konstruują symulacje, dlatego trzeba ukazać ich prawdziwe „ja”, odrzec z fasady i podać ich prawdziwe nazwy i wizerunki.

– Elementem kamuflażu „onych” bywa upodabnianie się do „my”, jednak prawdziwe oblicze „onych” w sensie moralnym, ideologicznym i etycznym jest zawsze dokładną odwrotnością czy też „negatywem” „my”.

– Różne grupy „onych” współpracują ze sobą dla osiągnięcia swoich celów, całością aktualnej rzeczywistości bywa wynikiem umowy między różnymi frakcjami „onych” zawartej na początku III RP lub też rozkazu wydanego przez „prawdziwych onych” ich eksponentom.

---

<sup>666</sup> Tamże, s. 359–360.

- Na poziomie całego obrazu rzeczywistości okazuje się, że „oni” są połączeni swego rodzaju unią personalną – te same postaci i organizacje są reprezentantami różnych kategorii „onych” w przekazach różnych partii a nawet w różnych przekazach tych samych partii.
- Personifikacje i reprezentacje „onych” są dobierane według co najmniej jednej z poniższych reguł:
  - przedstawicielami „onych” są dominujący na scenie politycznej kandydaci i dominujące ugrupowania polityczne;
  - przedstawicielami „onych” są kandydaci (i ugrupowania) możliwie odlegli ideologicznie wobec sponsora reklamy;
  - przedstawicielami „onych” są kandydaci (i ugrupowania) odwołujący się do podobnego segmentu wyborców, co nadawca komunikatu reklamowego.
- W ostatecznym rozrachunku podziały między „onymi” mają charakter drugorzędny, fasadowy i są elementem maskowania prawdziwej tożsamości „onych”. (...)
- Parlament i partie polityczne są opanowane przez „onych” zarówno w kategoriach czysto ilościowych, jak i historycznych – „oni” sprawują władzę niepodzielnie i bez przerwy od początku III RP<sup>667</sup>.

Do różnego rodzaju transformacji „onych” zaliczali się przede wszystkim „postkomuniści”, których personifikacją w licznych spotach reklamowych tego czasu stali się przede wszystkim: Aleksander Kwaśniewski, Wojciech Jaruzelski, Lech Wałęsa oraz Adam Michnik.

Charakterystyczne dla kampanii wyborczej Prawa i Sprawiedliwości w roku 2005 było także to, że po kakotopijnych opisach terażniejszości odbiorcy spotów reklamowych dostawali jedyną odpowiedź na te wszystkie problemy, czyli arkadyjską wizję IV RP – lub jak kto woli – symboliczną zapowiedź „Złotego Wieku” odpowiadającą strukturalnie złotemu wiekowi Izraela, czy też – w kontekście II RP – porządkowi ufundowanemu wraz z Konstytucją kwietniową. Zdaniem Olczyka, jak i bardzo wielu naukowców analizujących tamte wybory, obietnica nastania IV RP była jednym z najsilniejszych z magicznych słów, użytych

---

<sup>667</sup> Tamże, s. 378–380.

w kampaniach wyborczych tego okresu. Nie mogę jednak się zgodzić z dość często powtarzaniem wnioskiem, iż ów zabieg sugerował, że:

Cały system społeczny, ekonomiczny i polityczny może zostać zmieniony w wyniku zmiany jego nazwy. Dystopijne i kakotopijne charakterystyki rzeczywistości ustąpią, kiedy zacznie ona funkcjonować pod nowym szyldem<sup>668</sup>.

Z mojego punktu widzenia zapowiedź zmiany nazwy porządku była otwartą deklaracją wojny symbolicznej, jak i zapowiedzią rozwiązania ofiarniczego leżącego u jego podstaw. Bowiem dopiero po rytualnym mordzie – jak wskazuje scenariusz mitologiczny oraz jego paradygmatyczna realizacja – możliwe jest nastanie arkadyjskiej rzeczywistości zapowiadanej w tym kontekście mito-historycznym jako IV RP.

Kolejna niezwykle ciekawa analiza Tomasza Olczyka dotyczyła analiz biografii startujących w wyborach polityków, w tym oczywiście polityków Prawa i Sprawiedliwości. Jak błyskotliwie dowodził ten badacz mediów, większość tego rodzaju tekstów (w tym oczywiście narracja dotycząca kandydata na prezydenta – Lecha Kaczyńskiego) zbudowana była według stałego wzorca charakterystycznego dla bohatera magicznego, żywcem zbudowanego na podstawie stałych elementów kompozycji charakterystycznych dla bajki magicznej Proppa<sup>669</sup>! Co ciekawe, jedyną różnicą jest to, że o ile w schemacie bajki magicznej nie wszystkie funkcje muszą występować, nie mniej ich kolejność powinna pozostać niezmienna, o tyle w reklamie politycznej epizody z życia polityka-bohatera nie muszą następować po sobie w stałej kolejności.

---

<sup>668</sup> Tamże, s. 431.

<sup>669</sup> Tamże, s. 439–454.

Nie jest to niewinny zabieg retoryczny, bowiem należy pamiętać o tym, że bajka magiczna oprócz tego, że jest scenariuszem mito-logicznym, a bohater magiczny – ofiarą, to w przypadku projekcji tego modelu na życie konkretnego człowieka w istocie stanowi to kolejny zabieg wspierający proces pochłaniania go przez symbol „sprawiedliwego”. Z drugiej strony za Sahlinsem należy cały czas pamiętać, że o ile bajka magiczna jest ludową teorią społeczeństwa, to biografia polityka odpowiadająca strukturalnie losom bohatera magicznego staje się ludową teorią bohatera, którego powołaniem jest ufundowanie nowego porządku lub, w przypadku nieudanej próby gloryfikującej, wpisanie się w mito-historyczny schemat martyrologiczny. Drugie rozwiązanie, jak się okazało po katastrofie w Smoleńsku, czyni go w niemal niezauważalny sposób symbolem „sprawiedliwego”, który zginął śmiercią męczeńską, starając się osiągnąć cel, do którego został powołany w strukturalnym splocie okoliczności...

W wyborach do parlamentu z wynikiem niemal 27% zdobytych głosów zwyciężyła partia Prawo i Sprawiedliwość. W wyborach prezydenckich wygrał kandydat tego samego ugrupowania – Lech Kaczyński. W październiku 2005 roku został zaprzysiężony mniejszościowy rząd Prawa i Sprawiedliwości, na czele którego stanął Kazimierz Marcinkiewicz. Rząd otrzymał wotum zaufania dzięki głosom członków partii Samoobrony RP, Ligi Polskich Rodzin oraz Polskiego Stronnictwa Ludowego. W lutym 2006 roku został podpisany „pakt stabilizacyjny” między przedstawicielami Samoobrony RP, LPR-u oraz PiS-u. W maju te ugrupowania stworzyły rząd koalicyjny, który – targany dwoma poważnymi kryzysami – trwał do sierpnia 2007 roku.

Ku zdziwieniu Olczyka po zakończeniu wyborów specyficzna retoryka polityczna charakterystyczna dla okresu kampanii wcale nie zelżała. W konsekwencji badacz odniósł wrażenie, że kampania wyborcza skończyła się dopiero dwa lata później, wyborami w 2007 roku. W tym okresie mieliśmy do czynienia

z czymś, co nazwał on „bezprecedensową dwuletnią kampanią parlamentarną”<sup>670</sup>. W tym niezwykle intensywnym okresie doszło do bardzo ważnego zjawiska, jakim było zradykalizowanie i spolaryzowanie sceny politycznej na dwa otwarcie zwalczające się obozy: rządowy oraz opozycyjny. Najbardziej radykalne wersje dystopii III RP, które były prezentowane przez skrajne ugrupowania LPR i Samoobrony RP stały się podstawowym budulcem „oficjalnej” narracji rządzących:

Na mocy tej swoistej dyfuzji Samoobrona i LPR przejęły od PiS-u koncepcję arkadii przyszłości – IV Rzeczypospolitej. PiS zaś od koalicjantów zapożyczył bądź wyeksponował, niewidoczne w jego reklamach politycznych wątki demokracji symulowanej z koncepcją „układu” i pozostających na usługach „onych” mediów wzbogaconą o „autorską” ideę „łże-elit”, a przede wszystkim rozbudowaną definicję „onych” obejmującą nie tylko agenturę i „układ”, ale także sojusz postkomunistów z liberałami czy też, jak to określił Jarosław Kaczyński, lumpenliberałami<sup>671</sup>.

Z mojej perspektywy w tym zjawisku nie ma niczego szczególnego, jeśli zrozumiemy, że ukrytym kontekstem działań dyskursywnych polityków Prawa i Sprawiedliwości jest dramat społeczny stopniowo przeradzający się w kryzys ofiarniczy, który zakończyć może jedynie rytualnie złożona ofiara z przedstawicieli pierwszego porządku, jak i jego kolejnych transformacji. Jak słusznie podkreślał Olczyk, po wyborach z 2005 roku narracyjno-retoryczna struktura, która leżała u podstaw kreowania wirtualnego świata reklamy wyborczej, nieoczekiwanie po ich zakończeniu stała się podstawą wyjaśniania i rozumienia rzeczywistości politycznej:

Co więcej, dominacja retorycznych mechanizmów sprowadzających wszystkie polityczne podziały do jednoznacznej binarnej opozycji wydaje się korelować z postępującą polaryzacją i uproszczeniem sceny politycznej. W 2005 roku dwa największe ugrupowania (PiS i PO) uzyskały

---

<sup>670</sup> Tamże, s. 471.

<sup>671</sup> Tamże, s. 473.



łącznie 48,87% głosów, wynik zbliżony do historycznej średniej. Po dwóch latach retorycznej konfrontacji, na dwie największe partie zagłosowało 73,62% wyborców, co było wynikiem nienotowanym do tej pory w polskim systemie politycznym<sup>672</sup>.

Stało się tak, ponieważ jako społeczeństwo stymulowane do wzięcia udziału w dramacie społecznym utknęliśmy, jeśli mogę tak napisać, w sferze liminalnej. Wydaje się, że nie ma innego sposobu do ruszenia dalej, bez rytualnego mordu na koźle przeznaczonym dla Azazela, a zatem złożenia w ofierze postaci, która symbolicznie wpisuje się w rolę fundatora pierwszego porządku. Język, jak i działania ekipy rządzącej w tym czasie, konsekwentnie zmierzały do tego celu.

W artykule *Dramat języka* z nieukrywanym zdziwieniem Michał Głowiński podkreślał, że mowa ekipy rządzącej w okresie 2005–2007 w zaskakujący sposób zaczęła przypominać język charakterystyczny dla władzy totalitarnej z czasów PRL:

Obserwujemy zjawisko, które wydawać się może paradoksalne i być traktowane jako swoista złośliwość historii: ugrupowanie, które z antykomunizmu czyniło swój ideowy fundament, a z dekomunizacji – jedno z haseł naczelnych, operuje językiem w sposób, który nie tylko przypomina praktyki obowiązujące za komunistycznej władzy, ale niekiedy bywa ich zdumiewającym powtórzeniem<sup>673</sup>.

Fundamentem języka rządzącej ekipy były, zdaniem językoznawcy, trzy podstawowe elementy. Pierwszym z nich było „konsekwentnie dychotomiczne widzenie świata”<sup>674</sup>, które nie dopuszczało żadnych niuansów i zbędnych komplikacji:

---

<sup>672</sup> Tamże, s. 477.

<sup>673</sup> M. Głowiński, *Dramat języka*, [w:] Tenże, *Nowomowa i ciągi dalsze...*, s. 212.

<sup>674</sup> Tamże.

My jesteśmy przedstawicielami dobra (jeden z jej głównych polityków określił się krótko i węzłowato jako jego uosobienie!), głosimy słuszne idee, mamy najlepszy, a w swojej istocie jedyny, program naprawy kraju. Ten, kto za nim się nie opowiada i zgłasza do niego zastrzeżenia, jest przeciwko nam<sup>675</sup>.

Z pierwszym z wymienionych elementów ściśle związany jest kolejny, czyli wykorzystywanie „idei wroga”<sup>676</sup>. Niezwykle ważne jest jednak to, że wrogiem jest każdy, kto znajduje się po drugiej stronie, kto myśli inaczej niż wspomniani politycy, każdy, kto proponuje inne rozwiązania legislacyjne, społeczne, ideologiczne:

Wynika z tego, że język ten nie jest językiem kompromisu, wszelkie rozwiązania ugodowe znajdują się poza jego granicami. A więc albo się podporządkujesz, i wtedy będziesz nasz, albo jeśli się przeciw nam zbuntujesz lub w ogóle reprezentujesz poglądy i dążenia, których nie aprobujemy, jesteś właśnie wrogiem<sup>677</sup>.

Świetnym przykładem było w tym czasie używanie formuły „postkomunista”, która różniła się znacząco od kontekstu, w którym używała tego słowa Jadwiga Staniszkis. Samo słowo, jak zauważył Głowiński, jest wieloznaczne, co stwarza odpowiednie warunki do różnego rodzaju manipulacji. W języku PiS-u z tego okresu słowo to pozbawione zostało wszelkich realnych treści historycznych:

Postkomunę – w tym rozumieniu – tworzą ci, którzy są przeciw partii mającej jedyny słuszny program i jedynej uczciwej, tak jak za czasów Polski Ludowej wrogami ludu ogłaszano tych, którzy byli przeciw PZPR. Tutaj podobieństwo narzuca się siłą wprost niebywałą. W takich przypadkach nie chodzi o realne znaczenia, chodzi o napiętnowanie osób i grup, które uznaje się za wroga<sup>678</sup>.

---

<sup>675</sup> Tamże.

<sup>676</sup> Tamże.

<sup>677</sup> Tamże, s. 213.

<sup>678</sup> Tamże, s. 216.

Z dwoma pierwszymi czynnikami ściśle łączy się z kolei trzeci, jakim jest „spiskowe widzenie świata”<sup>679</sup>:

Walczyliśmy z tymi, którzy bez wytchnienia knują, tworzą tajemnicze układy, usiłują przeszkodzić nam w naszych poczynaniach, działają na szkodę narodu, państwa, Kościoła, a przede wszystkim – przeciw interesom Polski<sup>680</sup>.

Trzy wymienione elementy wyrażane były w języku, który z jednej strony cechowała zaawansowana dowolność semantyczna. To zjawisko przejawiało się w narzucaniu słowom i formułom „dogodnych dla siebie znaczeń, zakresów semantycznych, a także współczynników aksjologicznych”<sup>681</sup> – jak tłumaczył Głowiński. Z drugiej strony język ten cechowała niebywała agresja. Taki język nie ma za zadanie nazywanie zjawisk, ale arbitralne narzucenie znaków wartości, które mają górować nad znaczeniem. Jest to także język dążący do „zagarnięcia pełnej władzy”<sup>682</sup>. Świetnym tego przykładem staje się także słowo „zmiana” użyte w tym jednowartościowym języku:

„Zmiana” jest zarezerwowana dla zwolenników IV Rzeczypospolitej, nie mają do niej prawa ci, co od podstaw budowali III Rzeczypospolitą<sup>683</sup>.

W konsekwencji po dwóch latach dzielenia sceny politycznej na dwa obozy, doszło do bardzo ciekawego zjawiska, o którym tak pisał Olczyk:

(...) jedynym wiarygodnym heroldem ramy dystopii III RP pozostałym na placu boju okazał się PiS, a jedynym wiarygodnym głosicielem dystopii IV RP Platforma Obywatelska. Można zatem postawić tezę, że retoryczna wersja rzeczywistości stała się symulakrem nieodróżnialnym już w żaden sposób od „prawdziwego” obrazu świata polityki. Politycy, dziennikarze i zwykli obywatele zostali niejako uwięzieni w owym schemacie i postawieni

---

<sup>679</sup> Tamże, s. 213.

<sup>680</sup> Tamże.

<sup>681</sup> Tamże, s. 215.

<sup>682</sup> Tamże, s. 219.

<sup>683</sup> Tamże.

przed wyborem rządowej bądź opozycyjnej wersji sinusoidy determinującej trajektorie parametrów rzeczywistości. Na mocy swoistego mechanizmu samospełniającego się proroctwa rama stała się polityczną rzeczywistością<sup>684</sup>.

W wyniku skandalu korupcji politycznej koalicja rządząca rozpadła się i 7 września 2007 roku, Sejm podjął decyzję o skróceniu kadencji. Bezpośrednią przyczyną wyborów była dymisja i aresztowanie ministra spraw wewnętrznych i administracji oraz zupełnie bezprecedensowa w tamtym czasie relacjonowana na żywo multimedialna konferencja prasowa prokuratury ukazująca kulisy tej sprawy. Kampania do parlamentu z roku 2007, kiedy urząd prezydenta piastował cały czas Lech Kaczyński, okazała się *sequel*em tej z roku 2005. Najważniejsza zmiana dotyczyła jednak tego, że cały przekaz zwielokrotniono i wyolbrzymiono. Jak zauważył Olczyk:

Analogiczne procesy stosuje się w *sequelach* klasycznych filmów rozrywkowych, gdzie w każdej kolejnej części podstawowa struktura, która przyniosła kasowy sukces pierwszego filmu (a więc ogólny schemat narracji i główne, znane już i lubiane przez widzów postacie), pozostaje niezmienną, zwiększa się za to liczba i potęga wrogów, brutalność akcji mierzona liczbą zabitych antagonistów, szybkość montażu i jakość oraz liczba efektów specjalnych. Zrealizowanie megaspektaklu kampanii wyborczej 2007 roku według reguły „to samo tylko bardziej” nie oznacza, że nie pojawiły się nowe zjawiska i tendencje<sup>685</sup>.

Owymi zjawiskami nowymi w kontekście kampanii z 2007 roku były trzy duże debaty (w kolejności: Jarosław Kaczyński – Aleksander Kwaśniewski, Jarosław Kaczyński – Donald Tusk, Aleksander Kwaśniewski – Donald Tusk), które określane były mianem „starcia gigantów”. Drugim ważnym zjawiskiem tamtego okresu było nieustanne komentowanie kampanii wyborczej na niezliczonej ilości portali internetowych, co spowodowało, że większość opinii publicznej mogła dużo bardziej aktywnie brać udział w wyborach, wypowiadając się na równi ze specjalistami na temat przebiegu

---

<sup>684</sup> P. Olczyk, *dz. cyt.*, s. 479.

