

MIMETIČKI IDENTITET S NASILJEM I STAROZAVJETNO POIMANJE IDENTITETA NASILJA

MARKO VUČETIĆ
Sveučilište u Zadru, Odjel za filozofiju
University of Zadar, Department of philosophy

UDK: 111:222/224
Izvorni znanstveni rad / *Original scientific paper*

Primljeno / *Received*: 28. II. 2012.

Autor u radu analizira odnos identiteta s nasiljem u mimetičkom ciklusu i starozavjetno određenje identiteta nasilja. Stvarnost mimetičkog ciklusa prosuđuje se pod vidom nemogućnosti pomirenja ontološkog određenja ljudskog bića sa zahtjevima konstruiranog realiteta zajednice izrasle na žrtvi individualnog. Kultura iznikla na zakonitostima mimetičkog ciklusa pokazuje se kao kultura privilegiranja mogućnosti, ali i, posljedično, kao kultura izgubljenosti egzistencijalnog identiteta. Starozavjetno poimanje identiteta nasilja, naprotiv, ne polazi od konstruiranja realiteta iz nekog čina utemeljujućeg nasilja, nego prikazuje povijesnu dinamiku prisutnosti nasilja, uvijek kao nečega što nipošto i nikako ne smije biti nadređeno čovjeku. Povijesna dinamika određuje nasilje kao čin koji je neodvojiv od osobe koja taj čin čini. U konačnici, autor dolazi do zaključka kako je razlika između identiteta s nasiljem u mimetičkom ciklusu i starozavjetnog određenja identiteta nasilja ontologijske naravi, riječ je, naime, o različitim razinama realnosti.

KLJUČNE RIJEČI: *R. Girard, identitet, nasilje, ontologija, realnost, sloboda, Stari zavjet*

UVOD

Odnos identiteta s nasiljem i starozavjetno poimanje identiteta nasilja fundiran je u razlici između stvarnosti kojoj se pripada zahvaljujući mitskoj svijesti posredovanja samorazumljive, utemeljujuće, mitske istine, i stvarnosti koja jest u sebi, govora o realnome. Identitet s nasiljem može imati snagu egzistencijalne istine, ali samo ukoliko se taj pojam shvati u smislu teoretskog iskaza ili istine o jednom načinu mogućnosti egzistirajuće stvarnosti, no ono nipošto ne može imati snagu egzistencijske istine, ukoliko se ova potonja shvaća u vidu izricanja cjelokupnog dinamizma konkretnosti postojanja. Mimetički ciklus promovira dijalektiku nasilja u svim njegovim formama: priprema na nasilje, čin nasilja, opravdavanje nasilja, njegovo diviniziranje, kultno ili obredno evociranje čina nasilja, izgradnje svijesti o sebi, stvaranje institucija, kulture, obrazaca i modela opstanka i zaštite zajednice koja obredno pripada tom utemeljujućem nasilju i kojoj čin utemeljujućeg nasilja pripada. Mimetičkim ciklusom se, dakle, uspostavlja egzistencijalna ravnoteža u zajednici koja to još uvijek nije – riječ je o skupini ljudi izloženih jakoj tenziji rastuće ugroze – temeljem početnog principa *svi protiv svih*, da bi se u konačnici pokazao uzrok jednog takvog stanja i uspostavio princip *svi protiv jednoga*, odnosno da bi se formirala zajednica ljudi koji takav nasilni čin čine jer egzistencijalno pristaju uz njega. Ovdje je

neizostavno riječ o egzistencijalnom modelu identiteta s nasiljem, a ono podrazumijeva čovjekov pristanak. Identitet s nasiljem prvenstveno nastaje uslijed jakih iracionalnih, ponajprije voljnih motiva, što izravno utječe kako na strukturu tako i na egzistencijalne forme svega onoga što proizlazi iz jednog takvog identitetnog odnosa. Nasuprot ovome biblijski govor nije govor o nekom utemeljujućem činu 'nedovoljno' postojeće stvarnosti, nego o Božjem stvarateljskom i otkupiteljskom činu. Bog stvara svijet i čovjeka, nalazi se, Augustinovom terminologijom rečeno, u najintimnijoj jezgri ljudske egzistencije. Mitsko-mimetička povijest je povijest prethodujućeg slučaja, kaosa; biblijska to nipošto nije: Bog stvara svijet *ex nihilo*.

Upravo zahvaljujući ovoj distinkciji Biblija ne govori prvenstveno – iako indirektno da – o nasilju niti o identitetu nasilja, nego izriče egzistencijsku logiku dinamizma spasenja. Mimetički identitet s nasiljem, dakle, promatra se u jednodimenzionalnosti egzistencijalnog, a biblijsko poimanje identiteta nasilja u egzistencijskoj integrativnosti biblijske poruke.

1. MIMETIČKA KONSTRUKCIJA REALITETA NASILJA

Identitet s nasiljem u mimetičim ciklusom isprovociranim, generiranim i podržanim strukturama stvarnosti, ostvaruje se sukladno zakonitosti dijalektike modaliteta tzv. posredništva žudnje. Žudnja se rađa ili iz direktne usmjerenosti prema objektu, koji motivira na posjedovanje, ili iz identifikacije sa subjektom, koji je prethodno oduševljen ili obuzet domenom žudnje prema objektu. Kako bilo, bez obzira je li riječ o direktnoj ili indirektnoj žudnjom uspostavljenoj relaciji prema objektu, ona je neminovno posredovana. Razumijevanje posredovanosti žudnje u djelu R. Girarda pretpostavlja ovladavanje mehanizmom uspostave tzv. triangularne žudnje.¹ Ona je triangularna jer povezuje subjekt koji žudi, posrednika koji žudnjom povezuje subjekt s objektom i objekt koji žudnjom subjekta prema objektu poprima novu, u odnosu na pripadajuću mu bit, 'meta' razinu značenja: objekt je žudnjom do krajnosti sakraliziran. Sakralizacija se očituje upravo u mogućnosti nadilaženja esencijalnoga kod objekta koji na direktan način ne izaziva žudnju kod subjekta. Jednoznačno rečeno, metodologija modaliteta triangularnosti započinje sa subjektom koji u svoj egzistencijalni vidokrug uključuje objekt, bilo da ga direktno primjećuje kao žudnje vrijedan, bilo da ga zahvaća preko, žudnjom prema objektu oduševljenog, posrednika. Ovdje je zanimljivo, što svakako izvan rasprave ne bi smjelo ostati, da se subjekt koji žudi poistovjećuje sa žudnjom te je stoga depersonaliziran, na izvjestan način njegov identitet progovara jezikom 'meta' identiteta objekta žudnje; ali je, isto tako, i posrednik depersonaliziran jer se njegova egzistencija promeće u egzistenciju usmjerenosti prema subjektu i prema objektu, on je stoga također podložan 'meta' razini identiteta žudnje.² Kao što vidimo, triangularnost žudnje toliko je jaka da postaje

¹ Usp. R. Girard, "*Triangularna*" žudnja, http://www.dhk/Republika/9_03-GA_girard1.pdf, str. 1-5.

