

Biologiczne i społeczne podstawy zachowań agresywnych w społeczeństwie wczesnorzymskim. Uwagi wprowadzające

1.1. Jak się wydaje historia w Polsce - pomimo teoretycznego akceptowania pojęcia tzw. historii całkowitej, wyraźnie nie nadaża - podobnie zresztą jak i wyrastające z jej podłoża psychologia i socjologia – za naukami ścisłymi i biologicznymi, i jej przedstawiciele nadal dosyć niechętnie podejmują badania o charakterze interdyscyplinarnym, zwłaszcza z wykorzystaniem metodologii i ustaleń nauk ścisłych. Tymczasem w nauce ostatnich, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie, dają się zauważyć tendencje wyraźnie nawiązujące do niektórych założeń socjologii francuskiej z początku wieku XX, a historia coraz wyraźniej przestaje być tradycyjnie rozumianą nauką o przeszłości, i nabiera charakteru globalnej nauki o człowieku w czasie, która coraz wyraźniej otwiera się na zdobycze innych nauk, w tym zwłaszcza informatyki i genetyki. Wynika to m.in. z uświadomienia sobie u progu XXI wieku - aczkolwiek nie bez oporów i w części zozumiałych obaw u badaczy, zwłaszcza w stosunku do tzw. psychohistorii i memetyki – podstawowego faktu, iż dla pełniejszego zrozumienia człowieka, a zatem i społeczeństwa, w którym żyje jak i procesów, którym podlega, niezbędną jest dogłębna znajomość podstawowych procesów socjopsychologicznych i bioneurologicznych, w decydujący sposób determinujących zachowanie jednostek, lokalnych społeczności, a nawet całych populacji. Życie ludzkie tak silnie powiązane ze środowiskiem geograficznym i przyrodniczym, a równocześnie kształtowane i przeobrażane przez działalność człowieka, jest przynajmniej w sensie funkcjonalnym biologiczne, podobnie zresztą jak i cała rzeczywistość społeczna, aczkolwiek równocześnie ewolucja gatunkowa prowadzi do zwiększenia odporności na presję środowiska.¹ W świetle najnowszych badań nie ulega już chyba dzisiaj wątpliwości, iż człowiek jest wytworem zarówno przekazywanych i modyfikowanych z pokolenia na pokolenie informacji genetycznych jak i oddziaływania środowiska, przy czym przeważa pogląd, iż zdolność uczenia się, tzn. przystosowywania do zmian, jest cechą wybitnie uwarunkowaną dziedzicznie.²

¹ Zob. m.in. F. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris 1969, s.11nn., 41nn., 97nn., 123nn.; J.Schmidt, *Der historiographische Ansatz Fernand Braudels und die gegenwärtige Krise der Geschichtswissenschaft*, Bamberg 1971, s.99nn.; R.Aron, *La philosophie critique de l'histoire*, Paris 1969, s.167, 195nn.; K.R. Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1971; id., *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Oxford 1972; R. Forster, O. Ranum (eds.), *Biology of Man in History. Selections from the Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, Baltimore-London 1975; S. Mrozek, *Krótki i długi wymiar historyczny w starożytnej historiografii /w:/ Balcanica Posnaniensia 3*, 1984, s. 67 nn.; Peter Meyer, *Soziobiologie und Soziologie. Eine Einführung in die biologischen Voraussetzungen sozialen Handelns*, Darmstadt 1982; Z. Kuchowicz, *O biologiczny wymiar historii*, Warszawa 1985; J. le Goff, R. Chartier, J. Revel (eds.), *Die Rückoberung des historischen Denkens. Grundlagen der Neuen Geschichtswissenschaft*, Frankfurt a.M. 1990; D. Groh, *Anthropologische Dimensionen der Geschichte*, Frankfurt a.M. 1992; M. Sahlins, *Inseln der Geschichte*, Hamburg 1992; M. Adler, *Ethnopschoanalyse. Das Unbewusste in Wissenschaft und Kultur*, Stuttgart 1993; N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M. 1999.

² Por. A. Alland, *Evolution und menschliches Verhalten*, Stuttgart 1971; C.J. Lumsden, E.O. Wilson, *Genes, Mind, and Culture*, Cambridge/Mass. 1981; W.H. Durham, *Coevolution. Genes, Culture and human diversity*, Stanford/Calif. 1991; S. Atran, *Cognitive foundations of natural history: Towards an anthropology of science*, Cambridge 1990; J. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby (eds.), *The adapted mind*, New York 1992; D. Dennett, *Darwin's dangerous idea. Evolution and the Meanings of Life*, New York 1996; J. Monod, *Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie*, München-Zürich 1996; L.L. Cavalli-Sforza, *Gene, Völker und Sprachen*, München-Wien 1999; E.O.

1.2. Z tego punktu widzenia historia nie tylko ma prawo, ale wręcz obowiązek badać człowieka i jego kulturę z uwzględnieniem socjobiologicznych aspektów, a ponadto idąc w ślad za innymi dyscyplinami nie unikać podejścia redukcjonistycznego i szerzej korzystać z materiału porównawczego. Zamykanie się bowiem we własnej epoce czy dyscyplinie, np. poprzez abstrahowanie od podstaw biologicznych kultury czy też ograniczanie się do jednego typu źródeł bądź np. traktowanie w duchu XIX wiecznego antykwaryzmu filologicznej analizy tekstu jako jedynej metodologicznie akceptowalnej metody badawczej, a zarazem sztywne obstawanie przy stricte antypozytywistycznej metodologii i równoczesne nie dostrzeganie strukturalnych zmian mających miejsce w nauce i kulturze współczesnej, prowadzi z jednej strony do spłykania obrazu przeszłości, i w konsekwencji do jego deformacji, a z drugiej zaś strony coraz częściej stawia się zasadnicze pytanie o społeczną przydatność historii jako samodzielnej dyscypliny badawczej.

Nie należy przy tym zapominać, że kultura będąca przedmiotem zainteresowania przedstawicieli wielu dyscyplin, to w istocie nic innego jak ukształtowany ewolucyjnie system wyuczonych zachowań, uwzględniający właściwe dla gatunku biologiczne mechanizmy adaptacyjne, które pomimo, iż włączone w nowy układ relacji, zachowują w znacznej mierze swój pierwotny funkcjonalny charakter.³ W pewnym uproszczeniu w tradycyjnym ujęciu popełniany bywa podobny błąd jak w przypadku nauki przedkopernikańskiej, z tą różnicą, iż zamiast słońca w centrum historyk umieszcza człowieka, zgodnie zresztą z duchem tradycji judeochrześcijańskiej, podczas gdy w rzeczywistości bardziej uzasadnione byłoby porównanie człowieka z bezimienną planetą w którymś z układów we wszechświecie. Odrzucenie antropocentryzmu – jak i europocentryzmu – oraz interpretacji deterministycznych, próbujących zrozumieć człowieka w absolutnej izolacji od przyrody i bez uwzględnienia ewolucjonistycznego uwikłania jego procesu powstawania – tak w sensie jednostkowym jak i gatunkowym – w tym zwłaszcza niedostatecznego uwzględniania wpływu praw wyższych czynności nerwowych na formy życia i zachowania człowieka prowadzi do zawężenia perspektywy badawczej, często uniemożliwiając zrozumienie i wyjaśnienie wielu zachowań i procesów, a ponadto de facto wyłącza np. wszelkiego rodzaju działania irracjonalne, silnie emocjonalne i agresywne z pola zainteresowania nauk historycznych, i w konsekwencji uniemożliwia właściwą ocenę tak podstawowych zjawisk jak np. powstawanie i upadek państw, kryzysy, klęski żywiołowe, epidemie, wojny czy rewolucje.⁴

