

Jarosław Chochoł

Charakterystyka wybranych teorii pochodzenia ofiary

Nurt SVD 44/2 (128), 247-261

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Charakterystyka wybranych teorii pochodzenia ofiary

Jarosław Chochoł

Ur. 1984 w Lublinie. Ukończył studia magisterskie z teologii na KUL. Obecnie doktorant w Instytucie Teologii Fundamentalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II na specjalizacji: religioznawstwo. Autor pracy magisterskiej *Ofiara w tradycyjnej religii ludu Igbo z Nigerii*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. H. Zimonia w Katedrze Historii i Etnologii Religii.

Wprowadzenie

1. Ofiara jako dar
 2. Ofiara jako wspólny posiłek (komunia)
 3. Ofiara jako związek *sacrum* i *profanum*
 4. Ofiara jako działanie magiczne
 5. Ofiara jako uobecnienie wydarzeń mitycznych
 6. Ofiara jako reakcja niepokoju
 7. Ofiara jako mechanizm do nakierowywania przemocy
- Zakończenie

Wprowadzenie

Zaprezentowanie zadowalającej definicji ofiary jako zjawiska religijnego jest niezwykle trudnym, ale też niezbędnym w tym wypadku zamierzeniem. Terminem *ofiara* określić można „działanie religijne, ryt, który dzięki poświęceniu bóstwu żywej istoty, rośliny, płynu lub też przedmiotu – z aktem zabijania lub bez, jeśli chodzi o istotę żywą – wytwarza związek między bóstwem a człowiekiem przeprowadzającym ów ryt, o którym sądzi się, iż może on wpłynąć na bóstwo w sposób pożądaný przez ofiarującego”¹.

¹ G. Widengren, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Białek, Kraków 2008, s. 287.

Istnieje wiele teorii pochodzenia ofiary, wskazujących, którą ze znanych form ofiary uznać można za najstarszą. Akcentują one rozwój myśli na temat ofiary bądź też jej degenerację. Na teorii ofiary wpłynęły koncepcje i pojęcia, jakimi posługiwali się ich autorzy, a także rozwój religijny. Obecnie żadna z teorii nie ma przewagi nad pozostałymi, a uczeni podchodzą do nich sceptycznie. Każda podkreśla dany aspekt zjawiska, dzięki czemu przyczynia się do jego zrozumienia. W niniejszym artykule opisane zostaną ważne i uznane teorie pochodzenia ofiary. Na początku przedstawiona zostanie teoria ofiary jako daru, która obejmuje dar ofiarny jako łapówkę (jej autorem jest Edward Burnett Tylor) oraz dar ofiarny jako hołd – w ujęciu Wilhelma Schmidta. Następnie mowa będzie o teorii Williama Robertsona Smitha, a mianowicie o ofierze jako wspólnym posiłku. Dalej omówione zostaną: teoria ofiary jako związek *sacrum* i *profanum* Henriego Huberta i Marcela Maussa, teoria ofiary jako działania magicznego, teoria ofiary jako uobecnienie wydarzeń mitycznych Adolfa Ellegarda Jensena, teoria ofiary jako reakcja niepokoju Vittoria Lanternariego oraz teoria ofiary jako mechanizmu dla ukierunkowania przemocy René Girarda.

1. Ofiara jako dar

Do najstarszych teorii pochodzenia ofiary należy ta mówiąca o ofierze jako darze, popularna wśród teologów jeszcze przed wyodrębnieniem historii religii jako samodzielnej dyscypliny. Aspekt daru dominował już od starożytności. Platon uważał, że: „ofiary składać to znaczy coś bogom darować”². Owidiusz był podobnego zdania: „Dar ńczi ludzi i bogów. Sam Jowisz bierze łapówki”³.

W religii greckiej ofiarę postrzegano przede wszystkim jako dar dla bogów, spełniający funkcję pożywienia. Podobne wskazanie materialnej zależności bogów względem ofiary widoczne jest w eposie o Gilgameszu:

„Wyniosłem i na cztery wiatry złożyłem ofiarę,
złożyłem ofiarę z kadzidła na szczycie góry,
siedem i siedem naczyń ofiarnych postawiłem,
a na ich dno wsypałem trzcinę, cedr i mirt.
Bogowie poczuli zapach,
bogowie poczuli słodki zapach,
bogowie jak muchy zebrali się nad panem ofiary”⁴.

² Zob. Platon, *Eutyfron*, [w:] *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982, s. 177-208.

³ Owidiusz, *Sztuka kochania*, tłum. J. Ejsmond, Warszawa 1987, s. XXVIII.

⁴ *Epos o Gilgameszu*, tłum. K. Łyczkowska i in., Warszawa 2002, s. 156-161. Na-

Teoria ofiary jako daru wyróżnia dwie oddzielne wersje: daru jako łapówki oraz daru jako hołdu⁵.

