

Lech Trzcionkowski

Katolicki Uniwersytet Lubelski

RYTUAŁ OFIARY W STAROŻYTNEJ GRECJI. KILKA UWAG METODOLOGICZNYCH

Badacze religii greckiej stosują słowo „rytuał” dwojako: jedni stawiają rytuał w centrum badań, uznając go za pojęcie oczywiste i niewymagające dalszych wyjaśnień¹, inni, również dostrzegając w nim kamień węgielny swych analiz, poddają go baczniejszemu oglądowi z perspektywy historiograficznej², teoretycznej³ lub próbują wskazać jego greckie odpowiedniki (ściślej mówiąc ich brak)⁴. Fakt, że większość omówień religii greckiej zaczyna się od rozdziału poświęconego rytuałowi albo poświęca mu osobny rozdział, nie budzi zaskoczenia, choć warto przypomnieć, iż współczesne użycie tego terminu sięga ledwie końca XIX wieku i ma swój początek w dokonanym wówczas „rytualnym zwrocie” w badaniach nad religią⁵. U źródeł nowego myślenia o religiach tradycyjnych, odrzucającego prymat teologii i mitologii na rzecz analizy praktyk obrzędowych, znajduje się dzieło Williama Robertsona Smitha *Lectures on the Religion of the Semites*, w którym szkocki teolog i arabista zawarł podstawowe tezy przyszłych badań religioznawczych: (1) religia jest zjawiskiem społecznym; (2) podstawą każdej religii

¹ Znamienne, że wydawcy fundamentalnej wielotomowej encyklopedii poświęconej rytuałom religii greckiej, *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA)*, nie uznali za stosowne zamieścić w swym wydawnictwie rozdziału wyjaśniającego zakres dziedziny przez nich opisywanej.

² J.N. Bremmer, „Religion”, „Ritual” and the Opposition „Sacred vs. Profane” [w:] *Ansichten griechischer Rituale. Festschrift Burkert*, hrsg. F. Graf, Stuttgart/Leipzig 1998, s. 9–32; idem, *Ritual* [w:] *Religions of the Ancient World. A Guide*, ed. S. Iles Johnstone, Cambridge Mass., 2004, s. 32.

³ W. Burkert, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2006.

⁴ Podstawowym opracowaniem w tej dziedzinie pozostaje książka J. Rudharta, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958; o ofiarach z perspektywy filologii pisał J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence 1966; dla rytów inicjacyjnych fundamentalne znaczenie ma książka F.L. Schuddeboom, *Greek Religious Terminology – Telete & Orgia. A Revised and Expanded English Edition of the Studies by Zijderveld and Van der Burg*, Leiden 2009.

⁵ Zob. J.N. Bremmer, „Religion”; por. moje uwagi w: *U źródeł teorii ofiary* [w:] H. Hubert, M. Mauss, *Esej o naturze i funkcji ofiary*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2005, s. XIII–XIV. Samo słowo „rytuał” zaczerpnięto z języka liturgii Kościoła katolickiego, w którym termin *rituale Romanum* oznaczał księgę zawierającą modlitwy i opis czynności sprawowanych podczas obrzędów religijnych.

jest rozróżnienie *sacrum* i *profanum*⁶; (3) rytuał jest pierwotny względem mitu; (4) badania religii pozbawionych *credo*⁷ należy rozpoczynać od analizy rytuału, a mit traktować jako wtórne wyjaśnienie działań obrzędowych. Dwa ostatnie stwierdzenia były powtarzane wielokrotnie⁸, a samo prześledzenie jego dziejów złożyłoby się na obszerną monografię⁹. W odniesieniu do religii greckiej raz po raz kładziono nacisk na publiczny, obywatelski wymiar pobożności (*eusebeia*), podkreślając ścisły związek religii obywatelskiej z *polis*¹⁰. Wszelako istnieje inny nurt badań, nie tyle przeciwstawny pierwszemu, ile inaczej rozkładający akcenty, który najogólniej można nazwać francuską antropologią historyczną¹¹. Jego źródła należałoby szukać w pismach Émile’a Durkheima, z jego koncepcją wyobrażeń społecznych, w psychologii historycznej Ignace’a Meyersona i w strukturalizmie Claude’a Lévi-Straussa¹². Za głównego przedstawiciela tej szkoły myślenia uznaje się Jeana-Pierre’a Vernanta, chociaż ograniczenie się do uczonych z paryskich seminariów wiązałoby się z krzywdzącym pominięciem badaczy spoza tego kręgu, którzy również podejmowali problematykę wyobrażeń religijnych¹³. Zasadą antropologii historycznej jest postawienie pytania o związek praktyk społecznych z wyobrażeniami, form życia społecznego z formami myśli.

⁶ Robertson Smith stosował terminy *holy* i *common*. Warto przypomnieć, że właśnie on, charakteryzując *sacrum*, zwrócił uwagę na jego ambiwalencję. Na temat R. Smitha, zob. *William Robertson Smith. Essays in Reassessment*, ed. W. J o h n s t o n e, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995 („Journal for the Study of the Old Testament”, Supplement Series 189).

⁷ R. Smith używał terminu *dogma* („*Religion*”, s. 18), termin *credo* zapożyczam od J.-P. V e r n a n t a, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, tłum. K. Ś r o d a, Warszawa 1998, s. 19. Ciekawe uwagi na temat terminu „dogma” u Smitha i jego interpretacji na początku wieku można przeczytać w wymianie listów między Jamesem Frazerem a R.R. Maretem z 1911 roku, zob. *Selected Letters of Sir J.G. Frazer*, ed. R. A c k e r m a n, Oxford 2005, s. 306–312.

⁸ Por. B. B r a v o, E. W i p s z y c k a, *Historia starożytnych Greków*, t. 1: *Do końca wojen perskich*, Warszawa 1988, s. 298–299: „Religia grecka we wszystkich fazach rozwojowych należy do typu religii, które badacze określają mianem tradycyjnych (...). Miarą czyjejs pobożności była skrupulatność, z jaką wypełniał ustalone przez tradycję obowiązki, dla których fakt istnienia od czasów niepamiętnych był całkowicie wystarczającym uzasadnieniem”.

⁹ Radykalne przeciwstawienie pozbawionej dogmatów religii greckiej religiom księgi opartym na objawionym tekście świętym bywa ostatnio podawane w wątpliwość, por. S. C. H u m p h r e y s, *The Strangeness of Gods. Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*, Oxford 2004, s. 223–275, zwłaszcza s. 275: „Jane Harrison and her contemporaries distinguished Greek religion from the religions of the book by claiming that it consisted of ritual without dogma. This dichotomy now seems totally misleading, being blind to the rich development in Greece of speculative theology”. Jaki skutek może mieć wyłączenie greckiej myśli spekulatywnej o religii dla historii, dobrze pokazuje II tom *Historii starożytnych Greków* (Warszawa 2009) E. W i p s z y c k i e j, B. B r a v o, M. W ę c o w s k i e g o i A. W o l i c k i e g o, w którym zrezygnowano z rozdziału o religii, mimo że traktaty interpretujące religię (zarówno mit, jak i rytuał) wówczas właśnie zaczęły się pojawiać.

¹⁰ Najbardziej wpływowym tekstem wiążącym religię grecką z instytucjami *polis* pozostaje artykuł Ch. S o u r v i n o u - I n w o o d, *What is Polis Religion?* [w:] *The Greek City: From Homer to Alexander*, eds. O. M u r r a y, S. P r i c e, Oxford 1990, s. 295–322. *Eusebeia* jest przedmiotem analiz L. B. Z a i d m a n a, *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris 2001.

¹¹ O zaletach i ograniczeniach obu nurtów pisała ostatnio J. K i n d t, *Religion* [w:] *Oxford Handbook of Hellenic Studies*, eds. G. B o y s - S t o n e s, B. G r a z i o s i, P. V a s u n i a, Oxford 2009, s. 364–377.

¹² Por. R. d i D o n a t o, *Per una antropologia storica del mondo antico*, Firenze 1990, s. 209–231.

¹³ Por. monografię W. L e n g a u e r a, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, który słusznie podkreśla wagę greckiej teologii, wyobrażeń o bogach.

Od samego początku badania nad rytuałem krążyły wokół pytania o jego relację z mitem. Jednak mimo że ofiara była w religii starożytnej Grecji najważniejszym aktem rytualnym, jej interpretacja przez długi czas pozostawała w cieniu innych dziedzin badań religioznawczych. Na przełomie XIX i XX wieku, a więc w czasie, gdy budowano pierwsze teorie mitu i rytuału, nie ukończono jeszcze zakładania podwalin pod późniejsze teorie ofiary greckiej, gdyż nadal kompletowano materiał źródłowy rozproszony w literaturze antycznej i inskrypcjach¹⁴. Sądzę, że przed przystąpieniem do analizy problemów metodologicznych związanych z interpretacją ofiary w starożytnej Grecji warto prześledzić krótko historię szkoły mitu i rytuału, choć nikt już nie podtrzymuje generalizujących teorii, które interpretowały każdy mit w związku z rytuałem i poszukiwały mitów dla każdego rytuału.