2.1. Znajduje to swój wyraz m.in. w dosyć powszechnym negowaniu wspólnych korzeni zachowań ludzi i zwierząt spowodowane m.in. obawą, iż już samo dopuszczenie możliwości jedności świata organicznego mogłoby oznaczać podważenie tożsamości człowieka i jego dogmatycznemu poczuciu wyższości, i w konsekwencji sprowadziłoby człowieka do poziomu pozbawionych świadomości zwierząt, nie doznających przeżyć subiektywnych i pozbawionych możliwości wolnego wyboru. I tak z jednej strony niemal bezwiednie powtarza się za Arystotelesem, iż człowiek jest z natury istotą społeczną (zoon politikón), a więc w

Wilson, Sociobiology. The new synthesis, Cambridge-Massachusetts-London 2000; id., Die Einheit des Wissens, München 2000; R. Dawkins, The extended phenotype. The long reach of the gene; Oxford-New York 1999; id., Das egoistische Gen, Reinbek b. Hamburg 2000

³ Zob. m.in. W. Bray, The biological basis of culture /w:/ C. Renfrew (ed.), The Explanation of Culture Change. Models in Prehistory, London 1973, s. 73 nn.; M. Sahlins, The use and abuse of Biology, An anthropological of Sociobiology, Ann Arbor 1976; R. Boyd, P.J. Richerson, Culture and the Evolutionary Process, Chicago 1985; J. Last, The nature of history /w:/ I. Hodden (ed.), Interpreting archaeology: Finding meaning in the past, London 1995, s. 142 nn.; M. Midgley, Reductive megalomania /w:/ J. Cornwell (ed.), Nature's Imagination. The Frontiers of Scientific Vision, Oxford-New York-Melbourne 1995, s. 133 nn.

⁴ M. Fried, M. Harris, R. Murphy (eds.), Der Krieg. Zur Anthropologie der Aggression und des bewaffneten Konflikts, Stuttgart 1971; M.F. Ashley Montagu (ed.), Mensch und Aggression. Der Krieg kommt nicht aus unseren Genen, Weinheim-Basel 1974; J. Delumeau, Strach w kulturze zachodu, XIV-XVIII wieku, Warszawa 1986; J. Gerhards, Soziologie der Emotionen. Fragestellungen, Systematik und Perspektiven, München 1988; G. Duby, Unseren Ängsten auf der Spur. Vom Mittelalter zum Jahr 2000, Köln 1996.

istocie zwierzęciem politycznym, którego cechuje „zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości”,⁵ z drugiej zaś nie przyjmuje się do wiadomości, iż w świecie ożywionym daje się stwierdzić prawidłowość polegająca na redukowaniu się repertuaru zachowań zaprogramowanych genetycznie na korzyść zachowań nabywanych względnie modyfikowanych w trakcie procesu uczenia się w kontaktach z otoczeniem i stanowiących część procesu przystosowywania się do naturalnego środowiska. Punkt wyjścia stanowi tutaj przekonanie o wyłącznie kulturowym zdeterminowaniu sposobów zachowania się ludzi, szczególnie szeroko rozpowszechnione w tradycyjnych naukach humanistycznych, odwołujące się w istocie do starej tezy Locke’a, Berkeley’a i Hume’a, iż człowiek przychodzi na świat jako swojego rodzaju niezapisana karta (tabula rasa) i za wyjątkiem niektórych odruchów uczy się swoich zachowań poprzez poznanie zmysłowe w trakcie procesu ontogenezy. Pewne analogie w podejściu do zagadnienia cechowało wychodzące z diametralnie innych założeń stanowisko behawiorystów, m.in. J. Watsona i B.F. Skinnera – uznane w końcu jako zbyt jednostronne - zdaniem których zachowania są całkowicie indukowane przez środowisko, i odrzucając w ten sposób introspekcję i istnienie świadomości; z tego punktu widzenia odpowiedź na bodziec to tylko jego „funkcjonalna kopia”.⁶

2.2. Szczególnie wyraźnie podobna skrajna postawa wobec tzw. determinizmu genetycznego daje się zauważyć na przykładzie uporczywego negowania osiągnięć etologii nt. wrodzonego charakteru zachowań. Konrad Lorenz, duchowy ojciec psychologii porównawczej i etologii posłużył się w trakcie dyskusji wygodnym i stosunkowo szybko przyjętym w nauce pojęciem „parlamentu” instynktów”, którego istota sprowadza się do stwierdzenia, iż zwierzę podobnie jak i człowiek podlega wpływom różnych często przeciwstawnych sobie popędów, zaś popęd agresji stanowi jedynie jeden z wielu elementów. Dodatkową okoliczność stanowi skłonność do życia w grupie, która u wyższych kręgowców przyjmuje postać społecznego odpychania czyli agresji oraz przyciągania czyli wzajemnej skłonności. W istocie mamy tu do czynienia z dwoma pozornie wykluczającymi się strategiami, a mianowicie opartej na przemocy agresji, i odwołującej się do trwałych relacji pomiędzy osobnikami i grupami wewnętrznej organizacji społeczności. Są to zachowania dokonujące się głównie poza udziałem świadomości, niejako na polecenie wrodzonego programu uruchamianego w momencie pojawienia się bodźca interpretowanego jako zagrożenie. W tym ujęciu zarówno zachowanie agresywne jak i altruistyczne stanowią przykład zaprogramowanego przystosowania filogenetycznego, a jednocześnie agresywne zachowania człowieka są równoważone przez również wrodzone tendencje do stowarzyszania się i wzajemnego wspomaganie i współpracy. Według Freuda agresywność albo nie jest tłumiona – i wtedy kieruje się ku innym osobom lub ku innym grupom, albo gdy jest tłumiona to jej przedmiotem – i to w szczególnie ostrej formie – bywa zazwyczaj jednostka, co m.in. przejawia się w poczuciu winy i neurozach. Do podobnych wniosków aczkolwiek w oparciu o całkiem inne założenia doszedł również Lorenz, zdaniem którego tak wśród zwierząt jak ludzi istnieje wrodzona agresywność, u której podłoża tkwi instynkt walki; uznaje przy tym agresję wewnątrzgatunkową jako niezwykle ważne zachowanie naturalne, zwiększające w ustabilizowanym środowisku szanse przetrwania gatunku, na poziomie zaś jednostki umożliwiające zapewnienie jej miejsca w hierarchii. Biorąc zaś pod uwagę pokrewieństwo molekularne zwierząt i ludzi przyjęcie założenia o ich pobieństwu w zachowaniu stanowi jedynie logiczną konsekwencję podobnego rozumowania, trudno bowiem przypuszczać, iż rozwój gatunku ludzkiego podlegał działaniu odmiennych praw, aniżeli te, które obowiązywały i nadal obowiązują inne organizmy w trakcie procesu filogenezy. Na podobnym założeniu bazuje m.in. socjobiologia i humanetologia, które dopuszczają możliwość ekstrapolacji zachowań społecznych zwierząt na ludzi. Z kolei G. Lazorthes odwołując się do koncepcji mózgu jako splotu trzech stopniowo uruchamianych

⁵ Arist., Eth. Nic. 1097b nn.; Polit. 1,1,11 (1253a. 15nn.).

