

RAFAŁ ROSÓŁ  
(Kraków)

## POCHODZENIE RYTUAŁU „KOZŁA OFIARNEGO” W STAROŻYTNEJ GRECJI

Tak zwany rytuał „kozła ofiarnego” stosowany był przez Greków w przypadku wyjątkowego zagrożenia, na przykład głodu czy zarazy, oraz przede wszystkim w czasie Targeliów, jońsko-attyckiego święta ku czci Apollona. Najwcześniejsze dane na ten temat stanowią fragmenty Hipponaksa z Efezu (VI w. p.n.e.), który w jambach skierowanych pod adresem swych wrogów politycznych używa porównań do *pharmakoi*. Z jego fragmentów dowiadujemy się między innymi o tym, że człowiek przeznaczony na „kozła ofiarnego” otrzymywał suszone figi, placek jęczmienny i ser, a potem był bity witkami figi lub morskiej cebuli<sup>1</sup>.

Oprócz świadectwa Hipponaksa w literaturze antycznej tudzież bizantyńskiej można spotkać liczne wprawdzie, aczkolwiek drobne wzmianki o tym rytuale lub nawiązania do niego<sup>2</sup>. Wśród nich znajdują się – nie licząc dwunastowerszowego passusu z *Chiliad* Jana Tzetzesa (XII w.) opartego w dużej mierze na Hipponaksie<sup>3</sup> – jedynie dwa dłuższe opisy. Pierwszym z nich jest wyjaśnienie hasła φαρμακός z *Słownika do dziesięciu mówców attyckich* Harpokrationa z Aleksandrii (II w.):

*Pharmakos*: Lizjasz używa tego słowa w mowie *Przeciw bezbożności Andokidesa*, jeśli jest autentyczna. W Atenach podczas Targeliów wypędzano z miasta dwóch mężczyzn mających być ofiarami oczyszczalnymi, jednego za mężczyzn, drugiego za kobiety. Istros w pierwszej księdze *Epifanii Apollona* [FGrHist 334 F 50] mówi, że istnieje imię własne Pharmakos; człowiek o tym imieniu ukradłszy święte naczynia Apollona został schwytyany i ukamienowany przez ludzi Achilleasa, czego naśladownictwem są praktyki podczas Targeliów<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Hippon., fr. 5–10; 92, 3–4; 104, 47–49; 143; 153 West.

<sup>2</sup> Zob. np. Aristoph. *Eq.* 1404–1405; *Ran.* 731–733; id., fr. 655 Kassel-Austin; Lys. 6 (*In Andoc.*), 53; Call. *Aet.*, fr. 90 Pfeiffer; Didym. p. 314 Schmidt; Ov. *Ib.* 467–468; Apollod., *FGrHist* 244 F 34 ap. Diog. Laert. II 44; Petron., fr. 1 Müller; Hsch. s.v. φαρμακοί; *Schol. in Aristoph. Eq.* 1136; *Schol. in Aristoph. Ran.* 733; *Schol. in Aristoph. Plut.* 454; *Schol. in Ov. Ib.* 467; *Suda* s.v. κόθαρμα; Bekker, *Anecd. Gr.* I, p. 315. Obszerną listę takich wzmianek zebrał T. M. Compton gromadząc materiały do książki *Victim of the Muses: Poet as Scapegoat, Warrior, and Hero in Greco-Roman and Indo-European Myth And History*, Center for Hellenic Studies, Washington, D. C. 2006; zob. stronę internetową <http://www.geocities.com/athens/oracle/7207/pharmakos.htm>.

<sup>3</sup> Tzetzes *Chil.* V 726–737 (polski przekład tego ustępu został opublikowany w: Nowy Filomata 11, 2007, s. 190).

<sup>4</sup> Harpocr. s.v. φαρμακός (przeł. R. R.). Niemal identycznie *Suda* s.v. φαρμακός 104 oraz *Etym. magn.* 787.

Drugie źródło stanowi dokonany przez Focjusza wyciąg z chrestomatii Helladiosa (IV w.), gdzie znajdujemy nieco więcej szczegółów niż u Harpokrationa:

Zgodnie ze zwyczajem Ateńczycy wybierali dwa kozły ofiarne, jednego dla mężczyzn, drugiego dla kobiet, i wypędzali, by w ten sposób dokonać oczyszczenia. Kozioł mężczyzn miał suszone figi czarne na szyi, kozioł kobiet – białe. Oba kozły nazywano bakchusami figowymi (σβαύκχοι). To oczyszczenie zażęgnywało choroby zakaźne. Zaczęło się ono od Kreteńczyka Androgeosa, który zginął w Atenach gwałtowną śmiercią; na Ateńczyków spadła zaraza i odtąd weszło na stałe w zwyczaj oczyszczanie miasta za pomocą kozłów ofiarnych<sup>5</sup>.

Materiał, jaki posiadamy, pozwala więc jedynie na ogólne wyobrażenie o tym rytuale, dokładny jego przebieg i poszczególne elementy są natomiast w większości trudne do ustalenia. Niezwykle kontrowersyjna jest na przykład kwestia losu owych *pharmakoi* po wypędzeniu ich z miasta. Również wiele innych szczegółów stanowi przedmiot sporów współczesnych historyków i religioznawców<sup>6</sup>.