<sup>685</sup> Tamże, s. 483.

rywalizacji politycznej. W ten sposób wszyscy chętni nie tylko stali się krytykami retoryki rywalizujących polityków, ale aktywnie włączali się do udziału w tym dramacie, opowiadając się po stronie jednego z rywalizujących paradygmatów.

Kolejnym zjawiskiem niezwykle istotnym z mojego punktu widzenia był wyraźny wzrost, w porównaniu z kampanią z 2005 roku, negatywnych reklam. Słowem kluczem dla kampanii PiS-u w tym czasie był *układ*. Słowo, które zdaniem jego pomysłodawcy PR-owca Prawa i Sprawiedliwości podczas tamtej kampanii – Michała Kamińskiego – odwoływało się otwarcie do poetyki filmu sensacyjnego<sup>686</sup>. Większość spotów reklamowych tej partii opartych było na zasadzie kojarzenia zła z rekwizytami i sytuacjami przypominającymi o skandalach ostatnich dwóch lat. Co charakterystyczne, ów *układ* znów nie zawierał żadnych bezpośrednich wskazówek co do tego, kogo można do niego zaliczyć<sup>687</sup>. Jedno było tylko pewne – chcący wrócić do władzy, pragną się pozbyć polityków Prawa i Sprawiedliwości, którzy zdążyli przez te dwa ostatnie lata napsuć im sporo krwi, niwecząc ich nieczne plany względem słabego państwa jak i niepodejrzewającego niczego społeczeństwa. W konsekwencji słowo *układ* stało się pewnego rodzaju workiem, do którego można było wrzucić wszystkich, których politycy PiS-u uznali za wrogów. Z drugiej strony, jak zauważył Głowiński, użycie tego słowa w ten specyficzny sposób:

Ujawnia mechanizm **magii językowej**, wysoce charakterystycznej dla omawianych praktyk. Zakłada się, że ów mityczny układ istnieje, nie precyzuje się jednak, na czym on polega, kto konkretnie nim kieruje, kto wchodzi w jego skład. Ważne jest to, by go demaskować w kategoriach najbardziej ogólnych i by mobilizować do walki z nim niczym ze smokiem, to prawda, bardzo groźnym

---

<sup>686</sup> Tamże, s. 494.

<sup>687</sup> Tamże, s. 496, (podkreślenia Ł.P.M.).

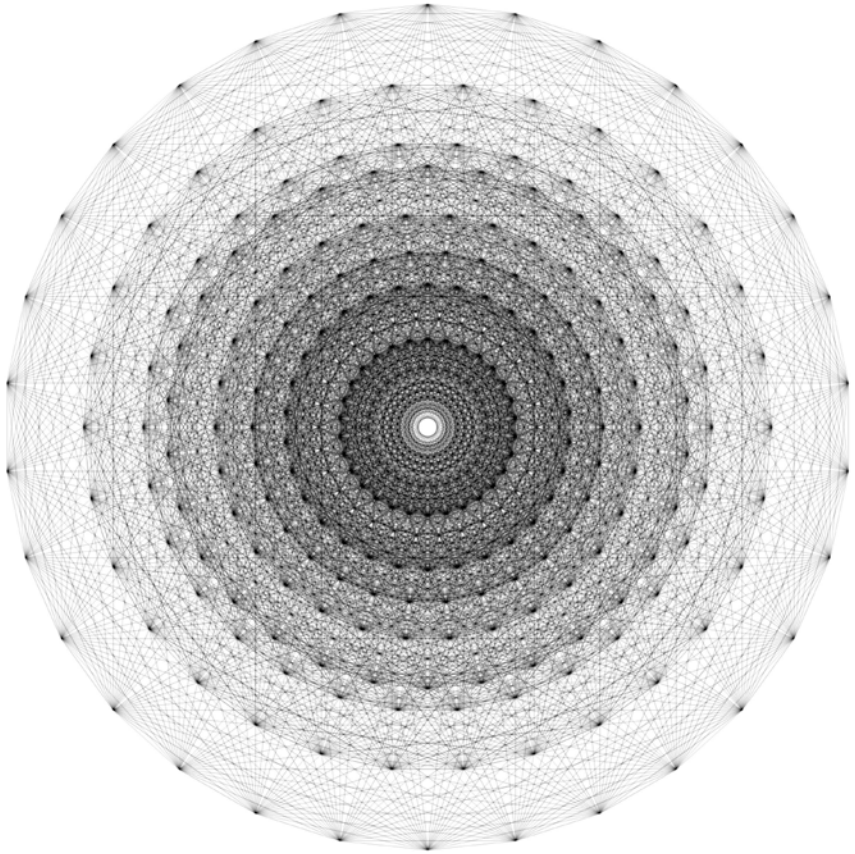
i podstępny, mimo że nikt go na własne oczy nie widział<sup>688</sup>. Manipulowanie *układem* zdradza jednoznacznie, że w przypadku polityków, którzy korzystali z tego słowa w powyższym znaczeniu, nie chodziło w istocie o poznawanie świata, ale jego konsekwentne kreowanie w kategoriach charakterystycznych dla myślenia magicznego. Retoryka oskarżycielska połączona z pasją demaskatorską charakteryzowała cały wspomniany okres aktywności politycznej polityków PiS-u.

Wybory parlamentarne w 2007 roku wygrała Platforma Obywatelska, uzyskując ponad 41% poparcia obywateli, Prawo i Sprawiedliwość zyskało poparcie ponad 32% głosujących. W sumie na te dwie partie zagłosowało ponad 72% biorących udział w wyborach, co odpowiada 8 mln obywateli. Po tych wyborach politycy Prawa i Sprawiedliwości przeszli do opozycji parlamentarnej, natomiast prezydentem w tym czasie był polityk wywodzący się z tej partii – Lech Kaczyński.

---

<sup>688</sup> M. Głowiński, *Czy totalitaryzacja języka?*, [w:] Tenże, *Nowomowa i ciągi dalsze...*, s. 227.







# Głębia tego problemu jest nawet głębsza niż nam się wydaje

Są sytuacje, w których najpraktyczniej jest oprzeć się żądzy bezpośredniego udziału, „usiąść i czekać”, pozwolić sobie na spokojną, krytyczną analizę. Wezwania do czynu zdają się napierać na nas z każdej strony<sup>689</sup>.

Trzy lata później miało miejsce wydarzenie, które z jednej strony stało się istotnym punktem zwrotnym rozgrywającego się dramatu społecznego moich czasów, z drugiej wpisane zostało w specyficzną mito-poetykę dyskursu Prawa i Sprawiedliwości. 10 kwietnia 2010 roku około godziny 9:10 dziennikarz radia *Tok Fm* Marcin Graczyk prowadzący program *Ranni politycy* poinformował słuchaczy: „– Jak podaje telewizja *TVN 24*, według wstępnych informacji, samolot z Prezydentem się rozbił. To wiadomość nieoficjalna, ale podana przez MSZ”<sup>690</sup>. W tym momencie – z mojej perspektywy rozpoczęło się największe wydarzenie medialne<sup>691</sup> XXI wieku w Polsce. W audycji radiowej prowadzący, przejętym głosem, odesłał wszystkich słuchaczy do innego medium, jakim jest telewizja. W pierwszych godzinach od katastrofy (10:00–13:00) za pośrednictwem kanałów telewizyjnych wydarzenia związane z katastrofą śledziło ponad 9,5 mln osób<sup>692</sup>, co stanowiło ponad 86% udziału w rynku telewizyjnym. Tego samego dnia po południu Rada Ministrów na specjalnym posiedzeniu ogłosiła ogólnonarodową żałobę, która miała trwać do 18 kwietnia 2010

---

<sup>689</sup> S. Žižek, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, Warszawa 2010, s. 11.

<sup>690</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=W5grLvqgljs>.

<sup>691</sup> „Wydarzenie medialne to uroczystość, która stanowi urlop od codzienności, której uświęcone treści traktowane są z namaszczeniem i której oddana widownia czynnie w niej uczestniczy” [za:] W. Godzic, *Wstęp do wydania polskiego*, [w:] D. Dayan, E. Katz, *dz. cyt.*, s. 8.

<sup>692</sup> Artykuł: *Miliony oglądało po tragedii pod Smoleńskiem*, oprac. [Wirtualnemedi.pl](http://www.wirtualnemedi.pl) <http://www.wirtualnemedi.pl/arttykul/miliony-widzow-ogladalo-relacje-po-tragedii-pod-smolenskiem>, (dostęp: 20.06.2012).

roku. W niedzielę między 15:20 a 17:10 telewizje – transmitujące przywitanie ciała prezydenta na Okęciu i kondukt żałobny idący ulicami Warszawy – zebrały przed nadajnikami ponad 13 mln widzów, co stanowiło około 85% udziału w rynku<sup>693</sup>.

Rywalizujące na co dzień o widza telewizje, w tym szczególnym czasie, przestały się od siebie różnić. Ich relacje, często łączone<sup>694</sup>, przebiegały według tego samego scenariusza i były identycznie narratywizowane i celebrowane. Wszystkie solidarnie zrezygnowały z emitowania reklam, co niechybnie zapowiadało nastrój niecodziennych wydarzeń. We wszystkich przekazach komentatorzy w teatralnym skupieniu, podkreślali na wiele sposobów niewyraźną w słowach, „ogromną stratę dla narodu”. Dotychczasowi rywale polityczni mówili jednym głosem o ciepłych i bliskich relacjach, jakie łączyły ich z tragicznie zmarłymi ludźmi, którzy, co prawda, byli ich przeciwnikami politycznymi, ale prywatnie dobrymi kolegami, a nawet przyjaciółmi. W ten sposób zmianę języka medialnego zdradzało przejście z czasu profanicznego, codziennego, w czas święty, w stan *communitas*, jakby określił to Victor Turner<sup>695</sup> i na co od razu zwrócili uwagę antropolodzy<sup>696</sup>.

W relacjach medialnych społeczeństwo zostało przedstawione, jakby znalazło się kolejny raz w fazie liminalnej. Według mediów nastąpił czas wspólnotowy, czas jedności i braku podziałów. W tym okresie dotychczasowe różnice statusów społecznych, różnice polityczne i inne, tak charakterystyczne dla struktury społecznej jak i dwóch rywalizujących paradygmatów, przestały odgrywać dominującą rolę. Po raz kolejny telewizyjny teatr dnia

---

<sup>693</sup> Tamże.

<sup>694</sup> Artykuł: *TVP, TVN i Polsat przez weekend razem*, oprac. [Wirtualnemedial.pl](http://www.wirtualnemedial.pl) <http://www.wirtualnemedial.pl/artykul/tvp-tvn-i-polsat-przez-weekend-razem> (dostęp: 10.07.2012).

<sup>695</sup> V. Turner, *Od liminalności do liminoidalności...*, s. 92–93 i dalej.

<sup>696</sup> J. Tokarska-Bakir, *Karnawał smutku*, „Gazeta Wyborcza” 2010, nr 96. [http://wyborcza.pl/1,97863,7807919,Karnawał\\_smutku.html](http://wyborcza.pl/1,97863,7807919,Karnawał_smutku.html) (dostęp: 6.03.2012).

codziennego został zastąpiony teatrem święta – lecz tym razem święta jedności w czasie żałoby narodowej. To właśnie w tym szczególnym czasie spontanicznie, w ramach myślenia kosmologicznego, pojawiały się mito-logiczne wyjaśnienia tego, co się stało w Smoleńsku. Cytowany już wcześniej poseł PiS-u i politolog Artur Górski w wywiadzie *Oskarżam Moskwę*, który ukazał się na łamach czasopisma *Nasz Dziennik* już dwa dni po katastrofie był pewien, kto i dlaczego doprowadził do „nowego Katynia”<sup>697</sup>. Po raz kolejny poetyka oparta na logice specyficznej dla transformacji metaforyczno-metonimicznych w zasadzie z miejsca dawała odpowiedzi, kto zamordował prezydenta, kto stał za zamachem wymierzonym w elity polityczne narodu polskiego<sup>698</sup>, determinując dyskurs Prawa i Sprawiedliwości na kolejne lata.

Wróćmy jednak do żałoby narodowej. Podczas jej trwania „wszyscy” mogli poczuć się jedną wielką rodziną narodową. Przy czym nikt nie musiał znać lokalnego kontekstu polityczno-społecznego. Wystarczyło bowiem rozumieć to wydarzenie, o ile potrafi się rozpoznać scenariusz, według którego było narratywizowane. A scenariusz był już gotowy od dawna. Gotowa była forma opowieści, scenopis, który konstytuuje możliwości narracyjne gatunku, jakim jest „Koronacja”. To według jej logiki następuje przewidywalny podział ról w ramach relacjonowanego spektaklu oraz sposób, w jaki zostanie on przedstawiony. Innymi słowy, ceremonia przebiegała według reguł ustalonych przez tradycję, mimo iż całkiem niedawno wynalezioną<sup>699</sup>. Właśnie dlatego, nawiązując do dobrze nam znanego dramatu społecznego II RP,

---

<sup>697</sup> Wywiad Zenona Baranowskiego z Andrzejem Górskim, *Oskarżam Moskwę*, <http://stary.naszdziennik.pl/index.php?dat=20100412&typ=tk&id=tk17.txt> (dostęp: 10.11.2012).

<sup>698</sup> Artykuł: Antoni Macierewicz podsumował prace zespołu dot. katastrofy smoleńskiej <http://www.pis.org.pl/article.php?id=20759> (dostęp: 12.12.2012), Artykuł: Jarosław Kaczyński, *Musimy zmierzyć się z prawdą* <http://www.pis.org.pl/article.php?id=21157> (dostęp: 18.12.2012).

<sup>699</sup> Czytaj: E. Hobsbawn, T. Ranger, *Tradycja wynaleziona*, Kraków 2008.

pogrzeb pary prezydenckiej opierał się m.in. na elementach scenariusza wydarzeń z 1927 r., kiedy to z rozkazu Józefa Piłsudskiego na Wawelu pochowano Juliusza Słowackiego<sup>700</sup>.

17 kwietnia 2010 roku o godzinie 12:00 na pl. Marszałka Józefa Piłsudskiego w Warszawie odbyły się główne uroczystości żałobne. Z całego świata do *PAP* wpłynęło ponad 3 tys. próśb<sup>701</sup> o akredytacje dziennikarskie. Relację z ceremonii pogrzebowej na Wawelu prowadziło na żywo 18<sup>702</sup> zagranicznych stacji telewizyjnych, wśród nich m.in. *CNN* i *BBC*. Jeśli wierzyć statystykom, polskie relacje telewizyjne z pogrzebu Lecha Kaczyńskiego na Wawelu, w przedśionku krypty, w której spoczywa Józef Piłsudski<sup>703</sup>, zgromadziły przed telewizorami ok. 13 mln. osób<sup>704</sup>. Z mojego punktu widzenia, rytualny pogrzeb na Wawelu – obok Piłsudskiego – był jasnym komunikatem potwierdzającym fakt, że Lech Kaczyński starał się zrealizować ten sam cel co Józef Piłsudski, stając się jego transformacją dialektyczną w ramach współczesnego dramatu społecznego, o czym przekonało się „na własne oczy” ponad 13 mln widzów...

Po żałobie narodowej polskie społeczeństwo jeszcze wyraźniej podzieliło się na dwa obozy, które w istocie wpisywały się w kategorię dwóch rywalizujących dotąd paradygmatów. Jeden z nich, tworząc własne symbole<sup>705</sup>, zakładał, że katastrofa w Smoleńsku była w istocie zamachem na niezależnego prezydenta Lecha Kaczyń-

---

<sup>700</sup> Wywiad Romana Pawłowskiego z Dariuszem Kosińskim, *Euro 2012 zamiast Wawelu?*, [http://wyborcza.pl/1,76842,7830886,Euro\\_2012\\_zamiast\\_Wawelu\\_.html](http://wyborcza.pl/1,76842,7830886,Euro_2012_zamiast_Wawelu_.html) (dostęp: 19.09.2010), czytaj także: D. Kosiński, *dz. cyt.*, s. 303–304.

<sup>701</sup> J. Jałowicz, A. Zadroga, *Kraków przeżywa najazd zagranicznych mediów*, [http://krakow.gazeta.pl/krakow/1,35798,7776661,Krakow\\_przezywa\\_najazd\\_zagranicznych\\_mediow.html](http://krakow.gazeta.pl/krakow/1,35798,7776661,Krakow_przezywa_najazd_zagranicznych_mediow.html) (dostęp: 22.09.2010).

<sup>702</sup> Artykuł: *Stacje z całego świata relacjonowały pogrzeb Lecha Kaczyńskiego*, oprac. [Wirtualnemedial.pl](http://www.wirtualnemedial.pl) <http://www.wirtualnemedial.pl/arttykul/13-mln-widzow-ogladalo-pogrzeb-prezydenta-kaczynskiego>, (dostęp: 4.10.2010).

<sup>703</sup> Artykuł: *Pogrzeb Prezydenta RP Lecha Kaczyńskiego i Jego małżonki Marii* <http://www.pis.org.pl/article.php?id=17189> (dostęp: 17.04.2010).

<sup>704</sup> Artykuł: *Stacje z całego świata relacjonowały pogrzeb Lecha Kaczyńskiego*, oprac. [Wirtualnemedial.pl](http://www.wirtualnemedial.pl) <http://www.wirtualnemedial.pl/arttykul/13-mln-widzow-ogladalo-pogrzeb-prezydenta-kaczynskiego>, (dostęp 4.10.2010.).

