

Lengauer, Włodzimierz

Waltera Burkerta historia religii greckiej

Przegląd Historyczny 88/2, 317-326

1997

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

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

WŁODZIMIERZ LENGAUER

Waltera Burkerta historia religii greckiej

„Najwyższy cel historyka religii polega na tym, by zrozumieć i uprzystępnąć innym zachowanie *homo religiosus* i jego uniwersum duchowe”. To zdanie Mircei Eliadego¹ można uznać za *credo* dużej części współczesnego religioznawstwa, w tym także historyków religii antycznych, chociaż w tym właśnie przypadku budzić ono może uzasadnione wątpliwości.

Zacznijmy od banalnej konstatacji: tematykę prac historyka (a świadomie mówię w tym miejscu o historykach religii, nie o religioznawcach) określają zawsze źródła, które ma on do dyspozycji. W istocie jest bowiem historia nie tak nauką o przeszłości, co sztuką interpretacji pozostawionych przez nią śladów, czyli tego wszystkiego, co historycy nazywają źródłami. To one decydują nie tylko i nie tak o obrazie, który w swych pracach kreśli historyk, co przede wszystkim o możliwości postawienia pytań. Powstaje więc wątpliwość, czy przy posiadanych dziś źródłach w ogóle możemy pytać o „uniwersum duchowe” człowieka antyku.

Źródła, którymi rozporządza historyk religii greckiej i rzymskiej, są bowiem nader specyficznej natury i choć przynoszą często obfite informacje o zachowaniu *homo religiosus* tej epoki, rzadko pozwalają wnosić coś o jego przeżyciach. W znacznie lepszej sytuacji jest historyk zajmujący się wielkimi „religiami ksiąg” (obok judaizmu, chrześcijaństwa i islamu można by tu dodać zaratusztrianizm, z pewnymi ograniczeniami religie Indii, a nawet, w mniejszym pewno stopniu, systemy gnozy antycznej), gdzie kolejne lektury świętych tekstów pozwalają może uchwycić i zrozumieć przeżycia i koncepcje także ich starożytnych odbiorców. Nie ma tego typu pism w wypadku religii greckiej i rzymskiej, które są systemami religijnymi *par excellence* tradycyjnymi, gdzie postawy i uczucia ludzi najlepiej charakteryzuje słynne zdanie Seneki: *maior pars populi facit quod cur faciat ignorat*. Co więcej, odnosić można wrażenie, że dla Greków i Rzymian istotne było tylko to, co się czyni (oraz — jak), a nie to, co się myśli, wie i odczuwa. Charakterystyczne są tu już choćby tylko podstawowe pojęcia ze sfery życia religijnego, a więc najwyraźniejsze ślady, jakie pozostawił po sobie *homo religiosus* antyku.

¹ *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, przełożył Robert Rejszke, Warszawa 1996, s. 133.

Rzymski termin *religio* (stale kłopotliwy dla badaczy) tłumaczy wybitny specjalista, Kurt L a t t e, jako *Gewissenhaftigkeit, Beachtung des Heiligen, Rücksicht auf die Ansprüche der höheren Mächte*². Wynika stąd, że przedmiotem badań stać się może *cultus*, lecz nie *confessio*, której w tak rozumianym pojęciu *religio* wyraźnie brakuje. Podobnie rzecz się ma i z wierzeniami greckimi. W grece, jak wiadomo, brak terminu oddającego rzymską koncepcję *religio*, ale podstawowe pojęcia konstytuujące fenomen *homo religiosus* greckiego antyku dotyczą również stosunku człowieka do bogów i jego wobec nich obowiązków (*eusebeia, therapeia, threskeia*), pomijając problematykę *confessio* i przez to mało odnosząc się do „uniwersum duchowego” wierzących. Dość tu zresztą przypomnieć rozmowę Sokratesa z Eutyfronem w dialogu Platona (zatytułowanym imieniem tego drugiego), by zgodzić się z poglądem, że religijny Grek przestrzegał tylko określonych zasad postępowania wobec bogów, nie przywiązując wagi do pytania, dlaczego tak właśnie ma się zachowywać. Można by więc całość religii Greków sprowadzić do zagadnienia stosunków człowieka z bogami. Czyni się tak istotnie dość często, czego najlepszym dowodem rozdział poświęcony religii („L'uomo e gli dei” pióra Mario V e g e t t i) w znakomitym, podręcznikowym i syntetyzującym zbiorze studiów poświęconych cywilizacji Greków pod redakcją Jean-Pierre V e r n a n t a³.

