

COMMENTATIONES AD LITTERAS GRAECAS SPECTANTES

BOGDAN BURLIGA

Katedra Filologii Klasycznej Uniwersytetu Gdańskiego
ul. Wita Stwosza 55, 80–952 Gdańsk
Polska – Poland

κοτυλήρυτον ἔρρεεν αἷμα:
HOMER, *ILIADA*, 23.34*

ABSTRACT. Burliga Bogdan, κοτυλήρυτον ἔρρεεν αἷμα: *Homer*; *Iliada*, 23. 34 (κοτυλήρυτον ἔρρεεν αἷμα: *Homer*, *Iliad*, 23. 34).

The subject of the article is a short passage in Homer's *Iliad*, Book 23. 30–34, depicting Achilles' slaughtering of the various domestic animals and the dinner that follows (23. 55–58). The controversy focuses on the problem whether the killing in question was a sacrifice or not.

Keywords: Homer, the *Iliad*, religion, ritual, sacrifice, slaughtering, animals.

Εὔχρων γε θαῖμα κάποπτίζει καλῶς/
Καὶ μὲν ποτόδδει γ' ἄδῦ ναι τὸν Κάστορα
(„Piękny ma kolor krew i ładnie spływa/
A jak prześlicznie pachnie, na Kastora!”,
Arystofanes, *Lizystrata*, 205–206,
wyd. V. Coulon, M. van Daele,
przeł. J. Ławińska-Tyszkowska)

Kilka lat temu media informowały o protestach, jakie podniosły się kolejny raz z powodu urządzanego co pięć lat w Nepalu święta ku czci bogini Gadhimai. Jak się oblicza, w trakcie jego trwania ginie ponad 200 tys. zwierząt hodowlanych. Hinduiści zdają się nie rozumieć protestów zachodnich organizacji

* Dziękuję profesorowi Kenowi Dowdenowi z Birmingham University za jego uwagi na temat zasadniczej tezy tego artykułu. Podziękowania ze chce przyjąć też dr Tomasz Mojsik, jakkolwiek nie oznacza to, iż podziela on moją interpretację omawianej sceny. Dzięki wielkiej uprzejmości dr. Jakuba Filonika (Uniwersytet Warszawski) miałem możliwość zapoznania się z kilkoma opracowaniami obcojęzycznymi, za co jestem mu niezmiernie wdzięczny.

obrońców zwierząt. Tłumaczą ów krwawy rytuał odwieczną tradycją. Na usprawiedliwienie tej publicznej rzezi dodają, że mięso jest przecież potem rozdawane lokalnym mieszkańcom. Informacja ta jest już wielce wymowna sama w sobie. Skierowana do zachodniego laika bądź agnostyka, który dawno już przestał brać na poważnie religijne wytłumaczenia, ma w ostateczności przypomnieć europejskiemu krytykowi, że cel hekatomby jest również utylitarny¹. Z ówczesnej prasy zapamiętałem charakterystyczną fotografię: plac rzezi, oglądany przez tłum gapiów, przypomina pobojuwisko, na którym wśród zarąbanych zwierząt stoją jeszcze gdzieniegdzie pojedyncze sztuki. Na pierwszym planie fotograf uchwycił jakiegoś człowieka w chwili, gdy ten wykonuje właśnie zamach trzymaną oburącz wielką zakrzywioną maczetą – za sekundę ofiarą tego uderzenia będzie przeraźliwie chuda krowa, obok której leży już kadłub jej towarzyszki z odrąbaną głową². Nie zamierzam tu zatrzymywać się nad podobieństwami tego typu praktyk ze zwyczajami homeryckimi (natrętna myśl każe jednak przyznać, że takowe niewątpliwie są³), lecz w dalszych uwagach uczynić raczej z tego zdjęcia punkt wyjścia: gdyby słowa Homera potraktować dosłownie, tak właśnie mógłby wyglądać teren przed okrętem Achillesa, opisany w *Iliadzie* w księdze 23, ww. 30–34. Przedmiotem niniejszego artykułu będzie właśnie interpretacja przedstawionej tam gigantycznej zwierzęcej hekatomby.

Po zabiciu Hektora i profanacji jego ciała (*Il.* 22.366; 370; 389) Achilles zamierza początkowo podjechać pod mury Troi i poznać ewentualne nastroje mieszkańców azjatyckiej twierdzy w sytuacji, gdy nie żyje już ich najwaleczniejszy obrońca. Rychło jednak zmienia zdanie i zarządza odwrót ku okrętom, bo tam „[...] Patroklos leży umarły, / Nie pogrzebany, bez płaczek [...]” (22.380–381)⁴. Achajowie zabierają tedy zwłoki Hektora (w. 386) i jego zbroję; ciało bohatera zostaje przywiązane rzemieniami do rydwanu i jest wleczone przed grodem w kierunku okrętów greckich (nb. słuchacz „widzi” tę scenę „oczyma” Andromachy, ww. 457–459). Księgę 23 („Igrzyska na cześć Patro-

¹ Konieczność przywołania tego uzasadnienia przypomina słuszną opinię zmarłego niedawno W. Burkerta (1966: 102), iż żaden aspekt greckiej religii nie jest dzisiaj tak obcy jak θυσία; cf. Reed 2014: 111–112.

² O tej uroczystości wspominałem w innym miejscu (Burliga 2011: 99, przypis 19), gdzie starałem się udowodnić, iż samo polowanie nie miało dla Greków charakteru „sakralnego”. Dopiero po publikacji tej pracy zapoznałem się z krótkim esejem Roberta Parkera (2010: 137), w którym badacz ten argumentuje podobnie: nie ulega dla niego wątpliwości to, że mięso ze zwierząt zabitych na polowaniu nie miało statusu „ofiarnego”.

³ Jaki mógł to być widok, stara się uzmysłowić Ekroth (2008a: 259); cf. Burliga 2014: 1–18.

⁴ Tu i dalej tłumaczenie Ignacego Wieniewskiego. Wydaje się, że jest to faza rytuału pogrzebowego zwana przez Greków *prothesis*. Motywacja jest oczywista – to strach przez zmarłym / upiorem; vide Lloyd-Jones 2002: 20.

klosa”: ἀθλα ἐπὶ Πατρόκλου) rozpoczyna opis opłakiwania druha Achillesa. Kiedy reszta Achajów udała się już na swoje statki, syn Tetydy oddaje wraz z wiernymi Myrmidonami cześć marze przyjaciela⁵, objeżdżając jego ciało trzy razy na rydwanie (czytelnik pamięta, że rydwan Achillesa nadal ciągnie ciało Hektora⁶). Temu zwyczajowi towarzyszą wielki płacz („do syta łzom damy upust, biadaniom żalobnym”, 23.9–10), lament i żale (ww. 12–13)⁷, jako że „to się należy umarłym” (w. 9)⁸. Zauważmy, że najbardziej spektakularnie i głośno zachowuje się sam Achilles, który „rozgłośnie zaczął zawodzić, / Mężobójcze swe dłonie złożywszy na pierś przyjaciela” (ww. 17–18 = *Il.* 18.316–317). Następnie waleczny syn Tetydy składa ponownie straszną przysięgę (zrealizuje ją niebawem) i kolejny raz znieważa zwłoki herosa trojańskiego⁹, które zostają rzucone „w kurzawę” i obrócone twarzą do ziemi (w. 25). Wydaje się, że wszystkie te gesty przedstawiają jakiś rytuał pogrzebowy – o ile przyjmujemy dość szeroki sens tego określenia¹⁰ – lub stanowią przynajmniej jego zapowiedź: takie wrażenie sprawiają zwłaszcza trzykrotne okrążenie zwłok i zbiorowy lament¹¹. Z poematu dowiadujemy się następnie, że reszta Achajów podjeżdża pod statek wnuka Ajakosa, a jest ich „mrowie” (μυρίοι), aby tam „pospołem wieczerzać” (w. 11: δορπήσομεν ἐνθάδε πάντες; vide w. 55: δόρπον). Przy okręcenie Achillesa zbiera się prawdopodobnie, jak możemy wnosić, cała armia grecka¹², w związku z czym spotkanie przeradza się w jedno z ulubionych zajęć herosa – ucztę, w tym wypadku przy zwłokach poległego; posiłek, w którym bohaterowie znajdują wielką przyjemność, pożerając, jak to jest w ich zwyczaju, ogromne ilości mięsa (ww. 55–57)¹³. Interesuje nas teraz opis przygotowania do tej uczt.

Z tak bardzo charakterystycznym dla narracji epickiej upodobaniem do stosowania retorycznej przesady Homer wylicza zwierzęta, których na tę okazję

⁵Ogólnie Barringer 2008: 171–202.

⁶O tej praktyce – vide Segal 1971; Tritle 1997: 123n.; Lendon 2000: 4; Vernant 1991: 70–73.

⁷Richardson (1996: 166) cytuje tu podobne zwyczaje Germanów: Jordanes, *Get.* 49; vide *Beowulf*, ww. 3167–3172. Również później, w ks. 24.14–16, Achilles, ciągnąc ciało Hektora, ponownie trzy razy okrąży grób Patroklosa.

⁸To kolejny zwyczaj bohaterów Homera, vide *Il.* 8.245; 9.14–16; 17.648. Był on naśladowany i później, o czym wspominają Herodot, Plutarch czy Arrian; cf. Alexiou 1974: 3–7; van Wees 1998: 11n.

⁹Achilles czyni to już zresztą wcześniej, vide *Il.* 18.333–337.

¹⁰Cf. przypis 62, *infra*; vide Antonaccio (2006: 393), która wprost identyfikuje praktyki rytualne z religią („Ritual action (i.e. religion)"); na temat „the ritual’s overall nature” – vide uwagi Sourvinou-Inwood (1983: 37).

¹¹O ciągłości w wiekach ciemnych tych praktyk pogrzebowych, które datuje się na epokę brązu – vide Dickinson 2006: 120–121; cf. Garland 1985: 34; Hope Simpson, Lazenby 1970: 5; Snodgrass 2000: 185.

¹²Tak sądzi Richardson (1996: 168). Inaczej jednak rzecz interpretuje Seaford (1994: 159), który widzi w niej ucztę dla Myrmidonów.

¹³Vide Murray 1995; van Wees 1995: 147; cf. zwł. Sherratt 2004: 211.

pozbawił życia Achilles – ów bezlitosny rzeźnik¹⁴. Niczym w późniejszych rzymskich *suovetaurilia*, pod nóż poszły tu mianowicie woły, owce, kozy i świnie (ww. 30–32: βόες, ὄιες, αἰγες, ὕες)¹⁵, ogłuszone raczej zapewne najpierw ciosem siekiery niż podnoszone w celu odsłonięcia szyi¹⁶. Oddajmy głos Homerowi:

I rozsiedli się mrowiem przy statku wnuka Ajaka
Chyżego; a ten ich stypą ugościł, co serce raduje.
Gładki wół tam niejeden, pod nożem rżąc żelaznym,
Padł i owa niejedna, i kóz co niemiara beczących,
Mnóstwo świń białokływych, tłustością obficie obrosłych,
Rozciągniętych nad ogniem, żywiołem Hefajsta, się piekło

Aby uzmysłwić słuchaczom, jak wielka była skala tego „kulinarnego” przedsięwzięcia (w logice opowieści epickiej adekwatnego do ogromu bóleści Achillesa po stracie Patroklosa), narrator akcentuje, że ubój zwierząt miał charakter masowy (trzykrotnie powtórzone πολλοί)¹⁷, a więc bez wątpienia – można tym samym uznać – w swej istocie „heroiczno-epicki”¹⁸. Co prawda, tym razem stary aoida szczędzi słuchaczowi szczegółów samego zabijania (w przeciwieństwie do wielu innych opisów, chociażby w *Il.* 3.2nia92–293)¹⁹, ale kończy

¹⁴Nie są one jednak *hiera kala*, „pięknymi darami” ofiarnymi, na temat których vide Olmos & al. 2012: 388. Jeśli iść za sugestią Hitch (2009), według której Agamemnon jest u Homera „władcą składania ofiar”, wolno uznać, iż po naczelnym dowódcy wyprawy Achilles jest drugim autorytetem w sprawowaniu tej funkcji; cf. Rankin 1907: 11–28.

¹⁵Vide Kron 2008: 177; cf. Corbier 1989: 226. Podkreślanie tej okoliczności wynika z przekonania, jak wielkie znacznie dla arystokratycznego bohatera Homera ma posiadanie bydła: zwierzęta były wówczas typową oznaką bogactwa i prestiżu społecznego, vide Donlan 1997: 657; Kitchell Jr. 2014: 35–37; o wielkim znaczeniu bydła w ekonomii starożytnego Greka pisze w swej fascynującej książce McNerney (2010: 12–13). Zwyczaj ten budził silne resentymy społeczne i miał potem zostać zakazany przez Solona (Plutarch, *Sol.* 21. 6). Samo wyliczenie nasuwa skojarzenia z wyobrażeniem ofiary dla Ateny z malowidła wazowego, które zamieścił Bérard (1984: 108, il. 152): na ofiarę prowadzone są tu byk, owca i świnia – cf. Jameson 1988: 87n.; vide Maurizio 1998: 302. Przy tej okazji Parker (2010: 139) przypomina, iż nie wszystkie gatunki zwierząt Grecy zabijali w ofierze i zjadali.

¹⁶Stengel 1972: 59–60; Parker 2014: 690–692. O podnoszeniu zwierząt w celu podcięcia im gardła – vide Eurypides, *Hel.* 1562; van Straten 1995: 104–106, przypominając także znaną anegdotę, jak Stengel w swej gorliwości badawczej odwiedził berlińską ubojnię i rozbawił rzeźników nainym w ich mniemaniu pytaniem, czy podnoszą do góry zabijane sztuki bydła.

¹⁷Retoryczny charakter tego powtórzenia jest oczywisty: dzisiejsi badacze zwracają bowiem uwagę na to, że przy składaniu ofiar Grecy kierowali się swoistą kalkulacją ekonomiczną. Ofiarowanie zwierząt cennych i wartościowych, jak krowa czy wół, nie było wcale tak częste, jak sugerują to źródła literackie (vide Price 1999: 34). Piszący w 2. połowie V w. anonimowy wróg demokracji zauważa, że ubogich nie stać na składanie ofiar i wydawanie uczt, chociaż w ucztach tych chętnie biorą udział (Ps.-Xen. *Resp. Ath.* 2.9; vide komentarz Marra i Rhodesa 2008: 115).

¹⁸Vide Kitts 2008: 217. Według tej samej autorki (Kitts 2005: 17), Homerowe opisy uśmiercania zwierząt są dwuznaczne, jeśli chodzi o intencje ofiarników-rzeźników.

¹⁹Unikanie opisu samego momentu zabijania (σφαγή) – od reguły tej były jednak wyjątki – jest interesujące i przypomina o znanej teorii szkoły paryskiej (reprezentowanej przez Vernanta,

owo retoryczne wyliczenie ofiar uwagą, która w pełni te detale zastępuje i do dziś brzmi po prostu szokująco²⁰. Ostatni wers powyższego opisu przedstawia bowiem następujący obraz: „Wszędzie dookoła zwłok strugami się lała krew zwierząt” (πάντη δ’ ἄμφι νέκυν κοτυλήρυτον ἔρρεεν αἷμα)²¹.

Jak już się przekonaaliśmy, interpretacja, na którą zdecydował się Wieniewski w przekładzie tego wersu, jest dość swobodna, ale w równym stopniu obrazowa – tłumacz wybiera bowiem określenie „strugami” i posługuje się właściwym polszczyźnie związkiem frazeologicznym, co potwierdzają również wersje F. Dmochowskiego („strumieniami ciekła”) i K. Jeżewskiej („płynęła krew strumieniami”). Oryginał grecki trzyma się jednak bliżej konkretno: grecki poeta akcentuje tutaj w sposób nawet bardziej oddziaływujący na wyobraźnię to, że krew tę można było po prostu czerpać, trzymając w garści κοτύλη, rodzaj małego pucharu, o którym pisze także Homer w *Odysei* (17.12), a potem Atenajos (11.478e)²². Tak właśnie rozumiał ten epitet starożytny filolog aleksandryjski

Duranda i Detienne), według której Grecy skupiali swą uwagę na zbiorowej uczcie i starali się pomijać milczeniem sam akt przemocy – pozbawienia życia zwierzęcia (dobrym przykładem byłby tu *Pokój* Arystofanesa, gdzie poeta unika opisu zabijania zwierzęcia w scenie składania ofiary). Świadcstwa ikonograficzne zebrał van Straten (1995); również Himmelmann (1997: 7n.); Henrichs (2006: 82).

²⁰ Można powiedzieć, że graficzna plastyczność tego wersu rekompensuje wspomnianą w poprzednim przypisie względną nieobecność krwi w greckiej ikonografii; o tym zjawisku – vide Ekroth 2006: 42; eadem 2005: 11.

²¹ Przypomina to o późniejszej rytualnej ofierze, jaką Achilles składa marom Patroklosa (*Il.* 23.165–169 i 771–775). Homer nie zapomina nawet o tak naturalistycznych detalach, jak wszechobecne na miejscu rzezi odchody zwierzęce, na których pośliznął się Ajas podczas biegu w urządzonych igrzyskach (o tym szczególnie będzie pamiętał też później Arnobiusz, *Adv. nat.* 7. 4. 6, który zamieści szokująco brutalny opis składania ofiar). Z perspektywy zastosowanej tutaj techniki literackiej mamy znakomity przykład retorycznej ἐνάργεια (malarskiego, plastycznego przedstawienia), która jest celem epiki, vide Ford 1992: 49. Ten wers *Iliady* został prawdopodobnie wykorzystany w Wergiliuszowej *Eneidzie* 4.201–202 przy opisie ofiary Jarbasa: *pecudum cruore / pingue solum* – „ziemia spływała krwią zwierząt” (przeł. Z. Kubiak); podobny, bardziej nawet szokujący, naturalistyczny w manierze opis znajdujemy w Owidiuszowym obrazie zabijania młodej krowy w *Metamorfozach* oraz – ponownie – u Wergiliusza *Aen.* 12.214 (*in flammam iugulant pecudes et vivis viscera eripiunt* – „[...] zwierzęta ofiarne / Nad ogniem zarzynają. Z żywych jeszcze / Wydarli trzewia”). Vide Kitts (2007: 27), która zalicza omawianą scenę do „commensal sacrifices”; cf. eadem 2003: 21.

