

Mikołaj Domaradzki

FILOZOFIA ANTYCZNA WOBEC PROBLEMU INTERPRETACJI

Rozwój _____ alegorezy
od _____ przedsokratyków
do _____ Arystotelesa

Kolegium wydawnicze:

**Tadeusz Buksiński (przewodniczący), Bolesław Andrzejewski,
Barbara Kotowa, Jan Such, Krzysztof Przybyszewski (sekretarz)**

Recenzja naukowa:

prof. dr hab. Zbigniew Danek

Projekt graficzny:

Krzysztof Domaradzki

Korekta:

Stanisław Krawczyk

Skład:

Emanuel Kulczycki



Publikacja jest dostępna na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa 3.0 Polska.
Pewne prawa zastrzeżone na rzecz autora. Zezwala się na wykorzystanie publikacji zgodnie
z licencją - pod warunkiem zachowania niniejszej informacji licencyjnej oraz wskazania autora
jako właściciela praw do tekstu.

Treść licencji jest dostępna na stronie: <http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/>

ISBN 978 - 83 -7092 -133 - 0

Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c
tel. 61 829 22 78
fax 61 829 21 47

Druk
Zakład graficzny UAM
ul. Wieniawskiego 1
61-712 Poznań

Wstęp 7

CZĘŚĆ I

Wokół pojęcia alegorii..... 15

| | | |
|------------|---|----|
| Rozdział I | Między retoryką a hermeneutyką..... | 17 |
| 1. | Wprowadzenie..... | 19 |
| 2. | Alegoria i alegoreza | 19 |
| 3. | Alegoreza i egzegeza..... | 25 |
| 4. | Narzędzia hermeneutyki antycznej | 28 |
| 4.1. | <i>Allēgoría</i> | 28 |
| 4.2. | <i>Hypónoia</i> | 30 |
| 4.3. | <i>Ainigma</i> | 31 |
| 4.3.1. | Enigmatyczny sens poematu | 31 |
| 4.3.2. | Enigmatyczny sens zagadki | 36 |
| 4.3.3. | Enigmatyczny sens wyroczni | 37 |
| 4.4. | <i>Symbolon</i> | 39 |
| 4.4.1. | Symboliczny sens poematu | 40 |
| 4.4.2. | Symbol jako znak konwencjonalny | 42 |
| 4.4.3. | Symbol jako znak naturalny | 50 |
| 4.4.4. | Symboliczny sens nauk pitagorejskich | 53 |
| 5. | Alegoria, symbol czy metafora? | 58 |
| 6. | Język figuratywny jako problem poznawczy..... | 65 |

| | | |
|-------------|---|-----|
| Rozdział II | Między mitem a logosem..... | 71 |
| 1. | Wprowadzenie..... | 73 |
| 2. | <i>Mythos</i> i <i>logos</i> w kulturze przedplatońskiej..... | 74 |
| 3. | Problem dziedzictwa Homera..... | 80 |
| 4. | Początki alegorezy..... | 88 |
| | 4.1. Apologetyczne źródła alegorezy..... | 93 |
| | 4.2. Filozoficzne źródła alegorezy..... | 99 |
| 5. | Próba klasyfikacji..... | 106 |
| | 5.1. Funkcje alegorezy..... | 106 |
| | 5.2. Przedmiot alegorezy..... | 108 |
| | 5.3. Etymologia a alegoreza..... | 113 |

CZĘŚĆ II

Praktyka interpretacji alegorycznej..... 117

| | | |
|--------------|---------------------------------|-----|
| Rozdział III | Alegoreza przedplatońska..... | 119 |
| 1. | Wprowadzenie..... | 121 |
| 2. | Teagenes z Region..... | 121 |
| 3. | Metrodor z Lampsakos..... | 130 |
| 4. | Diogenes z Apollonii..... | 140 |
| 5. | Papirus z Derveni..... | 145 |
| | 5.1. Problem rekonstrukcji..... | 146 |

| | |
|--|-----|
| 5.2. Alegoria jako problem poznawczy..... | 149 |
| 5.3. Poemat Orfeusza..... | 152 |
| 5.4. Kosmologia autora derweńskiego | 154 |
| 5.5. Intencje alegorety derweńskiego | 159 |
| 5.6. Enigmatyczna teologia Orfeusza | 166 |
| 6. Demokryt z Abdery..... | 174 |
| 7. Pitagorejczycy | 180 |
| 8. Sofiści..... | 182 |
| 9. Cynicy..... | 186 |
| 9.1. Antystenes z Aten..... | 186 |
| 9.2. Diogenes z Synopy..... | 197 |
| | |
| Rozdział IV Platon..... | 201 |
| | |
| 1. Wprowadzenie..... | 203 |
| 2. Problem alegorezy Platońskiej | 204 |
| 3. <i>To megiston pseudos</i> | 210 |
| 4. Platońska koncepcja mitu | 218 |
| 4.1. Fałszywość mitu..... | 219 |
| 4.2. Użyteczność mitu..... | 222 |
| 4.2.1. Paideutyczna wartość mitu..... | 222 |
| 4.2.2. Poznawcza wartość mitu..... | 224 |
| 5. Wpływ Platona na dalszy rozwój alegorezy | 227 |
| | |
| Rozdział V Arystoteles..... | 231 |
| | |
| 1. Wprowadzenie..... | 233 |
| 2. Katartyczna koncepcja sztuki..... | 234 |
| 3. <i>Psychē tēs tragōdias</i> | 239 |
| 4. Miejsce alegorezy w filozoficznym systemie Arystotelesa | 243 |
| 5. Arystotelesowska koncepcja języka figuratywnego | 249 |

| | |
|---|-----|
| 5.1. Wieloznaczność w poezji..... | 251 |
| 5.2. Wieloznaczność w dialektyce..... | 258 |
| 5.3. Wieloznaczność jako narzędzie dociekań..... | 264 |
| 6. Wpływ Arystotelesa na dalszy rozwój alegorezy..... | 271 |

Zakończenie 277

Bibliografia 281

| | |
|--|-----|
| A. Wykaz skrótów..... | 281 |
| B. Teksty źródłowe..... | 281 |
| C. Przekłady polskie tekstów źródłowych..... | 283 |
| D. Opracowania i komentarze | 285 |

Indeks 295

Summary303

Wstęp

Niniejsza praca ma na celu zrekonstruowanie specyficznego kontekstu historyczno-kulturowego, który umożliwił starożytnym Grekom z jednej strony dokonanie tego niezwyklego wynalazku, jakim była interpretacja alegoryczna, a z drugiej – potraktowanie języka figuratywnego jako problemu filozoficznego. Piętrząc trudności w uchwyceniu sensu enigmatycznych poematów, wróżb czy wyroczni, język figuratywny dostarczał przesłanek dla namysłu nad znaczeniem owych „komunikatów”. W ten sposób zapoczątkowana została refleksja filozoficzna nad istotą i funkcją języka figuratywnego, a także nad technikami jego poprawnego zastosowania i interpretowania. Choć praktyka interpretacji alegorycznej pozostawała przy tym w ścisłym związku z rozwojem całej filozofii antycznej, to jednak przedstawione tutaj rozważania obejmują jedynie jej okres początkowy. Propozowane w kolejnych rozdziałach ujęcie koncentruje się bowiem na filozoficznych (a w szerszym aspekcie także kulturowych) konsekwencjach alegorezy w okresie od VI do IV wieku p.n.e.

Główna teza pracy wyraża się w przekonaniu, iż w interesującym mnie tutaj okresie alegoria była dla Greków problemem przede wszystkim *poznawczym*, a nie tylko stylistycznym czy też literackim. Przypisując ukryty sens poematom, określonym koncepcjom filozoficznym, a także wróżbom i wyroczniom, starożytni zakładali, że alegoria jest *jedynym* narzędziem umożliwiającym artykulację pewnych treści. Inaczej mówiąc, przyjmowano wówczas, iż użycie języka figuratywnego (obejmującego – jak zobaczymy w rozdziale pierwszym – zagadki, ukryte sensory, symbole, alegorie i metafory) wiąże się z potrzebą wyrażenia treści inaczej niewyrażalnych.

W kolejnych rozdziałach przytoczone zostaną liczne świadectwa jednoznacznie ukazujące olbrzymią wagę, jaką starożytni Grecy przywiązywali do poznawczej wartości języka figuratywnego („enigmatycznego”). By jednak na początku rozważań w pełni jasną uczynić główną myśl niniejszej pracy, pozwolę sobie w tym miejscu wyjaśnić moją tezę o poznawczej wartości języka figuratywnego na przykładzie wypowiedzi poczynionej przez autora współczesnego. Decyzję moją motywuję dwojako. Z jednej strony pragnę oczywiście podkreślić

w ten sposób doniosłość i aktualność problemów roztrząsanych na gruncie tego, co (umownie) określić można mianem antycznej „hermeneutyki”¹. Z drugiej zaś strony mam nadzieję, że nawiązanie do koncepcji współczesnej umożliwi mi (w dalszych rozdziałach) wyraźne zaznaczenie specyfiki starożytnego podejścia do problemu języka figuratywnego („enigmatycznego”).

Willard van Orman Quine wypowiada następujący sąd:

Wiedza naszych ojców jest materią utkaną ze zdań (...). Jest to tkanina szara, biorąca czerń od faktów i biel od konwencji. Nie znajduję jednak rzeczowych powodów, by mniemać, że są w niej nici całkiem czarne lub też całkiem białe².

Z uwagi na obraną w niniejszej pracy tematykę nie mogę oczywiście roztrząsać tutaj filozoficznych konsekwencji Quine’owskiej krytyki empiryzmu logicznego. W kontekście moich rozważań wystarczy jedynie odnotować, że przytoczona wypowiedź ma na celu zakwestionowanie „dogmatycznie” przez empiryzm logiczny uznawanej dychotomii zdań empirycznych i analitycznych: z holistycznej perspektywy Quine’a tkanina naszej wiedzy jest szara, jako że nici białe (konwencje terminologiczne) i nici czarne (twierdzenia empiryczne) przeplatają się wzajemnie (por. Kmita 1998:31). Dla moich rozważań najistotniejszy w przywołanej wypowiedzi filozofa jest jej głęboko metaforyczny charakter.

Jak zobaczymy w rozdziale pierwszym, główną funkcją metafory jest „unaocznienie” czy też „wyjaśnienie” jednej rzeczy poprzez jej zestawienie z jakąś inną rzeczą. W przytoczonej wyżej wypowiedzi Quine przyrównuje wiedzę do tkaniny, a zdania do nici, aby w ten sposób lepiej zobrazować główne założenie swego holizmu. Choć do Platona włącznie starożytni Grecy nie dysponowali pojęciem *metafory* (w rozdziale piątym zobaczymy, że pojęcie to wprowadzi do ówczesnych rozważań filozoficznych dopiero Arystoteles), to jednak już w epoce archaicznej dostrzeżono ten eksplanacyjny potencjał języka figuratywnego: zestawienie wiedzy z tkaniną i zdań ową wiedzę tworzących z nią umożliwia wszak niezwy-

¹ Warto w tym miejscu zaznaczyć, że mówiąc o starożytnej „hermeneutyce”, pozwalam sobie na anachroniczne użycie tego terminu. Systematyczna refleksja nad technikami poprawnego interpretowania tekstu pojawia się oczywiście dopiero na gruncie kultury dysponującej wyraźnie ukształtowaną tradycją przekazu pisanego (por. np. Most 1984, Lamberton 2000, Ford 2002). W toku dalszych rozważań nad antyczną praktyką alegorezy nieraz odnotujemy jeszcze problemy związane z ujmowaniem kultury *starożytnej* przez pryzmat pojęć i rozróżnień *współczesnych* (takich jak na przykład „alegoria”, „alegoreza”, „literatura”, „krytyka literacka”, czy „estetyka”).

² Quine (1976:132). Tłumaczenie Barbary Stanosz (1994:332).

kle sugestywne zilustrowanie wzajemnego przeplatania się konwencjonalnych i faktualnych komponentów naszej wiedzy.

W kontekście przywołanej wyżej wypowiedzi starożytni uznaliby, że Quine „mówi zagadkowo” (αἰνίττεται) o naszej wiedzy. Obok pojęcia „zagadki” (αἴνιγμα) starożytni skłonni byłiby również poszukiwać w wypowiedzi filozofa jakiegoś „ukrytego znaczenia” (ὕπόνοια), tudzież (od Chryzypa począwszy) wypowiedź tę sklasyfikowaliby po prostu jako „symbol” (σύμβολον). Podstawowym narzędziem starożytnej hermeneutyki przyjrzymy się dokładnie w rozdziale pierwszym niniejszej pracy. W tym miejscu wystarczy natomiast odnotować okoliczność, że metaforyczny („enigmatyczny”) charakter wypowiedzi Quine’a byłby dla starożytnych niechybnym dowodem na to, iż wypowiedź tę należy interpretować alegorycznie: skoro wiedza nie jest, oczywiście, tkaniną, a zdania nie są nićmi, to zachodzi konieczność przypisania wypowiedzi filozofa specjalnego sensu. Właśnie tak rozumianej praktyce interpretacji alegorycznej poświęcona została niniejsza praca.

Struktura moich rozważań będzie następująca. Pierwsza część pracy ma charakter historyczno-teoretyczny i składa się z dwóch rozdziałów wprowadzających.

W rozdziale pierwszym pokazuję, że praktyka interpretacji alegorycznej mieści się na pograniczu dwóch odmiennych tradycji: retoryczno-gramatycznej i hermeneutycznej. W celu wyraźnego przeciwstawienia sobie obu tych tradycji w rozdziale tym odróżniam alegorię i alegorezę z jednej strony oraz alegorezę i egzegezę z drugiej. Odnotowując umowność wszelkich tego typu rozróżnień, przedstawiam jednocześnie argumentację na rzecz ich heurystycznej użyteczności. Dalszą część rozdziału pierwszego poświęcam filologiczno-historycznej rekonstrukcji głównych narzędzi pojęciowych hermeneutyki antycznej. Omówienie semantyki terminów takich jak *allēgoria*, *hypónoia*, *ainigma* i *symbolon* jest kluczowe dla moich rozważań przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, umożliwia ono dostrzeżenie wzajemnego powinowactwa alegorezy i wróżbiarstwa (praktyk interpretacyjnych nierozzerwalnie związanych z potrzebą wydobycia na światło dzienne enigmatycznego sensu poematu tudzież wróżby). Po drugie, umożliwia ono podkreślenie specyfiki *starożytnego* rozumienia pojęć takich jak *alegoria* czy *symbol* (używanych przez Greków w sposób zasadniczo odbiegający od ich *nowożytnego* rozumienia). Rozdział pierwszy zamykają rozważania nad wyraźnie przez Hellenów dostrzeżonym problemem poznawczej wartości języka figuratywnego („enigmatycznego”).

W rozdziale drugim pokazuję, że praktyka interpretacji alegorycznej odegrała kluczową rolę w procesie przekształcania mitu w logos, jako że to właśnie dzięki alegorezie tradycyjne mity mogły pozostać stałym punktem odniesienia dla filozofii antycznej. W rozdziale tym stawiam hipotezę, że w filozofii przedplatoń-

skiej opozycja między mitem i logosem nie istniała, ponieważ tak przedsokratycy, sofisci, jak i cynicy byli głęboko przekonani o poznawczej wartości mitu (przeświadczenie to podzielali również Platon i Arystoteles, jednakże stosunek tych myślicieli do owej kwestii był znacznie bardziej złożony). W konsekwencji rozdział drugi ma na celu wykazanie, iż na gruncie filozofii przedplatońskiej mit traktowany był analogicznie do omówionych w rozdziale pierwszym zagadek, ukrytych sensów i symboli: we wszystkich tych przypadkach dostrzegano narzędzie umożliwiające wyrażenie treści inaczej nieprzekazywalnych. Po zrekonstruowaniu specyficznego kontekstu kulturowego, który stworzył przesłanki dla wyłonienia się alegorezy, przedstawiam wstępną klasyfikację poszczególnych jej odmian.

Chciałbym w tym miejscu podkreślić, że dwa pierwsze rozdziały niniejszej pracy pełnią funkcję historyczno-filologicznego wprowadzenia do rozważań o charakterze bardziej filozoficznym. Natomiast część druga pracy ma na celu ukazanie ścisłej zależności między rozwojem alegorezy z jednej strony a rozkwitem filozofii z drugiej. I tak w rozdziale trzecim przedstawiam rozwój alegorezy przedplatońskiej, w rozdziale czwartym omawiam złożony stosunek Platona do praktyki interpretacji alegorycznej, a rozdział piąty poświęcam analizie Arystotelesowskiego podejścia do alegorezy. Uprzedzając nieco swoje konkluzje, odnotuję w tym miejscu, że w proponowanym przeze mnie ujęciu filozofia Stagiryty stanowi punkt kulminacyjny w rozwoju praktyki interpretacji alegorycznej. Z jednej bowiem strony Arystoteles (w duchu typowym dla filozofii przedplatońskiej oraz w opozycji do Platona) pozytywnie ocenia praktykę interpretacji alegorycznej, a z drugiej Stagiryta inicjuje teoretyczny namysł nad alegorią, wprowadzając pojęcie *metafory* do ówczesnych rozważań filozoficznych. Od Arystotelesa począwszy rozważania nad językiem figuratywnym („enigmatycznym”) wyniesione zostają w ten sposób do rangi problemu filozoficznego. W kontekście interesującej mnie w niniejszej pracy poznawczej wartości języka figuratywnego warto odnotować, że Stagiryta przypisuje metaforze i zagadce w pierwszym rzędzie funkcję wiedzotwórczą, a w dalszej kolejności także (związaną z nią) funkcję znaczeniową.

Podstawę niniejszych rozważań stanowią historyczno-filologiczne analizy starożytnych tekstów źródłowych. O ile zaś celem proponowanych tutaj analiz jest zrekonstruowanie ówczesnego kontekstu historyczno-kulturowego, o tyle perspektywę badawczą moich rozważań wyznacza interpretacja, którą zwykło się określać mianem „historycznej”³. W kolejnych rozdziałach wielokrotnie podkreślona

³ Kmita (1971:81). W tym kontekście Gajda-Krynicka (2007:24) mówi o metodzie genetycznej.

zostanie okoliczność, iż w niniejszej pracy staram się wystrzegać niefrasobliwego przypisywania *nowożytnych* pojęć i rozróżnień kulturze *starożytnej* (transponując pojęcia własnej kultury na czasowo odległy przedmiot badań, czynimy co prawda obiekt analizowany „swojskim” i „dobrze zrozumiałym”, jednakże wszelka tego typu „rekonstrukcja” siłą rzeczy zadaje gwałt sposobowi myślenia, który pragniemy zrekonstruować).

Z drugiej jednak strony ważne dla moich rozważań jest ukazanie doniosłości problemów roztrząsanych na gruncie hermeneutyki antycznej. Odnotowując częstą niewspółmierność *starożytnego* i *nowożytnego* obrazu świata, będę tedy w niniejszej pracy podkreślał aktualność (przynajmniej niektórych) intuicji sformułowanych przez starożytnych Greków (porównaj zwłaszcza rozdziały 1.5, 1.6, 4.4 i 5.5). Podejście to zwykle się określać mianem „adaptacyjnego”⁴. Umożliwia ono pokazanie niewyobrażalnego wręcz długu, jaki kultura nasza zaciągnęła wobec Hellenów. Tak więc zamierzeniem niniejszej pracy jest z jednej strony powstrzymanie się od imputowania starożytnej kulturze nowożytnych pojęć i rozróżnień, a z drugiej ukazanie aktualności problemów sformułowanych na gruncie hermeneutyki antycznej.

Przedłożona do rąk polskiego czytelnika rozprawa jest, o ile mi wiadomo, pierwszą w naszym kraju próbą systematycznego ujęcia filozoficznych przesłanek i konsekwencji starożytnej praktyki interpretacji alegorycznej. Koniecznie muszę jednak podkreślić, że proponowane przeze mnie ujęcie bardzo wiele zawdzięcza pionierskim ustaleniom badaczy takich jak Jonathan Tate (1927, 1929a, 1929b, 1930, 1934, 1953), Fritz Wehrli (1928), Félix Buffière (1956), James A. Coulter (1976), Walter Müri (1976), Jean Pépin (1976), Jon Whitman (1987), Robert Lamberton (1986), Christoph Blönnigen (1992), David Dawson (1992), Catherine Atherton (1993), Luc Brisson (1996), Andrew Ford (2002), Gábor Betegh (2004), Ilaria Ramelli, Giulio Lucchetta (2004), Peter T. Struck (2004), Nicholas J. Richardson (2006) czy Gerard Naddaf (2009). W kolejnych rozdziałach wielokrotnie wykorzystywać będę analizy przeprowadzone przez tych autorów, podejmując zarazem dyskusję z niektórymi ich hipotezami i konkluzjami.

W tym miejscu pragnąłbym też podziękować badaczom pracującym w moim rodzimym ośrodku naukowym, jako że ich komentarze, a także uwagi krytyczne stanowiły dla mnie zawsze niezwykle ważne źródło inspiracji. Wielu

⁴ Kmita (1971:81). Gajda-Krynicka (2007:24) mówi tu o metodzie porównawczo-kontekstowej. Warto w tym miejscu przywołać również trafną uwagę Lairda (2006:7), wedle którego „producing a history of criticism, or a history of anything else, requires a kind of translation: primary material *has* to be recast in ‘alien’ concepts or formats in order to be described at all”.

cennych rad i wskazówek udzielili mi prof. dr hab. Bolesław Andrzejewski, prof. dr hab. Barbara Kotowa, prof. dr hab. Anna Pałubicka oraz prof. dr hab. Paweł Zeidler. Chciałbym również wyrazić moją wdzięczność profesorowi dr. hab. Marianowi Wesołemu za liczne inspirujące dyskusje, a także za jego cierpliwość, życzliwość i okazaną mi pomoc. Wreszcie pragnąłbym także podziękować profesorowi dr. hab. Zbigniewowi Dankowi z Uniwersytetu Łódzkiego za jego cenne uwagi i wskazówki.

W znakomitej większości niniejsze studium obejmuje materiał nigdy dotychczas przeze mnie niepublikowany. Uwaga ta w całości dotyczy rozdziałów pierwszego, czwartego i piątego mojej pracy. Również rozdziały drugi i trzeci stanowią zasadniczo materiał nigdy dotąd niepublikowany (porównaj zwłaszcza części poświęcone Ferekydesowi, papirusowi z Derveni, Demokrytowi, pitagorejczykowi, sofistom i cynikom). Jednakże w rozdziałach drugim i trzecim został też częściowo wykorzystany materiał, który ukazał się drukiem pod postacią następujących publikacji: „Allegoresis in the Fifth Century BC”, *Eos. Commentarii Societatis Philologiae Polonorum* 97 (2), 2010, s. 233–248, „Theagenes of Rhegium and the Rise of Allegorical Interpretation”, *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico* 32 (2), 2011, s. 205–227 oraz „Odwieczny spór filozofii z poezją w traktacie Heraklita Alegorety”, *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae* 21 (1), 2011, s. 5–20⁵.

Na zakończenie chciałbym poczynić jeszcze jedno ważne zastrzeżenie. Otóż historia alegorezy jest z pewnością zbyt złożona, by jedna książka mogła zdać z niej sprawę w sposób niekontrowersyjny. Problematyczne jest chociażby mówienie o samym „rozwoju alegorezy”, jako że użyta w tytule niniejszej pracy fraza niefortunnie przywołuje na myśl pewną systematyczność odnośnych przeobrażeń oraz ich konsekwentne zmierzanie ku stanom coraz doskonalszym. W niniejszej pracy nieraz będę miał jeszcze okazję podkreślić okoliczność, iż *wszystkie* proponowane tutaj terminy, rozróżnienia, a także bazujące na nich klasyfikacje mają charakter historycznych *idealizacji*. Kulturę starożytną (w tym również dzieje antycznej hermeneutyki) cechuje nieprzebrane wręcz bogactwo myśli i stanowisk. W konsekwencji każde jej ujęcie może być co najwyżej (mniej lub bardziej udanym) przybliżeniem, którego uproszczający charakter jest (lepiej bądź gorzej) uzasadniony

⁵ Teksty te wykorzystane zostały w niniejszej pracy w stopniu bardzo różnym. Część z nich poddałem gruntownym modyfikacjom, graniczącym nierzadko z faktycznym przepisaniem odnośnego tekstu na nowo (porównaj fragmenty poświęcone Teagenesowi i Metrodorowi), natomiast część w postaci praktycznie niezmienionej (czasami będącej na przykład tylko tłumaczeniem angielskiego oryginału) włączona została do tekstu głównego niniejszej rozprawy (porównaj fragmenty poświęcone Diogenesowi i Heraklitowi Alegorecie). Ponadto w toku rozważań wykorzystałem także pewne ustalenia poczynione w moich pracach poświęconych hermeneutyce stoików (por. Domaradzki 2011b, 2011g, 2012a i 2012b). We wszystkich tych przypadkach starałem się oczywiście zasygnalizować wykorzystanie materiału wcześniej publikowanego.

heurystycznymi potrzebami wykładu. W związku z powyższym niniejszą pracę potraktować należy jako wstępny szkic, którego intencją jest rozpropagowanie w naszym kraju dalszych badań nad filozoficznymi i kulturowymi konsekwencjami fascynującej praktyki starożytnej alegorezy.

Część I

Wokół
pojęcia
alegorii



Rozdział I

Między retoryką a hermeneutyką



1. Wprowadzenie

Kwestia (ewentualnego) powinowactwa filozofii z literaturą jest ponad wszelką wątpliwość jednym z najbardziej złożonych i najżywiej dyskutowanych problemów współczesnej myśli humanistycznej. Nie inaczej przedstawiała się sprawa owego pokrewieństwa już w starożytności. Oto bowiem Platoński Sokrates (*Resp.* 607b5–6), uzasadniwszy konieczność wygnania poezji z idealnego państwa, konstatuje, iż istnieje „pewna odwieczna waśń między filozofią i sztuką poetycką” (παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῇ)⁶. Jak intencją Platońskiego Sokratesa jest oczywiście możliwie najsilniejsze uwydatnienie „rozbieżności” (διαφορὰ) między filozofią i poezją, tak niniejsza praca poświęcona jest jednej z najoryginalniejszych prób zatarcia (dla Platona nieusuwalnej) różnicy między filozofią i sztuką poetycką. Próbą, którą mam tu na myśli, jest naturalnie praktyka interpretacji alegorycznej.

W kolejnych rozdziałach przedstawiona zostanie argumentacja na rzecz tezy, że praktyka ta nie tylko odegrała rolę narzędzia „mediacji” we wspomnianym wyżej pradawnym sporze między filozofią i poezją, ale także umożliwiła (przynajmniej niektórym) Grekom potraktowanie języka figuratywnego („enigmatycznego”) jako problemu w pierwszym rzędzie poznawczego (a nie tylko „stylistycznego” czy „literackiego”). Rozważania moje rozpocznę jednak od omówienia pewnych podstawowych kwestii teoretycznych i terminologicznych związanych z interesującą mnie tutaj praktyką interpretacji alegorycznej.

2. Alegoria i alegoreza

Alegoria mieści się na pograniczu dwóch odmiennych tradycji. Z jednej bowiem strony alegoria jest techniką *komponowania* („zaszyfrowywania”) odpowiedniego „komunikatu” (utworu poetyckiego, przepowiedni wyroczni), a z drugiej – techniką jego *interpretowania* („odszyfrowywania”)⁷.

⁶ Domaradzki (2011d:5). O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia podaję w przekładzie własnym.

⁷ Tę podstawową różnicę między „l’*expression* allégorique” i „l’*interprétation* allégorique” niezwykle trafnie charakteryzuje Pépin (1976:487–488), wedle którego: „la première allégorie consiste à cacher un message sous le revêtement d’une figure; la deuxième, à décrypter la figure pour retrouver le message”. Kluczowe rozróżnienie między alegorycznym komponowaniem tekstu i jego alegorycznym interpretowaniem zachowuje znakomita większość prac poświęconych interesującej

Gdy alegoria jest traktowana jako środek ekspresji literackiej, to wówczas staje się ona przedmiotem zainteresowania tradycji, którą w badaniach nad alegorią zwykło określać się mianem „retorycznej” tudzież „retoryczno-gramatycznej”. Na gruncie tej tradycji alegoria jest postrzegana jako problem przede wszystkim stylistyczny. Rozważania nad alegorią koncentrują się tutaj na jej definicji oraz relacji do innych tropów. Ponadto przyjmuje się tu również, że podstawową zaletą języka jest jego jasność, gdyż to właśnie jasność (tudzież jej brak) umożliwia ocenę poszczególnych figur retorycznych pod kątem ich zrozumiałości i, co za tym idzie, stosowności. W konsekwencji przedstawiciele tradycji retorycznej skłonni są w przeważającej większości raczej negatywnie waloryzować alegorię, ponieważ z obranej przez nich perspektywy zasadniczo utrudnia ona zrozumienie danego komunikatu.

Przykładem prototypowego przedstawiciela tej tradycji może być Kwintylijan (*Inst.* VIII 6, 52), który w odniesieniu do „niejasnej” (*obscurior*) alegorii używa określenia *aenigma*, uznając ją zarazem za „wadę stylu” (*uitium*) i podkreślając, że „zaletą stylu” (*uirtus*) jest wyrażanie się „jasno” (*dilucide*). Tak więc dla przedstawicieli tradycji retoryczno-gramatycznej na miano wielkiego myśliciela zasługuje ten, kto myśli swoje potrafi artykułować w sposób klarowny i niewymagający interpretacji alegorycznej (preferowanym narzędziem hermeneutycznym przedstawicieli tradycji retoryczno-gramatycznej jest egzegeza)⁸.

Gdy natomiast alegoria jest traktowana jako narzędzie interpretacji, staje się ona przedmiotem zainteresowania tradycji, którą (umownie) określić można mianem „hermeneutycznej”⁹. Na gruncie tej tradycji alegoria jest techniką wydobycia na światło dzienne ukrytego sensu odnośnego „komunikatu” (poematu, wróżby itd.). Absolutnie kluczowe z perspektywy moich rozważań jest tutaj to, iż na gruncie tej tradycji alegoria stanowi problem przede wszystkim poznawczy

mnie tu praktyce. Porównaj na przykład Coulter (1976:25), Pépin (1976:78, 91), Quilligan (1979:26), Whitman (1987:3–10), Lamberton (1986:20), Blönnigen (1992:14–19), Dawson (1992:3–5), Struck (2004:2–3), Richardson (2006:64–66), Naddaf (2009:111), Copeland, Struck, (2010:2) i Sijl (2010:107).

⁸ Tradycję retoryczno-gramatyczną gruntownie omawiają Hahn (1967), Lausberg (1998) i Innes (2003). W istotny sposób wspominają o niej również Coulter (1976:5–25), Pépin (1976:89–90, 168–172), Blönnigen (1992:14–19), Atherton (1993:24–26, 473–504), Boys-Stones (2003a:1–5) i Struck (2004:2–3, 69–71, 154–155). W rozdziale poświęconym Arystotelesowi spróbuję wykazać niesłuszność głoszonej przez niektórych badaczy (np. Coulter 1976, Blönnigen 1992, Atherton 1993, Struck 2004) tezy o nieprzejednanej wrogości Arystotelesa wobec wszelkiej alegorii i alegorezy. Zgodzę się jednak co do tego, iż koncepcja Stagiryty stworzyła przesłanki dla wyłonienia się tradycji retoryczno-gramatycznej, która faktycznie jest zasadniczo niechętna alegorii i alegorezy.

⁹ Tak czyni na przykład Todorov (2011:25). Chociaż w niniejszej pracy określeń „hermeneutyka”, a także „działalność hermeneutyczna” używam w odniesieniu do szeroko rozumianej czynności interpretowania (por. np. Rossetti 1998:310), to jednak w toku dalszego wywodu proponuję odróżnienie egzegezy i alegorezy.

(a nie tylko stylistyczny). W przeciwieństwie do tradycji retorycznej przedstawiciele tradycji hermeneutycznej zakładają bowiem, że alegoria jest *jedynym* narzędziem umożliwiającym artykulację pewnych treści. Alegoria nie utrudnia zatem komunikacji. Stanowi ona raczej nośnik treści inaczej niewyraźalnych. Ponieważ niniejsza praca poświęcona została właśnie tym myślicielom, przytoczę w tym miejscu parę wypowiedzi w sposób wzorcowy ilustrujących nastawienie przedstawicieli tradycji określanej w niniejszej pracy mianem „hermeneutycznej”.

Oto na przykład autor papirusu derweńskiego staje na stanowisku, że jedynie „w zagadkach” ([ἐν αἰν]ίγμασ[ι]ν) wyrazić można „wielkie rzeczy” ([μεγ]άλα)¹⁰. Z kolei Platon odnotowuje (*Symp.* 192d1–2), iż „mówienie zagadkami” (αἰνίττεται) umożliwia wyrażenie tego, „czego [inaczej] niepodobna powiedzieć” (ὁ οὐ δύναται εἰπεῖν). Arystoteles zaś stawia znak równości między zagadką i metaforą, gdy wyrokuje w *Retoryce* (1405b4–5), że „z dobrze ułożonych zagadek uzyskać można trafne metafory, ponieważ metafory mówią zagadkowo” (ἐκ τῶν εὖ ἡνιγμένων ἔστι μεταφορὰς λαβεῖν ἐπιεικεῖς· μεταφοραὶ γὰρ αἰνίττονται). O ile zaś Stagiuryta wywodzi metafory z zagadek, o tyle potrafi on też powiedzieć, że metafora (1407b31) umożliwia „wyjaśnianie” (δηλοῦν) różnych rzeczy oraz (1410b11–13) „tworzy nam wiedzę” (ποιεῖ ἡμῖν μάθησιν). W kolejnych rozdziałach przedstawione wyżej stanowiska omówione zostaną dokładnie. Na razie wystarczy jednak zaznaczyć, że już tych kilka stwierdzeń obrazuje bezcenną intuicję Greków: język figuratywny (obejmujący – jak zaraz zobaczymy – zagadki, metafory, symbole i alegorie) jest narzędziem poznania umożliwiającym uchwycenie treści niedostępnych językowi literalnemu.

Jak powyższe wypowiedzi ukazują żywione przez ich autorów przekonanie o poznawczej wartości języka figuratywnego, tak przedstawiciele tradycji hermeneutycznej *unisono* zakładają, że natura pewnych rzeczy nieodzownie wymaga od nas posługiwania się językiem niejasnym, enigmatycznym i symbolicznym. Z perspektywy alegoretów roztrząsanie kwestii takich jak natura bóstwa, struktura kosmosu czy losy duszy nieuchronnie zmusza nas do korzystania z języka na wskroś metaforycznego i alegorycznego (a więc wymagającego specjalnej interpretacji). Doskonałym podsumowaniem tego (powszechnie wśród przedstawicieli tradycji hermeneutycznej panującego) przekonania mogą być znamienne słowa Heraklita z Efezu (DK 22 B 123), wedle którego „[prawdziwa] natura [rzeczy] lubi się skrywać”

¹⁰ PD VII 6–7. Cytuję wedle edycji Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou (2006).

(φύσις [...] κρύπτεσθαι φιλεῖ). Wypowiedź ta sugeruje, iż wyrażenie tudzież poznanie pewnych treści możliwe jest tylko przy użyciu specjalnego języka.

Warto w tym miejscu odnotować, że wedle Diogenesa Laertiosa (IX 6) Heraklit, pragnąc ukryć swą mądrość przed niewtajemniczonym pospółstwem, traktat swój „starał się pisać [co] bardziej niejasno” (ἐπιτηδεύσας ἀσαφέστερον γράψαι), w wyniku czego zaskarbił on sobie przydomek „zagadkowego” (αἰνικτής). Świadcstwo Diogenesa Laertiosa pokazuje, że myśl Heraklita w sposób wręcz wzorcowy reprezentuje powszechnie na gruncie tradycji hermeneutycznej panujące przekonanie o poznawczej wartości języka enigmatycznego: niejasny i zagadkowy styl utożsamiany jest tutaj z prawdziwą mądrością dostępną jedynie nielicznym. Co więcej, świadectwo to wskazuje również na swoistego rodzaju duchowe powinowactwo między ezoteryczną nauką Heraklita a językiem wyrocni: w obu przypadkach zamierzona enigmatyczność chroni ukrytą w ten sposób mądrość przed profanami. Jak Diogenes Laertios przekazuje bowiem (ibid.), że Heraklit ofiarował swoje pismo jako wotum w świątyni Artemidy, tak wedle świadectwa Plutarcha (DK 22 B 93) Heraklit uznawał mówienie „nie wprost” za specyficzną cechę wyrocni, która jedynie „znak daje” (σημαίνει). Wedle przytoczonych świadectw Heraklit świadomie nadawał zatem swoim wypowiedziom wieszczcy i enigmatyczny charakter, sugerując w ten sposób konieczność umiejętnego ich odczytania. Nie będzie przesadą stwierdzenie, iż wskazówka poczyniona w ten sposób przez Heraklita znajdzie swoje zastosowanie w obranym przez alegoretów podejściu do poezji: jak wedle Heraklita wyrocznia jedynie daje pewien znak, tak wedle alegoretów znak takowy daje również poeta. Nie trzeba przy tym dodawać, że w obu przypadkach znak ów wymaga specjalnej (tj. alegorycznej) interpretacji¹¹.

Gdy zapytamy, dlaczego Heraklit naśladował styl wyrocni, celowo posługując się przy tym językiem niejasnym i enigmatycznym, to wówczas alegoreci udzielą nam następującej odpowiedzi. Otóż forma wypowiedzi Heraklita jest całkowicie uzasadniona *naturą* treści, których przekazania podjął się mędrzec z Efezu. Dla pewnych bowiem treści zagadkowy język wyrocni jest *jedynym adekwatnym* środkiem wyrazu. Jednoznacznie świadczą o tym wypowiedzi samych alegoretów.

I tak Heraklit Alegoreta w swej apologii Homera z aprobatą stwierdza, że Heraklit z Efezu przydomek „ciemnego” (σκοτεινός) zawdzięcza temu, iż przedstawia poglądy „za pośrednictwem symboli” (διὰ συμβόλων) i „zagadkowo alego-

¹¹ W tym kontekście Pépin (1976:97) trafnie stwierdza, że: „les allégoristes ne liront pas Homère autrement qu'Héraclite voulait que l'on interprétât la Pythie”. Zobacz też Ramelli (2003:423) i Ramelli, Lucchetta (2004:53).

ryzuje” (αἰνιγματῶδες ἀλληγορεῖ) na temat natury¹². O ile w celu zilustrowania „enigmatyczności” wypowiedzi Efezyjczyka Alegoreta przytacza fragmenty 62 i 49 (DK 22 B), o tyle najbardziej chyba spektakularnym przykładem alegorycznego języka filozofa może być fragment 94 (DK 22 B), wedle którego:

Słońce nie przekroczy bowiem [swych] granic; wszelako gdyby [tak się stało], odnajdą je Erynie, strażniczki Sprawiedliwości (Ἡλῖος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπικούροι ἐξευρήσουσιν).

W przytoczonej wypowiedzi Heraklit wyraża swoją koncepcję kosmologiczną w języku na wskroś metaforycznym: Dikē jest personifikacją Sprawiedliwości i Porządku, podczas gdy Erynie są alegoriami odwiecznych praw kosmosu¹³. Do tej enigmatycznej wypowiedzi Heraklita z Efezu nawiąże również autor papirusu z Derveni. W kolumnie IV (5–9) alegoreta derweński z głęboką atencją powołuje się na Heraklita, przytaczając słynne wypowiedzi Efezyjczyka dotyczące rozmiarów słońca oraz ograniczeń, jakie narzuciły słońcu Erynie, strażniczki Sprawiedliwości (por. DK 22 B 3 i 94). Fakt, że autor papirusu z rewerencją przywołuje myśl Heraklita, jest tu o tyle wymowny, iż pokazuje on, że alegoreta derweński, tak jak Heraklit Alegoreta, uznaje język enigmatyczny za szczególnie predysponowany do wyrażania pewnych treści. Autor papirusu powołuje się zatem na Heraklita z Efezu, by w ten sposób unaocznic, że Orfeusz, tak jak Heraklit, myśli swe wyraził pod postacią zagadek z co najmniej dwóch powodów: po pierwsze, zagadki zapobiegają oczywiście profanowaniu mądrości przez niewtajemniczone pospólstwo, a po drugie – przypominajmy – jedynie „w zagadkach” wyrazić można naprawdę „wielkie rzeczy”.

Przytoczone wyżej świadectwa jednoznacznie ukazują, że tradycja, którą w niniejszej pracy określam mianem „hermeneutycznej”, charakteryzuje się swoistego rodzaju „dowartościowaniem” alegorii i (szeroko rozumianego) języka figuratywnego (obejmującego, jak zaraz zobaczymy, nie tylko alegorie, ale także zagadki,

¹² Heraclit. *Quaest. Hom.* 24, 3–5. Istnieją przynajmniej trzy zasługujące na wspomnienie edycje tekstu Heraklita Alegorety: Oelmann (1910), Buffière (1962) i Russell, Konstan (2005). W niniejszej pracy opieram się na ostatnim z wymienionych tutaj wydań, ponieważ uwzględnia ono najnowszy stan badań nad traktatem znanym nam pod tytułem *Quaestiones Homericæ*. Autora tegoż traktatu (zasadniczo w celu odróżnienia go od jego imiennika z Efezu) określa się często nieco dezawuuującym mianem „Pseudo-Heraklita”. W niniejszej pracy rezygnuję z tego postponującego określenia na rzecz „Heraklita Alegorety” (por. Domaradzki 2011d i 2011e).

¹³ Już Tate (1934:106) słusznie podkreślał (*ad loc.*), że Heraklit przekształca „those spirits of vengeance into personifications of the laws of equipoise on which, he thinks, the universe depends”. Porównaj także Sider (1997:146) i Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou (2006:159).

metafory i symbole). Koniecznie trzeba w tym miejscu podkreślić, że dychotomiczny podział na tradycję retoryczną i hermeneutyczną może być traktowany co najwyżej jako pewna heurystyczna idealizacja umożliwiająca mniej lub bardziej przybliżone klasyfikowanie poszczególnych myślicieli. Podział ten jest oczywiście o tyle problematyczny, iż wcale nietrudno znaleźć przedstawicieli, którzy nie dają się jednoznacznie przyporządkować do tylko jednej z owych tradycji. Wiąże się to zaś z tym, że starożytność zasadniczo nie odróżniała techniki *komponowania* („zaszyfrowywania”) odnośnego „komunikatu” (utworu poetyckiego, przepowiedni wyroczni, itd.) od techniki jego *interpretowania*¹⁴. W rozdziale poświęconym Ferekydesowi z Syros (2.4.2) zobaczymy tedy, że dla niektórych autorów alegoria jest zarówno środkiem literackiej ekspresji, jak i narzędziem filozoficznej interpretacji. Tutaj wystarczy odnotować, iż dwuznaczność ta zaznacza się już na poziomie uzusu językowego: grecki czasownik *alegoryzować* (ἀλληγορεῖν) znaczy zarówno „wyrażać się alegorycznie” jak i „interpretować alegorycznie”.

Oto na przykład Strabon wyrokuje, że Homer opowiada swoje mity, „alegoryzując gwoli pouczenia” (πρὸς ἐπιστήμην ἀλληγορῶν)¹⁵. Z kolei Plutarch w rozprawie *O Izydzie i Ozyrysie* (363d) stwierdza, iż „Grecy alegoryzują Kronosa jako czas, Herę jako powietrze, narodziny Hefajstosa jako przemianę powietrza w ogień” (Ἕλληνας Κρόνον ἀλληγοροῦσι τὸν χρόνον, Ἡραν δὲ τὸν ἀέρα, γένεσιν δὲ Ἡφαίστου τὴν εἰς πῦρ ἀέρος μεταβολήν). Przytoczone wypowiedzi ilustrują odnotowaną wyżej dwuznaczność pojęcia *alegorii*. Strabon używa bowiem czasownika *alegoryzować* w odniesieniu do czynności *komponowania* utworu (tj. posługiwania się alegorią), natomiast Plutarch – w odniesieniu do czynności jego *interpretowania* (tj. przypisywania sensu alegorycznego).

W niniejszej pracy chciałbym przyłączyć się do grona tych wszystkich badaczy alegorii, którzy podkreślają *heurystyczną* wartość rozróżnienia między alegorią rozumianą jako określony sposób narracji i alegorią pojmowaną jako specyficzna

¹⁴ Słusznie ubolewa nad tym Lamberton (1986:20), gdy diagnozuje: „There is a general failure in antiquity to make a clear distinction between allegorical expression and allegorical interpretation”.

¹⁵ Str. I, 2, 7. Warto zaznaczyć, że wedle wszelkiego prawdopodobieństwa Strabon jako pierwszy użył pojęcia *alegorii* w interesującym mnie tu kontekście hermeneutycznym (por. np. Buffière 1956:46 i Whitman 1987:265).

strategia interpretacji¹⁶. W związku z powyższym w kolejnych rozdziałach przeciwstawiać sobie będą alegorię i alegorezę¹⁷.

Pojęcia *alegorii* używać będą wyłącznie w odniesieniu do specyficznej techniki literackiej, której efektem jest *stworzenie* (kompozycja) określonego utworu. Natomiast pojęciem *alegorezy* posługiwać się będą wyłącznie w odniesieniu do hermeneutycznej czynności *interpretowania* danego dzieła, skutkującej przypisaniem mu określonego sensu. W dalszej części pracy spróbuję przy tym pokazać, że wyraźne odróżnianie alegorii i alegorezy umożliwia zrekonstruowanie *filozoficznego i kulturowego* znaczenia tej ostatniej.

3. Alegoreza i egzegeza

W obrębie szeroko rozumianej hermeneutyki antycznej zasadne wydaje się również odróżnienie alegorezy (*interpretacji*) i egzegezy (*komentarza*)¹⁸. Oczywiście próby przeprowadzenia jednoznacznego rozróżnienia między czynnościami czytania i interpretowania tekstu budzić mogą spore wątpliwości¹⁹. Doskona-

¹⁶ Porównaj prace przytoczone w przypisie 7.

¹⁷ W literaturze przedmiotu panuje pewien chaos terminologiczny związany z omawianą tutaj dwuznacznością słowa *alegoria*. Zasadniczo w literaturze francuskojęzycznej (np. Buffière 1956, Pépin 1976, Brisson 1996) i anglojęzycznej (np. Whitman 1987, Lamberton 1986, Dawson 1992) terminu „alegoria” używa się zarówno w odniesieniu do techniki komponowania tekstu, jak i w odniesieniu do techniki jego interpretowania. Zdarzają się oczywiście chlubne wyjątki (np. Quilligan 1979, Ford 2002, Naddaf 2009). Jednakże konsekwentne przeciwstawienie alegorii (techniki komponowania) i alegorezy (techniki interpretowania) jest szczególnie widoczne w obrębie literatury niemieckojęzycznej (np. Müri 1976, Steinmetz 1986, Blönnigen 1992, Hammerstaedt 1998, Gatzemeier 2005). Pépin (1976:487–488 przyp. 2) chwali nawet język niemiecki za bycie w tym względzie „mieux partagée”. Chociaż w niniejszej pracy przeciwstawiam sobie *alegorię* i *alegorezę*, to jednak nie posługuję się tutaj opozycją *alegoryczny* – *alegoretyczny* (Domaradzki 2012b), ponieważ terminy *alegoreza* i *interpretacja alegoryczna* uznają za wystarczająco jednoznaczne. Mało atrakcyjna wydaje mi się również propozycja Radice (2004:7), by alegorię definiować jako „un'interpretazione casuale e rapsodica dei simboli”, a alegorezę jako „una interpretazione *sistemática*, oltre che *filosoficamente motivata* dei medesimi”. Uznanie tak alegorii, jak i alegorezy za interpretacje uniemożliwia (w moim przekonaniu) efektywną ocenę hermeneutycznej działalności poszczególnych przedstawicieli filozofii przedplatońskiej (porównaj rozdział trzeci). W świetle fragmentarycznego i zapośredniczonego charakteru dostępnych nam świadectw uznać trzeba, iż niewiele pomoże tutaj przeciwstawianie sobie „przypadkowości” i „systematyczności” odnośnych wysiłków hermeneutycznych.

¹⁸ W moich dotychczasowych publikacjach pojęciami *alegorezy* i *egzegezy* posługiwałem się niestety w pełni zamienne (por. Domaradzki 2007, 2010a, 2010b, 2011a, 2011b, 2011c, 2011d, 2011e, 2011f, 2011g, 2012a, 2012b). Zasadność odróżnienia *interpretacji* i *komentarza* szczególnie podkreśla Dawson (1992:4–5). W podobnym duchu na specyfikę alegorezy greckiej wskazują Goulet (2005:100–103) i Pałubicka (2012:105–106).

¹⁹ Już Wehrli (1928:1) wskazywał na trudności związane z przeprowadzeniem jednoznacznego rozgraniczenia między „grammatikalische Erklärung” i „allegorische Deutung”.

łej ilustracji trudności związanych z odróżnieniem obu tych czynności dostarcza hermeneutyczna działalność medio- i neopitagorejczyków, a także medio- i neoplatoników: chociaż wielu z tych myślicieli żywiło przekonanie, iż jedynie komentują oni nauki Pitagorasa i Platona, to jednak w praktyce proponowane przez nich egzegezy bardzo często wykraczały poza „zwykły” komentarz. Trudności jednoznacznego rozgraniczenia między egzegezą (objaśnianiem *literalnego* sensu tekstu) i alegorezą (wyłuszczeniem jego *ukrytego* sensu) biorą się stąd, że przy zdefiniowaniu alegorezy jako techniki interpretacji zaakceptować musimy fakt, iż ukryty („alegoryczny”) sens przypisać można praktycznie wszystkiemu²⁰.

Jakkolwiek uznać zatem musimy fakt, że granica między egzegezą i alegorezą pozostaje zawsze płynna, to jednak pożądane wydaje się odróżnienie takiej lektury tekstu, która pozostaje „w obrębie” objaśnianego tekstu, i takiej, która „poza” ów tekst wychodzi²¹. W związku z powyższym pojęciem *egzegezy* posługiwać się będę w niniejszej pracy wyłącznie w odniesieniu do takiego *czytania* tekstu, dla którego nadrzędną wartością pozostaje zawsze niepodważalny autorytet źródła (uznawanego na przykład za natchnione). Natomiast pojęcie *alegorezy* chciałbym zarezerwować dla takiej *interpretacji* tekstu, która nierzadko całkowicie unieważnia sens dosłowny. Oczywiście nawet tutaj wskazać można umowność rozgraniczenia między czytaniem i interpretowaniem tekstu. Dobitnego przykładu dostarcza chociażby zjawisko herezji. Jednakże zachowanie jakiejś różnicy między egzegezą a alegorezą wydaje się o tyle pożądane, iż rezygnacja z niej prowadzi do zatarcia wszelkich różnic między podejściem Greków z jednej strony a podejściem Żydów, Chrześcijan czy Arabów z drugiej (nie ulega wszak wątpliwości fakt, że w tym drugim przypadku interpretatorzy świętych ksiąg pozostają bardzo mocno przywiązani do interesującego mnie tutaj rozróżnienia).

W związku z tym, że kultura grecka nigdy nie wypracowała systemu dogmatów porównywalnego z dogmatami judaizmu, chrześcijaństwa czy islamu, interpretatorów greckich charakteryzował znacznie większy – *sit venia verbo* – „liberalizm hermeneutyczny”. Pewnego rodzaju egzegezę odnajdujemy oczywiście także u starożytnych alegoretów Homera. Teagenes z Region, określane mianem

²⁰ Zgadzam się tym samym z Lambertone (1986:20), który podkreśla, że interpretacja alegoryczna „can comprehend virtually the whole of what we call *interpretation*”. Antyteczne stanowisko zajmuje w tej materii Whitman (1987:7 przyp. 4 i 2000:16–17).

²¹ Prototypowym zwolennikiem hermeneutyki „pozostającej w obrębie” samego tekstu byłby oczywiście Arystarch, który w miejsce alegorezy proponuje raczej egzegezę, dając w ten sposób wyraz przekazanej przez Porfiriusza w *Quaestiones Homericae* (56, 3–4) dyrektywie, by „Homera wyjaśniać za pomocą [samego] Homera” (“Ὅμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν), ponieważ (1, 12–14) „Homer w większości [miejsc] sam siebie objaśnia” (αὐτὸς μὲν ἐαυτὸν τὰ πολλὰ Ὅμηρος ἐξηγεῖται).

„gramatyka”, miał (DK 8, 1a) zapoczątkować badania nad „poprawną greczyzną” (ἐλληνισμός), a także (DK 8, 3) zaproponować określoną lekcję *Iliady* I 381. Również Metrodor z Lampsakos, który w rozdziale trzecim przedstawiony zostanie jako jeden z najważniejszych alegoretów V wieku, proponował określoną lekcję *Iliady* X 252²². Nie ulega zatem wątpliwości, iż początki egzegezy sięgają VI w. p.n.e. i są nierozzerwalnie związane z narodzinami alegorezy. Jednakże w rozdziale trzecim przekonamy się również, że Teagenes (wedle wszelkiego prawdopodobieństwa) i Metrodor (z całą pewnością) skłonni byli *całkowicie* unieważnić dosłowny sens poematu Homera na rzecz proponowanego przez nich sensu alegorycznego (Metrodor odmówi zresztą wprost jakiegokolwiek realnego istnienia herosom i bogom). Podobnego liberalizmu hermeneutycznego nie znajdziemy natomiast u egzegetów działających w obrębie religii judaistycznej, chrześcijańskiej czy muzułmańskiej: żaden z nich nie byłby tedy skłonny odmówić realnego istnienia Bogu, by następnie w jego miejsce wprowadzić jakiś inny byt (powietrze, ogień, itd.). W tym sensie skłonny jestem zatem odróżniać od siebie egzegezę i alegorezę: pierwsza jest czytaniem (komentowaniem) nastawionym na zachowanie (przynajmniej jakiejś części) sensu dosłownego, natomiast druga jest takim interpretowaniem tekstu, w którym troska o zachowanie (jakiegokolwiek) sensu literalnego w ogóle nie musi dochodzić do głosu.

Podsumowując pierwszą część moich rozważań wstępnych, chciałbym jeszcze raz podkreślić, iż jestem w pełni świadom tego, że bardzo często wyraźne odróżnienie od siebie alegorii, alegorezy i egzegezy okazuje się nadspodziewanie trudne, a przeciwstawianie sobie tradycji retorycznej i hermeneutycznej nieuchronnie prowadzi do pewnych (czasami rażących) uproszczeń. Ponownie muszę tutaj przypomnieć zastrzeżenie, że *wszystkie* proponowane tutaj rozróżnienia oraz bazujące na nich klasyfikacje mają charakter *idealizacji*. Choć w poniższych rozważaniach zakładam, że rozgraniczanie między tradycją retoryczną i hermeneutyczną jest uzasadnione heurystycznymi potrzebami mojego wywodu, to jednak zaznaczyć również muszę, iż o problematyczności owego rozróżnienia świadczy już sam rodowód omawianego tutaj pojęcia. Niniejszym musimy się zatem pokusić o próbę zrekonstruowania podstawowych narzędzi pojęciowych starożytnej hermeneutyki.

²² DK 61, 5. W świadectwie tym Metrodor podkreśla, że występujące w *Iliadzie* (X 252) słowo πλέων „ma dwa znaczenia” (δύο σημαίνειν), gdyż z jednej strony znaczy ono „pełny”, a z drugiej „więcej”. Jak egzegeza Metrodora opierała się tedy na dwuznaczność słowa πλέων, tak Arystoteles, analizując ten sam wers *Iliady*, również stwierdzi (*Poet.* 1461a25–26), że zarzuty kierowane pod adresem Homera biorą się stąd, iż słowo πλείω jest „dwuznaczne” (ἀμφιβόλον). Porównaj wyżej rozdział 5.5.2.

4. Narzędzia hermeneutyki antycznej

Niniejsza praca poświęcona jest praktyce interpretacji alegorycznej. Koniecznie musimy jednak odnotować fakt, iż w (będącym przedmiotem moich rozważań) początkowym okresie greckiej hermeneutyki słowo *alegoria* (ani tym bardziej *alegoresa!*) nie było używane przez starożytnych. Nie będzie wręcz przesadą stwierdzenie, że używanie pojęcia *alegorii* w odniesieniu do hermeneutycznej działalności Greków uznać można za (w jakimś przynajmniej stopniu) zniekształcający sposób myślenia starożytnych²³.

Narodziny praktyki interpretacji alegorycznej wiążą się nie tyle z pojęciem *alegorii*, ile raczej z takim poświadczonymi pojęciami jak *hypónoia*, *ainigma* i *symbolon*. Jak zaraz zobaczymy, wszystkie te pojęcia łączy konieczność wydobywania na światło dzienne ukrytego sensu danego obiektu kulturowego (poematu, wróżby, obrzędu, itd.). Analiza semantyki tych terminów wydaje się przy tym o tyle istotna, iż umożliwia ona dostrzeżenie ścisłego związku między praktyką (alegorycznego) interpretowania poezji z jednej strony a praktyką (alegorycznego?) interpretowania wróżb i wyroczni z drugiej²⁴. Nie trzeba przy tym dodawać, że znaczenia istotnych dla mnie tutaj słów konstituowały się właśnie w toku przypisywania ukrytego sensu „komunikatom” tak różnym jak wróżby czy poematy.

4.1. Allēgoría

Słowo *allēgoría* (ἀλληγορία) jest połączeniem dwóch wyrazów: *allos* (ἄλλος), czyli „inny”, i *agoreuein* (ἀγορεύειν), czyli „zabierać głos na agorze”, „przemawiać publicznie na zgromadzeniu”, „ogłaszać”, „mówić”. Źródłowo słowo to znaczy tedy „mówić coś innego aniżeli to, co mówi się otwarcie (publicznie)”. Takie „klasyczne” rozumienie alegorii odnajdujemy na przykład u żyjącego (najprawdopodobniej) na przełomie I i II w. n.e. Heraklita Alegorety, który definiuje alegorię (5, 2) właśnie jako „trop głoszący coś jednego, lecz oznaczający coś innego od tego, co mówi” (ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίων).

²³ Struck (2004:3 przyp. 1) trafnie podkreśla, że pojęcie *alegorii* „has the disadvantage of invoking a genre of writing, not developed until the early medieval period”. Porównaj też Long (2006:213).

²⁴ Już Buffière (1956:45) zaznaczał, że analizy tych pojęć umożliwiają zrozumienie, iż „l'interprétation des mythes d'Homère est en liaison avec d'autres tendances profondes et primitives de l'âme grecque, comme la croyance aux oracles ou aux présages”.

Jak podkreślałem jednak wyżej, termin *allēgoría* jest stosunkowo późny. Wszystkie znane nam przypadki użycia tego słowa (w interesującym mnie tu kontekście hermeneutycznym) pochodzą z przełomu naszej ery. Kapitalne znaczenie ma świadectwo żyjącego na przełomie I i II w. n.e. Plutarcha, który przekazuje (*De aud. poet.* 19 e–f), że to, co „obecnie” (νῦν) zwie się *alegorią*, „dawniej” (πάλαι) określane było mianem *hypónoia* (ὑπόνοια). Wedle Plutarcha zatem najwcześniejszym technicznym terminem używanym w odniesieniu do wszelkiego „ukrytego sensu” był termin *hypónoia*, który dopiero później zastąpiony został przez dobrze nam dzisiaj znany termin *allēgoría*²⁵.

Pojęcie alegorii zna już Strabon (68/63 p.n.e. – 24/26 n.e.), którego stwierdzenie (I, 2, 7), że Homer „alegoryzuje gwoli pouczenia”, jest pierwszym znanym nam przypadkiem użycia słowa *alegoria* w rozpatrywanym tutaj sensie hermeneutycznym²⁶. W odniesieniu do ukrytego znaczenia wyrazem tym posługuje się także Święty Paweł (Ga 4, 24), który przypowieść o dwóch synach Abrahama uznaje za „alegorię” (ἀλληγορούμενα). W świetle dostępnych nam świadectw możemy jednak założyć, że pojęcie *alegorii* wchodzi do powszechnego użycia dopiero około I w p.n.e. Brak źródeł potwierdzających wcześniejsze użycie tego słowa skłania zatem do wniosku, iż w okresie początkowym termin *alegoria* nie odegrał szczególnie doniosłej roli w rozwoju tradycji hermeneutycznej²⁷.

²⁵ Na gruncie tradycji retoryczno-gramatycznej pojęciem alegorii posługują się w epoce hellenistycznej tacy myśliciele jak Demetriusz, Filodem, Cyceron czy Kwintylian. Porównaj na przykład Buffière (1956:47), Pépin (1976:88–90), Whitman (1987:264–265) i Blönnigen (1992:14–17). Do niektórych z proponowanych przez tych autorów definicji alegorii nawiążę poniżej. Tutaj wystarczy jeszcze odnotować, że jedyne świadectwo dokumentujące wcześniejsze użycie tego terminu na gruncie tradycji hermeneutycznej ma charakter niepewny. Oto pojęciem alegorii (w kontekście czynności *interpretowania*) posługiwać się miał Kleantes z Assos. Filozof ten interpretował pojawiające się w *Odysei* (X 305) czarodziejskie zioło μῶλον jako „alegorycznie” (ἀλληγορικῶς) przez poetę przedstawiony „rozum” (λόγος), objaśniając ową alegorię w ten sposób, iż wszystkie nasze żądze i namiętności mogą „zostać osłabione” (μωλύονται) właśnie za pomocą rozumu (SVF I 526). Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa przytoczony w owym świadectwie przysłówek „alegorycznie” pochodzi od Apoloniusza referującego poglądy Kleantesa. Porównaj Buffière (1956:47 przyp. 12) i Whitman (1987:264). Zobacz też Long (2006:234 przyp. 52).

²⁶ Porównaj wyżej przypis 15.

²⁷ Gdy jednak słowo *alegoria* zadomowiło się już na dobre w tradycji hermeneutycznej, to wówczas znaczenie jego nie było ograniczone wyłącznie do ukrytego sensu poematów. W okresie późniejszym termin ten używany był na przykład w odniesieniu do wszelkiego rodzaju proroczych snów. Przykładowo żyjący w II w. n.e. Artemidor z Daldis mówił w swoim *Senniku* (I 2) o wymagających interpretacji snach „alegorycznych” (ἀλληγορικοί), które „objawiają [*lub*: oznaczają] jedne rzeczy za pośrednictwem innych” (δὲ ἄλλων ἄλλα σημαίνοντες). Porównaj na przykład Buffière (1956:55–56), Struck (2004:183–184 i 2010:63–64) oraz Todorov (2011:27). Na gruncie ówczesnej *oneirokrytyki* termin *alegoria* oznaczał zatem sen, którego ukryte znaczenie należało wydobyć na światło dzienne w taki sam sposób, w jaki wydobywało się alegoryczny sens poematu.

4.2. *Hypónoia*

Wedle przytoczonego wyżej świadectwa Plutarcha rolę taką odegrać miało natomiast pojęcie *hypónoia*. Pierwotnie słowo to oznaczało „podejrzenie”, „przypuszczenie”, „domysł” czy nawet „podtekst”, jako że wywodzi się ono od czasownika *hyponoiein* (ὑπονοεῖν), który znaczy „podejrzewać”, „przypuszczać”, „domyślać się”. W sensie „ukrytego znaczenia” czy też „ukrytej myśli” (dosł. „pod-sensu”) słowem tym posługują się Ksenofont i Platon. I tak u Ksenofonta (*Symp.* III 6) Sokrates konstatuje, że głupota rapsodów wynika stąd, iż „nie znają oni ukrytych znaczeń” (τὰς ὑπονοίας οὐκ ἐπίστανται) poezji Homera. Natomiast u Platona (*Resp.* 378d6–8) Sokrates stwierdza, że mity opowiadane przez Homera nie mogą być wpuszczane do idealnego państwa niezależnie od tego, „czy mają one jakieś ukryte znaczenie, czy też nie” (οὐτ’ ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν), ponieważ „młody człowiek nie potrafi osądzić, co jest ukrytym znaczeniem, a co nie” (νέος οὐχ οἴος τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὄμη). Do obu tych absolutnie kluczowych świadectw powrócę jeszcze w rozdziale trzecim (porównaj niżej 3.3 i 3.9.1) oraz czwartym (porównaj niżej 4.2). Tutaj warto odnotować, że oba te świadectwa uprawniają do stwierdzenia, iż w czasach Ksenofonta i Platona interpretacja alegoryczna była już praktyką stosowaną powszechnie.

Wydaje się jednak, że również termin *hypónoia* (tak jak *allēgoría*) nie może zostać uznany za najważniejsze pojęcie hermeneutyki antycznej. Obok świadectw Ksenofonta i Platona możemy co prawda wskazać konteksty, w których słowo *hypónoia* oznacza coś, co poddawane jest szeroko rozumianej interpretacji. Przykładowo Eurypides posługuje się tym wyrazem w ogólnym sensie „znaku”²⁸. U Tukidydesa (II, 41, 4) słowo to użyte zostaje w odniesieniu do charakterystycznego dla poety „domysłu co do faktów” (τῶν δ’ ἔργων τὴν ὑπόνοιαν). Wreszcie Arystoteles, przeciwstawiając sobie starszą i nowszą komedię, orzeka (*Eth. Nic.* 1128a22–24), że w przypadku pierwszej narzędziem wywołującym śmiech jest „mowa jawnie nieprzyzwoita” (αἰσχρολογία), natomiast w przypadku drugiej – „ukryta insynuacja” (ὑπόνοια). Wymienione wyżej znaczenia słowa *hypónoia* tworzą sieć sensów, które można uporządkować na zasadzie podobieństwa rodzinnego. Niezależnie od tego, czy w grę wchodzi „ukryte znaczenie”, „insynuacja” czy szeroko rozumiany „znak”, we wszystkich tych przypadkach konieczna okazuje się odpowiednia interpretacja (jest tak nawet w przypadku dość nietypowego użycia omawianego słowa u Tukidydesa).

Jakkolwiek ważny, termin *hypónoia* musi jednak ustąpić pierwszeństwa pojęciom „zagadka” (αἴνιγμα) i – spokrewnionemu z tymże – „mówić zagadkowo” (αἰνίττεσθαι). Wydaje się bowiem, że właśnie te słowa były najczęściej używane w obrębie interesującej mnie tutaj tradycji hermeneutycznej²⁹.

4.3. Ainigma

Z perspektywy niniejszych rozważań pojęcie *zagadki* wiąże się z co najmniej trzema zasługującymi na szczególną uwagę obszarami działalności hermeneutycznej³⁰. Greckie słowo *ainigma* oznacza bowiem alegoryczny sens poematu (1.4.3.1), szeroko rozumianą zagadkę (1.4.3.2) i wreszcie ukryty sens wszelkiej wyroczeni, wróżby czy przepowiedni (1.4.3.3). O ile we wszystkich tych przypadkach enigmatyczny sens odnośnego „komunikatu” wymaga stosownej interpretacji, o tyle wszystkie te znaczenia słowa *ainigma* pozostają w *bezpośrednim* związku z rozwojem antycznej hermeneutyki. Przyjrzyjmy się im pokrótce.

4.3.1. Enigmatyczny sens poematu

Znamienny jest fakt, iż w papiirusie z Derveni termin *hypónoia* nie występuje ani razu. W tej alegorycznej interpretacji teogonii orfickiej (której dokładniej przyjrzymy się w rozdziale trzecim) pojawiają się natomiast słowa „zagadka”, (αἴνιγμα)³¹, „zagadkowy” (αἰνιγματώδης)³² i „mówić zagadkowo” (αἰνίξεσθαι)³³. Jak

²⁹ Kluczową rolę pojęć *hypónoia* i *allēgoría* odnotowuje praktycznie każda praca poświęcona rozwojowi starożytnej hermeneutyki. Porównaj na przykład Buffière (1956:45–48), Pépin (1976:85–92), Whitman (1987:263–268), Blönnigen (1992:11–19), Ford (2002:72–73), Richardson (2006:64–65) i Naddaf (2009:111–112). Jak nie wszyscy badacze dostrzegają natomiast kapitalne znaczenie pojęcia *zagadki*, tak na wyróżnienie zasługują tutaj Tate (1929b:149–150), Buffière (1956:48–49), Colli (1997:52–69), Ford (2002:73–75 i 85–87), Struck (2004:39–50 i 171–179 i 2010:68), Richardson (2006:65–66), Naddaf (2009:112) i Obbink (2010:16). Zobacz też Henry (1986:155 przyp. 16).

³⁰ Porównaj Struck (2004:172–173). Na ustaleniach tej pracy opieram się w niniejszym rozdziale przede wszystkim.

³¹ PD VII 6.

³² PD VII 5.

³³ PD IX 10, X 11, XIII 6, XVII 13.

papirus derweński należy przy tym do najważniejszych świadectw na temat początków greckiej hermeneutyki, tak pojęcie *enigmy* odnajdujemy u najwcześniejszych jej przedstawicieli. Przykładowo Diogenes Laertios przekazuje (I 122), że w kontekście swych rozpraw o bogach Ferekydes złożyć miał następującą deklarację: „wszystko bowiem wyrażam zagadkowo” (ἅπαντα γὰρ αἰνίσσομαι). Deklarację tę potwierdzają Porfiriusz i Proklos: wedle pierwszego (DK 7 B 6) Ferekydes „wyrażał się enigmatycznie” (αἰνιττομένου), wedle drugiego (DK 7 A 12) nauka Ferekydesa była „zagadkowa” (αἰνιγματώδης)³⁴.

Z racji koniecznych ograniczeń nie mogę oczywiście wyliczać tutaj *wszystkich* świadectw, w których słowo *ainigma* użyte zostało w interesującym mnie znaczeniu „alegorycznego sensu poematu”. Ponieważ niniejsza praca obejmuje klasyczny okres filozofii antycznej, można by zapewne zakończyć ten pobieżny przegląd zwróceniem uwagi na znamienne wypowiedź Arystotelesa, który w *Meteorologicie* (347a6) również sugeruje, że dawni myśliciele „mówili zagadkowo” (ἠνίττοντο) o Okeanosie. Niepodobna jednak nie wspomnieć w tym miejscu o Platonie, który do praktyki „mówienia zagadkami” odwołuje się niesłychanie często. Zanim przyjrzymy się wypowiedziom Platona, konieczne podkreślić trzeba jednak dwie kwestie. Po pierwsze, pojęcia *zagadki* i *zagadkowego wyrażania się* mają u Platona bardzo często wydźwięk głęboko ironiczny³⁵. Po drugie, częstotliwość, z jaką słowa te występują w dialogach filozofa, ponad wszelką wątpliwość potwierdza tezę o ich kapitalnym znaczeniu dla rozwoju starożytnej hermeneutyki.

I tak Platon bardzo często mówi o „enigmatycznym” sensie danej wypowiedzi, gdy podejmuje polemikę z odnośnym stanowiskiem. Rozpatrzmy parę przykładów. W *Politei* (331c–332c) rozważa Sokrates twierdzenie, że sprawiedliwość polega na tym, by każdemu oddawać to, co mu się należy. Filozof podaje następujący kontrprzykład: nie można oddawać broni jej prawowitemu właścicielowi, gdy ten oszalał, ponieważ wówczas wyrządzi on sobie krzywdę, a tego oczywiście niepodobna uznać za sprawiedliwość. Sprowadziwszy pogląd przypisywany poecie do absurdu, Sokrates ironicznie stwierdza, że Simonides „w poetyckiej zagadce ukrył”

³⁴ Jak autor derweński za „zagadkowy” (αἰνιγματώδης) uznaje zatem poemat orficki, który poddaje interpretacji alegorycznej (porównaj wyżej przypis 32), tak tego samego słowa w odniesieniu do myśli Ferekydesa używa Proklos. Paralelizm ten podkreśla Schibli (1990:117 przyp. 30). Zobacz też Ford (2002:74 przyp. 29).

³⁵ Ironię tę podkreślają Tate (1929b:149–150, 152), Ford (2002:85, 213–214) i (przede wszystkim) Struck (2004:47–49).

(ἡνίξατο [...] ποιητικῶς) odpowiedź na pytanie, czym jest sprawiedliwość³⁶. W *Lizysie* (214a–e) Sokrates zastanawia się nad prawdziwością wyrażonego w *Odysei* (XVII 218) poglądu, iż rzeczy podobne bóg zawsze prowadzi ku sobie. Filozof wysuwa hipotezę (214b7), że jest to najprawdopodobniej tylko „połowiczna prawda” (τὸ ἥμισυ), skoro ludzie źli muszą sobie nawzajem szkodzić, po czym konkluduje (214d4), iż ci, którzy pogląd taki wypowiadają, „zapewne formułują zagadkę” (τοῖνυν αἰνίττονται). W *Alkibiadesie II* (147b–d) interpretuje Sokrates fragment przypisywanego Homeroowi eposu komicznego *Margites*. Chociaż dialog ten nie jest najprawdopodobniej autentycznym utworem Platońskim, to jednak zagadkowa myśl poety potraktowana zostają z ironią charakterystyczną dla samego Platona: słowa poety, że Margites umiał wprowadzić wiele rzeczy, lecz niestety wszystkie umiał źle, zostają poddane prześmiewczej reinterpretacji, którą poprzedza zastrzeżenie (147d2), iż Homer oczywiście „wyraża się zagadkowo” (αἰνίττεται).

Powyższe wypowiedzi ilustrują ironiczne nastawienie Platona do wszelkich prób alegorycznego interpretowania zagadek poetów. Warto jednak podkreślić fakt, iż Platon posługuje się pojęciem zagadki nie tylko w kontekście swej polemiki z praktyką alegorezy. W *Apologii* (27a1) Sokrates wprawdzie sugeruje, że pozew Meletosa jest „zagadką” (αἴνιγμα), po czym wnet ironicznie konstataje, iż ewidentna niekonsekwencja w zarzutach jego oskarżyciela wskazuje na to, że Meletos „układa zagadki” (αἰνίττεσθαι)³⁷. Jak ostrze ironii Platońskiego Sokratesa nie jest tutaj wymierzone bezpośrednio przeciwko praktyce alegorycznej interpretacji poezji, tak z podobną ironią traktuje Platon „enigmatyczne” stanowiska każdego rozmówcy, z którym filozof podejmuje polemikę. W *Teajtecie* (152a–164d) analizuje Sokrates słynną tezę Protagorasa, podług której człowiek jest miarą wszystkich rzeczy. Zastrzegłszy (152b1), iż jest mało prawdopodobne, aby Protagoras „bredził” (ληρεῖν), Sokrates ironicznie konstataje (152c8–9), że „arcymądry” (πάσσοφός) Protagoras pogląd swój „wyraził enigmatycznie” (ἡνίξατο). W *Charmidesie* (161d2) rozważa Sokrates przedłożoną mu definicję pojęcia „umiaru” (σωφροσύνη), zgodnie z którą być umiarkowanym znaczy „robić swoje” (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν). O ile zaś Sokrates dowodzi, że taki „umiary” oznaczałaby *de facto* dezintegrację państwa, o tyle spro-

³⁶ Pl. *Resp.* 332b9–c1. Tłumaczenie Władysława Witwickiego.

³⁷ Pl. *Apol.* 27d5–6. Tłumaczenie Władysława Witwickiego. Colli (1997:57–58) wydaje się nie dostrzegać ironii, z jaką Platoński Sokrates posługuje się tutaj pojęciem zagadki. Trafnie rozpoznaje tę ironię natomiast Struck (2004:49 przyp. 62).

wadziwszy ową definicję do absurdu, filozof ironicznie diagnozuje, iż ten, kto taką definicję zaproponował najwidoczniej „zagadkę układał” (ἠνίπττετο)³⁸.

Powyższe cytaty pokazują, że Platon wykorzystuje pojęcie zagadki jako narzędzie nie tylko *interpretowania*, ale także *kwestionowania* konkurencyjnych stanowisk. We wszystkich wymienionych wyżej przypadkach filozof stosuje bowiem tę samą strategię: znalazłszy błąd w czyimś rozumowaniu, filozof ironicznie uznaje odnośną wypowiedź za zamierzoną zagadkę³⁹. Możemy więc powiedzieć, że u Platona pojęcia *zagadki* i *zagadkowego wyrażania się* bardzo często występują w kontekście elenktycznym: zbijanie poglądów rozmówcy dokonuje się poprzez wykazanie „enigmatyczności” jego wywodów. Ten głęboko ironiczny sens pojęcia zagadki wydaje się być stworzony przez Platona, który o *enigmatie* mówi wtedy, gdy w poglądach swego rozmówcy odnajduje jakąś aporię.

Nawiązując do przytoczonych wyżej wypowiedzi Platona, Struck (2004:49) słusznie podkreśla przy tym okoliczność, iż strategia ta nie mogłaby przynieść pożądaných efektów retorycznych, gdyby za czasów Platona tradycja interpretowania wszelkiego rodzaju zagadek nie była już zjawiskiem powszechnym. Inaczej mówiąc, Platon mógł skutecznie ośmieszać „enigmatyczność” (tj. niedorzeczność) wywodów swoich adwersarzy tylko dlatego, że praktyka interpretacji alegorycznej ukształtowała się już na tyle, iż wszyscy doskonale wiedzieli, do jakiej tradycji Platon nawiązuje. W kontekście roli, jaką pojęcie *zagadki* odegrało w rozwoju hermeneutyki antycznej, musimy zatem dobitnie podkreślić doniosłość okoliczności, iż Platoński Sokrates wykorzystuje pojęcie *enigmaty* jako narzędzie nie tylko interpretowania, lecz także zbijania konkurencyjnych stanowisk. O ile bowiem przed Platonem powszechnie posługiwano się interesującym mnie tutaj pojęciem w odniesieniu do alegorycznego sensu poematu, o tyle Platon reinterpretuje to znaczenie, ażeby z pojęcia *zagadki* uczynić synonim *aporii*. Z perspektywy moich rozważań szczególnie istotny jest przy tym fakt, że nawet to (specyficznie Platońskie) znaczenie pojęcia *zagadki* jednoznacznie wskazuje na potrzebę wydobycia na światło dzienne ukrytego sensu poematu (*Politeia*, *Lizys*, *Alkibiades II*), aktu oskarżenia (*Apologia*), czy tezy filozoficznej (*Teajtet*, *Charmides*). Koniecznie musimy jednak w tym miej-

³⁸ Pl. *Charm.* 162a10. Tłumaczenie Władysława Witwickiego.

³⁹ O ile pojęcia *zagadki* używa zatem Platon bardzo często w sensie *pejoratywnym*, o tyle strategię tę niezwykle trafnie opisuje Struck (2004:49), wedle którego: „Socrates examines a nugget of wisdom, finds it faulty, ironically claims that we need to read it as an enigma in order to understand its real message, and then puts forward an interpretation of the saying”.

scu podkreślić, iż Platon nie zawsze posługuje się pojęciem *zagadki* w przedstawionym wyżej głęboko ironicznym i zasadniczo pejoratywnym sensie.

W *Liście drugim* (312d7–e1) Platon wskazuje na konieczność mówienia o naturze Pierwszego „za pośrednictwem zagadek” (δι’ αἰνιγμῶν), ażeby nauka ta nie dostała się w niepowołane ręce⁴⁰. Podobnie w *Liście siódmym* (332d6–7) Platon wyjaśnia, że jego nauczanie Dionizjosa nie miało bynajmniej charakteru „jawnego” (ἐναργῶς), lecz właśnie ze względu na bezpieczeństwo nauki „wyrażone zostało w formie enigmatycznej” (αἰνιττόμενοι). A zatem obok opisanego wyżej sensu ironicznego pojęcie zagadki może mieć u Platona takie samo znaczenie, jakie ma ono u autora derweńskiego czy Ferekydesa (patrz wyżej). Dla Greka zagadka była bowiem *zawsze* narzędziem umożliwiającym ochronę mądrości przed osobami niepowołanymi. Jak enigmatyczność wypowiedzi oznaczała niezmiennie konieczność odpowiedniego jej zinterpretowania, tak z perspektywy niniejszych rozważań sprawą zasadniczo drugorzędną jest to, czy Platon używa pojęcia *zagadki* w sensie ironicznym, czy też nie.

W *Teajecie* (152c9–10) Sokrates stwierdza, że Protagoras myśl swą „wyraził zagadkowo jedynie dla niewykształconego pospółstwa, natomiast swoim uczniom mówił on potajemnie całą prawdę” (μὲν ἠνίξατο τῷ πολλῷ συρφετῷ, τοῖς δὲ μαθηταῖς ἐν ἀπορρήτῳ τὴν ἀλήθειαν ἔλεγεν). W najprawdopodobniej nieautentycznym *Alkibiadesie II* Sokrates wyrokuje, iż Homer „ukrywa swoje myśli w zagadce (αἰνίττεται), tak jak zresztą inni niemal wszyscy poeci”⁴¹. We wszystkich przytoczonych tutaj wypowiedziach Platona dochodzi do głosu przekonanie charakterystyczne dla ówczesnej mentalności greckiej: zagadka skrywa mądrość, do której trzeba dotrzeć. Niezależnie od tego, czy wypowiedzi Platona mają charakter prześmiewczy, czy też nie, doskonale zgadzają się one z przekonaniem ówczesnych alegoretów: enigmatyczność komunikatu jest niechybnym dowodem na to, że autor starał się ukryć swą mądrość przed niewtajemniczonymi. Kwestia złożonego stosunku Platona do alegorezy omówiona zostanie dokładniej w czwartym rozdziale niniejszej pracy. Tutaj wystarczy podkreślić jeszcze raz, iż częstotliwość, z jaką Platon odwołuje się do praktyki „enigmatycznego wyrażania się” (mimo częstej ironii), ponad wszelką wątpliwość dowodzi, że pojęcie *zagadki* uznać trzeba za

⁴⁰ Właśnie to świadectwo przytacza Pépin (1976:120) jako dowód na to, że Platon „admet et pratique lui même l’allégorie comme moyen d’expression”.

⁴¹ Pl. *Alc.* 2, 147b7–8. Tłumaczenie Leopolda Regnera.

podstawowy termin hermeneutyki antycznej: zinterpretowanie zagadki jest bowiem zawsze równoznaczne z wydobyciem na światło dzienne jej ukrytego sensu.

W kontekście roli, jaką pojęcie *zagadki* odegrało w rozwoju starożytnej hermeneutyki, koniecznie wspomnieć trzeba jeszcze o dwóch innych znaczeniach tego słowa, które również pozostają w *bezpośrednim* związku z czynnością interpretowania.

4.3.2. Enigmatyczny sens zagadki

Pleonastyczny tytuł niniejszego podrozdziału ma unaocznic, że najbardziej podstawowym znaczeniem słowa *ainigma* nie jest oczywiście omówiony wyżej „alegoryczny sens” poematu (tudzież innej wypowiedzi), ale po prostu szeroko rozumiana „zagadka”. W odniesieniu do słynnej zagadki Sfingi, Pindar (frg. 177)⁴², Sofokles (*Oed. Tyr.* 393, 1525) i Eurypides (*Phoen.* 48, 1049, 1688, 1731, 1759) posługują się właśnie słowem *ainigma*⁴³. Wielokrotnie podkreślano przy tym okoliczność, iż grecką umysłowość fascynowała dwuznaczność zagadki poddającej się różnym interpretacjom⁴⁴. Fascynację tę podkreślali sami filozofowie: wspominając zwyczaj „opowiadania dwuznaczności” (ἐπαμφοτερίζουσι), Platon podaje przykład zagadki o eunuchu i nietoperzu (*Resp.* 479b11–c3), podczas gdy Arystoteles w podobnym kontekście przywołuje zagadkę o stawianiu baniek (*Rhet.* 1405b1 i *Poet.* 1458a29–30). O ile zaś Grecy uznawali umiejętność poprawnego zinterpretowania takich zagadek za oznakę wielkiej mądrości i gruntownego wykształcenia, o tyle przekonanie to stworzyło kontekst kulturowy, w którym niejako „naturalnie” również poezję uznano za skarbnicę ukrytej mądrości.

