

Pobożność i ofiara. Strach przed bogami w wierzeniach Greków

Gods may be present in an unpredictable way, not to be looked at, not to be questioned, not to be commented upon. One knows that gods may even be dangerous and are difficult to behold — te słowa jednego z najwybitniejszych w naszych czasach znawców religii Greków, niedawno zmarłego Waltera Burkerta¹, są nad wyraz trafną i niemal wystarczającą charakterystyką istoty bóstwa w wierzeniach greckich i zarazem stosunku ludzi do bogów. Podstawą tego stwierdzenia Burkerta był znany epizod z „Odysei” (19,31 i nn.), kiedy to Telemach na polecenie ojca wynosi z izby przed rozprawą z zalotnikami znajdujące się tam części uzbrojenia. W tym miejscu w narracji poety pojawia się Atena, ale obecność bogini rozpoznaje, czy właściwie tylko odczuwa, wyłącznie Telemach, nie wiedząc jednakże, jakie bóstwo udziela pomocy. Powiadamia jednak ojca, że stał się świadkiem cudu (*mega thauma*) i że musi być przy nich jakiś bóg (*tis theos*). Odyseusz (o którym nie wiemy, czy widzi i odczuwa obecność bóstwa tak samo jak jego syn) nakazuje mu milczenie (*sigā med'ereeine*), ponieważ taki zwyczaj mają bogowie (*haute toi dike esti theon*). Śmiertelnik zatem, wyczuwając obecność bóstwa, powinien przede wszystkim zachować ostrożność i nie starać się zrozumieć powodów takiego stanu rzeczy (dlatego Telemach ma o nic nie pytać), obecność taka może być i niebezpieczna, i przede wszystkim nierozpoznawalna. Mniej więcej tak właśnie mówi Hera w „Iliadzie” (20, 131: „we własnej postaci przestraszą wzniesają bogowie”²), a podobne słowa padają w Homerowym „Hymnie do Demeter” (*chalepoi te theoi thnetoisin horastai* — w. 111). Uderza przy tym niepewność śmiertelnika co do tożsamości bóstwa — jeśli nawet człowiek jest zdolny rozpoznać jego obecność, nie wie, z którym z nieśmiertelnych ma do czynienia i naturalnie nie ma pojęcia, jaka jest jego prawdziwa postać. A doświadczenie Telemacha, a zapewne także

¹ W. Burkert, *From epiphany to cult state. Early Greek theos*, [w:] *What is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity*, red. A.B. Lloyd, Swansea 2009, s. 21.

² Przekład K. Jeżewskiej.

dziewcząt w Eleusis, które napotkały Demeter w postaci starej kobiety, wskazuje, że niemal w każdej chwili można mieć z bóstwem do czynienia, nie zawsze wiedząc, że właśnie się pojawiło (tak było w wypadku Demeter w Eleusis). Człowiek nie może wiedzieć, kiedy i dlaczego bóstwo postanowi się ujawnić lub nagle wkroczyć w bieg wydarzeń w świecie ludzi. Słynne zdanie Talesa, że „wszystko” (*panta*) jest pełne bogów³ nie jest zatem tylko stwierdzeniem filozofa i niekoniecznie musi być rozumiane tak, jak sugeruje to cytujący je Arystoteles. Odpowiada ono popularnym wierzeniom i przekonaniom — dla Greka tak epoki archaicznej, jak i długo potem świat jest polem działalności bogów (*theoi, daimones*), o których ludzie wiedzą bardzo mało i których przede wszystkim nie są w stanie rozpoznać i zrozumieć, nie znając ani ich prawdziwej postaci, ani nawet liczby. Ten stan rzeczy wyraża często w różnych tekstach formuła, którą stosuje człowiek, zwracając się do określonego bóstwa, ale i przywołując wszystkie inne lub po prostu modląc się do wszystkich bogów i bogiń — *euchomai tois theois pasi kai pasais* („modlę się do wszystkich bogów i bogiń”), sparodiowana w „Ptakach” Arystofanesa w postaci: *ornisin Olympiois kai Olympiesi pasi kai pasaisin*⁴ (w. 866–867). Jej analizie poświęcił ostatnio sporą część swojej fascynującej książki Henk S. Versnel wskazując, że wyraża się w niej postawa odczucia obecności bogów i koncepcja boskiej siły działającej w świecie. Już w tabliczkach pisma linearnego B z Knossos spotykamy wyrażenie *pasi theoi*, a bliskie temu samemu znaczeniu jest po prostu wrażenie *hoi theoi* czy pojęcie znane już z Herodota *to theion*⁵. Można tu naturalnie widzieć także obawę przed pominięciem bóstwa, którego nie wolno zlekceważyć, i chęć pozyskania pomocy także bogów nieprzywołanych po imieniu. Świadectwem tego są odmiany tejże formuły, w których mowa o „innych” (*alloi*) czy „pozostałych” (*loipoi*) bogach i boginiach. Ale poza lękiem przed uchybieniem bogom czy chęcią pozyskania wszystkich widać tu chyba też niepewność co do ich liczby, obecności i działań. Człowiek po prostu nie wie ani gdzie przebywają bogowie, ani kim czy czym są. W słynnej modlitwie Hekabe w „Trojankach” Eurypidesa zwraca się ona w dziwny sposób do Dzeusa, mówiąc o nim *dystopastos eidenai* (w. 885). Polski tłumacz, Jerzy Łanowski, oddał to wyrażenie przez „zagadkowy byt”, choć raczej należałoby powiedzieć: „ten, którego istoty nie można poznać”⁶. Nie można zatem pojąć natury bóstwa, nie możemy powiedzieć, że wiemy, z jakimi bóstwami mamy czy możemy mieć do czynienia.