²² Cf. Steiner 2010: ad loc.; Atenajos cytuje tu wspomniany wers z Homera, powołując się dodatkowo na zaginioną sztukę Arystofanesa *Kokalos* (fr. 364, Kassel & Austin) oraz dzieło Apollodorosa (*FGrH* 244 F254), który objaśniał znaczenie przymiotnika *kotylerytos*. W najnowszym przekładzie tego miejsca S. Douglas Olson tłumaczy: „And blood was flowing everywhere around the corpse by the cupful” (Olson 2009: 325); cf. K. Bartol („Kotyle krwi spływały z ciała na wszystkie strony”), która jest zdania, iż mowa tu „o ciałach zwierząt ofiarnych na uczcie żalobnej po śmierci Patroklosa” (Bartol i Danielewicz 2010: 900, przyp. 434).

Arystarch z Bizancjum (Arn/A), który jednak nie wypowiedział się na temat ewentualnego znaczenia całej sceny. Uczynili to za niego współcześni specjaliści. W objaśnieniach do tego miejsca oksfordzki badacz Nicholas Richardson przypomina²³, że przymiotnik *κοτυλήρυτον* jest wyjątkowo rzadki i pojawia się w źródłach poza tym miejscem tylko raz – w napisanych w połowie II w. p.n.e. słynnych *Theriaka* Nikandra z Kolofonu (w. 539 Gow & Scholfield)²⁴. Nawiązał doń prawdopodobnie również poeta i uczoney Kallimach z Cyreny (fr. 773 Pfeiffer), u którego znajdujemy podobne określenie: *κυλικήρυτον αἷμα* („krew, która może być czerpana kielichem”). Termin ten (jak w wielu innych przypadkach dotyczących zwyczajów opisanych w poematach Homera) wzbudził wśród badaczy zrozumiałe kontrowersje. Według M.M. Willcocka, chodzi tutaj przypuszczalnie o nawiązanie do zwyczaju składania ofiary podczas pogrzebu²⁵, w którego trakcie „the blood of the sacrificial victims was caught in the cups and offered to the corpse of the dead”²⁶. Willcock nie stwierdza wprost, czy tak akurat dokładnie działo się i w tym wypadku, ale inni uczeni odpowiadają na to pytanie twierdząco. Taka jest bowiem dawniejsza interpretacja tego wersu w pracy innego zasłużonego znawcy Homera, Waltera Leafa²⁷, który sugerował, iż sprawa dotyczy znanego zwyczaju gromadzenia krwi ofiarnej zarzynanych zwierząt do naczyń, by potem wylać ją do ziemi jako dar dla zmarłego. Leaf szedł tutaj za słynnym przykładem z Eurypidesowej *Hekabe* (ww. 534–538). Sugerował się tą dramatyczną i niewątpliwie najokrutniejszą sceną w sztuce, kiedy to duchowi poległego Achilleśa zostaje ofiarowana krew zabijanej właśnie Polikseny. Z innych źródeł znana jest jedna z wersji śmierci Temistoklesa, zachowana w Cyceronowym *Brutusie*, rozdz. 11.43. Według niej, „kiedy składał w ofierze byka, zebrał do misy krew i wypicie jej stało się przyczyną śmierci”²⁸. Taką interpretację zdaje się potwierdzać inny *locus classicus* z epiki Homera: wiadomo bowiem, że duchy przebywające w Hadesie były – niczym bardziej familiarne zachodnioeuropejskiej popkulturze wampiry – bardzo żądne krwi, o czym przekonuje się przemyślny Odyseusz (*Od.* 10. 535–537; 11, *passim*)²⁹. Uzasadnionych wahań Willcocka, jak rozumieć wers 34 w 23 księdze *Iliady*, nie widać jednak w interpretacji innego wybitnego znawcy tematu, Waltera Burkerta, który dostrzega w wielkiej uczcie przed wzniesieniem stosu rytuał

²³ 1996: 169.

²⁴ Vide uwagi Overduina (2015: 386), który określa ten przymiotnik jako „curious”; cf. objaśnienia w scholiach do sławnego manuskrytu A – Venetus Marcianus 454 (822): Dindorfius 1875: 249 oraz w scholiach do kodeksu B – Venetus Marcianus 453 (821): Dindorfius 1877: 306.

²⁵ 1984: 299.

²⁶ Vide A. Hermary, M. Leguilloux, V. Chankowski i A. Petropoulou 2004: 116n.

²⁷ 1892: 371.

²⁸ Przeł. M. Nowak.

²⁹ Cf. *Od.* 11.228: αἱ δ' ἄμφ' αἷμα κελαιὸν ἀολλέες ἠγερέθοντο („Tłumem garnęły się do czarnej krwi”; przeł. J. Parandowski); vide Guettel Cole 2007: 313.

pogrzebowy³⁰. Wspomniany powyżej wers tłumaczy on bowiem następująco: „blood poured from the cups flowed all around the dead man”, co w dosłownym rozumieniu każe nam uznać, że w tym konkretnym wypadku krew była wylewana z pucharków i płynęła wszędzie wokół ciała³¹. Taka interpretacja łączy ewidentnie wspomnianą hekatombę z późniejszym rytym pogrzebowym i samą ucztą – wszystkie te czynności należałoby zatem zaliczyć do tego samego, acz rozłożonego w czasie rytualnego procesu pogrzebowego³². W rozumieniu Burkerta hekatomba ta jest więc niejako *ex definitione* hekatombą ofiarniczą³³, rodzajem ofiary określanej potem jako ἐναγισμός, którą składano – mimo pewnych kontrowersji opinia ta nadal przeważa – bóstwom podziemnym lub herosom³⁴.

Przedmiotem dalszych rozważań jest przedstawienie odmiennej od Burkertowej interpretacji tak owej sceny szlachtowania zwierząt (ww. 30–34), jak i jej ostatniego wersu, który można rozumieć inaczej. W skrócie: opis uboju i wieczery nie zawiera, w moim przekonaniu, tych cech, które pozwalałyby na zaklasyfikowanie tak samego zabijania, jak i posiłku jako czynności ofiarniczych. Z takim spojrzeniem wiąże się drugi problem, ogólniejszej już natury, ale pozornie tylko oczywisty – jak gdyby w myśl trafnej uwagi poety, iż „pytania z pozoru proste / wymagają zawilej odpowiedzi”³⁵. Zagadnienie to można mianowicie sformułować następująco: czy każdorazowe zabicie zwierzęcia miało dla Greka charakter aktu ofiarno-sakralnego, tj. czy za każdym razem czynił on zeń niejako automatycznie ofiarę bogom?³⁶ Jak czytelnik zapewne się domyśla, w pytaniu tym jest zawarta negatywna odpowiedź. Wspomniany powyżej artykuł Parkera (przypis 2) i studia Gunnel Ekroth bezsprzecznie dowodzą, że nie działa się tak zawsze³⁷. Jeśli jednak niektóre rodzaje uśmiercania zwierząt nie musiały mieć

³⁰ 1983: 50–51. Ogólnie na temat zwyczaju palenia zwłok na terenie Grecji – vide Kurtz, Boardman 1971: 98–99; Clarke 1999: 185–186. Sceny kremacji ciał herosów (Hektora, Patroklosa) w *Iliadzie* sugerują praktykę z czasów postmykeńskich, ponieważ Mykeńczycy, jak wynika z odkryć archeologicznych, preferowali raczej zbiorowe pochówki, vide Lorimer 1950: 103; Snodgrass 1985: 55–56; zwł. Morris 1998: 15, 17–20; cf. Whitley 2001: 152; Osborne 2005: 82–83; Sherratt 1990: 815.

³¹ Burkert 1983: 51. Podobnie, jak się wydaje, sądziła Vermeule (1979: 57–58); vide Olson 2009: ad loc.

³² Tego zdania jest również Kitts 2008: 217. Na temat definicji rytuału – vide ogólne uwagi Bell (1997: 123); cf. Brandon 1974: 99n.; Rappaport 1999: 24; vide Tambiah 1979: 115–116.

³³ Burkert 1985: 193.

³⁴ Cf. Herodot, 2. 44 (vide Gould 2013: 183–197); Casabona 1966: 204–207; Ekroth 1992; Parker 2005: 37–45; Scullion 2000: 163n.; Hermary & al. 2004: 62; Petropoulou 2008: 35; Kearns 2012: 672; Scullion 2013: 244.

³⁵ Zbigniew Herbert, *Pan Cogito – powrót*.

³⁶ Jak utrzymuje chociażby Gilhus (2006: s. 115).

³⁷ Wystarczy przywołać tu świadectwo z przypisywanej Arystotelesowi *Ekonomiki*, 20 (1349b): znalazła się tam historia o tym, jak obywatele Syrakuz zabijali swe bydło i sprzedawali

dla Greków charakteru sakralno-ofiarnego, to pojawiają się od razu dwa inne pytania. Pierwsze brzmi: kiedy możemy mówić o takim nierytualnym, nieofiarnym zabijaniu zwierząt? Na to pytanie można znaleźć odpowiedź we wspomnianych wyżej pracach Ekroth i Parkera, którzy wymieniają gatunki zwierząt niezabijanych przez Greków w ofierze. Ale ciekawsze jest pytanie drugie: skąd o tym w ogóle wiadomo, tj. jakie są podstawy do tego, by uznawać takie twierdzenie za zasadne? To drugie pytanie jest tym bardziej intrygujące, że przecież każdy Grek pamiętał o słynnym stwierdzeniu Talesa (zachowanym przez Arystotelesa, *De anima*, 411a7)³⁸, iż bogowie w jakiś sposób zawsze są obecni w jego życiu (πάντα πλήρη θεῶν εἶναι).

Kiedy formułuję w taki sposób problem, nawiązuję do uwagi poczynionej przez E.R. Doddsa w jego sławnej pracy *Grecy i irracjonalność*³⁹. Pisząc tam o rozumieniu określenia „religia” w *Iliadzie*, były Regius Professor in Greek w Oksfordzie stawia fundamentalne w swej istocie pytanie: „czy nie grozi nam ryzyko, że możemy nie docenić albo nawet zupełnie przeoczyć, które rodzaje doświadczenia, których obecnie już nie interpretuje się w sensie religijnym, a które w tamtych realiach mogły być dość silnie nacechowane sakralnym znaczeniem?”⁴⁰. Dylemat postawiony przez Doddsa jest wart uwagi i wydaje się jeszcze ciekawszy dziś, w świecie całkowicie już zsekularyzowanym⁴¹. Na potrzeby niniejszego artykułu pytanie tego uczonego można byłoby jednak odwrócić i przy omawianym miejscu w *Iliadzie* zastanowić się nad kwestią, czy nie zachodzi tu jednak sytuacja odmienna: iż starożytni Hellenowie rzeczywiście dostrzegali niekiedy różnice pomiędzy procedurą ściśle rytualną a czynnościami niesakralnymi⁴², tj. – nazwijmy je tu umownie – „świeckimi” w tym znaczeniu, że wykonawcy w swych motywacjach nie uwzględniali bogów. Nie oznacza to, iż naszym zdaniem, dla Greka istniał ostry podział na to, co „świeckie”

mięso bez składania ofiary. Innym ważnym dowodem jest odpowiedź apostoła Pawła w 1 Liście do Koryntian. Replika apostoła skierowana do wyznawców nowej filozofii dotyczyła dylematu, przed jakim stawali nierzadko pierwsi chrześcijanie w życiu codziennym: czy należy spożywać mięso, o którym wiadomo, że pochodzi z rytualnej ofiary złożonej pogańskim bóstwom (1 Kor. 10,23–31). Oczywiście implikacją tego pytania i rady jest założenie, że na straganach sprzedawano też mięso nie pochodzące z *thysiai*.

³⁸O rozumieniu tego zdania – vide m.in. Guthrie 1962: 65, 68; cf. Kindt 2012: 16; Eidinow 2015: 54–79.

³⁹Polskie wydanie: Bydgoszcz 2002, s. 12.

⁴⁰Przeł. J. Partyka.

⁴¹Na ten temat – vide Scruton 2014: 1–26.

⁴²O tym istotnym rozróżnieniu pomiędzy działaniem rytualnym a nierytualnym – vide Burkert 1979: 36; cf. Tambiah 1979; Rappaport 1999. Burkert mówi tam o „infrahuman” i „transcendental sphere”, jaką ma rytuał, słusznie przestrzegając przed „usurpation of the term ‘ritual’”. W naszym wypadku nie chodzi też oczywiście o żywą wśród hellenistów tendencję, aby życie społeczno-polityczne *polis* greckiej interpretować w kategoriach publicznych, polityczno-obywatelskich „rytuałów”, które ze zrozumiałych względów niekoniecznie miały w każdym bez wyjątku wypadku charakter religijny, vide Osborne 1994: 1–2.

i „święte”⁴³. Współcześni badacze utrzymują, że samo stosowanie tych kategorii jest efektem dzisiejszej perspektywy, opartej o inny system wierzeń i mającej podstawę we współczesnym religioznawstwie. Z tego punktu widzenia istnienie granicy między *sacrum* a *profanum* jest czymś oczywistym i niepodlegającym dyskusji⁴⁴, tak jednak nie było w wypadku antycznych Hellenów.

Co w takim razie ze sceną z *Iliady* w księdze 23? Czy jest możliwe, aby była ona przykładem niesakralnego zabijania zwierząt hodowlanych? Dalsze uwagi będą miały za cel wykazać, że owszem, opis w *Iliadzie* 23 wpisuje się w taki właśnie scenariusz. Wynika z niego, iż zabijanie zwierząt i następujący po nim posiłek nie zawsze miały wymiar ofiarno-sakralny⁴⁵, co nie jest równoznaczne z uznaniem istnienia ostrego podziału na to, co „świeckie” i „sakralne”. Omawiany tu przykład sugeruje dodatkowo, aby wystrzegać się (jak zawsze zresztą) kategoriycznych generalizacji z tego chociażby względu, iż u Homera nie ma dwóch identycznych opisów składania ofiar (vide Ekroth 2014: 345). Poza przypadkami oczywistymi w *Iliadzie* (tych jest większość⁴⁶), w których mowa o religijnym charakterze zabijania dla bogów i których sakralny charakter rytu jasno wynika z samego opisu, zdarzają się także w poematach Homera opisy niejasne i wzorcowo niejednoznaczne do interpretacji⁴⁷. Z racji tych niepewnych przekazów rodzi się w rezultacie bardzo uzasadnione przypuszczenie, iż nie każdy akt zabicia zwierzęcia musiał mieć – w subiektywnym odczuciu samego Greka – wymiar *stricte* sakralny. Współczesny czytelnik jest świadomy tego, iż kontrowersja wokół omawianego opisu ma w gruncie rzeczy charakter bardziej ogólny i dotyczy natury wierzeń Greków oraz niełatwego do ujęcia w miarodajnym opisie tego, co nazywamy „naturą” ich religii⁴⁸.

⁴³ Vide Frisk 1960: 712–714 (s.v. „hieros”); vide zwł. Connor 1988: 161–188; podobnie uważa autorka jednego z najlepszych w ostatnich latach studiów nad religią grecką, Emily Kearns (1995: 513). Podział ten został wprowadzony do dyskursu naukowego przez Durkheima.

⁴⁴ Charakterystyczna jest tutaj niedawna opinia Hitch (2009: 47), zgodnie z którą „a division between ‘religious’ and ‘non-religious’ actions” była „a meaningless distinction in antiquity”; cf. Buxton 1994: 145; vide Trzcionkowski 2002: 239. Z drugiej strony, greccy agnostycy, nawet jeśli wierzyli w inny rodzaj bóstw niż bogowie z dzieł Homera, z pewnością mieliby tu wątpliwości; vide Veyne 1988: 46.

⁴⁵ Vide Parker 2011: passim.

⁴⁶ Cf. Seaford 2011: 756.

⁴⁷ Hitch 2009: vii.; vide esej Kirka 2011; cf. Osborne 2015: 14: „there is no reason to think that there was, in fact, a paradigmatic sacrificial ritual”. Autor przypomina o odbiegającej od jakiegokolwiek normy, przerażającej ofercie zwierzęcej dla Artemidy Lafria w Patraj. Opisał ją Pauzaniasz (4. 31. 7–8); Osborne 2015: 14–15.

⁴⁸ Na temat tego epistemologicznego z gruntu problemu – vide Gould 1985: 4n. Gould interpretuje religijność grecką w ujęciu antropologicznym, propagowanym przez Clifforda Geertza; cf. Lloyd-Jones 2001: 456n.