W konsekwencji zinstytucjonalizowana została praktyka swoistego rodzaju hermeneutycznych zawodów, w trakcie których prześcigano się w mniej lub bardziej pomysłowych interpretacjach enigmatycznego sensu poematów. Jak w agonach tych szczególnie celowali sofisci, tak doskonałej ilustracji owej praktyki dostarcza nam Platoński *Protagoras*. W dialogu tym Sokrates parodiuje (343c–347a)

⁴² Świadectwo to uznaje Colli (1997:54) za najstarszy przekaz dotyczący tego słynnego mitu.

⁴³ W jednym miejscu (*Phoen.* 1353) używa Eurypides rzadszej formy αἰνιγμός.

⁴⁴ Najdobitniej uczynił to chyba Colli (1997:48), który trafnie diagnozował, że niejasność (tj. enigmatyczność) charakterystyczna dla wszelkiego rodzaju wieszczania była dla Greków „[o]znaką przejścia od sfery boskiej do sfery ludzkiej”.

sofistyczne popisy hermeneutyczne, interpretując pieśń Simonidesa w taki sposób, że w ostatecznym rozrachunku filozof wyprowadza z niej swój intelektualizm etyczny (por. Domaradzki 2011h:127–128). Wkład sofistyki w rozwój starożytnej alegorezy omówię dokładniej w rozdziale trzecim, tutaj wystarczy natomiast ponownie podkreślić, iż przy całej swej ironii proponowana przez Sokratesa karkołomna interpretacja enigmatycznych słów Simonidesa wykorzystuje silnie w ówczesnej mentalności zakorzenione przekonanie, że mądrość pradawnych poetów została przez nich ukryta w poematach pod postacią zagadek.

4.3.3. Enigmatyczny sens wyroczni

W kontekście rozwoju praktyki interpretacji pojęcie *zagadki* odegrać zatem musiało rolę niemożliwą wręcz do przecenienia: niezależnie od tego, czy odnośna *enigma* zadana została przez Sfinę, czy poetę, konieczne było wydobyć na światło dzienne jej ukrytego sensu. Słowo *ainigma* posiada jednak przynajmniej jeszcze jedno znaczenie, o którym niepodobna nie wspomnieć przy omawianiu narodzin hermeneutyki antycznej. O ile bowiem słowo *zagadka* oznaczało także enigmatyczny sens wróżby lub przepowiedni, o tyle również zagadkę zadaną przez wyrocznię trzeba było przecież odpowiednio zinterpretować.

W odniesieniu do enigmatycznych słów wszelkich wyroczni, wróżb i przepowiedni pojęcia *ainigma* używają Ajschylos (*Ag.* 1112, 1183), Sofokles (*Oed. Tyr.* 439)⁴⁵ i Eurypides (*Supp.* 138, *Ion* 533). Zagadkowy język wróżb i wyroczni obśmiewa także Arystofanes (*Av.* 970, *Eq.* 196, 1085)⁴⁶. Jednakże z tekstów filozoficznych najważniejsze świadectwo potwierdzające związek zagadki z wyrocznią pochodzi znowu od Platona. Zastanawiając się nad sensem słynnej wypowiedzi Pytii, uznającej go za najmądrzejszego spośród wszystkich ludzi, Sokrates podkreśla w *Apologii* (21b4), że wyrocznia delficka „mówi zagadkami” (αἰνίττεται). Podobnie zdobiący wyrocznię delficką napis, nakazujący poznanie samego siebie, zostaje w *Charmidesie* (164e6–165a1) zinterpretowany jako wypowiedź, która „w sposób

⁴⁵ Sofokles używa w tym miejscu przymiotnika αἰνυτός.

⁴⁶ Wszędzie tutaj pojawia się czasownik αἰνίττεσθαι.

bardziej zagadkowy” (αἰνιγματωδέστερον) i „charakterystyczny dla wieszczbiarza” (ὡς μάντις) nakazuje bycie rozważnym⁴⁷.

Umiejętność poprawnego zinterpretowania wszelkich wyroczni, wróżb i przepowiedni oznaczała dla interpretatora jeszcze większy prestiż społeczny, aniżeli to miało miejsce w przypadku rozwiązania „zwykłych” zagadek. O ile zaś wraz z postępującą instytucjonalizacją praktyk wróżbiarskich pojęcie *zagadki* używane było w odniesieniu do ukrytego sensu wyroczni, wróżb i przepowiedni, o tyle wydobywanie owego sensu w istotny sposób przypominało wydobywanie na światło dzienne ukrytego znaczenia poematu. Pojęcie *zagadki* obrazuje zatem powinowactwo i wzajemne przeplatanie się praktyk alegorezy i wróżbiarstwa⁴⁸. Jak w obu przypadkach enigmatyczny sens odnośnej wypowiedzi wymaga przy tym stosownej interpretacji, tak pojęcie *zagadki* zostało także wykorzystane do objaśniania co bardziej enigmatycznych praktyk misteryjnych⁴⁹.

Kluczowym świadectwem jest tutaj słynny fragment *Fedona* (69c3–7), w którym Platon, wykorzystując pojęcia *zagadki* do zinterpretowania określonej praktyki religijnej:

Zapewne ci, którzy nam ustanowili wtajemniczające obrzędy, nie byli wcale jakimiś miernymi [ludźmi], lecz w rzeczywistości dawno temu dali oni enigmatycznie do zrozumienia, że kto do Hadesu przybędzie niewtajemniczony i bez święceń, ten będzie leżał w błocie, a kto tam przybędzie oczyszczony i wtajemniczony, ten będzie mieszkał pośród bogów (καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρω κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει).

⁴⁷ Gwoli ilustracji przytaczam tu tylko garść reprezentatywnych wypowiedzi. Szczegółowe omówienie wszystkich tych (a także wielu innych) świadectw jednoznacznie łączących zagadkę z wyrocznią przedstawia oczywiście Struck (2004:173–179).

⁴⁸ W kontekście pojęcia *zagadki* związek alegorezy i wróżbiarstwa szczególnie dobitnie podkreślają Tate (1929b:149–154), Ford (2002:82–84) i Struck (2004:173–179). Niezwykle inspirujące są również uwagi Colliego, który źródeł archaicznej mądrości poszukuje w wyroczniach i wróżbach (1997:26–31 oraz 44–51), a także zagadkach (1997:52–69).

⁴⁹ Już Buffière (1956:49) trafnie podkreślał tę okoliczność: „L’interprétation des mythes et celle des mystères eurent une évolution parallèle et réagirent l’une sur l’autre. Le même sens secret que l’on prêtait aux mythes valait aussi pour les mystères”.

Wypowiedź Platona ukazuje, że pojęcie *zagadki* nie było ograniczone wyłącznie do wypowiedzi (ustnych lub pisemnych), ale również służyło ono interpretowaniu określonych obrządków i rytuałów⁵⁰. Tak więc nie tylko poematy i wróżby, lecz także misteria mogły posiadać swój ukryty („alegoryczny”) sens. Ponieważ sens praktyk religijnych składających się na różne misteria dostępny był jedynie osobom wtajemniczonym, te „enigmatyczne” formy kultu również zachęcały do interpretacji, która wydobywała na światło dzienne ich ukryty sens. Właśnie dlatego pojęcie *zagadki* było wykorzystywane do *zinterpretowania* ukrytego („enigmatycznego”) sensu konkretnych praktyk religijnych.

Podsumowując, możemy zatem stwierdzić, że pojęcie *zagadki* posiada przynajmniej trzy znaczenia, które pozostają w *bezpośrednim* związku z praktyką interpretacji. Greckie słowo *ainigma* oznacza bowiem „zwykłą” zagadkę, alegoryczny sens poematu i wreszcie enigmatyczny sens wyroczni (wróżby, przepowiedni, itd.). O ile we wszystkich tych trzech przypadkach konieczne okazuje się wydobyć na światło dzienne ukrytego sensu danego „komunikatu”, o tyle pojęcie *zagadki* uznać trzeba za jedno z najważniejszych pojęć antycznej hermeneutyki. Jak przypisywanie enigmatycznego („alegorycznego”) sensu poematom, wróżbom, a nawet praktykom religijnym konstytuuje znaczenie szeroko rozumianej *zagadki*, tak z podobną polisemią mamy do czynienia w przypadku pojęcia, którego omówienie zakończy niniejszą prezentację podstawowych narzędzi hermeneutyki starożytnej. Pojęcie *symbolu* również ilustruje bowiem wzajemne powinowactwo takich praktyk interpretacyjnych jak alegoreza i wróżbiarstwo.

4.4. *Symbolon*

Pierwsze użycie słowa *symbolon* (σύμβολον) w interesującym mnie tutaj znaczeniu odnajdujemy u Chryzypa z Soloi⁵¹. Chociaż niniejsza praca obejmuje okres rozwoju alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa, to jednak omówienie tego pojęcia wydaje się tutaj konieczne z co najmniej z trzech powodów. Po

⁵⁰ Colli (1997:57) uznaje, że w przytoczonym wyżej fragmencie *Fedona* Platon *zadaje* zagadkę. Wydaje się jednak, że Platon wykorzystuje pojęcie *zagadki* do *zinterpretowania* określonej praktyki religijnej. Porównaj Tate (1929b:150) i Struck (2004:49). Zobacz też Obbink (1997:39).

⁵¹ SVF II 908–909. Porównaj Müri (1976:27), Gadamer (2004:120), Struck (2004:119) i Domaradzki (2011g:720). Zobacz także Tieleman (1996:222 przyp. 13) i Goulet (2005:116). Müri (1976:27 przyp. 25) podkreśla, że choć Chryzyp nie musiał wcale jako *pierwszy* posługiwać się słowem *symbol* w interesującym mnie tutaj sensie, to jednak przekaz Galena jest najwcześniejszym (czyli *de facto* pierwszym) świadectwem, jakim dysponujemy.

pierwsze, pojęciem symbolu posługiwali się pitagorejczycy w sensie, który (jak zobaczymy) wedle wszelkiego prawdopodobieństwa stworzył przesłanki dla dalszego rozwoju alegorezy. Po drugie, począwszy od Chryzypa słowo *symbolon* na stałe wchodzi do słownika alegoretów. Po trzecie wreszcie, rekonstrukcja najważniejszych znaczeń słowa *symbolon* umożliwia nam pełniejsze zrozumienie wzajemnych związków między takimi praktykami interpretacyjnymi jak alegoreza i wróżbiarstwo. Podobnie jak miało to miejsce w przypadku pojęcia *zagadki*, również pojęcie *symbolu* ukazuje bowiem ścisły związek między alegorycznym sensem poematu z jednej strony a enigmatycznym sensem wyroczni, wróżby czy przepowiedni z drugiej.

Porządek mojego wywodu będzie następujący. Najpierw pokrótce scharakteryzuję sens, jaki słowu *symbolon* nadał Chryzyp (1.4.4.1). Następnie przejdę do omówienia najbardziej podstawowego znaczenia tego wyrazu, szczególnie podkreślając przy tym okoliczność, iż starożytne rozumienie *symbolu* obejmowało już to konwencjonalny (1.4.4.2), już to naturalny (1.4.4.3) wymiar znaku (uwzględnienie tej dwoistości greckiego symbolu umożliwi nam prześledzenie kluczowej roli, jaką pojęcie *symbolu* odegrało w rozwoju starożytnej hermeneutyki). Wreszcie pokuszę się o ocenę roli, jaką *symbol* pitagorejczyków odegrał w rozwoju hermeneutyki antycznej (1.4.4.4). W toku rozważań będę argumentował na rzecz tezy, iż w ścisłym związku z rozwojem antycznej hermeneutyki pozostają takie znaczenia słowa *symbolon* jak „alegoryczny sens poematu”, „enigmatyczny sens wyroczni” i „ezoteryczny sens nauk pitagorejskich”. We wszystkich tych przypadkach „symboliczny” sens odnośnego „komunikatu” wymaga bowiem specyficznej interpretacji.

4.4.1. Symboliczny sens poematu

Zgodnie ze świadectwem Galena (SVF II 908–909) w swoim traktacie *O duszy* Chryzyp przedstawiał miał niezwykle rozbudowaną interpretację mitu o narodzinach Ateny⁵². Nie wchodząc w szczegóły odnotujemy, że celem filozofa było wykazanie, iż mit ów antycypuje stoicką koncepcję serca jako źródła wszelkiej myśli i mowy. Chryzyp rozpoczyna swoją interpretację od kluczowej dla moich rozważań

⁵² Z racji obranych w niniejszej pracy ram historycznych nie mogę niestety poświęcić tutaj Chryzypowi należytej mu uwagi. Fascynującą alegorezę zaproponowaną przez najważniejszego scholarchę Portyku omawiam w artykule poświęconym hermeneuce stoików (por. Domaradzki 2011g:720–724).

konstatacji (SVF II 908), że przekaz Hezjoda⁵³ o narodzinach Ateny z głowy Zeusa nie powinien być pochopnie interpretowany jako „symbol” (σύμβολόν) tego, że „kierująca część duszy znajduje się w głowie” (τὸ ἐν τῇ κεφαλῇ εἶναι τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς μέρος). Ponieważ Chryzyp umieszcza intelekt (czyli właśnie „władczą” część duszy) w sercu, celem jego jest wykazanie, iż symbolizująca rozum i mądrość Atena jedynie wylania się z głowy Zeusa, podczas gdy faktyczne miejsce jej narodzin to serce Kronidy. W ujęciu proponowanym przez Chryzypa sensem symbolicznym Hezjodowego mitu jest zatem stoicka psychologia, a narodziny Ateny w brzuchu Zeusa alegorycznie opisują stoicką koncepcję „narodzin” wszelkiej aktywności intelektualnej w sercu⁵⁴.

Wyraźnie widzimy, że Chryzyp nadaje słowu *symbolon* znaczenie „alegorycznego sensu poematu”. Począwszy od Chryzypa słowo *symbolon* używane jest w sensie zbliżonym do *zagadki*, a kolejni alegoreci w pełni zamiennie posługują się takimi pojęciami jak *symbol*, *zagadka* czy *alegoria*. Choć do kwestii tej powrócę w podrozdziale następnym, to jednak gwoli przykładu przytoczę tutaj dwie wypowiedzi. Stoik Lucjusz Anneusz Kornutus obok siebie wymienia tedy symbole i zagadki, gdy dawnym badaczom natury przypisuje skłonność do filozofowania o tejsze „za pośrednictwem symboli i zagadek” (διὰ συμβόλων καὶ αἰνιγμάτων)⁵⁵. Natomiast Heraklit Alegoreta – jak miałem już okazję odnotować – synonimicznie traktuje (24, 3–5) wyrażenia „za pośrednictwem symboli” (διὰ συμβόλων) i „zagadkowo alegoryzuje” (αἰνιγματῶδες ἀλληγορεῖ)⁵⁶. Obie te wypowiedzi jednoznacznie pokazują, że starożytni alegoreci w pełni zamiennie posługiwali się interesującymi mnie tutaj terminami.

Oczywiście pierwsze użycia słowa *symbolon* nie są bezpośrednio związane z praktyką interpretacji *alegorycznej*. O ile jednak zakładają one konieczność takiej czy innej *interpretacji* obiektu tudzież zdarzenia (uznawanego właśnie za *symbol*), o tyle pośrednio pozostają one oczywiście w związku z rozwojem starożytnej

⁵³ Chryzyp cytuje nie tylko autentyczną *Teogonię* (886–890, 900 i 924–926), lecz także tekst, który Merkelbach i West (1967) zaklasyfikowali jako *fragmentum dubium* 343.

⁵⁴ Uprzedzając nieco konkluzje przedstawione w następnym podrozdziale, zaznaczę w tym miejscu, że w niniejszej pracy określeniami „symboliczny” i „alegoryczny” posługuję się zamiennie w sposób świadomy.

⁵⁵ Corn. 76, 4–5. Cytuję wedle edycji Lang (1881) / Ramelli (2003).

⁵⁶ Porównaj wyżej przypis 12.

hermeneutyki. Warto zatem (choćby pobieżnie) przyjrzeć się najbardziej podstawowemu znaczeniu słowa *symbolon*⁵⁷.

4.4.2. Symbol jako znak konwencjonalny

Najbardziej oczywistym sensem słowa *symbolon* jest rzecz jasna znaczenie szeroko rozumianego *znaku* (σημείον). W tym ogólnym sensie słowem *symbol* posługuje się na przykład Ajschylos, u którego stojący na czatach strażnik wypowiada następujące słowa:

Tak i dziś wypatruję ognistego znaku (τὸ σύμβολον),
luny jasnej, co nam tu wieść przyniesie z Troi,
że gród Priama wzięty⁵⁸.

Ajschylos używa tutaj słowa *symbolon* w sensie, który z perspektywy moich rozważań jest o tyle interesujący, iż łączy *konwencjonalny* i *naturalny* wymiar znaku⁵⁹. Tym, co spodziewa się dostrzec strażnik, może być bowiem zarówno *umówiony* sygnał świetlny, jak i *naturalna* oznaka pożaru. Spróbujmy prześledzić źródła tej dwoistości symbolu.

Słowo *symbolon* oznacza szeroko rozumiany „znak”. W obrębie tego ogólnego znaczenia wyróżnić można takie (bardziej szczegółowe) sensory jak: „znaczek

⁵⁷ W moim (szkicowym tylko) przeglądzie najważniejszych sensów słowa σύμβολον opieram się przede wszystkim na pracy Müriego (1976), do którego ustaleń nawiązują Coulter (1976:60–68) i Struck (2004:77–110). W pełni zgadzam się przy tym z oceną Strucka (2004:77), iż „Walter Müri produced the definitive philological study of the Greek term”. Z perspektywy moich rozważań szczególnie istotny jest fakt, że Müri (1976:24–44) w niepodważalny sposób wykazał, iż pojęcie *symbolu* odegrało fundamentalną rolę w rozwoju alegorezy, wróżbiarstwa i misteriów. Kapitalne znaczenie pojęcia *symbolu* dla rozwoju alegorezy i wróżbiarstwa podkreśla także Buffière (1956:51–57).

⁵⁸ Aes. Ag. 8–10. Tłumaczenie Stefana Srebrnego.

⁵⁹ Wedle Müriego (1976:18) występujące w oryginale τὸ σύμβολον tłumaczyć można już to jako „verabredetes Zeichen”. Również Coulter (1976:62) proponuje tłumaczenie „token”. Natomiast Struck (2004:80–81 przyp. 12) krytykuje tłumaczenia takie jak „symbol” czy „sign”, proponując w ich miejsce „watchword”. Osobiście uważam, że tłumaczenie „znak” jest tutaj jak najbardziej pożądane właśnie z tego względu, iż zachowuje ono charakterystyczną dla greckiego symbolu dwuznaczność, obejmującą zarówno konwencjonalny, jak i naturalny aspekt znaku. W nieco innym kontekście ten dwoisty wymiar symbolu akcentuje również Buffière (1956:51), wedle którego symbol „implique essentiellement un rapport entre les deux termes qu’il rapproche: rapport fondé sur la nature des choses ou établi artificiellement”.

do głosowania⁶⁰, „dowód”⁶¹, „świadcstwo wiarygodności”⁶², „hasło”⁶³ czy „przepustka”⁶⁴. Wszystkie te znaczenia nawiązują do źródłowego sensu *symbolu*, jakim było „narzędzie umożliwiające rozpoznanie lub potwierdzenie tożsamości”. Jak czasownik *symbollein* posiadał bowiem pierwotnie znaczenie „(po)łączyć”, tak rzeczownik *symbolon* oznaczał źródłowo „każdą z obu połów przełamывanego na dwoje znaku rozpoznawczego”. Bez wątplenia najczęściej cytowanym *locus classicus* (por. np. Müri 1976:3, Struck 2004:79, Rangos 2007:67), ilustrującym to użycie słowa *symbolon* jest *Uczta* Platona. W dialogu tym miłość zostaje przedstawiona (191d3–5) jako poszukiwanie drugiej połowy tworzącej niegdyś pierwotną jedność:

Każdy z nas jest zatem symbolem [drugiego] człowieka, jako że został rozcięty [na dwie połowy] niczym ryby płaszczy, z jednego dwie; każdy szuka tedy zawsze swojego symbolu (ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστὶν ἀνθρώπου σύμβολον, ἅτε τετμημένος ὡσπερ αἱ ψῆται, ἐξ ἑνὸς δύο· ζητεῖ δὴ αἰεὶ τὸ αὐτοῦ ἕκαστος σύμβολον).

Platoński mit o Erosie scalającym ze sobą dwie „połówki” doskonale obrazuje źródłowe znaczenie słowa *symbolon*: oba „symbole” przepołowionego znaku rozpoznawczego poszukują się nawzajem, a odnalezienie drugiej połowy jest równoznaczne z ponownym scaleniem i, tym samym, potwierdzeniem pierwotnej tożsamości. W znaczeniu „przepołowionego znaku rozpoznawczego umożliwiającego identyfikację każdej z dwóch stron” słowo *symbolon* pojawia się na przykład w *Hymnie do Hermesa*⁶⁵ czy w *Polityce* Arystotelesa⁶⁶.

Sens „rozpoznawczego znaku służącego jako dowód tożsamości” został następnie wzbogacony o kontekst handlowo-prawno-polityczny. W konsekwen-

⁶⁰ Arist. *Ath.* 65, 2. W tłumaczeniu Ludwika Piotrowicza pojawia się *symbolon*.

⁶¹ Arist. *Eth. Eud.* 1237b26. Tłumaczenie Witolda Wróblewskiego.

⁶² Arist. *Rhet.* 1416b1. Tłumaczenie Henryka Podbielskiego.

⁶³ Eur. *Rhes.* 573. Tłumaczenie Jerzego Łanowskiego.

⁶⁴ Aristoph. *Av.* 1214. Tłumaczenie Janiny Ławińskiej-Tyszkowskiej.

⁶⁵ Hym. Hom. *In Merc.* 527. W tłumaczeniu Włodzimierza Appla występuje właśnie „znak rozpoznawczy”.

⁶⁶ Arist. *Pol.* 1294a35. W tłumaczeniu Ludwika Piotrowicza pojawia się „odłamana część”.

cji słowo *symbolon* oznaczać zaczęło wszelkiego rodzaju „umowę”, zaś czasownik *symbollein* uzyskał znaczenie „zawrzeć z kimś umowę/ugodę/układ/porozumienie”. Przykładowo u Herodota *ta symbola* służyć mają odzyskaniu majątku⁶⁷, u Platona pieniądź to „znak służący do wymiany [handlowej]” (σύμβολον τῆς ἀλλαγῆς ἔνεκα)⁶⁸, zaś u Arystotelesa *ta symbola* oznaczają „umowy zawarte z innymi państwami”⁶⁹. We wszystkich tych znaczeniach słowo *symbolon* implikuje istnienie określonej umowy społecznej: Herodot opisuje umowę zawartą między poszczególnymi jednostkami, Platon – umowę zawartą między członkami całej wspólnoty, a Arystoteles – umowę zawartą między różnymi wspólnotami.

Konwencjonalny charakter symbolu został też odnotowany przez Demokryta w jego oryginalnej koncepcji przedstawiającej genezę kultury i języka⁷⁰. Wedle Demokryta (DK 68 B 5) ludzie stworzyli tedy cały porządek społeczny w odpowiedzi na zagrożenia płynące ze świata przyrody:

Atakowani przez [dzikie] zwierzęta, nauczyli się z pożytkiem pomagać sobie wzajemnie, a jednocząc się z powodu [odczuwanego] strachu, rozpoznawali siebie częściowo [jedynie] na podstawie wyglądu. Z nieartykułowanego i bezładnego jeszcze głosu powoli wyodrębniali wyrazy, i ustanawiając między sobą symbole dla każdej z istniejących rzeczy, zrozumieli czynili sobie znaczenie ich wszystkich. Chociaż takie systemy [symboli] powstawały na całej zamieszkałej ziemi, to jednak nie wszyscy [ludzie] mają mowę jednobrzmiającą, ponieważ każdy wyraz układany był jak przypadło; dlatego też powstały rozmaite typy języków, a pierwsze powstałe systemy stały się pierwowzorami dla wszystkich ludów (καὶ πολεμουμένους μὲν ὑπὸ τῶν θηρίων ἀλλήλοις βοηθεῖν ὑπὸ τοῦ συμφέροντος διδασκομένους, ἀθροίζομένους δὲ διὰ τὸν φόβον ἐπιγίνωσκειν ἐκ τοῦ κατὰ μικρὸν

⁶⁷ Herod. VI 86a28–b35. Seweryn Hammer trafnie oddaje występujące w oryginale τὰ σύμβολα jako „znaki rozpoznawcze”. Proponowane przez Antoniego Bronikowskiego tłumaczenie „znaki” jest mało precyzyjne i niewystarczająco akcentuje konwencjonalność owych symboli.

⁶⁸ Pl. *Resp.* 371b8. Tłumaczenie Władysława Witwickiego pozwoliłem sobie dookreślić, zgodnie z uwagą (*ad loc.*) Müriego (1976:19), iż Platon pojmuje tutaj symbol jako „ein allgemein anerkanntes Zahlungsmittel”.

⁶⁹ Arist. *Ath.* 59, 6. Tłumaczenie Ludwika Piotrowicza.

⁷⁰ W swych (skądinąd świetnych) analizach o poglądach Demokryta nie wspominają ani Coulter (1976), ani Struck (2004). Natomiast Müri (1976:20 przyp. 18) przywołuje Demokryta jedynie zdawkowo, zgłaszając przy tym (w moim przekonaniu nieuzasadnione) zastrzeżenia odnośnie do interesującej mnie tutaj kwestii. W kontekście rozwoju antycznej hermeneutyki doniosłość konwencjonalizmu Demokryta trafnie podkreślają Buffière (1956:61–62), Radice (2004:18–19) i Gatzemeier (2005:356–357).

τοὺς ἀλλήλων τύπους. τῆς φωνῆς δ' ἀσήμου καὶ συγκεχυμένης οὔσης ἐκ τοῦ κατ' ὀλίγον διαρθροῦν τὰς λέξεις, καὶ πρὸς ἀλλήλους τιθέντας σύμβολα περὶ ἐκάστου τῶν ὑποκειμένων γνώριμον σφίσιν αὐτοῖς ποιῆσαι τὴν περὶ ἀπάντων ἔρμηνείαν. τοιοῦτων δὲ συστημάτων γινομένων καθ' ἅπασαν τὴν οἰκουμένην, οὐχ ὁμόφωνον πάντας ἔχειν τὴν διάλεκτον, ἐκάστων ὡς ἔτυχε συνταξάντων τὰς λέξεις· διὸ καὶ παντοίους τε ὑπάρξαι χαρακτῆρας διαλέκτων καὶ τὰ πρῶτα γενόμενα συστήματα τῶν ἀπάντων ἔθνων ἀρχέγονα γενέσθαι).

W tym przepięknym fragmencie Demokryt dobitnie podkreśla umowność rzeczywistości społecznej. W obliczu zagrożeń płynących ze świata przyrody ludzie zaczęli tworzyć pierwsze wspólnoty. Ponieważ warunkiem wstępnym udanej współpracy była efektywna wymiana myśli, pojawiły się w tym okresie pierwsze systemy znaków (w takim bowiem sensie używa tutaj Demokryt słowa *symbolon*). Znaki te umożliwiały ludziom konsekwentne nazywanie i opisywanie poszczególnych przedmiotów tudzież zjawisk. Szczególnie warto przy tym podkreślić fakt, iż odnotowanie konwencjonalności owych systemów „symboli” umożliwiło Demokrytowi wyjaśnienie kulturowego zróżnicowania poszczególnych języków: w toku powstawania języka słowa układane były przypadkowo, w związku z czym poszczególne wspólnoty te same rzeczy nazywają w odmienny sposób.

W swych rozważaniach nad genezą systemów „symboli” językowych Demokryt szczególnie podkreślał umowny charakter relacji między słowami a odpowiadającymi im przedmiotami. Jednoznaczne jest w tym względzie świadectwo Proklosa (DK 68 B 26), który w następujący sposób opisuje konwencjonalizm Demokryta:

A Demokryt mówiąc, że nazwy nadano na mocy umowy, wykazywał to za pomocą czterech argumentów: [argument] z wieloznaczności (homonimii) – różne bowiem rzeczy nazywa się tą samą nazwą, a zatem nazwy nie zostały nadane z natury; następnie [argument] z wieloimienności (polyonimii) – jeśli bowiem różne nazwy odpowiadać będą jednej i tej samej rzeczy, to będą [w pełni] wymienne, co jest niemożliwe; trzeci [argument] z przemienności (zmienności) nazw – dlaczego bowiem Arystoklesa przemianowaliśmy na Platona, a Tyrtaiona na Teofrasta, jeśli nazwy zostały nadane z natury? I wreszcie [argument] z braku (elipsy) podobnych [nazw] – dlaczego od „myślenia” mówimy „myśleć”, a od „sprawiedliwości” już nie tworzymy formy pochodnej? A zatem z przypadku, a nie z natury nadano nazwy. Nazywa on zaś pierwszy argument *polisemią*, drugi – *równoznacznością*, trzeci – *metonimią*, a czwarty – *bezimiennością* (ὁ δὲ Δημόκριτος θέσει λέγων τὰ ὀνόματα διὰ τεσσάρων επιχειρημάτων τοῦτο κατεσκευάζεν· ἐκ τῆς ὁμωνυμίας· τὰ γὰρ διάφορα πράγματα τῷ αὐτῷ καλοῦνται ὀνόματι· οὐκ

ἄρα φύσει τὸ ὄνομα· καὶ ἐκ τῆς πολυωνυμίας· εἰ γὰρ τὰ διάφορα ὀνόματα ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ ἓν πρᾶγμα ἐφαρμόσουσιν, καὶ ἐπάλληλα, ὅπερ ἀδύνατον· τρίτον ἐκ τῆς τῶν ὀνομάτων μεταθέσεως. διὰ τί γὰρ τὸν Ἄριστοκλέα μὲν Πλάτωνα, τὸν δὲ Τύρταμον Θεόφραστον μετωνομάσαμεν, εἰ φύσει τὰ ὀνόματα; ἐκ δὲ τῆς τῶν ὁμοίων ἐλλείψεως· διὰ τί ἀπὸ μὲν τῆς φρονήσεως λέγομεν φρονεῖν, ἀπὸ δὲ τῆς δικαιοσύνης οὐκέτι παρονομάζομεν; τύχη ἄρα καὶ οὐ φύσει τὰ ὀνόματα. καλεῖ δὲ ὁ αὐτὸς τὸ μὲν πρῶτον ἐπιχείρημα πολύσημον, τὸ δὲ δεύτερον ἰσόρροπον, <τὸ δὲ τρίτον μετώνυμον>, τὸ δὲ τέταρτον νώνυμον).

Przytoczone świadectwo pokazuje, że Demokryt uzasadniał swoją tezę o konwencjonalnym pochodzeniu nazw poprzez odwołanie się do takich zjawisk jak wieloznaczność (homonimia tudzież polisemia⁷¹) czy bliskoznaczność (synonimia lub – jak ujmuje to Demokryt – „polyonimia”). Z jednej bowiem strony jeden i ten sam wyraz oznaczać może kilka różnych rzeczy, z drugiej – jedną i tę samą rzecz opisywać można za pomocą kilku różnych słów. Ponadto o umowności nazw świadczy także „metonimia”, czyli możliwość dowolnego zastępowania jednej nazwy inną (na przykład zmiana imienia otrzymanego przy narodzinach), i „elipsa” tudzież „bezimienność”, tj. fakt, iż nie wszystkie wyrazy podlegają tym samym regułom słowotwórczym (istnieją wszak różne wyjątki i odstępstwa morfologiczne). Jak przytoczone argumenty dobitnie uzasadniają zaś żywione przez Demokryta przekonanie o całkowitej umowności relacji między słowem a odpowiadającym mu przedmiotem, tak wszystko, co dotychczas powiedziane zostało o wypracowanej przez Demokryta koncepcji konwencjonalnych znaków językowych („symboli”), doskonale podsumowuje świadectwo Hieroklesa (DK 68 B 142), wedle którego Demokryt uznał, że „imię Zeusa jest symbolem i dźwiękowym obrazem demiurgicznej istoty” (τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα σύμβολόν ἐστι καὶ εἰκὼν ἐν φωνῇ δημιουργικῆς οὐσίας).

Wszystkie przytoczone wyżej wypowiedzi Demokryta pokazują, że myśliciel ten był głęboko przekonany o umowności „symboli” (znaków językowych). Jednakże tezę o konwencjonalnym charakterze symbolu w imponujący sposób rozwinął przede wszystkim Arystoteles w swojej niezwykle oryginalnej koncepcji słów (tudzież nazw) rozumianych właśnie jako symbole⁷². Z racji koniecznych

⁷¹ Różnicę między tymi dwoma rodzajami wieloznaczności omawiam w rozdziale poświęconym Arystotelesowi. Porównaj niżej rozdział 5.5.3.

⁷² Chciałbym poczynić w tym miejscu dwie uwagi natury terminologicznej. Po pierwsze, grecki termin ὄνομα (oznaczający „słowo”, „wyraz”, „nazwę”, „imię”) oddaję w niniejszej pracy jako „słowo” lub „nazwa”, ponieważ w analizowanych tutaj wypowiedziach starożytnych na ogół w grę wchodzi oba znaczenia rzeczowego terminu (ponadto przynaj-

ograniczeń nie mogę tutaj podjąć próby wyczerpującego omówienia tej koncepcji⁷³. W kontekście moich rozważań wystarczy jedynie odnotować, że Stagiryta w unikatowy sposób łączy naturalizm z konwencjonalizmem. Z jednej bowiem strony filozof postuluje uniwersalność ludzkiej percepcji, a z drugiej – umowność symboli językowych. Pierwsze założenie zapewnia językowi status nośnika prawd uniwersalnych, natomiast drugie – umożliwia wyjaśnienie kulturowego zróżnicowania poszczególnych języków. Przytoczmy kluczową wypowiedź Arystotelesa:

Otóż słowa, które wypowiadamy, są symbolami wrażeń doznawanych w duszy, a słowa, które zapisujemy, [są symbolami] słów wypowiadanych. I tak jak pisane litery nie są takie same dla wszystkich [ludzi], tak nie są też takie same artykułowane głoski. Jednakże wrażenia doznawane przez duszę, których tamte są pierwotnymi znakami, są takie same dla wszystkich [ludzi], tak jak i rzeczy, których te są podobiznami, są również takie same ("Εστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὡσπερ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτά, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων, ταῦτα πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτά)⁷⁴.

Rozpatrując stosunek słów do rzeczy, Arystoteles staje zatem na stanowisku, iż są one symbolami nie tyle rzeczy (πράγματα), ile raczej afektywnych doznań (παθήματα) duszy wywoływanych przez rzeczywistość zewnętrzną. O ile znaczenie wyrazu ujmuje się tutaj jako określony stan duszy oznaczany przez konkretne słowo (nazwę), o tyle związek między wrażeniami doznawanymi w duszy a wywołującymi je przedmiotami jest naturalny.

Arystoteles zaznacza, że symbole językowe (litery, głoski itd.) są czysto przygodne i konwencjonalne. Jednakże Stagiryta dobitnie podkreśla też okoliczność, iż oznaczane przez symbole językowe stany mentalne (czyli znaczenia) są już

mnie do Arystotelesa nie próbowano odróżnić od siebie *słów i nazw* w sposób systematyczny i konsekwentny). Po drugie, Arystotelesowski termin σύμβολον tłumacząc zawsze jako „symbol”, ponieważ celem niniejszego podrozdziału jest (szkicowa) rekonstrukcja starożytnego rozumienia właśnie tego pojęcia (co nie zmienia oczywiście faktu, iż Arystoteles – jak zresztą cała starożytność – posługiwał się słowem σύμβολον jako synonimem σημειῶν).

⁷³ Jednym z najrzetelniejszych jej opracowań jest bez wątpienia praca Modrak (2001), na której ustaleniach opieram się tutaj. Porównaj także Müri (1976:19–20), Struck (2004:82–84) i Todorov (2011:12–14).

⁷⁴ Arist. *De int.* 16a3–8. Przytoczona wyżej praca Modrak (2001) jest monograficznym opracowaniem lapidarnej wypowiedzi Stagiryty. Autorka przekonująco argumentuje na rzecz tezy, iż teoria znaczenia przedstawiona w przywołanym fragmencie *De interpretatione* leży u podstaw całego systemu filozoficznego Arystotelesa.

konieczne i uniwersalne⁷⁵. Tak więc naturalizm Arystotelesa wynika z przyjmowanej przez Stagirytę hipotezy o uniwersalności ludzkiej percepcji. Filozof uznaje, że doznawane przez duszę wrażenia są „takie same dla wszystkich ludzi”, ponieważ założenie to gwarantuje językowi możliwość wyrażania prawd uniwersalnych. Jednakże w świetle oczywistego zróżnicowania poszczególnych języków Stagiryta bardzo mocno akcentuje umowność symboli językowych. Konwencjonalność tę podkreśla Arystoteles nie tylko w przytoczonym wyżej fragmencie *De interpretatione*.

W rozprawie poświęconej *Zmysłom i ich przedmiotom* (437a14–15) stwierdza Arystoteles po prostu, że „każde ze słów [*lub*: nazw] jest symbolem” (τῶν δ' ὀνομάτων ἕκαστον σύμβολόν ἐστιν). Natomiast w dziele traktującym o *Sofistycznych odparciach* wyjaśnia Stagiryta, dlaczego słowo jest symbolem:

Ponieważ do dyskusji nie można wprowadzać samych rzeczy, wobec tego zamiast rzeczy używamy ich nazw jako symboli (ἐπεὶ γὰρ οὐκ ἔστιν αὐτὰ τὰ πράγματα διαλέγεσθαι φέροντας, ἀλλὰ τοῖς ὀνόμασιν ἀντὶ τῶν πραγμάτων χρῶμεθα ὡς συμβόλοις)⁷⁶.

De interpretatione odpowiada zatem na pytanie, *czego* symbolem jest słowo: nie tyle rzeczy, ale raczej afektywnego doznania duszy wywoływanego przez ową rzecz. O *s sofistycznych odparciach* udziela natomiast odpowiedzi na pytanie, *dłaczego* słowo musi być symbolem: ponieważ rzeczy, o których mówimy, nie zawsze są nam bezpośrednio dostępne, sięgamy przeto po symbolizujące owe rzeczy słowa. Chcąc przykładowo mówić o koniu, nie musimy oczywiście mieć pod ręką fizycznego zwierzęcia. Możemy wprowadzić go do dyskusji, ponieważ dysponujemy symbolem językowym (słowem tudzież nazwą) „koń”. O konwencjonalności owego symbolu świadczy przy tym oczywisty fakt, iż poszczególne wspólnoty wprowadzą konia do dyskusji za pomocą różnych słów (*ἵππος, equus, cheval, cavalo, horse, hest, Pferd*, itd.). Jak konwencjonalność symboli językowych ma bowiem swoje źródło w konieczności zastępowania nie zawsze przecież dostępnych rzeczy odpowiednimi nazwami, tak tylko założenie o umowności symboli językowych

⁷⁵ Modrak (2001:13) trafnie zaznacza, że „the relevant mental states (meanings) are the same for all humans”.

⁷⁶ Arist. *Soph. el.* 165a6–8. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Kazimierza Leśniaka. Dalszą część kapitalnej wypowiedzi Arystotelesa wraz z filozoficznymi konsekwencjami tej intuicji omawiam w rozdziale poświęconym Stagiryście (porównaj niżej rozdział 5.5.3).

zdaje sprawę z kulturowego zróżnicowania języków (słów, nazw, głosek, liter, itd.). Właśnie dlatego konwencjonalność symboli językowych podkreśla Stagiryta z taką determinacją.

De interpretatione definiuje słowo jako „dźwięk znaczący [coś] na mocy umowy” (φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην)⁷⁷. Jego umowność podkreśla przy tym Arystoteles w sposób tak zdecydowany, ponieważ podejmuje on polemikę z Platodem, który lawirując między Scyllą radykalnego konwencjonalizmu i Charybdą naiwnego naturalizmu, wyraża w *Kratylosie* (388a8–c1) pogląd, że każde słowo (tudzież nazwa) jest swoistego rodzaju „narzędziem” (ὄργανον). Otóż Arystoteles odrzuca tę koncepcję, podkreślając, iż „każda wypowiedź znaczy coś nie jako narzędzie, ale na mocy umowy” (ἔστι δὲ λόγος ἅπας μὲν σημαντικός, οὐχ ὡς ὄργανον δέ, ἀλλ’ [...] κατὰ συνθήκην)⁷⁸. Ponieważ intencją Arystotelesa jest unaocznienie społecznego i konwencjonalnego charakteru symbolu, Stagiryta objaśnia, że sformułowanie „na mocy umowy” (κατὰ συνθήκην) zostało przezeń wprowadzone w celu podkreślenia, iż „żadna nazwa nie jest nazwą z natury, dopóki nie stanie się symbolem” (φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδὲν ἔστιν, ἀλλ’ ὅταν γένηται σύμβολον)⁷⁹. Słowa (nazwy) nie uzyskują swego znaczenia w sposób naturalny (φύσει). Znaczenie mogą posiadać jedynie te konfiguracje głosek lub liter, które uzyskały społeczną akceptację. A zatem symbole językowe mogą pełnić swą funkcję semantyczną *jedynie* dzięki przyjętej konwencji (συνθήκη).

Wyraźnie widać zatem, iż Arystoteles w niezwykle oryginalny sposób wykorzystuje pojęcie *symbolu* do podkreślenia okoliczności, iż słowa mogą posiadać znaczenie *wyłącznie* na mocy swoistego rodzaju umowy społecznej⁸⁰. Filozof nawiązuje mianowicie do źródłowego znaczenia słowa *symbol* (uzgodniony przez obie strony znak), aby unaocznić czysto konwencjonalny charakter znaków językowych. Z tej perspektywy użytkownicy języka zawierają taką samą umowę (συνθήκη), jaką zawiera się we wszelkiego rodzaju transakcjach handlowych, ugodach sądowych czy układach politycznych (porównaj omówione wyżej znaczenia słowa *symbolon* u Herodota, Platona i Arystotelesa). Symbole językowe (słowa tudzież nazwy)

⁷⁷ Arist. *De int.* 16a19. Tłumaczenie Kazimierza Leśniaka.

⁷⁸ Arist. *De int.* 16b33–17a2. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Kazimierza Leśniaka.

⁷⁹ Arist. *De int.* 16a26–28. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Kazimierza Leśniaka.

⁸⁰ Już Müri (1976:19) słusznie podkreślał: „Weil die Wörter κατὰ συνθήκην bedeuten, wählt Aristoteles, über den Begriff des blossen Zeichens (σημείον) hinausgehend symbolon”. Zobacz także Struck (2004:84).

mają zatem w ujęciu Arystotelesa charakter umowny. Wszelako to nowatorskie ujęcie symbolu nie spotkało się w antyku z należytych mu uznaniem⁸¹. Niniejszym trzeba spróbować odpowiedzieć na pytanie, dlaczego koncepcja symbolu jako znaku konwencjonalnego nie spotkała się z oddźwiękiem, na jaki z całą pewnością zasługiwała.

4.4.3. Symbol jako znak naturalny

Pytając o okoliczności, które sprawiły, że starożytni alegoreci skłonni byli uznawać symbol za znak raczej naturalny, aniżeli konwencjonalny, pamiętać musimy o tym, że pytania dotyczące zjawisk tak niezwykle złożonych z reguły wymykają się jednoznacznym odpowiedziom. Z jednej strony przyczyn interesującego nas tutaj stanu rzeczy było zatem (zapewne) wiele, a z drugiej strony nieuprawnione byłoby stwierdzenie, iż *wszyscy* alegoreci przestali dostrzegać konwencjonalny charakter symboli⁸².

Niemniej wydaje się, że możemy zaryzykować stwierdzenie, iż głównych przesłanek dla ostatecznego uznania symbolu za znak raczej naturalny aniżeli konwencjonalny dostarczył stoicyzm. Jak nie będzie bowiem przesadą stwierdzenie, iż żadnej innej szkoły filozoficznej nie darzono w epoce hellenistycznej takim szacunkiem, jaki stał się udziałem stoików, tak stoicyzm w unikatowy sposób połączył *filozoficzne* wyjaśnienie świata z *potoczną* wiarą we wróżby i przepowiednie⁸³. W ten sposób stoicyzm stworzył kontekst kulturowy, w którym jedno z najbardziej podstawowych znaczeń słowa *symbolon* uzyskało swoistego rodzaju sankcję filozoficzną. Wzorcowe przedstawienie stoickiej koncepcji wróżbiarstwa oferuje Ciceron:

Jeśli utrzymamy to stanowisko, którego – jak mi się zdaje – obalić niepodobna, to wówczas nieuchronnie okaże się, że bogowie ponad wszelką wątpliwość oznajmiją

⁸¹ Struck (2004:84) trafnie odnotowuje, że stoicyzm, a także neoplatonizm „make out the symbol to be precisely the opposite: the governor of pure naturalism, specifically as opposed to the conventional agreement of any particular group of speakers”. Porównaj też Müri (1976:28).

⁸² Uprzedzając nieco wywód, zaznaczę, że w kolejnym podrozdziale przedstawiona zostanie argumentacja na rzecz tezy, iż analizowane w niniejszej pracy pojęcia dopiero uzyskiwały swoje znaczenie *w toku* i *za sprawą* hermeneutycznych wysiłków alegoretów.

⁸³ Pohlenz (1970:107) słusznie podkreśla, że za sprawą stoików potoczna wiara w wieszczbiarstwo uzyskała „zum ersten Male eine wissenschaftliche Begründung”.

ludziom przyszłość (*profecto hominibus a dis futura significari*). Sądzę jednak, że trzeba rozpatrzyć, w jaki sposób to czynią. Otóż stoicy nie godzą się na to, iżby w każdej szczelinie wątroby lub w śpiewie ptaków objawiał się bóg (*interesse deum*). Nie byłoby to bowiem ani stosowne, ani godne bogów i dlatego żadną miarą działać się nie może. Lecz świat został od początku stworzony w ten sposób, iż pewne wydarzenia poprzedzane są pewnymi znakami (*certis rebus certa signa praecurrent*) bądź w trzewiach zwierząt ofiarnych, bądź w zachowaniu się ptaków, bądź w uderzeniach piorunów, bądź w niezwykłych zdarzeniach, bądź w gwiazdach, bądź w sennyh widzeniach, bądź wreszcie w słowach osób ogarniętych szaleństwem proroczym. Kto te znaki dobrze zrozumie, rzadko się pomyli. Nieprawidłowe tłumaczenia i nieprawidłowe interpretacje (*male coniecta maleque interpretata*) są fałszywe (*falsa*) nie za sprawą wadliwości znaków, lecz z powodu ignorancji interpretatorów (*interpretum inscientia*). Jeżeli więc założymy i uznamy, że istnieje jakaś siła boska utrzymująca życie ludzkie (*quandam vim divinam hominum vitam continentem*), to wówczas łatwo domyślmy się, dlaczego dzieje się wszystko to, czego z całą pewnością doświadczamy. Wszak przewodnikiem przy wyborze zwierzęcia ofiarnego może być właśnie ta rozlana po całym świecie rozumna siła (*vis quaedam sentiens, quae est toto confusa mundo*), i w chwili, gdy chcesz złożyć ofiarę, może ona spowodować zmianę w trzewiach [zwierzęcia] tak, że albo czegoś nie będzie, albo czegoś przybędzie. W mgnieniu oka siła ta bowiem wiele już to dodaje, już to zmienia, już to odejmuje⁸⁴.

Powyższy fragment przedstawia wszystkie najważniejsze założenia stoickiej koncepcji wróżbiarstwa. Po pierwsze, kierująca całym kosmosem boska siła zarówno steruje światem, jak i objawia się w nim. Ponieważ ta porządkująca siła tkwi immanentnie we wszystkim, kosmos nie jest chaosem, a żadne wydarzenie nie ma charakteru przypadkowego: wszystkie zdarzenia są ze sobą powiązane w sposób całkowicie naturalny. Po drugie, świat został *zaprojektowany* w ten sposób, iż między poszczególnymi znakami a konkretnymi zdarzeniami zachodzą ściśle związki: sam porządek świata gwarantuje bowiem, że jedne zdarzenia nieuchronnie poprzedzają inne. Możliwe jest zatem dokładne określenie wzajemnych związków i powiązań między znakami a zdarzeniami („znaczeniami” owych znaków). Po trzecie wreszcie, bóstwo nie może objawiać się w każdym *dowolnym* znaku, ponieważ taka przypadkowa interwencja byłaby niegodna bóstwa. Błędne

⁸⁴ Cic. *De div.* I 117–119. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Wiktora Kornatowskiego. Szczegółowe omówienie głównych założeń stoickiej koncepcji wróżbiarstwa przedstawia Struck (2004:188–192).

interpretacje powstają w wyniku niewiedzy, wszelako osoba wykształcona *odpowiednio* (czyli zgodnie z duchem filozofii stoickiej) potrafi zawsze poprawnie zinterpretować odnośny znak. Mędrce jest więc ten, kto potrafi wydobyć na światło dzienne konieczne i naturalne związki, jaki zachodzą między znakami a zdarzeniami. W ten sposób potoczna wiara w niezawodność praktyk wróżbiarskich usankcjonowana zostaje filozoficznie: zgodnie z teologią stoicką boska siła łączy bowiem każdy znak z określonym zdarzeniem („znaczeniem” owego znaku).

Związek między danym znakiem a oznaczanym przez ten znak zdarzeniem określali stoicy mianem „sympatii” (συμπάθεια). Ponownie niezwykle ważne okazuje się tutaj świadectwo Cyserona, który przekazuje (*De div.* II 34), że stoicy postulowali istnienie pewnej „więzi naturalnej” (*coniunctio naturae*) i „jakby współbrzmienia oraz zgodności” (*quasi concentus atque consensus*), które określali mianem „sympatii” (συμπάθεια). Jak termin *sympátheia* znaczy dosłownie „współodczuwanie”, „pokrewieństwo” i „spójność”, tak w filozofii stoickiej oznacza on wzajemny związek, jak zachodzi między przenikającym świat boskim rozumem, a wszystkimi wzajemnie ze sobą powiązаныmi rzeczami: kosmos jest bowiem organiczną całością, która współodczuwa wszystkie swe części, właśnie dlatego, że wszystkie rzeczy oddziałują na siebie wzajemnie (por. np. SVF II 475, 546, 912, 1013). Z racji koniecznych ograniczeń nie mogę tutaj gruntownie omawiać stoickiej koncepcji wróżbiarstwa. W kontekście moich rozważań najważniejszy jest fakt, iż pojęcie kosmicznej sympatii dostarczyło *filozoficznego* uzasadnienia dla koncepcji *naturalnego* związku między danym znakiem (wróżbą) a jego znaczeniem (określonym zdarzeniem). Taka koncepcja doskonale zgadzała się zaś z jednym z najbardziej podstawowych znaczeń słowa *symbolon*, jakim było „zapowiedź dana przez bóstwo”, „boski znak” czy po prostu „omen”⁸⁵.

Oto na przykład Pindar używa sformułowania σύμβολον [...] πιστὸν ἀμφὶ πράξιος ἔσομένας [...] θεόθεν, które przetłumaczyć można jako „wiarygodny znak od bogów o tym, co będzie”⁸⁶. Ksenofont, rozpatrując akt oskarżenia skierowany przeciwko Sokratesowi, podkreśla, że Sokrates „nie wprowadzał nic (οὐδέν) nowszego niż inni ludzie, którzy wierząc w wróżbiarstwo (μαντική), wywodzą przepowiednie na podstawie lotu ptaków (οἰωνοῖς), ludzkich głosów (φήμας),

⁸⁵ Porównaj Müri (1976:24–25) i Struck (2004:90–94). W odniesieniu do symbolu oznaczającego „göttliches Vorzeichen” Müri (1976:25) wskazuje na takie synonimy jak οἰώνισμα, μάντευμα, auspicium.

⁸⁶ Pind. *Ol.* XII 7–8. Interesującą mnie tutaj frazę Janina Czuprówna oddaje jako „znak (...) wierny o tem, co się kiedyś stanie”, natomiast w tłumaczeniu Mieczysława Brozka słowo „znak”, niestety, nie pojawia się w ogóle. Müri (1976:24) definiuje to znaczenie symbolu jako „das Zeichen, aus dem man die Zukunft erschliesst, ein omen”.

przypadkowych znaków (συμβόλις) i ofiar (θυσίαις)⁸⁷. Podobnie występująca w *Hymnie do Hermesa* fraza σύμβολον [...] μέγ' ὀνήσιμον oznacza „traf ogromnie pomyślny”⁸⁸. Wreszcie u Arystofanesa za wróżbę (μαντεία) uznaje się, między innymi, „przypadkowe spotkanie” (ξύμβολον)⁸⁹. O ile w przytoczonych wyżej przykładach słowo *symbolon* oznacza wszelki znak pochodzący od bóstwa, o tyle taka koncepcja symbolu doskonale zgadza się ze stoickim postulatem *naturalnego* związku między znakiem pochodzącym od boga (wróżbą) a jego znaczeniem (określonym zdarzeniem).

Podsumujmy. Specyficzną cechą antyku jest traktowanie *symbolu* jako znaku już to *konwencjonalnego*, już to *naturalnego*. Tym co łączy wszystkie (szkicowo) przedstawione wyżej znaczenia słowa *symbolon*, jest pojęcie szeroko rozumianego „komunikatu”, pochodzącego już to od ludzi, już to od bogów, ale niezmiennie wymagającego odpowiedniej interpretacji. Gdy symbol pochodzi od drugiego człowieka, to wówczas jego znaczenie jest wynikiem określonej konwencji i ma charakter przygodny, wszelako gdy symbol pochodzi od boga, to wówczas jest on konieczny a jego znaczenie ma charakter naturalny. Niezależnie jednak od tego, czy symbol rozumiany będzie jako znak konwencjonalny (Arystoteles), czy naturalny (Chryzyp), w obu przypadkach niezbędne okazuje się wydobyć na światło dzienne jego ukrytego sensu. W konsekwencji pojęcie *symbolu* (podobnie jak miało to miejsce w przypadku *zagadki*) obrazuje ideowe pokrewieństwo alegorezy i wróżbiarstwa: interpretowanie poematów Homera i Hezjoda było dla Greków problemem analogicznym do interpretowania odpowiedzi udzielanych przez wyrocznie, zaś cechą wspólną obu praktyk była właśnie konieczność porzucenia *dosłownego* sensu odnośnego „komunikatu”.

4.4.4. Symboliczny sens nauk pitagorejskich

W rozważaniach nad początkami hermeneutyki antycznej niepodobna nie wspomnieć choćby pokrótce o symbolach pitagorejskich. Chociaż kwestia (ewen-

⁸⁷ Xen. *Mem.* I 1, 3. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Artura Rapaporta.

⁸⁸ Hym. Hom. *In Merc.* 30. Tłumaczenie Włodzimierza Appla.

⁸⁹ Aristoph. *Av.* 721. Janina Ławińska-Tyszkowska tłumaczy występujące w oryginale ξύμβολον jako „spotkanie”. Wydaje się jednak, iż w kontekście wróżb i przepowiedni istotnym atrybutem takiego „spotkania” była jego przypadkowość. Porównaj Struck (2004:91). Zobacz także Müri (1976:36).

tualnego) wkładu pitagoreizmu w rozwój alegorezy zostanie rozpatrzona bliżej w rozdziale trzecim (porównaj niżej), to jednak tutaj warto zaznaczyć, że nawet jeśli pitagorejczycy nie zajmowali się alegorezą *bezpośrednio*, to w kontekście rozwoju samej praktyki interpretacji alegorycznej pitagoreizm z całą pewnością zaliczyć trzeba do „okoliczności sprzyjających”⁹⁰. O ile bowiem nauki Pitagorasa wyrażone zostały za pośrednictwem symboli i zagadek, o tyle wymagały one odpowiedniego objaśnienia: tak jak omówione wyżej zagadki, wróżby czy poematy Homera, nauki pitagorejskie również wymagały zatem specyficznej interpretacji.

Na wstępie podkreślić trzeba okoliczność, iż na poły legendarną postać Pitagorasa spowija nieprzenikniony wręcz mrok wątpliwości. Nie wiemy, czy sam Pitagoras napisał cokolwiek, nie wiemy także, które nauki pochodzą bezpośrednio od niego, i wreszcie nie wiemy, czy sam Pitagoras posługiwał się słowem „symbol”. Wszystkie nasze informacje na temat interesującej nas tutaj działalności pitagorejczyków pochodzą z okresu późniejszego i dlatego bardzo trudno jest ustalić, czy – i jeśli tak, to w jakim stopniu – źródeł jej można poszukiwać w okresie klasycznego pitagoreizmu (porównaj niżej rozdział 3.7). Wiemy niemniej, że nauki Pitagorasa były przekazywane pod postacią symboli. Porfiriusz przekazuje nam następujące świadectwo:

Niektóre z nauk wypowiadał w sposób tajemny i symboliczny (μυστικῶ τρόπῳ συμβολικῶς), z nich to większość zapisał Arystoteles, a mianowicie [Pitagoras] powiadał, że morze jest Izą⁹¹, konstelacje Niedźwiedzic – rękami Rei, Plejady – lirą Muz, planety – psami Persefony, dźwięk wydobywający się z uderzonego spiżu – głosem dajmona zamkniętego w owym spiżu. Była też i inna postać owych symboli (συμβόλων), a mianowicie: „nie przekraczać jarzma” to znaczy „nie żądać więcej niż się należy”; „nie żgać ognia mieczem”⁹², co znaczyło „[człowieka] wzburzonego

⁹⁰ Pépin (1976:95). Burkert (1972:174) trafnie zauważa, że „the prevailing view in antiquity was that what was desired was not compliance to the letter but comprehension of the deeper meaning”. Symboliczny charakter pitagorejskich zaleceń podkreśla również Gajda (1996:69). Ważniejsza literatura przedmiotu przywołana zostanie w rozdziale trzecim. Tutaj nadmienię jednak, że najbardziej zagorzałym przeciwnikiem tezy o jakimkolwiek wkładzie pitagoreizmu w rozwój alegorezy pozostaje po dzień dzisiejszy Buffière. Choć Buffière (1956:58–59) odnotowuje bowiem fakt, iż symboliczny język pitagoreizmu nadawał owym zaleceniom charakter „véritables énigmes”, to jednak właściwe posługiwanie się pojęciem *symbolu* w kontekście praktyki interpretowania mitów przypisuje on dopiero neopitagorejczykom i neoplatonikom.

⁹¹ Klemens Aleksandryjski, który w swoich *Kobiercach* (zwłaszcza V 5) poświęca sporo uwagi symbolom pitagorejskim, przekazuje, że pitagorejczycy alegorycznie nazywali morze „Izą Kronosa” (V 8, 50).

⁹² Polskim odpowiednikiem występującego w oryginale μη τὸ πῦρ τῆ μαχαίρα σκαλεύειν jest właściwie „nie dolewać oliwy do ognia”.

i rozgniewanego nie drażnić ostrymi słowami”; „nie zrywać wieńca”, to znaczy „nie gwałcić praw”, ponieważ są one wieńcami miast⁹³.

W przytoczonym fragmencie przedstawione są dwa rodzaje pitagorejskich symboli: jedne z nich określają, czym coś jest (np. planety są psami Persefony), drugie natomiast określają, jak należy postępować (np. nie należy łamać praw). W obu przypadkach konieczne okazuje się specjalne odczytanie owych symboli. Wydaje się zatem, że symbole pitagorejskie uznać trzeba za ważny czynnik kulturowy sprzyjający rozwojowi alegorezy⁹⁴. Nie będzie wszak przesadą stwierdzenie, iż istnieje spore podobieństwo między utożsamieniem konstelacji Wielkiej i Małej Niedźwiedzicy z rękami Rei a sprowadzeniem bóstw Homera do kosmicznych elementów. Nie inaczej wygląda sytuacja w przypadku drugiego rodzaju pitagorejskich symboli. Przytoczony wyżej symbol zakazujący zrywania wieńca opiera się na personifikacji, zgodnie z którą miasto jest konceptualizowane jako osoba nosząca wieniec. Metaforyczne przyrównanie praw danego miasta do wieńca jak najbardziej wpisuje się w tradycję poszukującą ukrytego (alegorycznego) sensu różnych wypowiedzi. O ile zaś symbole pitagorejskie wymagały specyficznej interpretacji, o tyle jest wielce prawdopodobne, iż odegrały one jakąś rolę w rozwoju starożytnej hermeneutyki.

Pragnąc zrozumieć, czym były symbole pitagorejskie, musimy powrócić do omówionego wyżej znaczenia *symbolu* jako „narzędzia umożliwiającego rozpoznanie lub potwierdzenie tożsamości”. Listę przytoczonych wcześniej przykładów warto uzupełnić świadectwem Platona, który w *Liście XIII* pisze wprawdzie, iż pozdrowienie otwierające ów list ma być dla Dionizjosa „symbolem tego, że [list] jest ode mnie” (σύμβολον ὅτι παρ’ ἐμοῦ ἐστίν)⁹⁵, po czym nieco dalej wyjaśnia, że *symbol* umożliwia rozpoznanie, kiedy filozof pisze „na serio” (σπουδῆ)⁹⁶. O ile pod pojęciem *symbolu* rozumie tutaj Platon znak umożliwiający rozpoznanie tożsamości tudzież intencji nadawcy, o tyle właśnie takie znaczenie posiada zasadniczo *symbol*

⁹³ Porph. *Vi. Pyth.* 41–42. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Janiny Gajdy-Krynickiej.

⁹⁴ Pépin (1976:95) trafnie moim zdaniem diagnozuje (*ad loc.*), że „ces symboles pythagoriciens ne semblent pas très différents de ceux que l’exégèse allégorique, surtout stoïcienne, devait par la suite découvrir chez Homère”. Porównaj też Ramelli (2003:422), Ramelli, Lucchetta (2004:50–51) i Struck (2004:96–102).

⁹⁵ Pl. *Ep.* 360a3–4. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Marii Maykowskiej.

⁹⁶ Pl. *Ep.* 363b1–2. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Marii Maykowskiej.

pitagorejczyków⁹⁷. W pitagoreizmie symbol pełnił bowiem funkcję podstawowego narzędzia umożliwiającego identyfikację członków wspólnoty pitagorejskiej. Znamienne jest tutaj świadectwo Diogenesa Laertiosa (VIII 16), który przekazuje, że Pitagoras za przyjaciela uważał właśnie tego, kto przyswoił sobie jego symbole. Uznanie za przyjaciela wiązało się oczywiście z możliwością odróżnienia wtajemniczonych („swoich”) od niewtajemniczonych („obcych”). Choć dosłowne znaczenie symboli pitagorejskich było bowiem zrozumiałe dla każdego, to jednak ich sens właściwy („symboliczny”) dostępny był tylko wtajemniczonym.

O ile to właśnie znajomość ukrytego znaczenia symboli odróżniała wtajemniczonych od profanów, o tyle symbol pitagorejski był swoistego rodzaju *hasłem* czy też *przepustką* do wspólnoty pitagorejskiej. W tym aspekcie pełnił on funkcję analogiczną do symboli misteryjnych⁹⁸. Niezwykle istotne jest tutaj świadectwo Jamblicha, który przekazuje, że pitagorejczycy przedstawiali swoje najcenniejsze nauki w formie enigmatycznej i symbolicznej, ażeby w ten sposób uchronić je przed ignorancją niewtajemniczonych:

A jeśli zdarzyło się, że znalazł się [w tym gronie] ktoś z ludzi obcych, rzecz by można, profanów, wówczas mężowie ci mówili do siebie zagadkami i symbolami (διὰ συμβόλων ἀλλήλοις οἱ ἄνδρες ἠνίττοντο), czego pozostałością są jeszcze dziś powtarzane, znane [sentencje], jak na przykład „nie żgaj ognia mieczem” i inne tego rodzaju symbole (σύμβολα), które same w sobie wydają się być starym marudzeniem, wszelako gdy zostaną wyjawione (διαπτυσσόμενα), wówczas jakiś pożytek godny podziwu i czci przynoszą one tym, którzy [je] rozumieją (μεταλαβοῦσι)⁹⁹.

Powyższe świadectwo ukazuje, w jakim sensie ezoteryczny sens symboli pitagorejskich nadawał im charakter swoistego rodzaju przepustek czy też haseł zapewniających wstęp do grona wtajemniczonych: gwarancją przynależności do

⁹⁷ W kontekście przytoczonych wypowiedzi Platona Mūri (1976:9) słusznie podkreśla, iż „[u]nter den gleichen Begriff gehören auch die Zeichen, an denen die Pythagoreer sich erkennen”.

⁹⁸ Mūri (1976:37) trafnie odnotowuje, że „Symbolon ist in dem bestimmten Sinne von Passwort (Parole) in die Sprache der Mysterien übergegangen”. Wymownego przykładu dostarczają nam tutaj *Złote tabliczki orfickie*, w których σύμβολα umożliwiają wtajemniczonym wejście na „święte łąki” (Sekita 2011:96–97). Porównaj na przykład Struck (2004:105–106) i Rangos (2007:67). Zobacz też Mūri (1976:40–42) i Burkert (1972:176–180).

⁹⁹ Iamb. *Vi. Pyth.* 32, 227–228. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Janiny Gajdy-Krynckiej. Wydaje się, iż w tłumaczeniu tym nie pojawia się druga część ostatniego zdania: διαπτυσσόμενα δὲ θαυμαστὴν τινα καὶ σεμνὴν ὠφέλειαν παρέχεται τοῖς μεταλαβοῦσι.

wspólnoty pitagorejskiej była znajomość ukrytego („prawdziwego”) znaczenia symbolu. Oczywiście pitagorejczycy zasadniczo posługiwali się pojęciem *symbolu* nie tyle w odniesieniu do języka figuratywnego, ile raczej w odniesieniu do praktyk obrzędowych (właśnie dlatego symbol pitagorejczyków pełni funkcję analogiczną do symboli misteryjnych). Jednakże w przytoczonym wyżej świadectwie Porfiriusza słowo *symbolon* zdaje się łączyć w sobie sens „narzędzia umożliwiającego identyfikację” i „nośnika treści przenośnych”. Przyrównanie czynności drażnienia osoby rozniewanej do żgania ognia mieczem tudzież łamania praw do zrywania wieńca z czyjejs skroni wydaje się szczególnym przypadkiem metafory. Chociaż z braku świadectw nie możemy kategorycznie twierdzić, że pitagorejczycy zastosowali pojęcie symbolu do alegorycznej interpretacji poezji (porównaj niżej rozdział 3.7), to jednak wydaje się wielce prawdopodobne, iż symboliczny język pitagoreizmu (przynajmniej pośrednio) dostarczył ważnych przesłanek dla dalszego rozwoju alegorezy, właśnie z tego względu, iż enigmatyczność pitagorejskich symboli wymuszała ich specyficzną interpretację.

Spróbuję pokrótce zrekapitulować dotychczasowe ustalenia. Fundamentem ezoterycznego nauczania pitagorejczyków były symbole, których metaforyczność z jednej strony umożliwiała trafne zobrazowanie i łatwe zapamiętanie pouczeń mistrza, z drugiej zaś strony zabezpieczała cenną treść owych tajemnych pouczeń przed osobami niewtajemniczonymi (dla profanów symbole były zrozumiałe wyłącznie w ich znaczeniu dosłownym). Choć nie należy oczywiście zapominać o tym, że przytoczone wyżej świadectwa pochodzą z okresu stosunkowo późnego, to jednak z dozą sporej ostrożności możemy zaryzykować osąd, iż symbole pitagorejskie *mogły* dostarczyć przesłanek dla rozwoju tradycji określanej w niniejszej pracy mianem „hermeneutycznej”. Tym, co łączy bowiem symbole pitagorejczyków z symbolami wieszczbiarzy i alegoretów, jest konieczność odpowiedniego zinterpretowania odnośnego „komunikatu” (tj. wydobycia na światło dzienne jego ukrytego sensu).

Kończąc niniejszy przegląd podstawowych narzędzi pojęciowych starożytnej hermeneutyki, stwierdzić możemy co następuje. W okresie początkowym najważniejszymi pojęciami stosowanymi przez greckich interpretatorów były z całą pewnością *ainigma* i *symbolon*. Pozostałe pojęcia albo nie występowały równie często (*hypónoia*) albo pojawiły się znacznie później (*allēgoría*). O ile wspólnym mianownikiem dla wszystkich pojęć antycznej hermeneutyki była przy tym potrzeba zinterpretowania odnośnego obiektu kulturowego (wróżby, poematu tudzież ezoterycznej koncepcji filozoficznej), o tyle sygnalizowane wyżej semantyczne pokrewieństwo rzeczonych pojęć zmusza nas w tym miejscu do postawienia pytania o (ewentualną) różnicę między nimi.

5. Alegoria, symbol czy metafora?

W niniejszym podrozdziale naświetlę *specyfikę starożytnego* rozumienia pojęć takich jak *symbolon* czy *allēgoría*. Pojęcia wymienione w tytule niniejszego podrozdziału należą z całą pewnością do najważniejszych narzędzi teoretycznych współczesnej myśli humanistycznej. Chociaż pojęcia *hypónoia* oraz *ainigma* nie odgrywają dziś takiej roli, jaką odgrywały w starożytności, to jednak poniżej przedstawiona zostanie argumentacja na rzecz tezy, iż *specyfika* hermeneutyki *starożytnej* polegała na *synonimicznym* traktowaniu *wszystkich* omówionych w poprzednim podrozdziale pojęć. Zobaczymy przy tym, iż racji dla zamiennego posługiwania się pojęciami takimi jak *ainigma*, *symbolon*, *hypónoia*, czy *allēgoría* dostarczało z jednej strony sygnalizowane wyżej ideowe powinowactwo alegorezy, wróżbiarstwa i misterii, a z drugiej charakteryzujące owe pojęcia strukturalne podobieństwo. Interesujące nas tutaj pojęcia były bowiem używane w podobnych kontekstach (w odniesieniu do każdego komunikatu wymagającego szczególnej interpretacji) i zakładały istnienie specyficznej dwuznaczności (wynikającej z mniej lub bardziej uchwytnych analogii między znaczeniem jawnym a ukrytym). W świetle funkcjonalnego i strukturalnego podobieństwa pojęć takich jak *symbol* czy *alegoria* spróbuję poniżej wykazać, iż (z obranej w niniejszej pracy perspektywy) rzeczone pojęcia uznać można za swoistego rodzaju podkategorie *metafory*.

Na wstępie konieczne trzeba jednak ponownie podkreślić, że przystępując do badania koncepcji *starożytnej*, nieuchronnie narażeni jesteśmy na niebezpieczeństwo postrzegania naszego obiektu badań z perspektywy *nowożytnej*: miast poznać odnośną koncepcję poprzez rekonstruowanie sposobu myślenia podmiotów ją artykułujących, konstruujemy wówczas arbitralny twór, zapoznając kontekst kulturowy, z którego koncepcja owa wyrosła (por. Domaradzki 2011g i 2012b). Nie jest moją intencją negowanie oczywistej wartości heurystycznej interpretacji pokazujących, w jaki sposób refleksja starożytna antycypowała zdobycze myśli współczesnej (w niniejszej pracy staram się wręcz pokazać, w jakim sensie starożytna praktyka alegorezy może być uznana za swoistego rodzaju prefigurację hermeneutyki *nowożytnej*). Niemniej jestem głęboko przekonany, iż należy wystrzegać się przypisywania *nowożytnych* pojęć i rozróżnień kulturze *starożytnej*.

W tym kontekście trzeba zatem z całą mocą podkreślić, że idea radykalnego przeciwstawiania sobie pojęć takich jak *symbolon* czy *allēgoría* (a także *hypónoia* i *ainigma*) była *całkowicie* obca Hellenom. Sytuację tę należy wyjaśniać przede wszystkim tym, iż (jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale) *znaczenie owych pojęć dopiero kształtowało się* w kulturze antycznej (*w toku i za sprawą* hermeneutycznych wysiłków pierwszych interpretatorów poezji tudzież wyroczni). W sposób mniej lub

bardziej *systematyczny* pojęcia takie jak *symbol* czy *alegoria* zaczęto odróżniać od siebie dopiero w epoce *nowożytnej*. Przykładowo wspomniana opozycja estetyczna między *alegorią* i *symbolem* została stworzona i rozpropagowana dopiero dwieście lat temu przez takich koryfeuszy romantyzmu jak Goethe, Schiller, bracia Schleglowie, Schelling, Hegel, Herder, Humboldt, Novalis, Solger, Ast, Tieck i Coleridge¹⁰⁰. Na gruncie kultury *starożytnej* natomiast nie może być oczywiście żadnej mowy o przeciwstawieniu „arbitralnej” alegorii „naturalnemu” symbolowi. Od momentu, w którym pojęć takich jak *ainigma*, *symbolon*, *hypónoia* czy *allēgoría* zaczęto używać regularnie w interesującym mnie tutaj kontekście hermeneutycznym, były one stosowane przez Greków w pełni zamiennie w odniesieniu do każdego ukrytego sensu odnośnej wypowiedzi.

Doskonałego przykładu dostarcza tutaj Klemens Aleksandryjski, który w swoich *Kobiercach* jednym tchem wymienia obok siebie w pierw (V 4, 21) „zagadki” (αἰνίγματα), „symbole” (συμβόλοις), „alegorie” (ἀλληγορίαις), „metafory” (μεταφοραῖς), po czym nieco dalej (V 4, 24) listę tę uzupełnia także o „ukryte znaczenia” (ὑπονοίας). Świadczenie Klemensa jest przy tym o tyle istotne, iż nie tylko potwierdza ono tezę, że wymienione pojęcia były w starożytności stosowane w pełni zamiennie, ale także umożliwia pełniejsze zrozumienie przyczyn owej synonimii¹⁰¹. Otóż intencją Klemensa jest unaocznienie, iż mówienie o sprawach boskich nieuchronnie prowadzi do posługiwania się językiem enigmatycznym. Właśnie dlatego w jednym szeregu stawia on wyrocznie Apollona Pytyjskiego, zwanego Loksjaszem¹⁰², oraz alegoryzujących poetów: Orfeusza, Linosa, Musajosa, Homera, Hezjoda i „innych tego rodzaju mędrców” (τοὺς ταύτη σοφούς), którzy swej „poetyckiej sztuki pozyskiwania dusz” (ἡ ποιητικῆ ψυχαγωγία) używali jak „zasłony” (παρπέτασμα) dla tłumu¹⁰³. Świadczenie Klemensa Aleksandryjskiego jednoznacznie łączy zatem wróżbiarstwo z alegorezą. Wyraźnie ukazuje ono, że podkreśla-

¹⁰⁰ Mniej lub bardziej wyczerpujące omówienie tej ewolucji pojęciowej przedstawiają na przykład: Robertson (1923), Sørensen (1963), Beréfelt (1969), Pépin (1976:58–61), Behler (1993), Gadamer (2004:117–132), Struck (2004:272–276), Halmi (2007), Kelley (2010) i Todorov (2011:161–233). W szerszym kontekście specyfikę romantycznej koncepcji symbolu podkreśla również Andrzejewski (1989).

¹⁰¹ Doniosłość tego świadectwa dla naszego rozumienia natury starożytnej hermeneutyki podkreślano wielokrotnie. Porównaj na przykład Buffière (1956:40), Pépin (1976:266–267) i Struck (2004:182 i 203).

¹⁰² Jak przymiotnik λοξός znaczy „ukośny”, „kręty”, „pokrętny”, „zawiły” „dwuznaczny”, tak Kornutus sugeruje (67, 14–15), iż Apollon może swój przydomek zawdzięczać właśnie temu, iż jego przepowiednie są λοξοί.

¹⁰³ Clem. *Strom* V 4, 21–24. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Janiny Niemirskiej-Pliszczyńskiej.

na w poprzednich rozdziałach konieczność specyficznego interpretowania już to wyroczni, już to poezji stwarzała przesłanki dla w pełni zamiennego posługiwania się przedstawianymi tu pojęciami: niezależnie od tego, czy w grę wchodziła przepowiednia, czy też poemat, pojęć takich jak *ainigma*, *symbolon*, *allēgoria* czy *hypónoia* używano w odniesieniu do ukrytego znaczenia *każdego* komunikatu, który danemu interpretatorowi jawił się jako enigmatyczny.

Obok przytoczonej wyżej wypowiedzi Klemensa wskazać można szereg innych świadectw, w których autorzy interesujących mnie tutaj pojęć używają w pełni wymiennie w odniesieniu do wypowiedzi mniej lub bardziej ezoterycznych. U Filona w jednym miejscu (*De prov.* frag. 2, 24) wypowiedzi wyroczni są „zagadkowe [i wyrażane] za pośrednictwem symboli” (διὰ συμβόλων αἰνιγματώδεις), podczas gdy w innym (*Quod om. prob. lib.* 2, 4) filozofia pitagorejczyków „mówi zagadkowo za pośrednictwem symbolu” (αἰνιττόμενος διὰ συμβόλου). W rozprawie *O życiu pitagorejskim* Jamblich także stwierdza (32, 227), że pitagorejczycy „mówili do siebie za pośrednictwem zagadek i symboli” (διὰ συμβόλων ἀλλήλοις [...] ἠνίττοντο), po czym dalej ten ezoteryczny język pitagorejczyków również przyrównuje do języka wyroczni: uznawszy mianowicie, że „całe wychowanie pitagorejskie było osobliwe (ιδιότροπος) i symboliczne (συμβολική)”, podkreśla Jamblich fakt, iż z racji tego, że nauki te wyrażone zostały „w pewnych enigmach i zagadkach ([ἐν] αἰνίγμασι τισι καὶ γρίφοις), przypominały one dawne formuły świętych wyroczni”¹⁰⁴.

Podobną opinię wyowiada Plutarch (*De Is. et Os.* 354e), który przekazuje, że Pitagoras, „przeplatając swoje nauki zagadkami” (ἀναμίξας αἰνίγμασι τὰ δόγματα), w rzeczy samej „naśladował symboliczny i misteryjny język” (ἀπεμιμήσατο τὸ συμβολικὸν [...] καὶ μυστηριώδεις) egipskich kapłanów. Próbując zaś odpowiedzieć na pytanie, *Dlaczego Pytia nie wygłasza już wyroczni wierszem*, Plutarch wymienia najpierw (407a–b) „ukryty sens” (ὑπόνοια), „metafory” (μεταφορὰς), „zagadki” (αἰνίγματα) i wszelkie „dwuznaczności” (ἀμφιβολίας), by następnie (409d) analizę swoją zakończyć utożsamieniem „zagadek” (αἰνίγματα), „alegorii” (ἀλληγορίας) i „metafor” (μεταφορὰς). Wreszcie w kontekście alegorycznej interpretacji poezji ponownie przywołać można wypowiedzi przytoczone już wyżej: Kornutus obok siebie wymienia (76, 4–5) „symbole i zagadki” (συμβόλων καὶ αἰνιγμάτων)¹⁰⁵, podczas gdy Heraklit Alegoreta (24, 3–5) synonimicznie traktuje

¹⁰⁴ Iamb. *Vi. Pyth.* 34, 247. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Janiny Gajdy-Krynickiej.

¹⁰⁵ Porównaj wyżej przypis 55.

wrażenia „za pośrednictwem symboli” (διὰ συμβόλων) oraz „zagadkowo alegoryzować” (αἰνιγματῶδες ἀλληγορεῖ)¹⁰⁶.

Przykładów można by podać oczywiście znacznie więcej, jednakże już przytoczone wypowiedzi jednoznacznie pokazują, że opisywane tu pojęcia były używane zamiennie w odniesieniu do każdego dyskursu, który uznawano za enigmatyczny: niezależnie od tego, czy w grę wchodziły poematy, wyrocznie, czy ezoteryczne nauki pitagorejczyków, terminy *ainigma*, *symbolon*, *hypónoia*, *allēgoría* (a także *metafora*) traktowane były jako synonimy. Podsumowując tę część wywo-
du, można zatem stwierdzić, iż jakkolwiek z perspektywy współczesnej konieczność wyraźnego odróżnienia od siebie pojęć takich jak „symbol” czy „alegoria” może wydawać się oczywista, to jednak wszelkie takie *nowożytnie* rozróżnienia zupełnie nie przystają do starożytnego obrazu świata¹⁰⁷.

Powyższe nie oznacza oczywiście, iż w starożytności (zwłaszcza w obrębie tradycji retoryczno-gramatycznej) nie podejmowano *żadnych* prób odróżnienia od siebie interesujących mnie tu pojęć. Próby takie podejmowano wręcz na tyle skutecznie, iż niektóre z zaproponowanych rozwiązań przejęte zostały przez nowożytność. Spektakularnego przykładu dostarcza antyczne i współczesne ujęcie różnicy między alegorią i metaforą. Oto Cyceron (*Orat.* 94) mówił o alegorii, „gdy nieprzerwanie płyną liczne przenośnie” (*cum fluxerunt continua plures tralationes*). Wtórował mu Kwintyliian (*Inst.* IX 2, 46), wedle którego „alegorię tworzy nieprzerwana metafora” (ἀλληγορίαν *facit continua* μεταφορά). Przytoczone definicje

¹⁰⁶ Porównaj wyżej przypis 12.