<sup>705</sup> K. Jaskułowski, *Wspólnota symboliczna...*, s. 145–164.

skiego<sup>706</sup> który dążył do sanacji Państwa. Za ten zamach odpowiada natomiast ówczesnie rządząca koalicja z politykami Platformy Obywatelskiej (transformacja *układu*) na czele lub/i z władzami rosyjskimi, które wydatnie przyczyniły się do tej katastrofy poprzez działania pośrednie lub nawet bezpośrednie<sup>707</sup>. Drugi modelowy paradygmat, pozbawiony równie czytelnych symboli, co ten pierwszy uznawał, że katastrofa smoleńska miała miejsce z powodu bardzo wielu nieintencjonalnych błędów i niedopatrzeń ze strony polskiej i rosyjskiej. W jej wyniku nie tylko zginął Prezydent wraz z małżonką, ale także 94 wybitnych Polaków reprezentujących różne partie i środowiska. W tej drugiej wersji tragiczna śmierć dotknęła wszystkich, bez względu na reprezentowane poglądy polityczne i ideologiczne. W ten sposób granica między dwoma skonfliktowanymi paradygmatami przebiegać zaczęła według wiary w „prawdziwe” bądź „fałszywe” przyczyny katastrofy smoleńskiej lub raczej, jak słusznie zwrócił uwagę Jacek Wasilewski, w jedną z dwóch rywalizujących ze sobą narracji na jej temat, tworząc w ten sposób dwie wyraźnie zantagonizowane wspólnoty wartości<sup>708</sup>.

Chciałbym podkreślić w tym miejscu za Leachem i Baudrillardem, że istota problemu polega na tym, że nie jesteśmy w stanie ostatecznie stwierdzić, czy był to przejaw nieszczęśliwego wypadku (przypadek), czy raczej był to zamach (działanie zaplanowane). Możemy ostatecznie zanotować jedną lub drugą narrację na temat katastrofy rozumiejąc w jaki sposób wspiera ona jeden bądź drugi paradygmat rywalizujący o władzę. W ramach dyskursu rytualnego polityków Prawa i Sprawiedliwości stymulującego świadomość kosmologiczną, katastrofa samolotu w Smoleńsku po prostu nie może

---

<sup>706</sup> W ten sposób Jarosław Kaczyński konsekwentnie buduje obraz swojego brata – Lecha Kaczyńskiego. Podaję jeden z ostatnich tego typu przykładów [w:] Artykuł: *Jarosław Kaczyński: Mój brat naraził się wielu* <http://www.pis.org.pl/article.php?id=21199> (dostęp: 18.12.2012).

<sup>707</sup> Artykuł: *Jarosław Kaczyński: Tusk w sensie moralnym i politycznym ma na sumieniu 96 ludzi* <http://www.pis.org.pl/article.php?id=18273> (dostęp: 10.11. 2011).

<sup>708</sup> J. Wasilewski, *Opowieści o Polsce...*, s. 247–265.

być dziełem przypadku. Z zasady muszą odpowiadać za katastrofę złe moce, co w sferze politycznej oznacza zawsze zamach na ład społeczny<sup>709</sup>. Jest to przejaw pewnej „pierwotności”, jak to określał Jean Baudrillard, która powodowała, że:

(...) każde wydarzenie, a zwłaszcza śmierć, uznawało się za dzieło jakiejś złośliwej mocy. Tę „pierwotność” (którą zarzucamy ludom pierwotnym, by ją wyegzorcyzmować) można jednak przypisywać wyłącznie nam samym (...)<sup>710</sup>.

Wyobraźnia ofiarnicza ciągle jest podgrzewana. Wybitnie do tego procesu przyczyniły się nie tylko media, ale także artyści, którzy starają się zgłębić symboliczny wymiar tej tragedii oraz jej tajemniczy wpływ na tworzenie się spontanicznej wspólnoty, a zaraz potem, jeszcze z większą siłą dzielącego się na dwa obozy społeczeństwa. Do końca 2012 roku powstało 14 filmów o tej tematyce, kilka spektakli i książek, a kolejne realizacje są w drodze. Innymi słowy – w tym specyficznym czasie ponownie kształtują się symbole, które niedługo potem wykorzystane zostaną do walki politycznej przez paradygmat reprezentowany przez polityków Prawa i Sprawiedliwości. Symbole te będą regulować dyskurs dotyczący szukania przyczyn tragedii w procesie wskazywania i oskarżania winnych w ramach mitologii wprawionego w ruch od lat mechanizmu ofiarniczego. Ostatnim tego przykładem jest film Anity Gargas *Anatomia upadku*, którego wydźwięk jest jasny – w Smoleńsku był zamach, a organy odpowiedzialne za śledztwo w tej sprawie nie dopełniły swoich obowiązków i być może zrobiły to celowo...

W tych okolicznościach ciągle nasila się wojna symboliczna, którą liczni komentatorzy życia publicznego nazywają wojną „polsko-polską”. Otwarta niechęć polityków reprezentujących dwa paradygmaty zamienia się w nieukrywaną nienawiść. Od

---

<sup>709</sup> J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, Warszawa 2007, s. 206.

<sup>710</sup> Tamże, s. 207.

czasu katastrofy nasiliły się w Polsce różnego rodzaju próby zamachów na przedstawicieli politycznych jednego, jak i drugiego paradygmatu oraz na przedstawicieli klasy politycznej w ogóle. Są to akty spontanicznej przemocy, które stanowią próby zażegnania tego narastającego konfliktu. Kolejne manifestacje podczas świąt narodowych i ważnych rocznic, zwolenników jednego bądź drugiego paradygmatu odbywają się osobno lecz równolegle, konsekwentnie podkreślając w ten sposób podział społeczeństwa na dwa zantagonizowane paradygmaty. Jarosław Kaczyński – lider PiS-u – wręcz podkreśla, że usunięcie od władzy Platformy Obywatelskiej jest zadaniem narodowym<sup>711</sup> i mógłbym w tym kontekście dodać, nawiązując do ustaleń Girarda, wymagającym jednomyślności ofiarniczej. W tym samym czasie dyskutowany staje się pomysł postawienia przed trybunałem stanu Jarosława Kaczyńskiego i Zbigniewa Ziobrę, którzy w czasie dwóch lat sprawowania władzy mieli dopuścić się poważnych nadużyć w związku z pełnionymi stanowiskami państwowymi.

Działania zantagonizowanych paradygmatów cały czas się zaostwiają. Z analizy dyskursu Prawa i Sprawiedliwości jasno wynika, że odmieniony powrót do struktury (obietnica IV RP) jest możliwy jedynie poprzez skuteczne wykorzystanie mechanizmu rytualnego, w ramach którego złożeni w ofierze zostaną, z jednej strony fundatorzy porządku III RP (próba zasadnicza/rytuał liminalny), a następnie postacie, które w strukturalnym splocie okoliczności uznane zostaną za ich metaforyczno-metonymiczne transformacje (próba gloryfikująca/rytuał włączenia). W ramach mechanizmu ofiarniczego dopiero te dwa rytualne mordy umożliwią zakończenie dramatu społecznego oraz stworzą warunki konieczne dla świadomości kosmologicznej do nastania „Złotego Wieku Polski” w postaci obiecanej IV RP.

---

<sup>711</sup> Artykuł: *Jarosław Kaczyński na Radzie Politycznej „PiS”: Narodowe zadanie to jak najszybsze odsunięcie tej władzy*, <http://www.pis.org.pl/article.php?id=21290> (dostęp: 18.12.2012).

Uważny czytelnik zapewne dostrzegł, że współczesny dramat społeczny przeniesiony w sferę rytualną odpowiadającą kryzyso-wi ofiarniczemu zrealizowany został niemal w połowie. Z analiz strukturalnych modelowej sytuacji opisanej w *Biblii* oraz jego pa-radygmatycznej realizacji tworzącej mito-historię Polski jasno wy-nika natomiast, jaki może być jego dalszy przebieg. Póki co przed-stawię jego schemat bez wydarzeń, które zapowiada jego rytualne powtórzenie. Podobnie jak w przypadku dramatu, którego główną postacią był Józef Piłsudski, chciałbym teraz ująć działania dys-kursywne polityków Prawa i Sprawiedliwości w model rozbudo-wanego trójfazowego schematu dramatu społecznego. Chciałbym przy tej okazji przedstawić także wyszczególnione wydarzenia symboliczne, które odpowiadają stałym elementom kompozycyj-nym mechanizmu rytualnego. Od centralnego wydarzenia, czyli zapowiedzianego mordu rytualnego z fundatorów porządku III RP, zależy, czy dramat społeczny po raz kolejny zostanie zrealizowany według mito-logiki mechanizmu ofiarnego – tak jak to miało miej-sce w przypadku dramatu społecznego z udziałem Józefa Piłsud-skiego czy też starotestamentowego scenariusza mito-logicznego z udziałem Dawida. Opis schematu 6, w jak najkrótszych zdaniach, postanowiłem rozpocząć od symbolicznego roku 1989, kiedy to podczas negocjacji przy Okrągłym Stole ustalono ostateczny kształt zmian ustrojowych w Polsce po odrzuceniu systemu komunistycz-nego. Rok ten jest symbolicznym progiem w mito-historii Polski, bowiem określa wyłonienie się nowego państwa z okresu komu-nistycznego. W 1997 roku weszła w życie Konstytucja III RP, która stała się symbolem ponownego utwierdzenia kompromisu pomię-dzy środowiskami, które przypieczętowały w ten sposób ustalenia rozpoczęte przy Okrągłym Stole.

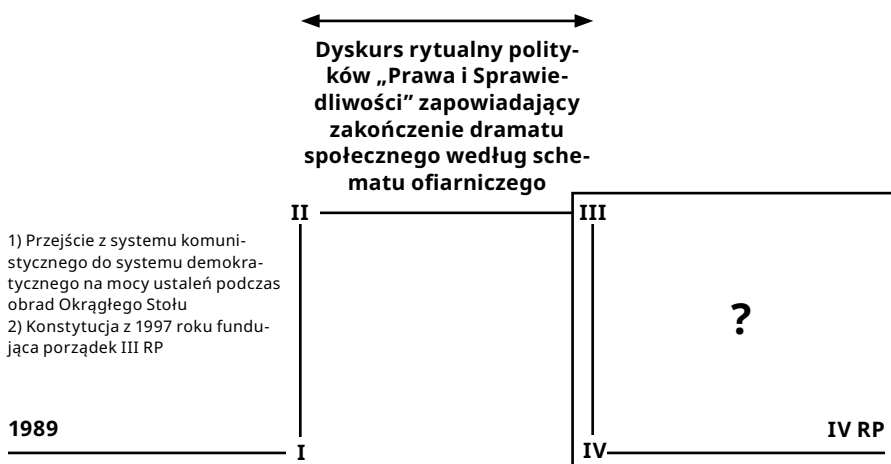
W 2002 roku, kiedy wybuchła „afery Rywina”, rytm historycz-ny prezentowanych wydarzeń wyraźnie przyspiesza. Skandal ko-rupcyjny stanowi punkt zapalny wykorzystany przez przeciwni-ków porządku wynegocjowanego przy Okrągłym Stole. Afera staje



się symbolem słabości obozu politycznego, który nie był w stanie uchronić państwa przed napierającym chaosem samemu stając się w ten sposób jego uosobieniem. Po wyborach w 2005 roku reprezentantem politycznym paradygmatu odrzucającego porządek oparty na pokojowych negocjacjach przy Okrągłym Stole zostaje partia Prawo i Sprawiedliwość. Od czasu wyborów środowiska polityczne przeciwne wizji PiS sprowadzone zostają, w ich dyskursie rytualnym, do kategorii symbolicznej bohatera fałszywego, bowiem nie sprostali próbie zasadniczej. W tym specyficznym okresie politycy tej partii konsekwentnie budują specyficzny obraz podziałów polskiego społeczeństwa, podkreślając w ten sposób różnice między dwoma paradygmatami, które walczą między sobą o władzę polityczną nad „słabą” Polską. Okres ten odpowiada symbolicznej relacji między **bohaterem** (politycy Prawa i Sprawiedliwości) a **bohaterem fałszywym/królem** (politykami, którzy bronią ustaleń zawartych przy Okrągłym Stole oraz porządku opartego na zapisach Konstytucji III RP z 1997 roku).

Od tamtego czasu trwa wojna „polsko-polska”, która po katastrofie smoleńskiej, w kwietniu 2010 roku, zaogniła się jeszcze bardziej, odkąd politycy rządzącej wtedy partii PO są oskarżani z jednej strony, o notoryczne kłamanie w sprawie prawdziwych przyczyn katastrofy, z drugiej – o oczywiste korzyści płynące z doprowadzenia do niej, co w narracji polityków Prawa i Sprawiedliwości czyni ich głównymi i wręcz oczywistymi podejrzanymi w tej sprawie. Powstaje zatem pytanie, co się stać może jeśli wiemy, że wzorcem mitologicznym określającym cel i sens działań polityków Prawa i Sprawiedliwości pozostaje historia Józefa Piłsudskiego, który strukturalnie, od zamachu stanu w 1926 roku realizował przebieg odpowiadający losowi **bohatera/króla**, który przekracza zakazy (bezprawne procesy polityczne), składając w ofierze rytualnej przedstawicieli utożsamianych z **fałszywym bohaterem/królem** sprowadzonych następnie do roli antagonistów lub, jak kto woli, wewnętrznych wrogów narodu?

Zaryzykuję stwierdzenie, że wydarzenia uznane za konieczne odpowiadające fazie reintegracji są ściśle związane z charakterem próby zasadniczej, której starają się sprostać politycy Prawa i Sprawiedliwości. Podołanie dwóm pozostałym próbom stworzy niezbędne warunki w świadomości kosmologicznej do nastania złotego wieku w jego paradygmatycznej realizacji odpowiadającego IV RP.



**Schemat 6.** Dramat społeczny według logiki dyskursu rytualnego polityków Prawa i Sprawiedliwości.

Opis schematu:

- I) „Afera Rywina” z 2002 roku, jako symboliczny przykład naruszenia ładu społecznego,
- II) od 2005 roku konsekwentnie budowany dyskurs rytualny przenoszący rywalizację dwóch paradygmatów w sferę liminalną dramatu społecznego,
- III) zapowiedź wydarzenia będącego gwałtownym odsunięciem od władzy przedstawicieli III RP,
- IV) zapowiedź wprowadzenia konstytucji IV RP będącej paradygmatyczną realizacją nastania złotego wieku.

W międzyczasie zostały podjęte kolejne nieudane próby przywracania równowagi, w których kluczową rolę mieli odegrać naukowcy. 8 kwietnia 2013 roku, dwa dni przed trzecią rocznicą katastrofy smoleńskiej *TVP 1* postanowiła wyemitować dwa filmy przedstawiające próby dwóch radykalnie różnych rekonstrukcji

przebiegu wypadku lotniczego, w którym zginęło 96 osób w tym para prezydencka. O godzinie 20:20 telewizja publiczna pokazała film zatytułowany: *Katastrofa w przestworzach: Śmierć prezydenta* wyprodukowany przez Alexa Bystrama i Eda Sayera dla kanału *National Geographic*. Rekonstrukcja wydarzeń, której podjęli się autorzy tego filmu opierała się na dwóch źródłach. Jednym z nich był raport rosyjskiego *Międzypaństwowego Komitetu Lotniczego (MAK)*<sup>712</sup>, drugim natomiast raport sporządzony przez polską *Komisję Badania Wypadków Lotniczych Lotnictwa Państwowego*<sup>713</sup>, której przewodniczył ówczesny Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji – Jerzy Miller. Zaraz po nim, o godzinie 21:30, widzowie mogli zobaczyć film dokumentalny wyreżyserowany przez Anitę Gargas. Film ten określany przez *Centrum Informacji TVP* jako zapis dziennikarskiego śledztwa<sup>714</sup> został wyprodukowany przez *Niezależne Wydawnictwo Polskie* – wydawcę *Gazety Polskiej*. Kilka miesięcy wcześniej, 16 stycznia 2013 roku, płyta DVD z filmem Anity Gargas została dołączona do wydania gazety w nakładzie przekraczającym 139 tys. egz.<sup>715</sup>, z których sprzedanych zostało około 120 tys. egz. TVP pod presją *Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich*<sup>716</sup> zgodziła się ostatecznie na emisję dwóch filmów jednego wieczoru a następnie, w ramach specjalnego wydania programu *Na pierwszym planie*<sup>717</sup>, którego prowadzącym był Piotr Kraśko, na dyskusję naukowców, która

---

<sup>712</sup> W polskiej wersji językowej raport MAK jest dostępny pod poniższym linkiem: <http://www.komisja.smolensk.gov.pl/kbw/komunikaty/8695.dok.html> (dostęp: 11.09.2013).

<sup>713</sup> Raport ten jest dostępny pod tym linkiem: <http://komisja.smolensk.gov.pl/kbw/komunikaty/8875.Raport-koncowy-w-sprawie-ustalenia-okolicznosci-i-przyczyn-katastrofy-samolotu-T.html> (dostęp: 11.09.2013).

<sup>714</sup> <http://www.tvp.pl/o-tvp/centrum-prasowe/komunikaty-prasowe/8-kwietnia-jedynka-wyemituje-dwa-filmy-o-katastrofie-smolenskiej/10369540> (dostęp: 11.09.2013).

<sup>715</sup> Za: [http://pl.wikipedia.org/wiki/Anatomia\\_upadku](http://pl.wikipedia.org/wiki/Anatomia_upadku) (dostęp: 11.09.2013).

<sup>716</sup> <http://www.sdp.pl/aktualnosci/525.sdp-pisze-do-prezesa-tvp-w-sprawie-emisji-filmu-anity-gargas-,1359043316> (dostęp: 11.09.2013).

<sup>717</sup> Gorąco zachęcam do obejrzenia całego programu dostępnego pod tym linkiem: <http://vod.tvp.pl/audycje/publicystyka/na-pierwszym-planie/wideo/smolensk-2010-2013-wydanie-specjalne-08042013/10677788> (dostęp: 12.09.2013).

miałyby wyjaśnić zgromadzonej przed telewizorami publiczności, jak się ustosunkować do dwóch radykalnie różnych interpretacji tego samego wydarzenia.