⁶ Zob. np. B.F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, New York 1971; E.C. Tolman, *Zachowanie celowe u zwierząt i ludzi*, Warszawa 1995. Bliżej na ten temat I. Eibl-Eibesfeldt, *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie*, Weyarn 1997

przez ewolucję struktur, wyróżnia tzw. przemoc elementarną, zaprogramowaną genetycznie i umiejscawianą w najprymitywniejszym mózgowiu, oraz przemoc wyzwalaną pod wpływem bodźców zewnętrznych łączoną bezpośrednio z korą mózgową. Tak więc na obecnym etapie dyskusji genetyczne uwarunkowania zachowań wydają się najlepiej tłumaczyć z jednej strony historyczną ciągłość ludzkiej agresywności, a z drugiej jej geograficzną i ponadkulturową wszechobecność.

2.3. Podobnie jak ruchy ekspresywne zwierząt, tak i rytury u ludzi stanowią sygnały, które przykładowo sygnalizują władzę, podporządkowanie się czy pojawienie się zagrożenia. Niezwykle ważną funkcją rytów jest utrzymywanie spójności wewnątrz wspólnoty i odgradzanie jej od świata zewnętrznego. W procesie rytualizacji sposoby zachowania się ulegają przekształceniu w pojedyncze względnie grupy sygnałów, które następnie podlegają dalszej specjalizacji i automatyzacji. Szczególnie wyraźnie daje się to zauważyć w przypadku narastania poczucia zagrożenia czy destabilizacji, kiedy w razie braku tradycyjnych sytuacji bodźcowych pozwalających wyładować podwyższoną apetycję agresji, następuje wyładowanie na obiektach zastępczych. Zachowania lękowe bądź agresywne grupy, zwłaszcza jeśli powtarzają się z nadmierną nie odreagowywaną intensywnością, prowadzą do stopniowego narastania powszechnego niepokoju, i o ile nie dojdzie w jakiegokolwiek formie do ich w miarę szybkiego uzewnętrznienia - atmosfera powszechnej trwogi przyjmuje na zewnątrz formę przybierającej na sile utajonej agresji, która przeradza się najpierw w gorączkowe poszukiwania kozłów ofiarnych, jako że nazwanie winnych czyli innymi słowy aktywowanie świadomości zasadniczo rezerwowanej dla czynności nowych i trudnych, i przede wszystkim nie rutynowych, jest w istocie sprowadzaniem tego, co niewytłumaczalne do formy zjawiska powszechnie zrozumiałego, by następnie przerodzić się w niekontrolowalne prześladowania i egzekucje. Z punktu widzenia fizjologii podobny przebieg jest rezultatem skierowania do ciała pod wpływem bodźców zewnętrznych różnego rodzaju impulsów prowadzących do przyśpieszenia pracy organów przy równoczesnym zwiększeniu wydajności i w przypadku ponownego stwierdzenia niepokojących sygnałów zwrotnych następuje kumulowanie się substancji energetycznych na poziomie zagrażającym stabilności w funkcjonowaniu organizmu. Można tutaj wręcz mówić o rytmice zachowań lękowych, które podobnie jak niepokój to narastają, to znowu słabną, by po przekroczeniu tzw. stanu krytycznego osiągnąć poziom takiego natężenia, który w przypadku grupy przechodzi w fazę gorączkowego poszukiwania rytuału wyzwalającego, tzn. przywracającemu zachwianą stabilność w grupie. Freud, a za nim Lorenz tłumaczyli spontaniczność agresji narastaniem wrodzonego popędu agresji, co zdaje się tłumaczyć zdumiewającą gotowość do agresji kolektywnej. Im mniej zatem okazji i sposobności do rozładowywania tego popędu, tym bardziej podatny jest tak pojedynczy człowiek jak i grupa do niekontrolowanej reakcji na bodźce w życiu codziennym. Wynika to z takiego zaprogramowania ludzi, także poprzez proces tzw. wpajania (Praegung), iż na pewne ściśle określone sygnały ludzie reagują agresywnymi sposobami zachowania się spośród dziedzicznie ukształtowanych, tzn. genetycznie sterowanych, oraz kulturowo modyfikowalnych wzorców działań ruchowych.⁷

2.4. Wyraźnie daje się to zauważyć w przypadku rzeczywistego lub tylko rzekomego zagrożenia grupy, sprzyjające powstawaniu intensywnych emocji i aktywacji dalszych bodźców. Przy czym strach ma tutaj wyraźnie dwoisty charakter; po pierwszy paraliżuje – czego mityczny odpowiednik stanowi np. opowieść o Gorgonach - i powoduje zablokowania,

⁷ Bliżej na ten temat zob. m.in. H. Schoeck, *Der Neid und die Gesellschaft*, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 1971; K. Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, München 1973; id., *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, München 2000; A.R. Damasio, *Descartes's Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*, München 1997; I. Eibl-Eibesfeldt, *Biologie des menschlichen Verhaltens*, op. cit.; id., *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*, München-Zürich 1997; A.R. Lurija, *Das Gehirn in Aktion. Einführung in die Neuropsychologie*, Reinbek b. Hamburg 1998; S. Freud, *Totem und Tabu*, Frankfurt a.M. 1998; id., *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*, Frankfurt a.M. 2000; G. Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt a.M. 1999. Por. także W. Schmidbauer, *Biologie und Ideologie. Kritik der Humanethologie*, Hamburg 1973.