Według znanej „definicji”, którą zaproponował sam profesor Burkert⁴⁹, „podstawowym doświadczeniem świętości” Greka („the basic experience of the ‘sacred’”) było rytualne „zabijanie w ofierze” („sacrificial killing”)⁵⁰. Teza, w myśl której pozbawianie życia stanowiło akt fundamentalny dla pobożności Greka, jest obecnie coraz częściej podawana w wątpliwość, a nawet kontestowana czy otwarcie podważana⁵¹. Co mówili na ten temat antyczni? Zagadnienie jest tym ciekawsze, że rytuał ofiarny był rodzajem procedury i działania, toteż niewiele zachowało się świadectw tłumaczących jego sens – zawierał się on bowiem w samym działaniu⁵². Jedną z najważniejszych refleksji znajdujemy u słynnego filozofa Teofrasta. W znanym wyliczeniu powodów, dla których ludzie praktykują składanie ofiar, ten uczeń Stagiryty i wszechstronny erudyta pisał⁵³, że składanie ofiar jest praktykowane z trzech zasadniczych przyczyn: po pierwsze, aby uczcić bogów, po drugie, aby złożyć im podziękowanie i wyrazić wdzięczność, po trzecie, w celu sformułowania prośby o to, co jest potrzebne (καὶ γὰρ ὅλως τριῶν ἕνεκα θυτέον τοῖς θεοῖς· ἢ γὰρ διὰ τιμὴν ἢ διὰ χάριν ἢ διὰ χρείαν τῶν ἀγαθῶν)⁵⁴. Z powyższych wyjaśnień wynika, że krwawa ofiara zwierzęca była rodzajem komunikacji z bóstwem⁵⁵, miała charakter wybitnie utylitarny⁵⁶. Naturalnie, nie jest to nic odkrywczego. Teofrastowe wyliczenie przyczyn nie uwzględnia, oczywiście, wszystkich możliwych sytuacji⁵⁷, w których ludzie składali bogom ofiary⁵⁸, ale nawet jeśli w omawianym miejscu *Iliady* uwzględnimy jego wyjaśnienie, to hekatomba i uczta opisane w 23 księdze poematu (ww. 30–34) nadal nie spełniają żadnego z trzech wymienionych przezeń warunków. Opisywana uczta nie jest rozumiana jako spożycie mięsa ofiarnego, zatem zabicie zwierząt nie oznacza tu zamiaru czy chęci komunikacji człowieka z siłami wyższymi⁵⁹. Wychodząc od tej wstępnej obserwacji, chciałbym zwrócić uwagę na to, że w omawianym miejscu pojawia się dodatkowo inna zasadnicza

⁴⁹ 1983: 3.

⁵⁰ Vide Girard 2003: 246; cf. Henrichs 1998: 58–59 oraz głównie Ekroth 2008c: 88; Parker 1988: 263.

⁵¹ Vide zwł. zbiór artykułów pod redakcją Faraone i Naidena (2012); Naiden 2013: 4n.

⁵² Cf. Stowers 2011: 39; Hitch 2015: 341.

⁵³ Περὶ εὐσεβείας (*Peri eusebeias/ De pietate*), fr. 12, 42–44 Pötscher (= Porfiriusz, *De abstinentia*, 2. 24); cf. Parker 1996: 1344; o traktacie Teofrasta – vide Wilamowitz-Moellendorff 1959³: 16; cf. Mikalson 2010: 24–25; vide Bollack 1997: 381.

⁵⁴ Cf. Artemidor, *Oneir.* 2. 33. Na temat χάρις – vide Parker 2004: 154; ogólnie na temat starań ze strony ludzi, aby rozpoznać wolę bogów, a co za tym idzie, postępować właściwie – vide Sourvinou-Inwood 1990: 303.

⁵⁵ Cf. Veyne 2000: 3.

⁵⁶ Vide Parker (1997: 147), który przywołuje następujące źródła: Ajschylos, *Pers.* 497–498; Ag. 369–372; Eurypides, *Iph. Taur.* 476–477; 570–575; *Hec.* 488–491; *Suppl.* 549–555.

⁵⁷ W grę wchodzić mogło też przebłaganie bóstwa, jak w *Iliadzie*, 1.447–473; vide Yerkes 1952: 98; Kirk 1995: 10n., który mówi o „typical scene”; cf. zwł. Townsend Vermeule 1974: V95.

⁵⁸ Tak słusznie van Straten 1981: 66; cf. ogólnie Obbink 1988: 277n; Petropoulou 2008: 34.

⁵⁹ Vide Burkert 1987: 162–163; cf. Starr 1962: 173; Grottanelli 1988: 23n.

wątpliwość, wynikająca z samego porządku opisywanej przez aoidę krwawej ceremonii. Do wielkiej rzezi zwierząt dochodzi bowiem przed wzniesieniem stosu pogrzebowego dla Patroklosa oraz przed właściwą ofiarą dla poległego bohatera i uroczystością spalenia jego zwłok (*Il.* 23.163–176)⁶⁰. Już chociażby z tej racji nie nosi ona znamion uboju sakralnego („sacrificial”), jak chce profesor Willcock (vide przyp. 25, supra). Przeciwnie, wolno raczej uznać, iż rzeź tych zwierząt ma zdecydowanie – jeśli można tak powiedzieć – wymiar bardziej pragmatyczny (zabijanie zwierząt zawsze takowy charakter miało⁶¹), a nawet prozaiczny, a kontekst wielkiego uboju jest – nie bójmy się tych słów – przyziemny i, chciałoby się rzec, ostentacyjnie niesakralny⁶², jeśli za definicję terminów „sacrum” i „religia” przyjąć – wobec braku definicji antycznej – słowa Arthura Darby Nocka z jego klasycznego artykułu z 1933 roku⁶³. Achajowie mają tym razem przede wszystkim zaspokoić głód, najeść się i czerpać z tej uczty radość⁶⁴, co narrator u Homera podkreśla zresztą z wielkim upodobaniem⁶⁵. Akcent na ten aspekt zabijania jest tutaj wielce znamienity⁶⁶. Czytamy bowiem w *Iliadzie*, że wprawdzie przeżywającemu żalobę Achillesowi jadło jest obmierzłe (i wolno

⁶⁰ Dla mojej argumentacji jest to niezmiernie doniosłe świadectwo: oto poeta wyraźnie mówi (*Il.* 23.774), że to drugie zabijanie zwierząt miało już jasną intencję – urządzono je „na cześć Patrokla” (οὗς ἐπὶ Πατρόκλω πέφενεν πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς), zwyczaj skądinąd wysmiany przez niezawodnego jak zawsze Lukiana w diatrybie *O oplakiwaniu umarłych*, §14; cf. Richardson 1996: 256; vide Morris 1992: 104; Sourvinou-Inwood 1996: 110–111. Antyczni nazywali ten typ ofiary *prosphagion* (Ps.-Platon, *Minos*, 315c; Eurypides, *Alc.* 845; *Hel.* 1255, *Hec.* 41 – miejsca podaje za Parkerem (2011: 169–170)).

⁶¹ Vide Vernant 1981: 1–30.

⁶² W czym przypomina skromny posiłek w *Odysei*, w księdze XIV, w której Eumajos zabija dwa prosięta dla nieznanego przybysza (tj. Odysa). Jego opis jest wyjątkowo lakoniczny: „Zarznął, osmalił, pokrajał, wbił na rożen” (przeł. J. Parandowski; cf. uwagi Bowie (2014): ad loc.; cf. Petropoulou 1987: 136). Można naturalnie podnieść w tym miejscu inny kontrargument: jeden obowiązujący wzór, według którego miało przebiegać składanie ofiar zwierzęcych, w rzeczywistości nigdy nie istniał. Metody zależały od okoliczności, sytuacji i rodzaju ofiary oraz samego zwierzęcia. Ofiara u Homera (tradycyjnie i umownie: z epoki późnego brązu i wieków ciemnych) mogła zatem wyglądać (i zapewne wyglądała) inaczej niż w czasach klasycznych (cf. Hitch 2009: 13). Z tym argumentem należy się zgodzić, ale omawiany casus jest mimo wszystko inny – do pewnego stopnia nasuwa się tu raczej trafna uwaga wybitnej badaczki Nicole Loraux. Przytacza ją inna francuska uczona, Louise Bruit (1994: 162): „the ritual of the sacrifice always ceases at the moment of consumption”.

⁶³ 1933: 605–615 (= 1972: 331–340).

⁶⁴ Cf. Ziehen 1939: 621n.

⁶⁵ Należy tu, rzecz jasna, przyznać, iż nacisk na ucztę sam w sobie nie jest jeszcze dowodem jej nierytualnego charakteru. Opis ten nosi cechy jakiegoś protosympozjonu o tyle właśnie, że ów socjalny aspekt jest tutaj szczególnie wypuklony; na ten temat – vide Murray 1994: 48–49.

⁶⁶ Opis Homera przypomina o sarkastycznej uwadze bohaterów komedii Menandra *Odludek*, ww. 447 i n. Autor stwierdza tam, że ofiarnicy to „złodzieje”, którzy składają ofiary „nie dla bogów, dla siebie” (przeł. J. Łanowski); vide Gomme, Sandbach 1973: ad loc.; cf. Burkert, 2013: 440.

uznać, że w tym kontekście jest to reakcja dla nas najzupełniej zrozumiała)⁶⁷, ale jednak według narratora stypa „serce raduje” (w. 29). Nic tedy dziwnego, że kiedy wieczerza jest już gotowa, narrator podkreśla przede wszystkim ów hedonistyczny aspekt posiłku⁶⁸: „wszyscy pospołu sycili się jadłem po równi w bród, ile dusza zapagnie, gdy zaś żądzę napitku i jadła głód ukoili, każdy do swego namiotu podążył, by zażyć spoczynku” (*Il.* 23.55–58):

ἔσσυμένως δ' ἄρα δόρπον ἐφοπλίσσαντες ἕκαστοι
δαίνυντ', οὐδέ τι θυμὸς ἐδέετο δαιτὸς εἴσης.
αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἔντο, >
οἱ μὲν κακκεῖοντες ἔβαν κλισίην δὲ ἕκαστος⁶⁹.

Akcent, jaki Homer kładzie na hedonistyczny wymiar samego spożywania⁷⁰, jest zatem bardzo wymowny, chociaż sam w sobie nie może być jeszcze argumentem na rzecz tezy o nierytualnym charakterze interesującej nas zwierzęcej rzezi⁷¹. Co zatem decyduje o tym, że w opisie tym uzasadnione wydaje się twierdzenie o niesakralnym charakterze zabijania?

Zacznijmy od tego, co oczywiste. Mamy do czynienia tylko i aż z przygotowaniem do zbiorowego posiłku⁷², dlatego pozostaje rzeczą najzupełniej oczywistą, że następujący dalej pogrzeb wyklucza obecność kapłanów-rzeźników (którzy naturalnie pojawiają się przy wielu innych okazjach w *Iliadzie*)⁷³, tak obrazowo opisanych potem przez złośliwego Lukiana w jego bezcennej diatribie *O ofiarach*⁷⁴. Dodajmy w tym miejscu, że nieobecny jest również inny ryt ofiarny: oto nie wznosi się w tym momencie żadnych modłów⁷⁵. Warto również podnieść i tę okoliczność, iż brakuje przy tej okazji nawet elementarnego

⁶⁷ Achilles był związany emocjonalnie z Patroklosem, a późniejsza tradycja widziała tu kochanków, vide Seaford 1994: 43; van Wees 1996: 19.

⁶⁸ Parker 2005a: 44. Autor recenzji wydawniczej tego artykułu zwrócił słuszną uwagę na jeszcze inny aspekt omawianej uczy: oto wojownicy mają raczej odzyskać siły po bitwie, niż cieszyć się samym ucztowaniem. W moim jednak przekonaniu, te dwa względy absolutnie nie muszą się wykluczać.

⁶⁹ Rundin 1996: 179n. Jeśli rację ma Węcowski (2002b: 627), nie byłby to sympozjon, lecz „heroic feast”; cf. wcześniej Rudhardt 1992: 253–272.

⁷⁰ Cf. obrazowe stwierdzenie Grafa (2012: 41), nawiązującego do stanowiska Vernanta: „I don't have to feel guilty just because I love a *cotelette* and I can get it only by butchering a calf or lamb”. Radość, jaką bohaterowi Homera sprawia uczutowanie, jest podkreślana w poematach wielokrotnie: *Il.* 1.468–469; 2.431–432; 7.320–323; 9.91 i 221; 24.627; *Od.* 1.150; 3.67; 4.68; 16.479; 19.425.

⁷¹ Pamiętać bowiem trzeba, że i samo zbiorowe święto (ή έορτή) było najbardziej spektakularną okazją, by oddać cześć bogom lub konkretnemu bóstwu.

⁷² Zbiorowy posiłek był jednak częścią rytuału ofiarnego – vide uwagi Schmitt Pantel 1994: 14.

⁷³ Vide ogólnie Berthiaume 1982: 5n.; cf. Bruit Zaidman 2008: 176–177.

⁷⁴ Według Pliniusza, składaniu ofiar towarzyszyła modlitwa: *NH*, 28. 10; cf. Belayche 2011: 165n.

⁷⁵ Vide Pulleyn 1997: 116n; Graf 1991: 191.

rekwizytu, jakim był prowizoryczny ołtarz⁷⁶ – i to akurat byłoby tym bardziej zrozumiałe, że przecież niczego się tutaj bogom uranicznym nie ofiarowuje, zwłaszcza jeśli odwołać się do późniejszej, „klasycznej” definicji składania ofiary u Platona (*Eutyphr.* 14c; *Mt* 5,23)⁷⁷. Nie wiadomo też, czy wyczerpującemu „trudowi” zabijania (zauważmy, iż w taki właśnie sposób Grecy określają nierzadko sam akt pozbawiania kogoś życia, także w wypadku zabijania w innych okolicznościach) towarzyszył słynny ὄλολυγμός / ὄλολυγή⁷⁸, rytualny krzyk (cf. *Aesch. Sept.* 269)⁷⁹. Sumując powyższe obiekcje, wolno uznać, iż nic w omawianym miejscu nie wskazuje na to, że mielibyśmy do czynienia z ofiarą, którą Grecy nazywali ogólnym terminem θυσία⁸⁰. Brak tutaj zarówno odwołania do *hiera*, a i sama opisywana uczta (ww. 55–58) nie następuje po żadnym akcie ofiarowania (σφάγια)⁸¹, nie mówiąc już o nieobecności – co jest ponownie w pełni oczywiste – najskromniejszej nawet procesji, πομπή⁸². W grę wchodzi zatem tylko ta jedna ewentualność, iż jest to – jak chciał Burkert – opis religijnego rytu pogrzebowego i ofiary dla zmarłego, którego wzorcowa charakterystyka zachowała się w *Odysei*, 11.23–33. Ale i tu pojawiają się wątpliwości: czy rzeczywiście chodzi tutaj o rytuał funeralny i ofiarę dla zmarłego?

Otóż wydaje się, że nie, a powód jest oczywisty. Homerowa charakterystyka z księgi 23 nie spełnia nawet warunku sformułowanego przez samego Burkerta⁸³, który powiada, że cechą greckiego rytu pogrzebowego jest „the real and festive meal of the living in honor of the dead”. Przy lekturze tego dziwnego miejsca można bowiem odnieść wrażenie, że genialny aojda nawet nie stara się zasugerować, iż sama uczta (w przeciwieństwie do trzykrotnego okrążenia ciała Patroklosa) odbywa się „ku czci” poległego herosa⁸⁴. Przeciwnie – wolno

⁷⁶Ogólnie Bravo, Wipszycka 1988: 312–313; Lengauer 1994: 80–81 i Bowie 1995: 463n.

⁷⁷Vide Burkert 2006: 182–183; cf. Nonnos, *Dionys.* 5.1–19.

⁷⁸Lambert 1993: 308.

⁷⁹Vide komentarz Hutchinsona (1993: 86–87).

⁸⁰Na temat charakteru θυσία – vide znakomity artykuł Peirce (1993: 219n). Wątpliwości co do religijności omawianej hekatomby nie ma też, jak się wydaje, Sarah Hitch (2009: 55), chociaż zauważa ona, że w tym opisie nie pojawiają się cechy znamionujące ofiarę religijną.

⁸¹Margo Kitts (2005: 128–129) zwraca uwagę na dwa inne miejsca w *Iliadzie*: 3.103–105 i 19.197, gdzie bardzo trudno jest określić jednoznacznie, czy chodzi o ofiarę dla bogów, czy nie. Ten sam problem dotyczy interpretacji przedstawień ikonograficznych, vide Lissarague 2012: 565.

⁸²Bremmer 2007: 135.

⁸³1983: 50.

⁸⁴Tak właśnie rozumie to miejsce Kitts (2008: 217; „meal in honour of Patroclos”), mimo że Homer ani słowem nie wspomina, iż uczta odbywa się ku czci Achilowego druha. Ogólnie o heroizacji zmarłych – vide Larson 2007: 196 i n.

raczej pokusić się o stwierdzenie, iż bohaterowie zjadają tutaj ogromne ilości (epickiego) mięsa bez jakiegokolwiek względu na zmarłego, zaspokajając po prostu głód po trudach całego dnia (tj. po walce)⁸⁵. By powołać się na termin użyty przez Wergiliusza – nie mamy tu wcale do czynienia z „krwią ofiarną” (*sacro cruore*)⁸⁶.