¹⁰⁷ Kwestię relacji, w jakiej pozostają do siebie symbol i alegoria, próbowałem naświetlić w pracy omawiającej znaczenie tych pojęć w hermeneutyce stoików (por. Domaradzki 2011g). W artykule tym starałem się pokazać zasadniczą *niewspółmierność* starożytnego i nowożytnego rozumienia rzeczonych pojęć. Nawiązując do ustaleń współczesnych badaczy, zaproponowałem tam następujące (idealno-typiczne) rozumienie symbolu i alegorii. *Symbol*, zastępując abstrakcyjne (bezpośrednio niedostępne) porcje doświadczenia, jest znakiem *konwencjonalnym* (aczkolwiek często *umotywowanym* i *niearbitralnym*), (stosunkowo) *wieloznacznym* i *otwartym* (ewokującym różne treści i dopuszczającym kilka interpretacji) oraz (stosunkowo) *nieprzekładalnym* (trudnym do przełożenia na znaczenie dosłowne). *Alegoria* jest natomiast znakiem *konwencjonalnym* (aczkolwiek często *nieumotywowanym* i *arbitralnym*), (stosunkowo) *jednoznacznym* i *zamkniętym* (ewokującym jedną interpretację o wyraźnie określonej treści) i (stosunkowo) *przekładalnym* (łatwym do przełożenia na znaczenie dosłowne). Pamiętając o tym, iż *symbol* i *alegoria* tworzą w rzeczywistości semiologiczne kontinuum, klasyczne przykłady obu tych znaków można by *prototypowo* uporządkować w następujący sposób. W filozofii Platonskiej światło byłoby symbolem a rzeczy waloryzowanych przez filozofa pozytywnie (dobra, mądrości, prawdy itd.), podczas gdy opowieść o jaskini byłaby alegorią błędnego (gdyż nieplatońskiego) uprawiania filozofii. Chleb i wino symbolizowałyby w religii chrześcijańskiej ciało i krew Chrystusa, natomiast podobizna kobiety z zawiązanymi oczyma i wagą w rękę byłaby alegorią sprawiedliwości. Niezależnie od tego, czy zaaprobujemy powyższe (co najwyżej zresztą wstępne) ujęcie podstawowych różnic między symbolem a alegorią, wszystko, co powiedziane zostało dotychczas, zmusza nas jednoznacznie do zrezygnowania ze wszelkich prób klasyfikowania działalności starożytnych alegoretów w kategoriach interpretacji już to „alegorycznej”, już to „symbolicznej”. Przytoczone wyżej wypowiedzi Klemensa, Filona, Jamblicha, Plutarcha, Kornutusa i Heraklita Alegorety dobitnie pokazują, że charakterystyczne dla starożytności było *całkowicie* *zamiennie* posługiwanie się pojęciami *symbolu* i *alegorii* (a także *zagadki* i *hypónoii*).

pokazują, że już w starożytności granice między alegorią i metaforą były raczej płynne¹⁰⁸. Płynność owa zaznacza się także w ujęciach wielu współczesnych badaczy¹⁰⁹. Warto tutaj podkreślić, że sformułowaną w starożytności intuicję, iż alegoria jest jedynie rozszerzoną metaforą, szczególnie dobitnie podtrzymują współczesne teorie językoznawcze i literaturoznawcze, na gruncie których zakłada się, że płynność granic między alegorią i metaforą, a także czysto ilościowa różnica między nimi, upoważnia do uznania alegorii za podkategorię metafory (por. np. Crisp 2005:331–337).

Jak wiele współczesnych ujęć za podkategorię metafory uznaje *alegorię*, tak nietrudno znaleźć ujęcia, na gruncie których za podkategorię metafory uznaje się *symbol*. Jeśli symbol ujmemy bowiem jako pewien obiekt, który odsyła do jakiejś złożonej i bezpośrednio niedostępnej rzeczywistości¹¹⁰, to wówczas związek tak rozumianego symbolu z metaforą uwidacznia się w tym, iż zarówno symbol, jak i metafora wykorzystuje konkretne i zmysłowo uchwytnie treści do „myślowego zastąpienia” tych porcji doświadczenia, które bezpośrednio dostępne nie są. W konsekwencji jak najbardziej zasadne jest tutaj mówienie o *sytuacji metaforyczno-symbolicznej* raczej aniżeli o symbolu (por. Kmita 1971:78). Podobne stanowisko zajmuje również wielu współczesnych językoznawców¹¹¹. Powstrzymując się od snucia dalszych rozważań odnotuję w tym miejscu okoliczność, iż tym, co łączy symbol, metaforę i alegorię (a także *ainigmę* czy *hypónoię*), jest to, iż wszystkie

¹⁰⁸ Już Buffière (1956:47) podkreślał tę okoliczność: „L’allégorie des grammairiens grecs est en somme une métaphore: elle exprime seulement un des termes de la comparaison, le terme étranger, en laissant au lecteur le soin de compléter, de faire l’application. Mais c’est une métaphore prolongée, qui peut même tourner à l’apologue ou à la parabole”. Zobacz także Pépin (1976:89) i Richardson (2006:65). Również Blönnigen (1992:18) nie widzi potrzeby odróżniania od siebie metafory i alegorii, ponieważ kategorię *przeniesienia* zapewnia „das Bindeglied zwischen beiden Tropen”.

¹⁰⁹ Porównaj na przykład Lausberg (1998:398–399), który proponuje następujące ujęcie: „The allegory is to an idea what the metaphor is to a single word; so allegory stands in a close relationship of comparison to the intended serious idea. The relation of allegory to metaphor is quantitative; an allegory is a metaphor sustained for the length of a whole sentence (and beyond)”.

¹¹⁰ Przykładowo Buffière (1956:51) definiuje symbol jako „tout signe qui rappelle aux yeux ou à l’esprit une réalité différente”. Podobne ujęcie symbolu (akcentujące zastępowanie mniej dostępnych rzeczywistości przedmiotami zmysłowymi) proponuje Müri (1976:22), który zaczątki takiego *nowożytnego* rozumienia symbolu odnajduje u myślicieli takich jak Kallimach czy Orygenes.

¹¹¹ W pełni zamiennie posługuje się określeniami metafory i symbolu na przykład Charteris-Black (2004:175), który mówi zarazem o „metaphoric symbols”. Natomiast przywołany wyżej Crisp (2005:334) uznaje symbol (obok alegorii) za podkategorię metafory: „The difference between allegory and symbol in the relevant literary senses is simply that in allegory the text world functions continuously as a metaphorical source domain, while with symbol it does so only occasionally”. Wyraźnie widać tutaj, czysto *ilościowe* ujęcie różnicy między symbolem i alegorią: w obu przypadkach mamy do czynienia z metaforą, jednakże tylko alegoria zakłada określoną narrację.

te znaki odsyłają do znaczenia innego aniżeli znaczenie dosłowne i bezpośrednio uchwytnie.

W świetle powyższych uwag zrozumiałe stają się trudności, z jakimi boryka się starożytna (a także współczesna) semiotyka, próbując wyraźnie odróżnić od siebie alegorię, symbol i metaforę (a także *ainigmę* czy *hypónoię*). Trudności owe biorą się stąd, że wszystkie te pojęcia charakteryzuje dwuznaczność wynikająca z (mniej lub bardziej uchwytnego) podobieństwa (analogii) między sensem dosłownym a przenośnym. Dostrzegając to już Arystoteles, który, wprowadzając pojęcie *metafory* do ówczesnych rozważań filozoficznych, mówił w swej klasycznej definicji metafory (*Poet.* 1457b6–9) o przenoszeniu nazwy jednej rzeczy na inną właśnie „na podstawie analogii” (κατὰ τὸ ἀνάλογον), utożsamiając zarazem (*Rhet.* 1406b20–26, 1410b17–18, 1412b34–1413a16) metaforę z „porównaniem” (εἰκῶν) oraz podkreślając, że:

Metafora czyni bowiem swoje znaczenie w pewnej mierze zrozumiałym za sprawą [określonego] podobieństwa (ponieważ wszyscy tworzący metafory tworzą je na podstawie pewnego podobieństwa) ... (ἢ μὲν γὰρ μεταφορὰ ποιεῖ πῶς γινώρισον τὸ σημαίνόμενον διὰ τὴν ὁμοιότητα (πάντες γὰρ οἱ μεταφέροντες κατὰ τινα ὁμοιότητα μεταφέρουσιν) ...) ¹¹².

Oryginalna koncepcja Arystotelesa zostanie dokładnie omówiona w rozdziale piątym. Tutaj odnotuję jedynie, iż wedle Stagiryty podstawowym mechanizmem generującym metafory jest analogia między znaczeniem dosłownym a przenośnym: mówiąc o jednej rzeczy (sens literalny), porównujemy ją z rzeczą inną (sens metaforyczny), a podobieństwa między nimi umożliwiają nam zrozumienie owej metafory.

Jeśli powyższe rozumienie metafory zestawimy z proponowaną przez Heraklita Alegoretę definicją alegorii, to wówczas jasne stanie się, dlaczego starożytni (a nierzadko także współcześni) badacze tak chętnie utożsamiają ze sobą interesujące nas tu pojęcia. Przypomnijmy, że wedle klasycznej definicji Heraklita Alegorety (5, 2) alegoria to: „trop głoszący coś jednego, lecz oznaczający coś innego od tego, co mówi” (porównaj wyżej rozdział 1.4.1). Podobieństwo między powyższą definicją alegorii a Arystotelesowskim ujęciem metafory jest oczywiste: by zrozumieć alegorię i metaforę (a także symbol czy zagadkę), musimy uchwycić podobień-

¹¹² Arist. *Top.* 140a8–11. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Kazimierza Leśniaka.

stwo (analogię) między jedną (dosłowną) a drugą (przenośną) płaszczyzną. O ile zaś Heraklit Alegoreta definiuje alegorię jako mówienie o jednej rzeczy za pośrednictwem innej, o tyle współcześnie bardzo wielu badaczy właśnie w ten sposób pojmuje metaforę¹¹³.

Podsumuję pokrótce dotychczasowe ustalenia. Współcześnie bardzo wielu badaczy utożsamia metaforę z alegorią lub symbolem. Pojęć owych nie odróżniano w sposób systematyczny także na gruncie kultury *starożytnej*. Odnotowałem co prawda wyżej fakt, iż przedstawiciele tradycji retoryczno-gramatycznej podejmowali oczywiście próby odróżnienia od siebie pojęć takich jak na przykład *alegoria* i *metafora*. Wszelako na gruncie interesującej nas w niniejszej pracy tradycji „hermeneutycznej” pojęcia takie jak *ainigma*, *symbolon*, *hypónoia* i *allēgoría* stosowane były w pełni zamiennie. Synonimię tę tłumaczą przynajmniej dwie okoliczności.

Z jednej strony starożytność to okres, w którym pojęcia *ainigma*, *symbolon*, *hypónoia* i *allēgoría* dopiero uzyskują swoje znaczenie *w toku* i *za sprawą* hermeneutycznych wysiłków pierwszych interpretatorów poezji tudzież wyroczni. Jak podkreślałem, pojęcia *ainigma*, *symbolon*, *hypónoia*, *allēgoría* (a także *metafora*) używane są zamiennie w odniesieniu do każdego komunikatu, który dany interpretator uznaje za enigmatyczny (niezależnie od tego, czy w grę wchodzi poemat, wróżba, czy ezoteryczna nauka pitagorejczyków). Z drugiej strony racji dla synonimicznego traktowania wymienionych pojęć dostarczyło z pewnością wielokrotnie podkreślane wyżej ideowe powinowactwo alegorezy i wróżbiarstwa: w przypadku obu tych praktyk mamy wszak do czynienia z potrzebą wydobycia na światło dzienne ukrytego znaczenia odnośnej wypowiedzi (poematu tudzież wróżby). Warto w tym miejscu może odnotować, że podobieństwo hermeneutycznej działalności interpretatorów wróżb i poezji dostrzegano już w starożytności. Przykładowo Cyceiron konstatuje (*De div.* I 34–35), iż „interpretatorzy” (*interpretes*) wszelkich wyroczni są „jak gramatycy” (*ut grammatici*) komentujący dzieła poetów, ponieważ i jedni, i drudzy „interpretują” (*interpretantur*). Cyceiron zgrabnie podsumowuje zatem wszystko, co powiedziane zostało wyżej: wróżbiarstwo i alegorezę łączy konieczność *zinterpretowania* odnośnego przekazu.

Jasno widzimy teraz, na czym polega *specyfika* hermeneutyki *starożytnej*: pojęcia takie jak *ainigma*, *symbolon*, *hypónoia* czy *allēgoría* traktowane są tutaj w pełni synonimicznie, ponieważ w omawianym okresie *dopiero* uzyskują one swoje znaczenie za sprawą wzajemnego oddziaływania na siebie dwóch najważniejszych

¹¹³ Porównaj na przykład uwagę Ricoeura (1978:197), iż „metaphor consists in speaking of one thing in terms of another that resembles it”.

w tym okresie praktyk interpretacyjnych (wróżbiarstwa i alegorezy). Ponieważ celem mojej pracy jest prześledzenie filozoficznych konsekwencji alegorezy (a nie opracowanie współczesnej teorii literatury), w niniejszej pracy przyjmę, że różnica między pojęciami takimi *ainigma*, *symbolon*, *hypónoia* i *allēgoría* jest raczej ilościowa niż jakościowa¹⁴. Wszystkie te pojęcia opierają się bowiem na pewnej *dwuznaczności*, którą uchwycić (zinterpretować) można dzięki jakiejś mniej lub bardziej wyraźnej analogii między znaczeniem dosłownym a przenośnym.

W tym miejscu poczynić warto następujące zastrzeżenie. Oczywiście intencją moją nie jest zanegowanie wszystkich istotnych różnic, które współcześnie uwzględniać trzeba przy definiowaniu *alegorii*, *symbolu* czy *metafory*. Rozróżnienia dotyczące dopuszczalnego kontekstu użycia, stopnia uszczegółowienia bądź złożoności narracji są z całą pewnością niezwykle istotne. Nie zmieniają one jednak żywionego przeze mnie przekonania, iż na gruncie tradycji hermeneutycznej (którą badam w niniejszej pracy) odróżnianie od siebie pojęć takich jak *alegoria*, *symbol* czy *metafora* (a także *zagadka* i *hypónoia*) mija się z celem. Jak wszystkie te pojęcia zakładają pewien rozdźwięk między sensem dosłownym a przenośnym, tak dwuznaczność owa sprawia, iż pojęcia te tworzą w obrębie języka figuratywnego („enigmatycznego”) swoistego rodzaju *kontinuum*. W świetle wszystkiego, co powiedziane zostało dotychczas, zakładam zatem, iż z obranej przeze mnie perspektywy pojęcia takie jak *ainigma*, *symbolon*, *hypónoia* i *allēgoría* uznać można za podkategorie *metafory*. W konsekwencji określeń „alegoryczny”, „symboliczny”, „metaforyczny” i „enigmatyczny” używać będę w kolejnych rozdziałach w pełni zamiennie.

6. Język figuratywny jako problem poznawczy

Na zakończenie niniejszego rozdziału poruszyć warto jeszcze jedną kwestię. Otóż niektórzy współcześni badacze bardzo wyraźnie przeciwstawiają

¹⁴ W nieco innym kontekście bliski mi pogląd wyraża Pépin (1976:78), który starożytne próby odróżnienia od siebie pojęć takich jak alegoria, obraz, metafora, zagadka i parabola opatruje następującym komentarzem: „la différence de ces diverses figures de style demeure toute formelle, et, dans la pratique on les emploie couramment l'une pour l'autre”. Pépin (1976:90) trafnie podkreśla dalej, że wymienione figury „diffèrent peu, et se réduisent pratiquement au procédé plus général qui consiste à dire une chose pour en signifier une autre”. Porównaj też Abrams, Harpham (2011:8–10).

swoje ujęcie antycznym koncepcjom języka figuratywnego. Odrębność i nowatorstwo swego podejścia podkreślają na przykład twórcy kognitywnej teorii metafor, George Lakoff i Mark Johnson (1980:5), którzy definiują metaforę jako narzędzie umożliwiające *rozumienie* jednej rzeczy za pośrednictwem drugiej. Językoznawcy ci bardzo zdecydowanie podkreślają zarazem, że metaforę (a także alegorię i symbol) traktować należy przede wszystkim jako mechanizm poznawczy, a nie tylko figurę retoryczną¹¹⁵. Implikują oni tym samym, iż w starożytności interesujące mnie w niniejszej pracy pojęcia traktowane były tylko i wyłącznie jako środki stylistyczne. Otóż zamysłem niniejszej pracy jest wykazanie błędności tego stanowiska.

W *Charmidesie* Platon stwierdza, że z *zagadką* mamy do czynienia wówczas gdy „ten, co te słowa wypowiedział, nie myślał tak, jak one brzmią” (οὐ [...] ἦ τὰ ῥήματα ἐφθέγγετο ταύτην καὶ ἐνόει)¹¹⁶. Jak z perspektywy moich rozważań najważniejsze jest tutaj to, iż Platon pojmuje zagadkę jako *myślenie* o jednej rzeczy za pośrednictwem innej, tak przytoczony pogląd Platona niezwykle trafnym komentarzem opatruje Giorgio Colli (1997:56), wedle którego:

Zakładano więc, że w pewnych mistycznych okolicznościach niektóre doświadczenia okazują się niewyraźne: w takim przypadku słowa zagadki ujawniają to, co boskie, ukryte, co wewnętrzne i nieuchwytne.

W ten sposób powracam do głównej tezy niniejszej pracy: otóż tradycja, którą określam tutaj mianem „hermeneutycznej”, traktuje język figuratywny (obejmujący zagadki, alegorie, metafory i symbole) jako problem w pierwszym rzędzie *poznawczy* (a nie tylko stylistyczny). Jak podkreślałem wyżej, tradycja ta charakteryzuje się swoistego rodzaju „dowartościowaniem” języka figuratywnego: na jej gruncie pojęcia takie jak *ainigma*, *symbolon*, *hypónoia*, *allēgoría* czy *metafora* są narzędziami poznania rzeczywistości inaczej niedostępnej.

Przypomnijmy: alegoreta derweński uznaje (VII 6–7), że tylko „w zagadkach” wyrazić można naprawdę „wielkie rzeczy”, Platon stwierdza w *Uczcie* (192d1–2), że „mówienie zagadkami” czyni możliwym wysłowienie tego, „czego inaczej powiedzieć zgoła niepodobna”, a Stagiryta w *Retoryce* (1405b4–5) najpierw stawia pełen znak równości między zagadką i metaforą, po czym orzeka, iż metafora umoż-

¹¹⁵ Porównaj na przykład Lakoff, Johnson (1980), Lakoff, Turner (1989), Crisp (2005), Gibbs (2011), Harris, Tolmie (2011) i Thagard (2011).

¹¹⁶ Pl. *Charm.* 161d1–2. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Władysława Witwickiego.

liwia z jednej strony (1407b31) „wyjaśnianie”, a z drugiej (1410b12) – „poznawanie” różnych rzeczy (porównaj wyżej rozdział 1.2). Wypowiedzi te pokazują, że dla przedstawicieli tradycji określanej w niniejszej pracy mianem „hermeneutycznej” zagadki i metafory umożliwiają dostęp do treści niedostępnych językowi literalnemu. Powyższe odnosi się oczywiście także do alegorii czy symbolu: we wszystkich tych przypadkach mamy do czynienia z narzędziami poznania umożliwiającymi *rozumienie* określonych rzeczy¹¹⁷.

Dobłą ilustracją omawianego tu zjawiska może być personifikowanie pojęć abstrakcyjnych oraz budowanie wokół nich określonej narracji. Wyśmienitego przykładu tej strategii dostarcza nam skonstruowana przez Prodikosa (DK 84 B 2) przypowieść o Heraklesie spotykającym na swym egzystencjalnym rozdrożu dwie kobiety: Wadę czy też Występek (Κακία) oraz Cnotę czy też Dzielność (Ἀρετή)¹¹⁸. Obie niewiasty są oczywiście alegorycznymi personifikacjami dwóch dróg życiowych, między którymi wybrać musi młody Herakles: wymagająca licznych poświęceń i wyrzeczeń Cnota prowadzi do szczęścia autentycznego i długotrwałego, podczas gdy kusząca Wada niesie ze sobą „szczęście” jedynie iluzoryczne i efemeryczne. Zwróćmy uwagę na okoliczność, iż Prodikos wykorzystuje alegoryczną personifikację do unaocznienia czy też zobrazowania abstrakcyjnych wartości: sugestywność opisu osiągnięcia tutaj zostaje właśnie dzięki temu, że abstrakcyjne pojęcia *cnoty* i *wady* przedstawione zostają jako konkretne osoby: niewiasta skromna, acz szlachetna z jednej strony i wyzywająca ładacznicą z drugiej.

W kolejnych rozdziałach argumentować będę na rzecz tezy, że strategia obrana przez Prodikosa (a także innych myślicieli) w oczywisty sposób sprzyjała rozwojowi interpretacji alegorycznej: o ile bowiem bardzo wielu filozofów sięgało po różne alegorie i metafory (ażebym za ich pomocą zilustrować swoje mniej lub bardziej abstrakcyjne wywody), o tyle takie (mniej lub bardziej enigmatyczne) opisy sprzyjały szeroko rozumianym poszukiwaniom ukrytego sensu. Wyraźnie widzimy tutaj też trudność podkreślaną dobitnie na początku niniejszego rozdziału (porównaj wyżej 1.2). Otóż różnica między alegorią (techniką „zaszyfrowywania” określonych treści) i alegorezą (techniką ich „odszyfrowywania”) jest bardzo często trudna do uchwycenia właśnie z tego względu, iż wielu autorów antycz-

¹¹⁷ Ten *poznawczy* aspekt alegorii wydaje się dostrzegać Goulet (2005:97), który konstatuje: „Faire comprendre une chose en disant autre chose, c’est effectivement la définition la plus répandue de l’allégorie dans l’Antiquité”.

¹¹⁸ Whitman (1987:22) uznaje przypowieść Prodikosa za „[t]he first true personification allegory in the West”. Spektakularnym rozwinięciem tej alegorii jest słynna *Tablica Kebesa* (por. Pacewicz 2010:83–109).

nych tak chętnie objaśnia swoje wywody za pomocą różnego rodzaju metafor czy alegorii. W kolejnych rozdziałach trudność tę będę miał okazję odnotować jeszcze wielokrotnie. Obecnie zilustruję problem przykładem zaczerpniętym z poezji Homera.

Śmiało możemy przyjąć, że język figuratywny jest na ogół odpowiedzią na konieczność takiego czy innego obrazowania pojęć (mniej lub bardziej) abstrakcyjnych. Jak sztandarowym przykładem jest oczywiście omówiona wyżej strategia personifikowania owych pojęć oraz budowania wokół nich określonej narracji, tak za ilustrację owej strategii uznać można niejedno z bóstw greckiego panteonu. Nie będzie wszak przesadą stwierdzenie, że antropomorficzne bóstwa są bardzo często ubóstwionymi personifikacjami abstrakcyjnych pojęć. W samej tylko *Iliadzie* napotykamy (między innymi) takie personifikacje (alegorie) jak Ossa, czyli Wieść (II 93), Kery, czyli Los (II 302), Mojra, czyli Przeznaczenie (III 101), Hebe, czyli Młodość (IV 2), Dejmos, czyli Trwoga, Fobos, czyli Lęk oraz Eris, czyli Niezgoda (IV 440), Alke, czyli Przemoc oraz Ioke, czyli Wrzawa Wojenna (V 740), Erynie, czyli Zemsta (IX 454), Litaj, czyli Prośby (IX 502), Ate, czyli Zaślepienie (IX 504), Kydojmos, czyli Popłoch (XVIII 535), itd. We wszystkich tych przypadkach Homer posługuje się personifikacją (alegorią), ażeby w ten sposób zobrazować zjawisko (uczucie, doznanie itp.) wysoce abstrakcyjne. W wyniku nadania mu atrybutów ludzkich rzeczono zjawisko (uczucie, doznanie itp.) staje się w ten sposób „bardziej uchwytny” (tj. łatwiejsze do zrozumienia).

Omówiona wyżej strategia personifikowania abstrakcyjnych pojęć oraz budowania wokół nich określonej narracji stwarza oczywiście *naturalne* przesłanki dla alegorezy. Gwoli potwierdzenia tej tezy warto w tym miejscu przytoczyć parę przykładów zaczerpniętych z traktatu Heraklita Alegorety. W kontekście usługującej uczującym bogom Hebe (*Il.* IV 2–3) zadaje tedy Alegoreta (29, 1) następujące (niezwykle sensowne) pytanie: „Czymże miałyby być Hebe, jeśli nie młodością nieustannie [pogrążoną] w radościach [uczty]?” (“Ἡβη τις ἂν εἴη πλὴν ἢ διηνεκῶς ἐν ταῖς εὐφροσύναις νεότης;”). W kontekście słynnego opisu zmieniającej swe kształty Eris (*Il.* IV 442–443) stwierdza Heraklit (29, 4), że Homer „posłużył się [tutaj] alegorią bez ogródek i w sposób niewymagający jakichś subtelnych domysłów, lecz [całkowicie] jawny” (οὐδ’ ὑπεσταλμένως ἠλληγορήσεν οὐδ’ ὥστε δεῖσθαι λεπτῆς τινος εἰκασίας, ἀλλ’ ἐκ τοῦ φανεροῦ). Następnie Alegoreta wyrokuje (29, 5–6), iż tym, z czym mamy do czynienia we wspomnianym fragmencie *Iliady*, „nie jest żadna bogini” (οὐ θεά τις), ponieważ Homer „skorzystał z tej alegorii, by w ten sposób opisać doznanie ludzi kłótliwych” (ὃ συμβέβηκεν ἀεὶ τοῖς φιλονεικοῦσι πάθος ἐκ ταύτης τῆς ἀλληγορίας διετύπωσεν). Wreszcie w kontekście gorszącego opisu Prośb i Ate (*Il.* IX 502–503 i 505) proponuje Heraklit (37, 1–6) analogicz-

ne objaśnienie, kończąc swój wywód (37, 6) następującą (niezwykle przenikliwą) obserwacją:

Homer jest więc, że tak powiem, malarzem ludzkich doznań, alegorycznie nadającym imiona bogów temu, co się nam przytrafia (Παθῶν οὖν ἀνθρωπίνων ὡσπερ εἰ ζωγράφος, “Ὁμηρός ἐστιν, ἀλληγορικῶς τὸ συμβαῖνον ἡμῖν θεῶν περιθεις ὄνομασιν).

Przytoczone wyżej wypowiedzi doskonale ilustrują moją tezę o głębokim przekonaniu (przynajmniej niektórych) Hellenów o poznawczej wartości języka figuratywnego: poeta jest „malarzem” uczuć, ponieważ przedstawia (unaocznia) on abstrakcyjne zjawiska (uczucia, doznania itp.) poprzez nadanie im imion (antropomorficznych) bogów. Ta personifikacja (alegoria) ułatwia zrozumienie tego, co bezpośrednio niedostępne (zaobserwować możemy wszak jedynie określone symptomy uczuć, a nie same uczucia).

Z perspektywy alegoretów poematy Homera (obok wymienionych wyżej alegorii *jawnych*) zawierają jednak także szereg alegorii *ukrytych*. Zadaniem, jakie stawiają sobie alegoreci, jest oczywiście wydobyć na światło dzienne ich ukrytego sensu. Przykładem może być tutaj słynna przypowieść *Iliady* (I 188–221), w której to uosabiająca mądrość Atena pomaga Achillesowi powściągnąć jego gniew w ten sposób, iż chwyta ona Pelidę za włosy. Heraklit Alegoreta nawiązuje (17, 1 – 20, 12) do wspomnianego opisu Homera, by wykazać, że pozornie banalny wers opisujący, jak to Atena pochwyciła Achillesa za włosy (*Il.* I 197), skrywa – wedle słów Alegorety (17, 4) – Homerowską „naukę o duszy” (τὸ περὶ τῆς ψυχῆς δόγμα). Wychoząc (17, 2) od sensu „oczywistego” (πρόχειρον), próbuje Heraklit dotrzeć (17, 3) do „ukrytej pod tym znaczeniem [dosłownym] wyszukanej i nader filozoficznej wiedzy wyrażonej pod postacią alegorii” (λαμπρά γε μὴν καὶ λίαν φιλόσοφος ὑφεδρεύει τοῖς νοουμένοις κατ’ ἀλληγορίαν ἐπιστήμη).

Wspomniany fragment *Iliady* poddany zostaje niezwykle rozbudowanej interpretacji alegorycznej (por. Domaradzki 2011d:10–12). Nie wchodząc w szczególności, odnotujemy, iż główną intencją Heraklita Alegorety jest wykazanie (17, 4 – 19, 4), że Platónski trójpodział duszy (*Resp.* 439d4–442d3, *Phaedr.* 253c7–254e8, *Tim.* 89e3–90d7, *Phaed.* 94b4–95a2) jest *de facto* plagiatem Homerowskiej teorii psychologicznej, którą Platon, określany przez Heraklita (17, 4) mianem „niewdzięcznego” (ἀχάριστος) najzwyczajniej w świecie miał sobie „przywłaszczyć” (νοσφισάμενος). Według wykładni proponowanej przez Alegoretę epizod z Ateną chwytającą Achillesa za włosy ma zatem następujące znaczenie: kiedy Achillesem zawładnął gniew i jego znajdujący się w głowie rozum został całkowicie opanowany przez płynące

z piersi rozszalałe emocje, wówczas interweniował rozum, który umożliwił Pelidzie opanowanie rozhukanych namiętności¹¹⁹. Alegoryczna interpretacja wspomnianego wersu *Iliady* kończy się konkluzją, że pochwylenie Pelidy za włosy przez córkę Kronidy jest metaforycznym opisem racjonalnego okiełznania targających herosem pasji. Wedle wykładni proponowanej przez autora *Quaestiones* (20, 9) złapanie Achilleśa za włosy okazuje się bowiem alegorią „ukojenia afektu” (εἰρήνη τοῦ πάθους).

W kontekście interesującej mnie tutaj poznawczej wartości języka figuratywnego podkreślić trzeba rzecz następującą. Homer próbuje zdać sprawę z niezwykle skomplikowanego zdarzenia, jakim jest odczuwanie namiętności. Jako „malarz” uczuć poeta obrazuje abstrakcyjne zjawisko konfliktu emocji poprzez nadanie odnośnym uczuciom postaci ludzkich lub boskich (z perspektywy greckiego antropomorfizmu różnica między Achillesem a Ateną jest oczywiście czysto ilościowa, a nie jakościowa). Właśnie dlatego omówiony wyżej fragment *Iliady* składa się niejako z dwóch warstw: na płaszczyźnie dosłownej bogini chwyta Achilleśa za włosy, na płaszczyźnie figuratywnej mądrość czy też rozum (tj. Atena) umożliwia herosowi okiełznanie targających nim namiętności. Pozornie banalny opis złapania Pelidy za włosy skrywa zatem głęboką mądrość celowo wyrażoną przez poetę pod postacią alegorii. Zastosowane przez Homera personifikacje umożliwiają bowiem zrozumienie tego, co inaczej byłoby niezwykle trudne do uchwycenia.

Wszystko, co powiedziane zostało dotychczas, sprowadzić można do głównej tezy niniejszej rozprawy: już w antyku dostrzeżono, że język figuratywny jest narzędziem poznania umożliwiającym uchwycenie treści niedostępnych językowi literalnemu. W konsekwencji starożytni Grecy (a przynajmniej niektórzy z nich) skłonni byli traktować język enigmatyczny jako problem w pierwszym rzędzie poznawczy, a nie tylko stylistyczny. O ile jednak naturalnych przesłanek dla takiego potraktowania języka figuratywnego dostarczyły alegoretom mit i poezja, o tyle musimy w tym miejscu zapytać o relację, w jakiej pozostają one wobec filozofii.

¹¹⁹ Jak zauważa Blönnigen (1992:46) interpretacja Heraklita Alegorety zakłada zatem „die Identifikation Athenes mit dem vernünftigen Seelenteil Platos”. Porównaj też Russel (2003:219–220).

Rozdział II

Między mitem a logosem



1. Wprowadzenie

Początków refleksji filozoficznej upatruje się często w *jednoznacznym* porzuceniu *mitologicznego* obrazu świata na rzecz jego czysto *racjonalnego* ujęcia odwołującego się do zjawisk i procesów naturalnych. Wiele podręcznikowych opracowań poświęconych historii filozofii rozpoczyna się właśnie od omówienia owego słynnego przejścia *od mitu do logosu*. Opracowania te (w sposób mniej lub bardziej świadomy) nawiązują do pochodzącej z 1940 roku rozprawy Wilhelma Nestlego zatytułowanej właśnie *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. W pracy tej Nestle w sposób zdecydowany przeciwstawił mit (poezję) rozumowi (filozofii), sugerując zarazem, że między VI a V w. p.n.e. dokonała się w starożytnej Grecji prawdziwa rewolucja naukowa, w wyniku której naiwny, irracjonalny i animistyczny obraz świata został całkowicie wyparty przez koncepcje zasadniczo racjonalne i „naukowe”. Począwszy od klasycznego studium Nestlego sformułowanie *od mitu do logosu* na stałe weszło do badań nad filozofią wczesnogrecką, a wielu badaczy przyjęło, iż w wyniku zastąpienia antropomorficznych bogów zjawiskami i przyczynami naturalnymi „irracjonalny” mit poetów został ostatecznie przewyżniony przez „racjonalny” wywód filozofów. W pewnym stopniu dziedzictwo mityczne dostrzegano co prawda nawet u największych luminarzy owego przewrotu intelektualnego, niemniej przeprowadzano wyraźne rozgraniczenie między pełną przesądów i zabobonów mitologią Homera czy Hezjoda, a racjonalną i „naukową” kosmologią filozofów.

Ten popularny i podręcznikowy, lecz *de facto* pozytywistycznie uproszczony model został zakwestionowany przez badaczy, którzy podważyli zasadność postulowania tak ostrej i wyraźnej opozycji między mitem (poezją) z jednej strony a logosem (filozofią) z drugiej¹²⁰. Jak znacznie bardziej adekwatne wydaje się przyjęcie, że narodziny filozofii nie miały charakteru *blyskawicznej rewolucji*, ale raczej *powolnej ewolucji*, tak celem niniejszej pracy jest prześledzenie okoliczności, które przesądziły o tym, iż mit (tak jak alegoria) musiał pozostać dla filozofów stałym punktem odniesienia. W kolejnych rozdziałach będę starał się pokazać, że praktyka interpretacji alegorycznej odegrała fundamentalną rolę w procesie *stopnio-*

¹²⁰ Porównaj na przykład Buxton (1999:1–21), Most (1999:25–47), Brisson (2000:39–50), Morgan (2000:1–37), Gajda-Krynicka (2007:36–37 i 52–54), Naddaf (2009:101–104), Wians (2009:1–10), a także liczne wskazane w tych pracach dalsze pozycje bibliograficzne. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, iż w pierwszej połowie ubiegłego stulecia sceptyczną postawę wobec pozytywizujących ujęć wczesnej teologii greckiej zajmował już Jaeger (2007:36–48). Ponadto zdecydowaną krytykę tezy o istnieniu radykalnej opozycji między mitem i logosem w kulturze Grecji archaicznej przeprowadzono na gruncie społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury (por. np. Pałubicka 1985, 2006:52–59, Kowalski 1999, Angutek 2003).

wego przekształcania mitu w logos oraz że to właśnie dzięki alegorezie tradycyjne mity (zarówno co do treści, jak i co do formy) mogły pozostawać stałym punktem odniesienia dla (raczkującej) filozofii. Wpierw przekonamy się jednak, iż radykalne przeciwstawienie sobie mitu i logosu nie znajduje potwierdzenia w ówczesnym uzusie językowym. Następnie zobaczymy, że równie nie do utrzymania jest schematyczna i pozytywistyczna dychotomia: irracjonalny mit poetów i racjonalny wywód filozofów.

2. *Mythos* i *logos* w kulturze przedplatońskiej

Założenie, że mit przeciwstawiano logosowi w kulturze przedplatońskiej, jest o tyle błędne, iż przed Platonem opozycja ta praktycznie nie istniała¹²¹. Dla starożytnych pierwotny sens słowa *mythos* nie był bowiem wcale jednoznacznie pejoratywny, podobnie jak źródłowy sens słowa *logos* nie był bynajmniej zawsze pozytywny.

Przykładowo Homer używa w *Odysei* słowa *mythos* w neutralnym sensie „historii” tudzież „opowieści” (III 94, IV 324), podczas gdy słowu *logos* potrafi poeta nadać wydźwięk zdecydowanie negatywny, kiedy mówi (I 56) o zwodzeniu „słodkimi i bałamutnymi słowami” (μαλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισι λόγοισι). Równie pejoratywne znaczenie może mieć wyraz *logos* u Hezjoda, który używa zresztą dokładnie tej samej frazy co Homer, gdy opisuje, jak Zeus mami Metis „bałamutnymi słowami” (αἰμυλίοισι λόγοισι)¹²². O „bałamutnych logosach” mówi przy tym Hezjod także w *Pracach i dniach*, gdzie słowo *logos* jednoznacznie powiązane zostaje z kłamstwem: w jednym miejscu obok siebie wymienione zostają „kłamstwa, bałamutne słówka, złodziejsko chytry obyczaj” (ψεύδεά θ’ αἰμυλίου τε λόγους καὶ ἐπίκλοπον

¹²¹ Naddaf (1998:vii) trafnie zauważa, że „[u]ntil Plato the vocabulary (*muthos/logos*) hardly distinguishes between a ‘true’ account and a ‘legendary’ account”. Do podobnych wniosków dochodzi Narecki (1999:298), który pracę swoją opatruje następującą konkluzją: „zmaganie się *mitu* z *logosem* znajduje swój najlepszy wyraz właśnie na planie językowym, gdzie z jednej strony λόγος w wielu jeszcze tekstach oznacza ‘słowny przekaz’ mitologiczno-baśniowy, z drugiej zaś z pomocą tego samego logosu pierwsi greccy myśliciele starają się uzasadnić i opisać rzeczywistość taką, jaką ona jest naprawdę, choć i w tych pionierskich próbach znajdują się jeszcze elementy mityczne”.

¹²² Hes. *Th.* 890. Interesującą mnie tutaj frazę Jerzy Łanowski oddaje jako „pieszczotliwymi słowami”.

ἤθορ)¹²³, dalej zaś (789) „kłamstwom i bałamutnym słowom” (ψεύδεά θ’ αἰμυλίουρ τε λόγορ) towarzyszą „skryte rozmowy” (κρυφίουρ τ’ ὀαριρμούρ).

Powyższe wypowiedzi Homera i Hezjoda mogłyby sugerować, że archaiczni poeci używali słów *mythos* i *logos* w sensie co prawda odmiennym od tego, jakie słowa te uzyskają w dialogach Platónskich (patrz rozdział czwarty), ale jednak konsekwentnym: wszak we wszystkich dotychczas przytoczonych przykładach słowo *logos* ma znaczenie pejoratywne. Jednakże z całą mocą należy podkreślić, że żelaznej konsekwencji nie odnajdziemy nawet u samego Platóna, a tym bardziej u myślicieli działających przed filozofem. Pierwsi poeci używają tedy słowa *logos* także w sensie zdecydowanie pozytywnym: Hezjod, gdy obiecuje przedstawić swą „opowieść”¹²⁴ o pokoleniach ze złota, srebra i brązu, natomiast Homer, gdy mówi (*Il.* XV 393) o pocieszaniu dobrymi „słowami” (λόγοιρ). Konsekwentnego przeciwstawienia mitu logosowi nie odnajdziemy nawet u tych autorów, u których faktycznie odnaleźć można zaczątki interesującej nas tutaj opozycji. Myśliciele tacy jak na przykład Pindar czy Herodot przeciwstawiają sobie bowiem *mythos* i *logos* w sposób co najwyżej okazjonalny, a nie systematyczny (por. Morgan 2000:19).

I tak Pindar mówi o zwodzeniu „za pomocą mitów” (μῦθοιρ), które następnie umieszcza w opozycji do prawdy (ἀλάθεια)¹²⁵. Podobnie w innym miejscu „prawdziwy logos” (ἀλαθῆρ λόγορ) przeciwstawia poeta „ozdobionym pstrymi kłamstwami mitom, [co] zwodzą” (δεδαίδαλμένοι ψεύδεσσι ποικίλοιρ ἔξαπατῶντι μῦθοι)¹²⁶. Z kolei Herodot posługuje się określeniem *mythos* w odniesieniu do takich „bezkrytycznie” (ἀνεπισκέπτωρ) przyjmowanych wierzeń jak „naiwny mit” (εὐήθηρ [...]) μῦθορ) o próbie ofiarowania Heraklesa Zeusowi w Egipcie¹²⁷, czy też „niejasny

¹²³ Hes. *Op.* 78. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Jerzego Łanowskiego.

¹²⁴ Hes. *Op.* 106. Tłumaczenie Jerzego Łanowskiego. Narecki (1999:22) trafnie podkreśla (*ad loc.*), że Hezjod nadaje tutaj słowu λόγορ wydźwięk zdecydowanie pozytywny. Porównaj też Naddaf (1998:xli przyp. 7).

¹²⁵ Pind. *Nem.* VII 23–25. W tłumaczeniu Mieczysława Brożka pojawia się „baśń”. Warto jednak odnotować okoliczność, iż występujące w oryginale μῦθοι oznaczać mogą już to poezję samego Homera (Naddaf 1998:viii–ix), już to mowy Odyszeusza (Morgan 2000:19).

¹²⁶ Pind. *Ol.* I 28–29. W tłumaczeniu Mieczysława Brożka mamy: „[u]piększone barwnymi zmysłeniami zwodzą nas baśnie”, z kolei Stefan Srebrny proponuje: „krasą pstrych przyozdobione kłamstw błędem tumanią baśnie”.

¹²⁷ Hdt. II 45. Interesującą mnie tutaj frazę Seweryn Hammer oddaje jako „naiwne podanie”, natomiast, Antoni Bronikowski proponuje „dziecinna powieść”.

mit” (ἀφανὲς μῦθος) o rzekomym związku Nilu z Okeanosem¹²⁸. W obu przypadkach za *mythos* uznaje ojciec historii podania niesprawdzone lub niewiarygodne, które pozostają w wyraźnej opozycji do tego, co sam Herodot skłonny jest uznać za *logos* (por. np. II 25). Jednakże obok wypowiedzi przeciwstawiających sobie *mythos* i *logos* w sposób mniej lub bardziej zdecydowany, odnajdujemy u wspomnianych autorów również stwierdzenia unieważniające tę opozycję. Pindar (*Nem.* VII 20–21) używa na przykład określenia *logos* w odniesieniu do historii Odyseusza, którą jednoznacznie uznaje za wymysł Homera, podczas gdy Herodot (II 131) posługuje się określeniem *logos* w odniesieniu do podań które ewidentnie uznaje za „brednie” (φληηρέοντες).

Z perspektywy moich rozważań szczególnie istotny jest fakt, iż także pierwsi filozofowie określeń *mythos* i *logos* używali bardzo często zamiennie. I tak Ksenofanes, którego krytyka tradycyjnej mitologii i poezji dała (jak zaraz zobaczymy) *bezpośredni* asumpt wyłonieniu się praktyki interpretacji alegorycznej, zaleca czczenie boga „zbożnymi opowieściami i czystymi słowami” (εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις)¹²⁹. Synonimicznie posługują się określeniami *mythos* i *logos* także Parmenides i Empedokles. Przykładowo w wersie pierwszym słynnego fragmentu ósmego charakteryzuje Eleata swój wykład jako *mythos*, natomiast w wersie pięćdziesiątym jako *logos*¹³⁰. Z kolei Empedokles w odniesieniu do swego wywodu słowa *logos* używa na przykład we fragmencie siedemnastym, a słowa *mythos* we fragmencie dwudziestym trzecim¹³¹. Przykładów można by podać oczywiście

¹²⁸ Hdt. II 23. W oryginale występuje właściwie fraza ἐς ἀφανὲς τὸν μῦθον ἀνευεϊκάς, którą Seweryn Hammer tłumaczy jako: „nawiązał swe słowa do rzeczy nieznannej”, a Antoni Bronikowski jako: „w niepewności zawiesiwszy swe zdanie”.

¹²⁹ DK 21 B 1 (w. 14). W kontekście wypowiedzi Ksenofanesa warto zaznaczyć, że o synonimicznym użyciu słów *mythos* i *logos* świadczą poniekąd także odmiennie propozycje translatorskie tegoż fragmentu. Frazę tę Naddaf (1998:viii) oddaje bowiem jako: „auspicious stories and pure words”, podczas gdy Krystyna Bartol (Atenajos XI 7) dokładnie odwrotnie: „zbożnym słowem, czystą opowieścią”. Z kolei Wesoly (1995:37) proponuje: „w pełnych szacunku podaniach i słowach czystych”. Fakt, iż w przytoczonym fragmencie Ksenofanes żadną miarą nie przeciwstawia sobie pojęć μῦθοι i λόγοι, trafnie podkreśla Narecki (1999:28). Ford (2002:55 przyp. 47) uznaje wręcz interesujące mnie tutaj zestawienie za pleonastyczne.

¹³⁰ DK 28 B 8 (w. 1 i 50). Podobieństwo znaczeniowe obu pojęć podkreślają na przykład Naddaf (1998:viii i 2009:101) oraz Narecki (1999:141 przyp. 39). Mało fortunne wydają mi się przy tym propozycje Jacka Langa (Kirk, Raven, Schofield 1999:249 i 254), by rzeczone pojęcia oddawać jako „opis” i „przekaz”. Występujące w owym fragmencie μῦθος najlepiej jest chyba tłumaczyć jako „opowieść” (Narecki 1999:141 przyp. 39 i Wesoly 2001a:76). Natomiast przy tłumaczeniu słowa λόγος należy w jakiś przynajmniej sposób odnotować racjonalność owej czynności (tudzież jej wytworu). Dobrym rozwiązaniem wydaje się zatem „wywód” (Wesoly 2001a:77) względnie „wykład” (Narecki 1999:137).

¹³¹ DK 31 B 17 (w. 26) i 23 (w. 11). W kontekście moich rozważań warto tutaj przytoczyć niezwykle trafną diagnozę Nareckiego (1999:188–189), iż Empedokles w pełni zamiennie posługuje się pojęciami ὕμνος, μῦθος i λόγος, ponieważ jego

znacznie więcej, jednakże celem powyższego (szkicowego tylko) przeglądu było unaocznienie, iż na gruncie kultury przedplatońskiej nie tylko nie przeciwstawiano mitu logosowi w sposób systematyczny, lecz także bardzo często słów *mythos* i *logos* używano wręcz w pełni zamiennie.

W rozdziale następnym przekonamy się, że charakterystyczną cechą *całej* filozofii przedplatońskiej było głębokie przekonanie o poznawczej wartości mitu: swoje mniej lub bardziej abstrakcyjne wywody będą ilustrować mitami zarówno przedsokratycki, sofistów, jak i cynicy. Sądzę, że możemy nawet zaryzykować tezę, iż przy różnych obszarach zainteresowań (*physis* przedsokratyków i *aretē* sofistów oraz cyników) wspólnym mianownikiem łączącym całą filozofię przedplatońską jest właśnie niezmiennie przywiązanie do mitu¹³². Przywiązanie to wynikało zaś z (mniej lub bardziej uświadamianego) przekonania, iż mit jest narzędziem umożliwiającym wyrażenie treści inaczej niewyraźnych. Niepodobna nie zgodzić się zatem z opinią Janiny Gajdy-Krynickiej (2007:52), wedle której:

Relacja: mit – logos nie jawi się w filozofii przedplatońskiej jako opozycja. Z jednej strony bowiem filozofowie podejmują problemy nie tylko zasygnalizowane, lecz już w jakiś sposób rozwiązane w micie – problem początku, władzy, prawa rządzącego naturą rzeczywistości, relacji między owym prawem a normami etycznymi i moralnymi, z drugiej zaś wykorzystują język mitu nie tylko jako narzędzie dla obiektywizacji swoich koncepcji, dla ilustrowania ich przykładami, lecz również dla tworzenia pierwszych pojęć i terminologii *sensu stricto* filozoficznej.

Przekładając powyższą myśl na język niniejszej pracy, możemy zatem powiedzieć, że mit był dla starożytnych swoistego rodzaju narzędziem poznania rzeczywistości właśnie z tego względu, iż pełnił on funkcję nośnika treści niedostępnych językowi literalnemu.

O ile jednak mit umożliwia w ten sposób poznanie rzeczywistości, o tyle powstaje w tym miejscu pytanie o relację, w jakiej pozostaje on do omówionego w rozdziale poprzednim języka figuratywnego. W rozdziale pierwszym niniejszej pracy język enigmatyczny (obejmujący alegorie, symbole, zagadki i metafory) został wszak również scharakteryzowany jako narzędzie poznania umożliwiające

intencją jest uprzystępnienie abstrakcyjnego wywodu filozoficznego poprzez przyobleczenie go w alegoryczne szaty poematu.

¹³² Odnosi się to zresztą do całej filozofii antycznej: w rozdziale czwartym i piątym przekonamy się, że nawet Platon i Arystoteles doceniają wartość mitu.

uchwycenie treści niedostępnych językowi literalnemu. Sądzę, że na tak postawione pytanie należy odpowiedzieć stwierdzeniem, iż mit łączy z alegorią, symbolem, zagadką czy metaforą podobieństwo tak funkcjonalne, jak i strukturalne: wszystkie te narzędzia są wykorzystywane do opisu rzeczy niedostępnych bezpośrednio doświadczeniu, a także wszystkie one zakładają istnienie specyficznej dwuznaczności między znaczeniem jawnym a ukrytym. Z perspektywy antycznych alegoretów mit (tak jak alegoria, symbol, zagadka czy metafora) umożliwia zatem *zrozumienie* jednej rzeczy za pośrednictwem drugiej. W związku z powyższym w niniejszej pracy mit zaliczony zostanie w poczet poznawczych narzędzi (szeroko rozumianego) języka figuratywnego („enigmatycznego”)¹³³.

W kontekście *poznawczej* wartości mitu, alegorii, symbolu, zagadki i metafory warto tutaj podkreślić fakt, iż w oczach starożytnych alegoretów (przynajmniej) trzy cechy wspólne łączą wszystkie te narzędzia poznania. Po pierwsze, wszystkie one są odpowiedzią na konieczność opisania rzeczywistości, która w taki czy inny sposób wymyka się językowi literalnemu. Po drugie, powstały w efekcie dyskurs zakłada rozbieżność między znaczeniem dosłownym a przenośnym. Po trzecie wreszcie, pojawia się konieczność (alegorycznego) zinterpretowania odnośnego opisu, czyli przypisania mu ukrytego sensu. Właśnie dlatego przy rekonstruowaniu sposobu myślenia przedstawicieli starożytnej hermeneutyki pojęcia takie jak *ainigma*, *symbolon*, *allēgoria* czy *mythos* zaliczyć można w obręb (szeroko rozumianego) języka figuratywnego („enigmatycznego”).

Powyższe nie oznacza oczywiście, iż celem przedstawionych tutaj rozważań jest zanegowanie potrzeby wyraźnego odróżniania od siebie mitu, symbolu czy alegorii. Przeprowadzenie stosownych rozróżnień ma z całą pewnością kapitalne znaczenie, gdy *współcześnie* przystępujemy do opracowania teorii literatury czy kultury. Jednakże gdy obiektem naszego zainteresowania jest sposób myślenia *starożytnych*, to wówczas przeprowadzanie takowych rozróżnień mija się z celem.

¹³³ Poglądy bliskie stanowisku sformułowanemu wyżej reprezentują Pépin i Müri. I tak Pépin (1976:78) słusznie podkreśla okoliczność, iż „l'Antiquité (...) emploie à peu près indifféremment (...) les termes de «mythe», «allégorie», «métaphore», «figure», «symbole», «signe», etc.”. Nieco dalej listę tę rozszerza Pépin (1976:90–91) o takie pojęcia jak *μῦθος*, *τύπος*, *τρόπος*, *μῦθειμα*, *πλάσμα*, *μῦμημα*, *fabula*, *fictio*, *figmentum*, *significatio*, *insinuatio*, *similitudo*, *figura*. Badacz ten trafnie moim zdaniem diagnozuje, iż pojęcia te różnią się tylko niuansami, ponieważ ich wspólnym mianownikiem jest to, że pozwalają one „d'exprimer une chose en semblant en dire une autre, généralement plus concrète”. Z kolei Müri (1976:28) w nieco odmiennym kontekście trafnie wyrokuje, że swoje miejsce w rozwoju alegorezy pojęcie *symbolu* (obok *τεκμήριον* i *σημείον*) zawdzięcza temu, iż „auch der Mythendeuter die Spannung zwischen wörtlicher und erzwungener Aussage, den Abstand von Zeichen und Bezeichnetem, spürte”. Za synonimiczne w określonych kontekstach uznaje zaś Müri (1976:17) takie pojęcia jak *σημείον* (*indicium*, *signum*, *nota*), *τεκμήριον*, *ἕξιον*, *ἀναγνώρισμα*, *παράδειγμα*, *παράσημον*, *ἀλληγορία*, *μῦμημα*. Chociaż ani Pépin, ani Müri nie formułują wprost tezy o poznawczej wartości wymienionych wyżej pojęć, to jednak nie ulega dla mnie wątpliwości fakt, iż synonimia, na którą wskazują, ma właśnie w niej swoje podstawowe źródło.

Z perspektywy alegoretów mit łączy bowiem z alegorią, symbolem, zagadką czy metaforą określona wartość poznawcza: wszystkie te narzędzia umożliwiają opisanie i zrozumienie jednej rzeczy za pośrednictwem innej. Inaczej mówiąc, wszystkie te narzędzia umożliwiają zrozumienie kwestii poznawczo nazbyt skomplikowanych, by o nich mówić dosłownie.

Powstaje w tym miejscu pytanie o (ewentualną) różnicę między mitem filozofów a mitem społeczeństw archaicznych: czy można powiedzieć, iż w obu przypadkach mamy do czynienia z tym samym? Właściwej odpowiedzi na to pytanie będę mógł udzielić w rozdziale czwartym, ponieważ wyraźnie przeciwstawienie sobie mitu i logosu pojawia się dopiero w filozofii Platona¹³⁴. Jednakże warto tutaj odnotować, że mit filozofów i mit społeczeństw archaicznych najlepiej jest odróżniać nie tyle z perspektywy ich „racjonalności”, ile raczej *samoświadomości*. Filozofowie korzystają z mitów w sposób mniej lub bardziej świadomy: do sięgania po mit skłania ich mianowicie przekonanie o jego heurystycznej wartości. Filozofowie wykorzystują tedy mity w celu zobrazowania swoich mniej lub bardziej skomplikowanych wywodów (ilustrując zaś mitami abstrakcyjne treści swoich rozważań, nie tylko uprzystępniają swoje koncepcje, lecz także stwarzają w ten sposób przesłanki dla rozwoju alegorezy).

Natomiast w przypadku społeczeństw archaicznych mit nie jest jakimś alternatywnym tudzież komplementarnym opisem rzeczywistości. Mit nie jest tutaj jednym ze sposobów oglądania świata, lecz *jedynym* (por. np. Pałubicka 2006:45–59). Takie partycypowanie w świecie mitu oznacza, iż mitu nie można tutaj zastąpić czymś „niemitycznym” (jakimś bardziej dyskursywnym oglądem świata). Definiującą cechą świadomości mitycznej jest bowiem niezdolność do abstrahowania od mitu. Jak mityczny obraz świata charakteryzuje się tedy brakiem świadomości swych uwarunkowań, tak filozoficzne nastawienie do rzeczywistości cechuje refleksyjność, której rezultatem jest właśnie samoświadomość: gdy filozof sięga po mit, to zdaje on sobie sprawę z tego, że jest to „tylko” mit (właśnie dlatego filozofowie

¹³⁴ Zgadzam się z tymi badaczami, którzy podkreślają, że to Platon jako *pierwszy* użył pojęcia *filozofii* w radykalnej opozycji do mitu i poezji: słynne świadectwo Heraklidesa z Pontu, przypisujące palmę pierwszeństwa Pitagorasowi (por. Diog. Laert. I, 12, Cic. *Tusc.* V 8–10, Iamb. *Vi. Pyth.* 12), jest wedle wszelkiego prawdopodobieństwa anachroniczną interpretacją Platońską. Brisson (1996:21–25) podaje przekonujące argumenty w tej kwestii, a także ważniejszą literaturę przedmiotu. Istotne ustalenia poczynił tutaj już Burkert (1960), do którego przyłącza się też Hadot (2000:39 przyp. 1). W nieco innym kontekście również Colli (1997:96) stwierdza, że to Platon stworzył nowy gatunek literacki, który ochrzcił mianem „filozofii”. Porównaj też Wesoly (2001b:233–234), Erler (2007:349–350) i Zimmermann (2011:255–256).

rozpatrywać mogą mity pod kątem ich genezy, funkcji, ewentualnej wartości heurystycznej, ich ukrytego sensu, itd.).

Logos wyłaniał się stopniowo. Choć filozofia zrodziła się z rozczarowania tradycyjną mitologią, to jednak w poglądach wielu pierwszych myślicieli wyraźnie dochodzi do głosu (mniej lub bardziej uświadamiane) dziedzictwo mityczne. Jak podkreślałem na wstępie niniejszego rozdziału, początków refleksji filozoficznej nie należy łączyć z *jednoznacznym* porzuceniem mitologicznego obrazu świata na rzecz jego *czysto* racjonalnego ujęcia odwołującego się do zjawisk i procesów naturalnych. Wraz z pojawieniem się myślicieli określanych mianem przedsokratyków mityczny obraz świata nie został bynajmniej *całkowicie* wyparty przez koncepcje „naukowe”. Przejście *od mitu do logosu* miało bowiem charakter *powolnej i stopniowej ewolucji*, w toku której symbioza poglądów naiwnych i krytycznych była raczej regułą aniżeli wyjątkiem. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

3. Problem dziedzictwa Homera

Na wstępie należy bardzo wyraźnie podkreślić okoliczność, iż w niniejszej pracy nie zamierzam bynajmniej kłaść znaku równości między wyjaśnianiem danego zjawiska jako rezultatu – dajmy na to – zmian powietrza (ἀήρ), a jego ujęciem jako konsekwencji działań Hery (Ἥρα). Filozoficzny wywód opierający się na obserwacji empirycznej lub rozumowaniu należy oczywiście zdecydowanie odróżnić od mitologicznego *deus ex machina*. Jednakże pamiętać trzeba także o tym, iż konieczność takiego rozróżnienia jest dla nas dzisiaj o wiele bardziej oczywista, aniżeli to miało miejsce w przypadku Hellenów. Nie będzie wręcz przesadą stwierdzenie, że konieczność ta jest dla nas dzisiaj oczywista właśnie *dzięki* imponującym wysiłkom intelektualnym Greków.

Rezygnując z pozytywistycznego przeciwstawienia „irracjonalnego” mitu poetów „racjonalnemu” wywodowi filozofów możemy znacznie lepiej zrozumieć, dlaczego jeszcze żyjący w III wieku n.e. Diogenes Laertios (IX 22) za myśliciela, który „filozofuje poprzez [swoje] poematy” (διὰ ποιημάτων φιλοσοφεῖ), uznaje tak Parmenidesa, Ksenofanesa, Empedoklesa, jak i Hezjoda. Już to świadectwo jednoznacznie pokazuje, że sami starożytni mieli świadomość tego, iż polemika z tradycyjną mitologią nie wyklucza bynajmniej jej (nie zawsze uświadamianego) wpływu. By zilustrować problem mitycznego dziedzictwa filozofii, sięgnę tutaj jednak po niezwykle wymowny traktat Heraklita Alegorety. O ile bowiem celem tego traktatu jest ukazanie potężnego długu intelektualnego, jaki wobec Homera zaciągnąć

mieli „niewdzięczni” filozofowie, o tyle przy całej swej kontrowersyjności rozważania Heraklita Alegorety unaoczną nam dobitnie, jak bardzo uproszczona jest teza o radykalnej opozycji między mitem (poezją) z jednej strony a logosem (filozofią) z drugiej. Po odrzuceniu tej mylącej dychotomii („irracjonalny” mit poetów *versus* „racjonalny” wywód filozofów), będziemy mogli zobaczyć, jak wielką rolę praktyka interpretacji alegorycznej odegrała w procesie owego *stopniowego* przekształcania mitu w logos.

Intencją Heraklita Alegorety jest wykazanie, że Homer inspirował nie tylko poszczególne treści głoszone przez filozofów, lecz także formę ich artykulacji (por. Domaradzki 2011a:222–225 i 2011d:13–18). Jeśli chodzi o treść, to szczególnie istotny dla moich rozważań jest tutaj postulat Heraklita (22, 2), że „Homer jest jedynym początkodawcą przyrodniczych nauk o elementach” (τῶν φυσικῶν κατὰ τὰ στοιχεῖα δογμάτων εἰς ἀρχηγὸς Ὅμηρος). Przystępując do analizy kosmologii poszczególnych filozofów jońskich, Heraklit Alegoreta stara się następnie pokazać, że Homer wyłożył w *Iliadzie* całą teorię elementów na długo przedtem, zanim ta została wyartykułowana przez pierwszych filozofów. Poprzestańmy na dwóch przykładach. Słowa, jakie Sen wypowiada do Hery (*Il.* XIV 246), uznaje Heraklit (22, 3–7) za ewidentną prefigurację koncepcji Talesa z Miletu¹³⁵. Natomiast słowa skierowane przez Menelaosa do Greków (*Il.* VII 99) są według Alegorety (22, 8–9) oczywistą antycypacją koncepcji Anaksagorasa z Kladzomen. Rozpatrzmy oba zarzuty.

Otóż twierdzeniu Talesa o pochodzeniu wszystkich rzeczy z wody zarzucono brak oryginalności na długo przed filipiką Alegorety. Kwestia ewentualnego związku między Okeanosem Homera a wodą Talesa wzbudzała bowiem kontrowersje już w czasach Arystotelesa. Jeśli Homer przedstawił w *Iliadzie* Okeanosa jako (XIV 201) „źródło życia bogów” (θεῶν γένεσις), a także jako (XIV 246) „źródło życia wszystkiego, co jest” (γένεσις πάντεσσι τέτυκται), to czy opis ten mógł być inspiracją dla Talesa, który – jak wiadomo – uznał (DK 11 A 12) właśnie wodę za zasadę wszystkiego? Na tak postawione pytanie jedni badacze udzielają odpowiedzi zdecydowanie negatywnej¹³⁶. Natomiast inni sugerują, że Tales mógł w sposób

¹³⁵ Warto odnotować, że jak Heraklit wywodzi (22, 7) imię Okeanosa z „szybkiego płynięcia” (τὸ ὠκέως νάειν), tak zbliżoną etymologię (ὠκέως νεόμενος) przywołuje Kornutus (8, 13).

¹³⁶ Gwoli ilustracji przytoczę tutaj tylko jedną (aczkolwiek reprezentatywną) wypowiedź. W kontekście zaproponowanego przez Talesa modelu rzeczywistości Reale (1994:78) kategorycznie wyrokuje: „nie ma tu przedstawień zaczerpniętych z wyobraźni, przedstawień fantastyczno-poetyckich, lecz dokonano się już zdecydowane przejście od mitu do logosu”. Podręcznik Realego w sposób wzorcowy reprezentuje krytykowane tutaj pozytywistyczne ujęcie relacji między mitem a logosem. Z perspektywy obranej przez tego badacza filozofia Talesa nie ma bowiem nic wspólnego z tradycyjnym obrazem

mniej lub bardziej świadomy przejąć różne „pradawne” wierzenia¹³⁷. Kwestię tę oczywiście bardzo trudno rozstrzygnąć, ponieważ najstarsze świadectwo, jakim dysponujemy w tej materii, nie jest niestety tak jednoznaczne, jak utrzymują niektórzy badacze. Z jednej bowiem strony Arystoteles uznaje co prawda Talesa za niekwestionowanego „początkodawcę” (ἀρχηγός) filozofii, podkreślając zarazem racjonalność wywodu filozofa, który koncepcję swą oparł na „obserwacji” (ὀρᾶν), wszelako z drugiej strony Stagiryta dostrzega problem oryginalności tej myśli, gdy wspomina „pradawnych [myślicieli], którzy na długo przed obecnym pokoleniem i [jako] pierwsi rozprawiając o bogach” (τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας), uczynili Okeanosa i Tetydę „rodzicami powstawania” (τῆς γενέσεως πατέρα)¹³⁸.

W świetle dostępnych nam świadectw trudno jednoznacznie ocenić stopień, w jakim Tales faktycznie pozostawał pod (nieuświadomianym?) wpływem Homera. Osobiście skłonny jestem sądzić, że choć zaproponowane przez filozofa ujęcie świata jest ponad wszelką wątpliwość racjonalne, to jednak obecności naleciałości mitycznych niepodobna całkowicie zaprzeczyć. Niezależnie od tego, czy zgodzimy się z tą opinią, warto w tym miejscu zwrócić uwagę na okoliczność, iż sam fakt, że spór takowy zaistniał w starożytności i trwa po dzień dzisiejszy, dowodzi (przynajmniej pośrednio) realności problemu określanego w niniejszej pracy mianem „dziedzictwa Homera”. Zgodnie ze sprawdzoną formułą *ab esse ad posse* zakładam przy tym, że wniosek ten potwierdza *casus* drugiego z wymienionych przez Alegoretę filozofów.

Heraklit Alegoreta stara się również wykazać, że Homera należy uznać także za autora poglądu, iż zasadą wszystkich rzeczy są woda i ziemia. Jak w przy-

świata: jest ona całkowitym przewyżczeniem „nawnej” mitologii poetów. Krytyczne omówienie takich podręcznikowych ujęć filozofii Talesa oferuje Buxton (1999:2–3).

¹³⁷ Zdecydowane stanowisko zajmuje w tej materii Buffière (1956:87–88), który formuluje następującą opinię: „Il se peut que Thalès ait subi, plus ou moins consciemment, l’influence de vieilles croyances obscurément transmises par les fictions des poètes: il n’est pas impossible qu’il ait lui-même fait le rapprochement entre son hypothèse et tel vers homérique. Ce qui, du moins, ressort nettement de la phrase d’Aristote, c’est qu’aux yeux des anciens il n’y a pour ainsi dire pas de coupure entre l’explication mythique des phénomènes et leur explication scientifique”. Kirk, Raven, Schofield (1999:101–103) podkreślają co prawda okoliczność, iż Tales przyjmował pewne tradycyjne wyobrażenia świata pochodzące od Homera, jednakże źródła kosmologicznych koncepcji Talesa badacze ci zasadniczo poszukują w mitologicznej kosmologii Bliskiego Wschodu. W kontekście (wielce prawdopodobnego) wpływu różnych mitów egipskich warto przywołać świadectwo Plutarcha, który w rozprawie *O Izydzie i Ozyrysie* (364c–d) utrzymuje, iż kapłani egipscy „sądzą, że Homer tak jak Tales, pod wpływem nauk Egipcjan, uczynił wodę zasadą wszystkiego i źródłem życia” (οἶονται δὲ καὶ Ὅμηρον ὡσεὶρ Θεᾶν μαθόντα παρ’ Αἰγυπτίων ὕδωρ ἀρχὴν πάντων καὶ γένεσιν τίθεσθαι).

¹³⁸ Arist. *Metaph.* 983b20–31 (= DK 11 A 12). Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Kazimierza Leśniaka.

toczonym wyżej fragmencie Alegoreta myli oczywiście Anaksagorasa z Ksenofanese, tak fizyka i teologia Ksenofanesa ponad wszelką wątpliwość pozostają pod głębokim wpływem Homera. Wedle jednego świadectwa Ksenofanes uczynił ziemię zasadą wszystkich rzeczy (DK 21 B 27). Wedle innych świadectw filozof zakładał, że wszystko powstało z ziemi i wody (DK 21 B 29 oraz 33). Wielokrotnie podkreślano, że poglądy Ksenofanesa mogły ukształtować się pod wpływem gniewnych słów Menelaosa (*Il.* VII 99), który zwraca się do Achajów z następującym życzeniem: „Obyście się wszyscy stali ziemią i wodą” (πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε). Niezależnie od tego, czy właśnie ten konkretny wers faktycznie ukształtował koncepcję Ksenofanesa, tezę o przemożnym wpływie Homera na koncepcję Ksenofanesa przyjmuję w niniejszej pracy za dowiedzioną¹³⁹. W związku z powyższym ograniczę się tutaj do stwierdzenia, że choć Ksenofanes zdecydowanie krytykował antropomorfizm Homera (patrz niżej), to jednak jego poglądy zostały na tyle ukształtowane przez poetę, iż jego koncepcja bóstwa i świata może być uznana za tylko częściowe przewyżczenie wizji Homer.

Nie ulega wątpliwości fakt, iż ze sporą rezerwą podchodzić trzeba do tez formułowanych przez oskarżycieli pokroju Heraklita Alegorety: kwestia mitycznego dziedzictwa przyrodniczych koncepcji Talesa i Ksenofanesa z całą pewnością wymaga dalszych badań. Nie wydaje się jednak, ażeby badania te mogły opierać się na tezie o *całkowitej* przeciwstawności mitu i logosu. Przemożny wpływ światopoglądu Homera dochodzi wszak często do głosu także w różnych późniejszych koncepcjach kosmologicznych. Spektakularnego przykładu dostarcza tutaj okoliczność, iż myśliciele tak różni jak Parmenides (DK 28 B 1, 13, B 8, 56, B 10, 1, B 11, 4) i podejmujący z nim bezpośrednią polemikę Anaksagoras (DK 59 B 1, B 2, B 12, B 15) posługiwali się pojęciem *eteru* w tym samym znaczeniu, jakim występuje ono u Homera (*Il.* II 412, 458, IV 166, VIII 556, 558, XI 54, XIV 258, 288, XV 20, 171, 192, 610, 686, XVI 300, 365, XVII 371, 425, XVIII 207, 214, XIX 351, 358, 379). O ile zaś

¹³⁹ W kwestii Homerowskich inspiracji fizyki Ksenofanesa Buffière (1956:93) ponownie zajmuje zdecydowane stanowisko: „Piquante revanche: ce philosophe qui fut un des premiers à lancer l’anathème sur Homère et ses conceptions anthropomorphiques de la divinité, le voici convaincu d’avoir puisé chez son ennemi les bases de sa physique!”. Tezę tę podtrzymują także Kirk, Raven, Schofield (1999:180), którzy jednocześnie podkreślają, że przekonanie Ksenofanesa, iż morze jest źródłem wód, deszczów, chmur, wiatrów i rzek (DK 21 B 30), mogło ukształtować się pod wpływem Homerowskiej koncepcji Okeanosa (*Il.* XXI 195–197). Co więcej, źródłem słynnego opisu boga, który „wstrząsa wszystkim myślą umysłu” (DK 21 B 25), poszukują Kirk, Raven, Schofield (1999:175 przyp. 20) w Homerowskim opisie Zeusa wstrząsającego skiniem głowy Olimpem (*Il.* I 530), wskazując ponadto na fakt, iż fraza *voou ppevi* (DK 21 B 25) zdaje się nawiązywać do Homerowskich *voei ppeoi* (*Il.* IX 600) i *voeo ppeoi* (*Il.* XXII 235). Tezę o niezaprzeczalnym długu Ksenofanesa wobec Homera przyjmuje bardzo wielu badaczy. Emlyn-Jones (1980:139) stwierdza na przykład, że „anthropomorphic Zeus provides the model for at least some aspects of Xenophanes’ god”. Porównaj też Versényi (1974:134). W ostatecznym rozrachunku z całą pewnością Kirk, Raven, Schofield (1999:175) mają tedy rację, gdy wyrokuje, że bóg Ksenofanesa „jest bardziej homerycki, niż się wydaje, choć w negatywnym znaczeniu, gdyż ma być przeciwieństwem bóstw Homera”.

autorzy ci faktycznie przejęli od poety określoną koncepcję eteru (por. np. Buffière 1956:94–95, Kahn 1994:148 i Naddaf 2009:115), o tyle wszystkie wskazane wyżej podobieństwa między „mityczną” i „filozoficzną” wykładnią kosmosu nakazują ostrożność wobec tezy, jakoby wraz z pojawieniem się przedsokratyków w jednoznaczny sposób dokonano się przejście od „irracjonalnej” do „racjonalnej” wizji świata.

Jednakże Homer inspirował nie tylko poszczególne treści głoszone przez pierwszych filozofów, ale także formę ich artykulacji. Wymownego przykładu dostarcza tutaj ponownie Parmenides, którego skomponowany heksametrem poemat już w starożytności uznano za *alegorię* filozoficznego oświecenia (por. Kirk, Raven, Schofield 1999:244; zob. też Wesoły 2001a:61 i Naddaf 2009:115). Kwestia ta jest bardzo dobrze znana, przeto ograniczę się jedynie do podkreślenia *metaforyczności* wypowiedzi Parmenidesa. Otóż swój opis drogi od mniemań i mroku niewiedzy („Nocy”) do prawdy i jasności poznania („Dnia”) przedstawia filozof w języku (DK 28 B 1), który świadomie nawiązuje do Homera i Hezjoda: towarzyszące autorowi Córy Słońca (Heliady) przekonują Sprawiedliwość (Dikē), by ta dopuściła filozofa do siedziby Bogini, która będzie wówczas mogła wyjawić mu Prawdę na temat Bytu. Forma wypowiedzi Parmenidesa doskonale ilustruje wielokrotnie w niniejszej pracy podkreślaną okoliczność: greccy filozofowie bardzo chętnie wyrażali swoje poglądy w sposób uzasadniający przekonanie, iż z obranej przez nich perspektywy mit i alegoria były dla pewnych treści jedynymi adekwatnymi środkami wyrazu. O ile zaś wielu filozofów posługiwało się językiem mitu i alegorii z wyżej wymienionego powodu, o tyle już w starożytności strategię tę uznano za naśladownictwo Homera i Hezjoda. W tym kontekście ponownie warto sięgnąć po świadectwo Heraklita Alegorety.

Omawiając w rozdziale poprzednim charakterystyczne dla starożytności zamienne posługiwanie się pojęciami *symbolu* i *alegorii*, odnotowałem parokrotnie fakt, że Heraklit Alegoreta przypisywał (24, 3–5) Heraklitowi z Efezu przydomek „ciemnego” z racji tego, iż Efezyjczyk poglądy swe przedstawia „za pośrednictwem symboli” i „zagadkowo alegoryzuje” na temat natury¹⁴⁰. Z perspektywy obecnych rozważań najistotniejsze jest zaś to, że cytując Heraklita z Efezu, Heraklit Alegoreta stara się wykazać już na przykładzie samej formy wypowiedzi Efezyjczyka, iż filozofowie (w sposób mniej lub bardziej świadomy) przejęli od Homera nie tylko konkretne treści, lecz także ogólny sposób ich ekspresji. Właśnie dlatego Alegore-

¹⁴⁰ Porównaj wyżej przypisy 12, 56 i 106.

ta wyrokuje (24, 2), iż „nie ma niczego niezwykłego w tym, że poeta mówi alegorycznie, skoro i najprzedniejsi filozofowie korzystają z tego stylu” (παράδοξον γὰρ οὐδέν, εἰ ποιητής γε ὢν ἀλληγορεῖ, καὶ τῶν προηγουμένως φιλοσοφούντων τούτῳ τῷ τρόπῳ χρωμένων), po czym alegoryczność filozofii Heraklita z Efezu ilustruje (24, 4–5) fragmentami 62 i 49 (DK 22 B). Tak więc Heraklit Alegoreta uznaje Heraklita z Efezu za spadkobiercę alegorycznego i enigmatycznego „stylu” (τρόπος) Homera.

Nie inaczej wygląda sytuacja w przypadku kolejnego filozofa omawianego przez Alegoretę. Również Empedokles z Akragas nie robi bowiem w oczach Heraklita (24, 6–7) niczego innego, jak tylko „naśladuje Homerowską alegorię” (τὴν Ὀμηρικὴν ἀλληγορίαν μιμίμεται), przejmując od poety zarazem podstawy swej teorii czterech elementów. Jako dowód całkowitej zależności tego filozofa od Homera przytacza Heraklit fragment 6. Istotnie fragment ów dobitnie świadczy o tym, że Empedokles wykorzystywał w swojej kosmologii nomenklaturę równie metaforyczną co przedfilozoficzną. Oto filozof nazywa bowiem (DK 31 B 6) swoje „cztery korzenie¹⁴¹ wszechrzeczy” (τέσσαρα [...] πάντων ῥιζώματα) imionami mitycznych bóstw: jaśniejący Zeus, życiodajna Hera, Aidoneus i Nestis. Przytoczona wypowiedź Empedoklesa ponownie unaocznia powszechną wśród pierwszych filozofów przyrody skłonność do posługiwania się alegorią. Omawiany tutaj fragment kosmologii Empedoklesa w sposób wzorcowy reprezentuje tę unikalną syntezę mitu i filozofii, jaką była myśl przedsokratejska. Jak filozof w duchu typowym dla przedsokratyków posługuje się imionami bogów w celu uwypuklenia boskości praw rządzących światem, tak w twórczości Empedoklesa odnaleźć można znacznie więcej przykładów alegorycznego wykorzystania mitu dla potrzeb refleksji przyrodniczej. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na jeszcze dwie kwestie.

Po pierwsze, w pisanych heksametrem poematach Empedoklesa dosłownie roi się od alegorycznych personifikacji. Gwoli ilustracji wymienię tu jedynie: „Harmonię” (Ἀρμονίη), „Kyprijs” (Κύπρις), „Mord” (Φόνος), „Gniew” (Κότος), „Los” (Κῆρες), „Zaślepienie” (Ἄτη), „Ziemię” (Χθονίη), „Słońce” (Ἡλιόπη), „Spór” (Δῆρις), „Piękno” (Καλλιστώ), „Brzydotę” (Αἰσχρή), „Pośpiech” (Θόωσα), „Zwłokę” (Δηναίη), „Prawdziwość” (Νημερτής) i „Niejasność” (Ἀσάφεια)¹⁴². Po drugie, personifikacje te wchodzą ze sobą w ściśle określone relacje, w wyniku czego alego-

¹⁴¹ Warto odnotować, że słowo ῥιζώματα oznacza zarówno „korzenie” jak i „żywyli”.

¹⁴² Porównaj na przykład DK 31 B 96, 98, 118, 121, 122. Zobacz też przedstawioną w rozdziale poprzednim (1.6) podobną listę personifikacji (alegorii) występujących w *Iliadzie*.

ryczna kosmologia Empedoklesa uzyskuje strukturę narracji, która bogactwem w niczym nie ustępuje poematom Homera. Oto na przykład wyróżnione przez filozofa cztery fundamentalne elementy tworzą sieć skomplikowanych konfiguracji, za których powstawanie odpowiadają dwie boskie siły: Waśń (Νεῖκος) i Miłość (Φιλία, Φιλότης)¹⁴³. Alegoryczny wymiar kosmologii Empedoklesa nie wydaje się wymagać specjalnego komentarza, wszelako warto odnotować, że wedle Heraklita Alegorety (49, 2–4) również ową koncepcję odwiecznych zmagania między Waśnią i Miłością inspirował Homer, a konkretnie – dwa miasta wyrzeźbione przez Hefajstosa na tarczy Achillesa (*Il.* XVIII 489–540). Pobieźnie tu przedstawiona analiza „długu”, jaki Empedokles zaciągnął miał wobec Homera, jest dla moich rozważań o tyle istotna, iż ponownie pokazuje ona, że już w starożytności uznawano, iż Homer antycypował nie tylko to, *co* głoszą filozofowie, lecz także to, *jak* to wyrażają.

W konsekwencji już w antyku pojawiły się trudności z jednoznacznym zaklasyfikowaniem myśli Empedoklesa. I tak w *Poetyce* (1447b17–20) Arystoteles kategorycznie wyrokuje, że oprócz formy wiersza twórczość Empedoklesa i Homera nie ma ze sobą „nic wspólnego” (οὐδὲν [...] κοινόν), dlatego pierwszego należy wedle Stagiryty nazywać „badaczem natury” (φυσιολόγος), a drugiego – jedynie poetą. Wszelako w *Retoryce* (1407a35–36) zalicza Arystoteles Empedoklesa do myślicieli, którzy „wypowiadają się w poezji” (ἐν ποιήσει λέγουσιν), surowo oceniając zarazem dwuznaczną formę wypowiedzi Empedoklesa, który w oczach Stagiryty – jedynie „zwodzi” (φενακίζει). Trudności, na jakie napotyka Arystoteles, gdy pragnie on określić, czy Empedokles zasługuje na miano badacza przyrody, czy też zwodziciela, wiążą się oczywiście z niezwykle alegorycznym językiem, w jakim wyrażona została kosmologia Empedoklesa. Właśnie ta metaforyczność rzeczonyj koncepcji skłania też Heraklita Alegoretę do wniosku, iż Empedokles zawdzięcza Homerowi nie tylko konkretne treści, lecz także specyficzny sposób ich artykulacji. Wychodząc od zgoła odmiennych przesłanek, Arystoteles i Heraklit Alegoreta dochodzą tedy do zbliżonych konkluzji: twórczość autorów takich jak Empedokles obrazuje wzajemne przenikanie się filozofii (logosu) i poezji (mitu).

Oskarżenia formułowane przez tak zagorzałych apologetów Homera jak Heraklit Alegoreta traktować musimy ze szczególną ostrożnością: z rezerwą podchodzić musimy oczywiście do diatryb, wedle których filozofowie zawdzięcza ją Homerowi zarówno *wszystkie* treści, jak i *całą* formę ich artykulacji. Omówione wyżej wypowiedzi przedsokratyków pokazują jednak ogromne trudności, na

¹⁴³ Porównaj na przykład DK 31 B 16–22, 26–27, 29–31, 35–36, 115.

jakie napotykaemy, gdy próbujemy *jednoznacznie* rozgraniczyć między sferą mitu a sferą logosu. Jeśli zgodzimy się co do tego, że słynne przejście od mitu do logosu miało charakter ewolucyjny raczej aniżeli rewolucyjny, to za oczywisty powinniśmy również uznać fakt, że w toku owej *żmudnej* ewolucji mityczne i racjonalne wykładnie świata wchodziły ze sobą w nieustanne interakcje, a symbioza poglądów naiwnych i krytycznych była u poszczególnych myślicieli raczej regułą niż wyjątkiem. Powyższe nie oznacza oczywiście, że wraz z pojawieniem się pierwszych filozofów nie pojawiło się nic fundamentalnie nowego. Nie ulega wątpliwości fakt, iż archaiczny obraz świata został zachwiany w posadach przynajmniej w kręgach wykształconych elit. Niemniej należy zdecydowanie odrzucić przekonanie, jakoby w interesującym mnie tutaj okresie w zdecydowany sposób porzucono „irracjonalny” obraz świata na rzecz obrazu „racjonalnego”.

W rozdziale następnym zobaczymy wręcz, że fenomen alegorezy pokazuje, iż mit i poezja nie mogły zostać w filozofii antycznej w żaden sposób „przewycięzione”. Przeciwnie, musiały one pozostać integralną częścią filozofii właśnie z tego względu, iż są odpowiedzią na problem konieczności przekazania treści, które wymykają się racjonalnemu dyskursowi. Właśnie dlatego nie należy ich utożsamiać z tym, co prymitywne czy irracjonalne. Praktyka interpretacji alegorycznej ukazuje mit i poezję jako nieodzowny składnik i dopełnienie refleksji filozoficznej. Z perspektywy alegoretów mit i poezja posiadają ogromną wartość heurystyczną: stanowią one podstawowe narzędzia filozoficznego namysłu, ponieważ unaocniają i ukonkretniają abstrakcyjne treści logosu.

Przytoczoną na samym wstępie rozważań uwagę Platona (*Resp.* 607b5–6) o istnieniu „odwiecznej waśni” między filozofią i poezją znacznie koryguje już jego najwybitniejszy uczeń, który wszelką mitologię – a także będącą jej „nośnikiem” poezję – skłonny jest traktować jako nieodzowną prefigurację wiedzy filozoficznej. Wyraźnie widać to w proponowanym przez Stagirytę „dowartościowaniu” poezji i mitu. Oto filozof z jednej bowiem strony deklaruje (*Poet.* 1451b5–6), że „poezja jest bardziej filozoficzna i szlachetniejsza aniżeli historia” (φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν), a z drugiej konstatuje (*Metaph.* 982b18–19), iż także „miłośnik mitu jest w jakimś stopniu miłośnikiem mądrości (ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πῶς ἐστίν). Podkreślanie przez Arystotelesa „filozoficzności” poezji, a także intelektualnego powinowactwa między „miłośnikiem mitu” i filozofem (tj. „miłośnikiem mądrości”) odzwierciedla żywione przez wielu starożytnych przekonanie, iż język mitu i język filozofii muszą (w jakimś przynajmniej stopniu) uzupełniać i przeplatać się nawzajem (do kwestii tej powrócę w rozdziale poświęconym Stagirycie).