³ Frg. 91 [w:] G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Warszawa–Poznań 1989, s. 105 (ap. Arystoteles, *De anima* 418a7 = 11 A 22 Diels Kranz).

⁴ W przekładzie J. Ławińskiej–Tyszkowskiej: „do ptaków olimpijskich, do wszystkich Olimpijczyków i Olimpijek”.

⁵ H.S. Versnel, *Coping with the Gods. Wayward Reading in Greek Theology*, Leiden–Boston 2011, s. 239–307.

⁶ cf. W. Lengauer, *Człowiek a bogowie. Kontakty z bóstwem w wierzeniach greckich*, Poznań 2003, s. 13.

Pauzaniasz (I 1,4) zna „ołtarze bogów zwanych Nieznanymi, także herosów” (*theon te onomadzomenon Agnoston*) w Atenach w Phaleronie w pobliżu świątyni Ateny Skiras. Nie jest jasna użyta tu liczba mnoga, nie wydaje się też możliwe, żeby ten sam ołtarz był przeznaczony i dla bogów, i dla herosów. Być może był jeden ołtarz Nieznanych bogów i drugi herosów. Z kolei w Olimpii ołtarz Nieznanych bogów znajdował się niedaleko ołtarza Dzeusa Olimpijskiego (V 14,8). Nieco niejasna jest inna wzmianka Pauzaniusza (V 15,1) o ołtarzu wewnątrz budynku (*en oikemati*), w którym mieścił się warsztat Fidiasza. Tam z kolei widział Pauzaniasz ołtarz poświęcony wspólnie wszystkim bogom (*theois pasin en koino*). Wiadomo zatem, że bogowie są i że jest ich wielu — nie wiadomo, jacy są. Stanowią oni bowiem inny świat i inny porządek, nieznanymi człowiekowi.

Stosunki ludzi ze światem bogów nie są zaś wcale proste. Pozornie powinno być inaczej, jeśli się weźmie pod uwagę wspólnotę pochodzenia i ludzi, i bogów od jednej matki — Gai. *Hen andron, hen theon genos*, mówi Pindar w „Odzie Nemejskiej VI”. Ale dla Greka, którego wyobrażenia religijne ukształtowane były przez Hezjoda (obok Homera), jest oczywiste, że wspólnota ludzi i bogów należy do odległej przeszłości. Skończyła się na górze Mekone, gdzie symbolem rozdzielenia obu światów był dokonany przez Prometeusza podział zabitego zwierzęcia. Wbrew opiniom wyrażanym czasem w badaniach nowożytnych, nie był to jeszcze akt złożenia ofiary⁷, nie jest też oczywiste, w którym momencie i z jakiego powodu nastąpiło oddzielenie (*krisis*) ludzi od bogów. Ludzie i bogowie zebrali się na Mekone przed czynem Prometeusza, który przypieczętował ten rozdział i był wyraźnie konsekwencją podziału, a nie przyczyną.

W mitach nie ma jasnego obrazu, jak wyglądały stosunki ludzi z bogami przed podziałem na górze Mekone. Jednak musiały być niemal na równej stopie, skoro śmiertelnicy zapraszali bogów na uczty (Tantal) lub znali ich tajemnice (jak Syzyf). Bogowie dawali początek całym rodom czy plemionom ludzkim i często łączyli się ze śmiertelnikami a raczej ich córkami (choć może zakochiwali się i w ziemskich chłopcach, jak Posejdon w synu Tantala, Pelopsie, u Pindara). Zastanawia częste splatanie się losów ludzi i bogów i możliwość przechodzenia tych pierwszych do świata drugich. Europa jest przecież śmiertelniczką, jej syn Minos został sędzią w Podziemiu, a Dionizos, wnuk Kadmosa, brata Europy, jest bogiem od urodzenia, co przecież nie jest normą, gdy idzie o losy potomków Dzeusa zrodzonych z kobiet śmiertelnych. Trudno uporządkować te mityczne wydarzenia w powiązaniu z *krisis* na Mekone, podobnie jak nie sposób powiązać z sobą dwóch opowieści mitycznych u Hezjoda — o Prometeuszu i podziale na Mekone z mitem o pięciu pokoleniach. U Hezjoda, inaczej niż w przytoczonym miejscu Pindara, bogowie olimpijscy są twórcami kolejnych pokoleń ludzi, począwszy od złotego. Ludzie

⁷ cf. J. R u d h a r d t, *Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice: les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion*, [w:] eusdem, *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, Genève 1981 („Revue européenne des sciences sociales”, t. XIX, 1981), s. 209–226.

pierwszego pokolenia nie są jednak tacy, jak późniejsi śmiertelnicy, skoro stali się, zgodnie z wolą Dzeusa (mimo że żyli za Kronosa!) *daimones*. Ten zaś termin — *daimon* — tak u Homera, jak i długo potem jest praktycznie synonimem *theos*. Złote pokolenie jest zatem niemal równe bogom, choć przez nich stworzone. Inaczej rzecz ma się z następnym, srebrnym pokoleniem. Zawiniли oni między innymi brakiem czci dla bogów: „Owych to później Dzeus Kronida pogrzebał, wściekły, że czci nie oddają bogom szczęśliwym, którzy mieszkają w pałacach Olimpu”⁸. A zatem, począwszy od tego pokolenia, bogowie wymagają „służby” (*athanatous therapeuein*) od ludzi i składania ofiar na ołtarzach (*erdein makaron hierois epi bomois*). Hezjod nie wyjaśnia dlaczego tak jest. Być może dlatego, że bogowie ludzi stworzyli, a może dlatego, że są potężniejsi lub dlatego, że cześć ze strony ludzi gwarantuje bogom ich boski status.

