

BYKI, UCZTY I KOZIOŁ OFIARNY RENÉ GIRARD I JEGO UCZNIOWIE W ÇATALHÖYÜK

ARKADIUSZ MARCINIAK

WPROWADZENIE

Położone w Środkowej Anatolii Çatalhöyük (7400–6000 p.n.e.) jest jednym z najważniejszych osad neolitycznych na Bliskim Wschodzie. Zajmowana powierzchnia ok. 13 hektarów oraz liczba mieszkańców szacowana na kilka tysięcy pozwala na uznanie go za jedno z najwcześniejszych centrów urbanizacyjnych Starego Świata. Jego ranga wykracza daleko poza ramy neolitu i jest mierzona osiągnięciami, które na długo będą wyznaczały kształt i kierunki rozwoju cywilizacji europejskiej. Do najważniejszych z nich należy zaliczyć powstanie zwartych grup społecznych powiązanych więzami pokrewieństwa i opartych na relacjach własności, zindywidualizowanych form gospodarowania oraz zrębów systemów religijnych. W powszechnym odbiorze Çatalhöyük jest znane z bogatej sztuki przedstawieniowej w postaci malowideł naściennych, płaskorzeźb, rzeźb figuralnych oraz instalacji. Pomimo kilku tysięcy lat rozwoju cywilizacji neolitycznej na Bliskim Wschodzie¹, reprezentowanych przez tak spektakularne stanowiska, jak Göbekli Tepe i Çayönü² w południowo-wschodniej

¹ F. Gérard, L. Thissen, *The Neolithic of Central Anatolia. Internal Developments and External Relations during the 9th–6th Millennia CAL BC*. Ege Yayınları, Istanbul 2002; M. Özdoğan, *Defining the Neolithic of Central Anatolia*, [w:] *The Neolithic of Central Anatolia. Internal developments and external relations during the 9th–6th millennia cal BC, Proceedings of the International CANew Round Table, Istanbul 23–24 November 2001*, red. F. Gérard, L. Thissen, Istanbul 2002, s. 253–261.

² K. Schmidt, *Göbekli Tepe, Southeastern Turkey: a preliminary report on the 1995–1999 excavations*, „Paléorient”, 2001, t. 26, nr 1, s. 45–54; M. Özdoğan, A. Özdoğan, *Buildings of cult and the cult of buildings*, [w:] *Light on top of the Black Hill. Studies Presented to Halet Cambel*, red. G. Arsebük, M. Mellink, W. Schirmer, Istanbul 1998, s. 581–593.

Anatolii czy Asikli Höyük³ w jej środkowej części, Çatalhöyük zachowuje swoją odrębność i wyjątkowy status dzięki narracyjnej i niezwykle obrazowej sztuce⁴.

Stanowisko zostało odkryte przez J. Mellaarta w końcu lat pięćdziesiątych XX wieku i było badane wykopaliskowo w początkach lat sześćdziesiątych⁵. Począwszy od 1993 roku, prace badawcze nad szerokim spektrum życia społeczności zamieszkujących ten ważny ośrodek protomiejski prowadzi grupa badaczy z całego świata pod kierunkiem I. Hoddera. Ostatnie lata badań w Çatalhöyük przyniosły pogłębione rozważania nad początkami zjawisk religijnych w neolicie. Są one realizowane w ramach projektu finansowanego przez fundację Tempeltona *Religion as the Basis for Power and Property in the First Civilizations. Analysis of the Findings at Çatalhöyük, Turkey*. Celem tego rozłożonego na wiele lat projektu są studia nad początkami religii w Çatalhöyük oraz jej związku z przemianami społecznymi, w szczególności z tworzeniem się relacji władzy i własności. Realizacja tego zadania jest możliwa dzięki zaangażowaniu grona znamienitych religioznawców, antropologów i historyków religii, takich jak J.L. Barrett, M. Bloch, P. Pels, F. LeRon Shults, J. Wentzel van Huyssteen czy H. Whitehouse. W tej grupie badawczej znalazł się także R. Girard⁶.

Celem artykułu jest prezentacja najważniejszych założeń i omówienie wstępnych wyników interpretacji sztuki Çatalhöyük dokonanej przez Girarda i jego uczniów w perspektywie teorii mimetycznej. Przeprowadzona zostanie także krótka ocena otrzymanych w ten sposób wyników z obecnymi ustaleniami na temat dynamiki zmian w osadzie w okresie ponad tysiąca lat jej funkcjonowania oraz przemianami w sferze społecznej i wierzeniowej.

Çatalhöyük i jego sztuka

Badania osady w Çatalhöyük przyniosły odkrycie najbogatszych i najliczniejszych dzieł sztuki ze wszystkich ośrodków neolitycznych Bliskiego Wschodu. Należą do nich przede wszystkim gliniane figurki antropo- i zoomorficzne oraz malowidła, którymi dekorowano ściany domów. Ich znakomity stan zachowania, bogactwo motywów dekoracyjnych i narracyjny charakter doprowadziły do dużej rozpoznawalności Çatalhöyük zarówno w środowisku

³ U. Esin, S. Harmanakaya, *Aşikli in the frame of Central Anatolian Neolithic*, [w:] *Neolithic in Turkey: The cradle of civilization. New discoveries*, red. M. Özdoğan, N. Başgelen, Istanbul 1999, s. 115–132.

⁴ Np. J. Cauvin, *Naissance des divinités, Naissance de l'agriculture*, Paris 1994.

⁵ J. Mellaart, *Çatal Hüyük: a neolithic town in Anatolia*, Londyn 1967.

⁶ *Religion in the emergence of civilization. Çatalhöyük as a case study*, red. I. Hodder, Cambridge 2010.

archeologicznym, jak i poza nim. Te spektakularne przedstawienia przyciągnęły także uwagę R. Girarda, głównie z racji na chęć przypisania im znaczeń religijnych i rytualnych⁷.

Szczegółowa analiza wykonana przez A. Czeszewską potwierdziła obecność 55 malowideł wykonanych na ścianach domów w Çatalhöyük⁸. Zostały one odkryte we wszystkich trzech najważniejszych okresach funkcjonowania osady: (a) we wczesnym neolicie (poziomy osadnicze IX–VII), (b) w okresie przejściowym (poziom osadniczy VI) oraz (c) w późnym neolicie (poziomy osadnicze V–III).

