

BOLJE JE, DA EN ČLOVEK UMRE ...

Manjka nam še samo eno, namreč neposredna formulacija bistvenih potez žrtvenega dogajanja, torej dejstvo, da mora nekdo na nek način plačati za druge. S tega vidika je najbolj ekspliciten stavek iz evangelijev tisti, ki ga položi Janez v usta velikemu duhovniku Kajfu. Ta stavek je podan med procesom, v poteku katerega pride nazadnje do odločitve o uboju Jezusa. Povsem nedvoumno govori o vsem, kar sem pravkar navedel:

87

»Veliki duhovnik in farizeji so sklicali zbor in govorili: 'Kaj naj storimo? Ta človek namreč dela veliko znamenj. Če ga pustimo kar tako, bodo vsi verovali vanj. Prišli bodo Rimljani in nam vzeli sveti kraj in narod.' Eden izmed njih, Kajfa, ki je bil tisto leto veliki duhovnik, jim je rekel: 'Vi nič ne veste in ne pomislite, da je za vas boljše, da en človek umre za ljudstvo in ne propade ves narod.' Tega pa ni rekel sam od sebe, ampak je zato, ker je bil tisto leto veliki duhovnik, prerokoval, da mora Jezus umreti za narod; pa ne samo za narod, temveč tudi zato, da bi razkropljene Božje otroke zbral v eno. Od tega dne je bilo torej sklenjeno, da ga usmrtijo.« (Mt 24,28)

Predmet posvetovanja na zboru je kriza, povzročena s preveliko Jezusovo

popularnostjo. Pri tem pa gre le za predhodno verzijo veliko globlje krize, krize judovske družbe v celoti, ki bo v manj ko pol stoletja privedla do polnega uničenja judovske države. To, da je sploh prišlo do obravnave, že predpostavlja nemožnost priti do odločitve. Razprava brez odločitve reflektira krizo, o kateri naj bi odločila prav ta razprava. Ker ne pripelje do ničesar, jo Kajfa prekine z določeno nestrpnostjo in ostrino: »Vi nič ne veste«, pravi. Potem ko so njegove besede slišali, najstarejši pravijo: »Seveda, bolje je, da en človek umre za ljudstvo in ne propade ves narod. Kako sem to sploh lahko spregledal?« Nedvomno so se vsi igrali s to mislijo, toda le najpametnejši in najodločnejši od starih jo je lahko izrekel.

To, kar izreče Kajfa, je umnost sama, politična umnost, umnost glede grešnega kozla. Največja možna omejitev nasilja, toda v skrajnem primeru poseg po njem, da bi se izognili še večjemu nasilju ... Kajfa uteleša politično v njegovi najbolj elegantni in ne najbolj nizki obliki. Politično gledano ni nikoli nihče ravnal bolj pametno.

88

Z nasiljem je povezanih veliko tveganj; ko jih Kajfa vzame nase, se profilira kot vodja. Drugi se oprejo nanj. Vzamejo ga za vzor; posnemajo njegovo mirno gotovost. Potem ko so slišali Kajfa, zanje ni nobenega dvoma več. Če ves narod zagotovo drvi v propad, je nedvomno bolje, da en človek umre za druge in sicer tisti, ki z zavračanjem tega, da bi utihnil, nevarnost naravnost izziva.

Kajfov stavek do določene mere že izkliče po njem definirani učinek grešnega kozla. Poslušalce ne samo pomiri, ampak jih tudi elektrizira, »mobilizira« jih – v tistem pomenu kot danes pravimo, da *se mobilizirajo* militaristi ali militantni aktivisti. Zakaj gre? O tisti spojitvi s skupino, o kateri je zmerom sanjal Jean-Paul Sartre, ne da bi kajpada povedal, da takšna skupina vselej proizvede žrtev.