O ile jednak sam rytuał w wielu punktach jest problematyczny, o tyle badacze raczej nie podważają ogólnie przyjętej opinii, że jest on pochodzenia obcego<sup>7</sup>. Już dawno zwrócono uwagę na istnienie analogicznych rytuałów w Starym Testamencie<sup>8</sup> i w tekstach hetyckich z Anatolii<sup>9</sup>. Niewątpliwie najbardziej znany jest obrzęd wykonywany podczas święta Jom Kipur, przedstawiony w formie szeregu poleceń dla Aarona w XVI rozdziale Księgi Kapłańskiej:

<sup>5</sup> Phot. *Bibl.* 279, p. 534 a Bekker (przeł. Oktawiusz Jurewicz).

<sup>6</sup> Na temat rytuału „kozła ofiarnego” w Grecji zob. M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, B.G. Teubner, Stuttgart 1957 (reprint z 1906), s. 105–113; V. Gebhard, *Die Pharmakoi in Ionien und die Sybakchoi in Athen*, Phil. Diss., München 1926; L. Deubner, *Attische Feste*, Akademie Verlag, Berlin 1956 (reprint z 1932), s. 179–198; W. Burkert, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1977, s. 139–142; id., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1979, s. 59–77; J. Bremmer, *Scapgoat Rituals in Ancient Greece*, [w:] *Oxford Readings in Greek Religion*, oprac. R. Buxton, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 271–293.

<sup>7</sup> Tak np. w pracy B. Janowskiego i G. Wilhelma, *Der Bock, der die Sünden hinausträgt. Zur Religionsgeschichte des Azazel-Ritus Lev 16,10.21f.*, [w:] *Religions-geschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationales Symposium, 17–21 März 1990*, oprac. B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm, Universitätsverlag Freiburg – Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg (Schweiz) – Göttingen, 1993, s. 132, znajdujemy stwierdzenie, że tradycja tego rytuału „ihren Ursprung wahrscheinlich in Südanatolien-Nordsyrien (Kizzuwatna, Ugarit) hatte und von dort in den palästinisch-israelitischen und in den ionisch-griechischen Bereich ausstrahlte” (podobnie na s. 129). Z kolei I. Bodnár, *Pharmakos*, [w:] *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, oprac. H. Cancik, H. Schneider, t. IX, J. B. Metzler, Stuttgart – Weimar 2000, s. 750, pisze: „Vergleichbare Riten in Ebla, Israel und bei den Hethitern legen nahe, daß die Ursprünge des vieldiskutierten Rituals im nördl. Syrien liegen”.

<sup>8</sup> Oprócz cytowanego niżej opisu z 16 rozdziału Księgi Kapłańskiej zob. *Lev* 14, 5–7 i 49–53; *Zach* 5, 5–11. O biblijnym rytuale „kozła ofiarnego” zob. m.in. Janowski i Wilhelm, op. cit., s. 109–169; Münnich, *Obraz Jahwe jako władcy choroby w Biblii hebrajskiej na tle bóstw bliskowschodnich*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, s. 155–173; id., *Azazel – nowe interpretacje*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 55, 2002, s. 89–108.

<sup>9</sup> Na temat rytuału „kozła ofiarnego” w źródłach hetyckich zob. np. M. Popko, *Magia i wróżbiarstwo u Hetytów*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1982, s. 65–69; Münnich, *Obraz Jahwe...*, s. 166–171.

Weźmie [scil. Aaron] dwa kozły i postawi je przed Panem, przed wejściem do Namiotu Spotkania. Następnie Aaron rzuci losy o dwa kozły, jeden los dla Pana, drugi dla Azazela. Potem Aaron wprowadzi kozła, wylosowanego dla Pana, i złoży go na ofiarę przebłagalną. Kozła wylosowanego dla Azazela postawi żywego przed Panem, aby dokonać na nim przebłagania, a potem wypędzić go dla Azazela na pustynię<sup>10</sup>.

Nieco dalej pojawia się dokładny opis, w jaki sposób należy wypędzić kozła:

Aaron położy obie ręce na głowę żywego kozła, wyzna nad nim wszystkie winy Izraelitów, wszystkie ich przestępstwa dotyczące wszelkich ich grzechów, włoży je na głowę kozła i każe człowiekowi do tego przeznaczonemu wypędzić go na pustynię. W ten sposób kozioł zabierze z sobą wszystkie ich winy do ziemi bezpłodnej. Ow człowiek wypędzi kozła na pustynię<sup>11</sup>.

W istocie paralele wydają się być oczywiste. Wypada jednak zaznaczyć, że badacze dotychczas raczej unikają odpowiedzi na pytanie, gdzie dokładnie należy upatrywać źródeł greckiego rytuału. Na pierwszy rzut oka najbardziej prawdopodobne wydaje się – i tak najczęściej się sugeruje – pochodzenie anatolijskie, a to ze względu na fakt, że najwcześniejsze dane na temat tego rytuału pochodzą z Jonii (Hippnaks) oraz że apollińskie Targelia nie były świętem ogólnogreckim, lecz – jońskotatyckim. W niniejszym artykule chciałbym zwrócić uwagę na kilka danych, które mogą wskazywać na to, że rytuał ten pojawił się w Grecji nie pod wpływem ludów anatolijskich, lecz – jakiegoś ludu semickiego, najpewniej Fenicjan.

Jednym z argumentów przemawiającym za tym może być etymologia terminu  $\sigma\beta\acute{\alpha}\chi\omicron\varsigma$ , który – zgodnie z przytoczonym wcześniej świadectwem Helladiosa – używany był w Atenach na określenie wypędzanego z miasta mężczyzny. Mamy tu więc do czynienia z synonimem terminu  $\phi\alpha\rho\mu\alpha\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ .

Nieco dziwi stosunkowo niewielka uwaga, jaką badacze przywiązują do etymologii tego wyrazu, jako że nie został on uwzględniony w żadnym ze słowników etymologicznych języka greckiego. W pracach dotyczących rytuału „kozła ofiarnego” traktuje się natomiast rzeczownik  $\sigma\beta\acute{\alpha}\chi\omicron\varsigma$  jako złożenie, którego drugi człon ma stanowić teonim  $\beta\acute{\alpha}\chi\omicron\varsigma$  (notabene trudno zrozumieć związek wypędzanych mężczyzn z Bakchusem), przy czym dla pierwszego członu nie znaleziono dotychczas zadawalającego wyjaśnienia.

Jedną z prób tego rodzaju było zestawienie z rzeczownikiem  $\sigma\upsilon\varsigma$  m./f. „świnia, wieprz”<sup>12</sup>. Nie sposób jednak znaleźć uzasadnienia dla otrzymanego znaczenia „świniobakchus” i z tego powodu etymologia ta nie została powszechnie zaakceptowana.

W kilku innym pracach przyjmuje się z kolei, że termin ten jest związany z zawieszonymi na sztykach „kozłów ofiarnych” suszonymi figami, zgodnie z czym  $\sigma\beta\acute{\alpha}\chi\omicron\varsigma$  pochodziłoby od  $*\sigma\upsilon\kappa\omicron\beta\acute{\alpha}\chi\omicron\varsigma$  i pierwotnie znaczyłoby „figowy bakchus”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Lev. 16, 7–10 (tu i dalej przeł. ks. Jerzy Wirszylło).

<sup>11</sup> Lev. 16, 21–22.

<sup>12</sup> Zob. A. Mommsen, *Feste der Stadt Athen im Altertum, geordnet nach attischem Kalender*, B.G. Teubner, Leipzig 1898, s. 472, przyp. 4; J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Meridian Books, New York 1955 (reprint z 1903), s. 99–100.

<sup>13</sup> Zob. A. Mommsen, *Heortologie. Antiquarische Untersuchungen über die städtischen Feste der Athener*, B. G. Teubner, Leipzig 1864, s. 418, przyp. 2; Gebhard, op. cit., s. 94–95; id., *Sybakchoi*,

Takie wyjaśnienie budzi wątpliwości przede wszystkim pod względem fonetycznym, ponieważ dla zakładanej synkopy brak analogicznych przykładów w dialektach jońsko-attyckich<sup>14</sup>. Należy także zwrócić uwagę na to, że zawieszono na szyi figi nie były charakterystyczne jedynie dla *pharmakoi*, czego dowód znajdujemy w *Lizystracie* Arystofanesa. W komedii tej chór kobiet informuje nas o tym, że z zawieszonymi na szyjach figami szły w procesji – przypuszczalnie do Eleuzis – kanefory<sup>15</sup>.

Ostatnio z kolei pojawiła się interpretacja, w myśl której termin *συβάκχος* to w istocie *σύνβακχος*. Nazwa ta miałyby zostać nadana w związku z mniemaniem, że „kozły ofiarne” w trakcie wygnania znajdowały się w stanie pewnej ekstazy, której przyczyną było zespolenie się z bogiem, to jest Bakchusem<sup>16</sup>. Abstrahując od tych trudnych do uchwycenia kwestii religijnych, etymologii tej nie można zaakceptować ze względu na to, że mamy tu do czynienia z formą *συβάκχος*, nie zaś – *σύνβακχος*<sup>17</sup>.

Przeglądając dziewiętnastowieczną literaturę przedmiotu, natrafiamy też na inną, obecnie całkowicie zapomnianą hipotezę. Mowa o zestawieniu greckiego terminu z hebrajskim *zebah* „ofiara krwawa” i fenickim *zbh* „ts.”<sup>18</sup>. Moim zdaniem warto ponownie rozważyć tę etymologię, ponieważ z wielu względów wydaje się ona bardzo prawdopodobna.

Na początku rozważań językowych wypada zaznaczyć, że istnieje zgodność greckiego *συβάκχος* i przytoczonych wyrazów semickich pod względem rodzaju. Wyraz semicki, będący rodzaju męskiego, zostałby więc dopasowany do deklinacji tematycznej na -o-, jak to obserwujemy w wielu innych pożyczkach, na przykład *χρυσός* m. „złoto” (por. ugar. *ḫr̥ṣ* m., fen. *ḫr̥ṣ* m., hebr. *ḥārūṣ* m. „ts.”)<sup>19</sup>.

[w:] RE IV A,1, s. 1000; Deubner, op. cit., s. 180; G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, Walter de Gruyter, Berlin 1969, s. 301; R. Mitchell-Boyask, *Plague and the Athenian Imagination: Drama, History, and the Cult of Asclepius*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, s. 50, przyp. 11. Por. ponadto E. Simon, *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, University of Wisconsin Press, Madison 1983, s. 77. Tak też na język polski przekłada ten termin Oktawiusz Jurewicz w cytowanym wyżej fragmencie Helladiosa. Wypada przy tym wspomnieć, że Mommsen wycofał się później z własnej interpretacji; por. poprzedni przypis.

<sup>14</sup> Por. złożenia z rzeczownikiem *σῦκον*, np. *συκοφάντης*, w których nie obserwujemy synkopy.