Wracając do kwestii „odwróconego” porządku w omawianym „rytuale”, należy podkreślić z całą mocą, że w rozpatrywanej scenie *Iliady* zamiast schematu tradycyjnego: uczta – pogrzeb – igrzyska została opisana inna kolejność: pogrzeb – uczta – igrzyska. Na istnienie takiego porządku wskazują przekazy z czasów znacznie późniejszych, chociażby ten w Arrianowej *Anabazie* (5. 20. 1)⁸⁷. Jeśli chodzi o omawiane świadectwo Homera, to rzecz próbowano tłumaczyć w rozmaity sposób. Według Burkerta⁸⁸, „the funerary meal for Patrokles show very clearly that although feasting follows death⁸⁹, the death must be repeated immediately before the feast, through ritual killing”. Jak widzimy, wyjaśnienie tego specjalisty jest bardzo pomysłowe, ale zasada się na coraz bardziej wątpliwej obecnie (vide Peirce 1993: 225) teorii szwajcarskiego filologa klasycznego i etnografa Karla Meuliego⁹⁰ (jego tezy Burkert uznał i rozwinął), według którego zwyczaj zabijania zwierząt „w ofierze” (sakralizacja aktu przemocy) miał swe źródło w prehistorycznych praktykach myśliwych z paleolitu. W myśl tej interpretacji odlegli przodkowie człowieka mieli doznawać poczucia winy towarzyszącego zabijaniu zwierząt na polowaniu⁹¹. Mieli oni również kierować się pragnieniem zachowania resztek ofiar i w tym właśnie celu odtwarzali (powtarzali) przykry dla nich akt zabijania, rytuał, który z biegiem czasu nabrał cech rytu „ofiarnego”⁹². Uwzględniając tutaj jednak tę fundamentalną okoliczność, iż nie mamy żadnego dostępu do „myśli” paleolitycznego przodka współczesnego *homo sapiens*⁹³, a więc kwestia interpretacji pozostaje w dalszym ciągu jak najbardziej aktualna i otwarta, należy zdecydowanie podkreślić,

⁸⁵ Naturalnie, akcent położony na przyjemność ucztowania pojawia się także w innych opisach posiłków ofiarnych – vide uczta u Nestora w Pylos w trzeciej księdze *Odysei*; cf. Węcowski 2002a: 337n.; McInerney 2014: 248–251.

⁸⁶ *Aen.* V. 333. Przypomina to formułę w mitraistycznej inskrypcji, którą Burkert cytuje jako motto do *Homo Necans: sanguine fuso*.

⁸⁷ Vide Bosworth 1995: 316. Autor zwraca jednak uwagę na to, że nie ma tu wyszczególnionych bóstw; z kolei według Kurcjusza Rufusa (9. 1. 1), ofiary te składano słońcu, co Bosworth uznaje za bardzo możliwe. Zrozumiały staje się wówczas u Arriana brak nacisku na rytuał pogrzebowy i podkreślenie znaczenia samego zwycięstwa.

⁸⁸ 1983: 51.

⁸⁹ Dodajmy jednak, że już w trakcie „właściwego” pogrzebu.

⁹⁰ 1949: 223 (= 1975: 907).

⁹¹ Cf. Burkert 1979: 54–56; Trzcionkowski 2010: 18.

⁹² Szczególnie wątpliwe i ryzykowne wydają się tutaj generalizujące spekulacje na podstawie przesłanek natury psychologicznej, zwłaszcza na temat rzekomego „poczucia winy” u ofiarników.

⁹³ Vide Peirce 1993: 224.

iż jednoznaczne rozstrzygnięcie jest (i raczej na zawsze już pozostanie) poza dostępnymi możliwościami⁹⁴. Dla porządku odnotujmy tylko, że zdaniem Nicholas Richardsona (1996: 168–169), odwrócenie porządku rytuału w omawianej scenie *Iliady* mogło być podyktowane względami formalnymi – wymagała tego sama kompozycja poematu⁹⁵. Jest to dość wątpliwy argument.

Zajmijmy się teraz terminologią użytą przez Homera w omawianym miejscu. Stwierdzić tutaj należy przede wszystkim, iż przymiotnik κοτυλήρυτον nie dowodzi wcale, jak chciał Burkert, że w tym wypadku nastąpiło gromadzenie krwi do naczyń po to, by wylać ją ku czci zmarłego. Homer bynajmniej nie wspomina o tym w interesującym nas miejscu⁹⁶. Tak przynajmniej rozumiał to zdanie A.T. Murray, który tłumaczy je – w moim przekonaniu – najtrafniej: „and everywhere about the corpse the blood ran so that one might dip cups therein”. Według tej interpretacji, sama możliwość czerpania krwi zabijanej ofiary nie dowodzi, że działo się tak akurat w opisywanej sytuacji⁹⁷. Współczesna znawczyni problematyki ofiar zwierzęcych w kulturze greckiej, szwedzka badaczka Gunnel Ekroth⁹⁸, także nie rozstrzyga tej kwestii w sposób jedno-

⁹⁴ Jest to jednak zagadnienie warte odrębnego potraktowania. Tezę Burkerta skrytykował już Smith (1987: 191n.), podnosząc podstawowy w jego mniemaniu kontrargument: w ofercie składało tylko zwierzęta hodowlane; vide wnioski G. Ekroth (2008b: 256n), która na podstawie badań osteologicznych dowodzi, że okazjonalnie ofiarowywano też inne, często egzotyczne zwierzęta; także Kearns 2012a: 90. Ogólnie o konieczności współpracy między archeologami a historykami religii greckiej – vide Kindt 2011: 698.

⁹⁵ Cf. West 2011: 395: „The evening meal is treated as the funeral feast, which would normally come after the funeral”.

⁹⁶ Dr Tomasz Mojsik z Uniwersytetu w Białymstoku przypomniał mi jednak (*per epistulas electronicas*), że milczenie Homera nie musi oznaczać tutaj braku sakralnego wymiaru, gdyż poeta zakłada, iż audytorium zna szczegóły podobnego rytu. Twórca nie powtarza się zatem i omija wiele oczywistych elementów. Jest to niezmiernie cenna uwaga; jeśli chodzi jednak o *Il.* 23.30–34, nadal pozostaję przy swoim zdaniu, a powód jest prosty: otóż opis z *Il.* 23.30–34 można w równym stopniu interpretować odwrotnie. Skoro bowiem poeta w innych miejscach skrupulatnie zaznacza ofiarniczy kontekst, jego milczenie w tym miejscu może nie być przypadkowe. Zasugerowana przez dr. Mojsika paralela z innym miejscem w *Iliadzie* (2.399–401) również nie jest, w moim przekonaniu, do końca trafna, gdyż ofiarny wymiar zabijania jest tam oczywisty w świetle czekającej nazajutrz walki. Problem poruszony tutaj ma jednak tak naprawdę szerszy wymiar i sprowadza się do fundamentalnego w gruncie rzeczy pytania, jakie warunki musiały zostać spełnione, by można mówić o rytuale; vide Bremmer 1994: 38–39; cf. Tambiah 1979: 115–116; Rappaport 1999: 24.

⁹⁷ 1929: 479; Ebeling (1880: 783) poprzestaje tylko na ogólnym: *hauriri potest*. Jeden z przekładów *Iliady*, autorstwa E.V. Rieu, w popularnej serii Penguin Classics, również idzie za rozumieniem Leafa: „Cupfuls of blood were poured all around the corpse”.

⁹⁸ 1992: 254–255, przypis 190. Ekroth cytuje następnie to miejsce z Eurypidesowej *Elektry* (ww. 91–92), kiedy to Orestes składa ofiarę z czarnej owcy na grobie ojca, płacząc przy tym

znaczny⁹⁹. „Świecka” (a nie ofiarna, vide supra, s. 9) natura omawianej uczyt staje się tym bardziej oczywista, gdy porównać ją z ewidentnie ofiarniczym już w pełni i przerażającym zarazem rytuałem pogrzebowym¹⁰⁰, który rozpoczyna nocną uroczystość spalenia ciała Patroklosa¹⁰¹. Podobnie ofiarny charakter ma sama uczta pogrzebowa¹⁰². Wtedy to właśnie Achajowie zabijają u podnóża stosu „moc owiec dorodnych” oraz „wołów ociężałych” (ryt tradycyjny)¹⁰³, a zwycięski Achilles rzuca na stos (jest to ryt dodatkowy, wykonany w trakcie pogrzebu herosa) zaszlachtowane wcześniej cztery konie i zabite uprzednio dwa psy (własność swoją lub Patroklosa¹⁰⁴) oraz nade wszystko dokonuje – na własną rękę (vide w. 22) – „rytualnego” zabicia dwunastu Trojan (ww. 165–175¹⁰⁵), zresztą w sposób podobny do tego, w jaki u Eurypidesa Neoptolemos podcina gardło nieszczęsnej Poliksenie¹⁰⁶. Homer nie zapomina tutaj dodać, że wcześniej ciało Patroklosa zostało przykryte tłuszczem zabitych zwierząt (dla lepszej kremacji), a wokół niego Achilles, rzeźnik zawzięty, „w krąg nagromadził kadłuby zwierząt odartych ze skóry”¹⁰⁷. Wyobraźnia podpowiada, jak krwawe i makabryczne (ale epickie z założenia) musiało być to widowi-

i ścinając włosy. W moim przekonaniu, nie jest to jednak sytuacja przypominająca tę opisaną przez Homera z jednego zasadniczego względu: u Homera nie ma wzmianki o ofierze.

⁹⁹W jednym z ciekawych artykułów Burkert (2000: 207n) omawia słynną *lex sacra* z Selinous (ok. 460 p.n.e.). Część inskrypcji dotyczy rytu oczyszczenia jakiegoś mordercy, a w ostatnim zdaniu mowa jest o tym, że oczyszczony winowajca może sam złożyć ofiarę duchowi zabitego, byle tylko krew zwierzęcia ofiarnego spłynęła w ziemię. Byłby to przypadek najbliższy omawianemu tutaj.

¹⁰⁰Na ten temat – cf. Iles Johnston 1999: 36 i n.

¹⁰¹Vide Vermeule 1979: 163; ogólnie na ten temat Nilsson 1955: 178.

¹⁰²Uczta na pogrzebie Patroklosa przypomina swym charakterem o epizodzie opisanym przez Poliajnosa, *Strat.* 8. 43: kapłanka Chrysama otruła byka, którego zabili w ofierze i spożyli na uczcie ofiarnej mieszkańcy jońskich Erytraj. Opis tej uczyt i jej religijnej natury ma charakter wzorcowy: συλλαβόντες καλλιερῶσι τοῖς θεοῖς καὶ τῶν κρεῶν ἕκαστος φιλοτιμῶς ἐδαΐσαντο ὡς δαιμονίου καὶ θεΐας ἱερουργίας μεταλαγχάνοντες („Schwytili zwierzę, złożyli w ofierze bogom i wszyscy ochoczo wzięli udział w jedzeniu mięsa, przekonani, że uczestniczą w cudownej i boskiej uroczystości” (przeł. M. Borowska).

¹⁰³Stosu nie ma przy okazji pierwszego zabijania zwierząt, wiadomo jednak, że był on charakterystycznym elementem pochówku z okresu protogeometrycznego, vide Snodgrass 1971: 192, który mówi o obecności „a specially – built platform” oraz „a trough”, przeznaczonych do spalania zwierząt.

¹⁰⁴Vide Hughes 1991: 50.

¹⁰⁵Cf. Hughes 1991: 50–51. Uczony ten słusznie uważa, że zabicie dwunastu Trojan nie jest jakimś „rytem”, ale „ritual revenge” i wynika raczej z osobistej zemsty Achillesa, podyktowanej wyjątkowo głęboką rozpaczą, w jaką heros popadł po śmierci Patroklosa, vide Derderian 2001: 52.

¹⁰⁶Ten ostatni motyw jest fascynujący, ale nie dotyczy naszego tematu, vide Bremmer 2007b: 55n.; komentarz Justine Gregory do tego miejsca (1999: ad loc.).

¹⁰⁷Vide początkowe uwagi o świącie Gadhimai. Podobną sytuację opisał Pindar (*Ol.* 1. 90–93). W tekście mowa o αἵμακουρίας ἀγ’ λαῶσι („ofiary ze wspaniałych zwierząt”; przeł. M. Brożek) wokół grobu Pelopsa; vide Gerber 1982: ad loc.

sko – z pewnością jeden z tych rytów w tekście poematu, do którego nie bez racji wolno byłoby zacytować słowa A. Henrichsa o tragedii greckiej: „reeks of blood and is strewn of corpses”¹⁰⁸ – w tym wypadku jednak w odniesieniu do zwierząt¹⁰⁹.

Termin δόρπον, który już niemiecki leksykograf Georg Autenrieth tłumaczył jako „evening meal or meal-time”, również niekoniecznie wskazuje na religijny kontekst¹¹⁰, chociaż z drugiej strony, trzeba przyznać, że sam tekst *Iliady* jest tutaj wzorcowo niejednoznaczny¹¹¹ – jak wiadomo, mogło tak być, bo chociaż w jednym miejscu poematu (*Il.* 5.502) wyraz ten oznacza po prostu wieczerzę, to kilkanaście wersów dalej (w. 454) okazuje się jednak, że przy tej okazji ofiary zostały bogom złożone. Na potwierdzenie swej interpretacji Burkert powołuje się dodatkowo na miejsce z *Odysei*, 3.309–310¹¹², w którym stary Nestor opowiada Telemachowi, w jaki sposób Orestes pozbawił życia swą wiarołomną matkę Klitajmestrę i jej kochanka, a następnie „wydał stypę (δαίτυ τάφου) dla Argiwów po matce nienawistnej i tchórzliwym Ajgistosie”

¹⁰⁸ 2000: 173.

¹⁰⁹ Cf. uwagi Eitrema (1914: 46n).

¹¹⁰ Jego *Wörterbuch zu den Homerischen Gedichten*, Leipzig (Teubner 1873) opublikowano w USA jako *A Homeric Dictionary*, Norman (OK) 1958. Cytuję według edycji amerykańskiej, s. 80.

¹¹¹ Podobnie przedstawia się sytuacja w *Odysei*, 2.56. Telemach stwierdza tam, że zalotnicy „biją woły i owce, i tłuste kozy, uczują, piją ciemne wino bez umiarkowania”, co w polskim przekładzie nie wskazuje wcale na ofiarny charakter uczty, chociaż poeta używa typowego czasownika *hiereuein* (βούς ἱερεῖοντες καὶ ὄψ καὶ πῖονας αἶψας), dobitnie oddanego w przekładzie chociażby przez Richmonda Lattimore („sacrifice”); podobnie postępuje Ksenofont w pierwszej księdze *Wychowania Cyrusa* (1. 4. 17; także 2. 2. 2), w której mowa jest o bydle „rzeźnym” (*ta hiereia*). Przykłady te ostrzegają, aby w interpretacji opisów autorstwa Homera zachować daleko idącą ostrożność, gdyż, jak przypomina Ekroth (2008b: 254), cała trudność polega na tym, że starożytna greka wydaje się nie mieć osobnego terminu na „świeckie” zabijanie zwierząt tylko i wyłącznie w celach konsumpcyjnych (cf. Casabona 1966: 18–26). Dla przykładu, zachowała się ciekawa wskazówka, która takie rozumowanie potwierdza; znajduje się ona w *Odysei*, 11.411–415. Otóż kiedy bohater rozmawia w Hadesie z marą Atrydy, Agamemnon skarży się, iż został zarżnięty jak wół: mianowicie Ajgist „[...] zaprosił do domu, ugościł i zabił jak wołu nad korytem. Umarłem marną śmiercią, a ze mną reszta towarzyszy, jeden pod drugim, zabici, jak się różnie świnie srebrnokływe, czy to na gody bogatego wielmoży, czy na ucztę składkową, czy na wystawną biesiadę” (przeł. J. Parandowski). Fragment to wielce znamienne, bo przecież śmierć Agamemnona nie jest ofiarą religijną. Przykład ten pokazuje, iż słownictwo konotujące zabijanie bywało stosowane tak w ofiarnym, jak i pozaofiarnym sensie; vide Turasiewicz 1977: 403–411; Scullion 2014: 248. Przykład z dziejów Rzymu byłby tu wymowny: Kasjusz Dion pisze (66.25), iż podczas igrzysk Tytusa z okazji otwarcia Koloseum liczne zwierzęta „zostały złożone w ofierze” (polski przekład). Jako Grek Kasjusz używa wprawdzie zwyczajowego ἀπεσφάγη, ale z pewnością nie chodzi tu o ofiarę: termin oznacza po prostu zabicie, zarżnięcie, cf. Casabona 1966: 155n. Uśmiercanie zwierząt na arenie rzymskiej oraz same *venationes* nie były składaniem zwierzęcych ofiar bóstwom, jakkolwiek – rzecz znamieną – tak interpretowali je pisarze chrześcijańscy.

¹¹² 1983: 50, przypis 6.

(przeł. J. Parandowski)¹¹³. Rytuał ten do złudzenia przypomina naturalnie uroczystości żałobne po wykupieniu ciała Hektora, których opis kończy fabułę *Iliady*, 24.781–802. Jak zauważa komentator Malcolm Willcock¹¹⁴, „The procedure is the same as at the funeral of Patroklos”. A jednak nie jest to do końca słuszne spostrzeżenie. Wolno bowiem byłoby argumentować inaczej i utrzymywać nawet, iż przeciwnie, sytuacja jest zasadniczo odmienna, bo owa druga „wspaniała stypa” w ostatniej księdze poematu (ἐρικυδέα δαΐτα: *Il.* 24.802), tak w wypadku egzekwii ku czci Patroklosa, jak i Hektora, następuje dopiero po spaleniu ciał herosów.

