

EWA OSEK

Katolicki Uniwersytet Lubelski
Jana Pawła II

LUKIAN Z SAMOSAT NA TEMAT KRWAWYCH RYTUAŁÓW: DIATRYBA *O OFIARACH*

Lukian z Samosat, nazywany bluźniercą albo oszczercą, czy raczej należało-
by powiedzieć ateistą, ponieważ w swoich dialogach wystawia na pośmiewis-
ko nawet opowieści o bogach. Urodził się za panowania cesarza Trajana
lub później. Był adwokatem w Antiochii Syryjskiej, a doznawszy niepowo-
dzeń w tym zawodzie, zwrócił się do układania mów i napisał ich nie-
zliczenie dużo. Podobno umarł pokąsany przez psy, bo wściekle szczekał
przeciw Prawdzie. W *Żywocie Peregrinosa* atakuje chrześcijaństwo i – bez-
bożnik! – bluźni przeciw samemu Chrystusowi. Dlatego też poniósł stosow-
ną karę za wściekłość w życiu doczesnym, a w przyszłym stanie się
dziedzicem ognia wiecznego wraz z Szatanem.

Księga Suda¹

W taki oto sposób prezentuje Lukiana księga Suda, podsumowując opinie
wcześniejszych bizantyńskich pisarzy – Focjusza, Aretasa i innych, którzy
zresztą chętnie czytali utwory sofisty, podziwiając je za styl i czystość języka
attyckiego². Informacje z księgi Suda o życiu i twórczości pisarza – pomimo
formy, w jakiej zostały przekazane – są prawdziwe. Rzeczywiście urodził się
między 115 a 125 r. po Chr.; mógł być logografem, czyli pisarzem mów
sądowych³, pisywał też satyryczne dialogi przedstawiające w krzywym zwier-
ciadle grecką mitologię (*Rozmowy bogów*, *Zgromadzenie bogów*, *Zeus ma
trudności w dyskusji*, *Zeus tragic*); nawet niewiarygodny przekaz dotyczący

¹ Suda Lexicon, księga Lambda, 683. Jeżeli nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia cytatów greckich
pochodzą od autorki artykułu [E. O.].

² Baldwin 1982, s. 626–630. Autor artykułu analizuje sposób, w jaki doszło do powstania
obrazu Lukiana-Antychrysta, jaki przedstawia księga Suda.

³ Por. Cancik 2005, s. 837–845 (najważniejsze informacje o życiu i twórczości Lukiana wraz
z aktualną bibliografią).

śmierci musi być jakimś echem jego wyraźnych sympatii cynickich („cynicy” to po grecku „pieski”, stąd symboliczna śmierć w wyniku pokąsania przez psy i wściekliczny), znane są dobrze jego wycieczki antychrześcijańskie (*Aleksander, O zgonie Peregrinosa*), zakwestionować można co najwyżej zasadność nadania mu miana ateisty.

Wśród licznych utworów Lukiana zachowała się krótka satyra czy diatryba *O ofiarach* (*Peri thysion*), w której zawarty jest najpełniejszy opis rytuału składania krwawych ofiar, jaki zachował się do naszych czasów z okresu 100 r. przed Chr. – 200 r. po Chr.⁴ Pierwsza część opisu (rozdz. 12) ze względu na detaliczność i szczegółowość, z jaką przedstawia rytuał ofiarniczy, stwarza wrażenie w pełni obiektywnej relacji, w drugiej natomiast (rozdz. 13) dominują emocje: autor wpada nieomal w histerię z tego powodu, że przelano krew zwierzęcia, że kapłan ma ręce unurzane we krwi, że wyjmuje zakrwawione wnętrzności itd. Przed przystąpieniem do krytycznej analizy interesującego nas opisu ofiar zajmę się najpierw kontekstem, w jakim się on pojawia, i samą konwencją utworu.

1. Konwencja cynickiej diatryby

Pismo *O ofiarach* ze względu na swój polemiczny charakter i wydźwięk wyraźnie moralizatorski nie jest obliczone – tak jak inne utwory Lukiana – wyłącznie na efekt komiczny ani podporządkowane jednemu nadrzędnemu celowi, jakim jest dla tego autora rozbawianie publiczności. Utwór ten, utrzymany wyraźnie w konwencji diatryby⁵, z jednej strony przeciwstawia się tradycyjnej religii greckiej z jej zwyczajowym składaniem ofiar bogom, z drugiej zaś pokazuje, jak nie należy czcić bogów, przy czym brakuje części pozytywnej: pokazania, jak powinna wyglądać autentyczna pobożność. Lukianowa diatryba *O ofiarach* – podobnie jak diatryby i satyry cyników⁶ – nie atakuje ludowej pobożności i religii ze stanowiska ateistycznego. Autor

⁴ Petropoulou 2008, s. 40–42.

⁵ Holzman (1988, s. 181) określa gatunek literacki tego pisma jako diatrybę. Diatryba jest to popularno-filozoficzny wykład czy prezentacja, często krytykujący konwencje społeczne i tradycyjne zwyczaje.

⁶ Chodzi o Biona Borystenitę (IV/III w. przed Chr.) – twórcę diatryby filozoficznej, oraz Menipposa z Gadary (I poł. III w. przed Chr.) – twórcę tzw. satyry menippejskiej. O obu autorach bardzo niewiele wiadomo, oprócz tego, co przekazał na ich temat Diogenes Laertios (*Vitae philosophorum*, IV 7; VI 8). Bion miał utrzymywać, że nie ma bogów, szydził ze świątyń i z ludzi niosących bogom ofiary (Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, IV, 55–56). Menippos, którego cała twórczość przepadła, jest sławny przede wszystkim z tego, że Lukian uważał jego satyry za swój wzorzec literacki. Na temat gatunków stosowanych przez dawną literaturę cynicką, zob.: Dudley 1937, s. 110–116; Helm 1906.

od razu we wstępie rozwiewa ewentualne wątpliwości, zaznaczając, że wszystkie tradycyjne przejawy pobożności, takie jak składanie ofiar (*thysiai*), obchodzenie świąt i procesje na cześć bogów, świadczą nie o pobożności, lecz raczej o bezbożności⁷, ponieważ wynikają z niewłaściwej koncepcji bóstwa, skutkiem której ludziom wydaje się, iż bóstwo jest czymś tak nędznym, że potrzebuje ich ofiar i dowodów czci⁸.

