



ANDRZEJ GILLMEISTER
(Zielona Góra)

Ofiara i rytuał w religii rzymskiej we współczesnych badaniach. Rekonesans

Maria Jaczynowska (1928–2008) podczas swojej pracy naukowej z dużą Merudycją poruszała się po różnych aspektach rzymskiej historii, ale niewątpliwie do jej najbardziej liczących się osiągnięć należą badania nad religią rzymską, nierozzerwalnie związane z refleksją nad społeczeństwem Rzymu. Bez cienia przesady można stwierdzić, że Maria Jaczynowska jest fundatorką powojennych badań nad religią starożytnych Rzymian, a także można ją uznać za założycielkę własnej szkoły naukowej, której cechą dystynktywną jest interdyscyplinarność wyrażająca się w swoim podstawowym wymiarze inspiracją refleksjami socjologicznymi i antropologicznymi oraz sprzeciwem wobec nadmiernej psychologizacji badań¹.

¹ Cechy szkoły naukowej komentuje Ch. Lloyd, *Historiographic Schools*, [w:] *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, ed. A. Tucker, Oxford 2011, s. 371–380; zob. też: M. Kula, *Historia, moja miłość (z zastrzeżeniami)*, Lublin 2005, s. 191–196. Skrótowe omówienie dorobku M. Jaczynowskiej z zakresu historii religii: D. Musiał, A. Gillmeister, *Badania nad religią rzymską w Polsce*, [w:] *Oblicza starożytności. Z badań nad historią starożytną w Polsce*, red. M. Wolny, Olsztyn 2012, s. 108–112;

Swoje badania nad religią rzymską Maria Jaczynowska podsumowała w podręcznikowej monografii *Religie świata rzymskiego*². Do tej pory, mimo upływu niemal trzydziestu lat od jej pierwszego wydania, w języku polskim nie ukazała się żadna praca mogąca zastąpić to opracowanie, chociaż podjęto pewne próby uzupełnienia przedstawionych w niej treści³.

W tym artykule chciałbym skupić się na ukazaniu zmian, które dokonały się w obrazie religii rzymskiej szkicowanym przez badaczy na przestrzeni ostatnich trzech dekad, na przykładzie zmian w pojmowaniu rytuału i roli ofiary.

Fakt, że religia starożytnych Rzymian miała charakter ortopraktyczny zrozumiano ostatecznie w czasach Numy Denisa Fustela de Coulanges (1830–1889), wybitnego uczonego, który wywarł duży wpływ na twórców francuskiej socjologii, w tym Emila Durkheima⁴. Nie do przecenienia w kształtowaniu się nowego obrazu wierzeń starożytnych Rzymian jest także wpływ naukowców skupionych wokół uniwersytetu w Cambridge⁵. To właśnie oni wprowadzili na naukowe salony pojęcie rytuału, wiążąc je z zagadnieniem mitu. I chociaż spora część środowiska akademickiego, zwłaszcza przedstawiciele nauki niemieckiej, początkowo dość ostrożnie podchodzili do tez brytyjskich antropologów, to jednak wkrótce powszech-

A. Gillmeister, *Kult cesarski w polskich badaniach historycznych*, [w:] *Świat starożytny, jego polscy badacze i kult panującego*, red. L. Mrozewicz, K. Balbuza, Poznań 2011, s. 200–202.

² M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987.

³ A. Gillmeister, D. Musiał, *W cieniu Kapitolu. Religia starożytnych Rzymian*, Kraków 2012.

⁴ B. Lincoln, *From Bergaigne to Meuli: how animal sacrifice became a hot topic*, [w:] *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, eds. Ch. A. Faraone, F. S. Naiden, Cambridge 2012, s. 17.