Teoria daru jako łapówki zaproponowana została przez Edwarda Burnetta Tylora (1832-1917)⁶, który ofiarę i propozycję traktował synonimicznie⁷. W jego opinii wyższe formy religii – jak monoteizm – wywodzą się z animizmu. Człowiek może wpłynąć na istoty nadnaturalne poprzez ich obdarowanie, czyli przekupienie⁸. Teoria akcentuje motyw karmienia bogów, uzyskania od nich przysługi, umniejszenia ich gniewu, przybliżenia się do nich, utworzenia harmonii między Bogiem a człowiekiem, pokutowania za grzechy⁹. Ofiara uważana była za czynność pozbawioną znaczenia moralnego i została sprowadzona do transakcji biznesowej *do ut des* (daję, żebyś ty mi dał)¹⁰. Transakcja zakłada szczególne rozumienie dawania: nie oznacza ofiarowania jakiegoś dobra w niejednoznacznej intencji. Dawanie wskazuje na nawiązanie kontaktu z daną istotą nadnaturalną i utworzenie z nią stałej więzi. Czynność ta domaga się daru, dzięki któremu zachowana jest relacja między ofiarodawcą i adresatem, ale także między adresatem i ofiarodawcą. Dar wymaga także odwzajemnienia. W ten sposób osoba ofiarowująca dar i odwzajemniająca go pozostają w relacjach przyjacielskich. Ludy pierwotne uważają, że dar ma siłę łączącą wspólnotę, dlatego niewłaściwe jest nieprzyjęcie daru bądź niepewność co do intencji ofiarowania¹¹. Podziału na te trzy zobowiązania: dawania, przyjmowania i odwzajemniania – dokonał Marcel Mauss¹².

Dar jako łapówka miał na celu nakłonienie bóstwa, aby zauważyło pragnienia petenta. Tylor bierze pod uwagę jedynie ofiarę substancjalną, pomijając ofiarę symboliczną. Ta niezgodność z duchem

pisany został w języku akademickim, w którym tylko nieliczne terminy określające ofiarę odnoszą się do rozumienia jej jako daru.

⁵ J. Henninger, *Sacrifice*, [w:] M. Eliade (red.), *The Encyclopedia of Religion*, v. 12, New York 1987, s. 550.

⁶ Zob. E.B. Tylor, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*, v. 2, London 1920, s. 376.

⁷ Zob. J. van Baal, *Offering, Sacrifice and Gift*, [w:] „Numen”, nr 23, 1976, s. 162.

⁸ Tamże; E.E. Evans-Pritchard, *The Meaning of Sacrifice among the Nuer*, [w:] „Journal of the Royal Anthropological Institute”, nr 84, 1954, s. 24.

⁹ E.E. Evans-Pritchard, *The Meaning of...*, dz. cyt., s. 24.

¹⁰ J. Henninger, *Sacrifice*, dz. cyt., s. 550.

¹¹ Zob. G. van der Leuw, *Fenomenologia religii*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 399.

¹² Zob. M. Mauss, *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, New York-London 1967, s. 37-41; tenże, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król i in., Warszawa 1973, s. 221-235; J. van Baal, *Offering...*, dz. cyt., s. 163.

i znaczeniem religii przyczyniła się do krytyki jego teorii¹³. Jan van Baal podał jej kolejną wadę. Zauważył mianowicie brak rozróżnienia pomiędzy odbiegającymi od siebie formami wymiany. Wzajemny obowiązek wymiany darów nie jest określony ze strony prawnej. Van Baal spostrzegł, że dar musi być zaakceptowany, natomiast oferta handlowa – nie zawsze. Zestawił ze sobą wymianę daru i handel¹⁴. Wnioski, jakie wysnuł po refleksji nad relacjami pomiędzy darem a handlem, przedstawiają się następująco:

handel:

- handlowcy są równi wobec siebie;
- słabe relacje społeczne, wyczerpane po skończonej wymianie;
- ukierunkowanie na cudze dobra;
- wymiana często dotyczy dóbr o niskiej wartości;
- ściśła wzajemność, równowaga;
- brak obowiązku wymiany lub akceptacji oferty;
- kontrakt (w rozumieniu handlowym) chroniony przez prawo;
- wymiany nie wiążą uczestników;

wymiana daru:

- uczestnicy nie zawsze są równi;
- silne relacje społeczne, umocnione skończoną wymianą;
- ukierunkowane na cudze dobra;
- wymiana często dotyczy dóbr o wysokiej wartości;
- wzajemność nie zawsze jest zrównoważona;
- obowiązek dawania i akceptacji daru;
- wymiana daru niechroniona jest przez prawo;
- więzy daru, zmiana uczestnictwa na partnerstwo¹⁵.

Zasadniczą różnicą pomiędzy tymi dwiema kategoriami wymiany dóbr jest cel, do którego dążą uczestnicy. W wymianie daru uczestnicy ukierunkowani są na inną osobę, w handlu zaś celem jest określone dobro. Adresat poprzez dar zaproszony jest do partnerstwa i przyjaźni. Dar stanowi odpowiedź na podstawowe pytanie, jakie dręczy człowieka – mianowicie o miejsce w świecie, którego sam jest częścią¹⁶. Van Baal jest zdania, że dar nie ma znaczenia magicznego. Nie może zostać użyty w sposób niewłaściwy lub dla celów egoistycznych. Dar należy do przekonującej i atrakcyjnej formy nawiązywania kontaktów oraz tworzenia relacji. Stosowany jest, by zachęcić bóstwo i zre-

¹³ J. van Baal, *Offering...*, dz. cyt., s. 163.

¹⁴ Tamże, s. 165.

¹⁵ Tamże, s. 166.