Według badań przeprowadzonych przez *Wirtualne Media* emisję wspomnianych filmów tego wieczoru oglądało łącznie ponad 6 mln widzów, z czego o 200 tys. więcej obejrzało *Anatomię upadku*<sup>718</sup>. Po projekcji wspomnianych obrazów około godziny 22:50 w studiu telewizyjnym na zaproszenie Piotra Kraśki, pojawili się dwaj naukowcy reprezentujący dwie skrajnie różne interpretacje przyczyn katastrofy prezydenckiego samolotu. Program ten nie cieszył się już tak wielką oglądalnością jak dwa poprzedzające go filmy. Według badań *Wirtualnych Mediów* zgromadził przed telewizorami około 1,85 mln widzów<sup>719</sup>. Zaproszeni do studia eksperci prawdopodobnie nigdy nie wystąpili przed równie liczną publicznością odgrywając swoje role w kolejnej odsłonie dramatu społecznego głęboko antagonyzującego polskie społeczeństwo.

W pierwszej części programu w studiu telewizyjnym pojawili się prof. Paweł Artymowicz<sup>720</sup>, a po jego przeciwnej stronie zajął miejsce równie imponująco utytułowany prof. Jacek Rońda<sup>721</sup>. Jak nietrudno się domyślić Paweł Artymowicz dowodził, że nie ma żadnych dowodów na to, że doszło do rzekomych wybuchów na pokładzie Tupolewa<sup>722</sup>. Pan Jacek Rońda, ekspert, którego analizy wspierały tezy, będące główną osią filmu Anity Gargas oraz zespołu parlamentarnego *ds. Zbadania Przyczyn Katastrofy TU-154 M z 10 kwietnia 2010 roku* (założonego przez klub parlamentarny PiS<sup>723</sup>), którego cały skład sta-

---

<sup>718</sup> <http://m.wirtualnemedial.pl/m/artukul/film-anity-gargas-z-wieksza-widownia-niz-smierc-prezydenta> (dostęp: 11.09.2013).

<sup>719</sup> Tamże (dostęp: 11.09.2013).

<sup>720</sup> Pod tym linkiem znajduje się profil naukowy tego naukowca: [http://pl.wikipedia.org/wiki/Pawe%C5%82\\_Artymowicz](http://pl.wikipedia.org/wiki/Pawe%C5%82_Artymowicz) (dostęp: 12.09.2013).

<sup>721</sup> Pod tym linkiem znajduje się profil naukowy tego naukowca: [http://pl.wikipedia.org/wiki/Jacek\\_Ro%C5%84da](http://pl.wikipedia.org/wiki/Jacek_Ro%C5%84da) (dostęp: 12.09.2013).

<sup>722</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=DCi9UzIl9JY>.

<sup>723</sup> <http://orka.sejm.gov.pl/ZespolSmolenskMedia.nsf/files/MJAI-96NDC4/%24File/powolaniezespolu.jpg> (dostęp: 15.09.2013).

nowili parlamentarzyści opozycyjnej w tym czasie partii<sup>724</sup>) działającego pod przewodnictwem Antoniego Macierewicza bronił z kolei stanowiska, że istnieje wiele poszlak, które sugerują, że na pokładzie samolotu miały miejsce eksplozje (być może intencjonalnie wywołane), które nie zostały odnotowane podczas badań przeprowadzonych przez państwową komisję. W efekcie ustalenia komisji pracującej pod przewodnictwem ówczesnego Ministra Spraw Wewnętrznych, zdaniem ekspertów współpracujących z komisją parlamentarną, są co najmniej niekompletne i nie oddają prawdziwego przebiegu wypadków doprowadzających ostatecznie do katastrofy lotniczej.

W studiu telewizyjnym dla potwierdzenia swoich tez profesor Rońda posłużył się kilkoma atrybutami scenicznymi, które zostały przedstawione w filmie Anity Gargas, stając się ilustracjami badań i analiz przeprowadzonych przez ekspertów powołanych przez zespół parlamentarny. Jedną z takich ilustracji była kartka, na której zostały wydrukowane dwa zdjęcia satelitarne z miejsca katastrofy rządowego samolotu. Do tych zdjęć, zdaniem naukowca, nie miała dostępu państwowa komisja badająca przyczyny wypadku. Co ciekawe profesor mimo wyraźnej i kilka razy powtórzonej prośby redaktora prowadzącego program nie zgodził się ujawnić źródła pochodzenia tego zdjęcia, ani uzasadnić w istocie tego, czego owa fotografia ma być dowodem<sup>725</sup>. Wyraźnie zdegustowany tą sytuacją Piotr Kraśko nerwowo uśmiechając się zwrócił się do naukowca tymi słowami:

- *Panie profesorze, ja mogę panu tylko wierzyć albo nie.*
- *Tak...* – ledwo słyszalnie wtrącił naukowiec.
- *Nie wypada mi powiedzieć, czy panu wierzę, czy nie. Widzę, że ta kartka leży tu na stole. Tyle mogę powiedzieć* – zakończył Kraśko.

---

<sup>724</sup> <http://www.smolenskespol.sejm.gov.pl/zespolsmolensk.nsf/SkladZespołu.xsp> (dostęp: 15.09.2013).

<sup>725</sup> Ten fragment programu można obejrzeć od 5 minuty i 10 sekundy: <http://vod.tvp.pl/audycje/publicystyka/na-pierwszym-planie/wideo/smolensk-2010-2013-wydanie-specjalne-08042013/10677788>.

Profesor Rońda starając się uwiarygodnić stanowisko eksperta w tej sprawie, skorzystał z kolejnego atrybutu scenicznego jakim okazały się dwa zdjęcia pustej puszki po piwie *Tyskie...* Na jednym zdjęciu była ona zgnieciona, a na drugim rozerwana. Zdjęcie miało, jego zdaniem, zilustrować wnioski płynące z eksperymentu przeprowadzonego przez profesora Piotra Witakowskiego<sup>726</sup>, który w ten sposób starał się dowieść, że analogicznie do reakcji puszki, zachowała się konstrukcja samolotu, której rozerwane szczątki mają wygląd typowy dla wewnętrznej eksplozji. Ów dowód także zaprezentowany został wcześniej w filmie Anity Gargas. I tym razem wyraźnie zaniepokojony redaktor Kraśko zwrócił się do profesora nauk technicznych:

*– Przepraszam ale mam pytanie... Czy to nie dowodzi, powiem delikatnie, komplikacji tych badań. No jeżeli bierzemy puszkę, którą rozumiem, ktoś trzymając w jednym miejscu rozrywa od środka i to może być dowód na to, co się dzieje z kadłubem samolotu, który z prędkością 280 km/h uderza w ziemię i... sugestia jest taka, że reakcje są podobne?*

Profesor Rońda nie zgodził się z interpretacją Kraśki podkreślając parokrotnie, że przywołany eksperyment przeprowadzony z puszkami po piwie dowodzi raczej uderzającego podobieństwa „charakteru deformacji tego obiektu cienkościennego” do tych deformacji, które eksperci państwowej komisji badającej tą katastrofę błędnie zinterpretowali jako typowe dla znanych im katastrof lotniczych.

Oglądający ten program w telewizji uważni widzowie, mogli się w tym momencie złapać za głowę. Jasnym się stało, że stawką w tym rozgrywającym się na oczach widzów spektaklem z kluczowym udziałem naukowców-ekspertów jest nie tylko „jednoznaczne” (czy takiego słowa może bezkarnie używać współcześnie

---

<sup>726</sup> Tu profile naukowe profesora Witakowskiego: [http://pl.wikipedia.org/wiki/Piotr\\_Witakowski](http://pl.wikipedia.org/wiki/Piotr_Witakowski) (dostęp: 12.09.2013), [http://www.encyklopedia-solidarnosci.pl/wiki/index.php?title=Piotr\\_Krzysztof\\_Witakowski](http://www.encyklopedia-solidarnosci.pl/wiki/index.php?title=Piotr_Krzysztof_Witakowski) (dostęp: 12.09.2013).

naukowiec?) wyjaśnienie przyczyn katastrofy smoleńskiej, ale także autorytet specjalistów w swoich dziedzinach, status nauki jako takiej oraz odpowiedzialność za podsycanie antagonizmów w polskim społeczeństwie, które skazane jest na wiarę w jedną bądź drugą interpretację wypadku lotniczego! Paweł Artymowicz, proponując wyjście z tej, wydawałoby się, beznadziejnej sytuacji, zaproponował kolejne rytualne działanie tamujące rozlewający się kryzys, w postaci organizacji wspólnej naukowej konferencji, która przebiegałaby z uwzględnieniem wszystkich dobrych praktyk naukowych:

*– Powinniśmy wyjaśnić katastrofę smoleńską do końca, w sposób naukowy. Nauka, to jest metoda naukowa. W nauce jest otwartość. Nie można mówić, mam tutaj pewne dane, które sobie kupiłem, dostałem od jakiegoś tam szpiega, z jakiegoś kraju. To jest śmieszne. Trzeba pokazać dane, które się ma. Trzeba pokazać metodę, jak się dochodziło do wniosków i trzeba zaprezentować wnioski. Wtedy dopiero to ma sens.*

Sprawa nie jest jednak tak oczywista, jak mogłoby się w tym momencie wielu widzom programu wydawać. Jacek Rońda zwrócił bowiem uwagę, że taka konferencja odbyła się już wcześniej – 22 października 2012 roku<sup>727</sup>. Jego zdaniem, właśnie wtedy zostały przedstawione zrecenzowane wcześniej artykuły naukowe, które w sposób rzetelny dowodziły podstaw dla uwiarygodnienia alternatywnych, wobec oficjalnej wersji państwowej, przyczyn katastrofy. Profesor przyznał, że organizacja wspólnej konferencji jest dobrym rozwiązaniem. Rozmowę z dwoma specjalistami zakończył Kraśko niezwykle wymownym komentarzem, pod którym może się podpisać wielu ludzi, którym leży na sercu rozwiązanie tego współczesnego węzła gordyjskiego:

---

<sup>727</sup> <http://konferencjasmolenska.pl/> (dostęp: 12.09.2013) II konferencja odbyła w dniach 21–22 października 2013 r. Jej temat brzmiał: „Aspekty techniczne, medyczne, socjologiczne i prawne związane ze zniszczeniem samolotu TU-154 M w Smoleńsku w dniu 10.04.2010” <http://www.konferencja.home.pl/aktualnosci/komkonf1.pdf> (dostęp: 24.09.2013).

– Mam tylko jedno pytanie, tak aby my laicy, którzy nie jesteśmy profesorami i wykładowcami na uniwersytetach mogli powiedzieć po tej konferencji: Ok, teraz wam wierzymy. Wydaje mi się, że jedno kryterium musi być spełnione. Umawiamy się co do tego, że dane wyjściowe, na podstawie których pan i pan – Kraško zwrócił się w tym momencie w stronę jednego i drugiego profesora – tworzycie swoje symulacje i modele są te same i się zgadzamy, że są spójne. Czy my się co do tego możemy zgodzić?

Jak się okazało wypracowanie zgody, co do przyjęcia wspólnych danych wyjściowych jest w istocie niemożliwe, o czym szybko przekonał widzów i prowadzącego program prof. Rońda. Ta akademicka kwestia niemożliwości ustalenia „obiektywnych danych wyjściowych”, która jest oczywista dla współczesnych i dobrze wykształconych naukowców okazała się skandalem dla gospodarza programu telewizyjnego i być może wielu widzów, którzy jeszcze o tej godzinie siedzieli przed telewizorami, lub w innym terminie oglądali program za pośrednictwem Internetu.

W drugiej części programu w studiu telewizyjnym pojawili się kolejni goście prowadzącego program. Wśród nich byli profesor Kleiber – ówczesny prezes Polskiej Akademii Nauk<sup>728</sup>, profesor Ireneusz Krzemiński<sup>729</sup> – członek PAN-u oraz czterech dziennikarzy reprezentujących spolaryzowane stanowiska mediów konsekwentnie przedstawiających różne przyczyny, przebieg jak i konsekwencje katastrofy smoleńskiej<sup>730</sup>. Po krótkim przedstawieniu nowych gości w studiu prowadzący program zwrócił się do prezesa PAN-u:

– Panie profesorze, bo to była moja największa wątpliwość w tej rozmowie. No naprawdę, to że kłóć się politycy i dziennikarze, to jest zrozumiałe. Tak jest w każdej sprawie. Tylko naprawdę wydaje mi się, że ludzie są bezradni, gdy

---

<sup>728</sup> [http://pl.wikipedia.org/wiki/Micha%C5%82\\_Kleiber](http://pl.wikipedia.org/wiki/Micha%C5%82_Kleiber) (dostęp: 14.09.2013), <http://nauka-polska.pl/dhtml/raporty/ludzieNauki?rtype=opis&objectId=54580&lang=pl> (dostęp: 15.09.2013).

<sup>729</sup> [http://pl.wikipedia.org/wiki/Ireneusz\\_Krzemi%C5%84ski](http://pl.wikipedia.org/wiki/Ireneusz_Krzemi%C5%84ski) (dostęp: 15.09.2013), <http://nauka-polska.pl/dhtml/raporty/ludzieNauki?rtype=opis&objectId=55940&lang=pl> (dostęp: 15.09.2013).

<sup>730</sup> Paweł Wroński – dziennikarz Gazety Wyborczej, Andrzej Stankiewicz – dziennikarz Rzeczypospolitej, Paweł Lisicki – dziennikarz Do Rzeczy, Jacek Karnowski – redaktor wSieci i [wPolityce.pl](http://wPolityce.pl).



*kłócą się ze sobą naukowcy. Ludzie oczekują, że siądzie przede mną profesor i powie: można przeciąć tą brzozę, czy nie można, przeciąć tej brzozy. Czy pan, jako naukowiec, prezes Polskiej Akademii Nauk, nie czuje się sfrustrowany i zalamany tą sytuacją, że miliony Polaków opierają się tylko na tym: wierzę temu profesorowi, lub wierzę tamtemu profesorowi (...).*

Prezes PAN-u ze spuszczoną głową słuchał słów prowadzącego program. Gdy ten skończył, przedstawiciel instytucji skupiającej najwybitniejszych polskich uczonych, nie podnosząc wzroku, wyraźnie przejęty, odpowiedział tymi słowami:

*– Mówiąc zupełnie szczerze (...) ja jestem przerażony całokształtem tej sytuacji, a nie tylko tym jednym elementem.*

Następnie prof. Kleiber złożył wyrazy współczucia wszystkim rodzinom ofiar katastrofy smoleńskiej i kontynuował swoją myśl:

*– Rzeczywiście jest tak, że mamy bardzo głęboki problem, który przenosi się także na debaty naukowe i w moim przekonaniu głębia tego problemu jest nawet głębsza niż nam się wydaje, ponieważ ona nawiązuje do pewnych historycznych wręcz podziałów, które w polskim społeczeństwie istnieją. My, od co najmniej czasów zaborów, a pewnie i jeszcze wcześniej, żeśmy mieli część społeczeństwa, która wyznawała pewien model patriotyzmu oparty na głębokim szacunku dla tradycji kulturowych, religijnych i która drugą część społeczeństwa oskarżała o brak tego patriotyzmu, czy też zdradę narodową. Z kolei zawsze byli też tacy obywatele Rzeczypospolitej, którzy dopatrywali się jakichkolwiek sukcesów w życiu społecznym, w pracy organicznej, w pewnym pragmatyzmie życiowym, i z kolei, zarzucali tamtym, pewną bezrozumność i w ogóle szaleństwo. Część z tego konfliktu przenosi się na nasz dzisiejszy problem. Katastrofa smoleńska go jeszcze bardziej uwidoczniła i pogłębiła. Uwidoczniła, ale w stopniu, który jest dla mnie przerażający (...).*

Prowadzący program zadał wyraźnie przejętemu prezesowi PAN-u bardzo ważne pytanie:

*– Czy Pan wierzy w to, jako prezes Polskiej Akademii Nauk, że naprawdę może się odbyć ta konferencja i wszyscy naukowcy będą się opierać na tych samych danych, co do których się zgodzimy. Czy to jest możliwe?*

Bardzo ciekawa okazała się odpowiedź profesora Kleibera:

*– Ja uważam, że nie ma innego wyjścia jak tylko rozmawiać merytorycznie. Ja jestem za tym, żeby spotkali się ze sobą eksperci. Ja nie myślę żeby zacząć trzeba było od konferencji. Myślę, że lepiej byłoby gdyby eksperci po obu stronach, bez udziału polityków, spotkali się i spróbowali ze sobą rozmawiać.*

Profesor nie skończył mówić, gdy przerwał mu prof. Krzemiński wystąpieniem, które było niezwykle emocjonalne. Od tego momentu dyskusja w studiu telewizyjnym znowu ujawniła głębokie podziały, których doskonałą ilustracją, po raz kolejny, stały się rywalizujące narracje na temat katastrofy. Nie widzę w tym miejscu głębszego sensu przytaczania ich argumentów. To, co zrobiło na mnie olbrzymie wrażenie związane było jednak z ledwie słyszalnymi rozpaczliwymi pytaniami profesora Kleibera do zgromadzonych w studiu – *Co robić, panowie?*

Kilkanaście dni później, 19 kwietnia, na łamach internetowego wydania *Gazety Wyborczej*, przeczytałem wywiad przeprowadzony przez Agnieszkę Kublik z prezesem PAN-u zatytułowany: *Prof. Kleiber składa ofertę: Nauka może rozbroić Smoleńsk*<sup>731</sup>. Za pośrednictwem gazety codziennej profesor zadeklarował organizację merytorycznego spotkania dwóch grup ekspertów bez udziału polityków i mediów:

*– Trzeba nadać debacie merytoryczny charakter, wykazać otwartość, nauczyć się wreszcie rozmawiać także o trudnych sprawach. I dlatego musimy znaleźć sposób, żeby maksymalnie wiarygodnie odnieść się do ustaleń komisji rządowej. Nie mam najmniejszej wątpliwości, że da się w tej sprawie zrobić dużo dobrego. Tylko trzeba do tego podejść uczciwie. Wreszcie dobro wspólne musi wziąć górę nad emocjami i partykularnymi interesami. To warunek wstępny przed przystąpieniem do poważnego potraktowania głosów krytyki. Inaczej za chwilę 70 proc. Polaków będzie uważało, że nie wszystko zostało dostatecznie wyjaśnione*<sup>732</sup>.