⁵ Zob. m.in.: M. Beard, *The Invention of Jane Harrison*, Cambridge 2002, R. Ackerman, *The Myth and Ritual School. J.G. Frazer and the Cambridge Ritualists*, New York–London 2002; *Classics in 19th and 20th century Cambridge. Curriculum, Culture, Community*, ed. Ch. Stray, Cambridge 1999; *The Cambridge Ritualists Reconsidered*, ed. W. M. Calder III, Atlanta 1991; L. Trzcionkowski, *Rytuał ofiary w starożytnej Grecji. Kilka uwag metodologicznych*, [w:] *Rytuały w wybranych religiach i wyznaniach od starożytności do współczesności. Studia Religiologiczne* 42, red. J. Drabina, Kraków 2009, s. 13–15. Zob. także: M. Rajewski, *Badania rytuału w antropologii brytyjskiej*, [w:] *Rytuał. Przeszłość i teraźniejszość*, red. M. Filipiak, M. Rajewski, Lublin 2006, s. 39–70.

nie uznano „rytuał” za główną kategorię deskryptywną w badaniach nad wierzeniami antycznymi. Chciałbym przypomnieć, że w historiografii pierwszej połowy XX wieku można wyróżnić dwie tendencje wyraźnie obecne w badaniach nad religią rzymską. Pierwsza, nazwijmy ją wissowańską (od nazwiska Georga Wissowy 1859–1931), za istotę religii uznała właśnie kult, a termin ten należy rozumieć jako synonim rytuału, druga natomiast, kojarzona z takimi nazwiskami, jak Franz Cumont i Tadeusz Zieliński, kładła nacisk na aspekt emotywny występujący w każdej religii. Obie tendencje w gruncie rzeczy są ahistoryczne i operują schryistianizowaną definicją religii⁶.

Z biegiem czasu badania nad rytuałem nabierały coraz większego rozmachu. Część historyków stosowała ten termin stosunkowo bezrefleksyjnie, jako typowe pojęcie wiążące. Z drugiej strony, interdyscyplinarne badania prowadzone nad tym zagadnieniem doprowadziły do powstania nowej dziedziny zwanej *ritual studies*⁷.

Jan Bremmer zauważył, że współczesne rozumienie terminu „rytuał” ma jedynie ponad sto lat. Przez czytelników XIX-wiecznych „rytuał” był kojarzony z tekstem, scenariuszem bądź liturgią, zwłaszcza Kościoła katolickiego. Zaczęło się to zmieniać, jak już wspominałem, około 1890 roku⁸.

W dzisiejszej literaturze terminy „ryt” i „rytuał” stosuje się albo esencjonalnie, w znaczeniu symbolicznej, powtarzalnej, niezmiennej co do swojej istoty czynności, mającej na celu komunikację z bogami, bądź też strukturalnie. W takim ujęciu, prezentowanym m.in. przez Catherine Bell, rytuał ma znaczenie ogólne, a ryt prezentuje „całe spectrum rytualnych czynności”⁹. Będę stosował te pojęcia w drugim znaczeniu, mając jednak

⁶ D. Musiał, *Dionizos w Rzymie*, Kraków 2009, s. 16–18; D. Musiał, A. Gillmeister, *Badania nad religią...*, s. 100–101.

⁷ Pierwszy raz użyto tego terminu w 1977 roku podczas konferencji *American Academy of Religion*. Zob.: A. Franczak, *Oblicza Wenus. Bogini i jej święta w Rzymie*, Kraków 2013, s. 37.

⁸ J. Bremmer, *Ritual*, [w:] *Ancient Religions*, ed. S. Iles Johnston, Cambridge–London 2007, s. 32.

⁹ C. Bell, *Ritual. Perspectives and Dimension*, Oxford 2009; eadem, *Ritual Theory, Ritual Practise*, Oxford 2009.

w pamięci uwagę C. Bell, że żaden z tych terminów nie powinien być używany zbyt sztywno, bo traci na operatywności.

Trzeba jednak przypomnieć, że takie ujęcie zagadnienia jest współczesną konstrukcją metodologiczną i nie ma wiele wspólnego z teologicznym myśleniem starożytnych, na co zwracało uwagę wielu badaczy, m.in. Danuta Musiał. Z łacińskich źródeł można bowiem wysnuć wniosek, że słowo *ritus* oznacza ogólną regułę postępowania, a nie konkretną ceremonię religijną (te określane były jako *sacra*, *caerimonia* lub *religiones*)¹⁰.