¹⁶ Tamże, s. 167.

alizować rzeczy pożądane przez człowieka. Jego zasięg może przybrać tak ekstremalne formy jak próba kontroli bóstwa – nie można jednak dopuścić, aby zatarł prawdziwy sens i istotę daru¹⁷.

Francis Arinze zastanawiał się nad zastosowaniem i aplikacją teorii Tylora w ofiarach ludu Igbo z Nigerii. Dary, które składają, przepełnione są nadzieją. Znane jest przysłowie, mówiące, że „duch, który zjadł dar osoby, spłaca go z życiem” (*alusi lilu ife one j indu aktu ya ulwo*). Można się w nim doszukać pewnych powiązań z transakcją handlową, jednak silniejsza wydaje się tu nadzieja, prośba i pragnienie otrzymania czegoś. Inne przysłowie akcentuje nadzieję: „kontynuujmy składanie ofiary i pozwólmy błędowi spoczywać na duchach” (*ka ana achu aja ka kpie na a ma ndi mmuo*). Istotne jest tu złożenie daru ofiarnego jako przekazanie duchom win za popełnione grzechy. Można to błędnie interpretować jako akt desperacji, usprawiedliwienie siebie bądź zażalenie¹⁸. Człowiek, składając dar ofiarny istocie nadnaturalnej, uznaje jej zwierzchnictwo, a ponadto poniża się, upokarza i błaga. Podczas transakcji handlowej widać brak tych elementów. Igbo wie z całą stanowczością zaprzeczają i nie przyjmują obecności rynkowych pertraktacji i handlowego nastawienia w ofierze. Ostatecznym celem wszystkich ofiar jest uznanie istot nadnaturalnych, dlatego też teoria ofiary jako łapówki nie znajduje odzwierciedlenia w ofiarach Igbów¹⁹.

Pomimo tej krytyki – teoria akcentuje podstawową relację pomiędzy ofiarującym a adresatem. Istnieje pogląd, według którego dawanie prezentów powiązane jest z przenoszeniem mocy (*mana*)²⁰. Relacje osobowe stają się szczególnie istotne, gdy prezent ofiarowywany jest istotom nadnaturalnym: one akceptują dary ofiarne o niewielkiej wartości, a te nie powinny być rozumiane jako próba przechytrzenia. Późniejsze teorie wzbogaciły formułę *do ut des* o głębsze znaczenie i ukazały, że rozumienie daru jako transakcji handlowej jest niewłaściwe²¹.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ F. Arinze, *Sacrifice in Ibo Religion*, Ibadan 1970, s. 94.

¹⁹ Tamże, s. 95.

²⁰ „Mana – melanezyjski i polinezyjski termin oznaczający nadnaturalną i tajemną moc posiadaną przez bóstwa, duchy, zmarłych przodków, ważnych ludzi (wojowników, władców, kapłanów), a także przez zwierzęta, rośliny, kamienie i niektóre przedmioty”. H. Zimoń, *Mana*, [w:] S. Wilk i in. (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 11, Lublin 2006, kol. 1121. Zob. także M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. J.W. Kowalski, Warszawa 2000, s. 36-40.

²¹ J. Henninger, *Sacrifice*, dz. cyt., s. 550.

Drugą wersją teorii ofiary jako daru jest koncepcja Wilhelma Schmidta (1868-1954), który dar ofiarny rozumiał jako hołd. Jego zdaniem oryginalne znaczenie ofiary najbardziej widoczne jest w ofiarach z pierwocin obecnych u ludów zbieracko-łowieckich. Są to ofiary dziękczynne oraz uwielbienia (hołdu), których adresatami są Istota Najwyższa oraz inne istoty nadnaturalne²². Wszystko, co istnieje, należy do istoty nadnaturalnej. Dlatego dary, które otrzymuje, nie wzbogacają jej i oddają właściwą cześć. Materią ofiary nie są dobra wyprodukowane przez człowieka, ale to, co zostało upolowane lub zebrane. Ofiary składane są Bogu uważanemu za dawcę pokarmu i polegają na propozycji symbolicznej i niewielkiej porcji pokarmu. Ludy pasterskie składały ofiary dziękczynne oraz ofiary uwielbienia z młodych zwierząt lub mleka. Obfite plony często zawdzięczane i przypisywane są osobom zmarłym, głównie przodkom, dlatego składa się im ofiarę z pierwocin. Charakter ofiary może zostać zmieniony w wypadku, gdy adresat potrzebuje daru ofiarnego, co pozwala na niego wpłynąć. Przyjmuje się, że w ofiarach z pierwocin nie składa się pokarmu, lecz życie otrzymane od Istoty Najwyższej, będącej stwórcą. Jest to podstawowy powód składania ofiary dziękczynnej i uwielbienia²³.

Rekonstrukcja historyczna Schmidta, według którego ofiara z pierwocin należy do najwcześniejszych form ofiary, nie została dostatecznie zbadana. Jednak według fenomenologii ofiara, w której dar ma raczej wartość symboliczną niż rzeczywistą, jest faktem koniecznym do odnotowania i uwzględnienia w definicji ofiary²⁴.