Ale jest i druga strona medalu. Nie kto inny, jak sam Ulrich v o n W i l a m o w i t z - M o e l l e n d o r f uznał Greków za jeden z najbardziej religijnych i pobożnych ludów w całych dziejach świata, a już tytuł jego klasycznej i do dziś ważnej książki⁴ świadczy najlepiej, że nie ograniczał on religii greckiej do zagadnień kultu, traktowanego przy tym (jakoby już przez samych Greków) wyłącznie formalistycznie. Co prawda prace tego uczonego, uważanego za najwybitniejszego przedstawiciela tzw. trzeciego humanizmu niemieckiego, uważa się czasem za nasycone typowym dla humanistów idealizmem i dalekie od obiektywizmu naukowego, podobnie nieco jak koncepcje Waltera O t t o czy (wynikające z innych przesłanek) Tadeusza Z i e l i Ń s k i e g o. Rzecz charakterystyczna, że dziś, poza obszarem języka niemieckiego, dzieło Wilamowitza rzadko bywa przywoływane.

Znów pojawia się w tym miejscu sprawa wykorzystywanych źródeł. Wilamowitz, jeden z ostatnich przedstawicieli koncepcji *Altertumswissenschaft*, pisząc o wierzeniach (*der Glaube*) Greków w szerokiej mierze uwzględniał przekaz mitu, w takiej postaci, w jakiej jest on nam znany z całości literatury antycznej, w tym, oczywiście, głównie z poezji i dramatu. W historii badań nad religią grecką zagadnienie stosunku do mitu jest nader symptomatyczne. Ilustruje je najlepiej słynna niemiecka seria podręczników do dziejów cywilizacji antycznej („Handbuch der Altertumswissenschaft”, którego pierwszym wydawcą był Iwan v o n M ü l l e r). Wydane w tej serii w roku 1906 dzieło poświęcone religii greckiej⁵ obejmowało, co sygnalizował już tytuł, tak mitologię, jak i religię (w rozumieniu kultu). W nowej edycji (redagowanej przez Waltera Otto, a potem przez Hermana B e n g t s o n a) miejsce dzieła G r u p p e g o zajął niezastąpiony do dziś dwutomowy podręcznik Martina N i l s s o n a⁶, niewątpliwie najwybitniejszego

² K. L a t t e, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, s. 39.

³ *L'uomo greco*. A cura di Jean-Pierre V e r n a n t, Bari 1991, s. 257-287.

⁴ *Der Glaube der Hellenen*, Darmstadt 1955 (II wydanie, pierwodruk 1931).

⁵ O. G r u p p e, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906.

⁶ *Geschichte der griechischen Religion*, München 1967 (III wydanie).

w naszym stuleciu znawcy przedmiotu. W tym opracowaniu mitologia znikła nie tylko w tytule; poza sprawą misteriiów eleuzyńskich mitu nigdzie autor nie włączył do swoich analiz, a korzystając z poezji (Homer, tragicy) zwracał głównie uwagę na czynności i zachowania ludzi, w mniejszym stopniu próbując wydobyć to, co Eliade nazywa „uniwersum duchowym”.

Niewątpliwie sytuację w zainteresowaniach badawczych zmienił zasadniczo strukturalizm. Rzecz oczywista, że zmarły w 1967 roku Nilsson, który rozpoczął przygotowywanie trzeciego wydania swego monumentalnego dzieła, w najmniejszym stopniu nie zwrócił uwagi na ten nowy wówczas prąd, chociaż pierwsze wydanie „Antropologii strukturalnej” Lévi-Straussa ukazało się w 1958 roku. Próżno by też szukać u niego odniesień do znanych już wtedy koncepcji Dumézila, dotyczących się przecież nie tylko wierzeń rzymskich.

Najszybciej i w największym stopniu przejęto strukturalizm w badaniach nad wierzeniami Greków we Francji. Myśl Lévi-Straussa trafiła zresztą w tym wypadku na dobrze przygotowany grunt. Nowatorskie podejście do tej problematyki charakterystyczne było już dla Louisa Gerneta, ucznia Durkheima i Maussa, publikującego, rzecz charakterystyczna, często na łamach „Année sociologique”, a nie w prestiżowych czasopismach starożytniczych. Nie był on uznany w środowisku francuskich filologów klasycznych i historyków starożytności, ale za to trafił na tak znakomitego słuchacza swych wykładów w VI sekcji École des Hautes Études jak Jean-Pierre Vernant. To właśnie temu wielkiemu dziś mistrzowi francuskich religioznawców oraz współpracującemu z nim Pierre Vidal-Naquet należy przypisać zasługę wprowadzenia strukturalizmu do badań nad religią starożytnych Greków. Charakterystyczne dla obu tych uczonych, jak i skupionej wokół nich grupy uczniów i współpracowników było przywrócenie należnego miejsca w badaniach nad religią mitowi, o czym świadczą choćby tytuły niektórych klasycznych dziś prac z tego kręgu⁷. Co najważniejsze, udało się tym badaczom przekonująco wykazać, że teksty literackie, głównie tragedia, stanowią, przy odpowiedniej lekturze, niezmiernie cenne źródło nie tylko do badania idei religijnych wielkich twórców, lecz także rzeczywistości rytuału i kultu w społeczeństwie greckiej polis. Ale właśnie w tym miejscu pojawia się istotne ograniczenie możliwości badawczej tej szkoły, wynikające nie tak z metody, jak ze stanu źródeł. Ograniczenie, którego badacze ci są zresztą całkowicie świadomi.