Tak więc od momentu, w którym stwierdzono ostatecznie, że Rzymianie kładli większy nacisk na prawidłowe wykonywanie czynności religijnych, termin „rytuał” stał się zasadniczy dla współczesnego myślenia o ich religii. W latach siedemdziesiątych natomiast byliśmy świadkami początku zmiany paradygmatu, bo mimo wszystko dość niejasne pojęcie, obejmujące wiele czynności, które nie zawsze miały charakter oficjalny lub nawet religijny, jakim jest „rytuał”, ustąpiło miejsca innej koncepcji. Około czterdzieści lat temu powstały trzy wielkie teorie, które w centrum rozważań o istocie religii postawiły zagadnienie krwawej ofiary. Mam tu na myśli ustalenia Waltera Burkerta, Jeana-Paula Vernanta oraz René Girarda, którzy przypisali temu typowi ofiary centralne miejsce w religiach przedchrześcijańskich.

Zanim krótko omówię ich poglądy, chciałbym zauważyć, że każdy z nich miał bezpośrednich poprzedników lub źródło inspiracji. W przypadku Burkerta był to Karl Meuli, a za przewodników w myśleniu Vernanta można uznać francuskich socjologów i antropologów pierwszej połowy XX wieku; warto w tym kontekście wspomnieć również o dokonaniach Georgesa Dumézila. Stosunkowo wyjątkowy w perspektywie historiograficznej wydaje się René Girard. Drugie zastrzeżenie dotyczy przedmiotu tych teorii. I Burkert, i Vernant swoje rozważania opierali na dokumentacji dotyczącej religii greckiej, a Girard czerpał z tradycji wielu religii. Dlaczego więc ich pomysły były i są szeroko wykorzystywane przy analizach czynności rytualnych (także w przypadku składania ofiar ze zwierząt) starożytnych Rzymian? Nieco zaskakujące, ale badacze religii rzymskiej nie wypracowali własnej teorii ofiary i zazwyczaj traktowali zagadnienie idiograficznie, bez

¹⁰ D. Musiał, *Dionizos...*, s. 40–51.

większej refleksji teoretycznej. Jeżeli już pojawiał się namysł spekulatywny, a działa się tak głównie w historiografii francuskiej i inspirowanej nią włoskiej, to korzystano wtedy z osiągnięć wspomnianych wyżej dwóch badaczy. I nie byłaby to szkodliwa sytuacja, gdyby owo sięganie było ograniczone do inspiracji, zbyt jednak często nie zauważano, że ze względu na różnice w rytuale ofiarnym i samym stosunku do mięsa ofiarnego u Greków i Rzymian teorie te niedokładnie pasują do rzymskiej rzeczywistości rytualnej.

Jak już wspominałem, Walter Burkert w prowadzonych badaniach rozwinął tezę swojego nauczyciela, Karla Meuli, który w opublikowanym w 1946 roku studium porównał zwyczaje greckie do wywodzących się z epoki paleolitu zwyczajów myśliwych i doszedł do wniosku, że determinantą kształtującą zwyczaje rytualne związane z krwawą ofiarą było poczucie winy wobec zabijanego zwierzęcia i dlatego odgrywano „komedię niewinności”, która miała zdjąć z myśliwych odpowiedzialność za śmierć¹¹. Ta w zasadzie ahistoryczna teoria, która umieszczała powstanie rytuału w zamierzchłej przeszłości (mity powstałe później – jak zauważył Lech Trzcionkowski – byłyby w tym ujęciu próbą wyjaśnienia niezrozumiałego zwyczaju¹²), została następnie rozbudowana przez Burkerta. Bazylejski uczony w swoim klasycznym już dziele *Homo necans* starał się wykazać łączność pomiędzy praktykami paleolitycznych myśliwych ze zwyczajami rytualnymi greckiej *polis*¹³. Ciągłość ta miała być zapewniona przez pośrednictwo bliskowschodnich kultur neolitycznych. Ofiara miała swój początek w doświadczeniach myśliwych. Stąd miały brać się dwie podstawowe obawy leżące u genezy takiego, a nie innego traktowania ofiary krwawej. Konieczność przelania

¹¹ K. Meuli, *Griechische Opferbräuche*, [w:] *Phyllobolia für Peter von der Mühl*, Basel 1946, s. 185–288 (korzystałem z przedruku w: K. Meuli, *Gesammelte Schriften*, hrsg. T. Galzer, bd. 2, Basel 1975, s. 908–1018. B. Lincoln, *From Bergaigne...*, s. 26–31; L. Trzcionkowski, *Rytuał ofiary...*, s. 15–16. Inspiracja teoriami Freuda wydaje się dość oczywista: J. Wright Knust, Z. Várhelyi, *Images, Acts, Meanings and Ancient Mediterranean Sacrifice*, [w:] *Ancient Mediterranean Sacrifice*, eds. J. Wright Knust, Z. Várhelyi, Oxford 2011, s. 7.