---

<sup>731</sup> [http://wyborcza.pl/1,76842,13763730,Prof\\_Kleiber\\_sklada\\_oferte\\_Nauka\\_moze\\_rozbroic\\_Smolensk.html?as=1](http://wyborcza.pl/1,76842,13763730,Prof_Kleiber_sklada_oferte_Nauka_moze_rozbroic_Smolensk.html?as=1) (dostęp: 18.09.2013).

<sup>732</sup> Tamże.

Po kilku miesiącach propozycja prezesa Polskiej Akademii Nauk nabrała bardziej konkretnych kształtów. Za pośrednictwem mediów, w programie *Jeden na jeden*<sup>733</sup> emitowanym w TVN 24 prof. Kleiber zapowiedział zorganizowanie wspólnej konferencji na przełomie 2013/2014, na którą zamierza zaprosić przedstawicieli dwóch zespołów starających się wyjaśnić katastrofę smoleńską. Dla wielu badaczy współczesnej kultury próba rozwiązania „sprawy smoleńskiej” przez prezesa PAN-u może przywoływać jak najbardziej uzasadnione skojarzenia z działaniami charakterystycznymi dla trzeciej fazy gier społecznych<sup>734</sup>, wyodrębnionych przez Victora Turnera. Tę fazę cechują propozycje działań przywracających równowagę<sup>735</sup>. Działania takie polegają na zastosowaniu środków prawa lub obrzędu w celu przywrócenia równowagi lub pogodzenia stron konfliktu znajdujących się na scenie<sup>736</sup>. Tym razem kluczową rolę mieli odegrać naukowcy reprezentujący dwa rywalizujące o władzę paradygmaty. W tej, być może przerażającej dla wielu walce, wyjątkowy wydaje się głos profesora Kleibera, który reprezentując Polską Akademię Nauk konsekwentnie starał się poszukiwać sposobów rozwiązania konfliktu proponując swoistą *terapię na formułowane smoleńskie hipotezy*<sup>737</sup>. Od umiejętnego rozegrania tej fazy gry społecznej zależy, czy następne jej stadium będzie polegało na publicznym i symbolicznym zamanifestowaniu pojednania lub uznaniu nieuniknionej schizmy<sup>738</sup>. Warto zwrócić uwagę, że przy tej okazji ówczesny prezes PAN-u starał się pokazać korzyści wynikające z umiejętnego użycia *miękkiej siły* w ramach tzw. *naukowej dyplomacji*, o której powstanie wyraźnie zabiegał w artykule opublikowanym w jednym z dzienników: *Miękka siła dyplomacji*

---

<sup>733</sup> <http://www.tvn24.pl/debata-ws-katastrofy-smolenskiej-nie-wczesniej-niz-za-kilka-miesiecy.356736.s.html> (dostęp: 23.09.2013).

<sup>734</sup> V. Turner, *Gry społeczne i obrzędowe metafory...*, s. 23.

<sup>735</sup> Tamże.

<sup>736</sup> Tenże, *Paradygmaty religijne a działanie polityczne...*, s. 63.

<sup>737</sup> [http://www.aktualnosci.pan.pl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1401:aaa&catid=41:wywiady&Itemid=56](http://www.aktualnosci.pan.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=1401:aaa&catid=41:wywiady&Itemid=56).

<sup>738</sup> V. Turner, *Gry społeczne i obrzędowe metafory...*, s. 27–31.

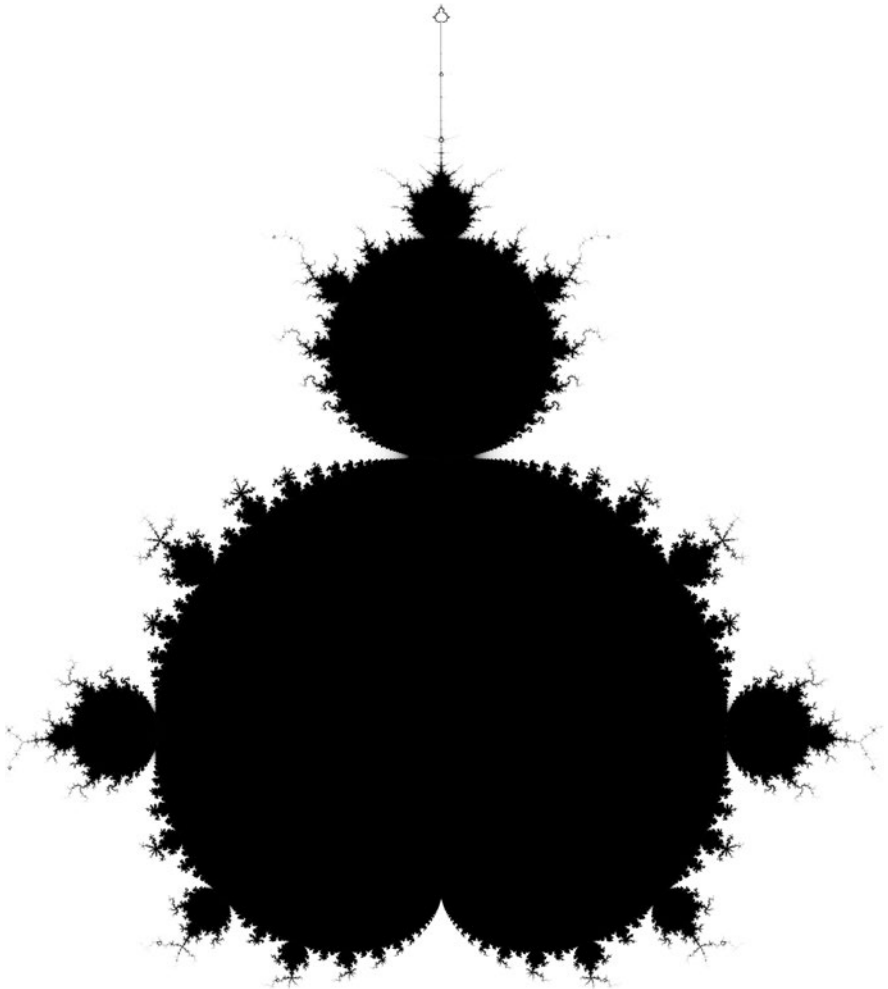
*i nauki. Politycy i badacze powinni działać razem*<sup>739</sup>. Czy możliwe jest skuteczne zastosowanie miękkiej dyplomacji bez uwzględnienia ukrytego porządku mechanizmu rytualnego stymulowanego przez świadomość kosmologiczną? Moim zdaniem nie.

Prof. Kleiber, były już prezes PAN, podjął ostatnią spektakularną i nieudaną próbę pogodzenia zantagonizowanych paradygmatów. 1 grudnia 2014 roku lider Platformy Obywatelskiej Donald Tusk zajął prestiżowe stanowisko Przewodniczącego Rady Europejskiej, przenosząc się tym samym z Warszawy do Brukseli. 6 sierpnia 2015 roku nowym prezydentem Polski zostaje kandydat Prawa i Sprawiedliwości Andrzej Duda, który zastąpił na tym stanowisku Bronisława Komorowskiego wywodzącego się z ugrupowania Donalda Tuska. 25 października 2015 roku wybory parlamentarne w Polsce wygrywa Prawo i Sprawiedliwość uzyskując bezwzględną większość w dwóch izbach parlamentu, co jest pierwszym takim przypadkiem od 1989 roku. W momencie oddania tekstu do publikacji większość warunków koniecznych do rozegrania dramatu społecznego według ukrytego porządku odpowiadającego mito-logice mechanizmu rytualnego jest już zatem na swoim miejscu...

---

<sup>739</sup> [http://www.aktualnosci.pan.pl/images/2013/opinie\\_i\\_poglady/mie.pdf](http://www.aktualnosci.pan.pl/images/2013/opinie_i_poglady/mie.pdf) (dostęp: 25.09.2013). Artykuł został pierwotnie opublikowany w numerze 181 Dzienniku Gazeta Prawna z dnia 18 września 2013 roku.





# ZAKOŃCZENIE

## Choroby sekretne leczy się ujawnieniem

Odkrycie winnego mniej w gruncie rzeczy waży niż sprowadzenie niemożliwego do możliwego, niewytłumaczalnego do wytłumaczalnego, nadprzyrodzonego do przyrodzonego<sup>740</sup>.

Mechanizm rytualny został wprowadzony w ruch. Na naszych oczach ludzie niszczą ludzi w nieszczęśliwych dla ofiar i sprzyjającym ofiarnikom strukturalnych splotach okoliczności. Gdy kończę pisać ten tekst, społeczeństwo znalazło się w fazie liminalnej. Elementem koniecznym do tego, aby mechanizm wszedł w kolejną fazę, jest zapowiedziane od dawna złożenie ofiary z przedstawicieli fundatorów III RP. Po zrealizowaniu tego centralnego wydarzenia w trójfazowym schemacie obrzędu przejścia, drugi mord rytualny odpowiadający próbie gloryfikującej, jak również rytuałowi włączenia, narzuca się w wyobraźni ofiarniczej jako element kompozycyjny będący oczywistą koniecznością w procesie ostatecznego odróżnienia przemocy złej od dobrej i w efekcie doprowadzenia do zakończenia kryzysu.

Chciałbym z całą mocą podkreślić, że realizacja dramatu społecznego według mito-logiki kryzysu ofiarniczego, staje się jednoczesnym wzorcem dla kolejnych dramatów społecznych, które będą się odbywać w naszej przyszłości. To stawia wszystkich biorących w nich udział w roli osób nie tylko rywalizujących o władzę, rację i sprawiedliwość dziejową, ale tych, od których zależy los przyszłych pokoleń. Dzieje się tak wtedy, gdy kolejne pokolenia przejmą od nich „skuteczne” wzorce rozwiązywania konfliktowych sytuacji w ramach dramatów społecznych, wpisanych w ich mito-historyczny kontekst. Uświadomienie sobie tego związku spowodowało, że – co prawda – nie przyjąłem stanowiska żadnej ze skonfliktowanych

---

<sup>740</sup> R. Caillois, *Powieść kryminalna...*, s. 181.

stron, to jednak czuję się zaangażowany w próbę zdemaskowania iluzoryczności, w jakiej tkwimy, pozwalając na zakończenie dramatu społecznego według schematu ofiarniczego. To jest najlepszy moment, aby jeszcze raz przypomnieć, że prawdziwym reżyserem kryzysu ofiarniczego, którego jesteśmy świadkami, jest w istocie szatan<sup>741</sup> – w sensie, w jakim go rozumie Girard. Szatan – to mitologiczna nieosobowa siła, która podpowiada oczywiste rozwiązania, wskazując oczywistych winnych:

Wielkie kryzysy prowadzą do prawdziwej tajemnicy Szatana, do jego najbardziej zdumiewającej mocy, jaką jest wyrzucanie samego siebie i zaprowadzanie ładu w ludzkich wspólnotach. (...) To za sprawą tego niebanalnego bohaterskiego czynu staje on się niezbędny, a jego władza pozostaje olbrzymia<sup>742</sup>.

Widownia, czyli wszystkie osoby obserwujące wydarzenia, których inicjatorami są ludzie establishmentu politycznego, nie jest nigdy niewinna, bowiem milcząc, przyzwala na rozwiązanie konfliktu według logiki ofiarniczej. Czyni to z nas wszystkich złowrogim tłumem czekający na rytualny mord jednej, a następnie drugiej ofiary, aby w efekcie doczekać upragnionego „złotego wieku”. Każda męka osoby, w strukturalnym splocie okoliczności wpisanej w demoniczną postać, zamienia nas zatem w uważną publiczność:

(...) tak samo zafascynowaną tym krwawym widowiskiem jak hollywoodzkimi horrorami. Kiedy widzowie nasycą się już przemocą, którą Arystoteles określa mianem *katartycznej*, obojętne – rzeczywistą, czy wyobrażoną, wracają do siebie i zasypiają snem sprawiedliwego<sup>743</sup>.

W tym miejscu jeszcze raz czuję się w obowiązku przypomnieć, że mechanizm ofiarniczy został już raz zdemaskowany poprzez męczeńską śmierć Jezusa, który wywodził się, jak wiemy dzięki

---

<sup>741</sup> R. Girard, *Widziałem szatana...*, s. 48.

<sup>742</sup> Tamże, s. 46.

<sup>743</sup> Tamże, s. 49.



Ewangeliom synoptycznych, z rodu Dawida<sup>744</sup> nazywanego także jego praojcem<sup>745</sup>. Jestem przekonany, że już samo mito-historyczne pochodzenie Jezusa stanowi czytelny przykład zamknięcia ram mechanizmu wraz ze zdemaskowaniem jego ukrytej natury. Mechanizm ów prędzej czy później dotyka każdego, nie oszczędzi zatem rodzin polityków Prawa i Sprawiedliwości, jeśli nie w tym pokoleniu, to symbolicznie nawiązując do losów Jezusa, w dwudziestym ósmym. Wtedy także może pojawić się człowiek będący ucieleśnieniem miłości i prawdy, którego mimo to spotka los kozła ofiarnego. Stanie się tak, bowiem kolejne pokolenie pozostanie zaślepienie mito-logiką selekcji ofiarniczej, nie licząc się z rzeczywistą winą czy też niewinnością wskazywanych ludzi. Warto pamiętać o bardzo przenikliwych słowach Nietzschego, iż:

O ofercie i ofiarowaniu myślą zwierzęta ofiarne inaczej niż widzowie: lecz nie pozwalano im od dawna dojść do słowa<sup>746</sup>.

Dlatego tak ważne jest uważne śledzenie losów osób, które wrzucone w kategorii mito-logiczne stały się paradygmatycznymi realizacjami między innymi Saula czy Agaga. Muszę przyznać, że w pracy nad tekstem będącym relacją z prowadzonego śledztwa obawiałem się kilku konsekwencji. Po pierwsze – podjęcie tego skrajnie niebezpiecznego zadania może w przyszłości obrócić się przeciwko mnie i mojej rodzinie, bowiem, jak słusznie zauważył Girard:

Jeśli ktoś obnaży mechanizm kozła ofiarnego, ale w końcu ten mechanizm okaże się silniejszy, to wówczas sprawca zamieszania będzie wprost idealnym kandydatem na ofiarę<sup>747</sup>.

---

<sup>744</sup> Mt 1, 1–17; J 7, 40–42.

<sup>745</sup> Łk 1, 26–32.

<sup>746</sup> F. Nietzsche, *Wiedza Radosna*, Kraków 2004, s. 132.

<sup>747</sup> R. Girard, *Początki...*, s. 80.

Po drugie – uświadomiłem sobie, że w oparciu o dokonaną tutaj analizę, istnieje ryzyko udoskonalenia i wykorzystania mechanizmu rytualnego w sposób, który byłby daleki od moich intencji. Musimy się liczyć z tym, że z jednej strony reżyserzy dyskursu mogą udoskonalić swój scenariusz działań o brakujące elementy kompozycji w celu skuteczniejszego zarządzania mechanizmem ofiarniczym. Po trzecie – możliwe staje się wykorzystanie tej samej wiedzy do konsekwentnego zwalczania wybranych środowisk. Stosując mechanizm rytualny – stosunkowo łatwe jest także zarządzanie „stanem wyjątkowym” oraz utrzymywanie zantagonizowanego społeczeństwa w permanentnej pułapce symboliczno-rytualnej. Po czwarte – dużo łatwiejsze wydaje się generowanie symboli kardynalnych, a co za tym idzie zarządzanie scenariuszami gier społecznych realizowanych w dowolnym społeczeństwie. Po piąte – ludzie kościoła nie mogliby tak łatwo i bezrefleksyjnie wspierać polityków, którzy proponują rozwiązania problemów wprawiając w ruch mechanizm ofiarniczy. Taki kościół staje się w istocie kościołem szatana reprodukującym mechanizmy zapewniające jego panowanie. Taki kościół metodycznie redukuje swoich wiernych do roli niewolników odgrywających nieświadomie gotowe kategorie postaci symbolicznych, które nieustannie rywalizują ze sobą, a w kulminacyjnych okresach dramatów społecznych prześladują, w końcu rytualnie mordując. Taki kościół nie jest moim kościołem. Mam jednak nadzieję, że upublicznienie i powszechny dostęp do powyższej analizy utrudni, a być może nawet uniemożliwi, manipulowanie kimkolwiek, skoro wszyscy potencjalnie wiedzieć mogą, w co grają i jak dalece gra jest odległa od „dobrej nowiny”, którą znamy, chociażby dzięki narracji *Nowego Testamentu*.

Na te choroby znam tylko jedno lekarstwo: jawność. Choroby sekretne leczą się tylko ujawnieniem<sup>748</sup>.

---

<sup>748</sup> W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, Kraków 2006, s. 80.

Demaskatorska metoda wyzwolenia z obezwładniającego uroku mitów zaproponowana przez Gombrowicza znajduje tutaj swoje doskonałe zastosowanie. Żeby dostrzec i przeciwdziałać mechanizmowi ofiarничemu, należy najpierw zrozumieć, w jak wielu sytuacjach stosowaliśmy go sami lub stosowany był on wobec nas. Żeby się od niego uwolnić powinniśmy przeanalizować jego działanie w codziennych sytuacjach, w sposobach, w jakich rozwiązujemy konfliktowe sytuacje, w kategoriach, w których odczytujemy relacje z innymi i projektujemy wyobrażenia dotyczące „innych”. Powtarzając za Heideggerem, refleksji powinniśmy poddać to, jak budujemy, myślimy i mieszkamy w naszym świecie. Bez „zrozumienia egzystencjonalnego”<sup>749</sup> naszego udziału w stymulowaniu tego mechanizmu, uwolnienie się spod działania jego uroku wydaje się po prostu niemożliwe. Dlatego też zachęcam wszystkich chętnych do szukania rozwiązania przede wszystkim w konsekwentnym uprawianiu polityki rzeczy małych<sup>750</sup>, czyli tworzeniu alternatywnych narracji wobec tych, które nam przekazują osoby zaślepienie rywalizacją o władzę. Zachęcam także do refleksyjnego przyglądania się swojemu teatrowi życia<sup>751</sup> codziennego<sup>752</sup>, funkcjonowania swojej społeczności w jej lokalnym wymiarze<sup>753</sup> oraz mechanizmów instytucji<sup>754</sup> naszego państwa. Zachęcam także do refleksyjnego stosunku wobec mediów, które skrzętnie podsycają w nas strach, nienawiść oraz rywalizację<sup>755</sup> reprodukując tendencyjny obraz rzeczywistości jednocześnie metodycznie dyskredytując wszystkich, którzy myślą

---

<sup>749</sup> R. Girard, *Początki...*, s. 220.