Jeszcze bardziej radykalne stanowisko zajmują myśliciele, którzy poezję i mit przedkładają nad dyskursywny język filozofii. Oto na przykład stoik Kleantes

uznaje (SVF I 486) „wyższość” (ἀμείνωνά) poezji i muzyki nad filozofią, podkreślając zarazem dobitnie okoliczność, iż:

wiersze, melodie oraz rytmy jak najbardziej zbliżają się do prawdy kontemplowania spraw boskich (τὰ μέτρα καὶ τὰ μέλη καὶ τοὺς ῥυθμοὺς ὡς μάλιστα προσικνεῖσθαι πρὸς τὴν ἀλήθειαν τῆς τῶν θεῶν θεωρίας).

Wedle Kleantesa poezja wyraża zatem treści, których niepodobna oddać w języku filozofii. O ile zaś poezja opisuje prawdę, która nie podlega artykulacji filozoficznej, o tyle takie ujęcie poezji stanowi wyjściową przesłankę wszelkiej alegorezy. Wszyscy alegoreci *unisono* orzekają bowiem, że fundamentalne kwestie kosmologiczne, teologiczne czy etyczne wymagają specjalnego języka, który nieuchronnie prowadzi do zatarcia granic między mitologią, poezją i refleksją filozoficzną. W ten sposób przechodzimy do pytania o okoliczności, jakie doprowadziły do wyłonienia się praktyki interpretacji alegorycznej.

4. Początki alegorezy

Historia alegorezy rozpoczyna się w momencie, gdy dotychczas niekwestionowany autorytet poezji podany zostaje w wątpliwość. Pragnąc zrozumieć specyficzny kontekst kulturowy, jaki stworzył przesłanki dla wyłonienia się alegorezy, musimy wprawdzie bardzo mocno podkreślić okoliczność, iż w epoce archaicznej poezja cieszyła się autorytetem, który dziś może być dla nas nie do końca zrozumiały. Współcześnie skłonni jesteśmy bowiem postrzegać poezję głównie przez pryzmat jej (ewentualnych) wartości estetycznych. Czytając dany wiersz, oceniamy go tedy pod kątem tego, czy utwór ten nam się „podoba”, czy do nas „przemawia”, itd. Natomiast w interesującym nas tutaj okresie nikt nie patrzył na poezję z perspektywy *de gustibus non est disputandum*. Poetę traktowano jako najwyższy i ostateczny autorytet w kwestiach etycznych, teologicznych i kosmologicznych. Przytoczę jedynie trzy nader wymowne świadectwa.

Herodot bez wątpienia trafnie diagnozuje (II 53), że Hezjod i Homer „stworzyli” (ποίησαντες) Hellenom system wierzeń w jego podstawowym kształcie. Sokrates wywód swój rozpoczyna od konstatacji, iż poeci są „niejako ojcami mądrości” (ὡσπερ πατέρες τῆς σοφίας) i „przewodnikami” (ἡγεμόνες)¹⁴⁴. Arystofanes

wreszcie przedstawia poetów jako twórców wszystkich ważniejszych norm i praktyk kulturowych: Orfeuszowi zawdzięczać mają Grecy misteria i moralność, Musajosowi – sztukę leczenia i wieszczenia, Hezjodowi – sztukę uprawy roli, Homeroowi – sztukę prowadzenia wojen (*Ra.* 1030–1036). Wszystkie te trzy wypowiedzi jednoznacznie pokazują, że dla ówczesnej wspólnoty poematy takie jak *Iliada* czy *Odyseja* były źródłem nie tyle rozrywki, ile raczej wszelkich norm obyczajowych, moralnych i religijnych. O ile zaś poeta był tym samym wychowawcą młodzieży i nauczycielem mądrości, o tyle żaden poeta nie cieszył się w ówczesnej kulturze takim poważaniem, jakie przypadło w udziale Homerowi.

Nie będzie przesadą stwierdzenie, iż znaczenia Homera dla rozwoju greckiej kultury w zasadzie niepodobna przecenić (por. Domaradzki 2011d:6–8). Sami Grecy określali Homera po prostu mianem Poety (ὁ ποιητής). Poezja autora *Iliady* i *Odysei* w dużej mierze ukształtowała język, religijność i mentalność Greków. Eposy te odcisnęły piętno na całej ówczesnej literaturze i sztuce. Na autorytet Homera powoływano się praktycznie we wszystkich kwestiach. Powszechnie panowało przekonanie, które Ksenofont każe wypowiedzieć Nikeratosowi (*Symp.* IV 6), że mianowicie „Homer, mędrzec największy, traktował [w swych poematach] o niemal wszystkich ludzkich sprawach” (Ὁμηρος ὁ σοφώτατος πεποίηκε σχεδὸν περὶ πάντων τῶν ἀνθρωπίνων). Podobny wizerunek autorytetu Homera odnajdujemy nawet u jego najzagorzalszych krytyków. I tak Platon (*Resp.* 606e1–5) przypisuje „chwalcom Homera” (Ὁμήρου ἐπαινέταις) następujący osąd:

Helladę [całą] wychował ten poeta i zarówno jeśli chodzi o zarządzanie [państwem], jak i wychowywanie [młodzieży] we [wszystkich] sprawach ludzkich wart jest on tego, by wciąż go przyswajać na nowo, na pamięć się go uczyć i według tego poety wszystko sobie w swoim życiu urządzić (τὴν Ἑλλάδα πεπαιδευκεν οὗτος ὁ ποιητής καὶ πρὸς διοίκησίν τε καὶ παιδείαν τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἄξιός ἀναλαβόντι μανθάνειν τε καὶ κατὰ τοῦτον τὸν ποιητὴν πάντα τὸν αὐτοῦ βίον κατασκευασάμενον ζῆν).

Wypowiedź ta doskonale zgadza się ze świadectwami Ksenofonta (*Symp.* III 5–6) i Platona (*Ion* 530b5–c6), wedle których dobre wykształcenie było wówczas bardzo często utożsamiane ze znajomością *Iliady* i *Odysei* na pamięć. W konsekwencji bezpiecznie możemy zatem powiedzieć, że w kulturze helleńskiej Homer cieszył się autorytetem, jakim w kulturze żydowsko-chrześcijańskiej mogła poszczycić się tylko Biblia, a w kulturze arabskiej – Koran. Przykładów można by przytoczyć

oczywiście znacznie więcej¹⁴⁵. Jednakże gwoli podsumowania warto zacytować jeszcze wypowiedź Heraklita Alegorety (1, 5–7), który w sposób wzorcowy reprezentuje powszechny wśród apologetów Homera, bez mała bałwochwalczy stosunek do poety:

Już od najmłodszych lat naiwność dopiero rozpoczynających naukę dzieci karmiona jest jego nauką. Jesteśmy niemalże owijani w powijaki jego poematów, dusze nasze orzeźwiane są zaś jego słodkim mlekiem. Towarzyszy każdemu dorastającemu i stopniowo przedzierzgającemu się w mężczyznę młodzieńcowi, dorosłym umożliwia szczyt rozwoju i nawet starość przesytu nie odczuwa nim nigdy. Zaprzestawszy, wnet łakniemy go ponownie. Krótko rzecz ujmując: dla ludzi jedynym końcem [ich obcowania] z Homerem jest koniec życia¹⁴⁶.

Wszystkie te wypowiedzi przedstawiają Homera jako wychowawcę Hellady, którego eposy stanowią fundament tradycyjnej *paidei*. Ksenofont, Platon i wreszcie Heraklit dobitnie podkreślają, że praktycznie cały ówczesny proces wychowywania młodzieży opiera się właśnie na poezji Homera. By unaocznic, że *Iliada* i *Odyseja* stanowią podporę tradycyjnego systemu edukacyjnego, ostatni z wymienionych tutaj myślicieli sięga (1, 5) nawet po tak sugestywne metafory jak utożsamienie lektury Homera z „karmieniem piersią” (τιτθεύεται) czy przedstawienie jego poematów jako „powijaków” (ἐνεσπαργανωμένοι)¹⁴⁷. Przenośnie wykorzystane przez Heraklita Alegoretę wraz z przytoczonymi wyżej świadectwami jednoznacznie pokazują, że w starożytnej Grecji poezję Homera traktowano jako podstawowe źródło wszelkich norm konstytuujących ogólną tożsamość ówczesnej wspólnoty.

Jednakże ten graniczący z apoteozą autorytet „greckiej Biblii” został w sposób niezwykle brutalny zakwestionowany przez historyków i filozofów (por. Brisson 1996:19–21 i 2000:44–48 oraz Vernant 1998:25–26). Wraz z pojawieniem się historii i filozofii pojawiło się bowiem krytyczne pytanie o prawomocność odno-

¹⁴⁵ Wyczerpujący opis fundamentalnej roli, jaką w formowaniu greckiej kultury odegrała owa „Bible des Grecs”, a także trafne przedstawienie „la bataille autour d’Homere” oferują Buffière (1956:10–31) i Jaeger (2001:91–113, 782–803, 945–954).

¹⁴⁶ W podobnym duchu również Dio Chryzostom (*Or.* XVIII 8) charakteryzuje Homera jako twórcę, z którego czerpać może każdy bez względu na swój wiek: “Ὁμηρος δὲ καὶ πρῶτος καὶ μέσος καὶ ὕστατος παντὶ παιδί καὶ ἀνδρὶ καὶ γέροντι, τοσοῦτον ἀπ’ αὐτοῦ διδοῦς ὅσον ἕκαστος δύναται λαβεῖν. Porównaj Russel (2003:225).

¹⁴⁷ Domaradzki (2010a:234–235). Warto odnotować (Russel 2003:225), że metaforą ἐνεσπαργανωμένοι w zbliżony sposób posługuje się Longinus (*De subl.* XLIV 3).

śnego dyskursu. I tak historycy zakwestionowali wartość poznawczą poezji, natomiast filozofowie podali w wątpliwość jej wartość, nie tylko poznawczą, lecz także paideutyczną. Przyjrzyjmy się pokrótce obu krytykom.

By uzasadnić swój autorytet, poeta powoływał się na Muzy. Przykładowo Hezjod rozpoczyna swoje najważniejsze utwory (*Th.* 1–115, *Op.* 1–10) właśnie od inwokacji do Muz. W opozycji do poetów historycy postulują natomiast konieczność odwołania się do świadectw empirycznie bardziej uchwytnych. Herodot powołuje się tedy (II 99) na własną „obserwację” (ὄψις), „osąd” (γνώμη), „badanie” (ἱστορίη), a także na to, co „zasłyszał” (ἤκουον)¹⁴⁸. Przecistawiając sobie to, co widział, i to, co słyszał, Herodot wskazuje na różnicowany stopień wiarygodności swej narracji. Bez wątplenia jeszcze dalej posuwa się Tukidydes, który, nie chcąc dawać wiary „każdemu dowolnemu świadectwu” (παντὶ ἐξῆς τεκμηρίω), wyraża swoje ubolewanie z powodu faktu, iż ludzie „tradycję ustną” (τὰς ἀκοὰς τῶν προγεγενημένων) skłonni są przyjmować zupełnie „bezkrytycznie” (ἀβασανίστως)¹⁴⁹.

W kontekście interesującej mnie tutaj krytyki poezji szczególnie warto podkreślić okoliczność, iż Tukidydes jednoznacznie odrzuca autorytet poetów, wprost orzekając, że „nie należy też wierzyć poetom” (οὔτε [...] ποιηταὶ [...] πιστεύων), jako że ci „wyolbrzymiają i upiększają” (ὕμνήκασι [...] ἐπὶ τὸ μείζον κοσμοῦντες) przeszłość¹⁵⁰. W przypadku Tukidydesa mamy zatem do czynienia z projektem *zracjonalizowanej* historiografii, która definiuje się wręcz jako dokładne *przeciwieństwo* poezji: Tukidydes postuluje krytyczną ocenę źródeł, zdecydowanie odrzucając w tym względzie autorytet bajających poetów. Oczywiście przywiązanie do pewnych przekonań mitycznych znajdujemy tak u Herodota, jak i u Tukidydesa, niemniej wyraźnie widzimy, iż wraz z pojawieniem się historyków dochodzi do głosu przekonanie, że nie można wierzyć pierwszemu lepszemu źródłu. Począwszy od Herodota i Tukidydesa historiografia kładzie bowiem nacisk na wiadomości *wiarygodne*, a za takie uznać teraz można tylko te, które bazują już to na autopsji historyka, już to na sprawdzonym przekazie godnych zaufania świadków.

¹⁴⁸ Występującą w oryginale ἱστορίη Seweryn Hammer tłumaczy właśnie jako „badanie”, podczas gdy u Antoniego Bronikowskiego mamy „wywiadywanie się”. Obie propozycje translatorskie są o tyle trafne, iż u Herodota „historia” oznacza relację opartą na sprawdzonych informacjach, która właśnie z tego względu aspirować może do miana wiedzy przeciwstawianej poezji.

¹⁴⁹ *Th.* I 20, 1–2. Tłumaczenie Kazimierza Kumanieckiego.

¹⁵⁰ *Th.* I 21, 1. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Kazimierza Kumanieckiego.

Najbrutalniejszy atak na poezję przyszedł jednak oczywiście ze strony filozofów, którzy nie tylko zakwestionowali poznawczą wartość poezji, lecz także odmówili jej wszelkiej wartości paideutycznej.

Z jednej strony filozofowie podjęli oczywiście krytyczną analizę źródeł naszego poznania. Przypomnijmy, że w przytoczonym wyżej świadectwie Arystoteles (*Metaph.* 983b 20–23) uznał Talesa za niekwestionowanego „początkodawcę” filozofii, właśnie z tego względu, iż Milezyjczyk wywód swój oparł na „obserwacji”. Począwszy od Talesa filozofowie bardzo chętnie określają tedy swoje wywody jako epistemologiczne przeciwieństwo poezji. Punktem kulminacyjnym sięgającej Talesa odwiecznej waśni między filozofią a poezją jest rzecz jasna koncepcja Platona. Szerzej kwestia ta omówiona zostanie w rozdziale czwartym. Tutaj wystarczy podkreślić rzecz następującą: jak historiografowie za wiarygodne źródło poznania uznali obserwację empiryczną, tak Platon za prawdziwie „obserwowalną” uznał rzeczywistość zmysłom niedostępną¹⁵¹.

Z drugiej natomiast strony filozofowie odrzucili poezję z racji jej deprawującego młodzież charakteru. Z najbardziej nieprzejednaną krytyką wystąpił tutaj naturalnie znowu Platon (porównaj niżej rozdział 4.3). W kontekście początków alegorezy odnotować wszakże musimy, iż już pierwsi badacze natury bardzo zdecydowanie zakwestionowali wychowawczą wartość poezji. Diogenes Laertios przekazuje, że proponowany przez Homera i Hezjoda opis bogów został bezpardonowo odrzucony przez myślicieli tej rangi co Pitagoras (VIII 21), Heraklit (IX 1) i Ksenofanes (IX 18). Kwintesencję filozoficznej krytyki naiwnego antropomorfizmu poetów najwięźlejsz podsumowuje bodajże zarzut ostatniego z wymienionych tu myślicieli, wedle którego „Homer i Hezjod przypisali bogom to wszystko, co pośród ludzi uchodzi za haniebne i naganne” (ὀνειδέα καὶ ψόγος)¹⁵².

W świetle wszystkiego, co powiedziane zostało dotychczas, śmiało możemy zatem orzec, że odrzucając poezję Homera i Hezjoda, pierwsi filozofowie targnęli

¹⁵¹ W kontekście przeprowadzonej przez historyków i filozofów druzgocącej krytyki poezji Brisson (1996:21) trafnie diagnozuje, że przewrót Platoński jest szczytowym punktem konfliktu między mitem i poezją z jednej strony a historią i filozofią z drugiej: „C'est avec Platon, on le comprend, que le conflit entre «mythe» et «philosophie» atteint son point culminant”. Zobacz też Brisson (2000:48) i Zimmermann (2011:257).

¹⁵² DK 21 B 11. Wpływ racjonalnej krytyki religii przedstawionej przez Ksenofanesa podkreślano wielokrotnie. Porównaj na przykład Kirk, Raven, Schofield (1999:172). Dodds (2002:144) uznał wręcz Ksenofanesa za jednego z faktycznych inicjatorów greckiego Oświecenia. Rzeczywiście nie sposób odmówić rewolucyjnego charakteru poglądom Ksenofanesa. Racjonalizm tego filozofa jest bardzo wyraźny chociażby w jego słynnym uznaniu tęczy (Iris) za chmurę raczej aniżeli bóstwo (DK 21 B 32). Sprowadzenie tęczy do zjawiska naturalnego jest równoznaczne z odmówieniem mu wszelkiej boskości (por. Barnes 1982:74; zob. też Finkelberg 1990:146–147 przyp. 101). Racjonalizm Ksenofanesa nie oznacza jednak, iż myśl tego filozofa była całkowicie wolna od wszelkich wyobrażeń mitycznych (porównaj wyżej przypis 139). Przypomnijmy, iż celem

się na najświętsze autorytety tradycyjnej *paidei*. Warto przy tym odnotować, iż filozofowie ci doskonale zdawali sobie sprawę z tego, że kwestionują fundament ówczesnego systemu kształcenia. Sam Ksenofanes stwierdzał tedy (DK 21 B 10), iż „od [samego] początku wszyscy ucza się wszak na Homerze” (ἐξ ἀρχῆς καθ’ Ὀμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες), podczas gdy Heraklit, krytykując Hezjoda, nazywał go jednocześnie (DK 22 B 57) „nauczycielem większości [ludzi]” (διδάσκαλος [...] πλείστων).

W ramach podsumowania możemy tedy stwierdzić, że kwestionując autorytet Homera i Hezjoda, filozofowie odmówili uznania poezji za źródło nie tylko mądrości i wiedzy, ale także jakichkolwiek norm etyczno-religijnych. Odrzucając poznawczą i paideutyczną wartość poezji, pierwsi filozofowie zachwiali w posadach całym ówczesnym obrazem świata. Bezpośrednim skutkiem ataku filozofów było oczywiście to, iż już w VI w. p.n.e. dosłownie odczytywane poematy Homera i Hezjoda okazywały się nie do przyjęcia dla co bardziej wyrafinowanych umysłów. W tym właśnie momencie pojawiła się potrzeba obrony poważnie nadwyrężonego filozoficzną krytyką autorytetu poetów.

4.1. Apologetyczne źródła alegorezy

Podstawowy tekst źródłowy na temat początków alegorezy pochodzi od Porfiriusza z Tyru, który w swoich *Zagadnieniach Homeryckich* przedstawia zaproponowaną przez Teagenesa z Region alegorezę osławionej bitwy bogów. W kontekście moich rozważań szczególnie podkreślić tutaj trzeba okoliczność, iż interpretując alegorycznie przedstawioną w *Iliadzie* (XX 23–75) teomachię, Teagenes odpowiedzieć miał *bezpośrednio* na zarzuty postawione przez pierwszych filozofów. Porfiriusz stwierdza bowiem:

Na ogół wywód [traktujący] o bogach korzysta z tego, co niewłaściwe i niestosowne; głosi bowiem mity o bogach, które nie są przyzwoite. Wobec takiego zarzutu niektórzy szukają rozwiązania [wychodzącego] od [samej] formy językowej, uznając, że wszystko o naturze elementów powiedziane zostało pod postacią alegorii, jak na przykład w przeciwieństwach bogów. Powiadają bowiem, że suche walczy

niniejszego rozdziału jest unaocznienie, że wielu badaczy filozofii przedsokratejskiej nadmiernie akcentuje racjonalizm pierwszych filozofów. Symptomatyczny jest tedy fakt, iż poszukując początków „Aufklärung” u Ksenofanesa (a nie sofistów), Dodds *explicitie* nawiązuje (2002:144 przyp. 4) do modelu zaproponowanego przez Nestlego (1940).

z wilgotnym, ciepłe z zimnym i lekkie z ciężkim. Ponadto, że woda gasi ogień, a ogień wysusza wodę. I podobnie [dzieje się] ze wszystkimi elementami, z których powstał wszechświat: powstaje przeciwieństwo, i raz na jakiś czas dopuszcza się częściowe zniszczenie, aczkolwiek całość trwa wiecznie. [Powiadają, że wywód ten] opisuje walki, nazywając ogień Apollonem, Heliosem, i Hefajstosem, wodę Posejdonem i Skamandrem, księżyc Artemidą, powietrze Herą i tak dalej. Podobnie czasami nadaje imiona bogów usposobieniom: roztropności [nadaje imię] Ateny, szaleństwu – Aresa, pożądaniu – Afrodyty, rozumowi – Hermesa, i oni łączą [je] z nimi. Otóż ten sposób obrony, [wychodzący] od [samej] formy językowej, jest bardzo stary i [pochodzi] od Teagenesa z Region, który pierwszy pisał o Homerze (τοῦ ἀσμφόρου μὲν ὁ περὶ θεῶν ἔχεται καθόλου λόγος, ὁμοίως δὲ καὶ τοῦ ἀπρεποῦς· οὐ γὰρ πρέποντας τοὺς ὑπὲρ τῶν θεῶν μύθους φησίν. πρὸς δὲ τὴν τοιαύτην κατηγορίαν οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λέξεως ἐπιλύουσιν, ἀλληγορίαί πάντα εἰρησθαὶ νομίζοντες ὑπὲρ τῆς τῶν στοιχείων φύσεως, οἷον <ἐν> ἐναντιώσεσι τῶν θεῶν. καὶ γὰρ φασὶ τὸ ξηρὸν τῷ ὑγρῷ καὶ τὸ θερμὸν τῷ ψυχρῷ μάχεσθαι καὶ τὸ κοῦφον τῷ βαρεῖ. ἔτι δὲ τὸ μὲν ὕδωρ σβεστικὸν εἶναι τοῦ πυρός, τὸ δὲ πῦρ ξηραντικὸν τοῦ ὕδατος. ὁμοίως δὲ καὶ πᾶσι τοῖς στοιχείοις, ἐξ ὧν τὸ πᾶν συνέστηκεν, ὑπάρχειν ἐναντώσιν, καὶ κατὰ μέρος μὲν ἐπιδέχεσθαι φθορὰν ἅπαξ, τὰ πάντα δὲ μένειν αἰώνως. μάχας δὲ διατίθεσθαι αὐτόν, διονομάζοντα τὸ μὲν πῦρ Ἀπόλλωνα καὶ Ἥλιον καὶ Ἥφαιστον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα καὶ Σκάμανδρον, τὴν δ' αὖ σελήνην Ἄρτεμιν, τὸν ἀέρα δὲ Ἥραν καὶ τὰ λοιπά. ὁμοίως ἔσθ' ὅτε καὶ ταῖς διαθέσεσιν ὀνόματα θεῶν τιθέναι, τῇ μὲν φρονήσει τὴν Ἀθηνᾶν, τῇ δ' ἀφροσύνην τὸν Ἄρεα, τῇ δ' ἐπιθυμίαι τὴν Ἀφροδίτην, τῷ λόγῳ δὲ τὸν Ἐρμῆν, καὶ προσοικειοῦσι τούτοις· οὗτος μὲν οὖν <ὁ> τρόπος ἀπολογίας ἀρχαῖος ὧν πάνυ καὶ ἀπὸ Θεαγένους τοῦ Ῥηγίνου, ὃς πρῶτος ἔγραψε περὶ Ὀμήρου, τοιοῦτός ἐστιν ἀπὸ τῆς λέξεως)¹⁵³.

Wedle świadectwa Porfiriusza alegoreza Teagenesa była zatem *bezpośrednią* odpowiedzią na zarzuty postawione przez pierwszych badaczy natury. Wiemy,

¹⁵³ DK 8, 2. Podobną interpretację teomachii odnajdujemy u Heraklita Alegorety, wedle którego (54, 1) Homer, opisując bitwę bogów, „przeciwwstawił w ten sposób z jednej strony wadom cnoty, a z drugiej – walczącym elementom [ich] przeciwieństwa” (ἀντέταξε γούν κακίας μὲν ἀρετὰς, ταῖς δὲ μαχομέναις φύσει τὰς ἀντιπάλους). Zgodnie z niezwykle obszerną wykładnią zaproponowaną przez Heraklita Alegoretę (54, 2 – 58, 4) roztropność (tj. Atena) walczy z szaleństwem (tj. Aressem), zapomnienie (tj. Leto) zmagą się z rozumną mową (tj. Hermesem), woda (tj. Posejdon) ściera się z niebiańskim ogniem słońca (tj. Apollonem), powietrze (tj. Hera) staje naprzeciw (*de facto* powoduje zaćmienie) księżycy (tj. Artemidy), ziemski ogień (tj. Hefajstos) toczy bój z wielką rzeką (tj. Ksantosem). Warto być może odnotować, iż Heraklit Alegoreta wspomina także alternatywną interpretację teomachii. Wedle tej wykładni (53, 2–3) przedstawiona w *Iliadzie* teomachia skrywa „tajemną mądrość” (τὴν μυστικὴν [...] σοφίαν), ponieważ bitwa bogów symbolizuje „koniunkcję (σύννοδος) siedmiu planet w jednym znaku zodiaku”. Heraklit Alegoreta pisze dalej (53, 4), że w takim ujęciu Homer, opisując bitwę bogów, „czyni w ten

że Teagenes przedstawił swą alegoryczną interpretację teomachii mniej więcej w tym samym czasie, w którym badacze ci podali w wątpliwość autorytet Homera i Hezjoda. Tacjan przekazuje bowiem (DK 8, 1), że Teagenes żył w czasach Kambyzesa (529–522 p.n.e.). Warto również odnotować fakt, iż Teagenes działał nie tylko w tym samym okresie, w którym pierwsi filozofowie zaatakowali Homera i Hezjoda, lecz także (bez mała) w tym samym miejscu (por. np. Ford 2002:68). O ile zaś za kwintesencję filozoficznej krytyki topornego antropomorfizmu poetów uznaliśmy wyżej atak Ksenofanesa, o tyle musimy w tym miejscu wspomnieć, że autor ten *explicite* krytykował także ideę walczących ze sobą bóstw. W swojej elegii instruującej, jak zachowywać się w trakcie uczyty, Ksenofanes odradza wprost (DK 21 B 1, 21–22) roztrząsanie walk tytanów, gigantów czy też centaurów, uznając je za „wymysły dawnych autorów” (πλάσματα τῶν προτέρων). W kontekście naszych rozważań nad początkami alegorezy możemy zatem zaryzykować twierdzenie, że Ksenofanesa krytyka tradycyjnej mitologii i poezji nie tylko obnażyła konsekwencje dosłownej lektury Homera (i Hezjoda), lecz także stworzyła przesłanki dla zupełnie nowego podejścia do tekstów poetów, których począwszy od Teagenesa zaczęto interpretować alegorycznie.

Jednakże wedle Porfiriusza Teagenes, przypisując ukryty sens teomachii, miał utożsamić bogów już to z siłami natury (elementami), już to z dyspozycjami duszy (wadami i cnotami). Ponieważ Porfiriusz przypisuje Teagenesowi zainicjowanie alegorezy tak fizycznej, jak i moralnej, wielu badaczy kwestionuje wiarygodność tego świadectwa¹⁵⁴. Porfiriusz był wszak komentatorem neoplatońskim i dlatego mógł on przypisać Teagenesowi poglądy pitagorejczyków lub stoików¹⁵⁵. W niniejszej pracy przyjmuję, że w świetle ubóstwa dostępnych nam świadectw kwestię (ewentualnych) wpływów pitagoreizmu tudzież stoicyzmu uznać trzeba za nieroz-

enigmatyczny sposób aluzji do zniszczenia wszechświata” (σύγχυσιν οὖν τοῦ παντός ὑπαίνιτται), do którego nieuchronnie dochodzi, gdy w jednym miejscu spotykają się Apollon, czyli słońce, Artemida, czyli księżyc, a także gwiazdy Afrodyty, Aresa, Hermesa i Zeusa (czyli współcześnie: Wenus, Mars, Merkury i Jowisz). Z perspektywy moich rozważań szczególnie istotny jest fakt, iż sam Heraklit charakteryzuje (53, 5) tę alegorię jako „prawdopodobną raczej aniżeli prawdziwą” (πιθανότερος μᾶλλον ἢ ἀληθείας ἔχομένην), za bardziej wiarygodną uznając zarazem interpretację nawiązującą do propozycji Teagenesa.

¹⁵⁴ Przykładowo Brisson (1996:55) wyraża swoje wątpliwości w sposób następujący: „Peut-on vraiment, en se fondant sur le seul témoignage de Porphyre (seconde moitié du IIIème siècle apr. J.-C.), attribuer à Théagène de Rhégium (première moitié du VIème siècle av. J.-C.) l’invention de l’allégorie physique et morale? Il est permis d’en douter”. Również Lamberton (1986:32) uznaje jednoczesne stworzenie przez Teagenesa alegorezy tak fizycznej, jak i moralnej za „an unlikely accomplishment for any one individual”.

¹⁵⁵ Porównaj na przykład Wehrli (1928:89–90), Pépin (1976:98–99 przyp. 16), Lamberton (1986:32–33), Ramelli (2003:423) i Ramelli, Lucchetta (2004:53).

strzygalną¹⁵⁶. W kontekście wiarygodności świadectwa Porfiriusza, przypisującego Teagenesowi zapoczątkowanie alegorezy tak fizycznej, jak i moralnej, należy także podkreślić, że sam Teagenes nie musiał bynajmniej dostrzegać tutaj żadnej trudności (imputowanej mu przez współczesnych badaczy), ponieważ przed pojawieniem się sofistów przedsokratycy nie przeciwstawiali sobie porządku naturalnego (φύσις) i konwencjonalnego (νόμος) w sposób systematyczny (por. np. Kerferd 1981:111–130 i Gajda 1989:63–86). Chociaż w kolejnym rozdziale przedstawię argumentację na rzecz tezy, iż to nie tyle pitagorejczycy, ile raczej Milezyjczycy (zwłaszcza Anaksymander i Anaksymenes) dostarczyli filozoficznego zaplecza alegorezie Teagenesa, to jednak wyraźnie podkreślić tutaj należy, iż fragmentaryczność, a także zapośredniczony charakter świadectw wykluczają możliwość definitywnego rozstrzygnięcia wszelkich wątpliwości.

W niniejszej pracy świadectwo Porfiriusza potraktowane zatem zostanie jako wiarygodne źródło informacji. Świadectwo Porfiriusza, iż Teagenes „pisał” (ἔγραψε) o Homerze, potwierdzają *Suda* (DK 8, 4: γράψας) i Tacjan (DK 8, 1), który dodatkowo informuje nas również o tym, że Teagenes badał „poezję Homera, jego pochodzenie, a także okres szczytowego rozwoju”. O ile zaś w przytoczonym wyżej świadectwie Porfiriusz uznaje Teagenesa za „pierwszego” (πρῶτος) alegoretę oraz podkreśla, iż intencją Teagenesa była „obrona” (ἀπολογία) autorytetu Homera, o tyle w kontekście tego świadectwa postawić musimy dwa zasadnicze pytania: 1) czy Teagenes faktycznie zainicjował praktykę interpretacji alegorycznej? oraz 2) czy alegoreza Teagenesa miała charakter (wyłącznie) apologetyczny?

Zacznijmy od pytania pierwszego. W serii swych klasycznych już artykułów Tate w sposób najbardziej chyba zdecydowany argumentował na rzecz stanowiska, iż autorem pierwszej interpretacji alegorycznej musiał być Ferekydes z Syros, odmawiając tym samym Teagenesowi jakiegokolwiek istotnego wkładu w rozwój starożytnej alegorezy¹⁵⁷. Ostatnio również Brisson wyraził swoje wątpliwości w tej

¹⁵⁶ Sam Lamberton (1986:43) kończy zresztą swoje omówienie możliwości wpływów pitagorejskich konkluzją, iż dowody na istnienie pitagorejskiej alegorezy Homera są „slim at best”. W podobnym tonie Richardson (2006:76) trafnie (moim zdaniem) wyrokuje, że sugestia, iż alegoreza Teagenesa ukształtowała się pod wpływem koncepcji pitagorejskich, pozostaje jedynie hipotezą.

¹⁵⁷ Podkreślając złożoność procesu filozoficznego przekształcania mitu, Tate (1927:215) konkludował, że „the probability is that allegorical interpretation did not spring suddenly from the brain of the grammarian Theagenes”. W kolejnym tekście Tate (1934:108) radykalizował swoją ocenę, wyrokując, iż większość badaczy przecenia rolę Teagenesa, ponieważ w świetle ubóstwa świadectw „Theagenes is but a name”.

materii¹⁵⁸. Przeważająca większość badaczy znacznie bardziej przychylnym okiem patrzy jednak na wkład Teagenesa w rozwój praktyki interpretacji alegorycznej. Pogląd, iż Teagenes był pierwszym alegoretą, najdobitniej wyraził bodajże Buffière (1956:105), który w swoim monumentalnym studium za swoistego rodzaju oczywistość uznał fakt, że alegoreza zapoczątkowana została przez Teagenesa. Przy wszystkich (czasami bardzo licznych) zastrzeżeniach początków alegorezy skłonna jest poszukiwać u Teagenesa znakomita większość badaczy¹⁵⁹. Swego czasu również opowiedziałem się za tezą o niekwestionowanym pierwszeństwie Teagenesa (por. Domaradzki 2011a). Obecnie chciałbym jednak w pewien istotny sposób zmodyfikować swoje poglądy.

W toczącym się od bez mała stu lat sporze o to, czy pierwszym alegoretą był Teagenes, czy Ferekydes, zamierzam tedy w niniejszej pracy zająć następujące stanowisko. Otóż uważam, że ubóstwo, a także zapośredniczony i fragmentaryczny charakter świadectw, jakimi dysponujemy, wykluczają możliwość jednoznacznego rozstrzygnięcia tego sporu o „ojcostwo”. W świetle posiadanych przez nas (niezwykle skąpych) informacji przyznanie palmy pierwszeństwa już to Teagenesowi, już to Ferekydesowi wydaje mi się w ostatecznym rozrachunku arbitralną decyzją badacza. Uważam jednak, iż poważnym błędem jest omawianie wyłącznie jednego z rzeczonych alegoretów¹⁶⁰. Uwzględniając bowiem hermeneutyczną działalność zarówno Teagenesa, jak i Ferekydesa, możemy z całą pewnością stwierdzić, że początki alegorezy sięgają VI w. p.n.e. Rozpatrując *jednocześnie* świadectwa na temat hermeneutycznej działalności Teagenesa i Ferekydesa, możemy też przynajmniej częściowo zrekonstruować kontekst kulturowy, w którym Grecy dokonali tego niezwykle wyalazku, jakim jest interpretacja alegoryczna. Niezależnie bowiem od tego, czy alegorezę motywowało pragnienie obrony nadwyrężonego autorytetu poety, czy też chęć wykorzystania go do uwiarygodnienia określonej koncepcji filozoficznej, hermeneutyczna działalność Teagenesa i Ferekydesa dowo-

¹⁵⁸ Porównaj wyżej przypis 154. Wątpliwości Brissona biorą się jednak w dużej mierze stąd, iż w swojej pracy badacz ten zdawkowo tylko omawia (1996:49–58) alegorezę przedplatońską. Brisson jest bowiem przekonany, że dopiero za sprawą Platona filozofowie zrozumieli, iż alegoreza jest jedynym narzędziem umożliwiającym *sawer les mythes*. Mam nadzieję, że rozdział kolejny niniejszej pracy wykaże błędność tezy Brissona.

¹⁵⁹ Porównaj na przykład Pépin (1976:98), Blönnigen (1992:20), Ford (2002:71–72) i Gatzemeier (2005:339–340, 366, 369). Na apologetyczne źródła alegorezy Teagenesa wskazuje również Sinko (1959:120–121).

¹⁶⁰ W swoim pionierskich pracach Buffière i Pépin poświęcają na przykład bardzo mało uwagi Ferekydesowi. I tak Buffière (1956:82, 98 i 178) wspomina go jedynie okazjonalnie, podczas gdy Pépin (1976:449, 450 i 451) równie zdawkowo przywołuje Ferekydesa w kontekście swych rozważań nad alegorezą Celsusa. Wreszcie warto odnotować okoliczność, iż Brisson (1996) pomija Ferekydesa całkowicie.

dzi ponad wszelką wątpliwość, że idea interpretacji rodzi się w epoce archaicznej Grecji już w VI w. p.n.e. W ten sposób przechodzimy do kwestii drugiej.

Jak w przytoczonym wyżej świadectwie Porfiriusz przypisuje alegorezie Teagenesa intencje apologetyczne, tak w badaniach nad praktyką interpretacji alegorycznej zwykło się przeprowadzać rozróżnienie między dwiema jej podstawowymi formami: alegoreza „negatywna” (tudzież „defensywna”) ma na celu jedynie oczyszczenie poety z zarzutów bezbożności i niemoralności, podczas gdy alegoreza „pozytywna” wykorzystuje autorytet poetów do promowania określonych koncepcji filozoficznych¹⁶¹. Choć w niniejszej pracy klasyfikacja ta zostanie *częściowo* wykorzystana ze względów *heurystycznych*, to jednak należy w tym miejscu odnotować, iż wszelkie rygorystyczne podziały na „defensywną” i „pozytywną” alegorezę budzić muszą spore wątpliwości z co najmniej trzech zasadniczych powodów.

Po pierwsze, silnie wartościujące przeciwstawianie sobie interpretacji „negatywnej” i „pozytywnej” skutkować może nieuzasadnionym lekceważeniem poszczególnych alegoretów. Z jednej zatem strony badacze tacy jak Tate pomniejszają wówczas znaczenie Teagenesa, gdyż za wszelką cenę starają się oni pokazać, iż chęć obrony autorytetu Homera (tudzież Hezjoda) nie mogła zapoczątkować praktyki interpretacji alegorycznej. Z drugiej natomiast strony autorzy tacy jak Buffière, Pépin czy Brisson zbywają milczeniem Ferekydesa, ponieważ zdają się oni przeceńnić apologetyczny wymiar alegorezy. Jak podkreślałem natomiast wyżej, *jednocześnie* rozpatrywanie świadectw na temat hermeneutycznej działalności Teagenesa i Ferekydesa umożliwia nam znacznie pełniejsze zrekonstruowanie kontekstu kulturowego, w którym doszło do uformowania się interesującej mnie tutaj tradycji.

Po drugie, dychotomia „defensywnej” i „pozytywnej” alegorezy jest o tyle problematyczna, iż poszczególne formy alegorezy bynajmniej nie wykluczają się nawzajem (por. np. Coulter 1976:26, Struck 2004:14 i Naddaf 2009:114). Nie będzie wszak przesadą stwierdzenie, że pragnienie obrony poety przed różnego rodzaju zarzutami oraz chęć wykorzystania jego autorytetu w celu promowania określonej koncepcji filozoficznej mogą być ze sobą ściśle powiązane: trudno przecież o lepszą obronę nadwyrężonego autorytetu poety aniżeli pokazanie, że pozornie naiwny lub obrazoburczy poemat skrywa (alegorycznie wyrażoną) głęboką mądrość filozoficzną. Istotnie, w następnym rozdziale zobaczymy, że przypadek Teagenesa doskonale ilustruje tę komplementarność obu wyżej wymienionych funkcji alegorezy.

¹⁶¹ Autorem tych pionierskich (acz wielce kontrowersyjnych) rozróżnień był znowu Tate (zwłaszcza 1929b:142–144 i 1934:105–108).

Po trzecie wreszcie, radykalne przeciwstawianie sobie „negatywnej” i „pozytywnej” alegorezy zakłada wyraźne rozgraniczenie między sferą mitu i sferą logosu. Natomiast praktyka starożytnej alegorezy pokazuje jasno, że na gruncie kultury antycznej nierzadko bardzo trudno jest ustalić, gdzie kończy się mit, a zaczyna filozofia. Jak podkreślałem wyżej, pozytywistyczne przeciwstawianie sobie „prymitywnego” mitu i „naukowej” filozofii zapoznaje stopień wzajemnego ich oddziaływania na siebie. Chociaż bowiem prawdą jest, że filozofia grecka bardzo często racjonalizuje mit, to jednak nie można powiedzieć, iż filozofia antyczna w taki czy inny sposób ostatecznie „przewycięża” mit. Jak mit koncentruje się wokół treści, które wymykają się myśleniu dyskursywnemu, tak *uzupełnia* on refleksję filozoficzną, konkretyzując i uprzystępniając co bardziej abstrakcyjne treści logosu.

W związku z powyższym w niniejszej pracy przyjmuję, że rozróżnienie między (jak je tu nazwę) „apologetyczną” i „instrumentalną” funkcją alegorezy traktować należy jako (co najwyżej) heurystycznie użyteczną idealizację. Jak podkreślałem wyżej, wykazanie, iż poematy Homera (tudzież Hezjoda) w taki czy inny sposób antycypują odkrycia filozofów przyrody, jest oczywiście najlepszą obroną autorytetu poety. Unaocznienie zasadniczej zgodności starej mitologii z nową nauką jest niezwykle skutecznym narzędziem dowartościowania tej pierwszej: oto (pozornie) naiwny mit okazuje się (alegoryczną) prefiguracją (pozornie) nowatorskich odkryć filozofów. Z drugiej strony należy jednak podkreślić, iż bardzo wielu alegoretów traktuje Homera czysto instrumentalnie. Niekwestionowany autorytet poety czynił go tutaj bardzo atrakcyjnym obiektem alegorezy: interpretacja wykazująca mianowicie, że jakaś *prima facie* obrazoburcza koncepcja filozoficzna pozostaje *de facto* w ścisłej zgodzie z mądrością *Iliady* czy *Odysei*, uwierzytelnia ową podejrzaną koncepcję. W kolejnych rozdziałach zobaczymy, że wyraźne rozgraniczenie między apologetyczną i instrumentalną funkcją alegorezy nie zawsze jest możliwe. Znacomitej ilustracji złożoności tego problemu dostarcza nam hermeneutyczna działalność Ferekydesa z Syros.

4.2. Filozoficzne źródła alegorezy

Podstawowe źródło informacji na temat alegorezy Ferekydesa z Syros pochodzi od Orygenesisa, który w swojej rozprawie *Przeciw Celsusowi* pisze:

Objaśniając wiersze Homera, utrzymuje [Celsus], że słowa Zeusa do Hery są słowami boga do materii i że owe słowa skierowane do materii enigmatycznie oznaczają, iż bóg wziął materię, która z początku była w nieładzie, i za pomocą pewnych

proporcji związał ją i uporządkował, a zuchwale wobec niej bóstwa wypędził za karę do tego świata. Twierdzi, że w ten właśnie sposób słowa Homera rozumiał Ferekydes, mówiąc: „Poniżej tej części [ziemi] jest część Tartaru; strzegą zaś jej córy Boreasza, Harpie, i Nawałnica; tam zrzuca Zeus bogów, gdy który okaże zuchwalstwo” (καὶ διηγουμένους γε τὰ Ὀμηρικὰ ἔπη φησὶ [ὁ Κέλσος] λόγους εἶναι τοῦ θεοῦ πρὸς τὴν ὕλην τοὺς λόγους τοῦ Διὸς πρὸς τὴν Ἥραν, τοὺς δὲ πρὸς τὴν ὕλην λόγους αἰνίττεσθαι, ὡς ἄρα ἐξ ἀρχῆς αὐτὴν πλημμελῶς ἔχουσαν διαλαβῶν ἀναλογίαις τισὶ συνέδησε καὶ ἐκόσμησεν ὁ θεός, καὶ ὅτι τοὺς περὶ αὐτὴν δαίμονας, ὅσοι ὕβρισται, τούτους ἀπορριπτεῖ κολάζων αὐτοὺς τῆι δεῦρο ὁδῶι. ταῦτα δὲ τὰ Ὀμήρου ἔπη οὕτω νοηθέντα τὸν Φερεκύδην φησὶν εἰρηκέναι τὸ ‘κείνης δὲ τῆς μοίρας ἔνερθέν ἐστιν ἡ ταρταρὴ μοῖρα· φυλάσσουσι δ’ αὐτὴν θυγατέρες Βορέου ‘Ἄρπυιαι τε καὶ Θύελλα· ἔνθα Ζεὺς ἐκβάλλει θεῶν ὅταν τις ἐξυβρίσῃ!’)¹⁶².

Chociaż Orygenes jednoznacznie umieszcza Ferekydesa w obrębie tradycji, którą w niniejszej pracy określam mianem „hermeneutycznej”, to jednak wśród badaczy panuje zdumiewająca niezgoda co do tego, czy Ferekydes w ogóle zasługuje na miano alegorety¹⁶³. Osobiście uważam, że nie mamy powodów, by wątpić w autentyczność przekazu Orygenes. Wszelako koniecznie musimy tutaj odnotować okoliczność, iż świadectwo to jest podwójnie zapośredniczone: Orygenes referuje poglądy Celsusa, który z kolei powoływał się na Ferekydesa. W konsekwencji nie możemy być do końca pewni, czy żywione przez Celsusa przekonanie, iż Homer „mówi zagadkami” (αἰνίττεσθαι), podzielał także sam Ferekydes. Orygenes przekazuje jednak tylko tyle, że Celsus, interpretując alegorycznie Homera, przypisywał Ferekydesowi określoną interpretację poety. Nie wiemy zatem, czy interpretacja Ferekydesa zasługuje na miano alegorycznej. Wydaje mi się jednak, że Ferekyde-

¹⁶² DK 7 B 5. W swoim tłumaczeniu traktatu Orygenes (VI 42) Stanisław Kalinkowski oddaje występujący w oryginalnym czasowniku αἰνίττεσθαι jako „oznaczać”. Tłumaczenie takie wydaje mi się jednak o tyle niefortunne, iż usuwa ono praktycznie cały kontekst alegoryczny. Jak podkreślałem bowiem w rozdziale pierwszym (porównaj wyżej 1.4.3), czasownik αἰνίττεσθαι znaczy „mówić zagadkowo/niejasno”, „wyrażać się enigmatycznie”, „robić aluzję”, itp.

¹⁶³ Tate (zwłaszcza 1927:214–215 i 1934:107–108) właśnie u Ferekydesa poszukuje początków alegorezy. Podąża za nim Struck (2004:27), który stwierdza, że świadectwo Orygenes na temat alegorezy Ferekydesa to „our earliest known instance of allegorical reading”. Niezależnie od tego, czy Ferekydes był *pierwszym* interpretatorem Homera, za alegoretę uznają Ferekydesa również ci wszyscy badacze, którzy sugerują, iż Ferekydes mógł alegoryzować Anaksymandra. Ostatnio Naddaf (2009:127 przyp. 55). Krytyczna ocena tej propozycji w Kirk, Raven, Schofield (1999:76). Porównaj też Granger (2007:136 przyp. 7). Z drugiej strony badacze tacy jak Buffière (1956), Pépin (1976) czy Brisson (1996) nie wydają się uznawać Ferekydesa za alegoretę, gdyż albo wspominają o nim jedynie zdawkowo, albo pomijają go wręcz całkowicie (porównaj wyżej przypis 160). Wreszcie Schibli (1990:99–100 zwłaszcza przyp. 54) jest bardzo ostrożny w kwestii uznania Ferekydesa za alegoretę. Niemniej w moim przekonaniu Struck (2004:26 przyp. 14) słusznie uznaje, iż Schibli jest w tej kwestii „overly cautious”.

sa zaliczyć możemy do tradycji hermeneutycznej nie tylko na podstawie samego faktu, iż Ferekydes w określony sposób „rozumiał” (νοηθέντα) słowa poety. Pytając bowiem o to, czy rozumienie owo miało charakter alegoryczny, próbujemy tak naprawdę wtłoczyć myśl Ferekydesa w całkowicie jej obce rozróżnienia pojęciowe.

W rozdziale poprzednim (porównaj wyżej 1.2) podkreśliłem, iż alegoria jest pojęciem granicznym, ponieważ oznacza ona zarówno strategię, której efektem jest *stworzenie* określonego dzieła (kompozycja), jak i strategię, której efektem jest przypisanie mu określonego sensu (interpretacja). W związku z powyższym przyjąłem też, że *alegoria* jest środkiem ekspresji literackiej, którego istotę stanowi odpowiednie „zaszyfrowywanie” dzieła sztuki, podczas gdy *alegoreza* jest sposobem jego „odszyfrowywania”. Odnotowałem również fakt, iż choć z perspektywy współczesnej rozróżnienie między alegorią i alegorezą może wydawać nam się bardzo intuicyjne i całkowicie naturalne, to jednak hermeneutyczna działalność niektórych starożytnych obnaża jego sztuczność. Obecnie rozważyć trzeba okoliczności, które przesądzają o nieprzystawalności wszelkich tego typu rozróżnień do hermeneutycznej działalności Ferekydesa z Syros.

Po pierwsze, należy zwrócić uwagę na fakt, iż Hellenowie, rozprawiając o bogach, nie odróżniali wyraźnie alegorycznego pisania od alegorycznego czytania. Dla Greka „teologiem” mógł być bowiem zarówno sam poeta, jak i interpretator poezji¹⁶⁴. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że twórczość Ferekydesa w sposób wręcz wzorcowy ilustruje dwuznaczność, z jaką Grecy posługiwali się pojęciem „teologii”. Z perspektywy Ferekydesa „rozprawiać o bogach” znaczyło bowiem tak „tworzyć poematy o bogach”, jak i „interpretować owe poematy”. W konsekwencji „teologia” Ferekydesa niejako z założenia obejmuje czynność tworzenia poezji i czynność jej interpretowania.

Ferekydes miał być autorem pierwszej księgi pisanej prozą (DK 7 A 2). Jednakże zanim przyjrzymy się owej „prozie”, koniecznie należy wspomnieć o jeszcze jednej trudności związanej z ujmowaniem teologii Ferekydesa w perspektywie (nowożytnego) rozróżnienia między alegorią i alegorezą. Jak starożytni, rozprawiając o bogach, nie odróżniali wyraźnie alegorycznego pisania od alegorycznego czytania, tak i współcześnie nie zawsze potrafimy jednoznacznie odróżnić alegorię od alegorezy. Tym, co łączy wszak alegorię (technikę komponowania) z alegorezą (techniką interpretowania), jest zawsze określona narracja: w obu przypadkach

¹⁶⁴ Tę dwuznaczność, charakteryzującą greckie rozumienie czynności „rozprawiania o bogach” (θεολογείν), wyśmienicie opisuje Lamberton (1986:24), wedle którego: „The distinction between ‘theologizing’ by *writing* poetry in which information about the gods was presented in a more-or-less veiled form and ‘theologizing’ by *interpreting* the poetry of the ancients in such a way as to bring out these meanings is, in fact, one that seems often to have been blurred in antiquity.

jakieś zdarzenia przedstawione zostają w określonym porządku czasowym i przyczynowo-skutkowym¹⁶⁵. Tak więc zarówno technika pisania (alegoria), jak i technika czytania (alegoreza) skutkuje powstaniem dyskursu, który na pierwszy rzut oka zdaje się traktować o jednej rzeczy (poziom dosłowny), wszelako przy uważnej lekturze okazuje się dotyczyć jakiejś innej rzeczy (poziom alegoryczny). Jeśli teraz w jedną całość zbierzemy wszystko, co powiedziane zostało dotychczas, to wówczas jasna stanie się konieczność (ostrożnego) umieszczenia Ferekydesa w obrębie tradycji określanej w niniejszej pracy mianem „hermeneutycznej”.

Przed wszystkim podkreślić trzeba, iż sam Ferekydes wyrażał się w sposób enigmatyczny. Omawiając w rozdziale pierwszym podstawowe narzędzia hermeneutyki antycznej (porównaj wyżej 1.4.3.1), przytoczyłem już podstawowe świadectwa. Dla potrzeb wywodu pozwolę sobie jednak je tutaj przypomnieć. I tak Diogenes Laertios przekazuje (I 122), że w kontekście swoich rozpraw o bogach Ferekydes oznajmiał wprost: „wszystko bowiem wyrażam zagadkowo” (ἅπαντα γὰρ αἰνίσσομαι). W ten sam sposób myśl Ferekydesa oceniali również starożytni. Proklos stwierdzał (DK 7 A 12), że „przekaz Platona nie jest tak zagadkowy, jak [przekaz] Ferekydesa” (ἡ τοῦ Πλάτωνος παράδοσις οὐκ ἔστι τοιαύτη αἰνιγματώδης οἷα ἡ Φερεκύδου). Natomiast Porfiriusz, w swojej alegorycznej interpretacji słynnej grotty nimf, skłonność do „wyrażania się enigmatycznie” przypisywał Ferekydesowi w sposób następujący:

Mówiąc o jamach, wgłębień, grotach, wrotach i bramach Ferekydes z Syros czyni za pośrednictwem tychże enigmatyczną aluzję do narodzin i zgonów dusz (τοῦ Συρίου Φερεκύδου μυχοῦς καὶ βόθρους καὶ ἄντρα καὶ θύρας καὶ πύλας λέγοντος καὶ διὰ τούτων αἰνιττομένου τὰς τῶν ψυχῶν γενέσεις καὶ ἀπογενέσεις)¹⁶⁶.

Z pewnością orzec możemy, że Ferekydes enigmatycznie rozprawiał o bogach. Niektórzy badacze uważają jednak, że enigmatyczność tej teologii nie

¹⁶⁵ Bliskie mi stanowisko wyraża w tej materii Dawson (1992:4), który wydaje następujący sąd: „When one reads a narrative ‘allegorically,’ thus producing an allegorical interpretation, one decides that a story appearing to be about one thing actually concerns something else. (...) In composing an allegory, one produces a story about one thing and in so doing actually conveys meaning about something else”.

¹⁶⁶ DK 7 B 6. W swoim tłumaczeniu traktatu Porfiriusza (31) Piotr Ashwin-Siejkowski oddaje występujące w oryginale αἰνιττομένου jako „mając na myśli”. Z racji przedstawionych przeze mnie wyżej (porównaj przypis 162) tłumaczenie takie wydaje mi się niewłaściwe.

upoważnia do przypisywania Ferekydesowi alegorezy¹⁶⁷. W świetle wszystkiego, co zostało dotąd powiedziane, uznać muszę błędność tego przeświadczenia. W moim przekonaniu zachowane świadectwa pokazują, że w obrębie hermeneutycznej działalności Ferekydesa niepodobna jednoznacznie odróżnić czynności alegorycznego pisania i czynności alegorycznego czytania.

Znamienne jest tutaj świadectwo Arystotelesa, przekazującego (*Metaph.* 1091b8–9 = DK 7 A 7), że Ferekydes należał do tych myślicieli, którzy „łączyli” tudzież „mieszali” (μεμιγμένοι) kosmologię z poezją i „nie wyrażali wszystkiego na sposób mityczny” (μη μυθικῶς πάντα λέγειν). Sądzę, iż owo „mieszanie” filozofii, poezji i mitologii obejmowało również „mieszanie” alegorii z alegorezą. Jak Arystoteles wymienia bowiem Ferekydesa w kontekście „dawnych poetów”, tak Klemens Aleksandryjski sugeruje wprost, iż Ferekydes naśladował Homera. Właśnie dlatego Klemens (*Strom.* VI 2, 9, 3–4) zestawia opisaną przez Homera tarczę, na której Hefajstos wyrzeźbił Okeanosa (*Il.* XVIII 483 i 607), ze słynną szatą Ferekydesa, na której Zeus wyhaftował Ogenosa (DK 7 B 2). Również takie motywy teologii Ferekydesa jak zaślubiny Zasa i Chthonii, słynne haftowanie szaty czy skrzydlaty dąb uznać trzeba za oczywiste alegorie¹⁶⁸. W konsekwencji niepodobna nie zgodzić się ze stwierdzeniem Izydora u Klemensa (*Strom.* VI 6, 53, 5), że Ferekydes „alegoryzując, rozprawiał o bogach” (ἀλληγορήσας ἐθεολόγησεν). Moją tezę, iż „alegoryczna teologia” Ferekydesa obejmowała zarówno alegorię, jak i alegorezę, potwierdza zaś ponownie Orygenes (DK 7 B 4), który przypisuje Ferekydesowi ułożenie następującego mitu:

Ferekydes natomiast, który urodził się na długo przed Heraklitem, przedstawia mit o armii ustawionej w szyku bojowym naprzeciw [innej] armii; na dowódcę jednej wyznacza Kronosa, zaś drugiej – Ofioneusa; i opowiada o ich wyzwaniach oraz walkach, a także o umowie, jaką zawarły: która z nich wpadnie do Ogenosa, ta będzie zwyciężona, natomiast która odeprze i zwycięży [drugą], ta otrzyma

¹⁶⁷ Przykładowo Schibli (1990:99 przyp. 54) formułuje następujące zastrzeżenie: „Although Pherekydes came to be called enigmatic, this does not necessarily mean he was allegorical”.

¹⁶⁸ DK 7 B 2. Choć jest to kwestia dyskusyjna, warto przypomnieć, iż w tym ostatnim przypadku może chodzić o alegoryczne przedstawienie teorii Anaksymandra (porównaj wyżej przypis 163). Schibli (1990:29–33) wskazuje zresztą na szereg fascynujących paralelizmów między koncepcjami Ferekydesa (DK 7 A 8) i Anaksymandra (DK 12 A 9–10, B1). W kolejnym rozdziale będę starał się pokazać, że koncepcja Anaksymandra (a także Anaksymenesa) wywarła bezpośredni wpływ na alegorezę Teagenesa. Choć w moim przekonaniu nie da się wykazać obecności takiego wpływu w koncepcji Ferekydesa, to jednak warto tutaj zaznaczyć, że jeśli uwaga Ferekydesa (DK 7 B 1), iż Zas, Chronos i Chthonia „byli zawsze” (ἦσαν δει), jest faktycznie polemiką z tezą Hezjoda (*Th.* 116) o „powstaniu” (γένετο) bogów, to wówczas polemika ta może być uznana za przejaw ogólnego wpływu Milezyjczyków. W tej kwestii porównaj na przykład Schibli (1990:15) i Naddaf (2009:111).

niebo (Φερεκύδην δὲ πολλῶ ἀρχαιότερον γενόμενον Ἡρακλείτου μυθοποιεῖν στρατείαν στρατεία παραταττομένην καὶ τῆς μὲν ἡγεμόνα Κρόνον <ἀπο>διδόναι, τῆς ἑτέρας δ' Ὀφιονέα, προκλήσεις τε καὶ ἀμίλλας αὐτῶν ἱστορεῖν, συνθήκας τε αὐτοῖς γίνεσθαι, ἵν' ὁπότεροι αὐτῶν εἰς τὸν Ὠγηγὸν ἐμπέσωσι, τούτους μὲν εἶναι νενικημένους, τοὺς δ' ἐξώσαντας καὶ νικήσαντας τούτους ἔχειν τὸν οὐρανόν).

Starcie między Kronosem, czyli Chronosem (DK 7 B 1), a Ofioneusem, czyli Tyfoeusem (Hes. *Th.* 821–868, Apol. Rhod. II 1211–1215) lub Ofionem (Apol. Rhod. I 503–506), jest ewidentnym nawiązaniem do mitycznej bitwy bogów. Krwawe walki Kronosa są nazbyt dobrze znane, by je tutaj opisywać¹⁶⁹. Warto jednak pokrótce wspomnieć o mniej znanym przeciwniku boga. Jak imię Ofioneusa wywodzi się naturalnie od węża (ὄφις), tak Ferekydes może nawiązywać do wężozształtnego Tyfoeusa lub do węża Ofiona. Tyfoeus to straszliwy potwór, którego Gaja spłodziła wraz Tartarem. Hezjod i Apoloniusz przekazują nieco różne wersje interesującego mnie tutaj mitu, wszelako z perspektywy moich rozważań ważne jest jedynie to, że Tyfoeus miał sto głów węzowych (Hes. *Th.* 825) i stoczył z Zeusem śmiertelny bój o władzę (Hes. *Th.* 836–868, Apol. Rhod. II 1211–1215). Natomiast wąż Ofion, wraz z córką Okeanosa Euronyme, władał Olimpem, dopóki Kronos i Rea nie pokonali ich i nie strącili w odmęty Okeanosa (Apol. Rhod. I 503–506).

W kontekście alegorezy Ferekydesa dokładna tożsamość przeciwnika Kronosa nie jest zresztą sprawą pierwszej wagi. Niezależnie od tego, czy Ofioneusa utożsamiać należy z Tyfoeusem, czy też z Ofionem, Geoffrey Kirk trafnie uznaje walkę Kronosa z Ofionem i walkę Zeusa z Tyfoeusem za klasyczny motyw kosmicznego pojedynku między bogiem a wężem, słusznie podkreślając zarazem, iż motyw ten nie jest ograniczony wyłącznie do kultury greckiej, jako że pojawia się w prawie wszystkich ważniejszych mitologiach Bliskiego Wschodu (Kirk, Raven, Schofield 1999:79–80). Z perspektywy moich rozważań kapitalne znaczenie ma natomiast fakt, iż Ferekydes (tak jak Teagenes) w oryginalny sposób wykorzystał tradycyjny mit o bitwie bogów. Sądzę, że można pokusić się o hipotezę, iż Ferekydes mógł tak uczynić z co najmniej trzech powodów.

Po pierwsze zatem, Ferekydes mógł sięgnąć po dobrze znany mit, ponieważ chciał on za pomocą tegoż mitu uwiarygodnić własną koncepcję kosmogoniczną. Konwencjonalna mitologia umożliwiłaby wówczas Ferekydesowi promowanie własnej kosmogonii, jako że autorytet poety służyłby po prostu uwierzytelnie-

¹⁶⁹ Porównaj na przykład Grimal (1987:193), Kubiak (1997:60–66), Grant, Hazel (2000:172) i Kerényi (2002:26–28).

niu tudzież unaocznieniu nowatorskich poglądów badacza natury. Jeśli tak było, to wówczas (tradycyjna) poezja była podporządkowana (nowatorskiej) koncepcji Ferekydesa. Po drugie, możliwa jest oczywiście sytuacja odwrotna. Ferekydes mógł włączyć tradycyjny mit o bitwie bogów do swojej kosmogonii, ponieważ celem jego było oczyszczenie poety z zarzutów bezbożności czy też niemoralności. Jeśli intencją Ferekydesa była faktycznie obrona autorytetu poety, to wówczas nadrzędnym celem jego kosmogonii była apologia. Wreszcie Ferekydes mógł sięgnąć po tradycyjny mit, ponieważ myśl jego wciąż pozostawała pod przemożnym wpływem poetów, a koncepcja jego stanowiła jeden z wielu etapów przejściowych na powolnej drodze od mitu do logosu. Z racji zapośredniczonego i fragmentarycznego charakteru odnośnych świadectw nie możemy oczywiście kategoriycznie stwierdzić, że tylko jeden z wyżej wymienionych powodów skłonił Ferekydesa do takiego a nie innego zagospodarowania tradycyjnego mitu. O ile błąd ten popełnia zaś wielu badaczy, o tyle mam nadzieję, że wszystko, co dotąd zostało powiedziane jednoznacznie pokazuje, jak bardzo ostrożnym należy być przy ujmowaniu archaicznej koncepcji Ferekydesa w perspektywie nowożytnych rozróżnień między alegorią, alegorezą apologetyczną itd.

Podsumowując, można chyba zaryzykować stwierdzenie, iż wszystkie przytoczone wyżej świadectwa prowadzą do wniosku, że Ferekydes w taki czy inny sposób alegoryzował tradycyjną mitologię. Niezależnie od tego, czy intencją jego była faktycznie apologia poezji, czy też raczej umiejętne jej wykorzystanie, możemy z całą pewnością przyjąć, że sięgając po tradycyjną mitologię, Ferekydes jednocześnie przekształcał konwencjonalne mity. Jak podkreślałem wyżej, rozprawiając o bogach, Ferekydes nie odróżniał wyraźnie (alegorycznego) czytania mitów od ich (alegorycznego) pisania. Właśnie dlatego jego „teologia” obejmowała zarówno „tradycyjną” poezję, jak i jej „nowatorską” interpretację. Taki, jak sądzę, ma sens przytoczona wyżej diagnoza Izydora u Klemensa, że Ferekydes „alegoryzując, rozprawiał o bogach”. Wszelako uprawiając swą „alegoryczną teologię”, Ferekydes z całą pewnością poszukiwał jednocześnie zaczątków własnej kosmologii w tradycyjnej mitologii.

Jeśli powyższe ujęcie jest słuszne, to wówczas łatwo możemy zrozumieć, dlaczego Orygenes z jednej strony przekazuje stworzony przez Ferekydesa mit o bitwie bogów, a z drugiej stwierdza, iż słowa Homera „były rozumiane” (νοηθέντα) przez Ferekydesa w określony sposób. Twórczość Ferekydesa we wzorcowy sposób ilustruje wzajemne przeplatanie się alegorii pojmowanej jako technika interpretowania („odszyfrowywania”) tekstu i alegorii rozumianej jako technika jego komponowania („zaszyfrowywania”). Z jednej strony Ferekydes (alegorycznie) interpretuje Homera, a z drugiej (alegorycznie) przedstawia swoją teologię. Chociaż w rozdziale poprzednim podkreślałem, że odróżnianie alegorii od alegore-

zy jest oczywiście jak najbardziej użyteczne ze względów heurystycznych, to jednak omówiona wyżej alegoryczna teologia Ferekydesa unaocznia, iż w praktyce różnica między alegorią a alegorezą bardzo często ulega zatarciu. Równie ryzykowne jest oczywiście klasyfikowanie hermeneutycznej działalności Ferekydesa w ramach ostro zarysowanej dychotomii alegorezy już to „defensywnej”, już to „pozytywnej”. W konkluzji chciałbym zatem ponownie podkreślić umowność wszelkich tego typu rozróżnień. Pamiętając zaś z jednej strony o ich czystej umowności, a z drugiej – o ich heurystycznej użyteczności, możemy pokusić się o przedstawienie wstępnej klasyfikacji poszczególnych odmian alegorezy.

5. Próba klasyfikacji

W ramach podsumowania niniejszego rozdziału zaproponuję pewną klasyfikację. Rozważania rozpocznę od omówienia poszczególnych funkcji alegorezy. Następnie poszczególne rodzaje czy też typy alegorezy podzielone zostaną ze względu na ich odmienny przedmiot. Dyskusję zakończę zestawieniem interpretacji alegorycznej z interpretacją etymologiczną.

5.1. Funkcje alegorezy

Jeśli chodzi o funkcje alegorezy, to w grę wchodzi przede wszystkim *apologia* bądź *kontestacja* określonego światopoglądu. Jak istotą alegorezy jest bowiem *reinterpretacja* sensu dotychczas uznawanego przez daną kulturę za oczywisty, tak interpretacja alegoryczna pełni istotną funkcję kulturową, gdyż dostarcza ona bądź odmawia legitymizacji określonym wartościom (por. np. Dawson 1992, 2000, Whitman 2000 i Domaradzki 2011f).

Jeśli sens pewnej wypowiedzi popada w konflikt z normami obowiązującymi w danej kulturze, to wówczas interpretacja alegoryczna umożliwia jego pogodzenie z odnośnymi wymogami kulturowymi. Oto na przykład filozofowie diagnozują, że opis bitw i waśni między bogami nie zgadza się z ideałem powszechnie panującej moralności. Dzięki interpretacji alegorycznej pod płaszczyznę znaczenia dosłownego odnaleziona zostaje płaszczyzna stanowiąca *de facto* integralną część przekonania żywionych w owej kulturze. Jak widzieliśmy, Teagenes z Region zaproponował interpretację, zgodnie z którą walczą ze sobą nie tyle bogowie, ile raczej odwieczne elementy (kosmiczne żywioły) tudzież dyspozycje naszej duszy (wady i cnoty). O ile

sens alegoryczny unieważnia w ten sposób pozornie obrazoburczy sens dosłowny, o tyle alegoreza taka pełni funkcję *apologetyczną*, właśnie z tego względu, iż uzgadnia ona odnośny sens z normami panującymi w danej wspólnocie.

W kolejnym rozdziale zobaczymy jednak, że przypadek Teagenesa nie jest tak jednoznaczny, jak mogłoby się to wydawać na pierwszy rzut oka. O ile bowiem alegorezę apologetyczną motywuje zasadniczo pragnienie oczyszczenia poety z zarzutów niemoralności i niedorzeczności, o tyle najbardziej prototypowym przykładem jest tutaj chyba Heraklit Alegoreta, który traktat swój rozpoczyna od wyraźnego stwierdzenia (1, 1), że Homer „byłby całkowicie bezbożny, gdyby niczego nie mówił alegorycznie” (πάντα γὰρ ἠσεβήσεν, εἰ μὴδὲν ἠλληγορήσεν). Celem alegorezy Heraklita jest zatem ewidentnie wykazanie, iż wszelkie zarzuty kierowane pod adresem Homera biorą się z niezdolności do przeniknięcia sensu literalnego eposów (por. Domaradzki 2011d:18). Istotą proponowanej przez Heraklita alegorezy apologetycznej jest pokazanie, że rzekoma bezbożność poety skrywa pokłady ukrytej mądrości, której wydobyć wymaga szczególnej techniki: właśnie interpretacji alegorycznej.

W kontekście zarzutów stawianych Homerowi Heraklit stwierdza tedy (22, 1), że interpretacja alegoryczna „jest jedynym antidotum” (ἔν ἐστιν ἀντιφάρμακον) przeciwko owym zarzutom: *właściwie* (tj. *alegorycznie*) odczytanie Homera umożliwia nie tylko uwolnienie poety od zarzutów bezbożności i niemoralności, lecz także wydobyć na jaw filozoficznych prawd skrywających się pod pozornie oburzającymi treściami. Jak w przypadku Teagenesa nie możemy zatem z całą pewnością orzekać, że jego alegoreza miała charakter *wyłącznie* apologetyczny (porównaj rozdział następny), tak w przypadku Heraklita Alegorety możemy ponad wszelką wątpliwość stwierdzić, iż jego alegoreza, unieważniając pozornie obrazoburczy sens dosłowny, pełni funkcję *stricte* apologetyczną, właśnie z tego względu, iż uzgadnia ona tekst poematów Homera z normami panującymi w ówczesnej kulturze. Możliwa jest jednak także sytuacja odwrotna.

Sens poematu darzonego taką estymą, jaka stała się udziałem *Iliady*, pozostaje na ogół w ścisłej zgodzie z normami panującymi w danej kulturze (jak podkreślałem wyżej, poemat Homera stanowił wręcz fundament ówczesnej *paidei*). Wszelako interpretacja alegoryczna może prowadzić do jego „skłócenia” z obrazem świata owej kultury. Oto na przykład powszechnie panuje w danej wspólnocie przekonanie o realnym istnieniu herosów i bogów opiewanych w eposach Homera. Jak zobaczymy w rozdziale następnym, alegoryczna interpretacja Metrodora z Lampsakos odmówi takiego istnienia zarówno herosom, jak i bogom. W wyniku takiej alegorezy pod warstwą znaczenia dosłownego odnaleziona zostaje płaszczyzna stanowiąca *de facto* zagrożenie dla trwałości przekonań żywionych w danej kulturze (por. Domaradzki 2010a:235 i 2011f:368). Jak wywrotowy sens alegoryczny unieważnia

w ten sposób powszechnie respektowany sens dosłowny, tak alegoreza pełni wówczas funkcję *kontestacyjną*. Ma ona przy tym bardzo często charakter *instrumentalny*, ponieważ autorytet poety zostaje tutaj wykorzystany do uwiarygodnienia i, w konsekwencji, wypromowania nowatorskiej (i przeto podejrzanej) koncepcji filozoficznej.

Podstawową funkcją alegorezy jest zatem utwierdzenie bądź poddanie w wątpliwość danego obrazu świata. Funkcjonujące w danej kulturze poematy mogą być bronione (alegoreza apologetyczna), odrzucane (alegoreza kontestacyjna) i, wreszcie, wykorzystywane (alegoreza instrumentalna). Wymienione tutaj funkcje alegorezy mają oczywiście charakter idealizacji: z reguły mamy bowiem do czynienia z sytuacjami pośrednimi (instrumentalne potraktowanie poematu bardzo często wiąże się na przykład z zanegowaniem jego sensu dosłownego). Szczególnym przypadkiem sytuacji pośredniej jest *łączenie odmiennych przekazów kulturowych*. Wspominałem wszak, że alegoreza umożliwia dostosowanie interpretowanego obiektu (np. mitu Homera) do nowego kontekstu kulturowego (np. filozofii Anaksagorasa). Otóż efektem takiej reinterpretacji może być stworzenie zupełnie nowej jakości, której sugestywność i, co za tym idzie, kulturowa doniosłość wynika właśnie z owego synkretyzmu. O ile szczególnie wyraźnie widać to w przypadku prób uzgodnienia (pogańskiej) filozofii z (monoteistyczną) religią, o tyle w przypadku takiej alegorezy skłonny jestem mówić właśnie o funkcji łączenia odmiennych przekazów kulturowych (por. np. Domaradzki 2007, 2010b, 2011c, 2011e). Pragnę w ten sposób podkreślić, że całkiem niezależnie od tego, czy intencją danego alegorety jest apologia, czy też kontestacja, proponowana przezeń interpretacja może mieć skutki kulturowe daleko wykraczające poza obronę tudzież negację konkretnej wartości.

5.2. Przedmiot alegorezy

W omawianym tu okresie podstawowym „obiektem” interpretacji alegorycznej są oczywiście mity Homera, Hezjoda, a także Orfeusza. Jak celem alegorezy jest przy tym niezmiennie wydobyć na światło dzienne ukrytego („alegorycznego”, „symbolicznego”, „enigmatycznego” itd.) znaczenia odnośnego tekstu, tak wyłuskane z mitów treści mogą być oczywiście różnego rodzaju.

W badaniach nad praktyką interpretacji alegorycznej zaproponowano szereg (mniej lub bardziej kontrowersyjnych) klasyfikacji¹⁷⁰. Przynajmniej trzy

¹⁷⁰ Szczególnie płodna okazała się tutaj tradycja francuska. I tak Buffière (1956:2–3) wszelką „egzegezę” (*sic!*) dzieli jedynie na „fizyczną”, „moralną” i „mistyczną”. Ale już Pépin (1976:49–50) w obrębie alegorii wyróżnia jej postać „historyczną”,

okoliczności przesądzają o zasadniczej problematyczności większości z nich. Po pierwsze, mają one często charakter anachroniczny: jak podkreślałem wyżej, działający przed sofistami Teagenes (wedle wszelkiego prawdopodobieństwa) nie odróżniał wyraźnie porządku naturalnego (φύσις) i umownego (νόμος). Po drugie, klasyfikacje tego typu są często niezwykle arbitralne: bardzo trudno jest wszak podać kryteria umożliwiające wyraźne odróżnienie od siebie alegorezy „etycznej” i „psychologicznej” z jednej strony czy „metafizycznej” i „religijnej” z drugiej¹⁷¹. Po trzecie wreszcie, klasyfikacje te nierzadko grzeszą nazbyt pochopnym uznawaniem danego podejścia do mitu za alegorezę. Tutaj odnotować trzeba dwie dalsze trudności. Z jednej strony nie można utrzymywać, że każde wykorzystanie mitu (na przykład gwoli zilustrowania mniej lub bardziej abstrakcyjnych treści logosu) jest od razu alegorezą¹⁷². Z drugiej zaś strony nie można też zakładać, że każda próba zracjonalizowania mitu jest równoznaczna z jego interpretacją alegoryczną¹⁷³. W rozdziale następnym przekonamy się, iż obie te kwestie są niezwykle istotne przy ocenie hermeneutycznej działalności sofistów i cyników.

W związku z powyższym w niniejszej pracy zaproponowany zostanie nieco uproszczony podział poszczególnych rodzajów czy też typów alegorezy. W kolejnych rozdziałach przeciwstawiać sobie będą alegorezę *fizyczną* tudzież *przyrodniczą* (obejmującą również treści kosmologiczne) i alegorezę *etyczną* tudzież *moralną* (obejmującą również treści psychologiczne)¹⁷⁴. Sądzę, iż pewnych racji do przeprowadzenia rozróżnienia między tymi dwoma rodzajami alegorezy dostarczają niektóre wypowiedzi samych starożytnych. Oto na przykład Diogenes Laertios przekaza-

„fizyczną”, „moralną”, „metafizyczną”, „psychologiczną” i „religijną”. Analogiczne odmiany alegorii (z wyłączeniem religijnej) pojawiają się u Brissona (1996:9).

¹⁷¹ Na potwierdzenie obu zgłoszonych przeze mnie zastrzeżeń chciałbym w tym miejscu przytoczyć niezwykle trafną diagnozę Lambertona (1986:43), który przeciwstawia się wyraźnemu odróżnianiu od siebie alegorii fizycznej, moralnej i mistycznej (porównaj przypis poprzedni), ponieważ „[t]here is no reason to believe that the distinction was made in the classical period and the lines separating the categories are difficult to draw”.

¹⁷² Już Wehrli (1928:71) słusznie podkreślał, że „[i]rgendeine Geschichte kann auch als blosser Vergleich herangezogen werden, ohne dass man von einer Umdeutung eigentlich sprechen kann”. W podobnym tonie także Tate (1930:6) przestrzegał, iż „[t]he moral of the tale is not to be confused with the *ύπόνοια*”.

¹⁷³ W tym kontekście warto szczególnie przytoczyć zastrzeżenie zgłoszone w sposób wzorcowy przez Steinmetza (1986:19), wedle którego: „Wollte man auch die rationalistische Mythendeutung zur Allegorese zählen, wären zum Beispiel Thukydides oder Euhemerios Allegoriker”.

¹⁷⁴ Porównaj na przykład Steinmetz (1986:19) i Konstan (2005:xxi–xxii). Zobacz też Blönnigen (1992:21).

zuje (II 11), że według Favorinusa Anaksagoras jako pierwszy „wykazał iż poezja Homera traktuje o cnocie i sprawiedliwości” (ἀρετή καὶ δικαιοσύνη), podczas gdy jego uczeń, Metrodor z Lampsakos, „podjął tę myśl dalej” i jako pierwszy zgłębiał „przyrodniczą naukę” (φυσικὴ πραγματεία) poety.

Podział na alegorezę etyczną i fizyczną może oczywiście budzić zasygnalizowane wyżej wątpliwości: ponieważ na gruncie filozofii przedsokratejskiej wyrażenie przeciwstawianie sobie porządku naturalnego i konwencjonalnego nie było tak oczywiste (Diogenes Laertios żył – zapewne – dopiero w III wieku n.e.), przypisywanie Teagenesowi różnych rodzajów alegorezy może prowadzić do niczym nieuzasadnionego „szatkowania” świadectw. Niemniej w niniejszej pracy przyjmę, że podział na alegorezę fizyczną (przyrodniczą) i alegorezę etyczną (moralną) jest użyteczny ze względów heurystycznych. Liczne ilustracje dostarczą nam kolejne rozdziały niniejszej pracy, natomiast warto już w tym miejscu zasygnalizować, że przykładem alegorezy fizycznej może być utożsamienie mitycznych bogów z odwiecznymi elementami (żywiołami), podczas gdy przykładem alegorezy etycznej – utożsamienie ich z określonymi dyspozycjami naszej duszy (cnotami tudzież wadami).

Obok alegorezy fizycznej i etycznej wyróżnię także w obrębie hermeneutycznej działalności Greków interpretację o charakterze *etnograficznym*. Od razu muszę oczywiście podkreślić, że mówiąc o „etnografii” starożytnych, pozwalam sobie na pewne uproszczenie¹⁷⁵. W rozdziale poprzednim zaznaczyłem, że przy podejmowaniu prób zinterpretowania wytworów intelektualnej pracy myśliciele starożytnych należy wystrzegać się przenoszenia pojęć własnej kultury na tak czasowo odległy przedmiot badań. Odnotowałem tam również fakt, iż wszelkie tego typu „rekonstrukcje” bardzo często zadają gwałt sposobowi myślenia, który

¹⁷⁵ Domaradzki (2012b:8–9). Zgodnie z proponowanym tutaj ujęciem odnośne interpretacje można by równie dobrze ochrzcić mianem „etnologicznych” (Domaradzki 2011b), tudzież – w celu nawiązania do tradycji anglosaskiej – można by poszukiwać w nich zaczątków tzw. „antropologii społecznej” (tradycja brytyjska) lub „antropologii kulturowej” (tradycja amerykańska). Wyróżniając w obrębie hermeneutycznej działalności Greków interpretację o charakterze *etnograficznym* nawiązuję przede wszystkim do propozycji Longa (2006). W pełni zgadzam się z Longiem (2006:226), który w swej interpretacji traktatu Kornutusa zamiennie posługuje się właśnie takimi określeniami jak „ethnographer” i „cultural anthropologist” (w podobnym sensie Kany-Turpin 2000:513 mówi też o „antropologii” Demokryta). W kontekście hermeneutycznej działalności stoików Long (2006:236) stawia następującą (w moim przekonaniu niezwykle trafną) diagnozę: „the Stoics treated early Greek poetry as ethnographical material and not as literature”. W niniejszej pracy zakładam oczywiście, że diagnoza ta odnosi się nie tylko do hermeneutycznej działalności stoików. W kontekście przytoczonej wyżej (porównaj rozdział 2.4) uwagi Herodota (II 53) o Homerowych i Hezjodowych źródłach religii greckiej również Lambertson (1986:23) stwierdza, że Herodota, a także wielu starożytnych cechowała „a sort of ethnographic curiosity”. Warto jednak podkreślić okoliczność, iż obecność rozważań o charakterze etnograficznym nie wyklucza bynajmniej alegorezy. Badacze tacy jak Long niesłusznie kwestionują alegoryczny wymiar hermeneutyki stoików. W tej kwestii porównaj Domaradzki (2012a:139–143, 2012b:18–23, 2011b:82–84 i 91–99).

pragnie się w ten sposób odtworzyć. W związku z powyższym muszę zatem przyznać, iż posługiwanie się pojęciem „etnografii” w odniesieniu do hermeneutycznej działalności Greków oznacza wtlaczanie starożytnych koncepcji w nowożytną (i przeto obce im) ramy. Jednakże decyzję moją motywuję trudnością *jednoznacznego* opisanego tego, co proponują starożytni.

Z pewnością można by na przykład argumentować, że określenie „historia idei” byłoby znacznie bardziej adekwatne aniżeli „etnografia”. Wszelako warto zaznaczyć, że starożytność to okres, w którym nie dokonało się jeszcze wyraźne wyodrębnienie dyscyplin badawczych w sensie nowożytnym. Dlatego też zestawianie pojęć kultury starożytnej z pojęciami kultury współczesnej wydaje mi się o tyle uzasadnione, o ile jest ono działaniem w pełni *świadomym* oraz wyraźnie *zasygnalizowanym*. Z racji zaś tego, iż starożytni Grecy snuli rozważania nad kulturowo wytworzonym obrazem świata, proponuję (umowne) zaklasyfikowanie tychże rozważań jako „etnograficznych”. Spróbuję za pomocą paru przykładów zilustrować, co rozumiem pod pojęciem „antycznej etnografii”.