Przekonanie o konieczności ścisłego powiązania rytuału z mitem legło u podstaw myślenia brytyjskiej szkoły „rytualistów” z Cambridge (zwanej „Cambridge School” lub „Cambridge Ritualists”)¹⁵, której jądro tworzyło czworo badaczy: Jane Ellen Harrison¹⁶, Gilbert Murray¹⁷, Francis M. Cornford i A.B. Cook. Wszyscy pozostawali pod mniejszym lub większym wpływem stylu uprawiania nauki określonym przez Jamesa Frazera. W centrum zainteresowania znalazła się postać umierającego i zmartwychwstałego boga, który miał rzekomo uosabiać siły przyrody poddanej rocznemu cyklowi wegetacji. Na tym samym cyklu przyrody opiera się rytuał, który każe składać w ofierze królów, gwarantów witalności natury, aby wraz z objęciem władzy przez następcę wzmocnić płodność ludzi i zwierząt oraz żyzność pól uprawnych. Również zwierzęta ofiarne były, według Frazera, wcieleniem bóstwa roślinności, a spożywane mięso rodzajem komunii. Człowiek jawi się tutaj jako manipulator kierowany wiarą w swą zdolność kontrolowania procesów zachodzących w świecie za pomocą odpowiednich działań, rytuałów magicznych¹⁸.

Pierwsza książka z kręgu hellenistów z Cambridge, *Mythology and Monuments of Ancient Athens* autorstwa Jane Ellen Harrison, ukazała się w roku 1890, a zatem w tym samym, w którym Frazer opublikował pierwszy tom pierwszego, dwutomowego wydania *Złotej gałęzi* i w rok po wydaniu *Lectures* Robertsona Smitha¹⁹. We wstępie Harrison wyraża swe przekonanie, że w większości przypadków mity stanowią próbę wyjaśnienia

¹⁴ Por. P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München 1920 (wyd. I 1910); S. Eitrem, *Opferitus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiania 1915.

¹⁵ Por. R. Ackerman, *The Myth and Ritual School. J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New York–London 2002 (praca zawiera również szkicowe ujęcie intelektualnych korzeni badaczy z Cambridge, s. 1–44, jednak dla pogłębionej analizy źródeł myśli Jamesa Frazera, a pośrednio Szkoły z Cambridge, należy sięgnąć do tegoż, *J.G. Frazer. His Life and Work*, Cambridge 1987); znakomitą analizę podejść do problematyki mitu i rytuału przedstawił H.S. Versnel, *What's Sauce for the Goose Is Sauce for the Gander: Myth and Ritual, Old and New* [w:] *Approaches to Greek Myth*, ed. L. Edmunds, Baltimore 1990, s. 25–90.

¹⁶ Na temat związków Jane Ellen Harrison z „rytualistami” zob. M. Beard, *The Invention of Jane Harrison*, Cambridge Mass., 2000, s. 109–128.

¹⁷ Por. R. Parker, *Gilbert Murray and Greek Religion* [w:] *Gilbert Murray Reassessed. Hellenism, Theatre and International Politics*, ed. Ch. Stray, Oxford 2007, s. 81–102.

¹⁸ H.S. Versnel, *What's Sauce...*, s. 32.

¹⁹ *Mythology and Monuments of Ancient Athens: Being a Translation of a Portion of the Attica of Pausanias*, London 1890.

opacznie rozumianych rytuałów²⁰, zatem funkcją większości mitów było podanie ajtiologii odprawianego rytuału. Poglądy Harrison są zbieżne z myślą Frazera, który w *Złotej gałęzi* pisał: „Mit bowiem się zmienia, natomiast niezmienny pozostaje obyczaj; ludzie czynią nadal to, co czynili ich ojcowie, chociaż powody, którymi się kierowali ojcowie, dawno już uległy zapomnieniu. Historia religii jest długotrwałą próbą pogodzenia starych zwyczajów z nowymi uzasadnieniami, znalezienia rozsądnej teorii wyjaśniającej absurdalną praktykę”²¹. W kolejnej książce, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (1903), pomyślanej jako pierwsze dogłębne studium nowego przedmiotu badań – rytuałów²², Harrison stawia tezę, że bogowie greccy byli personifikacją groźnych mocy, przed którymi człowiek bronił się, odprawiając rytuały. Rytuały pierwotne miały zatem charakter apotropaiczny, a ich rolą było odwracanie zagrażającego człowiekowi zła. Stąd kluczową rolę odgrywały rytuały oczyszczające. Bez wątpienia, książki Robertsona Smitha, Frazera i Harrison wpisują się w XIX-wieczny „substancjalny” paradygmat pierwszej fazy rozwoju religioznawstwa, który zakłada, że wiara w istnienie istot nadprzyrodzonych leży u podstaw religii²³, natomiast rytuał ujmuje w kategoriach nawiązywania z nimi komunikacji w celu osiągnięcia wymiernych korzyści.

Po niemal dziesięciu latach Harrison wydaje *Themis. A Study of Social Origins of Greek Religion*²⁴, w której, podążając za Émile’em Durkheimem²⁵, nacisk kładzie na społeczny charakter rytuału. W nowej, funkcjonalistycznej interpretacji rytuał i mit wyrażają emocje grupowe, którym podlega człowiek podczas obrzędu. Innymi słowy, człowiek nie jest manipulatorem, lecz sam podlega manipulacji, ulegając zbiorowym emocjom wywoływanym podczas odprawianych grupowo rytuałów²⁶. Chociaż celem odprawiania rytuału może być osiągnięcie jakiegoś konkretnego skutku w świecie zewnętrznym, na przykład żyzności pól lub płodności zwierząt i ludzi, istotniejsze jest to, co dzieje się wewnątrz grupy. Spontaniczne emocje zbiorowe są źródłem wyobrażeń mitycznych, a bogowie ucieleśnieniem grupy uprawiającej kult religijny. Religia staje się gwarantem społecznej spójności. Nieprzypadkowo punktem wyjścia analiz w *Themis* jest hymn do Zeusa znaleziony w sanktuarium Zeusa Dikejskiego koło Palaikastro na

²⁰ Warto w tym miejscu zacytować deklarację metodologiczną Jane Ellen Harrison, *Mythology*, s. III: „I have tried everywhere to get at, where possible, the cult as the explanation of the legend. My belief is that in many, even in the large majority of cases *ritual practice misunderstood* explains the elaboration of myth. (...) Some of the loveliest stories the Greeks have left us will be seen to have taken their rise, not in poetic imagination, but in primitive, often savage, and, I think, always *practical* ritual. In this matter – in regarding the myth-making Greek as a practical savage rather than a poet or philosopher – I follow, *quam longo intervallo*, in the steps of Eusebius, Lobeck, Mannhardt, and Mr. Andrew Lang”.

²¹ J.G. Frazer, *Złota gałąź*, tłum. H. Krzeczowski, Warszawa 1962, s. 377.

²² Por. Introduction, s. VII: „Yet the facts of ritual are more easy definitely to ascertain, more permanent, and at least equally significant. What a people does in relation to its gods must always be one clue, and perhaps the safest, to what it thinks. The first preliminary to any scientific understanding of Greek religion is a minute examination of its ritual”.

²³ Por. H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, t. 2: *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden 1994, s. 6–14.

²⁴ Cambridge 1912.

²⁵ Nie był to jedyny dług intelektualny zaciągnięty przez Jane E. Harrison we Francji – na pierwszym miejscu wymienia ona Henriego Bergsona, od którego zaczerpnęła rozróżnienie między zanurzonym w życiu, Bergsonowskiej *durée*, mistycznego boga Dionizosa, a bogami olimpijskimi, owocem myśli analizującej życie, zob. *Themis*, s. VIII–IX.

²⁶ Por. H.S. Versnel, *What's Sauce...*, s. 32.

Krecie²⁷. W hymnie tym wzywa się Zeusa jako *megistos kouros*, co Harrison zinterpretowała jako tytuł młodego boga, ducha roku, i ukuła termin grecki *eniautos daimon*. Bóg stoi na czele tancerzy, Kuretów, którzy są uosobieniem *thiasos*, grupy obrzędowej składającej się z chłopców poddawanych inicjacji. W ten sposób kompleks umierającego i zmartwychwstającego boga został zastąpiony kompleksem obrzędów przejścia. Jednak na pierwsze pełniejsze opracowanie obrzędów przejścia w Grecji musimy czekać do 1939 roku, gdy Henri Jeanmaire wydaje *Couroi et Courètes*²⁸.

