

دین و خشونت؛ مقایسه دیدگاه والتر بورکرت و رنه ژیرار*

ولفگنگ پالاور و گابریل بارود^۱

ترجمه محمدجعفر رضایی**

اشاره: از نگاه نویسندگان مقاله حاضر، با وجود اینکه پس از حملات یازده سپتامبر ۲۰۰۱ نسبت بین دین و خشونت بیش از هر زمان دیگری محور بحث‌ها قرار گرفت، عمده این مطالعات فاقد نظریه ژرفی هستند که به فهم چگونگی این ارتباط نایل شوند. نویسندگان دیدگاه والتر بورکرت و رنه ژیرار را جزو محدود دیدگاه‌هایی می‌دانند که به فهم نسبتاً عمیقی از رابطه دین و خشونت دست یافته است. نویسندگان می‌گویند، با استمداد از نگاه این دو متفکر به بررسی رابطه دین و خشونت بپردازند و در عین حال، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی رویکرد این دو را نیز بازشناسی کنند. مهم‌ترین شباهت آن دو در این است که هر دو دین و خشونت را در پیدایی و پایایی فرهنگ بسیار مهم ارزیابی می‌کنند. از تفاوت‌های عمده این دو متفکر نیز این است که بورکرت بر تحلیل ادیان باستانی تمرکز دارد، در حالی که ژیرار عمده آثار خود را به یهودیت و مسیحیت اختصاص می‌دهد.

* این نوشتار ترجمه‌ای است از:

Palaver, Wolfgang, and Gabriel Borrud. "Violence and religion: Walter Burkert and René Girard in comparison." *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 17, no. 1 (2010): 121-137.

** کاندید دکتری فلسفه اسلامی، مشهد: جامعه المصطفی العالمیه

Email: jafar.rezayee1385@gmail.com

مقدمه

بعد از حملات یازده سپتامبر ۲۰۰۱، نسبت بین دین و خشونت، بیش از پیش، در کانون بحث‌ها و بررسی‌ها قرار گرفته است. اما اکثر این نوع پژوهش‌ها فاقد نظریه ژرفی هستند که بتواند فهم واقعی از چگونگی ارتباط این دو پدیده ارائه دهد. در این میان، والتر بورکرت و رنه ژیرار دو متفکری هستند که فهم عمیقی از ارتباط بین دین و خشونت پیدا کرده‌اند و جستار حاضر نگاهی است به فهم این دو متفکر از نحوه ارتباط این دو پدیده. بین دو متفکر مذکور، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی وجود دارد که در سه بخش این جستار برجسته خواهد شد. در بخش نخست، روی این نکته تمرکز می‌کنیم که بورکرت و ژیرار چه تفسیری از رابطه دین و خشونت به دست داده‌اند و چگونه این فهم می‌تواند تبیینی پویا از دین فراهم آورد. در بخش دوم، اندیشه‌های ژیرار را درباره ریشه‌های تقلیدی خشونت بررسی خواهیم کرد و این کار چارچوبی برای مقایسه دیدگاه این دو متفکر فراهم می‌آورد. در بخش سوم و پایانی این نوشتار نیز به مقایسه دیدگاه بورکرت و ژیرار درباره ادیان یهودیت و مسیحیت خواهیم پرداخت.

دو «لرزه‌نگار» برای ارزیابی رابطه دین و خشونت

ابی واربرگ، مورخ و پژوهشگر هنر، یاکوب بورکهارت و فریدریش نیچه را «لرزه‌نگاران دقیق» نامید، تا به این طریق توانایی آن دو را در ثبت بسیار دقیق نتایج گذشته یادآور شود.^۲ توصیف واربرگ برای بورکرت و ژیرار نیز مناسب است، چه هردوی آن‌ها فهم بسیار دقیقی از نقش دین و خشونت در پیدایی پایایی فرهنگ انسانی عرضه کرده‌اند. اتفاقی نیست که بورکرت و ژیرار تقریباً با هم در یک زمان به نظریات خود دست یافتند. هر دو نفر اهمیت خشونت و دین را برای تأسیس تمدن، در آثاری که در سال ۱۹۷۲ از آن‌ها به چاپ رسید، متذکر شدند. درست چند سال بعد از رویدادهایی از قبیل جنگ جهانی دوم، بی‌رحمی نازی‌ها در اردوگاه‌های اسرای جنگی و بمباران اتمی ایالات متحده آمریکا روی هیروشیما و ناگازاکی بود که بورکرت و ژیرار آشکار ساختند دین و خشونت چه نقش مهمی در تکوین فرهنگ انسانی دارند.

اهمیت ایده بورکرت و ژیرار را تنها در فضای انتقادات معاصر از دین می‌توان فهمید، به خصوص در فضای آن دسته انتقاداتی که پیروان داروین مطرح می‌کنند.

برای نمونه، نقد تند زیست‌شناس تکاملی، ریچارد داوکینز را به یاد آورید. او در تمام آثار فراوان خود نمی‌تواند تبیینی متقاعدکننده از ماهیت تکاملی دین به دست دهد: در یک کلام، او به این پرسش که چرا دین یک پدیده فرهنگی جهان‌شمول است، پاسخ مناسبی نمی‌دهد.^۳ داوکینز ادعا می‌کند که دین صرفاً محصول جانبی برخی تمایلات روانی است، برای نمونه، محصول جانبی نوعی تمایل خام برای اعتماد به موجودی برتر یا محصول جانبی نوعی دوگانه‌انگاری غریزی. به هر حال، داوکینز با به‌کارگیری یک نظریه صرفاً شناختی، در تبیین اینکه مناسک دینی چگونه در طول هزاران سال فرهنگ انسانی را ساخته است، فقط به طرح بحث می‌پردازد. یکی از دلایل اصلی اینکه داوکینز نمی‌تواند حضور فراگیر دین در تمدن انسانی را تبیین کند، تفسیر تک‌بعدی و شتاب‌زده وی از خشونت است، تفسیری که بر اساس آن خشونت را صرفاً معلول دین می‌داند.^۴ داوکینز معتقد است که انسان‌ها، کمابیش مطابق توصیف روسو، موجوداتی صلح‌جو هستند که رگ خشونتشان را فقط از تحریکات دینی به ارث می‌برند. طبق دیدگاه داوکینز، از میان برداشتن دین به معنای ایجاد جهانی آرام خواهد بود، اما حتی آنانی که طرفدار انتقادات معقول داوکینز از بنیادگرایی دینی هستند نیز این‌گونه اندیشه‌های وی را خام و ابتدایی ارزیابی می‌کنند.

اما بورکرت و ژیرار می‌توانند با تبیین سرشت مناسکی دین و نیز تبیین اهمیت دین برای تکامل انسانی، درباره حقیقت دین غور بیشتری کنند. دل‌بستگی بورکرت را به نظریه تکامل، می‌توان نخستین بار در کتاب وی تحت‌عنوان هومونیکانس (که در سال ۱۹۷۲ منتشر شد)^۵ مشاهده کرد. این کتاب حاوی قطعاتی است که مستقیماً به آثار دانشمند رفتارگرا، کونراد لورنز ارجاع می‌دهد. بورکرت، در «درسگفتارهای گیتفورد»^۶ خود در سال ۱۹۸۹، حتی از «ردپای زیست‌شناسی در ادیان اولیه» سخن می‌گوید.^۶ او، در مقاله‌ای که در سال ۲۰۰۰ منتشر کرد، نشان داد دین بخشی مهم از فرایند تمدن‌سازی است که برای تکامل فرهنگ انسانی ضرورت دارد.^۷

بورکرت برای برجسته کردن نیاز انسان‌ها به دین مثال‌های محسوسی می‌زند که به مفاهیم اقتدار، قسم خوردن برای پرهیز از دروغ‌گویی، غلبه کردن بر شرور و پیوند دوسویه تقدیم هدایا [به پیشگاه مقدسان] مربوط می‌شود. بورکرت، به‌جای

اینکه همچون داوکینز خودش را به تحلیلی صرفاً شناختی از دین محدود سازد، بر اهمیت مناسک، مخصوصاً برای ادیان باستانی، تأکید می‌کند.