² Ovdje možemo napraviti analogiju između teološkog i filozofskog pojma boga, kršćanski Bog je Bog Kristova križa, filozofski bog je bog nepokretnosti, nepokrenutosti, čisti akt, misao koja misli samu sebe (namjerno, protivno filozofskoj tradiciji, u cilju isticanja razlike pišemo malim početnim slovom). Filozofski bog

ne može patiti, filozofija ne dolazi do Trojstva, to pojam boga jednostavno ne uključuje. Više o tome: J. Moltmann, *Raspeti Bog*, EX libris, Rijeka 2005., str. 240-248). Možemo reći da teologija koja postaje filozofijom, ali i obratno, progovara jezikom metaidentiteta, što, naravno, ne isključuje upućenost filozofije na teologiju i teologiju na filozofiju, jer to odgovara naravi jedne i druge znanosti.

jedinim egzistencijalnim horizontom subjekta i posrednika, a samim time i objekta. Naime zahvaljujući zaboravljenoj ontičkoj realnosti i zadobivenoj novoj 'meta' realnosti, jedino što stabilno ostaje je upravo trokut – triangularnost. A ako je tome tako, sasvim je irelevantno koje će mjesto unutar trokuta koji član zauzeti, oni su (članovi), unatoč unutarnjoj dijalektici triangularnosti, u svojoj najintimnijoj osnovi o trokutu ovisni, pa se prema tome, u odnosu na njega promatraju kao fiksirani entiteti kojima odgovara upravo onaj identitet koji im posreduje sam mehanizam triangularnog djelovanja.

Navedeno predstavlja misaoni okvir tematiziranja nasilja i uloge žrtve u kulturološko-religiološkom, a povrh svega psihoanalitičkom pristupu različitim tradicijama i njima specifičnim hermeneutikama, za koje se je opredijelio i suvremeni francuski ekspert za povijest religija R. Girard. U svome djelu *Promatrah Sotonu kako poput munje pade*, koje se drži kompendijem čitavog njegovog naučavanja, komparativnom metodom pristupa analizi biblijskih tekstova i različitih mitskih tradicija,³ u jasnoj namjeri argumentiranja kako mitski tekstovi, i takve tradicije, podržavaju dijalektiku mimetičkog ciklusa, fundirane u triangularnosti žudnje, dok biblijski tekstovi razotkrivaju mitsku egzistencijalnu metanarativnost, osobito metanarativnost žrtvenog mehanizma,⁴ odnosno kreiranja žrtvenog jarca. Nedostatak ovakvog pristupa ne leži u prosudbenim hermeneutikama, niti njihovim metodologijama, nego upravo u povijesno-religiološkom pristupu biblijskim tekstovima. Naime put od mita prema Bibliji zasigurno nije biblijski put, kao što niti povijesno-religiološki govor o Bibliji nije teološki, a to je neotklonjiva osnovica, ujedno i neotklonjivo ograničenje Girardova pristupa.

Mitski mimetički ciklus rezultira nastankom tzv. identiteta *svi protiv jednoga*, a to je upravo identitet u kojemu se depersonalizirani subjekt, promatran kao individua, priključuje mnogima u nasilju *jednoga* i *mnogih*. Izmjenjivanje identiteta *jednog* s identitetom *mnogih* neizbježna je posljedica takvog djelovanja, a to nije ništa drugo doli identitet s nasiljem. Ukoliko se ljudsko djelovanje sačuva u domeni ljudske osobe, onda se mimetička želja usmjerava prema dobru, *jedan* djeluje kao *jedan*, nenarušenog osobnog identiteta koji nije identitet s nasiljem.⁵ Girard drži da ovakvo djelovanje ne potrebuje žrtvenog jarca, ali također ističe: "Da naše želje nisu mimetičke, zauvijek bi bile usmjerene na unaprijed određene predmete, bile bi sasvim osobit oblik nagona. Ljudi ne bi mogli promijeniti želju više nego krave na pašnjaku. Bez mimetičke želje ne bi bilo ni slobode ni čovječanstva. Mimetička želja je nedvojbeno dobra".⁶ Uzevši u ozbiljniju prosudbu navedeni citat, pronalazimo argumentativni oslonac slabosti hermeneutike mimetizma, jer se on i u ovoj tzv. 'dobroj' varijanti pokazuje nasilnim – istina, ovo nasilje je toliko očito koliko i

³ Uz mit postoji i fenomen ateizma koji se javlja u samom praskozorju ljudske svijesti te je kao takav fenomen snažnog kontinuiteta i izražene povijesnosti (usp. C. Fabro, *Per un progetto di filosofia cristiana*, M. D'Auria Editore in Napoli, Napoli 1990., str. 14).

⁴ Žrtveni mehanizam se javlja u različitim inačicama, međutim, uvijek ostaje prisutna upućenost žrtve prema svetom, na način da se s pravom može reći kako je "žrtveno ubijanje temeljni doživljaj "onoga svetoga"" (str. W. Burkert, *Homo necans*, Breza, zagreb 2007., str. 19).

⁵ *Jedan* je Girardu nepoznanica, ne uklapa se u mitsku svijest. Njemu je prikladnije *jednog* tumačiti pod vidom tzv. uzajamnika dvojnika. Ono se odnosi na modalitet transgeneriranja *jednog*. Modalitet je jednostavan: što jedan sudionik nasilja učini, njegovo djelo se počinje egzistencijalno zamjećivati na djelovanju drugog. Ovime je objašnjen nastanak mira nakon događaja fizičkog nasilja, a kako nasilje vodi prema razvoju spirale nasilja, ono se, da bi trajno opstalo, redimenzionira u institucionalno-obrednu inačicu. Više o tzv. čudovišnom dvojniku: R. Girard, *Nasilje i sveto*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1990., str. 154-180.

jednostavno – naime, biva jedinom optikom tumačenja svega ljudskog,⁷ od slobodnog do civilizacijskog. Identitet izrastao na dijalektici mimetizma stoga nije niti može biti identitet nekoga od mimetizma odvojenog subjekta, nego isključivo identitet s mimetizmom. Sasvim je plauzibilno postaviti sljedeće pitanje: Koliko žrtvenih jaraca u mimetičkom ciklusu uistinu ima? Držimo da je, isto tako, plauzibilno ponuditi sljedeći odgovor kao jedini mogući: Onoliko koliko ima sudionika subordiniranih mimetičkom ciklusu. Upravo zbog toga su žrtve potrebne, one su u funkciji opstanka takve zajednice. Zajednica se na samom svom početku ne diferencira u odnosu na religijsko područje, društveno-političko je identitetno s religijskim,⁸ upravo zato: "Žrtve nisu plod hirovite mašte, nego su potrebne za opstanak društva. (...) Pošto je mir osiguran autoritetom, religiozno područje nije više tako usko vezano uz društvene strukture, nego se razvija svojim putem".⁹ Diferencijacija religijskoga od društvenoga počiva, dakle, na diferencijaciji mogućih žrtvenih jaraca od realnog žrtvenog jarca. Kult ili obredne radnje svjedoče u prilog potrebe disperzije kulturnog identiteta žrtvenog jarca i njegove ekspanzije i, u konačnici, prihvaćanje od strane mogućih žrtvenih jaraca kao svog realnog identiteta; a to je, podsjetimo, samo još jedna dimenzija identiteta s nasiljem u mimetičkom ciklusu.¹⁰ Triangularnost žudnje omogućava konstruiranje novog realiteta društvenog života jer nasilje usmjerava prema modalitetu ljudskog djelovanja – *svi protiv jednoga*, ne dopuštajući da se ono, a to bi se bez realnog žrtvenog jarca dogodilo, deformira u nasilje *svih protiv svih*.

Realitet nasilja, promatran iz perspektive žrtve, događa se gotovo sudbinski. Girard kaže: "Žrtvu pojedinoga mimetičkog zanosa izabrao je mimetizam sam, ona je zamijenjena svim drugim žrtvama koje je svjetina mogla izabrati da su se stvari drukčije dogodile".¹¹

⁶ R. Girard, *Promatrah Sotonu kako poput munje pade*, str. 29.