Zajmując się tekstami (a po części dotyczy to także ikonografii) zawierającymi jakiegokolwiek wypowiedzi na temat wierzeń i praktyk religijnych Greków, historyk czy filolog ma do dyspozycji jedynie informacje dotyczące okresu od mniej więcej VIII wieku (Homer, budownictwo świątynne, rzeźba). Zarazem są to źródła bardzo mocno zakotwiczone, o ile tak można powiedzieć, w określonej rzeczywistości społecznej, mianowicie w realiach kształtującej się wtedy polis greckiej. Nie ulega przy tym wątpliwości, że religia Greków, taka jaką możemy poznać ze źródeł V-IV wieku p.n.e. (poza tekstami literackimi i sztuką są to także inskrypcje, w tym przede wszystkim, chociaż nie tylko, tak zwane *leges sacrae*), jest niejako immanentna strukturze polis. Wspólnota obywatelska, konstytuująca polis, jest bowiem (może nawet na pierwszym miejscu) wspólnotą kultu⁸.

⁷ Por. J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet *Mythe et tragédie en Grèce ancienne* t. I, Paris 1973; t. II Paris 1986 oraz J.-P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris 1990.

⁸ Por. F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque*, Paris 1984.

Zrozumiałe więc, że przedmiotem zainteresowań szkoły francuskiej jest właśnie religia *polis*, chociaż rozumiana zdecydowanie szerzej, mianowicie jako system wierzeń, idei i praktyk stanowiących część greckiego *l'imaginaire* z epoki *polis*. Termin ten, pojawiający się bardzo często w pracach francuskich, kluczowy może szczególnie dla prac Vidal-Naqueta, nigdzie nie został przez jego użytkowników jasno zdefiniowany. Domyślać się jednak wolno, że na ogół chodzi tu o zespół przekonań (raczej nie uświadamianych) i związanych z nimi zachowań stanowiący pewną spójną strukturę znaków, w której fakty z dziedziny życia religijnego traktować wypada na tych samych prawach, co zjawiska z zupełnie innej (pozornie) sfery. Nie przypadkiem znamieną dla metody Vidal-Naqueta książka „Le chasseur noir” (drugie wydanie w roku 1983) nosi podtytuł „Formes de pensée et formes de société dans le monde grec” i zawiera studia tak wydawałoby się różne, jak „Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odysée” oraz „Les esclaves grecs étaient-ils une classe?”.

Trzeba sobie jednak zdawać sprawę, że mówiąc o religii *polis* pozostawiamy całkowicie na uboczu zagadnienie genezy badanych zjawisk. Z jednej strony nie ulega wątpliwości, że religia Greków (a dotyczy to także przynajmniej części mitów) sięga swymi korzeniami w odległą przeszłość (Nilsson zaczynał swój wykład od świata minojskiego, przeciwieństw nie-greckiego), z drugiej jednak — źródła pisane nic lub prawie nic o tej odległej genezie nie mówią.

Ale poza tym ograniczeniem źródłowym jawi się przy ujęciach strukturalistycznych jeszcze i inne, związane już ściśle z samą naturą metody. Otóż wspomniane już wyżej traktowanie systemu wierzeń religijnych jako struktury znaczących elementów (z naciskiem, zgodnie ze wskazaniem Lévi-Straussa, na sposób powiązania tych elementów) nie wyjaśnia zasady wyboru tych a nie innych znaków. Innymi słowy: często dobrze tłumaczy się przy tej metodzie uwarunkowania zachowań religijnych, nie wyjaśnia się jednak ich sensu i genezy. Ta właśnie konstatacja jest głównym powodem krytyki religioznawstwa strukturalistycznego u Waltera Burkerta.

Jedną z najważniejszych prac szwajcarskiego uczonego (profesor filologii klasycznej w Zurychu) to z pewnością „Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth” (wydanie angielskie University of California Press w roku 1983). Pierwsze wydanie niemieckie tej książki (trudno mówić o oryginale i przekładzie, autor publikuje bowiem sam po niemiecku i angielsku, a wszystkie przekłady angielskie prac publikowanych pierwotnie po niemiecku są przez niego autoryzowane i na ogół poprawiane lub nieco zmieniane) ukazało się w Berlinie w 1972 roku, a więc jeszcze przed najważniejszymi książkami „szkoły francuskiej”. Tymczasem, rzecz co najmniej dziwna, tak to jego dzieło, jak i różne inne studia szczegółowe, rzadko bywa przez badaczy francuskich cytowane. W znakomitej skądinąd książce dwóch autorek francuskich⁹ (związanych z seminarium Vidal-Naqueta), służącej jako *sui generis* podręcznik czy w każdym razie podstawowa lektura studentów, ta praca Burkerta nie pojawia się nawet w bibliografii zawierającej specjalny paragraf poświęcony rytuałowi ofiary. Autorki podają, co prawda, podręcznikową książkę szwajcarskiego autora („Griechische Religion”, Stuttgart 1977), ale poza tym nie wzmiankują żadnych jego studiów. Chyba nie bariera języka jest przyczyną tego stanu rzeczy (zwłaszcza, że nie tylko „Homo Necans”, lecz i inne prace Burkerta istnieją także w wersji angielskiej). Nie