Poruszona tu kwestia pozostaje zatem w dalszym ciągu wielce intrygująca i jest rzeczą charakterystyczną, że nowożytni uczeni nie są tak naprawdę do końca pewni, czy można w ogóle stanowczo i jednoznacznie (w gruncie rzeczy – zazwyczaj w sposób dość arbitralny) rozróżnić nierytualne i rytualne zabijanie zwierząt¹¹⁵. Co ciekawe, podobne pytanie stawia Sarah Peirce w swej analizie scen z zachowanego greckiego malarstwa wazowego, które przedstawiają pozabawianie życia udomowionych czworonogów¹¹⁶. Na ten nie zawsze jasno sprecyzowany kontekst zwrócili także uwagę, jak sądzę, polscy historycy: „Wydaje się – piszą oni – że w czasach archaicznych każde zabicie zwierzęcia hodowlanego następowało wyłącznie w ramach ofiar [...]”, z charakterystyczną jednak nutą powątpiewania¹¹⁷. Według znawców diety antycznej, Petera Garnseya i Andrew Dalby’ego¹¹⁸, dla mieszkańca górzystej Hellady, którego stałą towarzyszką życia była bieda (Herodot, 7.102.1), mięso pozostawało właściwie rarytatem i stano-

¹¹³ W komentarzu do tego miejsca Stephanie West zauważa: „There is no doubt something disconcerting in the notion of a banquet given by a murderer in honour of his victims, but the feast was an essential part of the funeral ritual” (West, in: Heubeck, West & Hainsworth 1988: 180–181); cf. Turasiewicz 1977: 411.

¹¹⁴ 1984: 321.

¹¹⁵ W dużej mierze odpowiedź na to pytanie wiąże się z kwestią, jakich narzędzi badawczych używamy. Graf (2002: 113) zwraca uwagę na to, w jak wielkim stopniu przejęta z innych dyscyplin naukowych metodologia badawcza determinuje potem nasze rozumienie greckich przykładów i wpływa na interpretację świadectw antycznych.

¹¹⁶ 1993: 227. Autorka stwierdza ostrożnie, że trudno jest widzieć w tych wyobrażeniach „illustrations of actual *thysiai*”; cf. fundamentalne (obok wspomnianego już artykułu Parkera, przypis 2, supra) studium Ekroth (2008b: 249–272).

¹¹⁷ Bravo, Wipszycka 1988: 313. Znamienna jest również opinia Angusa Bowie (1995: 463), według którego „virtually all meat consumed was ritually slain”, lecz który nieco dalej (s. 475) zauważa: „All meat does appear to have been ritually killed, if not on an altar then by the *mageiroi* in a butcher’s shop”; cf. Jameson 1999: 322n. Inaczej Kirk (1974: 138–139): „sacrifice was in one sense a by-product of the profession of butchery”.

¹¹⁸ Dalby 2003: 213 (s.v. „meat”).

wiło nieczęsty składnik menu na stole¹¹⁹. To pozwala wnosić, iż jego spożywanie musiało odbywać się zawsze „z okazji” (lub: z pewnością dostarczało takiej okazji)¹²⁰, a jeśli tak – nie można było zapominać przede wszystkim o bogach¹²¹. Przeciw takiemu uogólnieniu występuje jednak Dalby¹²², który przypomina, że chociaż „It is thought that in Greece domestic animals were routinely sacrificed to god when slaughtered for food”, ale dodaje jednak, iż dzięki handlowi wędlinami, tłuszczom i odpadkom oraz umiejętności solenia mięso (zwłaszcza wieprzowina) nie psuło się od razu i zakonserwowane w ten sposób mogło przetrwać jakiś czas – w rezultacie „błędem jest sugestia, że starożytni Grecy jadal mięso tylko po złożeniu ofiary”¹²³. Jest to jednak argument marginalny dla naszych rozważań. W istocie wracamy kolejny raz do kwestii bardziej ogólnej i podstawowej dla tego dylematu: gdzie przebiegała granica między „świętością” a „świeckością” i czym ją mierzyć?¹²⁴ W dużej mierze ten ostatni dylemat wiąże się – mówiąc nieco pompatycznie – z ponownym pytaniem o istotę i charakter organizacji antycznej *polis* w ogóle. Aktualność tej kontrowersji podniósł niedawno zasłużony badacz oksfordzki Oswyn Murray¹²⁵, pytając właśnie nie tyle o naturę religii greckiej, ile o jej miejsce i znaczenie w *polis*. W jego opinii, *polis* grecka była przede wszystkim organizacją racjonalną, „based on political institutions”. Racjonalizm był tym kryterium i tym względem, którym kierowali się głównie Grecy, nawet podczas wykonywania czynności mających (przy okazji?) „sakralny” sens. W rezultacie względy religijne i motywacja religijna przy podejmowaniu działań mogły niekiedy odgrywać mniejszą rolę, niż interpretował to ongiś Fustel de Coulanges w swej sławnej pracy¹²⁶. Jakże zatem powody mógł mieć Homer, by pominąć religijny wymiar rzezi Achillesa?

„Man tritt den Götter ‘rein’ gegenüber” („W obliczu bóstw powinno stawać się ‘czystym’”), zauważa Burkert w haśle *Griechische Religion* do *Theologische*

¹¹⁹ Temat ten poruszyłem częściowo gdzie indziej (Burliga 2012: 18 n.; cf. Sissa, Detienne 2000: 170; ostatnio Bakker 2013: 36n.; McInerney 2014).

¹²⁰ Bruit Zaidmann, Schmitt Pantel 1992: 33–34.

¹²¹ van Straten 1995: 107–109.

¹²² 2003: 213.

¹²³ Jak pisał nieco jednostronnie i błędnie Durand (1989: 87): „the meat of Greek animals comes via the gods” (pogląd ten podziela również Detienne (1989, w tymże tomie); cf. Isager 1992: 19; Durand, Schnapp 1989: 52–61. Sąd ten utrzymuje właściwie także Burkert (1966: 106, przypis 41).

¹²⁴ Vide Bremmer 1998: 14n., o rozumieniu terminu „rytuał” – cf. Vegetti 2000: 312–313; vide Tambiah 1979: 114.

¹²⁵ 2000: 241.

¹²⁶ Vide Crielaard 1995: 252, który przytacza odmienne opinie F. de Polignac i C. Sourvinou-Inwood.

*Realenzyklopädie*¹²⁷. Źródła tego przeświadczenia sięgają oczywiście starożytności. Identyczną myśl wypowiedział już stoicki filozof Seneka: „[...] w ofiarach zwierzęcych nie tłustość, nie rogi skrzące się od złota oddają cześć bogom, lecz czyste i pobożne serca ofiarujących czcicieli” (*De benef.* 1. 6. 3; przeł. L. Joachimowicz)¹²⁸. Uwaga ta kieruje oczywiście czytelnika do jeszcze wcześniejszego słynnego zalecenia, które zamieścił Hezjod w *Pracach i dniach* (ww. 336–337). Czytamy tam mianowicie, że „Bogom nieśmiertelnym wedle sił (Κὰδ δόναμιν) składaj ofiary (δ’ ἔρδειν ἰέρ’ ἀθανάτοισι θεοῖσιν): zbożnie i czysto (ἀγνῶς καὶ καθαρῶς) spalaj dla nich udźce błyszczące (ἀγλαὰ μῆρια καίειν)”. Jest to bardzo sławna, etyczna ze swej natury wskazówka, którą znacznie później, według świadectwa filozofa i historyka Ksenofonta, cytować miał z aprobatą sam wielki Sokrates¹²⁹, który kładł szczególny nacisk na określenie „wedle sił” (tj. odpowiednio do statusu ekonomicznego). Zasłużony brytyjski komentator Martin Lichtfield West zebrał inne świadectwa antyczne dotyczące tego doniosłego zalecenia, między innymi hymny Homera do Apollona (w. 121) oraz do Demeter (ww. 247 i 369)¹³⁰. Jak słusznie zauważył inny uczoney, amerykański badacz Redfield, z tekstu autora *Teogonii* wynika ważna nauka, iż bogowie u Hezjoda byli „guarantors of moral norms”¹³¹. Zaświadcza o tym także ważna wypowiedź Platona w *Prawach* (*Legg.* 716e–717a)¹³². W tym miejscu wskazówka ta jest w naszych rozważaniach o tyle istotna, że stanowi prawdopodobnie klucz do wyjaśnienia i zrozumienia dziwnego, zgoła „niereligijnego” (niesakralnego, nierytualnego) w swej istocie opisu zabijania zwierząt w *Iliadzie* 23.

Na początek powtórzmy raz jeszcze pytanie sformułowane powyżej: dlaczego Homer w ogóle nie zaznacza w *Il.* 23.30–34, że Achilles składa ofiarę marze Patroklosa – tak jak zaznaczone to zostało przez niego niedługo potem, w 23.161 i n.? Jaki jest powód zupełnego pominięcia „religijnego” wymiaru pierwszej hekatombi, jeśli założyć, że można jednak mówić o takim wymiarze? Uczeni znaleźli bardzo szybko wyjście z tego impasu. Szukali wyjaśnienia, rzecz jasna, nie poza Homerem, lecz w samym tekście *Iliady*. Odpowiedź nasuwa się bowiem następująca: przyjmują oni, że wybitny poeta nie musiał każdorazowo mówić tego, co było oczywiste i zrozumiałe dla jego słuchacza (a tym samym powtarzać się)¹³³. Specjaliści ci dowodzą w dodatku, że krwawa publiczna (*ergo* oficjalna)

¹²⁷ Burkert 1985b: 237.

¹²⁸ *Sicut ne in uictimis quidem, licet opimae sint auroque praefulgeant, deorum est honor sed <in> recta ac pia uoluntate uenerantium.*

¹²⁹ *Mem.* 1. 3. 3; cf. znakomite studium Parkera (2011: 124).

¹³⁰ West 1978: 241; vide Most 2006: xxxvii.

¹³¹ 1994: 76.

¹³² „[...] najpiękniej jest i najlepiej, kiedy dobry człowiek składa ofiary i obcuje z bogami, modląc się i dary bogom składając, i w ogóle służbę bożą pełniąc [...]. Od splamionego dary przyjmować ani człowiekowi dobremu nie wypada, ani bogu” (przeł. W. Witwicki).

¹³³ Vide Hitch 2009: 18; przyp. 96, supra.

ofiara zwierzęca była urządzana zawsze dla bogów i w związku z tym owego religijno-ofiarnego sensu wykluczyć i tutaj niepodobna¹³⁴. Tak więc wyjaśnienia milczenia poety należałoby szukać w odwołaniu się do natury poezji epickiej, do ekonomii Homerowego metrum, wreszcie do charakteru jego powtórzeń i dostępnych poecie formułek, z jakich korzystał, aby zbudować heksametryczny wers. W tym ujęciu Homer jawi się jako swoisty mistrz sprawujący kontrolę nad tekstem, „демиург” całkowicie odpowiedzialny za kształt opowieści, którą udostępnił odbiorcy¹³⁵. Odwołanie się do techniki literackiej tłumaczyłoby w rezultacie tę okoliczność (wspomnianą już powyżej), iż trudno jest znaleźć u Homera opis dwóch identycznych procedur składania ofiary¹³⁶.

Na poprzednich stronach starałem się zasugerować jednak, iż zwierzęca σφάγια (łac. *immolatio*) nie zawsze miała charakter ofiary składanej bóstwom, a *casus* opisany w *Iliadzie*, 23.30–34, to tylko jeden z wielu tego przykładów. Ale wyjątkowość tego miejsca polega również na tym, że daje się ono wyjaśnić za pomocą innego argumentu. Możliwe jest tu bowiem również dodatkowe, uzupełniające objaśnienie. Odpowiedź na pytanie, dlaczego w omawianym opisie nie ma żadnej charakterystyki ofiarnej, kryje się bowiem nie gdzie indziej właśnie, jak tylko w poprzedzającej ją scenie. Przypomnijmy ją tedy.

Po zabiciu Hektora Achilles oszalał. Opanowała go prawdziwa λύσσα (*lyssa*), „wilcza” wściekłość, a raczej – nie bójmy się tego słowa – wściekliwość¹³⁷:

¹³⁴ Cf. de Polignac 1995: 152; 2009: 429n; Morris 1987: 192.

¹³⁵ Richardson 1990: 140.

¹³⁶ Ogólne wprowadzenie w tematykę przedstawił ostatnio Mee (2010: 277n). Dodatkową, wzorcową wręcz trudnością jest archetypiczna niemal kwestia (*crux philologorum et historicorum*), czyli zagadnienie datowania poematów Homera. Jeśli uznać za przekonującą tezę Crielaarda (2002: 239–240), wypada założyć, iż poematy Homera odnoszą się raczej do realiów VIII–VII wieku niż do przeszłości (tj. końca epoki brązu). Sprawa komplikuje się, gdy przyjmiemy za Gregorym Nagym (wątpliwy) ewolucyjny schemat powstawania *Iliady* (Nagy 1997: 206–207). Zgodnie z tym poglądem, nie można mówić o jednym konkretnym „wieku” lub okresie, któremu można byłoby przypisać powstanie eposu. Powinniśmy raczej wziąć pod uwagę kilka stuleci, w przeciągu których kształtował się obecny tekst poematu – do osiągnięcia tej postaci, w jakiej pozostał przez tyle późniejszych stuleci i w której funkcjonuje do dziś. W tym ujęciu *Iliada* byłaby zbiorem pieśni z różnych epok, zawierałaby więc dane historyczne, które pochodzą z różnych okresów. Teoria ta nie wydaje się przekonująca, a założenie, iż epos powstał w konkretnym okresie, nie wyklucza uznania tezy, że za opisami różnych form zwierzęcego rytuału ofiarnego i praktyk zabijania zwierząt kryje się odmienne postrzeganie tych praktyk: rytuał (i jego interpretacja) nigdy nie był niezmienny i ustalony raz na zawsze (vide przypis 62, supra). Nawet jeśli pozostaniemy przy tradycyjnym datowaniu spisania poematu między końcem VIII a połową VII w. (tak Allan 2012: 13), nie oznacza to, że poematy nie mogły przechować opisów odmiennie wyglądających rytów. Jest ponadto oczywiste, że rytuał w epoce archaicznej (ofiarny oraz taki, w którym religijnego sensu nie podkreślano) nie musiał wyglądać dokładnie w sposób, w jaki opisują go źródła z czasów klasycznych i późniejszych, vide Ekroth (1992: 255), cytująca pracę Mikalsona; cf. Seaford 1994: 43; vide Hope Simpson, Lazenby 1970: 1–10; Whitmarsh 2015: 20.

¹³⁷ Tak Lincoln (1991: 131–138). Anonimowy recenzent wyraził obiekcję wobec użycia tego terminu, argumentując, że budzi on mylne skojarzenia. Jest prawdą, że określenia tego użyłem

szalejący bohater postępuje bardzo niegodnie z ciałem poległego wroga, znieważa w sposób bezprecedensowy zwłoki zabitego przeciwnika. Dodatkowo słuchacz dowiaduje się (zauważmy, iż narrator wyraża przy tym nieskrywany żal), że ciało Hektora zostało wiele razy przebite włóczniami przez Achajów. Homer wydaje się rozumieć ból i rozpacz Achillesa, ale, jak bezsprzecznie wykazał to Oliver Taplin, poeta ma również głęboki szacunek dla pokonanych¹³⁸. To z tego właśnie powodu opis zwierzęcej hekatomby w księdze 23 wygląda tak, jak wygląda: nawet jeśli Achilles dokonuje „ofiary” przy namiocie i niepogrzebanych szczątkach Patroklosa (zakładając teoretycznie, że jest to jednak złożenie ofiary duchowi druha), nie czyni tak w myśl zalecenia, jakie przypomniał swoim czytelnikom Hezjod – tak jak powinno się przystępować do składania ofiary ze zwierząt. Czy oznacza to, iż krwawy rytuał Achillesa był ofiarą w jakiś sposób nieważną, tj. niezaakceptowaną przez bogów?¹³⁹ Jak już wspomniałem, pewności nigdy mieć nie tu będziemy, ale wszystko wskazuje jednak na to, że Homer nie tyle uważał rzeź Achillesa za ofiarę nieprzyjętą przez bogów, ile w ogóle podał w wątpliwość jej ofiarny charakter. Stanowisko to, zauważmy, nie mogło być odosobnione; musiało je dzielić wielu słuchaczy epiki Homera¹⁴⁰. Milczenie poety w tym miejscu jest zatem być może pewną wskazówką, że poświęcenie tylu zwierząt w *Il.* 23.30–34 nie ma w sobie nic z prawdziwej *θυσία*, podobnie jak dalsza przynosząca bohaterom radość stypa nie ma cech uczty ofiarnej ku czci zabitego. Dlaczego? Wytłumaczenie jest wzorcowo zwięzłe, ale za to wiele mówiące: chodzi o osobę samego ofiarodawcy. Jest tak mianowicie, ponieważ oba akty (*dromena*) są tak naprawdę krokami podjętymi przez człowieka, który nie był w tym momencie *ἀγνός*¹⁴¹, co oznacza, iż Achilles był nieprzygotowany tak duchowo, jak i moralnie do złożenia bogom ofiary. Bohater nie wykazał się zatem w tym wypadku jakkolwiek pobożnością – ta w żaden sposób nie wynika z jego wcześniejszego za-

jako przeniósł, metafora ta – w moim przekonaniu – znacznie lepiej oddaje jednak stan ducha Achillesa niż zbyt łagodna w tym wypadku „wściekłość”; cf. Braund, Gilbert 2003: 250n; Konstan 2006: 49; Otto 1979: 189–190.

¹³⁸ 1980: 16: „He [tj. Homer – B.B.] shows for how every victory there is a defeat, how for every triumphant killing there is another killed. Glorious deeds are done, mighty prowess displayed: at the same time fine cities are burned, fathers lose their sons, women lose their families and freedom”.

¹³⁹ Naiden (2013) poświęca osobny rozdział tej kategorii ofiar („And God Says No”, s. 131n.), które były „unsuccessful”. Z racji „milczenia” Homera na liście tych ofiar nie ma, rzecz jasna, zwierzęcej hekatomby z interesującego nas miejsca, jakkolwiek jednym z kryteriów podziału na ofiary skuteczne i nieskuteczne były względy moralne, czyli „character of worshipper” (s. 153n.).