<sup>750</sup> J. C. Goldfarb, *Polityka rzeczy małych. Siła bezsilnych w mrocznych czasach*, Wrocław 2012.

<sup>751</sup> E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2000.

<sup>752</sup> Np. Tenże, *Rytuał interakcyjny*, Warszawa 2006.

<sup>753</sup> M. de Certeau, L. Giard, P. Mayol, *Wynaleźć codzienność. 2 Mieszkać, gotować*, Kraków 2011.

<sup>754</sup> M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa 2009.

<sup>755</sup> Y. Jewkes, *Media i przestępczość*, Kraków 2010, Z. Kloch, *Odmiany dyskursu*, Wrocław 2006, s. 117–158.

inaczej<sup>756</sup>. Innymi słowy – zastanówmy się, czy chcemy nadal współtworzyć cywilizację, którą możemy za socjolingwistyczką Deborah Tannen nazwać – cywilizacją kłótni<sup>757</sup>?

Wymieniając tylko kilka z brzegu obszarów zainteresowania, można dostrzec, jak wiele możemy jeszcze zrobić, aby nasze życie nie toczyło się w iluzorycznej potrzebie kryzysów oraz towarzyszących im mordów rytualnych, które tworzą złudzenie ich zażegnania oraz fundowania „nowych” porządków. Może dopiero dzięki temu zwrotowi refleksyjnemu, będziemy gotowi do zrozumienia krzywd, jakie wyrządzili oprawcy swoim ofiarom, nie wiedząc w istocie, co czynią. Z drugiej strony uważam, że dopiero w przestrzeni nieofiarniczej, pozbawionej rywalizacji mimetycznej, możliwe jest rzetelne poznanie mechanizmów, oczywistych nadużyć i mrocznych sekretów charakterystycznych dla okresu III RP. W innym wypadku, co przecież nie powinno nas zbytnio dziwić, nikt w nie zamieszany nie będzie chciał zaryzykować dobrowolnej spowiedzi na ten temat, skoro czekają na niego przygotowane od dawna role kozła ofiarnego przeznaczonego dla Azazela czy też, w najlepszym wypadku, ofiarowanego Panu. Innymi słowy, jeśli naprawdę chcemy znaleźć wyjście z tej wirtualnej pułapki symboliczno-rytualnych mechanizmów, w którą wpadamy raz za razem, musimy zrozumieć, że tylko miłość nas może uratować. Rozpoznanie starej gry, polegające na wyjściu poza jej zniewalający schemat wydaje się dużo łatwiejsze dzięki umiejętności metodycznego (rytualnego) wchodzenia w stan poszerzonej świadomości<sup>758</sup>. Umiejętne korzystanie z technik i metod „psychomagicznych”<sup>759</sup> jak je nazwał Alejandro Jodorowsky daje bowiem obiecujące możliwości wglądu i rozumienia mechaniki Umysłu Nieoswojonego w hiperrzeczywistym świecie symulacji.

---

<sup>756</sup> M. Karwat, *O złośliwej dyskredytacji. Manipulowanie wizerunkiem przeciwnika*, Warszawa 2007.

<sup>757</sup> D. Tannen, *Cywilizacja kłótni*, Poznań 2003.

<sup>758</sup> S. Grof, *Kosmiczna podróż. O poznawaniu granic ludzkiej świadomości*, Warszawa 2014.

<sup>759</sup> A. Jodorowsky, *Psychomagia*, Warszawa 2012.

Jeśli nas, naukowców działających w służbie publicznej, ma coś różnić od manipulatorów zatrudnionych przez małe i wielkie gangi kształtujące ludzką świadomość, to właśnie głębokie rozumienie owych procesów, wskazywanie kontekstów, w których występują oraz domaganie się nieustannego upubliczniania „tajemnej” wiedzy na ich temat. Stójmy po stronie społeczeństwa. Ujawniamy wiedzę na temat ukrytych mechanizmów głośno i wyraźnie! Bez względu na to, jak szokująca i skandaliczna wydaje się moja propozycja, w świetle dokonanych tutaj ścisłych analiz strukturalno-semiotycznych leżących u podstaw skuteczności działań magiczno-rytualnych, fundamentalnie kształtujących naszą rzeczywistość, warto ją wziąć bardzo poważnie pod uwagę.

Moja propozycja interpretacji wspomnianych procesów społecznych wpisuje się także w debatę na temat kryzysu rewolucji w krajach postkomunistycznych<sup>760</sup>. Zgadzam się tutaj z Vladimirem Tismaneanu, że wnioski płynące z lekcji tego rodzaju rewolucji, transformacji czy też zmiany systemowej<sup>761</sup> oraz przewyciężania ich kryzysów w krajach postkomunistycznych mogą stać się bardzo ważne dla społeczeństw całego świata. Szczególnie obiecujące w tym kontekście wydają się badania prowadzone w ramach antropologii pojednania<sup>762</sup>. Jeśli zatem zrozumiemy mito-logiczny kontekst naszych kryzysów oraz uświadomimy sobie działanie mechanizmu rytualnego, przewyciężając w ten sposób jego sekretny urok, wtedy staniemy się gotowi do szukania alternatywnych rozwiązań w tej bardzo ciekawej grze odbywającej się, tak w naszym

---

<sup>760</sup> V. Tismaneanu, *Wizje zbawienia. Demokracja, nacjonalizm i mit w postkomunistycznej Europie*, Warszawa 2000.

<sup>761</sup> A. Kolasa-Nowak, *Rewolucja, transformacja, zmiana systemowa. Przemiana retoryki analiz socjologicznych po 1989 roku*, [w:] K. Brzechczyn, M. Nowak (red.), *O rewolucji. Obrazy radykalnej zmiany społecznej*, Poznań 2007, s. 343–350.

<sup>762</sup> J. Kurczewski (red.), *Socjologia pojednania*, Kraków 2012, J. Kurczewski, A. Herman, *Antagonizm i pojednanie w środowiskach wielokulturowych*, Gdańsk 2013.

lokalnym kontekście społeczeństwa postkomunistycznego, jak i potencjalnie w każdym innym. Niech pocieszeniem będą dla nas słowa Lévi-Straussa:

Jeżeli ludzie nie zabierali się nigdy do żadnej innej pracy prócz budowania społeczeństwa zdolnego do życia, siły, które ożywiały naszych odległych przodków, są także w nas. Nic nie jest rozegrane, możemy wszystko zacząć od nowa. To, co zostało źle zrobione, można przerobić. „Złoty wiek, który ślepy przesąd umieścił za (lub przed) nami, jest *w nas*”. Braterstwo ludzi nabiera konkretnego sensu, w najbiedniejszym plemienu widzimy potwierdzenie naszego obrazu i doświadczenie, które w połączeniu z innymi możemy sobie przyswoić jako naukę<sup>763</sup>.

---

<sup>763</sup> C. Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, Warszawa 2008, s. 414.

# Bibliografia

1. Adamczyk A., „*Epoka geniuszu Komendanta*”. *Miejsce argumentacji historycznej w próbach kreowania politycznej rzeczywistości w myśli obozu piłsudczykowskiego po 1939 roku* [w:] E. Ponczek, A. Sepkowski (red.), *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, t. 1, Toruń 2010.
2. Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, Warszawa 2008.
3. Agamben G., *Stan wyjątkowy*, Kraków 2008.
4. Antonello P., de Castro Rocha J.C., *Wprowadzenie. Od początku do końca jedno długie dowodzenie*, [w:] R. Girard, *Początki kultury*, Kraków 2006.
5. *Antropologia doświadczenia*, Turner V., Bruner E.M. (red.), Kraków 2011.
6. *Antropologia widowisk*, Kolankiewicz L. (red.), Warszawa 2005.
7. Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.
8. Badowska I., *Kontrowersje i dyskusje wokół myśli René Girarda*, [w:] „Literatura na Świecie”, z. 12, 1983.
9. Baudrillard J., *O uwodzeniu*, Warszawa 2005.
10. Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, Warszawa 2005.
11. Baudrillard J., *Wymiana symboliczna i śmierć*, Warszawa 2007.
12. Baudrillard J., *Zbrodnia doskonała*, Warszawa 2008.
13. Barański J., *Socjotechnika, między magią a analogią*, Kraków 2001.
14. Barnard A., *Antropologia*, Warszawa 2006.
15. Barthes R., *Mit i znak*, Warszawa 1970.
16. Barthes R., *Mitologie*, Warszawa 2000.
17. Bertonneau T.F., *Two Footnotes: On the Double Necessity of Girard and Gans*, „Anthropoetics. The Journal of Generative Anthropology” 1996, vol. II, nr 1.
18. *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006.
19. Biernat T., *Józef Piłsudski – Lech Wałęsa. Paradoks charyzmatycznego przywództwa*, Toruń 1999.
20. Bolewski J., *Mit i prawda kultury*, Warszawa 2007.
21. Bourdieu P., *Medytacje pascaliańskie*, Warszawa 2006.
22. Bourdieu P., Wacquant L.J.D., *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Warszawa 2001.
23. Bourdieu P., *Zmysł praktyczny*, Kraków 2008.
24. Buchowski M., *Antropologia społeczna Edmunda Leacha: między funkcjonalizmem a strukturalizmem. Przedmowa do wydania polskiego*, [w:] E. Leach, *Kultura i komunikowanie*, Warszawa 2010.
25. Buchowski M., *Magia i rytuał*, Warszawa 1993.
26. Buchowski M., *Zrozumieć Innego*, Kraków 2004.
27. Buden B., *Strefa przejścia*, Warszawa 2012.
28. Buksiński T., *Zasady i metody interpretacji tekstów źródłowych*, Poznań 1991.
29. Burke K., *A Rhetoric of Motives*, Berkeley-Los Angeles 1969.
30. Burszta W.J., *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*. Warszawa 2013.
31. Burszta W.J., *Od mowy magicznej do szumów popkultury*, Warszawa 2009.
32. Burszta W.J., Jaskułowski K., *Nacjonalizm jako myślenie metonimiczne*, „Sprawy Narodowościowe” 2005, z. 27.

33. Bralczyk J., Wasilewski J., *O języku preambuły do Konstytucji 1997. Retoryczna inżynieria zgody*, [w:] M. Czyżewski, S. Kowalski, T. Tabako (red.), *Retoryka i polityka. Dwudziestolecie polskiej transformacji*, Warszawa 2010.
34. Bremond C., *Kombinacje syntaktyczne między funkcjami a sekwencjami narracyjnymi*, „Pamiętnik Literacki” 1968, t. LIX, z. 4.
35. Browning W.R.F., *Słownik biblijny*, Warszawa 2009.
36. Caillois R., *Człowiek i sacrum*, Warszawa 2009.
37. Caillois R., *Siła powieści*, Gdańsk 2008.
38. Caillois R., *Żywioł i ład*, Warszawa 1993.
39. Castaneda C., *Opowieści o mocy*, Poznań 2001.
40. Certeau M. de, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, Kraków 2008.
41. Certeau M. de, Giard L., Mayol P., *Wynaleźć codzienność. 2 Mieszkać, gotować*, Kraków 2011.
42. Cezar de Castro Rocha P.A.J., *Wstęp*, [w:] R. Girard, *Początki kultury*, Kraków 2006.
43. Chmielewska-Gnojewska J., *Mit IV RP jako narzędzie manipulacji w kampanii wyborczej PiS w 2005 roku*, [w:] B. Szklarski (red.), *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce*, Warszawa 2008.
44. Cichoracki P., *Legenda i polityka. Kształtowanie się wizerunku Marszałka Józefa Piłsudskiego w świadomości zbiorowej społeczeństwa polskiego w latach 1918–1939*, Kraków 2005.
45. Czerwińska-Burszta H., *Teoria rytów przejścia Arnolda van Gennepa i jej recepcja na gruncie strukturalistycznym*, „Lud” 1986, t. 70.
46. Czeremski M., *Oswojenie bajki. Morfologia Władimira Proppa*, [w:] W. Propp, *Morfologia bajki magicznej*, Kraków 2011.
47. Czeremski M., *Struktura mitów*, Kraków 2009.
48. Czubaj M., *Etnolog w mieście grzechu*, Gdańsk 2010.
49. Dayan D., Katz E., *Wydarzenia medialne. Historia transmitowana na żywo*, Warszawa 2008.
50. Deflem M., *Rytuał, anty-struktura i religia, czyli Victora Turnera procesualna analiza symboli*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 1–2 (256–257), r. 2002.
51. Domenach J. M., *René Girard – Hegel chrystianizmu*, [w:] „Literatura na Świecie”, z. 12, 1983.
52. Douglas M., *Czystość i zmaza*, Warszawa 2007.
53. Douglas M., *Ukryte znaczenia*, Kęty 2007.
54. Drozdowicz J., *Symbole w działaniu. Akademickie konteksty nurtu symbolicznego*, Poznań 2009.
55. Dziadosz D., *Monarcha odrzucony przez Boga i lud*, Przemysł 2006.
56. Eco U., *Nieobecna struktura*, Warszawa 2003.
57. Eliade M., *Aspekty mitu*, Warszawa 1998.
58. Eliade M., *Religia, literatura i komunizm. Dziennik emigranta*, Londyn 1990.
59. Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 2000.
60. Eriksen T.H., *Małe miejsca, wielkie sprawy*, Warszawa 2009.
61. Filipowicz S., *Mit i spektakl władzy*, Warszawa 1988.
62. Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa 2009.
63. Foucault M., *Porządek dyskursu*, Gdańsk 2002.
64. Freud Z., *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*, Warszawa 1994.
65. „Gazeta Wyborcza” z dnia 13–14 maja 2006.
66. Geertz C., *Interpretacja kultur*, Kraków 2005.
67. Geertz C., *Zastane światło*, Kraków 2003.



68. Gennep van A., *Obrzędy przejścia*, Warszawa 2006.
69. Gill A.M., Whedbee K., *Retoryka*, [w:] T. Van Dijk (red.), *Dyskurs jako struktura i proces*, Warszawa 2001.
70. Girard R., *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa 1992.
71. Girard R., *Kozioł ofiarny*, Łódź 1991.
72. Girard R., *La voix méconnue du réel*, Paris 2002.
73. Girard R., *Początki kultury*, Kraków 2006.
74. Girard R., *Rzeczy ukryte od założenia świata*, [w:] „Literatura na Świecie”, z. 12, 1983.
75. Girard R., *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993, t. 1.
76. Girard R., *Sacrum i przemoc*, Poznań 1994, t. 2.
77. Girard R., *Szekspir. Teatr zazdrości*, Warszawa 1996.
78. Girard R., *Widziałem szatana spadającego z nieba jak błyskawica*, Warszawa 2002.
79. Głowiński M., *Nowomowa po Polsku*, Warszawa 1990.
80. Głowiński M., *Nowomowa i ciągi dalsze*, Kraków 2009.
81. Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Warszawa 2000.
82. Goffman E., *Rytuał interakcyjny*, Warszawa 2006.
83. Goldfarb J. C., *Polityka rzeczy małych. Siła bezsilnych w mrocznych czasach*, Wrocław 2012.
84. Golon M., *Józef Piłsudski w powojennej historiografii polskiej oraz propagandzie*, [w:] M. Wojciechowski, Z. Karpus (red.), *Józef Piłsudski wobec Europy i wybranych zagadnień wewnętrznych Drugiej Rzeczypospolitej (1918–1935). W 70. rocznicę śmierci*, Włocławek-Toruń 2007.
85. Gombrowicz W., *Dziennik 1953–1956*, Kraków 2006.
86. Greimas A.J., *O bogach i ludziach. Studia o mitologii litewskiej*, Kęty 2007.
87. Greimas A.J., E. Leach, *Rytuał i narracja*, Warszawa 1989.
88. Grof S., *Kosmiczna podróż. O poznawaniu granic ludzkiej świadomości*, Warszawa 2014.
89. Grzegorzczak A., *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce*, Poznań 1992.
90. Grzegorzewska M., *Scena we krwi. Szekspira tragedia zemsty*, Kraków 2006.
91. Hajduk-Nijakowska J., *Proces mityzacji współczesnych bohaterów*, [w:] P. Kowalski (red.), *Mit, prawda, imaginacja*, Wrocław 2011.
92. Hałas E., *Symbole w interakcji*, Warszawa 2001.
93. Hein-Kircher H., *Kult Piłsudskiego i jego znaczenie dla państwa polskiego 1926–1939*, Warszawa 2008.
94. Hobsbawm E., Ranger T., *Tradycja wynaleziona*, Kraków 2008.
95. Janion M., *Romantyzm i historia*, Warszawa 1978.
96. Jaskułowski K., *Wspólnota symboliczna. W stronę antropologii nacjonalizmu*, Gdańsk 2012.
97. Jawłowski A., *Święty ład. Rytuał i mit mundialu*, Warszawa 2007.
98. Jaźwiński R., *Historiozoficzne meandry mitu „nowego państwa” (mitu założycielskiego). Próba interpretacji schematu dziejowego IV RP*, [w:] Szklarski B. (red.), *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce*, Warszawa 2008.
99. Jewkes Y., *Media i przestępczość*, Kraków 2010.
100. Jodorowsky A., *Psychomagia*, Warszawa 2012.