¹² L. Trzcionkowski, *Rytuał ofiary...*, s. 16.

¹³ W. Burkert, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin–New York 1972 (wydanie angielskie, z którego korzystałem: *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley–Los Angeles–London 1983).

krwi niosła za sobą niebezpieczeństwo wyczerpania się zasobów zwierząt, a także mogła stwarzać zagrożenie dla myśliwego. Z drugiej strony Burkert, zainspirowany pracami etologa Konrada Lorenza, coraz radykalniej wiązał antyk, religię i biologię, co znalazło swoje ukoronowanie w tłumaczonej także na język polski pracy *Stwarzanie świętości* i komentujących ją późniejszych studiach tego badacza¹⁴. Reasumując, w teorii Meuli–Burkert ofiara jest traktowana w kategoriach tragicznego podstępu¹⁵.

Teoria Jeana-Paula Vernanta i związanej z nim grupy badaczy określanych jako „szkoła paryska” prezentuje odmienne podejście do tytułowego zagadnienia¹⁶. Francuski badacz mający zupełnie inne zaplecze teoretyczne także zaproponował strukturalistyczne ujęcie tematu. Inspiracje myślą Claude’a Levi-Straussa są przy tym wyraźne. Podobnie jak dla Burkerta, podział na ofiarę krwawą i niekrwawą był dlań tak oczywisty i podstawowy, że nie przykładano do niego wielkiej wagi. Problem ten rozpatrywano przede wszystkim w ramach danej kultury traktowanej jako system religijno-społeczny, co znacznie się różni od ujęcia zaprezentowanego przez szwajcarskiego uczonego. Podstawą rozważań przedstawicieli szkoły paryskiej była analiza mitu prometejskiego, a dokładnie fragmentu poświęconego złożeniu pierwszej ofiary i podstępowi herosa. Według nich ofiara powinna być rozpatrywana w kategoriach jedzenia mięsa i miała być skonstruowana wokół próby odwrócenia uwagi od aktu zabicia zwierzęta. Z tego względu – i to jest bodaj największa różnica w porównaniu z Burkertem – znaczenie uśmiercenia zwierzęcia zostało odsunięte

¹⁴ W. Burkert, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, tłum. L. Trzcionkowski, Kraków 2006. Zob.: idem, *Ritual between Ethology and Post-modern Aspects*, [w:] *Ritual and Communiacion in the Graeco-Roman World, Kernos Supplément 16*, ed. E. Stavrianopoulou, Liège 2006, s. 23–35.

¹⁵ Najnowsze omówienia teorii Burkerta: L. Trzcionkowski, *Rytuał ofiary...*, s. 18–20; F. Graf, *One Generation after Burkert and Girard. Where are the great theories?*, [w:] *Greek and Roman...*, s. 35–41; M.-Z. Petropoulou, *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to 200 AD*, Oxford 2008, s. 7–12. Zob. także: W. Lengauer, *Waltera Burkerta historia religii greckiej*, „Przegląd Historyczny” 1997, t. 87, nr 2, s. 317–326.

¹⁶ M. Detienne, J.-P. Vernant, *La cuisine sacrifiée en pays grec*, Paris 1979 (wydanie angielskie, z którego korzystałem: *The Cuisine of Sacrifice among the Greek*, Chicago–London 1989).

na boczny plan. Zamiast tego pojawiło się pojęcie „kłamstwa przemilczenia”, które jednak miało na celu zdjęcie z ofiarników odpowiedzialności za mord. Chociaż teoria „ofiary jako kuchni” w swoim społecznym wymiarze szeroko czerpała z osiągnięć francuskiej socjologii, to Vernant i jego współpracownicy różnili się w jednej kwestii – pominęli podział na *sacrum* i *profanum* tak istotny dla Durkheima i jego uczniów (Hubert, Mauss), proponując potraktowanie uczty ofiarnej w kategoriach święta obywatelskiego umieszczonego w religijnym kontekście. Ważne jest, że chociaż z założycielskiej dla szkoły pracy zbiorowej *La cuisine du sacrifice* wynikało założenie, że nie ma jednego modelu ofiary greckiej, tylko jego lokalne interpretacje, to analiza poprzez wspólne założenia teoretyczne dawała takiemu modelowi charakter unitarny¹⁷.