2. Ofiara jako wspólny posiłek (komunia)

W niektórych kulturach pokarm uważany jest za rzecz świętą daną od Boga i wzmacniającą życie. Spożywanie potraw miało sens religijny i sakramentalny. Kiedy potrawa traktowana jest jako boska, mówi się o posiłku jako ofierze. Był to punkt wyjścia dla teorii ofiary wysnutej przez Williama Robertsona Smitha (1846-1894)²⁵. Uważał, że teoria Tylora nie poświęciła dostatecznej uwagi elementowi sakralnemu oraz funkcji powstania i utrzymania wspólnoty. Jego teoria opierała się na materiale dotyczącym pierwotnej ofiary semickiej. Na osta-

²² Zob. W. Schmidt, *Religionen hos urkulturens folk. Olans-Petri föreläsningar vid Uppsala Universitet*, Stockholm 1936, s. 57 (cyt. [za:] G. Widengren, *Fenomenologia religii*, dz. cyt., s. 291).

²³ J. Henninger, *Sacrifice*, dz. cyt., s. 550.

²⁴ Tamże.

²⁵ Zob. G. van der Leuw, *Fenomenologia religii*, dz. cyt., s. 405.

teczne sformułowanie teorii wpłynęły badania nad totemizmem Johna Fergusona MacLennana (1827-1881)²⁶. Smith pojmował ofiarę jako uroczystość, komunię, podczas której Bóg wraz ze społecznością wiernych spożywają wspólny posiłek²⁷. W tym rycie zarówno odbiorca, ofiarnik, jak i materia ofiary mają tę samą naturę. Przez posiłek ofiarnik wchodził w relacje i wspólnotę z totemem²⁸. Materię ofiary stanowiło wszystko to, z czego żył człowiek, na przykład wino, oliwa, mięso, owoce, zboże. Istniały pewne ograniczenia co do materii ofiary, ale dotyczyły one tylko mięsa. Bóg dzielił się z wyznawcami mięsem ofiarnym w czasie wspólnego posiłku, natomiast ofiary z roślin zachowywał tylko dla siebie. Smith jest zdania, że ofiary ze zwierząt są najstarsze i niegdyś miały tylko taką formę. W późniejszym czasie pojawiły się ofiary roślinne z pierwocin – odpowiednik daniny składanej panu ziemi i kraju²⁹. Ofiara postrzegana była przez wiernych jako prawdziwe pożywienie Boga. Z czasem, w procesie dematerializowania bóstwa takie wyobrażenie uchodziło za gorszące, dlatego unikano go i składano w ofierze tylko płynną część posiłku: obiatę – krew zwierząt ofiarnych, którą potem zastąpiono winem. Późniejsze zastosowanie ognia i palenie ofiary sprawiło, że jej materia była bardziej odpowiednia dla istot nadnaturalnych³⁰.

Hezjod w swoim dziele *Teogonia* wspomina o dzieleniu zwierzęcia ofiarnego i o dwóch typach pokarmu – dla ludzi i dla bogów. Ich znaczenie różniło się między sobą. Bogowie otrzymywali niepodlegającą gniciu kości, które w wyniku spalania obracały się w dym unoszący do nieba. Ludzie natomiast zatrzymywali dla siebie mięso zwierzęcia ofiarnego. To zróżnicowanie pokarmu symbolizować miało dystans dzielący ludzi i bogów. Pokarm składany w ofierze bogom wskazywał na ich nieśmiertelność (niepsujące się kości) i władzę zwierchnią nad człowiekiem (dym unoszący się w stronę nieba). Część ofiary zachowywana przez ludzi akcentowała śmiertelność (mięso ulegające zepsuciu) oraz niższość względem bogów³¹.

²⁶ J. Henninger, *Sacrifice*, dz. cyt., s. 551.

²⁷ Zob. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites. First Series. The Fundamental Institutions*, London 1901, s. 224. E.E. Evans-Pritchard, *The Meaning...*, art. cyt., s. 22.

²⁸ J. Henninger, *Sacrifice*, dz. cyt., s. 551.

²⁹ R. Smith, *Lectures...*, dz. cyt., s. 222.

³⁰ Tamże, s. 224; S. Freud, *Totem i tabu*, tłum. J. Prokopiuk, M. Poręba, Warszawa 1993, s. 132.

³¹ Zob. Hezjod, *Teogonia (Narodziny bogów)*, [w:] tenże, *Narodziny bogów. Prace i dni*. Tarcza, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999, s. 535-541, 556-557; M. Do-

Robertson Smith zwrócił uwagę, że zabijanie zwierząt ofiarnych było zabronione jednostkom, usprawiedliwianym jedynie wtedy, gdy społeczność wzięła na siebie całą odpowiedzialność. Stąd też ofiarom nadaje się wymiar wspólnotowy i stanowią one uroczystość publiczną. Zwierzę ofiarne traktowane było na równi z członkami rodu. Całe społeczeństwo składające ofiarę, adresat ofiary oraz zwierzę ofiarne należeli do klanu i wszyscy byli tej samej krwi. Smith utożsamiał zwierzę ofiarne ze zwierzęciem totemicznym. W starożytności znane były ofiary ze zwierząt domowych (często były spożywane przez wspólnotę) oraz ze zwierząt, które początkowo badacze uważali za zakazane i nieczyste, później natomiast za święte i poświęcone bogom. Pierwotnie zwierzęta były też utożsamiane z bóstwami, a osoby składające je w ofierze wskazywały w ten sposób na swoje pokrewieństwo ze zwierzęciem i Bogiem³².