⁷ Ovom obliku mimetizma korelira filozofska ideja mračne ili pre-humane osnove u ljudskom kao ljudskom: "The idea here is that our existence, or vitality, or creativity depends, not just on the inhuman outside of us—for instance, on the overwhelming power of raw nature which awakens heroism in us—but on the wild and pre-human in us which resonates to that alien external power. We have gone beyond Kant, where the sublime awakens our suprasensible moral agency, and where the "starry skies above" can be linked together with "the moral law within", as two realities which fill us alike with "wonder and respect". We are now rather in the domain of Schopenhauer—say, with Nietzsche, Thomas Mann—but also beyond, with Conrad, D. H. Lawrence, Robinson Jeffers—the writers and contexts in which this sensibility surfaces are too numerous to count. Whole epochs seem saturated with it, like Europe in the aftermath of the First World War; and it is still powerful today" (Ch. Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England 2007., str. 346).

⁸ Identitet religijskog s društveno-političkim, u moderni progovara znakovitom zamjenom vrijednosti zbog kojeg je čovjek spreman žrtvovati svoj život (ovo, jasno, još više dolazi do izražaja u različitim metodologijama pristupa i svojatanja tuđeg života). Naime ljudi su do modernih vremena, svoj život bili spremni izložiti zbog vjere, a danas su "spremni stradati za naciju" (T. Eagleton, *Sveti teror*, Jesenski i Turk, Zagreb 2006., str.92). Napominjemo kako se ova spremnost ne odnosi samo na spremnost vlastitog činjenja za naciju nego i spremnost opravdavanja i razumijevanja onoga što se u ime nacije čini drugima, dakle onima koji nisu pripadnici te nacije (analogija sa žrtvenim jarcima).

⁹ A. Schneider, "Nasilje i otkupljenje", *Obnovljeni život* (49) 2/1994, str. 193.

¹⁰ Kultu odgovara korelat mističnog, upravo stoga da se sačuva stabilnost onoga što se disperzira u transmisiji prema nositeljima individualiteta. Držimo da je upravo ovo razlog što kult razvija, čuva i privilegirano tumači mističnost onoga što bi bez kulturnih radnji bilo vazda sakriveno. U ovom kontekstu zanimljiv je odnos onoga što Burkert naziva dokumentacijom i tajnom. Više o tome: W. Burkert, *Homo necans*, str. 270-280).

¹¹ R. Girard, *Promatrah Sotonu kako poput munje pade*, AGM, Zagreb 2004., str. 39.

Događaj mimetizma je događaj zajednice koja to nije, neovisno je li to prije bila ili nije nikad bila. Neodređenost odnosa, neodređenost početka, neodređenost povijesnoga kulminira u nemogućnosti čak i perzistiranja ikakvog oblika spontanosti.¹² Spontanost treba biti uklonjena ili makar zamijenjena s nečim realnim¹³ – žrtvenim jarcem. Elemente sudbinskog, spontanog, realnog i promjene identiteta u konstrukt realnosti pronalazimo u Girardovoj recepciji glasovitog čuda Apolonija iz Tijane. Ovdje se povijesno-pripovjedačka osnovica uparuje s objašnjavalačkom. Naime, događaj epidemije (povijesnost fakticiteta) u Efezu ponukala je Efežane da se obrate poznavatelju onkrajprirodnog tijeka događaja (sudbinska zamjena faktičnosti, destrukcija poznatog, očitog). Apolonijev pristanak isprovocirao je slijepu poslušnost efeškog puka, a ona se očituje u spontanom hodu prema kazalištu gdje je izložena slika boga, zaštitnika Efežana. Nakon prolazne spontanosti predstoji identificiranje žrtvenog jarca – slijepca koji se tamo našao (sukob spontanog, sudbinskog i realnog). Pozicioniranjem (dakle ne više identificiranjem) žrtvenog jarca ujedno se pozicioniraju i oni koji su od njega različiti – Efežani, potencijalni žrtveni jarci. Nakon utvrđenog odnosa razlike, Apolonije treba objasniti ono što se događa, treba privoljeti zajednicu da jednodušno ubije tog protivnika bogova. Kako se realnost putem upitnosti iz svijeta objektivne realnosti prebacila u svijet misli, čuđenja, upita, potrebno ju je nanovo stabilizirati, a to se odigrava upravo preko konstrukta realnosti.¹⁴ Apolonije objašnjava, intersubjektivno posreduje odgovor njihovoj upitnosti, daje upute što trebaju činiti i zašto to trebaju učiniti. Prihvatanjem njegovih objašnjenja, u činu zajedničkog djelovanja, nastaje nova zajednica, a ona je sposobna vidjeti samo ono što im je Apolonije objasnio – ubijaju demona, a ne čovjeka. U kamenovanja slijepca iz Efeza Girard vidi sljedeće: "Kamenovanje je žrtveni mehanizam, kao i Muka, ali još djelotvornije od Muke u pogledu nasilja jer je potpuno jednodušno i jer se zajednica odmah osjetila oslobođenom od svoje 'epidemije kuge'".¹⁵ Jednodušnost nasilja nije moguće bez dijalektike jednodušnog identiteta podržavanog mimetičkim konstruktom novog realiteta. Prije sakralizacije, ne toliko žrtve koliko čina koji je žrtvu prouzročio, na vidjelo dolazi njezina društvena marginalizacija i depersonalizacija. Zanimljiv je svakako Apolonijev odabir žrtve, koji se podudara s antičkim običajem, osobito u Ateni, hranjenja, njegovanja žrtve s ciljem njezinog prikladnog ubijanja – *pharmakoī*. Upravo stoga, drži Girard, Apolonije bira žrtvu koja "simbolizira sva klasična obilježja obreda *pharmakos*, pa se tako pridružuje svim ljudskim žrtvama u obrednim žrtvovanjima".¹⁶ Odabir žrtve nipošto nije slučajan, izuzetno je snažno motivacijski strukturiran; naime potpuno je u funkciji tzv. kontrole

¹² Spontanost je žrtvovana u ime postulirane uniformnosti. A. Maalouf ističe kako se i u globaliziranom svijetu javljaju različiti oblici uniformnosti (valja naglasiti kako niti jedan oblik uniformnosti ne koegzistira s modelom egzistencijalnog spontaniteta, odnosno iz djelovanja u suglasju sa jastvom i sebstvom), od kojih je najznačajnija "uniformnost zbog hegemonije" (A. Maalouf, *U ime identiteta*, Prometej, Zagreb 2002., str. 105).

¹³ Zanimljivo je uočavanje parazitiranja svih oblika kultura tzv. slabe realnosti na realnosti nečeg konkretnog. K. Mannheim zaključuje kako se "u mišljenju ideologije i utopije, u nastojanju da se jednako izbjegniju i ideološko i utopijsko, zapravo naposljetku traži realnost" (K. Mannheim,

Ideologija i utopija, Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo, Zagreb 2007., str. 111).

¹⁴ U ovom kontekstu svakako je zanimljiva analogija s Popper-Laplaceovom teorijom triju svjetova. Svijet jedan je svijet fizičkih objekata, svijet dva je svijet misli, želja, osjećaja i njihove intersubjektivne komunikacije, dok je treći svijet objektivizacija ili svijeta jedan ili svijeta dva: teorije, definicije, književna, filozofska, teološka djela... Konstrukt realnost kreće od svijeta teorije i misli prema svijetu egzistencijskih odnosa.