Do refleksji nad znaczeniem rytuału badacze antyku greckiego powrócili w latach 70. ubiegłego stulecia, a więc wówczas, gdy źródła szkoły mitu i rytuału całkowicie już wyschły. W tym czasie ofiara, zwłaszcza ofiara krwawa, stała się obok inicjacji²⁹ głównym polem badań nad rytuałem greckim w XX wieku. Początkowo dyskusja krążyła wokół ofiary krwawej połączonej ze spożywaniem mięsa i wnętrzości zabitego zwierzęcia, nazwanej przez Greków *thysia*³⁰. Punktem wyjścia dyskusji stał się artykuł Karla Meuliego, szwajcarskiego filologa związanego z Uniwersytetem w Bazylei. W 1946 roku opublikował on w *Phyllobolia* tekst poświęcony wyjaśnieniu zasady podziału zwierzęcia ofiarnego na część przeznaczoną dla ludzi i część przeznaczoną dla bogów³¹. Meuli starał się wykazać, że liczne szczegóły ofiary krwawej (pokarmowej), jak przy-

²⁷ *Inscriptiones Creticae* III 2.2. *Editio princeps*: R.C. Bosanquet, *The Palaikastro hymn of the Kouretes*, „Annual of the British School of Athens” 1910, 15, s. 339–356. Hymn został znaleziony pod koniec 1904 roku w okręgu świętym Zeusa z przydomkiem Diktaios, „z góry Dikte”, położonym nad Palaikastro na Krecie. Inskrypcja, datowana na III wiek, zachowała się w dość dobrym stanie. Stan badań nad hymnem zob. W. Furlley, J. Bremer, *Greek hymns: Selected Cult Songs from Archaic to the Hellenistic Period*, t. 2, nr 1. Nową, przekonującą interpretację dał M. Alonze, *The Palaikastro Hymn and the modern myth of the Cretan Zeus* [w:] *Mikros ieromnemon. Meletes eis mnemen Michael H. Jameson*, wyd. A.P. Matthaiou, I. Polinskaya (Ellenike Epigraphike Etairia 8), Athenai 2008, s. 228–248.

²⁸ *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille 1939.

²⁹ Po przywołanej powyżej pracy Jeanmaire'a obrzędem inicjacji plemiennej w Grecji zajął się włoski religioznawca A. Brelich, *Paidēs e Parthenoi. Primo volume*, Roma 1969 (praca była ukończona już w 1960 roku, tom 2 nigdy się nie ukazał) oraz P. Vidal-Naquet, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, tłum. A.S. Chankowski, L. Trzcionkowski, M. Węcowski i A. Wolicki, Warszawa 2003, s. 135–222. Na temat kategorii „inicjacja” w badaniach nad religią Grecji zob. C. Claude, *Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique (Van Gannep et Platon)*, „Revue de l'Histoire des religions” 2003, 220, 1, s. 5–62; W. Burkert, „Iniziazione”: *un concetto moderno e una terminologia antica* [w:] *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, a cura di B. Gentili, F. Perusi, Pisa 2002, s. 13–27 oraz F. Graf, *Initiation: a concept with a troubled history* [w:] *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New critical perspectives*, eds. D.B. Dodd, Ch.A. Faraone, London–New York 2003, s. 3–24.

³⁰ Filologiczna analiza terminu zob. J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices...*, s. 69–154; por. starsze opracowania: P. Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München 1920; S. Eitrem, op. cit.; syntetyczny artykuł o *thysia* opublikował ostatnio J.N. Bremmer, *Greek Normative Animal Sacrifice* [w:] *A Companion to Greek Religion*, ed. D. Ogden, Oxford 2007, s. 132–144. Dawniejsza literatura określała ten typ ofiary mianem ofiary olimpijskiej, przeciwstawiając ją ofierze chtonicznej, w której zwierzę zabijano, lecz go nie spożywano. Opozycja olimpijski – chtoniczny jest tworem myśli XIX-wiecznej, por. R. Shlieser, *Kulte, Mythen und Gelehrte. Anthropologie der Antike seit 1800*, Frankfurt am Main 1994, s. 21–32. Współczesny stan badań w: *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*, eds. R. Hägg, B. Alroth, Stockholm 2005.

³¹ K. Meuli, *Griechische Opferbaüche* [w:] *Phyllobolia. Für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag*, Basel 1946, s. 185–288. Na temat znaczenia badań Meuliego zob. *Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli (Basel, 11.–13. September 1991)*, hrsg. F. Graf, Basel 1992, o ofierze A. Henrichs, *Gott, Mensch und Trier: Antike Daseinsstruktur und religiöses Verhalten im Denken*

dzielenie bogom długich kości ze szpikiem, spalanie małych kawałków mięsa czy próbowanie wnętrzości, wywodzą się z czasów przedagrarnych, gdyż analogiczne zwyczaje znajdujemy w społecznościach myśliwych syberyjskich i pasterzy azjatyckich, te zaś są dziedzictwem obyczajów łowców górnego paleolitu. Kluczem do zrozumienia ofiary greckiej okazuje się metoda porównawcza. Zasadniczym czynnikiem, który ukształtował praktyki rytualne myśliwych, było poczucie winy wobec zabijanego zwierzęcia³². Aby poczucie winy zmniejszyć, starano się odgrywać swoistą „komedię niewinności” (*Unschuldskomödie*), w której zdejmowano z myśliwych odpowiedzialność za dokonane zabójstwo. Aby zażegnać niebezpieczeństwo, oddawano część upolowanego zwierzęcia Panu lub Pani Zwierząt z nadzieją, że zwierząt nie zabraknie, a myśliwi powrócą bezpiecznie z łowów. Zatem rytuał ofiary krwawej zrodził się w epoce kamienia, przed wynalezieniem rolnictwa i hodowli, poprzedza bogów panteonu greckiego i wszelką opowieść mityczną, która próbowałaby go racjonalizować. Łatwo zauważyć, że teoria Meuliego wpisuje się w koncepcję mitu jako wyjaśnienia niezrozumianego rytuału.

Obok prób zrozumienia rytuału ofiary krwawej poprzez badania porównawcze, które miały rzekomo odsłonić jej początki, pod koniec lat 60. pojawił się inny nurt refleksji, kładący nacisk na konieczność zrozumienia znaczenia ofiary w ramach danej kultury. W takim ujęciu szczególnego znaczenia nabrała interpretacja mitów o początku obrzędu, w przypadku kultury greckiej chodzi przede wszystkim o mit prometejski znany z *Teogonii* Hezjoda³³. Pierwszym badaczem, który postawił sobie zadanie uważnej lektury znanego mitu, był szwajcarski filolog Jean Rudhardt³⁴. W przeciwieństwie do badaczy niemieckojęzycznych, którzy w micie tym widzieli wyjaśnienie źle rozumianego rytuału, Rudhardt rozumie opowiadanie Hezjoda jako mit fundacyjny kultury greckiej o funkcji podobnej do biblijnego mitu Raju. Mit ten określa kondycję człowieka, istoty przeciwstawionej bogom, i ustanawia właściwy sposób komunikacji między obydwojma światami, poprzez składanie ofiar.

Ścieżką wyznaczoną przez Rudhardta podążył francuski filolog Jean-Pierre Vernant³⁵. We Francji, gdzie szkoła mitu i rytuału nie znalazła podatnego gruntu, skupiono się na analizie mitu z wykorzystaniem narzędzi, których dostarczył strukturalizm Claude’a Lévi-Straussa³⁶. W Paryżu powstał krąg badaczy skupiony wokół J.-P. Vernanta, dążący do opisanego antropologii Człowieka Greckiego za pomocą narzędzi intelektualnych dostarczonych przez strukturalizm. Istotnym wkładem *l'école de Paris* było wykorzystanie materiału ikonograficznego, głównie malarstwa wazowego. W opozycji do Meuliego i Burkerta Vernant odchodzi od badań porównawczych, stwierdzając, że zanim greckie rytuały ofiarnicze porównamy do obyczajów łowców paleolitycznych lub obrzędów innych ludów, należy rozpatrzeć je w ramach greckiego systemu kulturowego i religijne-

Karl Meulis, *ibidem*, s. 129–167 oraz W. Burkert, *Opfer als Tötungsritual. Eine Konstante der menschlichen Kulturgeschichte?*, *ibidem*, s. 129–189.

³² K. Meulis, *op. cit.*, s. 224–252.

³³ Zob. niżej.

³⁴ *Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion*, „Museum Helveticum” 1970, 27, s. 1–15. O roli Rudhardta w dziejach analizy mitu prometejskiego zob. F. Prescendi, *Prométhée fonde-t-il le sacrifice grec?* [w:] *AntikeMythen. Medien, Transformationen und Konstruktionen*, hrsg. U. Dill, Ch. Walde, Berlin–New York 2009, s. 81–95.

³⁵ Zob. niżej.