„Święta substancja, zwierzę lub inne pożywienie, zostaje podzielona pomiędzy członków wspólnoty i spożyta. Staje się tym, co wspólne i święte. Wzmacnia siły wspólnoty i ściślej wiąże jej członków”³³.

Przykładem takiej praktyki jest święto niedźwiedzia u pierwotnych Ajnów z Japonii. Schwytany młody niedźwiedź jest wiele lat hodowany i karmiony. Następnie zostaje zabity w obecności całej wspólnoty i spożyty podczas ceremonialnego posiłku. Zwierzę mogło zostać ofiarowane tylko wtedy, jeśli zostało wyhodowane przez wspólnotę. Dzikie niedźwiedź nie mógłby zostać zwierzęciem ofiarnym³⁴.

Teoria ta jest niezwykle ważna i cenna dla krytyki teorii Tylora, który duży nacisk położył na wspólnotowy aspekt ofiary. Ma ona jednak pewne słabości i w niektórych wypadkach nie można jej zastosować. Pierwszym przykładem jest obecność ofiary jako daru w ofiarach z pierwocin u ludów zbieracko-łowieckich, co wyklucza zastosowanie modelu składania hołdu władcy. Drugi problem to fakt, że totemizm u ludów pierwotnych występuje rzadko. Smith ograniczył się w swoich badaniach tylko do wczesnych semickich społeczeństw. Ponadto, idea ofiary jako daru obecna jest, a nawet dominuje dużo wcześniej. Występowanie intencji pokuty i przebłagania w najwcześniejszych ofiarach potwierdza ten fakt. Próba ukazania ofiary

bkowski, *Święty posiłek jako przedmiot badań religioznawczych. Próba wstępnego ujęcia*, [w:] „Przegląd Religioznawczy”, nr 1, 2007, s. 120.

³² R. Smith, *Lectures...*, dz. cyt., s. 290-295.

³³ G. van der Leuw, *Fenomenologia religii*, dz. cyt., s. 405.

³⁴ Tamże, s. 406; A.F. Majewicz, *Ajnu. Lud, jego język i tradycja ustna*, Poznań 1984, s. 64-66.

jako uroczystego spotkania wiernych z Bogiem wydaje się oryginalną formą semickiej ofiary, jednak wciąż pozostaje jedynie hipotezą, na której udowodnienie nadal brak wystarczających dowodów³⁵.

3. Ofiara jako związek *sacrum* i *profanum*

Obie, wyżej opisane teorie odrzucili Henry Hubert (1872-1927) i Marcel Mauss (1873-1950). Teorii Tylora zarzucono charakter machinalny, a teorię Smitha odrzucono z powodu błędnego wybrania totemizmu jako powszechnego zjawiska. Przyznano mu jednak rację w kwestii ofiary zacieśniającej związek człowieka z Bogiem za pośrednictwem materii ofiary. Obaj byli zdania, że liczne formy ofiary nie mogą zostać ograniczone do jednej, dowolnie wybranej zasady³⁶. Swoją teorię ofiary opracowali na podstawie związku *sacrum* i *profanum*. Opierała się ona na materiale wedyjskim i rytuałach hebrajskich. Hubert i Mauss uważają, że ofiara nie jest święta z samej natury – jak sądził Robertson Smith³⁷. Poświęcenie jest skutkiem zniszczenia ofiary w rycie i połączenia ze światem sakralnym, które dopełnia posiłek ofiarny. *Sacrum* i *profanum* spotyka się w materii ofiary, która jednoczy i identyfikuje się w osobie ofiarnika. Wyróżnione zostały dwa główne typy ofiary. W pierwszym poświęcone siły są przekazywane poprzez materię ofiary ofiarnikowi, który dzięki uczestnictwu zyskuje święty charakter. Takie rytury nazywane są ofiarami sakralizacji. W drugim typie ofiary poświęcone siły przekazywane są poprzez ofiarę z dala od ofiarnika. Ofiarnik ma pewną moc, która jest dla niego szkodliwa i niebezpieczna, a dzięki temu rytowi może się jej pozbyć. Tego typu ofiary to ofiary desakralizacji. Wyróżnia się wśród nich ofiary pokutne, które mają na celu usunięcie chorób oraz grzechów. Widoczny jest podwójny aspekt językowy i przez to ofiara jako akt religijny także jest dwuznaczna. Elementem wspólnym tych wszystkich ofiar jest komunikacja pomiędzy *sacrum* i *profanum*. Składanie ofiar istotom nadnaturalnym jest symbolicznym odzwierciedleniem relacji społecznych. Bóg jest symbolem i źródłem siły, z którego czerpie człowiek i którego potrzebuje w codziennych wyborach i do zadośćuczynienia za błędy. W zamian za to – jednostka bądź zbiorowość wyrzekają się posiadanych rzeczy³⁸.

³⁵ J. Henninger, *Sacrifice*, dz. cyt., s. 551; E.E. Evans-Pritchard, *The Meaning...*, dz. cyt., s. 22. Zob. szerzej R. Smith, *Lectures...*, dz. cyt.

³⁶ H. Hubert, M. Mauss, *Esej o naturze i funkcji ofiary*, tłum. L. Trzcionowski, Kraków 2005, s. 6-13.

³⁷ J. Henninger, *Sacrifice*, dz. cyt., s. 551.

³⁸ Zob. E.E. Evans-Pritchard, *The Meaning...*, dz. cyt., s. 24.