¹⁴⁰ Margo Kitts w interesującym studium (2013: 225) bardzo słusznie mówi o „the Iliad’s religious sensibilities”.

¹⁴¹ O znaczeniu tego terminu – vide Parker 1983: 147; Kearns 1995: 514–515; Bremmer 1998: 28; cf. Chantraine 1974: 12; Liddell, Scott, Stuart-Jones 1996: 12; Beekes 2010: 13.

chowania i postępowania¹⁴². Czy takie wyjaśnienie znajduje swe potwierdzenie w akcji poematu? Otóż okazuje się, że jak najbardziej.

Znajdujemy w *Iliadzie*, na początku księgi 24, wielce wymowną scenę, która pokazuje dobitnie, że powyższa interpretacja jest uprawniona i słuszna. Scenę tę przypomniał Artur W. Adkins, znawca i autorytet z dziedziny badań nad zagadnieniem moralności antycznych Greków, w tekście na temat etyki u Homera¹⁴³. Czegóż zatem dowiadujemy się z fabuły *Iliady*? Oto po spaleniu ciała Patroklosa i po zakończeniu zawodów na jego cześć Achilles, wciąż rozgniewany i szalejący, w dalszym ciągu zachowuje się niczym rozwścieczony wilk. Okazuje się, że pogrzeb niczego nie zmienił. Bohater nadal znajduje upodobanie w znieważaniu zwłok Hektora, kontynuując chociażby okrażanie mogiły druha na rydwanie z przywiązanymi doń, rzecz jasna, szczątkami najdzielniejszego z Trojan. Homer nie zapomina zresztą przy tym dodać, że na znak pogardy szczątki Hektora wciąż pozostają obrócone twarzą do ziemi (*Il.* 24.15–18). To bezwzględne znieważanie zmarłego budzi w końcu sprzeciw Apollona i innych bogów (niewymienionych jednak, poza Afrodytą), którzy otaczają ciało Hektora oliwą, aby ciągnięte za rydwanem nie uległo całkowitemu zniszczeniu. Co więcej, niektórzy bogowie domagają się nawet, by Hermes wykradł zwłoki i uchronił je przed dalszym bezczeszczeniem. Przeciw temu pomysłowi najbardziej oponują jednak dwie mściwe „Erynie” *Iliady*, niezrównane mistrzyni wojennej intrygi – Hera i Atena – pomne zniewagi, jakiej kiedyś doznały ze strony innego Trojańczyka. Apollo argumentuje wówczas (spór między niebianami jest długi, trwa dziewięć dni – w. 109), że przecież Hektor zasłużył na szacunek po śmierci. Syn Latony zapytuje przy tym retorycznie innych bogów o Hektora: czyż „Udźców wam wołów nie palił w ofierze i kozłów dorodnych?” (οὐ νό ποθ’ ὑμῖν Ἐκτωρ μηρὶ ἔκηε βοῶν αἰγῶν τε τελείων, ww. 33–34; ww. 64–70¹⁴⁴). Następująca dalej retoryczna tyrada Apollona jest w równym stopniu ciekawa. Achilles, kontynuuje swą argumentację bóg, nie ma „w duszy prawości, ni w piersiach / Krzty miłosierdzia” (ww. 40–41: οὐτ’ ἄρ φρένες εἰσὶν ἐναΐσιμοι οὔτε νόημα γναμπτόν ἐνὶ στήθεσσι), ponieważ „litość w sobie zniweczył i wyzbył się wstydu” (ww. 44–45: ἔλεον μὲν

¹⁴² Ogólnie na temat greckiej pobożności – vide Nilsson 1952: 59 i n.

¹⁴³ Adkins 1997: 710.

¹⁴⁴ ἀλλὰ καὶ Ἐκτωρ

φίλτατος ἔσκε θεοῖσι βροτῶν οἱ ἐν Ἰλίῳ εἰσίν·
ὥς γὰρ ἔμοιγ’, ἐπεὶ οὐ τι φίλων ἡμάρτανε δόρων.
οὐ γὰρ μοί ποτε βωμὸς ἐδεύετο δαιτὸς εἴσης
λοιβῆς τε κνίσσης τε· τὸ γὰρ λάχομεν γέρας ἡμεῖς
(,jednak

Hektor był bogom najmiłszy ze wszystkich Troi mieszkańców.

Był nim i mnie, ulubionych nigdy nie skąpiąc mi darów;

Zawsze bowiem mój ołtarz obfitość miał uczty ofiarnej,

Tłuszczu, jak i napoju, którymi nas ludzie czcić winni”)

ἀπώλεσεν, οὐδέ οἱ αἰδῶς γίγνεται)¹⁴⁵. Apollo wymownie stwierdza też dalej – krytykując otwarcie syna Tetydy – iż „Ni pięknie to jest, ni rozsądnie / Martwe prochy bezczęścić w zawziętej wściekłości i szale” (οὐ μὴν οἱ τό γε κάλλιον οὐδέ τ’ ἄμεινον / κωφὴν γὰρ δὴ γαῖαν ἀεικίζει μενεαίνων, ww. 52 i 54).

Tyle w sprawie sporu mieszkańców Olimpu o ciało Hektora¹⁴⁶. Przywołana tu scena waśni pomiędzy bogami, choć łatwo może umknąć czytelnikowi w zgiełku bitewnym *Iliady*, ma jednak fundamentalne znaczenie dla interpretacji epizodu omawianego w niniejszym artykule, gdyż pokazuje, że Grecy widzieli w bóstwach również siły, które stoją na straży moralności¹⁴⁷ i wymagają od ludzi odpowiedniego, prawego zachowania. W tej funkcji strażników moralności bogowie Homera nie byli wcale różni od bogów z koncepcji Hezjoda. Dla znawców etyki greckiej ta dwuznaczna rola bogów nie jest, rzecz jasna, żadną nowością¹⁴⁸. Dla niniejszych rozważań scena ta ma jednak o tyle doniosłe znaczenie, że zmienia nasz sposób postrzegania sensu, jaki antyczny Grek nadawał składaniu ofiar zwierzęcych. Wynikałoby z niej, że krwawa ofiara była miła bogom szczególnie wówczas, gdy wykonywano ją w sposób właściwy, a zwłaszcza wówczas, kiedy ofiarnik (ofiarnicy) był do tego zadania odpowiednio przygotowany – duchowo, tj. moralnie¹⁴⁹. Zgadzać się z konstatacją, że istnieje niekiedy trudność poprawnego zdefiniowania, czy i gdzie w religii greckiej przebiegała granica pomiędzy *sacrum* a *profanum*¹⁵⁰, a także z tym, iż trudno jest niekiedy rozpoznać w źródłach, czy dany opis zabijania zwierząt ma u Greków charakter ofiarny, czy nie¹⁵¹, sugerujemy tym samym: omawiany tutaj przypadek byłby jednak jakąś wskazówką, a nawet dostarczałby odbiorcy pewnego kryterium, w jaki sposób powinien on rozumieć, czym dla słuchaczy Homera była prawdziwa *thysia* bądź czym był *enagismos*. Oto bowiem dla arystokratycznego uczestnika sympozjonu, podczas którego recytowano poematy Homera, ważnym kryterium postawy prawdziwie „religijnej” była kondycja moralna osób sprawujących kult i uczestniczących w rytuale. To z kolei przeczyłoby nowożytnej tezie, spotykanej w różnych opracowaniach, że w praktykowaniu rytuałów przez Greków nie tyle liczyły się osobiste odczucia, intencja i postawa etyczna, ile wystarczało raczej samo uczestnictwo w zbiorowej uroczystości, skoro przecież nikt nikogo nie pytał o odczucia lub ‘wiarę’. Fakt, że nikt takiej deklaracji od uczestników rzeczywiście nie wymagał, nie oznacza przecież automatycznie, iż uczestnictwo w rytuale było dla starożytnego Greka

¹⁴⁵ Vide Richardson 1996: 281; cf. Cairns 1993: 48 i n.; cf. Graziosi 2011: xxi–xxii.

¹⁴⁶ Cf. ogólnie Minchin 2011: 17–36.

¹⁴⁷ Cf. Macleod 1982: 14; vide Dietrich 1997: 4–5.

¹⁴⁸ Vide Gill 1995: 20n.

¹⁴⁹ Vide Auffarth 2005: 11n. Na problem ten zwrócili uwagę w swym klasycznym studium Hubert i Mauss (1964: 22; oryg. 1899).

¹⁵⁰ Jameson 2014: 232; vide jednak Corbier 1989: 250 i Whitmarsh 2015: 21.

¹⁵¹ Vide Naiden 2015: 463–476.

tylko i wyłącznie kwestią zwykłej obecności¹⁵². Jeśli powyższe rozumowanie jest słuszne, milczenie Homera w sprawie religijnego charakteru zwierzęcej hekatomby w księdze 23 oznaczałoby, iż nie był to w żadnym razie przypadek¹⁵³.

Milman Parry, któremu współczesna nauka o Homerze i epice antycznej tak wiele zawdzięcza, zadał ongiś pytanie tak bardzo nurtujące wiele pokoleń badaczy kultury greckiej. Jest ono aktualne i dziś: „And can we ever hope to understand exactly the role of the gods in the *Iliad* and the *Odyssey*?”¹⁵⁴. Usiłując zmierzyć się z tym dylematem, udzielano z reguły odpowiedzi negatywnej. Panoowało bowiem przekonanie, że pełne zrozumienie tego zagadnienia pozostaje zdecydowanie poza naszymi możliwościami. Za powód zasadniczy podaje się tutaj najczęściej dystans kulturowy między współczesnym odbiorcą a dawnymi Grekami. Być może jednak sytuacja nie jest aż tak zła, aby przyznawać się do całkowitego nihilizmu. Nie negując oczywiście ważnych różnic, należy przyznać, iż nie wszystko w tej odległej kulturze było zupełnie odmienne czy diametralnie obce. Grecy nie byli tacy jak my, rzecz to najzupełniej oczywista, ale z drugiej strony nie byli też jakimiś całkowitymi odmiencami, aby nie można zrozumieć ich motywacji czy emocji¹⁵⁵. Być może takie i podobne im zapatrywania wynikają z tego, że w czasach obecnych przecenia się nieco rolę antropologii, której przedstawiciele forsują w studiach nad starożytnością koncepcję „obcości”/„odmienności” społeczności żyjących gdzieś daleko lub bardzo dawno¹⁵⁶. Na niebezpieczeństwa związane z przesadnym forsowaniem tego argumentu wskazywał często profesor Hugh Lloyd-Jones, następca wspomnianego powyżej E.R. Doddsa na stanowisku Regius Professor of Greek w Oksfordzie. Lloyd-Jones szczególnie ostro sprzeciwiał się badaczom z upodobaniem podkreślającym „obcość” czy też niemożność zrozumienia istoty i natury religii greckiej. Co za tym idzie, podnosił przy tej okazji i tę okoliczność, iż zależ-

¹⁵² Por. opinię Whitmarsha (2015: 24): „The organized religion of the ancient Greek city-states was not designed for personal communion with the divine. For sure, many participants must have felt emotionally involved in the drama of ritual sacrifice, even transported”.

¹⁵³ Kiedy w *Odysei* (14.94; cf. 17.180–181 i 535 oraz 20.250 i 391) Homer mówi o zalotnikach Penelopy, iż „zawsze świętują, zawsze im potrzebne zwierzęta ofiarne” (ἐν ἱερούσιν ἱερῆτων οὐδὲ δὴ ὄϊα), nie wymienia boskich adresatów tych „ofiar”. Czy mowa jest zatem wtedy w ogóle o ofierze? Z formalnej (socjologicznej) perspektywy mamy być może do czynienia z ofiarami (skoro „ofiara” to akt, działanie, czyn: *to dromenon*). Nie jest jednak wykluczone, że poeta chciał tutaj wyrazić swój zdecydowany dystans do tego typu przedsięwzięć; cf. Burliga 2014: 29–39; Naiden 2015: 463n.

¹⁵⁴ Parry 1971: 3; vide Rutherford 1996: 44 i n; cf. wnikliwe, choć siłą rzeczy ogólniejsze obserwacje Veyne’a (2011: 418–545).

¹⁵⁵ Vernant 1988: 114.

¹⁵⁶ Na temat antropologii w studiach nad Homerem – vide Kitts 2015: 389n.

na od religii grecka myśl etyczna nie różniła się aż tak bardzo w zasadniczych punktach od etyki nowożytnej¹⁵⁷. Czy było tak jednak rzeczywiście – to temat zasługujący na osobną opowieść.

BIBLIOGRAFIA

- Adkins 1997: A.W.H. Adkins, *Homeric Ethics*, [w:] *A New Companion to Homer*, I. Morris, B. Powell (red.), Leiden – New York – Köln 1997, 694–713.
- Alexiou 1974: M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge 1974.
- Allan 2012: W. Allan, *Homer, the Iliad*, London 2012.
- Antonaccio 2006: C. Antonaccio, *Religion, Basileis and Heroes*, [w:] *Ancient Greece. From the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*, S. Deger-Jalkotzy, I.S. Lemos (red.), Edinburgh 2006, 381–395.
- Auffarth 2005: Ch. Auffarth, *How to Sacrifice Correctly – without a Manual?*, [w:] *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian*, R. Hägg, B. Alroth (red.), Stockholm 2005, 11–21.
- Autenrieth 1958: G. Autenrieth, *A Homeric Dictionary*, Norman (OK) 1958.
- Bakker 2013: E.J. Bakker, *The Meaning of Meat and the Structure of the Odyssey*, Cambridge 2013.
- Barringer 2008: J. Barringer, *Art, Myth, and Ritual in Classical Greece*, Cambridge 2008.
- Bartol, Danielewicz 2010: K. Bartol, J. Danielewicz, *Atenajos, Ucztą mędrców*, Poznań 2010.
- Beekes 2010: R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden–Boston 2010.
- Belayche 2011: N. Belayche, *Entre deux éclats de rire. Sacrifice et représentation du divin dans le De sacrificiis de Lucien*, [w:] „Nourrir les dieux”? *Sacrifice et représentation du divin*, V. Pirenne-Delforge, F. Prescendi (red.), Liège 2011, 321–334.
- Bell 1997: C. Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford 1997.
- Bérard 1989: C. Bérard, *The Order of Women*, [w:] C. Bérard & al., *A City of Images. Iconography and Society in Ancient Greece*, Princeton 1989, 89–107.
- Berthiaume 1982: *Les rôles du mâgeiros: étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne* [Mnemosyne Suppl. 70], Leiden 1982.
- Bollack 1997: J. Bollack, *L'homme entre son semblable et le monster*, [w:] *L'animal dans l'antiquité*, B. Cassin, J.-L. Labarrière (red.), Paris 1997, 377–394.
- Bosworth 1995: A.B. Bosworth, *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander II*, Oxford 1995.
- Bowie 1995: A.M. Bowie, *Greek Sacrifice: Forms and Functions*, [w:] *The Greek World*, A. Powell (red.), London 1995, 463–482.
- Bowie 2014: A.M. Bowie, *Homer, Odyssey XIII and XIV*, Cambridge 2014.
- Brandon 1974: S.G.F. Brandon, *Ritual in Religion*, [w:] *Dictionary of History of Ideas IV*, P.P. Wiener (red.), New York 1974, 99–105.
- Braund, Gilbert 2006: S. Braund, G. Gilbert, *An ABC of Epic ira: Anger, Beasts, and Cannibalism*, [w:] *Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen* [Yale Classical Studies 23], S. Braund, G.W. Most (red.), Cambridge 2003, 250–285.
- Bravo, Wipszycka 1988: B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków I*, Warszawa 1988.
- Bremmer 1994: J.N. Bremmer, *Greek Religion* [Greece & Rome New Surveys in Classics No. 24], Oxford 1994.
- Bremmer 1998: J.N. Bremmer, «Religion», «Ritual» and the Opposition «Sacred» vs. «Profane», [w:] *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert*, F. Graf (red.), Stuttgart–Leipzig 1998, 9–32.

¹⁵⁷Cf. jego sugestywna monografia z 1972 roku (Lloyd-Jones 1972: 2–3).