<sup>15</sup> Aristoph. *Lys.* 646–647. Por. K. Banek, *Szkice o religii greckiej*, Nomos, Kraków 1998, s. 53.

<sup>16</sup> Tak D. Ogden, *The Crooked Kings of Ancient Greece*, Duckworth, London 1997, s. 21; I. Huber, *Rituale der Seuchen- und Schadensabwehr im vorderen Orient und Griechenland. Formen kollektiver Krisenbewältigung in der Antike*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2005, s. 124–125, przyp. 245.

<sup>17</sup> Takie słowo rzeczywiście istnieje i oznacza współuczestnika obrzędów dionizyjskich (zob. np. Eur. *Tro.* 500).

<sup>18</sup> H. Lewy, *Die semitischen Fremdwörter im Griechischen*, R. Gaertners Verlagsbuchhandlung, Berlin 1895, s. 256–257. Zob. także W. Muss-Arnolt, *On Semitic Words in Greek and Latin*, TAPhA 23, 1892, s. 53; Harrison, op. cit., s. 100, przyp. 1. O rzeczowniku hebrajskim, a także czasowniku *zbh* „zabijać na ofiarę, składać ofiarę krwawą” zob. L. Koehler i W. Baumgartner, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alien Testament*, wyd. III, oprac. W. Baumgartner i J. J. Stamm, E. J. Brill, Leiden 1967–1996, t. I, s. 251–252. Z kolei na temat fenickiego rzeczownika i czasownika *zbh* „składać w ofierze (zwierzę)” zob. C. R. Krahmalkov, *Phoenician-Punic Dictionary*, Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, Leuven 2000, s. 168–169.

<sup>19</sup> Na temat tego zapożyczenia zob. É. Masson, *Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en grec*, Librairie C. Klincksieck, Paris 1967, s. 37–38.

Inne zapożyczenia semickie w grece dostarczają również paraleli w kwestii konsonantyzmu. Jeśli chodzi o kontynuant semickiej spółgłoski /z/, wśród wczesnych zapożyczeń znajdujemy przynajmniej jeden pewny przykład, mianowicie ὕσ(σ)ωπος f. „hizop, *Origanum hirtum*”, którego odpowiednikiem jest hebrajskie ʿēzōḥ „ts.”, gdzie w miejscu /z/ pojawia się /s/ lub geminata /ss/<sup>20</sup>. Z kolei semickie /b/ było przez Greków najczęściej przejmowane jako dźwięczne /b/, np. ἀρραβών m. „zadatek, zastaw” (por. ugar. ʿrbn, hebr. ʿērābōn „ts.”)<sup>21</sup>, χαλβάνη f. „żywczy sok z rośliny *Ferula galbaniflua*” (por. hebr. ḥelbʿnāh „galbanum”)<sup>22</sup>. Widoczna natomiast w wyrazie σὺβάκχος grupa spółgłosek /kkh/ znajduje się w miejscu semickiego /h/. Konsonant ten (lub h) Grecy oddawali przez /kh/, jak to ma miejsce w przytoczonych wyżej wyrazach χρυσός i χαλβάνη, czy też w rzeczowniku μολάχη / μολόχη f. „ślaz, *Malva silvestris*” (por. hebr. mallūah – gatunek zioła)<sup>23</sup>. Zgodnie z tym pierwotną formą w języku greckim było przypuszczalnie \*σὺβακχος, natomiast /k/ zostało dodane wtórnie, prawdopodobnie przez asocjację z Βάκχος, σύμβακχος itp.<sup>24</sup>

Jeśli idzie o wokalizm, przy zestawieniu σὺβάκχος i zebah wyjaśnienia nie wymaga samogłoska znajdująca się w drugiej sylabie obydwóch wyrazów. Nie dziwi również obecność w greckiej formie υ w miejscu hebrajskiego /e/. Znamy bowiem i inne przykłady zwężonej realizacji samogłosek semickich w zapożyczeniach w języku greckim. Można tu przytoczyć wspomniany już wcześniej rzeczownik ὕσ(σ)ωπος (por. hebr. ʿēzōḥ), a ponadto np. κύμνον n. „kmin, *Cuminum cyminum*” (por. akad. kamunū(m), hebr. kammōn)<sup>25</sup>, czy też βαίτυλος m. „betyl” (por. hebr. bēt ʿel „Dom Boga”)<sup>26</sup>.

Proponowane pierwotne znaczenie wyrazu, „krwawa ofiara”, wydaje się być jak najbardziej odpowiednie. W literaturze antycznej i bizantyńskiej *pharmakos* był często traktowany właśnie jako ofiara. Interesujący przykład tego rodzaju znajdujemy w *Chiliadach* Jana Tzetzesa, który w odniesieniu do „kozła ofiarnego” używa dwukrotnie określenia θυσία f. „ofiara”<sup>27</sup>. Z kolei w scholiach Trikliniosa do *Rycerzy* Arystofanesa w związku z *pharmakoi* spotykamy czasownik θύω „spalić na ofiarę, zabić na ofiarę”<sup>28</sup>. Podobnie w Owidiuszowym *Ibisie* w kontekście

<sup>20</sup> O tej pożyczce zob. Lewy, op. cit., s. 38; H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Carl Winter-Universitätsverlag, Heidelberg 1960–1972, t. II, s.v.; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1999, s.v.

<sup>21</sup> Zob. Masson, op. cit., s. 30–31.

<sup>22</sup> Zob. ibid., s. 60.