Przez dziewięć początkowych rozdziałów diatryby Lukian niemiłosiernie wyszydza i doprowadza do absurdu antropomorficzne wyobrażenia o bogach. Ataki te są bardzo gwałtowne, a jednocześnie bardzo konwencjonalne, biorąc pod uwagę fakt, że każda szkoła filozoficzna w starożytności przeprowadzała własną krytykę antropomorfizmu, i że w czasach Lukiana były dostępne nawet zbiory cytatów filozoficznych na ten temat. Tak więc Lukian przedstawia, jak to bogowie olimpijscy – według poematów Homera i Hezjoda oraz wierzeń potocznych – obrażają się i wściekają⁹, bywają niewdzięczni, ale można ich zawstydić, czyniąc im gorzkie wyrzuty i wymówki¹⁰, popełniają morderstwa i inne zbrodnie (takie, jak kastracja, dzieciobójstwo, kazirodztwo, cudzołóstwo czy nierząd), zdarza im się zakochiwać, odczuwać ból i niedyspozycje fizyczne¹¹, doznają dobrodziejstw od ludzi, ilekroć ci wieńczą ich świątynie i palą części wołów i kóz¹². Wszyscy Olimpijczycy – jak sądzi Homer i większość ludzi – potrzebują ofiar, szczególnie dymu i krwi, w zamian za co sprzedają łaski. Ten powszechnie znany „fakt” pozwala Lukianowi ułożyć zabawną taryfę usług boskich¹³.

W rozdziale dziewiątym Lukian ukazuje przerysowany, groteskowy obraz homeryckich bogów: jak zasiadają wokół Zeusa i spoglądają z Olimpu na ziemię, czekając z utęsknieniem na tłusty dym z palonych ofiar i spływającą z ołtarzy krew, ponieważ dymem tym oddychają czy też inhalują się, zaś krwią się żywią:

⁷ Por. bardzo podobne ujęcie problemu u Epikura: „Bogowie wszakże istnieją, i wiedza o tym jest oczywista; nie istnieją jednak w ten sposób, jak to sobie tłum wyobraża; wyobrażenia tłum są zmienne. Bezbożny nie jest ten, kto odrzuca bogów czczonych przez tłum, lecz ten, kto podziela mniemanie tłum o bogach”. Epicurus. *Epistula ad Menoeceum* 123 = Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, 10, 123, tłum. K. Leśniak.

⁸ Lucianus Samosatensis, *De sacrificiis*, 1.

⁹ Tamże, 1.

¹⁰ Tamże, 3.

¹¹ Tamże, 4–7.

¹² Tamże, 3.

¹³ Tamże, 9; 2. Ten żartobliwy cennik usług boskich ma bardzo szacowne źródło, a mianowicie – ważny i trudny dialog platoński *Eutyfron* (14e–15a), gdzie uczestnicy rozmowy próbują zdefiniować pobożność jako sztukę handlowania z bogami i zastanawiają się, komu ta wymiana handlowa bardziej się opłaca: bogom czy ludziom, i która ze stron na tych transakcjach ostatecznie zyskuje.

I jeżeli ktoś składa ofiarę, cieszą się wszyscy [bogowie], nachylają się z otwartymi ustami nad dymem i spijają krew, która się po ołtarzach leje – zupełnie jak muchy¹⁴.

W rozdziałach dziesiątym i jedenastym przedstawiono poczynania ludzkie wynikające z antropomorficznej koncepcji bogów: ludzie wyznaczyli poszczególnym bogom święte gaje, góry, ptaki i rośliny, nawet całe miasta, pobudowali im domy, czyli świątynie, by – mając już ziemię do osiedlenia się – nie pozostawiali bez dachu nad głową i domowego ogniska. Punktem kulminacyjnym tych absurdalnych ludzkich poczynąń są krwawe ofiary składane bogom przez wszystkie nacje świata. Opis tych krwawych rytuałów znajduje się w rozdziałach od dwunastego do piętnastego. Autor omawia ofiary ze zwierząt składane przez Greków (12–13, por. ich omówienie niżej), a także przez barbarzyńców: Scytów, Asyryjczyków, Frygów, Lidyjczyków i Egipcjan (rozd. 13–15). Warto zauważyć, że cztery z pięciu barbarzyńskich nacji wymienionych przez Lukiana, w jego czasach już od dawna nie istniały, zaś autor przejął ich nazwy i informacje o ofiarach przez nich składanych bezpośrednio od Herodota¹⁵. Naszkicowana w *O ofiarach* „mapa” wierzeń ludów wschodnich i składanych przez nie ofiar była nieaktualna od 600 lat, Lukian popełnia więc gruby anachronizm.

Pod koniec rozprawy (rozd. 15) autor tłumaczy się z przedstawienia ludowej pobożności w formie satyrycznej. Uważa, że karcenie tych wierzeń czy też ich rzeczowa krytyka byłyby daremne – można się tylko z nich śmiać, jak Demokryt, albo nad nimi płakać, jak Heraklit. Znamienne jest tu przeciwstawienie ludowej pobożności, którą autor uważa za bezbożność, religii filozofów, z jaką chciałby zapewne utożsamiać prawdziwą pobożność. Wybór przedstawicieli filozoficznej religii nie jest przypadkowy. Lukian wprowadził w tym miejscu postaci Heraklita z Efezu i Demokryta z Abdery nie tylko dlatego, że stanowili oni „dobraną parę” ze względu na odmienną temperamentów¹⁶, lecz także z powodu ich powszechnie znanych wypowiedzi na temat bogów i kultu bogów. Najbardziej interesujące z ich poglądów w kontekście związku z Lukianową diatrybą są heraklitejska krytyka rytuałów oczyszczeń morderców za pomocą krwi zwierząt¹⁷ oraz demokrytejska

¹⁴ Lucianus Samosatensis, *De sacrificiis*, 9, tłum. W. Witwicki. Por. Homerus, *Ilias*, 3, 17; 4, 1; 7, 443.