mogąc doprowadzić do paniki, a nawet śmierci, a po drugie ostrzega i mobilizuje organizm do działania, wyzwalając dodatkową energię i reakcje obronne. To swego rodzaju uczucie-wstrząs, nierzadko poprzedzone zaskoczeniem i przynajmniej chwilowym poczuciem bezradności, które następnie wywołuje ogólną mobilizację organizmu i uruchamia cały szereg zachowań somatycznych. W przypadku reakcji grupowych mamy do czynienia z typowymi reakcjami tłumu ogarniętego np. paniką lub przerażeniem – jak np. w opisie rozsyпки armii Tullusa Hostiliusza u Liwiusza - i często przeradzającymi się w agresję, a które można traktować jako swego rodzaju nie mechaniczne sumowanie się emocji jednostek, aczkolwiek zachowania tłumu cechuje inna dynamika i skłonność do ulegania wpływom aniżeli w przypadku przeżyć jednostek; przy tym im słabsze poczucie spójności wewnętrznej, tym większy strach. Samo pojęcie strachu obejmuje zresztą w praktyce cały wachlarz zachowań od niepokoju, obawy, poprzez lęk, przestrasz i grozę aż do paniki. Starożytni widzieli w strachu gniew sił wyższych, który można oddalić lub osłabić składając im należne ofiary – w ramach np. kultu Dejmosa i Fobosa u Greków, i Pallora i Pavora u Rzymian – czy też skierować gniew na innych, np. przedstawicieli wrogich społeczności, próbując ich przedstawić wobec bogów jako faktycznych winowajców. Konieczność uśmierzenia gniewu sił wyższych łączyła się tutaj najwyraźniej ze zrytualizowanym tłumieniem agresywności, która z kolei była reakcją bezradnej grupy owładniętej przerażeniem. I skoro gniew był w istocie karą bogów, należało znaleźć ofiary zastępcze i obarczyć je podświadomie grzechami i przewinieniami całej zbiorowości. Owi potencjalni winowajcy wobec których kierowała się agresja lokalnych społeczności to niezależnie od epoki przede wszystkim obcy, chorzy, ludzie z marginesu i wszyscy inni postrzegani jako osoby spoza grupy. Pełnią oni funkcję swego rodzaju wentyli emocjonalnych dla zalegających uczuć zabezpieczonych przez rytuały i odpowiednie magiczne formuły, które wchodziły w skład rozbudowanego systemu zabezpieczeń chroniących grupę przed sytuacjami o znacznym napięciu lękowym i w konsekwencji osłaniają przed niebezpieczeństwem tkwiącym w otoczeniu. W konsekwencji lęk jest niejako przenoszony z samej sytuacji na rytuał, a zatem człowiek nie tyle boi się tego, co mu bezpośrednio zagraża – także mentalnie, jako że nierealne zagrożenie budzi w nim nierzadko większy lęk niż realne, co przede wszystkim samego naruszenia rytuału czy tabu. Człowiek styka się wręcz na każdym kroku ze swego rodzaju ostrzegawczymi tablicami-bodźcami symbolizującymi nakazy i zakazy, których zlekceważenie grozi poważnymi konsekwencjami tak dla jednostki jak i całej społeczności.

2.5. Ta typowa dla wszelkich społeczeństw acefalnych i wielu kultur archaicznych *unio magica* prowadzi do tego, iż wszelki materialny względnie symboliczny skutek błędu wykroczenia czy rytualnego skalania, musi zostać usunięty poza obręb wspólnoty, gdyż jako *sacer* stanowi sferę wpływu sił wyższych. Trudno tu zresztą dopatrywać się winy we współczesnym pojęciu; co najwyżej możnaby tu mówić o czymś w rodzaju lęku przed *infamia*, ale nawet wówczas większą rolę odgrywa nacisk niespokojnej grupy, aniżeli indywidualnie pojmowane poczucie wstydu czy grzechu. Liczne niedopatżenia względnie uchybienia tak w życiu codziennym jak i w kulcie przestępstwa traktowano jako bezpośrednią obrazę samych bogów, czy może inaczej sił natury, i których gniew należało uśmierzyć karając 'sprawców', i w ten sposób chroniąc społeczność przed *ira deum*. W oparciu o tę właśnie zasadę stosowano powszechnie karę śmierci, którą dosyć świadomie traktowano jako najpewniejszy sposób regulowania wszelkich konfliktów, zarówno wewnątrz wspólnoty, jak i poza nią.

W świecie, w którym każdy fałszywy krok mógł mieć poważne następstwa, kult religijny cementował od wewnątrz wspólnotę i określał niezbędne dla funkcjonowania zbiorowości zasady i obowiązki, wiążące jej członków, a więc ludzi, ich zmarłych przodków oraz bogów. W przypadku wczesnego Rzymu można mówić o niezwyklej wrażliwości na zjawiska czy raczej symbole nienaturalne, co powodowało, iż ówczesne umysły były wręcz chorobliwie wyczulone na wszelkiego typu znaki i wydarzenia, które miały miejsce w ich najbliższym otoczeniu, tzn. w przestrzeni wyznaczonej symboliczną granicą, poza którą jest już tylko wrogi i niebezpieczny *ager hosticus* i *ager incertus*. Jak wiadomo reakcje lękowe powstają nie tylko wówczas, gdy symbole oznaczają zagrożenie, ale także wówczas, gdy są one nieczytelne i niejasne, przyjmując wówczas formę lęku przed nieznanym i nieokreślonym.

Jest to o tyle zrozumiałe, iż kontakt ze światem następuje zasadniczo za pośrednictwem układu symboli. W efekcie człowiek potrafi wprowadzić rozszerzać zakres swojej wiedzy o wszechświecie i modyfikować typową dla siebie tablicę kodów, ale zarazem nie jest w stanie odczytać nowych symboli bez odwołania się do już poznanych i zrozumiałych. Wszelka niejasność czy wątpliwość wywołuje stan określany w literaturze mianem pogotowia lękowego, a zatem początkowo niepokój, a następnie strach i w końcu agresję. Instynktowny lęk przed nieznanym, nowym czy obcym daje się dostrzec niemal na każdym kroku. We wczesnym Rzymie z zagrożeniem wiązało się właściwie każde przedsięwzięcie czy wydarzenie jak np. rozpoczęcie wojny, budowa domu lub świątyni, zasiewy, narodziny potomka czy pojawienie się «obcego, na skutek czego życie, a w konsekwencji i cały kodeks moralno-prawny Rzymian aż roi się od różnego rodzaju symbolicznych rytów, wróżb i oczyszczeń.⁸ W tym sensie tabus i nakazy czystości są elementem niejako spajającym społeczność, jego praktyki religijne i doświadczenia oraz system wartości, a zarazem stanowią wyraz jej świadomości społecznej. To one bronią funkcjonalnie człowieka przed otaczającym go zewnętrznym światem. Czy mamy tu jednak do czynienia z procesem kulturowego tworzenia symboli czy też z funkcją metabolizmu informacyjnego, co oznaczałoby, iż symbole, a właściwie ich archetypy są „dziedziczone” i funkcjonują niezależnie od tradycji, która jedynie pełni rolę nośnika i modyfikatora wrodzonych skłonności i reakcji, trudno odpowiedzieć na obecnym etapie badań w sposób jednoznaczny. Nie ulega natomiast wątpliwości, że układ symboli-informacji jest wprawdzie bez wątpienia kategorią abstrakcyjną, tym niemniej o wyraźnym somatycznym oparciu, w pewnym stopniu wyznaczającym zasadniczy kierunek funkcji organizmu, a zarazem platformą poprzez którą dochodzi do wymiany swoistych dla danej grupy i gatunku form zachowań społecznych.