Poeta również nie określa bliżej ani charakteru należnej bogom *therapeia*, ani rodzaju ofiar i sposobu ich składania. Pojawia się tylko czasownik *erdein* (co zgodnie z użyciem Homerowym może sugerować ofiarę ze zwierzęcia) i rzeczownik *bomoi*. Oddawanie czci bogom jest nawet nie tyle obowiązkiem ludzi, co raczej po prostu wynika z ich statusu. Można tak właśnie rozumieć słowa Amphiaraoa z „Hypsipyle” Eurypidesa (w. 392): *oudeis kamatos eusebein theous* — „to żaden wysiłek uczcić bogów”. Pojęcie *eusebeia* określa właściwy stosunek ludzi do bogów. Termin ten ma, jak wiadomo⁹, bardzo szeroki zakres znaczeniowy, najczęściej przywołuje się dziś miejsce z korpusu Arystotelesa (pisemko wydawane z tytułem „De virtutibus et vitiis”, zapewne dość późna kompilacja, wywodząca się jednak ze szkoły perypatetyckiej i dokonana na podstawie różnych jego pism), gdzie *eusebeia* znalazła się na pierwszym miejscu pośród „cnót sprawiedliwości” (*prote ton dikaiosynon*). Została ona tam (1250b 22) określona jako „sprawiedliwość względem bogów, potem względem duchów (*daimonas*), potem względem ojczyzny i przodków, potem względem zmarłych”¹⁰, a późniejsza definicja perypatetyków znana ze Stobajosa (II 147) mówi o *heksis theon kai daimonon therapeutike* (co można oddać jako „poszanowanie i kult bogów”).

Z traktatu Teofrasta „Peri eusebeias” mamy obszerne fragmenty, które zawdzięczamy głównie Porfiriuszowi. Tu znajduje się słynne miejsce (Porph., „De abstinentia” II 24,1), w którym Teofrast podaje przyczyny składania ofiar bogom: *dia timen, dia charin, dia chreian ton agathon* („albo dla wyrażenia im czci, albo dla podziękii, albo kiedy się czuje potrzebę odbierania dobrodziejstw”¹¹). Na pierwszym miejscu znajduje się *time*, cześć należna bogom.

⁸ Hezjod, *Prace i dni*, ww. 137–139 (przekład J. Łanowski i ego).

⁹ Ostatnio: L. Briut Zaidman, *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris 2001.

¹⁰ Arystoteles, *O cnotach i wadach*, przeł. L. Regner, [w:] Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. V, Warszawa 1996, s. 502.

¹¹ Teofrast, *O pobożności*, [w:] eusdem, *Pisma wybrane*, t. I, przeł. I. Dąmbska, Warszawa 1963, s. 272.

Badaczom nowożytnym sprawiała i sprawia zawsze kłopot ta okoliczność, że greka nie ma jednoznacznych i jasnych terminów dla określenia czynności ze sfery kultu, jak i zresztą precyzyjnych pojęć z całego zakresu zjawisk, które nazywamy dziś religią. Nie ma greckiego wyrazu, który byłby odpowiednikiem współczesnego terminu „religia” (przy wszystkich sporach nowożytnych co do znaczenia i zakresu tego pojęcia). Słynna koncepcja Jane Harrison, która usiłowała wyodrębnić i powiązać ze sobą *dromena* („to, co się robi”) i *legomena* („to, co się mówi”), nie wytrzymała próby czasu. Sprawę komplikuje jeszcze różne użycie tego samego terminu w różnych tekstach z różnych okresów i niewątpliwe zmiany znaczenia, czego i termin *daimon* może być przykładem.

Przedmiotem rozważań Teofrasta, a za nim Porfiriusza, jest *thysia*, termin rozumiany najczęściej — nie tylko w nauce nowożytnej, lecz i w naszych źródłach — jako obrzęd ofiary krwawej, czyli oznaczający rytualne zabicie przy ołtarzu poświęconego bóstwu zwierzęcia, a następnie spalenie pewnych jego części. Słusznie się jednak czasem podkreśla, że bywa on w źródłach używany i w innym nieco znaczeniu. Rzeczownikiem *thysia* określa Pauzaniusz (VIII 42, 11) obrzęd w Figalii (Arkadia), w którym składano na ołtarzu Demeter (*epi ton bomon*) „owoce drzew rosnących w sadach — zwłaszcza winnej latorośli”¹². Z *thysia* łączy ten obrzęd jednak fakt, że owoce te, złożone na ołtarzu i polane oliwą (jak kości udowe zwierzęcia ofiarnego obłożone tłuszczem), były zapewne spalane (co zakłada czasownik *thyo*). Aparat pojęciowy Pauzaniaza zasługuje jednak na uwagę. Otóż powiada on wprawdzie, że zgodnie z miejscowym zwyczajem nie złożył ofiary (domyślnie „zwierzęcej”) — *ethysa te theo ouden*, a kończy opis stwierdzeniem, że „taka jest przewidziana zarówno dla osób prywatnych, jak i dla całej wspólnoty doroczna *thysia* Figalijczyków”. Pauzaniuszowi wyraźnie brak odpowiedniego terminu, bo każdy akt ofiarny może być nazwany *thysia*, ale zarazem na pierwszym miejscu odnosi się do ofiary krwawej.