³⁶ Por. P. Vidal-Naquet, *op. cit.*

go. Podobieństwa dostrzegane między obrzędami spełnianymi w różnych kulturach nie dowodzą tożsamości znaczeń, gdyż każdy rytuał powinien być umieszczony w swoim kontekście kulturowym. W religii greckiej, twierdzi Vernant, zabicie ofiary nie stanowi punktu ciężkości rytuału. Co więcej, rytuały, mity i przedstawienia ikonograficzne unikają wszelkiego odniesienia do aktu przemocy. Owo „kłamstwo przemilczenia” (*mensonge par omission*) prowadzi do wyłączenia wszelkich śladów gwałtu z obrzędu w celu wyraźnego oddzielenia ofiary od morderstwa. Chcąc odsłonić znaczenie obrzędu ofiary w religii greckiej, należy zatem sięgnąć do mitu o ustanowieniu pierwszej ofiary przez Prometeusza w wersji, którą znajdujemy w *Teogonii* Hezjoda (ww. 535–557)³⁷:

Bowiem, gdy rozdzielali się bogowie i śmiertelni ludzie,
w Mekonie, wówczas wielkiego wołu – w myśli przezornej –
podzieliwszy na części, przedłożył, aby myśl Zeusa oszukać:
jednym zatem mięso i tuste wnętrze
w skórze położył, ukrywając w żołądku wołowym,
drugim zaś białe kości wołu, sztuką podstępą
dobrze ułożywszy położył, ukrywając w tłuszczu błyszczącym.
I wówczas powiedział ojciec ludzi i bogów:
„Synu Japeta, ze wszystkich najznakomitszy władców,
mój drogi, jakże stronniczo rozdzieliłeś dole!”
tak rzekł szydlerczo Zeus znający wieczne zamysły,
lecz mu odpowiedział Prometeusz o myślach przebiegłych
śmiejąc się ukradkiem, nie zapomniał swej podstępnej sztuczki:
„O Zeusie, najcudniejszy, największy z bogów wiecznie żyjących,
bierz z tych [części] tę, którą serce w piersi ci wskaże”.
Powiedział tak myśląc o podstępie, jednak Zeus znający wieczne zamysły,
wiedział i rozpoznał podstęp; złe rzeczy zobaczył w sercu
dla śmiertelnych ludzi i do spełniania ich przystąpił:
obiema rękoma podniósł biały tłuszcz,
rozniewał się w piersi, gniew zaś mu wstąpił do serca,
gdy widzi kości białe wołu przez podstępną sztukę –
odtąd nieśmiertelnym na ziemi plemiona ludzi
pał białe kości na dymiących ołtarzach.

Pierwsza ofiara złożona przez Prometeusza ustanawia, według Vernanta, obowiązujący model greckiej *thysia*³⁸. Opowiadanie poety mówi przede wszystkim o ustanowieniu rozdziału między ludźmi i bogów, a także między ludźmi i zwierzęta. Rzecz dzieje się w czasach, gdy nie istniał jeszcze podział między śmiertelnymi i nieśmiertelnymi. Bogowie i ludzie współżyli i współucztowali, dzielili szczęśliwy los wolny od cierpień,

³⁷ Podstawowe wydanie komentowane: Hesiod, *Theogony*, Edited with Prolegomena and Commentary by M.L. West, Oxford 1966. Wszystkie teksty greckie w niniejszym artykule zostały przełożone przez autora.

³⁸ J.-P. Vernant, *À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode* [w:] M. Detienne, J.-P. Vernant, *La cuisine de sacrifice en pays grec*, Paris 1979, s. 37–132; idem, *Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la θυσία grecque* [w:] *Le sacrifice dans l'Antiquité*, entretiens préparés et présidés par J. Rudhardt et O. Reverdin, Vandoeuvres–Genève 1980, s. 1–21. Inne ujęcie mitu hezjodejskiego zaprezentował ostatnio M. Węcowski, *Czy Zeusa można oszukać? Podstęp w Mekonie między teodyceją a polityką* (Theogonia 535–561) [w:] TIMAI. *Studia poświęcone profesorowi Włodzimierzowi Lengauerowi przez uczniów i młodszych kolegów z okazji Jego 60. urodzin*, red. naukowa A. Wołicki, Warszawa 2009, s. 158–167.

trudu pracy i starości. Gdy jednak Zeus został królem nieba i przydzielił bogom zakres ich kompetencji, nadszedł czas na wyznaczenie doli ludzi i bogów. Wyznaczenie stosownego rodzaju życia dokonało się poprzez ustanowienie pierwszej ofiary przez Prometeusza. Tytan wyobrażał sobie, że przydzielając mięso ludziom, zapewni im lepszą dolę, nie przewidział jednak, że ludzie zjadając mięso, określą swój los śmiertelników. Interpretując antropologiczny wymiar ofiary krwawej, Vernant stwierdza, że ludzie:

uległszy żołądkowi, będą odtąd żyć jak zwierzęta zamieszkujące ziemię, wodę i powietrze. Ludzie znaleźli przyjemność w zjedaniu mięsa zwierzęcia, z którego uszło życie, oddali się przemożnej potrzebie jedzenia i pozwolili, by ich nigdy nie nasycony, wiecznie odradzający się głód nazaczył ich jako stworzenia, których siły stopniowo wygasają i wyczerpują się, jako stworzenia podległe zmęczeniu, starości i śmierci. Natomiast bogowie, którzy zadowolili się dymem ze spalonych kości, żywiąc się zapachem, dali świadectwo przynależności do rasy, której natura jest całkiem odmienna od ludzkiej. Oni są Nieśmiertelnymi – istotami wiecznie żywymi, młodymi, w których nic nie przemija i które nie mają nic wspólnego z psuciem³⁹.

Zatem mit o pierwszej ofierze wyznacza grecką antropologię, która sytuuje człowieka między bogami a zwierzętami. Rytuał natomiast, ilekroć jest spełniany, tę antropologię potwierdza, jednocześnie służąc nawiązaniu komunikacji między sferami, które zostały rozdzielone. Odtąd ludzie biesiadują z bogami zgodnie z formułą „razem, ale osobno”.

W ponowieniu pytania o znaczenie rytuału w religii greckiej największa zasługa przypada niemieckiemu filologowi Walterowi Burkertowi⁴⁰, dziś emerytowanemu profesorowi Uniwersytetu w Zurychu, który podjął i rozwinął tezy Karla Meuliego w artykule z 1966 roku⁴¹, a następnie w *Homo Necans*⁴². Burkert przyjmuje za Meulim, że rytuał ofiary krwawej wywodzi się z sytuacji człowieka przed odkryciem rolnictwa. Człowiek żyjący w świecie natury szczególnie mocno odczuwał więź z otaczającym go światem, a zwierzę traktował jako istotę pokrewną, bliską sobie⁴³. Łowy, szczególnie łowy na wielką zwierzynę, były zadaniem mężczyzn, którzy dostarczali w ten sposób wysokokalorycznego pożywienia. Zabijanie zwierząt było zatem koniecznością, co nie zmniejszało jednak poczucia winy z powodu przelania krwi bliskiej istoty. Z aktem przelania krwi wiązało się podwójne niebezpieczeństwo i podwójna trwoga: po pierwsze, że śmiertelna broń może zostać skierowana przeciwko myśliwemu, po drugie, że śmierć ofiary może doprowadzić do wyczerpania się zasobów zwierząt. Zasługą Burkerta było podjęcie próby połączenia obyczajów łowców górnego paleolitu z rytuałami greckiej *polis* poprzez wykazanie ciągłości ewolucji praktyk myśliwskich. Łącznikiem między światem łowców a światem helleńskim były kultury neolityczne na Bliskim Wschodzie.

³⁹ J.-P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, tłum. K. Środa, Warszawa 1998, s. 71.

⁴⁰ Sylwetkę Waltera Burkerta przedstawił K. Bielewski, „Prawdziwe życie filologii”. *Walter Burkert i jego starożytne kultury misteryjne* [w:] W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, Bydgoszcz 2001, s. 11–26; por. G. Arrigoni, *Walter Burkert e la religione greca in Italia* [w:] W. Burkert, *Religione Greca nell'epoca arcaica e classica*, Milano 2003, s. 13–53.

⁴¹ *Greek Tragedy and Sacrificial Ritual*, „Greek, Roman, and Byzantine Studies” 1966, 7, s. 87–121, o tezach Meuliego, s. 105–106.

⁴² W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin–New York 1972; drugie wydanie książki z 1997 roku zostało opatrzone posłowiem, Nachwort 1996, s. 333–353.

⁴³ Por. K. Meuli, op. cit., s. 225.

Z drugiej strony Burkert zmierzał do pogłębienia analizy źródeł rytuału, rozważając hipotezę o kluczowej roli myślistwa w ewolucji gatunkowej człowieka i rytualizacji zachowań jako metody rozładowania agresji wewnątrzgatunkowej. W sposób najpełniejszy swoje tezy wyłożył w cyklu wykładów wygłoszonych w ramach programu Sather Lectures na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley w 1977 roku, a opublikowanych dwa lata później⁴⁴. Aby wyjaśnić pochodzenie i znaczenie rytuału, Burkert odwołał się do teorii etologicznych. Prace Juliusa Huxleya i Konrada Lorenza wykazały obecność zachowań rytualnych w świecie zwierząt, Burkert, podążając za klasykami etologii, stwierdza, że rytuał jest stereotypowym wzorcem działania, niezależnym od bieżącej chwili i teraźniejszych emocji; powtarzanie działań i przesadna ekspresja wytwarzają zamierzony efekt teatralny. Główną funkcją rytuału jest komunikacja poprzez działanie, które, choć pierwotnie mogło służyć osiągnięciu wyłącznie praktycznych i bezpośrednich celów, teraz staje się obdarzonym znaczeniem programem postępowania, co sprawia, że osoby lub grupy postępujące zgodnie ze scenariuszem rytualnym nie są w istocie autorami swych czynów.