2.6. Podobnie jak u zwierząt tak i u ludzi agresja prowadzi do terytorialnego izolowania się grup, a wewnątrz nich do tworzenia się porządku hierarchicznego, regulującego pozycję w grupie i obejmującego gotowość do podporządkowania się i szeregowania podług rang, a opartego na lęku – często w formie deklaracyjnego szacunku – przed wysokimi rangą, i będącego zarazem efektywną metodą służącą do poskramiania agresji. Kiedy natomiast dochodzi do rozbicia określonego porządku społecznego, to pojawia się chaos, a w grupie zaczynają dominować zachowania o charakterze lękowym i agresywnym, które stopniowo doprowadzają do spontanicznego powstawania nowej struktury hierarchicznej i określonych norm. Człowiek rozporządza zresztą stosunkowo bogatym repertuarem gestów zjednywania i pokory, z których większość jest wrodzona i szczególnie skuteczna w stosunku do osób spokrewnionych lub znajomych, podczas gdy wyraźnie mniej efektywna wobec obcych. Niezależnie od tego muszą się rozwinąć różnego rodzaju społeczne rytmy zjednyujące i wiążące, których głównym zadaniem jest wyciszenie agresji poprzez np. jej kanalizowanie i ułatwianie kontaktów wewnątrzgrupowych czy też pobudzanie do kolektywnej agresji poprzez odwoływanie się przykładowo do tzw. kozłów ofiarnych bądź też rzymskiego rytu *devotio*. Słusznie zwrócono uwagę w literaturze, iż większość pokojowo ukształtowanych rytów powitalnych zawiera elementy jednoznacznie agresywne jak np. demonstracja siły, imponowanie, wzajemne oszacowywanie się i wzbudzanie respektu u drugiej strony, ale przy tym wkomponowane w całkowicie nowy względnie przetworzony kontekst sytuacyjny. Z tego punktu widzenia zachowania agresywne w wyniku społecznej rytualizacji nabierają charakteru wyraźnie ugodowego nie tracąc zarazem swych dawnych cech konfrontacyjnych; to raczej agresja skierowana na zewnątrz, czyli w pierwszym rzędzie przeciwko obcym spoza grupy.⁹

⁸ Blżej na ten temat R. Pankiewicz, Zu einigen verkannten Funktionen der frühromischen Opfern und Strafen. Ein vorläufiger Überblickversuch, *Eos* 83, 1995, s. 111 nn.; id., Apotropaiczno-odnawiające funkcje kary śmierci w społeczeństwie wczesnorzymskim /w:/ H. Kowalski, M. Kuryłowicz (eds.), *Kara śmierci w starożytnym Rzymie*, Lublin 1996, ss. 23nn. (tam też literatura).

⁹ D. Fehling, *Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde*, München 1974, s. 59 nn.; I. Eibl-Eibesfeldt, *Miłość i nienawiść*, Warszawa 1987s. 193 nn.; W. Burkert, *>Vergeltung< zwischen Ethologie und Ethik. Reflexe und Reflexionen in Texten und Mythologien des Altertums*, München 1994.

3.1. Ofiara poświęcenia własnego życia by ocalić względnie zachować spójność rzeczywistość lub też symboliczną grupy - jak chociażby w rzymskiej historii Decjuszów, w epizodzie o akwitańskich *solidurii* u Cezara, czy też w opisywanej m.in. przez Józefa Flawiusza opowieści o obrońcach Masady - stanowi pozornie jedno z najmniej „racjonalnych” działań człowieka, które ponadto zdaje się wykluczać czysto biologiczną motywację. Zresztą już od dawna trwa w literaturze zażarty spór z udziałem głównie etnologów, socjologów i psychologów na temat, czy np. samobójstwo, walka o ziemię względnie kobiety lub z zemsty stanowią działania „celowe” z punktu widzenia materialnego bądź biologicznego. W odpowiedzi na podobne trudności część etnologów, socjobiologów i genetyków próbuje wskazywać na swoistą rolę elementu egoistycznego i altruistycznego w procesie selekcji naturalnej sprzyjającemu zwiększeniu szans na przeżycie pozostałych przedstawicieli danego gatunku tak na poziomie jednostki jak i genu.

3.2. Z kolei René Girard prezentuje - bazując na stosunko szerokim materiale porównawczym, głównie historycznym i etnologicznym interesującą tezę, w części nawiązującą do podobnych koncepcji, zgodnie z którą przemoc stanowi immanentną część tego, co jest dla ludzi święte, zaś ofiara podobnie jak i wojna pełniły początkowo funkcję hamowania agresywnej energii wspólnoty względnie jej kierowania na inne cele, najczęściej na ofiarę zastępczą lub realnego względnie funkcjonalnego wroga. U podłoża podobnego rozumowania leży założenie tzw. syndromu agresji, który sprowadza się do stwierdzenia, iż w przypadku braku jakichkolwiek mechanizmów hamujących względnie kanalizujących życie wspólnoty stanowiłoby nieciągnące się pasmo konfliktów i krwawej zemsty.¹⁰ Z tego punktu widzenia ofiara pełni przede wszystkim funkcję klasycznego kozła ofiarnego; nie jest to jednak klasyczna ofiara prześlągalna poświęcona bogu, ale raczej ryt ekspulsji, w którym przyczyna zła musi zostać usunięta poza obręb lokalnej społeczności; w tradycji klasycznej stosunkowo dobrze udokumentowany jest grecki rytuał tzw. *pharmakoi* – najczęściej biedaków lub przybyszów utrzymywanych i żywionych przez miasto, a następnie uroczyście wypędzanych z miasta z towarzyszeniem wyzwisk i drwin, obrzucanych kamieniami i innymi przedmiotami (wcześniej najprawdopodobniej rytualnie zabijanych względnie zrzucanych ze skały) jako uosobienie wszelkiego nieszczęścia i zła zagrażających miastu. Samo określenie kozła ofiarnego powszechnie używane w literaturze przedmiotu pochodzi od żydowskiego rytuału dnia pojednania (Jom Kippur), w czasie którego wysyłano do Azazel na pustynię obarczonego grzechami wszystkich kozła, oczyszczając w ten sposób całą wspólnotę i wzmacniając jej spójność; w przeddzień święta miało miejsce oczyszczenie w mykwie oraz symboliczne biczowanie.¹¹ W tradycji rzymskiej pozytywnym odpowiednikiem dnia pojednania była tradycja *caristii*, kiedy to rodzina zbierała się w gronie swoich najbliższych wokół ogniska w czasie świętego posiłku (*daps*). Według Waleriusza Maksymusa, jej celem było łagodzenie wszelkich konfliktów i zadrażnień, do jakich dochodziło w rodzinie w ostatnim czasie, i ponowne ustanowienie pokoju pomiędzy bliskimi. Gwarantami stanowionego *pax inter homines*, symbolizującego zgodę i przywróconą jedność, byli zarówno bogowie, którym uroczyście składano różnego rodzaju ofiary, jak i obecni w czasie posiłku zmarli członkowie rodziny.¹²

3.3. Korespondują z tym poglądy tej części badaczy o wyraźnie nie historycznej orientacji – przynajmniej w tradycyjnym rozumieniu, głównie przedstawicieli nauk ścisłych i biologicznych, którzy próbują widzieć w człowieku swego rodzaju drapieżnika, u którego we

¹⁰ R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1972; id., *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 1983; *Kozioł ofiarny*, Łódź 1987; id., *Sacrum i przemoc*, Poznań 1993; H.-P. Hasenfratz, *Die toten Lebenden. Eine religionsphänomenologische Studie zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften. Zugleich ein kritischer Beitrag zur sogenannten Strafofertheorie*, Leiden 1982.

¹¹ Ks. Kpł. 16.