Najbardziej liczne malowidła powstawały we wczesnym neolicie. Z tego okresu pochodzą 24 malowidła z motywami antropomorficznymi, geometrycznymi i zoomorficznymi. W grupie tych ostatnich wystąpiły dwa rodzaje wyobrażeń. Do pierwszych należą przedstawienia ptaków, najprawdopodobniej sępów, do drugiej zaś wyobrażenia bliżej nieokreślonego zwierzęcia. Wydaje się, że przedstawia on koziorożca, ale równie dobrze może to być jeleni lub baran. Wszystkie przedstawienia są wykonane schematycznie, a szczegóły anatomiczne zwierząt nie są wyraźnie zaznaczone. Na czterech malowidłach współwystępują ze sobą motywy antro- i zoomorficzne. Dominują na nich postaci ptaków przedstawianych z rozpostartymi skrzydłami i wyraźnie zaznaczonymi dziobami i pazurami. Postaci ludzkie znajdują się w części centralnej malowidła, są znacznie mniejsze i bardziej schematycznie ujęte w porównaniu z ptakami. Niektóre postaci ludzkie ukazane są bez głowy⁹.

Równie liczne są malowidła ze stosunkowo krótko trwającego okresu przejściowego. Z 19 odkrytych obiektów zdecydowana większość przedstawia motywy geometryczne (89% wszystkich malowideł z tego okresu). Znany jest jedynie pojedynczy motyw ludzki, nie ma natomiast żadnych przedstawień zwierząt¹⁰.

Najbardziej interesujące są malowidła z późnego neolitu. Znanych jest dotychczas 12 malowideł umieszczonych na ścianach pięciu domów. Dominują w nich przedstawienia ludzi i zwierząt. Jedynie w jednym budynku odkryto motywy geometryczne. Zwierzęta zostały przedstawione realistycznie do tego stopnia, że z łatwością można rozpoznać ich gatunek. Stwierdzono obecność

⁷ R. Girard, *Scapegoating at Çatalhöyük*, wykład zarejestrowany podczas COV&R Conference 2008, University of California, Riverside/USA, lipiec 2008 r.; <http://www.youtube.com/p/75D1242EC54E641F&hl=en>, data dostępu 15 maja 2014 r.

⁸ A. Czeszewska, *Wall paintings at Çatalhöyük*, [w:] *Integrating Çatalhöyük: themes from the 2000–2008 seasons*, red. I. Hodder, Los Angeles 2014, s. 185–196.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

jeleni, dzików, byków, koni, onagerów, psów oraz ptaków (bocianów i żurawi). Występowały zarówno pojedynczo, jak i w grupach. Postaci ludzkie najczęściej przedstawiają mężczyźn. Zostały namalowane w kolorze czerwonym, mają często czarne brody, a na biodrach noszą przepaski ze skór zwierzęcych, prawdopodobnie lampartów. Niektóre z nich mają nakrycia głowy z tego samego materiału. Pojedyncze postaci męskie noszą broń w postaci łuków czy sideł. Oprócz owych „łowców” występują także postaci męskie pozbawione ubrań. Postaci ludzkie i zwierzęce występują zazwyczaj wspólnie, tworząc sceny narracyjne. Są one zdominowane przez wyobrażenia zwierząt, które są bardziej okazałe niż towarzyszące im postaci ludzkie. Ludzie pozostają w bliskiej interakcji ze zwierzętami, która przyjmuje dwie podstawowe formy. Pierwsza z nich przedstawia zwierzęta otoczone przez ludzi pozbawionych broni, którzy znajdując się w niewielkiej od nich odległości, starają się dotknąć ich różnych części, np. kończyn czy ogonów. Druga forma dotyczy interakcji o znacznie bardziej agresywnym i dynamicznym charakterze. Uzbrojeni w łuki i sieci ludzie atakują zwierzęta, zazwyczaj przedstawiane w grupach. Sceny tego rodzaju zdają się mieć charakter narracyjny¹¹.

ÇATALHÖYÜK OCZYMA GIRARDA

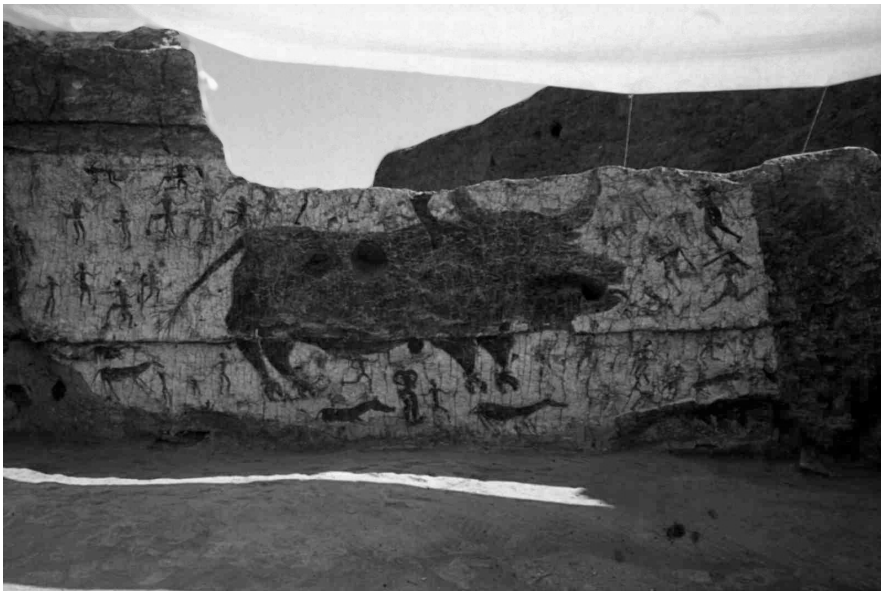
Jednym z ważnym obszarów zainteresowania Girarda są początki religii oraz praktyk ceremonialnych zrodzonych wraz z kształtowaniem się osiadłego trybu życia¹². Neolit był pierwszym okresem w dziejach człowieka, w którym doszło do agregacji dużych grup ludzkich w szybko rozwijających się ośrodkach protomiejskich. Próby aplikacji teorii mimetycznej do analizy i interpretacji zjawisk w tym okresie doprowadziły Girarda do zwrócenia uwagi na Çatalhöyük i bogatą symbolikę jej sztuki. Bliższe zainteresowanie tą środkowoanatolijską osadą rozpoczęły się zaledwie kilka lat temu, a podeszły wiek filozofa i naturalne w tej sytuacji ograniczenia w intensywności prowadzonej działalności badawczej nie pozwoliły na poszerzenie i pogłębienie tych studiów. Klarowne stanowisko przedstawiające znaczenie Çatalhöyük w procesie tworzenia się systemów religijnych przyniósł wykład, który wygłosił Girard na konferencji *On Violence & Religion*, która odbyła się na uniwersytecie kalifornijskim w Riverside w czerwcu 2008 roku.