W swoich interpretacjach mitów już przedsokratycy snuli fascynujące rozważania nad pochodzeniem religii. Rozpatrując genezę przekonań religijnych, Demokryt wskazywał (DK 68 A 75) na „zadziwiające” (παράδοξοι) zjawiska meteorologiczne (pioruny, błyskawice, grzmoty, koniunkcje gwiazd, zaćmienia słońca i księżyca), a także pory roku (wiosna, lato, jesień, zima). Z kolei Prodikos poszukiwał (DK 84 B 5) źródeł przekonań religijnych w potrzebie oddawania kultu wszystkiemu, co „korzyść przynosi” (τὰ ὠφελοῦντα), wskazując przy tym na słońce, księżyc, rzeki, źródła, jeziora, łąki, plony. W swoich interpretacjach mitów Demokryt i Prodikos pokazują tedy, że mity odzwierciedlają pewną archaiczną wizję świata wypracowaną przez pradawne ludy. Świadczenia, którymi dysponujemy, nie upoważniają nas do jednoznacznego uznania powyższych interpretacji za alegorezę. Niepodobna ostatecznie stwierdzić, czy na przykład Prodikos faktycznie wierzył, iż te występujące u Homera i Hezjoda bóstwa zostały przez poetów *celowo* przedstawione jako alegorie rzeczy pożytecznych¹⁷⁶. Osobiście sądzę, że sytuacja taka nie miała miejsca. Skłaniam się raczej ku przekonaniu, iż wedle Prodikosa Homer i Hezjod (niekoniecznie w sposób świadomy) zawarli w swych poematach ówczesny obraz świata. W tym właśnie sensie Prodikos (a także Demokryt) uprawia w moim przekonaniu interpretację, którą w niniejszej pracy określam mianem „etnograficznej”.

¹⁷⁶ Aczkolwiek Brisson (1996:56) nie ma w tym zakresie żadnych wątpliwości: „intentionnellement”.

Warto jednak zaznaczyć, że granica między interpretacją etnograficzną a interpretacją alegoryczną bardzo często ulega zatarciu. Oto Prodikos uznaje, że człowiek ubóstwił wszystkie „rzeczy pożyteczne” (τὰ ὠφελούνητα). Chleb upersonifikowany został jako Demeter, wino – jako Dionizos, woda – jako Posejdon, ogień – jako Hefajstos, i tak dalej. Nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, iż w interpretacji Prodikosa Demeter jest (w pewnym przynajmniej sensie) alegorią chleba, Dionizos – alegorią wina, Posejdon – alegorią wody, Hefajstos – alegorią ognia etc. Pokrewieństwo interpretacji etnograficznej i alegorycznej staje się jeszcze bardziej widoczne w przypadku rozważań nad pochodzeniem określonych praktyki kultowych. Wyraźnie widać to w przywołanym w rozdziale poprzednim słynnym fragmencie *Fedona* (69c3–7), w którym Platon wyjaśnia, że ci, którzy dawno temu ustanowili Hellenom wtajemniczające obrzędy, „dali [w ten sposób] enigmatycznie do zrozumienia (αἰνίττεσθαι), że kto do Hadesu przybędzie niewtajemniczony i bez święceń, ten będzie leżał w błocie, a kto tam przybędzie oczyszczony i wtajemniczony, ten będzie mieszkał pośród bogów”. We fragmencie tym Platon z jednej strony rekonstruuje archaiczny obraz świata, który legł u podstaw interpretowanego przez filozofa obrządku, a z drugiej próbuje wydobyć na światło dzienne jego ukryty („alegoryczny”, „enigmatyczny” itd.) sens. Przyznać trzeba, że trudno jest jednoznacznie ocenić, czy proponowana przez Platona interpretacja ma charakter „etnograficzny”, czy też „alegoryczny”¹⁷⁷.

W kontekście starożytnych rozważań etnograficznych koniecznie trzeba wspomnieć o jeszcze jednej kwestii. Otóż podstawowym narzędziem starożytnej etnografii była bardzo często etymologia. Starożytni byli bowiem przekonani, iż analiza źródłosłowa zapewnia wgląd w pradawny obraz świata, który motywował właśnie taką, a nie inną nomenklaturę. O ile zaś etymologia była dla starożytnych hermeneutów podstawowym narzędziem badawczym, o tyle musimy w tym miejscu zapytać o relację, w jakiej etymologia pozostaje do alegorezy.

¹⁷⁷ Licznych przykładów takich „granicznych” przypadków dostarcza nam również hermeneutyka stoików: szereg oskarżeń wystosowanych (w starożytności i współcześnie) pod adresem hermeneutyki Portyku ma swoje źródło właśnie w niezrozumieniu tego specyficznego powinowactwa między stoicką „etnografią” a alegorezą. Porównaj Domaradzki (2011b, 2012a i 2012b).

5.3. Etymologia a alegoreza

Pod pojęciem etymologii rozumiemy współcześnie dział językoznawstwa badający (szeroko rozumiane) pochodzenie wyrazów. Pod pojęciem etnografii rozumiemy natomiast dyscyplinę humanistyczną badającą (szeroko rozumiane) pochodzenie przekonań kulturowych, wierzeń czy wyobrażeń¹⁷⁸. Tym, co łączy etymologię z etnografią, jest zatem perspektywa swoiście diachroniczna: wcześniejsze stany języka i kultury pozostają w określonym związku genetycznym ze stanami późniejszymi, a zadaniem badacza jest właśnie rekonstrukcja odnośnych przekształceń.

Etymologia stanowiła oczywiście jedną z najważniejszych strategii interpretacyjnych antycznej hermeneutyki¹⁷⁹. Zanim przyjrzymy się jej dokładnie, koniecznie podkreślić musimy najpierw specyfikę *starożytnego* rozumienia badań etymologicznych. Przymiotnik *etymos* (ἔτυμος) znaczy „prawdziwy”, „rzeczywisty”, „faktyczny”. W konsekwencji *etymologia* (ἔτυμολογία) oznacza „badania nad *prawdziwym* znaczeniem wyrazów”. Rozpatrzenie źródłowego znaczenia słowa „etymologia” umożliwi nam w tym miejscu uchwycenie kluczowej różnicy między *antycznym* i *współczesnym* rozumieniem etymologii. Chociaż bowiem w obu przypadkach etymologia oznacza badanie nad pochodzeniem wyrazu, to jednak współcześnie poszukiwany źródłosłów utożsamia się ze znaczeniem *pierwotnym*, podczas gdy w starożytności utożsamiano go ze znaczeniem „prawdziwym”¹⁸⁰. Różnica ta jest o tyle istotna, iż poszukiwania znaczenia *pierwotnego* nie stwarzają przesłanek dla alegorezy: zarówno wcześniejsze jak i późniejsze znaczenia danego wyrazu są bowiem traktowane jako odzwierciedlenie różnych stanów ewolucyjnych danego języka, a perspektywa synchroniczna nie wyklucza bynajmniej perspektywy diachronicznej (choćaby z uwagi na fakt, iż język naturalny na każdym etapie swego rozwoju zawiera archaizmy). Natomiast poszukiwania znaczenia „prawdziwego” bardzo często prowadzą do „unieważnienia” jednego znaczenia na rzecz innego: na skutek takiej „etymologicznej interpretacji” sens pozornie oczywisty („dosłowny”) zastąpiony zostaje przez ukryty sens prawdziwy („alegoryczny”). Podajmy parę przykładów.

¹⁷⁸ Swego czasu etymologię zestawiałem w ten sposób z etnologią. Porównaj Domaradzki (2011b:81).

¹⁷⁹ Już Buffière (1956:60) słusznie uznawał etymologię za „moyen d'exégèse”. Porównaj też Dixsaut (2000:162) i Goulet (2005:109).

¹⁸⁰ Moje ujęcie opiera się częściowo na charakterystyce Polańskiego (1999a:147–148).

Autor papirusu z Derveni (XIV 7, XV 8) alegorycznie interpretuje Kronosa (Κρόνος) jako „Umysł” (Νοῦς), który „uderza” (κρούων) poszczególne rzeczy o siebie nawzajem, inicjując w ten sposób określony etap formowania się świata. Alegoreta derweński łączy tutaj interpretację etymologiczną z alegorezą, ponieważ stara się on wykazać, że orficka kosmogonia jest całkowicie zgodna z obrazem świata zaproponowanym przez szkołę Anaksagorasa (porównaj rozdział następnym). Interpretację Kronosa łączącą etymologię z alegorezą odnajdujemy również w *Kratylosie*. Sokrates w pomysłowy sposób wyjaśnia (396b6–7), że imię Kronosa oznacza „czystość i nieskazitelność umysłu” (τὸ καθαρόν [...] καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ). Autor derweński i Platoński Sokrates alegorycznie utożsamiają zatem Kronosa z umysłem, wspierając przy tym swoją alegorezę określoną etymologią: wedle pierwszego umysł „uderza” (κρούων) poszczególne rzeczy o siebie, wedle drugiego natomiast umysł jest „czysty” (καθαρός). W obu przypadkach interpretacja etymologiczna i alegoryczna są ze sobą nierozzerwalnie splecione.

W *Teajecie* (194c4–8) Platoński Sokrates utożsamia występujące u Homera (*Il.* II 851, XVI 554) „serce” (κῆρ/κέαρ) z „woskiem” (κηρός), żartobliwie objaśniając, iż w ten sposób poeta „enigmatycznie sugeruje” (αἰνιττόμενος), że dusza jest niczym wosk. Interpretacja ta nie tylko opiera się na postulowanym przez Sokratesa wspólnym źródłosłowie wyrazów *kēr/kear* (serce) i *kērós* (wosk), lecz także ma charakter zdecydowanie alegoryczny: w interpretacji Sokratesa Homer nazwał duszę „sercem”, ponieważ chciał w ten sposób podkreślić fakt, iż nasze postrzeżenia odciskają się w owym sercu tudzież duszy (κῆρ/κέαρ) niczym w wosku (κηρός). Z podobnym połączeniem etymologii i alegorezy mamy do czynienia w słynnym objaśnieniu pitagorejskiej eschatologii zaproponowanym przez Filolaosa (DK 44 B 14), który położyć miał znak równości między „ciałem” (σῶμα) i „grobem” (σῆμα), ażeby w ten sposób wykazać, iż ciało jest grobem duszy. Nie inaczej wygląda wreszcie sytuacja w przypadku Ferekydesa (DK 7 B 1), który wyjaśnił, że bogini „Ziemia” (Χθονίη) otrzymała imię „Gai” (Γῆ), ponieważ Zeus dał jej „ziemię” (γῆν) jako „podarunek” (γέρας). Objasnienie to ponownie łączy analizę źródłosłowu z alegorycznym utożsamieniem bóstwa z ziemią.

Kolejne rozdziały dostarczą nam licznych dalszych przykładów wzajemnego przeplatania się interpretacji etymologicznej i alegorycznej. Obecnie wystarczy jednak zaznaczyć, że już garść powyższych wypowiedzi unaocznia, dlaczego problem odróżnienia od siebie interpretacji etymologicznej i alegorycznej jest prawdziwą zmurą badaczy starożytnej hermeneutyki. W świetle wszystkiego, co powiedziane zostało do tej pory, możemy stwierdzić, że trudności owe biorą się stąd, iż tak alegoreza, jak i etymologia służyć może wydobyciu „ukrytego sensu” już to pojedynczego słowa, już to całej wypowiedzi.

Nie mogę zatem zgodzić się z badaczami, którzy sądzą, że etymologię można odróżnić od alegorezy, opierając się na kryteriach narracyjnych. Oto na przykład Dawson (1992:6–7) proponuje wyraźne odróżnienie alegorii od etymologii, przyjmując za podstawę dla owego rozróżnienia właśnie tę okoliczność, iż etymologia „jest pozbawiona wymiaru narracyjnego”. Powyższe przykłady jednoznacznie pokazują jednak, że etymologia wymiar takowy *może* posiadać¹⁸¹. Efektem starożytnych poszukiwań znaczenia *prawdziwego* jest nie tylko „unieważnienie” jednego znaczenia na rzecz innego, lecz także stworzenie pewnej „narracji”, w której sens pozornie oczywisty („dosłowny”) zastąpiony zostaje przez ukryty sens prawdziwy („alegoryczny”). W niniejszej pracy posługuję się właśnie określeniem „etymologiczna interpretacja” (a nie po prostu „etymologia”), ponieważ pragnę w ten sposób podkreślić okoliczność, iż starożytne badania etymologiczne (w moim odczuciu) bardziej przypominają alegorezę, aniżeli to, co współcześnie rozumiemy pod pojęciem „etymologii”. W ten sposób przechodzimy do kwestii drugiej.

Starożytne rozważania etymologiczne nie miały charakteru badań diachronicznych. Próbuąc „wyjaśnić” źródłosłów danego słowa, Grecy wskazywali na jego fonetyczne podobieństwo do innego (mniej lub bardziej arbitralnie dobranego) wyrazu. Skojarzenia te były przy tym o tyle luźne, iż najczęściej służyły zilustrowaniu określonej tezy interpretatora. Właśnie dlatego z perspektywy współczesnej starożytne interpretacje etymologiczne razić nas muszą swą naiwnością i dowolnością. Zestawiając ze sobą poszczególne wyrazy, Grecy kierowali się wszak przede wszystkim potrzebą promowania określonej koncepcji filozoficznej. Nie próbowano w żaden sposób ustalić faktycznej ewolucji wyrazów, w wyniku czego źródłosłów proponowany był z perspektywy całkowicie ahistorycznej. Właśnie dlatego też interpretacja etymologiczna tak często łączyła się z alegorezą, w wyniku czego powstawała „narracja”, w której abstrahowano od dosłownego sensu danej wypowiedzi („źródłosłowu”) i wydobywano na światło dzienne jej ukryty sens („motywuujący” rzekomo odnośną etymologię).

Kończąc część wprowadzającą niniejszej pracy, chciałbym ponownie przypomnieć, że proponowana tutaj klasyfikacja poszczególnych odmian alegorezy ma charakter *idealizacji*. Jak podkreślałem wyżej, kulturę starożytną cech-

¹⁸¹ Podzielam zatem sceptycyzm Richardsona (2006:65–66), który trafnie diagnozuje, że „it may be wrong to attempt to draw too hard and fast a line between detailed word-by-word analysis of a text with a view to eliciting its true meaning, and the more extended form of re-interpretation which seeks to reveal the underlying purpose or hidden significance of whole scenes, or even of whole poems. In the language of Plato's day, both might be described as attempting to discover the *ύπόνοια*, or what the poet *αλιύττεται* (hints enigmatically)”. Zobacz również Ford (2002:85 i 88) oraz Goulet (2005:113–117).

je nieprzebrane bogactwo myśli i stanowisk. W konsekwencji każde syntetyczne ujęcie alegorezy nieuchronnie naraża się na niebezpieczeństwo przedstawienia owej praktyki jako tworu w miarę jednorodnego. Choć w niniejszym rozdziale zaproponowałem (ze względów heurystycznych) pewne typy idealne, to jednak nie chciałem, ażeby powstało w tym miejscu wrażenie, iż starożytna alegoreza była tworem w jakimkolwiek sensie homogenicznym. Jak hermeneutyczną działalność poszczególnych alegoretów ujmować można bowiem co najwyżej na płaszczyźnie podobieństwa rodzinnego, tak kolejne rozdziały niniejszej pracy będą miały na celu unaocznienie specyfiki oraz różnorodności hermeneutyki antycznej.

Część II

**Praktyka
interpretacji
alegorycznej**



Rozdział III

Alegoreza przedplatońska



1. Wprowadzenie

W rozdziale poświęconym alegorezie przedplatońskiej będę starał się pokazać, że już w okresie początkowym rozwój alegorezy pozostawał w ścisłym związku z rozkwitem filozofii. Zobaczymy tedy, że dla większości omówionych tutaj przypadków interpretacji alegorycznej wskazać można bardzo konkretne przesłanki filozoficzne. Przekonamy się mianowicie, iż asumpt alegorezie Teagenesa z Region dała najprawdopodobniej myśl Anaksymandra i Anaksymenesa, alegorezę Metrodora z Lampsakos, Diogenesa z Apollonii i autora z Derveni ukształtowała z całą pewnością kosmologia Anaksagorasa, podczas gdy alegorezę Demokryta motywowała chęć zobrazowania pewnych założeń atomizmu. Następnie przejdę do omówienia tych myślicieli, których wkład w rozwój wczesnogreckiej hermeneutyki nastrocza pewne trudności. Jak bardzo trudno jest bowiem jednoznacznie zaklasyfikować hermeneutyczną działalność pitagorejczyków, sofistów i cyników, tak w niniejszym rozdziale spróbuję pokazać, że koncepcje owych myślicieli już to stworzyły przesłanki dla dalszego rozwoju alegorezy, już stanowią jej bardzo specyficzne przypadki.

W proponowanym tutaj ujęciu kwestia związków alegorezy z filozofią przedplatońską rozpada się zasadniczo na dwa aspekty. W przypadku Teagenesa, Metrodora, Diogenesa, autora derweńskiego i Demokryta określona koncepcja stanowi *niezaprzeczalny* punkt wyjścia dla hermeneutycznej działalności odnośnego myśliciela. Natomiast w przypadku pitagorejczyków, sofistów i cyników dana koncepcja stanowi (mniej lub bardziej) *prawdopodobne* źródło inspiracji dla dalszego rozwoju alegorezy. Stosownie do tego rozdział niniejszy został niejako podzielony na dwie części: w części pierwszej omówiony zostanie bezsporny związek filozofii i alegorezy, w części drugiej natomiast – wpływ, który chciałbym przedłożyć pod rozwagę. Proponując taki (niechronologiczny) podział, kieruję się założeniem, że wpływ niewątpliwy uzasadnia rozważania nad wpływem możliwym, zgodnie ze znaną formułą *ab esse ad posse*.

2. Teagenes z Region

W niniejszym podrozdziale spróbuję pokazać, że przesłanki dla proponowanej przez Teagenesa alegorycznej interpretacji teomachii dostarczyła (wedle wszelkiego prawdopodobieństwa) myśl jońska. Będę zatem argumentować na rzecz tezy, iż hermeneutyczną działalność Teagenesa motywowało nie tylko pragnienie

oczyszczenia Homera z zarzutów bezbożności, lecz także chęć wykorzystania autorytetu poety do zilustrowania tudzież rozpropagowania nowatorskich poglądów Milezyjczyków¹⁸². W konsekwencji spróbuję wykazać, iż choć Teagenes z całą pewnością nie zaproponował racjonalnego modelu rzeczywistości o rozmachu porównywalnym z osiągnięciami Talesa i jego następców, to jednak alegorezę Teagenesa należy uznać za istotne stadium przejściowe w procesie filozoficznego przekształcania mitu w logos.

Na wstępie rozważań wypada jeszcze raz podkreślić, że każde ujęcie alegorezy Teagenesa będzie nieuchronnie spekulatywne i kontrowersyjne z racji ubóstwa świadectw, jakie zachowały się na temat hermeneutycznej działalności tego myśliciela. Chociaż nasze informacje dotyczące jednego z pierwszych interpretatorów Homera są zapośredniczone i fragmentaryczne, to jednak wydaje się, że możemy bezpiecznie przyjąć, iż nie jest przypadkiem to, że pierwsze alegoryczne interpretacje Homera pojawiają się w tym samym czasie, co pierwsze fizyczne interpretacje świata. Proponowane tu ujęcie opiera się na założeniu, iż skoro Teagenes żył w czasach pierwszych badaczy przyrody, to stosunkowo „naturalne” musiało być dlań poszukiwanie u Homera nowatorskich koncepcji Anaksymandra i Anaksymenesa: Teagenes wczytywał w Homera kosmologiczne problemy postawione przez pierwszych filozofów, ponieważ przyszło mu działać w okresie, w którym Milezyjczycy zaczęli roztrząsać kwestie takie jak geneza i struktura wszechświata.

Przypomnijmy, że fizyczna alegoreza Teagenesa zakłada (DK 8, 2), iż osławiona bitwa bogów nie jest niczym innym jak tylko walką elementów, w której to „suche walczy z wilgotnym, ciepłe z zimnym, i lekkie z ciężkim” (τὸ ξηρὸν τῶι ὑγρῶι καὶ τὸ θερμὸν τῶι ψυχρῶι μάχεσθαι καὶ τὸ κοῦφον τῶι βαρεῖ). O ile zaś naturę owej bitwy ilustruje wedle alegorety okoliczność, iż „woda gasi ogień, a ogień wysusza wodę” (τὸ μὲν ὕδωρ σβεστικὸν εἶναι τοῦ πυρός, τὸ δὲ πῦρ ξηραντικὸν τοῦ ὕδατος), o tyle dalej podkreśla on (ibid.), że „podobnie [dzieje się] ze wszystkimi elementami, z których składa się wszechświat: powstaje przeciwieństwo, i raz na jakiś czas dopuszcza się częściowe zniszczenie, aczkolwiek całość trwa wiecznie” (ὁμοίως δὲ καὶ πᾶσι τοῖς στοιχείοις, ἐξ ὧν τὸ πᾶν συνέστηκεν, ὑπάρχειν ἐναντώσιν, καὶ κατὰ μέρος μὲν ἐπιδέχασθαι φθορὰν ἅπαξ, τὰ πάντα δὲ μένειν αἰωνίως). Zamiast bitwy nieśmiertelnych bogów Teagenes odnajduje tedy u Homera walkę odwiecznych żywiołów.

¹⁸² Argumentację na rzecz takiego właśnie ujęcia alegorezy Teagenesa przedstawiam w artykule poświęconym początkom tejsze praktyki (por. Domaradzki 2011a). Opinię o wpływie Milezyjczyków podzielają także Buffière (1956:82, 88–89, 103–104), Gatzemeier (2005:340, 370) i Naddaf (2009:105–106, 109, 123).

Gdy zapytamy, co skłoniło Teagenesa do interpretowania Homerowej teomachii w ten właśnie sposób, to wówczas najbardziej prawdopodobnym wyjaśnieniem będzie odpowiedź, że inspiracje przyszły od jońskich badaczy natury. Wszak w interesującym nas tu okresie badacze ci nie tylko atakowali Homera, lecz także proponowali swoje kosmologiczne alternatywy. Warto tutaj podkreślić okoliczność, iż choć tylko niektórzy filozofowie zaatakowali Homera i Hezjoda *bezpośrednio* (porównaj wyżej rozdział 2.4), to jednak wszyscy oni odrzucili poetów *pośrednio*, właśnie z tego względu, iż przedstawili oni swoje alternatywne kosmologie¹⁸³. Gdy zatem Milezyjczycy zaprezentowali swoje racjonalistyczne interpretacje świata, to niejako „naturalne” musiało być dla Teagenesa poszukiwanie tychże w poematach Homera. Chociaż zapośredniczony i fragmentaryczny charakter świadectw nakazuje ostrożność, to jednak wydaje się wielce prawdopodobne, że milezyjskie teorie kosmologiczne, wyjaśniające genezę i strukturę kosmosu jako efekt wzajemnego oddziaływania na siebie poszczególnych elementów, stanowiły filozoficzne zaplecze dla fizycznej alegorezy Teagenesa. Jeśli faktycznie tak było, to owego zaplecza dostarczyć musieli przede wszystkim Anaksymander i Anaksymenes. Rozpatrzmy tę możliwość.

Próbując racjonalnie wyjaśnić naturę wszechrzeczy, Anaksymander przedstawił kosmologię kluczową dla zrozumienia nie tylko interesującej nas tu alegorezy, lecz także *całej* filozofii przedsokratejskiej¹⁸⁴. W kontekście samej alegorezy Teagenesa warto przede wszystkim zwrócić uwagę na fakt, iż kosmologia Anaksymandra zakłada (DK 12 A 9) „przemianę czterech elementów w siebie nawzajem” (τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων). Na gruncie tej koncepcji powstanie kosmosu, a także wszystkie zjawiska naturalne wyjaśniane są właśnie jako rezultat wzajemnego oddziaływania na siebie różnych przeciwieństw. Zacznijmy od genezy kosmosu. Otóż wyłonienie się wszechświata wyobrażał sobie Anaksymander (DK 12 A 10) w sposób następujący:

Z wiecznego ciepła i zimna wyodrębnił się przy powstawaniu tego świata pierwiastek twórczy, i z tego wytworzyła się pewna kula ognista wokół powietrza otaczającego ziemię jak kora wokół drzewa; gdy zaś ta oderwała się i rozbiła na

¹⁸³ Co nie oznacza oczywiście, iż całkowicie wywołili się oni z dziedzictwa mitycznego (porównaj wyżej rozdział 2.3).

¹⁸⁴ Kahn (1994:199) trafnie zauważa, że koncepcja Anaksymandra jest *prototypem* greckiego ujęcia natury jako kosmosu: „All later Greek formulas for the cosmos must accordingly be understood as developments or modifications of this Milesian view”.

pewne kręgi uformowały się słońce, księżyc i gwiazdy (τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καὶ τινα ἐκ τοῦτου φλογὸς σφαῖραν περιφυῆναι τῶι περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῶι δένδρῳι φλοιόν· ἥστινος ἀπορραγείσης καὶ εἷς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας).

Powstanie świata wyjaśnia Anaksymander poprzez odwołanie się do wzajemnego oddziaływania na siebie ciepła i zimna, które – jak zauważa Jonathan Barnes (1982:32) – stanowią podstawowe tworzywo kosmosu. Ciepło wytwarza wokół ziemi ognistą kulę, która otacza zimne powietrze okalające ziemię. Kontakt ciepłego z zimnym powoduje, że owa kula ognia rozpada się na słońce, księżyc i gwiazdy. Według kolejnego świadectwa Anaksymander utrzymywał (DK 12 A 27), że obszar okalający ziemię był początkowo w całości „wilgotny” (ὕγρὸν), jednakże stopniowo na skutek „wysuszającego” (ξηραινόμενον) działania słońca część parująca wywołała wiatry oraz obroty słońca i księżyca, podczas gdy część pozostała przeobraziła się w morze. Jak we fragmencie tym pojawia się kluczowa dla moich rozważań „walka” suchego z wilgotnym, tak w kontekście przytoczonej wyżej uwagi Teagenesa (DK 8, 2), iż „woda gasi ogień, a ogień wysusza (ξηραντικόν) wodę”, warto zwrócić uwagę na przekonanie Anaksymandra (DK 12 A 27), że na skutek działania słońca morze „kurczy się, wysychając” (ἐλάττω γίνεσθαι ξηρανομένην), by wreszcie kiedyś w całości stać się lądem „suchym” (ξηράν).

Nie będzie przesadą stwierdzenie, że w przytoczonych wyżej fragmentach kosmologii Anaksymandra odnajdujemy załączki koncepcji czterech elementów¹⁸⁵. Z perspektywy moich rozważań szczególnie istotny jest fakt, iż u Anaksymandra wzajemne interakcje poszczególnych przeciwieństw mają charakter swobodnego rodzaju *konfliktu*. Oto bowiem ciepło „zмага się” z zimnem, a efektem owych „zmagania” jest wytworzenie przez ciepło ognistej kuli, która rozpada się na poszczególne ciała niebieskie. Następnie wilgoć jest „zwalczana” przez wysuszające słońce, co skutkuje powstaniem wiatrów i obrotów ciał niebieskich, a także ostatecznym wysuszeniem morza. W świetle wszystkiego, co powiedziane zostało dotychczas, alegoreza Teagenesa zdaje się zatem w oczywisty sposób nawiązywać do zapropo-

¹⁸⁵ Już Buffière (1956:88) słusznie podkreślał, że u Anaksymandra odnaleźć możemy „les quatre éléments, qu'Em-pédocle n'aura qu'à codifier”. Jakkolwiek przestrzegano co prawda, iż przeciwieństwa Anaksymandra mogą być *de facto* sformulowaniem pochodzącym od na przykład perypatetyków (por. Kirk, Raven, Schofield 1999:127–128), to jednak hipoteza ta nie wydaje mi się przekonująca. Opinię Buffière'a podziela Naddaf (2009:123 przyp. 25). Porównaj także Graham (2006:39–40).

nowanego przez Anaksymandra wyjaśnienia genezy i struktury kosmosu. Drugim równie ważnym źródłem inspiracji wydaje się tu koncepcja ucznia Anaksymandra.

Anaksymenes przejął od swego mistrza uznanie dla roli przeciwieństw w powstaniu świata¹⁸⁶. Uczyniwszy powietrze zasadą wszystkiego, Anaksymenes przyjął (DK 13 A 5) następnie, że:

Różni się ono w swej substancji pod względem rozrzedzenia i zagęszczenia. Rozrzedzone staje się ogniem, zagęszczone zaś wiatrem, następnie chmurą; a jeszcze bardziej [zagęszczone] wodą, następnie ziemią, następnie kamieniami, a reszta [powstaje] z tychże (διαφέρειν δὲ μανότητι καὶ πυκνότητι κατὰ τὰς οὐσίας. καὶ ἀραιούμενον μὲν πῦρ γίνεσθαι, πυκνούμενον δὲ ἄνεμον, εἴτα νέφος, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, εἴτα γῆν, εἴτα λίθους, τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων).

Anaksymenes wyjaśnił tedy wszelką zmianę jako rezultat wzajemnego oddziaływania na siebie przeciwieństw rozrzedzenia i kondensacji. Pierwotną zasadą jest powietrze, które przeobraża się właśnie w wyniku swego zagęszczania tudzież rozrzedzenia. I tak, rzędąc, staje się powietrze ogniem, natomiast gęstniejąc, przechodzi złożoną transformację od stanu lotnego przez ciekły aż po stały: wiatr, chmura, deszcz, woda, śnieg, lód, ziemia, kamienie itd. (por. np. Barnes 1982:33, Graham 2006:46 i Naddaf 2009:106). Co szczególnie istotne dla moich rozważań, Anaksymenes przejął od Anaksymandra przywiązanie do kosmologicznej opozycji ciepło – zimno. Uznawszy bowiem „zimno” (τὸ ψυχρόν) i „ciepło” (τὸ θερμόν) za „ogólne właściwości materii” (πάθη κοινὰ τῆς ὕλης), Anaksymenes wyjaśniał (DK 13 B 1), że materia „ściągnięta i zagęszczona jest zimna, natomiast rozrzedzona i luźna – ciepła” (τὸ [...] συστέλλόμενον [...] καὶ πυκνούμενον ψυχρόν εἶναι [...], τὸ δ' ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρὸν [...] θερμόν). Anaksymenes ustanowił zatem korelację między rozrzedzaniem się i zagęszczaniem powietrza z jednej strony a zmianami jego temperatury z drugiej: rozrzedzone powietrze jest ciepłe, a zagęszczone – zimne. W ten sposób Anaksymenes twórczo rozwinął teorię przeciwieństw Anaksymandra, która, jak się zdaje, wywarła wielki wpływ nie tylko na filozofów, lecz także na alegoretów.

Zestawiając powyższe wypowiedzi Anaksymandra i Anaksymenesa z alegoryczną interpretacją Teagenesa, dochodzimy do wniosku, że dające się tu

¹⁸⁶ Kahn (1994:205) słusznie podkreśla, że propozycja Anaksymenesa, by wszystkie rzeczy wywodzić z powietrza „by the operation of heat (as the force of loosening and expansion) and of cold (as that of hardening and contraction) is in basic agreement with the physics of Anaximander”.

zaobserwować podobieństwa i zbieżności są zbyt poważne, by można je było uznać za przypadkowe. I tak u obu jońskich badaczy natury ciepło „zмага się” z zimnem, a efektem owych „zmagania” jest wyłonienie się takiego czy innego „skrawka” kosmosu. U Anaksymandra wilgoć jest „zwalczana” przez wysuszające działanie słońca, co prowadzi do powstania wiatrów i obrotów ciał niebieskich, a w ostatecznym rozrachunku także do wysuszenia morza. U Anaksymenesa „konflikt” powietrza lekkiego (rozrzedzonego) z ciężkim (zagęszczonym) skutkuje powstaniem wiatrów, chmur, wód, lodów, lądów, itd. Jak kosmogonie Anaksymandra i Anaksymenesa wyjaśniają tedy genezę wszechrzeczy a także wszystkie zjawiska naturalne właśnie jako rezultat wzajemnego oddziaływania na siebie poszczególnych elementów, tak idea „ścierania się” różnych przeciwieństw zdaje się pobrzmiewać w zaproponowanym przez Teagenesa alegorycznym odczytaniu bitwy bogów jako walki kosmicznych elementów, gdzie – przypomnijmy – „suche walczy z wilgotnym, ciepłe z zimnym, i lekkie z ciężkim”. Jeśli powyższa sugestia jest trafna, to wówczas możemy zaryzykować tezę, że myśl jońska przyczyniła się do rozwoju starożytnej alegorezy tak bezpośrednio, jak i pośrednio. Z jednej strony asumpt alegorezy Teagenesa dało bowiem z całą pewnością pragnienie ocalenia autorytetu Homera brutalnie zaatakowanego przez pierwszych filozofów (porównaj wyżej rozdział 2.4), wszelako z drugiej strony poszukiwanie ukrytych koncepcji filozoficznych w poematach Homera mogło zostać zainicjowane (aczkolwiek w sposób niezamierzony) przez samych Milezyjczyków. Innymi słowy, sama filozofia Anaksymandra i Anaksymenesa mogła w bezpośredni sposób zainspirować Teagenesa do poszukiwania kosmologicznych koncepcji jońskich alegorycznie wyrażonych w mitycznym języku poety¹⁸⁷.

Oczywiście nie mamy żadnych dowodów na to, że Teagenes *bezpośrednio* znał traktaty Milezyjczyków. Niemniej jego alegoryczne przekształcenie Homerowskich bóstw w kosmiczne elementy wydaje się uzasadniać domniemanie, że Teagenes znał poglądy Anaksymandra lub Anaksymenesa (przynajmniej) *pośrednio*. O ile bowiem Teagenes działał w tym samym okresie, co Milezyjczycy, o tyle możemy chyba bezpiecznie założyć, że poszczególne koncepcje były często wymieniane i żywo dyskutowane w ówczesnych kręgach intelektualnych. Jakkolwiek niepodobna ostatecznie rozstrzygnąć, czy alegoreza Teagenesa faktycznie była inspirowana fizycznymi naukami Anaksymandra i Anaksymenesa, to jednak nie wydaje się, ażeby alegoreza ta mogła pojawić się znikąd: fakt, iż jej wyłonienie się zbiega

¹⁸⁷ Jak zobaczymy w kolejnych podrozdziałach, możemy z całą pewnością stwierdzić, że pod wpływem filozofii Anaksagorasa myśliciele tacy jak Metrodor z Lampsakos, Diogenes z Apollonii czy autor z Derveni interpretowali alegorycznie poematy Homera i Orfeusza w V wieku p.n.e. Jeśli alegoreza i filozofia pozostawały zatem w ścisłym związku ze sobą w V wieku p.n.e., to wielce prawdopodobnym wydaje się istnienie jakiegoś związku między nimi już w VI wieku p.n.e.

się z rozkwitem myśli jońskiej, sugeruje, że nie mamy tutaj do czynienia z czystym przypadkiem. Kontakt z kosmologiami pierwszych filozofów mógł zaszczerpić Teagenesowi przekonanie, że właściwe (tj. alegoryczne) odczytanie Homera przyczyni się do lepszego zrozumienia takich kwestii jak pochodzenie i struktura wszechświata.

Pomijając samo odczytanie teomachii jako alegorii (przedstawiającej walkę kosmicznych elementów), wskazać można jeszcze kilka istotnych paralelizmów między myślą Teagenesa a koncepcjami pierwszych badaczy natury. Wydaje się bowiem, że zaproponowane przez Anaksymandra ujęcie genezy i struktury kosmosu inspirowało alegorezę Teagenesa nie tylko pod względem konkretnych treści. Jak podkreślałem w rozdziale poprzednim, alegoretów takich jak Teagenes mogła wszak inspirować niezwykle przecież powszechna wśród pierwszych filozofów tendencja do posługiwania się alegoriami. W kontekście prawdopodobnych inspiracji alegorezy Teagenesa warto zatem odnotować fakt, iż sam Anaksymander wzajemne oddziaływanie żywiołów na siebie opisywał alegorycznie. Filozof metaforycznie wyrokował, że elementy „odbywają bowiem wzajemną karę i pokutę za niesprawiedliwość zgodnie z postanowieniem czasu” (διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν)¹⁸⁸. Wedle Anaksymandra przewaga jednego elementu nad drugim jest zatem „niesprawiedliwością”, a przywrócenie pierwotnej równowagi jest „karą i pokutą”. Myśliciel alegorycznie utożsamia wszelkie powstawanie i niszczenie z „niesprawiedliwością”, a żeby w ten sposób sugestywnie opisać konflikt zmagających się przeciwieństw: zakłócenie kosmicznej równowagi powoduje, że wysuszana wilgoć przeobraża się w wiatr, schładzane ciepło przeobraża się w chmurę itd.

¹⁸⁸ DK 12 B 1. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Jacka Langa (Kirk, Raven, Schofield 1999:125). Nie ustają spory co do tego, które słowa w świadectwie Simplicjusza są autentycznym cytatem oraz jak należy rozumieć i (w konsekwencji) tłumaczyć enigmatyczną wypowiedź filozofa. Z racji koniecznych ograniczeń kwestii tych nie mogę tutaj niestety rozstrząsać. Wyczerpujące i (moim zdaniem) najlepsze omówienie wszystkich problemów związanych z wypowiedzią Anaksymandra oferuje Kahn (1994:166–198). Porównaj także Kirk, Raven, Schofield (1999:125–129), Jaeger (2001:237–240 i 2007:76–79) oraz Graham (2006:34–38). Całkowicie zgadzam się z tymi badaczami (np. Kahn 1994:166 czy Kirk, Raven, Schofield 1999:125–126), którzy uznają, że o (przynajmniej częściowej) autentyczności tego cytatu świadczy uwaga Simplicjusza (*In phys.* 24, 20–21), iż Anaksymander myśl swą wyraził „w słowach raczej poetyckich” (ποιητικωτέροις [...] ὀνόμασιν). Sądzę również, że ocena Simplicjusza wymusza rezygnację z tłumaczenia występującego w oryginale τάξις jako „porządek” (Leśniak 1972:148). Propozycja, by τάξις tłumaczyć jako „postanowienie”, wydaje mi się, o tyle zasadna, iż doskonale zgadza się ona z metaforą Anaksymandra, który personifikuje Czas tak, aby ten „Sędzia” mógł wydawać określone wyroki. Wiąże się to z przyjętą przez filozofa konwencją, by abstrakcyjne pojęcie przyczynowości fizycznej zobrazować wyrażeniami zaczerpniętymi ze sfery polityczno-prawnej. Warto w tym kontekście przywołać niezwykle inspirujące uwagi Vernanta (1996), wedle którego pierwsi filozofowie wyjaśniali kosmos fizyczny poprzez rzutowanie nań struktury społeczno-politycznej królestwa okresu mykeńskiego. Niezależnie od tego, czy zgodzimy się tą konkretną propozycją, nie ulega wątpliwości fakt, iż metaforyczna terminologia Anaksymandra ma rodowód polityczno-prawny.

Ten metaforyczny opis mógł dodatkowo inspirować zaproponowaną przez Teagenesa alegoryczną interpretację bitwy bogów jako walki elementów. W świetle wszystkiego, co zostało dotąd powiedziane, można nawet zaryzykować tezę, iż Teagenes nie musiał się właściwie specjalnie natrudzić, by wpaść na pomysł, że poszczególne fragmenty *Iliady* winny być traktowane jako zakamuflowane opisy głębokich prawd kosmologicznych. Skoro bowiem filozof sięgać może po alegorię, to tym bardziej zrozumiałe staje się takiej postępowanie u poety. Innymi słowy, jeśli sam Anaksymander zmagania sił kosmicznych przedstawiał alegorycznie, to okoliczność ta mogła skłonić Teagenesa do tego, by odnośnej alegorii poszukiwać u Homera (tzn., by alegorycznie interpretować poemat Homera jako *prefigurację* jońskiej fizyki). W ten właśnie sposób bogowie Homera stali się personifikowanymi elementami wszechświata, a eposy poety zaczęto traktować jako źródło głębokich prawd kosmologicznych ukrytych przez poetę pod płaszczykiem prymitywnej mitologii. Jeśli powyższe rozumowanie jest słuszne, to Anaksymander inspirował zaproponowaną przez Teagenesa alegoryczną interpretację teomachii nie tylko pod względem treści, lecz także pod względem formy. W ten sposób przechodzimy do kwestii ostatniej.

Warto mianowicie zwrócić uwagę na fakt, iż sprowadziwszy poszczególnych bogów do określonych elementów, Teagenes przypisał boskość *całości*, wyrażnie podkreślając (DK 8, 2), że to „całość (τὰ πάντα) trwa wiecznie (αἰωνίως)”. Otóż również Anaksymander nie utożsamiał swego *apeiron* z żadnym konkretnym elementem, ponieważ gdyby tylko jeden z elementów wyniesiony został do rangi zasady wszystkiego, wówczas zniszczyłby on wszystkie pozostałe (DK 12 A 9 i 16). O ile zaś Anaksymander przypisał swej zasadzie wszechświata (DK 12 A 15) takie przymioty jak „boskość” (τὸ θεῖον), „nieśmiertelność” (ἀθάνατον) i „niezniszczalność” (ἀνώλεθρον), o tyle idea owej wieczności i boskości świata pojawia się u Teagenesa. Jak Anaksymander uznaje *całość* elementów wytwarzanych przez Bezkres za boską, tak również Teagenes boskość przypisuje *całości* walczących ze sobą elementów. Zarówno dla Anaksymandra, jak i dla Teagenesa to, co boskie, nie znajduje się zatem poza światem, lecz jest z nim identyczne. Uznając zaś *całość* rzeczywistości, konstytuowanej przez walczące ze sobą elementy, za boską, obaj myśliciele doskonale wpisują się w tradycję, dla której (DK 11 A 22) „wszystko pełne jest bogów” (πάντα πλήρη θεῶν εἶναι). *Całość* kosmosu jest tutaj nieśmiertelna, niezniszczalna, wieczna i, w konsekwencji, boska.

Podsumujmy. Zaproponowana przez Teagenesa fizyczna alegoreza Homerskiej teomachii jest jednym z pierwszych przykładów antycznej hermeneutyki, jakie dochowały się do naszych czasów. Ta interpretacja bitwy bogów jako walki elementów pokazuje, że początki alegorezy sięgają VI w. p.n.e. Nie będzie przy

tym przesadą stwierdzenie, iż trudno za całkowicie przypadkową uznać okoliczność, że pierwsze alegoryczne interpretacje mitów pojawiają się w tym samym okresie co pierwsze fizyczne interpretacje świata. Jeśli bowiem uwzględnimy fakt, że w czasach Teagenesa nastąpił rozkwit badań nad naturą, to wówczas możemy z dużą dozą prawdopodobieństwa przyjąć, iż alegoryczne wczytywanie ustaleń nowej nauki do starych poematów mogło być dla Teagenesa czymś zgoła „naturalnym”. Zaproponowana przez Teagenesa fizyczna alegoreza Homerowskiej teomachii pokazuje tedy, jak filozoficzna interpretacja świata oraz alegoryczna interpretacja poezji mogły się nawzajem wspierać.

Teagenes z całą pewnością starał się oczyścić Homera z zarzutów postawionych przez pierwszych filozofów. Jednakże jego alegoreza poety była czymś znacznie więcej aniżeli tylko apologią Homera. Alegoryzując Homera, Teagenes jednocześnie *racjonalizował* bowiem wizję kosmosu zaproponowaną przez poetę. W ten sposób Teagenes demitologizował zatem ówczesny obraz świata: zakładając, że naiwna mitologia *Iliady* skrywa głębokie prawdy kosmologiczne, wymagające interpretacji alegorycznej, Teagenes uczestniczył w procesie filozoficznego przekształcania mitu w logos. Próbując pogodzić Homerowską wizję świata z kosmologią Anaksymandra i Anaksymenesa, alegoreta interpretował poetę zgodnie z milezyjską koncepcją walczących ze sobą elementów. W konsekwencji Teagenes przyczyniał się do postępującego „odczarowania” obrazu świata zaproponowanego przez Homera.

Przypadek Teagenesa pokazuje zatem, że wprowadzany przez pierwszych badaczy natury logos mógł otrzymać wcale niebagatelne wsparcie ze strony alegoretów: już w VI w. p.n.e. poematy Homera zaczęto uzgadniać z pierwszymi teoriami kosmologicznymi, w wyniku czego filozoficzne ujęcie świata uzyskiwało dodatkowe wsparcie dzięki autorytetowi poety. Oczywiście racjonalizmu Teagenesa nie należy przeceniać. Myśliciel ten nie przedstawił wszak racjonalnego ujęcia świata, które można by choć przyrównać do imponującego projektu Talesa i jego następców. Co więcej, Teagenes był zapewne przywiązany do autorytetu Homera w sposób zgoła niefilozoficzny. Wszystko to nie powinno jednak przesłaniać nam kulturowej doniosłości hermeneutycznej działalności Teagenesa. Sądzę bowiem, że zachowując ostrożność, możemy zaryzykować ocenę, iż jakkolwiek alegoreza Teagenesa nie zasługuje oczywiście na miano samodzielnej koncepcji filozoficznej, to jednak mogła ona *promować* filozoficzne ujęcie świata właśnie z tego względu, iż w istotny sposób demistyfikowała ona Homerowski obraz kosmosu.

Proces zastępowania mitycznego obrazu świata jego bardziej filozoficzną wykładnią był ponad wszelką wątpliwość procesem złożonym i skomplikowanym, wymagającym wielu etapów przejściowych. Wydaje się, że odkrycie możliwości interpretacji alegorycznej mogło odegrać tutaj istotną rolę: interpretowanie starych

mitów Homera i Hezjoda w zgodzie z nowymi propozycjami pierwszych badaczy natury mogło przyczynić się do stopniowego przekształcania konwencjonalnej mitologii w kosmologię. Właśnie dlatego sądzę, że hermeneutyczna działalność Teagenesa ukazuje symbiozę dwóch zasadniczych motywów praktyki interpretacji alegorycznej: z jednej strony Teagenes pragnie oczywiście oczyścić Homera z zarzutów bezbożności, wszelako z drugiej (w sposób być może nie do końca uświadamiany) wykorzystuje on autorytet poety do zilustrowania tudzież uwiarygodnienia nowatorskich poglądów fizycznych.

Hermeneutyczna działalność Teagenesa unaocznia w ten sposób komplementarność obu podstawowych funkcji alegorezy. Właśnie ta okoliczność umożliwia, jak miemam, potraktowanie alegorezy Teagenesa jako istotnego stadium przejściowego w procesie filozoficznego przekształcania mitu w logos. Choć bowiem Teagenes nie próbował racjonalnie wyjaśnić całości kosmosu, to jednak z całą pewnością promował on poglądy tych, którzy wysiłek taki podjęli. W konsekwencji hermeneutyczna działalność Teagenesa skutkowałą nie tylko objaśnieniem co bardziej problematycznych wersów poezji Homera, lecz także przekształcaniem obrazu świata zaproponowanego przez poetę. W przypadku kolejnych alegoretów ta światopoglądotwórcza działalność alegorezy stanie się jeszcze bardziej widoczna.

3. Metrodor z Lampsakos

Jak podkreślałem wyżej, nasze informacje na temat rozwoju alegorezy w VI w. p.n.e. są niestety niesłychanie skąpe, w wyniku czego wszelkie jej ujęcia mają w dużej mierze charakter spekulacji i domysłów. Jakkolwiek liczne świadectwa na temat rozwoju alegorezy w V w. p.n.e. również mają często charakter fragmentaryczny i zapośredniczony, to jednak upoważniają one do postawienia względnie pewnej tezy: celem przeważającej większości alegoretów działających w V w. p.n.e. nie jest już po prostu oczyszczenie Homera z zarzutów stawianych mu przez filozofów (apologia), ale raczej *świadome* wykorzystanie jego autorytetu w celu uprzyśpieszenia i uwiarygodnienia (mniej lub bardziej) obrazoburczych koncepcji fizycznych (por. Domaradzki 2010a i 2011f).

Okoliczność ta stanowi tym samym o podstawowej różnicy między alegoretami działającymi w V. wieku p.n.e. a alegorezą Teagenesa. W przypadku tego ostatniego, jak widzieliśmy, zastępowanie mitycznej wykładni świata wykładnią filozoficzną miało charakter (najprawdopodobniej) o tyle *nieświadomy*, iż było ono niejako ubocznym skutkiem apologii Homera. Jak natomiast zobaczymy za chwilę,

hermeneutyczna działalność alegoretów z V w. p.n.e. ma na celu *świadome* oczyszczenie ówczesnego światopoglądu z naleciałości mitycznych. Intencją alegoretów takich jak Metrodor z Lampsakos czy Diogenes z Apollonii nie jest tym samym obrona autorytetu poety – wręcz przeciwnie, myśliciele ci interpretują alegorycznie poezję Homera, doskonale zdając sobie przy tym sprawę z tego, iż alegoreza nieuchronnie prowadzi do erozji tradycyjnego światopoglądu.

Po odnotowaniu tej kluczowej różnicy warto jednak natychmiast podkreślić fakt, że w V wieku p.n.e. alegoreza jest powiązana z filozofią natury w sposób (co najmniej) równie silny, jak miało to miejsce w VI wieku p.n.e. Paralelny rozwój filozofii i alegorezy w V. wieku p.n.e. ponownie skłania zatem do przyjęcia hipotezy o wzajemnym oddziaływaniu na siebie obu tych praktyk. Wielce wymownego przykładu dostarcza nam tutaj hermeneutyczna działalność Metrodora z Lampsakos.

Postać Metrodora przywołana zostaje w kontekście rozważań nad sztuką interpretowania poezji w platońskim *Ionie*. Oto roztrząsając kwestię bycia „dobrym rapsodem” (ἀγαθὸς ῥαψωδός), Sokrates orzeka (530c2–4), że rapsod „winien być dla słuchających interpretatorem myśli poety” (ἐρμηνεῖα δεῖ τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας γίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι). Na słowa Sokratesa Ion chętnie odpowiada, iż opanował on tę „sztukę” (τέχνη) lepiej niż Metrodor z Lampsakos, Stezymbrot z Tasos, Glaukon czy ktokolwiek inny (530c7–d3 = DK 61, 1).

Zanim przyjrzymy się dokładniej hermeneutycznej działalności Metrodora, warto w tym miejscu odnotować fakt, iż nasze informacje na temat działalności pozostałych z wymienionych przez Platona alegoretów są bardzo niepewne. Ksenofont zalicza (*Symp.* III 6) Stezymbrota do grona badaczy „ukrytych znaczeń” czy też „ukrytych myśli” (ὑπόνοιας) poezji Homera¹⁸⁹. Natomiast Arystoteles przekazuje (*Poet.* 1461b1–2), że Glaukon przeciwstawił się tym krytykom Homera, którzy „bezzasadnie coś założywszy, ferują potępiające wyroki” (ἀλόγως προὔπολαμβάνουσί τι καὶ αὐτοὶ καταψηφισάμενοι). W świetle ubóstwa dostępnych nam świadectw stwierdzić możemy tylko tyle, że Stezymbrot zajmował się egzegezą Homera, podczas gdy Glaukon (wedle wszelkiego prawdopodobieństwa) uprawiał alegorezę apologetyczną¹⁹⁰.

¹⁸⁹ Warto odnotować związek semantyczny między pojęciami διάνοια („myśl”, „znaczenie”) i ὑπόνοια („ukryta myśl”, „ukryte znaczenie”). Kwestia ta jest o tyle istotna, iż termin ὑπόνοια (jak podkreślałem w rozdziale pierwszym) był jednym z podstawowych narzędzi starożytnej hermeneutyki (porównaj wyżej 1.4.2).

¹⁹⁰ Kwestię (ewentualnej) alegorezy postaci wymienionych przez Platona i Ksenofonta szczegółowo rozważają Buffière (1956:132–136) i Richardson (2006:71–79). Zobacz także Wehrli (1928:92), Tate (1929b:143), Pépin (1976:100

Choć w przypadku świadectw tak fragmentarycznych zachować musimy sporą ostrożność, to jednak warto tutaj podkreślić wymowność faktu, iż alegoretów tych wspominają Platon, Ksenofont i Arystoteles: fakt ten upoważnia do wyciągnięcia wniosku, że w V w. p.n.e. alegoreza była już praktyką stosowaną *powszechnie*. Właśnie dlatego (jak zobaczymy w rozdziale następnym) Platon czuł się zmuszony zwalczać interpretację alegoryczną z taką gorliwością. Jak z całą pewnością stwierdzić zaś możemy powszechność alegorezy w V w. p.n.e., tak z równą pewnością za jedną z najważniejszych i zarazem najoryginalniejszych postaci tego nurtu uznać możemy właśnie Metrodora z Lampsakos.

Wiemy ponad wszelką wątpliwość, że Metrodor był uczniem Anaksagorasa. Diogenes Laertios przekazuje (II 11), że według Favorinusa Anaksagoras jako pierwszy „wykazał, iż poezja Homera traktuje o cnocie i sprawiedliwości” (τὴν Ὀμήρου ποίησιν ἀποφίνασθαι εἶναι περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης), podczas gdy jego uczeń, Metrodor z Lampsakos, „podjął tę myśl dalej” (ἐπὶ πλεῖον δὲ προστῆναι τοῦ λόγου) i jako pierwszy „studiował przyrodniczą naukę poety” (σπουδάσαι τοῦ ποιητοῦ περὶ τὴν φυσικὴν πραγματείαν)¹⁹¹. Wedle świadectwa Diogenesa Laertiosa Anaksagoras miałby tedy zainicjować etyczną alegorezę Homera, natomiast Metrodor miałby dać początek fizycznej alegorezie poety. Chociaż nie mamy niestety żadnych informacji na temat moralnej alegorezy Anaksagorasa, to jednak z całą pewnością wykluczyć możemy ewentualność, jakoby Anaksagoras czy też Metrodor *zapoczątkowali* praktykę interpretacji alegorycznej (początki alegorezy sięgają wszak VI w. p.n.e. i wiążą się z postaciami Teagenesa z Region i Ferekydesa z Syros).

W przytoczonym świadectwie Diogenesa Laertiosa najistotniejszą informacją jest to, że Metrodor był uczniem Anaksagorasa, o którym wiemy, iż został oskarżony o „bezbożność” (ἀσέβεια). Plutarch przekazuje mianowicie (DK 59 A 17), że kiedy Diopertes zgłosił wniosek, by skarżyć tych, „którzy nie uznają bóstw lub głoszą [jakieś] nauki o zjawiskach niebieskich” (τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας), Perykles, w obawie o życie Anaksagorasa, nakazał filozofowi ukradkiem opuścić miasto. Anaksagoras udał się wówczas

przyp. 19), Ramelli (2003:507 przyp. 53) i Ramelli, Lucchetta (2004:70). Ponieważ w niniejszej pracy powstrzymuję się od omawiania hermeneutycznej działalności Glaukona i Stezymbrota, wskazane wydaje się tutaj uzasadnienie mojej decyzji. Otóż uważam, że z racji ubóstwa świadectw w przypadku Glaukona skazani jesteśmy wyłącznie na snuce mniej lub bardziej fantastycznych domysłów odnośnie do wkładu tego myśliciela w rozwój starożytnej alegorezy: nie możemy na przykład wykluczyć możliwości, iż Platon i Arystoteles nie mają wcale na myśli tego samego Glaukona. Natomiast w przypadku Stezymbrota dysponujemy co prawda świadectwami znacznie bardziej wiarygodnymi, jednakże odnośna działalność hermeneutyczna nie ma charakteru interpretacji alegorycznej (por. Wehrli 1928:92 i Buffière 1956:136).

¹⁹¹ Część świadectwa Diogenesa Laertiosa poświęcona Metrodorowi zamieszczona została w DK 61, 2.

do Lampsakos, gdzie po śmierci wyprawiono mu uroczysty pogrzeb i otoczono czcią (DK 59 A 23). W świetle powyższych świadectw można by zatem zaryzykować tezę, że Metrodor uprawiał alegorezę w celu oczyszczenia swojego nauczyciela z zarzutów herezji tudzież ateizmu¹⁹².

Niezależnie od racji, które skłoniły Metrodora do alegorycznej interpretacji Homera, wszystkie przytoczone wyżej świadectwa w naturalny sposób prowadzą do hipotezy, że Metrodor interpretował alegorycznie Homera, poszukując w eposach poety określonych koncepcji swojego nauczyciela. Wczytując zaś w Homera fizyczne poglądy Anaksagorasa, Metrodor działał w ten sposób na rzecz postępującego przewyciężenia mitycznego obrazu świata zaproponowanego przez pierwszych poetów. Przyjrzyjmy się odnośnym świadectwom.

Jak Anaksagoras został wygnany z Aten za bezbożność, tak poglądy jego ucznia były również wywrotowe. Tacjan przekazuje nam mianowicie (DK 61, 3) następujące świadectwo na temat alegorezy Metrodora:

A Metrodor z Lampsakos w [swoim dziele] *O Homerze* rozumuje bardzo naiwnie, wszystko przenosząc na poziom alegorii. Twierdzi on bowiem, że ani Hera, ani Atena, ani Zeus nie są tym, za co uważają [ich] ludzie wydzielający im święte obszary i okręgi, lecz [są] hipostazami natury i układami elementów. I oczywiście Hektor i Achilles i Agamemnon i w ogóle wszyscy Grecy a także barbarzyńcy wraz z Heleną i Parysem są tej samej natury – mówcie, że zostali wprowadzeni przez wzgląd na organizację [poematu], chociaż żadnego z wyżej wymienionych ludzi nigdy nie było (Καὶ Μητρόδωρος δὲ ὁ Λαμψακηνὸς ἐν τῷ Περὶ Ὀμήρου λίαν εὐήθως διείλεκται πάντα εἰς ἀλληγορίαν μετὰ γων. οὐτε γὰρ Ἦραν οὐτε Ἀθηναῖν οὐτε Δία τοῦτ' εἶναι φησιν ὅπερ οἱ τοὺς περιβόλους αὐτοῖς καὶ τεμένη καθιδρύσαντες νομίζουσιν, φύσεως δὲ ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις. καὶ τὸν Ἔκτορα δὲ καὶ τὸν Ἀχιλλέα δηλαδὴ καὶ τὸν Ἀγαμέμνονα καὶ πάντας ἀπαξάπλωσ' Ἑλληνας τε καὶ βαρβάρους σὺν τῇ Ἑλένηϊ καὶ τῷ Πάριδι τῆς αὐτῆς φύσεως ὑπάρχοντας χάριν οἰκονομίας ἐρεῖτε παραιοῖσιν οὐδενὸς ὄντος τῶν προειρημένων ἀνθρώπων).

Już to świadectwo unaocznia nam, iż alegoreza Metrodora nie miała bynajmniej charakteru apologetycznego: Metrodor tłumaczył mianowicie, że bogowie

¹⁹² Sugestię tę poczynił już Nestle (1907:504). Z kolei Naddaf (2009:116) zasugerował, że Anaksagoras mógł próbować bronić *siebie* za pomocą interpretacji alegorycznej. Jakkolwiek było, Gatzemeier (2005:378) ma z całą pewnością rację, gdy proponuje następującą ocenę alegorezy Metrodora: „Die Intention dieser Allegorese ist nicht nur die ‚Rettung‘ Homers, sondern auch (und vor allem) die ‚Rettung‘ der Philosophie”. Opinia Gatzemeiera doskonale zgadza się z główną tezą niniejszego rozdziału: celem Metrodora była promocja (tudzież: „Rettung”) filozofii raczej aniżeli apologia poety.

są jedynie alegoriami określonych konfiguracji elementów, podczas gdy z bohaterów żaden nie istniał naprawdę. Sprowadzenie bogów do żywiołów, a także odmówienie realnego istnienia herosom jednoznacznie świadczą o tym, że celem interpretacji Metrodora nie była obrona poety (tudzież reprezentowanego przezeń światopoglądu), ale raczej racjonalizacja oraz związana z nią demitologizacja ówczesnej wizji świata: Metrodor ewidentnie uznawał boski nimb otaczający Olimpijczyków i herosów za produkt myślenia przedfilozoficznego, które tylekroć ucieka się do sił nadprzyrodzonych, ilekroć nie jest w stanie wyjaśnić danego zjawiska za pomocą przyczyn czysto naturalnych. Potwierdza to zresztą bodajże najśłynniejsza interpretacja alegoryczna zaproponowana przez Metrodora.

Hezychiusz przekazuje nam tylko tyle (DK 61 4), że „Metrodor nazwał alegorycznie Agamemnona eterem” (Ἀγαμέμνονα τὸν αἰθέρα Μητροδόωρος εἶπεν ἀλληγορικῶς). Jednakże świadectwo to w istotny sposób uzupełnia Filodem, wedle którego (ibid.) Metrodor powiedział, że:

Agamemnon jest eterem, Achilles – słońcem, Helena – ziemią, Aleksander – powietrzem, Hektor – księżycem i pozostali nazwani zostali analogicznie do tychże. Natomiast spośród bogów Demeter jest wątrową, Dionizos – śledzioną, a Apollon – woreczkiem żółciowym (τὸν Ἀγαμέμνονα μὲν αἰθέρα εἶναι, τὸν Ἀχιλλέα δ' ἥλιον, τὴν Ἑλένην δὲ γῆν καὶ τὸν Ἀλέξανδρον ἀέρα, τὸν Ἑκτορα δὲ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀναλόγως ὠνομάσθαι τούτοις. τῶν δὲ θεῶν τὴν Διήμητρα μὲν ἦπαρ, τὸν Διόνυσον δὲ σπλῆνα, τὸν Ἀπόλλω δὲ χολήν).

Ponownie widzimy zatem, że intencją Metrodora nie jest bynajmniej apologia Homera: alegoreta ten otwarcie dąży do zastąpienia konwencjonalnej mitologii bardziej racjonalnym obrazem świata. W proponowanej przez niego wykładni herosi sprowadzeni zostają do ciał niebieskich, podczas gdy bogowie utożsamieni zostają z ludzkimi organami. Powyższa interpretacja herosów i bogów świadczy o wybitnie racjonalistycznym charakterze alegorezy Metrodora. Jak w literaturze przedmiotu panuje powszechna zgoda co do tego, iż alegoreza Metrodora bazuje na ustaleniach szkoły Anaksagorasa, tak niniejszym przyjrzeć musimy się temu, w jaki sposób alegoryczne interpretacje Metrodora wykorzystują fizyczne i medyczne koncepcje szkoły jego nauczyciela¹⁹³.

¹⁹³ Spośród znanych mi prac jedynie Wehrli (1928:92–94) odmawia uznania (w moim przekonaniu oczywistego) związku między alegorezą Metrodora i filozofią Anaksagorasa. Wehrli (1928:94) zdawkowo odrzuca propozycję Nestlego (1907), nie oferując jednak w zamian żadnej konstruktywnej alternatywy. Ponieważ Wehrli (1928:93) ogranicza się jedynie do odnotowania „fantastyczności” interpretacji Metrodora, proponowane przezeń ujęcie alegorezy Metrodora uznać niestety

Za Anaksymenese (DK 13 A 5) Anaksagoras przedstawił bardzo podobny cykl kosmogonicznych przekształceń chmur oraz wody w ziemię i kamienie (DK 59 B 16). Powstrzymując się od wyczerpującego omówienia złożonej kosmologii Anaksagorasa, odnotuję jedynie, że dla zrozumienia przytoczonej wyżej alegorezy Metrodora najistotniejsze wydają się dwa fundamentalne założenia Anaksagorejskiej fizyki (por. np. Buffière 1956:127–128 i Richardson 2006:68). Po pierwsze, Anaksagoras utrzymywał (DK 59 A 42, 3), że:

Ziemia jest kształtu płaskiego, a w górze trwa zawieszona dzięki [swej] wielkości, dzięki temu, że nie ma próżni oraz dzięki temu, że powietrze, będąc bardzo silnym, unosi ziemię na powierzchni (τὴν δὲ γῆν τῶι σχήματι πλατεῖαν εἶναι καὶ μένειν μετέωρον διὰ τὸ μέγεθος καὶ διὰ τὸ μὴ εἶναι κενὸν καὶ διὰ τὸν ἀέρα ἰσχυρότατον ὄντα φέρειν ἐποχουμένην τὴν γῆν).

Jak Anaksagoras umieszczał tedy ziemię w centrum wszechświata oraz uznawał, że w górze utrzymuje ją powietrze, tak Metrodor interpretuje ziemię jako Helenę, ponieważ jest ona centralną postacią wojny trojańskiej, Aleksandra zaś utożsamia on z powietrzem, ponieważ ten – *sit venia verbo* – „unosi” ją ze sobą. Co więcej, Anaksagoras zakładał także, że:

Słońce, księżyc i wszystkie gwiazdy są rozpalonymi kamieniami, otoczonymi przez wir eteru (ἥλιον δὲ καὶ σελήνην καὶ πάντα τὰ ἄστρα λίθους εἶναι ἐμπύρους συμπεριληφθέντας ὑπὸ τῆς αἰθέρος περιφορᾶς)¹⁹⁴.

W świetle tego, kim są Helena i Aleksander, eterem, który „otacza” słońce i gwiazdy, musi być Agamemnon, ponieważ jak eter rozpala i wprawia w ruch owe ciała niebieskie, tak Agamemnon wprawia w ruch złożoną maszynę wojny trojańskiej. W konsekwencji oczywista okazuje się interpretacja dwóch pozostałych ciał niebieskich, które Anaksagoras przedstawił jako rozpalone kamienie:

trzeba za bezwartościowe. Równie rozczarowujące okazują się rozważania Hammerstaedta (1998:28–32), który poprzestaje na kwestii autentyczności dostępnych nam świadectw (krytyczną ocenę przedstawia Califf 2003:27 przyp. 14). Przytłaczająca większość badaczy słusznie uznaje, że świadectwa, którymi dysponujemy, jednoznacznie potwierdzają istnienie związku między poszczególnymi interpretacjami alegorycznymi Metrodora a filozoficznymi koncepcjami szkoły Anaksagorasa. Porównaj na przykład Nestle (1907:503–510), Buffière (1956:125–132), Pépin (1976:99–101), Califf (2003:21–36), Obbink (2003:180), Struck (2004:28), Gatzemeier (2005:378), Richardson (2006:67–69) i Naddaf (2009:117).

¹⁹⁴ DK 59 A 42, 6. Alternatywnym tłumaczeniem występującego w oryginale συμπεριληφθέντας może być zaproponowane przez Jacka Langa (Kirk, Raven, Schofield 1999:374) „niesione dookola”.

słońcem musi być Achilles, a księżycem – Hektor, gdyż dwa najbardziej wyraziste ciała niebieskie muszą odpowiadać dwóm najbardziej wyrazistym postaciom wojny trojańskiej. Warto w tym miejscu odnotować fakt, iż sam Homer, opisując starcie Achillesa z Hektorem, przyrównuje blask bijący od zbroi Pelidy do słońca¹⁹⁵, a w jednym miejscu powiada wprost: „Achilles, zbroją świecący promiennie jak słońce na wysokości”¹⁹⁶.

Również zaproponowana przez Metrodora alegoryczna interpretacja bogów jako ludzkich organów ma swoje podłoże w filozofii Anaksagorasa: pomysł Metrodora, by utożsamiać śmiertelnych herosów z ciałami niebieskimi (tj. różnymi częściami wszechświata), a nieśmiertelnych bogów z ludzkimi organami (tj. różnymi częściami ludzkiego ciała), musiał bowiem zrodzić się pod wpływem głoszonego przez Anaksagorasa podobieństwa między makro- i mikrokosmosem¹⁹⁷. Spróbujmy prześledzić racje, które skłoniły Metrodora do alegorycznego sprowadzenia bogów do mikrokosmosu ludzkiego organizmu.

Najmniej problematyczne jest alegoryczne utożsamienie Apollona z woreczkiem żółciowym. Jednym z najsłynniejszych wątków *Iliady* jest bez wątpienia opowieść o pladze zesłanej przez Apollona na wojsko greckie: rozgniewany Fojbos bezlitośnie i gdzie popadnie miota swoje strzały na psy, muły, a także Bogu ducha winnych Achajów¹⁹⁸. W kontekście alegorezy Metrodora warto odnotować, że przesłanek dla metonimicznego utożsamienia Apollona z plagą dostarcza sam Homer, który każe Achillesowi powiedzieć, iż Greków wyniszcza w ten sposób „zaraza” (λοιμός)¹⁹⁹. Jak dzięki poecie wiemy zaś, że zaraza pochodzi od Apollona, tak Arystotelesowi zawdzięczamy informację, iż szkoła Anaksagorasa przyczyni

¹⁹⁵ Hom. *Il.* XXII 134–135. Występujące w oryginale χαλκός Franciszek Ksawery Dmochowski oddaje jako „puklerz”, natomiast Kazimiera Jeżewska tłumaczy dosłownie jako „spiż”.

¹⁹⁶ Hom. *Il.* XIX 397–398. Tłumaczenie Kazimiery Jeżewskiej.

¹⁹⁷ Porównaj na przykład Obbink (2003:180), Struck (2004:28), Richardson (2006:68) i Naddaf (2009:117). Zobacz także Kirk, Raven, Schofield (1999:369). Interpretowanie Homera przez pryzmat Anaksagorejskiej analogii między makro- i mikrokosmosem spowodowało, by posłużyć się sformulowaniem Gatzemeiera (2005:378), że: „[d]er gesamte Homerische Götterstaat wird somit zu einer Allegorie des menschlichen Organismus”.

¹⁹⁸ Hom. *Il.* I 43–67. Właśnie od tego szokującego motywu rozpoczyna swój apologetyczny traktat Heraklit Alegoreta (6, 3 – 16, 5). Porównaj Domaradzki (2011e:473–476).

¹⁹⁹ Hom. *Il.* I 61. Nie bez znaczenie wydaje się także fakt, iż bardzo często pojawiające się w *Iliadzie* słowo χόλος oznacza jednocześnie „żółć” i „gniew”. Porównaj na przykład Hom. *Il.* I 387, II 241, IV 23, VI 166, VIII 460, IX 436, 525, 553, 675, XIV 207, 306, XV 122, 217, XVI 30, 206, XVII 399, XVIII 108, 119, 322, XIX 16, XX 255.

„ciężkich chorób” upatrywała właśnie w woreczku żółciowym, który po przepełnieniu „rozlewa się na płuca, na żyły i na boki organizmu”²⁰⁰. Tak więc wedle szkoły Anaksagorasa źródłem „ostrych” (ὀξέων) chorób jest nadmiar żółci, która, wylewając się z woreczka żółciowego, rozprzestrzenia się po całym organizmie właśnie pod postacią choroby. Jasna staje się tym samym alegoryczna interpretacja zaproponowana przez Metrodora: opis Apollona godzącego strzałami w Danajów jest alegorią rozprzestrzeniania się epidemii (tj. rozlewania się żółci).

O ile znacznie bardziej problematyczna jest zaproponowana przez Metrodora alegoryczna interpretacja Demeter jako wątroby i Dionizosa jako śledziony, o tyle (prawdopodobnego) zaplecza dla tej alegorezy dostarczyły fizyczne koncepcje Anaksagorasa, Prodikosa i Diogenesa z Apollonii (por. np. Nestle 1907:510, Califf 2003:33 i Richardson 2006:68). Otóż Anaksagoras uznawał chleb i wodę za podstawowy pokarm dla wszystkich części składowych każdego organizmu: włosów, żył, tętnic, mięsa, ścięgien, kości (DK 59 A 46). Z kolei Prodikos – jak widzieliśmy – utrzymywał, że człowiek, ubóstwiwszy wszystkie „rzeczy pożyteczne” (τὰ ὠφελούνητα), uznał zarazem Demeter za personifikację chleba, a Dionizosa za personifikację wina (DK 84 B 5)²⁰¹. Tak więc wedle poglądów Anaksagorasa i Prodikosa swoistego rodzaju „budulcem” dla naszych żył, a także innych części ciała jest pokarm suchy (chleb), czyli Demeter, oraz pokarm wilgotny (woda tudzież wino), czyli Dionizos. W kontekście ówczesnych przekonań, stanowiących (prawdopodobne) zaplecze dla zaproponowanego przez Metrodora alegorycznego utożsamienia Demeter z wątrobą i Dionizosa za śledzioną, warto jeszcze odnotować, iż Diogenes z Apollonii (DK 64 B 6) za dwie „największe” czy też „najważniejsze” (μέγιστα) żyły uznał właśnie „śledzionową” (σπληνίτις) i „wątrobową” (ήπατιτις). Wydaje się zatem, iż w świetle wszystkich dotychczasowych ustaleń możemy zaryzykować stwierdzenie, że racji dla alegorycznego utożsamienia Demeter z wątrobą i Dionizosa ze śledzioną dostarczyły Metrodorowi rozpowszechnione w V w. p.n.e. koncepcje medyczne, wedle których wątroba i śledziona są jednymi z najważniejszych organów w ludzkim ciele.

Jak powyższe interpretacje alegoryczne wydają się w jednoznaczny sposób nawiązywać do głoszonego przez Anaksagorasa podobieństwa między makro-

²⁰⁰ Arist. *De part. anim.* 677a5–7 (= DK 59 A 105). Tłumaczenie Pawła Siwka.

²⁰¹ Califf (2003:33) zwraca uwagę na fakt, że frazę „ziarno Demeter” (Δημήτερος ἀκτῆ) scholia do *Iliady* (XXI 76) objaśniają jako „chleb” i „źródło życia”.

i mikrokosmosem, tak istnieje jeszcze jedno świadectwo (DK 61, 6), które potwierdza wpływ tej analogii na alegorezę Metrodora:

Uczniowie Anaksagorasa interpretują bogów mitycznych: Zeusa jako umysł, a Atenę jako sztukę, skąd też [pochodzi wers] „przy utracie rąk, znika Przemądra Atena” (ἐρμηνεύουσι δὲ οἱ Ἀναξαγόρειοι τοὺς μυθώδεις θεοὺς νοῦν μὲν τὸν Δία, τὴν δὲ Ἀθηνᾶν τέχνην, ὅθεν καὶ τὸ ‘χειρῶν ὀλλυμένων ἔρρει πολύμητις Ἀθήνη’).

Ponownie widzimy tutaj wpływ głoszonej przez Anaksagorasa analogii między makro- i mikrokosmosem. Jeszcze raz bowiem nieśmiertelni bogowie utożsamieni zostają z ludzkimi organami: Atena utożsamiona zostaje z rękoma (symbolizującymi sztukę), natomiast Zeus utożsamiony zostaje z umysłem (kierującym całym wszechświatem). W kontekście alegorycznej interpretacji Ateny przywołać musimy w tym miejscu świadectwo Arystotelesa, wedle którego Anaksagoras utrzymywał, że „człowiek jest dlatego najrozumniejszy (φρονιμώτατον) ze zwierząt, iż posiada ręce”²⁰². Natomiast w kontekście alegorycznej interpretacji Zeusa przywołać musimy słynną koncepcję inteligentnej siły organizującej wszechświat. Choć koncepcję tę omówię dokładniej przy okazji alegorezy Diogenesa z Apollonii (patrz podrozdział następny), to jednak warto tu nadmienić, że wedle Anaksagorasa (DK 59 B 12) boski Umysł wszystkim „rządzi” (κρατεῖ) i wszystko „uporządkował” (διεκόσμησε). Zgodnie z alegoryczną interpretacją Metrodora mądrość człowieka (Atena) objawia się poprzez działalność ludzkich rąk, natomiast mądrość świata (Zeus) objawia się za sprawą boskiego Umysłu wprowadzającego ład w kosmos. Jeśli świadectwo Syncellusa (DK 61, 6) uznamy tedy za wiarygodne, to wówczas ponownie stwierdzić musimy fakt, iż alegoreza Metrodora ukształtowała się pod ewidentnym wpływem filozofii Anaksagorasa. Zgodnie z fizycznymi poglądami swego nauczyciela Metrodor interpretował bowiem Zeusa jako „inteligencję kosmiczną” (νοῦς), a Atenę jako „inteligencję manualną” (τέχνη). Zeus, czyli Umysł, uporządkował świat, natomiast Atena, czyli sztuka, umożliwiła człowiekowi stworzenie kultury, które wyniosła go ponad świat zwierzęcy (ręce są však nierozdzielnie związane ze sztuką, którą symbolizuje właśnie Atena).

Podsumowując, możemy stwierdzić, iż przytoczone wyżej świadectwa jednoznacznie dowodzą, że alegoreza Metrodora wykorzystuje ustalenia poczynione w obrębie szkoły Anaksagorasa. Zaproponowane przez Metrodora alegoryczne

²⁰² Arist. *De part. anim.* 687a7–9 (= DK 59 A 102). Tłumaczenie Pawła Siwka. Porównaj Buffière (1956:130) i Richardson (2006:68).

utożsamienie śmiertelnych herosów z ciałami niebieskimi (tj. różnymi częściami wszechświata) i nieśmiertelnych bogów z ludzkimi organami (tj. różnymi częściami ludzkiego ciała) bazuje na głoszonym przez Anaksagorasa podobieństwie między makro- i mikrokosmosem. Alegoreza Metrodora nie ma przy tym charakteru apologetycznego: jej celem nie jest obrona, ale racjonalizacja obrazu świata zawartego w poematach Homera. Zgodnie z konwencją przyjętą w niniejszej pracy możemy zaryzykować stwierdzenie, że alegoreza Metrodora ma charakter instrumentalny. Alegoreta ten wykorzystuje bowiem tradycyjną mitologię w celu propagowania fizyki Anaksagorasa. Inaczej mówiąc, Metrodor powołuje się na autorytet poety jedynie po to, aby w ten sposób zobrazować tudzież uwiarygodnić wywrotową koncepcję swego nauczyciela.

Interpretując Homera za pomocą kosmologicznych i medycznych teorii szkoły Anaksagorasa, Metrodor w oczywisty sposób demitologizuje ówczesną wizję świata. Herosi oraz bogowie pozbawieni zostają otaczającego ich boskiego nimbu (jak podkreślałem wyżej, nimb ten okazuje się być produktem myślenia przedfilozoficznego). W konsekwencji alegoreza Metrodora ewidentnie wspiera proces filozoficznego przekształcania mitu w logos. Przypomnijmy, że główna teza niniejszego rozdziału głosi, iż alegorezę traktować należy jako stadium przejściowe między mityczną a filozoficzną wykładnią świata. Nie będzie wszak przesadą stwierdzenie, że poddanie mitu interpretacji alegorycznej nieuchronnie wiąże się z pewną jego korektą, a racjonalizacja mitu zakłada gotowość do jego (przynajmniej częściowego) odrzucenia. Na podstawie wszystkiego, co zostało dotąd powiedziane, jasno stwierdzić musimy, że Metrodor nie tylko wykorzystywał mity w celu propagowania filozofii Anaksagorasa, ale jednocześnie przekształcał je, partycypując tym samym w procesie zmieniania ówczesnego systemu wierzeń: alegoryzowanie tradycyjnej mitologii nieodzownie pociągało wszak za sobą postępującą erozję treści mitycznych.

Jak alegoreza Metrodora z całą pewnością wspierała zatem zapoczątkowany przez pierwszych badaczy natury proces racjonalizacji ówczesnego obrazu świata, tak jego działalność hermeneutyczna inspirować mogła jednocześnie innych interpretatorów poezji Homera. Chociaż z racji ubóstwa zachowanych świadectw nie możemy stwierdzić z całą pewnością, że alegoreza Metrodora wywarła jakikolwiek *bezpośredni* wpływ na innych alegoretów, to jednak przytoczone wyżej świadectwa wskazują na istnienie pewnego istotnego powinowactwa między alegorezą Metrodora a alegorezą Diogenesa z Apollonii. W kontekście proponowanego przez Metrodora alegorycznego utożsamienia Demeter z wątrobą i Dionizosa za śledzioną odnotowałem bowiem wyżej fakt, że inspiracji dla owej alegorezy mogła dostarczyć głoszona przez Diogenesa koncepcja dwóch najważniejszych żył (śledzionowej

i wątrobowej). Natomiast w kontekście proponowanej przez Metrodora alegorycznej interpretacji Zeusa warto w tym miejscu zwrócić uwagę na następującą okoliczność: jak Metrodor utożsamiać miał Zeusa z umysłem Anaksagorasa, tak Diogenes utożsamiał Kronidę z powietrzem Anaksymenesa. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

4. Diogenes z Apollonii

Podstawowe świadectwo na temat alegorezy Diogenesa z Apollonii przekazuje nam Filodem (DK 64 A 8), wedle którego:

Diogenes chwali Homera za to, że [ten] rozprawiał o bóstwie nie mitycznie, lecz prawdziwie. Twierdzi on bowiem, że [poeta] uznaje powietrze za Zeusa, gdy mówi, że Zeus wie wszystko (Διογένης ἐπαινεῖ τὸν Ὀμηρον ὡς οὐ μυθικῶς ἀλλ' ἀληθῶς ὑπὲρ τοῦ θεοῦ διειλεγμένον. τὸν ἄερα γὰρ αὐτὸν Δία νομίζειν φησί, ἐπειδὴ πᾶν εἰδέναι τὸν Δία λέγει).

Diogenes, tak jak Metrodor, był uczniem Anaksagorasa. W konsekwencji fakt, iż Diogenes i Metrodor proponowali zbliżone interpretacje alegoryczne zostanie tutaj potraktowany jako kolejne potwierdzenie tezy o istnieniu *niepodważalnego* związku między filozofią przyrody a alegorezą w V w. p.n.e. (por. Domaradzki 2010a:242–245). Pragnąc zaś wyjaśnić podobieństwo alegorezy Metrodora i Diogenesa, musimy przede wszystkim podkreślić, że Diogenes starał się pogodzić koncepcję Anaksymenesa z koncepcją Anaksagorasa. Dla zrozumienia proponowanej przez Diogenesa alegorycznej interpretacji Zeusa kluczowe jest bowiem ustalenie tego, co Diogenes przejął od Anaksymenesa i Anaksagorasa.

O koncepcji Anaksymenesa wspominałem już przy okazji alegorezy Teagenesa. Obecnie nadmienię jedynie skrótowo o tych jej założeniach, które pozostają w bezpośrednim związku z alegorezą interesującą mnie tutaj. Przede wszystkim Anaksymenes uczynił powietrze zasadą wszechrzeczy, sugerując, że wszystko powstaje w wyniku jego rozrzedzania tudzież zagęszczania się: jak widzieliśmy, to właśnie zjawiska rozrzedzenia i kondensacji umożliwiły filozofowi opisanie skomplikowanych transformacji powietrza ze stanu lotnego przez ciekły aż po stały (DK 13 A 5). Następnie Anaksymenes postulował także istnienie analogii między powietrzem konstytuującym duszę indywidualnego człowieka a „tchnieniem” czy też „duchem” całego wszechświata:

Jak nasza dusza, mówi, będąc powietrzem, trzyma nas razem i kieruje nami, tak cały świat otacza tchnienie i powietrze (οἶον ἢ ψυχὴ, φησίν, ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει)²⁰³.