Później Burkert skłaniał się już w stronę bardziej radykalnego powiązania religii i biologii, wykorzystując główne tezy socjobiologii. Aby zrozumieć, co skłoniło filologa klasycznego do lektury tekstów antycznych poprzez *Socjobiologię* E.O. Wilsona, warto przypomnieć inspirujący kontekst powstania tego tekstu. Książka *Stwarzanie świętości* wyrasta zaś z wykładów wygłoszonych w ramach Gifford Lectures ufundowanych przez lorda Adama Gifforda (1820–1887) testamentem datowanym na 21 sierpnia 1885 roku. Wykłady Gifforda, które mają ponadstuletnią tradycję, urosły do jednego z najważniejszych forów dyskusji na styku teologii, humanistyki i nauk przyrodniczych⁴⁵. Zamysł lorda Gifforda był jasny – chciał on „promować, rozwijać, wyklądać i rozpowszechniać teologię naturalną”⁴⁶. Mówiąc o teologii naturalnej, lord Gifford miał z pewnością na myśli tę jej postać, która rozkwitła w XIX wieku. Była to próba poznania Boga poprzez obserwację natury i siłę ludzkiego rozumu, bez odwoływania się do nadprzyrodzonego objawienia i cudów. Chodziło zatem o projekt teologiczny, który opierałby się na myśli

⁴⁴ W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979.

⁴⁵ Wykłady zainaugurowano w 1888 roku. Są one wygłaszane w czterech szkockich uniwersytetach: w Edynburgu, Aberdeen, Glasgow i St Andrews. W Glasgow serię rozpoczął jeden z twórców nowożytnego religioznawstwa, Friedrich Max Müller (*Anthropological Religion*). W późniejszych latach w ramach wykładów Gifforda powstawały teksty, które na stałe weszły do kanonu religioznawstwa, teologii i filozofii. W 1902 roku William James przedstawił cykl *The Varieties of Religious Experience* (wydanie polskie: *Doświadczenie religijne*), który stał się jedną z najważniejszych książek poświęconych psychologii religii. W roku akademickim 1926/1927 Arthur Eddington pisze wykłady *The Nature of the Physical World*. Rok później przed publicznością w Edynburgu staje Alfred North Whitehead, czego owocem jest jego fundamentalna książka *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. W latach 1952–1954 Paul Tillich, pracując nad cyklem wygłoszonym w Aberdeen, stworzył swoje *opus magnum*, trzytomową *Systematic Theology* (wydanie polskie: *Teologia systematyczna*). Długo by jeszcze można wyliczać w tym miejscu wybitne dzieła, które poprzedziły *Stwarzanie świętości* w serii wykładów Gifforda. Równie imponująca jest lista osób, które przedstawiły swoje przemyślenia na uniwersytetach szkockich po cyklu Waltera Burkerta. To, co warto w tym miejscu podkreślić, to nowe rozumienie teologii naturalnej, które wyłania się z historii wykładów Gifforda. Chodzi bowiem nie tyle o poszukiwanie teologicznego dowodu na istnienie Boga, ile raczej o próbę powiązania znalezienia miejsca dla religii w wizji świata zdominowanej przez nauki ścisłe i historyzm.

⁴⁶ Testament lorda Gifforda można znaleźć na stronie internetowej fundacji: <http://www.giffordlectures.org/will.asp>.

racjonalnej i poznawalnym zmysłami świecie⁴⁷. Zaproszenie Waltera Burkerta do wygłoszenia wykładów na Uniwersytecie St Andrews nie dziwi, choć pozornie teologia naturalna to nie pole działań filologa klasycznego. Jednak w przypadku niemieckiego uczonego określenie „filolog klasyczny”, choć formalnie opisuje jego miejsce w strukturach akademickich, w istocie nie oddaje nawet części kompetencji. W jednym z rozdziałów *Stwarzania świętości* pojawia się ponownie pytanie o relację między mitem i rytuałem, a odpowiedź sięga do czasów antropogenezy *Homo sapiens*:

Religia może być nawet starsza od tej postaci języka, którą znamy, gdyż jest związana z rytuałem, a ten zakłada istnienie ustalonych wzorców zachowań nacechowanych przesadą i powtarzalnością, cechujących się obsesyjną powagą, odgrywających istotną rolę nawet w nowoczesnej różnorodności komunikacji religijnej. Rytuał odzwierciedla w zasadzie przedjęzykowy stan komunikacji, uczymy się go przez naśladowanie, rozumiemy zaś poprzez jego funkcję. Zdaje się, że jest on prostszy i starszy od mowy; posiada też analogie w zachowaniu zwierząt⁴⁸.

Postulat badawczy domagający się cofnięcia do fazy przedjęzykowej komunikacji w celu poszukiwania znaczenia rytuałów spełnianych w społeczeństwie historycznym nie znalazł w świecie hellenistów entuzjastów i kontynuatorów. Co najwyżej zdarza się przywołać badania Burkerta jako ciekawostkę bez większego znaczenia dla badań historycznych. Te wolą pozostać w kręgu źródeł wytworzonych w danej kulturze, by zająć się ich skrupulatną analizą i interpretacją.

W jakim kierunku podążają współczesne badania nad ofiarą grecką? Coraz częściej odchodzi się od budowania wielkich teorii na rzecz ponownego przyjrzenia się naszym źródłom. Wiadomo, że badanie greckich rytuałów, podobnie jak badanie każdej religii historycznej, jest utrudnione brakiem wyczerpującego materiału źródłowego⁴⁹. Poważną trudność stwarza bowiem już sam fakt cząstkowego zachowania się piśmiennictwa starożytnego⁵⁰. Zasadne jest bowiem założenie, że gdyby nasza baza źródłowa była pełniejsza, zwiększyłyby się nasze możliwości opisu i interpretacji praktyk religijnych. Aby uzmysłowić sobie istotne trudności związane z interpretacją rytuałów antycznych, warto zatem poczynić kilka uwag źródłoznawczych.

W polskim piśmiennictwie naukowym biblią studiów źródłoznawczych historii starożytnej jest *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu* pod redakcją Ewy Wipszyckiej, w którym religii poświęcono stosunkowo bardzo mało miejsca⁵¹. Wybór

⁴⁷ Klasycznym dziełem tego nurtu był traktat W. Paleya, *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature* (1802), który wprowadza ideę Wielkiego Zegarmistrza. Oczywiście, nie była to pierwsza w dziejach idei próba pogodzenia chrześcijaństwa jako religii objawionej z ludzkim rozumem. Dość przypomnieć, że terminu *theologia naturalis* użył już św. Augustyn.

⁴⁸ W. Burkert, *Stwarzanie świętości*, s. 38.

⁴⁹ O ile wiem, brak wyczerpującego opracowania problemów źródłoznawczych badań nad religią starożytnej Grecji. Większość podręczników zaczyna się od krótkiego przeglądu źródeł, por. W. Burkert, *Greek Religion*, transl. J. Raffan, Cambridge, Mass 1985, s. 4–7; J. Larson, *Ancient Greek Cults. A Guide*, New York 2007, s. 4; należy jednak wspomnieć, że w ostatnich latach źródła nieliterackie uzyskały dobre opracowania metodologiczne: źródła epigraficzne (zob. przypis xx), ikonograficzne i archeologiczne.

⁵⁰ Por. L.D. Reynolds, N.G. Wilson, *Skrybowie i uczeni. O tym, w jaki sposób antyczne teksty literackie przetrwały do naszych czasów*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2009.

⁵¹ O historii czasów mitycznych (mitografii) pisali Benedetto Bravo i Ewa Wipszycka (rozd. *Historiografia antyczna*, t. I/II, s. 11–15); dla historyka religii przydatne mogą być ogólne uwagi dotyczące wykorzystania

redaktorów jest zrozumiały, zważywszy na fakt, że historykiem, do którego skierowano tę publikację, jest przede wszystkim historyk dziejów społeczno-politycznych. Wśród źródeł pisanych, zawierających informacje o rytuałach, należałoby wyróżnić: (1) teksty literackie, (2) piśmiennictwo „naukowe” (zaginione i zachowane we fragmentach dzieła antykwaryczne i traktaty wyjaśniające przebieg rytuałów z punktu widzenia antykwarycznego lub filozoficznego; ich pokłosiem są między innymi notki w scholiach do autorów starożytnych)⁵² oraz (3) teksty normatywne, które we współczesnym piśmiennictwie naukowym są określane jako *leges sacrae*⁵³. Oprócz tego badacze dysponują danymi badań archeologicznych, w których archeologia kultu religijnego zajmuje ostatnio poczesne miejsce. Niezwykle ważna jest również analiza przedstawień ikonograficznych⁵⁴.

Przystępując do analizy tekstów literackich, coraz mocniej podkreśla się rolę konwencji gatunku, do którego dany utwór należy. Dzięki temu możemy uniknąć prostego przekładania rzeczywistości opisywanej na rzeczywistość historyczną. Retoryka tekstów starożytnych była uzależniona od kontekstu kulturowego ich powstania, a związek z publicznością był szczególnie silny, zwłaszcza w okresie archaicznym. Kultura grecka ulegała przekształceniom, niekiedy w wyniku gwałtownych przełomów, czego najlepszym przykładem jest rewolucja kulturalna, która dokonała się w Atenach na przełomie V i IV wieku, oraz powstanie kultury hellenistycznej po podbojach Aleksandra Wielkiego. Zmiany te dotyczyły także upodobań publiczności, widzów i czytelników. Ostatnio coraz więcej uwagi przywiązuje się do wyróżnienia okresu Cesarstwa Rzymskiego, gdy elity miast greckich, pozbawione pełnej swobody działań politycznych, podejmują działania w dziedzinie kultury i religii, przeformułując tożsamość etniczną i kulturową Greków. Istotny wpływ na kształt źródeł wywarło samo pismo, które wprowadziło do pierwotnie oralnego społeczeństwa nowy typ pamięci oparty na tekście. Grecja jest dobrym przykładem społeczeństwa, w którym możemy obserwować wpływ procesu alfabetyzacji na kształt kultury. Warto przy tym pamiętać, że scenariusze rytualne były przekazywane ustnie w ramach kapłańskich rodów lub uważnie obserwowane przez dorastającą młodzież, która z osiągnięciem wieku dojrzałego podejmowała obowiązki ofiarnicze⁵⁵. Nie posiadamy zatem rozbudowanych tekstów rytualnych spisanych na po-

nia inskrypcji, chociaż religii poświęcono jeden akapit (B. Bravo, A. Wolicki, *Epigrafia*, t. I/II, s. 175); wreszcie uwagi Jerzego Kolendo o związkach historii religii i archeologii (t. I/II, s. 474–482).