¹⁵ Herodotus, *Historiae*, II–III (na temat religii egipskiej); IV (o scytyjskich ofiarach z ludzi).

¹⁶ Informacja o skłonności Heraklita do melancholii poświadczona jest przez Teofrasta, a przekazuje ją Diogenes Laertios w *Żywotach filozofów*, 9, 6. Demokryt zawdzięcza swój przydomek zapewne swym licznym (i częściowo zachowanym do dzisiaj) wypowiedziom o pogodzie ducha, zob.: Kirk, Raven 1999, s. 421. Lukian wykorzystuje znakomity efekt komiczny, jaki daje zestawienie kontrastujących ze sobą postaci „płaksy z Efezu i śmieszka z Abdery” także w dialogach *Licytacja żywotów filozoficznych* (13–14) i *O zgonie Peregrinosa* (7).

¹⁷ Heraclitus, frg B 5 (D-K), tłum. polskie J. Lang. Por. jego omówienie, w: Burkert 1985, s. 80–82.

nauka o zabobonności (deisidaimonia), wynikająca ze strachu przed widziadłami (eidolla), które ludzie przez swą niewiedzę uznają za bogów¹⁸.

Całość Lukianowej krytyki ofiar opiera się na nie wypowiedzianym, a jedynie zasugerowanym (w rozdz. 1) założeniu¹⁹, że bóstwo nie potrzebuje niczego. Lukian nie wymienia tu imiennie żadnego z filozofów cynickich, ale koncepcja bóstwa jako istoty niemającej żadnych potrzeb fizycznych, jest właśnie cynicka²⁰. Wychodząc z tego założenia, cynicy mieli też zwyczaj szydzić otwarcie ze zwyczaju składania ofiar²¹. Najślawniejszy z nich – Diogenes z Synopy (ok. 400 – ok. 325 r. przed Chr.) zwykł mawiać, że jest właściwością bogów nie potrzebować niczego, a właściwością ludzi, którzy chcą im być podobni, potrzebować niewiele²². Sam Lukian w *Żywocie Demonaksa* cytuje słowa współczesnego filozofa cynickiego, które ten wypowiedział, gdy został oskarżony w Atenach o nieskładanie ofiar bogini. Filozof ów odparł zarzuty, mówiąc, iż nie przypuszczał, by Atena potrzebowała czegokolwiek z jego ofiar²³. Choć Lukian w *O ofiarach* nie wspomina ani słowem o cynickiej koncepcji bóstwa bez potrzeb czy o cynickiej krytyce składania ofiar, przeprowadzanej z tego właśnie stanowiska, to jednak jego utwór, utrzymany w konwencji cynickiej diatryby, w oczywisty sposób implikuje cynicką teologię.

2. Opis krwawych ofiar

Lukianowa krytyka tradycyjnej pobożności i jej przejawów jest wymierzona szczególnie przeciw praktykom składania krwawych ofiar (w tekście greckim określanych terminem *thysiai*), stąd ich opis w *O ofiarach* (rozdz. 12–13) odznacza się drobiazgowością i wyjątkowym sarkazmem.

¹⁸ Wypowiedzi Demokryta na temat zabobonności znane są dzięki doksografom: Sekstusowi Empirykowi, który daje ich ateistyczną interpretację (Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, 9, 19 = Democritus, frg B 166 (D-K)), oraz Plutarchowi, który cytując Demokryta, pisze o dwóch skrajnościach: ignorancji na temat bogów i zabobonności, oraz złotym środku leżącym pomiędzy nimi, to jest pobożności (Plutarchus, *De superstitione*, 164E–165F = Democritus, frg A 77 (D-K)).

¹⁹ W rozdz. 1 *O ofiarach* Lukian krytykuje pogląd ogółu, iż bóstwo jest czymś tak nędznym, iż potrzebuje ludzi.

²⁰ Pisma cyników nie zachowały się, poza rozproszonymi fragmentami i świadectwami pośrednimi, które zebrała Giannantoni.

²¹ Fragmenty pism cynickich zawierające krytykę religii ludowej i tradycyjnej – zob.: Giannantoni, V B, s. 332–350.

²² Giannantoni, V A, 135 = Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, 6, 105, tłum. W. Olszewski i B. Kupis.

²³ Lucianus Samosatensis, *Demonax*, 11.

Tekst, który przytaczam niżej, jest unikalnym świadectwem z tego względu, że wymienia po kolei całą procedurę ofiarniczą, podczas gdy inne teksty z tego okresu – czy to literackie, czy epigraficzne – pomijają kolejne etapy ofiarowania zwierzęcia jako rzecz oczywistą²⁴. Musi być jednak postawione następujące pytanie: czy ów unikalny tekst, zawierający najpełniejszy, jaki posiadamy dla tego okresu, opis krwawej ofiary, może być traktowany jako wiarygodne źródło historyczne, odnoszące się do rytuałów greckich w czasach współczesnych autorowi, to jest w II w. po Chr.?

[12] Gdy dopełnią przygotowań, takich jak ołtarze, formuły modlitewne i rytuały oczyszczające, przyprowadzają ofiary: rolnik – wołu-oracza, pasterz – owcę, pastuch kóz – kozła, ktoś tam inny kadzidło albo okrągłe ciastko; ubogi człowiek wyprasza sobie łaski boga, całując tylko siebie samego w prawą rękę. A ci, co ofiary składają – bo do nich wracam – wieńcem przystrajają zwierzę, a przede wszystkim przyjrzeni się dokładnie, czy jest ono bez skazy, aby przypadkiem nie zarznąć jakiegoś nieużytką, przyprowadzają je do ołtarza i zarzynają przed oczyma boga. Ono ryczy żałośnie – zapewne tak błogosławi boga, i wtóruje aulosowi akompaniującemu ofierze. Któż by mógł przypuszczać, że bogów nie cieszy taki widok?