- Bremmer 2007a: J.N. Bremmer, *Greek Normative Animal Sacrifice*, [w:] *A Companion to Greek Religion*, D. Ogden (red.), Malden–Oxford 2007, 132–145.
- Bremmer 2007b: J.N. Bremmer, *Myth and Ritual in Greek Human Sacrifice: Lykaon, Polyxena and the Case of the Rhodian Criminal*, [w:] *Strange World of Human Sacrifice*, idem (red.), Leuven 2007, 55–79.
- Bruit 1994: L. Bruit, *The Meal at the Hyakinthia: Ritual Ritual Consumption and Offering*, [w:] *Sympotica. A Symposium on the Symposium*, O. Murray (red.), Oxford 1994, 162–174.
- Bruit Zaidman 2008: L. Bruit Zaidman, *Grecy i ich bogowie*, przeł. B. Spieralska, Warszawa 2008.
- Bruit Zaidmann, Schmitt Pantel 1992: L. Bruit Zaidmann and P. Schmitt Pantel, *Religion in the Ancient Greek City*, Cambridge 1992.
- Burkert 1966: W. Burkert, *Greek Tragedy and Sacrificial Ritual*, „Greek, Roman and Byzantine Studies” 7 (1966), 87–121.
- Burkert 1979: W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley – Los Angeles 1979.
- Burkert 1983: W. Burkert, *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley – Los Angeles – London 1983.
- Burkert 1985a: W. Burkert, *Greek Religion*, Oxford–Cambridge (Mass) 1985.
- Burkert 1985b: W. Burkert, *Griechische Religion*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie XIV*, G. Müller (red.), Berlin – New York 1985, 235–253.
- Burkert 1987: W. Burkert, *The Problem of Ritual Killing*, [w:] *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*, R.G. Hamerton-Kelly (red.), Stanford (CA) 1987, 147–176.
- Burkert 2000: W. Burkert, *Private Needs and Polis Acceptance. Purification at Selinous*, [w:] *Polis & Politics. Studies in Ancient Greek History Presented to Mogens Herman Hansen*, P. Flensted-Jensen & al. (red.), Copenhagen 2000, 207–216.
- Burkert 2006: W. Burkert, *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, przeł. L. Trzcionkowski, Kraków 2006.
- Burkert 2013: W. Burkert, *Sacrificial Violence. A Problem in Ancient Religions*, [w:] *The Oxford Handbook of Religion and Violence*, M. Juergensmeyer, M. Kitts, M. Jerryson (red.), Oxford 2013, 437–454.
- Burliga 2011: B. Burliga, *Homo Venans. Religijny wymiar polowania starożytnych Greków według Arriana z Nikomedii*, „Rocznik Antropologii Historii” 1 (2011), 95–118.
- Burliga 2012: B. Burliga, *Menu Wielkiego Króla: antyczni Grecy o perskich ucztach*, [w:] *Historia naturalna jedzenia. Między antykiem a XIX wiekiem*, B. Możejko, E. Barylewska-Szymańska (red.), Gdańsk 2012, 18–27.
- Burliga 2014: B. Burliga, *Zalotnicy Penelopy, barany Odysa: parergon do fenomenu greckiej ofiary zwierzęcej (θυσία)*, „Przegląd Religioznawczy” 254 (4) (2014), 29–39.
- Burliga 2015: B. Burliga, *Quod gaudium est rivos sanguinis cernere? The Suffering of Animals in the Christian Critique of the Traditional Graeco-Roman Sacrifice*, „Studia Elbląskie” 16 (2015), 337–354.
- Buxton 1994: R. Buxton, *Imaginary Greece. The Contexts of Mythology*, Cambridge 1994.
- Cairns 1993: D. Cairns, *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993.
- Casabona 1966: J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence 1966.
- Chantraine 1974: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1974.
- Clarke 1999: M. Clarke, *Flesh and Spirit in the Songs of Homer. A Study of Words and Myths*, Oxford 1999.
- Cole 2007: S. Guettel Cole, *Greek Religion*, [w:] *A Handbook of Ancient Religions*, J.R. Hinnells (red.), Cambridge 2007, 266–317.

- Connor 1988: W.R. Connor, „Sacred” and „Secular”: *hierá kai hósia and the Classical Athenian Concept of the State*, „Ancient Society” 19 (1988), 161–188.
- Corbier 1989: M. Corbier, *The Ambiguous Status of Meat in Ancient Rome*, „Food and Foodways” 3 (1989), 223–264.
- Crielaard 1995: J.-P. Crielaard, *Homer, History and Archeology: Some Remarks on the Date of the Homeric World*, [w:] *Homeric Questions: Essays in Philology, Ancient History and Archeology*, idem (red.), Amsterdam 1995, 201–288.
- Crielaard 2002: J.-P. Crielaard, *Past or Present? Epic Poetry, Aristocratic Self-Representation and the Concept of Time in the Eight and Seventh Century Greece*, [w:] *Omero tremila anni dopo*, F. Montanari (red.), Roma 2002, 239–295.
- Dalby 2003: A. Dalby, *Food in the Ancient World from A to Z*, London – New York 2003.
- Derderian 2001: K. Derderian, *Leaving Words to Remember: Greek Mourning & the Advent of Literacy*, Leiden–Boston–Köln 2001.
- Detienne 1989: M. Detienne, *Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice*, [w:] M. Detienne, J.-P. Vernant & al., *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago–London 1989, 1–20.
- Dickinson 2006: O. Dickinson, *The Mycenaean Heritage of Early Iron Age Greece*, [w:] Deger-Jalkotzy, Lemos (red.), 115–122.
- Dietrich 1997: W. Dietrich, *From Knossos to Homer*, [w:] *What Is a God? Studies in the Nature of Greek Divinity*, A.B. Lloyd (red.), London–Swansea 1997, 1–13.
- Dindorfius 1875–1877: G. Dindorfius, *Scholia Graeca in Homeri Iliadem ex codicibus aucta et emendata* II–III, Oxonii 1875–1977.
- Donlan 1997: W. Donlan, *The Homeric Economy*, [w:] Morris, Powell (red.), 649–667.
- Durand 1989: J.-L. Durand, *Greek Animals: Toward a Topology of Edible Bodies*, [w:] Detienne, Vernant & al., 87–118.
- Durand, Schnapp 1989: J.-L. Durand, A. Schnapp, *Sacrificial Slaughter and Initiatory Hunt*, [w:] Bérard & al., 52–61.
- Ebeling 1880: H. Ebeling, *Lexicon Homericum* I, Leipzig 1880.
- Eidinow 2015: E. Eidinow, *Ancient Greek Religion: ‘Embedded’ and... Embodied*, [w:] *Communities and Networks in the Ancient Greek World*, C. Taylor, K. Vlassopoulos (red.), Oxford 2015, 54–79.
- Eitrem 1914: S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiania 1914.
- Ekroth 1992: G. Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Period* [Kernos Suppl. 12], Liège 1992.
- Ekroth 2005: G. Ekroth, *Blood on the Altars? On the Treatment of Blood at Greek Sacrifices and the Iconographical Evidence*, „Antike Kunst” 48 (2005), 9–29.
- Ekroth 2006: G. Ekroth, *Iconographic Evidence for the Treatment of Animal Blood at Greek Sacrifices*, [w:] *Common Ground. Archaeology, Art, Science and Humanities*, C.C. Mattusch, A.A. Donohue, A. Brauer (red.), Oxford 2006, 40–43.
- Ekroth 2008a: G. Ekroth, *Meat, Man and God. On the Division of the Animal Victims at Greek Sacrifices*, [w:] ΜΙΚΡΟΣ ΙΕΡΟΜΝΗΜΩΝ. *Studies in Honor of Michael H. Jameson*, A.P. Matthaiou, I. Polinskaya (red.), Athens 2008, 259–290.
- Ekroth 2008b: *Meat in Ancient Greece: Sacrificial, Sacred or Secular?*, [w:] *Sacrifices, marché de la viande et pratiques alimentaires dans les citées du monde romain* [Food and History 5], W. von Andringa (red.), Tournai 2008, 249–272.
- Ekroth 2008c: G. Ekroth, *Burnt, Cooked or Raw? Divine and Human Culinary Desires at Greek Animal Sacrifice*, [w:] *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to Modern Times*, E. Stavrianopoulou, A. Michaels & C. Ambos (red.), Berlin 2008, 87–111.
- Ekroth 2014: *Animal Sacrifice in Antiquity*, [w:] *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, G.L. Campbell (red.), Oxford 2014, 324–254.
- Ford 1992: A. Ford, *Homer. The Poetry of the Past*, Ithaca–London 1992.
- Frisk 1960: H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch* I, Heidelberg 1960.

- Garland 1985: R. Garland, *The Greek Way of Death. From Conception to Old Age*, Ithaca–London 1985.
- Gerber 1982: D.E. Gerber, *Pindar's Olympian One: A Commentary*, Toronto 1982.
- Gilhus 2006: I. Sælid Gilhus, *Animals, Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, London – New York 2006.
- Gill 1995: Ch. Gill, *Greek Thought* [Greece & Rome New Surveys in Classics 25], Oxford 1995.
- Girard 2003: R. Girard, *From 'Violence and the Sacred'*, [w:] *Understanding Religious Sacrifice. A Reader*, J. Carter (red.), London – New York 2003, 239–275.
- Gomme, Sandbach 1973: A.W. Gomme, F.H. Sandbach, *Menander. A Commentary*, Oxford 1973.
- Gould 1985: J. Gould, *On Making Sense of Greek Religion*, [w:] *Greek Religion and Society*, P.E. Easterling, J.V. Muir (red.), Cambridge 1985, 1–33, 219–221.
- Gould 2013: J. Gould, *Herodotus and Religion*, [w:] *Herodotus: Volume 2*, R.V. Munson (red.), Oxford 2013, 183–197.
- Graf 1991: F. Graf, *Prayer in Magic and Religious Ritual*, [w:] *Magika Hiera. Ancient Greek Magic & Religion*, Ch.A. Faraone, D. Obbink (red.), Oxford 1991, 188–213.
- Graf 2002: F. Graf, *What Is New about Greek Sacrifice?*, [w:] *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel*, H.F.J. Horstmanshoff & al. (red.), Leiden–Boston–Köln 2002, 113–125.
- Graf 2012: F. Graf, *One Generation after Burkert and Girard. Where Are the Great Theories?*, [w:] *Greek and Roman Animal Sacrifice. Ancient Victims, Modern Observers*, Ch.A. Faraone, F.S. Naiden (red.), Cambridge 2012, 84–122.
- Graziosi 2011: B. Graziosi, *Introduction*, [w:] *Homer, the Iliad*, tr. A. Verity, Oxford 2011, vii–xxxvi.
- Gregory 1999: J. Gregory, *Eurypides, Hecuba*, London 1999.
- Grottanelli 1988: C. Grottanelli, *Uccidere, donare, mangiare: problematiche attuali del sacrificio antico*, [w:] *Sacrificio e società nel' mondo antico*, C. Grottanelli and N.F. Parere (red.), Roma–Bari 1988, 3–53.
- Guthrie 1962: W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy I*, Cambridge 1962.
- Henrichs 1998: A. Henrichs, *Dromena und Legomena. Zum rituellen Selbstverständnis der Griechen*, [w:] F. Graf (red.), 33–71.
- Henrichs 2000: A. Henrichs, *Drama and Dromena: Bloodshed, Violence, and Sacrificial Metaphor in Euripides*, „Harvard Studies in Classical Philology” 100 (2000), 173–188.
- Henrichs 2006: A. Henrichs, *Blutvergiessen am Altar*, [w:] *Gewalt un Ästhetik*, B. Seidensticker, M. Vöhler (red.), Berlin 2006.
- Hermay & al.: A. Hermay, M. Leguilloux, V. Chankowski i A. Petropoulou, *2a. Sacrifices*, [w:] *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA) I*, J.Ch. Balty & al. (red.), Los Angeles – Basel 2004, 59–134.
- Himmelman 1997: N. Himmelman, *Tieropfer in der griechischen Kunst*, Opladen 1997.
- Hitch 2009: S. Hitch, *King of Sacrifice. Ritual and Royal Authority in the Iliad*, Washington DC 2009.
- Hitch 2015: S. Hitch, *Sacrifice*, [w:] *A Companion to Food in the Ancient World*, J. Wilkins, R. Nadeau (red.), Chichester–Oxford 2015, 337–347.
- Hope Simpson, Lazenby 1970: R. Hope Simpson, J.F. Lazenby, *The Catalogue of the Ships in Homer's Iliad*, Oxford 1970.
- Hubert, Mauss 1963: H. Hubert, M. Mauss, *Sacrifice. Its Nature and Function*, Chicago 1964.
- Hughes 1991: D.D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London – New York 1991.
- Hutchinson 1993: G. Hutchinson, *Aeschylus, Seven against Thebes*, Oxford 1993.
- Isager 1992: S. Isager, *Sacred Animals in Classical and Hellenistic Greece*, [w:] *Economics of Cult in the Ancient Greek World* [Boreas 21], T. Linders, B. Alroth (red.), Uppsala 1992, 15–20.
- Jameson 1988: M.H. Jameson, *Sacrifice and Animal Husbandry in Classical Greece*, [w:] *Pastoral Economies in Classical Antiquity* [Cambridge Philological Society Supplement 14], C.R. Whittaker (red.), Cambridge 1988, 87–119.

- Jameson 1999: M.H. Jameson, *The Spectacular and the Obscure in Athenian Religion*, [w:] *Performance Culture and Athenian Democracy*, S. Goldhill, R. Osborne (red.), Cambridge 1999, 321–340.
- Jameson 2014: M.H. Jameson, *Religion in the Athenian Democracy*, [w:] idem, *Cults and Rites in Ancient Greece. Essays on Religion and Society*, Cambridge 2014, 232–269.
- Johnston 1999: S. Iles Johnston, *Restless Dead. Encounter between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles 1999.
- Kearns 1995: E. Kearns, *Order, Interaction, Authority: Ways of Looking at Greek Religion*, [w:] Powell (red.), 511–529.
- Kearns 2012a: E. Kearns, *Animals in Cult*, [w:] *The Oxford Classical Dictionary. Fourth Edition*, S. Hornblower, A. Spawforth & E. Eidinow (red.), Oxford 2012, 90.
- Kearns 2012b: E. Kearns, *Hero-Cult*, [w:] S. Hornblower & al. (red.), 672.
- Kindt 2011: J. Kindt, *Ancient Greece*, [w:] *The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual & Religion*, T. Insoll (red.), Oxford 2011, 696–709.
- Kindt 2012: J. Kindt, *Rethinking Greek Religion*, Oxford 2012.
- Kirk 1974: G.S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, London 1974.
- Kirk 1995: G.S. Kirk, *The Iliad; A Commentary. Volume I: Books 1–4*, Cambridge 1995.
- Kirk 2011: G.S. Kirk, *Pewne metodologiczne problemy badań nad ofiarą grecką*, [w:] *Antropologia greckiego antyku. Zagadnienia i wybór tekstów*, W. Lengauer & al. (red.), przeł. L. Trzcionkowski, Warszawa 2011, 267–282.
- Kitchell Jr. 2014: K.F. Kitchell Jr., *Animals in the Ancient World from A to Z*, London – New York 2014.
- Kitts 2003: M. Kitts, *Not Barren Is the Blood of Lambs: Homeric Oath-Sacrifice as Metaphorical Transformation*, „Kernos” 16 (2003), 17–34.
- Kitts 2005: M. Kitts, *Sanctified Violence in Homeric Society. Oath-Making Rituals and Narratives in the Iliad*, Cambridge 2005.
- Kitts 2007: M. Kitts, *Bulls Cut Down Bellowing. Ritual Leitmotifs and Poetic Pressures in Iliad XXIII*, „Kernos” 20 (2007), 17–41.
- Kitts 2008: M. Kitts, *Funeral Sacrifices and Ritual Leitmotifs in Iliad 23*, [w:] Stavrianopoulou, Michaels & Ambos (red.), 217–240.
- Kitts 2013: M. Kitts, *What Is Religious about the Iliad?*, „Religion Compass” 7 (2013), 225–233.
- Kitts 2015: M. Kitts, *Anthropology and the Iliad*, [w:] *The Ashgate Research Companion to Anthropology*, P.J. Stewart, A.J. Strathern (red.), Farnham–Burlington 2015, 389–410.
- Konstan 2006: D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studied in Aristotle and Classical Literature*, Toronto–Buffalo–London 2006.
- Kron 2008: G. Kron, *Animal Husbandry, Hunting, Fishing, and Fish Production*, [w:] *The Oxford Handbook of Engineering and Technology in the Ancient World*, J.P. Oleson (red.), Oxford 2008, 175–222.
- Kurtz, Boardman 1971: D.C. Kurtz, J. Boardman, *Greek Burial Customs*, London 1971.
- Lambert 1993: M. Lambert, *Ancient Greek and Zulu Sacrificial Ritual. A Comparative Analysis*, „Numen” 40 (1993), 293–318.
- Larson 2007: J. Larson, *Ancient Greek Cults. A Guide*, London – New York 2007.
- Leaf 1892: W. Leaf, *A Companion to the Iliad*, London 1892.
- Lendon 2000: J.E. Lendon, *Homeric Vengeance and the Outbreak of Greek Wars*, [w:] *War and Violence in Ancient Greece*, H. van Wees (red.), London 2000, 1–30.
- Lengauer 1994: W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994.
- Liddell, Scott, Stuart-Jones 1996: H.G. Liddell, R. Scott, H. Stuart-Jones, *A Greek – English Lexicon*, Oxford 1996⁹.
- Lincoln 1991: B. Lincoln, *Homeric λύσσα „Wolfish Rage”*, [w:] idem, *Death, War, and Sacrifice. Studies in Ideology and Practice*, Chicago 1991, 131–138.