⁵² W sprawie tego typu literatury nadal należy konsultować zbiór fragmentów A. Trespas, *Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller*, Giessen 1914; historycy lokalni, zachowani we fragmentach, zostali wydani z komentarzem w monumentalnym dziele F. Jacoby’ego, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin 1923–1958; na temat literatury antykwarycznej zob. B. Bravo, *Antiquarianism and History* [w:] *A Blackwell Companion to Greek and Roman Historiography*, ed. J. Marincola, Oxford 2007, s. 515–527.

⁵³ Na temat *leges sacrae* jako heterogenicznej kategorii współczesnych badaczy religii greckiej zob. E. Lupu, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (NGSL)*, Leiden 2005 (zwłaszcza s. 1–112); por. także R. Parker, *What are Sacred Laws* [w:] *The Law and the Courts in Ancient Greece*, eds. E.M. Harris, L. Rubinstein, London 2004, s. 57–70; idem, *Law and Religion* [w:] *Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, ed. M. Gagarin, D. Cohen, Cambridge 2005, s. 51–81.

⁵⁴ F.T. Van Straten, *Hiera Kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden 1995.

⁵⁵ J.N. Bremmer, *The Family and Other Centers of Religious Learning in Antiquity* [w:] *Centers of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, eds. J.W. Drijvers, A.A. MacDonald, Leiden 1995, s. 29–38.

trzeby odprawiania obrzędów w ramach religii obywatelskiej⁵⁶. Tak zwane *leges sacrae* zawierają przede wszystkim informacje praktyczne niezbędne w sytuacji, gdy rytuały odprawiali obywatele sprawujący urząd lub gdy należało zabezpieczyć interesy finansowe wspólnoty⁵⁷.

W literaturze stosunkowo najobszerniejsze opisy rytuałów znajdujemy w gatunkach sztuki poetyckiej, które Arystoteles objął wspólnym mianem sztuki mimetycznej: eposie (i gatunkach pokrewnych: hymnach homeryckich), tragedii oraz komedii. Świadcstwo eposu ma szczególną wagę, gdyż chodzi o najstarsze, wyjąwszy archiwa mykeńskie, źródła pisane do historii religii greckiej. *Iliadę* i *Odyseję* datuje się zazwyczaj na 2. połowę VIII wieku p.n.e., początek VII wieku p.n.e.⁵⁸ lub połowę VII wieku p.n.e.⁵⁹ Szczegółowość opisów epickich nie dziwi, gdyż spisane poematy stanowiły rodzaj „biblioteki wiedzy”⁶⁰. Oczywiście, szczegółowość opisu nie powinna uspić krytycznej czujności historyka. W badaniu rzeczywistości historycznej kryjącej się za scenami z eposu należy wyraźnie odróżnić rzeczywistość przedstawioną, która jest rezultatem wyborów dokonanych przez aoidów, wyborów biorących pod uwagę oczekiwania słuchającej publiczności, od rzeczywistości, w której publiczność i poeta żyli. Ponieważ epos z definicji przedstawiał rzeczywistość odmienną, dawny czas herosów, aoida posługiwał się techniką dystansu epickiego, podkreślając różnicę między wspaniałą przeszłością heroiczną a własną, gorszą terażniejszością. Cechą charakterystyczną poezji Homerowej jest archaizowanie, czyli nadawanie pozorów dawności światu przedstawionemu. Barbara Patzek trafnie ujmując tę cechę, pisząc: „Przeszłość oznacza zawsze w eposach Homerowych mityczne spotęgowanie i wyolbrzymienie historycznej terażniejszości [podkreślenie Autorki – L.T.]”⁶¹. Niektóre z rytuałów zostały opisane w tak zwanych scenach typowych, najbardziej rozbudowanej formie epickiej formuły. Wśród licznych rytuałów przedstawianych szczegółowo w eposie jest ofiara krwawa. Najpełniejszy jej opis znajduje się w trzeciej pieśni *Odysei* (3.418–463):

„Żwawo, moje dzieci, spełnijcie życzenie, gdyż wśród bogów pragnę szczególnie zjednać Atenę, która przybyła, widzialna dla mnie, na kwitnącą ucztę boga, Nuże, niech jeden idzie na równinę po krowę, która jak najszybciej niech przybędzie, niech ją przywiedzie wołów wolarz, drugi niech pójdzie do czarnego okrętu po wielkodusznego Telemacha i przyprowadzi wszystkich towarzyszy, niech zostawi jedynie dwóch; inny niech wezwie do przyjścia złotnika Laerkesa, aby okrył złotem rogi krowy. pozostali niech zostaną przy mnie, powiedzcie służbie, aby przyrzadziła ucztę w sławnym domu, stołki, drewno, i czystą wodę niechaj ustawią wkoło”. Tak rzekł, ci zaś wszyscy się krzatali: przybyła krowa z równiny, przybyli od żwawego okrętu równego towarzysze Telemacha

⁵⁶ Najbardziej szczegółowe opisy rytuałów w świecie greckim znajdziemy na papirusach magicznych. Paradoksalnie wyjątek ten zdaje się potwierdzać regułę, zgodnie z którą scenariuszy rytuałnych w Grecji nie powierzano piśmiu. Nie chodzi przecież o religię obywatelską, lecz o działających w pojedynkę specjalistów religijnych, którzy praktykują skrajnie indywidualną formę religijności, magię.

⁵⁷ O roli pisma w religii greckiej zob. A. H e n r i c h s, *Writing religion. Inscribed texts, ritual authority, and the religious discourses of the polis* [w:] *Written texts and the rise of literate culture in ancient Greece*, ed. H. Y u n i s, Cambridge 2003, s. 38–58 oraz idem, „*Hieroi Logoi*” and „*Hierai Bibloi*”: *the (un)written margins of the sacred in Ancient Greece*, „*Harvard Studies in Classical Philology*” 2003, vol. 101, s. 207–266.

⁵⁸ Por. L. T r z c i o n k o w s k i, *Historyczne aspekty eposu homerowego* [w:] *Literatura Grecji starożytnej*, pod red. H. P o d b i e l s k i e g o, t. 1: *Epika – Liryka – Dramat*, Lublin 2005, s. 41, przypis 1.

⁵⁹ Por. B. P a t z e k, *Homer i jego czasy*, tłum. M. T y c n e r, Warszawa 2007, s. 34.

⁶⁰ Ibidem, s. 37–38.

⁶¹ Ibidem, s. 68.

wielkodusznego, przybył kowal dzierżąc w rękach narzędzia kowalskie, pomocne w sztuce, kowadło i młot i obcęgi dobrze zrobione, tymi obrabiał złoto, przybyła Atena zjawiając się dla ofiar, stary woźnica Nestor dał złoto, wówczas tamten powlekł złotem rogi wytrwale pracując, aby bogini rozradowała się zobaczywszy ozdobę. Krowę prowadzili za rogi Stratios i boski Echephron. Aretos przybył z komór niosąc im wodę do rąk w kwiecistym *lebēs*, w drugiej miał jęczmień (*oulai*) w koszu (*kanoun*), Thrasymedes, mocny w bitwie, mając ostrą siekiere, stanął obok, aby zarębać krowę. Perseus miał czarę (*amnion*). Stary woźnica Nestor od wody do rąk i jęczmienia rozpoczął, rozpoczynając gorliwie się modlił do Ateny, rzucając w ogień sierść z głowy. Gdy już pomodlili się i jęczmień rzucili szybko Nestora syn, o wielkim duchu Thrasymédés uderzył stojąc blisko: siekiera odrąbała ścięgną szyjne, rozwiązała się moc krowy; zakrzyknęły *ololyge* córki, sneżki i wstydliva małżonka Nestora Eurydike, najstarsza córka Klymenosa. Wówczas podnieśli z ziemi szerokiej, nacięli: zaraz zarznął (*spháttein*) Peisistratos, przodownik mężów, gdy z niej wypłynęła czarna krew, opuścił kości duch (*thymos*), szybko ją poćwiartowali, cięli z udźców (*mēria*) wszystko wedle doli (*katà moiran*), okryli (*katakalyptein*) tłuszczem, podwójnie złożywszy, na nich położyli surowe mięso. Spalił na szczapach starzec iskrzące się wino, lejąc na górę: obok niego młodzi dzierżyli w rękach rożny o pięciu ostrzach. Gdy spaliły się udźce i skosztowali wnętrzości (*splanchna*), posiekali inne części i nadziewali na rożny, piekli (*optân*) zaostrzone rożny dzierżąc w rękach.