¹⁵ R. Girard, *Promatrah Sotonu kako poput munje pade*, str. 72.

¹⁶ R. Girard, *Promatrah Sotonu kako poput munje pade*, str. 97.

moguće štete. Aktualni žrtveni jarac i potencijalni žrtveni jarcu ne smiju se prepoznati jedni u drugima da ne bi došlo do nereda u kojima će jačati osobni, a ne kolektivni identitet. Žrtva ne smije biti žaljena, ona, nadalje, ne smije dovesti do otvaranja pukotine u smjeru nastanka nove hermeneutike opiranja mimetičkoj konstrukciji realiteta. Kratkotrajnost značenja egzistencije odabrane žrtve jamac je njezine uspješne transformacije u sveti čin kojega se treba obredno sjećati kao utemeljujući čin nove realnosti dobra, realnosti nastupile nakon perioda zla. Sasvim je razumljivo da će tada opasti potreba daljnjeg prinošenja krvne žrtve, dovoljno je simbolički evocirati sudbinski događaj koji je doveo do realizacije novog identiteta zajednice. Ova triangularna ili mimetička žudnja je toliko jaka i stabilna (u njoj se prepoznaju konstrukti omnipotentnosti) da pogoduje nastanku novog govora, novog jezika i novih pojmova. E. Gans drži da: "Iako mimetički trokut sadrži sve elemente potrebne za pojavu znaka, jezik kao temelj ljudske zajednice morao je nastati u kolektivnom događaju gdje je mimetička tenzija pojačana velikim brojem sudionika".¹⁷ Zanimljiva je kontekstualizacija ovakvog stava, naime, njime se povijest konstruiranog realiteta dijeli na principu afirmacije i negacije: jezik/ne-jezik, ali i ljudi/ne-ljudi. Jezikom govore ljudi, ne-jezikom šute ne-ljudi ili žrtve, demoni, sasvim svedjedno. Identitet afirmacije pretpostavlja vlastitu prapovijest negacije. Nadalje, kada je konstruirana neka zajednica s točno određenim identitetom, mimetički ciklus žudnje ne prestaje, potrebno ga je s područja fizičkog djelovanja prema objektu žudnje – geste, svesti na područje pojmovne žudnje. Pojam je podložan grupnoj manipulaciji i grupnoj komunikaciji te pridonosi odgodi nastanka mimetičke krize,¹⁸ što bi neminovno bio slučaj u komunikaciji s gestama. Novi identitet ne progovara samo u kultu, religijskom odnošenju prema učinjenom djelu žrtvovanja, nego prvenstveno u nastanku novih koncepata i njihove semantike, uvelike uvjetovano identitetom mimetički konstruiranim realitetom.

Novostečeni, mimetički realitet u Girardovoj eksplikaciji uputno je promatrati u svjetlu određenja kulture kao događaja. Događanje kulture A. Paveškovića navodi na uspostavljenje analogije između R. Girarda i S. Freuda, ali i uvođenje jasne razlike, jer, iako kultura počinje kao događaj, Girardu "taj događaj nije umorstvo provocirano seksualnom željom i nasiljem seksualno frustriranih pripadnika prvobitne horde. Nije riječ o umorstvu oca da bi se pridobilo majku-ženku. Ipak, svi mi u našim kulturama nesvjesno, ato je još jedna izrazita sličnost s Freudom, krijemo trag prvobitnog umorstva".¹⁹ Kultura kao događaj podržava konstrukt realiteta, ona redimenzionira, modificira i transformira nasilje u svojevrstu kulturu postnasilnog, čemu obilato odgovara upravo dinamizam mimetičke žudnje u formi pojmovnog. Pojmovi su u funkciji objašnjenja nasilja koje se je dogodilo da se nasilje ne bi nastavilo na štetu potencijalnih žrtvenih jaraca. Naime Girard drži da je za jednu malu zajednicu ili kulturu koja ima relativno malen broj članova neophodno mimetičku žudnju, koja rađa nasilje, prekinuti nasiljem prema jednome, da bi se potom, ta krvna žrtva uzdigla na razinu utemeljiteljske žrtve nove zajednice, zajednice s novim kolektivnim i, o njemu ovisnim, individualnim identitetom. Pripadnik te nove zajednice se, u duhu generativne antropologije, naziva čovjekom, dok se, u duhu prethodnog identiteta, naziva životinjom. No ovdje treba imati na umu da se činom nasilja uspostavlja moralno

¹⁷ E. Gans, *Nastanak jezika: odgođeno ili poricano nasilje?*, http://www.dhk/Republika/9_03-GA_gans.pdf, str. 4.

¹⁸ Ovdje je u raspravu, s ciljem komparativnog pristupa, potrebno uključiti i dimenziju krize

moderniteta, koja se očituje kao kriza sebstva. Više o tome: A. O'Shea, *Selfhood and Sacrifice*, Continuum, New York – London 2010.

¹⁹ A. Pavešković, *Generativna antropologija*, http://www.dhk/Republika/9_03-GA_uvod.pdf, str. 3.

dobro, koje bi trebalo biti nedvojbeno. Koliko je ono ipak dvojbeno, pokušat ćemo prikazati sintetskim putem: Identitet novog realiteta je nenasilan, te je stoga dobar, a dobar je stoga što je očuvao zajednicu kao novu zajednicu, različitu od one kojoj je prijetilo fizičko uništenje! Dakle fizičkim uništenjem žrtve uspostavljen je fizički opstanak zajednice slijedom tzv. dvostrukog prijenosa. Ispravno je primijetio A. Paveškovića kako: "Isti tip projekcije koji je omogućio umorstvo, projekcije koja od slučajnog pojedinca stvara izvor svih zala, sada, s drugim predznakom, nad lješinom žrtve proizvodi njenu nadnaravnu dobrotu. Jer, samo je nadnaravna sila mogla u očima zajednice imati takvu moć, najprije neograničena zla, odmah potom neizmjerena dobra".²⁰

Dakle nemogućnost usklađivanja racionalnog s egzistencijalnim, doveo je do racionalne uspostave identiteta s nasiljem kao oblika rigidnog konstrukta novog realiteta s kojim, što se više razvijaju pojmovne strategije, pripadnik takve ljudske zajednice u konačnici gubi svoj egzistencijalni identitet na način da žrtva jest stalno prisutna na različitim razinama – stvarno ili krvno, kultno ili konceptualno – dok čovjek to nije. Zaključimo stoga da je u ovakvom objašnjenju napretka kulture jedino stabilan, s izrazitom širokom domenom, identitet realiziranog žrtvenog jarca, dok je identitet mogućih žrtvenih jaraca, samo mogući identitet, trajno fiksiran u nemoći triangularne žudnje prerasle u triangularni egzistencijalni horizont, odnosno u konstrukt realnog.