Kończąc omawianie wielkich teorii lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku, dodajmy, że teoria Girarda, która swój początek wzięła z literaturoznawczych i kulturoznawczych dociekań uczonego i prawdopodobnie dlatego – może poza figurą kozła ofiarnego – nie była szeroko wykorzystywana przez badaczy religii rzymskiej¹⁸. Głównie, jak przypuszczam, z powodów dość swobodnego, miejscami niemal Frazerowskiego operowania przez Girarda danymi źródłowymi z różnych epok i kultur. A szkoda, wydaje mi się, że zasada mimetyczna omówiona w pracy *Sacrum i przemoc* może być z powodzeniem wykorzystywana przy analizie rytualnego aspektu polityki czy też szerzej – społeczeństwa rzymskiego.

Wszystkie te teorie na przestrzeni ostatnich trzydziestu pięciu lat były omawiane, aplikowane i komentowane¹⁹. Niewątpliwie w swoim czasie prze-

¹⁷ Omówienia teorii szkoły francuskiej: L. Trzcionkowski, *Rytuał ofiary...*, s. 16–18, F. Graf, *One Generation...*, s. 41–42; M.-Z. Petropoulou, *Animal Sacrifice...*, s. 13–15.

¹⁸ R. Girard, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1987; idem, *Sacrum i przemoc*, t. 1–2, tłum. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993; por.: interesujący autokomentarz Girarda do własnej twórczości: idem, *Początki kultury*, Kraków 2009. Zob.: F. Graf, *One Generation...*, s. 33–35, porównanie Girarda i Burkerta, ibidem, s. 37–41 oraz W. Palaver, *Religion und Gewalt. Walter Burkert und René Girard im Vergleich*, [w:] *Gewalt und Opfer. Im Dialog mit Walter Burkert*, hrsg. A. Bierl, W. Braungart, Berlin–New York 2010, s. 247–266.

¹⁹ Zob.: F. Graf, *One Generation...*, s. 32–51; L. Trzcionkowski, *Rytuał ofiary...*, s. 11–27.

łamały panujące paradygmaty, a ich twórcy zaproponowali Weberowskie w charakterze *Idealtypen* nie tyle niezauważając, ile po prostu pomijając ich wyraźną ahistoryczność (odwołania Burkerta do paleolitu i neolitu czy wykorzystywanie przez Girarda zestawu danych wyjętych z kontekstu) lub nawet esencjonalny charakter²⁰. Guy Stroumsa zaproponował ciekawą klasyfikację transformacji religii późnoantycznej. Według tego uczonego zagadnienie to można badać na trzy sposoby: teologiczno-kulturalny, teologiczno-antropologiczny oraz teologiczno-polityczny²¹. Wykorzystując tę taksonomię, można przypisać teorię Vernanta do pierwszej grupy, Burkerta do drugiej, a Girarda do trzeciej.

Jak na tym tle prezentują się badania nad ofiarą w rzymskim systemie rytualnym? Przede wszystkim, jak już wspomniałem, historycy religii rzymskiej nie wypracowali własnej teorii ofiary, a większość badaczy ograniczyła się do strukturalistycznego (co oznacza zazwyczaj także ahistorycznego i transtemporalnego) opisu ceremonii ofiarnej i jej atrybucji. Powszechnie stawiano ofiarę krwawą w centrum rytuału rzymskiego. Dopiero na przestrzeni ostatnich piętnastu lat można zauważyć zmianę nastawienia badawczego. Po pierwsze, na nowo zaczęto badać łacińskie słownictwo rytualne²². Po drugie, zaczęto na większą skalę wykorzystywać dane archeologiczne²³. Dużą uwagę przykuły ślady osteologiczne, ale także pozostałości po ofiarach niekrwawych²⁴. W wyniku ustaleń wpływających z tych badań na nowo

²⁰ J. Bremmer, *Walter Burkert on Ancient Myth and Ritual*, w: *Gewalt und Opfer...*, s. 73–74.