ادیان باستانی عمدتاً بر احتیاج به تبیین مبتنی نبودند؛ در این نوع ادیان نه احتیاجی به «خدای آفریننده» بود و نه خدایان برای تبیین پدیده‌های طبیعی ضرورت داشت. زیرا برای افراد معمولی و اهل عمل این‌گونه امور هیچ جذابیتی نداشت... در عرصه مطالعات دین نیز محققان به دنبال «مفاهیم» و «اندیشه‌های» دینی یا حتی زبان، الگوها، سروده‌ها و دعا‌های دینی نیستند. آنچه برای آنان اهمیت دارد این است که مردم چه اعمالی انجام می‌دهند، یعنی مناسک دینی. این امور نیز از طریق تقلید و مشارکت آموخته می‌شود.^۸

بورکر مناسک را پُلی می‌بیند که پای تحقیقات رفتاری را به عرصه دین باز می‌کند.^۹

ژی‌رار نیز در تحلیل خود از دین و نظریه تکاملی، رویکرد مشابهی در پیش می‌گیرد. او نیز در اولین اثر بزرگش درباره دین، در قالب ارجاعی کوتاه، از کونراد لورنز نام می‌برد.^{۱۰} ضمناً تألیفات اولیه ژیرار نیز به روشنی نشان می‌دهد که نظریه تقلیدی وی چقدر از آثار داروین اثر پذیرفته است.^{۱۱} ژیرار، در سخنرانی‌اش در توبینگن در سال ۲۰۰۶، به این نکته اشاره می‌کند:

در اصل، دل‌بستگی‌ام به مسیحیت، نه ریشه در کتب مقدس داشت، نه ریشه در الهیات و نه ریشه در فعالیت‌های دیگری که نوعی نگاه دینی به واقعیت را ترویج می‌کنند. من در حال بررسی نظریه علمی‌ای بودم که بسیاری از مردم، به نظری من به اشتباه، آن را با سنت مسیحی ناسازگار ارزیابی می‌کنند: داروینیسم.^{۱۲}

در این سخنرانی، ژیرار درباره تنها کارکرد ادیان باستانی صحبت می‌کند؛ به نظر وی، ادیان باستانی با فراهم ساختن راهی که انسان‌ها بتوانند توسط آن خودشان را از خشونت ذاتی خود برهانند، رشد فرهنگ انسانی را ممکن ساختند:

من معتقدم که دو رسم بزرگ ادیان باستانی، یعنی ممنوعیت‌ها و مناسک قربانی، نقش حیاتی بازی کردند تا نیاکان ما (که تا آن زمان حیوان بودند) بتوانند، بدون فروافتادن در ورطه نابودی، به سطح انسان تکامل

یابند.^{۱۳}

ژیرار، مانند بورکرت، کارکرد اعمال دینی را پیش‌زمینه تحلیلش از دین قرار می‌دهد. وی از کسانی که «معتقدند دین اساساً تفسیری عقلانی از جهان است»، صریحاً انتقاد می‌کند، چون معتقد است این‌گونه تفسیر از دین اهمیت فراوان مناسک قربانی و مناسک دینی را نادیده می‌گیرد.^{۱۴}

لرزه‌نگار دانستن بورکرت و ژیرار بیشتر به دلیل پرداختن آن دو به مسئله خشونت است، مسئله‌ای که نظریه‌پردازان فرهنگی معمولاً از آن دوری می‌کنند. هر دو متفکر، با تمرکز بر ناسازگاری اجتماعی، به مطالعه جامعه انسانی رو می‌آورند، نه با تمرکز روی ایام صلح. یکی از دلایل این کار این است که آن دو اهمیت فراوانی برای خشونت در تکوین فرهنگ قائل‌اند. بورکرت، در بخش آخر کتاب هومونیکانس، بیان می‌کند که چرا بسیاری از نظریه‌پردازان فرهنگی با اندیشه وی درباره نقش «هم‌بستگی پرخاشگرانه» در تکوین جوامع انسانی، مشکل دارند. به نظر وی، عده بسیاری از نظریه‌پردازان صرفاً به دلایل روش‌شناختی از مسئله پرخاشگری دوری می‌کنند:

واکنش‌ها و روش‌های تجربی بحران‌زده و غیرمعمول بخشی از مطالعات معیار نیستند و در فهم رفتارهای ویرانگر متعارف نیز اهمیت چندانی ندارند. بنابراین لحظات بحرانی رفتارهای غیرمعمولی همچون پرخاشگری با روش‌های رایج مطالعات جامعه‌شناختی ناسازگار است.^{۱۵}

تحلیل بورکرت از بحران‌های اجتماعی به فهم وی از دین شکل داده است، چه او معتقد است که دین هرگز بی‌آزار یا بدون تنش نبوده است.^{۱۶} برای نمونه، تمرکز وی روی اوضاع بحرانی به‌روشنی نشان می‌دهد که در تاریخ یونان باستان، چه ارتباط تنگاتنگی بین خشونت و دین برقرار بوده است:

پرستش‌کنندگان خدا را قویاً تجربه می‌کنند، نه فقط در قالب اعمال زاهدانه، نیایش، سرود یا رقص، بلکه همچنین در قالب ضربت مهلک تبر، فوران خون و احتراق تکه‌گوشت‌های بدن. به‌رغم اینکه قلمروی خدایان مقدس است، عمل «مقدسی» که افراد «تقدیس‌کننده» در مکان «مقدس» انجام می‌دهند شامل ذبح حیوانات قربانی می‌شود... ذبح قربانی مهم‌ترین تجربه امر «مقدس» است. انسان دین‌دار عمل می‌کند و

نسبت به خود به عنوان هومونیکان شناخت پیدا می‌کند.^{۱۷}

این سخن نشان می‌دهد که بورکرت با چه پیش‌زمینه فکری‌ای، بعدها در کتاب هومونیکانس می‌گوید که می‌توانست عنوان کتابش همان عنوان کتاب ژیرار در سال ۱۹۷۲ باشد: خشونت و امر مقدس.

ژیرار، دقیقاً شبیه بورکرت، اوضاع بحرانی را برای هر نوع فهمی از فرهنگ لازم می‌داند؛ بصیرت وی درباره کارکرد جامعه انسانی متأثر از نوع نگاه وی به دوران «استثنایی» نزاع اجتماعی است. مکانیسم بلاگردانی که یکی از مفاهیم اصلی ژیرار است، خود، «یک مدل استثنایی» است.^{۱۸} اما ژیرار در مقام انتقاد از نظریه پردازان اجتماعی‌ای که ارتباطات انسانی را ذاتاً هماهنگ فرض می‌کنند (یا آنانی که خشونت‌های اجتماعی را صرفاً فوران هرج و مرج می‌دانند)، حتی از بورکرت هم فراتر می‌رود.