⁹ L. Bruit Zaidman, P. Schmitt Pantel, *La religion grecque*, Paris 1989.

można się oprzeć wrażeniu, że spora część świata specjalistów przyjmuje kolejne książki Burkerta z pewnym zakłopotaniem (chyba podobnie rzecz się ma z dorobkiem René Girarda, nawiasem mówiąc — często przez Burkerta przywoływanym).

Trudno się zresztą temu dziwić. Już w 1981 roku w szkicu prezentującym jego teorię ofiary w kulcie greckim¹⁰ (był to tekst wystąpienia autora na poświęconym problematyce ofiary *colloque* z serii spotkań organizowanych przez Fondation Hardt) przywoływał Burkert zaskakujący dla tradycyjnych starożytników materiał, w tym przykład (znany mu z opowieści znajomego) pasażera statku zagrożonego w czasie gwałtownego sztormu. Podróżny ów, pochodzący z któregoś z krajów afrykańskich, należący jednak całkowicie do współczesnej cywilizacji europejskiej (z racji ubrania, języka angielskiego, zwyczajów na codzień) odczuwając strach i najwidoczniej pragnąc odwrócić zagrożenie, począł rzucać na fale banknoty dolarowe wyjmowane jeden po drugim z portfela. Ta sytuacja stała się dla Burkerta punktem wyjścia dla analizy niektórych cech ofiary w religii greckiej.

W swojej najnowszej książce¹¹ sięga szwajcarski filolog do bardziej jeszcze szokujących przykładów i prowadzi do z pewnością dziwnych dla wielu jego kolegów wniosków. Oto porównuje sytuację ofiarnika i charakter ofiary ze znanym najlepiej z wulgarnych powiedzonek przypadkiem defekacji ze strachu (że bywał to przypadek zdarzający się także starożytnym Grekom, dokumentuje uczony nie tylko żartami Arystofanesa, lecz przede wszystkim znanymi z Plutarcha opowieściami niechętnych o przypadłościach Aratosa z Sykionu). Ale przecież rzecz nie w naturze wykorzystywanego materiału.

Główny zrąb teorii Burkerta na temat ofiary w kulcie greckim zawierała już jego wspomniana wyżej książka z 1972 roku („Homo Necans”). Rozwijał w niej autor i modyfikował koncepcje Karla Meuli, szwajcarskiego uczonego, którego prace w zadziwiająco małym stopniu weszły do obiegu naukowego. Być może — dodajmy — zwłaszcza gdy idzie o badaczy francuskich, dość wcześnie działała tu coraz bardziej dziś zauważalna bariera językowa, ale zaważył pewnie i fakt, że publikowane one były w trudno dostępnych nawet w zachodnich bibliotekach periodykach szwajcarskich; dopiero w 1975 roku wyszły dwa tomy pism zebranych tego ciągle zbyt mało docenionego uczonego. Ten to badacz, jeszcze w 1946 roku¹² sformułował niezwykle atrakcyjną intelektualnie koncepcję krwawej ofiary, wywodząc ją ze zwyczajów myśliwych paleolitycznych i tłumacząc zwyczaj poświęcania bogom zabitego zwierzęcia poczuciem winy i lęku myśliwego po zabiciu zwierzęcia. Meuli posłużył się ogromnym i starannie zanalizowanym materiałem archeologicznym i porównawczym etnologicznym (włączając do swych rozważań nawet obyczaje współczesnej mu wsi niemieckiej związane z ubojem trzody i bydła), a wskazywał przy tym i na podobne zwyczaje Greków (przeznaczenie sakralne tylko określonych części zwierzęcia ofiarnego), i na identyczne — jego zdaniem — uczucia towarzyszące rytom paleolitycznym oraz obrzędowi ofiary w kulcie

¹⁰ *Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen*, [w:] *Le sacrifice dans l'Antiquité*, „Entretiens sur l'Antiquité classique”, Fondation Hardt, t. XXVII, Vandoeuvre-Genève 1981, s. 91-125.

¹¹ *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge Mass. — London 1996.

¹² *Griechische Opferbräuche*, [w:] *Phyllobolia: Festschrift Peter Von der Mühl*, Basel 1946, s. 185-288 (obecnie tekst dostępny w: K. Meuli, *Gesammelte Schriften* t. II, Basel 1975, s. 907-1020).

greckim. Chodziło o przekonanie, że zwierzę bądź samo pragnie poświęcenia go w ten sposób bogom, bądź samo jest sobie winne, a sam akt jest niezbędny dla dalszego harmonijnego istnienia natury, której ludzie stanowią immanentną część.