Krytyka powyższej teorii dotyczyła wniosków wyciągniętych na podstawie interpretacji ofiar wedyjskich i hebrajskich, obecnych w religiach wysoko rozwiniętych, przez co pominięte zostały ofiary w społeczeństwach pierwotnych. Autorom zarzucano także traktowanie ofiary jako mechanicznego rytu oraz brak odniesienia do religijnej myśli i praktyki jako całości. Hubert i Mauss porównali ze sobą ofiary w kontekście dwóch zgoła odmiennych religii. Powyższe słabości tej teorii leżą u podstaw metafizyki socjologicznej Durkheima³⁹.

4. Ofiara jako działanie magiczne

Ta teoria wskazuje, że adresat nie stanowi istotnego elementu pojęcia ofiary. Zakładano istnienie sił bezosobowych lub mocy, zwanych *mana*. Stąd zrodziła się idea ofiary jako działania magicznego, w którym dar ofiarny ulega zniszczeniu. Sądzono, że jest to podstawowa lub jedna z podstawowych form ofiary. Fenomenolodzy religii szeroko używają terminu *mana*. Według takiego rozumienia ofiary, dar jest wtórny. Ofiara postrzegana jest jako dar tworzący przepływ magicznej siły. Formuła *do ut des* rozumiana jest tutaj nie jako transakcja handlowa, lecz jako wypuszczenie prądu siły. Funkcją daru jest wzmocnienie odbiorcy. Bóstwo i ludzie są jednocześnie dawcami i adresatami. Istotny jest dar oraz strumień siły pozostający w ciągłym ruchu. Teoria ta wiąże się w pewnym stopniu z teorią Tylora i Robertsona Smitha, ale tutaj punktem wyjścia jest magia.

Faktem jest istnienie rytuałów zniszczenia i zabijania, w których brak jasno określonego adresata. Jednak zostały one zbadane i opisane wcześniej niż ofiary. W braminizmie ofiara uważana jest za siłę zapewniającą kontynuację kosmicznego procesu. Ludy zbierackie zajmujące się zdobywaniem pokarmu mają świadomość większej zależności od istot nadnaturalnych, niż ma to miejsce u ludów prowadzących gospodarke produkcyjną, polegającą na gromadzeniu dóbr wyprodukowanych przez człowieka. Dzięki temu łatwiej zaadoptować ideę, że na moce nadnaturalne można wpływać przez ofiarę i inne rytę. Z tego powodu ofiary z pierwocin obecne u ludów zbierackich i łowieckich nie współgrają z koncepcją magii jako uprzywilejowanej formy ofiary. Teoria ta nie bierze pod uwagę tego typu ofiar, przez co zasięg zjawiska ofiary staje się mocno ograniczony. Magia i ofiara oddziałują na siebie w wielu wypadkach, jednak wiele jest też różnic z samej natury i powinny one być rozpatrywane jako różne fenomeny⁴⁰.

³⁹ Zob. J. Henninger, *Sacrifice*, dz. cyt., s. 551.; E.E. Evans-Pritchard, *The Meaning...*, dz. cyt., s. 25.

⁴⁰ J. Henninger, *Sacrifice*, dz. cyt., s. 552.

5. Ofiara jako uobecnienie wydarzeń mitycznych

Według teorii Adolfa Ellegarda Jensena (1899-1965) ofiara nie może być rozpatrywana jako dar. Jej oryginalne znaczenie zaczerpnął z mitów Indonezji i Oceanii, które głoszą obecność istot boskich lub półboskich (*dema*) w praczasie. Stan ten skończył się wraz z zabiciem boskości *dema*, a ich ciała zamieniły się w rośliny użyteczne dla ludzi. Krwawe rytzy – rytualny mord ludzi i zwierząt, łowiectwo głów i kanibalizm są uroczystymi powtórzeniami zabójstwa dokonywanego w praczasie. Powtórzenie poprzez cykliczne narodziny i zniszczenie tych wydarzeń mitycznych jest gwarancją i potwierdzeniem światowego porządku. Krwawe rytzy ofiarne interpretowano jako dawanie daru dla boskości. Dar jednak nie odgrywał żadnej roli w tych rytach ze względu na zabójstwo boskości w praczasie. Krwawe ofiary stały się przeżytkiem w rytualnych mordach.

Teoria zaproponowana przez Jensena wykazuje kilka elementów wspólnych z Freudowską teorią morderstwa pierwotnego ojca⁴¹ oraz teorią, według której składanie ofiar zapoczątkowane zostało w ofierze istoty boskiej. Wymienione teorie charakteryzuje wspólna słabość. Biorą one pod uwagę tylko ofiary krwawe, pomijając jakże ważne ofiary bezkrwawe. Ofiary z pierwocin nie zaliczają się do rytualnych zabójstw i są niezwykle rozpowszechnione w wielu kulturach pierwotnych⁴².