طبیعت تقلیدی امیال انسانی بی‌ثباتی روابط انسانی را تبیین می‌کند. به‌رغم اینکه علوم اجتماعی ما به پدیده‌ای که می‌بایست نرمال قلمداد می‌شد، باید توجه درخور کند، همچنان به این نگاه خود که کشمکش امری اتفاقی و تصادفی است، ادامه می‌دهد. نتیجه این نوع نگاه این می‌شود که کشمکش را آن‌قدر پیش‌بینی‌ناپذیر بداند که پژوهشگران نه می‌توانند و نه مجازند، هنگام مطالعه فرهنگ، آن را در نظر بگیرند.^{۱۹}

درست شبیه بورکرت، ژیرار نیز ریشه خشونت را در امر مقدس می‌داند. به تعبیر ژیرار، خشونت «قلب و روح پنهان امر مقدس است».^{۲۰}

اما شباهت‌های فراوان بورکرت و ژیرار نباید ما را از دیدن تفاوت‌های واقعی تحلیل آن دو غافل سازد. خاستگاه دیدگاه بورکرت بررسی مناسک دینی یونان باستان است. بورکرت، در اثر مطالعه آثار کارل میولی و کونراد لورنز، مناسک قربانی را به منشأ شکار پیوند می‌دهد. اعضای گروه، در خلال فرایند جمعی شکار، کشمکش درونی خود را عینیت خارجی می‌بخشند؛ به این ترتیب، آن کشمکش درونی در قالب قربانی کردن دینی منتشر و نمادینه می‌شود. از یک طرف، دین در اینجا محصول کشتاری است که بعداً از طریق خوردن قربانی، به زندگی تبدیل می‌شود. آشوب کشتار، به ضمیمه ضیافت پس از آن، همان چیزی را که رودلف اوتو در امر مقدس می‌بیند، برمی‌سازد: رمز و راز، ترس و وحشت، شیدایی و

تعالی.^{۲۱} از طرف دیگر، در اینجا نیز شاهدیم که بورکرت به لورنز ارجاع می‌دهد و از مفاهیم «شور و شوق» و «ارتعاش مقدس هیبت» که نقش مهمی در مبارزه جمعی ایفا می‌کند، بهره می‌برد.^{۲۲}

اما برای ژیرار، بحران ربط چندانی به هیجان موجود در شکار قربانی خارجی ندارد. ژیرار، بحران را زمانی می‌بیند که یکی از اعضای گروه غیرعامدانه و ناآگاهانه به قتل می‌رسد. کسانی که فرد مقتول را به قتل رسانده‌اند، پس از قتل، او را در قالب نوعی مناسک پرستش می‌کنند.^{۲۳} مناسک قربانی، که ژیرار آن را مکانیسم بلاگردانی می‌نامد، صرفاً بازسازی آگاهانه «قتل بنیادین» یا نخستین است. گروه ابتدا قربانی را اهریمن معرفی می‌کنند؛ اعضای گروه او را مسئول بحران اجتماعی قلمداد کرده و می‌کشند. اما بعد از اینکه قربانی به قتل رسید، گروه وی را به‌عنوان جلودار صلح پرستش می‌کنند. به این ترتیب، در نگاه ژیرار، امر مقدس هم در اهریمن‌سازی اولیه قربانی یافت می‌شود و هم در خداسازی ثانویه وی.

در حالی که بورکرت تحلیلش را به انسان‌شناسی برخی پدیده‌های بسیار مشخص، همچون مناسک و اساطیر یونان باستان، محدود می‌کند، ژیرار می‌کوشد تا نظریه عامی پی‌ریزی کند که تمام پدیده‌های فرهنگی را توضیح دهد. بورکرت در سراسر کتابش نشان می‌دهد که از نظریه ژیرار آگاه است. در آثاری که بورکرت بعد از کتاب هومونیکانس منتشر می‌کند، می‌توانیم هم‌سوئی آشکار او را با مکانیسم بلاگردانی ژیرار بیابیم.^{۲۴} با این حال، در سراسر این کتاب، یک فرق اساسی بین آن دو باقی می‌ماند: مسئله عمومیت. برای نمونه، در حالی که ژیرار مکانیسم بلاگردانی را هم در تبعید ادیپوس می‌بیند و هم در تکه‌تکه کردن پنتئوس، بورکرت پیوند شتاب‌زده این اسطوره‌های نااهم‌خوان را نمی‌پذیرد.^{۲۵} بورکرت، در کل، نسبت به نظریه عام ژیرار تردید دارد. او بیشتر استدلال می‌کند که در برابر آنچه آن را «پیچیدگی وحشتناک اشکال زندگی» می‌خواند، گشودگی در پیش بگیریم.^{۲۶} با این حال، بورکرت حامی حداقل‌گرایی فرهنگی نیست، دیدگاهی نظریه معاصر مشهود است و بر اساس آن، همه پدیده‌ها امور نااهمگون تلقی می‌شوند و تلاش برای اتحاد ساختگی آن‌ها جایز نیست. بورکرت به‌طور مشخص در پی تبیین جامعی است که در مواجهه با پدیده‌های فرهنگی، نوعی چشم‌انداز

فراهم آورد. برخلاف اتهام مارسل دتین که تمام نظریه‌های عام، به‌ویژه نظریه ژیرار را ناکافی می‌داند، بورکرت مدافع گشودگی است و به‌شدت با استثنائات روشی نسنجیده مخالفت می‌ورزد.

صدق این نکته پیوسته تأیید می‌شود که در همه فعالیت‌های دینی می‌توان مبنایی مشترک یافت، حتی در فرهنگ‌های بسیار ناهم‌خوانی که رسم قربانی در آن‌ها وجود دارد. از اینجا آشکار می‌شود که در بنیاد آنچه نامعقول و نامفهوم به نظر می‌رسد، شباهت‌های انسانی عام و فراگیری وجود دارد. تا آنجا که دل‌مشغولی تحقیق اجازه می‌دهد، مناسک قربانی یونانیان را، به‌رغم طبیعت بسیار متمایزش، نمونه‌ای از پدیده‌های بسیار عام‌تر در نظر می‌گیرم.^{۲۷}

بورکرت، در مقام تمایز بین انواع قربانی‌های متفاوت، مثلاً تمایز بین قربانی شکار و قربانی بلاگردانی، قربانیان وحشت و ترس را در یک طرف و قربانیان پرخاشگری را در طرف دیگر قرار می‌دهد. بورکرت تسلیم خودخواهی دیدگاه‌های پوزیتیویستی که به‌نفع هم‌زیستی نامرتبط همه پدیده‌های فرهنگی استدلال می‌کنند، نمی‌شود. او مدعی است که قربانیان دینی عموماً «ویژگی‌های پیچیده و درهم‌تنیده‌ای» دارند. در پایان، بورکرت معتقد است که با تحقیق تجربی مناسب، تلفیق جامع این ویژگی‌ها ممکن است.^{۲۸} از اینجا است که می‌توان فهمید چرا ژیرار، بورکرت را «خویشاوند»ی نامیده است که در جستجوی نظریه‌ای جامع درباره دین است.^{۲۹}

در تقابل با مباحث معاصر، دیدگاه‌های مسلماً متفاوت ژیرار و بورکرت درباره دین و خشونت شباهت مهمی با یکدیگر دارند؛ این دو دیدگاه، درباره رابطه دین و تکامل انسانی، با یکدیگر هم‌گرا هستند؛^{۳۰} همچنین می‌توان نشان داد که این دو دیدگاه برای رسیدن به نظریه‌ای جهان‌شمول درباره دین تلاش می‌کنند.