²¹ G. G. Stroumsa, *The End of Sacrifice. Religious Transformations in Late Antiquity*, Chicago–London 2009, s. 108–109.

²² F. Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart 2007.

²³ J. Scheid, *Pour une archéologie du rite*, „Annales. Histoire, Sciences Sociales” 2000, t. 55.3, s. 615–622.

²⁴ Np. W. Van Andringa, S. Lepetz, *Le ossa animali nei sanctuaries: per un'archeologia del sacrificio*, [w:] *Sanctuaires et sources dans l'antiquité. Les sources documentaires et leur limites dans description des lieux de culte*, eds. O. de Cazanove, J. Scheid, Napoli 2003, s. 85–96; S. Lepetz, *Boucherie, sacrifice et marché à la viande en Gaule romaine septentrionale: l'apport de l'archéozoologie*, „Food and History” 2007, t. 5.1, s. 73–106; M. Robinson, *Domestic burnt offerings and sacrifices at Roman and pre-Roman Pompeii, Italy*, „Vegetation History and Archaeobotany” 2002, t. 11.1/2, s. 93–99; B. Zach, *Vegetable offerings on the*

postawiono pytanie o centralne miejsce ofiary krwawej w religii rzymskiej. I ponownie największe znaczenie w tej dziedzinie ma kompleksowe ujęcie zaproponowane przez kontynuatorów „szkoły paryskiej”, którzy przy dość daleko posuniętym krytycyzmie wobec ustaleń swoich poprzedników i nauczycieli, zachowali w ogólnym zarysie koncepcję ofiary jako porządku alimentacyjnego²⁵. Kolejną rzeczą, którą odziedziczono po przedstawicielach „pierwszej szkoły paryskiej” jest strukturalistyczne spojrzenie na ofiarę. Wyraża się ono, jak już wspomniałem, w samym podziale na ofiarę krwawą i bezkrwawą oraz na wyodrębnieniu z procesu ofiarniczego poszczególnych elementów, które dopiero dodane do siebie stanowiły znaczącą całość²⁶. Dokładny podział ceremonii ofiarniczej na poszczególne etapy, których zsumowanie miało dać prawdziwy jej obraz, to wynik podejścia strukturalistycznego. Nie wzięto przy tym pod uwagę, że możliwość określenia, co tworzy rytuał, nie oznacza automatycznie zrozumienia jego celu i pierwotnej funkcji²⁷. Takie podejście jest stopniowo przełamywane, ale wciąż wydaje się zasadą porządkującą narrację, zwłaszcza w przypadku ujęć podręcznikowych²⁸. Jest to problem wyrastający w sytuacji tworzenia dyskursu opisującego niedyskursywne czynności, a do nich ze względu na swoją wieloznaczność, także w wydzwiku religijnym, należy rytuał. „Praktyczne

Roman sacrificial site in Mainz, Germany, „Vegetation History and Archaeobotany” 2002, t. 11.1/2, s. 101–106.

²⁵ Zob. m.in.: *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, eds. S. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt, Turnhout 2005; monograficzny numer „Food and History” 2007, t. 5.1.; „*Nourir les dieux?*” *Sacrifice et représentation du divin*, *Kernos Supplément* 26, V. Pirenne-Delforge, F. Prescendi, Liège 2011; P. Veyne, *Inviter les dieux, sacrifier, banqueter. Quelques nuances de la religiosité gréco-romaine*, „Annales. Histoire, Sciences Sociales” 2000, t. 55.1, s. 3–42; J. Scheid, *Sacrifice et banquet à Rome. Quelques problèmes*, „Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité” 1985, t. 97, nr 1, s. 193–206 (jeszcze tradycyjne ujęcie).