Jeszcze dziwniej wygląda obrzęd *thysia* w Cheronei (Pauz. IX 40, 11–12). Zdumiewające jest już to, że czczone tam berło (*skeptron*) Agamemnona, pochodzące od Dzuesa, zalicza się (lub zalicza je Pauzaniusz) do bogów — *theon de malista Chaironeis timosi to skeptron*. *Thysiai* odbywają się tu, według Pauzaniaza, codziennie, ale ze szczegółów dowiadujemy się tylko tyle, że stawia się stół (*trapedia*) pełen mięsiva i ciast.

Znany modelowy przebieg ofiary krwawej zakłada, że po spaleniu udźców zwierzęcia na ołtarzu ma miejsce uczta ludzi uczestniczących w obrzędzie. Jest to szczególnie ważne w interpretacji ofiary Jean–Pierre Vernanta¹³, wedle której istotą tego obrzędu jest konsumpcja mięsa przez ludzi. Tymczasem wydaje się, że możliwa jest ofiara ze zwierzęcia niekoniecznie będąca holokaustem, przy której

¹² Przekład J. Niemirskiej–Pliszczyńskiej.

¹³ Cf. J.–P. Vernant, *À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode*, [w:] J.–P. Vernant, M. Detienne, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris 1979, s. 37–132.

nie następuje spożywanie mięsa zwierzęcia ofiarnego. Mam tu na myśli ofiarę z konia. Sprawa jedzenia (lub nie) mięsa końskiego przez Greków nie przedstawia się jednoznacznie. Porfiriusz (I 14,3) pisze wyraźnie, że ani mięsa psiego, ani osłego, ani koniny Grecy nie jedzą, ale całkiem przeciwnie mówi znacznie wcześniej (ok. 400 B.C.) autor Hipokratesowego traktatu o odżywianiu się¹⁴. Analiza także szczątków kostnych doprowadziła dziś wielu badaczy do wniosku, że mięso psie było przynajmniej czasami i przynajmniej na niektórych terenach jadane, a zresztą składano także tu i ówdzie psy w ofierze lub używano ich przy obrzędach oczyszczalnych¹⁵. Ofiara z koni składana na Tajgocie Heliosowi (Pauz. III 20, 4) nie mogła, rzecz oczywista, polegać na ich topieniu, jak to bywało w innych wypadkach wzmiankowanych już u Homera a wspomnianych i przez Pauzanasza. Na Tajgocie brakowało warunków naturalnych dla takiego postępowania, a ponadto topienie koni przeznaczone było dla Posejdonu Hippios. W wypadku ofiary dla Heliosa musiało to być rytualne zabicie konia jak każdego innego zwierzęcia, nie wiemy jednak, co działo się z mięsem. Być może zabitego konia zakopywano w całości, co zdaje się sugerować wspomniany przez Pauzanasza Grób Konia w Sparcie. Podobnie może było w wypadku ofiary dla *ksenos iatros* w Atenach, o której pisze wprawdzie tylko Lukian. Także w tym wypadku nie wiemy, co robiono z zabitym zwierzęciem i czy może następował podział jego ciała ze spalaniem kości udowych. Być może była to ofiara typu holokaustu. Ale warto przypomnieć, że kiedy Agesilaos chciał złożyć w ofierze jelenia (na co mu ostatecznie nie pozwolili beotarchowie), postąpił ze zwierzęciem dokładnie tak, jak sugerowałby to model znany od czasów Prometeusza. Na ołtarzu zdążył już złożyć kości udowe, zatem mięso przeznaczył zapewne na ucztę ludzi¹⁶.

W każdym jednak z tych wypadków użyty jest albo rzeczownik *thysia*, albo odpowiednia forma czasownika *thyein*. Ani Pauzanasz, ani Lukian nie widzą powodu, by bliżej przedstawić ten obrzęd, co wskazuje, że zakładają znajomość rzeczy i naturalność procedury wszystkim znanej. W takiej dziwnej dla nowożytnych ofierze, sprzecznej z modelem czy to Burkerta¹⁷, czy to Vernanta, autorzy

¹⁴ *De diaeta* II 46. Na ten passus zwraca uwagę R. Parker, *Eating Unsacrificed Meat*, [w:] *Paysage et religion en Grèce antique*, red. P. Carlier, Ch. Lerouge–Cohen, Paris 2010, s. 138.

¹⁵ Cf. L.M. Snyder, W.E. Kippel, *From Lerna to Kastro: further thoughts on dogs as food in ancient Greece; perceptions, prejudices and reinvestigations*, [w:] *Zooarcheology in Greece. Recent Advances*, red. E. Kotjabopoulou et alii, Athens 2003 (British School at Athens Studies, t. IX); J. De Grossi Mazzorin, Cl. Minniti, *Dog Sacrifice in the Ancient World: A Ritual Passage?*, [w:] *Dogs and People in Social, Working, Economic or Symbolic Interaction*, red. L.M. Snyder, E.A. Moore, Oxford 2006, s. 62–66; J. Roy, *The consumption of dog meat in classical Greece*, [w:] *Cooking up the Past*, red. C. Mee, J. Renard, Oxford 2007, s. 342–353.

¹⁶ Plut. *Agesil.*, 6,9–10; cf. Ksenoph. *Hell.* III 4, 3–4.

¹⁷ Przedstawionym najpełniej w książce *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley–Los Angeles–London 1983; cf. też *Anthropologie des religiösen Opfers*, München 1987.

starożytni nie widzą nic dziwnego. Jest to taka sama *thysia* jak inne. Ale właśnie — wszystkie *thysiai* są inne.