رقابت تقلیدی به‌عنوان منبع خشونت انسانی

نوع نگاه ژیرار و بورکرت به پدیده شکار تفاوت مهمی را بین آن دو نشان می‌دهد. در حالی که در نگاه بورکرت، خود شکار انواع خاصی از قربانیان را ایجاد می‌کند، در نگاه ژیرار شکار صرفاً پیامد مکانیسم بنیادی‌تر بلاگردانی است.^{۳۰} بورکرت، در کنفرانسی در کالیفرنیا در سال ۱۹۸۳، با گفتن اینکه نظریه ژیرار فاقد شالوده

تجربی تاریخی است، از نظریه وی فاصله گرفت. با این حال، پیشرفت‌های اخیر در زمینه‌های علوم رفتاری و عصب‌شناسی بیشتر تأکید فراوان ژیرار روی مقوله تقلید در روابط انسانی را تأیید می‌کند. ژیرار می‌گوید تقلید در قلب نزاع‌های انسانی قرار دارد؛ به عبارت دیگر، وی مدعی است که سرشت تقلیدی میل موجب رقابت، کشمکش و خشونت بین انسان‌ها می‌شود. فرضیه اصلی ژیرار مؤیداتی در علوم طبیعی یافته است؛ برای مثال، در این علوم به خوبی ثابت شده است که تقلید نقش مهمی در هم‌زیستی موجودات زنده دارد. از زمان کشف عصب‌های آینه‌ای در پستانداران نخستین و انسان‌ها، دانشمندان تأکید فراوانی روی این مسئله کرده‌اند.^{۳۱} بدین‌سان، نکته‌ای که ژیرار در آثار رمان‌نویسان رمانتیک قرن نوزدهم کشف کرد، امروزه به بحثی جدی برای عصب‌شناسان معاصر بدل شده است؛ آن نکته این بود که حیوانات و بیش از آن، انسان‌ها موجوداتی مقلد هستند، مخصوصاً در زمینه امیال و شیوه تملکشان. هم‌اکنون یک پروژه تحقیقی در حال انجام است که هدفش فقط تقویت گفت‌وگو بین دانشمندان تجربی علاقه‌مند به مفهوم تقلید و حامیان نظریه تقلید ژیرار است.^{۳۲} ژیرار از دهه ۱۹۶۰ به بعد، پیوسته استدلال کرده است که خشونت انسانی ثمره رقابت‌های تقلیدی است، رقابت‌هایی که در اثر تقلید از میل دیگران به چیزی که قابل استفاده مشترک نیست، به وجود می‌آید.

در زمینه تحلیل مقایسه‌ای ژیرار و بورکرت، نظریه خشونت ژیرار به این دلیل مهم است که نشان می‌دهد او می‌تواند خشونت انسانی را بدون ارجاع به هیچ کشش یا غریزه غیرقابل توضیحی تبیین کند. ژیرار، از این لحاظ، مسیرش را به روشنی از مسیر فروید و لورنز جدا می‌کند، دو متفکری که تا حد فراوانی نظریه خشونتشان را روی پرخاشگری طبیعی، یا در مورد فروید، حتی روی Todestrieb یا میل به مرگ بنا نهاده‌اند. بورکرت نیز از فرضیه لورنز درباره غریزه پرخاشگری فاصله می‌گیرد، اما در مقایسه با ژیرار، حسارت کمتری از خود در این زمینه نشان می‌دهد.^{۳۳} در نگاه ژیرار، خشونت بیشتر در نوعی میل به رقابت ریشه دارد تا در نوعی میل به پرخاشگری صرف:

خشونت درون‌گونه‌ای^{۳۴} تا کنون در بین حیوانات، به خصوص در زمینه رقابت‌های جنسی، وجود دارد، لیکن شکلی معتدل به خود گرفته است.

برنده رقابت به شکست خورده رحم می‌کند و به این صورت مناسباتی به وجود می‌آید که نقش اصلی را در زندگی حیوانات بازی می‌کند. این گونه مناسبات از نوع مناسبات سلطه است. اما انسان‌ها نسبت به حیوانات بسیار خشن‌تر هستند، زیرا اغلب همدیگر را می‌کشند. ما این اوضاع امور را به دلیل پرخاشگری، سرزنش می‌کنیم. اما مشکل این مفهوم یک‌جانبه بودنش است. این مفهوم با پرخاشگری انسان‌ها را به دو دسته پرخاشگران و کسانی که علیه آنان پرخاش صورت می‌گیرد، تقسیم می‌کند و ما خودمان را در دسته دوم قرار می‌دهیم. اما اکثر کشمکش‌های انسانی حالت دوجانبه و دوسویه دارد. ما رقابت جو هستیم تا پرخاشگر. افزون بر این امیال که ما با حیوانات شریک هستیم، کشش پیچیده‌تری داریم که فاقد هرگونه متعلق غریزی است: میل. ما به معنای حقیقی کلمه نمی‌فهمیم به چه چیزی میل داریم و برای فهمیدن این امر، به مردمی که تحسینشان می‌کنیم، می‌نگریم: ما امیال آنان را تقلید می‌کنیم.^{۳۵}

اگرچه اندیشه‌های ژیرار درباره تفاوت خشونت انسانی با خشونت حیوانی شدیداً وام‌دار دیدگاه لورنز و بسیاری از نژادشناسان قدیمی است، باید سخنان وی را درباره رقابت بپذیریم.^{۳۶} تقلید و مقابله به مثابه عنصر مهمی در روابط افراد با یکدیگر است و به گفته ژیرار، همان عاملی است که می‌تواند ما را به خشونت سوق دهد. بورکرت نیز در آثارش بر نقش اساسی مقابله به مثابه تأکید می‌ورزد، به ویژه آنجایی که فرایند پیشکش کردن و هدیه دادن را میان انسان‌ها بررسی می‌کند.^{۳۷} با این حال، بورکرت این مقابله به مثابه تقلیدی را منشأ نزاع نمی‌داند. در مقابل، ژیرار روی طبیعت متقابل خشونت تأکید می‌کند و به همین دلیل می‌تواند تشریفات فرهنگی اغلب پیچیده‌ای را که همراه پیشکش کردن است توضیح دهد؛ در نگاه ژیرار، این تشریفات مانع از این می‌شود که تبادل هدایا به تبادل خشونت منجر شود.^{۳۸} ژیرار، با تأکیدی که روی رقابت تقلیدی به عنوان علت خشونت میان افراد دارد، می‌تواند توضیح دهد که گروه‌ها چگونه گرفتار بحران می‌شوند و سپس چگونه دنبال بلاگردان‌هایی می‌گردند که بتوانند، با آن، خشونت درونی‌شان را تخلیه کنند. این رویکرد روی هم رفته قابل قبول‌تر از آن رویکردهایی است که می‌گویند خشونت از بیرون گروه می‌آید، مانند تفسیر بورکرت از آیین بلاگردانی. طبق نظر بورکرت،

تهدید بیرونی خشونت است که بحران را به وجود می‌آورد؛ این نکته‌ای است که در مثال بورکرت درباره گله حیوانی که شکارچیان آن‌ها را محاصره کرده‌اند، شاهد آن هستیم.^{۳۹} اما در نهایت، نکته اساسی این است که گروه با تهدید خشونت چگونه برخورد می‌کنند، حال می‌خواهد بیرونی باشد یا درونی.^{۴۰} روابط بین گروه است که درباره چگونگی حل بحران حرف آخر را می‌زند و فرایندهای تقلیدی، در حل نزاع‌های گروهی، نقش مهمی بازی می‌کند.