Da je imel stavek lahko takšen učinek, je moral biti razumljen površno in še zmerom mitološko. Zgoraj definirani politični um ostaja mitološki, saj vendar temelji na tem, da učinek grešnega kozla na ravni politične interpretacije – ki obvladuje tako Kajfov zbor kot naš svet – ostaja prikrit. Učinkovanje

grešnega kozla je očitno zelo oslABLJENO, oslABLJENO v pomenu zgoraj definirane historične in moderne oslABLITVE. Zaradi tega se njegove žrtve borijo zoper politični um in ga *kot preganjanje* zavračajo celo tisti, ki se ga sem in tja poslužijo, ne da bi se tega zavedali. Ta politični um je proizveden na podlagi skrajne izčrpanosti mehanizma, tako da so zgubljeni vsakršni transcendentne poteze in se računa le z družbeno koristnostjo. V političnem mitu postane transparentnih veliko pravih vidikov tega procesa; zaradi tega danes pri veliko ljudeh nastopa iluzija, da razpolagajo s popolnim razkritjem mehanizma žrtvovanja in njegovega upravičevanja – kajpada v posplošeni obliki tistega političnega branja, ki ga včasih pripisujejo tudi meni.

Če pa naj ima navedeni stavek dejansko naravo razkritja, ga moramo razumeti biblično, ne pa politično in sicer v kontekstu vsega tistega, kar sem pravkar pojasnil in kar lahko pojasnimo še natančneje. Potem bomo naenkrat došli definicijo mehanizma, ki se kaže v pasijonu in v evangeliju kot takem. Učinek grešnega kozla, ki se je pojavil pred našimi očmi, se navezuje na učinek grešnega kozla, ki ga nahajamo na izviru judovskega žrtvovanja. Kajfa je žrtvovalec kot tak; žrtev pusti umreti, da bi rešil druge živeče. Janez nas spomni tega dejstva in s tem podčrta, da vsaki pravi *odločitvi* znotraj civilizacije pripada narava žrtvovanja (in *poudarjam*, ponavljam, to pomeni žrtvi prerezati vrat), da torej za njo tiči nerazkrito učinkovanje grešnega/žrtvenega kozla, predstava o specifičnem pregonu sakralnega tipa.

V odločitvi velikega duhovnika se naznanja dokončno razkritje žrtvovanja in njegovega izvora. Brez vednosti se izraža pri tistem, ki jo izreče, a brez vednosti so tudi tisti, ki jo slišijo. Ne samo, da Kajfa in njegovi ne vedo, kaj delajo, ampak tudi tega ne vedo, kaj govorijo – torej jim mora vse ostati zakrito. To za nas velja toliko bolj, kolikor je naša politična realnost še bolj umazana kot njihova, saj je tudi naša govorica veliko bolj hinavska. Izmikamo se temu, da bi govorili tako kot Kajfa, kajti pomen njegovih besed, ne da bi ga popolnoma razumeli, razumemo bolje: to je dokaz, da se razkritje utira svojo pot. To je sicer komajda verjetno, če imamo pred očmi današnje stanje novozaveznih študij, zgodovine religij, etnologije in politologije. »Specialisti« niti slutijo ne, o čem govorimo. Edinole oni niso deležni sicer obče znanih spoznanj: navedene discipline namreč nočejo vedeti zanja. Zdi

se, da je zanje značilno to, da resnično intuicijo raje ovirajo in nevtralizirajo kot pa spodbujajo. Tako je vselej, ko pride do velikega prevrata. Toda nemarni sprejem vednosti o grešnem kozlu tega prevrata ne more preprečiti; je le nadaljnji dokaz tega, da je neposredno pred vrati.

Da bi Janezov stavck zares razumeli in imeli korist od razkritja, ki ga vsebuje kontekst evangelija, se ne smemo zapreti pred njim. To razumetje ne pomeni kakega trivialnega upravičenja mehanizma; narobe, okrepi nas v našem odporu do zapeljevanj, ki izhajajo iz žrtvovanja, do zapeljivih predstav o zasledovanju in preganjanju in do mimetičnih nagnjenj, ki popuščajo zapeljevanju. Ta učinek je zato diametralno nasproten tistemu, ki ga ima na poslušalce sprva. Oba učinka lahko opazujemo v današnjem svetu; to pa je znamenje tega, da je naša zgodovina podvržena nerazumevanju in popačenju razodetja evangelijev.