2. DIMENZIJE NASILJA U STAROM ZAVJETU

2.1. LJUDSKE ŽRTVE U STAROM ZAVJETU

Biblijski tekstovi Staroga zavjeta²¹ ne daju dovoljno oslonca za izvođenje zaključka o prakticiranju ljudskih žrtava u izraelskoj religiji. No, kako je postojao običaj prinošenja i prikazivanja krvnih žrtava životinja, stvara se podloga da se one protumače kao žrtve zamjene umjesto ljudske žrtve koja je trebala biti prinesena. Istina, postoje biblijski tekstovi, kao što je to primjerice 1 Kr 16,34 gdje se opisuje Hielovo podizanje Jerihona koje je popraćeno žrtvovanjem njegovih dvaju sinova: Abirama i Seguba. J. J. Castellet smatra da je ovo moguće tumačiti na sljedeći način: "Ovaj tekst moguće je i drugačije protumačiti. Čak i ako se odnosi na ljudsku žrtvu koja se imala ugraditi u temelj, nije iznešen uz odobravanje nego uz užas".²² Ovo objašnjenje pretpostavlja pozivanje na fenički utjecaj budući da se Izraelci ne ubrajaju među najstarije narode Bliskog Istoka. Kako bilo, ako se, bez obzira na formu prividnog opravdavanja i brisanja moguće odgovornosti za moguće ljudske žrtve, zadržimo na razini fakticiteta, ostaje mjerodavno jedino jesu li ljudske žrtve prinošene i zbog kojih razloga. Ponuđeno objašnjenje, osobito kada ga oslobodimo njegove funkcionalne veze s mogućim, nedvojbeno govori o ljudskom žrtvovanju, ostaje međutim otvoreno pitanje odigrava li se ono sukladno modalitetu mimetičke žudnje.²³ Primjer 'nasilja' koje

²⁰ A. Pavešković, *Generativna antropologija*, str. 5

²¹ Kod govora o dimenzijama starozavjetnog nasilja, valja na umu imati kako je Biblija knjiga Crkve, ali, isto tako, da je Stari zavjet ponajprije knjiga Izraela. "Ali ne samo Novi nego i Stari zavjet smije se samo utoliko zvati knjigom Crkve koliko njegovi "ekleziološki" nazori izgrađuju i ohrabruju, otrježnjuju i opominju, kritiziraju i obvezuju"

(T. Söding, *Više od Knjige*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2001., str. 249).

²² J. J. Castellet, "Religijske institucije Izraela", u: Aa. Vv., *Biblijska teologija Staroga i Novoga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1993., str. 107.

nije usmjereno prema žrtvi pronalazimo u Božjem zahtjevu upućenom Abrahamu da žrtvuje svoga sina Izaka. No ovo ne smijemo shvatiti na način mimetičke, odnosno triangularne žudnje, jer je, na razini faktičnog sačuvan život Izakov, pa stoga i nije riječ o nasilju, nema usmjerenosti prema žrtvi. To se odigralo u skladu s dijalektikom vjere,²⁴ pa je i zahtjev bio upućen Abrahamovoj vjeri, a ne prekidu života Abrahamova sina. Mimetičko nasilje i dijalektika vjere se međusobno isključuju. Nasilje se mimetičkim ciklusom promovira kao događaj, nešto što se upravo treba dogoditi, ono je time apsolutizirano i determinirano. Mitska slika svijeta je takva,²⁵ biblijska nije; osim toga biblijska slika svijeta, pa stoga i slika nasilja i prinošenja ljudskih žrtava, podložna je egzistencijalnom modelu jer iznosi za ljudsku egzistenciju relevantnu istinu, a ne spekulativno-racionalističku, budući Biblija nije sustav. U navedenom kontekstu, događaj iz 1 Kr treba shvatiti kao događaj u cilju promoviranja istine, što je uostalom i glavna namjera 1Kr, baš kao i 2 Kr da je Jahve jedini spasitelj.

2.2. POVIJEST I SVETA POVIJEST

Nedvojbeno je da se svi starozavjetni događaji interpretiraju ili, ukoliko se želi filozofsko-teološki precizirati, reinterpretiraju u svjetlu rasta svijesti povijesti Izraela kao svete povijesti.²⁶ Povijesni progres inklinira prema dijalektici triangularnosti žudnje, rastu nasilja, obrednoj sakralizaciji vremenite stvarnosti, riječju predimenzioniranju ljudskog djelovanja u svim smjerovima.²⁷ Povijesni progres u kontekstu povijesti spasenja, naprotiv, uvodi potpuno novu perspektivu: na djelu je Bog, svi događaji se tumače ili reinterpretiraju u svjetlu vjere, odnosno, sekundarni ili drugotni uzroci gube

²³ Mimetička žudnja, ukoliko je se odredi, a Girard upravo to čini, u modalitetu identiteta s nasiljem, sve tumači, a eventualnu odsutnost tumačenja provocira 'psihoanaliziranje' sve do derivacije nasilnog. Nasilje ovime, budući je uništena svaka osnova za diferenciranje, dovodi do poistovjećivanja nasilja sa svetim. Moderna društva su se odrekla ovoga razumijevanja, no to njihovo nerazumijevanje nastavlja je religije nasilja (usp. R. Girard, *Nasilje i sveto*, str. 276-278).

²⁴ U ovom kontekstu je zanimljiva eksplikacija dijalektike koja je F. Nietzschea, u njegovom tzv. ne-klasičnom filozofskom mišljenju, trajno odvodila od puta vjere (usp. L. Stefanini, *Esistenzialismo Ateo ed Esistenzialismo Teistico*, CEDAM, Padova 1952., str. 16-17).

²⁵ Mitska slika ponekad nastaje i na tlu onoga što se uistinu zbilo, kada se tom realnom zbivanju daje drugačije tumačenje. Legende također tvore zasebni realitet, ali su, isto tako, i moguće povezane s realitetom onoga što se uistinu zbilo. Primjerice, ako čini "neke stvarne povijesne ličnosti kazuju da je bila junak, graditelji legende o njoj smislit će pustolovine koje joj odgovaraju dubinom" (J. Campbell, *Junak s tisuć lica*, Jesenski i Turk, Zagreb 2009., str. 324). Razgraničenje biblijskog i mitskog zbiva se u domeni egzistencijalne distinkcije između objašnjenja onoga što se zbilo (prepoznavanje

egzemplarnoga) i onoga što se trebalo zbiti u funkciji naknadne naracije (konstrukcija nužne egzemplarnosti).

²⁶ Usp. A. de Grott, *Čudo u Bibliji*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1987., str. 17-19.

²⁷ Triangularnim zakonitostima inicirano ljudsko djelovanje nikako se ne može osloboditi svog, nazovimo to, ljudskog početka ljudskoga. Ono se ponajprije očituje u formi promatranja obrednog žrtvovanja pod vidom dviju fundamentalnih zamjena: *sve* zajednice je zamijenjeno *jednim* iz zajednice (stara, oslabljena zajednica), da bi se potom taj žrtvovani *jedan*, kao dio nastale zajednice (nova zajednica, zajednica prepoznatog *jednog*), u obrednom evociranju zamijenio žrtvom koja nikako ne pripada zajednici (njezina povijest prije zajednice je *ništa* povijesti, tek obrednim žrtvovanjem postaje dijelom zajednice koja žrtve treba). Više o tome: R. Girard, *Nasilje i sveto*, str. 283-285. Girard ide toliko daleko da sve oblike ljudskog života – institucije, kulturu, veselje – reducira na jednodimenzionalnost nasilja u funkciji svetog. Iz ove jednodimenzionalnosti nastaje slaba argumentacija – argumentacija sigurnosti u sumnjivo, odnosno sigurnosti u vjerojatno. Navedimo samo jedan primjer nekonzistentne sumnje, istine, argumenta i mogućeg: "Imamo razloga vjerovati kako je ova istina upisana u

na svome značaju, a samim time i njihova otvorenost prema ljudskoj interpretativnoj moći. Umjesto podređenosti interpretaciji drugotnog događanja, naglašava se čudo²⁸ – Božji zahvat u svijet i povijest čovjeka. Ulaskom Boga u ljudski svijet mimetički ciklus ostaje bez oslonca: nestaje triangularnost žudnje i subordiniranost drugotnome. Izraziti primjer naglašavanja povijesno-spasenjske dimenzije pronalazimo u 2 Kr 19, 35-37, gdje se govori o Božjem spasu Jeruzalema. Iako se spasenjski događaj zbio putem uništenja asirske vojske, naglasak nije stavljen na uništenju, nasilju, iz njega se naime ne stvara kult, događaj se ne opisuje na način iznošenja fakticiteta drugotnosti, ne iznose se imena, a sve u namjeri isticanja Božjeg djelovanja.