گناه و قربانی کردن در کتاب مقدس

در بخش سوم و پایانی مقاله‌ام، می‌خواهم به بررسی ادیان مرتبط با کتاب مقدس، یعنی یهودیت و مسیحیت بپردازم. در اینجا نیز تفاوت مهم دیگری بین بورکرت و ژیرار می‌یابیم که اهمیت فنی و در عین حال روشی دارد. بورکرت آثارش را کم‌وبیش به تحلیل ادیان باستانی یا همان ادیان «پیش از یهودیت، مسیحیت، اسلام و بودیسم»، محدود می‌کند.^{۴۱} این در حالی است که ژیرار چندین کتاب، به صورت اختصاصی، درباره یهودیت و مسیحیت نوشته است. اما تمرکز بورکرت روی ادیان باستانی دال بر این نیست که او از سنت کتاب مقدس روی‌گردان است. نگاه دقیق‌تر به مکتوبات بورکرت، ارجاعات مکرر وی را به کتاب مقدس، یهودیت و مسیحیت آشکار می‌کند. برای نمونه، او در آغاز کتاب *هومونیکانس* تصریح می‌کند که قربانی کردن در قلب ادیان توراتی و انجیلی قرار دارد:

آنانی... که به‌خاطر نیل به سعادت و نجات به دین روی می‌آورند... در خود هسته مسیحیت با قتل روبه‌رو می‌شوند، یعنی با مرگ فرزند بی‌گناه خدا؛ هنوز هم پیش‌تر، وعده الهی عهد عتیق تنها بعد از اینکه ابراهیم تصمیم به قربانی کردن فرزندش می‌گیرد، محقق شود. بنابراین خون و خشونت به‌گونه‌ای فریبنده در درون این ادیان مخفی شده است.^{۴۲}

افزون بر این، بورکرت یکی از فصول کتابش را که به‌لحاظ روشی مهم است، با ارجاع به کلیسای کاتولیک به اتمام می‌رساند. وی در پایان بخشی که چگونگی تقدیس خداوند را توسط مناسک دینی - و اهمیت تاریخی این مسئله را برای پیشرفت انسان - بررسی می‌کند، از کلیسای رُم یا آنچه از امپراتوری رُم باقی مانده، یاد می‌کند:

در اینجا نیز اقدام مهمی که باقی ماند قربانی داوطلبانه، باورکردنی و

عجیبی بود که در آن، اراده پدر با اراده پسر یکی می‌شود، قربانی‌ای که در عشای ربانی تکرار شده است، آوردن سعادت از طریق اعتراف به گناه. به این ترتیب، یک فرمان همیشگی حاصل می‌شود - پیشرفت فرهنگی‌ای که هم‌زمان خشونت انسانی را حفظ می‌کند.^{۴۳}

هرچند بورکرت در بخش‌های دیگری از آثار خود نیز درباره یهودیت و مسیحیت سخن گفته است، معقول است بگوییم که وی فرق اساسی بین ادیان باستانی و یهودیت و مسیحیت نمی‌بیند. بورکرت، در تقابل شدید با ژیرار، تأکید می‌کند که یهودیت و مسیحیت صرفاً استمرار ادیان باستانی هستند. این در حالی است که ژیرار قاطعانه و مصرانه استدلال می‌کند اسطوره‌های کهن و کتاب مقدس ناسازگار و آشتی‌ناپذیرند، تنها به این دلیل که کتاب مقدس از بی‌گناهی بلاگردان و همچنین گناهکار بودن شکنجه‌گران پرده برمی‌دارد. اما بورکرت این فرضیه ژیرار را که بین ادیان باستانی و یهودیت و مسیحیت «فرق اساسی» وجود دارد، نمی‌پذیرد و احتمال وجود چنین گسست فرهنگی و تاریخی را رد می‌کند.^{۴۴} در این میان، به نظر می‌رسد متفکر آغاز قرن بیستم، امیل دورکیم از موضع ژیرار حمایت می‌کند، چرا که دورکیم استدلال می‌کند دین برحسب تحولات طبیعی رشد و پیشرفت انسانی تکامل می‌یابد:

اگر درست باشد که دین، به یک معنا، امری ضروری و کنارنگذاشتنی است، آنگاه شکی وجود ندارد که ادیان تغییر می‌یابند و این یعنی اینکه دین‌های گذشته نمی‌توانند کاربردی برای آینده داشته باشند.^{۴۵}

نظریه ژیرار توضیح می‌دهد که دورکیم، در این نقل قول، به صورت سربسته و مبهم به چه چیزی اشاره می‌کند: تغییر اساسی‌ای که یهودیت و مسیحیت به وجود آوردند. یهودیت و مسیحیت، از طریق همدلی با قربانیان شکنجه، از بی‌گناهی بلاگردان پرده برداشتند؛ این کار، در بلندمدت، خشونت اسطوره‌ای را متزلزل کرد، امری که به نوبه خود، منجر به لزوم کشف راه‌های دیگر برای مواجهه با خشونت و چیره شدن بر آن شده است. هرچند حقوق بشر معاصر روزگاری مجبور شد بر مخالفت کلیسا غلبه کند، ریشه‌های این حقوق بشر را می‌توان در نهایت در سنت یهودیت و مسیحیت سراغ گرفت. «انقلاب ابراهیم» اولین اقدام در مسیر این پیشرفت انسانی بود. لغو قربانی کردن اسحاق (سفر پیدایش ۲۲) از جهات

گوناهگونی به معنای روی گرداندن از فرهنگ قربانی کردن انسان است. با اینکه بورکرت نیز بارها به این بخش از کتاب مقدس اشاره می‌کند، در تحلیلش از آن، روی ماهیت اسطوره‌ای آن تأکید کرده و اهمیت آن را در پیروزی نهایی بر رسم قربانی کردن بلاگردان نادیده می‌گیرد.^{۴۶} اما در نظر ژیرار، آشکار کردن کامل مکانیسم بلاگردانی با مصائب مسیح شکل می‌گیرد؛ زیرا این ماجرا به ریشه‌کن شدن رسم قربانی کردن انسان منجر می‌شود. ژیرار چنان به این نکته مجاب شده بود که در اوایل هر نوع تفسیری را که مرگ عیسی روی صلیب را «قربانی» قلمداد می‌کرد، نمی‌پذیرفت.