6. Ofiara jako reakcja niepokoju

W dotychczas opisanych teoriach pochodzenia ofiary uwagę skupiono na ofiarach krwawych (za wyjątkiem teorii ofiary jako hołdu Schmidta), pomijając w ten sposób ofiary z pierwocin. Więcej uwagi poświęcił jej Vittorio Lanternari w swojej teorii ofiary jako reakcji niepokoju. Punktem wyjścia dla niej są psychologiczne analizy pewnej formy nerwicy, która przejawia się zagubieniem wcześniej osiągniętych sukcesów i uważana jest za podstawę pewnych złudzeń religijnych. Autor uważa, że podobny kryzys psychiczny występuje wśród ludów

⁴¹ Głosiła ona, że zjednoczoną grupę braci opanowały sprzeczne uczucia względem ich ojca. Czuli do niego nienawiść, ponieważ stał na drodze do zaspokojenia ich żądz seksualnych i pragnienia władzy. Pomimo to podziwiali go i kochali. Przez zabicie ojca zaspokoiли swoją nienawiść i zrealizowali pragnienie utożsamienia się z nim. W dalszej kolejności ujawniły się emocje, które przyjęły formę skruchy i żalu. Zob. Freud, *Totem i tabu*, dz. cyt., s. 140.

⁴² J. Henninger, *Sacrifice*, dz. cyt., s. 552.

pierwotnych. Po udanym polowaniu lub obfitych żniwach przychodzi moment, kiedy człowiek podejmuje symboliczne zniszczenie tego, co uzyskał. Lanternari postrzega ofiarę z pierwocin jako skutek niepokoju, Schmidt natomiast widzi w niej sposób wyrażenia wdzięczności. U ludów łowieckich zabijanie zwierząt stanowi świętokradztwo. Ludy syberyjskie posiadają rytę służącą pojednaniu z zabitymi zwierzętami i odrzuceniu zabójstwa. U ludów rolniczych świętokradztwo przejawia się w zbeczeszczeniu ziemi, która jest miejscem spoczynku zmarłych. Uważa się, że są oni odpowiedzialni za obfitość plonów. Ofiara polega na symbolicznym zniszczeniu uzyskanej rzeczy przez ofiarowanie istocie nadnaturalnej pokarmu lub zwykle wyzbycie się określonej porcji.

Psychopatologiczna krytyka wskazuje na główne różnice pomiędzy nerwicowym a religijnym zachowaniem, przedstawionym w ofierze z pierwocin. W chorobie psychicznej wysiłki dla przezwyciężenia kryzysu mają charakter indywidualny. Nie stanowią one części historycznej tradycji, nie są połączone z kulturą i nie prowadzą do wewnętrznego oswobodzenia. Przeciwnie jest w życiu religijnym: tutaj wysiłki nierozzerwalnie łączą się z tradycją i kulturą oraz składają do osiągnięcia psychicznego balansu. Jakikolwiek osąd ludów pierwotnych nie może prowadzić do scharakteryzowania ich jako patologiczne. Z tego powodu psychopatologiczne wyjaśnienie ofiary musi zostać odrzucone. Takie uczucia jak strach i niepokój towarzyszą ofierze, jednak wynikają one z postawy ofiarnika względem odbiorcy⁴³.

7. Ofiara jako mechanizm do nakierowywania przemocy

René Girard zaproponował bardziej uniwersalną teorię, wyjaśniającą istotę ofiary i poświęcenia, wynikające z koncentracji gwałtownego impulsu na substytucie, jakim jest kozioł ofiarny. W sytuacji, kiedy pragnienia ludzi skupiają się na tym samym przedmiocie – istnieje zagrożenie rywalizacji, a wraz z nią przemocy, która burzy istniejący porządek. Tendencja taka może być zneutralizowana, jeśli agresja zostanie skoncentrowana na marginalnym obiekcie – kozle ofiarnym, uważanym jednocześnie za przeklętego i przynoszącego ocalenie. Pojęcie to ma swoje źródło w wierzeniach hebrajskich i związane jest ze świętem Dnia Pojednania, w którym składano w ofierze kozła Bogu Jahwe oraz Azazelowi. Kapłan symbolicznie przelewał na kozła grzechy społeczeństwa, następnie wyprowadzał zwierzę na pustynię, gdzie ginęło. Innym terminem określającym kozła ofiarnego był *tophet*, zwią-

⁴³ Tamże, s. 553.

zane z doliną Tapet, miejscem wstydu, gdzie Judejczycy składali ofiary z ludzi zakazane przez Jahwe⁴⁴.

Pierwotnie przemoc kumulowano na przypadkowo wybranym przedmiocie. W ofierze natomiast przemoc zgromadzona jest w formie rytuału, a w rezultacie następuje zwrot agresji poza społeczność. Brak moralnego charakteru w ofierze został wyeliminowany dzięki krytyce ofiary zapoczątkowanej w pismach hebrajskich. Chrystus sam uczynił z siebie „kozła ofiarnego”, dzięki czemu dopełnił zakres ofiary w wyjątkowy sposób. Girard wzmacnia swoją teorię poprzez odwołanie się do fenomenu krwawych ofiar, powszechnie występujących w historii religii⁴⁵.

Krytyka tej teorii rozwija argumenty przeciwko Jensenowi. Girard w swojej teorii nie dokonał rozróżnienia na ofiarę i ryty odłączenia. Jego rozumienie ofiary jest zbyt wąskie, ponieważ odnosi je tylko do wysoko rozwiniętych kultur i społeczeństw. Nie wspomina o ofierze z pierwocin, której założenia wykraczają daleko poza pojęcia pierwotne morderstwa i mechanizm kozła ofiarnego⁴⁶.