Razliku između poimanja identiteta s nasiljem u mimetičkom ciklusu i starozavjetnog shvaćanja identiteta nasilja, možemo dovesti u analogijsku vezu s razlikom između filozofije i religije. N. Hohnjec tako ističe: "Razlika između filozofije i religije razlika je između govora i slušanja, između Božjeg govora o čovjeku slušatelju i čovjekova govora o Bogu. Filozofija je čovjekovo traženje Boga. To je razlika između razuma i vjere".²⁹ Ukoliko pojam 'filozofija' shvatimo u širem smislu, kao cjelinu ljudskog logičkog poimanja svijeta, onda se on može dovesti u vezu s djelovanjem u svrhu promoviranja mimetičkog nasilja. Ljudsko djelovanje tada nije usmjereno prema potrazi za Bogom koliko prema konstrukciji božanske stvarnosti, isključivo uvjetovane početnim stanjem: razumom koji spoznaje i objašnjava i volje koja hoće zahvatiti objekt spoznaje.³⁰ U navedenom kontekstu nužno se voluntaristički konstruira takav objekt, koji se potom pokušava interpretativno učiniti racionalnim. U konačnici, racionalizacijom se ljudskom nasilnom djelovanju oduzima negativno značenje dajući mu formu kulturnog događaja. Starozavjetni događaj se naprotiv reinterpreтира, on je prvorazredni egzistencijalni događaj slušanja Božjeg govora. Jasno je da se Božji govor ne može čuti ukoliko čovjek priča, tek kada čovjek zašuti, stvoreni su uvjeti da se čuje Bog. Možda je, osim već spomenutog Abrahama i Izaka, upravo na primjeru Jobove patnje,³¹ prisutne sve dok Job govori, i njezinog prestanka, onda kada Job zašuti, a Bog progovori, ponajbolje ocrtana (jasno, na implicitan način) unutarnja struktura svakog nasilja, neovisno radi li se ono o nasilju prema sebi ili drugome: nasilje je identitetno s ljudskim govorom u kojemu Bog šuti, a On šuti jer ga čovjek ne želi čuti: "Bog zbori nama jednom i dva puta, al' čovjek na to pažnju ne obraća" (Job 33, 14).

samu strukturu zajednice, u središnje točke iz kojih sve polazi i koje gotovo uvijek predstavljaju simbolična mjesta jedinstva zajednice za koje ne treba *a priori* sumnjati da je izvorno, što je vrlo često, bar djelomično, potvrđeno arheološkim iskopavanjima" (R. Girard, *Nasilje i sveto*, str. 325). Nema potrebe upuštati se u diskurzivnu analizu da bi se pokazao – jer uistinu jest evidentan – posvemašnji deficit epistemološke osnove ovakvih izvoda. Sam Girard se pokušava opravdati na način isticanja unutarnje paradoksalnosti svoje teorije, makar u njezinoj namjeri da se empirijski provjeri jer je neproverljiva. No, pravo pitanje i dalje ostaje neriješeno: Može li se dijalektikom mimetičkog ciklusa, triangularne žudnje, obreda deriviranog iz nasilja, napraviti iskorak iz mitskog u povijesno?

²⁸ "O čudu se može govoriti samo u odnosu na čovjeka i na Božje djelovanje na čovjeka. Čudo dakle nije i ne može biti izolirana pojava, pojava za se, pojava kojoj ne bismo znali odrediti mjesto

– pretpostavivši da je to izvanredna pojava – nego je karika u lancu koja vrši svoju spasenjsku ulogu u složenosti stvari" (A. de Grott, *Čudo u Bibliji*, str. 14).

²⁹ N. Hohnjec, *Tri biblijske filozofije života*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2003., str. 24.

³⁰ Jedna od temeljnih antropoloških vlastitosti jest upravo ta da je čovjek biće volje. Volja mu omogućava donošenje odluke, ali ga dovodi i do uvida kako je njegova krucijalna odluka upravo odluka da želi (usp. C. Fabro, "La libertà in Hegel e in S. Tommaso", *Sacra doctrina*, (1972), str. 181).

³¹ Suvremeni teolog K. Rahner drži da nerazumijevanje naravi smisla patnje recipročno odgovara neshvatljivosti Boga, čovjek ne shvaća patnju jer ne shvaća Boga, odgovor se dakle pronalazi u vjeri i ljubavi prema Bogu. Više o tome: K. Rahner, *Teološki spisi*, FTI, Zagreb 2008., str. 413-417.

2.3. HEREM, JAHVIN RAT I SAVEZ

Ovdje, iako prvenstvena namjera ovoga rada nije tematiziranje tzv. ratničke Božje djelatnosti, treba razjasniti pojam koji se u Jošuinov knjizi susreće 13 puta, a u čitavom Starom zavjetu 29 puta: herem. Ovaj pojam je u uskoj svezi s onim što se naziva svetim ratom ili Jahvinim ratom. Takav oblik rata pronalazimo u JI 4, 9 i Mih 3,5 gdje se pojam rata povezuje s hebrejskom glagolom qdš; hrvatski prijevod u JI govori o posvećenju za rat, dok u Mih izrijekom govori o svetom ratu. B. Lujčić napominje: "Hebrejski originalni tekst ima glagol qdš, koji je u oba slučaja upotrijebljen u hebrejskom obliku *piel*. Piel pak u hebrejskom jeziku ima faktitivno značenje – *učiniti svetim, posvetiti*, ili pak deklarativno – *proglasiti, naviještati*. Bez obzira kako nastojali shvatiti glagol, on ipak u sebi nosi oznaku svetoga, koja se odnosi na rat".³²