در مقام مقایسه اندیشه‌های ژیرار و بورکرت درباره مفهوم گناه، قطع رابطه یهودیت و مسیحیت با فرهنگ‌های قربانی کردن اهمیت حیاتی دارد. در اینجا، بورکرت ظاهراً از دیدگاه کارل میولی و زیگموند فروید دفاع می‌کند، کسانی که استدلال می‌کنند دین مبتنی بر احساس گناهی است که مرتکبان خشونت مرگبار تجربه می‌کنند.^{۴۷} اما این فرضیه‌ای است که نادرست بودن آن روشن شده است.^{۴۸} از نظر ژیرار، فرهنگ‌های اسطوره‌ای و وحی کتاب مقدس، در زمینه مفهوم گناه، با یکدیگر تفاوت اساسی دارند، زیرا فرهنگ‌های اسطوره‌ای قربانی شکنجه‌شده را مقصر می‌دانند. گناه بر روی بلاگردان انباشته می‌شود، در حالی که گروه شکنجه‌گر خودشان را تبعیدکنندگان بی‌گناه می‌بینند. شکنجه‌گران تبس، وقتی ادیپوس را به دلیل زنا کردن با محارم و پدرکشی تبعید کردند، واقعاً دل‌نگران شهرشان بودند. در نظر آنان، ادیپوس مسئول فاجعه شهر تبس بود و به همین دلیل، باید به عنوان «مجرم» از تبس تبعید می‌شد. این در حالی است که کتاب مقدس دیدگاه کاملاً متفاوتی درباره گناه اتخاذ می‌کند، مخصوصاً در توصیف شکنجه‌گران عیسی. در اینجا، مکانیسم بلاگردانی برملا می‌شود، زیرا گروه‌های شکنجه‌گر مجبور می‌شوند با گناه خود در ماجرای شکنجه عیسی دست به گریبان شوند. انتقادآمیزترین نمونه این کار زمانی است که حواریون، مخصوصاً پیترو، توانستند فقط با درک اینکه خود آن‌ها در مکانیسم بلاگردانی سهم دارند، از مکانیسم بلاگردانی فاصله بگیرند. عیسی حواریونش را مجبور کرد تا تصمیم بگیرند که با او هستند یا علیه او. در اینجا برای اولین بار است که مجبور می‌شویم با گناه گروه شکنجه‌گر روبه‌رو شویم و این همان چیزی است که به کشف مکانیسم بلاگردانی منجر می‌شود. کی‌یرکگور

معتقد است که این‌گونه مفهوم مسیحی از گناه باید برای هر نوع فهم شرک‌آلود از جهان ناشناخته باقی بماند. این اگزیستانسیالیست دانمارکی می‌گوید: «در شرک، مفهوم گناه نمی‌تواند در عمیق‌ترین شکلش پدیدار شود.»^{۴۹} والتر بنیامین نیز در تحلیلش از گناه، به‌خصوص در بحث هم‌نشینی «گناه طبیعی/شرک‌آلود» و «گناه اخلاقی/یهودی»، به این تفاوت اساسی اشاره می‌کند:

چه بسیار ادیان شرک‌آلود و چه بسیار مفاهیم طبیعی از گناه. زندگی همیشه همراه گناه است و کیفر گناه نیز صرفاً مرگ است. / یک نوع از گناه طبیعی تمایلات جنسی است، لذت و مایه زندگی / نوع دیگری از گناه طبیعی پول است، ابزار صرف موجودیت / انواع دیگر گناه طبیعی؟ / یهودی: خود زندگی گناه نیست، فقط انسان‌ها هستند که می‌توانند گناهکار باشند (گناه اخلاقی - آیا این اصطلاح مجاز است؟)^{۵۰}

طبق دیدگاه فروید، ریشه دین، مخصوصاً ریشه مناسک دینی را می‌توان در احساس گناهی سراغ گرفت که پس از کشتن تجسم پدر نخستین (Urvater) دست داد. اما واقعاً قضیه از این قرار است؟ به نظر نمی‌رسد تراژدی یونان، که یکی از قلمروهای تخصص فروید است، این نظریه را تصدیق کند، زیرا در اینجا قهرمان تراژیک از همان ابتدا گناه را با خود حمل می‌کند. به‌رغم اینکه تفسیر فروید از گناه روی هم‌رفته درست است، به نظر می‌رسد او راجع به منبع کشفش دچار اشتباه شده است. به عبارت دیگر، وی به اشتباه فکر می‌کرد که آن را در متون شرک‌آلود دیده است نه در متون کتب مقدس. این در حالی است که فقط در پرتو وحی کتاب مقدس می‌توان فهمید چرا قربانی در متون شرک‌آلود باستانی گناهکار دیده می‌شد و چرا شکنجه‌گران قادر نبودند گناه خود را ببینند.

به‌رغم اینکه بورکرت تفسیرش از گناه را مستقیماً روی تفسیر فروید مبتنی نمی‌سازد، می‌توان نشان داد که تفسیر وی - به احتمال فراوان تحت تأثیر خوانش وی از میولی - چندان با تفسیر فروید تفاوتی ندارد. در کنفرانسی در سال ۱۹۸۳ که هم بورکرت و هم ژیرار در آن حضور داشتند، انسان‌شناس آمریکایی، رناتو روزالدو گفت که سخن گفتن از گناه درباره مرتکبان خشونت در ادیان باستانی امری بسیار گیج‌کننده و نمونه‌ای از پیش‌داوری غربی است. خود بورکرت، در پس‌گفتاری که در سال ۱۹۹۷ بر کتاب هومونیکانس افزود، فرضیه میولی را درباره

«گناهکاری» آشکار (Verschuldung) به صورت مطلق صادق ندانست.^{۵۱} به لحاظ روشی مناسب بود که در اینجا بورکرت به تأکید ژیرار روی تمایز بنیادی بین فرهنگ‌های باستانی و مسیحی توجه می‌کرد، چرا این کار به روشن شدن این پرسش که چرا فهم امروز ما از گناه این قدر با فهم فرهنگ‌های باستانی از گناه فرق اساسی دارد، کمک می‌کرد. اما با وجود این، بورکرت درباره مفهوم گناه اذعان می‌کند که «جزئیات قانونی خاص و تمایزات روشن راجع به آزادی و مسئولیت، مسلماً فرآورده تمدن‌های پیشرفته و روشنفکر است.»^{۵۲}

برخلاف این فرضیه ژیرار که بین فرهنگ مسیحی و فرهنگ‌های غیرمسیحی اختلاف اساسی وجود دارد، بورکرت در یهودیت و مخصوصاً در مسیحیت، بیشتر تداوم مناسک قربانی را می‌بیند. با این حال، تفسیر هر دو متفکر از مناسک قربانی کاملاً با یکدیگر ناسازگار نیستند؛ این نکته‌ای است که با بررسی دقیق آثار این دو متفکر، می‌توان به آن پی برد. بورکرت چندین کتابش را با اشاره به این نکته به پایان می‌رساند که بدیل‌های فرهنگی مدرن برای فرهنگ‌های قربانی‌محور باستانی نیز مشکل‌ساز است. او می‌گوید هرچند فرهنگ معاصر مدرن برای مشکل خشونت «راه‌حل‌های فنی» یافته است، این راه‌حل‌ها هم هزینه‌هایی در پی دارند که باید جدی گرفته شوند. بورکرت، در پس‌گفتار کتاب هومونیکانس، از آینده‌ای برای جهان صحبت می‌کند که در آن، افرادی با خشونت کمتر که به صدای موسیقی تکنو عادت دارند، زندگی می‌کنند.^{۵۳} در جاهای دیگر آثارش، وی معتقد است که آینده جهان در راستای جهان جدید و شکوهمندی حرکت می‌کند که در آن موجودات واقعی وجود دارد، جهانی که می‌تواند روزی جایگزین دین شود.^{۵۴} در پاسخ به اظهار نظر رناتو روزالدو در سیرچشمه‌های خشونت - که شامل هم‌پوشانی شکارچیان آزادمنش فیلیپینی و اشکال مدرن درگیری می‌شود - بورکرت اندیشه‌هایش را درباره «پیشرفت» جامعه معاصر عرضه می‌کند.^{۵۵} او در اینجا تصریح می‌کند که هر نوع خروج از جهان قربانی‌محور پتانسیل فاجعه را در پی دارد. به عبارت دیگر، وعده مبرا ساختن فرهنگ انسانی از گرایش‌های قربانی حتی راه را برای کشتارهای خشونت‌بارتری باز می‌کند.^{۵۶} می‌توان نمونه‌های بسیاری از این خطرات را در کشورگشایی‌های فراوان اروپایی‌ها سراغ گرفت، خطراتی که باعث شد ژیرار - در کنار ریموند شوایگر، الهی‌دان سوییسی - درباره