[13] Napisy na świątyniach mówią, że do świętego okręgu nie wolno wchodzić nikomu, kto nie ma czystych rąk, ale kapłan sam stoi tam okrwawiony, zupełnie jak ten cyklop, rozcina, wybiera wnętrzności i wydiera serce, następnie krwią polewa ołtarz, i czego on tam nie robi z pobożności! Na końcu rozpala ogień i kładzie tam skórę, niesie ją za skórę i tak samo owcę razem z wełną; cudowna woń spalenizny, tak odpowiednia dla świętego obrzędu, wznosi się w górę i rozplywa po cichu po całym niebie²⁵.

Tekst wylicza kolejno typowe elementy tradycyjnej ofiary zwierzęcej, jaką składano w świecie greckim, poczynawszy od Homera, aż po czasy współczesne Lukianowi:

- [a] Przygotowanie ołtarza i zwierzęcia ofiarnego przed rozpoczęciem rytuału. Szczególną wagę przywiązywano zwłaszcza – co podkreśla nasz tekst – do wyboru i starannego zbadania zwierzęcia: musiało być zdrowe i bez skazy (*enteles* w tekście greckim).
- [b] Modlitwy i rytualne oczyszczenia. Rytualnych oczyszczeń dokonywano w taki sposób, że wyznaczano święty okrąg przez obnoszenie wokół ołtarza naczyń ze święconą wodą (*perirrhanteria* w *O ofiarach*, rozdz. 13)²⁶, a następnie przez wylanie wody z tego naczynia na ręce ofiarnika (kapłana) i pozostałych uczestników ceremonii.

²⁴ Opinię tę opieram na szczegółowym opracowaniu źródeł literackich i epigraficznych z okresu 100 r. przed Chr. – 200 r. po Chr.: Petropoulou 2008, s. 32–116.

²⁵ Lucianus Samosatensis, *De sacrificiis*, 12–13, tłum. W. Witwicki, zmodyfikowane.

²⁶ Dokładne znaczenie wyrazu według słownika do języka greckiego klasycznego jest następujące: „naczynie do skrapiania kropidłem wodą podczas ofiar” albo „naczynie na święconą wodę”, zob. Liddell, Scott 1996, s. 1385 s.v. *perirrhanterion*.

- [c] Wieńczenie zwierzęcia ofiarnego i prowadzenie w uroczystej procesji do ołtarza, przy akompaniamencie muzyki.
- [d] Zarżnięcie zwierzęcia przez kapłana, rozcięcie korpusu, wypatroszenie go: wyrwanie jeszcze bijącego serca oraz wyjęcie wnętrzności, następnie wylanie krwi na i wokół ołtarza.
- [e] Rozpalenie ognia na ołtarzu.

Relacja Lukiana w wyżej podanych punktach zgadza się z praktykami ofiarniczymi opisywanymi przez Homera. Nie jest to anachronizm, ponieważ – co często podkreślają opracowania – sam rytuał ofiarniczy pozostawał prawie niezmienny od VIII/VII w. przed Chr. aż do czasów Cesarstwa²⁷.

Pomimo pozornej kompletności opis Lukiana ma jednak istotną lukę, gdyż pomija całkowitym milczeniem najważniejszy element ofiary, a mianowicie ucztę ofiarną. Wyjęte wnętrzności były pieczone na ogniu i kosztowane *in situ* przez wszystkich uczestników ceremonii. Następnie na wolnym ogniu pieczono lub gotowano całe mięso ofiarne i, oczywiście, przeznaczano je do konsumpcji. Mięso ofiarne było w starożytnej Grecji w wymienionym okresie jedynym dostępnym rodzajem mięsa, dlatego że nie wolno było spożywać innego mięsa poza mięsem ofiarnym²⁸. Ofiara zwierzęca nie była więc czymś aż tak absurdalnym i bezsensownym, jak chce Lukian, ponieważ służyła choćby do tego, by ludzie mogli od czasu do czasu jeść mięso.

Niestety, cytowany tekst zawiera – obok informacji zgodnych z innym źródłami – również bardzo poważne błędy. Podniesienie ręki do ust – w tekście: „pocałowanie swej prawej ręki” – nie było najtańszą formą ofiary – jak twierdzi autor – ale pobożnym gestem wykonywanym podczas modlitwy²⁹. Ofiarowywanie kadzidła i okągłych ciastek nie stanowiło autonomicznej ofiary, lecz towarzyszyło ofierze zwierzęcej. Kadzidło palono na ołtarzu w tym celu, by neutralizować nieprzyjemne zapachy towarzyszące rytualnemu ubojowi, zaś przyniesione ze sobą ciastka (lub inne pokarmy mączne) palono na ołtarzu w bardzo małych ilościach jako pierwociny, a resztę spożywano jako dodatek do mięsa w czasie uczty ofiarnej³⁰.

Najpoważniejszym przekłamaniem Lukiana jest podanie informacji na temat ostatniego elementu ofiary zwierzęcej (oznaczonej jako [e]). Z cytowanego tekstu wynika, że ceremonia kończyła się spalaniem ciał zwierząt ofiarnych (kozy lub owcy) w całości, wraz ze skórą. Tego rodzaju praktyki

²⁷ Informacje na temat ofiar w VIII w. przed Chr. – II w. po Chr. czerpię z następujących opracowań: Petropoulou 2008, s. 40–42; Burkert 1985, s. 55–57; Burkert 1983, *passim*.

²⁸ Sorabji 1993, s. 170 i n.

²⁹ Pisze o tym m. in. sam Lukian w dialogu *O tańcu*, 17. Na temat wzmianek o tym geście u innych autorów starożytnych, zob. Nilsson 1940, s. 79.