²⁶ Por.: J. Scheid, *Introduction to the Roman Religion*, Bloomington 2003, s. 79–92; M.-Z. Petropoulou, *Animal Sacrifice...*, s. 13–14 (krytyka ujęcia strukturalistycznego); J. Elsner, *Sacrifice in Late Roman Art*, [w:] *Greek and Roman...*, s. 120–123, tam dalsza literatura przedmiotu.

²⁷ Por.: F. Bowie, *Antropologia religii. Wprowadzenie*, Kraków 2008, s. 152.

²⁸ Por.: M.-Z. Petropoulou, *Animal Sacrifice...*, s. 37–39; M. Beard, J. North, S. Price, *Religions...*, s. 36–37; V. M. Warrior, *Roman Religion*, Cambridge 2006, s. 15–26.

rozumienie” tego, co się robi, przez uczestników ceremonii zazwyczaj poprzedzało dołączone znaczenie i także mogło nie być jednoznaczne²⁹.

I ponownie okazało się, że nowe podejście do źródeł przynosi nowe rozwiązania. John Scheid, przyznając się do inspiracji hellenistami u początku swojej drogi badawczej i wskazując na swoje głównie epigraficzne podstawy źródłowe (akta braci polnych od około dwudziestu pięciu lat służą mu za materiał ilustracyjny dla przedstawianych poglądów, zaprzeczając przynajmniej częściowo często pojawiającej się tezie o niewystarczającym charakterze źródeł dotyczących wierzeń Rzymian w porównaniu z religią grecką), postawił tezę o równowartości ofiar krwawych i bezkrwawych w religii rzymskiej. Innymi słowy sądzi, że w centrum rytuału rzymskiego była po prostu ofiara, nieważne jakiego rodzaju³⁰. Różnice pomiędzy dwoma sposobami uczczenia bóstw są w istocie mało znaczące, bo warzywa i owoce – podobnie jak mięso – były składane jako pożywienie. Jedne i drugie były też zjadane przez uczestników ceremonii³¹. Przełamuje tym samym podstawowy do tej pory podział ofiary w religii rzymskiej. Scheid podjął próbę (ciekawe na ile świadomą) pogodzenia teorii Burkerta i Vernanta. Doszedł do wniosku, że akt ofiarniczy nie zawiera się wyłącznie w akcie zabijania i/lub zjadania, ale raczej łączy obie te cechy, uczestnicząc w konstruowaniu społecznej, ale także teologicznej hierarchii na tym świecie. Francuski uczony podaje przykład zróżnicowania ofiar dla bogów i ubó-

²⁹ D. Ullucci, *Contesting the Meaning of Animal Sacrifice*, [w:] *Ancient Mediterranean...*, s. 61. W tym kontekście ważną wydaje się książka J. Scheida, który tak pojmowane „praktyczne rozumienie” postawił jako tytułowy problem: J. Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005. O problemie dyskursu w badaniach nad religią rzymską zob.: G. Heyman, *Power of Sacrifice. Roman and Christian Discourses in Conflict*, Washington 2007, s. 1–42.

³⁰ J. Scheid, *Roman Animal Sacrifice and the System of Being*, w: *Greek and Roman...*, s. 84–95;

³¹ Idem, *Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains*, [w:] *Nourir les dieux?...*, s. 105–115. Por.: S. Stowes, *The Religion of Plant and Animal versus the Religion of Meaning, Essences, and Textual Mysteries*, [w:] *Ancient Mediterranean...*, s. 35–56 (ciekawa analiza oparta – tradycyjnie, chciałoby się rzec – na materiale pochodzącym głównie z religii greckiej).

stwionych cesarzy jako egzemplifikację ustalania poprzez ofiarę nowego porządku teologicznego³².

Docenienie roli ofiar bezkrwawych można wpisać w nową tendencję badań nad religijnością starożytnych Rzymian. Jaś Elsner w studium analizującym ikonograficzne wyobrażenia ofiary w sztuce późnorzymskiej postawił problem, którego znaczenia w omawianym kontekście nie można przecenić. Badacz ten zadał pytanie, czy przedstawienie samej libacji nie jest formą wizualnej synekdochy wykorzystywanej jako wynik antypogańskiej legislacji cesarskiej, w wyniku której krwawe ofiary zostały zakazane³³. Niezależnie od odpowiedzi udzielonej przez Elsnera w odniesieniu do schyłkowego okresu religii rzymskiej, zadane przez niego pytanie – czy wyobrazenie ofiary bezkrwawej nie należy potraktować jako przedstawienie ofiary jako takiej – należy postawić źródłom ikonograficznym z wcześniejszych epok. Wyniki takiej reorientacji badawczej mogą być ciekawe.