* * *

90

Z antropološkega vidika je bistvo razodetja v tem, da priča o kriznosti vsake predstave o pregonu. V pasijonu samem ni nič takega, kar bi bilo z vidika pregona nekaj enkratnega. Koalicija vseh sil tega sveta ni nič enkratnega. Prav ta koalicija je na izviru vseh mitov. Začudujoče je, da sicer evangeliji podčrtajo enotnost, a ne, da bi se ji priklonili in se – kot to naredijo vsi mitološki, vsi politični in celo vsi filozofski teksti – podvrgli zahtevi po njej, marveč zato, da bi to enotnost izpostavili kot temeljno zmoto, kot čisto neresnico.

V tem je potemtakem tudi nepresegljiva radikalnost tega razodetja. Da bi to bolje razumeli, postavljamo tej povedi nasproti politično refleksijo modernega zahodnega sveta.

Moči tega sveta so očitno razdeljeni na dve nesimetrični skupini; na eni strani so na pravo utemeljene avtoritete, na drugi strani je množica. Po pravilu je ta podvržena prvim; v kriznih časih pa se zgodi nasprotno. Ne samo da množica zavlada, ampak se obenem uveljavi tudi kot talilni lonec, ki absorbira celo navidezno neomajne avtoritete. Ta talilni proces povzroči preoblikovanje avtoritet s pomočjo grešnega/žrtvenega kozla, se pravi, ne-

česa svetega. Ta proces, ki ostane nerazviden tako politologom kot drugim humanističnim vedam, razjasni mimetična teorija.

Množica je tako močna, da ji ni treba zaobjeti vse družbe, da bi dosegla osupljive rezultate. Pravno utemeljene avtoritete se uklonijo in ji prepustijo zahtevano nedolžno žrtev, tako kot je Pilat storil z Jezusom in Herodot z Janezom Krstnikom. Avtoritete tako pustijo, da jih množica posrka in jo s tem povečajo. Razumeti pasijon pomeni: razumeti, da začasno ukine vse razlike, ne samo med Kajfom in Pilatom, Jezusom in Petrom, ampak tudi med vsemi tistimi, ki vpijejo ali dopuščajo vpiti: »Križaj ga!«

Naj bo konservativna ali revolucionarna, moderna politična misel vselej kritizira le eno od obeh kategorij moči, bodisi množico bodisi etablirano moč/oblast. Sistematično se opre na eno od kategorij. Ta izbira jo potem označuje kot »konservativno« ali »revolucionarno«.

Trajna fascinacija Rousseaujeve *Družbene pogodbe* ne izhaja iz morebiti v njej vsebovanih resnic, marveč iz njihajočega lebdenja med obema v njej obravnavanima kategorijama moči. Namesto da bi se odločil za eno stran in se je – v dobri družbi z vsemi »pametnimi« – držal, skuša Rousseau doseči spravo med nezdružljivim in zato je njegovo delo podobno viharju dejanske revolucije, nezdružljive z načeli, ki jih razglaša.

Konservativci se trudijo utrditi na pravo utemeljene avtoritete pa tudi vse institucije, ki utelešajo kontinuiteto religiozne, kulturne, politične in pravne tradicije. Tolerirajo pretirano slo etabliranih moči po kontroli. Zelo budni in zadržani pa so glede nasilnih dejanj, ki grozijo s strani množice. Pri revolucionarjih je prav nasprotno. Do institucij so sistematično kritični, brez sramu pa sakralizirajo nasilna dejanja množice. Revolucionarni zgodovinarji francoske in ruske revolucije mitologizirajo vse zločine. Vsako resno preučevanje množic označujejo kot »reakcionarno«. Na tem področju jih luč razsvetljenstva ne privlači. Mehanizmi žrtvovanja dejansko potrebujejo temo, da bi »spremenili svet«. Veliki revolucionarni pisci pa obenem prinašajo izrecne potrditve simbolnih učinkov nasilja, na primer Saint-Just glede smrti kralja.