Powietrze jest zatem u Anaksymenesa czymś znacznie więcej aniżeli tylko materialem czy tworzywem, z którego składa się wszechświat: jest ono także przyczyną życia. Anaksymenes zakłada mianowicie, że powietrze ożywia tak pojedynczego człowieka, jak i cały świat. Koncepcja powietrza ożywiającego zarazem mikro- i makrokosmos naturalnie prowadzi do uznania boskości powietrza. Właśnie dlatego Anaksymenes podkreśla (DK 13 A 7), że z powietrza „rodzą się rzeczy, które powstają, [już] powstały i [dopiero] będą, a także bogowie i rzeczy boskie” (τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι), po czym uznawszy (DK 13 A 10) powietrze za „boga” (θεός), filozof – jak przekazuje Augustyn – wyrokuje wprost (ibid.), że bogowie nie stworzyli powietrza, „tylko sami z powietrza powstałi” (*sed ipsos ex aere ortos*). Już powyższe świadectwa prowadzą zatem do wniosku, iż skoro wszystko, od nieożywionej materii aż po bogów, zawdzięcza swoje istnienie wszechobecnemu powietrzu, to zgoła naturalne okazuje się alegoryczne utożsamienie boskiego powietrza z życiodajnym Zeusem.

Natomiast jeśli chodzi o Anaksagorasa, to najważniejsza dla zrozumienia przytoczonej wyżej alegorezy Diogenesa jest oczywiście jego słynna koncepcja rozumnej siły porządkującej kosmos. Również bowiem *nous* Anaksagorasa cieszy się wszystkimi przymiotami bóstwa. W kontekście interesującej nas tutaj alegorezy Diogenesa odnotujmy jedynie, że wedle Anaksagorasa Umysł jest „nieskończony i samowładny” (ἄπειρον καὶ αὐτοκρατές), „posiada całą wiedzę o wszystkim i moc największą” (γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον), wszystkim „rządzi” (κρατεῖ), wszystko „poznał” (ἔγνω) i wszystko „uporządkował” (διεκόσμησε)²⁰⁴. Swoją koncepcją boskiego Umysłu zarządzającego kosmosem Anaksagoras z całą pewnością najbardziej ze wszystkich przedsokratyków zbliżył się do koncepcji bytu niematerialnego i niecielesnego, mimo iż pozostał on w obrębie naturalistycznej tradycji, która nie odróżniała rzeczywistości materialnej od duchowej (por. np. Barnes 1982:319 i Reale 1994:186–188). Najważniejsze z perspektywy niniejszych rozważań jest oczywiście to, że w ujęciu Anaksagorasa boski Umysł,

²⁰³ DK 13 B 2. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Jacka Langa (Kirk, Raven, Schofield 1999:163).

²⁰⁴ DK 59 B 12. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Jacka Langa (Kirk, Raven, Schofield 1999:358).

niczym Zeus, wszystko wie i wszystkim włada. W ten sposób przechodzimy do koncepcji samego Diogenesa.

Łącząc koncepcję Anaksymenesa z koncepcją Anaksagorasa, Diogenes z jednej strony przyjął, że powietrze jest fundamentalną zasadą wszechświata, z drugiej zaś przypisał powietrzu inteligencję. Jak powietrze jest tedy wedle Diogenesa (DK 64 A 4) „pierwszym elementem” (τὸ πρῶτον στοιχεῖον), tak filozof uznaje jednocześnie (DK 64 A 5), że powietrze musi „być nieskończone i wieczne” (ἄπειρον εἶναι καὶ αἰδίων). Z racji zaś tego, że dla ludzi oraz wszelkich stworzeń powietrze (DK 64 B 4) „jest [życiodajną] duszą i inteligencją” (καὶ ψυχὴ ἐστὶ καὶ νόησις), Diogenes podkreśla dalej (DK 64 B 5), że powietrze nie tylko „posiada inteligencję” (τὴν νόησιν ἔχον), lecz także „wszystkimi rządzi i wszystkiemu panuje” (πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν), „wydaje się bogiem” (θεὸς δοκεῖ εἶναι), „wszędzie dociera, wszystkim zarządza i we wszystkim jest” (ἐπὶ πᾶν ἀφίχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι). Przekonanie Diogenesa o boskości powietrza potwierdza również Augustyn, który przekazuje (DK 64 A 8), że Diogenes uznawał, iż powietrze „uczestniczy w boskim rozumie” (*esse compotem divinae rationis*).

Jak dotąd Diogenes jedynie podsumował poglądy Anaksymenesa i Anaksagorasa: powietrze jest bogiem, a o jego boskości świadczą takie przymioty jak nieograniczoność, wieczność, życiodajność, inteligencja, wszechwładność i wszechobecność. Wszelako Diogenes szczególnie akcentował okoliczność, iż boskie powietrze zarządza kosmosem w sposób najlepszy z możliwych. Filozof zastrzegając bowiem (DK 64 B 3), że „bez inteligencji” (ἄνευ νοήσιος) nic nie mogłoby „mieć miary” (μέτρα ἔχειν), wskazując przy tym na zimę, lato, noc, dzień, deszcze, wiatry czy wreszcie dni pięknej pogody. Tak więc Diogenes nie zadowala się stwierdzeniem, że zasada porządkująca świat jest źródłem wszelkiego życia. Zasada ta musi być jednocześnie obdarzona inteligencją, ponieważ w przeciwnym razie nie mogłaby *właściwie* zarządzać kosmosem. Diogenes proponuje tedy *teleologiczną* interpretację kosmosu: wszystkie zjawiska i procesy w przyrodzie mają swój określony porządek („miarę”), ponieważ wszechświat został celowo zaprojektowany przez boską inteligencję. Ta celowość natury objawia się właśnie w zdumiewającej harmonii, jaka panuje między poszczególnymi porami roku i dnia, a także wszelkimi zjawiskami meteorologicznymi.

Powróćmy teraz do zaproponowanego przez Diogenesa alegorycznego utożsamienia Zeusa z powietrzem. Biorąc pod uwagę dotychczasowe ustalenia, jasno możemy stwierdzić, że jak powietrze Anaksymenesa oraz Umysł Anaksagorasa posiadają wszystkie nieodzowne atrybuty bóstwa, tak również inteligentne powietrze Diogenesa cieszy się tymi samymi przymiotami, które tradycyjna reli-

gia przypisywała Zeusowi. Był wszak Zeus najpotężniejszym władcą bogów i ludzi, który rządził pogodą, niebem i wszelkimi zjawiskami niebieskimi (zwłaszcza deszczami, piorunami, błyskawicami, grzmotami, gradem i śniegiem), a także utrzymywał na świecie wszelki porządek, ład i sprawiedliwość²⁰⁵.

Przypomnieć warto, że przytoczone na samym wstępie rozważań świadectwo Filodema (DK 64 A 8), informuje nas, iż Diogenes uzasadniał swoją alegoryczną interpretację Zeusa, tym, że „Zeus wie wszystko” (πάν εἰδέναι τὸν Δία). Obecnie możemy zatem zaryzykować stwierdzenie, że alegoreza Diogenesa (najprawdopodobniej) opierała się na postulowanej przez filozofa analogii między wszechwiedzą Zeusa (por. *Il.* XXIV 88) a wszechobecnością inteligentnego powietrza (por. DK 64 B 5). Jak również pozostały atrybuty Diogenesowego powietrza (wieczność, wszechwładność itd.) z łatwością odnaleźć można u Zeusa, tak szczególnie warto odnotować fakt, że Grecy bardzo często utożsamiali Zeusa z Opatrznością²⁰⁶. Aspekt ten jest o tyle istotny, iż taka koncepcja Zeusa mogła (przynajmniej częściowo) ukształtować zaproponowaną przez Diogenesa *teleologiczną* interpretację świata: jak kosmosem rządzi inteligentny Zeus-Powietrze, tak celowość jego rządów unacznia rozumna organizacja poszczególnych pór roku i zjawisk meteorologicznych.

Zgodnie z alegoryczną interpretacją Diogenesa Zeus jest zatem personifikacją powietrza. Filozoficzne przesłanki tej alegorezy są bardzo wyraźne. Warto jednak pokusić się jeszcze o ocenę kulturowej doniosłości hermeneutycznej działalności Diogenesa. Tutaj poczynię dwie uwagi. W kontekście interesującej mnie w niniejszej pracy poznawczej funkcji alegorii warto przede wszystkim podkreślić, że Diogenes był filozofem przyrody, który sięgnął po alegorezę, aby w ten sposób zobrazować swą koncepcję inteligentnego powietrza: alegoryczne przyrównanie abstrakcyjnej siły kosmicznej do powszechnie znanego wyobrażenia Zeusa z pewnością przyczyniało się do uprzystępnienia tudzież uwiarygodnienia prezentowanej w ten sposób koncepcji fizycznej.

Po drugie, alegoreza Diogenesa, podobnie jak miało to miejsce w przypadku Metrodora, kontestowała tradycyjną religię oraz leżący u jej podstaw obraz świata. Niepodobna wszak zaprzeczyć temu, iż sprowadzenie Zeusa do powietrza

²⁰⁵ Porównaj na przykład Grimal (1987:361–362), Kubiak (1997:133–135), Grant, Hazel (2000:287–288) i Kerényi (2002:99).

²⁰⁶ Stoicy na przykład w pełni zamiennie posługiwali się imieniem *Zeusa* oraz pojęciem *Opatrzności* (por. Domadzki 2012a).

(personifikowanego z racji swej wszechobecności i wszechwiedzy) pociągało za sobą zakwestionowanie uświęconej tradycją wizji bóstwa. W tym kontekście trzeba wspomnieć o przedstawionej przez Arystofanesa słynnej karykaturze filozofii Diogenesa. Wiadomo wszak, że występujący w *Chmurach* Sokrates chełpi się tym, iż mieszał „rozrzedzoną inteligencję (τὴν φροντίδα | λεπτήν) z podobnym do niej powietrzem” (τὸν ὁμοίον ἄερα)²⁰⁸, następnie filozof modli się (264–265) do „niezmierzonego Powietrza” (ἀμέτρητ’ Ἀήρ) oraz do „Isniącego Eteru” (λαμπρός τ’ Αἰθήρ), kategoriście wyrokuje (367), iż „nie ma Zeusa” (οὐδ’ ἔστι Ζεὺς), po czym zastępuje (380) szacownego Olimpijczyka „wirem eteru” (αἰθέριος δῖνος).

Przytoczone wyżej wersy ukazują Arystofanesa szydzącego z filozofów przyrody, którzy w miejsce czcigodnych bogów wprowadzają takie podejrzane byty jak powietrze czy eter. Ten satyryczny opis fizyki przedsokratejskiej doskonale odzwierciedla nastawienie, z jakim musiała spotkać się alegoryczna reinterpretacja tradycyjnej religii. Krytyka Arystofanesa potwierdza zatem tezę, że Diogenes z Apollonii, podobnie jak Metrodor, wczytywał w Homera poglądy Anaksagorasa, ażeby w ten sposób zastąpić naiwny obraz świata pierwszych poetów jego bardziej racjonalną wykładnią. Podobnie jak Metrodor, Diogenes był racjonalistą, którego alegoreza nie miała bynajmniej charakteru apologetycznego. Intencją Diogenesa nie była wszak obrona autorytetu Homera, ale raczej jego wykorzystanie w celu rozprzęgania fizyki Anaksagorasa. Alegoreta ten powoływał się zatem na tradycyjną mitologię jedynie po to, aby w ten sposób uwierzytelnić obrazoburczą koncepcję swego nauczyciela. W konsekwencji Diogenesowi, podobnie jak i Metrodorowi, przypisać musimy niekwestionowany udział w procesie filozoficznego przekształcania mitu w logos.

Podsumujmy. Omówione wyżej interpretacje alegoryczne autorstwa Metrodora i Diogenesa wyraźnie pokazują, że w V wieku p.n.e. fizyczna interpretacja świata oraz alegoryczna interpretacja poezji przeplatały się wzajemnie. Ponieważ obaj ci filozofowie byli uczniami Anaksagorasa, całkowicie naturalne było dla nich potraktowanie poezji Homera jako alegorycznej prefiguracji fizycznych i kosmologicznych koncepcji ich nauczyciela. Metrodor i Diogenes reinterpretowali tradycyjną mitolo-

²⁰⁷ Porównaj na przykład Buffière (1956:91), Kirk, Raven, Schofield (1999:439 przyp. 23), Narecki (1999:232), Reale (1994:190 przyp. 1, 207 przyp. 10 i 213) oraz Struck (2004:41). W moim przekonaniu Vander Waerdt (1994) ostatecznie wykazał, że Sokrates Arystofanesa reprezentuje poglądy Diogenesa z Apollonii. Betegh (2004:306–324 i 377 przyp. 18) skłania się natomiast ku kandydaturze Archelaosa z Aten.

²⁰⁸ Ar. *Nub.* 229–230. Tłumaczenie Jacka Langa (Kirk, Raven, Schofield 1999:439 przyp. 23).

gię i religię w zgodzie z ustaleniami nowej nauki: jak alegoreci ci starali się dotrzeć do czysto naturalnych przyczyn alegorycznie ukrytych pod płaszczkiem naiwnej mitologii, tak ich hermeneutyczna działalność walnie przyczyniała się do procesu racjonalizowania ówczesnego obrazu świata. Jeśli zgodzimy się co do tego, iż paralelny rozwój filozofii przyrody i alegorezy pociągał za sobą postępujące oczyszczanie ówczesnej wizji kosmosu ze wątków nadprzyrodzonych, animistycznych i antropomorficznych, to wówczas stwierdzić możemy, że owa postępująca racjonalizacja była wspólnym dziełem tak pierwszych badaczy natury, jak i alegoretów.

Metrodor i Diogenes przedstawiali Homera jako mędrca, który, antycypując fizyczne ujęcie kosmosu, alegorycznie przedstawił je w swoich poematach. Interpretując Homera, obaj ci alegoreci starali się pokazać, że właściwe odczytanie słów poety przyczyni się do lepszego zrozumienia pochodzenia i struktury kosmosu. W konsekwencji alegoryczne interpretacje proponowane przez Diogenesa i Metrodora pokazują, że rozwój alegorezy był nierozzerwalnie związany z poszukiwaniem filozoficznych koncepcji w poezji Homera. Trudno oczywiście ponad wszelką wątpliwość stwierdzić, czy myśliciele ci rzeczywiście zakładali, że naiwna mitologia pierwszych poetów jest *zamierzoną* alegorią fizyki Anaksagorasa. Osobiście skłaniam się ku przekonaniu, iż alegoreci ci traktowali poezję Homera czysto *instrumentalnie*: z jednej strony wykorzystywali ją do zobrazowania abstrakcyjnych koncepcji filozoficznych, a z drugiej poddawali w ten sposób racjonalizacji ówczesny obraz świata. Jakkolwiek było, nie ulega wątpliwości, iż hermeneutyczna działalność Metrodora i Diogenesa ilustruje niezwykle wymowną symbiozę między fizyczną interpretacją świata a alegoryczną interpretacją poezji. Fakt, iż w swoich interpretacjach Homera obaj alegoreci pozostawali pod przemożnym wpływem fizyki Anaksagorasa, ponownie skłania tedy do przypuszczenia, że paralelny rozwój filozofii i alegorezy w V w. p.n.e. świadczy nie tylko o istnieniu ścisłego związku między tymi dwoma praktykami, ale także sugeruje istnienie poważnego udziału alegorezy w złożonym procesie filozoficznego przekształcenia mitu w logos.

5. Papirus z Derveni

Nasze informacje na temat alegorezy Teagenesa, Metrodora i Diogenesa (a także wielu innych alegoretów) pochodzą ze źródeł mniej lub bardziej niepewnych: jak widzieliśmy w poprzednich rozdziałach, odnośne świadectwa są często na tyle fragmentaryczne i zapośredniczone, iż poszczególni badacze skłonni są w ogóle podawać ich wiarygodność w wątpliwość. Natomiast papirus z Derveni jest świa-

dectwem bezpośrednim o autentyczności niepodważalnej. Okoliczność ta stanowi o jego niemożliwej wręcz do przecenienia wartości dla wszelkich rozważań nad początkami praktyki interpretacji alegorycznej.

Powyższe nie oznacza oczywiście, iż wśród badaczy alegorezy panuje konsensus odnośnie do tego, czym jest ten zabytek antycznej hermeneutyki i jak należy go rozumieć. W niniejszym rozdziale pokuszę się o udzielenie odpowiedzi na te pytania, próbując jednocześnie zdać sprawę z (przynajmniej niektórych) problemów związanych z interpretacją papirusu derweńskiego. Na wstępie moich rozważań należy jednak zaznaczyć, że choć papirus z Derveni dostarcza nam wielu bezcennych informacji na temat orfizmu, ówczesnego systemu wierzeń, a także konkretnych obrządków i rytuałów, to jednak w niniejszej pracy skoncentruję się przede wszystkim na roli, jaką w papirusie tym odgrywa praktyka interpretacji alegorycznej. W konsekwencji rozważania moje skupią się na wyraźnie tutaj widocznym związku alegorezy z filozofią przyrody oraz dobitnie sformułowanym przekonaniu o poznawczej wartości języka figuratywnego. Z racji koniecznych ograniczeń zmuszony będę niestety pominąć szereg kwestii, których wyczerpujące omówienie byłoby możliwe jedynie w odrębnym opracowaniu monograficznym.

5.1. Problem rekonstrukcji

Papirus derweński znaleziony został w styczniu 1962 roku w trakcie prac archeologicznych prowadzonych w miejscowości Derveni, znajdującej się w pobliżu Salonik²⁰⁹. Większość papirologów datuje tekst papirusu na drugą połowę IV wieku p.n.e., zaś Tsantsanoglou i Parássoglou (1988:125) proponują konkretnie lata 340–320 p.n.e.²¹⁰. Równie dokładne określenie czasu, w którym powstała wyłożona w papirusie koncepcja, nastręcza już pewne problemy. Jeszcze bardziej problematyczne okazuje się ustalenie intencji autora papirusu, jego tożsamości i przynależności do tej czy innej szkoły filozoficznej. Kwestie te mają zaś kapitalne znaczenie

²⁰⁹ Szczegółowe omówienie historii owego znaleziska przedstawiają: Betegh (2004:56–73), Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou (2006:1–10) i Nowak (2008:13–23).

²¹⁰ Porównaj też Funghi (1997:26), Bernabé (2002:92, 2007:99), Betegh (2004:61, 2007:135–136), Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou (2006:9), Frede (2007:10) i Nowak (2008:17).

nie tylko przy interpretowaniu papirusu, lecz także przy opracowywaniu jego edycji krytycznej²¹¹.

Pierwszym problemem jest oczywiście tożsamość autora papirusu. Badacze prześcigają się tutaj w pomysłowości. Z dotychczas zgłoszonych kandydatur warto wymienić Epigenesa²¹², Eutyfrona²¹³, Stezymbrota z Tasos²¹⁴, Diogenesa z Apollonii i Diagorasa z Melos²¹⁵, a także Metrodora i Prodikosa²¹⁶. Mimo usilnych starań rzeczników żadna z tych propozycji nie spotkała się z powszechnym uznaniem i tożsamość autora papirusu wciąż pozostaje (niezwykle zresztą frapującą) zagadką²¹⁷. W niniejszej pracy powstrzymam się od przypisywania autorowi derweńskiemu konkretnej tożsamości, ponieważ uważam, że ubóstwo świadectw, jakimi dysponujemy, nie upoważnia do takowych spekulacji. W kontekście interesującego mnie tutaj związku między filozofią i alegorezą poprzestanę jedynie na odnotowaniu niekwestionowanego długu autora papirusu wobec filozoficznych

²¹¹ Wystarczy choćby pobieżnie zestawić ze sobą następujące edycje i tłumaczenia: Laks, Most (1997), Janko (2002) (polskie tłumaczenie Kulig 2005), Betegh (2004), Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou (2006) i Janko (2008). W swoich wyjściowych hipotezach wymienieni badacze papirusu różnią się w kwestiach dotyczących intencji alegorety derweńskiego oraz jego stosunku do orfizmu i filozofii. Różnice te znajdują oczywiście swoje odzwierciedlenie w odmiennych edycjach i tłumaczeniach papirusu z Derveni. Okoliczność tę trafnie odnotowuje Kolakowska (2011), która jednocześnie oferuje polskie tłumaczenie (przysparzających największych trudności interpretacyjnych) pierwszych sześciu kolumn papirusu w edycji Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou (2006) i Janko (2008). Jak zaznaczałem (porównaj wyżej przypis 10), w niniejszej pracy papirus derweński cytuję wedle edycji Kouremenos, Parássoglou Tsantsanoglou (2006).

²¹² Kapsomenos (1964/1965:12).

²¹³ Kahn (1973:156 przyp. 6) i Kahn (1997). Porównaj też Rangos (2007:37 przyp. 5).

²¹⁴ Burkert (1986). Struck (2004:30) uznaje sugestię Burkerta za „tantalizing”.

²¹⁵ Janko (1997:63–66, 80–87 i 2001:3–4) odnotowuje istotne podobieństwa między koncepcją Diogenesa z Apollonii i autora z Derveni, wszelako autorstwo papirusu przypisuje on w ostatecznym rozrachunku Diagorasowi z Melos. Porównaj także Janko (2002:1). Zdecydowaną krytykę koncepcji Janko (1997 i 2001) oferuje Betegh (2004:373–380). Warto odnotować fakt, iż pierwszym badaczem, który zgłosił kandydaturę Diagorasa, był Rusten (1985:140), co zresztą przynajmniej sam Janko (2001:6 przyp. 22).

²¹⁶ W kwestii tych dwóch ostatnich propozycji porównaj Betegh (2004:64 przyp. 27). Zobacz też Bernabé (2002:97 przyp. 29). Sider (1997:138) wyklucza co prawda Metrodora, ale wskazuje na kogoś z Lampsakos.

²¹⁷ Najbardziej wyczerpujące omówienie kwestii autorstwa papirusu wraz z omówieniem poszczególnych kandydatur oferuje Betegh (2004:278–380). Najbardziej optymistyczne stanowisko zajmuje w tej kwestii Janko (1997, 2001, 2002). Krytykę tej propozycji przedstawia Betegh (2004:373–380). Najbardziej sceptyczne stanowisko w tej materii zajmuje Kouremenos (Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou 2006:59), wedle którego „attempting to identify the author in the light of the available evidence seems to be an exercise of rather low epistemic value”. Sceptyczne stanowisko zajmuje w tej materii także Betegh (2004:64).

koncepcji Anaksagorasa i Diogenesa z Apollonii, przyjmując w związku z powyższym, że ideowo papirus derweński umieszczać należy na przełomie V i IV wieku p.n.e. Zakładam tedy, iż sam tekst pochodzi z około 400 p.n.e., a będąca przedmiotem interpretacji alegorycznej teogonia orficka – z około 500 p.n.e.²¹⁸.

Kolejną kwestią o fundamentalnym znaczeniu dla właściwego zrozumienia papirusu derweńskiego są intencje jego autora. Kwestia ta jest ściśle związana z (wciąż ostatecznie nieustaloną) strukturą samego papirusu oraz (światopoglądowo uwarunkowanymi) zainteresowaniami każdego badacza. Zasadniczo kolumny I–VI oraz XX traktują o szeroko rozumianej instytucji misterii i oczyszczających obrzędów, podczas gdy kolumny pozostałe poświęcone zostały omówieniu poematu Orfeusza oraz przedstawieniu złożonej kosmologii inspirowanej głównie fizyką Anaksagorasa i Diogenesa z Apollonii. Nie będzie przesadą stwierdzenie, iż każda interpretacja papirusu z Derveni jest w dużej mierze uzależniona od tego, czy odnośne ujęcie koncentruje się właśnie na: 1) problematyce misterii, 2) treści samego poematu Orfeusza, czy też wreszcie 3) kosmologii autora derweńskiego. O ile możliwe są tutaj oczywiście najróżniejsze konfiguracje pośrednie łączące poszczególne aspekty papirusu, o tyle w badaniach nad papirusem derweńskim pojawiło się całe multum propozycji, których z racji koniecznych ograniczeń nie mogę tutaj ani wyliczać, ani tym bardziej w rzetelny sposób omawiać. Wydaje się jednak, że papirus derweński należy (w miarę możliwości) traktować całościowo, ponieważ koncentracja na tylko jednym z wyżej wymienionych aspektów skutkować może wypaczonym obrazem intencji alegorety derweńskiego.

Jak podkreślałem wyżej, w niniejszym rozdziale istotna jest dla mnie przede wszystkim rola, jaką w papirusie derweńskim odgrywa praktyka interpretacji alegorycznej. Chociaż z racji koniecznych ograniczeń pominę tutaj szereg kwestii, to jednak spróbuję uwzględnić zarówno problem misterii, treści samego poematu Orfeusza, jak i wreszcie filozofii autora derweńskiego. Rozważania moje rozpoczną od wykazania, że dla autora papirusu alegoria jest problemem poznawczym (a nie tylko stylistycznym). Następnie przejdę do (szkicowego) zrekonstruowania samego tekstu poematu Orfeusza oraz leżącej u jego podstaw orfickiej teogonii. W dalszej kolejności omówię kosmologię alegorety derweńskiego, by wreszcie wykazać, że alegoreza autora derweńskiego ma charakter apologetyczny. Będę mianowicie argumentował na rzecz tezy, iż proponowana przez autora papirusu alegoryczna interpretacja orfickiej teogonii ma na celu uzgodnienie poematu Orfeusza z głów-

²¹⁸ Porównaj na przykład Burkert (1970:443), Brisson (1996:51), Janko (1997:61), Bernabé (2002:97 i 2007:99) oraz Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou (2006:10).

nymi ustaleniami fizyki przedsokratejskiej (zwłaszcza Anaksagorasa i Diogenesa z Apollonii). Przyjmę tedy, że intencją alegorety derweńskiego nie jest zastąpienie mitycznego obrazu świata jego bardziej filozoficzną wykładnią, ale raczej pokazanie zasadniczej prawdziwości tak orfickiej religii, jak i przedsokratejskiej fizyki. W odróżnieniu od Metrodora z Lampsakos czy Diogenesa z Apollonii autor derweński nie stara się po prostu zastąpić mitologii fizyką: celem alegorety derweńskiego jest obrona autorytetu Orfeusza, a nie tylko jego wykorzystanie do promowania filozofii Anaksagorasa i Diogenesa z Apollonii.

W niniejszej pracy zakładam, że autor derweński nie jest filozofem *sensu stricto*. Jednakże działa on w okresie, w którym nikt nie może już pozwolić sobie na lekceważenie filozofii przyrody²¹⁹. Alegoreta derweński jest głęboko przekonany o prawdziwości religii orfickiej oraz o wartości misterii, jednakże w świetle rosnącego prestiżu filozofii czuje się jednocześnie zobowiązany do wykazania, że proponowany przez Orfeusza obraz świata jest całkowicie zgodny z obrazem świata proponowanym przez pierwszych badaczy natury. O ile autor derweński stara się tedy pokazać, że orficki obraz świata w niczym nie ustępuje jego filozoficznemu ujęciu, o tyle papirus derweński w jednoznaczny sposób ukazuje niezwykłą pozycję społeczną, jaką w owym okresie uzyskała filozofia przyrody: pozycja ta była na tyle silna, że rzuciła ona potężne wyzwanie wszystkim konkurencyjnym wizjom świata (w tym przypadku religii orfickiej).

5.2. Alegoria jako problem poznawczy

Przedmiotem interpretacji alegorycznej jest w papirusie derweńskim Orfeusz, a nie Homer. Jednakże podobnie jak miało to miejsce w przypadku omówionych wyżej alegorycznych interpretacji poematów Homera, proponowana przez autora papirusu alegoreza ma również na celu wykazanie, iż poemat Orfeusza skrywa głębokie prawdy kosmologiczne antycypujące tudzież potwierdzające ustalenia fizyki przedsokratejskiej.

Wyjściowym problemem hermeneutycznym roztrząsanym w papirusie derweńskim jest oczywiście kwestia właściwego zinterpretowania poematu Orfeusza. Autor z Derveni wychodzi przy tym z założenia, że enigmatyczność owego

²¹⁹ Świetnie oddaje to Most (1997:122), który podkreśla, że autor derweński „is not a Presocratic, but rather an Orphic who cannot ignore Presocratic thought”. Tę samą diagnozę stawia również Laks (1997:138), wedle którego „the Derveni case is not that different from that of the Church Fathers”. Obaj badacze trafnie akcentują w ten sposób *stricte* apologetyczny wymiar alegorezy derweńskiej. Porównaj też Obbink (2003:187).

poematu jednoznacznie wskazuje na konieczność jego odpowiedniego (tj. alegorycznego) interpretowania. Swoje stanowisko przedstawia alegoreta derweński w kolumnie VII (4–8), gdzie stwierdza:

Poezja ta jest jakaś niezwykła
i zagadkowa dla ludzi, choć sam Orfeusz
spornych zagadek nie chciał mówić, lecz w zagadkach
wielkie rzeczy. Mówi on zatem o rzeczach świętych zawsze,
od słowa pierwszego aż po ostatnie.
ἔστι δὲ ξ[ένη τις ἢ] πόησις
[κ]αὶ ἀνθρώ[ποις] αἰν[ι]γμ[α]τώδης [κε]ῖ [Ὀρφεὺ]ς αὐτ[ὸ]ς
[ἐ]ρίστ' αἰν[ι]γμ[α]τα οὐκ ἤθελε λέγειν, [ἐν αἰν[ι]γμ[α]σ[ι]ν δὲ
[μεγ]άλα. ἱερ[ολογ]εῖται μὲν οὖν καὶ ἀ[πὸ το]ῦ πρώτου
[ἀεὶ] μέχρι οὗ [τελε]υταίου ῥήματος.

Autor papirusu jest więc interpretatorem, który w odróżnieniu od większości ludzi potrafi wydobyć na światło dzienne mądrość ukrytą przez Orfeusza pod postacią zagadek. Alegoreta sugeruje przy tym, że Orfeusz posiadał głęboką wiedzę na temat genezy i struktury wszechrzeczy, którą jednak ukrył pod płaszczkiem niejasnych zagadek. Powstaje w tym miejscu pytanie: dlaczego poeta zdecydował się wyrazić swą mądrość w tak specyficznej formie? W kontekście interesującej mnie w niniejszej pracy poznawczej funkcji zagadki koniecznie trzeba podkreślić fakt, iż wedle odpowiedzi udzielonej przez autora z Derveni enigmatyczność okazuje się nieodzowna wszędzie tam, gdzie „mówi się o rzeczach świętych” (ἱερ[ολογ]εῖται), ponieważ „wielkie rzeczy” ([μεγ]άλα) wyrazić można *tylko* za pomocą języka na wskroś enigmatycznego. Wypowiedź ta jasno pokazuje, że dla autora derweńskiego zagadka jest problemem poznawczym (nie zaś stylistycznym). Alegoreta derweński zakłada bowiem, że zagadka jest *jedynym* narzędziem umożliwiającym artykulację pewnych treści.

Koniecznie muszę w tym miejscu przypomnieć, że świadectwa, którymi dysponujemy, jednoznacznie dowodzą, iż w okresie początkowym pojęcie *alegorii* nie odgrywało jakiegóż szczególnie doniosłej roli w rozwoju hermeneutyki antycznej. Jak podkreślałem w rozdziale pierwszym (porównaj wyżej 1.4.3), interpretacje alegoryczne miały początkowo na celu wydobyć na światło dzienne tego, co Grecy określali jako *ainigma*. Właśnie dlatego w przytoczonej wyżej wypowiedzi autora derweńskiego pojawiają się słowa „zagadka” (VII 6) i „zagadkowy” (VII 5). Ponadto alegoreta derweński wielokrotnie (IX 10, X 11, XIII 6, XVII 13) posługuje się także określeniem „mówić zagadkowo”. Przykładowo w kolumnie XIII (5–6) „koniecz-

ność” (ἀνάγκη) wnikliwej interpretacji alegorycznej uzasadnia się właśnie przekonaniem, iż „cała” (πᾶσα) poezja Orfeusza „stawia zagadki” (αἰνίγματα). Wypowiedzi te w jednoznaczny sposób pozwalają przypisać autorowi derweńskiemu przekonanie, które w niniejszej pracy uznaję za jedną z najważniejszych zdobyczy starożytnej hermeneutyki: język figuratywny (obejmujący – przypomnijmy – zagadki, metafory, symbole i alegorie), jest narzędziem poznania umożliwiającym uchwycenie treści niedostępnych językowi literalnemu.

Doniosłość zagadki bierze się zatem stąd, iż w oczach autora derweńskiego sama natura rzeczy, które przybliżyć chciał Orfeusz, wymaga języka enigmatycznego. W kolumnie IV (5–9) alegoreta derweński z najwyższym szacunkiem cytuje wypowiedzi Efezyczyka dotyczące rozmiarów słońca i ograniczeń, jakie narzuciły słońcu Erynie, pomocnice Sprawiedliwości (por. DK 22 B 3 i 94)²²⁰. Wypowiedź tę miałem już okazję omówić w rozdziale pierwszym (porównaj wyżej 1.2). Podkreślałem tam, iż przywołane przez autora derweńskiego słowa Heraklita stanowią doskonałą ilustrację interesującego mnie tutaj przekonania o poznawczej wartości języka enigmatycznego: sprawująca kontrolę nad słońcem Dikē jest personifikacją Sprawiedliwości i Porządku, podczas gdy Erynie są alegoriami odwiecznych praw kosmosu.

Wydaje się, że z racji na stan, w jakim zachowały się pierwsze kolumny papirusu, nie zdołamy ostatecznie ustalić tego, czy autor derweński cytuje wypowiedzi Heraklita, by w ten sposób uzasadnić swoje poglądy na temat kosmologicznej roli słońca, czy też raczej swoje poglądy na temat eschatologicznej roli Erynii. Sądzę jednak, że Betegh (2004:329) ma rację, gdy podkreśla, że obie kwestie są o tyle komplementarne, iż wypowiedź Heraklita stanowi swoistego rodzaju pomost między kosmologią i eschatologią przedstawionymi w papirusie derweńskim. Jak zobaczymy za chwilę, celem alegorety derweńskiego jest uzgodnienie filozoficznego i orfickiego obrazu świata oraz uwiarygodnienie tego ostatniego za pomocą tego pierwszego (porównaj niżej rozdział 3.5.5).

Warto ponownie podkreślić okoliczność, że przywołanie myśli Heraklita jest tu o tyle wymowne, iż dobitnie pokazuje ono, że alegoreta derweński uznaje enigmatyczny język Efezyczyka za szczególnie predysponowany do wyrażania pewnych treści. Autor papirusu powołuje się tedy na autorytet Heraklita, by w ten sposób unaocznic, iż Orfeusz tak jak Heraklit myśli swe wyraził pod postacią zaga-

²²⁰ Papirus z Derveni można zatem uznać za dowód na to, iż oba te fragmenty stanowiły pierwotnie jeden zwarty tekst. Ku takiej opinii skłaniają się na przykład Sider (1997:131), Betegh (2004:326 przyp. 3), Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou (2006:19, 157–158), Mouraviev (2006:9–10), Kouloumentas (2007:115), a także piszący te słowa. Sceptyczne stanowisko w tej materii zajmują natomiast Kahn (1997:60 przyp. 14) i Most (1997:126 przyp. 31).

dek z dwóch powodów: po pierwsze, zagadka jest nośnikiem treści inaczej niewyraźnych (zagadki umożliwiają wyrażenie „rzeczy wielkich i świętych”, których inaczej oddać zgoła niepodobna), a po drugie, zagadki chronią owe „wielkie i święte rzeczy” przed niewtajemniczonymi (Orfeusz tak jak Heraklit przezornie ukrył swoją mądrość pod postacią zagadek, aby ta nie wpadła w niepowołane ręce profanów).

5.3. Poemat Orfeusza

Wyjściowym problemem hermeneutycznym papirusu z Derveni jest oczywiście kwestia właściwego odczytania zagadki, jaką stanowi poemat Orfeusza. Zanim przejdziemy do samej alegorezy, konieczne powiedzieć trzeba choćby parę słów o treści samego poematu. Z perspektywy moich rozważań najistotniejsze wydają się tu następujące kwestie²²¹.

Orfeusz zapowiada, że tym, którzy na to zasługują, przedstawi on czyny władającego wszystkim Zeusa (por. VII 8 – VIII 2). Właściwą opowieść rozpoczyna poeta w chwili, gdy Zeus, wysłuchawszy przepowiedni nieśmiertelnej Nocy, przystępuje do przejścia przepowiedzianej mu władzy (por. VIII 4–5, X, XI 1, 10, XII 2, XIII 1). Zeus połyka *aidoion*²²². Następnie przywołana zostaje tradycyjna genealogia bóstw wiodąca od Uranosa wykastrowanego przez Kronosa aż po Zeusa (por. XIV 5–6, XV 6). Dalej wyjaśnione zostaje, że akt połknięcia dał początek dalszym bogom i boginiom, a także rzekom, źródłom i wszystkim innym rzeczom (por. XVI 3–5). Sam Zeus po akcie stwórczego połknięcia zostaje jedynym królem, władcą, głową, Mojrą, źródłem, początkiem, środkiem i kresem wszystkiego (por. XVI 6, 14, XVII

²²¹ Tekst poematu Orfeusza wraz z leżącą u jego podstaw teogonią i orficką wizją świata rekonstruowali West (1983), Bernabé (2002, 2004, 2007) i Betegh (2004). Natomiast w węższym kontekście samego papirusu derweńskiego warto wskazać na następujące opracowania Brisson (1996:51), Kirk, Raven, Schofield (1999:47–48), Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou (2006:20–28) i Łazicki, Nowak, Pietruczuk (2008:49–63). Obok przedstawienia autorskiej rekonstrukcji tekstu poematu ostatnia z wymienionych tu prac zawiera zestawienie rekonstrukcji zaproponowanych przez Westa (1983) i Bernabé (2004). Nie trzeba przy tym dodawać, iż wymienieni badacze dalecy są od ustalenia ostatecznej wersji alegorycznie interpretowanego poematu Orfeusza (porównaj chociażby przypisy następny).

²²² PD XIII 4. W badaniach nad papirusem derweńskim toczą się żywe dyskusje nad tym, *co* zostało połknięte przez Zeusa. Występujące w oryginale αἰδοῖον można bowiem interpretować już to jako przymiotnik „czcigodny” (wówczas jest to przydomek Protogonososa), już to jako rzeczownik „narząd wstydlivy” (tj. „członek”). Za pierwszą interpretacją opowiadają się na przykład West (1983), Rusten (1985), Brisson (1996, 2003), Laks, Most (1997), Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou (2006) i Rangos (2007), za drugą – Janko (2001, 2002), Bernabé (2002, 2004, 2007), Betegh (2004), Łazicki, Nowak, Pietruczuk (2008), a także piszący te słowa. W moim przekonaniu najlepsze omówienie „[l]es discussions autour de πρωτόγονος et de αἰδοῖον” oferuje Bernabé (2002:105–111). Badacz ten podaje przy tym przekonujące argumenty na rzecz interpretowania αἰδοῖον jako rzeczownika. Porównaj także Betegh (2004:112–121).

12, XVIII, XIX 10). Następujący dalej opis stworzenia kolejnych rzeczy przez Zeusa kończy się w chwili, gdy Zeus pragnie połączyć się w miłości ze swoją matką (por. XXVI).

Powyższej rekonstrukcji nie można oczywiście uznać za wyczerpującą. Proponowana tutaj jej próba zakłada bowiem, iż w swojej (jak zaraz zobaczymy) niezwykle oryginalnej interpretacji autor derweński stosunkowo rzetelnie przekazał treść poematu Orfeusza. Założenie to nie jest oczywiste, ponieważ w toku swej alegorycznej interpretacji autor papirusu mógł (przynajmniej czasami) lekceważyć chronologiczny układ lub poszczególne wątki rzeczowego poematu²²³. Jakkolwiek było, w świetle tego, czym dysponujemy, niepodobna zaprzeczyć, iż wiele kwestii dotyczących samego poematu wciąż pozostaje spornych i można żywić uzasadnione wątpliwości odnośnie do tego, czy badacze kiedykolwiek ustalą jakąś ostateczną wersję poematu Orfeusza.

Z racji koniecznych ograniczeń nie mogę tutaj roztrząsać wszystkich problemów i kontrowersji związanych z treścią samego poematu. Mam jednak nadzieję, że z perspektywy moich rozważań takie (jedynie skrótowe) omówienie uznać można za zadowalające. W niniejszej pracy interesuje mnie przede wszystkim rola, jaką w papirusie derweńskim odgrywa praktyka interpretacji alegorycznej. W tym kontekście wystarczy mieć przed oczyma jedynie ogólny zarys treści poematu Orfeusza. Już pobieżny rzut oka na pojawiające się owym poemacie archetypiczne i jednocześnie szokujące wątki (kastrowanie, kanibalizm, kazirodztwo) prowadzi do jednoznacznego wniosku, iż motywy te wymagały oczywiście jakiegoś usprawiedliwienia (jak zobaczymy za chwilę, usprawiedliwienie to zakładało możliwość pogodzenia zawartej w poemacie orfickiej teogonii z kosmologią szkoły Anaksagorasa).

Gwoli swobodnego podsumowania zwrócę tutaj jeszcze uwagę na fakt, iż wspomniany w kolumnie XXVI wątek kazirodczy oznacza, że Zeus jest nie tylko synem, lecz także matką, czyli jedną i tą sama siłą kosmogoniczną organizującą świat. Warto zatem odnotować, iż choć poemat derweński łączy z *Teogonią* Hezjoda zainteresowanie podobnymi kwestiami (np. rządy Zeusa nad światem), to jednak w miejsce linearnej koncepcji stworzenia (obecnej u Hezjoda), poemat derweński proponuje koncepcję znacznie bardziej cykliczną. Kwestia ta będzie miała fundamentalne znaczenie dla proponowanej przez autora papirusu alegorezy: jak poemat Orfeusza był wedle wszelkiego prawdopodobieństwa teogonią, tak autor derweński teogonię tę interpretuje alegorycznie jako kosmogonię.

²²³ Wyczerpujące omówienie wchodzących tutaj w grę ewentualności oferuje Betegh (2004:105–108).

5.4. Kosmologia autora derweńskiego

Szkicowo przedstawioną wyżej teogonię orficką próbuje tedy alegoreta derweński przełożyć na język kosmologii Anaksagorejskiej. Chociaż bardzo trudno jest w jednoznaczny sposób zrekonstruować kosmologię alegorety derweńskiego, to jednak przy wszystkich wątpliwościach za stosunkowo niekontrowersyjne uznać można następujące kwestie²²⁴.

Kosmos przeszedł szereg skomplikowanych transformacji, zanim uformował się w swojej obecnej postaci. Alegoreta derweński bardzo wyraźnie przeciwstawia sobie (XVI 2, 7–8, XVII 2, 8–9, XVIII 11, XXI 9, 13) „wcześniejszy” (πρόσθεν) i „obecny stan rzeczy” (τὰ νῦν ἑόντα)²²⁵. Wedle kosmologii tej „obecne stadium przejściowe” (ἡ νῦν μετάστασις)²²⁶ wyłoniło się w toku skomplikowanych przekształceń.

W fazie początkowej wszystkie rzeczy wymieszane były z „ogniem” (πῦρ), zaś ten uniemożliwiał rzeczom połączenie się w jednorodne całości (IX 5–6). Następnie ta pierwotna mieszanina rzeczy „była wprawiana w ruch” (ἐκινεῖτο)²²⁷, a poruszające się w powietrzu rzeczy były „rozdzielane” (μεμερισμένα)²²⁸ na skutek działania słońca, które powodowało jednocześnie, iż owe rzeczy „uderzały” (κρούεσθαι) o siebie nawzajem (XIV 4, 7, 11, 14, XV 1, 8). Przełomowym momentem na tym etapie formowania się świata było oczywiście wytworzenie słońca (XXV 9–10). Chociaż wraz jego z powstaniem ogień został skoncentrowany w jednym miejscu i tym samym ograniczony, to jednak „ciepło” (θάλψις) bijące od słońca wciąż uniemożliwiała rzeczom zjednoczenie się w uporządkowane całości (IX 7–8).

²²⁴ Poniższa rekonstrukcja w żadnym razie nie rości sobie pretensji do wyczerpania tematu. W moim ujęciu opieram się przede wszystkim na fundamentalnych ustaleniach Rustena (1985:127–128), do których nawiązuje także Brisson (1996:51–53). Wystarczy jednak zestawić propozycje tych badaczy z propozycjami Laksa (1997:129–134), Betegha (2004:224–277), Kouremenosa (Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou 2006:28–32), Fredego (2007:21–28), Kouloumentasa (2007:121–129) i Rangosa (2007:61–64), by wnet przekonać się, jak dalecy jesteśmy od zrozumienia skomplikowanego obrazu świata autora derweńskiego.

²²⁵ Warto odnotować, iż autor papirusu w pełni zamiennie posługuje się określeniami τὰ ἑόντα i τὰ ὄντα.

²²⁶ PD XV 9.

²²⁷ PD XXI 2.

²²⁸ PD XXI 2, XXV 2.

Ponieważ zaś rzeczy muszą się w określony sposób łączyć²²⁹, ze Słońca zrodził się Kronos (XIV 2–3), który „uczynił wielkie rzeczy Uranosowi”²³⁰. Wykastrowanie Uranosa przez Kronosa jest tutaj alegorią osłabienia niszczącej siły słońca: dało ono początek wstępnemu łączeniu się i porządkowaniu rzeczy.

Objęcie „władzy” (ἀρχή) przez Kronosa jest „początkiem” (ἀρχή) nowego etapu formowania się świata (XV 7–8). Jak wykastrowanie Uranosa oznaczało bowiem osłabienie niszczącej siły słońca, tak po zainicjowanym w ten sposób procesie jednoczenia następuje dalsze wyodrębnianie się rzeczy²³¹. Wyodrębnianie to również wiąże się z wzajemnym uderzaniem rzeczy o siebie, jednakże panowanie Kronosa wprowadza do owego procesu określony porządek, ponieważ wyodrębniające się rzeczy przybierają teraz kształty rozpoznawalnych całości. Właśnie dlatego Kronos zostaje alegorycznie zinterpretowany jako „Umysł” (Νοῦς), a samo imię boga (Κρό-νος) wyjaśnia alegoreta derweński poprzez wskazanie na fakt, iż umysł (νοῦς) ten uderza (κρούων) poszczególne rzeczy o siebie nawzajem²³². Kronos jest zatem „uderzającym-umysłem”, który daje początek ostatecznemu etapowi formowania się rzeczy.

Ostateczne ukształtowanie się świata dokonuje się wraz z przywróceniem rzeczy do stanu ich pierwotnego zawieszenia w powietrzu²³³ oraz zatrzymaniem „jednych powyżej słońca, zaś innych poniżej” (καὶ τᾶνωθε τοῦ ἡλίου καὶ τὰ

²²⁹ W odniesieniu do czynności (szeroko rozumianego) łączenia się rzeczy autor papirusu posługuje się różnymi określeniami: συνίστασθαι (IX 6), συμπλαγῆναι (IX 8), πηξας (XV 4), συσταθῆναι (XVII 2), συνεστάθῃ (XVII 8).

²³⁰ PD XIV 8. Tłumaczenie Katarzyny Kulig (2005:11). Porównaj oczywiście Hes. *Th.* 178–182.

²³¹ Również w odniesieniu do czynności (szeroko rozumianego) wyodrębniania się rzeczy korzysta autor derweński z różnych określeń: διαστήναι (XV 2) i διακριθῆναι (XXI 14).

²³² PD XIV 7, XV 8. W swojej alegorycznej interpretacji Kronosa jako „uderzającego umysłu” autor derweński w spektakularny sposób łączy alegorezę z etymologią. Warto w tym miejscu przypomnieć, że w *Kratylosie* (396b6–7) Platon również łączy interpretację etymologiczną z alegoryczną, aby w ten sposób wykazać, iż imię Kronosa oznacza „umysł czysty” (καθαρὸς νόος). Porównaj wyżej rozdział 2.5.3.

²³³ Myśl tę powtarza autor derweński trzykrotnie: ἐν ὧπιερ πρόσθεν ἐόντα ἠώρειτο (XVII 9), ἐν τῷ ἀέρι [...] α[ι]ωρούμεν’ (XXV 3–4) i αἰωρεῖται δ’ αὐτῶν ἕκαστα ἐν ἀνάγκῃ (XXV 7). Warto w tym miejscu podkreślić okoliczność, iż rozważania alegorety opierają się na suponowanym przezeń związku etymologicznym między „powietrzem” (ἀήρ) z jednej strony a „byciem zawieszonym w powietrzu” (αἰωρεῖσθαι) z drugiej. Zbliżoną interpretację odnajdujemy w *Kratylosie* (410b1–2), gdzie Sokrates sugeruje, że „powietrze” (ἀήρ) nazwę swoją może zawdzięczać temu, iż „unoszi” (αἶρει) ono to, co znajduje się na ziemi.

κάτωθεν)²³⁴, wszelako „daleko od siebie” (ἐκὰς ἀλλήλων)²³⁵. Stadium ostatnie jest zasadniczo dziełem Zeusa (XVII 5–9). Jednakże z perspektywy alegorety derweńskiego wszyscy bogowie są swoistego rodzaju alegoriami („manifestacjami” czy też „wcieleniami”) jednego boskiego Umysłu: Umysłem jest Zeus (XV 6–12) i Kronos (XIV 7) i również wszystkie pozostałe imiona nadane zostały bogom „wedle tej samej zasady” (κατὰ τ[ὸν αὐτὸν λ]όγον)²³⁶, zgodnie z którą „z rzeczy będących od początku powstają rzeczy będące teraz” (ἐκ τῶν ὑπαρχόντων τὰ νῦν ὄντα γίνεται)²³⁷.

Autor derweński alegorycznie interpretuje zatem boga jako kosmiczną siłę, która porządkuje świat zgodnie ze swoim rozumnym zamysłem. W interpretacji proponowanej przez alegoretę zmieniają się jedynie imiona owej boskiej siły, jednakże jej tożsamość pozostaje ta sama: rządy Uranosa, Kronosa i Zeusa są alegoriami różnych faz skomplikowanego procesu formowania się świata, w toku którego boski demiurg przekształca początkowy chaos materii w kosmos właśnie. Poszczególne imiona boskiej siły symbolizują tylko różne etapy jej kosmogonicznej działalności. Warto w tym miejscu podkreślić fakt, iż jak w kolumnach XIV (7), XV (8) i XVI (10–15) bóg ów utożsamiony zostaje z Umysłem, tak w kolumnach XVII (3–4), XIX (3) i XXIII (3) demiurg ten utożsamiony zostaje z Powietrzem. Chociaż kwestię tę dokładniej omówię poniżej, to jednak tutaj warto zaznaczyć, że z perspektywy obranej przez alegoretę derweńskiego imiona nadawane przez poetów (Zeus, Kronos, Uranos, itd.) oraz bardziej precyzyjne terminy filozofów przyrody (Umysł tudzież Powietrze) są *de facto* różnymi nazwami jednej i tej samej siły.

Koncepcja autora derweńskiego pozostaje pod ewidentnym wpływem fizyki przedsokratejskiej. Walter Burkert jako pierwszy podkreślał okoliczność, iż szczególną rolę odegrała tutaj szkoła anaksagorejska²³⁸. Tezę tę powszechnie przy-

²³⁴ PD XV 4–5.

²³⁵ PD XXV 3–4.

²³⁶ PD XIV 10.

²³⁷ PD XVI 2.

²³⁸ Burkert (1968) wskazuje na wpływy Anaksagorasa i Diogenesa z Apollonii, a także atomistów i pitagorejczyków. Natomiast Burkert (1970) szczególnie akcentuje znaczenie koncepcji Anaksagorasa i Diogenesa.

muje się dzisiaj za dowiedziona²³⁹. W niniejszej pracy przyłączam się oczywiście do grona badaczy akceptujących tezę Burkerta: w świetle wszystkiego, co powiedziane zostało dotychczas o kosmologicznych poglądach autora derweńskiego oraz o koncepcjach Anaksagorasa i Diogenesa z Apollonii, dług autora papirusu wobec tych filozofów uznaję tedy za oczywisty i niepowątpiewalny²⁴⁰. By zaś nie powtarzać wielokrotnie i autorytatywnie już wykazanych zbieżności, ograniczę się tutaj (w ramach swego podsumowania) do zwrócenia uwagi na następujące (niepodlegające dyskusji) kwestie.

Otóż za Anaksagorasem przyjmuje alegoreta derweński istnienie pierwotnej mieszaniny wszystkich rzeczy, z której wszystko się wyłania: dla obu myślicieli wszystkie rzeczy są we wszystkim i wszystkie mają w sobie cząstkę wszystkiego, dla obu myślicieli wszystkie rzeczy powstają z rzeczy już istniejących i w nie się rozpadają, wreszcie dla obu myślicieli powstawanie jest łączeniem się rzeczy, a ginięcie ich rozdzielaniem (por. DK 59 B 1, 4, 6, 17 i A 46 oraz PD XVI 2 i 7–8). Z perspektywy obranej przez Anaksagorasa i autora papirusu niemożliwe jest zatem powstanie rzeczy z niczego (*creatio ex nihilo*). Wyłonienie się świata jest bowiem możliwe jedynie dzięki rekonfiguracji składników istniejących od zawsze (właśnie dlatego autor papirusu podkreśla dobitnie, że τὰ νῦν ὄντα powstają z τῶν ὑπαρχόντων).

Za Anaksagorasem uznaje też alegoreta derweński, że wszystkie rzeczy istnieją dzięki wszechwiedzącemu i wszechwładnemu Umysłowi: odwieczny *nous* jest we wszystkim, gdyż jest on fundamentalną siłą wprawiającą pierwotną mieszaninę rzeczy w ruch i powodującą w ten sposób nie tylko wyodrębnianie się poszczególnych rzeczy, ale także określone ich uporządkowanie (por. DK 59 B 12–14 i A 45, 48, 55–56, 59, 99–100 oraz PD XIV–XVI, zob. też IX 5 i XIX 3). Wreszcie za Diogenesem utożsamia alegoreta derweński ową inteligentną siłę jednocześnie z Powietrzem, Bogiem i Zeusem (por. DK 64 B 3–5 i A 8 oraz PD XVII, XIX, XXIII 3, zob.

²³⁹ Porównaj na przykład Funghi (1997:33–34), Laks (1997:126–131), Most (1997:118), Obbink (1997:51, 2003:187, 2010:20–22), Kahn (1997:55, 62), Janko (1997:63–66, 80–87), Kirk, Raven, Schofield (1999:47), Betegh (2004:278–321), Struck (2004:36), Richardson (2006:70 przyp. 18) i Rangos (2007:70).

²⁴⁰ Zależność autora derweńskiego od myślicieli takich jak Empedokles czy Demokryt pozostaje kwestią znacznie bardziej problematyczną. Porównaj na przykład Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou (2006:38–39 oraz 42–44). Zobacz też Betegh (2004:278). Kwestię tę pominię tutaj z racji tego, iż oczywistość powinowactwa koncepcji alegorety derweńskiego z jednej strony i Anaksagorasa oraz Diogenesa z drugiej wydaje się argumentem wystarczająco silnie wspierającym moją tezę o kapitalnym znaczeniu alegorezy dla rozwoju filozofii starożytnej. Jednocześnie pozwolę sobie w tym miejscu przypomnieć, że kilkakrotnie odnotowany został w niniejszej pracy przemożny wpływ Heraklita (porównaj wyżej 1.2 i 3.5.2).

też IX 5, XVIII 10 i XXV 10). Sądzę, że zbieżności te ukazują niekwestionowalne powinowactwo alegorezy autora derweńskiego z fizyką Anaksagorasa i Diogenesa.

Oczywiście wskazać można także szereg istotnych różnic. Przykładowo Anaksagoras i autor derweński posługują się terminem „Umysł” (νοῦς), podczas gdy Diogenes używa terminu „Inteligencja” (νόησις)²⁴¹. Choć różnice takowe są oczywiście ważne, to jednak nie dają one (w moim przekonaniu) żadnych podstaw do kwestionowania jednoczesnego wpływu koncepcji obu tych filozofów na poglądy autora derweńskiego (por. np. Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou 2006:41 i Pietruczuk 2008:46). W celu potwierdzenia mojej opinii, rozpatrzę tutaj tylko jedną propozycję badawczą. Otóż Betegh (2004:321) skłania się ku kandydaturze Archelaosa raczej, aniżeli Anaksagorasa czy Diogenesa.

W kontekście owej hipotezy najważniejsze jest oczywiście świadectwo Aetiosa (DK 60 A 12), wedle którego Archelaos utrzymywał, że „bóg jest Powietrzem i Umysłem” (ἀέρα καὶ νοῦν τὸν θεόν). Ubóstwienie Powietrza i Umysłu doskonale zgadza się z koncepcją alegorety derweńskiego. Jednakże nawet jeśli zgodzimy się na kandydaturę Archelaosa (a w świetle dostępnych nam świadectw posunięcie to wydaje mi się raczej ryzykowne), to nie ulega wątpliwości fakt, iż wciąż pozostajemy w obrębie szkoły anaksagorejskiej. Świadectwo Aetiosa, a także wszystkie świadectwa przytoczone wyżej w jednoznaczny sposób prowadzą zatem do konkluzji, że autor derweński interpretuje poemat Orfeusza jako alegorię kosmologicznych koncepcji wspomnianej szkoły. Jak podkreślałem wyżej, w niniejszej pracy powstrzymam się od przypisywania autorowi derweńskiemu konkretnej tożsamości. Za zupełnie wystarczające uznaję stwierdzenie, iż alegoreta derweński przynależy do szkoły anaksagorejskiej, tzn. że jego poglądy ukształtowały się pod wpływem koncepcji Anaksagorasa i/lub Diogenesa i/lub Archelaosa.

Podsumowując tę część rozważań, można zatem stwierdzić, że mitycznych bogów takich jak Zeus czy Kronos traktuje alegoreta derweński jako alegoryczne personifikacje Umysłu tudzież Powietrza. Zgodnie z interpretacją proponowaną przez autora derweńskiego „bohaterem” poematu Orfeusza jest Zeus/Umysł/Powietrze: ten mądry bóg porządkuje świat w sposób celowy, rozumny i najlepszy z możliwych. Tradycyjna mitologia określa tego boga mianem Uranosa, Kronosa i Zeusa. Natomiast filozoficzna kosmologia używa w odniesieniu do tego boga takich określeń jak Umysł czy Powietrze. O ile za oczywisty uznać trzeba fakt, iż autor derweński swoją fizyczną alegorezę poematu Orfeusza opracowuje pod wpływem kosmolo-

²⁴¹ Okoliczność tę szczególnie podkreśla Betegh (2004:281, 308).

gicznych koncepcji szkoły anaksagorejskiej (tj. Anaksagorasa i/lub Diogenesa i/lub Archelaosa), o tyle niniejszym zapytać musimy o jego intencje. Czemu służy zatem alegoryczne utożsamienie bogów z Umysłem/Powietrzem?

5.5. Intencje alegorety derweńskiego

Odpowiedź na pytanie o cel hermeneutycznej działalności alegorety z Derveni jest z całą pewnością najtrudniejszym problemem w badaniach nad papirusem derweńskim²⁴². Choć niepodobna bowiem zaprzeczyć temu, iż alegoreta derweński stara się przełożyć poemat orficki na język szkoły anaksagorejskiej, to jednak wskazać można bardzo różne intencje tego alegorycznego przekładu. Jak już podkreślałem, w niniejszej pracy nie mogę oczywiście wyliczać *wszystkich* propozycji interpretacyjnych: omówienie takie wymagałoby odrębnego opracowania monograficznego i (wedle wszelkiego prawdopodobieństwa) miałoby charakter raczej syzyfowy. W związku z powyższym ograniczę się do zwrócenia uwagi na dwie zasadnicze możliwości.

Z jednej strony można zatem przyjąć, że autor derweński uznaje poemat orficki i tradycyjną mitologię za bezwartościowe zabobony, które zastąpić należy bardziej racjonalnym obrazem świata. Intencją alegorety derweńskiego byłoby wówczas swoistego rodzaju „odczarowanie” orfickiego obrazu świata: główną konkluzją jego hermeneutycznej działalności byłoby odmówienie jakiegokolwiek wartości religii orfickiej oraz skonstatowanie konieczności jej wyrugowania przez kosmologię Anaksagorejską. Z drugiej strony można jednak założyć, iż autor derweński jest pobożnym orfikiem, a zasadniczy cel jego alegorezy to obrona orfickiej eschatologii. Alegoreta z Derveni uznawałby wówczas wartość tak orfickiej, jak i filozoficznej wizji świata, a intencją jego alegorezy byłoby raczej uzgodnienie obu tych wizji, aniżeli po prostu zastąpienie jednej drugą. Potwierdzając wartość religii orfickiej, alegoreta derweński proponowałby zatem apologię, której celem byłaby swoistego rodzaju „odnowa religijna”, a wykład kosmologiczny byłby zasadniczo podporządkowany orfickiej eschatologii.

Choć w niniejszej pracy opowiem się za drugą z nakreślonych wyżej interpretacji, to jednak pamiętać należy o dwóch kwestiach. Po pierwsze, przedstawione wyżej interpretacje mają charakter idealizacji: między tymi dwiema skrajnościami

²⁴² Jak zaznaczałem na wstępie moich rozważań, określenie motywacji alegorezy derweńskiej ma przy tym fundamentalne znaczenie nie tylko dla samej interpretacji, ale także całej edycji papirusu. Porównaj wyżej przypis 211.

możliwe są oczywiście różne stanowiska pośrednie. Po drugie, obszerne fragmenty papirusu z Derveni uległy zniszczeniu, w związku z czym hipotezy dotyczące intencji alegorety derweńskiego mają niezmiennie charakter (lepiej bądź gorzej) uzasadnionych domysłów. Chociaż całkowity sceptycyzm w interesującej mnie tutaj kwestii nie wydaje się atrakcyjną perspektywą badawczą, to jednak pamiętać należy o hipotetyczności niniejszej (a także każdej innej) interpretacji papirusu z Derveni. Rozstrzygnięcie między przedstawionymi wyżej skrajnościami jest bowiem całkowicie uwarunkowane tym, jak zinterpretujemy sześć pierwszych (najbardziej zniszczonych) kolumn papirusu. Szczególne znaczenie mają zaś kolumny piąta i szósta.

W kolumnie V (6–11) ostre słowa skierowane zostają pod adresem tych, którzy „nie wierzą w okropności Hadesu” (Ἄιδου δεινὰ [...] ἀπιστοῦσι) i którzy „pokonani zarówno przez [własne] zbłądzenie jak i [przez] inną przyjemność, nie uczą się i nie wierzą” (ὑπὸ [τε γὰρ] ἀμαρτ[ί]της καὶ [τῆ]ς ἄλλης ἡδον[ῆ]ς νεκικημέν[οι, οὐ] μανθ[ά]νουσιν [οὐδὲ] πιστεύουσι), a – w konsekwencji – „nie rozumieją” (μη[δ]ὲ γινώ[σ]κωσ[ι]ν). Ponadto wspomiana tutaj zostaje (1–4) instytucja wyroczeni ([τὸ μ]αντεῖον), a także zwraca się uwagę (6–7) na wartość „snów” ([ἐ]νύπνια) i „innych rzeczy” (τῶν ἄλλων πραγμάτων). Natomiast w kolumnie VI (2–3) pojawiają się „magowie” (οἱ μάγοι), których „zakęcie (...) potrafi odpędzić przeszkadzające daimony” (ἐπιωιδῆ] [...] δύν[α]ται δαίμονας ἐμ[ποδῶν] γινομένο[υ]ς μεθιστάναι). Po czym dalej wyjaśnione zostaje (3–5), iż owe „przeszkadzające daimony” (δαίμονες ἐμπο[δῶν]) są „wrogie duszom” (ψυχαις ἐχθ[ροί]), w związku czym magowie „składają ofiarę” (τὴν θυσι[α]ν [...] π[οιοῦ]σι[ν]), w ten sposób „dając niejako zadośćuczynienie” (ὥσπερ εἰ ποινην ἀποδιδόντες).

Podkreślałem wyżej, iż ocena intencji autora derweńskiego zależy przede wszystkim od sposobu odczytania powyższych wypowiedzi. Jeśli przyjmiemy, że alegoreta derweński jest fizykiem, którego intencją jest zastąpienie prymitywnej mitologii bardziej racjonalną wykładnią świata, to wówczas autor papirusu musi zostać uznany za (mniej lub bardziej zdecydowanego) przeciwnika (przynajmniej jakiejś wersji) orfizmu²⁴³. W takim ujęciu przytoczone wyżej wypowiedzi o okropnościach Hadesu, a zwłaszcza o dających zadośćuczynienie magach, miałyby wydzźwięk zdecydowanie negatywny, natomiast sam termin *magos* oznaczałby „oszusta” i „szarlatana” (a nie „perskiego mędrca”). Na poparcie takiej interpretacji przytoczyć można szereg ważnych świadectw. Ograniczę się tu do trzech.

²⁴³ Zwolennikiem zaliczenia autora derweńskiego w poczet myślicieli przewyciężających (orficki) *mythos* za pomocą (anaksagorejskiego) *logos* jest oczywiście Burkert (1968). Za (mniej lub bardziej zdecydowanego) przeciwnika (przynajmniej jakiejś odmiany) orfizmu uznają autora derweńskiego Henrichs (1984), Rusten (1985) i Casadio (1987).

W *Politei* (364b5–c2) gwałtowne słowa krytyki skierowane zostają przeciwko „żebrzącym kapłanom” (ἀγύρται) i „wieszczbiarzom” (μάντις), którzy utrzymują, że potrafią zmazać „winę” (ἀδίκημα) za pomocą odpowiednich „ofiar” (θυσίαις) i „zaklęć” (ἐπωδαῖς). Negatywny stosunek Platona do konwencjonalnej religii jest kwestią doskonale znaną (będziemy zresztą mieli okazję przywrzeć się temu zagadnieniu w rozdziale następnym). Warto jednak podkreślić okoliczność, iż Platon przekazuje dalej (364e3–5), że wspomniani kapłani wykorzystywali księgi (między innymi) Orfeusza, by w ten sposób nawrócić „nie tylko osoby prywatne, lecz także [całe] miasta” (οὐ μόνον ιδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις). Jeśli krytykowany przez Platona żebrzących kapłanów i wieszczbiarzy uznamy za wspomnianych w papirusie derweńskim magów, to wówczas Platon oraz alegoreta z Derveni krytykują religijnych szarlatanów. Interpretacje taką wesprzeć można jeszcze jednym świadectwem.

Równie negatywny obraz religijnych oszustów kreśli bowiem hippokratejski traktat *O świętej chorobie*, gdzie jednym tchem wymienieni obok siebie zostają „magowie” (μάγοι), „oczyściciele” (καθάρται), „żebrzący kapłani” (ἀγύρται) i „szarlatani” (ἀλαζόνες) jako ci, którzy:

pod pozorami boskości ukrywający swą niewiedzę o tym, jaką należy stosować terapię, aby pomagać chorym, a niczego w rzeczywistości niepotrafiący, wymyślili, że to cierpienie jest święte, po czym podali odpowiednie wyjaśnienia i przyjęli sposób leczenia bezpieczny dla nich samych, czyli stosowanie oczyszczeń i zaklęć, a jednocześnie zalecali wystrzeganie się kąpieli oraz niespożywanie wielu potraw nieodpowiednich dla ludzi chorych²⁴⁴.

Autor traktatu mógł zgadzać się z Platonem co do hochsztaplerstwa owych magów. Jeśli papirus z Derveni potraktujemy jako tekst paralelny do *Politei* oraz traktatu *O świętej chorobie*, to wówczas podstawową intencją alegorezy derweńskiej będzie krytyka fałszywych wyobrażeń, irracjonalnych praktyk oraz ludzkiej naiwności, na których to żerują wszelkiej maści religijni szarlatani. Autor derweński atakować będzie niedorzeczności tradycyjnej religii, podobnie jak czynił to Heraklit, którego imię – przypomnijmy – autor papirusu z najwyższą atencją przywołuje w kolumnie IV. Wiemy wszak, że Heraklit konstatawał smutny fakt, iż „[o]bchodzone (...) przez ludzi misteria wtajemniczają w bezbożność” (τὰ [...] νομιζόμενα κατ’

²⁴⁴ Hipp. *De morb. sacr.* I 4. Tłumaczenie Mariana Wesołego.

ἀνθρώπους μυστήρια ἀνερῶστί μιν εἶναι)²⁴⁵. Alegoreta z Derveni mógł podzielać żywione przez Efezjczyka przekonanie o całkowitej amoralności konwencjonalnych praktyk religijnych.

Naszklcowana w XX kolumnie papirusu opozycja między wtajemniczonymi i niewtajemniczonymi uczestnikami misterii miała by zatem na celu pokazanie, że właściwym podejściem do poematu Orfeusza i orfizmu jest sprowadzenie go do Anaksagorejskiej fizyki. Tradycyjne podania o okropnościach Hadesu, a także o dających zadośćuczynienie magach, byłyby najzwyczajniej w świecie nieprawdziwe. Podstawowym celem alegorezy autora z Derveni byłoby zracjonalizowanie przekonań, które z obranej przezeń perspektywy są naiwnymi przesadami i produktami myślenia przedfilozoficznego. Autor derweński byłby zatem kolejnym przedstawicielem greckiego Oświecenia, a jego duchowa przynależność do szkoły anaksagorejskiej w naturalny sposób czyniłaby go jednym z rzeczników filozoficznego przewycięzania mitu na rzecz logosu: racjonalizując poemat Orfeusza, alegoreta derweński wpisywałby się w tradycję, której prominentnymi przedstawicielami byli tacy alegoreci jak Metrodor z Lampsakos (porównaj wyżej 3.3) czy Diogenes z Apolonii (porównaj wyżej 3.4).

Chociaż powyższa interpretacja może wydawać się przekonującą, to jednak nie ulega dla mnie wątpliwości fakt, iż rację mają ci wszyscy badacze, którzy skłonni są ją odrzucać. Autor derweński nie jest bowiem krytykiem, ale zdecydowanym rzecznikiem (takiej czy innej formy) orfizmu²⁴⁶. Oczywiście uznając alegoretę derweńskiego za rzecznika orfizmu, wnikamy się w szereg klasycznych problemów związanych z pytaniami o istotę orfizmu, a także o kryteria umożliwiające zaklasyfikowanie danego myśliciela jako przedstawiciela owego nurtu: nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, że przy zasadniczym niedoborze świadectw pochodzących z interesującego nas tutaj okresu klasycznego jedyną rzeczą, jaką stwierdzić możemy z całą pewnością, jest to, iż orfizm nie był ruchem jednolitym²⁴⁷. Jak podkreślałem jednak wyżej, w niniejszej pracy interesuje mnie przede wszystkim prakty-

²⁴⁵ DK 22 B 14. Tłumaczenie Mariana Wesołego (1989:41).

²⁴⁶ Przy wszystkich różnicach za rzecznika (przynajmniej pewnej odmiany) orfickiej eschatologii uznają autora derweńskiego badacze tak różni jak West (1983, 1997), Funghi (1997), Kahn (1997), Laks (1997), Most (1997), Obbink (1997, 2003, 2010), Tsantsanoglou (1997), Betegh (2004), Frede (2007) i Rangos (2007).

²⁴⁷ W moim przekonaniu West (1983:3) ma niezaprzeczną rację, gdy stwierdza: „As for ‘Orphism’, the only definite meaning that can be given to the term is ‘the fashion for claiming Orpheus as an authority’”.

ka interpretacji alegorycznej. W związku z tym powstrzymam się tutaj od snucia rozważań nad istotą orfizmu²⁴⁸.

W mojej interpretacji zadawałam się stwierdzeniem, że autor derweński był pobożnym orfikiem, a celem proponowanej przezeń alegorezy było ukazanie ogromnej roli, jaką religia orficka i jej święte obrzędy odgrywać powinny w życiu każdego człowieka. Przytoczone wyżej słowa alegorety (kolumna piąta i szósta) interpretuję zatem w sposób następujący: autor derweński piętnuje tutaj niewiarę w okropności Hadesu, brak należytego zainteresowania znaczeniem snów i wyroczni, bezrefleksyjne oddawanie się przyjemnościom i, związane z tym, pogrążanie się w „grzechu” (sądzę, że właśnie tak można przetłumaczyć występujące w kolumnie piątej słowo ἀμαρτία). Autor papirusu utożsamia niewiarę z niewiedzą: poznanie znaczenia snów i wyroczni, a także ukrytego sensu poematu Orfeusza prowadzi do uświadomienia sobie realności okropieństw Hadesu. Jednakże alegoreta derweński staje zarazem na stanowisku, iż tak jak sny i wyrocznie, tak również poemat Orfeusza nie posiada absolutnie żadnej wartości tak długo, jak długo poprzestaje się na jego treści dosłownej. Właśnie ten błąd popełniają krytykownicy w XX kolumnie papirusu profani.

Słynną kolumnę XX odczytuję więc jako wyraźne przeciwstawienie sobie wtajemniczonych i niewtajemniczonych uczestników misteriów: pierwsi rozumieją święte obrzędy, w których partycypują, drudzy zaś uczestniczą w nich bez należytego ich zrozumienia. Nie trzeba przy tym dodawać, iż jedynie ci pierwsi uniknąć mogą okropności Hadesu. W oczach autora papirusu interpretacja alegoryczna jest zatem jedynym narzędziem umożliwiającym ocalenie własnej duszy. Niezwykle atrakcyjna wydaje mi się przy tym hipoteza, że autor derweński był nie tyle krytykiem, ile raczej członkiem jednej z owych tajemniczych kast kapłanów, których piętnują autor traktatu *O świętej chorobie* oraz Platon. Warto tutaj odnotować fakt, iż przedstawioną w *Politei* krytykę kapłanów równoważy niejako *Menon*. W dialogu tym Platon ze znacznie większą sympatią wydaje się mówić o „kapłanach i kapłankach, którym bardzo zależy na tym by umieć zdawać sprawę z tego, czym się zajmują” (τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερείων ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷοις τ’ εἶναι διδόναι)²⁴⁹.

²⁴⁸ Jedną z najlepszych prób udzielenia odpowiedzi na to pytanie są *Studia orfickie* Adama Krokiewicza (1947).

²⁴⁹ Pl. *Men.* 81a10–b1. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Władysława Witwickiego. Przytoczone wyżej świadectwa Platona cytowane są przez bez mała wszystkich badaczy uznających autora papirusu za rzecznika (przynajmniej jakiejś odmiany) orfickiej eschatologii (porównaj wyżej przypis 246). Świadectwo *Menona* jest jednak o tyle problematyczne, iż badacze nie są zgodni co do tego nastawienia, z jakim Platon opisuje owych kapłanów. Osobiście skłaniam się ku przekona-

Sądę, że tym, co próbuje zrobić autor derweński, jest właśnie zdanie sprawy ze świętych praktyk wtajemniczających. Zakładam tedy, że alegoreta derweński faktycznie należał do grona kapłanów, o których wspomina Platon, a jego intencją było uzmysłowienie wątpięcym i przekonanie niewierzących, że jedyną drogą do ocalenia własnej duszy przed okropnościami Hadesu jest nawrócenie się na religię orficką. W ramach swej – *sit venia verbo* – „ewangelizacyjnej” działalności alegoreta z Derveni proponuje zatem prawdziwą odnowę religijną, którą uosabiają przywołani w kolumnie szóstej magowie (w ustach alegorety derweńskiego termin *magos* oznacza „mędrca” raczej aniżeli „oszusta”).

Jak podkreślałem wyżej, kwestii intencji autora papirusu niepodobna rozstrzygnąć ostatecznie. Przy obecnym kształcie papirusu raczej wydają się mieć jednak ci badacze, którzy podkreślają, że celem alegorety derweńskiego jest uzgodnienie mitycznego i filozoficznego obrazu świata²⁵⁰. O ile zaś wczytywana w poemat Orfeusza kosmologia Anaksagorejska jest podporządkowana eschatologii orfickiej, o tyle alegoreza derweńska ma charakter apologetyczny: intencją alegorety derweńskiego jest obrona autorytetu Orfeusza poprzez wykazanie, że stara religia i nowa refleksja nad naturą oferują tak naprawdę bardzo podobny obraz świata, a pozornie szokujące motywy poematu Orfeusza skrywają pod postacią alegorii głębokie prawdy filozoficzne.

Bodajże najdobitniej apologetyczne intencje autora papirusu dochodzą do głosu w kolumnie XXVI. Alegoreta derweński stara się tutaj (1–13) wykazać, że przedmiotem opisu Orfeusza nie jest bynajmniej gwałcący „własną” (ἑᾶς) matkę Zeus, ale raczej „dobry” (ἑᾗς) Umysł, który, rodząc wszystko z samego siebie, wytwarza w ten sposób najlepszy z możliwych światów. Wyraźnie widać, że celem tej interpretacji jest obrona autorytetu Orfeusza. W interpretacji proponowanej przez autora derweńskiego Orfeusz alegorycznie opisuje dwa różne etapy kosmogonicznej działalności jednego i tego samego bóstwa. Przypisywanej Orfeuszowi teologii przyjrzymy się bliżej za chwilę. Na razie wystarczy odnotować fakt, iż wedle alegorety derweńskiego w poemacie Orfeusza nie ma żadnej ofiary ani żadnego gwałciciela: pod pozornie obrazoburczym opisem kazirodczego aktu kryje się określona koncepcja kosmologiczna.

niu, że Platon pisze o nich w *Menonie* ze znacznie większą sympatią, aniżeli to ma miejsce w *Politei* (por. np. Betegh 2004:351). Niewykluczone jednak, iż opis Platona jest ironiczny: być może filozof faktycznie sugeruje, że kapłani ci nie są w stanie zdać sprawy ze swoich praktyk (por. np. Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou 2006:47 przyp. 161).

²⁵⁰ Porównaj prace przytoczone w przypisie 219.

Nie inaczej wygląda sytuacja w przypadku domniemanego kanibalizmu Zeusa. W kolumnie XIII (7–11) alegoreta derweński wyjaśnia, że gdy Zeus połknął *aidoion*, to tak naprawdę połknięte zostało słońce:

Widząc, że ludzie sądzą, iż źródło życia jest w genitaliach
i bez genitaliów [nic] się nie rodzi, [Orfeusz] użył tego [słowa],
przyrównując [w ten sposób] słońce do genitaliów.
Bez słońca bowiem to, co jest [nigdy] nie mogłoby się takowym urodzić ...
ἐν τοῖς αἰδοίοις ὁρῶν τὴν γένεσιν τοὺς ἀνθρώπου[ς]
νομίζον[τας εἶναι τούτῳ ἐχρήσατο, ἄνευ δὲ τῶν
αἰδοίων [οὐ γίν]εσθαι, αἰδοίωι εἰκάσας τὸν ἥλιο[ν·]
ἄνευ [γὰρ τοῦ ἡ]λ[ί]ου τὰ ὄντα τοιαῦτα οὐχ οἶόν [τε]
γίν[εσθαι].

Interpretacja proponowana przez alegoretę derweńskiego wykorzystuje odnotowaną wyżej dwuznaczność słowa *aidoion*²⁵¹. Wedle autora papirusu Orfeusz *celowo* posłużył się takim enigmatycznym słowem, aby w ten sposób nawiązać do życiodajności charakteryzującej boskie słońce i genitalia (tudzież Protogonososa). W interpretacji alegorety derweńskiego poemat Orfeusza nie jest jakąś wulgarną pochwałą kanibalizmu, ale alegorycznym opisem głębokiej prawdy kosmologicznej. Zeus połknął życiodajną moc symbolizowaną przez *aidoion*, a użyte przez poetę słowo enigmatycznie wskazuje na słońce: słońce jest boskie i życiodajne, gdyż bez słońca, tak jak bez genitaliów, nic nie mogłoby się zrodzić. Mamy tutaj typową dla szkoły anaksagorejskiej analogię między makro- i mikrokosmosem: słońce ma swój udział w powstaniu świata, tak jak genitalia mają swój udział w powstaniu każdego żywego organizmu.

W kontekście interesującej nas w niniejszej pracy poznawczej wartości zagadki koniecznie musimy w tym miejscu odnotować fakt, iż alegoreta derweński uznaje enigmatyczność za cechę charakterystyczną wywodów kryjących treści inaczej niewyraźalne. Jak zobaczymy za chwilę, przekonanie o poznawczej wartości dwuznaczności artykułuje alegoreta derweński szczególnie dobitnie przy omawianiu enigmatycznej teologii Orfeusza. Tutaj wystarczy przypomnieć przytoczoną wyżej interpretację alegorety (XV 7–8), zgodnie z którą objęcie „władzy” (ἀρχή) przez Kronosa jest jednocześnie „początkiem” (ἀρχή) nowego etapu formowania

²⁵¹ Porównaj wyżej przypis 222.

się świata. Jak interpretacja ta wykorzystuje bowiem dwuznaczność słowa *archē*, tak nie inaczej wygląda sytuacja w przypadku interpretacji nawiązującej do dwuznaczności słowa *aidoion*.

Ponownie widzimy, że autor papirusu naśladuje język Heraklita. W jednej ze swych słynnych maksym Efezyjczyk podkreślał (DK 22 B 48), że oznaczające narzędzie śmierci słowo „łuk” (βίός) ma taką samą formę, jak słowo oznaczające „życie” (βίος). W swoich interpretacjach alegorycznych autor papirusu zakłada, iż Orfeusz tak jak Heraklit chronił swą mądrość przed niewtajemniczonymi za pomocą dwuznaczności („enigmatyczności”) wyrazów. Jasne staje się tym samym przekonanie alegorety o konieczności uzgodnienia poetyckiego i filozoficznego opisu rzeczywistości: jak filozofowie rządzącą światem siłę określają bowiem mianem Umysłu tudzież Powietrza, tak poeci siłę tę nazywają Zeusem lub Kronosem. Z perspektywy obranej przez alegoretę derweńskiego obie te terminologie są niejako dwiema stronami tego samego medalu: filozoficzne terminy i potoczne wyobrażenia odsyłają do boskiej siły, której różne przejawy opisuje zarówno filozof, jak i poeta. Narzędziem umożliwiającym uzgodnienie obu opisów jest oczywiście alegoreza.

Chociaż apologetyczne intencje alegorezy derweńskiej wydają się oczywiste, to jednak musimy tutaj odnotować fakt, iż sprowadzenie osobowych bogów do abstrakcyjnej siły kosmicznej może być uznane za przejaw tego „ateizmu”, o jaki oskarżano szkołę Anaksagorasa. W interesującym nas tutaj okresie „ateistą” mógł być wszak nie tylko ktoś, kto po prostu odmawiał istnienia bogom, lecz także każdy, kto w taki czy inny sposób ośmielał się wziąć rozbrat z religią państwową (przykład Sokratesa w spektakularny sposób pokazuje jak idiosynkratyczne było ówczesne rozumienie „ateizmu”). Niniejszym musimy zatem przyjrzeć się tej specyficznej teologii, jaką alegoreta derweński odnajduje w poemacie Orfeusza.

5.6. Enigmatyczna teologia Orfeusza

Jak widzieliśmy, w kolumnie XIV (7) autor derweński alegorycznie interpretuje „Kronosa” (Κρόνος) jako „Umysł” (Νοῦς), który „uderza” (κρούων) poszczególne rzeczy o siebie nawzajem. W kolejnych wersach (9–10) alegoreta wyjaśnia, iż Orfeusz:

Nazwał go [tj. Umysł] Kronosem [właśnie] od tej czynności
i [wszystkie] pozostałe [imiona bogów nadał] wedle tej samej zasady.