Podobnie dziwnym przypadkiem jak kult *skeptron* jako boga jest wspomniany przez Plutarcha (*Quaest. Gr.*, 13) kult kamienia. Nie jest to symbol czy wizerunek określonego bóstwa (jak Erosa w Thespiiai), czy w ogóle jakiegoś nieantropomorficzne przedstawienie jakiegoś boga. Mieszkańcy krainy Ainis (nad rzeką Spercheios w środkowej Grecji) czczą (*sebontai*) jako świętość kamień (*ton men lithon hos hieron*), którym według mitu ich król, podstępnie zresztą, zabił w pojedynku przeciwnika, króla Inachijczyków, pierwotnie mieszkających w tej okolicy, zyskując dla swego ludu teren do zamieszkania. Składają mu ofiary (*thyousin*), co do których znów brak nam szczegółów, ale tłuszczem zwierzęcia ofiarnego (*ton hieroiou to demo*) pokrywają sam kamień, podczas gdy, według wzoru zaczerpniętego z postępuku Prometeusza, tym tłuszczem powinny być obłożone kości udowe zwierzęcia spalane na ołtarzu. O tym, co dzieje się na ołtarzu i co dzieje się z mięsem złożonego w ofierze zwierzęcia, nie wiemy.

Plutarch jest równie daleki od precyzji w używaniu terminu *thysia*, jak Pauzaniusz. Jako *thysia patrios* („ofiara tradycyjna”, „obrzęd tradycyjny”) opisuje Plutarch (*Quaest. Conv.* VI 8) obrzęd sprawowany tak publicznie (*epi tes koines hestias*) przez archonta w jego rodzinnej Cheronei, jak i prywatnie przez poszczególnych obywateli po domach. Było to rytualne wypędzanie demona Głodu (Boulimos). Obrzęd polegał na chłostaniu wierzbowymi witkami (*agninai rhabdois*) i wyrzuceniu za drzwi domostwa specjalnie wybranego niewolnika (*ton oike-ton hena*). Nieco dalej wspomina Plutarch, powołując się na *Ionika Metrodorosa*¹⁸, obrzęd zapobiegania klęsce czy tylko niebezpieczeństwu głodu w Smyrnie. Ale tam składano w ofierze całopalnej czarnej byka, natomiast w Cheronei nie ma mowy o zwierzęciu ofiarnym. Termin *thysia* odnosi się do rytuału bez składania ofiary. Trudno za taką uznać niewolnika, którego tylko wygania się za drzwi, wygłaszając rytualną formułę. Obrzęd jest tu nieco podobny do znanego szeroko tak z Aten, jak i z innych terenów rytuału oczyszczającego, polegającego na dorocznym pozbywaniu się osobnika specjalnie przygotowanego na tę okazję, zwanego „koźłem ofiarnym” (*pharmakos*). Bywał to czasami skazany na śmierć przestępca, choć chyba rzadko rzeczywiście zabijany w trakcie wykonywania rytuału. W wypadku Cheronei nie można jednak twierdzić, jak często uważa się w badaniach nowożytnych w odniesieniu do znanych jeszcze z Hipponaksa obrzędów wypędzania *pharmakosa*, że jest to pozostałość czy namiastka ofiary z ludzi. Pamiętać przy tym trzeba, że i *pharmakos* wcale nie zawsze ponosił śmierć w wyniku czynności rytualnych. W Leukas (Strabo X 2,9) na zrzucanego ze skały w morze skazańca czekały na wodzie łodzie. Wyławiano go i usuwano poza granice *polis*. Tego typu obrzędy, choć też zaliczane do *thysia* (tego terminu używa Strabo), nie musiały być krwawe i wcale nie musiały wiązać się z uśmierceniem głównej postaci grającej

¹⁸ Jacoby FGrH43F3.

rolę *katharmata*¹⁹ („odpadki usuwane przy obrzędzie oczyszczalnym”) — nie chodziło o śmierć, a o symboliczne usunięcie zagrożenia, tak jak to właśnie było w Cheronei. Rytuał miał charakter *performance*, samo jego wykonanie zapewniało skuteczną ochronę przed złem.

Można naturalnie wskazać wiele innych przykładów użycia terminu *thysia* dla obrzędu bez krwawej ofiary, a szczególnie interesujące wydają się dziwne przypadki udawanej ofiary zwierzęcej. Naturalnie, najbardziej znany, niemal standardowy przypadek to *bous hebdomos*, czyli rodzaj wypieku w kształcie wołu. Według autora odpowiedniego hasła w księdze Suda, postępowali tak ubodzy. Zarazem jednak tenże autor wylicza po prostu sześć gatunków zwierząt (*empsycha*) składanych w ofierze, po których następuje właśnie ów „siódmy wół”. Inskrypcja²⁰ zachowana na fragmencie ołtarza z Aten (IV–III w. p.n.e.) informuje, że składano takie ofiary Apollonowi Pythios (*treis hebdomous bous*). Przypomnijmy, że podobną ofiarę złożył w Olimpii Empedokles, ofiarując „wołu z miodu i mąki”²¹.

Bardziej zagadkowy jest *lokrikos bous*²², czyli ogórek z dodanymi patyczkami, mającymi imitować nogi i rogi wołu (*sikyois hypothentes ksyla mikra*). Wyłącznie jako ciekawostkę odnotujemy, że podobną ofiarę, również w postaci ogórka przybranego patyczkami i udającego wołu, podaje Evans Pritchard jako zwyczaj u Nuerów²³. Czy w Lokroi kładziono na ołtarzu ogórek — bądź wiele ogórków — i spalano je jak kości udowe zwierzęcia? Czy też, jak czasami w wypadku produktów rolnych, kładziono je na *trapedza* (rodzaj specjalnego stołu) dla bóstwa? Ale co potem z tymi ogórkami robiono? Na te pytania brak nam niestety odpowiedzi.