¹¹ Ibid.

¹² R. Girard, op.cit.

Interpretacja sztuki przedstawieniowej w Çatalhöyük w perspektywie teorii mimetycznej autorstwa Girarda odwołuje się do mechanizmu kozła ofiarnego¹³. Zdaniem francuskiego filozofa pojawia się on zazwyczaj w warunkach kryzysu i przejawia się w obarczaniu winą za zaistniałą sytuację pewnych osób bądź grup społecznych. Girard twierdzi, że ten uniwersalny dla ludzkich społeczności mechanizm przybierał odmienną postać w początkach neolitu. W Çatalhöyük tą winą obarczone zostały dzikie zwierzęta, w szczególności tury. Potwierdzeniem owej tezy mają być sceny ukazujące te zwierzęta otoczone przez ludzi, które w intencjonalny sposób je napastują, wywołując stan ich znaczącego zirytowania.

Na potwierdzenie swej tezy Girard przeprowadził szczegółową analizę kilku przedstawień z późnego neolitu z fazy osadniczej A.III, szczególnie pochodzących z budynku A.III.1., które Mellaart określa mianem świątyni¹⁴. Pierwszym z przywoływanych malowideł jest scena z wielkim bykiem, jedno z najczęściej publikowanych przedstawień z Çatalhöyük (ryc. 1). Znajduje się ono na północnej ścianie budynku A.III.1. Centralną część malowidła zajmuje wielki byk, który zdecydowanie dominuje całą scenę. Ma on realistycznie przedstawione kopyta, mozdzenie, ogon i język. Otoczony jest wieloma postaciami męskimi



Ryc. 1. Çatalhöyük, dom A.III.1., scena z bykiem. Fot. Ian Todd.

¹³ Ibid.

¹⁴ J. Mellaart, op.cit.

trzymającymi w rękach różnego rodzaju broń skierowaną w jego kierunku. Niektóre z nich mają przepaski na biodrach. Kilka innych jest pozbawiona głowy. Postaci ludzkie starają się zbliżyć do byka i go dotknąć. Dolna część panelu jest zajęta przez znacznie od niego mniejsze postaci pięciu zwierząt, prawdopodobnie osłów.

Kolejne analizowane przez Girarda malowidło pochodzi z południowej części zachodniej ściany budynku A.III.1. Przedstawia jelenia otoczonego przez minimum 17 postaci męskich. Są od niego znacznie mniejsze, ale gromadzą się wokół, dotykając jego nozdrzy, ogona i moździerzy. Są rozmieszczone w dość chaotyczny sposób, zarówno w relacji do jelenia, jak i samych siebie. Niektóre męskie postacie noszą coś w rodzaju skór lamparcich. Scena przedstawia tłum atakujący zwierzę, głównie jego kończyny i organy płciowe. Działanie to jest naznaczone agresją, a wojownicy wyposażeni są w przedmioty, za pomocą których starają się okaleczyć jelenia. Girard podkreśla w tym miejscu, że samce są atakowane przez mężczyzn-wojowników¹⁵.

Podobna scena znajduje się na kolejnym malowidle analizowanym przez Girarda. Znajduje się ono na wschodniej ścianie budynku A.III.1. Przedstawia centralnie umiejscowionego jelenia i dzika, który znajduje się w prawym dolnym rogu malowidła. Zwierzęta są większe od postaci ludzkich. Podobnie jak w poprzednim przypadku, zostały otoczone przez agresywnie atakujących je ludzi. W rękach trzymają narzędzia w rodzaju zgrzebła, które wykorzystują do podrażnienia zwierząt. Jeden z wojowników stara się podejść do jelenia od strony kończyny, aby ją przeciąć.

Girard zauważa, że wszystkie trzy sceny bez wątpienia ukazują agresję i przemoc wobec zwierząt. Kolejne z nich zdają się przedstawiać poszczególne etapy pełnego przemocy aktu rytualnego zabijania zwierząt. Ukazują tłum zamezczający zwierzę, pomijając jednocześnie sam akt jego zabicia. Niektóre postaci ludzkie wydają się zranione, co dowodzi niszczycielskiej siły zwierząt. Z kolei inne osoby przypatrują się temu wydarzeniu. Tłum ludzki uczestniczący w tym akcie nie jest wyposażony w broń w dosłownym tego słowa znaczeniu, ale zdaje się trzymać w rękach krótkie i ostre noże / zgrzebła obsydianowe. Ich użycie umożliwiłoby zabicie tak dużych zwierząt, zakładając, że możliwe jest dyskretne ich podejście. Analizowane sceny ukazują zatem zrytualizowaną formę zabijania zwierząt, a przebieg całego wydarzenia, zdaniem Girarda, przyjmuje postać orgii seksualnej¹⁶.

¹⁵ R. Girard, op.cit.

¹⁶ Ibid.

Przedstawione sceny stanowią kanwę, na której Girard dokonuje interpretacji wyobrażeń w Çatalhöyük, wykorzystując teorię mimetyczną. Podkreśla, że ukazują one zwierzęta rytualnie zabijane przez tłum, co stara się interpretować jako realistyczne odtworzenie pierwotnego wydarzenia ofiarnego. Girard podejrzewa, że napastowanie zwierząt mogło być pierwszą formą ofiary rytualnej. Mechanizm kozła ofiarnego zjednoczył tłum przeciwko zwierzęciu.