A prav zato, ker revolucionarji posežejo po očitni uporabi nasilja, ne pride do učinka, v katerega so upali. Skrivnost tega je razložljiva. Temelj nasilja zgubi svojo učinkovitost, še naprej lahko obstaja le kot teror. Do določene mere velja to v primerjavi z ameriško demokracijo že za francosko, še veliko bolj pa za marksistično revolucijo.

Moderna politična misel ne more brez morale, ne zmore pa postati povsem moralna, ne da bi prenehala biti politična. K morali je torej treba priključiti neki drug element. Kateri? Če želimo to zares zvedeti, potem nujno pridemo do podobnih formul, kot je Kajfova: »Bolje je, da umre ta ali oni človek, kakor da propade vsa družba ... «

Ne samo politična nasprotja, vse rivalske miselne usmeritve temeljijo na delni in strankarski prisvojitvi biblijskega razodetja. V našem svetu obstajajo le krščanske herezije, torej cepitve in delitve. To je sploh pomen besede herezija. Da bi razodetje lahko uporabili kot orožje v konfliktu mimičnih rivalstev in mu podelili cepitveno moč, ga je treba najprej razdeliti. Dokler je nedotaknjeno, ostaja mirovna moč; šele razdeljeno na fragmente lahko vstopi v vojno službo. Ko je enkrat razcepljeno, nudi obema stranema oborožitev, ki je močnejša od vsega, s čemer sicer razpolagata. In prav zato nenehoma poteka spor o ostankih trupla; obenem pa prav v današnjem času to razodetje delajo odgovorno za posledice, ki izhajajo iz njegove zlorabe. En sam zgoščen stavek iz eshatološkega poglavja Matejevega evangelija pojasnjuje vse: »Kjer je truplo, tam se bodo zbrali jastrebi.« (Mt 24,28)

Evangeliji nam pred oči nezaustavljivo privajajo to, kar nam prikrivajo historični, še bolj pa mitološki preganjalci, namreč to, da je njihova žrtev grešni kozel.

V njih sicer ni izraza grešni kozel, ga pa evangeliji nadomestijo z nekim drugim: *Jagnje Božje*. Tako kot grešni kozel označuje to, da žrtev zastopa vse druge. Ker pa so neprijetne in grde konotacije kozla zamenjane s povsem pozitivnimi jagnjeta, ta izraz ustrezno označuje nedolžnost te žrtve, nepravilnost njene obsodbe in neutemeljenost sovraštva, usmerjenega na to žrtev.

Tako se vse razjasni. Jezus je nenehno potiskan v bližino vseh grešnih kozlov, vseh od njihove skupnosti preganjanih in umorjenih prerokov Stare zaveze, da, njega samega najdemo v njihovi bližini – bližini Abla, Jožefa, Mojzesa itn. Naj ga tako označujejo drugi ali pa se sam označi tako, vselej je označitev inspirirana z njegovo vlogo nedolžne žrtve. Je kamen, ki so ga zidarji zavrgli, postal pa je vogelni kamen. Je kamen zadetka, ki bo spodbil tudi najbolj pametne, ker pa je vselej dvoznačen, ga kaj lahko zamenjamo z bogovi starih običajev. Celo kraljevski naziv po moje vsebuje namig na žrtveno naravo sakraliziranega kralja. Kdor terja enoznačno znamenje, se mora srečati z *Jonovim znamenjem*.

In kaj je z Jonovim znamenjem? Zadeva s kitom iz Matejevega evangelija ni najbolj povedna; soglasno z vsemi eksegeti več pove molk Lukovega evangelija. A na tej točki nas nič ne ovira, da na vprašanje, na katerega Jezus verjetno ni odgovoril, najdemo boljši odgovor od Matejevega. Potrebno informacijo razberemo že iz prvih vrstic. Med nevihto je Jon z žrebom izbran kot tista žrtev, ki jo bodo mornarji vrgli čez krov, da bi rešili ladjo pred potonitvijo. Jonovo znamenje označuje, znova, kolektivno žrtev.