Z dzieła Apollodorosa „*Peri theon*”²⁴ pochodzi podstawowa informacja o „jabłkach Heraklesa”. Było to z kolei jabłko, podobnie jak *lokrikos bous* przybrane patyczkami i udające wołu, składane na święcie Heraklesa w attyckim demie Melite. Apollodoros konsekwentnie mówi o *thysia*, a ofiara następowała w trakcie święta Heraklesa z przydomkiem *Aleksikakos* („odpychający zło”) lub *Melon* („Herakles jabłkę” [w grece jest *genetivus pluralis*] lub „jabłkowy”). Takie jabłka składano Heraklesowi również w Beocji, z tym że miała to być imitacja barana (*hos probaton* — Pollux I 30). Wybitny uczonej poprzedniej epoki, Ludwig Deubner, uważał, że Herakles wchłonął w siebie postać dawnego „boga jabłkę” (*Apfelgott*)²⁵, wydaje się jednak wątpliwe, aby gdziekolwiek wśród Greków czy jakichś znanych

¹⁹ cf. J. Bremmer, *Scapegoat Rituals in Ancient Greece*, „Harvard Studies in Classical Philology”, t. LXXXVII, 1983, s. 299–320.

²⁰ Sokolowski LSCG 25.

²¹ Diogenes Laertios VIII 53 (przekład W. Olszewskiego).

²² Zenobius, *Cent. V 5* (*Corpus Paroemiographorum Graecorum*, ed. E.L. Leutsch, F.G. Schneidewin, t. I, Gottingae 1839, s. 116).

²³ E.E. Evans-Pritchard, *Religia Nuerów*, przeł. K. Baraniecka, M. Olszewski, Kęty 2007, s. 265.

²⁴ Jacoby FGrH 244F115 (= Zenobius *Cent. V 22*).

²⁵ L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1956 (wyd. I 1932), s. 226–227.

im ludów istniał kiedykolwiek kult „boga ogórków”. Ale jeśli — jak można przypuszczać — i jabłka dla Herkalesa, i „ogórek lokryjski” spalano na ołtarzu, to dym idący do nieba (*knise*) raczej nie zawierał w sobie zapachu zwierzęcego tłuszczu, miłego jakoby Olimpijczykom. Taka ofiara nie jest zatem zgodna ani ze słynnym modelem Vernanta, ani z teorią Meuli–Burkert.

Wszystkie wspomniane tu rodzaje *thysia* łączy jedno — są to zawsze działania zwrócone do jakichś czynników niezależnych od ludzi, niewątpliwie związane z systemem symboli i budujące w ludziach określone, trwałe nastroje i przekonania. Świadomie nawiązuję tu do antropologicznego rozumienia religii, takiego jakie zaproponował Clifford Geertz²⁶. W wypadku wypędzania Boulimososa, opisanym przez Plutarcha, trudno mówić o kulcie jakiegokolwiek bóstwa, ale z pewnością idzie o budowanie trwałego nastroju i utrzymanie ogólnej koncepcji ładu. Jest to zarazem zawsze sposób wyrażenia ludzkiej *eusebeia*, rozumianej zgodnie z przytoczoną wyżej myślą Arystotelesa.

W cytowanym wyżej miejscu Arystoteles (czy Pseudo–Arystoteles) odróżnia *eusebeia* wobec bogów (*pros tous theous*) i wobec *daimones*, co mogłoby sugerować, że nie używa on synonimicznie pojęć *theos* i *daimon*. Z drugiej jednak strony, jego użycie przymiotnika *deisidaimon* sugeruje ścisły związek *daimones* i *theoi*. Otóż w „Polityce” (V 15; 1315a) filozof wskazuje, jak ma postępować tyran, by zyskać akceptację poddanych: „powinien sprawiać wrażenie, że mu kult bogów szczególnie leży na sercu”²⁷ (*deisidaimon einai kai phrontidzein theous*).

Deisidaimonia i człowiek określany jako *deisidaimon* to temat XVI „Charakteru” Teofrasta. Tytuł tej rozprawki zwykle tłumaczy się jako „zabobonność”²⁸. *Deisidaimonia* to zatem uleganie przesądom, co nader często bywa rozumiane zgodnie z nowożytnym, a w najlepszym razie rzymskim ususem językowym, jako zachowanie śmieszne i sprzeczne z prawdziwą pobożnością, a nawet takie, które staje się zaprzeczeniem prawdziwej pobożności w myśl znanej z Seneki²⁹ zasady rzymskiej: *religio deos colit, superstitio violat*.

Grecki termin *deisidaimonia* oznacza dosłownie „strach przed bogami”, czyli wyraża uczucie lęku, który budzą oni u ludzi. Za *deisidaimon* może być uznany u Teofrasta człowiek, który się bogów boi i spodziewa na każdym kroku ich nieprzyjemnego działania, dlatego staje się śmiesznie gorliwy w okazywaniu przesadnej pobożności i wykonywaniu rozmaitych zabiegów mających zneutralizować zagrożenie i ustrzec go przed gniewem bóstwa. Jednak zasadniczo robi to, co wszyscy i co się należy, jedynie z przesadą i mylnie widząc wszędzie oznaki zagrożenia. Ale na pozytywne znaczenie terminów *deisidaimon* i *deisidaimonia*

²⁶ C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005, s. 112.