Nieproporcjonalna wielkość przedstawianych zwierząt w relacji do ludzi została uznana za przejaw znaczenia mechanizmu kozła ofiarnego i podkreślenie szczególnej roli, jaką odgrywają w nim zwierzęta. Co ważniejsze, uznając, że zabijanie jednostki przez tłum odgrywało fundamentalną rolę w powstawaniu religii, Girard przypisuje szczególną rolę zwierzęciu w początkach tego procesu. Staje się ono substytutem istoty ludzkiej. Rytualne zabijanie było formą zwrócenia się do przeszłości i stało się aktem kolektywnej pamięci odnoszącej się do początków. Z kolei zrytualizowana postać tych przedstawień jest formą pamiętania i manifestacją praktyk rytualnych zawierających elementy mitologiczne.

Warto zauważyć, że akty przemocy w Çatalhöyük są nakierowane na dzikie zwierzęta, pomimo że jego mieszkańcom były już wówczas dobrze znane formy udomowione. Może to oznaczać, że zbiorowe wyobrażenia odnosiły się do zwierząt z przeszłości, przede wszystkim do dzikiego bydła. Zrytualizowane pozbawianie życia miało charakter zbiorowej przemocy wobec nich. Zabite zwierzęta były następnie konsumowane podczas dużych uctw ceremonialnych. Z kolei ich poroża i mózgi były odcinane i przenoszone do przestrzeni domowej w postaci bukranionów. Służyły tam do dekoracji ścian domów oraz ław, pod którymi grzebani byli zmarli. W rezultacie tego procesu zwierzę, które podczas swego życia było źle traktowane i rytualnie zabijane, po śmierci stawało się bytem opiekuńczym. Girard wyraźnie zaznacza, że status zwierzęcia po jego śmierci uległ zasadniczej zmianie¹⁷. Z bytów niebezpiecznych dla funkcjonowania grupy i stąd prześladowanych po swej śmierci stają się ofiarą, która przynosi ulgę i wytchnienie. Oznacza to, że po trudach związanych z zabiciem zwierzęcia powraca wreszcie spokój i stabilizacja. Zdaniem Girarda takie przekształcenia można jedynie zrozumieć w ramach teorii mimetycznej¹⁸.

Przedstawiona interpretacja malowideł jednoznacznie implikuje istnienie stanu nieporządku i przemocy w społeczeństwie. Rytualne zabicie zwierzęcia mogło być formą przywrócenia zagrożonej jedności grupy. Akt ten pozwolił na przesunięcie przemocy wewnątrz grupy na podmiot „zewnętrzny”, który mógł

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

zostać następnie rytualnie i kolektywnie zgładzony. Ten niezwykle ważny akt przesunięcia od przemocy społecznej do przywrócenia spokoju był postrzegany jako „boski”.

Przykład ikonografii z Çatalhöyük pozwala zatem uznać, że same początki rytuałów religijnych wiązały się z zabijaniem byków. R. Girard podkreśla jednak wyraźnie, że pomimo wykorzystania zwierząt w tej praktyce, najważniejszym elementem pozostał człowiek, co było możliwe dzięki wyposażaniu zwierzęcia w cechy ludzkie¹⁹. Oznacza to także, że różnice pomiędzy zwierzęciem a człowiekiem nie musiały być postrzegane w identyczny sposób jak obecnie.

PROJEKT *IMITATIO*, CZYLI UCZNIOWIE GIRARDA W ÇATALHÖYÜK

Wykład Girarda poświęcony Çatalhöyük doprowadził do wzrostu zainteresowania tym stanowiskiem w gronie uczniów i entuzjastów twórczości francuskiego myśliciela. Szczególnie wyraźnie dotyczy to grupy skupionej w projekcie *Imitatio* finansowanym przez Fundację Thiela. Celem projektu jest realizacja szeregu inicjatyw badawczych aplikujących teorię mimetyczną jako istotną płaszczyznę badania i rozpoznawania fundamentalnych podstaw kultury człowieka. Projekt zakłada także wspieranie inicjatyw edukacyjnych i popularyzatorskich mających na celu propagowanie teorii mimetycznej. Zamierzeniem jego inicjatorów i wykonawców jest utrwalenie przekonania o doniosłym jej znaczeniu dla zrozumienia fundamentów kultury i człowieka. Cele projektu są realizowane za pomocą szerokiego spektrum działań, takich jak spotkania, wykłady, publikacje, archiwizacja danych źródłowych, prelekcje etc.

Do najbardziej aktywnych osób zaangażowanych w projekt *Imitatio* w Çatalhöyük należą J.-P. Dupuy, J. Alison, M.R. Anspach, W. Johnsen oraz W. Palaver. Dupuy jest emerytowanym profesorem École Polytechnique w Paryżu, filozofem społecznym i politycznym oraz etykiem nauki i technologii. Mieszkający w Brazylii Alison jest teologiem katolickim i autorem szeregu prac poświęconych znaczeniu teorii mimetycznej dla teologii systematycznej. Anspach jest amerykańskim antropologiem i teoretykiem społecznym. Zajmuje się problematyką rytualnych aspektów przemocy i wymiany oraz społecznymi i kognitywnymi aspektami przyczynowości, zemsty, daru i wymiany rynkowej. Johnsen jest profesorem literatury angielskiej, który prowadzi badania w zakresie globalizacji, modernizacji i literatury porównawczej. Z kolei Palaver

¹⁹ Ibid.

jest profesorem społecznej myśli katolickiej na Uniwersytecie w Innsbrucku i zajmuje się relacjami między przemocą a religią. Grupa ta zamierza pogłębić studia nad początkami religii i potwierdzić hipotezę Girarda dzięki przeprowadzeniu bardziej wnikliwej analizy szeregu kategorii źródłowych pozyskiwanych w trakcie trującego projektu badawczego w Çatalhöyük. Ukoronowaniem pierwszego etapu prac była wizyta tej grupy w Çatalhöyük, która miała miejsce latem 2013 roku.