Zanimljivo je, nadalje da se u prihvaćenoj znanstvenoj metodologiji biblijskog istraživanja ne govori o svetom ratu nego o instituciji svetoga rata. Naime sveti rat bi odgovarao zatvorenosti u nasilju, odnosno o identitetu s nasiljem, dok sintagma institucija svetog rata otvara nenasilnu perspektivu te stoga određuje identitet nasilja. Pojmom institucija želi se istaknuti kontinuitet vojne organizacije i obrane, pojmom svet, koji se u starozavjetnim spisima, osobito kod Izaije (6,4 s), odnosi isključivo na Boga, daje se funkcionalno određenje rata. Imajući ovo na umu, rat nije neko povijesno stanje iz kojega je Bog izvlašten. Čak štoviše: "Od najranijih početaka rat je bio uključen u teološku interpretaciju biblijske hermeneutike jer je predstavljao iskonski topos iskustva Jahvine opredijeljenosti za pravdu i pravo na vrlo konkretan način, a s druge strane iskustva tako zauzetoga Boga predstavljala bi i prva vjerska iskustva iz perspektive naroda".³³ Kao što vidimo, u određenju sintagme institucija svetoga rata riječ je prvenstveno o događaju koji je imanentan ljudskoj stvarnosti, ali se on iščitava iz perspektive povijesti spasenja te je stoga, jednom takvom povijesnom događanju, potrebno postaviti korektiv – autoritet Božje prisutnosti. Na ovaj način Jahvina ratnička aktivnost nije nasilno oblikovana, niti podliježe mimetizmu nasilja. Mimetizam je izbjegnut u neizvjesnosti onoga što mimetizam čini izvjesnim: postavljanje pitanja Jahvi o ishodu rata. Ovime se simbolički i stvarno Jahve stavlja na čelo vojnih postrojbi. Mimetizmom se oblikuje zajednica, u tome leži izvjesnost; ovdje je zajednica oblikovana – na razini djelovanja, na razini same zajednice ostaje neizvjestan ishod, jer ne proističe iz želje zajednice, niti iz želje za zajednicom, nego iz trajne spremnosti provođenja volje Božje. U ovom kontekstu se sukob između Izraela i njegovih neprijatelja, osobito u Deborinoj (Su 5), Mojsijevoj (Izl 15,1-21) i Habukakovoj pjesmi (Hab 3), prikazuje kao sukob između Jahve i sile tame, kaosa, obezglavljenosti i nemira. Sukob se, dakle, promatra kao sukob jasno definirane stvarnosti, koja ima i svoje iskustveno-povijesno utemeljenje, i nedefinirane stvarnosti koja sve uništava i razara, sila kaosa.

U kontekstu sukoba sila kaosa s Bogom Jahvom, koji aktivno sudjeluje u sukobu s neprijateljskim silama, valja iščitavati strukturu odnosa prema cjelini neprijateljevog djelovanja, a koje je sadržano u pojmu herema. Ovaj pojam se, opet naglašavamo, u čitavom Starom zavjetu spominje čak 29 puta, a od toga 13 puta u Jošuinov knjizi. Ne

³² B. Lujčić, "Od Boga ratnika do Boga sveobuhvatne ljubavi", u: I. Grubišić (pr.), *Konfesije i rat*, Centar za religijska istraživanja: Hrvatska akademska udruga, Split 1995., str. 73.

³³ B. Lujčić, "Od Boga ratnika do Boga sveobuhvatne ljubavi", str. 74.

želeći ulaziti u bogatstvo i problematiku prijevoda pojma, njegovu semantičku i sadržajnu dimenziju, dovoljno je za problematiku koju obrađujemo istaknuti kako se u kontekstu svetoga rat, ovim pojmom obujmljuje i iskazuje kvaliteta neke osobe ili neke stvari, ali i nositelj te kvalitete. Kvalitativno iskazivanje se, dakle, na manje ili više legitiman način, odnosi prema osobnosti osobe i stvarnosti stvari, osoba jest ono što kvalitativno jest – nositelj kvalitativnog ali i reprezentator ili manifestator sadržan u svome djelovanju. Kako je takav neprijatelj izravno neprijatelj Boga, njegov poraz nije poraz pred ljudskim, nego poraz pred i zbog Božjeg djelovanja te on i sve njegovo pripada Bogu. Ukoliko stvarnost herema konkretiziramo, ona se manifestira u točno propisanom obrascu vojnog ponašanja prema cjelini neprijateljevog neprijateljstva na način da on i sve njegovo bude uništeno u svojoj egzistenciji i tako posvećeno Bogu. Iako herem nije isključivo stvarnost Izraela, nego i ostalih naroda, ono se u povijesti Izraela sagledava s pozicije povijesti spasenja i uspostavljanja Saveza³⁴ Božjeg s ljudima.

Kod Jr 31, 31-34 razlikuje se Savez zapisan na kamenim pločama, odnosno savez koji se može prekršiti jer izvanjski obvezuje, od Novog saveza koji čovjeka obvezuje, po Božjem nadahnuću. Ovaj posljednji savez je savez Božji s Izraelom u posljednjim vremenima. Jasno je da između ovih dvaju saveza postoji kontinuitet, ali i trajna napetost.³⁵ Samo se s pozicije kontinuiteta ovih dvaju saveza, ali i napetosti koja ih prati - i dijelom iz njih proizlazi - može razgraničiti nasilje prije herema i nasilje herema. Naime, Iz 59,15b-21 možda ponajbolje opisuje značenje Novog saveza u razvoju Starog saveza. Ovdje Deuteroizaija prepoznaje razorno značenje strukture grijeha³⁶ koje provocira Božju pravednost na djelovanje. Božji neprijatelj ovdje više nije vojni neprijatelj, on nema neko određenje etničke pripadnosti, nego je neprijatelj Boga. Deuteroizaija o Bogu govori u kategorijama pravednosti, osvete, uništenja grijeha i ponovnog uspostavljanja pravednosti. Ovdje se također daje iščitati dimenzija strukture djelovanja putem uništenja otpadnika (služitelja i širitelja grijeha) i njihovo posvećivanje Bogu. Zanimljivo je ovdje apostrofirati sljedeće: "Vrlo je snažno naglašena činjenica da će uspostavljanje tog reda biti isključivo Božje djelo, i da nijedan čovjek nije kadar to učiniti. S onim Izraelcima koji se, napustivši svoju nevjernost, budu vratili Jahvi sklopit će on "Savez" koji će biti posve prožet njegovim vlastitim "duhom" i spriječiti da narod još jednom zaboravi Jahvine "riječi", njegovu volju i njegove zapovijedi, te tako nanovo postane nevjeran. Budući da je ovaj Savez djelo Božje, trajat će "dovijeka"."³⁷

³⁴ Pavao je, primjerice, svoj pojam pravednosti vezao uz Božju dobrotu i vjernost koja proizlazi iz realnosti Saveza. "Taj pojam Pavao je svjesno izabrao da bi protumačio sadržaj misterija smrti i uskrsnuća Isusa Krista: to je za njega eshatološki događaj Božje pravednosti. U tom događaju očitovalo se da je Bog "vjeran" (Rim 3,3), da je "istinit" (3,4) i tako je zasjala njegova "slava" (3,7), a svi su opravdani "besplatno njegovom milošću" (3,24). Upravo zato tako objavljena pravednost Božja u Isusu Kristu nije samo riječ ili poruka, nego je to "snaga Božja na spasenje svakome tko vjeruje" (1,16)" (I. Dugandžić, *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004., str. 109).

³⁵ Usp. L. Krinetzki, *Savez Božji s ljudima prema Starom i Novom zavjetu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999., str. 9-11.

³⁶ Pavao grijeh upotrebljava u singularu; nadalje, grijeh ima svoju zakonitost: "On stanuje u čovjeku i čini da on bude njime opsjednut, tako da ne provodi više svoju volju, nego njegovu. Grijeh kao gospodar, kao robovlasnik, kao vođa plaćenika, kao onaj koji drži u tamnici, kao demon, sve su to metafore – ni demon se ne smije shvatiti realistički – koje služe da prikažu njegovu moć ili njega samog kao moć zla" (J. Gnllka, *Teologija Novoga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999., str. 49).

³⁷ L. Krinetzki, *Savez Božji s ljudima prema Starom i Novom zavjetu*, str. 73-74.

Kod Jš 24,15-24 prikazano je slavlje obnove Saveza kojemu slijedi egzistencijalno dramatična odluka izbora između Boga i bogova. Ova pripadnost nije deklarativna, ona impregnira čitavu ljudsku egzistenciju, jer, kako upozorava Jošua, služiti Gospodinu ujedno znači služiti Bogu koji je svet i ljubomoran. Njihova odluka ima povijesno utemeljenje jer narod 'pamti' velika djela Božja.