فهم رادیکال‌تر آغازین خود از مفهوم «قربانی» بازنگری کند. ژیرار، در آغاز، برای حفظ تفاوت بنیادین بین متون اسطوره‌ای و اناجیل، امتناع می‌ورزید تا مسلوب ساختن عیسی را قربانی بنامد. اما بعداً نتیجه گرفت که امتناع از پذیرش عیسی به‌عنوان قربانی ممکن است خشونتی را که در توصیف اناجیل از مصائب مسیح نهفته است، مخفی کند، همان خشونتی که منجر به مسلوب شدن عیسی شد. به عبارت دیگر، اگر از خودگذشتگی عیسی را نوعی قربانی کردن قلمداد کنیم، گرفتار این توهم نخواهیم شد که راه‌حل عاری از خشونتی وجود دارد که هیچ‌کس مجبور نیست بهایی برای آن پرداخت کند. قربانی قلمداد کردن از خودگذشتگی عیسی «وحدت تناقض‌آمیز همه ادیان» را آشکار خواهد کرد، بی‌آنکه روی تمایزات بین اسطوره و کتب مقدس سرپوش بگذارد.^{۵۷} در اینجا نوعی هم‌گرایی روشن بین مدعیات ژیرار و بورکرت وجود دارد، مدعیاتی که در عین تفاوت، هر دو کاملاً معقول هستند.

اگر به ابتدای این مقاله برگردیم، دیدگاه ابی واربرگ احتمالاً می‌تواند، به صورت غیرمستقیم، مهم‌ترین قلمرو هم‌گرایی بین ژیرار و بورکرت را مشخص کند. واربرگ، هنگام بحث با یک مهمان هلندی درباره فهم مسیحی از عشای ربانی در مؤسسه واربرگ در سال ۱۹۲۹، پی برد که مهمان هلندی به این دلیل مراسم عشای ربانی کاتولیک‌ها را نمی‌فهمید که «درباره آینده خوش‌بین بود و کاملاً متقاعد شده بود که ریتم موفق اروپای صنعتی و معماری جدید از این حکایت دارند که لازم نیست جامعه نگران مصائب مسیح باشد».^{۵۸} اما واربرگ - که خود نیز «لزره‌نگار» دقیقی بود - کاملاً آگاه بود که فهم خام مهمانش از دین به علت سرکوب مسئله خشونت توسط جامعه است. واربرگ در دفتر خاطراتش یادآور شد که مهمانش نتوانست نیاز به دین را درک کند، زیرا «ملت هلند، همان گونه که من به او گفتم، در آن زمان در حال جنگ نبود».^{۵۹} در جهان معاصر که به واسطه پیام‌های وحیانی کتاب مقدس شکل گرفته است، به دین نیاز داریم تا صلح را برای ما ممکن ساخته و تأمین کند. خود ژیرار در کنفرانسی نزدیک برلین در همین اواخر، این نکته را به این شکل بیان کرد: «آخراً، ادیان مرتبط با کتاب مقدس هستند که ما را از کشتن یکدیگر باز می‌دارند».^{۶۰}

1. All quotations from German translated by Borrud unless otherwise noted.
2. Quoted in Ernst Hans Gombrich, *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie*, trans. Matthias Fienbork (Hamburg: Philo Fine Arts, 2006), 344.
3. Richard Dawkins, *The God Delusion* (Boston: Houghton Mifflin, 2006), 166: "Religious behaviour can be called a human universal. . . . Universal features of a species demand a Darwinian explanation."
4. One can see in Dawkins's famous work, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 1989), a tendency to play down the seriousness of interpersonal violence. Noteworthy in this regard is the chapter titled "Nice Guys Finish Last" (323–70), in which Dawkins mentions the human proclivity for envy (351) yet argues for a "zero-sum gain" instead of pursuing the consequences of envy further. Girard in *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origin of Culture*, with João Cezar de Castro Rocha and Pierpaolo Antonello, (London: Continuum, 2007) at 77 and 100, criticizes Dawkins sharply for ignoring the negative effects of mimesis.
5. Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, translated by Peter Bing (Berkeley: University of California Press, 1983).
6. Burkert, *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).
7. Burkert, "Geschichte der alten Religionen: Wozu braucht der Mensch Religion? Die Mensch-Gott-Beziehung in den alten Religionen," in: S. M. Daecke, J. Schnakenberg (Hg.), *Gottesglaube—ein Selektionsvorteil? Religion in der Evolution - Natur - und Geisteswissenschaftler im Gespräch*. (Gütersloh, Germany: Kaiser 2000), 103–124.
8. Burkert, "Geschichte der Alten Religionen, 105.
9. Walter Burkert, *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt* (Munich: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1983), 28; see also Walter Burkert, *Homo Necans*, 23.
10. Girard, *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977), 2.
11. René Girard et al., *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origin of Culture* (London: Continuum, 2007); Michel Serres, *Atlas*, trans. Michael Bischoff (Berlin: Merve-Verl., 2005), 205: "With regard to the analysis of group behavior, Girard is for Darwin what Georges Dumézil is for Linné: he suggests a dynamics, displays an evolution, and delivers a universal explanation."
12. René Girard, *Wissenschaft und Christlicher Glaube*, trans. Shivaun Heath (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 11–13; see also René Girard, *Violence and the Sacred*, 309–10; René Girard, *Things Hidden since the Foundation of the World: Research Undertaken in Collaboration with J.-M. Oughourlian and G. Lefort*, trans. Stephen Bann and Michael Metteer (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987), 438.
13. Girard, *Wissenschaft und Christlicher Glaube*, 37.
14. René Girard and Wolfgang Palaver, "The Bloody Skin of the Victim." In *The New Visibility of Religion: Studies in Religion and Cultural Hermeneutics*, edited by Michael Hoelzl and Graham Ward, 59–67 (London: Continuum, 2008), 60. See Girard et al., *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origin of Culture*, 71–73; Arthur Maurice Hocart, *Kings and Councillors: An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 34–40.
15. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (2 ed. Berlin: Walter de Gruyter, 1997).