<sup>23</sup> Zob. Lewy, op. cit., s. 31. Por. Frisk, op. cit., t. II, s. 166; Chantraine, op. cit., s. 662. W sprawie znaczenia wyrazu hebrajskiego por. jego tłumaczenie w „Septuagincie”, tj. ἄλιμον n. *Atriplex halimus* (*Hiob* 30, 4); zob. ponadto L. Koehler i W. Baumgartner, op. cit., t. II, s. 556 („Salzkraut”); P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, wyd. 2, Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, Warszawa 1999, s. 195 („malwa”). Zapewne z jakiegoś języka semickiego, być może punickiego, pochodzi również łac. *malva* f. „ślaz, *Malva silvestris*”.

<sup>24</sup> Tak Lewy, op. cit., s. 138 i 257.

<sup>25</sup> Zob. Masson, op. cit., s. 51–52.

<sup>26</sup> Zob. Lewy, op. cit., s. 255–256.

<sup>27</sup> *Chil.* V 729 i 731.

<sup>28</sup> *Schol. in Aristoph. Eq.* 1136.

tego rytuału pojawia się czasownik *devovere* „ofiarowywać, składać w ofierze”<sup>29</sup>, a w scholiach do tego miejsca czasownik *immolare* „zabijać na ofiarę, składać w ofierze”<sup>30</sup>. Warto także wspomnieć o tym, że na inskrypcjach punickich poświadczony jest wyrażenie *ʿlm zblm*, dosł. „ofiarowani bogowie”, którym określano dzieci złożone w ofierze<sup>31</sup>.

Na podstawie powyższej analizy można więc z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić, że grecki rzeczownik *σὐβάρκχος* jest pożyczką z języka fenickiego. Zdaje się, że nie jest to jedyny argument za fenicką genezą rytuału „kozła ofiarnego” w Grecji.

Na uwagę zasługuje bowiem znaczenie liczby siedem w związku z tym rytuałem. Przed wypędzeniem kozła na pustynię Aaron musiał wykonać szereg czynności, do których należało siedmiokrotne pokropienie palcem umoczonym we krwi najpierw miejsca przed przebłagalnią, potem zaś ołtarza<sup>32</sup>. Podobne wskazówki znajdujemy na przykład w opisanym również w Księdze Kapłańskiej analogicznym obrzędzie oczyszczającym człowieka wyleczonego z trądu:

Potem kapłan każe zabić jednego ptaka nad naczyniem glinianym napełnionym żywą wodą. Następnie weźmie drugiego ptaka, żywego, wraz z kawałkiem drzewa cedrowego, z nitkami karmazynowymi i z hizopem, i zanurzy to wszystko razem z żywym ptakiem we krwi ptaka zabitego nad wodą żywą. Potem pokropi siedem razy tego, który ma być oczyszczony z trądu, i w ten sposób oczyści go. A ptaka żywego wypuści na pole. Ten, który się poddaje oczyszczeniu, wypierze ubranie, wykąpie się w wodzie i będzie czysty. Potem wróci do obozu, ale pozostanie przez siedem dni poza swoim namiotem. Siódmego dnia zgoli wszystkie włosy, głowę, brodę i brwi, zgoli wszystkie włosy, wypierze swe szaty, obmyje się w wodzie i stanie się czysty<sup>33</sup>.

Warto przy tym nadmienić, że w tekstach hetyckich dotyczących oczyszczania występuje przede wszystkim dziewiątka i dwunastka<sup>34</sup>. W Grecji natomiast w związku z Targeliami pojawia się – jak w obrzędach semickich – siódemka. Jasnym tego świadectwem są fragmenty Hipponaksa, z których dowiadujemy się o tym, że *pharmakos* uderzany był siedem razy witkami figi i morskiej cebuli, oraz że podczas Targeliów składano w ofierze „siedmiolistną kapustę”<sup>35</sup>. Co więcej, siódemka w Grecji była powszechnie uważana za świętą liczbę Apollona. Przykładowo w dialogu *O E delfickim* Plutarcha czytamy, że „święta siódemka Apollona zajęłaby cały dzień, zanim by ktoś zdołał wymienić wszystkie jej przymioty”<sup>36</sup>.

<sup>29</sup> Ovid. *Ib.* 467–468.

<sup>30</sup> *Schol. in Ovid. Ib.* 467.

<sup>31</sup> Zob. Krahmalkov, op. cit., s. 53.

<sup>32</sup> *Lev.* 16, 14 i 18–19.

<sup>33</sup> *Lev.* 14, 5–9. W niemal identyczny sposób oczyszczano dom (*Lev.* 14, 49–53).

<sup>34</sup> Zob. Popko, op. cit., s. 60.

<sup>35</sup> Hippon., fr. 10, 1–2 i 104, 47–49 West.

<sup>36</sup> Plut. *De E ap. Delph.* 391 f (przeł. Zofia Abramowiczówna). Na temat liczby siedem w kulcie i micie apollińskim zob. W. H. Roscher, *Zur Bedeutung der Siebenzahl im Kultus und Mythos der Griechen*, *Philologus* 60, 1901, s. 360–368; id., *Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythos der Griechen*, *Abhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* 24, 1, Leipzig 1904, s. 4–19.