³⁰ Petropoulou 2008, s. 38–39.

ofiarne (czyli że zwierzę jest najpierw zarzynane i patroszone po to, by mięso zostało w końcu spalone razem ze skórą) nie są nigdzie poświadczone, przynajmniej przez źródła greckie. Odbywały się czasami jako rzecz zgoła wyjątkowa w świecie grecko-rzymskim – tzw. holokausty, kiedy to zwierzęta ofiarne były palone w całości, ale w tego rodzaju praktykach nigdy nie patroszono zwierząt, czasem były one nawet palone żywcem³¹. W zwykłym rytuale – jaki zdaje się opisywać Lukian – palone były tylko niejadalne i bezużyteczne resztki, takie jak kości udowe (w czasach homeryckich) czy kości miednicy i ogona (w czasach późniejszych) oraz tłuszcz. Nigdy nie spalano mięsa zwierzęcia ani jego skóry. Jest wystarczająco dużo świadectw epigraficznych, by mieć pewność, że istniał zwyczaj ofiarowywania skóry zwierzęcia kapłanowi, który przewodniczył ceremonii³².

Oprócz niedopowiedzeń i przekłamań, o których mówiliśmy, opis zawiera dodatkowy element, który można byłoby określić jako egzaltacja czy przesada. Autor załamuje ręce nad przemocą, jakiej kapłan dopuszcza się wobec zwierzęcia w sanktuariach, w obliczu bogów, gdy brutalnie zarzyna zwierzę przed oczyma bóstwa, a ofiara ryczy przeraźliwie, do wtóru aulosu. Lukianowy opis zachowania się zwierzęcia ofiarnego w chwili śmierci jest z pewnością prawdziwy (w tak dramatycznym momencie zwierzę ryczało, kwiczało, beczało itd.), również zwyczaj muzycznego akompaniamentu przy składaniu ofiar jest dobrze poświadczony³³. Ale autor z pewnością przesadza, przyrównując ubój zwierzęcia do ludożerczych praktyk cyklopa Polifema z *Odysei*, który zjadał towarzyszy Odyseusza³⁴, i zestawiając ofiary ze zwierząt ze scytyjskimi ofiarami z ludzi (koniec rozdz. 13). W sposób niezwykle emocjonalny opisuje sam akt ofiary: zabicie i patroszenie zwierzęcia przez kapłana, który nurza się we krwi aż po łokcie, a następnie rozlewa krew dookoła ołtarza. Ten element również jest prawdziwy (por. pkt [d]), może jedynie zastanawiać wrażliwość naszego autora na tego rodzaju scenę. By jeszcze bardziej podkreślić straszliwość przelewu krwi zwierzęcej, który budzi u niego kanibalistyczne konotacje, Lukian cytuje przepis rytualny zakazujący wstępu do świętego okręgu ludziom, którzy nie mają czystych rąk (por. pkt [b]). Lukian wydaje się zarzucać kapłanowi dopuszczenie się zmazy rytualnej przez mord na zwierzęciu ofiarnym i splamienie się jego krwią. Uwieńczeniem wszystkich tych okropności jest nieprawdopodobny swąd spalenizny roznoszący się ze zwęglonych zwłok zwierzęcia, który wywołuje – oczywiście – degustację autora.

Lukian stara się wywołać silne emocje czytelnika: odrazę i wstręt do przelewu krwi, litość i współczucie dla zabijanego zwierzęcia. Opis podkreśla

³¹ Burkert 1985, s. 62–64.

³² Petropoulou 2008, s. 41.

³³ Burkert 1985, s. 56.

³⁴ Por. Homerus, *Odyseja*, IX, 291–293.

na wszystkie możliwe sposoby makabryczność i krwawość rytuału; kapłan zostaje nawet porównany do ludożercy, a rytualny ubój – do zabójstwa człowieka i praktyk kanibalistycznych. Pod koniec rozdziału trzynastego wspomniany został scytyjski zwyczaj składania ofiar z ludzi, co ma dodać dramatyzmu i wywołać zgrozę, a przez to ostatecznie przekonać czytelnika, że składanie krwawych ofiar jest czymś nagannym i niemającym nic wspólnego z cziłą bogów.

3. Literackie źródła Lukianowej „wrażliwości”

Można się zastanawiać, czy do tak stanowczego i bezkompromisowego odrzucenia krwawych ofiar skłoniła Lukiana osobista wrażliwość, czy też może istnieją jakieś literackie precedensy. Wydawać by się mogło, że nikt ani w epoce klasycznej, ani w czasach bliższych Lukianowi nie litował się nad prowadzoną na rzeź owcą czy kozą, bo publiczne składanie krwawych ofiar było czymś powszechnie akceptowanym i niebudzącym żywszych emocji. Ulubiony filozof Lukiana – Diogenes z Synopy – okazywał daleko większą niż przeciętna niewrażliwość w tej kwestii, urządzając pokazy jedzenia polipa na surowo, i nauczając, że kanibalizm wcale nie jest rzeczą bezbożną i można go praktykować ze spokojnym sumieniem³⁵. Tak więc źródła cynickie nie mogły być w żadnym razie inspiracją dla Lukiana.

Jednakże, mimo powszechnie praktykowanego rytualnego uboju, istniał w filozofii i religii starożytnej cały nurt sprzeciwiający się krwawym ofiarom oraz jedzeniu mięsa. Mam na myśli bractwo pitagorejczyków (założone przez Pitagorasa w VI w. przed Chr.) oraz filozofa-poetę Empedoklesa z Agrigentu (ok. 495 – ok. 435 r. przed Chr.). Nie ma jednak potrzeby odwoływania się do aż tak archaicznych źródeł, ponieważ nauki Pitagorasa i Empedoklesa miały bardzo silny wpływ na wszystkich platoników – od samego Platona poczynając, a kończąc na neoplatoniku Porfiriuszu (232 – ok. 305 r. po Chr.), którego wielki traktat *O powstrzymywaniu się od jedzenia mięsa* (najczęściej cytowany jako *De abstinencia*) zawiera całą księgę (II) skierowaną przeciw krwawym ofiarom³⁶. Porfiriusz jest późniejszym pisarzem niż Lukian, nie mógł więc być jego źródłem, ale interesująca nas księga opiera się na znacznie wcześniejszym, także od Lukiana, autorze. Jak podaje sam Porfiriusz, autorem tym jest Teofrast z Erezu (372–287 r. przed Chr.) – perypatetyk i sławny botanik, który napisał także traktat *O pobożności*.