Burkert wychodzi we wszystkich swoich pracach ze słusznego założenia, że religii Greków nie da się sprowadzić wyłącznie do rytuału i że aby zrozumieć zachowania widoczne w kulcie należy w równym stopniu (choć oczywiście w różny sposób) analizować obrzęd i mit (co wcale nie znaczy, jak chciała niegdyś Jane Harrison, że każdemu obrzędowi towarzyszyć musi uzasadniający go mit i że odwrotnie, nie ma mitu, który by nie wyjaśniał jakiegoś obrzędu). To podejście, charakterystyczne dla jego cyklu *Sather Classical Lectures*¹³, widoczne jest w „Homo Necans” i w dużym stopniu wpływa na wyjaśnienie, jakiego w sprawie ofiary greckiej udziela autor. Pamiętać bowiem trzeba, że sami Grecy dawali takie objaśnienie, a to w postaci dobrze znanego mitu o podstępie Prometeusza. Burkert (nie tylko posługując się tym przykładem) w znacznie większym stopniu niż Meuli zwraca uwagę na fakt, że ofiara krwawa łączy się przede wszystkim z jedzeniem. Towarzyszy jej z reguły (abstrahując od ofiar dla bóstw chtonicznych i składanych herosom oraz zmarłym *enagismata*) uczta, czasem dla wielu jedyna okazja jedzenia mięsa. Ofiara nie tylko tłumaczy fakt jedzenia mięsa przez ludzi i nie tylko uzasadnia ten zwyczaj, lecz towarzyszące jej czynności mają przede wszystkim uszczęśliwić ludzi od niebezpieczeństwa, jakie mogli sprowadzić na siebie zabijając żywą istotę i potem ją jedząc. W ten sposób ofiara krwawa w religii greckiej jest dla Burkerta właściwie tylko rodzajem obżuwu rytualnego, ale ze wszystkimi tego konsekwencjami (jak wiadomo, w kulturach stosujących obżuw rytualny jeść można tylko tak pozyskane mięso, a zjedzenie pożywienia mięsnego innego pochodzenia jest poważnym wykroczeniem religijnym).

Ta „teoria Meuli-Burkerta” (tak zwykł się wyrażać sam Burkert) odnosi się jednak tylko do ofiary krwawej (a i to ze wspomnianym już wyłączeniem ofiar chtonicznych i niektórych innych, gdzie nie występuje uczta ofiarna, a zwierzę ofiarne bywa bądź spalane w całości, bądź też zakopywane), tymczasem dobrze wiadomo, że ogromne znaczenie w rycie ofiarnym Greków miały tak ofiary płynne, jak i ofiary z płodów rolnych (w terminologii francuskiej stosuje się czasem rozróżnienie *sacrifice* i *offrandes*). Nadto można by wskazać różne formy ofiary odbiegające od modelu znanego z mitu opowiedzianego u Hezjoda. Zagadkowy obrzęd przy święcie *Laphria* (zrelacjonowany u Pauzania, VII 18, 12-13) jest najbardziej spektakularnym przypadkiem. Oto w Patraj spalano ku czci Artemidy na ołtarzu żywe zwierzęta i ptaki, przy tym także dzikie, podczas gdy z reguły w ofierze olimpijskiej mamy do czynienia ze złożeniem zwierzęcia hodowlanego, (właśnie, w myśl teorii Burkerta dlatego, że mięso takich zwierząt stanowi podstawowe pożywienie ludzi). Z kolei na święcie *Chthonia* w Hermione (Pauzania II 35, 6-7) pędzono przeznaczony na ofiarę krowy do świątyni (co już jest odstępstwem od reguły, zabicie zwierzęcia ma bowiem w sytuacji modelowej miejsce przed świątynią, przy znajdującym się na otwartej przestrzeni *temenos* ołtarzu), gdzie kolejno podrzynały im gardła sierpem cztery starsze kobiety (nie wiemy, czy mięso zabitych w ten sposób krów zjadano potem w trakcie uczty). W dziele Pauzania, i nie tylko tam, znaleźć można z łatwością wiele takich „wyjątków”. Trzeba by też wspomnieć najrozmaitsze ofiary indywidualne, składane w następstwie złożonego ślubu lub przy różnych szczególnych, jednorazowych okazjach. Nie-

¹³ *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley 1979.

wątpliwie mają coś wspólnego z ofiarą wszelkie obrzędy apotropaiczne i to znów tak organizowane przez społeczność regularnie (obrzęd wypędzania *pharmakosa*) czy tylko okazjonalnie (ofiary przebłagalne składane w wypadku klęsk różnego rodzaju), jak i całkowicie indywidualne, ze szczególnym upodobaniem spełniane przez ludzi odczuwających nadmierny strach przed bogami. Traktaciki Teofrasta i Plutarcha o zabobonności (*deisidaimonia*) przynoszą tu wiele interesujących informacji.