¹² Bliżej na ten temat R. Pankiewicz, *Mentalność wczesnorzymskiej rodziny. Kilka uwag wprowadzających* /w:/ J. Jundziłł (ed.), *Wychowanie w rodzinie od starożytności po wiek XX*, Bydgoszcz, 1994, s. 36-37.

wczesnej fazie jego rozwoju doszło pod wpływem trudnych warunków naturalnych i konieczności zrekompensowania stosunkowo skromnego wyposażenia obronnego - warunkujących przetrwanie gatunku - do wykształcenia się wysoko wyspecjalizowanych umiejętności polowania i zabijania. Pod wpływem zmian trybu życia dochodzi do sakralizacji podobnych postaw, czemu towarzyszy ambiwalentny stosunek do przemocy i samego aktu zabijania, blokowanych emocjonalnie i niejako wypieranych ze świadomości. Pewną rolę miał tu odgrywać fakt, iż dla człowieka pierwotnego, a zwłaszcza myśliwego czy pasterza zwierzę stanowiło istotę szczególnie bliską emocjonalnie i pokrewną człowiekowi, stąd i więź łącząca przedstawicieli obu tych światów wydaje się być nieporównanie silniejsza aniżeli ma to miejsce zazwyczaj we współczesnym świecie, gdzie pojęcie ofiary nabrało w sposób znamieny charakteru pojęcia już czysto pasywnego, wręcz wyłącznie symbolicznego i na ogół nie kojarzonego z przelewem krwi. Dlatego też i zabicie zwierzęcia będącego głównym pożywieniem człowieka pierwotnego to powód do radości jak i zarazem wydarzenie tragiczne i niezwykle brzemiennie w skutkach, czego wyrazem jest m.in. w dużej części podświadomie rytualizowane poczucie winy i lęku. Lęk jest tu swego rodzaju nie do końca czytelnym ostrzeżeniem o niebezpieczeństwie, uwikłanym w warstwę symboliczną powstałą w modyfikowanym przez tradycję procesie kodyzacji wrodzonego sygnału. Nie ma tu zresztą większego znaczenia, czy sygnał ma charakter wrodzony, tj. biologiczny czy też stanowi proces kulturowej symbolizacji względnie rytualizacji przyjmując formę np. symbolu społecznego; w obu przypadkach działanie jest zbliżone i prowadzi do analogicznych zachowań (lęku, ucieczki, agresji, kontaktu) jak w przypadku sygnałów biologicznych i najczęściej automatycznie wyzwala u wszystkich jednostek danego gatunku różne formy zachowań o charakterze odruchowym czy instynktownym. W ten sposób lęk podobnie zresztą jak i agresja posiada oprócz indywidualnego także znaczenie wybitnie kolektywne.¹³

Lorenz zwrócił w tym kontekście uwagę na fizjologiczne paralele pomiędzy religijną czią połączoną z lękiem u ludzi a podrażnieniem zwierząt w przypadku zagrożenia. Dochodzą w tym momencie do głosu genetycznie uwarunkowane wrodzone reakcje, będące w istocie rzeczy swego rodzaju automatycznym algorytmem rozstrzygania, który wręcz blokuje znacznie wolniejsze procesy świadomego reagowania i racjonalnego myślenia. Ten emocjonalny algorytm, który determinuje nasze reakcje w przypadku zagrożenia znany jest u innych ssaków pod pojęciem reakcji walki/ucieczki. W obliczu niebezpieczeństwa ulega wówczas przyspieszeniu puls i proces oddychania, krew odpływa z wierzchniej warstwy skóry i trzewi do muskulatury, rozszerzeniu ulegają źrenice i oskrzela, wątroba wydziela w zwiększonych ilościach glukozę, poziom krzepliwości krwi ulega podwyższeniu z uwagi na możliwe rany Wszystkie te zmiany mają miejsce w momencie stwierdzenia zagrożenia w ułamkach sekund i praktycznie bez udziału świadomości dochodzi do przestawienia organizmu w stan podwyższonej czujności. Postrzegane z boku reakcje są odbierane jako paniczny lęk, wybuch wściekłości czy też gwałtowny przyływ ponadludzkich sił, czemu towarzyszy instynktowne szukanie oparcia w grupie. Organizm ludzki jest zatem z pewnego punktu widzenia zaprogramowany na solidarne działanie, aczkolwiek odpowiedzialne za podobne reakcje neurobiologiczne strefy są na ogół uaktywniane tylko w szczególnych sytuacjach. W połączeniu z dostępnym materiałem porównawczym dotyczącym świata zwierząt, a zwłaszcza naczelnych, można zatem przyjąć, iż zdolność i sposób odczuwania strachu przez ludzi stanowi w pierwszym rzędzie efekt biogenetycznie odziedziczonych strategii zachowania organizmu i aktywacji w razie niebezpieczeństwa niektórych poziomów jego systemu odpornościowego.

3.4. W tradycji świata starożytnego ofiara krwawa stanowiła podstawową część rytuału religijnego, zaś stół ofiarniczy (względnie świątynia) wręcz splotywały krwią zabijanych zwierząt; składanie krwawych ofiar i towarzyszące im badanie wnętrza podobnie jak ćwiartowanie i dzielenie ofiary praktycznie warunkowały istnienie danej społeczności i

¹³ K. Meuli, Griechische Opferbräuche /w:/ id., Gesammelte Schriften, Basel 1975, t. 2, s. 907 nn.; W. Burkert, Homo necans. The anthropology of Ancient Greek. Sacrificial Ritual and Myth, Berkeley-Los Angeles London 1983; id., Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion, München 1998

odczuwania obecności sacrum. Właściwie niesposób sobie wyobrazić jakiegokolwiek ważne wydarzenie w życiu społeczności, a więc święto, rozpoczęcie i zakończenie wojny, narodziny, pogrzeb, uroczyste przysięgi, wróżenie czy badanie znaków bez złożenia podobnej ofiary. Zarazem jednak – co znamienne – tak w tradycji hebrajskiej jak i grecko-rzymskiej kontakt z krwią ofiarniczą ulegał surowej rytualizacji. Nie tylko sama ofiara, ale i składający ofiarę musieli spełniać rygorystyczne zasady czystości rytualnej. Szczególna pełna napięcia atmosfera dawała się odczuć już w samych przygotowaniach do aktu ofiary, m.in. poprzez wręcz obsesyjne eliminowanie wszelkich nieczystości i nieprawidłowości tak jeśli chodzi o wybór zwierzęcia, jego zachowanie – wolne od strachu, czemu miało m.in. służyć do ostatniego momentu ukrywanie ofiarniczego noża czy zrytualizowane oczekiwanie na wyrażenie przez ofiarę zgody, jeśli wręcz nie chęci dobrowolnej śmierci, jak i drobiazgowo przestrzeganie przepisanej tradycją i niezmiennego w swojej formie rytuału.