³⁵ Giannantoni, V B, 132 = Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, 6, 73. O jedzeniu polipa na surowo – zob.: Plutarchus, *De esu carniū*, I, 995 C-D.

³⁶ Szerzej na temat stosunku poszczególnych starożytnych szkół filozoficznych do składania krwawych ofiar zob. Sorabji 1993, s. 170–194.

Traktat Teofrasta, zachowany we fragmentach dzięki Porfiriuszowi, nie był wymierzony przeciwko pobożności i ofiarom w ogóle, tak jak diatryba Lukiana, ale dowodził za pomocą bardzo obszernej i misternie skonstruowanej argumentacji (której tylko małą część przytoczymy niżej), że nie należy nigdy składać w ofierze zwierząt, dopuszczalne są jedynie ofiary pochodzenia roślinnego, jak kadzidło, miód i placki jęczmienne. Zabijając zwierzęta w ofierze – dowodzi Teofrast, często cytując Empedoklesa – krzywdzimy istoty nieszkodliwe, które nie wyrządzają nam żadnej szkody, a krzywda i niesprawiedliwość nie może być ofiarą dla bogów. Zwykło się bowiem – jak argumentuje dalej Teofrast – składać w ofierze nie zwierzęta dzikie albo bezużyteczne, jak małpy, węże czy skorpiony, lecz udomowione, służące za pokarm albo do pomocy w polu, ogólnie mówiąc, takie, które żyją z ludźmi na co dzień i są najbardziej pożyteczne, jak woły, owce, ptaki i łanie³⁷. W cytowanym wyżej fragmencie *O ofiarach* (rozdz. 12) wydawała się obowiązywać podobna prawidłowość, gdyż poszczególne zwierzęta ofiarne Lukian przyporządkowuje nie odpowiednim bogom, ale „grupom zawodowym”: rolnik składa w ofierze wołu – oracza, pasterz – barana, hodowca kóz – kozę. Teofrast przekonywał, że najlepiej będzie zrezygnować ze składania ofiar materialnych („bo najlepszą ofiarą dla bogów jest czysty umysł i wolna od pożądania dusza”), a jeżeli się je składa, to powinny być one czysto symboliczne, jak na przykład garść mąki jęczmiennej zamiast hekatomb³⁸. Nie ośmielił się jednak negować sensu ofiar w ogóle, jak uczyni to potem Lukian – w sposób wykluczający jakiekolwiek kompromisy.

Poza traktatem *O pobożności* Teofrasta, który Lukianowi mógł być znany w całości, źródłem diatryby *O ofiarach* wydają się być moralizatorskie pisma medioplatonika Plutarcha z Cheronei (ok. 50 – ok. 120 r. po Chr.), mam tu na myśli zwłaszcza traktat w dwóch księgach *O jedzeniu mięsa*. W traktacie tym Plutarch za pomocą bardzo rozbudowanej argumentacji przekonuje, że jedzenie mięsa nie jest naturalną czynnością człowieka, że tak naprawdę odbywa się to wbrew ludzkiej naturze, skoro budowa ciała człowieka nie pozwala na zagryzanie żywych zwierząt i spożywanie ich na surowo, jak czynią to drapieżniki: wilki czy lwy³⁹. Mimo że Plutarch nie bardzo wierzy w reinkarnację i z przymrużeniem oka traktuje dramatyczne apele Empedoklesa, by nie składać ofiar ze zwierząt, bo popełnia się w ten sposób zabójstwo, gdyż każde zwierzę jest reinkarnowanym człowiekiem, to jednak ten medioplatonik broni pitagorejskiego vegetarianizmu, stawiając czoła

³⁷ Theophrastus Eresius, *De pietate*, frg 12 = Porphyrius, *De abstinence*, II, 20. Brak tłumaczenia na język polski Porfiriuszowego *O powstrzymywaniu się od jedzenia mięsa*, a tym samym zachowanych w tym dziele fragmentów *O pobożności* Teofrasta.

³⁸ Theophrastus Eresius, *De pietate*, frg 8 = Porphyrius, *De abstinence*, II, 59–61.

³⁹ Plutarchus, *De esu carni*, I, 994F i n. Niestety, brak pełnego przekładu tego pisma na język polski; polskie tłumaczenie fragmentów tego pisma można znaleźć w Internecie na stronach poświęconych vegetarianizmowi.

atakami stoików uważających zabijanie zwierząt i jedzenie mięsa za rzecz zwyczajną i nawet konieczną zarówno dla zdrowia człowieka, jak i dla regulowania populacji zwierząt⁴⁰. Choć niezbyt poważnie bierze patetyczne zapewnienia Empedoklesa, że zarzynając zwierzę ofiarne, zabijamy w nim swą matkę, ojca, przyjaciela czy syna (por. Empedocles, frg B 137 (D-K)), to jednak w jakimś stopniu Empedokles go przekonuje, mimo całej poetyckiej przesady: faktycznie, zabijamy w zwierzęciu duszę odczuwającą bodźce zmysłowe i tak samo jak nasza zdolną do widzenia, słyszenia, rozumienia⁴¹.

W kilku miejscach swego traktatu Plutarch oskarża ludzi o krwiożerość i mordercze instynkty, stara się uświadomić swym czytelnikom, że zjadając mięso zwierzęcia, jedzą trupa⁴², w końcu apeluje do całej chyba ludzkości, by zrezygnować z zabijania zwierząt, a jeżeli już musimy zabijać, byśmy czynili to w sposób humanitarny, nie znęcając się nad zwierzętami, lecz litując nad nimi⁴³. Ten współczujący zwierzętom autor decyduje się nawet na bardzo karkołomny manewr w ich obronie, powołując się na miejsce z *Odysei*, gdzie opisane zostały złowróżbne omeny, które ukazały się towarzyszom Odyseusza, gdy zabili oni w ofierze nieśmiertelne krowy Heliosa:

...zdarte skóry pelzały, mięsa na różnach ryknęły, zarówno surowe, jak i pieczone, jakby się odezwały głosy krów⁴⁴.