W analizie tekstu Homerowego uderza brak elementów, które mogłyby świadczyć o odczuwaniu przez uczestników obrzędu lęku lub poczucia winy, elementów konstytutywnych ofiary według koncepcji Burkerta, chociaż pojawiają się one w późniejszych źródłach⁶². Brak wzmianki o oczekiwaniu na znak zgody ze strony zwierzęcia, po spryskaniu wodą, na kiwnięcie głową lub dreszcz przechodzący przez ciało ofiary; nie wspomina się o nożu ofiarniczym ukrytym w koszu *kanoun*⁶³. Nie znajdujemy u Homera także innych elementów, które w późniejszym czasie będą stanowić istotną część scenariusza rytualnego: uroczystych strojów i wieńców na skroniach uczestników obrzędu, gry na aulosie, zbierania do naczynia krwi zwierzęcia i spryskiwania nią ołtarza. Trudno powiedzieć, które z tych elementów były w rzeczywistości VII wieku p.n.e. nieobecne, które natomiast zostały przez poetę przemilczane. W przypadku niektórych elementów rytuału, przede wszystkim hepatoskopii oraz użycia kadzideł, możemy być przekonani, że zostały zapożyczone z Bliskiego Wschodu w okresie archaicznym i nawet jeśli były znane poecie, zostały pominięte jako stosunkowo świeże innowacje. Pytania tutaj postawione wprowadzają nowy wymiar studiów nad rytuałem, a mianowicie problem dynamiki rytuału, zmian w przebiegu obrzędu uzależnionych od warunków, w którym on funkcjonuje⁶⁴.

W analizie rytuału ofiary krwawej ważne miejsce zajmuje ateński obrzęd *bouphonia* („bykobójstwo”)⁶⁵, odprawiany w ramach święta Dipolieia, 14. dnia miesiąca *skiropo-*

⁶² Zob. G.S. Kirk, *Some Methodological Pitfalls in the Study of Ancient Greek Sacrifice (in particular)* [w:] *Le sacrifice dans l'Antiquité*, entretiens préparés et présidés par J. Rudhardt et O. Reverdin, Vandoeuvres–Genève 1980, s. 65; na temat iluzji nowożytnych związanych z ideą unikania przemocy w czasie rytuału ofiary zob. S. Geroudi, L., „*occultation de la violence*” dans *le sacrifice grec: données anciennes, discours modernes* [w:] *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout 2005, s. 115–141.

⁶³ Eurypides, *Elektra*, w. 800 i n.; *Ifigenia w Aulidzie*, w. 1565–1569; Arystofanes, *Pokój*, w. 948–949, ze scholiami do wersu 948 (por. Suda, s.v. *kanoun*); 1017–1018; Filostratos, *Żywot Apolloniusza*, I 1. Na temat iluzoryczności zwyczaju chowania noża w koszu zob. S. Geroudi, op. cit., s. 118–123.

⁶⁴ Por. zbiór studiów *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, ed. E. Stavriano-poulou, Liège 2006.

⁶⁵ A. Heinrichs, op. cit., s. 129–167.

tion ku czci Zeusa Polieusa⁶⁶. W toku dyskusji z lat 70. ubiegłego stulecia *bouphonia* były często przywoływane przez Burkerta (a wcześniej przez Meuliego) jako koronny przykład „komedii niewinności” (*Unschuldskomödie*), podczas gdy badacze francuscy podkreślali wyjątkowy charakter ofiary z wołu roboczego⁶⁷. Wzmianki o święcie znajdujemy w źródłach literackich i epigraficznych, a także w ikonografii waz ateńskich. Jednym ze źródeł, na które warto zwrócić szczególną uwagę, jest *Wędrówka po Helladzie* Pauzanasza, swoisty przewodnik po miejscach pamięci na terenie Hellady, napisany w II wieku przez Greka pochodzącego z Azji Mniejszej, a swym wykształceniem oraz zainteresowaniami wykazującego silne związki z drugą sofistyką⁶⁸. W ostatnich badaniach nad Pauzanaszem podkreśla się nostalgiczny charakter kulturalnej pielgrzymki do miejsc związanych z przeszłością Hellady. Przy okazji opisów miejsc świętych autor *Wędrówki* zamieszcza opisy rytuałów i/lub lokalne mity ajtiologiczne. Trudno jednak przeoczyć, że nie poświęca on zbyt wiele uwagi rytuałom powszechnie znanym, lecz skupia się na tym, co wyjątkowe, a przez to ciekawe dla czytelnika. Jest to zresztą cecha większości tekstów literackich⁶⁹. Opisując Akropol ateński, Pauzanasz wspomina o Zeusie z przydomkiem Polieus (I 24,4, tłum. Janina Niemirska-Pliszczyńska):

Jest jeszcze posąg Zeusa, dzieło Leocharesa, i posąg Zeusa tzw. Polieus [tj. Grodowy]. Opiszę, z czego się składa jemu ofiarę, ale nie będę przedstawiał przyczyny tego obyczaju, podawanej w ustnej tradycji. Na ołtarz Zeusa Grodowego składa się ziarna jęczmienia pomieszczone z ziarnami pszenicy, bez niczyjego dozoru. Byk przyprowadzony pod strażą na ofiarę zjada te ziarna podchodząc do ołtarza. Jeden z kapłanów, zwany Bufonos [tj. Bykobójca], cisnąwszy weń siekierą (taki rytuał jest przestrzegany), rzuca się do ucieczki. Obecni przy tym obrzędzie udając, jak gdyby nie zauważyli sprawcy czynu, powołują do sądu topór jako podsądnego. W ten sposób to się odbywa.

Pełniejszą wersję opisu rytuału *bouphonia* znajdujemy w piśmie z III wieku n.e. O powstrzymaniu się od pokarmów mięsnych Porfiriusza (*De Abstinentia* II 29–30)⁷⁰:

Mówi się, że w dawnych czasach, kiedy, jak to pisaliśmy wcześniej, ludzie składali bogom ofiary ze zbiorów, a nie z istot żywych, i nie zjadali zwierząt prywatnie, pewien Diomos lub Sopatros, z pochodzenia obcy, lecz uprawiający ziemię w Attyce, podczas publicznych obrzędów ofiarnych spełnianych w Atenach położył podpłomyk i ciasto ofiarne na stole kultowym. Gdy jeden z wołów powracających z pracy zjadł część ofiary, część zaś podeptał, rozsierdzony [Diomos/Sopatros] pochwycił topór, który ktoś opodał ostrzył, i uderzył nim wołu. Po śmierci wołu oprzytomniał i uświadomił sobie, co takiego uczynił. Pochował tedy wołu i udał się na dobrowolne wygnanie na Kretę jako błagalnik, który dopuścił się bezbożności. Gdy kraj ogarnęła susza i straszny nieurodzaj,

⁶⁶ Por. R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005, s. 187–191.

⁶⁷ J.L. Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris–Rome 1986. Durand jednak nie ma racji, wiążąc *bouphonia* z ustanowieniem wspólnoty politycznej, gdyż z przytoczonego powyżej tekstu Porfiriusza jasno wynika, że *polis* już istniała.

⁶⁸ *Pausanias. Travel and Memory in Roman Greece*, ed. S.E. Alcock, J.F. Cherry, J. Elsner, Oxford 2001; *Les Panthéons des cités des origines à la Périégèse de Pausanias*. éd. par V. Pirenne-Delforge, Liège 1998; M. Pretzler, *Pausanias. Travel Writing in Ancient Greece*, London 2007.

⁶⁹ Por. F. Graf, *Ritual* [w:] *Oxford Classical Dictionary*.

⁷⁰ Najważniejsze wydanie z komentarzem: Porphyre, *De l'abstinence*, t. 1: *Introduction par Jean Bouffartigue*, M. Patillon, Livre I Texte établi et traduit par J. Bouffartigue, Paris 1977; t. 2: *Livres II et III Texte établi et traduit par J. Bouffartigue, M. Patillon*, Paris 1979; t. 3: *Livre IV Texte établi, traduit et annoté par M. Patillon et A. Ph. Segonds*, Paris 1995.

Pythia odpowiedziała tym, którzy w imieniu wspólnoty udali się do boga zapytaniem, że trudności skończą się za sprawą uciekiniera na Kretę i że, jeśli wymierzą karę zabójcy, postawią na nogi zmarłego, w ramach takiej samej ofiary, podczas której zginął, to będzie lepiej wszystkim, którzy spróbują zmarłego i o ile się nie powstrzymają. Gdy zarządzili poszukiwania, znaleźli winnego czynu. Wówczas Sopatros uznał, że uwolni się od kłopotów, w jakie popadł jako obarczony zmałą, jeśli wszyscy wspólnie dokonają tego czynu. Powiedział zatem przybyłym, że wół powinien być zabity przez wspólnotę obywatelską. Ponieważ nie wiedzieli, kto może zostać zabójcą, zobowiązał się do zabicia wołu, jeśli nadadzą mu prawa obywatelskie i będą współuczestniczyć w morderstwie. Zgodzili się i po powrocie do miasta ustanowili sposób postępowania, który obowiązuje do dzisiaj.