²⁷ Przekład L. Piotrowicza.

²⁸ Cf. Teofrast, *O pobożności*, s. 354.

²⁹ *De clementia* II 5,1.

przed Teofrastem zwrócił uwagę jeszcze w 1929 r. Hendrik Bolkestein³⁰, a za nim Martin Nilsson³¹. Wspomniane wyżej miejsce u Arystotelesa, było jednym z punktów wyjścia dla Bolkesteina. Wskazał on na liczne inne wypadki użycia *deisidaimon* i *deisidaimonia* w znaczeniu niemal synonimicznym z *eusebeia*. Do nieco podobnego wniosku doszedł w naszych czasach Hugh Bowden, który analizując i porównując traktaty Teofrasta i Plutarcha wskazuje, że *in real life deisidaimonia* była postawą bliską *eusebeia*³².

Widać to zresztą wyraźnie u Appiana (*Samn.* 12,1), według którego Pyrrus, złupiwszy sanktuarium Persefony w Lokrach Epifizeryjskich, miał powiedzieć, że cześć dla bogów (*theosebeia*) okazywana w nieodpowiednim momencie (*akairoi*) jest tym samym, co *deisidaimonia*. Z kolei według Ksenofonta (*Agésil.* 11,8) Agesilaos był *deisidaimon*³³, co jest bezsprzecznym świadectwem, że strach przed bogami może być pozytywną cechą człowieka. Poświadczenia ścisłego związku strachu przed bogami z poczuciem należnego im szacunku (*aidos*) są dość liczne od Homera po wiek IV i starannie zanalizowane przez Bolkesteina i jego ucznia, Petera J. Koetsa, w rozprawie doktorskiej przygotowanej pod kierunkiem Bolkesteina³⁴.

Sam strach (*deos*) może być uczuciem pozytywnym czy raczej powodować pozytywną, właściwą postawę także w zachowaniach spoza sfery religijnej. U Lizjasza (*Epitaphios* 57) to *sophrosyne kai deos*, które dawna potęga Aten wywoływała u wszystkich ludzi, zapewniały spokój i bezpieczeństwo Grekom. Z innego miejsca Lizjasza (32, 13) jasno wynika, że podstawą moralnego zachowania człowieka powinna być obawa przed bogami (*theous dedienai*). U Platona w „Eutyfronie” (12c) Sokrates rozważa związek *aidos* i *deos*. Przytacza powiedzenie, że „gdzie jest strach (*deos*), tam i wstyd (*aidos*) będzie”. Polemizuje z nim, mówiąc: „gdzie wstyd jest, tam i strach będzie” (pamiętać trzeba, że *aidos* ma znaczenie na ogół pozytywne, oznaczając poczucie skromności i szacunku wobec innych). W końcu orzeka, że „wstyd jest pewną częścią strachu”³⁵ (*morion gar aidos deous*).

³⁰ H. Bolkestein, *Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia als religionsgeschichtliche Urkunde*, Giessen 1929.

³¹ M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion. Erster Band: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, wyd. III, München 1967, s. 796–797.

³² H. Bowden, *Before Superstition and After: Theophrastus and Plutarch on Deisidaimonia*, „Past and Present”, Supplement 3, s. 66.

³³ W przekładzie polskim (Ksenofont, *Agesilaos*, przekład pod kierunkiem R. Kuleszy, Warszawa 2014, s. 77) — „bogobojny”.

³⁴ P.J. Koets, *Deisidaimonia. A contribution to the knowledge of the religious terminology in Greek*, 1929 (*non vidi*, cf. H. Bolkestein, *Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia*, s. 10).

³⁵ Wszystkie cytaty w tłumaczeniu W. Witwickiego.

Strach przed bogami leży zatem u podstawy pobożności greckiej. Powtórzmy: bogów nie sposób poznać, ludzie nie mają żadnej o nich wiedzy i nigdy nie mogą być pewni, jak się wobec nich należy zachować. Tym niemniej bogowie wymagają czci, zaniedbania w tej dziedzinie mogą prowadzić do skutków katastrofalnych, czego doświadczyło pokolenie srebrne u Hezjoda. Ludzie muszą czynić wszystko, żeby się bogom nie narazić.

Zdaniem tytułowej postaci dialogu Platona „Timajos” ludzie mający choć trochę rozsądku (*kai kata brachu sophrosynes metechousin*) we wszystkich działaniach — tak o dużym, jak i niewielkim znaczeniu (*smikrou kai megalou pragmatos*) — zawsze przywołują bogów (27c). Niewątpliwie taki właśnie charakter ma każdy obrzęd zwany *thysia*, spełniany w wypadku regularnych świąt i ceremonii polis, a także doraźnie przy licznych i rozmaitych okazjach publicznych i prywatnych. Każdemu składaniu ofiary towarzyszy modlitwa, czyli zwrócenie się bezpośrednio do bogów, a w wypadku ofiary krwawej zwierzę staje się ofiarą (*hierieion*) w momencie poświęcenia go bóstwu, jeszcze przed dokonaniem aktu zabicia. Ofierze towarzyszy modlitwa, a czynność ta w kilku tekstach tzw. *leges sacrae* wyrażona jest czasownikiem *kateuchomai*. Na podstawie inskrypcji z Oropos z IV w. p.n.e. (LSCG 69), mówiącej o obowiązkach kapłana i regulującej procedurę złożenia ofiary, można sądzić, że modlitwa odbywała się nad zabitym już zwierzęciem w momencie składania przeznaczonych dla Amphiraosa części na ołtarzu (*kateuchestai de ton hieron kai epi ton bomon epitithein*). Zauważmy na marginesie, że ofiara jest składana według rytuału uważanego w nauce nowożytnej za „olimpijski”, nie ma tu holokaustu, mięso przeznaczane jest do konsumpcji uczestników obrzędu, co wynika jasno z zakazu wnoszenia go poza *temenos* (przeznaczenie mięsa zwierzęcia ofiarnego do spożycia przez uczestników obrzędu jest zresztą dobrze znane i w innych przypadkach kultu herosów). W Oropos interesujące jest też, że ofiarę, pod nieobecność kapłana, może złożyć każdy i w dodatku taką, jaką chce (*ho ti an boletai hekastos*).