Świadczy to o tym – jak argumentuje dalej Plutarch – że krwawe ofiary nie są czymś miłym bogom, że jest wielką obrazą dla czci Demetry i Dionizosa, gdy ludzie plugawią ich dary: chleb i wino, rozlewem krwi i zabijaniem⁴⁵.

Nadzwyczaj czytany Plutarch cytuje w swym traktacie jeszcze jednego poetę – Aratosa z Soloi (ok. 315 – ok. 240 r. przed Chr.), autora słynnego poematu o gwiazdach pt. *Fajnomena*. Przedstawiając swoją wersję mitu o czterech wiekach ludzkości (złotym, srebrnym, spiżowym i żelaznym), Aratos przypisuje popełnienie pierwszej zbrodni ludziom epoki spiżowej. Zbrodnią tą miało być zabicie i zjedzenie wołów oraczy:

Oni pierwsi wykuli miecz czyniący zło na drogach, oni pierwsi spożyli mięso wołów oraczy⁴⁶.

Gdy ludzkość dokonała tej zbrodni, bogini Dike (co znaczy „Sprawiedliwość”) opuściła ziemię i stała się gwiazdozbiorem na firmamencie. Tak przedstawił Aratos pierwszą zbrodnię ludzkości. Plutarch dodał własny

⁴⁰ Plutarchus, *De esu carnium*, I 993A; I 996B; II 997E; II 998A; II 998F.

⁴¹ Tamże, II 997D-E.

⁴² Tamże, I 995B-C.

⁴³ Tamże, II 996E.

⁴⁴ Homerus, *Odyseia*, XII, 395, tłum. J. Parandowski.

⁴⁵ Plutarchus, *De esu carnium*, I 993C-994A.

⁴⁶ Aratus, *Phaenomena*, 131, tłum. J. Rostropowicz.

komentarz do tego wersetu. Jego zdaniem, pierwszą zbrodnią, jakiej dopuścili się ludzie, nie było zabicie pożytecznego zwierzęcia – jak twierdzi Aratos, ale pozornie usprawiedliwione zabicie jakiegoś dzikiego czy wyrządzającego szkodę stworzenia, takiego jak ptak albo ryba. Kiedy ludzie zakosztowali już mięsa, wzięli się za zabijanie zwierząt użytecznych: wołu-oracza, trzymającej się stada owieczki i pilnującego domu koguta (przykłady Plutarcha). Nie oznaczało to jednak końca niesprawiedliwości. Rzeź domowych zwierząt przyzwyczaiła ludzi do widoku krwi i dała im czelność, by zabijali się nawzajem, potem było już kwestią czasu, by zaczęli prowadzić regularne wojny i masowe ludobójstwa⁴⁷.

W cytowanym wyżej fragmencie Lukiana (*O ofiarach*, rozdz. 12) również możemy odnaleźć sformułowanie: „wołu-oracza”. Samo to wyrażenie po raz pierwszy w literaturze greckiej zostało użyte przez Hezjoda w *Pracach i dniach*, bynajmniej nie w kontekście składania z niego ofiary czy zabijania, werset mówi bowiem o prowadzeniu prac polowych za pomocą kupionej żony i wołu-oracza⁴⁸. Kontekst, w jakim używa tego samego sformułowania Lukian, odsyła do Aratosa, który mówi o zabiciu i zjedzeniu wołów oraczy, lub do późniejszego odniesienia do Aratosa w traktacie Plutarcha *O jedzeniu mięsa*. Lukianowa napaść na praktykę krwawych ofiar ma znacznie więcej wspólnego z emocjonalnym potraktowaniem tematu przez Plutarcha w *O jedzeniu mięsa*⁴⁹, niż z suchą, jednowersetową wzmianką u Aratosa, pozbawioną w zasadzie jakiegokolwiek moralnej oceny tego czynu.

Konkluzja

Skoro zatem w przedstawieniu greckiej religii Lukian opiera się na Homerze i Hezjodzie, na których powołuje się imiennie, a w kwestii wierzeń wschodnich nacji sięga po mocno już przestarzałą *Historię* Herodota, można i trzeba postawić pytanie, czy jego sarkastyczna krytyka dotyczy współczesnych, czy dawnych (tj. VIII–V w. przed Chr.) praktyk ofiarniczych. Jak zauważyliśmy wyżej, Lukianowy opis składania ofiar nie daje się dopasować do żadnego z rytów: ani do zwykłej ofiary zwierzęcej, kończącej się ucztą ofiarną, ani do sporadycznie praktykowanego w religii greckiej całopalenia.

⁴⁷ Plutarchus, *De esu carniū*, II 998A–C.

⁴⁸ Hesiodus, *Opera et dies*, 405.

⁴⁹ *De esu carniū* nie jest zresztą jedynym traktatem moralnym Plutarcha, w którym broni on zwierząt przed ludzką niesprawiedliwością i przedmiotowym ich traktowaniem, jakie proponowali stoicy. Można wymienić ponadto następujące jego pisma o zbliżonej tematyce: *De sollertia animalium* oraz *Bruta animalia ratione uti*.

Nigdzie w swej diatrybie nie próbuje też zrobić choćby najmniejszej aluzji do współczesnych zjawisk religijnych, popularnych w jego epoce bóstw, kultów czy choćby zabobonów. Co więcej, bardzo uważa, by takiej „wpadki” nie popełnić. Nawiasem mówiąc, ta delikatność czy ostrożność w traktowaniu religii swej epoki jest cechą charakterystyczną całej twórczości Lukiana⁵⁰, nie tylko diatryby *O ofiarach*. Jedyne pismo Lukiana poświęcone współczesnemu kultowi – mam tu na myśli periegezę *O bogini syryjskiej*⁵¹ – nie jest wyśmiewaniem kultu Atargatis w Hierapolis, ale kapitalną parodią dygresyjnego stylu i jońskiego języka Herodota. Efekt komiczny polega tam na tym, że czytelnikowi wydaje się, iż to sam Herodot – bo Lukian tak perfekcyjnie naśladuje dialekt nowojoński – oprowadza pielgrzymów po sanktuarium z II w. po Chr. Autorzy opracowań nie zawsze to rozumieją⁵², ponieważ tekst czytany w przekładzie (bez względu na to czy polskim, czy angielskim, czy jakimkolwiek innym) nie jest w stanie dać wyobrażenia o różnicy między dialektami: attyckim, zwykle używanym przez Lukiana, a nowojońskim Herodota.

