

WŁODZIMIERZ LENGAUER

Postscriptum o ofierze krwawej u Greków

(w odpowiedzi
Jackowi Dobrowolskiemu)

[Rozmowa o „Gardzienicach”
i *Metamorfozach*]

Mit o genezie ofiary krwawej w jego klasycznej, nieomal „ortodoksyjnej” wersji, czyli taki, jaki opowiada Hezjod w *Theogonii*, ma jedną cechę wspólną z ujęciem Porfiriusza, czy jeszcze wcześniej niektórych pitagorejczyków lub może orfików (świadectwem tych wczesnych koncepcji są odpowiednie fragmenty *Katharmoi* Empedoklesa). W obu wypadkach pojawia się zgodne przekonanie, że były niegdyś czasy, gdy bogom nie składano takich ofiar. Porfiriusz zresztą też przecież przytacza wcześniejsze opowieści, posługując się między innymi obszernymi fragmentami niezachowanego do naszych czasów traktatu Teofrasta *Peri eusebeias*. Mity, które zna i opowiada Porfiriusz mówią o pierwszym wypadku zabicia zwierzęcia w ofierze, a najbardziej charakterystyczna jest tu zaczerpnięta z Teofrasta opowieść stanowiąca *aition* obrzędu ateńskiego spełnianego w dzień święta Dzeusa (*Dipolieia*). Według tego mitu zabity wówczas wół był sam sobie winien, ponieważ zjadł i zdeptał wyłożone na ołtarzu płody rolne, jakie wtedy składano bogom w ofierze. Niejaki Sopatros, zresztą nie-Ateńczyk, oburzony tym postępkami porwał siekierę i zabił zwierzę. Rzecz znamienna, wołu pochowano, a Sopatros opuścił Ateny. Ale kraj nawiedziła klęska posuchy i głodu, a wyrocznia delficka poleciła szukać sprawcy mordu. Sprowadzono więc Sopatrosa, ale z jakichś powodów nie wykryto, że to on zabił zwierzę. Ten zaś, by uwolnić się od poczucia winy i ciężającej nad nim klątwy, zażądał, by uczyniono go obywatelem i by odtąd zabijano zwierzę w ofierze w imieniu całej wspólnoty. Tak się i stało, a dziwny obrzęd ofiarny (z którego archaicznych i niezrozumiałych cech podkpiwa już Arystofanes) przy święcie *Dipolieia* łączył się odtąd z poszukiwaniem sprawcy mordu zwierzęcia zakończonym uznaniem noża ofiarnego za winnego i skazaniem tego przedmiotu na utopienie w morzu.

Historia ta miała i inny wariant, ale istotne są dwa jej elementy: poczucie winy sprawcy oraz przekonanie, że zwierzę samo sobie jest winne, zostało ukarane lub zabite w gniewie. Podobne wątki występują i w innych przytaczanych przez Porfiriusza opowieściach.

U Hezjoda opowieść o pierwszej ofierze różni się od tych mitów przede wszystkim tym, że obrzęd ofiarny ustanawia Prometeusz, a więc postać należąca do świata nieśmiertelnych, do kategorii bogów (choć nie olimpijskich). Ofiara krwawa ma więc początki boskie, także dlatego, że słynny podstęp Prometeusza dokonał się przecież za wiedzą Dzeusa, który na dodatek znał wszelkie jego przyszłe konsekwencje, a należało do nich wysyłanie ludziom Pandory. Ale różnica jest jeszcze głębsza, bo według opowieści Porfiriusza ludzie w czasach przed ofiarą krwawą znali kult bogów i składali im ofiary, tyle że wyłącznie z płodów rolnych. Według Hezjoda kultu bogów najwyraźniej wcześniej nie było. Poeta nie mówi tego wprawdzie *explicite*, ale przecież pisze o *krisis*, czyli rozdzieleniu ludzi i bogów na górze Mekone. Do tego momentu ludzie i bogowie żyli razem. Ofiara krwawa rozpoczyna nowy etap w stosunkach bogów z ludźmi, albo raczej nową epokę w dziejach ludzi.

Historie znane Porfiriuszowi, zwłaszcza opowieść o Sopatrosie, są znakomitą potwierdzeniem teorii ofiary krwawej sformułowanej niegdyś przez Karla Meuli i rozwiniętej przez Waltera Burkerta. Mówiąc najogólniej, chodzi w niej o to, że zabicie żywego zwierzęcia wywoływało u człowieka poczucie winy wobec sił rządzących przyrodą i wobec tego wymagało zawsze spełnienia szczególnego obrzędu. Początek takiej obrzędowości widzą obaj uczeni u łowców paleolitycznych, a jej pozostałości dostrzegają w zwyczajach współczesnych myśliwych i w folklorze europejskim (obyczaje towarzyszące do niedawna ubojowi zwierząt na wsi). Jednak mit Hezjoda nie wskazuje ani na poczucie winy (zwalnia przecież ludzi od odpowiedzialności za pierwszy wypadek zabicia zwierzęcia), ani na magię myśliwych (pozostawianie czaszki lub szkieletu zwierzęcia, szczególne traktowanie niektórych jego części).

Druga teoria wyjaśniająca genezę ofiary krwawej u Greków jest autorstwa Jean-Pierre Vernanta. Jej podstawą jest właśnie mit hezjodejski. U Hezjoda zwraca uwagę sam podział ofiary. Bogowie otrzymują kości pokryte tłuszczem, a właściwie dym z palonych na ołtarzu części. Mięso przypada ludziom, bo tylko oni potrzebują jedzenia. Mit tłumaczy w ten sposób zwyczaj ludzki zjadania mięsa.