93

* * *

Opravka imamo torej z dvema tekstovnjima mestoma, ki se nanašata na »grešnega kozla«. V obeh je govor o žrtvi, toda eden nam ne pove, da je žrtev grešni kozel in nas tako prisili, da to sami povemo namesto njega; tako je na primer z mitološkimi teksti. Druga vrsta tekstov pa nam sama pove, da je žrtev grešni kozel: takšni so evangeliji. Nimam zasluge in ne izpostavljam svoje ostrovidnosti, ko navajam, da je Jezus grešni kozel. O tem govori namreč že sam tekst in sicer izrecno, ko označuje žrtev kot Jagnje Božje, kot kamen, zavržen od zidarjev, kot človeka, ki trpi za vse druge; predvsem pa to stori tedaj, ko nam predstavi preganjalsko izkrivljenje prav kot izkrivljenje, drugače rečeno, *kot nekaj, v kar naj ne verjamemo*.

* * *

V obeh mojih zadnjih knjigah sem skušal zamenjavo preprečiti s tem, da sem pojem *bouc émissaire*, grešni kozel, vselej, ko je šlo za strukturajoči

princip, nadomestil s pojmom *victime émissaire*, spravna žrtev; v mojih očeh ima drugi pojem prednost, kajti opozarja na verjetno prisotnost realne žrtve za vsako preganjalsko predstavo. Ti previdnostni ukrepi pa očitno niso zadostni.

Kako lahko pride do tega, da bralci, ki razpolagajo s potrebnim znanjem – o tem priča njihova reakcija na zgodovinska preganjanja – za razumetje mojih razlag, »mojo teorijo« kljub temu razumejo povsem napačno?

Strukturirajočo uporabo grešnega kozla omejujemo na nas obdajajoči svet; vrnemo se kvečjemu do srednjega veka. Brž ko pa preidemo s historičnih in mitoloških tekstov k religioznim, dobesedno *pozabimo* na to povsem banalno uporabo. Na njeno mesto stopi vrsta ritualnega grešnega kozla – a ne ritualnega v biblijskem pomenu, kar nas bi peljalo naprej, marveč v pomenu Frazerja in njegovih učencev, kar nas zapelje v brezizhodno, slepo ulico.

94

Obredi so nedvomno skrivnostne dejavnosti, tudi in predvsem za tiste, ki jih prakticirajo, so pa obenem hotene, namerne dejavnosti. Kulture svojih obredov ne morejo prakticirati nezavedno. Obredi so torej dejansko *teme* in *motivi* iz široko razgrnjenega civilizacijskega teksta.

Frazer je s svojim izključno obrednim razumetjem grešnega kozla in s svojo posplošitvijo pojma naredil etnologiji veliko škodo. Zastre razpirajoči pomen pojma, namreč tistega, ki vznikne na začetku moderne in ki, ponavljam, ne označuje niti enega obreda, niti ene teme in niti enega kulturnega motiva, marveč izključno nezavedni mehanizem preganjalskih predstav in dejavnosti, torej mehanizem grešnega kozla.

Frazer je naletel na svoje obrede grešnega kozla, ker še tudi on ni spoznal, da vsi obredi izvirajo iz *mehanizma* grešnega kozla. S tem pa se je Frazerju tako kot vsej znanosti njegove dobe povsem izmaknilo nasprotje med temo in strukturo. Ni uvidel, da je ljudski in običajni izraz, ki nam na primer prihaja na usta ob branju tekstov Guillaumeja de Machauta, veliko bogatejši, veliko bolj razpirajoč in usmerjen v prihodnost, kot pa so *motivi* in *teme*, ki jih obravnava on sam in jih tematsko obdelane nahajamo v bastardnih enci-