Teoretyczne podstawy procesów, które mogły mieć miejsce w Çatalhöyük, stanowią kanwę do rozważań Alisona, Palavera i Anspacha. Alison zwraca uwagę na uniwersalność morderstwa założycielskiego jako fundamentu kultury człowieka²⁰. Za Girardem powtarza, że z kolektywnego linczu wszystkich przeciwko jednemu zrodziły się wszystkie formy kultury. Twierdzi dalej, że dowody tego wydarzenia można znaleźć na malowidłach w Çatalhöyük. W podobnym duchu wypowiada się Palaver, którego zainteresowanie osadą w Çatalhöyük wynika ze studiów nad archaicznymi formami religii, które są powiązane ze zjawiskiem kozła ofiarnego²¹. Poszukuje podobieństw między religiami archaicznymi a Biblią, w szczególności w zakresie realizacji uniwersalnej reguły mówiącej, że wszystkie religie opierają się na zabijaniu jednego wroga i zasadzają na kolektywnej przemocy.

Autorem najbardziej kompleksowych rozważań jest Anspach. W jego pracy z 2011 roku znajdujemy wykładnię antropologii przemocy w ujęciu Girarda. Autor odwołuje się w niej przede wszystkim do pojęcia mimetyzmu, czyli naśladownictwa, w którym Girard upatruje źródeł przemocy. Podkreśla, że jednostka w procesie socjalizacji poddana jest stałej presji naśladownictwa. Jest ono rozumiane jako podstawa ludzkiej harmonii i rywalizacji. Pierwszy, zazwyczaj bezproblemowy okres jego trwania przechodzi w fazę konfliktu między osobą naśladowującą a naśladowaną. Staje się szczególnie wyraźny wtedy, gdy druga staje na przeszkodzie w osiągnięciu sukcesu przez pierwszą. Pierwotna fascynacja i chęć stania się takim samym jak osoba naśladowana zostaje zastąpiona złością, nienawiścią i urazą. Stan taki prowadzi w nieunikniony sposób do przemocy.

Przemoc generowana w tych warunkach może wybuchnąć niespodziewanie i przybrać gwałtowny przebieg. Ofiary przemocy mają poczucie, że nie mogą zrobić wiele więcej niż dać odpór i przeciwstawić się agresorowi pomimo świadomości, że doprowadzają tym samym do eskalacji konfliktu, w którym

²⁰ J. Alison, *What sorts of difference does René Girard make to how we read the Bible?*, wykład wygłoszony na konferencji Theology and Peace w Chicago, 26 maja 2009.

²¹ W. Palaver, wywiad z Wolfgangiem Palaverem, data rejestracji 2011, <http://www.youtube.com/watch?v=UFiuhT2K6xE>, data dostępu 15 maja 2014 r.

atakujący ponowi swoją agresję. Sytuacja taka może doprowadzić do niekontrolowanej spirali agresji, a powstały konflikt będzie wyniszczający dla obydwu stron.

Przywołując opinię Girarda, Anspach uważa, że momencie konfliktu tego rodzaju pojawia się religia, który przynosi rozwiązania umożliwiające poradzenie sobie z przemocą. Są one efektywne i skuteczne, a ich zakres ma charakter uniwersalny. Pomoc oferowana przez religię dla społeczeństw targanych wewnętrzną przemocą ma dwojaki charakter. Pierwszy z nich polega na stworzeniu systemów klasyfikacyjnych i zakazów, które mają prewencyjny i regulujący charakter. Anspach uważa to rozwiązanie za niezadawalająco efektywne w dłuższej perspektywie. Lepszym sposobem jest wypracowanie skutecznych mechanizmów kontrolnych. Należą do nich zrytualizowane walki czy święte wojny, które kierują przemoc na obcego. Wprowadzają one instytucję ofiary składanej z neutralnego podmiotu, którym może zostać np. więzień, niewolnik czy zwierzę. Dobrą stroną takiego rozwiązania jest niemożność pomśzczenia tak wybranej ofiary, szczególnie wówczas gdy jest ona sprawowana wobec całej grupy. Zjawisko tego rodzaju jest nazywane przez Girarda religijnie sankcjonowaną przemocą rytualną i przypisuje się jej walor integracji grupy.

Z punktu widzenia badań nad neolitem szczególnie istotne staje się ustalenie okoliczności, w jakich doszło do powstania takiej formy zrytualizowanej przemocy. Anspach, za Girardem, uważa, że stało się to możliwe dzięki mimetycznemu charakterowi samej przemocy²². Warunkiem niezbędnym takiego aktu jest osiągnięcie jedności przez przemieszczenie mimetyczne od przedmiotów, które wywołują podziały, na rzecz wspólnego celu. W momencie, gdy dochodzi do sporów o jakieś przedmioty, one same usuwają się niejako w cień, a antagoniści zaczynają zwracać uwagę na samych siebie. Imitacja pragnień rywali zostaje zastąpiona naśladownictwem ich przemocy. Wraz z upływem czasu i utrzymywaniem się tej konfliktowej sytuacji dochodzi do stanu, w którym grupy w niej uczestniczące stają się do siebie podobne do tego stopnia, że z łatwością mogą zamienić się miejscami. W tych warunkach łatwo wskazać na jednego z uczestników, który stanie się celem wszystkich pozostałych. Paradoksalnie zatem w tej najbardziej krytycznej fazie konfliktu może dojść do nagłej i niespodziewanej reunifikacji i wszystkie strony konfliktu, na zasadzie kuli śnieżnej, mogą skierować się na jednego wspólnego wroga.

²² M.R. Anspach, *Imitation and Violence: Empirical Evidence and the Mimetic Model*, [w:] *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*, red. S. Garrels, East Lansing 2011.

Ofiara, przeciwko której kierują się pozostałe podmioty, jest zazwyczaj wybierana arbitralnie, ale unifikujący efekt kolektywnego zabójstwa przynosi jak najbardziej realne efekty. Wybrana w taki sposób ofiara staje się kozłem ofiarnym, nośnikiem zła, któremu przypisuje się odpowiedzialność za powstały kryzys. Pozbycie się sprawcy zła w oczywisty sposób doprowadza kryzys do końca. Po jego zażegnaniu ofiara staje się czczona jako ta, która w cudowny sposób doprowadziła do przywrócenia pokoju i jedności w społeczeństwie.