Obie te teorie łączą wskazanie na głębokie i podobne znaczenie religijne mitów o pierwszej ofierze. Przyjrzyjmy się wprawdzie drugiej z nich. Ważne jest nie tylko to, że ludzie jedzą mięso. Istotne znaczenie ma fakt,

że ludziom przypadają w udziale podlegające rozpadowi części żywej niegdyś istoty, podczas gdy bogowie otrzymują dym, który rozplywa się w wiecznym powietrzu, stanowiąc jego składnik. Mit zawiera prawdę o istocie człowieczeństwa: śmiertelne, przemijające istoty żywią się tym, co podlega śmierci i rozpadowi, do nieśmiertelnych bogów należy ulotny, ale do nich idący i rozplywający się w boskim eterze dym, w swej postaci przypominający *psyche* ludzką. Nadto sens kryje się jeszcze i w tym, że ofierze towarzyszyć ma uczta (zwykle mięso ofiarne zjadano na miejscu, odejścia od tej reguły w okresie archaicznym i klasycznym są rzadkie i zawsze tłumaczone jakimś odrębnym *aition*). Jeść uśmierconą żywą istotę wolno więc ludziom tylko w tej niezwyklej, świętej sytuacji. Z kolei uczta to forma społecznego współżycia ludzi, znajdującego się w ten sposób pod opieką bogów. Złożenie ofiary krwawej przesycane jest więc religijnością i głęboką świadomością kondycji ludzkiej oraz zasad stosunków między ludźmi i bogami, a także między żyjącymi w społeczności ludźmi. Ofiara krwawa jest więc postrzegana jako podstawa cywilizacji ludzi i jednocześnie zasada utrzymująca ład w świecie podzielonym między ludzi i bogów.

Teoria Meuli-Burkert (tak zwykł ją nazywać sam Walter Burkert we wszystkich swoich pracach) nie jest sprzeczna z interpretacją Vernanta, lecz przeciwnie, komplementarna. Także i tu chodzi przecież o to, że paleolityczny łowca przeżywał śmierć zwierzęcia, które uśmiercał z konieczności, by się żywić jego mięsem. Uznawał za konieczne odłożenie jakichś części na ofiarę siłom czy bóstwom, które uważał za czynnik sprawczy obfitości w przyrodzie. Miał więc głębokie, religijne przekonanie, że upolowane zwierzę nie jest jego pełną własnością, musiał też mieć świadomość, że czyni tak za zgodą sił wyższych, dbając w ten sposób o utrzymanie ustanowionego przez nie w świecie porządku.

Myślę, że starożytny Grek ze zrozumieniem przyjąłby oba te wyjaśnienia uczonych nowożytnych. Są one *implicitie* zawarte we wspomnianych wyżej mitach. Opowieści Porfiriusza i mit Hezjoda w tym punkcie znów się zbiegają: ofiara krwawa jest podstawą cywilizacji

i życia społecznego ludzi. Kiedyś mogło być inaczej, ale były to zupełnie inne czasy, ludzie byli inni i żyli w inny sposób (z mitu Hezjoda jasno przecież wynika, że nie było wówczas kobiet!). Cywilizacja polis oparta jest na obrzędzie krwawej ofiary.

Ale trzeba dodać jeszcze jeden aspekt krwawej ofiary dostrzegalny nie tak w micie, jak w samym już obrzędzie. Otóż składane w ofierze zwierzęta są poświęcone bóstwom od momentu wybrania ich przez ofiarników. Prowadzi się je w uroczystej procesji przybrane i wyczyszczone, skomplikowane zabiegi mają na celu otrzymanie od nich znaku zgody na śmierć. Do prowadzonych zwierząt stosuje się termin *ta hiera* oznaczający także obrzędy. Zwierzęta przeznaczone na ofiarę są święte, należą do bogów. Sam akt ofiarny jest jedynym dostępnym ludziom środkiem komunikacji ze światem bogów. Bez zabijanych zwierząt komunikacja ta byłaby niemożliwa. W obliczu bóstw ludzie potrzebują pośrednictwa zwierząt, ale to właśnie ludzie czynią z nich *hiera*. Ludzie włączają zwierzęta w świat, w którym śmiertelni spotykają się z bogami.

Walter Burkert, tropiąc obrzędy leżące u podstaw tragedii, wskazywał na znaczenie ofiary z kozła. W zupełnej zgodzie ze świadectwami starożytnych wysuwał hipotezę, że przedstawienie tragiczne wyrosło z zachowania kręgu ofiarników zgromadzonych przy okazji tego obrzędu dionizyjskiego. Byłaby to więc gdzieś w zamierzonych początkach istotnie „pieśń nad kozłem”, jak wyjaśnia wyraz *tragodia* jedna z gloss antycznych. Ale tematem tej pieśni nie stało się zabicie kozła, nie śpiewano też raczej o losach Dionizosa. Z jakichś powodów pieśń taka stała się, by znów odwołać się do innej glossy, *mimesis* losów i czynów herosów. Zawsze jednak były to losy tragiczne, bohater ponosił klęskę, nierzadko spotykała go śmierć. Od śmierci kozła po śmierć człowieka – czyż nie jest to metafora wspólnego losu wszystkich istot śmiertelnych tak ludzi, jak i zwierząt? Trudno o dobitniejsze wskazanie na wspólnotę ziemskiego świata skazanego zawsze na śmierć i wspólnie zabiegającego o uwagę zimnych, dalekich i często wrogich bóstw.