16. Walter Burkert, "Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen," in *Le sacrifice dans l'antiquité. Huit exposés suivis de discussions; Vandoeuvres* Genève, ed. Jean Rudhardt and Olivier Reverdin (Geneva: Fondation Hardt, 1981), 127; see also Burkert, "Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen," 103–4, 110–11; Walter Burkert, *Creation of the Sacred*, 7, 24, 30–31, 33, 163.
17. Burkert, *Homo Necans*, 2–3.
18. Girard, *Things Hidden*, 100; James G. Williams, *The Bible, Violence, and the Sacred: Liberation from the Myth of Sanctioned Violence* (San Francisco: San Francisco Harper, 1991), 20–25.
19. Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, trans. James G. Williams (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2001), 10–11.
20. Girard, *Violence and the Sacred*, 31.
21. Burkert, *Anthropologie des religiösen Opfers: die Sakralisierung der Gewalt*, 33; Rudolf Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (Munich: C. H. Beck, 1997).
22. Burkert, *Creation of the Sacred*, 18, 31, 86; Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression* (Munich: Dt. Taschenbuch-Verl., 2004), 241–45.
23. Wolfgang Palaver, *René Girards mimetische Theorie* (Münster, Germany: LIT, 2008), 183–250.
24. Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (Stuttgart: Kohlhammer, 1977), 139–42; Walter Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley: University of California Press, 1979), 59–77; Burkert, "Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen," 106; Burkert, *Creation of the Sacred*, 51–53, 108–113.
25. Burkert, "Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen," 110; Burkert, *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, 34; Walter Burkert, "The Problem of Ritual Killing," in *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, ed. Robert G. Hamerton-Kelly (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987), 172, 178–79.
26. Burkert, *Homo Necans* (2nd. ed., 1997), 343; Burkert, *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, 34.
27. Burkert, "Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen," 91–92; Marcel Detienne and Jean Pierre Vernant, *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, trans. Paula Wissing (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 20.
28. Burkert, *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, 36, and see also 37; Burkert, "The Problem of Ritual Killing," 174–75.
29. Girard, quoted in "Discussion," *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, ed. Robert G. Hamerton-Kelly, 216–17.
30. Burkert, "The Problem of Ritual Killing," 178–79; Girard, *Things Hidden*, 72–3; Girard et al., *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origin of Culture*, 78–79, 142.
31. Lee Alan Dugatkin, *The Imitation Factor: Evolution beyond the Gene* (New York: Free Press, 2000); Giacomo Rizzolatti et al., "Mirrors in the Mind," *Scientific American* 295, no. 5 (2006): 54–61; Frans B. M. de Waal, *Our Inner Ape: A Leading Primatologist Explains Why We Are Who We Are* (New York: Riverhead Books, 2005, repr., 2006), 92–94.
32. Templeton Research Project: Imitation, Mimetic Theory, and Religious and Cultural Evolution, <http://www.mimetictheory.org/index.html> (accessed December 4, 2009). See also Scott R. Garrels, "Imitation, Mirror Neurons, and Mimetic Desire: Convergence between the Mimetic Theory of René Girard and Empirical Research on Imitation," *Contagion: Journal*

- of Violence, Mimesis, and Culture 12–13 (2006): 47–86; Girard et al., *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origin of Culture*, 60–61.
33. Burkert, *Homo Necans*, xiv, 1; (2nd. ed. 1997), 336–37; Burkert, *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, 32; Burkert, *Creation of the Sacred*, 8–9; Robert A. Segal, “The Frazerian Roots of Contemporary Theories of Religion and Violence,” *Religion* 37, no. 2 (2007): 19.
34. Intra-species
35. René Girard, “Violence and Religion: Cause or Effect?” *Hedgehog Review* 6, no. 1 (2004): 9; René Girard and Gianni Vattimo, *Christentum und Relativismus*, trans. Christine Boesten-Stengel (Freiburg, Breisgau: Br. Basel Wien Herder, 2008), 57; Konrad Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression* Munich: Dt. Taschenbuch-Verl., 2004), 48, refers in his concluding remarks to the work of the American sociologist Vance Packard, who also favors competition over aggression: “When reading [Packard] one is tempted to believe that intra-species competition is in the immediate sense the ‘root of all evil’—much more so than aggression could ever be.”
36. In his earlier writings, Girard maintained—under the influence of Lorenz—a distinct difference between animal and human group violence: Girard, *Violence and the Sacred*, 145, 221; Girard, *Things Hidden*, 88–95.
37. Burkert, *Creation of the Sacred*, 129–134; Walter Burkert, “Wozu braucht der Mensch Religion? Die Mensch-Gott-Beziehung in den alten Religionen,” in *Gottesglaube—ein Selektionsvorteil? Religion in der Evolution—Natur- und Geisteswissenschaftler im Gespräch*, ed. Sigurd Martin Daecke and J Schnakenberg (Gütersloh: Chr. Kaiser, 2000), 119–23.
38. Girard, “Gewalt und Gegenseitigkeit,” *Sinn und Form* 54/4, 2002, 437–454.
39. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, 71; Burkert, “Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen”; Burkert, *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, 38; Burkert, *Creation of the Sacred*, 34–55.
40. Girard, *Violence and the Sacred*, 31; René Girard, *The Scapegoat*, trans. Yvonne Freccero (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1986), 12–14, 43; René Girard, *A Theater of Envy: William Shakespeare* (Oxford: Oxford University Press, 1991), 161; René Girard, *Voix méconnue du réel* (Paris: Grasset, 2002), trans. Petra Willim as *Die verkannte Stimme des Realen. Eine Theorie archaischer und moderner Mythen* (Munich: Hanser, 2005), 153–215; Palaver, *René Girards mimetische Theorie*, 2003, 184.
41. Burkert, “Wozu braucht der Mensch Religion?”, 103–04.
42. Burkert, *Homo Necans*, 1–2; see also Burkert, *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, 16–18.
43. Burkert, *Homo Necans*, 82.
44. Burkert, *Creation of the Sacred*, 153.
45. Émile Durkheim, “Individualism and the Intellectuals,” in Steven Lukes, “Durkheim’s ‘Individualism and the Intellectuals’,” *Political Studies* 17, no. 1 (1969): 14–30, 25: It must be noted, with reference to Girard (*I See Satan*, 100), however, that Durkheim also doesn’t recognize the kind of “insurmountable” difference that Girard maintains is there with regard to archaic and Judeo-Christian religions. See also E. Tyler Graham, “The Danger of Durkheim: Ambiguity in the Theory of Social Effervescence,” *Religion* 37, no. 1 (2007): 26–38.
46. Burkert, *Creation of the Sacred*, 153; see Thomas Mann, *Essays*, vol. 5, *Deutschland und die Deutschen 1938–1945*, ed. Hermann Kurzke und Stephan Stachorski (Frankfurt: S. Fischer, 1996), 199: “The original and only actual sacrificial victim was the human victim. What led to all this horror and stupidity? It’s there in Genesis, this moment, in the forlorn

- image of Isaac, the substitution for the animal. Here a man ordained by God branches from an insipid ritual—from that place where God wants to take us and perhaps already is.”
47. Burkert, *Homo Necans*, 16, 20, 34, 37–38, 67, 73–76, 220–221.
48. William A. Johnsen, *Violence and Modernism. Ibsen, Joyce, and Woolf* (Gainesville: University Press of Florida, 2003), 10–11.
49. Søren Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, ed. L. Richter, (Hamburg, Germany: Rowohlt, 1991), 90.
50. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, eds. Rolf Tiedeman and Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt am Main, Germany: Suhrkamp, 1991), Bd. VI, 56.
51. Burkert, *Homo Necans* (2nd ed., 1997), 340.
52. Burkert, *Creation of the Sacred*, 125.
53. Burkert, *Homo Necans*, 338.
54. Burkert, *Creation of the Sacred*, 178–179.
55. Burkert, *Anthropologie des religiösen Opfers. Die Sakralisierung der Gewalt*, 41–42; Renato I. Rosaldo, “Anthropological Commentary,” in *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, ed. Robert G. HamertonKelly (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987), 239–44, 255.
56. Palaver, *René Girards mimetische Theorie*, 296–99.
57. Girard, “Mimetische Theorie und Theologie,” in Józef Niewiadomski and Wolfgang Palaver, *Vom Fluch und Segen der Sunderböcke. Raymund Schwager zum 60. Geburtstag* (Saur, Austria: Kulterverlag, 1995), 27.
58. Aby Warburg, *Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg* (Berlin: Akademie Verlag, 2001), 498.
59. Warburg, *Tagebuch*, 498.
60. Thomas Assheuer, “Was ist Religion? René Girard widerspricht dem esoterischen Zeitgeist,” *Die Zeit*, Nr. 43, October 18; 2007.