Zdaniem Anspacha ofiara przekształca się następnie w bohatera, który wyposażony zostaje we wszystkie atrybuty dobra²³. Powstały mit staje się zniekształconym, ale spójnym obrazem kryzysu. Rytuály ofiarne polegają zatem na odtworzeniu korzyści płynących z takiego wydarzenia przez naśladowanie pierwotnego kryzysu oraz sposobu jego rozwiązania. Takie zrytualizowane cyklicznie powtarzane akty zbiorowej przemocy mają na celu zapobieganie wybuchowi nowego konfliktu. Wynika to z przekonania, że odtworzenie tego samego mechanizmu może zapobiec konfliktowi. Warto podkreślić, że celem zabiegu nie jest przypomnienie minionego konfliktu, ale odwoływanie się do warunków, w jakich się zrodził. Przyjmuje ono zrytualizowaną formę w odróżnieniu od spontanicznego wydarzenia, które dało jej początek.

Jak podkreśla Anspach, status ofiary rytualnej jest bardzo skomplikowany, zakłada bowiem podwójne zastępowanie²⁴. W pierwszej kolejności zastępuje ona pierwotną ofiarę, która z kolei sama zastępuje grupę. Co więcej, taka ofiara rytualna powinna być jak najbardziej neutralna, przede wszystkim zaś nie może przypominać niczego i nikogo z jakiegokolwiek grupy, gdyż może to stanowić potencjalne zarzewie nowego konfliktu. Ten neutralny i marginalny status najlepiej zapewniają niewolnicy, dzieci czy zwierzęta z racji tego, że nie są nazbyt blisko, ale też nie są zbyt obcy dla danej społeczności. Sam akt przygotowania ofiary rytualnej musi w świadomy sposób wiązać się z próbą naśladowania samej ofiary. Akt ofiary rytualnej jest bowiem dyskursywny i wiąże się z naśladowaniem mordu założycielskiego.

Płaszczyzna teoriopoznawcza służy członkom projektu *Imitatio* do interpretacji rozmaitych pozostałości materialnych odkrywanych w Çatalhöyük. Najbardziej przekonującą dotychczas próbę w tym zakresie podjął Anspach²⁵. Stawia sobie za zadanie ustalenie, w jaki sposób teoria kozła ofiarnego Girarda może być wykorzystana do reinterpretacji rozmaitych kategorii źródłowych w Çatalhöyük.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ M.R. Anspach, *Thinking about Violence at Çatalhöyük in the Light of René Girard's Scapegoat Theory*, wykład zaprezentowany w Çatalhöyük 27 czerwca 2013 r.

Anspach wychodzi z założenia, że najważniejszą rolą religii jest zarządzanie strachem związanym z niebezpieczeństwem niekontrolowanego wybuchu przemocy, który może zagrozić istnieniu grupy ludzkiej²⁶. Jest on szczególnie niebezpieczny, gdy dotyczy przemocy między członkami tej samej społeczności. Doprowadza to zawsze do eskalacji konfliktu, który szybko wymyka się spod kontroli. Biorąc pod uwagę dużą liczbę mieszkańców zamieszkujących stosunkowo małą powierzchnię osady, Anspach zakłada, że tego typu napięcia musiały mieć miejsce w Çatalhöyük. Efektywnym sposobem przeciwdziałania im nie mogły być same zakazy, których skuteczność jest zawsze ograniczona. W tej sytuacji niezbędne stały się rytuały ofiarne, które musiały podzielać jako swoisty zawór bezpieczeństwa z uwagi na mechanizm umożliwiający nakierowanie agresji na substytut ofiary.

Anspach uważa, że istnieje szereg dowodów na obecność rytuałów ofiarnych w Çatalhöyük²⁷. Należą do nich: (a) malowidła naścienne przedstawiające byki, dziki i jelenie, które wabione przez ludzi zostają przez nich następnie zabite, (b) figurki z wbitymi ostrzami, (c) pochówki dzieci. Lista ta jest zatem znacznie obszerniejsza od propozycji Girarda, który odnosił się jedynie do scen narracyjnych na malowidłach naściennych.

Analizując malowidła przedstawiające dzikie zwierzęta, Anspach zwraca uwagę, że na żadnym z nich nie ma scen ich zabijania. Wiąże to z niechęcią przypisania komukolwiek odpowiedzialności za śmierć zwierzęcia z obawy przed zemstą. Mało uwagi poświęca jednak wyjaśnieniu konsekwencji zastąpienia człowieka przez dzikie zwierzę w praktyce rytualnej. Podkreśla jedynie zalety takiej sytuacji z racji na niemożność dokonania rewanżu. Na rytualny charakter praktyk ofiarnych wskazuje także obecność skór lamparta, które noszą mężczyźni przedstawieni na tych malowidłach. Interpretację tę potwierdza dodatkowo nieomal zupełny brak kości lamparta w osadzie²⁸.

Innym rodzajem praktyk ofiarnych wskazanych przez Anspacha są figurki z wbitymi ostrzami krzemiennymi. Według szacunków Martin i Meskell aż 12% z ogólnej liczby 391 figurek ma ostrza wbite w korpus figurek lub ślady nakłuć²⁹. Inne obiekty z tej grupy mają ślady okaleczenia w formie zdeformowanych kończyn. Większość z figurek rozpoznanych pod względem gatunkowym przedstawiała zwierzęta udomowione – bydło lub kozy. Anspach zauważa następnie, że brak śladów przemocy na szkieletach zdaje się wskazywać, że mściwość

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid.

²⁸ I. Hodder, *The leopard's tale: revealing the mysteries of Çatalhöyük*, London 2006.

²⁹ L. Martin, L. Meskell, *Animal Figurines from Neolithic Çatalhöyük: Figural and Faunal Perspectives*, „Cambridge Archaeological Journal”, 2012, t. 22, nr 3, s. 15.

nie była wyrażana bezpośrednio, ale przy pomocy wbijania kamiennych ostrzy w figurki gliniane³⁰. Ta ukryta i niebezpieczna forma przemocy mogła mieć charakter czarów, a zwierzęta udomowione mogły być wykorzystywane do rzucania klątwy.