klopedijah. Frazer izhaja neposredno iz Levitika, Tretje Mojzsove knjige, da bi iz nekega hebrejskega – v resnici neobstoječega – obreda naredil glavnega zastopnika kategorije obredov. Ob tem si sploh ne zastavi vprašanja o možni sovistnosti med religioznim sploh in tisto vrsto fenomenov, za katero nam gre vsem, ko o posamezniku ali manjšini ugotavljamo, da neki večini služi kot »grešni kozel«. Ne vidi, da gre tu za nekaj tako bistvenega, da ga mora upoštevati vsak razmislek o grešnem kozlu. Podaljška tega fenomena znotraj našega lastnega univerzuma ne vidi; v tem ne vidi nič drugega kot navadno praznoverje, ki se ga z religiozno nevero in pozitivizmom lahko povsem znebimo. V krščanstvu vidi le preostanek, da, poslednji triumf tega praznoverja.

Brž ko v mislih preidemo s historičnega k mitološkemu, še danes brez pomisleka zdrsnemo od strukturirajočega grešnega kozla k žalostni trivialnosti tem in motivov, ki so jih iznašli Frazer in frazerjanci. In celo če se ti raziskovalci ne lotijo te teme, jo namesto njih privlečejo na dan drugi. Tričrt dela je ob tem v vsakem primeru že opravljenega. Vendar ne smemo ponoviti prve napake in meniti, da gre za napako, ki jo zelo lahko korigiramo. Kajti v igri je nekaj bistvenega. Če se spomnim tega, kako trdovratno se mojega dela držijo nesporezumi, mi je jasno, da odpor do strukturirajoče aplikacije, brž ko gre za mitologijo in religijo, prescga etnološke okvire. Ta odpor je splošno razširjen in sovпада z že navedeno kulturno shizofrenijo. Obotavljamo se, da bi iste kriterije branja uporabili tako glede historičnih in mitoloških tekstov kot glede religiozних tekstov.

Etnologi iz Cambridga povsod, in to je značilno, nahajajo *obred* grešnega kozla, ki da, po njihovem prepričanju, ustreza mitu o Ojdipu. Slutijo, da med Ojdipom in »grešnim kozlom« obstaja tesna vez, glede česar imajo prav; ne zmorejo pa zapopasti, za kakšno povezavo gre. Pozitivizem njihove dobe jim je preprečil, da bi prepoznali kaj drugega kot pa teme in motive. Misel, da je strukturirajoči princip v po njem strukturiranem tekstu *odsoten*, bi se jim zdela vrh metafizičnega napačnega razumetja. Enako velja za večino raziskovalcev in v tem momentu zato nisem prepričan, če sem glede *v tekstu nenahajljivega grešnega kozla* zares prav razumljen.

Po Frazerju so tudi drugi umni bralci, med njimi Marie Delcourt in v novjšem času Jean-Pier Vernant, takoj zaslutili, da imata mit in grešni kozel »nekaj skupnega«. Sicer moramo biti udarjeni z izredno slepoto in naglušnostjo, kar pa za univerzitetne kroge ni nič nenavadnega, da bi mogli povsem spregledati stereotipe pregona, ki se svetijo iz mitov in ki prav iz tukajšnjega delajo največji čarovniški proces. Toda nihče ni sposoben razrešiti uganke, saj se nihče ni zmožen ozreti k strukturirajočemu principu grešnega kozla, k temu univerzalnemu ključu preganjalskih predstav. Brž ko gre za kak mit, misel o grešnem kozlu neogibno zapade v shemo teme in motiva. To velja še posebej za mit o Ojdipu, katerega psihoanalitična, tragiška, estetiška in humanistična nedotakljivost je toliko posvečenjša, kolikor transparentnejši je dejansko. Spontani strukturalizem demistificirajočega pregona se ohranja naprej in ostaja nerazviden.