Od pewnego czasu następuje odejście od rytuału traktowanego jako statyczny porządek, przykład ścisłego polityzującego i ortopraktycznego związku religii, kultury oraz przynależności etnicznej na rzecz zauważenia personalistycznego wymiaru rytuału i potraktowania go jako wyrazu indywidualnej pobożności oraz położenia większego nacisku na internalizację i prywatyzację doświadczenia duchowego³⁴. Wpisuje się to w opisany wyżej proces zacierania różnic pomiędzy typami ofiar na rzecz akcentowania samego faktu ich składania. Taka postawa badawcza pozwala uniknąć esencjonalnego traktowania problemu i zobaczyć go w szerszej perspekty-

³² J. Scheid, *Roman Animal...*, s. 87. Warto zastanowić się, jaki wpływ na pojmowanie ofiary jako obszaru negocjacji i konstrukcji społecznej miała myśl Giorgio Agambena (idem, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, Warszawa 2008, zwł. s. 101–159); por.: M. M. Bogusławski, *Homo sacer w świecie chaosu. Szkic o związkach Agambena z Nancym i Serresem*, Poznań 2010, s. 211–225; por.: Z. Várhelyi, *Political Murder and Sacrifice. From Roman Republic to Empire*, [w:] *Ancient Mediterranean...*, s. 130–132).

³³ J. Elsner, *Sacrifice...*, s. 123. Zob. także: idem, *Image and Ritual: Reflections on the Religious Appreciation of Classical Art*, „Classical Quarterly” 1996, t. 46.2, s. 515–531;

³⁴ N. Belayche, <Partager la table des dieux> *L'empereur Julien et les sacrifices*, „Revue de l'histoire des religions” 2001, t. 218.4, s. 457–486; M. R. Salzman, *The End of Public Sacrifice. Chanignig Definitions of Sacrifice in Post-Constantin Rome and Italy*, [w:] *Ancient Mediterranean...*, s. 167–183.

wie kulturologicznej³⁵. W podkreślaniu wagi doświadczenia personalnego ogromną rolę odegrał ostatnio Jörg Rüpke i skupione wokół niego międzynarodowe grono badaczy³⁶.

Przesunięcie akcentów w pracach wymienionych badaczy jest wyraźnie widoczne. I chociaż nie sędzę, że możemy mówić o przesunięciu paradygmatycznym porównywalnym z dwoma wcześniejszymi, to na pewno obraz religii rzymskiej, a zwłaszcza zagadnienie rytuału i ofiary krwawej, niewątpliwie nabiera nowych barw. Chciałbym także zwrócić uwagę na fakt, że zauważalne są próby przemyślenia dotychczasowych stanowisk teoretycznych, co być może w niedalekiej przyszłości umożliwi sformułowanie autonomicznej dla religii rzymskiej teorii rytuału lub ofiary. O ile kolejna wielka teoria w obliczu zmieniającej się humanistyki jest potrzebna.

Sacrifice and ritual in contemporary studies on Roman religion. Some remarks

(SUMMARY)

This article is devoted to the analysis of the contemporary theories on the role of sacrifice and ritual in Roman religion. After the short discussion of the great sacrificial theories of Walter Burkert, so-called *École de Paris* (Paul Veyne, Marcel Detienne) and René Girard, the author devotes his attention to the contemporary point of view on the title issue. He tries to grab the changes in the understanding of the problem in the last twenty years. The author concludes that in the present scientific literature we can observe a clear shift in the current paradigm. In the centre of Roman religion the sacrifice existed in various forms, not only in bloody ones as it has been thought hitherto.

Andrzej Gillmeister
Instytut Historii, Uniwersytet Zielonogórski
a.gillmeister@ih.uz.zgora.pl

³⁵ Por.: D. Ullucci, *Contesting the Meaning...*, s. 60–61.

³⁶ *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*, ed. J. Rüpke, Oxford 2013.