W badaniach wcześniejszych zwracano uwagę na to olbrzymie zróżnicowanie funkcji i charakteru ofiary. Próby systematyki kończyły się na ogół stwierdzeniem, że nie sposób tu ani wprowadzić adekwatnego podziału (bo także uroczysta, związana ze świętem ofiara olimpijska może nosić charakter przebłagalny czy oczyszczający), ani zwłaszcza znaleźć dla tych tak różnych obrzędów wspólny mianownik. W swej najnowszej, zasygnalizowanej już wyżej książce, Burkert podjął jednak taką próbę, a jej zapowiedzią był już wspomniany szkic z tomu Fondation Hardt, gdzie przy analizie zabawnej anegdotki o zachowaniu afrykańskiego podróżnego wydobyl dwie najważniejsze, jego zdaniem, cechy ofiary: poświęcenie (bogom, siłom bliżej nieznanym, demonom) czegoś najcenniejszego, najlepiej części własnego „ja” lub przedmiotów najmocniej z ofiarującym związanych (a do takich należy majątek, w wielu kulturach całkowicie określający wartość jednostki) — oraz przystąpienie do obrzędu w momencie najwyższego zagrożenia, słowem — po prostu ze strachu.

Tym razem zaczyna jednak Burkert od *credo* metodologicznego i to sprawdzonego do *pars construens* (w poprzednich pracach koncentrował się raczej na *pars destruens*, rozprawiając się tak ze strukturalizmem, jak i współczesną fenomenologią religii). Znów może przy tym wprawić w zakłopotanie czytelnika, obojętnie, czy starożytnika, czy religioznawcę. Przyznaje się bowiem bez żenady do fascynacji starą, dziewiętnastowieczną koncepcją „teologii naturalnej”, ale wykazując od razu nieprzydatność takiego pojęcia, zmierza do ujęcia rodem z filozofii Feuerbacha, opowiadając się za słusznością starożytnej maksymy: *primus in orbe deos fecit timor*. Oczywiście jest Burkert daleki od starych interpretacji Kritiasza, Stacjusza, Voltaire’a czy Feuerbacha. Sam wskazuje źródła swej metody gdzie indziej.

Już w „Homo Necans” odwoływał się Burkert do niektórych koncepcji Konrada Lorenza (którego prace, zwłaszcza „Tak zwane zło”, są bez wątpienia niezwykle istotne dla humanistów badających życie społeczne człowieka; niestety, ciągle historycy sięgają do nich zdecydowanie zbyt rzadko). Na znaczenie etologii i tak zwanej socjobiologii wskazywał w cytowanym tu szkicu z 1981 roku. W swej ostatniej pracy opowiedział się całkowicie za włączeniem ustaleń czy raczej hipotez tych dyscyplin do badań nad religią. W pewnym sensie ta jego książka należy w takim samym stopniu do tej właśnie dziedziny nauki, co i do religioznawstwa. Pod wpływem przyrodniczej nauki o zachowaniu modyfikuje Burkert swoją teorię ofiary, szuka uniwersalnego wyjaśnienia zjawisk religijnych, interpretuje też mity i obrzędy.

Przypomnijmy, że dla Konrada Lorenza najważniejszym mechanizmem ewolucyjnym była agresja wewnątrzgatunkowa, która decyduje, jego zdaniem, o selekcji osobników i zachowaniu gatunków zagrożonych nie tyle przez pożerających je wrogów, co właśnie przez rywalizację osobniczą przedstawicieli tego samego gatunku. By zapobiec niebezpieczeństwu, „natura” wmontowała żywym organizmom określone programy nadające pozytywny sens agresji, skądinąd zu-

pełnie niezbędnej i stanowiącej także część programu decydującego o przetrwaniu gatunku. Najlepszym i najbardziej banalnym przykładem jest agresja potrzebna w rywalizacji samców o samice. Dzięki jej działaniu reproduktorem staje się osobnik silniejszy, biologicznie lepszy, ale agresja ta musi być utrzymana w określonych ramach, by nie powodować wzajemnego wyniszczenia się współzawodniczących osobników. Jej nadmiar prowadzić może czasem paradoksalnie do przegranej właśnie silniejszego, „lepszego” biologicznie przedstawiciela. Pozornie dysponuje on pożądaną cechą w większym stopniu, ale z kolei jej niekontrolowany rozwój może okazać się także zgubny dla całego gatunku. Lorenz zebrał fascynujące przykłady takich sytuacji, a zarazem wskazał, jak wewnątrzgatunkowa agresja prowadzi do powstania cech społecznie poświadczonych, emocji pozytywnych, jak pozwala przewycięzać strach i jak mocno wynika właśnie z poczucia strachu i zagrożenia. Chyba to także on jest pierwszym przyrodnikiem, który zwrócił uwagę na zrytualizowane zachowania zwierząt łącząc je ze zjawiskami strachu i agresji, i dowodząc, że wszystkie „rytuały” zwierzęce biorą się z podstawowego programu biologicznego, jakim jest nakaz utrzymania gatunku. Te właśnie zrytualizowane zachowania zwierzęce są w najgłębszym sensie biologiczne. Zdaniem Burkerta (czerpiącego, rzecz oczywista, z prac także innych etologów, na pierwszym miejscu — E i b l - E i b e s f e l d t a) dokładnie tak samo wygląda sytuacja w świecie ludzi i tu należy szukać prawdziwej genezy *homo religiosus*.