Wypada też wspomnieć, że jedną z cech kultu Apollona jest to, iż święta przypadają na siódmy dzień miesiąca. Siódmego dnia odbywała się między innymi główna część Targeliów<sup>37</sup>, a ponadto Pyanopsja<sup>38</sup> czy też Karneje w Kyrenie<sup>39</sup> i inne<sup>40</sup>. Co istotne, dawno już zwrócono uwagę na to, że siódmy dzień i liczba siedem miały duże znaczenie na Bliskim Wschodzie<sup>41</sup>. Tak na przykład w Mezopotamii siódmy dzień miesiąca był uważany za wyjątkowo niepomyślny i nieszczęśliwy. W tym dniu obowiązywały liczne nakazy i zakazy w zakresie wykonywania rozmaitych czynności. Z tego też powodu właśnie siódmego dnia dokonywano różnych obrzędów oczyszczania, które miały na celu usunięcie nieczystości zarówno jednostki, jak i całej społeczności. Należy także zaznaczyć, że w Mezopotamii nadzwyczajne znaczenie przypisywano w ogóle liczbie siedem<sup>42</sup>. Znamienne jest to, że podobne znaczenie jak w Mezopotamii siódmy dzień i liczba siedem miały w życiu religijnym mieszkańców Mari<sup>43</sup> i w całej Syro-Palestynie<sup>44</sup>. Zgodnie z tym nie powinno ulegać wątpliwości, że siódmy dzień i liczba siedem w związku z Targeliami i w ogóle kultem Apollo-

<sup>37</sup> Plut. *Quaest. conv.* 717 d. Tego dnia między innymi składano ofiary z pierwocin, wypędzenie *pharmakoi* odbywało się natomiast – jak wynika z przekazu Diogenesa Laertiosa (II 44) – dzień wcześniej. Por. także wyżej cytowany *passus* ze scholiów do *Ibisa* Owidiusza dotyczący rytuału „kozła ofiarnego” w Abderze (przypuszczalnie w czasie Targeliów), gdzie siedmiodniowy okres kłątwy odnosi się zapewne do pierwszych siedmiu dni miesiąca.

<sup>38</sup> Harpocr. s.v. Πυανόψια, z powołaniem się na dzieło o świętach ateńskich Apollonia z Acharnej (*FGrHist* 365 F 2). Świadcstwo Harpokrationa zostało wykorzystane w *Księdze Suda* s.v. Πυανεψιώνος. Zob. także Plut. *Thes.* 22, 4. Por. ponadto znajdującą się w scholiach Proklosa do *Prac i dni* (w. 767) informację o terminie Dafneforiów, które Deubner, op. cit., s. 202, utożsamia z Pyanopsjami.

<sup>39</sup> Plut. *Quaest. conv.* 717 d. W Sparcie Karneje trwały najprawdopodobniej od 7 do 15 dnia miesiąca Karnejos, na Therze natomiast – dwudziestego dnia miesiąca. Na temat terminów Karnejów wśród plemion doryckich zob. Burkert, *Griechische Religion...*, s. 355; C. Trümper, *Feste zur Vollmondszeit: Die religiösen Feiern Attikas im Monatslauf und der vorgeschichtliche attische Kultkalender*, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 121, 1998, s. 115.

<sup>40</sup> Zob. np. zestawienie atyckich świąt Apollona sporządzone przez J. D. Mikalsona, *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1975, s. 19.

<sup>41</sup> Przede wszystkim M. P. Nilsson, *Die älteste griechische Zeitrechnung, Apollo und der Orient*, Archiv für Religionswissenschaft 14, 1911, s. 423–448; id., *Geschichte der griechischen Religion*, wyd. II, t. I, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1955, s. 561–562. Zob. ponadto Burkert, op. cit., s. 228; id., *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Carl Winter-Universitätsverlag, Heidelberg 1984, s. 64.

<sup>42</sup> Oprócz przywołanych wyżej prac M. P. Nilssona na temat siódmego dnia i liczby siedem w Mezopotamii zob. F. von Andrian, *Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker*, Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 31, 1901, s. 226–228; J. Hehn, *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament*, J. B. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1907, s. 106–109; B. Landesberger, *Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer*, Leipziger Semitistische Studien 6, 1–2, Leipzig 1915, s. 119–126; M. E. Cohen, *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, CDL Press, Bethesda, Maryland 1993, s. 391–392.

<sup>43</sup> Zob. Cohen, op. cit., s. 391.

<sup>44</sup> Np. w Ebli (zob. I. Zatelli, *The Origin of the Biblical Scapegoat Ritual: the Evidence of Two Eblaite Texts*, *Vetus Testamentum* 47, 1998, s. 256), czy też w Emar (zob. Cohen, op. cit., s. 391). Szczególnie liczne przykłady tego typu znajdujemy w Starym Testamencie, o czym zob. Hehn, op. cit., s. 1–90; Cohen, op. cit., s. 391.

na bierze swój początek na Bliskim Wschodzie, a ściślej – w Syro-Palestynie, być może właśnie w Fenicji.