96 Kljub svojemu »strukturalizmu« tudi Jean-Pierre Vernant zapade v »tematizem« in vidi v mitu zgolj gladko, s temami in motivi prekrito površino. Tu nahaja med drugim tudi motiv grešnega kozla, ki pa ga poimenuje z njegovim grškim imenom *pharmakos*, verjetno zaradi tega, da ga njegovi kolegi ne bi imeli za etnocentrista.¹

Pharmakos je sicer res tema in motiv grške kulture, toda antični filologi se tu ne bi mogli zadržati in bi pojasnili, da pa prav v mitu o Ojdipu ta tema ne nastopi, če pa se v tragediji na zelo problematičen način vendarle pojavlja, je to le zaradi tega, ker Sofokles podobno kot Jean-Pierre Vernant »nekaj slutl«. Po moji Sofoklejeve slutnje sežjco celo dalj, se pa v okviru tragedije ne morejo neposredno izraziti, saj je avtorju prepovedano, da bi pripovedovano zgodbo kakorkoli spremenil. *Aristoteles dixit*. Nedvomno je Sofokles odgovoren za to, kar je v *Kralju Ojdipu* glede stereotipov eksemplaričnega. Mit pretvori v proces; pri njem stereotipna obdolžitev vznikne iz procesa mimetične rivalnosti; svoj tekst prenatrpa s kazalci, ki izpostavljajo zdaj misel o posamičniku, o za vse svoje podložnike trpečem kralju, zdaj misel o edinole odgovornem – sam Ojdip zavzame mesto *kolektivnega* Laje-

¹ Glej Jean-Pierre Vernant/Pierre Vidal-Naquet: *Ambigüité et renversement – Sur la structure énigmatique d'Oedip-Roi*.

vega morilca. Avtor tako izrecno poudari, da je Laj padel pod udarci številnih morilcev. Kaže nam Ojdipa, ki se sklicuje na to številčnost, da bi se izvlekel, saj se Sofokles izmika temu, da bi na vprašanja, ki jih je sicer sam zastavil, tudi odgovoril. Da, Sofokles nekaj slutí, toda z razkrivanjem strukturirajočega grešnega kozla ne seže nikoli tako daleč kot evangeliji ali preroki. To mu preprečuje grška kultura. Mitična pripoved se pod njegovimi rokami ne razpre toliko, da bi razkrila svoje gonilo; vsa zadeva se suče okoli Ojdipa. In vsi naši intepreteti ostajajo ujeti v to zadevo; tudi Jean-Pierre Vernant, ki vidi le teme, na katere se navezujejo druge teme in ki zato nikoli ne seže do pravega problema, namreč do problema celotne predstavnosti mita, do preganjalskega sistema, ki ga tragedija sicer oplazi, nikoli pa ga ne pretrese zares in ga ne razkrinka, kar napravijo evangeliji, kot laž.

Tu je vselej spregledano, da Ojdip ne more biti hkrati po eni strani incestuozni sin in očetomorilec po drugi strani pa *pharmakos*. Ko pravimo *pharmakos*, s tem namreč razumemo nedolžno žrtev, kajpada v pomenu, kakršen kot duhovna dediščina prihaja iz judovstva in krščanstva in ki obenem ni etnocentričen; kajti skupaj z judovstvom in kristjani razumeti *pharmakos* ali grešnega kozla kot nedolžnega pomeni priti do *resnice*, od katere se ne moremo distancirati, če ne želimo ponovno zapasti – ponavljam – pod magično misel.

97

Ojdip je ali grešni kozel in torej ni očetomorilec in ni kriv incesta ali pa je kriv in potemtakem ni, vsaj za Grke ne, tisti nedolžni grešni kozel, ki mu Jean-Pierre Vernant sramežljivo pravi *pharmakos*.

Res pa je, da tragedija vsebuje stvari, ki kažejo tako v prvo kot v drugo smer, kajti sama s seboj je sprta, zato se mitu ne zmore niti pridružiti niti ga zavreči v smislu prerokov, psalmov in evangelijev.

Prevedel Tine Hribar

Prevedeno po:

René Girard: *Le bouc émissaire (Qu'un seul homme meure ...)*, Grasset & Fasquelle, Paris 1982, str. 167–184.