Burkert wychodzi z założenia, że całość zachowań religijnych człowieka jest elementem programu biologicznego, którego celem jest zachowanie gatunku. Na pozór założenie takie musi budzić sprzeciw. Rzymski rytuał *devotio*, przypadki manii religijnych kończące się czasem samozagładą wiernych, czy choćby męczeństwa chrześcijan zdają się mu wyraźnie przeczyć. Ale i takie zachowania interpretuje Burkert jako element tego samego programu. Ich sens polega bowiem na tym, że w ten sposób utwierdza się wśród wiernych postawa religijna, zwycięża przekonanie o jej niezbędności i w konsekwencji rozwija się życie religijne, którego sensem i celem jest przewyciężanie strachu oraz nadanie zrytualizowanej formy agresji wewnątrzgatunkowej, niezbędnej w programie selekcji nastawionym na utrzymanie gatunku. *Homo religiosus* jest więc dla Burkerta wytworem biologii.

Płyną z takiego ujęcia określone konsekwencje. Pierwszą jest pewna, wspomniana już, modyfikacja teorii ofiary i jej interpretacja nie ograniczona tylko do rytu ofiary krwawej. Analizę obrzędu ofiarnego zaczyna tym razem Burkert od przytoczenia przypadku Eliusza Arystydesa (retor, intelektualista i pisarz II wieku n.e.), któremu we śnie Asklepios (bóg uzdrowień) polecił spełnienie specjalnego obrzędu niezbędnego dla uratowania życia. Elementem tego dziwnego i skomplikowanego obrzędu ofiarnego miało być złożenie w ofierze (poza normalną ofiarą krwawą) części własnego ciała. Ale w następnym śnie bóg zgodził się, by jako część siebie samego Arystydes ofiarował noszony na placu pierścień.

Burkert widzi tu sytuację modelową: ofiara wynika ze strachu, powstaje z sytuacji zagrożenia życia, dla jej spełnienia potrzebne jest użycie agresji skierowanej na siebie samego, wreszcie kończy się ofiarą zastępczą, według zasady *pars pro toto*, ale z poświęceniem bóstwu czegoś, co stanowi niejako część osoby ofiarownika. Przypomina Burkert w tym kontekście uzdrowienie Orestesa ściganego przez Erynie matki (które sprowadziły na niego szal). Bohater odzyskał zmysły po ofiarowaniu Eryniom (w sanktuarium koło Megalopolis w Arkadii) odgryzionego sobie palca (Pauzaniasz, VIII 34, 2-3). W podobny sposób łączy Burkert z obrzędem ofiarnym wspomniany już wyżej przypadek defekacji w momencie śmiertelnego

zagrożenia. Oto w sytuacji bez wyjścia ogarnięta przerażeniem istota pozostawia coś z siebie samego, by ułagodzić lub zmylić wroga siłę. Z tym zachowaniem oraz z całością rytów ofiarnych łączy następnie Burkert znany dobrze zwyczaj wymiany darów, niewątpliwie łagodzący także agresję wewnątrzgatunkową w świecie ludzi a nadto zawsze posiadający aspekty sakralne.

Burkert zdaje sobie sprawę, że takie wywody spotkać się muszą ze sprzeciwem fenomenologów a nawet dużej części historyków religii, którym bliskie są koncepcje Eliadego. Oto bowiem „uniwersum duchowe” zostaje zredukowane do zachowań biologicznych, a w świecie kultury ludzkiej odkrywa się te same mechanizmy, które określają reakcje zwierząt. Ale przypomnijmy, że autor tych wywodów rozpoczął od wskazania na zainteresowania i dążenia teologii naturalnej, prowadząc do wniosku, że istotnie cały system zachowań religijnych jest po prostu częścią natury ludzkiej, a nie wytworem życia społecznego czyli kultury. Wbrew więc stanowisku Eliadego *sacrum* okazuje się wytworem biologii, jest immanentne światu ludzi, a nie wobec niego transcendentne. Pod znakiem zapytania staje cała koncepcja podziału na *sacrum* i *profanum*. Ale wobec tego można by chyba powiedzieć, że koncepcja Burkerta prowadzi do sakralizacji człowieka i świata przyrody.