Każdy rytuał religijny buduje jedność albo w każdym razie zapewnia łączność i wspólnotę jego uczestników. W wypadku *thysia*, niezależnie czy jest to ofiara krwawa, czy też jakiegokolwiek inne, tak określone działanie, będące zawsze rodzajem *performance*, najważniejsze staje się zbudowanie i utrzymanie łączności z bóstwem lub bóstwami. Od czasów *krisis* na Mekone tylko w ten sposób można osiągnąć życzliwą obecność bogów, a akt Prometeusza oznacza przede wszystkim dzielenie się z bogami. Obecność nieznanych sił, które zawsze i niezależnie od ludzkiej woli mogą wtargnąć w świat ludzi, może zawsze być niebezpieczna i dla ludzi wysoce kłopotliwa, akt rytualny ma na celu zachowanie harmonijnych z nimi stosunków i zapewnienie sobie jeśli nie życzliwości, to przynajmniej neutralności tych sił. Rytuał także w jakimś sensie zobowiązuje bogów i prowadzi do stosunków z nimi opartych na *charis*. Niekoniecznie należy tu widzieć działanie zasady *do ut des*, raczej idzie przy tym o osiągnięcie poczucia współuczestnictwa — bogowie włączeni w świat i działania ludzi przestają być groźni i nieobliczalni. Ludzie

dzielią się z nimi nieomal wszystkim, co mają lub z czego korzystają i dowodzą swoim zachowaniem, że traktują ich z należną czcią. W ten sposób pokonują też własny strach przed bogami i zyskują pewność, że nie poczują się oni urażeni. Naturalnie absolutnej pewności bezpieczeństwa ludzie nigdy nie zyskają, a *deisidaimonia* pozostaje zawsze częścią *eusebeia*.

Przywoływany tu już Walter Burkert, którego fascynujące interpretacje wpłynęły w wielkiej mierze na nowożytny pogląd na religię Greków, widział, jak wiadomo, w ofierze krwawej cały splot emocji i obaw wywoływanych przez świadomość śmierci i poczucie winy z powodu zadawania śmierci. Zabicie zwierzęcia to według tej teorii surogat zabójstwa człowieka. Strach przed śmiercią i zabijaniem prowadzić miały do powstania greckiego rytuału ofiary. Być może jednak należałoby powiedzieć, że u podstaw obrzędu *thysia* leży po prostu strach przed bogami. Chyba sami starożytni byli tego świadomi, jak zdaje się świadczyć rzymska maksyma *primus in orbe timor fecit deos*.

Piety and Sacrifice. Fear of Gods in Religious Beliefs of the Greeks

The leading place in the contemporary studies of religion and religious rituals of ancient Greeks is occupied by the question of animal sacrifice. It is, to a large extent, the result of impact made by Walter Burkert's famous book *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (1983). Burkert's theory of animal sacrifice competes with the interpretation of Jean-Pierre Vernant presented in his several works. Burkert emphasised the experiencing of the act of killing and feeling of guilt excited by the act of killing, while for Vernant more important was the significance of ritual act of slaughtering of the animal that as a result of this act was becoming food for the people. In recent years the research conducted in this field either developed the hypothesis of both authors or were polemical with them. In any case, the basis for interest was the act of killing of an animal. The Greeks, however, offered various kinds of sacrifices to gods, both in the form of crops or various offerings baked from flour, some shaped as animals (*bous hebdomos*). Especially interesting is the case of *lokrikos bous*, made of a cucumber with sticks symbolising legs and horns of the ox. Similar was the case of apples offered to Heracles. In many cases, besides of burning of parts of the sacrificed animal, on the god's altar a table was put (*trapeza*) to present various food items, both meat and crops (usually, after the ritual ended, the food was collected by the priest). This allows us to conclude that for the Greeks the most important element of the animal sacrifice was not the offering to the god but sharing the food important for the people. As a result, people hoped that the god would repay them. Thus, it was the reciprocity of relations (*charis*) with gods that the Greek religiousness or piety (*eusebeia*) was based on, dominated, on the one hand, by the belief of distance and inaccessibility of the world of gods, and on the other by the belief of necessity of maintaining the relationship with them, while performing acts of respect and reverence. At the same time the world of gods remained mysterious, people did not know

their real names, how many they were and where did they live; many of them were still unknown. This evoked in humans feelings of deep uncertainty and anxiety, in fact necessary towards gods. The term *deisidaimonia* — translated into modern languages as ‘superstition’ and in fact used in this sense, with a distance, irony or even condemnation, by Theophrastus and then Plutarch, included the conviction that respect (*aidos*) for gods was inseparably connected with fear (*deos*) of them and fear of them was in fact the expression of human piety. Such fear was a positive phenomenon and suitable for the human condition. The whole of sacrifice rituals of the ancient Greeks and special place of those rituals within the cult were the result of that fear, which as fact to which too little attention has been paid to date.