Powyższe rozważania wiążą się nie tylko z pochodzeniem rytuału „kozła ofiarnego”, lecz także z pochodzeniem samego Apollona. Moim zdaniem jest możliwe, że bóg ten został przejęty przez Greków właśnie od Fenicjan. Główny argument w tej kwestii stanowi etymologia imienia Apollona. Teonim ten, który – jak wskazuje analiza form dialektalnych<sup>45</sup> – miał pierwotną formę \**apeliōn*, pochodzi prawdopodobnie z fenickiego wyrażenia \**ab ʿeliōn* „Ojciec Najwyższy”, wzgl. „Ojciec Najwyższy!”. Jako analogię można tu przywołać między innymi poświadczony w źródłach łacińskich z północnej Afryki punicki teonim *Abaddir*<sup>46</sup>, który przypuszczalnie jest złożeniem wyrazów *ʿab ʿaddir* „Ojciec Wielki”<sup>47</sup>. Warto też wspomnieć o występujących wielokrotnie w Starym Testamencie wyrażeniach *ʿēl ʿeliōn* „Bóg Najwyższy”<sup>48</sup>, *ʿēlōhīm ʿeliōn* „ts.”<sup>49</sup> i *ihwh ʿeliōn* „Jahwe Najwyższy”<sup>50</sup>. Fenickie wyrażenie \**ab ʿeliōn* należy zapewne traktować jako boski epitet<sup>51</sup>. Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku boga Adonisa, którego imię zostało utworzone na bazie fenickiego przydomka *ʿādōnī*, czyli „mój Panie!”<sup>52</sup>.

Rozważania na temat pochodzenia Apollona mają bez wątpienia duże znaczenie również dla pochodzenia rytuału „kozła ofiarnego”, ponieważ był on wykonywany przede wszystkim podczas poświęconych temu bogu Targeliów. Można by zatem sądzić, że rytuał ten pojawił się w Grecji wraz z kultem Apollona. W ten sposób teoria o fenickiej proveniencji tego rytuału zyskuje kolejny argument, o ile oczywiście zaproponowana etymologia teonimu jest słuszna.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że tego typu praktyki znane były przypuszczalnie w całej Syro-Palestynie. Poza świadectwami biblijnymi wypada wspomnieć o znalezionym w Ugarit glinianym modelu płuc z wrytym na nim tekstem, którego końcowe wersy mówią o wypędzeniu kozy<sup>53</sup>. Jest to dowód na to, że rytuał „kozła ofiarnego” był znany w Syrii w drugiej połowie II tys. p.n.e. Kolejnych danych

<sup>45</sup> Tj. joń.-att. i in. Ἀπόλλων, cypr. Ἀπειλῶν, dor. i pamf. Ἀπέλλων oraz tes. Ἀπλουῦν.

<sup>46</sup> *CIL* VIII 21481; Aug., *Epist.* XVII, 2 (K. D. Daur); Prisc. VII, s. 313 (A. Herz). Musiał to być przydomek jednego z bogów w Północnej Afryce, może Baala Hannona albo Saturna Afrykańskiego; zob. *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, oprac. E. Lipiński, Brepols, Turnhout 1992, s. 1.

<sup>47</sup> Zob. Krahmalkov, op. cit., s. 28.

<sup>48</sup> Np. *Gn* 14, 18.

<sup>49</sup> *Ps* 57, 3 i 78, 56.

<sup>50</sup> *Ps* 7, 18 i 47, 3.

<sup>51</sup> O etymologii imienia Apollona szerzej traktuję w artykule *Die Herkunft des Gottesnamens Apollon*, *Glotta* 83, 2007, s. 222–242, a także w artykule *W poszukiwaniu etymologii imienia boga Apollona*, [w:] „*Rem acu tangere*”. *Studia interdisciplinaria ad linguam et litteras Graecorum antiquorum pertinentia*, oprac. A. Marchewka, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2008, s. 56–67.

<sup>52</sup> Na temat pochodzenia Adonisa i jego imienia zob. W. Atallah, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Librairie C. Klincksieck, Paris 1966, s. 303–308; D. Maliszewski, *Kult Adonisa – geneza grecka czy fenicka?*, *Meander* 49, 1994, s. 371–377; E. Lipiński, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, Leuven 1995, s. 90.

<sup>53</sup> M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartin, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, wyd. II, rozszerzone, Ugarit Verlag, Münster 1995, nr 1.127. Na ten



w tym zakresie dostarczyły opublikowane w 1993 roku nowe teksty z Ebli. Mowa tu o dwóch dokumentach dotyczących zaślubin i intronizacji pary królewskiej, które pochodzą z archiwum pałacowego datowanego na XXIV w. p.n.e. W obydwóch tekstach znajdujemy krótkie, niemal identyczne ustępy odnoszące się do oczyszczenia mauzoleum przez wypędzenie kozy mającej na szyi srebrną bransoletę<sup>54</sup>.

Proponowana hipoteza daje się również pogodzić z faktem, że apolińskie Targelia są świętem wyłącznie jońsko-attyckim. Fenicjanie utrzymywali bowiem ściśle kontakty z plemionami jońskimi, czego najważniejszym świadectwem są dane pochodzące z Lefkandi na Eubei. W latach sześćdziesiątych odsłonięto tam trzy nekropole z okresu od 1050 do 750 r. p.n.e., w których odkryto wiele importów orientalnych (począwszy od XI w.), w dużej części uznanych przez badaczy za fenickie<sup>55</sup>. Warto w tym względzie wspomnieć też o świadectwie Herodota mówiącym, że Jonowie nauczyli się alfabetu od Fenicjan, którzy wśród nich mieszkali. Ojciec historii na potwierdzenie tego sądu podaje niezwykle interesujący argument: „Sam też widziałem kadmejskie litery w świątyni Ismeńskiego Apollona w beockich Tebach, wyryte na trzech trójnogach, a były one bardzo podobne do jońskich”<sup>56</sup>. W sprawie obecności Fenicjan na terenie Jonii ciekawych danych dostarczają również badania archeologiczne w starożytnej Smyrnie. Okazuje się, że w zabudowie tego miasta z okresu archaicznego występuje „więcej cech syryjskich niż helleńskich”<sup>57</sup>.