Jedino se u perspektivi Božje svetosti i Božje ljubomore u svijetu, kao i potrebe prinošenja žrtava, može razumjeti kontekst herema, koji nedvojbeno jest nasilje, ali, nedvojbeno, to i nije. Naime iz perspektive uspostavljanja arbitrarnog odnosa odlučivanja između unutarpovijesnog sukoba stvara se ljudska hermeneutika povijesnog ili znanstvenog opisa žrtve, a to je, valja priznati, preostatak mimetizmom deriviranog herema u ruhu znanstvenog inauguriranja istine, odnosno, samo jedan od mnogih oblika govora mimetizma. Starozavjetnim heremom progovara jezik ljudskog shvaćanja zahtjeva Saveza, neprijatelj je prvenstveno neprijatelj Božji, ali, budući da Savez nije ljudsko djelo, Bog, kao svet i ljubomoran Bog, postavlja zahtjev egzistencijalne odluke koju prati egzistencijalni i simbolički čin napuštanja bogova i ispovijedanje vjernosti Jahvi.

Razvoj starozavjetnog egzistencijalnog modela u egzistencijski model, čemu odgovara i ispravno tumačenje Saveza, kao i tematiziranje i pozicioniranje nasilja, događa se paralelno s razvojem starozavjetne vjere u zagrobni život. Vjera u uskrsnuće Židovima ne pripada od samih njihovih početaka, tako se u Petoknjižju uskrsnuće uopće ne spominje. Smrt je, dakle, nešto tajanstveno, nedokučivo, a upravo iz mistike smrti moguće je razviti mistiku života, čemu mimetizam sa svojim triangularnostima, dvojnicima, žrtvenim jarcima i obredima pridonosi. No prorok Hošea u 8. st. pr. Kr. razbija šutnju konačnosti smrti, ističući kako će nam Bog ponovno dati život; poslije, nakon pada Jeruzalema, prorok Ezekiel naviješta obnovu Doma Izraelova koristeći sliku osušenih kostiju (37,1-14), da bi Drugi Izaija u pjesmi o sluzi Jahvinom (53,10-12) navijestio uskrsnuće izraelskog naroda.

Kontekstualizacija nasilja u svjetlu razvoja starozavjetne vjere u uskrsnuće je signifikantna zbog sljedećeg razloga: ljudska egzistencija se prosuđuje na temelju onoga što ona jest – osobna je i besmrtna, a ako je tome tako, onda se ljudski čini prosuđuju drugim modalitetom, jer nisu subordinirani modalitetu imanentizma mimetičkog ciklusa.

ZAKLJUČAK

Analiza mimetičkog identiteta s nasiljem i starozavjetnog poimanja identiteta nasilja isključuje mogućnost integracijskog elementa između mitskog i biblijskog, mimetičke posredovane opće ili totalne istine i egzistencijske realnosti u kontekstu povijesti spasenja. Razlika između ovih dviju istina nije konceptualne naravi jer je riječ o dvjema različitim razinama realnosti. Pokušaj pomirenja se stoga ne može izvršiti bez stanovitog oblika mortifikacije objavljene isitne. Navedimo samo jedan primjer mortifikacijske: Girard Isusovu muku, smrt i uskrsnuće tumači iz perspektive preostatka mimetičke svijesti; naime Isusovu muku određuje unutar totaliteta triangularnosti žudnje i kulminacije žrtvene prakse. Muka je, prema tome, negacija žrtvene prakse, a uskrsnuće totalna i konačna, ne jednokratna, pobjeda žrtve nad progoniteljem. Elementi ovog redukcionizma objavljene istine tendiraju prema tome da se objavi što to mimetički ciklus jest, a ne što Bog jest.

Mimetizam svoj početak ima u sebi samome (ili se makar tako želi prikazati), on je proizvod sudbinskog – uvijek na identitetan način, baš kao što je i sudbinsko izrečeno mimetičkim govorom. Iz ove slijepe, fatalističke osnove izgrađuju se isto tako fatalistička argumentacija do čijeg se razumijevanja dolazi psihoanalitičkim postupcima, jer kako drugačije razumjeti tezu da žrtvu mimetičkog zanosa izabire sam mimetizam. Mimetizam je ovime podignut na razinu subjekta, vremena, epohe, božanstva, totaliteta, kulta, nasilja, jezika, kulture itd., a sve u cilju uspostavljanja posvemašnjeg identitetnog odnosa kojim se sve žrtvuje u ime opstanka mimetičkih formi. Mimetizam prokazuje individualno, poništava ga i kultno pretvara u kohezijski element novonastale zajednice. Mimetički identitet s nasiljem je stoga prvenstveno nasilje nad individualnim. Biblijsko poimanje identiteta nasilja ima svoju povijesnu dinamiku. Ono se u Starom zavjetu razvijalo u skladu s razvojem svijesti povijesti Izraela kao svete povijesti, povijesti snažno obilježenoj uspostavljanjem saveza Božjeg s ljudima, čim se poremeti odnos saveza nastaju različite forme nasilja. Jasno je da u ovaj oblik nasilja ulazi i krivo shvaćeno poimanje saveza. Naime Izrael sud (mišpat), mir (šalom), pravednost i pobožnost (sedaka) gleda s pozicije saveza (berit). To je počesto rezultiralo isključivošću i nasiljem prema drugima. One koji ne prihvaćaju savez, treba ubiti, a sve njihovo uništiti – herem. No čak i kad govorimo o ovom najradikalnijem obliku nasilja, nasilju je određen identitet jer je kod počinitelja sačuvana sloboda i samoodređenje. Počinitelji sve što čine, neovisno o motivima, sami čine, nema fatalističke depersonalizacije. Nasilje je imanentno ljudskoj stvarnosti, ljudskoj povijesti, a da ne prijeđe u identitet s nasiljem potreban je korektiv – usklađivanje ljudske povijesti s poviješću spasenja. Nasilje se stoga, u biblijskom smislu, ne određuje kao nešto primarno, nego se, objavljujući što je prava istina, indirektno određuje i identitet nasilja. Sve suprotno bi bilo ili izravna mortifikacija biblijskog i objavljenog, ili posredna mortifikacija putem uspostavljanja prisilnog konkordizma između biblijskog i mimetičkog – jasno, uvijek na štetu biblijskog jer mimetizam nužno podrazumijeva identitet s nasiljem.

THE MIMETIC IDENTITY WITH THE VIOLENCE AND THE OLD TESTAMENT COMPREHENSION OF THE IDENTITY OF THE VIOLENCE

SUMMARY

In this paper the author analyses the relationship between the identity and the violence in the mimetic cycle and the Old Testament disposition of the identity of the violence. The reality of the mimetic cycle is considered as the impossibility of the reconciliation of the ontological disposition of human being with the demands of the designed reality of the community grown from the sacrifice of individual. The culture sprouted forth on the regularity of the mimetic cycle is shown as the culture of discrimination of possibility, but, consecutively, as the culture of the loss of existential identity. The Old Testament comprehension of the identity of the violence, on the contrary, doesn't set out off the designing of reality from some act of created violence, but it always represents the historical dynamics determines the violence as an act which is inseparable from the person doing that act. Finally, the author comes to the conclusion that the difference between the identity with violence in the mimetic cycle and the Old Testament disposition of the identity of the violence is of the ontological nature. In other words, the point in question is in different levels of reality.

KEY WORDS: *R. Girard, violence, identity, freedom, ontology, reality, The Old Testament*