Κρόνον δὲ ὠνόμασεν ἀπὸ τοῦ
ἔ[ρ]γου αὐτὸν καὶ τᾶλλα κατὰ τ[ὸν αὐτὸν λ]όγον.

Jest to główne założenie autora derweńskiego: Orfeusz alegorycznie nazywał Umysł/Powietrze imionami różnych bogów, aby w ten sposób uchwycić różne aspekty kosmogonicznej działalności boskiego Umysłu/Powietrza. W konsekwencji wszyscy bogowie uznani zostają za alegorie (manifestacje czy też wcielenia) jednej i tej samej siły porządkującej świat. Jak w kolumnach XIV (7), XV (8) i XVI (10–15) siła ta nazwana zostaje Umysłem, tak w kolumnach XVII (3–4), XIX (3) i XXIII (3) siła ta utożsamiona zostaje z Powietrzem. Gwoli ilustracji przytoczę tutaj fragment kolumny XIX (1–4), w którym myśl ta sformułowana została niezwykle dobitnie:

Odkąd rzeczy będące zostały nazwane, każda jedna od tego, co [w niej] dominuje, Zeusem wszystko wedle tej samej zasady zostało nazwane; wszystkim bowiem włada powietrze tak, jak chce.

ἐκ [τοῦ δ]᾽ ἐ [τ]ὰ ἐόντα ἔν [έκ]αστον κέκ[λητ]αι ἀπὸ τοῦ
ἐπικρατοῦντος, Ζεὺ[ς] πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν
λόγον ἐκλήθη· πάντων γὰρ ὁ ἀῆρ ἐπικρατεῖ
τοσοῦτον ὅσον βούλεται.

Wedle tej wypowiedzi wszystkie rzeczy i wszyscy bogowie są zatem manifestacją boskiego Powietrza. Fakt, iż alegoreta derweński kierującą światem siłą nazywa już to Umysłem, już Powietrzem pokazuje, że każda nazwa owej siły odzwierciedla jedynie czynność wykonywaną przez nią w danej chwili.

Z perspektywy autora derweńskiego kosmos stanowi organiczną całość, którą przenika i którą kieruje działanie boskiego Umysłu/Powietrza. Całość ta ulega nieustannym przeobrażeniom, ponieważ (jak widzieliśmy) poszczególne rzeczy są nieustannie rozdzielane (na skutek działania ciepła i ognia bijących od słońca) i łączone w uporządkowane całości (na skutek działania Kronosa/Umysłu). Do opisanie tej efemerycznej rzeczywistości najlepiej nadaje się enigmatyczny język poezji Orfeusza. W konsekwencji imiona poszczególnych bóstw i nazwy wszystkich rzeczy mają charakter o tyle prowizoryczny, iż swoje znaczenie uzyskują one jedynie w toku kosmogonicznej działalności boskiego Umysłu/Powietrza: ich znaczenie jest odzwierciedleniem tego, jaką czynność wykonuje w danej chwili boska siła sterująca światem. Właśnie dlatego celem alegorety derweńskiego jest wykazanie,

że wszyscy bogowie są w istocie alegoriami (manifestacjami tudzież wcieleniami) jednego boskiego Umysłu/Powietrza²⁵². Przyjrzyjmy się tej koncepcji bliżej.

Jak imię Zeusa uznaje tedy alegoreta derweński za jedną z wielu nazw powietrza, tak „przędząca los” (ἐπικλωσαι) Mojra zinterpretowana zostaje dalej (XIX 4–6) jako „mądrość Zeusa” (τοῦ Διός ἡ φρόνησις), która „zatwierdza” (ἐπικυρῶσαι) to, co jest, powstało i będzie. Myśl ta pojawia się także w kolumnie XVIII (9–10), gdzie Mojra scharakteryzowana zostaje nieco bardziej ogólnie jako „mądrość boga” (φρόνησις τοῦ θεοῦ). Imię Mojra (czyli Los) podkreśla tutaj nie tylko nieodwracalność, lecz także celowość zarządzeń mądrego Umysłu/Powietrza: Orfeusz nazwał tego boskiego demiurga „Mojrą”, ponieważ chciał on w ten sposób unaocznić, iż inteligencja Umysłu/Powietrza organizuje świat w sposób konieczny i najlepszy z możliwych. O ile Orfeusz zobrazował w ten sposób teleologiczny aspekt swej koncepcji, o tyle koncepcja jego w oczywisty sposób antycypuje koncepcję Diogenesa z Apollonii.

Warto przy tym zaznaczyć, iż autor derweński interpretuje alegorycznie (XVIII 3–4) Mojrę jako „tchnienie” (πνεῦμα). Intencją alegorety jest bowiem ukazanie, że Zeus/Umysł/Powietrze z jednej strony i Mojra/Mądrość/Tchnienie z drugiej to tylko różne nazwy dwóch aspektów kosmogonicznej działalności boskiego demiurga: o ile Zeus/Powietrze jest niejako „materiałem”, a przędząca Mojra/Tchnienie „narzędziem”, o tyle Umysł realizuje w ten sposób swoją mądrość. Właśnie dlatego autor z Derveni bardzo wyraźnie podkreśla okoliczność, iż „zanim” (πρίν) Mojra nazwana została Zeusem, była ona mądrością boga „zawsze i poprzez wszystko” (ἀεί τε καὶ [δ]ιὰ παντός)²⁵³. Znaczy to, że zarówno Zeus jak i Mojra istnieli jeszcze przed uzyskaniem swoich imion: za pomocą różnych imion nazwana bowiem została ta sama, odwieczna siła rządząca kosmosem.

Nie inaczej wygląda sytuacja w przypadku wszystkich pozostałych bogów, którzy wedle wykładni autora papirusu zawsze okazują się tylko różnymi alegoriami (manifestacjami czy też wcieleniami) odwiecznego Umysłu/Powietrza. W kolumnie XXI (5–7) alegoreta derweński stwierdza tedy wprost, że Niebiańska Afrodyta, Zeus, Peitho i Harmonia są imionami nadanymi „temu samemu bogu” (τῷ αὐτῷ

²⁵² Chociaż taką koncepcję bóstwa zakłada także teologia stoików (por. Domaradzki 2012a), to jednak nie należy na tej podstawie wnioskować, iż autor papirusu z Derveni był stoikiem (por. Betegh 2007).

²⁵³ PD XVIII 9–10. W pełni trafna wydaje mi się sugestia (Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou 2006:228), że fraza διὰ παντός „might be used spatially for the ubiquity of air/Mind in the universe”. Interpretacja taka doskonale zgadza się koncepcją Anaksagorasa (DK 59 B 14) i Diogenesa z Apollonii (DK 64 B 5). W konsekwencji przytoczoną wyżej frazę można by też przetłumaczyć jako „zawsze i wszędzie”.

θεῶν). Podobnie w kolumnie XXII (7) autor derweński kategorycznie wyrokuje, iż Ge, Meter, Rea i Hera są również „tą samą” (ἡ αὐτή) boginią. Różne „inkarnacje” tego samego bóstwa naświetlają w odmienny sposób kolejne etapy kosmogonicznej działalności jednego odwiecznego demiurga: boskiego i mądrego Umysłu/Powietrza. Jak autor derweński zakłada przy tym, że Orfeusz dobierał owe imiona pod kątem ich stosowności, tak w celu wykazania, iż wszystkie mityczne wyobrażenia odnoszą się do jednej boskiej siły (przez filozofów określonej mianem Umysłu/Powietrza), autor derweński posiłkuje się alegoryczną interpretacją etymologiczną. Przyjrzyjmy się pokrótce tej unikalnej strategii hermeneutycznej.

Imieniu Zeusa (oznaczającemu oczywiście boski Umysł/Powietrze), mieliśmy okazję przyrzeć się już wyżej. Również Afrodyta, Peitho i Harmonia nie są jakimiś odrębnymi bóstwami żeńskimi, ale tylko kolejnymi „wcieleniami” boskiego Umysłu/Powietrza. Imiona te alegorycznie reprezentują bowiem kolejne etapy kosmogonicznej działalności odwiecznej siły rządzącej światem: mieszania się rzeczy, ich ulegania sobie nawzajem i wreszcie uporządkowanego zespolenia. Każde z tych imion zostało dobrane pod kątem jego szczególnej adekwatności. Kiedy rzeczy tworzące świat w jego obecnej postaci „zmieszały się” (μυχθέντων) ze sobą, bóg nazwany został Afrodytą, ponieważ o mężczyźnie, który „obcuje seksualnie” (μισγόμενος) z kobietą mówi się, że „czyni służbę Afrodycie” (ἀφροδισιάζειν)²⁵⁴. Kiedy rzeczy tworzące świat „ustąpiły” (εἶξεν) sobie nawzajem, bóg nazwany został Peitho (XXI 10–11), ponieważ „ulegać” (εἴ[τ]κειν) i „przekonywać” (πειθεῖν) są „tym samym” (τὸ αὐτόν). Kiedy wielość rzeczy tworzących świat bóg „zespoił” ([ἦ]ρμωσε) ze sobą, został on nazwany Harmonią (XXI 11–12).

W przytoczonych interpretacjach wyraźnie widać, że alegoreta derweński łączy interpretację alegoryczną i etymologiczną, wykorzystując jednocześnie wieloznaczność poszczególnych słów. W kontekście interesującej mnie tu poznawczej funkcji języka figuratywnego („enigmatycznego”) szczególnie warto podkreślić fakt, iż autor papyrusu z Derveni wykorzystuje metaforykę seksualną, aby w ten sposób wyjaśnić skomplikowany proces formowania się kosmosu. I tak interpretacja imienia Afrodyty opiera się na wieloznaczności czasownika *meignymai*, który znaczy zarówno „mieszać się”, jak i „obcować seksualnie” (czyli właśnie *aphrodisiadzein*). Interpretacja imienia Peitho wykorzystuje wieloznaczność czasownika *peithein*, który w stronie czynnej (πειθῶ) znaczy „namawiać”, „przekonywać”, a w stronie zwrotno-biernej (πειθομαι) – „być posłusznym”, „ulegać”, „ustępować”

²⁵⁴ PD XXI 7–10. Oddawanie czasownika ἀφροδισιάζειν jako „czynienie służby Afrodycie/Afrodyty” zaproponował Leopold Regner w swoim tłumaczeniu *Zagadnień przyrodniczych*.

(czyli właśnie *eikein*). Wreszcie interpretacja imienia Harmonii wykorzystuje fakt, że czasownik *harmodzein* znaczy „łączyć”, „spajać” i „porządkować”.

Wyraźnie widzimy, że proponowane przez alegoretę derweńskiego etymologiczne interpretacje imion owych bóstw mają na celu wykazanie, iż bóg jest oczywiście tylko jeden²⁵⁵. Poszczególne jego imiona zostały zaś dobrane przez Orfeusza tak, by jak najlepiej zilustrować różne aspekty tudzież etapy kosmogonicznej działalności tego odwiecznego demiurga. Afrodyta jest przeto alegoryczną personifikacją siły powodującej mieszanie się rzeczy, Peitho jest alegoryczną personifikacją siły powodującej ich uleganie sobie nawzajem, Harmonia jest wreszcie alegoryczną personifikacją siły powodującej ich uporządkowane zespolenie. Siłą tą jest oczywiście zawsze boski Umysł/Powietrze, którego Orfeusz alegorycznie przedstawia pod postacią różnych imion.

Wyraźnie widzimy też, że alegoreta derweński próbuje uzgodnić poemat Orfeusza z kosmologicznymi propozycjami szkoły anaksagorejskiej, a powstała w wyniku tej alegorezy fizycznej kosmogonia ma charakter zdecydowanie antropomorficzny. I tak w fazie początkowej formowania się świata boski Umysł/Powietrze powoduje, iż rzeczy są wprawiane w ruch i uderzają o siebie nawzajem w sposób nieuporządkowany. Imię Afrodyty, będącej personifikacją miłości, symbolizuje tutaj chaotyczne łączenie się rzeczy, ponieważ niekontrolowany charakter owego łączenia przypomina pełen namiętności akt miłosny. Następnie w wyniku wykastrowania Uranosa osłabione zostaje działanie niszczącej siły słońca. Na tym etapie kosmogonii boski Umysł/Powietrze sprawia, że poszczególne rzeczy podporządkowują się sobie nawzajem. Imię Peitho, będącej personifikacją namowy, symbolizuje wzajemną uległość rzeczy, która jest wynikiem bycia przekonanym. Wreszcie boski Umysł (Κρόνος) uderza (κρούων) poszczególne rzeczy o siebie nawzajem w sposób rozumny i kontrolowany. Imię Harmonii, będącej personifikacją ładu i symetrii, symbolizuje zatem uporządkowanie rzeczy, ponieważ na tym etapie kosmogonii uderzanie i łączenie się rzeczy przebiega w sposób kontrolowany. Próbując uzgodnić mityczny i filozoficzny obrazu świata, alegoreta derweński stara się pokazać, że religia orficka i filozofia anaksagorejska oferują zgodny, a nawet komplementarny obraz świata. Co filozofowie określają bowiem mianem Umysłu lub Powietrza, Orfeusz nazywa Afrodytą, Peitho i Harmonią, by w ten sposób jak najlepiej uchwycić różne aspekty czy też etapy kosmogonicznej działalności demiurga.

²⁵⁵ Zgadzam się z tymi badaczami, którzy podkreślają, że autor derweński skłania się ku (bardzo specyficznemu) monoteizmowi. Porównaj na przykład Tsantsanoglou (1997:99), Janko (2001:3, 2002:3, 2008:38) i Frede (2007:28–29). Autor papirusu z Derveni opowiada się bowiem za koncepcją, którą dobitnie wyartykułuje Antystenes: wedle konwencjonalnych wierzeń bóstw jest oczywiście wiele, wszelako z perspektywy filozoficznej bóg jest tylko jeden (porównaj niżej rozdział 3.9.1).

Nie inaczej wygląda sytuacja w przypadku kolejnych bóstw pojawiających się w kolumnie XXII. Autor papirusu jednym tchem wymienia tutaj obok siebie Ge, Meter, Reę i Herę, podkreślając zarazem, iż wszystkie te nazwy są imionami „tej samej” (ἡ αὐτή) bogini (7). Następnie alegoreta analizuje różne imiona żeńskich bóstw, zmierzając oczywiście do wykazania, że wszystkie te nazwy odnoszą się do jednej boskiej siły rządzącej światem. Nie wchodząc w szczegóły, odnotujmy jedynie, iż imię Ge uznane zostaje za wynik „konwencji” (νόμῳ), podczas gdy imię Meter wywodzić ma się stąd, że wszystko „pochodzi” czy też „rodzi się” (γ[ί]νεται) z tej bogini (8). Imię Gaja uznane zostaje za dialektały wariant Ge, podczas gdy imię Demeter – za połączenie wyrazów Ge i Meter (9–10). Imię Deio wyprowadza alegoreta (13) stąd, iż bogini ta „została rozszarpana” (ἐδηϊ[ώθη]) w trakcie „zespoleńia” (μείξει). Imię Rei wywodzić ma się stąd, że wszystkie żywe stworzenia zrodziły się „wypłynawszy” ([ἐκρεύσαντα]) z niej (14–15). Wreszcie imię Reie uznane zostaje za dialektały wariant imienia Rea (16).

Ponownie widzimy, że pod różnymi imionami kryje się tak naprawdę jeden i ten sam bóg. Imiona Ge, Gaja i Reie wyjaśnione zostają jako wynik takiej a nie innej konwencji: różnorodność ta jest konsekwencją jedynie określonego uzusu językowego. Imię Meter poddane zostaje stosunkowo oczywistej interpretacji alegorycznej: boski Umysł/Powietrze jest Matką, czyli rodzicielką wszystkiego. Imię Demeter zostaje wyjaśnione etymologicznie jako połączenie imion Ge oraz Meter²⁵⁶. Wreszcie interpretacje Rei i Deio ponownie łączą etymologię z alegorezą. I tak imię Rei (jeśli wierzyć rekonstrukcji proponowanej przez wydawców) wywodzić ma się stąd, że wszystko wypływa (ἐκρέω) z boskiego Umysłu/Powietrza²⁵⁷, podczas gdy imię Deio oznacza, iż pierwotna mieszanina była rozszarpywana (δηϊούσθαι), w toku zainicjowanego przez boski Umysł/Powietrze łączenia się (μείξις) poszczególnych rzeczy w uporządkowane całości.

Tekst kolumny XXII urywa się niestety, zanim przedstawiona zostanie interpretacja imienia Hery. Możemy domniemywać, że autor derweński łączył imię bogini (Ἡρα) z powietrzem (ἀήρ)²⁵⁸. Taka interpretacja etymologiczna doskonale zgadzałyby się z przedstawionym w kolumnie XXIII (3) alegorycznym utożsamie-

²⁵⁶ Interpretację tę potwierdza Ciceron (*De nat. de.* II 67). Porównaj Domaradzki (2011b:88).

²⁵⁷ Zbliżone interpretacje etymologiczne oferują: Platon (*Crat.* 402a9–b4), Chryzyp (SVF II 1084), Kornutus (5, 10) i Heraklit Alegoreta (41, 7). Porównaj Domaradzki (2011d:14 i 2012a:140–141 przyp. 67).

²⁵⁸ Buffière (1956:107) zasugerował, że racji dla alegorycznego utożsamienia Hery z powietrzem dostarczył już Homer (*Il.* XXI 6). Porównaj też Ford (2002:69). Z całą pewnością interpretację tę odnajdujemy u Platona (*Crat.* 404c2), pierwszych stoików (SVF I 169 II 1021, 1066), Kornutusa (3, 16) i Heraklita Alegorety (15, 3).

niem powietrza z Okeanosem i Zeusem (por. Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou 2006:256). Jakkolwiek było, alegoreta derweński z całą pewnością uznawał Herę za tylko kolejne „wcielenie” tego samego demiurga. Jak poemat Orfeusza antycypuje bowiem kosmologiczne ustalenia szkoły Anaksagorasa, tak Ge, Gaja, Meter, Demeter, Deio, Rea, Reie i Hera to tylko różne nazwy boskiego Umysłu/Powietrza. Warto w tym miejscu zapytać jednak o uzasadnienia dla takiej zdumiewającej mnogości imion.

Autor papirusu wyjaśnia (XXII 1–3), że Orfeusz nadawał nazwy „najpiękniej jak mógł” (ὡς κάλλιστα ἠ[δύ]νατο), mając przy tym na względzie „naturę ludzi” (τῶν ἀνθρώπων τὴν φύσιν), to znaczy fakt, że „nie wszyscy mają jednakową” (οὐ πάντες ὁμοίαν ἔχουσιν) i „nie wszyscy pragną tego samego” (οὐδὲ θέλουσιν πάντες ταῦτά). Następnie alegoreta z Derveni zwraca uwagę (XXII 6) na ludzką „chciwość” (πλεονεξία) i „niewiedzę” (ἀμαθία). Tak więc nazwy muszą cechować się swoistym zróżnicowaniem na skutek wrodzonych ułomności człowieka (chciwość), a także jego ograniczeń poznawczych (niewiedza). Jednakże mnogość nazw jest konsekwencją nie tylko ludzkich wad i ułomności. Jej główną przyczynę stanowi bowiem natura stale przeobrażającej się rzeczywistości. Orfeusz dostosował zatem swój opis rzeczywistości do poznawczych możliwości człowieka, a także do efemerycznej natury świata.

Podsumowując, możemy zatem stwierdzić, że z perspektywy autora derweńskiego świat jest swoistego rodzaju organizmem, w którym bóg objawia się na szereg różnych sposobów. Bóg jest tutaj pojmowany jako odwieczna siła, która przenika cały kosmos, przybierając postać różnych bóstw stosownie do poszczególnych aspektów tudzież etapów swej kosmogonicznej działalności. Do opisanego owych aspektów i etapów najlepiej nadaje się enigmatyczny język poezji. Tego odwiecznego demiurga filozofowie przyrody określają mianem boskiego i mądrego Umysłu/Powietrza. Natomiast poeci nadają mu takie imiona jak Uranos, Kronos, Zeus, Afrodyta, Peitho, Harmonia, Ge, Gaja, Meter, Demeter, Deio, Rea, Reie, Hera itd. Jednakże w oczach alegorety derweńskiego filozoficzne i poetyckie ujęcie bóstwa nie wykluczają się wzajemnie: tradycyjne imiona poszczególnych bogów są dokładnym odpowiednikiem abstrakcyjnej koncepcji Umysłu/Powietrza. Imiona te zostały bowiem tak dobrane przez Orfeusza, aby w jak najlepszy sposób umożliwić nam zrozumienie różnych funkcji boskiego Umysłu/Powietrza.

Ponieważ filozofia przyrody i poezja Orfeusza są względem siebie komplementarne, alegoreta derweński przekłada imiona bóstw greckiego panteonu na filozoficzne terminy szkoły anaksagorejskiej. Pragnienie uzgodnienia filozoficznego i poetyckiego opisu bóstwa bierze się zaś stąd, że autor z Derveni uznaje wartość religii orfickiej, wszelako w świetle wyznawania, jakie religii tej rzuciła filozofia, czuje

się on zobligowany do wykazania, iż proponowany przez Orfeusza obraz świata jest całkowicie zgodny z obrazem świata proponowanym przez pierwszych badaczy natury. Tym, co proponuje autor z Derveni, jest zatem swoistego rodzaju *aggiornamento*: zdaniem, jakie sobie stawia, jest zaktualizowanie mitycznego przekazu religijnego poprzez wykazanie, że nauka orficka antycypuje zdobycze współczesnej filozofii. Konsekwencją takiego uwspółcześnienia jest oczywiście zatarcie granic między poezją, mitem, religią i filozofią. Zatarcie to wynika zaś z żywionego przez alegoretę przekonania, iż enigmatyczny język poezji okazuje się niezbędny wszędzie tam gdzie mówi się o rzeczach świętych i wielkich.

Na zakończenie rozważań warto podkreślić, że autor derweński wyraźnie przeciwstawia sobie postawę osób wtajemniczonych i niewtajemniczonych nie tylko w odniesieniu do szeroko rozumianej „literatury” (już to poezji Orfeusza, już to filozofii Heraklita). W kolumnie V (1–4) wskazuje on na konieczność interpretowania wyroczni ([τὸ μ]ντεῖον), a także (6–7) „snów” ([ἐ]νύπνια) i „innych rzeczy” (τῶν ἄλλων πραγμάτων). Z kolei kolumna VI do enigmatycznego języka poezji i wyroczni dodaje „język” misteriów. W kolumnie tej proponuje alegoreta derweński (2–8) bardzo ciekawą interpretację obrzędu składania ofiar: aby dać zadośćuczynienie, magowie składają w ofierze daimonom (czyli wrogim duszom) niezliczone „ciastka” (πόπανα), ponieważ niezliczone są właśnie „dusze” (ψυχ[ά]). W alegorycznej interpretacji autora z Derveni niezliczone ciastka symbolizują zatem niezliczone dusze.

Powyższe przykłady pokazują, że hermeneutyczna działalność alegorety derweńskiego nie ogranicza się wyłącznie do „tekstu” (por. np. Henry 1986:152). Interpretacji wymagają wszak wyrocznie, sny, a nawet określone praktyki religijne: we wszystkich tych przypadkach możliwe jest przecież przypisanie ukrytego (enigmatycznego, alegorycznego) sensu. Jak wedle kolumny VI właściwe rozumienie świętych obrzędów jest zaś rozumieniem *alegorycznym*, tak przez cały papirus derweński przewija się przekonanie, które w pełni rozwinie stoicyzm: interpretacja alegoryczna jest sposobem poznawania świata, a autentyczny kontakt z bóstwem jest możliwy wyłącznie za pośrednictwem alegorezy (por. Domaradzki 2012a:143–147).

Kończąc nasze rozważania nad papirusem z Derveni, możemy zatem skonstatować, że papirus ten jest świadectwem niezwykle wręcz prestiżu, jaki w antycznej Helladzie stał się udziałem ezoterycznej „literatury” (od poezji Orfeusza począwszy, aż po filozofię Heraklita), wyroczni i misteriów. Jednocześnie papirus derweński dobitnie potwierdza (odnotowane w rozdziale pierwszym) ścisłe powinowactwo tych trzech „instytucji”. Nie będzie wszak przesadą stwierdzenie, iż w przypadku wszelkich ezoterycznych tekstów, wyroczni, a nawet misteriów nieodzowna jest jakaś interpretacja. Zainteresowanie, jakie alegoreta derweński

okazuje praktyce wydobywania na światło dzienne ukrytego sensu poematów, wyroczni czy wreszcie praktyk religijnych, czyni z papirusu derweńskiego prawdziwy zabytek antycznej hermeneutyki. Warto przy tym podkreślić fakt, iż z perspektywy autora papirusu enigmatyczność jest zawsze niechybną oznaką tego, iż odnośny dyskurs traktuje o rzeczach wielkich i świętych: to właśnie dzięki swej enigmatyczności poematy, wyrocznie i misteria mogą wyrażać treści, których inaczej zakomunikować niepodobna.

6. Demokryt z Abdery

Demokryt jest ostatnim myślicielem przedplatońskim, o którym z całą pewnością możemy stwierdzić, iż reprezentuje tradycję określaną w niniejszej pracy mianem „hermeneutycznej”. Oczywiście nie możemy mieć tutaj takiej pewności, jaką mamy w przypadku papirusu z Derveni. Jednakże świadectwa na temat hermeneutycznej działalności Demokryta wydają się przynajmniej równie wiarygodne jak świadectwa informujące nas o hermeneutycznej działalności Teagenesa, Metrodora czy Diogenesa. Z perspektywy moich rozważań najistotniejszy jest zaś fakt, iż twórczość Demokryta ponownie ilustruje podkreślany w niniejszej pracy ścisły związek alegorezy z filozofią.

W interesującym mnie tutaj kontekście alegorycznej i etymologicznej interpretacji poezji należy przede wszystkim podkreślić okoliczność, iż Demokryt pisał traktaty, których tytuły odzwierciedlają szerokie zainteresowania hermeneutyczne. Spośród licznych prac napisanych przez tego myśliciela wymienić w tym miejscu trzeba przede wszystkim znamienne zatytułowane dziełko *O Homerze albo poprawności stylu i wyrażań*, a także *Tritogeneia*, *Róg Amaltei*, *O poezji*, *O pięknie słów*, *O głoskach mile i niemile brzmiących*, *O śpiewie*, *O wyrazach* i *O nazywaniu* (DK 68 A 33). Już sama liczba prac poświęconych poezji, mitom, a także problemom szeroko rozumianego języka zmusza do uznania Demokryta za jedną z ważniejszych postaci hermeneutyki przedplatońskiej. Dysponujemy jednak także świadectwami, które przypisują Demokrytowi konkretne interpretacje alegoryczne.

Wiemy, że Demokryt praktykował alegorezę fizyczną. Podobnie jak Diogenes z Apollonii oraz autor z Derveni, Demokryt interpretował mianowicie Zeusa jako powietrze. Kluczowe świadectwo w tej materii pochodzi od Klemensa, który przypisuje (DK 68 B 30) Demokrytowi następujące stwierdzenie:

Nieliczni z uczonych ludzi, wznosząc ręce do tego, co teraz my, Hellenowie, nazywamy powietrzem, powiadają: „o wszystkim Zeus rozmyśla, wszystko on wie, daje,

zabiera i królem jest on wszystkiego” (τῶν λογίων ἀνθρώπων ὀλίγοι ἀνατείναντες τὰς χεῖρας ἐνταῦθα, ὃν νῦν ἡέρα καλέομεν οἱ Ἕλληνες· ‘πάντα, <εἶπαν>, Ζεὺς μυθεῖται (?) καὶ πάνθ’ οὗτος οἶδε καὶ διδοῖ καὶ ἀφαιρέεται καὶ βασιλεὺς οὗτος τῶν πάντων’).

Fakt, iż Demokryt proponuje taką samą interpretację Zeusa jak Diogenes i autor derweński, jest niezwykle istotny. O ile bowiem wszyscy ci myśliciele utożsamiają Zeusa z powietrzem, o tyle proponowana przez nich alegoreza ponownie ukazuje wielokrotnie w niniejszej pracy podkreślaną koegzystencję mitycznego i filozoficznego obrazu świata. Wypowiedź Demokryta nastrocza jednak pewne trudności interpretacyjne. Filozof wyrokuje wszak, iż to, co *dawniej* nazywano Zeusem, *obecnie* zwie się powietrzem. W konsekwencji powstaje w tym miejscu pytanie o intencje alegorezy Demokryta. Z jednej strony Demokryt (tak jak Diogenes z Apollonii) mógł domagać się zastąpienia mitycznego obrazu świata jego racjonalną interpretacją odwołującą się do zjawisk i procesów naturalnych. Z drugiej natomiast strony Demokryt (tak jak autor z Derveni) mógł próbować uzgodnić obie wizje rzeczywistości. W tym drugim przypadku Demokryt skłaniałby się ku przekonaniu, iż Homer posiadał głęboką wiedzę na temat świata, którą alegorycznie przedstawiał w swoich eposach. Rozpatrzmy obie możliwości.

Za pierwszą interpretacją przemawia zdecydowanie racjonalistyczny charakter filozofii atomistycznej. Należy tutaj zwrócić uwagę na dwie kwestie. Otóż Demokryt uprawiał refleksję, którą w niniejszej pracy określam mianem „etnograficznej”. Jak podkreślałem wyżej (porównaj rozdział 2.5.2), rozpatrując genezę przekonań religijnych, filozof wskazywał (DK 68 A 75) na „zadziwiające” (παράδοξοι) zjawiska meteorologiczne, a także pory roku. Już ta wypowiedź myśliciela jednoznacznie pokazuje, że w swych rozważaniach nad pochodzeniem religii Demokryt dążył do czysto racjonalnego wyjaśnienia świata. W kontekście racjonalizujących interpretacji Demokryta koniecznie musimy odnotować także fakt, iż filozof racjonalizował również konkretne motywy zaczerpnięte z poezji Homera. Demokryt miał tedy (DK 68 B 25) utożsamiać Zeusa ze słońcem oraz wyjaśniać, że ambrozja to właśnie nic innego jak tylko „opary, którymi żywi się słońce” (τὰς ἀτμίδας αἷς ὁ ἥλιος τρέφεται). Wypowiedzi te skłaniają do wniosku, że Demokryt, tak jak Metrodor czy Diogenes, starał się zastąpić mityczny obraz świata jego bardziej racjonalną interpretacją odwołującą się do zjawisk i procesów naturalnych.

Za drugą interpretacją przemawiają natomiast uwagi Demokryta o boskim natchnieniu poety. Szczególnie istotny jest tutaj fakt, iż Demokryt jako pierwszy użył słowa *enthousiasmós* (ἐνθουσιασμός) w odniesieniu do poezji (por. np. Ford 2002:168), sugerując zarazem, iż wielka poezja jest możliwa jedynie wówczas, gdy

poeta znajduje się właśnie w stanie owego boskiego uniesienia. Kluczowe świadectwo w tej materii pochodzi znowu od Klemensa, który przekazuje (DK 68 B 18) następującą wypowiedź filozofa:

Cokolwiek poeta napisze w boskim uniesieniu i świętym natchnieniu, jest niezmiernie piękne (ποιητής δὲ ἅσσα μὲν ἄν γράφῃ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστίν).

Świadectwo Klemensa potwierdzają Cynceron i Horacy. Cynceron przypisuje tedy (DK 68 B 17) Demokrytowi (i Platonowi) przekonanie, że bycie dobrym poetą umożliwiają „natchnienie” (*inflammatio* i *adflatus*) oraz „szał” (*furor*), natomiast Horacy w kontekście Demokryta poglądów na sztukę mówi (ibid.) o „natchnieniu” tudzież „geniuszu” (*ingenium*). Wedle powyższych świadectw Demokryt źródeł poezji poszukiwał zatem nie tyle w umiejętności, wiedzy czy prawdzie, ile raczej w uniesieniu, natchnieniu i szale. One to właśnie umożliwiły Homerowi skonstruowanie niezwykle sugestywnego obrazu świata. Kolejne świadectwo (DK 68 B 21) przypisuje Demokrytowi następujący pogląd:

Homer, otrzymawszy zrzędzeniem losu udział w boskiej naturze, stworzył kosmos ze słów różnorodnych (“Ὅμηρος φύσεως λαχὼν θεαζούσης ἐπέων κόσμον ἐτεκτήνατο παντοίων).

Bycie poetą jest dla Demokryta równoznaczne z uczestniczeniem w tym, co boskie. Świadczy o tym niezwykle świat, jaki udało się Homerowi powołać do istnienia. Boskie natchnienie jest warunkiem wstępnym wszelkiej wartościowej poezji: znalazłszy się w stanie owego uniesienia, może poeta stworzyć dzieło o ogromnej wartości „estetycznej” (jak powiedzielibyśmy dzisiaj). Warto przy tym podkreślić fakt, iż chociaż boskie natchnienie zapewnia dziełu nadzwyczajną wartość, to jednak żadna z powyższych wypowiedzi nie upoważnia do jednoznacznego stwierdzenia, że Demokryt „piękny” kosmos Homera uważał jednocześnie za świat *prawdziwy*. W świetle wszystkiego, co powiedziane zostało dotychczas, skonstatować musimy fakt, iż bardzo trudno jest ocenić hermeneutyczną działalność Demokryta. Jeśli bowiem Demokryt uznawał wielką poezję Homera za boską, to dłączę ją racjonalizował, sprowadzając na przykład ambrozię do oparów, którymi żywi się słońce? Jeśli filozof przyjmował, że wszystko, co poeta napisze w boskim uniesieniu i natchnieniu, jest piękne, to dlaczego czuł się on zobowiązany do swoistego rodzaju „poprawiania” tej wielkiej poezji? Sądzę, iż przypadek Demokryta doskonale ilustruje podkreślane przez mnie w rozdziale poprzednim

swoistego rodzaju „zawieszenie” między mitem (poezją) z jednej strony a logosem (filozofią) z drugiej. Takie „rozdarcie” było charakterystyczne dla całej myśli antycznej (w kolejnych rozdziałach zobaczymy, że było tak nawet w przypadku Platona i Arystotelesa). W związku z powyższym przyjmuję, że myśl Demokryta jest kolejną koncepcją, która pokazuje zasadniczą fałszywość pozytywistycznej dychotomii: „irracjonalny” mit poetów *versus* „racjonalny” wywód filozofów. Filozofia Demokryta była z całą pewnością próbą racjonalnego wyjaśnienia świata. Wszelako żadną miarą nie oznacza to, że Demokryt musiał od razu z pogardą patrzeć na mit i poezję. Osobiście skłaniam się ku przekonaniu, iż Demokryt wykorzystywał (alegorycznie interpretowaną) poezję (Homera) w celu zilustrowania tudzież uwiarygodnienia swoich koncepcji filozoficznych.

Istnieje bardzo ważne świadectwo, które zdaje się sugerować, że Demokryt mógł uważać Homera za natchnionego mędrca. Wedle świadectwa tego Demokryt uzasadniał swoją koncepcję duszy za pomocą frazy zaczerpniętej z Homera. I tak Demokryt, „utożsamiający całkowicie duszę z rozumem (ἀπλῶς τὰ τὸν ψυχὴν καὶ νοῦν), miał – wedle słów – Arystotelesa, stwierdzić, iż Homer „pięknie” (καλῶς) w swym poemacie powiedział, że Hektor „leżał bez rozumu” (κεῖτ’ ἄλλοφρονέων)²⁵⁹. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, kto faktycznie znajdował się w opisanym przez Homera stanie²⁶⁰. Z perspektywy moich rozważań najistotniejszy jest jednak fakt, iż Demokryt wykorzystywał autorytet Homera w celu zobrazowania swej antropologii. Filozof przyjmował mianowicie, że źródło życia (dusza) i źródło poznania (rozum) są tym samym. By uzasadnić swą koncepcję, Demokryt powoływał się zaś na użyty przez Homera czasownik *allopfroneō* (ἄλλοφρονέω). Jak czasownik ten znaczy „myśleć, o czymś innym” i „być nieprzytomnym”, tak Demokryt wykorzystywał tę wieloznaczność, by w ten sposób wykazać, że leżąca w poemacie Homera osoba leżała bez duszy i bez rozumu. W wyniku takiej interpretacji Homer okazywał się antycypować koncepcję Demokryta: poeta, tak jak filozof, utożsamiał bowiem duszę z rozumem. Chociaż świadectwo Arystotelesa nie musi być oczywiście wiernym przekazem poglądu Demokryta, to jednak osobiście skłonny jestem zawierzyć Stagirycie. Dysponujemy wszak innymi świadectwami,

²⁵⁹ Arist. *De an.* 404a27–30 (= DK 68 A 101). Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Pawła Siwka.

²⁶⁰ Buffière (1956:275–276 przyp. 68) zasugerował, że Demokryt nawiązywał do *Iliady* XV 245. Chociaż we fragmencie tym mówi się co prawda o Hektorze, to jednak nie pojawia się tutaj czasownik ἄλλοφρονέω. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa Demokryt miał zatem na myśli *Iliadę* XXIII 698, gdzie występuje forma ἄλλοφρονέοντα, aczkolwiek użyta w odniesieniu do Euryjalosa, a nie Hektora.

które jednoznacznie pokazują, że Demokryt alegorycznie interpretował tradycyjną mitologię, by w ten sposób zilustrować tudzież uwiarygodnić swoją filozofię.

Diogenes Laertios przekazuje (IX 46), że jeden z traktatów etycznych napisanych przez Demokryta zatytułowany został *Tritogeneia*, „ponieważ trzy rodzą się z niej [rzeczy], które wszystkie ludzkie sprawy obejmują” (ὅτι τρία γίνεται ἐξ αὐτῆς, ἃ πάντα ἀνθρώπινα συνέχει). Epitet *Tritogeneia* znaczy dosłownie *Trójrodna* i jest on oczywiście jednym z przydomków Ateny pojawiającym się tak u Homera (*Il.* IV 515, VIII 39, XXII 183, *Od.* III 378), jak i Hezjoda (*Th.* 895, *Sc.* 197). Starożytność wywodziła etymologię tego epitetu stąd, że Atena urodziła się nad brzegiem jeziora Trito(nis) tudzież rzeki Triton²⁶¹. Jednakże świadectwo Diogenesa Laertiosa pokazuje nam, że Demokryt zaproponował zgoła odmienny źródłosłów. Filozof wywiódł bowiem etymologię epitetu *Trójrodna* stąd, iż z bogini *rodzą się trzy rzeczy*. W interpretacji zaproponowanej przez Demokryta między przydomkiem *Trójrodna* a faktem, że z bogini *rodzą się trzy rzeczy*, zachodzi związek przyczynowy (ὅτι). Ta etymologiczna interpretacja zakładała przy tym alegoryczną interpretację samej Ateny. *Etymologicum Orionis*, a także *Scholia do Iliady* w istotny sposób uzupełniają tutaj świadectwo Diogenesa Laertiosa:

Według Demokryta Atenę Tritogeneię uważa się za roztropność. Te trzy bowiem [rzeczy] rodzą się z bycia roztropnym: stosowne rozważanie, bezbłędne mówienie i czynienie tego, co trzeba (Τριτογένεια ἢ Ἐθνηνᾶ κατὰ Δημόκριτον φρόνησις νομίζεται. γίνεται δὲ ἐκ τοῦ φρονεῖν τρία ταῦτα· βουλεύεσθαι καλῶς, λέγειν ἀναμαρτήτως καὶ πράττειν ἃ δεῖ)²⁶².

Demokryt zaś, analizując etymologię tego imienia [*sc.* Tritogeneia], mówi, że z roztropności te trzy [rzeczy] się biorą: dobre myślenie, dobre mówienie i czynienie tego, co trzeba (Δημόκριτος δὲ ἐτυμολογῶν τὸ ὄνομα [*sc.* Τριτογένεια] φησιν, ὅτι ἀπὸ τῆς φρονήσεως τρία ταῦτα συμβαίνει· τὸ εὖ λογιζεσθαι, τὸ εὖ λέγειν καὶ τὸ πράττειν ἃ δεῖ)²⁶³.

Wszystkie te świadectwa pokazują, że Demokryt łączył interpretację etymologiczną z alegorezą. Z jednej bowiem strony filozof alegorycznie interpreto-

²⁶¹ Porównaj Pépin (1976:102), Grimal (1987:47), Grant, Hazel (2000:52) i Kerényi (2002:102).

²⁶² DK 68 B 2 (= *Etym. Orion.* p. 153, 5).

²⁶³ DK 68 B 2 (= *Schol. Genes.* I 111 Nic.).

wał Atenę jako ucieleśnienie roztropności (φρόνησις), przejawiającej się w naszej myśli, mowie i uczynku. Z drugiej zaś strony Demokryt wyprowadzał epitet *Trójrodna* stąd, iż z Ateny (czyli roztropności) *rodzą się trzy* (τρία γίνεταί) rzeczy obejmujące wszelką ludzką aktywność. O ile filozof ilustrował w ten sposób główne założenia swojej etyki, o tyle intencją tej etymologizującej alegorezy było oczywiście unaocznienie, że roztropność musi kierować każdą dziedziną naszego życia.

O alegorycznym charakterze zaproponowanej przez Demokryta interpretacji wydają się przy tym świadczyć także jej dalsze losy. Tę etymologiczno-alegoryczną interpretację wykorzystają bowiem stoicy w celu uzasadnienia swego słynnego podziału filozofii na fizykę, etykę i logikę. Chryzyp wyjaśni mianowicie (SVF II 910), że Atena zwie się *Tritonis* lub *Tritogeneia*, „ponieważ rozumność składa się z trzech wywodów: fizycznych, etycznych i logicznych” (διὰ τὸ τὴν φρόνησιν ἐκ τριῶν συνησθηκέναι λόγων, τῶν φυσικῶν καὶ τῶν ἠθικῶν καὶ τῶν λογικῶν)²⁶⁴. Podobnie mamy tutaj zatem do czynienia z połączeniem interpretacji etymologicznej i alegorycznej. Według Chryzypa źródłosłów epitetu bogini pokazuje bowiem, że przydomek *Trójrodna* antycypuje stoicki trójpodział filozofii. Rozważania etymologiczne prowadzą filozofa do odkrycia cennej intuicji ukrytej pod płaszczkiem tradycyjnej mitologii: mityczny epitet *Trójrodna* jest prefiguracją stoickiego wyodrębnienia trzech ludzkich zdolności intelektualnych oraz odpowiadających im dziedzin filozoficznych. O ile zaś Chryzyp wykorzystuje mit do zobrazowania określonej koncepcji filozoficznej, o tyle z perspektywy moich rozważań szczególnie warto podkreślić okoliczność, iż Chryzyp przejmuje od Demokryta etymologiczne uzasadnienie alegorycznej interpretacji Ateny: alegoryczne utożsamienie Ateny z rozumem łączy się tutaj z etymologiczną interpretacją epitetu *Trójrodna*. W konsekwencji u Demokryta *phronēsis* (tj. Atena) kieruje naszą myślą, mową i uczynkiem, podczas gdy u Chryzypa *phronēsis* (tj. Atena) przewodzi trzem podstawowym działom filozoficznym: logice, fizyce i etyce.

Trudno oczywiście rozstrzygnąć, czy Demokryt (tak jak Chryzyp) traktował archaiczne wyobrażenie Trójrodnej Ateny jako wartościową intuicję, w której poeci celowo ukryli swoją mądrość. Pewne jest jednak to, że filozof przyjmował, iż epitet Trójrodnej Ateny może zostać wykorzystany do zilustrowania jego koncepcji etycznej. W konsekwencji zaproponowana przez Demokryta etyczna alegoreza miała na celu wykazanie, że Atena symbolizuje roztropność, która przewodzi naszej refleksji (myśleniu), mowie (słowom) i działaniu (czynom).

²⁶⁴ Zaproponowaną przez Chryzypa interpretację Ateny Tritogenei przejmie Diogenes z Babilonu (SVF III 33). Zobacz też Kornutus (37, 15–16: τρία γένη τῶν σεμμάτων τῆς κατὰ φιλοσοφίαν θεωρίας). Porównaj Wehrli (1928:60 przyp. 1), Tate (1929a:43), Buffière (1956:280–282), Pépin (1976:102) i Wissmann (2009:432).

7. Pitagorejczycy

W badaniach nad interpretacją alegoryczną nic nie wywołało takich sporów wśród badaczy jak kwestia (ewentualnej) alegorezy pitagorejczyków. Nie będzie wręcz przesadą stwierdzenie, że w interesującej mnie tutaj materii dysponujemy właściwie całym spektrum opinii. I tak najbardziej zdecydowanym zwolennikiem tezy o znikomym znaczeniu pitagoreizmu dla rozwoju alegorezy pozostaje po dzień dzisiejszy Buffière (1956:83, 100, 105, 187). Z kolei Wehrli (1928:94) uznaje wpływ pitagoreizmu na powstanie alegorezy za „prawdopodobny”. Pépin (1976:95), którego opinię przywołałem już w rozdziale pierwszym, zalicza (w moim przekonaniu słusznie) pitagoreizm do „okoliczności sprzyjających”. Wreszcie Lambertson (1986:31–43) omawia nie tylko wpływ pitagoreizmu na początki alegorezy, lecz także oferuje przegląd ważniejszej literatury przedmiotu. Badacz ten dochodzi do wniosku (1986:43), iż dowody na istnienie pitagorejskiej alegorezy są „znikome”. Moje własne stanowisko w tej sprawie miałem już okazję przedstawić w rozdziale pierwszym. Tutaj zwrócę uwagę na trzy kwestie.

Na wstępie bardzo wyraźnie podkreślić trzeba fakt, iż nasze informacje na temat hermeneutycznej działalności pitagorejczyków pochodzą z okresu późniejszego. Dlatego bardzo trudno jest ustalić, czy – i jeśli tak, to w jakim stopniu – źródła owej działalności poszukiwać można już w okresie klasycznym. W interesującym mnie tutaj kontekście warto przywołać dwie wypowiedzi. Porfiriusz przekazuje mianowicie, że Pitagoras „śpiewał wiersze Homera i Hezjoda, ponieważ sądził, że uspokajają (καθημεροῦν) one duszę²⁶⁵. Świadczenie to potwierdza Jamblich, wedle którego pitagorejczycy „[d]la poprawienia [stanu] duszy (πρὸς ἐπανόρθωσιν ψυχῆς) posługiwali się też wybranymi wierszami Homera i Hezjoda²⁶⁶. Świadczenia żyjących na przełomie III i IV w. n.e. Porfiriusza i Jamblicha nie mogą oczywiście być potraktowane jako ostateczny dowód na to, iż w interesującym mnie tutaj okresie pitagorejczycy faktycznie próbowali alegorycznie uzgodnić poezję Homera i Hezjoda ze swoimi słynnymi „ustnymi pouczeniami” (ἀκούσματα) i „symbolami” (σύμβολα). Jednakże rytualne wykorzystanie poematów Homera i Hezjoda dla celów katartycznych jest więcej niż prawdopodobne. W konsekwencji możemy chyba bezpiecznie założyć, że pitagorejczycy traktowali poematy Homera i Hezjoda jako swoistego rodzaju święte teksty, wymagające specjalnej interpretacji.

²⁶⁵ Porph. *Vi. Pyth.* 32. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Janiny Gajdy-Krynickiej.

²⁶⁶ Iamb. *Vi. Pyth.* 29, 164. Tłumaczenie Janiny Gajdy-Krynickiej.

Po drugie, pitagorejczyków łączy z alegoretami wyraźna skłonność do zacierania granic między filozofią i z mitologią. Doskonalej ilustracji dostarcza nam tutaj działalność żyjącego w drugiej połowie V w. p.n.e. Filolaosa, który wykorzystywał tradycyjną mitologię w celu zilustrowania swoich koncepcji. Umieściwszy wokół centrum ogień, Filolaos nazywać go miał „ogniskiem wszechświata” (ἑστία τοῦ παντός), „Domem Zeusa” (Διὸς οἶκος), „Matką bogów” (μήτηρ θεῶν) oraz „ołtarzem, więzią i miarą natury” (βωμός τε καὶ συνοχὴ καὶ μέτρον φύσεως)²⁶⁷. Już ta wypowiedź ukazuje wielce wymowną symbiozę mitologii i kosmologii (obok bezpośrednio wspomnianego Zeusa, fraza „ognisko wszechświata” przywołuje oczywiście na myśl Hestię). Jeszcze bardziej spektakularnego przykładu dostarcza nam wykorzystanie mitologii do zobrazowania abstrakcyjnych bytów matematycznych. Wiemy, że Filolaos kąć trójkąta poświęcić miał Kronosowi, Hadesowi, Aresowi i Dionizosowi, kąć kwadratu nazwać miał Reą, Demeter i Hestią, a kąć dwunastokąta utożsamiać miał z Zeusem (DK 44 A 14). Fakt, iż pitagorejczycy w określony sposób wykorzystywali mitologię nie dowodzi oczywiście, że alegorycznie interpretowali oni poezję. Jednakże proponowany przez Filolaosa mariaż filozofii z mitologią mógł stwarzać przesłanki dla szeroko rozumianej alegorezy (por. Richardson 2006:77). Dysponujemy zresztą świadectwem przypisującym Filolaosowi interpretację, która obok etymologii wydaje się zakładać pewną alegorezę. Oto bowiem w swoim słynnym objaśnieniu pitagorejskiej eschatologii Filolaos miał postawić znak równości (DK 44 B 14) między „ciałem” (σῶμα) i „grobem” (σῆμα), ażeby w ten sposób wykazać, iż ciało jest grobem duszy. O ile interpretacja ta zakłada alegoryczne utożsamienie ciała z grobem, o tyle interpretacje tego typu mogły dać asumpt alegorycznemu interpretowaniu poezji. W ten sposób przechodzimy do kwestii ostatniej.

Rozpatrując (potencjalny) wkład pitagoreizmu w rozwój alegorezy antycznej, podkreślałem w rozdziale pierwszym (porównaj wyżej 1.4.4.4) okoliczność, iż nauki Pitagorasa wyrażone zostały za pośrednictwem symboli i zagadek, a te wymagały odpowiedniego objaśnienia (tzn. musiały zostać w określony sposób zinterpretowane). O ile zaś symbole pitagorejskie wymagały specyficznej interpretacji, o tyle nie można wykluczyć, że pitagorejczycy sięgali po alegoryczną interpretację poezji. Z pewnością sprzyjała temu forma omówionych w rozdziale pierwszym symboli pitagorejskich. Świadectwa Porfiriusza (*Vi. Pyth.* 41–42) oraz Jamblicha (*Vi. Pyth.* 32, 227–228) jednoznacznie wskazują na konieczność ich specyficznego interpreto-

²⁶⁷ DK 44 A 16. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Jacka Langa (Kirk, Raven, Schofield 1999:340).

wania. Jak zaznaczałem bowiem w rozdziale pierwszym, istnieje spore podobieństwo między utożsamieniem konstelacji Niedźwiedzic z rękami Rei a sprowadzeniem bóstw Homera do kosmicznych elementów. Z kolei przyrównanie czynności drażnienia osoby rozgniewanej do żgania ognia mieczem tudzież łamania praw do zrywania wieńca z czyjejs skroni jest szczególnego rodzaju metaforą. W konsekwencji symbole pitagorejskie bardzo dobrze wpisują się w tradycję poszukującą ukrytego (alegorycznego) sensu.

Chociaż symbole pitagorejskie zdają się łączyć w sobie klasyczny sens „narzędzia umożliwiającego identyfikację” i alegoryczny sens „nośnika treści przenośnych”, to jednak z braku świadectw nie możemy niestety ostatecznie stwierdzić, czy pitagorejczycy faktycznie zastosowali pojęcie symbolu do alegorycznej interpretacji poezji. Z całą pewnością zachować należy dużą dozę ostrożności przy formułowaniu tez *kategorycznie* wykluczających możliwość uprawiania alegorezy przez pierwszych pitagorejczyków. Wydaje się jednak, że w świetle dostępnych nam świadectw musimy zadowolić się stwierdzeniem, iż symboliczny język pitagoreizmu *prawdopodobnie* dostarczył przesłanek dla dalszego rozwoju alegorezy. Z nieco większym prawdopodobieństwem wypowiadać się możemy natomiast na temat wkładu, jaki w rozwój starożytnej hermeneutyki wniosła sofistyka.

8. Sofiści

O ile w przypadku (przynajmniej niektórych) filozofów przyrody dysponujemy (mniej lub bardziej wiarygodnymi) świadectwami dokumentującymi ich zainteresowanie praktyką alegorycznej interpretacji poezji, o tyle w przypadku sofistów przykładów takowych nie mamy. Wiemy jednak, że rywalizując z poetami, sofisci starali się wykazać, iż mądrość ich znacznie przewyższa mądrość Homera, Hezjoda czy Simonidesa. Niezwykle wymowne jest tutaj świadectwo Platona, który w *Protagorasie* (340a–347a) i *Hippiaszu Mniejszym* (363a–365d) parodiuje właśnie takie hermeneutyczne popisy czołowych przedstawicieli sofistyki²⁶⁸. Podobnie Ksenofont przekazuje (DK 84 B 2), że Prodikos był „mędrce” (σοφός), który „popisywał się

²⁶⁸ W kontekście *Hippiasza Mniejszego* warto zwrócić uwagę na pojawiające się w owym dialogu rozważania nad słynnym przydomkiem Odyseusza: πολυτροπώτατος (364c6–e3) tudzież πολύτροπος (364e5–365b8). Do epitetu „Najobrotniejszy” (*dosl.* „Pelen-sposobów”) nawiąże także Antystenes (porównaj podrozdział następny). Fakt, iż zarówno sofisci, jak i cynicy przywołują przydomek Odyseusza w kontekście swoich rozważań nad cnotą, wskazuje na istotne podobieństwo hermeneutycznej działalności obu szkół.

przed jak największą ilością ludzi” (πλείστοις ἐπιδείκνυται). W kontekście sofistycznych popisów podkreślić trzeba fakt, iż aspirując do roli najlepszych nauczycieli cnoty, sofisci rzucili oczywiście swoistego rodzaju „wyzwanie” tradycyjnej *paidei* opierającej się na autorytecie Homera i innym poetów.

Rywalizując z poetami, sofisci bardzo chętnie opierali się jednocześnie na uświęconym tradycją autorytecie poetów. Oto w toku swej dyskusji z Sokratesem Platoński Protagoras powołuje się (316d3–9) właśnie na „pradawną sztukę sofistyczną” (τὴν σοφιστικὴν τέχνην [...] παλαιάν), którą uprawiać mieli między innymi Homer, Hezjod i Simonides, a także Orfeusz i Musajos: pierwsi ukryć ją mieli za „parawanem” (πρόσχημα) poezji, a drudzy – mistycznych obrzędów i wyroczeni. Przy całej ironii Platona skłonny jestem uznać *Protagorasa* za świadectwo zawierające w miarę rzetelne informacje na temat hermeneutycznej działalności sofistów²⁶⁹. W związku z powyższym przyjmuję również, że wedle wszelkiego prawdopodobieństwa sofisci faktycznie traktowali archaiczną poezję jako swoistego rodzaju skarbnicę (sofistycznej) mądrości. Założenie to zgadza się z artykułowanym przez Protagorasa przekonaniem (338e7–339a1), że „najważniejszą częścią wychowania jest biegłość w kwestiach poezji” (παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι). Osiągnięcie tej biegłości wymagało oczywiście wypracowania jakiegoś warsztatu hermeneutycznego.

Poglądy sofistów miały w oczach ówczesnych charakter wywrotowy. Wykazanie, iż pozornie obrazoburcze nauki są *de facto* kontynuacją tudzież dopełnieniem tradycyjnego obrazu świata, było naturalnie najlepszym narzędziem obrony przed wszelkimi oskarżeniami o ateizm i psucie młodzieży. W konsekwencji zrozumiałe staje się, dlaczego w *Protagorasie* powiada się (316d5–316d6), że pradawni mędrcy „działali pod przykrywką i ukrywali się pod płaszczkiem” (πρόσχημα ποιείσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι) poezji, ponieważ „bali się tego, co razi” (φοβούμενους τὸ ἐπαχθές) w ich poglądach²⁷⁰. Odwołanie się do uświęconego tradycją autoryte-

²⁶⁹ Nie ulega wątpliwości fakt, iż z ostrożnością podchodzić musimy do historycznej wiarygodności Platona. (por. np. Wesoly 2011). Jednakże nawet jeśli uznamy *Protagorasa* za (przynajmniej częściową) konstrukcję literacką, to możemy też chyba przyjąć, że satyryczny opis Platona zakładać musiał powszechną rozpoznawalność obśmiewanej przez filozofa praktyki. W tym sensie skłonny jestem uznawać *Protagorasa* za stosunkowo rzetelne świadectwo na temat (parodiowanych przez Platona) hermeneutycznych popisów sofistów. Zgadzam się tym samym z Wehrliem (1928:82), który, uznając *Protagorasa* za „platonische Satire”, jednocześnie orzeka, iż „Protagoras lehrte zweifelsohne, dass Homer Sophist gewesen sei”. W podobnym duchu również Brisson (1996:56) zdaje się zakładać, że świadectwo Platona dostarcza nam wiarygodnych informacji na temat hermeneutycznej działalności Protagorasa. Za tezę o zasadniczej rzetelności historycznej przekazu Platońskiego zdecydowanie opowiada się Gajda (1989:94 przyp. 24).

²⁷⁰ Podobne stanowisko sformułowane zostaje w *Teajecie* (180c8–d1), gdzie mówi się o „dawnych mężach” (τῶν ἀρχαίων), którzy poglądy swe „ukryli przed współzłotem za pomocą poezji” (μετὰ ποιήσεως ἐπικρυπτομένων τοὺς πολλοὺς).

tu poetów możliwym czyniło przedstawienie archaicznych poetów jako sofistów, których nauczanie siało niegdyś takie samo zgorzenie, jakie teraz wywoływało nauczanie sofistów.

Świadectwo *Protagorasa* skłania zatem do wniosku, że niezwykle prawdopodobna jest hipoteza, podług której sofisci alegorycznie interpretowali poetów. Jeśli sytuacja taka faktycznie miała miejsce, to wówczas celem alegorezy sofistów było (najprawdopodobniej) wykazanie, iż archaiczna poezja stanowiła swoistego rodzaju prefigurację poglądów głoszonych przez samych sofistów. Starając się zaś wykazać, że poematy Homera (tudzież innego poety) antycypują ich nauki, sofisci musieli (wedle wszelkiego prawdopodobieństwa) utrzymywać, że jak archaiczni poeci zakodowali swoją mądrość pod płaszczkiem poezji, tak jedynie sofisci mądrość ową potrafią odkodować.

Jak podkreślałem wyżej, nie dysponujemy niestety żadnymi konkretnymi przykładami sofistycznej alegorezy poezji Homera, Hezjoda tudzież innego jakiegoś innego poety. Warto jednak w tym miejscu odnotować, że sofisci tacy jak Protagoras czy Prodikos posługiwali się mitami w celu zobrazowania swych koncepcji filozoficznych. Jak zaznaczałem wielokrotnie, takie wykorzystanie mitu nie jest jeszcze interpretacją alegoryczną, wszelako z całą pewnością stwarza ono przesłanki dla rozwoju alegorezy. Ograniczę się tutaj do rozpatrzenia trzech niezwykle wymownych przykładów.

W dialogu Platońskim zatytułowanym jego imieniem Protagoras posługuje się tedy mitem w celu zilustrowania swej koncepcji przedstawiającej genezę państwa i ustroju demokratycznego. Chociaż sofista broni swojej nauki zarówno za pomocą mitu (320c8–324d1), jak i logosu (324d7–328c2), to jednak warto odnotować fakt, iż w pewnym momencie Protagoras dobitnie wyrokuje (320c6–7), że mit jest dla słuchających „ponętniejszy” (χαριέστερος) aniżeli logos. W świetle wszystkiego, co powiedziane zostało do tej pory, nie trzeba chyba dodawać, że oczywista przewaga mitu wynika z jego zdolności do uprzystępniania abstrakcyjnych treści filozoficznych.

Przedstawiony przez Protagorasa mit (320c8–322d5) obrazuje wywód sofisty w formie zdecydowanie alegorycznej. Prometeusz i Epimeteusz w paradygmataczny sposób reprezentują dwa typy „inteligencji” (jak powiedzieliby współcześni psychologowie), Hefajstos symbolizuje „kowalstwo”, czyli „sztukę ognia” (ἔμπυρος τέχνη), Atena – „mądrość w sztukach” (ἐντεχνος σοφία), a obok Zeusa i Hermesa pojawiają się jeszcze takie alegoryczne personifikacje jak Wstyd czy też Respekt (αἰδώς) i Praworządność (δίκη). Opowiedziany przez Protagorasa mit ma oczywiście alegorycznie objaśnić, czym jest dzielność obywatelska, jakie są jej źródła oraz jak wygląda opierający się na nich ustrój demokratyczny.

Z kolei Ksenofont przekazał parafrazę zaproponowanego przez Prodikosa (DK 84 B 2) mitu o Heraklesie, który na swym egzystencjalnym rozdrożu spotyka dwie kobiety: Wadę czy też Występek (Κακία) i Cnotę czy też Dzielność (Ἄρετή). Jak podkreślałem w rozdziale pierwszym (porównaj wyżej 1.6), obie niewiasty są oczywiście alegorycznymi personifikacjami dwóch dróg życiowych, między którymi wybrać musi młody Herakles: wymagająca licznych poświęceń i wyrzeczeń Cnota prowadzi do szczęścia prawdziwego, podczas gdy kusząca Wada niesie ze sobą „szczęście” jedynie pozorne. Chociaż nie można tutaj mówić o interpretacji alegorycznej *sensu stricto*, to jednak strategia alegorycznego personifikowania abstrakcyjnych pojęć oraz budowania wokół nich określonej narracji doskonale wpisuje się w tradycję przypisywania mitom ukrytego sensu. Jak podkreślałem bowiem wyżej, alegoryczna personifikacja umożliwia Prodikosowi zobrazowanie abstrakcyjnych wartości, a sugestywność opisu osiągnięcia zostaje właśnie dzięki temu, iż abstrakcyjne pojęcia *dzielności* i *występku* przedstawione zostają jako konkretne osoby.

Wydaje się przy tym, że właśnie w przypadku hermeneutycznej działalności Prodikosa mamy do czynienia z czymś, co w obrębie sofistyki bodajże najbardziej przypomina alegoryczną interpretację poezji. Dwukrotnie miałem już okazję nadmienić (porównaj wyżej rozdziały 2.5.2 i 3.3), iż Prodikos interpretował (DK 84 B 5) bogów Homera i Hezjoda jako alegorie „rzeczy pożytecznych” (τὰ ὠφελούντα). W interpretacji tej chleb upersonifikowany został jako Demeter, wino – jako Dionizos, woda – jako Posejdon, ogień – jako Hefajstos i tak dalej. Jak zaznaczałem w rozdziale poprzednim, niepodobna oczywiście rozstrzygnąć, czy Prodikos faktycznie wierzył, że te występujące u Homera i Hezjoda bóstwa zostały przez poetów *celowo* przedstawione jako alegorie rzeczy użytecznych (osobiście skłaniam się ku przekonaniu, iż z perspektywy Prodikosa Homer i Hezjod po prostu zawarli w swych poematach ówczesny obraz świata). W kontekście obecnych rozważań najistotniejszy jest jednak fakt, iż proponowana przez Prodikosa interpretacja bogów (określana w niniejszej pracy mianem „etnograficznej”) jest bardzo podobna do interpretacji alegorycznej. Prodikos sprowadza Demeter do (alegorii) chleba, Dionizosa do (alegorii) wina, Posejdon do (alegorii) wody, Hefajstosa do (alegorii) ognia i tak dalej. Trudno zaprzeczyć temu, iż takie utożsamienie bogów ze wszystkim, co „korzyść przynosi”, niewiele różni się od utożsamienia ich z odwiecznymi elementami.

Podsumujmy nasze dotychczasowe ustalenia. W świetle dostępnych nam świadectw bezpiecznie możemy chyba stwierdzić, że Protagoras i Prodikos byli głęboko przekonani o poznawczej wartości mitu i alegorii. Obaj sofisci posługiwali się mitami i alegoriami w celu zobrazowania swych koncepcji filozoficznych. Chociaż takie wykorzystanie mitu i alegorii nie jest jeszcze alegorezą, to jednak

z całą pewnością stwarzało ono przesłanki dla alegorycznego interpretowania poezji. Spektakularnego przykładu dostarcza nam tutaj zaproponowane przez Prodikosa „etnograficzne” wyjaśnienie genezy przekonań religijnych (interpretacja ta doskonale wpisuje się w tradycję poszukiwania ukrytego sensu mitów, niezależnie od tego, czy Prodikos przypisywał Homerowi i Hezjodowi intencję takiej konstrukcji). Jak hermeneutyczna działalność sofistów obejmuje wykorzystanie mitu i alegorii w celu zilustrowania określonych koncepcji filozoficznych, a także etnograficzną interpretację mitologii, tak nie można wykluczyć ewentualności, iż (przynajmniej niektórzy) sofisci interpretowali alegorycznie archaiczną poezję w celu wykazania, że ta antycypuje ich nauki. Z równie złożoną sytuacją mamy do czynienia w przypadku hermeneutycznej działalności cyników.

9. Cynicy

Interpretacje proponowane przez współczesnych Platonowi cyników to ostatni etap hermeneutyki przedplatońskiej, jakiemu przyjrzymy się w niniejszym rozdziale.

9.1. Antystenes z Aten

Wiemy, że założyciel cynizmu sporo uwagi poświęcił Homerowi i tradycyjnej mitologii. Spośród licznych pism Antystenesa warto w interesującym nas tutaj kontekście wymienić mowy *Ajas* i *Odyseusz*, a także takie rozprawy jak *Obrona Orestesa lub o piszących mowy sądowe*, *Herakles Większy lub o sile*, *O egzegetach*, *O Homerze*, *O Kalchasie*, *O Odysei*, *O różdżce*, *Atena lub O Telemachu*, *O Helenie i Penelopie*, *O Proteuszu*, *Cyklop lub O Odyseuszu*, *O używaniu wina lub O pijaństwie lub O Cyklopie*, *O Kirke*, *O Amfiarosie*, *O Odyseuszu*, *Penelopie i o psie*, *Herakles lub Midas*, *Herakles lub O rozumie lub O sile* (SSR V A 41). Już sama mnogość rozpraw poświęconych mitom i poezji wydaje się zmuszać do uznania Antystenesa za jednego z czołowych przedstawicieli hermeneutyki wczesnogreckiej.

Jednakże kwestia tego, czy Antystenes w ogóle uprawiał jakąkolwiek formę alegorezy, pozostaje z całą pewnością jednym z najżywiej dyskutowanych wątków twórczości tego filozofa. Nie będzie wręcz przesadą stwierdzenie, że w badaniach nad alegorezą tylko kwestia (ewentualnej) alegorezy pitagorejczyków wzbudziła wśród badaczy takie spory, jak kwestia (ewentualnej) alegorezy cyników. Alegoryczny wymiar hermeneutyki Antystenesa kwestionują na przykład Wehrli (1928:64–72),

Steinmetz (1986:20) i Algra (2001:562 przyp. 1). Żadnych wątpliwości co do alegorycznego charakteru hermeneutycznej działalności Antystenesa nie mają natomiast Buffière (1956:359–374), Pépin (1976:105–109), Ramelli (2003:441–446) i Ramelli, Lucchetta (2004:72–76). Warto jednak odnotować fakt, iż badacze zdecydowanie przekonani o alegorycznym charakterze hermeneutyki Antystenesa nie do końca zdają się odróżniać od siebie egzegezę, alegorezę i wykorzystywanie mitów gwoli zilustrowania określonej koncepcji filozoficznej²⁷¹.

Doskonalej ilustracji odnotowanej wyżej polaryzacji poglądów dostarcza krytyka, jaką Tate (1953) wystosował pod adresem Höistada (1951). Ostatni z wymienionych badaczy opublikował w latach pięćdziesiątych ubiegłego stulecia artykuł zatytułowany „Was Antisthenes an Allegorist?”. Na postawione w tytule tego tekstu pytanie zdecydowanie negatywnej odpowiedzi udzielił Tate, który swojemu artykulowi nadał tytuł wymownej odpowiedzi: „Antisthenes Was Not an Allegorist”. Po dzień dzisiejszy Tate pozostaje przy tym najbardziej chyba nieprzejednanym krytykiem poglądu, jakoby Antystenesa uznać należało za alegoretę w jakimkolwiek sensie²⁷².

W niniejszym podrozdziale spróbuję wykazać, że hermeneutyczna działalność Antystenesa wymyka się próbom jednoznacznej klasyfikacji, ponieważ oscyluje ona między egzegezą a alegorezą, obejmując zarazem wykorzystanie mitów w celu zilustrowania głównych założeń doktryny cynickiej.

Charakter egzegezy miały komentarze dotyczące konkretnych problemów pojawiających się przy lekturze Homera. Oto na przykład Cyklopi przedstawieni zostali w *Odyssei* (IX 106–115) jako „zuchwali niegodziwcy” (ὑπερφίαλοι ἀθέμιστοι), którzy nie sieją, nie orzą, a mimo to otrzymują wszystkie dobra od nieuprawianej ziemi. Skoro Cyklopi ewidentnie za nic mają „uświęcone prawa” (θέμιστες), to dlaczego cieszą się oni przychylnością bogów? Antystenes trudność tę miał rozwiązywać (SSR V A 189) w ten sposób, iż „jedynie” (μόνον) Polifema uznawał za „niesprawiedliwego” (ἄδικος), podczas gdy pozostali Cyklopi byli „sprawiedliwi” (δίκαιοι) i dlatego ziemia przynosiła im wszystkie plony „samorzutnie” (αὐτομάτως). W swojej egzegezie Antystenes odwoływał się najprawdopodobniej do faktu, że

²⁷¹ Buffière (1956) bardzo mocno podkreśla apologetyczne intencje Antystenesa. Pépin (1976:105) przyjmuje natomiast, że hermeneutyczna działalność Antystenesa miała na celu nie tylko obronę autorytetu Homera, ale także uczynienie z poety „avant la lettre, un riche *supporter* de la philosophie cynique”. Jak Pépin (1976:106) zdaje się przy tym stawiać znak równości między „recours à l'illustration mythique” i „exégèse allégorique”, tak analogicznie postępują Ramelli (2003) i Ramelli, Lucchetta (2004).

²⁷² Już Tate (1930:10) feruje zresztą następujący wyrok: „Antisthenes ought to have no place whatever in the history of allegorical interpretation, since there is no evidence or probability that he was an allegorist”.

tylko Polifem odmówił wszelkiej czci bogom (*Od.* IX 273–276). Jeśli faktycznie tak było, to hermeneutyka Antystenesa postulowała konieczność uwzględnienia szerszego kontekstu przy interpretowaniu wypowiedzi poety²⁷³.

Nie można przy tym wykluczyć, że intencją Antystenesa była swoistego rodzaju apologia Cyklopów. Filozof mógł tedy przeciwstawić niegodziwego Polifema pozostałym Cyklopom, by za pomocą szlachetnych jednookich anarchistów zilustrować cynicki ideał anomii (por. Buffière 1956:359–362). Jeśli tak było, to w interpretacji tej mógł Antystenes w taki czy inny sposób nawiązywać do jednej ze swoich rozpraw traktujących o Cyklopach (w grę wchodziłyby tutaj takie utwory jak *Cyklop lub O Odyseuszu czy O używaniu wina lub O pijaństwie lub O Cyklopie*). Jednakże nawet jeśli celem egzegezy Antystenesa była obrona Cyklopów, ucieleśniających cynicką niechęć wobec wszelkiego ładu społecznego, to ponownie musimy przypomnieć, że ilustrowanie własnych poglądów za pomocą mitów nie jest jeszcze alegorezą. Powyższe świadectwo skłania raczej do wniosku, iż proponowana przez Antystenesa interpretacja Cyklopów ma charakter egzegezy, ponieważ zdaje się ona pozostawać w obrębie poezji Homera i (w przeciwieństwie do alegorezy) nie przypisuje odnośnemu fragmentowi żadnego ukrytego sensu.

Zgoła inaczej wygląda sytuacja w przypadku Antystenesowskiej interpretacji słynnego pucharu Nestora, o którym Homer pisze:

Człowiek by inny z trudnością ten puchar podźwignął ze stołu,
gdy napełniony był winem, lecz starzec Nestor go uniósł
z łatwością (ἀμωγήτι ἄειρεν)²⁷⁴.

Oczywisty problem tkwi w tym, że starzec bez trudu dźwiga puchar, którego nie może unieść ktoś młodszy i fizycznie silniejszy. Antystenes zaproponować miał niezwykle pomysłowe rozwiązanie owego problemu. Filozof stwierdził bowiem (SSR V A 191), że Homer:

Nie mówi o ciężarze w odniesieniu do rąk, ale zaznacza, że [Nestor] nie upijał się, lecz łatwo znosił wino (οὐ περὶ τῆς κατὰ χεῖρα βαρύτητος λέγει, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἐμεθύσκετο σημαίνει· ἀλλ' ἔφερε ῥαδίως τὸν οἶνον).

²⁷³ Richardson (2006:80) trafnie podkreśla (*ad loc.*), że Antystenes antycypował w ten sposób słynną zasadę λύσις ἐκ προσώπου.

²⁷⁴ Hom. *Il.* XI 636–637. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Kazimiery Jeżewskiej.

Interpretacja Antystenesa zakłada zatem unieważnienie dosłownego znaczenia wersu, zgodnie z którym Homer mówi o fizycznym podnoszeniu pucharu ze stołu. Antystenes wykorzystuje bowiem dwuznaczność słowa *pherein*, które znaczy zarówno „nosić”, (tj. „przenosić”, „dźwigać”) jak i „znosić” (tj. „wytrzymać”, „ścierpieć”). O ile zaś Antystenes nawiązuje do metaforycznego znaczenia czasownika *pherein*, o tyle jak najbardziej możemy tutaj mówić o interpretacji alegorycznej. Antystenes przypisuje wszak odnośnemu fragmentowi ukryty sens, ponieważ celem jego jest wykazanie, że poezja Homera daje się pogodzić z cynicką nauką o szkodliwości pijaństwa²⁷⁵. Szczególnie warto podkreślić okoliczność, iż zmierzając do wykazania, że poezja Homera stanowi swoistego rodzaju prefigurację doktryny cynickiej, Antystenes wyrokuje, że Homer nie mówi tego wprost, ale jedynie „zaznacza” (σημαίνει). Jak powyższa interpretacja wydaje się zatem zasługiwać na miano alegorezy etycznej, tak interpretacja ta mogła stanowić część rozprawy *O używaniu wina lub O pijaństwie lub O Cyklopie*.

Przytoczone wyżej interpretacje pokazują, że hermeneutyka Antystenesa oscyluje między egzegezą (interpretacja Cyklopów) a alegorezą (interpretacja pucharu Nestora). Koniecznie trzeba tutaj jednak podkreślić fakt, iż większość z zaproponowanych przez Antystenesa interpretacji wymyka się jednoznacznej klasyfikacji.

Oto na przykład przedstawioną w *Iliadzie* (XV 123–142) historię Ateny uspokajającej ogarniętego gniewem Aresa skomentować miał Antystenes (SSR V A 192) następującymi słowami:

Jeśli mędrzec coś czyni, to działa zgodnie z wszelką cnotą, tak jak na trzy sposoby Atena przemawia do rozumu Aresowi (εἴ τι πράττει ὁ σοφός, κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ἐνεργεῖ, ὥς καὶ ἡ Ἀθηναῖα τριχῶς νοουθετεῖ τὸν Ἄρηνα).

Myśl, że Atena „trojako napomina” Aresa, może być w jakiś sposób związana z zaproponowaną przez Demokryta interpretacją Ateny Tritogenei. Jak wiedzieliśmy, Demokryt alegorycznie interpretował Atenę jako potrójne ucieleśnienie roztropności, przejawiającej się w naszej myśli, mowie i uczynku (porównaj wyżej 3.6). Do tej interpretacji Demokryta nawiązywać mógł Antystenes. Za

²⁷⁵ Okoliczność tę trafnie rozpoznaje Richardson (2006:82). Antytetyczne stanowisko w interesującej mnie tutaj materii zajął ostatnio Goulet (2005:97), wedle którego Antystenes w swojej interpretacji pucharu Nestora „n’entend pas dévoiler une vérité philosophique cachée sous la lettre, mais simplement mettre en lumière la véritable signification du passage, exprimée par le poète grâce à l’emploi métonymique de la coupe”. W ujęciu Gouleta kluczowym „momentem” interpretacji Antystenesa jest zatem rzeczownik *puchar*, natomiast w ujęciu moim – czasownik *φέρειν*.

ważne świadectwo uzupełniające uznać tutaj można Platońskiego *Kratylosa* (407a9–b2), w którym Sokrates wspomina „współczesnych znawców Homera” (οἱ νῦν περὶ Ὀμηρον δεινοί), co to „interpretując” (ἐξηγοούμενοι) poetę, utożsamiają jednocześnie Atenę z „umysłem” (νοῦς) i „myślą” (διάνοια).

Niewykluczone, że Platon czyni tutaj aluzję do Antystenesa (por. np. Brisson 1996:57 i Richardson 2006:82). Być może ten ostatni faktycznie utożsamiał Atenę z roztropnością, umysłem czy myślą (w grę wchodziłaby tu przede wszystkim rozprawa zatytułowana *Atena lub O Telemachu*). Jednakże nie możemy kategorycznie wyrokować, iż w przytoczonym wyżej fragmencie mamy do czynienia z alegorezą²⁷⁶. Gdy Antystenes mówi, że mędrzec działa w zgodzie z wszelką cnotą, to najprawdopodobniej sugeruje on, iż mędrzec postępuje zawsze roztropnie. Antystenes mógł oczywiście (tak jak Demokryt) zakładać, że roztropność ta przejawia się na trzy różne sposoby, gdyż jest ona (a przynajmniej powinna być) obecna w naszym myśleniu, mówieniu i działaniu. Wszelako w przywołanym wyżej fragmencie Antystenes nie utożsamia wprost Ateny z roztropnością, umysłem czy myślą. Filozof nie przypisuje wypowiedzi Homera żadnego ukrytego (alegorycznego, metaforycznego itd.) sensu. Nie ma zatem żadnych przesłanek ku temu, aby interpretację tę określać mianem „alegorycznej”.

Równie trudna do jednoznacznego zaklasyfikowania jest zaproponowana przez Antystenesa interpretacja słynnego epitetu Odyseusza. Swoją przydomkę „Pełen-sposobów” (πολύτροπος) zawdzięczać miał Odyseusz wedle Antystenesa (SSR V A 187) temu, iż „umiał on obcować z ludźmi na wiele sposobów” (τοῖς ἀνθρώποις ἠπίστατο πολλοῖς τρόποις συνεῖναι). Rozważania nad epitetem „Najobrotniejszy” (czyli właśnie „Pełen-sposobów”) pojawiają się w *Hippiaszu Mniejszym* (364c6–365b8)²⁷⁷. Jeśli przyjmiemy, że dialog ten faktycznie ma na celu – jak sugeruje Pépin (1976:108) – „zdyskredytowanie wychowawczej wartości Homera”, to wówczas możemy też założyć, że Platon podejmuje tu bezpośrednią polemikę z Antysteneselem. Jeżeli faktycznie tak było, to możemy też domniemywać, iż hermeneutyczna działalność Antystenesa miała swój wymiar apologetyczny. Intencją filozofa mogła być tedy obrona Odyseusza, uznawanego przez Antystenesa za swoistego rodzaju „patrona sofistyki” (por. Buffière 1956:368). Musimy jednak w tym miejscu

²⁷⁶ Jak czyni to na przykład Ramelli (2003:445), która w przywołanej wypowiedzi Antystenesa odnajduje „una chiara interpretazione allegorica”. Porównaj też Ramelli, Lucchetta (2004:75).

²⁷⁷ Porównaj wyżej przypis 268.

zadać pytanie, czy interpretację tę uznać możemy za (w jakimś przynajmniej sensie) alegoryczną²⁷⁸.

Interpretacja proponowana przez Antystenesa ma z całą pewnością charakter etymologiczny. W swym objaśnieniu epitetu Odyseusza Antystenes postuluje istnienie wyraźnego związku między przydomkiem „Pełen-sposobów”, a retorycznym talentem Odyseusza, objawiającym się jego zdolnością do przekonania każdego rozmówcy „na wiele sposobów”. Intencją Antystenesa jest zatem unaocznienie, że sztuka przekonywania zakłada umiejętność dostosowania mowy do każdego odbiorcy. O ile zaś umiejętność ta w praktyce oznaczała konieczność wielokrotnego zmieniania swego stanowiska, o tyle z całą pewnością kojarzyła się ona starożytnym z magicznym przybieraniem różnych kształtów. Zaświadcza o tym Platon, który w *Eutydemie* (288a2–b8) przyrównuje takie sofistyczne dyskusje do czarów Proteusza nieustannie zmieniającego swoje kształty. Oczarowywanie słuchaczy poprzez umiejętne przeobrażanie się w toku wywodu jest właśnie taką umiejętnością, którą Antystenes chwali za pomocą interpretacji etymologicznej.

Wedle interpretacji Antystenesa epitet „Pełen-sposobów” („Najobrotniejszy”) nie oznacza zatem godnej potępienia przywary, ale cenną umiejętność dostosowywania się do potrzeb każdego słuchacza i każdego kontekstu: mędrzec taki jak Odyseusz potrafi dyskutować z każdym, ponieważ mędrzec mądrość swoją potrafi wyrazić „na wiele sposobów”. Jak Antystenesowska interpretacja epitetu Odyseusza opiera się przy tym na jego źródłosłowie, tak z całą pewnością przyjąć możemy, że hermeneutyczna działalność Antystenesa musiała obejmować liczne interpretacje etymologiczne. Epiktet przekazuje (SSR V A 160), że Antystenes za „początek [wszelkiego] nauczania” (ἀρχὴ παιδεύσεως) uznawał „badanie [treści] wyrazów” (ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις). Badanie źródłosłowu mogło służyć zilustrowaniu lub potwierdzeniu głównych założeń cynizmu. Interesująca mnie tutaj interpretacja mogła stanowić treść jednej z rozpraw poświęconych Odyseuszowi (w grę wchodziłyby tutaj najprawdopodobniej takie dzieła jak *O Odyseuszu*, *Penelopie i o psie*, *Cyklop* lub *O Odyseuszu* czy wreszcie *O Odysei*). Jednakże nawet jeśli celem tej interpretacji etymologicznej była obrona Odyseusza (na przykład przed atakami Platona), to wciąż pozostaje faktem to, iż ilustrowanie własnych poglądów za pomocą mitów nie jest wcale równoznaczne z interpretacją alegoryczną.