Na koniec wypada postawić pytanie, kiedy i gdzie Grecy, a mówiąc ściślej – Jonowie, po raz pierwszy zetknęli się z rytuałem „kozła ofiarnego”. Odpowiedź na nie zapewne nie jest łatwa. Ponieważ jednak rytuał ten był rozpowszechniony wśród wszystkich plemion jońskich, stanowiąc jedną z cech ich kultu, wydaje się bardzo prawdopodobne, że nastąpiło to jeszcze przed „rozejściem się” Jonów w kierunku wschodnim, czyli przed tak zwaną migracją jońską, która rozpoczęła się około 1000 r. p.n.e. Musiało zatem to nastąpić w zachodniej części terytorium zajmowanego przez Jonów. Ogólnie mówiąc, współgra to ze wspomnianymi wyżej danymi z Lefkandi na Eubei. Warto przy okazji wspomnieć, że spora grupa badaczy datuje pojawienie się alfabetu w Grecji właśnie na XI w. p.n.e. Opierają się oni na porównaniu kształtów liter fenickich i greckich, a także zwracają uwagę na to, że począwszy od połowy XI w. pismo fenickie zaczyna mieć ściśle określony kierunek,

---

temat zob. O. Loretz, *Leberschau, Sündenbock, Asasel in Ugarit und Israel*, Ugaritisch-Biblische Literatur nr 3, CIS-Verlag, Altenberge 1985, s. 35–49.

<sup>54</sup> *Archivi Reali di Ebla. Testi – XI: Testi rituali della regalità (Archivio L. 2769)*, a cura di P. Fronzaroli, *Missione Archaeologica Italiana in Siria*, Roma 1993, nr 1 I 19 – II 7; nr 2 I 7–21. Fragmenty dotyczące rytuału „kozła ofiarnego” wraz z dokładnym ich omówieniem można znaleźć także w: Zattelli, op. cit., s. 254–263.

<sup>55</sup> Na temat importów orientalnych w Lefkandi zob. J. N. Coldstream, *Greeks and Phoenicians in the Aegean*, [w:] *Phönizier im Westen. Die Beiträge des Internationalen Symposiums über „Die phönizische Expansion im westlichen Mittelmeerraum” in Köln vom 24. bis 27. April 1979*, oprac. H. G. Niemeyer, Verlag Philipp von Zabern, Mainz am Rhein 1982, s. 264–265.

<sup>56</sup> Hdt. V 58–59 (cytowany fragment w przekładzie Seweryna Hammera).

<sup>57</sup> M. L. Bernhard, *Historia starożytnej sztuki greckiej*, t. I, PWN, Warszawa 1989, s. 149.

to jest z prawej do lewej, w najwcześniejszych natomiast zabytkach piśmiennictwa greckiego kierunek jest jeszcze nieunormowany<sup>58</sup>.

Przytoczone przeze mnie różnorakie dane prowadzą do wniosku, że rytuał „kozła ofiarnego” pojawił się w Grecji pod wpływem Fenicjan w Wiekach Ciemnych (prawdopodobnie przed około 1000 r. p.n.e.). Za takim ujęciem zdaje się przemawiać pięć argumentów: 1. etymologia terminu  $\sigma\upsilon\beta\acute{\alpha}\kappa\chi\omicron\varsigma$  (powiązane z hebr. *zebah* i fen. *zbh* „ofiara krwawa”); 2. znaczenie liczby siedem przy wykonywaniu tego rytuału w Grecji, co przywołuje na myśl paralele z różnych obrzędów semickich (m.in. także z rytuałów „kozła ofiarnego” znanych ze Starego Testamentu); 3. możliwość, że Apollon, a wraz z nim pewne elementy jego kultu są pochodzenia fenickiego; 4. fakt, że rytuał „kozła ofiarnego” znany był najprawdopodobniej w całej Syro-Palestynie; 5. istnienie danych świadczących o ścisłych kontaktach kulturowych między Fenicjanami a plemionami jońskimi.

#### ARGUMENTUM

*Veri simile videtur Graecos ritum pharmaci expellendi Phoenicum exemplum secutos usurpavisse. Ad id probandum adducuntur quinque argumenta: 1. origo vocis  $\sigma\upsilon\beta\acute{\alpha}\kappa\chi\omicron\varsigma$ , cognatae Hebraicae *zebah* et Phoeniciae *zbh*, quae ambae voces idem valent ac „sacrificium”; 2. usus numeri septenarii in Graecis ritibus pharmaci et in variis ritibus Semiticis (inter quos etiam in ritu capri emissarii in Veteri Testamento descripto); 3. probabilis Phoenicia origo Apollinis quorundamque eius cultus elementorum; 4. testimonia archaeologica de ritu capri emissarii in Syro-Palaestina inde a tertio millennio a. Ch. n. usurpato; 5. Phoenicum Ionumque conversationes ferrea aetate ineunte attestatae.*

<sup>58</sup> Najnowsza praca, w jakiej można znaleźć przegląd historii badań nad pojawieniem się alfabetu w Grecji, to: Ł. Niesiołowski-Spanò, *Early Alphabetic Scripts and the Origin of Greek Letters*, [w:] *Haec mihi in animis vestris templa. Studia Classica in Memory of Professor Lesław Morawiecki*, wyd. P. Berdowski, B. Błahaczek, Instytut Historii Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2007, s. 171–187, zwł. s. 177–179.