- Lissarague 2012: F. Lissarague, *Figuring Religious Ritual*, [w:] *A Companion to Greek Art*, II, T. Jo Smith, D. Plantzos (red.), Malden–Oxford 2012, 564–578.
- Lloyd-Jones 1972: H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley – Los Angeles 1972.
- Lloyd-Jones 2001: H. Lloyd-Jones, *Ancient Greek Religion*, „Proceedings of American Philosophical Society” 145 (2001), 456–464.
- Lloyd-Jones 2002: H. Lloyd-Jones, *Ancient Greek Religion and Modern Ethics*, „Studi italiani di filologia classica”, 20 [3rd series] (2002), 7–23.
- Lorimer 1950: H.L. Lorimer, *Homer and the Monuments*, London 1950.
- MacLeod 1982: C.W. Macleod, *Homer, The Iliad, Book XXIV*, Oxford 1982.
- Marr and Rhodes 2008: J.L. Marr and P.J. Rhodes, *The „Old Oligarch”: The Constitution of the Athenians Attributed to Xenophon*, Oxford 2008.
- Maurizio 1998: L. Maurizio, *The Panathenaic Procession: Athens’ Participatory Democracy on Display?*, [w:] *Democracy, Empire, and the Arts in the Fifth – Century Athens*, Cambridge, D. Boedeker, K.A. Raaflaub (red.), Mass.–London 1998, 297–318.
- McInerney 2010: J. McInerney, *The Cattle of the Sun. Cows and Culture in the World of Ancient Greeks*, Princeton 2010.
- McInerney 2014: J. McInerney, *Civilization, Gastronomy, and Meat-Eating*, [w:] Campbell (red.), 248–268.
- Mee 2010: Ch. Mee, *Death and Burial*, [w:] *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean*, E.H. Cline (red.), Oxford 2010, 277–290.
- Meuli 1949: K. Meuli, *Griechische Opferbräuche*, [w:] O. Gigon & al., *Phylobollia. Festschrift P. von Mühl*, Basel 1949, 185–288 (= *Gesammelte Schriften* II, Basel–Stuttgart 1975, 907–1021).
- Mikalson 2010: J.D. Mikalson, *Ancient Greek Religion*, Malden–Oxford 2010.
- Minchin 2011: E. Minchin, *The Words of Gods: Divine Discourse in Homer’s Iliad*, [w:] *Sacred Words. Orality, Literacy an Religion. Orality and Literacy in the Ancient World* 8, A.P.M.H. Lardinois, J.H. Blok & M.G.M. van der Poel (red.), Leiden 2011, 17–36.
- Morris 1987: I. Morris, *Burial and Ancient Society. The Rise of the Greek City-State*, Cambridge 1987.
- Morris 1992: I. Morris, *Death-Ritual and the Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge 1992.
- Morris 1998: I. Morris, *Archeology and Archaic Greek History*, [w:] *Archaic Greece. New Approaches and New Evidence*, N. Fisher, H. van Wees (red.), London 1998, 1–91.
- Most 2006: G.W. Most, *Hesiod, Theogony, Works and Days, Testimonia*, Cambridge, Mass. – London 2006.
- Murray 1929: A.T. Murray, *Homer, The Iliad* II, Cambridge, Mass. – London 1929.
- Murray 1994: O. Murray, *Nestor’s Cup and the Origins of the Greek Symposium*, „Annali di Archeologia e Storia Antica” 1 (1994), 47–54.
- Murray 1995: O. Murray, *Histories of Pleasure*, [w:] *In Vino Veritas*, O. Murray, M. Teçusan (red.), London 1995, 3–17.
- Murray 2000: O. Murray, *What is Greek about the Polis?*, [w:] Flensted-Jensen & al. (red.), 231–244.
- Nagy 1997: G. Nagy, *The Shield of Achilles. Ends of the Iliad and Beginnings of the Polis*, [w:] *New Light on a Dark Age*, S. Langdon (red.), Columbia–London 1997, 194–207.
- Naiden 2013: F.S. Naiden, *Smoke Signals for the Gods. Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*, Oxford 2013.
- Naiden 2015: F.S. Naiden, *Sacrifice*, [w:] *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, E. Eidinow, J. Kindt (red.), Oxford 2015, 463–476.
- Nilsson 1952: M.P. Nilsson, *Greek Piety*, Oxford 1952.
- Nilsson 1955: M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I, München 1955².

- Nock 1933: A.D. Nock, *The Study of the History of Religion*, „Hibbert Journal” 31 (1933), 605–615 (= w: idem, *Essays on Religion and the Ancient World I*, Oxford 1972, 331–340).
- Obbink 1988: D. Obbink, *The Origin of Greek Sacrifice: Theophrastus on Religion and Cultural History*, [w:] *Theophrastus Studies. On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric*, W. Fortenbaugh, R.W. Sharples (red.), New Brunswick – Oxford 1988, 272–296.
- Olmos & al. 2012: R. Olmos, M. Moreno-Conde, P. Cabrera, M. Cruz Cardete, *Animaux et plantes dans la religion grecque*, [w:] *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA) VIII*, A. Hermary (red.), Los Angeles – Basel 2012, 385–426.
- Olson 2009: S.D. Olson, *Athenaeus, The Learned Banqueters. Books 10. 420e–II*, Cambridge Mass. – London 2009.
- Osborne 1994: R. Osborne, *Introduction. Ritual, Finance and Politics: An Account of Athenian Democracy*, [w:] *Ritual, Finance, Politics. Democratic Accounts Presented to D.M. Lewis*, S. Hornblower, R. Osborne (red.), Oxford 1994, 1–25.
- Osborne 2005: R. Osborne, *Greece in the Making 1200–479 BC*, London – New York 2005.
- Osborne 2015: R. Osborne, *Unity vs. Diversity*, [w:] Eidinow, Kindt (red.), 11–20.
- Otto 1979: W.F. Otto, *The Homeric Gods. The Spiritual Significance of Greek Religion*, London 1979.
- Overduin 2015: F. Overduin, *Nicander of Colophon’s Theriaca. A Literary Commentary*, Leiden–Boston 2015.
- Parker 1983: R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.
- Parker 1988: R. Parker, *Greek Religion*, [w:] *The Oxford History of the Classical World*, J. Boardman, J. Griffin, O. Murray (red.), Oxford 1988, 254–274.
- Parker 1996: R. Parker, *Sacrifice, Greek*, [w:] *The Oxford Classical Dictionary. Third Edition*, S. Hornblower, A. Spawforth (red.), Oxford 1996, 1344.
- Parker 1997: R. Parker, *Gods Cruel and Kind: Tragic and Civic Theology*, [w:] *Greek Tragedy and the Historian*, C. Pelling (red.), Oxford 1997, 143–160.
- Parker 1998: R.C.T. Parker, *Sacrifice, Greek*, [w:] *The Oxford Companion to Classical World. Second Edition*, S. Hornblower, A. Spawforth, E. Eidinow (red.), Oxford 2014, 690–692.
- Parker 2004: R. Parker, *Sacrificing Twice Seven Children: Queen Amestris’ Exchange with the God under the Earth (7. 114)*, [w:] *The World of Herodotus*, V. Karageorghis, I. Taifacos (red.), Nicosia 2004, 151–157.
- Parker 2005a: R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005.
- Parker 2005b: R. Parker, *ὡς ἦρωι ἐναγίζειν*, [w:] Hägg, Alroth (red.), 37–45.
- Parker 2010: R. Parker, *Eating Unsacrificed Meat*, [w:] *Paysage et religion en Grèce antique. Mélanges offerts à Madeleine Jost*, P. Carlier, Ch. Lerouge-Cohen (red.), Paris 2010, 137–145.
- Parker 2011: R. Parker, *On Greek Religion*, Ithaca–London 2011.
- Parry 1971: M. Parry, *The Traditional Epithet in Homer*, [w:] *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, A. Parry (red.), New York – Oxford 1971, 1–190.
- Peirce 1993: S. Peirce, *Death, Revelry, and Thysia*, „Classical Antiquity” 12 (1993), 219–266.
- Petropoulou 1987: A. Petropoulou, *The Sacrifice of Eumaeus Reconsidered*, „Grek, Roman and Byzantine Studies” 28 (1987), 135–149.
- Petropoulou 2008: M.-Z. Petropoulou, *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC–AD 200*, Oxford 2008.
- de Polignac 1995: F. de Polignac, *Cults, Territory, and the Origins of Greek City State*, Chicago–London 1995.
- de Polignac 2009: F. de Polignac, *Sanctuaries and Festivals*, [w:] *A Companion to Archaic Greece*, K.A. Raaflaub, H. van Wees (red.), Malden–Oxford 2009, 427–443.
- Price 1999: S. Price, *Religions of the Ancient Greeks*, Cambridge 1999.
- Pulley 1997: S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford 1997.
- Rankin 1907: M. Rankin, *The Role of the mageiroi in the Life of the Ancient Greeks*, Chicago 1907.

- Rappaport 1999: R.A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999.
- Redfield 1994: J. Redfield, *Nature and Culture in the Iliad. The Tragedy of Hector*, Durham–London 1994.
- Reed 2014: A.Y. Reed, *From Sacrifice to the Slaughterhouse: Ancient and Modern Approaches to Meat, Animals and Civilization*, „Method and Theory in Study of Religion” 26 (2014), 111–158.
- Richardson 1990: S. Richardson, *The Homeric Narrator*, Nashville (Tennessee) 1990.
- Richardson 1996: N. Richardson, *The Iliad: A Commentary. Volume VI: Books 21–24*, Cambridge 1996.
- Rudhardt 1992: J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris 1992².
- Rundin 1996: J. Rundin, *Politics of Eating: Feasting in Early Greek Society*, „American Journal of Philology” 117 (1996), 179–215.
- Rutherford 1996: R.B. Rutherford, *Homer* [Greece & Rome New Surveys in Classics 26], Oxford 1996.
- Schmitt Pantel 1994: P. Schmitt Pantel, *Sacrificial Meal and Symposion: Two Models of Civic Institutions in the Archaic City?*, [w:] Murray (red.), 14–36.
- Scruton 2014: R. Scruton, *The Soul of the World*, Princeton 2014.
- Scullion 2000: *Olympian and Chthonian Sacrifice: New Evidence from Selinous*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 132 (2000), 163–171.
- Scullion 2013: S. Scullion, *Bones in Greek Sanctuaries: Answers and Questions*, [w:] *Bones, Behaviour and Belief. The Zooarchaeological Evidence as a Source for Ritual Practice in Ancient Greece and Beyond*, G. Ekroth and J. Wallensten (red.), Stockholm 2013, 246–255.
- Seaford 1994: R. Seaford, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City – State*, Oxford 1994.
- Seaford 2011: R. Seaford, *Sacrifice*, [w:] *The Homer Encyclopedia III*, M. Finkelberg (red.), Oxford–Malden 2011, 756.
- Segal 1971: Ch.P. Segal, *The Theme of the Mutilation of the Corpse in the Iliad* [Mnemosyne Suppl. 17], Leiden 1971.
- Sherratt 1990: E.S. Sherratt, „Reading the Texts”: *Archaeology and the Homeric Question*, „Antiquity” 64 (1990), 807–824.
- Sherratt 2004: E.S. Sherratt, *Feasting in Homeric Epic*, [w:] *The Mycenaean Feast* [Hesperia 73], J.C. Wright (red.), Princeton 2004, 181–217.
- Sissa, Detienne 2000: G. Sissa, M. Detienne, *The Daily Life of the Greek Gods*, Stanford (CA) 2000.
- Smith 1987: J.Z. Smith, *The Domestication of Sacrifice*, [w:] Hamerton-Kelly (red.), 191–205.
- Snodgrass 1971: A.M. Snodgrass, *The Dark Ages of Greece*, Edinburgh 1971.
- Snodgrass 1985: A.M. Snodgrass, *The Age of Heroes. Crete and Mycenae in the Bronze Age*, [w:] *The Greek World. Classical, Byzantine and Modern*, R. Browning (red.), London 1985, 49–62.
- Snodgrass 2000: A.M. Snodgrass, *The Archeology of the Hero*, [w:] *Oxford Readings in Greek Religion*, R. Buxton (red.), Oxford 2000, 180–190.
- Sourvinou-Inwood 1983: Ch. Sourvinou-Inwood, *A Trauma in Flux: Death in the 8th Century and After*, [w:] *The Greek Renaissance of the Eight Century BC. Tradition and Innovation*, R. Hägg (red.), Stockholm 1983, 33–48.
- Sourvinou-Inwood 1990: Ch. Sourvinou-Inwood, *What Is Polis Religion?*, [w:] *The Greek City from Homer to Alexander*, O. Murray, S. Price (red.), Oxford 1990, 295–322.
- Sourvinou-Inwood 1996: Ch. Sourvinou-Inwood, „Reading” *the Greek Death. To the End of the Classical Period*, Oxford 1996.
- Starr 1962: Ch.G. Starr, *The Origins of Greek Civilization 1100–650 BC*, London 1962.

- Steiner 2010: D. Steiner, *Homer, Odyssey. Books XVII and XVIII*, Cambridge 2010.
- Stengel 1972: P. Stengel, *Opferbräuche der Griechen*, Darmstadt 1972 (reprint).
- Stowers 2011: S. Stowers, *The Religion of Plant and Animal Versus the Religion of Meanings, Esences, and Textual Mysteries*, [w:] *Ancient Mediterranean Sacrifice*, J. Wright Knust, S. Várhelyi (red.), Oxford 2011, 35–56.
- van Straten 1981: F.T. van Straten, *Gifts for the Gods*, [w:] *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in Ancient World*, H.S. Versnel (red.), Leiden 1981, 65–151.
- van Straten 1995: F.T. van Straten, *Hiera kala. Image of Animal Sacrifice in Archaic & Classical Greece*, Leiden–Boston–Köln 1995.
- Tambiah 1979: S.J. Tambiah, *A Performative Approach to Ritual*, „Proceedings of British Academy” 65 (1979), 113–169.
- Taplin 1980: O. Taplin, *The Shield of Achilles within the Iliad*, „Greece & Rome” 27 (1980), 1–21.
- Trittle 1997: L. Trittle, *Hector’s Body: Mutilation of the Dead in Ancient Greece and Vietnam*, „Ancient History Bulletin” 11 (1997), 123–136.
- Trzcionkowski 2002: L. Trzcionkowski, *Grecji starożytnej religia*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, T. Gadacz, B. Millerski (red.), Warszawa 2002, 239.
- Trzcionkowski 2010: L. Trzcionkowski, *Rytuał ofiary w starożytnej Grecji. Kilka uwag metodologicznych*, [w:] *Rytuały w wybranych religiach i wyznaniach od starożytności do współczesności*, J. Drabina (red.), Kraków 2010, 11–27.
- Turasiewicz 1977: R. Turasiewicz, *Niektóre wyrażenia kultowe tragedii greckiej*, „Meander” 32 (1977), 403–411.
- Vegetti 2000: M. Vegetti, *Człowiek i bogowie*, [w:] *Człowiek Grecji*, J.-P. Vernant (red.), przeł. P. Bravo, Ł. Niesiołowski-Spanò, Warszawa 2000, 305–338.
- Vermeule 1974: E. Townsend Vermeule, *Archeologia Homerica V. Götterkult*, Göttingen 1974.
- Vermeule 1979: E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley – Los Angeles – London 1979.
- Vernant 1981: J.-P. Vernant, *Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la thysia grecque*, [w:] *Le sacrifice dans l’antiquité* [Fondation Hardt 27], J. Rudhardt, O. Reverdin (red.), Geneva 1981, 1–30.
- Vernant 1988: J.-P. Vernant, *The Society of the Gods*, [w:] idem, *Myth and Society in Ancient Greece*, New York 1988, 92–109.
- Vernant 1991: J.-P. Vernant, *A „Beautiful Death” and the Disfigured Corpse in Homeric Epic*, [w:] idem, *Mortals and Immortals. Collected Essays*, Princeton 1991, 50–74.
- Veyne 1988: P. Veyne, *Did the Greeks Believe in Their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination*, Chicago–London 1988.
- Veyne 2000: P. Veyne, *Inviter les dieux, sacrifier, banqueter. Quelques nuances de la religiosité gréco-romaine*, „Annales d’Histoire des Sciences Sociales” 55 (2000), 3–42.
- Veyne 2011: P. Veyne, *Cesarstwo grecko-rzymskie*, przeł. P. Domański, Kęty 2011.
- van Wees 1995: H. van Wees, *Princes at Dinner: Social Event and Social Structure in Homer*, [w:] Crielaard (red.), 147–182.
- van Wees 1996: H. van Wees, *Heroes, Knights and Nutters. Warrior Mentality in Homer*, [w:] *Battle in Antiquity*, A.B. Lloyd (red.), London 1996, 1–86.
- van Wees 1998: H. van Wees, *A Brief History of Tears: Gender Differentiation in Archaic Greece*, [w:] *When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*, L. Foxhall, J. Salmon (red.), London – New York, 10–53.
- West 1978: M.L. West, *Hesiod, Works & Days. With Prolegomena and Commentary*, Oxford 1978.
- West 2011: M.L. West, *The Making of the Iliad. Disquisition and the Analytical Commentary*, Oxford 2011.
- West 1988: S. West, [w:] A. Heubeck, S. West & J.B. Hainsworth, *A Commentary on Homer’s Odyssey I*, Oxford 1988.

- Węcowski 2002a: M. Węcowski, *Towards a Definition of the Symposion*, [w:] *EYEΠΤΕΣΙΑΣ XAPIN. Studies to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by Their Disciples*, T. Derda & al. (red.), Warszawa 2002, 347–355.
- Węcowski 2002b: M. Węcowski, *Homer and the Origins of the Symposion*, [w:] Montanari (red.), 625–637.
- Whitley 2001: J. Whitley, *The Archeology of Ancient Greece*, Cambridge 2001.
- Whitmarsh 2015: T. Whitmarsh, *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, New York 2015.
- von Wilamowitz-Moellendorff 1959: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen* I, Basel–Stuttgart 1959³.
- Willcock 1984: M.M. Willcock, *The Iliad of Homer. Books XIII–XXIV*, London 1984.
- Yerkes 1952: R.K. Yerkes, *Sacrifice in Greek and Roman Religions and Early Judaism*, New York 1952.
- Ziehen 1939: L. Ziehen, *Opfer*, [w:] *Realencyclopädie der classischen Altertumwissenschaft*, G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus (red.), Bd. XVIII. 1, Stuttgart 1939, szp. 579–627.

κοτυλήρυτον ἔρρεεν αἷμα: HOMER, *ILIAD*, 23.34

Summary

After the presentation of the views, interpretations and doubts expressed by modern experts, and concerning Achilles' animal slaughtering at *Il.23.34*, I suggest that one cannot in this case say of “religious” killing, that’s, of sacrifice, as nothing in this scene points to religious dimension of the act of the animal immolation – in a conspicuous contrast to the sacrificial character of the animal slaying that soon occurs at the funeral of Patroclus (23.163–176). This leads to a more general question whether some of the other known cases of animal slaughtering should be interpreted as sacrificial acts. An additional factor in evaluating the nature of such killing would be also the essential issue who was the sacrificer himself and what was his moral condition.