Wybierali dziewczyny jako nosicielki wody (*hydrophoroi*). Te zaś przynoszą wodę, aby naostrzyli topór i nóż rytualny (*máchaira*). Po naostrzeniu jeden przekazuje topór, inny uderza wołu, kolejny natomiast zarzyna. Gdy inni jeszcze obdarli go ze skóry, wszyscy skosztowali wołu. To uczyniwszy zszyli skórę wołu i po wypchaniu jej słomą postawili na nogach nadając mu postać, jaką miał za życia oraz zaprzęgli do pług, jak w czasie pracy. Gdy przystąpiono do osądzenia morderstwa, wszyscy, którzy współuczestniczyli w dziele, byli wzywani w celu usprawiedliwienia się. Nosicielki wody oskarżyły tych, którzy ostrzyli, jako bardziej winnych od nich. Ci, którzy ostrzyli nóż natomiast wskazali na tego, który przekazał topór, ów zaś tego, kto poderżnął gardło, a ten wskazał jako sprawcę nóż rytualny, który nie mając głosu został uznany za mordercę. Od tamtej chwili, aż po dzień dzisiejszy, w czasie Diipoleia na Akropolu w Atenach wspomniane powyżej osoby spełniają w ten sposób ofiarę z wołu. Położywszy na spizowym stole podplomyk i ciastko ze zmielonego jęczmienia, pędzą w koło wybrane woły, spośród których temu, który spróbuje, zadają cios. Ci, którzy spełniają obrzędy należą do następujących rodów: wszystkich wywodzących się od tego, który zadał cios, to znaczy od Sopatrosa, nazywa się Boutypoi (Wołobójcy), pochodzących od tego, który oprowadził wokół, Kentriadai (Ościennicy), a pochodzących od zarzynającego, Daitroi, z powodu uczy (*dais*), która następuje po podziale mięsa. Gdy wypchali skórę, za każdym razem byli prowadzeni przed sąd i zatapiali w morzu nóż rytualny.

Prowadzone w duchu mistrza badania nad prostotą i czystością życia filozoficznego zaprowadziły Porfiriusza do kwestii składania ofiar, lecz nie do podważenia tradycyjnego kultu bogów. Zabijanie zwierząt, twierdzi Porfiriusz, nie prowadzi w sposób nieunikniony do ich zjadania⁷¹. Jeśli bowiem z jakichś znanych bądź nieznanymi przyczyn godzi się, by ludzie składali bogom, demonom lub mocom w ofierze istoty żywe, nie wynika stąd w sposób konieczny, że należy je zjadać. Co więcej, powstrzymywanie się od spożywania istot żywych nie dotyczy wszystkich ludzi, lecz wyłącznie filozofów, a wśród nich przede wszystkim tych, którzy naśladują boga. W innym miejscu Porfiriusz doda, że filozof jest kapłanem najwyższego, i dlatego jego dieta różni się od diety reszty ludzi, gdyż już dawni prawodawcy wyznaczyli dla kapłanów i zwykłych obywateli odmienny tryb życia. Przystępując do rozważań na temat pierwotnych ofiar, Porfiriusz powołuje się przede wszystkim na Teofrasta, ucznia Arystotelesa: na początku ludzie wiedli wędrowny tryb życia i składali bogom rośliny, które zbierali własnoręcznie, z czasem zaczęli uprawiać zboże i składać ofiary z owoców swej pracy⁷². Mit ajtiologiczny obrzędu *bouphonia* wprowadza nas w etap, gdy człowiek odszedł od pierwotnego wegetarianizmu. Zatem pierwszym kontekstem, który należy uwzględnić w analizie mitu, są późnoantyczne dyskusje o znaczeniu ofiary. Poza tym trudno nie dostrzec, chociaż w większo-

⁷¹ Por. *De Abstinencia*, IV 14,4.

⁷² Por. D. O b b i n k, *The origin of Greek sacrifice: Theophrastus on religion and cultural history* [w:] *Theophrastean Studies. On natural science, physics and metaphysics, ethics, religion and rhetoric*, eds. W.W. Fortenbaugh, R.W. Sharples, New Brunswick 1988, s. 272–295.

ści analiz w ten właśnie sposób postępowano, że między oboma opisami zachodzą zasadnicze różnice. Przyjąwszy, że opis Porfiriusza dość wiernie przekazuje wersję Teofrasta, należałoby przyjąć, iż w ciągu 530 lat, które upłynęły do czasu Pauzanasza, przebieg obrzędu uległ zmianom: zamiast wielu wołów przyprawdza się jednego, kapłan zadający cios zwierzęciu nazywa się *bouphonos*, a nie *boutypos*, sąd odbywa się nad toporem, a nie nożem. Badanie rytuału *bouphonia* powinno zatem uwzględnić dynamikę obrzędu, który zmieniał się, najpewniej z powodu zmian zachodzących w *polis* ateńskiej.

Badania nad rytuałami ofiary od swych pierwocin wpisywały się w szerszy kontekst refleksji antropologicznej i religioznawczej. W czasie formowania się szkoły mitu i rytuału rytuał ofiary nie przyciągał uwagi badaczy, skupiających się na interpretacji mitów heroicznych i mitu dionizyjskiego, interpretowanych w duchu kompleksu mityczno-rytualnego „umierającego i zmartwychwstającego boga”. Pierwsza teoria ofiary, H. Huberta i M. Maussa, powstała w innej tradycji intelektualnej i odwoływała się do uniwersaliów kultury ludzkiej: nawiązywania komunikacji między *sacrum* i *profanum*; następne teorie podążyły tą drogą, widząc w ofierze symboliczny wyraz przemocy i agresji wewnątrzgatunkowej (W. Burkert, R. Girard)⁷³ bądź praktyk kulinarnych (J.-P. Vernant, M. Detienne). Pewni badacze interpretowali te uniwersalia w świetle teorii ewolucji, wywodząc je z etologii zwierząt (W. Burkert), inni wskazywali na społeczne i kulturowe funkcje ofiary jako obrzędu wzmacniającego więzi społeczne i określającego miejsce człowieka w świecie (J.-P. Vernant). Gdy jedni stawiali sobie za cel zrozumienie rytuału poprzez opisanie go w terminach socjologii lub etnologii (É. Durkheim), inni kładli nacisk na specyfikę zjawisk religijnych, oskarżając o redukcjonizm wszelkie próby przekładu terminów religijnych na terminy innych języków teoretycznych (M. Eliade). Historycy religii, badając źródła metodami filologicznymi i historycznymi, skupiają się na poszczególnych systemach religijnych, a w ich ramach – na szczególnym opisie obrzędów. Fragmentaryczność źródeł prowadzi ostrożniejszych badaczy do powstrzymania się od sądów wykraczających poza dane źródłowe. Inni zapożyczają z antropologii religii schematy, które nadają fragmentarycznym danym źródłowym strukturę. Obecnie badania rytuału ofiarnego starają się go umieścić w ramach systemu komunikacji ludzi z istotami nadprzyrodzonymi, który ukształtował się w kulturze greckiej *polis*. Postuluje się, aby podstawową metodą analizy rytuału stała się metoda semiotyczna, która traktuje rytuał jako ciąg znaków uporządkowany zgodnie z zasadami swojej „gramatyki” ofiary⁷⁴. Gramatyka ta była częścią wyposażenia kognitywnego kultury i zasadniczo każdy uczestnik rytuału był wyposażony w kompetencję rozpoznawania odstępstw od prawidłowego przebiegu obrzędu, w wielu przypadkach jednak wprowadzano świadome odstępstwa od modelowego przebiegu obrzędu. Odstępstwa, jako ofiary nietypowe, wymagały wyjaśnienia, dlatego właśnie wokół tych rytuałów tworzono mity ajtiologiczne (modelowe ofiary nie wymagały interpretacji jako działania oczywiste).

⁷³ Zob. *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, ed. R.G. Hamerton-Kelly, Stanford 1987.

⁷⁴ Por. F. Graf, *What is New about Greek Sacrifice?* [w:] *Kykeon: studies in honour of H.S. Versnel*, ed. H.F.J. Horstmanhoff, Leiden 2002, s. 113–125.

SACRIFICIAL RITUAL IN ANCIENT GREECE. SOME METHODOLOGICAL REMARKS

Summary

The article discusses some selected problems in analysis of ritual in the religion of ancient Greeks. Part one presents the history of study of the relationship between myth and ritual, focusing on principal ideas which appeared in the late 19th century. A turn toward ritual in studying ancient religion meant a shift in emphasis away from mythology. Nonetheless, questions about links between mythological texts and rituals still remain part of research scope. In the 1960's, scholars' attention focused on sacrificial ritual, with various interpretative methods being used. Walter Burkert proposed a pre-agrarian origin of blood sacrifices, tracing them to the behavior of Paleolithic hunters. Jean-Pierre Vernant (with associates) used structuralist methods to interpret offerings as a symbolic expression of man's status as between gods and beasts. Thus Burkert's theory explains myths as a cultural interpretation of inherited rituals which may be reduced to biologically programmed behavior, while Vernant's theory sees myth and ritual as two forms expressing the anthropological concepts of Greek Man. In part two, the article contains translations of key source texts, proving that, on close reading, they render great theories less than obvious.