Powołując się na opinie Johnseny, Anspach uważa, że niektóre dzieci, w szczególności noworodki, pochowane w Çatalhöyük mogły być ofiarami³¹. Warto podkreślić, że w ok. 50% grobach dziecięcych pochowano noworodki i dzieci nienarodzone³². Dzieci takie mają status graniczny, co nie przeszkadza przekształceniu ich ofiary w źródło witalności i rytualnej skuteczności po ich śmierci. W szczególności dzieci urodzone podczas konstrukcji domu mogły być wykorzystane w tym charakterze. Autor zauważa jednakże, że ustalenie, które dzieci umarły z przyczyn naturalnych, a które zostały zabite, nie jest łatwe.

Co więcej, Anspach uważa, że sam brak śladów urazów na szkieletach osób dorosłych nie jest wystarczającym powodem wykluczenia możliwości, że zmarły nie był częścią ofiary rytualnej³³. Może być to efektem świadomego zabiegu wynikającego z konieczności ukrycia śmierci z obawy przed zemstą za uobecnienie aktu zabijania. Praktykę tę można z dużym prawdopodobieństwem uznać za analogiczną do decyzji o rezygnacji z przedstawiania śmierci zwierzęcia na malowidłach.

Wskazanie ofiary przeznaczonej do rytualnego zabójstwa jest trudne, biorąc w szczególności pod uwagę problemy z ustaleniem przyczyn śmierci osób pochowanych na osadzie. Girard uważa, że przewaga niektórych rodzajów ofiar jest ważną wskazówką pozwalającą na rozpoznanie efektu kozła ofiarnego. I tak, niedołączony dorosły zawsze ściąga na siebie negatywną uwagę i łatwo może zostać wybrany na oskarżonego w przypadku, gdy pojawiają się problemy w grupie. Ułatwia to jego stan zdrowotny, który zazwyczaj uniemożliwia skuteczną obronę. Podobny status uzyskują osoby nowo przybyłe. Są mniej niebezpieczne niż osoby miejscowe, gdyż ich zamordowanie nie wiąże się z groźbą rewanżu i odwetu. Anspach powołuje się w tym miejscu na opinię Girarda, który twierdzi, że w grupach, które wierzą w magię, oskarżenia o czary przyjmują postać kozła ofiarnego w momentach choroby, nieszczęścia czy śmierci.

Zakładając, że miejsca pod platformami domów są zarezerwowane na specjalnie traktowanych przodków, należy oczekiwać, że ofiary tego typu aktów będą wyrzucane na śmietniska i tam grzebane. Warto zatem sprawdzić, czy pochówki

³⁰ M.R. Anspach, *Thinking about Violence...*

³¹ Ibid.

³² K.C. Patton, L.D. Hager, „Motherbaby”: *A Death in Childbirth at Çatalhöyük*, [w:] *Religion at Work in a Neolithic Society. Vital Matters*, red. I. Hodder, Cambridge 2014.

³³ M.R. Anspach, *Thinking about Violence...*

tam znajdowane charakteryzują się większą częstością deformacji fizycznych. Podobną wartość ma ustalenie odsetka genetycznie obcych osobników znalezionych na śmietniskach.

UWAGI KOŃCOWE. TEORIA MIMETYCZNA A DYNAMIKA ZMIAN SPOŁECZNOŚCI ZAMIESZKUJĄCEJ ÇATALHÖYÜK

Konieczność dokonania rytualnego aktu zabicia wskazuje na kryzys, który w momencie jego zaistnienia musiał mieć miejsce w osadzie w Çatalhöyük. Należy zatem zastanowić się, jakie przyczyny społeczne doprowadziły do powstania takiej sytuacji i wywołały konieczność zaradzeniu jej. Jak podkreśla Girard, status zbrodni fundamentalnej uzyskało zabijanie dzikich zwierząt i stąd można przypuszczać, że tak znacząca ranga dzikiego bydła i innych dzikich zwierząt musiała zrodzić się na długo przed powstaniem rzeczonego kryzysu. Proces prowadzący do nadania dzikim zwierzętom specjalnego znaczenia był zapewne rozciągnięty w czasie.

Napastowanie zwierząt, poprzedzające ich rytualne zabicie, uznaje Girard za pierwszą postać ofiary, która wyznacza początek religii. Ofiara doprowadziła do utrwalenia wyjątkowego znaczenia dzikich zwierząt, szczególnie bydła. Można nawet przypuszczać, że bydło takie utrzymywano umyślnie w dzikiej formie przez lata, podczas gdy w innych częściach Anatolii powszechnie znane już były formy udomowione³⁴. Specjalnie znaczenie bydła zostało zatem utrwalone dzięki praktyce ich rytualnego zabijania i ceremonialnego konsumowania. Znaczenie tego aktu zasadza się z kolei na korzyściach z działania będącego naśladowaniem pierwotnego kryzysu oraz sposobów jego rozwiązania. Długotrwałość i niezmiennosc tych praktyk są dobrze poświadczone dowodami archeologicznymi. Uzyskały one status pewnej normy, która zapewniała efektywne funkcjonowanie grupy.

W bardziej szczegółowym zakresie interpretację malowideł, figurek i pochówków dziecięcych autorstwa Girarda i jego uczniów można odnieść do wiedzy, jaką dysponujemy na temat funkcjonowania osady w Çatalhöyük i jej mieszkańców. Rzecz jasna, analiza będzie bardzo skrótowa, ale pozwoli na zasygnalizowanie możliwości dalszych studiów w tym zakresie. W pierwszej kolejności należy zdiagnozować naturę i przejawy kryzysu, który wymusił konieczność stosowania zbrodni wobec zwierząt, ustalić przybliżony okres, w którym to nastąpiło,

³⁴ B.S. Arbuckle, C. Makarewicz, *The emergence of cattle (Bos taurus) management in Neolithic central Anatolia*, „Antiquity”, 2009, t. 83, s. 669–686.

oraz okoliczności, w których do niej doszło. W kolejnym etapie należy ustalić, w jakich okolicznościach praktykowane były ofiary rytualne i jakie okoliczności sprawiły, że pamięć o nich została przywrócona w postaci malowideł naskalnych. Należy bowiem zaznaczyć, że narracyjne sceny przedstawiające napastowanie zwierząt na ścianach domów pojawiły się dopiero pod koniec zasiedlenia osady w okresie od V do III fazy osadniczej i były wykonywane stosunkowo krótko.