Jeżeli wrócimy do postawionego pytania – jakie współczesne rytuały krytykuje Lukian, to trzeba na nie odpowiedzieć: żadne. Lukianowa krytyka ofiar, choć pozornie o wiele bardziej radykalna i bezkompromisowa niż wcześniejsze tego typu krytyki Teofrasta i Plutarcha, nie dotyczy żadnego konkretnego rytuału. Jest to jak gdyby krytyka ofiar w ogóle, jednakże bez jakichkolwiek aluzji do współczesnych kultów, tak by przypadkiem nie urazić uczuć żadnego ze swych słuchaczy czy czytelników. Lukian bywa zwykle bardzo ostrożny, jeśli chodzi o satyryczne przedstawienie współczesnych kultów, i tak samo w omawianej diatrybie nie zamierza – pomimo swych deklaracji w tonie cynickim – ani obalać tradycyjnych kultów, ani wyśmiewać się z pobożności swej epoki. Znajdujący się w *O ofiarach* (rozdz. 12–13) unikalny i dokładny opis składania krwawych ofiar ze zwierząt nie może być w związku z tym uznawany za wiarogodne źródło historyczne.

Bibliografia

Wydania tekstów oryginalnych

Lukian z Samosaty
Lucian with an English Translation, vol. I–III, ed. A. M. Harmon, Harvard University Press: Cambridge, Mass. 1961 (*De sacrificiis*, t. III, s. 154–170).

⁵⁰ Zob.: Holzman 1988, s. 21–24 (przegląd wypowiedzi znawców tematu).

⁵¹ Najnowsze opracowania bezdyskusyjnie uznają to pismo za autentyczne, zob. np.: Cancik 2005.

⁵² M.in.: Dirven 1997.

Cynicy

Giannantoni = *Antisthenis, Diogenis, Cratetis et Cynicorum veterum reliquiae*, [w:] *Socraticorum Reliquiae*. Collegit, disposuit, apparatibus notisque instruxit G. Giannantoni, vol. II, Roma 1983.

Presokratycy

D-K = H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, t. I-III, wyd. 6, Berlin 1951/2.

Tłumaczenia

Lukian

Lukian z Samosaty, *Dialogi wybrane*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1949 (*O ofiarach*, s. 47-53).

Lukian, *Dialogi*, t. I-III, tłum. M. K. Bogucki, komentarzem opatrzył W. Madyda, Wrocław-Kraków 1962 (*O ofiarach*, t. II, s. 87-91).

Cynicy i presokratycy

Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska i inni, wyd. 3, Warszawa 1984.

Wybór fragmentów Demokryta i świadectw starożytnych o Demokrycie, tłum. B. Kupis, [w:] W. F. Asmus, *Demokryt*, Warszawa 1961, s. 107-147.

Kirk, Raven 1999 = G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa-Poznań 1999.

Opracowania

Baldwin 1982 = B. Baldwin, *The Church and Lucian*, „*Studia Patristica*” [Oxford], vol. XVII, p. 2, s. 626-630.

Burkert 1983 = W. Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, University of California Press, Los Angeles-Berkeley.

Burkert 1985 = W. Burkert, *Greek Religion*, transl. by J. Raffan, Harvard University Press, Cambridge Mass.

Cancik 2005 = H. Cancik (ed.), *Brill's Encyclopaedia of the Ancient World. New Pauly*, eds. H. Cancik, H. Schneider, H. F. Salazar (for English edition), vol. VII, Brill, Leiden-Boston, s. 835-845; sv. Lucianus of Samostata.

Dirven 1997 = L. Dirven, *The author of De Dea Syria and his cultural heritage*, „*Numen*”, 44, s. 153-179.

Dudley 1937 = D. R. Dudley, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, London.

Helm 1906 = R. Helm, *Lucian und Menipp*, Leipzig-Berlin.

Holzman 1988 = K. Holzman, *Studia o technice literackiej i osobowości twórczej Lukiana*, Warszawa.

Krokiewicz 1964 = A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki (Od Pirrona do Karneadesa)*, Pax, Warszawa.

Liddel, Scott 1996 = H. G. Liddel, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*. Rev. by H. S. Jones, R. McKenzie, Oxford.

Nilsson 1940 = M. P. Nilsson, *Greek Popular Religion*, New York.

Petropoulou 2008 = M.-Z. Petropoulou, *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC-AD*, Oxford.

Sorabji 1993 = R. Sorabji, *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, London.

Lucian of Samosata on bloody rituals: The *On Sacrifices* diatribe

Summary

This paper analyses the diatribe *On sacrifices* (*De sacrificiis*), written by famous Greek satirist of Roman imperial period, Lucian of Samosata (ca.120 – ca.190 A.C.), called Blasphemer or Atheist by Suda Lexicon, and traces its philosophical and literary sources. Lucian criticizes all forms of traditional Greek religion, in particular animal sacrifices (*thysiai*). He campaigns against traditional piety, that is, superstition, mentioning two pre-Socratic philosophers: Heraclitus of Ephesus and Democritus of Abdera. The satirical representation of Greek gods in *On sacrifices* bases on the *Iliad* of Homer, the description of the Eastern cults is anachronic (based on Herodotus), without any references to contemporary religious phenomena. The Lucian's detailed description of religious animal slaughter (chapters 12–13), though it shows a great sensitivity and emotional involvement, is unclear, because there is no sign to recognize which he means: an usual Greek animal sacrifices or the holocausts. This emotional description is influenced by Homer's poems and by two important moralizing writings: *On piety* (*De pietate*) by Theophrastus (fragments preserved in Porphyrius' *De abstinence*, II) and *On the eating the meat* (*De esu carnum*, I–II) by Plutarchus of Chaeronea.