101. Juszczyszyn B., *Polityka historyczna w założeniach programowych i działaniach parlamentarnych PiS w latach 2005–2007*, [w:] Potoczka E., Sepkowski A. (red.), *Mity historyczno-polityczne wyobrażenia zbiorowe polityka historyczna*, t. 1, Toruń 2010.
102. *Józef Piłsudski i jego legenda*, Czubiński A. (red.), Warszawa 1988.
103. *Józef Piłsudski (1867–1935). Polityk – wódz – mąż stanu*, Faryś J., Sikorski T. (red.), Szczecin 2006.
104. Karwat M., *O złośliwej dyskredytacji. Manipulowanie wizerunkiem przeciwnika*, Warszawa 2007.
105. Kawalec K., *Państwo a naród w dwudziestolecu międzywojennym – spory nie zakończone*, [w:] Wrzesiński W. (red.), *Do niepodległości 1918, 1945, 1989. Wizje – drogi – spełnienie*, Warszawa 1998.
106. Kloch Z., *Odmiany dyskursu*, Wrocław 2006.
107. Kmita J., *Kultura i poznanie*, Warszawa 1985.
108. Kochan M., *Slogany w reklamie i polityce*, Warszawa 2003.
109. Kociuba M., *Geneza rytuału w kontekście antropologii René Girarda*, [w:] Filipiak M., Rajewski M. (red.), *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*, Lublin 2006.
110. Kolasa-Nowak A., *Rewolucja, transformacja, zmiana systemowa. Przemiana retoryki analiz socjologicznych po 1989 roku*, [w:] Brzechczyn K., Nowak M. (red.), *O rewolucji. Obrazy radykalnej zmiany społecznej*, Poznań 2007.
111. Kopaliński W., *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 2007, t. 1.
112. Kosidowski Z., *Opowieści Biblijne*, Warszawa 1988.
113. Kosiński D., *Teatra polskie: historie*, Warszawa 2010.
114. Kowalski S., *Konstrukcja i dekonstrukcja III RP: Symetrie i asymetrie*, [w:] Czyżewski M., Kowalski S., Tabako T. (red.), *Retoryka i polityka. Dwudziestolecie polskiej transformacji*, Warszawa 2010.
115. Kuper A., *An Interview with Edmund Leach*, „Current Anthropology”, 27 (4) 1986.
116. Kuper H., *Wróżbita i detektyw*, [w:] MacAloon J.J. (red.), *Rytuał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*, Warszawa 2009.
117. Kurczewski J. (red.), *Socjologia pojednania*, Kraków 2012.
118. Kurczewski J., Herman A., *Antagonizm i pojednanie w środowiskach wielokulturowych*, Gdańsk 2013.
119. *Krytyczna Analiza Dyskursu*, Duszak A., Fairclough N. (red.), Kraków 2008.
120. Krzyżaniak B., *Biblia i antropologia. Spotkania niedokończone*, Poznań 2004.
121. Laclau E., Mouffe Ch., *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, Wrocław 2007.
122. Leach E., *Kultura i komunikowanie*, Warszawa 2010.
123. Leach E., *Lévi-Strauss*, Warszawa 1998.
124. Leach E., *Political Systems of Highland Burma*, Londyn 1954.
125. Leach E., Aycok D. A., *Siostra Mojżesza. Strukturalistyczne interpretacje mitu biblijnego*, Poznań 1998.
126. Lenin W. I., *Rewolucja u bram. Pisma Lenina z roku 1917*, (wybór, wstęp i oprac.) Żiżek S., Kraków 2007.
127. Lewellen T.C., *Antropologia polityczna*, Kraków 2010.
128. Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, Warszawa 2009.
129. Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna II*, Warszawa 2001.
130. Lévi-Strauss C., *Antropologia wobec problemów współczesnego świata*, Kraków 2013.
131. Lévi-Strauss C., *Opowieść o rysiu*, Łódź 1994.

132. Lévi-Strauss C., *Smutek tropików*, Warszawa 2008.
133. Lipiński A., *Mitologizacja czy dyskursywna reprezentacja? Okrągły stół, Magdalena i „gruba kreska” jako kategorie dyskursu prawicy*, [w:] Szklarski B. (red.), *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce*, Warszawa 2008.
134. Liszka J.J., *The Semiotic of Myth. A Critical Study of Symbol*, Bloomington 1989.
135. Malinowski B., *Mit, magia, religia*, t. 7, Warszawa 1990.
136. Marzęcki R., *IV RP i mit liberalizmu – analiza mitów polskiej polityki w świetle koncepcji G. Sorela, R. Girardeta, E. Cassirera i R. Barthes’a*, [w:] Szklarski B. (red.), *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce*, Warszawa 2008.
137. Matynia E., *Demokracja performatywna*, Wrocław 2008.
138. Mauss M., *Socjologia i antropologia*, Warszawa 2001.
139. Marszałek R., *Mythos Redivivus*, Warszawa 2010.
140. Michałowski K., *Rola mitu krwi i ziemi w Państwie Platona, czyli o relacjach między ideą, mitem i praktyką przez pryzmat mitu III RP i IV RP*, [w:] Szklarski B. (red.), *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce*, Warszawa 2008.
141. Michoń Ł., Pawlak M., *Antropologia dramatu społecznego. O mechanizmach wykluczenia w walce politycznej Józefa Piłsudskiego*, [w:] B. Płonka-Syroka, K. Marchel (red.), *Wykluczanie. Społeczno-kulturowe mechanizmy kreowania emocji*, Wrocław 2010.
142. Mioletinski E.M., *Poetyka mitu*, Warszawa 1981.
143. Mioletinski E.M., *Strukturalno-typologiczne badania bajki*, [w:] Propp W., *Morfologia bajki magicznej*, Kraków 2011.
144. Mouffe Ch., *Paradoks demokracji*, Wrocław 2005.
145. *Narratologia*, M. Głowiński (red.), Gdańsk 2004.
146. Nietzsche F., *Wiedza radosna*, Kraków 2004.
147. Obeyesekere G., *Apoteoza kapitana Cooka. Europejskie mitotwórstwo w rejonie Pacyfiku*, Kraków 2007.
148. Olczyk T., *Politrozrywka i popperswazja. Reklama telewizyjna w polskich kampaniach wyborczych XXI wieku*, Warszawa 2009.
149. Ortner S.B., *O symbolach kardynalnych*, [w:] Kempny M., Nowicka-Rusek E. (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa 2003.
150. Paruch W., *Mit Rzeczypospolitej w piłsudczykowskiej myśli politycznej. Między wiedzą historyczną a wizją polityczną*, [w:] Ponczek E., Sepkowski A. (red.), *Mity historyczno-polityczne, wyobrażenia zbiorowe, polityka historyczna. Studia i materiały*, t. 1, Toruń 2010.
151. Piłsudski J., *List do Romana Dmowskiego na temat sytuacji politycznej w Polsce i postawy Polaków wobec przedstawicieli obcych państw*, [w:] Borkowski J. (red.), *Wybór pism: Józef Piłsudski – o państwie i armii*, Warszawa 1985.
152. *Pisma zbiorowe. Józef Piłsudski*, Borkowski J. (red.), t. 8, Warszawa 1990.
153. *Pisma zbiorowe. Józef Piłsudski*, Lipiński W. (red.), t. 4, Warszawa 1989.
154. *Pisma zbiorowe. Józef Piłsudski*, Świtalski K. (red.), t. 5, Warszawa 1990.
155. *Pisma zbiorowe. Józef Piłsudski*, Świtalski K. (red.), t. 6, Warszawa 1990.
156. *Pisma zbiorowe. Józef Piłsudski*, Świtalski K. (red.), t. 9, Warszawa 1991.
157. *Pisma zbiorowe. Józef Piłsudski*, Wasilewski L. (red.), t. 2, Warszawa 1989.
158. Pocock D., *North and South In the Book of Genesis*, [w:] Beattie J. H., Lienhardt R.G. (red.), *Studies in Sociological Anthropology: Essays in memory of E.E. Evans-Pritchard by his former Oxford Colleagues*, Oxford 1975.
159. Propp W., *Historyczne korzenie bajki magicznej*, Warszawa 2003.
160. Propp W., *Morfologia bajki magicznej*, Kraków 2011.
161. Propp W., *Nie tylko bajka*, Warszawa 2000.

162. Propp V., *Theory and History of Folklore*, Minneapolis 1984.
163. Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawy o metodzie*, Warszawa 2003.
164. Ricoeur P., *Intryga i historyczna opowieść*, Kraków 2008.
165. Ricoeur P., *Symbolika zła*, Warszawa 1986.
166. Rosner K., *Semiotyczne próby konstruowania gramatyk tekstowych: A. Greimas, C. Bremond i inni*, [w:] Grzegorzczyk A., *Semiotyczne olśnienia. Szkice o teorii A.J. Greimasa*, Poznań 1997.
167. Rothenbuhler E.W., *Komunikacja rytualna*, Kraków 2003.
168. Rowiński C., *Mysł René Girarda*, [w:] „Literatura na Świecie”, z. 12, 1983.
169. *Rytułał, dramat, święto, spektakl. Wstęp do teorii widowiska kulturowego*, MacAloon J.J. (red.), Warszawa 2009.
170. Sahlins M.D., *Inne czasy, inne zwyczaje. Antropologia historii*, [w:] Kempny M., Nowicka-Rusek E. (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej – kontynuacje*, Warszawa 2004.
171. Sahlins M., *Jak myślę „tubylcy”. O kapitanie Cooku, na przykład*, Kraków 2007.
172. Sahlins M., *Wyspy historii*, Kraków 2006.
173. Sahlins M., *Z przeprosinami dla Tukidydesa. Rozumienie historii jako kultury i odwrotnie*, Kraków 2011.
174. Sanecka-Tyczyńska J., *Państwo obywatelskie i wspólnota polityczna. Studium o myśli politycznej Prawa i Sprawiedliwości*, Lublin 2011.
175. Saussure F. de, *Język jako system znaków*, [w:] Rasiński L. (red.), *Język, dyskurs, społeczeństwo*, Warszawa 2009.
176. Saussure F. de, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Warszawa 2002.
177. Schechner R., *Performatyka. Wstęp*, Wrocław 2006.
178. Schopenhauer A., *Erystyka czyli sztuka prowadzenia sporów*, Kraków 2006.
179. Schultze B., *„Z chłopów król”. Cztery wieki tradycji tematu literackiego w Polsce*, Kraków 2006.
180. Segal R., *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford 2004.
181. Sepkowski A., *Romantyczno-heroiczna mityzacja osoby Józefa Piłsudskiego*, [w:] Karpusa Z., Radomski G., Wojdyła W. (red.), *Zamach stanu Józefa Piłsudskiego i jego konsekwencje w interpretacjach polskiej myśli politycznej XX wieku*, Toruń 2008.
182. Segalen M., *Obrzędy i rytuały współczesne*, Warszawa 2009.
183. Shakespeare W., *Tytus Andronikus*, Warszawa 2000.
184. Sikorski T., *IV Rzeczpospolita – następstwo zmienności dziejowej czy projekt modernizacji? (w programie politycznym Koalicji Konserwatywnej)*, [w:] Potoczka E., Sepkowski A., (red), *Mity historyczno-polityczne wyobrażenia zbiorowe polityka historyczna*, t. 1., Toruń 2010.
185. Sioma M., *Zamach stanu Józefa Piłsudskiego 1926 roku*, Lublin 2007.
186. Składanowski H., *Postać Józefa Piłsudskiego w podręcznikach do nauczania historii w szkołach powszechnych II Rzeczypospolitej*, [w:] Wojciechowski M., Karpus Z. (red.), *Józef Piłsudski wobec Europy i wybranych zagadnień wewnętrznych Drugiej Rzeczypospolitej (1918–1935). W 70. rocznicę śmierci*, Włocławek-Toruń 2007.
187. Sorman G., *Powrót człowieka religijnego*, [w:] R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, Warszawa 1992.
188. Stam R., Burgoyne R., Flitterman-Lewis S., *New Vocabularies in Film Semiotics. Structuralism, Poststructuralism and Beyond*, London 2000.
189. Staniszkis J., *Postkomunizm*, Gdańsk 2001.

190. Stibbe M.W.G., *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*, Cambridge 1995.
191. Suleja W., *Józef Piłsudski*, Wrocław 1995.
192. *System Rywina, czyli druga strona III Rzeczypospolitej*, Skórzyński J. (red.), Warszawa 2003.
193. Szacka B., *Mit a rzeczywistość społeczeństw europejskich*, [w:] Mokrzycki E., Ofierska M., Szacki J., (red.), *O społeczeństwie i teorii społecznej*, Warszawa 1985.
194. Szyjewski A., *Człowiek w drodze do życia sakralnego; sacrum, rytuał i symbol w koncepcji Victora Turnera*, [w:] Turner V., *Las symbol: aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, Kraków 2006.
195. Śleszyński W., *Obóz odosobnienia w Berezie Kartuskiej 1934–1939*, Białystok 2003.
196. Śpiewak P., *Pamięć po komunizmie*, Gdańsk 2005.
197. Tambiah S.J., *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*, Kraków 2007.
198. Tannen D., *Cywilizacja kłótni*, Poznań 2003.
199. Thompson J.B., *Skandal polityczny. Władza i jawność w epoce medialnej*, Warszawa 2010.
200. Tismeanu V., *Wizje zbawienia. Demokracja, nacjonalizm i mit w postkomunistycznej Europie*, Warszawa 2000.
201. Tokarska-Bakir J., *Legenda o krwi. Antropologia przęsądu*, Warszawa 2008.
202. Tocqueville A. de, *Dawny ustrój i rewolucja*, Warszawa 1970.
203. Turner V., *Antropologia widowiska*, Warszawa 2008.
204. Turner V., *Badania nad symbolami*, [w:] Kempny M., Nowicka-Rusek E. (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Warszawa 2003.
205. Turner V., *Gry społeczne, pola i metafory*, Kraków 2005.
206. Turner V., *Las symbol: aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, Kraków 2006.
207. Turner V., *Liminalność i communitas*, [w:] Kempny M., Nowicka-Rusek E. (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej - kontynuacje*, Warszawa 2004.
208. Turner V., Turner E., *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, Kraków 2009.
209. Turner V., *Od rytuału do teatru*, Warszawa 2005.
210. Turner V., *Proces rytualny: struktura i antystruktura*, Warszawa 2010.
211. Trzcziński Ł., *Mit bohaterski*, Kraków 2006.
212. Ulicka D., *Wstęp*, [w:] W. Propp, *Nie tylko bajka*, Warszawa 2000.
213. Urbanowski B., *Józef Piłsudski marzyciel i strateg. Część pierwsza. Korekta mitów*, Warszawa 1997.
214. Uspienski B., *Historia i semiotyka*, Gdańsk 1998.
215. Walicki A., *Miedzy filozofią, religią i polityką. Studia o myśli polskiej epoki romantyzmu*, Warszawa 1983.
216. Wasilewski J., *Elita polityczna 1998*, Warszawa 1999.
217. Wasilewski J., *Opowieści o Polsce. Retoryka narracji*, Warszawa 2012.
218. Watt R.M., *Gorzka chwała. Polska i jej los 1918–1939*, Warszawa 2005.
219. White H., *Poetyka pisarstwa historycznego*, Kraków 2000.
220. White H., *Proza historyczna*, Kraków 2009.
221. Wróblewska V., *Od bohatera mitycznego do bohatera bajkowego (na przykładzie opowieści ludowych)*, [w:] Kowalski P. (red.), *Mit, prawda, imaginacja*, Wrocław 2011.
222. Wójcik W., *Józef Piłsudski w legendzie literackiej*, Kielce 1999.

223. Wywiad z Lechem Kaczyńskim, *Historia stosowana*, „Arcana” 2006, nr 4–5.
224. Vogel Ch., *Podróż autora. Struktury mityczne dla scenarzystów i pisarzy*, Warszawa 2010.
225. *Zamach stanu Józefa Piłsudskiego i jego konsekwencje w interpretacjach polskiej myśli politycznej XX wieku*, Karpusa Z., Radomski G., Wojdyła W. (red.), Toruń 2008.
226. Zieliński H., *Historia Polski 1914–1939*, Wrocław 1982.
227. Zowczak M., *O technikach tworzenia sensu według Algirdasa J. Greimasa*, [w:] Greimas A.J., *O bogach i ludziach. Studia o mitologii litewskiej*, Kęty 2007.
228. Zygmuntowicz Z., *J. Piłsudski o sobie. Z pism, rozkazów i przemówień kandydanta*, Warszawa 1989.
229. Žižek S., *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, Warszawa 2010.
230. Žižek S., *Rok niebezpiecznych marzeń*, Warszawa 2014.