Obecność figurek z wbitymi grotami oraz pochówków noworodków i nie-narodzonych dzieci pozwala przyjąć, że mechanizm kozła ofiarnego pojawił się w okresie wczesnego neolitu. Lokalna społeczność była wówczas w pełni egalitarna i zorganizowana w kilkudziesięcioosobowe grupy zamieszkujące sąsiadujące ze sobą domy, tworząc rodzaj wspólnot sąsiedzkich³⁵. Ukształtowana wcześniej wyobrazeniowa forma religijności była dominującą formą wierzeń³⁶. Dom, budowany w zestandaryzowany i powtarzalny sposób, był zamieszkiwany przez około 60–70 lat, a więc przez mniej więcej trzy generacje. Po upływie tego okresu umyślnie go zasypywano i następnie odbudowywano na tym samym miejscu. Bez wątplenia zabijano też wówczas dzikie zwierzęta jako element praktyk o charakterze religijnym. Ich niebezpieczne części, w tym zęby i moździenie, umieszczano w ścianach domów, wzbogacając narrację tworzoną przez znajdujące się na ścianach malowidła. Praktykowano także plastrowanie czaszek³⁷.

Kryzys, o którym pisze Girard, zrodził się zatem bez wątplenia w warunkach dominacji wspólnot sąsiedzkich i można go uznać za przejaw kumulującej się dysfunkcyjności tej formy organizacji społecznej³⁸. Przychylając się do interpretacji francuskiego filozofa, można uznać, że zrodzony wskutek owego kryzysu efekt kozła ofiarnego doprowadził nie tylko do oczyszczenia wspólnoty z elementów destabilizujących, ale po pewnym czasie wywołał poważne zmiany w charakterze funkcjonowania lokalnej społeczności. W rezultacie utraciła ona swój pierwotny charakter, co na ostatnim etapie użytkowania osady wiązało się z utratą znaczenia bydła i innych dzikich zwierząt, zaniechaniem zrytualizowanej formy konsumpcji oraz rezygnacją z wykorzystania ich szczątków do wystroju wnętrza domostw³⁹.

³⁵ B. Düring, A. Marciniak, *Households and communities in the central Anatolian Neolithic*, „Archaeological Dialogues”, 2005, t. 12, nr 2, s. 165–187.

³⁶ H. Whitehouse, I. Hodder, *Modes of religiosity at Çatalhöyük*, [w:] *Religion in the emergence of civilization...*, s. 122–145.

³⁷ Ibid.

³⁸ B. Düring, A. Marciniak, op.cit.

³⁹ Np. A. Marciniak, L. Czerniak, *Social transformations in the Late Neolithic and the Early Chalcolithic periods in central Anatolia*, „Anatolian Studies”, 2007, t. 57, s. 115–130.

Przywrócenie pamięci o napastowaniu zwierząt, poprzedzającego ich rytualne zabicie w postaci niezwykle obrazowych scen przedstawianych na malowidłach, nastąpiło w początkach drugiej połowy VII tys. p.n.e. i było związane z przekształcaniem wyobraźniowej formy religii w jej postać doktrynalną⁴⁰. Proces ten musiał być bardzo gwałtowny i cechowała go duża dynamika. Został on znacząco zahamowany w ostatnich 100–200 latach zasiedlenia osady⁴¹, co pozwala uznać, że nowe rozwiązania okazały się skuteczne.

Pojawienie się monumentalnych scen narracyjnych na ścianach domów było ściśle powiązane z rosnącą niezależnością i zwiększającym się zróżnicowaniem poszczególnych domostw. Proces ten można łączyć z kształtowaniem się koncepcji historii, a więc sformalizowanego ujmowania zindywidualizowanych i w znaczącym stopniu autonomicznych dziejów poszczególnych wspólnot sąsiedzkich⁴². Doprowadził w rezultacie do powstania domów zwanych historycznymi. Zrodziły się one w efekcie kontynuowania budowy kolejnych domów na ruinach swego bezpośredniego poprzednika. W każdym kolejnym domu grzebano coraz więcej zmarłych, a ich liczba osiągnęła w niektórych przypadkach 70 osobników. Kolejno wznoszone domy nie stawały się jednak zamożniejsze, na co wskazuje nieulegająca powiększeniu ich powierzchnia magazynowa. Domy były bogato wyposażone, a ich ściany dekorowano tymi właśnie scenami narracyjnymi. Można zatem uznać, że przywołanie aktu rytualnego zabicia zwierząt było elementem budowania historii i tworzenia domu historycznego. Ostatni dom w każdej sekwencji był umyślnie spalany, a ów akt wyznacza koniec idei domów historycznych, po którym dochodzi do powstania form organizacji społecznej opartej na autonomicznych domostwach i własności prywatnej.

Skutki tych skomplikowanych procesów w drugiej połowie VII tys. p.n.e. były bardzo poważne. Umożliwiły one utworzenie systemu społecznego opartego na niezależnych i stabilnych gospodarczo domostwach, które pozostawały w symbiotycznej relacji z innymi podobnymi jednostkami i były z nimi połączone ceremoniami o charakterze wspólnotowym i rytualnym realizowanymi na poziomie regionalnym. W ich rezultacie doszło do ukształtowania się stabilnego społeczeństwa, które szybko zasiedliło duże obszary środkowej Anatolii⁴³.

⁴⁰ H. Whitehouse, I. Hodder, op.cit.

⁴¹ A. Marciniak, M.Z. Barański, A. Bayliss, L. Czerniak, T. Goslar, J. Southon, R.E. Taylor, *Fragmenting Times: interpreting a Bayesian chronology for the late Neolithic occupation of Çatalhöyük East, Turkey*, „Antiquity”, w druku.

⁴² I. Hodder, P. Pels, *History houses. A new interpretation of architectural elaboration at Çatalhöyük*, [w:] *Religion in the emergence of civilization...*, s. 163–186.

⁴³ B. Düring, A. Marciniak, op.cit.; id., M.Z. Barański, A. Bayliss, L. Czerniak, T. Goslar, J. Southon, R.E. Taylor, op.cit.