Druga konsekwencja wywodów Burkerta jest już całkiem historycznej natury. Już z „Homo Necans” i z „teorii Meuli-Burkerta” płynął wniosek, że konkretne znane nam zachowania religijne Greków epoki *polis* traktować należy jako wywodzące się w prostej linii jeszcze z epoki paleolitu. Teraz linię genetyczną zjawisk religii Greków epoki klasycznej widzi Burkert jeszcze dalej, sięgając w głąb ewolucji. Dla wyjaśnienia genezy zjawisk religijnych nie są więc mu potrzebne takie źródła, jakich pragnie historyk. Na miejsce metody historycznej pojawia się w badaniu historii religii zupełnie inna.

Podobnie postępuje Burkert w stosunku do mitu. Sprowadzając opowieść mityczną do struktury elementarnej wykazuje, że wywodzi się ona również z podstawowych potrzeb i zachowań biologicznych. Istotnie, niemal w każdej opowieści mitycznej dotyczącej świata ludzi (herosów ważnych dla śmiertelnych lub bóstw opiekuńczych) da się wykryć podstawowy schemat opowiadania o poszukiwaniu lub wyprawie podjętej w jakimś określonym celu. Burkert widzi genezę takiej struktury w najprostszych reakcjach na głód (poszukiwanie żywności) i inne bodźce biologiczne. Powstaje jednak pytanie, czy istotnie struktura opowieści, związana z podstawowymi potrzebami biologicznymi, występuje we wszystkich kategoriach mitu (nie ma tu chyba potrzeby wskazywać na bogactwo i zróżnicowanie wszelkich historii obejmowanych tak w starożytności nazwą *mythos*, jak i dziś zaliczanych do sfery mitu przez etnologów i religioznawców). W szczególności wątpliwości budzić może mit kosmogoniczny (tą problematyką zajmował się Burkert wielokrotnie w swych wcześniejszych pracach), chociaż dałoby się wskazać, że zawarta w takich opowieściach próba wyjaśnienia świata również zaspakaja podstawową, według Burkerta, potrzebę naturalną, jaką jest konieczność pokonania strachu i poczucia zagrożenia. Tę jednak problematykę podejmuje autor jedynie marginalnie.

Można by także wskazać na takie zjawiska religijne, które nie zostały wcale przez autora w jego ostatniej książce uwzględnione. Burkert wcześniej opublikował pracę poświęconą kultom misteryjnym¹⁴ (nawiasem mówiąc, nie była to najlepsza z jego prac), teraz praktycznie pomija tę dziedzinę (choć odnoszą się do niej

¹⁴ *Ancient Mystery Cults*, Cambridge Mass — London 1987.

niektóre jego uwagi o *religious therapy*). Odnieść by można jednak wrażenie, że wbrew swym założeniom autor sprowadza całe zagadnienie odczuwania *sacrum* przez ludzi do gry strachu, zagrożenia i agresji, a stosunki ludzi z bogami wyraża formułą *do ut des*. Ważna dla szkoły francuskiej i dla fenomenologii religijnej kategoria przeżycia religijnego, jako jakościowo innego od innych przeżyć człowieka, dla Burkerta nie istnieje, a co za tym idzie nie interesują go przeżycia mistyczne i widoczne przynajmniej w niektórych wątkach mistycyzmu (także greckiego) dążenie do osiągnięcia jedności z bóstwem. Przypomnijmy zaś, że zdaniem wielu teoretyków i historyków religii właśnie takie dążenia konstituowały sens obrzędu ofiary.

Ale trzeba powiedzieć, że rozwijana od 1972 roku (data publikacji „Homo Necans”) koncepcja Burkerta stanowi obecnie jedyną spójną wewnątrznie próbę interpretacji całości zjawisk religijnych znanych nam z kultury Greków, wskazuje nadto na jej korzenie sięgające głęboko w przeszłość i kreśli linię rozwoju od paleolitu po schyłek antyku. Autor bowiem, wykazując wspólne źródła różnych zachowań, doskonale zdaje sobie sprawę z różnic religijności myśliwego paleolitu, obywatela *polis* klasycznej i Eliusza Arystydesa. Nie można dziś zajmować się religiami antycznymi bez znajomości prac Waltera Burkerta. Są one zresztą ważne nie tylko dla starożytników.

Na koniec trzeba stwierdzić, że Burkert stale, od ponad ćwierćwiecza, rozwija i modyfikuje swoje koncepcje, lecz pozostaje wierny swoim zainteresowaniom i metodzie. Swoje *credo* najwyraźniej sformułował w cytowanym wyżej szkicu z 1981 roku pisząc, że wierzy w istnienie *Brücken des Verstehens* — — *die auf allgemein menschlichen Gemeinsamkeiten aufruhren*. Wydaje się, że po latach studiów powinien Burkert napisać na nowo swój podręcznik historii religii greckiej uwzględniając wyniki własnych badań i analiz.