Niewątpliwie mamy tutaj do czynienia ze społecznie sankcjonowaną i kulturowaną zsakralizowaną przemocą, która przyjmuje formę rytualnego zabójstwa-misterium. Szczególnie wyraźnie daje się to zauważyć w przebiegu ateńskiego obrzędu Bouphonia, kiedy prowadzonemu do ołtarza bykowi zadawano cios po zjedzeniu przez niego rozrzuconego na ołtarzu ziarna należącego do boga, a więc winnego obrazy bóstwa. Tymczasem *mageiros* po powaleniu zwierzęcia toporem i podcięciu mu gardła jako winni zabójstwa natychmiast uciekali, podczas gdy pozostali, „niewinni” uczestnicy obrzędu mogli bezkarnie dzielić mięso i przystąpić do uczty. Skórę zabitego zwierzęcia następnie zabijano i przystępowano do swego rodzaju procesu pod przewodnictwem archonta *basileusa*, który miał ustalić winnego jego zabójstwa. Po uniewinnieniu naczyń (*hydrophoroi*), w których przyniesiono wodę do obmycia narzędzi mordy, następnie człowieka, który naostrzył nóż i topór, dalej tego, który wręczył je *mageiroi* i w końcu samych ofiarników, za winny uznawano nóż i wrzucano do morza.¹⁴ A zatem wina-zmaza ciężąca na całej społeczności będąca skutkiem zabicia zwierzęcia wymaga oczyszczenia czyli w tym przypadku sprawcy, i nie odgrywa tutaj żadnego znaczenia czy sprawcą jest tu człowiek czy martwy przedmiot. Odmienna motywacja daje się zauważyć w przypadku części ofiar apotropaiczno-przebłagalnych, pozbawionych okazji do uczty. Chodzi w nich bowiem przede wszystkim o odżegnanie względnie zneutralizowanie zła i zjednanie sobie nieprzychylnych bóstw i sił. Wydaje się dosyć prawdopodobne, iż wrzucenie „winnego” noża do morza czy stosowana we wczesnym Rzymie w przypadku ojco- lub matkobójstwa *poena cullei* będące zastosowaniem w sensie funkcjonalnym rytu *procuratio prodigi* może również uwzględniać podobną apotropaiczno-przebłagalną motywację.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na ofiary z ludzi określane najczęściej jako *sphragia*, jak np. ofiarę z Ifigenii czy ofiary Menelaosa, kiedy aby wymusić pożądaną ingerencję sił natury, np. zakłucie wiatrów potrzebne jest zabójstwo dziecka. Zresztą, co symptomatyczne, w rodzie Atrydów zabójstwo dzieci było w świetle tragedii greckiej i rzymskiej wydarzeniem dość częstym, i co więcej niemal zawsze było to zabójstwo szczególne, typu ofiary nadzwyczajnej i wyrafinowanie okrutne, a niekiedy posiadające znamiona wydarzeń inicjacyjnych, łączące się z rytami przejścia, o wyraźnie kathartycznym, oczyszczającym charakterze.¹⁵

4.1. W sytuacji, gdy niemal każde wykroczenie czy mimowolny błąd mogło, a właściwie musiało posiadać groźne dla społeczności następstwa i wiązało się z naruszeniem społecznego porządku rzeczy, wszelkie niepokojące wydarzenie czy zjawisko, było traktowane w kategorii winy i karane z całą bezwzględnością; przy tym chodziło tutaj nie tyle o rzeczywistą szkodliwość czynu, co raczej o będące poniekąd jej skutkiem zachwianie wewnętrznej spójności całej wspólnoty, naruszające odwieczne prawo jedności świata (*ordo rerum hominum*). Za podstawę służyła tutaj wyraźnie kolektywnie pojmowana zasada odpowiedzialności, a zwłaszcza krwawej, w części kontrolowalnej pomsty, jako że groźba

¹⁴ Arist., Ath. Pol. 57,4; Pausan. 6,11,6; J.-L. Durand, Bouphonia. Recherches sur le sacrifice et le labour, Paris 1982, pass.; W. Lengauer, Religijność starożytnych Greków, Warszawa 1994, s. 84-85.

¹⁵ Zob. R. Parker, Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion, Oxford 1996

odpłaty, a więc i kary, zmuszały do zachowań zgodnych z obowiązującymi w grupie, i w dalszej konsekwencji chroniły pozostałych, przed agresją.

Automatyzm podobnego mechanizmu staje się oczywisty, jako że wina w każdym przypadku niejako spływa na grupę, zaś w przypadku nie znalezienia winnego, każdy czuł się moralnie odpowiedzialny i do pewnego stopnia współwinni. W tej sytuacji nieszczęście dotykało całą społeczność i w jej witalnym interesie leżało możliwie szybkie wyznaczenie i ukaranie 'winnego' względnie usunięcie przyczyny zagrożenia.

4.2. W podobnej atmosferze nierzadko ofiarami dla dobra ogółu stawały się osoby obce, które niejako w zastępstwie rzeczywistych sprawców stabilizowały stosunki wewnętrzne, ponieważ nie znalezienie sprawcy groziło spotęgowaniem gniewu bogów. Zwraca przy tym uwagę, że sposób wykonania kary winien był z jednej strony odstraszyć potencjalnych przestępców, a jednocześnie miał oddalić gniew bogów i upewnić ich zarazem, iż stan ciężkiej na wszystkich rytualnej nieczystości może zostać zmazany; tak więc ofiara posiadała tutaj charakter wyraźnie ekspiacyjny, tym bardziej oczywisty, iż nie cofano się wówczas - i to w sposób świadomy - przed zamurowywaniem względnie zakopywaniem żywych jeszcze ludzi w ziemi, jak i zabijaniem tuż po urodzeniu tych noworodków, i to zarówno ludzi jak i zwierząt, które posiadały widoczne wady fizyczne. Bogowie zresztą karali także wówczas, gdy dochodziło do nawet drobnych zaniedbań przy składaniu ofiar. Ich gniew można było wówczas załagodzić np. poprzez złożenie odpowiedniej ofiary pojednania czyli *piaculum* względnie *expiatio*, której niejako dokonywano w imieniu wszystkich potencjalnie współwinnych członków społeczności. Ludzie nie ograniczali się przy tym jedynie do biernej obserwacji, lecz, co znamienne, odwołując się do wszechpotężnej magii słowa i gestu, usiłowali neutralizować destrukcyjny wpływ działających w świecie sił przy pomocy ofiar, darów i modlitw.