# Netografia

1. *Anatomia upadku*. Artykuł na temat filmu na Wikipedia: [http://pl.wikipedia.org/wiki/Anatomia\\_upadku](http://pl.wikipedia.org/wiki/Anatomia_upadku) (dostęp: 11.09.2013).
2. Antoni Macierewicz podsumował prace zespołu dot. katastrofy smoleńskiej <http://www.pis.org.pl/article.php?id=20759> (dostęp: 12.12.2012).
3. Film Anity Gargas z większą widownią niż „Śmierć prezydenta” <http://m.wirtualnemedi.pl/m/artykul/film-anity-gargas-z-wieksza-widownia-niz-smierc-prezydenta> (dostęp: 11.09.2013).
4. Górski A., *Oświadczenie w sprawie chrztu Mieszka I, koronacji Bolesława Chrobrego oraz wizyty Ojca Świętego Benedykta XVI i potrzeby podjęcia przez Sejm RP uchwały o nadaniu Chrystusowi tytułu „Jezus Król Polski”*, [www.sejm.gov.pl](http://www.sejm.gov.pl). (dostęp 10.11. 2012).
5. Jałowiec J., Zadroga A, *Kraków przeżywa najazd zagranicznych mediów*, [http://krakow.gazeta.pl/krakow/1.35798.7776661.Krakow\\_przezywa\\_najazd\\_zagranicznych\\_mediow.html](http://krakow.gazeta.pl/krakow/1.35798.7776661.Krakow_przezywa_najazd_zagranicznych_mediow.html) (dostęp: 22.09.2010).
6. *Jarosław Kaczyński: Musimy zmierzyć się z prawdą* <http://www.pis.org.pl/article.php?id=21157> (dostęp: 18.12.2012).
7. *Jarosław Kaczyński: Mój brat naraził się wielu* <http://www.pis.org.pl/article.php?id=21199> (dostęp: 18.12.2012).
8. *Jarosław Kaczyński na Radzie Politycznej „PiS”: Narodowe zadanie to jak najszybsze odsunięcie tej władzy*, <http://www.pis.org.pl/article.php?id=21290> (dostęp: 18.12.2012).
9. *Jarosław Kaczyński: Tusk w sensie moralnym i politycznym ma na sumieniu 96 ludzi* <http://www.pis.org.pl/article.php?id=18273> (dostęp: 10.11. 2011).
10. Kleiber M, *Miękka siła dyplomacji i nauki. Politycy i badacze powinni działać razem* [http://www.aktualnoscipan.pl/images/2013/opinie\\_i\\_poglady/mie.pdf](http://www.aktualnoscipan.pl/images/2013/opinie_i_poglady/mie.pdf) (dostęp: 25.09.2013). Artykuł został pierwotnie opublikowany w numerze 181 Dzienniku „Gazeta Prawna” z dnia 18 września 2013 roku,
11. *Konferencja Smoleńska* <http://konferencjasmoleńska.pl/> (dostęp: 12.09.2013).
12. Kuper A., *An Interview with Edmund Leach*, *Current Anthropology* 27 (4) 1986, s. 375–382, <http://asc2.files.wordpress.com/2007/10/an-interview-with-edmund-leach.pdf> (dostęp: 02.03.2012).
13. *Miliony oglądało po tragedii pod Smoleńskiem*, oprac. [Wirtualnemedi.pl](http://www.wirtualnemedi.pl) <http://www.wirtualnemedi.pl/artykul/miliony-widzow-ogladalo-relacje-po-tragedii-pod-smolenskiem>, (dostęp: 20.06.2012).
14. *Na pierwszym planie. Smoleńsk 2010–2013, wydanie specjalne*, <http://vod.tvp.pl/audycje/publicystyka/na-pierwszym-planie/wideo/smolensk-2010-2013-wydanie-specjalne-08042013/10677788> (dostęp: 12.09.2013).
15. *Pogrzeb Prezydenta RP Lecha Kaczyńskiego i Jego małżonki Marii* <http://www.pis.org.pl/article.php?id=17189> (dostęp: 17.04.2010).
16. Profile Ireneusza Krzemińskiego: [http://pl.wikipedia.org/wiki/Ireneusz\\_Krzemi%C5%84ski](http://pl.wikipedia.org/wiki/Ireneusz_Krzemi%C5%84ski), <http://nauka-polska.pl/dhtml/raporty/ludzieNauki?rtype=opis&objectId=55940&lang=pl> (dostęp: 15.09.2013).
17. Profil Jacka Rońdy na Wikipedia: [http://pl.wikipedia.org/wiki/Jacek\\_Ro%C5%84da](http://pl.wikipedia.org/wiki/Jacek_Ro%C5%84da) (dostęp: 12.09.2013).
18. Profile Michała Kleibera [http://pl.wikipedia.org/wiki/Micha%C5%82\\_Kleiber](http://pl.wikipedia.org/wiki/Micha%C5%82_Kleiber), <http://nauka-polska.pl/dhtml/raporty/ludzieNauki?rtype=opis&objectId=54580&lang=pl> (dostęp: 15.09.2013).

19. Profil Pawła Artymowicza na *Wikipedia*: [http://pl.wikipedia.org/wiki/Pawe%C5%82\\_Artymowicz](http://pl.wikipedia.org/wiki/Pawe%C5%82_Artymowicz) (dostęp: 12.09.2013).
20. Profile Piotra Witakowskiego: Tu profile naukowe profesora Witakowskiego: [http://pl.wikipedia.org/wiki/Piotr\\_Witakowski](http://pl.wikipedia.org/wiki/Piotr_Witakowski), [http://www.encyklopedia-solidarnosci.pl/wiki/index.php?title=Piotr\\_Krzysztof\\_Witakowski](http://www.encyklopedia-solidarnosci.pl/wiki/index.php?title=Piotr_Krzysztof_Witakowski) (dostęp: 12.09.2013).
21. *Program wyborczy Prawa i Sprawiedliwości z 2005 roku*, <http://www.pis.org.pl/dokumenty/program.htm> (dostęp 11.03.2007).
22. *Raport Polskiej Komisji Badania Wypadków Lotniczych Lotnictwa Państwowego* <http://komisja.smolensk.gov.pl/kbw/komunikaty/8875,Raport-koncowy-w-sprawie-ustaleni-a-okolicznosci-i-przyczyn-katastrofy-samolotu-T.html> (dostęp: 11.09.2013).
23. *Raport Rosyjskiego Międzypaństwowego Komitetu Lotniczego (MAK)* <http://www.komisja.smolensk.gov.pl/kbw/komunikaty/8695,dok.html> (dostęp: 11.09.2013).
24. Rozmowa Agnieszki Kublik z Michałem Kleiberem *Prof. Kleiber składa ofertę: Nauka może rozbroić Smoleńsk* [http://wyborcza.pl/1,76842,13763730,Prof\\_Kleiber\\_sklada\\_oferte\\_Nauka\\_moze\\_rozbroic\\_Smolensk.html?as=1](http://wyborcza.pl/1,76842,13763730,Prof_Kleiber_sklada_oferte_Nauka_moze_rozbroic_Smolensk.html?as=1) (dostęp: 18.09.2013).
25. *Stacje z całego świata relacjonowały pogrzeb Lecha Kaczyńskiego*, oprac. [Wirtualnemedial.pl](http://www.wirtualnemedial.pl) <http://www.wirtualnemedial.pl/artykul/13-mln-widzow-ogladalo-pogrzeb-prezydenta-kaczynskiego>, (dostęp: 4.10.2010).
26. *SDP pisze do prezesa TVP w sprawie emisji filmu Anity Gargas*. <http://www.sdp.pl/aktualnosci/525.sdp-pisze-do-prezesa-tvp-w-sprawie-emisji-filmu-anity-gargas-1359043316> (dostęp: 11.09.2013).
27. Śpiewak P., *Koniec złudzeń*, „Rzeczpospolita” z dnia 23.01.2003, <http://www.rp.pl/artykul/694102.html?p=1> (dostęp: 20.11.2011).
28. Tokarska-Bakir J., *Karnawał smutku*, „Gazeta Wyborcza” 2010, nr. 96. [http://wyborcza.pl/1,97863,7807919,Karnawal\\_smutku.html](http://wyborcza.pl/1,97863,7807919,Karnawal_smutku.html) (dostęp: 6.03.2012).
29. *TVP, TVN i Polsat przez weekend razem*, oprac. [Wirtualnemedial.pl](http://www.wirtualnemedial.pl/artykul/tvp-tvn-i-polsat-przez-weekend-razem) <http://www.wirtualnemedial.pl/artykul/tvp-tvn-i-polsat-przez-weekend-razem> (dostęp: 10.07.2012).
30. Wywiad z J. Kaczyńskim, *Musimy zmierzyć się z prawdą* <http://www.pis.org.pl/article.php?id=21157> (dostęp: 18.12.2012).
31. Wywiad ks. inf. Ireneusza Skubisia z Lechem Kaczyńskim, *W trosce o silną i uczciwą Polskę* <http://www.niedziela.pl/artykul/77696/nd/W-trosce-o-silna-i-uczciwa-Polske> (dostęp: 16.01.2013).
32. Wywiad Pawła Wrońskiego z Lechem Kaczyńskim ukazał się w „Gazeta Wyborcza” z dnia 13-14 maja 2006, s. 14–16. Pod zmienionym tytułem: *Lech Kaczyński: Poparłbym zamach majowy*, dostępny jest na oficjalnej stronie Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej [Prezydent.pl](http://www.prezydent.pl/archiwum/archiwum-strony-lecha-kaczynskiego/wypowiedzi-prezydenta/wywiady-krajowe/rok-2006/gazeta-wyborcza-13-maja-2006-r/) pod linkiem: <http://www.prezydent.pl/archiwum/archiwum-strony-lecha-kaczynskiego/wypowiedzi-prezydenta/wywiady-krajowe/rok-2006/gazeta-wyborcza-13-maja-2006-r/> (dostęp: 10.12.2012).
33. Wywiad Romana Pawłowskiego z Dariuszem Kosińskim, *Euro 2012 zamiast Wawelu?*, [http://wyborcza.pl/1,76842,7830886,Euro\\_2012\\_zamiast\\_Wawelu\\_.html](http://wyborcza.pl/1,76842,7830886,Euro_2012_zamiast_Wawelu_.html) (dostęp: 19.09.2010).
34. Wywiad Zenona Baranowskiego z Andrzejem Górskim, *Oskarżam Moskwę*, <http://stary.naszdziennik.pl/index.php?dat=20100412&typ=tk&id=tk17.txt> (dostęp: 10.11.2012).
35. Zespół parlamentarny ds. *Zbadania Przyczyn Katastrofy TU-154 M z 10 kwietnia 2010 roku* [www.smolenskespol.sejm.gov.pl](http://www.smolenskespol.sejm.gov.pl) (dostęp: 15.09.2013).



# Streszczenia

## Mechanizm rytualny

### O modelu ofiarniczego ustanawiania nowego ładu politycznego

Kompozycja książki została w całości podporządkowana procesowi odkrywania mechanizmu rytualnego. Podejmując taką decyzję, zależało mi aby czytelnik mógł z łatwością wejść w rolę czujnego obserwatora pracy badacza, który postępuje niczym detektyw kultury. Dzięki temu zabiegowi czytelnik-detektyw, na początku intrygującej sprawy ma zawsze dostępne jedynie ślady i tropy, które traktowane z osobna, niczego nie wyjaśniają. Ujęte jednak w rytualny kontekst układają się w logiczny wzór, według którego ofiarnik zabija ofiary. Każda zbrodnia dostarcza kolejnych poszlak pozwalających stworzyć procesualny model dokonywanych morderstw, ujawniając jednocześnie ich cel. W toku prowadzonego śledztwa możliwe stało się także zrekonstruowanie ukrytego porządku wcielania się w role ofiarników i ofiar. Okazuje się, że w tej starej grze każdy z nas może zostać pochłonięty przez mechanizm rytualny. Wszystkie zaproponowane w książce rozwiązania formalne pełnią zatem rolę specyficznych egzorcyzmów. Takie podejście stwarza każdemu chętnemu możliwość uwolnienia się spod działania magicznego uroku podążania dawną drogą mordów rytualnych zapowiadających nadejście kolejnego „złotego wieku”.

Łukasz P. Michoń

**Zusammenfassung von „Mechanizm rytualny”  
(Ritueller Mechanismus)  
Über das Modell von dem Opfer-Beschließen  
einer neuen politischen Ordnung**

Der Aufbau des Buches wurde als Ganzes dem Prozess der Enthüllung eines rituellen Mechanismus untergeordnet. Als ich mich dafür entschied, legte ich großen Wert darauf, dass sich der Leser mit Leichtigkeit in die Rolle eines aufmerksamen Beobachters der Arbeit eines Forschers hinein fühlen kann, der sich wie ein Detektiv der Kultur benimmt. Dank einer solchen Methode verfügt der Leser-Detektiv am Anfang eines spannenden Falles immer nur über Spuren, die, wenn sie getrennt behandelt werden, nichts erklären. Wenn sie aber in einen rituellen Kontext gefasst werden, bilden sie ein logisches Muster, nach dem der Opferpriester die Opfer tötet. Jedes Verbrechen liefert weitere Indizien an, die ein prozessuales Modell der begangenen Morde zu schaffen ermöglichen und damit das Ziel dieser Morde offenbart wird. Während der Ermittlung war auch möglich die versteckte Ordnung des Verkörperns der Rollen von Opferpriestern und Opfern zu rekonstruieren. Es stellt sich heraus, dass jeder von uns in diesem alten Spiel in den rituellen Mechanismus einbezogen werden kann. Alle im Buch vorgeschlagenen formalen Lösungen erfüllen also die Rolle spezifischer Exorzismen. Eine solche Betrachtungsweise schafft für jeden Willigen die Möglichkeit der Befreiung von der Macht des Zaubers, der die Fortsetzung der alten rituellen Morde ist, welche das nächste “goldene Zeitalter”; ankündigen.

Marta Chanas-Nowicka

## **The Synopsis of The Ritual Mechanism On the Model of the Sacrificial Establishment of a New Political Order**

The composition of the book is entirely subordinated to the process of detecting the ritual mechanism, which aims at enabling the reader to take the role of a vigilant observer of the work of an investigator who acts like a detective of culture. Thanks to this operation, at the beginning of an intriguing case, only traces and clues are available for the reader-detective, which, treated separately, do not explain anything. However, when placed in the ritual context, they arrange themselves in a logical pattern, according to which the sacrificer kills the sacrifice. Each crime provides further clues allowing to create a processual model of the committed murders and reveal their purpose. In the course of the investigation, it becomes possible to reconstruct the hidden order of embodying the roles of sacrificers and sacrifices. It occurs that, in this old game, each of us can be devoured by the ritual mechanism. Therefore all formal solutions proposed in the book perform the role of specific exorcism. Such an approach creates the possibility of liberation from the magic spell of following the old path of ritual murders announcing the coming of another “Golden Age”.

Ewa Herman-Włodarczyk

## **A szertartás mechanizmus**

### **Minden új politikai berendezkedés áldozatmodelljéről**

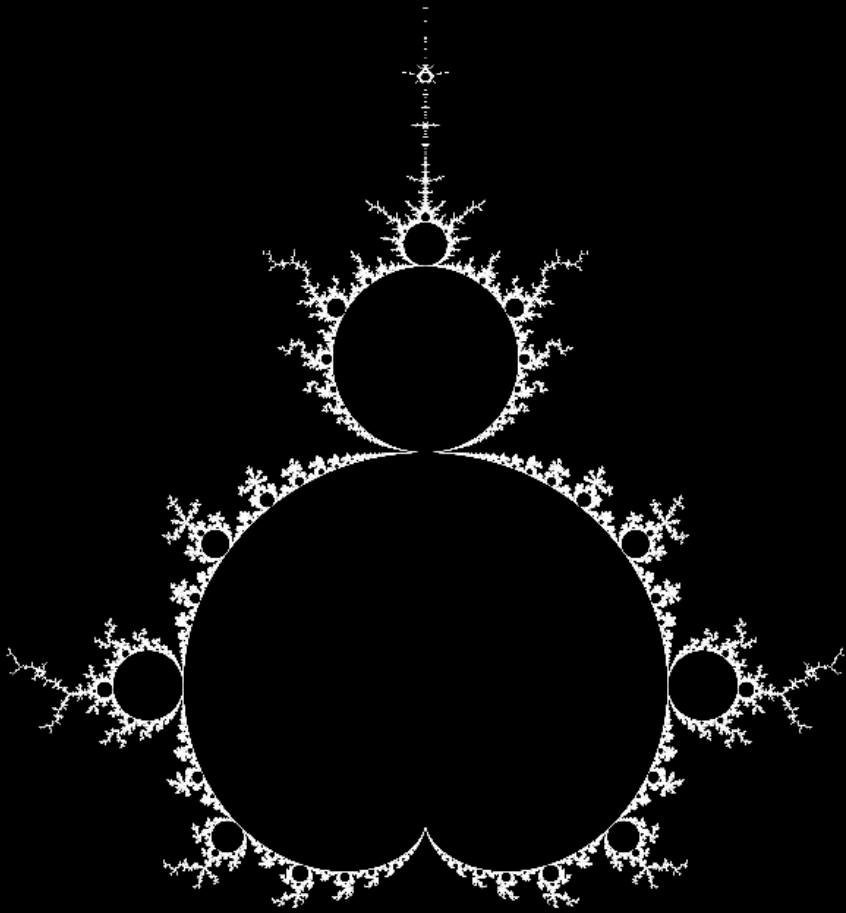
A könyv kompozíciója teljes egészében a szertartások mechanizmusának feltárását szolgálja. A szerző úgy döntött, hogy az olvasót bevezeti a kutatómunka folyamatába, mely a kultúra-nyomozás része. Ennek köszönhetően az olvasó-detektív először nyomokat, tethelyeket talál és semmi sem világos. Bár a szertartásos kontextusban logikus minta kerül elő, melynek alapján a tettes megöli áldozatát. Ugy tűnik, hogy ebben a régi játékban van gyilkossági modell mely a gyilkosság célját is megmutatja. A feltárás folyamán áldozat és tettes szerepe is megvilágosodik. Ebben a régi játékban, bármelyikben is részt vehet. Minden javaslat a könyvben az ördögüzés valamely formája. Így a rituális gyilkosságok is, melyek a soronkövetkező „Aranykornak” is sajátjai.

Gizella Csisztay

## Резюме Обрядового механизма

Композиция книги целиком подчинена процессу расследования ритуального механизма. Принимая такое решение, я заинтересован был в том, чтоб читатель мог легко войти в роль бдительного наблюдателя работы исследователя веущего себе будто детектив. Благодаря этому приёму читатель-сыщик, прежде чем получит теоретическое знание на удовлетворяющем уровне про интересующие его явления, сначала всегда распоминает лишь только косвенными уликами. Но никакая из них, принята каждая в отдельности, ничего вначале не объясняет. Приём всех предпосылок в соответствующем ритуальном контексте начинает складываться в легкопонятную и нетрудно предвиденную мифологическую целину. Мои исследования обрядового механизма напоминали таким образом криминальное дело, в котором преступник каждый раз оставляет следы, принимая пример из ранних преступлений проходящих по том же самом сценарию. Экстраординарным оказался факт, что на основе знания этого сценария и его очередных повторений возможным является разоблачение несостоявшегося преступника прежде тем, как совершит он очередное преступление учреждая «новый лад». Все формальные разрешения, предложены и описаны в книге, исполняют роль особых экзорцизмов. Их разобранье, с одной стороны, создаёт возможность освобождения от сглазу механизма приведенного в движение, механизма, который переносит общественных актёров соперничающих за власть в преступничем пространстве. С второй стороны всё таки этот механизм осуществляется на наших глазах и при нашем удействие ставляя читателя не только в роль детектива, но тоже человека, который по описанию внешности подходит на преступника или жертву, что делает следствие глубоко личным вопросом.

Lidia Cichal



ISBN 978-83-933530-7-1  
ISBN 978-83-933530-8-8