Żadna z ukazanych teorii nie daje odpowiedzi, czy była pierwsza i oryginalna forma ofiary lub różne, rozwijające się w sposób niezależny. Niemniej jednak wartość tych teorii jest znaczna, ponieważ każda z nich podkreśla dany aspekt terminu *ofiara*, ukazując w ten sposób jego złożoność i bogactwo.

Zakończenie

Jednym z praktycznych wymiarów kultu jest ofiara. Stanowi ona wyjątkowy środek komunikacji człowieka ze światem nadnaturalnym. Termin *ofiara* może oznaczać czynność rytualną (*sacrifice*) bądź też składany dar ofiarny (*victim*). Etymologia tego słowa wywodzi się z łacińskiego *sacrificium* (*sacer* – święty, *facere* – czynić, robić) i odnosi się do religijnego czynu uświęcania lub poświęcania przedmiotu. W języku angielskim synonimicznie używa się terminu *offering*, oznaczającego prezentację daru. Polski termin *ofiara* pochodzi od łacińskiego *offerre*, co oznacza „ofiarować”, lub słowa *operari*, czyli „działać”, „czynić”. Pojęcie ofiary występuje we wszystkich kulturach i religiach, dlatego niemożliwe jest wypracowanie jednego pojęcia obejmującego całe

⁴⁴ R. Girard, *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*, tłum. M. Goszczyńska, Warszawa 1992, s. 72.

⁴⁵ Zob. szerzej tenże, *Początki kultury*, tłum. M. Romanek, Kraków 2006, s. 75-85; tenże, *Kozioł ofiarny*, tłum. M. Goszczyńska, Łódź 1987.

⁴⁶ J. Henninger, *Sacrifice*, dz. cyt., s. 553.

bogactwo tego zagadnienia oraz jego fenomen.

W zaprezentowanym artykule przedstawione zostały najważniejsze i najpopularniejsze teorie pochodzenia ofiary. Obecnie istnieje wiele teorii, które mają na celu wskazanie oryginalnej i najstarszej formy ofiary. Ukazują one rozwój myśli na ten temat bądź też jej degenerację. Na teorie ofiary w dużej mierze wpłynęły koncepcje i pojęcia, jakimi posługiwali się ich twórcy, nauki, jakie reprezentowali, a także rozwój religijny. Rozważania oparto na literaturze źródłowej oraz na ogólnych opracowaniach tematu ofiary.

Streszczenie

Artykuł traktuje o wybranych teoriach pochodzenia ofiary. Omówiona została teoria ofiary jako daru w wersji Edwarda Burnetta Tylora, według którego dar ofiarny jest formą łapówki i przekupienia istot nadnaturalnych. Druga wersja tej teorii zaproponowana została przez Wilhelma Schmidta, który widział oryginalne znaczenie ofiary w hołdzie składanym Istocie Najwyższej. Następnie scharakteryzowano teorię Williama Robertsona Smitha, mówiącą o ofierze jako uroczystym, wspólnym posiłku wspólnoty z Bogiem. W dalszej części przeanalizowano teorię ofiary jako związek *sacrum* i *profanum* Henriego Huberta i Marcela Maussa oraz teorię ofiary jako magii, gdzie była ona postrzegana jako dar tworzący przepływ magicznych sił. Dalej, omówiono teorię ofiary jako uobecnienia wydarzeń mitycznych Adolfa Ellegarda Jensena, według której ofiara stanowi powtórzenie wydarzeń, jakie dokonały się w przeszłości, oraz teorię Vittorio Lanternariego, mówiącą o ofierze jako reakcji niepokoju wywołanego przez nerwice występujące podczas odczuwania zguby wcześniej osiągniętych sukcesów. Ostatnią z zaprezentowanych teorii jest koncepcja René Girarda, który uważał, że ofiara jest wynikiem koncentracji impulsu na substytucie, jakim jest kozioł ofiarny. Teorie te stanowią naukową refleksję na temat istnienia oryginalnej formy ofiary. Każda z teorii ukazuje ofiarę z innej perspektywy, dzięki czemu poszerzają wiedzę na temat fenomenu ofiary.

Abstract

The article deals with selected theories of the origin of sacrifices. Discussed was the theory of sacrifice as a gift according to Edward Burnett Tylor who stated that the sacrificial gift is a form of bribery and

blackmail offered to supernatural beings. The second version of this theory was proposed by Wilhelm Schmidt who saw the original meaning of sacrifice as a tribute paid to the Supreme Being. Next, William Robertson Smith's theory was described, which states that a sacrifice is a solemn and common meal in communion with God. The further part analysed the theory of sacrifice as the connexion of *sacrum* and *profanum* according to Henry Hubert and Marcel Mauss and the theory of sacrifice as a magical action, where the sacrifice was seen as a gift creating the flow of magical forces. The remaining theories are: sacrifice as making present mythical events according to Adolf Ellegard Jensen, according to which a sacrifice comprises repeated events which occurred in primeval time, and Vittorio Lanternari's theory speaks of sacrifice as the reaction of unrest evoked by neurosis appearing during the feeling of loss of previously obtained successes. The last theory presented is René Girard's concept of the scapegoat. This theory comprises a scientific reflection on the topic of the existence of the original form of sacrifice. Each theory presents sacrifice from a different perspective, thanks to which knowledge on the topic of the sacrifice phenomenon is broadened.