4.3. W świetle najstarszych rzymskich przepisów prawnych za szereg czynów przewidywano karę w postaci tzw. *sacer estod*, oddającą sprawcę we władzę Manom, względnie tzw. (*consecratio*) *alicui deorum* świata podziemnego, najczęściej Cererze i rzadziej Jowiszowi, i formalnie go unicestwić, na trwale usuwając ze wspólnoty. Pojęcie *sacer* podobnie jak *sacrum* wywoływało grozę i stanowiło rodzaj tabu determinującego zachowanie człowieka i zmuszającego wręcz do pedantycznego przestrzegania obowiązujących reguł. Szczególnie znamieną wydaje się kara *culleus*, kiedy ofiarom przed włożeniem ich do worka zakrywano głowy skóra wilka, a na nogi ubierano drewniane buty, podobnie zresztą jak i pozostawianie zamurowywanym westalkom żywności i zatykanie ust skazańcom, mające uchronić ziemię i ludzi od kontaktu z zaraźliwie niebezpieczną, zwłaszcza w momencie śmierci, osobowo upodmiotowioną nieczystością. Bezprzykładna surowość wspomnianych powyżej kar jest o tyle zrozumiała, iż w podobnych przypadkach wina z natury niejako spływała na całą grupę. Solidarność grupy staje się najwyższym prawem, która wprawdzie chroni jednostkę zwłaszcza przed agresją ze strony 'obcych', ale zarazem bezwzględnie karze tych wszystkich, którzy jej zagrażają, stosując przeróżne metody, spośród których szeroko rozumiana prewencja, połączona z rozbudowanym systemem zakazów i nakazów jest stosowana często i konsekwentnie. Jakiegokolwiek półśrodki albo mało zdecydowane posunięcia jako niezbyt pewne, a zatem nieskuteczne, w świecie, w którym właściwie każdy krok i decyzja grupy czy jednostki miały na celu zachowanie pokoju i stanu równowagi sił w kierowanej wolą bogów przestrzeni, były nie tylko źle widziane i traktowane jako niewystarczające, ale co więcej postrzegane jako zagrażające spójności grupy, i w konsekwencji jej przetrwaniu.

Wg. tzw. Strafpfertheorie kara śmierci miała stanowić w pierwszym rzędzie akt 'sakralny', zaś zabicie 'przestępcy' było typową ofiarą składaną bogom w celu przywrócenia równowagi w zakłóconym wszechświecie.¹⁶ Zgodnie z tą zasadą karanie śmiercią, w tym także i zbiorowe uśmiercanie winnych, dosyć świadomie traktowane jako najpewniejszy - przynajmniej do końca VI w. p.n.e. - sposób regulowania konfliktów wewnątrz wspólnoty, miało w pierwszym rzędzie chronić wspólnotę jako całość, zagrożoną na skutek zaistnienia sytuacji bądź zjawiska odbieranych przez ogół jako typowe *signum-portentum*. Jedynie

¹⁶ Hasenfratz, op. cit., s. 60nn.

całkowite, tzn. fizyczne unicestwienie winnych, z udziałem możliwie całej społeczności np. poprzez *suspensum*, ukamieniowanie względnie też trwałe lub czasowe usunięcie jeśli nie samej osoby lub rzeczy, to przynajmniej pozostałości po nich poza obręb *pomerium*, mogło chronić pozostałych przed niszczącymi skutkami czynu i oczyszczając wspólnotę przywrócić upragniony wyczekiwany spokój.

5.1. Podsumowując. Już nawet tak skondensowane przyjrzenie się problematyce zachowań agresywnych we wczesnym Rzymie pokazuje, iż ludzie w znaczącym stopniu podlegają prawom i programom odziedziczonym po przodkach w ramach procesu ewolucji i przystosowywania do środowiska. Człowiek był, jest i pozostanie jednością psychofizyczną, w którego mózgu dokonują się różnego typu procesy psychofizjologiczne, determinujące tworzenie wirtualnego obrazu świata oraz siebie samego, w tym także i własnej kultury. Z tego punktu widzenia człowiek stanowi jedność z resztą tzw. ożywionego i nieożywionego świata, zaś jego procesy psychofizjologiczne są podobnie jak i inne procesy fizyczno-chemiczne i biologiczne fragmentem tego samego świata przyrody, a zatem i powstają w drodze tych samych mechanizmów naturalnych. Zauważmy przy tym, iż układ nerwowy, który „zbiera” informacje nie tylko ze świata zewnętrznego, ale także pochodzące z wnętrza organizmu, którego sam jest integralną częścią, pracuje w oparciu o dwa wzajemnie uzupełniające się i do pewnego stopnia konkurujące układy, a mianowicie analogowy i cyfrowy. I tak o ile zasada analogowa pozwala na ilościowe odtwarzanie bodźców, w wyniku czego siła reakcji odpowiada sile bodźca, to zasada cyfrowa opiera się na dwuwariantowej odpowiedzi niejako tworzącej w pewnym oderwaniu od świata zewnętrznego gotowe struktury czynnościowe. Dlatego też większość procesów, jakie zachodzą w układzie nerwowym człowieka daje się opisać i zmodelować za pomocą neuronów bionicznych względnie odtworzyć przy pomocy komputerowych symulacji.¹⁷ Już chociażby z tego względu zasygnalizowana problematyka wydaje się stanowić szczególnie atrakcyjne pole do prowadzenia interdyscyplinarnych badań nad wczesnym Rzymem z wykorzystaniem metodologii nauk ścisłych, w tym również komputerowych symulacji strategii zachowań, aczkolwiek nie zawsze z uwagi na odmienne procesy symbolizacji (posiadającej raczej charakter psychiczny aniżeli somatyczny) i dokonywanie się ich dekodyzacji w znacznej części poza udziałem świadomości znane są w pełni i kontrolowalne zasady powstawania ich warstwy znaczeniowej.

¹⁷ Zob. np. J. Kossecki, *Cybernetyka społeczna*, Warszawa 1975; M. Eigen, R. Winkler, *Gra. Prawa natury sterują przypadkiem*, Warszawa 1983; K.R. Popper, J.C. Eccles, *Das Ich und sein Gehirn*, München-Zürich 1987; W. Keidel, *Biokybernetik des Menschen*, Darmstadt 1989; M. MINSKY, *Mentopolis*, Stuttgart 1990; R. Penrose, *Computerdenken. Die Debatte um Künstliche Intelligenz, Bewußtsein und die Gesetze der Physik*, Heidelberg 1991; V. Breitenberg, *Vehikel. Experimente mit kybernetischen Wesen*, Reinbek b. Hamburg 1993; C. Emmeche, *Das lebende Spiel. Wie die Natur Formen erzeugt*, Reinbek b. Hamburg 1994; R. Penrose, *The Shadows of Mind. A Search for the Missing Science of Consciousness*, Oxford 1994; P. Johnson-Laird, *Der Computer im Kopf. Formen und verfahren der Erkenntnis*, München 1996; S. Mithen, *The Prehistory of the Mind. The Cognitive Origins of Art, Religion and Science*, London 1996; V. Dimitrov, K. Kopra, *Fuzzy Logic and the Management of Social Complexity in Fuzzy Logic and the Management of Social Complexity* /w:/ V. & J. Dimitrov (ed.), *Proceedings of the First Discourse on Fuzzy Logic and the Management of Complexity*, Sydney 1996, <http://www.hawkesbury.uws.edu.au/features/conferencess/fuzzy/vlad-p1.htm>; R. Conte, R. Hegselmann, P. Terna (eds.), *Simulating Social Phenomena*, Berlin 1997; R. Axelrod, *Die Evolution der Kooperation*, München 2000; Chris Goldpink, *Modelling social systems as complex: Towards a social simulation meta-model*, *Journal of Artificial Societies and Social Simulation* 3/2, 2000, <http://www.soc.surrey.ac.uk/JASSS/3/2/1.html>; W.H. Calvin, *Die Sprache des Gehirns. Wie in unserem Bewusstsein Gedanken entstehen*, München-Wien 2000; W.H. Calvin, D. Bickerton, *Lingua ex machina. Reconciling Darwin and Chomsky with the human brain*, Cambridge/Mass.-London 2000.