Interpretacja epitetu Odyseusza stanowi przykład powszechnej wśród starożytnych tendencji do wspierania swych wywodów mitologią. Julian stwierdza

²⁷⁸ Nawiązując do ustaleń, które poczynił Tate (1953), Steinmetz (1986:20 przyp. 7) kategorycznie wyrokuje: „Wenn Antisthenes die Gestalt des homerischen Odysseus und das Beiwort πολύτροπος positiv auslegt (...), ist dies keine Allegorese”.

dza wprost (SSR V A 44), że Antystenes (tak jak Ksenofont i Platon) bardzo często poglądy swe przedstawiał „za pomocą mitów” (διὰ τῶν μύθων). Omówiona wyżej interpretacja Cyklopów miała (wedle wszelkiego prawdopodobieństwa) na celu zilustrowanie cynickiego ideału anomii. Z kolei interpretacja epitetu Odyseusza miała na celu wykazanie, iż dobrym retorem jest ten, kto potrafi przemawiać do ludzi „na wiele sposobów”. Dysponujemy też innymi świadectwami potwierdzającymi skłonność Antystenesa do przywoływania mitów gwoli zobrazowania cynickiego ideału obojętności wobec przyjemności, pochlebstw, trudu czy bólu

Ucieleśnieniem cnót cynickich byli dla Antystenesa Odyseusz i Herakles. I tak Odyseusza chwalił Antystenes za to, że ten nie uległ wdziękom ofiarującej mu nieśmiertelność Kalipso, lecz mądrze wybrał Penelopę (SSR V A 188). Odyseusz był zatem prototypem cynickiego mędrca, na którym żadnego wrażenia nie wywierały obietnice wszelkich możliwych dóbr. Z kolei w usta Heraklesa Antystenes miał wkładać „przestrożę” (παραινεσις), aby „nikomu nie być wdzięcznym za pochwały” (μηδενὶ χάριν ἔχειν ἐπαινοῦντι), ponieważ tylko w ten sposób uniknąć można fałszywego wstydu, który nakazuje schlebianie pochlebcom (SSR V A 94)²⁷⁹. Jak Herakles był tedy dla Antystenesa wzorem niewrażliwości na (fałszywe) pochlebstwa, tak w innym miejscu (SSR V A 97) przykładem „wielkiego” (μεγάλου) Heraklesa (a także Cyrusa) ilustrował Antystenes swą główną tezę filozoficzną, że „trud” (πόνος) jest „dobrem” (ἀγαθόν). Kolejne świadectwo sugeruje ponadto (SSR V A 98), że w swoim traktacie poświęconym Heraklesowi Antystenes najprawdopodobniej uznawał tego herosa za ucieleśnienie „życia zgodnego z cnotą” (κατ’ ἀρετὴν ζῆν). Niezwykle atrakcyjna wydaje mi się przy tym sugestia Wehrliego (1928:77), iż czyniąc z Heraklesa „wzorzec cynika”, Antystenes nawiązywał do zaproponowanego przez Prodikosa mitu o Heraklesie na rozdrożu.

Wszystko, co powiedziane zostało dotychczas, jednoznacznie prowadzi do wniosku, że Antystenes, tak jak sofisci, wykorzystywał tradycyjną mitologię i poezję w celu zilustrowania swych poglądów etycznych. Filozof przywoływał mianowicie postaci Odyseusza i Heraklesa, by zobrazować tudzież uwiarygodnić ideał cynickiej *paidei*. Chociaż Antystenes z całą pewnością przedstawiał obu herosów jako ucieleśnienie cynickiego ideału niezależności, to jednak nie zmienia to faktu, iż ilustrowanie własnych poglądów za pomocą mitów nie jest jeszcze alegorią (aczkolwiek, jak podkreślałem wielokrotnie, z całą pewnością stwarza przesłanki

²⁷⁹ Świadectwo Plutarcha doskonale uzupełnia Diogenes Laertios (VI 4), który przekazuje, że Antystenes miał stwierdzić, iż „lepiej jest wpaść między kruki (κόρακες), niż między pochlebców (κόλακες), ponieważ kruki zjadają zmarłych, a pochlebcy żywych”. Z perspektywy moich rozważań warto zaznaczyć, że Antystenes mógł postulować istnienie jakiegoś związku etymologicznego między zjadającymi żywych pochlebcami (κόλακες) a zjadającymi zmarłych krukami (κόρακες).

dla jej rozwoju). W kontekście alegorezy Antystenesa najważniejsze są jednak świadectwa Ksenofonta i Diona z Prusy. Nie będzie wręcz przesadą stwierdzenie, że to, jak ocenimy hermeneutyczną działalność Antystenesa, a także to, czy działalność tę w ogóle uznamy za alegorezę, jest w dużej mierze uwarunkowane naszym ujęciem rzeczonych świadectw.

U Ksenofonta Antystenes wyrokuje tedy (SSR V A 185), że nie ma „społeczności głupszej od rapsodów” (ἔθνος [...] ἡλιθιώτερον ῥαψωδῶν), a Sokrates spieszy wyjaśnić ten stan rzeczy tym, iż „nie znają oni ukrytych znaczeń” (τὰς ὑπονοίας οὐκ ἐπίστανται) poezji Homera. W niniejszej pracy zakładam, że świadectwo Ksenofonta jest w pełni wiarygodne oraz że poglądy Antystenesa znajdują swój wyraz nie tylko w słowach Antystenesa, lecz także w słowach Sokratesa²⁸⁰. Tak więc z obranej przeze mnie perspektywy dialog Antystenesa i Sokratesa ukazuje, że głupota rapsodów wynika z ich dosłownej lektury Homera. W związku z powyższym przyjmuję też, że świadectwo Ksenofonta jednoznacznie upoważnia nas do zaliczenia Antystenesa w poczet alegoretów Homera.

Równie jednoznaczne jest w moim przekonaniu świadectwo Diona z Prusy. Wedle tego świadectwa Antystenes utrzymywał (SSR V A 194), że Homer przedstawił „jedne rzeczy zgodnie z mniemaniem, zaś inne zgodnie z prawdą” (τὰ μὲν δόξῃ, τὰ δὲ ἀλήθειᾳ). Za mniemania uznawał Antystenes zapewne wszelkiego rodzaju wyobrażenia rozpowszechnione w epoce Homera. Buffière (1956:205) ma z pewnością rację, gdy stwierdza, że Antystenes domagał się tym samym, by interpretator poezji uwzględnił kontekst historyczny utworu. W ujęciu Antystenesa każde dzieło nieuchronnie zawiera bowiem mniej lub bardziej naiwne wierzenia i przesady („mniemania”), które wynikają z ówczesnego stanu wiedzy. Zadaniem interpretatora jest zaś nie tylko zdanie sprawy z owych „mniemań”, ale także wydobyć na światło dzienne ukrytej pod nimi prawdy.

W kontekście wprowadzonego przez Antystenesa rozróżnienia warto przy tym odnotować, iż Antystenesowskie „ujęcie” (λόγος) poezji przejąć miał Zenon z Kition, który również wyróżniał (SVF I 274) rzeczy przedstawione przez Homera κατὰ δόξαν i κατὰ ἀλήθειαν. Postulując konieczność uwzględnienia przekonań wynikających z określonego obrazu świata dawnej epoki, Antystenes i (za nim) stoicy uprawiali zarazem interpretację, którą w niniejszej pracy określam mianem „etnograficznej”. Szczególnie warto przy tym podkreślić okoliczność, iż hermeneutyczna działalność stoików z całą pewnością obejmowała etnografię i alegorezę (por.

²⁸⁰ W tej kwestii porównaj na przykład Pépin (1976:106), a także wskazane tam dalsze pozycje bibliograficzne.

Domaradzki 2011b, 2011g, 2012a, 2012b). W związku z powyższym możemy zaryzykować przypuszczenie, iż działalność hermeneutyczna Antystenesa również obejmowała obie formy interpretacji.

Jeśli chodzi o alegorezę, to wydaje się, że omówiona wyżej interpretacja pucharu Nestora ilustrować może wprowadzone przez Antystenesa rozróżnienie między tym, co Homer przedstawił „zgodnie z mniemaniem”, a tym, co przedstawił „zgodnie z prawdą”. Jeśli słuszne jest założenie, że Antystenes w swojej interpretacji starał się wykazać, iż poezja Homera stanowi swoistego rodzaju prefigurację doktryny cynickiej, to wówczas lektura „zgodnie z mniemaniem” poprzestawałaby na sensie dosłownym („starzec podnosi puchar, którego nie jest w stanie unieść ktoś młodszy i silniejszy), podczas gdy lektura „zgodnie z prawdą” docierałaby do sensu alegorycznego („Nestor nie upijał się, lecz łatwo znosił wino”). W konsekwencji fakt, iż Homer posłużył się dwuznacznym czasownikiem *pherein*, stanowiłby ilustrację stosowanego przezeń rozróżnienia „zgodnie z mniemaniem” (fizyczne unoszenie pucharu) i „zgodnie z prawdą” (metaforyczne znoszenie wina). Antystenes przypisywałby poezji Homera ukryty sens: właściwe (tj. alegoryczne) odczytanie historii Nestora prowadzi do wniosku, że „zgodnie z prawdą” intencją Homera było potwierdzenie cynickiej nauki o szkodliwości pijaństwa i konieczności spożywania wina w niewielkich ilościach.

Natomiast jeśli chodzi o interpretację, którą w niniejszej pracy określam mianem „etnograficznej” (tzn. taką, której celem jest przesłedzenie genezy pewnych przekonań czy wyobrażeń), to niezwykle atrakcyjna wydaje mi się hipoteza, iż specyficzny monoteizm filozofa mógł faktycznie stwarzać przesłanki dla Antystenesowskiej „etnografii”. Jeśli bowiem Antystenes faktycznie skłaniał się ku koncepcji jednego bóstwa, to wówczas mógł on alegorycznie interpretować poszczególnych bogów, zakładając jednocześnie, że stanowią oni konkretne manifestacje jednego i tego samego boga²⁸¹. Kluczowe świadectwo na temat szczególnego monoteizmu Antystenesa przekazuje nam Filodem (SSR V A 179), wedle którego:

U Antystenesa zaś w *Fizyku* powiada się, że wedle konwencji bogów jest wielu, ale wedle natury – jeden (π)αρ' Ἀντισθένης δ' ἐν μὲν [τ]ῷ φυσικῷ λέγεται τὸ κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεοὺς, κατὰ δὲ φύσιν ἓν[α].

²⁸¹ Z całą pewnością właśnie w ten sposób postępowali stoicy. Filozofowie ci zakładali bowiem, iż wszystkie konwencjonalne bóstwa greckiego panteonu są jedynie manifestacjami jednej siły rządzącej kosmosem, w odniesieniu do której w pełni zamiennie stosowali oni takie określenia jak Bóg, Zeus, Logos, Pneuma, Natura, Umysł, Opatrzność, itd. Szczegółowe omówienie tej niezwykłej teologii przedstawiam w pracy poświęconej hermeneutyce stoików (por. Domaradzki 2012a:125–148). Sugestię, iż monoteizm Antystenesa stwarzał przesłanki dla alegorycznego interpretowania poszczególnych bogów, zawdzięczam pracom Laurenti (1962) i Richardsona (2006). Zobacz też Ramelli (2003:446, 511 przyp. 69) i Ramelli, Lucchetta (2004:72 przyp. 79).

Świadectwo Filodema potwierdzają Cyceon, Minucjusz Feliks i Laktancjusz (SSR V A 180). Nie możemy oczywiście kategorycznie twierdzić, że świadectwa przypisujące Antystenesowi przeciwstawienie sobie wielu bogów konwencjonalnych i jednego prawdziwego *jednoznacznie* upoważniają też do przypisania Antystenesowi alegorezy²⁸². Wydaje się jednak, iż przeciwstawienie to mogło stwarzać przesłanki dla alegorycznej interpretacji tradycyjnych bogów. Antystenes (za sofistami) bardzo wyraźnie przeciwstawiał sobie wszak porządek naturalny i konwencjonalny. Jest przy tym wielce prawdopodobne, iż przeciwstawienie to pozostawało w jakimś związku z wprowadzonym przez filozofa rozróżnieniem między tym, co Homer przedstawił „zgodnie z mniemaniem”, a tym, co przedstawił „zgodnie z prawdą”. W konsekwencji uznać musimy, że jest całkiem możliwe, iż Antystenes zakładał, że „zgodnie z mniemaniem” i „wedle prawa” bogów jest wielu, podczas gdy „zgodnie z prawdą” i „wedle natury” bóg jest jeden. Jeśli tak było, to wówczas Antystenes mógł alegorycznie interpretować bogów.

Wiemy wszak, że Antystenes odrzucał konwencjonalną mitologię, uznając ją za antropomorficzną karykaturę. Świadczą o tym chociażby jego słynne słowa o pragnieniu uśmiercenia Afrodyty, która doprowadziła do upadku tak wiele pięknych i dobrych kobiet (SSR V A 123). Świadectwo to ma kapitalne znaczenie dla moich rozważań, ponieważ informuje nas ono o tym, że Antystenes uznawał Afrodytę za li tylko personifikację pewnej „przyrodzonej wady” (κακία φύσεως). Z perspektywy obranej w niniejszej pracy możemy wręcz powiedzieć, że filozof interpretował (alegorycznie?) Afrodytę jako ubóstwioną „chorobę” (νόσος), protestując zarazem przeciwko wynoszeniu „miłości fizycznej” (ἔρως) do rangi bóstwa. O tym, że dosłowne (tj. bezkrytyczne) oddawanie czci konwencjonalnym bogom było w oczach Antystenesa nieporozumieniem, świadczy też fakt, iż w swoim dziele *O używaniu wina* filozof sprowadzał Dionizosa do wina (SSR V A 197).

Omawiając hermeneutyczną działalność Demokryta i Prodikosa, podkreślałem wyżej, że takie objaśnianie mitów bardzo przypomina alegoryczną inter-

282 Klasyczne zastrzeżenia sformułował tutaj Wehrli (1928:64–65), wedle którego: „Dass aber Antisthenes mit Hilfe der Etymologie und Allegorie den Göttern eine naturwissenschaftliche Bedeutung untergeschoben hätte, erfahren wir nirgends, so dass wir annehmen müssen, er hätte den Gegensatz auf sich beruhen lassen. Das Schweigen der Überlieferung könnte ja freilich Zufall sein, aber Antisthenes ist viel zu sehr Sophistenschüler, um sich für volkstümliche Vorstellungen zu interessieren”. Nie trzeba przy tym dodawać, że Wehrli (1928:65) kwestionuje oczywiście wartość świadectwa Diona z Prusy. Jednakże badacz ten myli się gruntownie, gdy utrzymuje, że Antystenes oraz sofiści nie interesowali się żadnymi „volkstümliche Vorstellungen”. W poprzednim podrozdziale widzieliśmy bowiem, iż przynajmniej Prodikos nie stronił od rozważań od charakterze etnograficznym. Jak zobaczymy za chwilę, podobne zainteresowania można odnaleźć także u Antystenesa.

pretację poezji²⁸³. Wydaje się, że do „zadziwiających” rzeczy Demokryta i „pożytecznych” rzeczy Prodikosa możemy teraz dodać szkodliwe rzeczy Antystenesa. Bogowie Homera i Hezjoda są alegorycznymi personifikacjami takich „chorób” jak miłość fizyczna czy wino. Podobnie jak w przypadku Demokryta czy Prodikosa nie możemy oczywiście stwierdzić, czy Antystenes wierzył, że Afrodyta została przez Homera i Hezjoda *celowo* przedstawiona jako alegoria „choroby”. Jak podkreślałem, pisząc o Prodikosie, osobiście skłonny jestem zakładać, że sytuacja taka nie miała miejsca. Sądzę, iż wedle Antystenesa (tak jak i Prodikosa) Homer i Hezjod (niekoniecznie w sposób świadomy) zawarli w swych poematach ówczesny obraz świata. Właśnie dlatego skłaniam się ku przekonaniu, że Antystenes uprawiał interpretację, którą w niniejszej pracy określam mianem „etnograficznej”. Filozof ten śledzi genezę tradycyjnych wierzeń i przekonań religijnych. Wedle Antystenesa człowiek pierwotny (jak powiedzieliby antropolodzy) ubóstwił „miłość fizyczną”, czego konsekwencją było pojawienie się owej personifikowanej „choroby” w archaicznym obrazie świata Homera i Hezjoda. Antystenes przeciwstawia sobie zatem dwa nastawienia do tradycyjnej mitologii i poezji: nastawienie „zgodnie z mniemaniem” (tudzież „wedle konwencji”) i nastawienie „zgodnie z prawdą” (tudzież „wedle natury”). Ta etnograficzna interpretacja mitologii nosi wszelkie znamiona alegorezy.

Wydaje się, że hermeneutyczna działalność Antystenesa w sposób szczególny potwierdza sformułowane wyżej zastrzeżenie, iż grecka myśl jest z pewnością nazbyt bogata, aby można było zaproponować jakiś jeden niekontrowersyjny szablon, w który następnie dałoby się wtłoczyć każdy poszczególny przypadek interpretacji. Obok swoistego rodzaju „zawieszenia” między egzegezą a alegorezą hermeneutyczna działalność Antystenesa obejmuje także rozważania o charakterze etnograficznym. Ponadto Antystenes wykorzystuje poezję Homera do zilustrowania głównych założeń cynizmu, dając tym samym wyraz swemu przekonaniu o poznawczej wartości mitów. Jeśli zgodzimy się co do tego, iż bogactwo hermeneutycznej działalności Antystenesa nie poddaje się redukcji do jakiejś jednej „etykiety” przesądzającej ostatecznie, że proponowane przez Antystenesa interpretacje mają (bądź nie) charakter alegorezy, to wówczas możemy jednak z całą pewnością stwierdzić, iż Antystenes wniósł niekwestionowany wkład w rozwój starożytnej hermeneutyki, w tym także alegorezy. Świadczy o tym hermeneutyczna działalność bodajże najsłynniejszego ucznia Antystenesa.

²⁸³ Przy całej swej niechęci do uznania alegorycznego wymiaru hermeneutyki cyników i stoików Steinmetz (1986:20 przyp. 7) zmuszony jest jednak uznać, że przeciwstawienie sobie konwencjonalnych bóstw i Boga oraz krytyka Dionizosa i Afrodyty stanowią „erste Schritte auf dem Weg zu einer allegorischen Deutung der Götter des Volksglaubens”. Zobacz też Ramelli (2003:446).

9.2. Diogenes z Synopy

Wiemy, że Diogenes cynik „dziwił się” (ἐθαύμαζε) gramatykom, iż zgłębiają oni błędy Odyseusza, a własne zapoznają (SSR V B 374). Jednakże drwiny ze współczesnej krytyki literackiej nie zmieniają faktu, że Diogenes, tak jak Antystenes, z jednej strony wykorzystywał tradycyjne mity w celu zilustrowania głównych założeń doktryny cynickiej, a z drugiej uprawiał alegorezę moralną.

W swojej ósmej mowie, zatytułowanej *Diogenes lub o cnocie*, Dion z Prusy przekazuje, że Diogenes przyrównywał „przyjemność” (ἡδονή) do zdradzieckiej i podstępnej Kirke, aby w ten sposób unaocznic, jak trudna jest walka z przyjemnością, która swymi urokami usidlić potrafi bez mała każdą duszę (SSR V B 584, zob. też SSR V B 583). Trudno jednoznacznie ustalić, czy interpretacja ta ma charakter alegorezy²⁸⁴. Osobiście skłonny jestem dostrzegać tutaj raczej chęć zobrazowania własnej koncepcji za pomocą motywu zaczerpniętego z Homera (*Il.* XV 696 i 711–712), aniżeli pragnienie przypisania poecie alegorycznie wyrażonej nauki cynickiej (świadczy o tym moim zdaniem fraza: ὥσπερ “Ομηρός φησι). Jednakże nie można wykluczyć, iż Diogenes faktycznie interpretował Kirke jako alegorię przyjemności, aby zgodnie z założeniami doktryny cynickiej unaocznic w ten sposób, co dzieje się z ludźmi, którzy nie potrafią oprzeć się przyjemnościom.

Bardziej jednoznacznym przykładem interpretacji alegorycznej wydaje się natomiast uznanie przez Diogenesa (SSR V B 340) Medei za „mędrca raczej niż czarodziejkę” (σοφὴν, ἀλλ’ οὐ φαρμακίδα), który stosuje niezwykle wyrafinowane i zgodnie z duchem filozofii cynickiej metody pedagogiczne:

Bierze bowiem słabych ludzi o ciałach zniszczonych rozwiązłością, by ich w gimnazjonach i łaźniach parowych hartować, wzmacniać i krzepić; skąd też rozpow szechniło się o niej to mniemanie, iż odmładzała, gotując ciała (λαμβάνουσιν γὰρ μαλακούς ἀνθρώπους καὶ τὰ σώματα διεφθαρμένους ὑπὸ τρυφῆς ἐν τοῖς γυμνασίοις καὶ τοῖς πυριατηρίοις διαπονεῖν καὶ ἰσχυροὺς ποιεῖν σφριγῶντας· ὅθεν περὶ αὐτῆς ρύηται τὴν δόξαν, ὅτι τὰ κρέα ἔψουσα νέους ἐποίει).

Mamy tu do czynienia z alegorezą moralną. Diogenes poddaje interpretacji alegorycznej tradycyjny mit o zemście, jakiej czarodziejka Medea dokonała

²⁸⁴ Wehrli (1928:71) mówi tu ostrożnie o przejściu „vom einfachen mythologischen Exemplum unvermerkt zur Allegorie”.

na Peliasie²⁸⁵. Jak wiadomo, król Iolkos, Pelias, wysłał Jazona na pewną śmierć w poszukiwaniu złotego runa, Medea zaś pomogła Jazonowi wziąć okrutny odwet na Peliasie. Czarodziejka zwiódła bowiem córki sędziwego króla obietnicą, iż potrafi odmłodzić każdą żywą istotę poprzez jej poćwiartowanie i ugotowanie w kotle. Aby dowieść swych czarodziejskich umiejętności, Medea uczyniła tak ze starym baranem, który po poćwiartowaniu i ugotowaniu w kotle faktycznie przeistoczył się w rześkie jagnię. Przekonane w ten sposób córki Peliasa porąbały na kawałki swego śpiącego ojca i wrzuciły porąbane ciało starca do kotła. Jednak mimo tego, iż poćwiartowane szczątki ojca gotowane były według wszelkich wskazówek Medei, Pelias nigdy się nie odrodził.

W alegorycznej interpretacji Diogenesa opowieść o magicznym kotle Medei jest alegorią cynickiej *paidei*. Medea nie jest zdradziecką czarodziejką, ale prawdziwym mędrcom, czyli przedstawicielem filozofii cynickiej. Starość symbolizuje tutaj wyniszczenie pogonią za deprawującymi przyjemnościami. Ćwiartowanie i gotowanie w kotle symbolizuje hartowanie ćwiczeniami ciał zepsutych rozwiązłością. Odmłodzenie się symbolizuje nawrócenie się na drogę cynizmu. W konsekwencji pozornie ohydna zbrodnia Medei okazuje się alegorią uzdrawiania ludzi chorych za pomocą filozofii cynickiej.

Warto zwrócić uwagę na fakt, iż w przytoczonym wyżej świadectwie Stobajos przekazuje, że Diogenes przeciwstawił swoją interpretację popularnemu „wyobrażeniu” czy też „mniemaniu” (δόξα). Jest wielce prawdopodobne, iż filozof nawiązywał w ten sposób do wprowadzonego przez Antystenesa rozróżnienia między tym, co poeta przedstawił „zgodnie z mniemaniem”, a tym, co powiedział „zgodnie z prawdą”. Jeśli tak było, to wówczas Diogenes starał się zgodnie z zaleceniem Antystenesa wykroczyć poza naiwne wierzenia i przesady, wynikające z dawnego obrazu świata. Za przejaw mniemania uznał tedy Diogenes popularne wyobrażenie Medei jako czarodziejki gotującej ludzi. Jednak w rzeczywistości pozornie okrutna Medea okazała się być ucieleśnieniem cynickiej mądrości. Niezależnie od tego, czy Diogenes faktycznie bazował na wprowadzonym przez Antystenesa rozróżnieniu między tym, co poeta przedstawił „zgodnie z mniemaniem”, a tym, co powiedział „zgodnie z prawdą”, nie może być żadnych wątpliwości, iż zaproponowana przez Diogenesa interpretacja mitu o Medei miała charakter alegoryczny: próbując dotrzeć do ukrytej pod popularnym wyobrażeniem prawdy,

²⁸⁵ Porównaj na przykład Pépin (1976:109–110), Grimal (1987:222 i 283), Kubiak (1997:496–497), Grant, Hazel (2000:189 i 226) i Kerényi (2002:498–499).

Diogenes przypisał owemu mitowi ukryty sens alegoryczny, zgodny z głównymi postulatami cynickiej *paidei*.

Podsumowując wkład cyników w rozwój alegorezy przedplatońskiej, możemy zatem stwierdzić, że zainteresowanie praktyką interpretacji alegorycznej odnajdujemy zarówno u Antystenesa, jak i Diogenesa. Nie wydaje się przy tym, ażeby zasadniczym celem hermeneutycznej działalności obu filozofów była obrona autorytetu Homera (tudzież innych poetów). Działalność ta miała oczywiście swój wymiar apologetyczny (Antystenesowska interpretacja Cyklopów). Jednakże główną intencją Antystenesa i Diogenesa było zapewne wykorzystanie tradycyjnej mitologii i poezji do zobrazowania tudzież uzasadnienia głównych założeń doktryny cynickiej. Postaci takie jak Cyklopi, Nestor, Herakles, Odyseusz, Kirke czy Medea były bowiem traktowane przez filozofów jako ilustracje czy też alegorie ważniejszych postulatów cynizmu. O ile cynicy, tak jak sofisci, pozostawali głęboko przekonani o poznawczej wartości mitu i alegorii, o tyle ich hermeneutyczna działalność wywarła przemożny wpływ na Platona (który ilustrował swoje koncepcje za pomocą mitów) oraz stoików (którzy przypisywali mitom ukryty sens, łącząc zarazem alegorezę z etnografią).

Rozdział IV

Platon



1. Wprowadzenie

W niniejszym rozdziale pokuszę się o próbę udzielania odpowiedzi na pytanie o stosunek Platona do praktyki interpretacji alegorycznej. Rozważania nad kwestią (ewentualnej) alegorezy Platońskiej poprzedzić należy jednak (choćby tylko pobieżnym) odnotowaniem ogromnych trudności związanych z interpretowaniem filozofii Platona. Trudności te wiążą się nie tylko z literacką formą, ironiczną wymową i dialektyczną strukturą dialogów filozofa, lecz także z żywionym przezeń przekonaniem o bardzo ograniczonej wartości pisma. Gwoli ilustracji przytoczę tutaj jedynie dwie niezwykle znamienne wypowiedzi Platona.

W wielokrotnie cytowanym fragmencie *Listu siódmego* (341b1–c5) Platon stwierdza, że nigdy nie napisał i nie napisze żadnej rozprawy poświęconej „rzeczom najważniejszym” (τὰ μέγιστα), ponieważ kwestii tych „w żaden sposób” (οὐδαμῶς) nie da się ubrać w słowa. W podobnym duchu wypowiada się Platoński Sokrates w *Fajdrosie*. Filozof kategorycznie wyrokuje tutaj (275c5–7), iż „bezbrzeżną naiwnością byłby przepełniony” (πολλῆς ἂν εὐηθείας γέμοι) zarówno ten, kto jakąkolwiek „sztukę” (τέχνη) chciałby „przekazać w piśmie” (ἐν γράμμασι καταλιπεῖν), jak i ten, kto od przekazu takiego oczekiwałby „jakiejś jasności i pewności” (τι σαφές καὶ βέβαιον). Kończąc swój wywód, Sokrates bardzo zdecydowanie przeciwstawia sobie z jednej strony poetów, pisarzy mów i prawodawców, uprawiających jedynie „lichą pisaninę” (τὰ γεγραμμένα φαῦλα), a z drugiej – filozofów, którzy „rzeczy cenniejszych” (τιμώτερα) nigdy nie powierzają pismu (278b7–e2)²⁸⁶.

Nie ulega wątpliwości fakt, że w świetle powyższych wypowiedzi zachować należy dużą dozę ostrożności przy formułowaniu tez *kategorycznie* przesądzających o takim czy innym stosunku Platona do praktyki interpretacji alegorycznej (tudzież jakiegokolwiek innej kwestii pojawiającej się w dialogach filozofa). Zidentyfikowanie poglądów samego Platona, a także określenie, które z wypowiedzi filozofa mają charakter ironiczny, jest bodajże największym problemem, z jakim wiąże się lektura dialogów Platońskich. W niniejszym rozdziale przedstawiona zostanie niemniej argumentacja na rzecz tezy, iż Platon faktycznie uznał praktykę alegorezy za poznaćczo bezwartościową (4.2). Ponadto zobaczymy też, że krytyka Platońska nie ograniczała się bynajmniej do samej techniki alegorycznego interpretowania poezji: z perspektywy Platona całkowicie bezwartościowy jest bowiem już „wyjściowy materiał”, którego zgłębianiu oddają się alegoreci (4.3). Wszystko

²⁸⁶ Wypowiedzi te dostarczyły przesłanek dla przeprowadzonej przez szkołę tybińską (m.in. Krämer 1959, Gaiser 1963) słynnej rekonstrukcji Platońskich ἄγραφα δόγματα. W tej kwestii porównaj na przykład Reale (1996:29–54), Szlezák (1997:52–67), Blandzi (2002:121–136) i Wesoły (2008, 2012).

to nie zmienia jednak faktu, że filozofia Platona w istotny sposób przyczyniła się do rozwoju praktyki interpretacji alegorycznej (4.5). O ile zaś niekwestionowany wkład Platona w rozwój alegorezy obejmuje wpływ zarówno pośredni, jak i bezpośredni, o tyle okoliczność ta wiąże się z jego głęboko ambiwalentnym stosunkiem do mitu, któremu filozof przypisuje z jednej strony zasadniczą fałszywość (4.4.1), a z drugiej – niekwestionowalną użyteczność (4.4.2).

2. Problem alegorezy Platońskiej

W *Politei* rozpatruje Platon szereg kontrowersyjnych i obrazoburczych mitów. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że analizy Platona zakładają możliwość wydobycia z owych mitów jakiegoś ukrytego (alegorycznego?) sensu. W pewnym momencie Platon stwierdza wręcz (380a8), iż w sytuacjach wątpliwych „sens” (λόγος) odpowiedni „powinien być wynaleziony” (ἔξευρετέος). Następnie filozof precyzuje (382c6–d3), że „fałsz” (ψεῦδος) znajdujący się w różnych „opowieściach” (λόγοις) może być przecież równie „użyteczny” (χρήσιμον) jak „lekarstwo” (φάρμακον), pod warunkiem że odnośnie „mitologie” (μυθολογίαι) poddane zostaną stosownej obróbce, ponieważ: „upodobniając fałsz ten jak najbardziej do prawdy, czynimy go w ten sposób użytecznym” (ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα, οὕτω χρήσιμον ποιοῦμεν). W kontekście przytoczonych postulatów nasuwa się zatem pytanie, czy możemy wskazać fragmenty dialogów Platońskich, w których filozof faktycznie podejmuje próbę alegorycznego „wynalezienia” odpowiedniego sensu tudzież alegorycznego „upodobnienia” danego mitu do prawdy. Niektóre z wypowiedzi Platona zdają się *prima facie* upoważniać do udzielania twierdzącej odpowiedzi na tak postawione pytanie.

Mit o synu Heliosa, Faetonie, który, nieudolnie prowadząc rydwan swego ojca, omal nie spalił całej ziemi, wydaje się interpretować Platon alegorycznie:

To się opowiada w postaci mitu, a prawdą jest zbaczanie ciał biegnących około ziemi i po niebie, i co jakiś długi czas zniszczenie tego, co na ziemi, od wielkiego ognia (τοῦτο μύθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται, τὸ δὲ ἀληθές ἐστι τῶν περι γῆν κατ' οὐρανὸν ἰόντων παράλλαξις καὶ διὰ μακρῶν χρόνων γιγνομένη τῶν ἐπὶ γῆς πυρὶ πολλῶ φθορά)²⁸⁷.

²⁸⁷ Pl. *Tim.* 22c7–d3. Tłumaczenie Władysława Witwickiego. Fragment ten doczekał się bardzo wielu interpretacji. Warto tutaj przytoczyć niezwykle trafną uwagę Brissona (1996:44), który wypowiedź Platońskiego Sokratesa opatruje

Platon zdaje się tu przywdziewać szaty alegorety. W przytoczonym fragmencie napotykamy bowiem wyraźne przeciwstawienie sobie mitu i prawdy (na poziomie składni wyrażone za pomocą opozycji μὲν – δέ). Przeciwstawienie to można zinterpretować jako świadectwo tego, że Platon (przynajmniej czasami) skłonny był wyróżniać dwa poziomy wypowiedzi: tradycyjny mit (sens dosłowny) zostaje tutaj zastąpiony określoną koncepcją kosmologiczną (sens alegoryczny). Wedle alegorycznej interpretacji Platońskiego Sokratesa tradycyjny mit o synu Heliosa okazuje się mianowicie skrywać głęboką prawdę kosmologiczną, zgodnie z którą słońce regularnie zbliża się do ziemi, niszcząc jej powierzchnię siłą swego ognia.

Szereg interpretacji alegorycznych odnajdujemy oczywiście w *Kratylosie*. Jak spora ich część łączy przy tym alegorezę z interpretacją etymologiczną, tak niektóre z owych interpretacji miałyby okazać już przywołać w kontekście hermeneutycznych propozycji poszczególnych przedstawicieli alegorezy przedplatońskiej. Gwoli ilustracji przytoczę w tym miejscu tylko garść reprezentatywnych przykładów. Kronos zinterpretowany zostaje jako „czysty umysł” (καθαρός νόος)²⁸⁸, Zeus – jako „przyczyna życia” (αἴτιος [...] τοῦ ζῆν)²⁸⁹, Hera – jako powietrze (ἀήρ)²⁹⁰, Atena – jako „umysł” (νοῦς) i „myśl” (διάνοια)²⁹¹. Częstotliwość, z jaką interpretacja alegoryczna i etymologiczna pojawia się w *Kratylosie*, prowadzić może do wniosku, że dialog ten jest swoistego rodzaju pochwałą takich propozycji hermeneutycznych²⁹².

następującym komentarzem: „Mythe contre mythe: la chose ne laisse pas d'étonner. Mais n'est-ce pas là le prix à payer pour qui refuse tout recours à l'allégorie?”. Zobacz też Ramelli (2003:431).

²⁸⁸ Pl. *Crat.* 396b6–7. Zbliżoną interpretację proponuje alegoreta derweński. Porównaj wyżej rozdział 2.5.3 i przypis 232.

²⁸⁹ Pl. *Crat.* 396a7–b2. Jak Sokrates swoją alegoryczno-etymologiczną interpretację Zeusa opiera na założeniu, że wszelkie „życie pochodzi od niego” (δὲ ὄν ζῆν), tak interpretację tę przejmują stoicy (SVF II 1021, 1062, 1076 i Cornutus 3, 5–6). Porównaj Domaradzki (2012a:135–136).

²⁹⁰ Pl. *Crat.* 404c2. Interpretacji tej można poszukiwać już u Homera i alegorety derweńskiego, a z całą pewnością odnaleźć ją można u pierwszych stoików, Kornutusa i Heraklita Alegorety. Porównaj wyżej przypis 258.

²⁹¹ Pl. *Crat.* 407b2. Platon może tutaj nawiązywać do Antystenesa. Porównaj wyżej rozdział 3.9.1.

²⁹² Danek (1995:51) podkreśla na przykład, że uderzająca nas dzisiaj śmieszność proponowanych w *Kratylosie* interpretacji etymologicznych nie upoważnia jeszcze do uznania tego dialogu w całości za li tylko ironiczną parodię ówczesnych badań etymologicznych. Ostatnio również Sedley (2003:172) stanął na stanowisku, że *Kratylosa* odczytywać należy jako „a serious exploration of etymology and its lessons”. Osobiście skłaniam się jednak ku przekonaniu, iż intencją *Kratylosa*

Wreszcie w kontekście (ewentualnej) alegorezy Platońskiej niepodobna nie wspomnieć o *Teajtecie*. Z perspektywy moich rozważań dialog ów jest o tyle istotny, iż próbując odpowiedzieć na pytanie, czym jest wiedza, Platon rozpatruje tutaj alegorezę jako jedną z epistemologicznych opcji. Gdy tedy Homer przedstawia Okeanosa jako ojca bogów, a Tetydę jako ich matkę (*Il.* XIV 201), to w interpretacji proponowanej przez Sokratesa (152e8) poeta daje w ten sposób do zrozumienia, że „wszystko zrodziło się z przemijania i ruchu” (πάντα [...] ἔκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως). Szczególnie warto w tym miejscu odnotować fakt, iż koncepcję nieustannego stawania się rzeczy odnajduje Sokrates tak u filozofów, jak i poetów, jednym tchem wymieniając obok siebie Protagorasa, Heraklita, Empedoklesa, Epicharma i Homera (152e1–5). O ile zaś szczególnie podkreślony zostaje w *Teajtecie* (160d6–8 i 179e2–3) związek poezji Homera z filozofią Heraklita²⁹³, o tyle alegorycznie wyrażoną doktrynę powszechnej zmiany przypisuje nieco dalej Sokrates „dawnym mężom” (τῶν ἀρχαίων), którzy poglądy swe „ukryli przed pospółstwem za pomocą poezji” (μετὰ ποιήσεως ἐπικρυπτομένων τοὺς πολλούς)²⁹⁴. Ponownie stwierdzić możemy przeto, iż wypowiedzi Platona zdają się sugerować, że filozof wielkim szacunkiem darzy praktykę wydobywania na światło dzienne ukrytego sensu poezji.

W pewnym momencie Sokrates proponuje zresztą niezwykle ciekawą interpretację alegoryczną słynnego opisu mocarnego Zeusa, który w celu udowodnienia swej potęgi nakazał bogom i boginiom, by ci spróbowali ściągnąć w dół przywiązaną do szczytu Olimpu złotą linę (*Il.* VIII 17–22). Wedle alegorycznej interpretacji Sokratesa (153c9–d5) fragment ten rozumieć należy w następujący sposób:

Ową złotą liną nazywa Homer nie co innego jak tylko słońce i ukazuje, że dopóki sklepienie niebieskie i słońce są w ruchu, wszystko u bogów i ludzi jest i unika zagłady, wszelako gdyby to stanęło, jakby spętane, to wówczas wszystko uległo-

jest wyszydzenie propozycji hermeneutycznych pojawiających się w rzeczonym dialogu. Porównaj też Buffière (1956:62–63) i Dixsaut (2000:165–174).

²⁹³ Jest wielce prawdopodobne, że Buffière (1956:87 przyp. 7) ma rację, twierdząc, iż Arystoteles nawiązał w *Metafizyce* (983b27–31) do Platona, ponieważ nie uchwycił on ironii *Teajteta*. Zobacz też Lamberton (1986:252) i Wehrli (1928:82–84), a także Ramelli (2003:429, 431) i Ramelli, Lucchetta (2004:66–67 przyp. 54). Ironię Sokratesa podkreślają Struck (2004:44–45) i Long (2006:215).

²⁹⁴ Pl. *Tht.* 180c7–d3. Przekonanie to doskonale zgadza się z wyrażoną w *Protagorasie* (316d6) opinią, że pradawni mędrcy „działali pod przykrywką i ukrywali się pod płaszczkiem” (πρόσχημα ποιείσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι) poezji. Porównaj wyżej rozdział 3.8.

by zniszczeniu i stałoby się – jak to się mówi – do góry nogami wywrócone (τὴν χρυσοῖν σειρὰν ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον “Ὀμηρος λέγει, καὶ δηλοῖ ὅτι ἕως μὲν ἂν ἡ περιφορὰ ἦ κινουμένη καὶ ὁ ἥλιος, πάντα ἔστι καὶ σφύζεται τὰ ἐν θεοῖς τε καὶ ἀνθρώποις, εἰ δὲ σταίη τοῦτο ὡσπερ δεθέν, πάντα χρήματ’ ἂν διαφθαρείη καὶ γένοιτ’ ἂν τὸ λεγόμενον ἄνω κάτω πάντα).

Podobnie jak miało to miejsce w przypadku przedstawionej w *Timajosie* alegorycznej interpretacji Faetona, a także licznych interpretacji zawartych w *Kratylosie*, również *Teajtet* wydaje się zatem (na pierwszy rzut oka) sugerować, że Platon uznaje poezję za źródło głębokiej mądrości. Ponownie zdaje się on bowiem przywdziewać szaty alegorety, skoro wyraźnie przeciwstawione sobie tutaj zostają Homerowy mit (sens dosłowny) i określona koncepcja kosmologiczna (sens alegoryczny). Wedle alegorycznej interpretacji Platońskiego Sokratesa tradycyjny mit o zawodach w przeciąganiu złotej liny okazuje się skrywać doniosłą prawdę kosmologiczną, zgodnie z którą jedyną gwarancją powszechnego ładu w świecie jest ciągły ruch słońca i nieba.

Powróćmy teraz do naszego wyjściowego pytania. Czy przytoczone wyżej fragmenty *Timajosa*, *Kratylosa* i *Teajteta* upoważniają nas do mówienia o alegorezie Platońskiej? Czy rzeczony dialogi ilustrują sformułowany w *Politei* postulat (alegorycznego?) „wynalezienia” odpowiedniego sensu tradycyjnych mitów tudzież (alegorycznego?) „upodobnienia” ich do prawdy? Sądzę, że na tak postawione pytanie udzielić musimy odpowiedzi negatywnej: w odróżnieniu od (przynajmniej niektórych) filozofów przyrody, sofistów czy cyników Platon nie jest bowiem skłonny postrzegać alegorezy jako wartościowej opcji epistemologicznej. Wydaje się, że przynajmniej dwa argumenty przemawiają za uznaniem Platona za zdecydowanego przeciwnika interpretacji alegorycznej. Po pierwsze, filozof mówi o alegorezie z nieskrywaną ironią. Po drugie, dysponujemy świadectwami, w których Platon *expressis verbis* odrzuca praktykę interpretacji alegorycznej. Rozpatrzmy pokrótce obie te kwestie.

W rozdziale pierwszym (porównaj wyżej 1.4.3.1) odnotowaliśmy sceptycyzm filozofa wobec prób alegorycznego interpretowania wszelkich „zagadek”. Przypomnę, że omówione tam świadectwa *Politei*, *Lizysa*, (najprawdopodobniej nieautentycznego) *Alkibiadesa II*, *Apologii*, *Teajteta* i *Charmidesa* jednoznacznie pokazują, że Platon bardzo często mówi o „enigmatycznym” sensie danej wypowiedzi, gdy podejmuje polemikę z odnośnym stanowiskiem. Filozof posługuje się wówczas pojęciami *zagadki* i *zagadkowego wyrażania się* w kontekście czysto elenktycznym: obalanie i obśmiewanie poglądów rozmówcy dokonuje się poprzez wykazanie „enigmatyczności” jego wywodów. Ten głęboko ironiczny sens pojęcia

zagadki pozostaje w ścisłym związku z pojawiającą się w dialogach Platońskich praktyką interpretacji alegorycznej. Jak pojęcie *zagadki* jest bowiem narzędziem *kwestionowania* konkurencyjnych stanowisk, tak interpretacja alegoryczna pełni w omawianych dialogach funkcję równie prześmiewczą: gdy Platon mówi o *enigmatie*, to wówczas wskazuje on na jakąś aporię w poglądach swego rozmówcy, gdy zaś filozof alegorycznie interpretuje mity, to wówczas parodiuje on ówczesnych „mędrców”. O ile zatem w dialogach Platońskich „enigmatyczność” czyichś wywodów jest określeniem bardzo często pejoratywnym, o tyle z ostrożnością podchodzić musimy do omówionych wyżej alegorycznych interpretacji mitów, przedstawionych w *Timajosie*, *Kratylosie* i *Teajecie*. Platon pisze bowiem zawsze o alegorezie *cum grano salis*. I chociaż z całą pewnością pod płaszczykiem ironii kryje się wyraźnie zainteresowanie alegorezą, to jednak w ostatecznym rozrachunku Platon zdecydowanie odrzuca powszechnie wówczas panujące przekonanie o *poznawczej* wartości alegorezy. W tym kontekście konieczne podkreślić trzeba fakt, iż dysponujemy przynajmniej dwoma świadectwami, w których filozof wprost odrzuca praktykę interpretacji alegorycznej²⁹⁵.

Bezpośrednią krytykę alegorezy odnajdujemy tedy w *Politei*. Piętnując takie obrazoburcze historie jak „uwięzienie (δεσμούς) Hery przez syna”, „sponiewieranie (ρίψεις) Hefajstosa przez ojca” oraz wszystkie „te opiewane przez Homera walki bogów” (θεομαχίας ὅσας Ὀμηρος πεποίηκεν), Platon wyrokuje tutaj (378d3–8), iż tego typu opowieści „nie powinny być wpuszczane do [idealnego] państwa” (οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν) niezależnie od tego, „czy mają one jakieś ukryte znaczenie, czy też nie” (οὐτ’ ἐν ὑπόνοιαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν), ponieważ „młody człowiek nie potrafi osądzić, co jest ukrytym znaczeniem, a co nie” (νέος οὐχ οἶός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὃ μὴ). Świadectwo to jednoznacznie pokazuje, że Platon doskonale zdaje sobie sprawę z tego, iż w celu obrony autorytetu poetów wspomniane mity poddawane były interpretacji alegorycznej. Jednakże wszelką taką działalność hermeneutyczną waloryzuje filozof zdecydowanie negatywnie. W swojej krytyce alegorezy wskazuje Platon przy tym na następującą okoliczność. Nawet jeśli poematy Homera (tudzież Hezjoda) faktycznie posiadają jakieś „ukryte znaczenia” (ὑπόνοια), to przecież nie można zakładać, że młodzież będzie zdolna do tego, by samodzielnie wydobyć je na światło dzienne. Trudno wszak oczekiwać, iż ludzie, którzy dopiero rozpoczynają swoją edukację, będą umieli bez żadnego przewodnictwa osądzić, co jest sensem alegorycznym, a co nie.

²⁹⁵ Porównaj na przykład Pépin (1976:113–114), Brisson (1996:42, 58 i 1998:122–127), Ford (2002:86), Obbink (2003:181), Ramelli (2003:425), Ramelli, Lucchetta (2004:58) i Most (2010:26).

Zgoła odmienne powody skłaniają Platona do odrzucenia interpretacji alegorycznej w *Fajdrosie*. W kontekście mitu o porwaniu Orejtyji przez Boreasza Sokrates z ironią wspomina tutaj (229c6–d2) „mędrców” (οἱ σοφοί), którzy w mit ten nie wierząc, rzekome „porwanie” objaśniają w ten sposób, iż Orejtyja została strącona do Ilissosu przez „podmuch” (πνεῦμα) wiatru²⁹⁶. Mamy tutaj oczywiście do czynienia z krytyką interpretacji alegorycznej, która uprowadzenie Orejtyji przez Boreasza tłumaczy jako jej zdmuchnięcie przez Wiatr Północny. Jak Platoński Sokrates odrzuca (229d6) projekt „poprawiania” (ἐπανορθοῦσθαι) tradycyjnych mitów, tak świadectwo to pokazuje, iż Platon krytycznie ocenia nie tylko samą alegorezę, lecz także tę jej odmianę, którą w niniejszej pracy określam mianem „etnograficznej”²⁹⁷.

Krytykę alegorezy przedstawioną w *Politei* wzbogaca *Fajdros* o dwa kolejne argumenty przeciwko interesującej mnie tutaj praktyce: z jednej strony wskazuje Sokrates na jej niewykonalność, a z drugiej – na jej nieetyczność. Po pierwsze, alegoreza jest tedy działaniem w praktyce niewykonalnym, ponieważ każda alegoryczna interpretacja mitologii uwikłana jest w niezwykle bogaty kontekst greckiego panteonu: zinterpretowanie jednej postaci mitycznej nieuchronnie nakłada na interpretatora obowiązek alegorycznego objaśnienia wszystkich pozostałych centaurów, gorgon i tym podobnych stworzeń (229d2–e4). Po drugie, roztrząsanie fantastycznych mitów uniemożliwia człowiekowi samopoznanie: alegoreza odwodzi w ten sposób jednostkę od jedyne go istotnego przedmiotu rozważań, jakim wedle Sokratesa jest oczywiście badanie samego siebie (229e5–230a6).

Przytoczone wyżej świadectwa *Politei* i *Fajdrosa* pokazują, że Platon zdecydowanie odrzuca praktykę alegorezy. Warto w tym miejscu podkreślić jednak okoliczność, iż Platońska krytyka nie ogranicza się bynajmniej do samej tylko techniki alegorycznego interpretowania poezji. Jak podkreślałem bowiem wyżej, z perspektywy Platona całkowicie bezwartościowy jest już „wyjściowy materiał”, którego zgłębianiu oddają się alegoreci. Przekonanie to ma zaś swoje źródło w tym, iż w odróżnieniu od swoich poprzedników Platon żadną miarą nie jest skłonny

²⁹⁶ Przedstawiona w *Fajdrosie* krytyka alegorezy mogła być wymierzona przeciwko Antystenesowi. Porównaj na przykład Brisson (1996:58 i 1998:126). Zobacz też Pépin (1976:114).

²⁹⁷ Ramelli, Lucchetta (2004:61 przyp. 39) trafnie podkreślają (*ad loc.*), iż „Platone critica dunque l'esegesi del mito non solo allegorica, ma anche storico-razionalistica”. Autorzy ci błędnie zakładają jednak (*ibid.*), że w przypadku *Fajdrosa* w ogóle nie mamy do czynienia z interpretacją alegoryczną. Jak podkreślałem w rozdziale drugim (porównaj wyżej 2.5.2), granica między interpretacją alegoryczną a interpretacją etnograficzną („historyczno-racjonalistyczną”) ulega wszak bardzo często zatarciu. W interesującej mnie tutaj interpretacji mityczny Boreasz zostaje (alegorycznie) utożsamiony z Północnym Wiatrem, a uprowadzenie Orejtyji – z jej zdmuchnięciem do Ilissosu.

uznać poezji za źródło mądrości: przedmiotem zainteresowania Platona jest wszak wiedza, a tą ani poezja ani żaden mit nigdy stać się nie może. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

3. *To megiston pseudos*

W rozdziale drugim niniejszej pracy widzieliśmy, że graniczący z apoteozą autorytet „greckiej Biblii” został w sposób niezwykle brutalny zakwestionowany przez pierwszych filozofów. Proponowany przez Homera i Hezjoda opis bogów został bowiem bezpardonowo odrzucony przez myślicieli tej rangi co Pitagoras, Heraklit i Ksenofanes (porównaj wyżej rozdział 2.4). Bezpośrednim skutkiem owego ataku było to, iż już na przełomie VI i V w. p.n.e. (dosłownie odczytywane) poematy Homera okazały się nie do przyjęcia dla co bardziej wyrafinowanych umysłów. W rezultacie w tym samym okresie pojawiły się pierwsze próby apologii. Koniecznie trzeba w tym miejscu podkreślić fakt, iż jakkolwiek nieprzejednana nie wydawałaby się nam ówczesna krytyka siermiężnego antropomorfizmu poetów, to jednak najbrutalniejszy atak na poezję przyszedł ze strony Platona²⁹⁸.

Główny zarzut, jaki filozof wystosowuje pod adresem poezji, brzmi w ten sposób, iż poprzez swoje opisy bogów poeci *demoralizują* młodzież. Jak widzieliśmy, Platon wytyka Homerowi w pierwszym rządzie liczne potyczki i bijatyki bogów, ze zgrozą wymieniając takie przejawy wrogości między Olimpijczykami jak spętanie Hery przez syna czy sponiewieranie Hefajstosa przez ojca²⁹⁹. Z podobnym oburzeniem zwraca się Platon (*Resp.* 377e7–378a3) również przeciwko Hezjodowi, u którego filozof piętnuje krwawe historie o niecnym uczynek Uranosa i Krono-

²⁹⁸ Ogromny wpływ tego ataku na dalszy rozwój alegorezy podkreśla bardzo wiele prac. Porównaj na przykład Weinstock (1926:121–153), Buffière (1956:14–19), Coulter (1976:26–27), Pépin (1976:112–113), Lamberton (1986:16–17), Konstan (2005:xix–xxi) i Domaradzki (2011d:7–12 oraz 2011a:210–211 przyp. 8). Odmienne stanowisko reprezentuje w tej materii Tate (1929b:142–154 i 1930:1–10), wedle którego wpływ Platona zahamował raczej aniżeli dał asumpt dalszemu rozwojowi alegorezy. Swoje rozważania opatruje tedy Tate (1930:10) następującą konkluzją: „Plato, so far from giving an impetus to allegorism, actually placed a curb on it, by compelling those who respected the poetic traditions to admit that the poets often expressed mere opinion and not truth”. Mam nadzieję, że w dalszej części niniejszego rozdziału uda mi się wykazać zasadniczą błędność tej konkluzji. Porównaj niżej podrozdział 4.5.

²⁹⁹ Pl. *Resp.* 378b8–d6. Platon mówi tutaj o uwięzieniu Hery przez syna (tj. Hefajstosa), który został następnie sponiewierany przez ojca (tj. Zeusa). Jednakże Herę w okrutny sposób ukarał Zeus (*Il.* XV 18–24). Natomiast dwie pozostałe z przytoczonych opowieści są wiernymi streszczeniami mitów Homerowskich. Hefajstosa faktycznie zrzucił bowiem z Olimpu Zeus (*Il.* I 590–593 i XV 23–24), podczas gdy osławioną bitwę bogów (*Il.* XX 23–75) alegoryzował już Teagenes (porównaj wyżej rozdziały 2.4.1 i 3.2).

sa (por. *Th.* 137–138, 154–182, 459–502). Z perspektywy Platona cała tradycyjna poezja religijna Greków jest społecznie szkodliwa, ponieważ wpaja ona młodzieży zgoła niemoralne wzorce postępowania³⁰⁰. Filozof staje na stanowisku, iż kreśląc taki, a nie inny obraz bogów Homer i Hezjod propagują raczej całkowitą anarchię i bezmyślny rozlew krwi, aniżeli ideał solidarnej i zintegrowanej wspólnoty obywatelskiej. Właśnie dlatego poezję Homera i Hezjoda uznaje Platon w *Politei* (377e6–7) za „największe kłamstwo” (τὸ μέγιστον [...] ψεῦδος). W oczach Platona konwencjonalna mitologia jest tedy totalnym zaprzeczeniem wszelkiej moralności: nie tylko nie potrafi ona skonsolidować więzi społecznych, lecz prowadzi wręcz do rozpadu państwa.

Chcąc w pełni zrozumieć konsekwencje Platońskiego ataku na poezję musimy w tym miejscu odnotować fakt, iż Platon całkowicie odrzuca tradycję, która uznawała poezję za swoistego rodzaju wyrocznię. Jak podkreślałem w rozdziale drugim (porównaj wyżej 2.4), poezja cieszyła się w epoce archaicznej rangą najwyższego autorytetu w kwestiach etycznych, teologicznych i kosmologicznych. Natomiast Platon stara się wykazać, że poezja (a szerzej sztuka w ogóle) żadną miarą nie może być traktowana jako źródło (natchnionej) mądrości tudzież (prawomocnej) wiedzy. Wedle Platona wszelka sztuka ma bowiem charakter jedynie mimityczny³⁰¹. Pod adresem tak pojmowanej sztuki wystosowuje filozof (*Resp.* 603a11–b2) dwa zasadnicze zarzuty: naśladownictwo artystów jest całkowicie „oddalone” (πόρρω) z jednej strony od „prawdy” (ἀληθείας), a z drugiej strony od „rozumu” (φρονήσεως). Rozpatrzmy pokrótce obie te obiekcje.

Zarzut pierwszy jest ściśle związany z Platońską epistemologią i ontologią. Ideałem poznawczym jest dla Platona wiedza pewna, niezmienna i obiektywna, której przedmiotem jest byt sam w sobie. Jak Platon wiedzę tę określa (*Phdr.* 247c8–d2) mianem „prawdziwej” (ἀληθής) i „nieskażonej” (ἀκήρατος), tak dokładnym jej przeciwieństwem epistemologicznym jest właśnie poezja. Na gruncie Platońskiej ontologii byty zmysłowe są wszak jedynie niedoskonałym odbiciem bytów noetycznych. Platon dobitnie podkreśla (*Tim.* 39d8–e2), że świat zmysłowy jest jedynie „naśladownictwem wiecznej natury” (τῆς διαίωνίας μίμησις φύσεως). Opisując świat zmysłowy, poeci naśladowają zatem tylko wtórne „kopie” rzeczywistości praw-

³⁰⁰ W *Eutyfronie* (5d8–9b3) wykorzystuje Platon te same mity do pokazania, że konwencjonalna religia stanowi karykaturę moralności.

³⁰¹ Tłumaczenie technicznego terminu, jakim jest grecka μίμησις, następuje pewne trudności. Porównaj na przykład Wesoly (1996:203–204). Dla potrzeb mojego wywodu w niniejszej pracy przyjmę jednak, iż Platońskiej μίμησις odpowiada w języku polskim „naśladownictwo”, podczas gdy Arystotelesowskiej – raczej „naśladowanie”. Porównaj niżej rozdział 5.2.

dziwej (świata idei). W konsekwencji sztuka ich stwarza jedynie zwodnicze pozory, ponieważ tworzy ona niejako kopię kopii. Właśnie dlatego Platon wielokrotnie podkreśla (*Resp.* 598b6–8, 599a7, 599d3, 600e4–6, 601b9–10, 605b7–c4), iż jedyną rzeczą, jaką mają nam do zaoferowania poeci są poznawczo bezwartościowe „widziadła” (εἴδωλα). Artystyczne naśladownictwo rzeczywistości nie może być tedy niczym więcej jak tylko ignoranckim jej przekłamywaniem i fałszowaniem. Z perspektywy Platona sztuka (a zwłaszcza poezja) stanowi niejako jaskinię w jaskini: jest ona bowiem mniemaniem o mniemaniu, które żadną miarą nie zasługuje na miano wiedzy.

Z zarzutem tym wiąże się zarzut drugi. Chociaż bowiem poezja wytwarza poznawczo bezwartościowe widziadła, to jednak widziadła te wywierają na ludzi przemożny wpływ. W kontekście tego zarzutu odnotować musimy fakt, iż Platon zdecydowanie przeciwstawia sobie „rozum” (νοῦς) i „mniemanie” (δόξα). Wedle filozofa (*Tim.* 51e2–6) rozum rodzi się w nas „za sprawą nauczania” (διὰ διδασχῆς), towarzyszy mu „zawsze prawdziwy wywód” (ἀεὶ μετ’ ἀληθοῦς λόγου), pozostaje on „niepodatny na perswazję” (ἀκίνητον πειθοῖ) i jest przywilejem bogów i nielicznych tylko ludzi, podczas gdy mniemanie rodzi się w nas „pod wpływem perswazji” (ὑπὸ πειθοῦς), jest „nieuzasadnione” (ἄλογον), „ulegające perswazji” (μεταπειστόν) i staje się udziałem wszystkich ludzi. Jeśli powyższe rozróżnienie odniesiemy do wspomnianej na początku rozważań „odwiecznej waśni między filozofią i sztuką poetycką” (*Resp.* 607b5–6), to wówczas jasne stanie się, dlaczego Platon wypowiada w *Politei* tak gwałtowne słowa pod adresem poezji.

Platon diagnozuje tutaj (601b1), że charakterystyczną cechą poezji (a także całej sztuki) jest jej „pewien wielki czar” (μεγάλη τις κήλησις). Czar ów polega oczywiście na odwoływaniu się do naszych uczuć raczej aniżeli rozumu. Filozof precyzuje tedy dalej (605b3–5), że poezja zwraca się do tego, co w duszy ludzkiej najgorsze, ponieważ poeta „pobudza, karmi i wzmacnia tę część naszej duszy, która gubi część rozumną” (τοῦτο ἐγείρει τῆς ψυχῆς καὶ τρέφει καὶ ἰσχυρὸν ποιῶν ἀπόλλυσι τὸ λογιστικόν). O ile zaś poeta „stara się przypodobać” (χαριζόμενος) temu, co w nas „nierozumne” (τῷ ἀνοήτῳ), o tyle jego sztuka „deprawuje” (λωβᾶσθαι) ludzi przyzwoitych (605b8–c7). Nie trzeba przy tym dodawać, iż właśnie owo deprawowanie ludzi uznaje Platon (605c6–8) za „najpoważniejszy” (μέγιστον) i „najstraszniejszy” (πάνδεινον) ze wszystkich zarzutów, jakie wystosować można pod adresem sztuki.

Omówiłem dość obszernie nieprzejednane stanowisko Platona, ażeby w ten sposób uwypuklić zasadniczą różnicę między Platońskim a Arystotelesowskim ujęciem sztuki. Otóż Stagiryta, którego koncepcji przyjrzymy się dokładniej w rozdziale następnym, ocenia sztukę przede wszystkim pod kątem jej wartości „estetycznej” (jak powiedzielibyśmy dzisiaj). Natomiast Platon rozpatruje sztu-

kę pod kątem jej wartości paideutycznej. Platon doskonale zdaje sobie przy tym sprawę z faktu, iż sztuka może oddziaływać katartycznie. W *Politei* (605c10–d5) filozof stwierdza zresztą wprost, że słuchając Homera tudzież innych tragediopsarzy, „podążamy za nimi, współodczuwając i przejmując się” (αὐτοὺς ἐπόμεθα συμπάσχοντες καὶ σπουδάζοντες). Chociaż Platon dostrzega zatem możliwość artystycznego wzbudzenia określonych uczuć, to jednak, w odróżnieniu do Arystotelesa, całkowicie odmawia on pozytywnego zwaloryzowania tej funkcji sztuki. Niechęć Platona wiąże się zaś z tym, iż filozof stawia znak równości między poetyckimi zabiegami artystów a retorycznymi manipulacjami sofistów³⁰².

Jak konkluzją *Politei* jest bowiem uznanie poety za wytwórcę „widziadeł” (εἰδῶλα), którego nieudolne naśladownictwo jest całkowicie oddalone od prawdy i od rozumu, tak w *Sofiście* kreśli Platon analogiczny obraz sofisty. W dialogu tym poszukiwania odpowiedzi na pytanie, czym jest sofistyka, zwieńczone zostają słynną definicją (268d1), wedle której sofistyka jest również „sztuką tworzenia widziadeł” (εἰδωλοποιική). Warto przytoczyć ową definicję w całości, jako że *Sofista* (268c8–d2) wysmienicie uzupełnia świadectwo *Politei*:

Więc jest to naśladownictwo prowadzące do sprzeczności, należące do obłudnej części wywoływania mniemań, przynależące do klasy złudnych wyobrażeń, pochodzące nie od boskiej, lecz ludzkiej sztuki tworzenia widziadeł, wyróżniające się w sferze słów jako kuglarska cząstka sztuki poetyckiej (Τὸ δὴ τῆς ἐναντιοποιολογικῆς εἰρωνικοῦ μέρους τῆς δοξαστικῆς μιμητικόν, τοῦ φανταστικοῦ γένους ἀπὸ τῆς εἰδωλοποιικῆς οὐ θεῖον ἀλλ’ ἀνθρωπικὸν τῆς ποιήσεως ἀφωρισμένον ἐν λόγοις τὸ θαυματοποικὸν μόριον).

Powyższa definicja sofistyki jednoznacznie pokazuje, że z perspektywy Platona działalność sofistów, tak jak i poetów, jest wytwarzaniem poznawczo bezwartościowych i społecznie szkodliwych widziadeł. O ile zaś Platon stawia znak równości między sztuką i poezją z jednej strony a sofistyką i retoryką z drugiej,

³⁰² Porównaj na przykład Buffière (1956:33), Coulter (1976:36), Brisson (1996:35 i 1998:95), Wesoly (1996:204 i 2002:140) oraz Struck (2004:58). W tym kontekście Erler (2007:499) trafnie diagnozuje, że „[d]ie Argumente gegen die Rhetorik entsprechen in mancher Hinsicht denen gegen die Dichtung”. Opracowanie Erlera (2007) we wzorcowy sposób pokazuje przy tym, że Platońska koncepcja *poetyki* (486–497), *retoryki* (498–506) i *paidei* (506–510) była nie tylko bezpośrednią reakcją na głoszone w tej materii poglądy sofistów, lecz także zakładała (przynajmniej częściowe) wykorzystanie poezji i retoryki dla celów wychowawczych: „[w]ie bei der Dichtung (...) geht es Platon auch bei der Rhetorik nicht um bloße Ablehnung, sondern um eine Neubestimmung und Transposition, die eng mit seiner neuen Auffassung von Politik (...) zusammenhängt” (Erler 2007:501). Zobacz też Motte (2012:15–17).

o tyle (przynajmniej częściowego) uzasadnienia dla takiego utożsamienia dostarczyli oczywiście sami sofisci.

Z racji koniecznych ograniczeń kwestii tej nie mogę tutaj omawiać w sposób wyczerpujący. Gwoli ilustracji przywołam jednak dwie znamienne wypowiedzi Gorgiasza, ponieważ stanowisko tego retora i sofisty śmiało uznać można za ucieleśnienie postawy zaciekle zwalczanej przez Platona. Po pierwsze, Gorgiasz uznał tedy, że definicyjną cechą sztuki jest „oszukiwanie” (ἀπάτη) ludzi, pozytywnie waloryzując zarazem to mamiące działanie sztuki. Sofista chwalić miał mianowicie tragedię za to, iż ta „poprzez mity i afekty prowadzi do zwodzenia” (παρασχοῦσα τοῖς μύθοις καὶ τοῖς πάθειν ἀπάτην), dobitnie podkreślając przy tym okoliczność, iż „zwodzący jest sprawiedliwszy od nie zwodzącego” (ἀπατήσας δικαιοτέρος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος)³⁰³. Jak oszukiwanie widzów uznaje zatem Gorgiasz za „sprawiedliwe” (tj. właściwe) działanie tragedii, tak zrozumiiałe stają się obiekcje Platona: ponieważ ten ostatni rozpatruje sztukę pod kątem jej wartości wychowawczej, z podejrzliwością patrzy on na takie manipulowanie odczuciami odbiorców. Jednakże Gorgiasz apatetyczną funkcję przypisuje nie tylko poezji, lecz także retoryce.

Skonstatowawszy tedy (DK 82 B 11, 8), że „słowo jest potężnym władcą” (λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν), którego siła oddziaływania na duszę jest równa sile oddziaływania „leków” (τῶν φαρμάκων) na ciało (DK 82 B 11, 14), Gorgiasz w następujący sposób opisuje to bez mała magiczne oddziaływanie słów na psychikę jednostki:

Bowiem jak pewne lekarstwa usuwają z ciała pewne soki i kładą kres – jedne życiu, inne – chorobie, tak i słowa, jedne smucą, inne cieszą, napawają przerażeniem bądź też dodają otuchy słuchającym, jeszcze inne z kolei jakąś zgubną siłą przekonywania duszę zatruwają i oczarowują (ὥσπερ γὰρ τῶν φαρμάκων ἄλλους ἄλλα χυμοὺς ἐκ τοῦ σώματος ἐξάγει, καὶ τὰ μὲν νόσου τὰ δὲ βίου παύει, οὕτω καὶ τῶν λόγων οἱ μὲν ἐλύπησαν, οἱ δὲ ἔτερψαν, οἱ δὲ ἐφόβησαν, οἱ δὲ εἰς θάρσος κατέστησαν τοὺς ἀκούοντας, οἱ δὲ πειθοῖ τι κακῆι τὴν ψυχὴν ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν)³⁰⁴.

³⁰³ DK 82 B 23. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Mariana Wesolego (1996:204). Dla potrzeb mojego wywodu słowo μῦθος oddaję w niniejszej pracy jako „mit”, ilekroć pojawia się ono w kontekście antycznych rozważań nad sztuką. Argumentację na rzecz takiego tłumaczenia przedstawię w rozdziale poświęconym Arystotelesowskiej koncepcji tragedii (porównaj niżej rozdział 5.3).

³⁰⁴ DK 82 B 11, 14. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Janiny Gajdy (1989:238). Wydaje się, że w tłumaczeniu tym nie pojawia się występujące w oryginale ἐλύπησαν.

W ujęciu Gorgiasza retoryka jest zatem sztuką odpowiedniego „zaczarowywania” (ἐγγοητεῦειν) rozmówcy. Umiejętnie dobrane słowa mogą bowiem w zależności od intencji sofisty „leczyć” lub „zatruchać” (φαρμακεύειν) słuchaczy. Jak Gorgiasz świadomie wykorzystuje przy tym okoliczność, iż greckie słowo *phármakon* oznacza „lekarstwo”, „truciznę”, „czar” i „urok”, tak Platon wielokrotnie nawiązuje do sofistycznej koncepcji przypisującej słowom magiczną moc uzdrawiania bądź zatrucia słuchaczy.

Przykładowo w *Eutydemie* (289e1–290a4) „twórcy mów” (λογοποιοί) uznani zostają za „arcymądrych” (ὑπέροσοφοι), jako że posiadli oni „cząstkę sztuki zaklinaczy” (τῆς τῶν ἐπωδῶν τέχνης μῦριον), której istotą jest „zaczarowywanie i nakłanianie sędziów, uczestników zgromadzeń ludowych i innych tłumów” (δικαστῶν τε καὶ ἐκκλησιαστῶν καὶ τῶν ἄλλων ὄχλων κήλησίς τε καὶ παραμυθία). Z kolei w *Charmidesie* (157a3–157b4) Platonowski Sokrates powołuje się na tracką naukę Zalmoksisy, zgodnie z którą duszę „leczy się” (θεραπεύεσθαι) za pomocą „pewnych zaklęć” (ἐπωδαῖς τισιν), które zostają utożsamione z „pięknymi słowami” (λόγους [...] καλοῦς) i wyniesione do rangi swoistego rodzaju „lekarstwa” (φάρμακον).

Wypowiedzi te unaoczniają, że Platon przynajmniej częściowo zgadzał się z Gorgiaszem co do terapeutycznych możliwości logosu. Jednakże filozof stanął na stanowisku, iż proponowany przez sofistów logos moc miał nie tyle uzdrawiającą, co raczej zatrważającą umysły. W oczach Platona sztukę (w tym zwłaszcza poezję) i retorykę (przynajmniej w jej sofistycznym wydaniu) łączy bowiem zorientowanie nie na prawdę, ale na określone zmanipulowanie odbiorcy. Poeta i artysta z jednej strony, a także retor i sofista z drugiej powołują wszak do istnienia widziadła, które w określony sposób mają słuchaczy. O ile zaś poezję łączy z retoryką tworzenie zwodniczych pozorów rzeczywistości, o tyle dla Platona całkowicie nie do przyjęcia jest fakt, że sofisci okoliczność tę skłonni są waloryzować pozytywnie. Z perspektywy Platona absolutnie niedopuszczalne jest bowiem wynoszenie umiejętności manipulowania odczuciami słuchaczy do rangi *aretē*.

Właśnie dlatego Platon rozpatruje sztukę pod kątem jej wartości paideutycznej, zasadniczo stroniąc od rozważań o charakterze „estetycznym”. W *Hippiaszu Mniejszym* (365c8–d1) Sokrates ucina dyskusję nad poezją Homera ironicznym stwierdzeniem, że „niemożliwe jest zapytanie poety, co ten miał na myśli, gdy tworzył swą poezję” (ἀδύνατον ἐπανερέσθαι τί ποτε νοῶν ταῦτα ἐποίησεν τὰ ἔπη). W podobnym tonie w *Protagorasie* (344a7–b3) Sokrates ironicznie wyrokuje, iż omawianie niewątpliwych walorów estetycznych i ogólnie świetnej kompozycji poematu Simonidesa „trwałoby zbyt długo” (μακρὸν ἂν εἴη). Platon jest tedy niechętny wszelkim teoretycznym rozważaniom nad „estetyczną” wartością dzieła sztuki, ponieważ postrzega on artystę (a także sofistę) jako potencjalne zagrożenie-

nie dla proponowanej przez siebie *paidei*. Obrona przez Platona perspektywa unie-możliwia mu zatem podjęcie problematyki z zakresu tego, co współcześnie określa-my mianem „teorii literatury” (rozważania takowe podejmie dopiero Arystoteles). Powyższe nie oznacza oczywiście, iż filozof *nigdy* nie ustosunkowuje się do kwestii takich jak gatunek literacki, odpowiednia fabuła czy styl literacki. Jednakże gdy Platon przystępuje do takowych rozważań, to wówczas rozpatruje on wspomniane zagadnienia pod kątem ich wpływu na wychowanie młodzieży. Inaczej mówiąc, punktem wyjścia dla wszelkich „estetycznych” rozważań Platona jest zawsze paideutyczna wartość dzieła sztuki.

Jednoznaczne jest w tym aspekcie świadectwo *Politei*. Platon wycho-dzi tutaj od konstatacji (377d4–e2), iż Hezjod, Homer a także inni poeci „ułożyli ludziom mity fałszywe” (μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες), ponieważ każdy z nich „źle obrazował” (εἰκάζει [...] κακῶς) naturę bogów i herosów. W konse-kwencji filozof proponuje (379a1–3) pewne „wzorce” (τύποι), wedle których układać należy mity. Platon domaga się mianowicie (380b6–381c9), aby mity układane były wedle następujących zasad: po pierwsze, bóg nie może być przyczyną niczego złego i po drugie, bóg nie może się zmieniać. Jeśli poeci układać będą mity w zgodzie z tymi zasadami, to wówczas poezja ich stanie się częścią oficjalnej *paidei*. Jeśli natomiast filozofowie uznają, że twórczość poetów w *jakikolwiek* sposób deprawuje młodzież, to wówczas z racji swej społecznej szkodliwości poezja ta zostanie natychmiast wygnana z idealnego państwa. Jak sporą część drugiej i trzeciej księgi *Politei* poświęca Platon właśnie uzasadnieniu konieczności ocenzonej tradycyj-nej poezji, tak omówiwszy co bardziej demoralizujące treści poszczególnych mitów, odnotowuje filozof następnie (392c8) konieczność rozpatrzenia „sposobu” (ὡς) ich artykulacji. W ten sposób Platon przechodzi do rozważań o charakterze bardziej „estetycznym”.

Rozważania nad „sposobem mówienia”, „wysłowieniem” czy też – po prostu – „stylem” (λέξις) rozpoczynają się od typologii narracji. Platon wyróżnia tutaj (392d2–394c5) narrację pierwszoosobową, trzecioosobową i typ mieszany. W pierwszym przypadku mówi Platon (392d5) o „naśladowaniu” (μίμησις), które w ujęciu filozofa (393c1–6) polega na „upodobaniu się” (ὁμοιοῦν) do kogoś inne-go. O ile poeta mówi wówczas tak, jak gdyby sam był bohaterem poematu, o tyle mamy tutaj do czynienia z narracją zbliżoną do swoistego rodzaju mowy niezależ-nej (*oratio recta*). Istotą tej narracji jest bowiem przytaczanie czyjeś wypowiedzi w taki sposób, iż stworzone zostaje wrażenie, że mówi sam bohater. Tak rozumiane naśladowanie odnajduje Platon (394c1–2) przede wszystkim w tragedii i komedii. Z kolei w drugim przypadku mówi filozof (392d5) o „prostym opowiadaniu” (ἀπλῆ διήγησις), które polega na przytaczaniu wypowiedzi bohaterów bez jakiegokolwiek

ich „naśladowania” tudzież „upodabniania się” do nich. Narracja ta przypomina swoistego rodzaju mowę zależną (*oratio obliqua*), ponieważ podmiotowa odrębność bohaterów zostaje tutaj wyraźnie zaznaczona za pomocą odpowiednich konstrukcji językowych (głównie zdań podrzędnych). Wedle Platona (394c2–3) tak rozumiane „opowiadanie” (ἀπαγγελία) charakterystyczne jest przede wszystkim dla dytyrambów. Wreszcie jeśli chodzi o typ „mieszany” (ἀμφοτέρως), to wydaje się on zbliżony do swoistego rodzaju mowy pozornie zależnej, a Platon odnajduje go (394c4) przede wszystkim w poezji epickiej.

Powyższe analizy poszczególnych typów narracji przeprowadzone są z perspektywy specyficznie Platońskiej. W odróżnieniu od bardziej „estetycznych” rozważań Arystotelesa (porównaj rozdział następny) Platon rozpatruje bowiem formę dzieła sztuki pod kątem jej funkcji wychowawczej. Gdy zatem filozof rekomenduje (396e4–7) opowiadanie w formie mowy zależnej, dopuszczając zarazem „pewną drobną cząstkę” (σμικρὸν [...] τὸ μέρος) naśladowania, to nie trzeba w tym miejscu dodawać, iż naśladowane mogą być tylko te postawy i zachowania, które uzyskały aprobatę Platona. Właśnie dlatego dyskusję nad stylem poetyckim poprzedza filozof gruntownymi rozważaniami nad nieodzownością cenzury państwowej, co z perspektywy obranej przez Arystotelesa (jak zobaczymy za chwilę) jest naturalnie nie do przyjęcia.

Troska o paideutyczną wartość dzieła sztuki przewija się przez całą *Politeię*. Z perspektywy obranej przez Platona „forma” każdego dzieła sztuki jest przy tym znaczenie mniej ważna, aniżeli jego „treść”. Właśnie dlatego rozpatrując sztukę pod kątem propagowanych przez nią postaw i wartości, faworyzuje Platon prosty i niewyszukany styl. Dążenie do prostoty dochodzi do głosu w rozważaniach nad poezją liryczną, śpiewem, pieśniami, tonacjami i rytmem, a wynika z przekonania filozofa, iż podstawowym zadaniem sztuki jest krzewienie określonych wartości, a nie dostarczanie rozrywki. Nie wchodząc w szczegóły, odnotujmy, że również tutaj proponuje Platon prawdziwą „rewolucję”. Przykładowo (398e1–399c4) wszystkie „tonacje” (ἁρμονίαι) uznane przez Platona za – *sit venia verbo* – „dekadenckie” (miksolidyjska, syntonolidyjska, jońska i lidyjska) zostają usunięte z idealnego państwa, podczas gdy zachowane zostają te, które w oczach filozofów naśladowują męstwo i waleczność (tonacja dorycka) tudzież umiarkowanie i wstrzemięźliwość (tonacja frygijska). Podobnie postępuje Platon w przypadku rytmów (399e8–400c5), ekstrapolując następnie swoje rozważania na malarstwo, tkactwo, haftowanie, budownictwo i wszelkie inne tego typu sztuki (401a1–3). We wszystkich tych przypadkach domaga się Platon wojskowej prostoty i harmonii w obawie, iż forma nazbyt wyszukana i przesadnie ozdobna przyczyni się do osłabienia (swoistego rodzaju „zniewieścienia”) obywatela.

Podsumowując, stwierdzić możemy, że przedstawione w *Politei* rozważania nad „estetyczną” wartością sztuki mają charakter o tyle drugorzędny, iż Platon rozpatruje każde dzieło sztuki pod kątem jego (ewentualnej) wartości paideutycznej. Właśnie dlatego filozof formułuje bardzo precyzyjne kryteria określające, kiedy i na jakich zasadach dane dzieło sztuki może być zaakceptowane w idealnym państwie. Wszystko, co powiedziane zostało dotychczas skłaniać może do wniosku, iż wpływ Platona na dalszy rozwój alegorezy był raczej negatywny. Z jednej bowiem strony filozof zdecydowanie odrzucił praktykę interpretacji alegorycznej, a z drugiej wprowadził niezwykle wręcz obostrzenia w przepisach regulujących dopuszczalność poszczególnych form sztuki. Koniecznie musimy jednak w tym miejscu podkreślić fakt, że filozofia Platona odegrała zdecydowanie pozytywną rolę w rozwoju alegorezy: niezwykle korzystna dla dalszego rozwoju praktyki interpretacji alegorycznej była bowiem Platowska koncepcja mitu.

4. Platowska koncepcja mitu

Chociaż Platon wielokrotnie korzysta z metafor i alegorii, to jednak nie posługuje się on żadnym z tych terminów³⁰⁵. Zamiast tego filozof bardzo chętnie mówi o micie, który w myśli Platona pełni rolę nośnika treści inaczej trudnych do wyrażenia³⁰⁶. Ilekroć Platon posługuje się zaś określeniem *mythos* w sensie pozytywnym (patrz niżej), tylekroć sygnalizuje on w ten sposób, iż odnośna koncepcja przedstawiona zostanie w sposób wymagający szczególnej interpretacji. Właśnie dlatego Platowska koncepcja mitu w istotny sposób przyczyniła się do dalszego rozwoju tradycji określanej w niniejszej pracy mianem „hermeneutycznej”. Świadome wykorzystanie mitów przez Platona stworzyło bowiem przesłanki dla namysłu

³⁰⁵ W kontekście pierwszego z wymienionych terminów warto przytoczyć trafną diagnozę Henry (1986:153), wedle której „Plato often uses metaphor but has no technical term for it”. Listę terminów używanych przez Platona w interesującym mnie tutaj sensie przedstawia Pender (2003:55–58). Zobacz też Ramelli, Lucchetta (2004:58 przyp. 32). W kontekście drugiego z wymienionych terminów warto natomiast przypomnieć okoliczność, iż pojęcie *alegorii* (w interesującym mnie tutaj sensie hermeneutycznym) wchodzi do powszechnego użycia dopiero około I w. p.n.e. (porównaj wyżej rozdział 1.4.1). Nie zmienia to oczywiście faktu, że właśnie w takim sensie używa Platon bardzo często słowa *mythos*. Jak bowiem słusznie podkreśla Pépin (1976:119) mit u Platona jest pokrewny alegorii, ponieważ „tous deux sont des façons d'exprimer concrètement la spéculation”.

³⁰⁶ Ramelli, Lucchetta (2004:59 przyp. 35) trafnie zaznaczają, że „Platone usò il mito, anche se non in poesia, per esprimere verità altrimenti difficilmente comunicabili”. Porównaj też Ramelli (2003:426).

nad znaczeniem co bardziej enigmatycznych wywodów filozofa oraz doprowadziło do pytania o wartość wykorzystywanego przezeń języka figuratywnego.

W rozdziale drugim odnotowałem fakt, iż w kulturze przedplatońskiej pojęcia *mitu* i *logosu* były używane w pełni zamiennie (porównaj wyżej 2.2). W niniejszym rozdziale szczególnie podkreślona zostanie okoliczność, iż Platon jako pierwszy w kulturze antycznej przeciwstawia sobie *mythos* i *logos* w sposób *systematyczny*, postulując zarazem zasadniczą fałszywość tego pierwszego (4.1). Choć Platon utożsamia mit z nieprawdą, to jednak filozof żywi do mitu stosunek głęboko *ambivalentny*. Przy całej fałszywości mitu Platon jest bowiem skłonny dostrzegać użyteczność owej fikcji (4.2). Z perspektywy obranej przez Platona odpowiednio zagospodarowany mit może tedy posiadać wartość już to paideutyczną (4.2.1), już to poznawczą (4.2.2)³⁰⁷. O ile zaś Platon uznaje paideutyczną i poznawczą wartość mitu, o tyle takie ujęcie mitu stwarza *bezpośrednie* przesłanki dla dalszego rozwoju praktyki interpretacji alegorycznej (4.5). Myśliciele działający po Platonie będą wszak musieli odpowiedzieć na takie pytania jak: „które mity skrywają treści użyteczne?” czy „kiedy i dlaczego poszczególne treści mitów mogą być użyteczne?”. Podstawowym narzędziem umożliwiającym udzielenie odpowiedzi na te pytania będzie oczywiście alegoreza: interpretacja alegoryczna umożliwi nie tylko wydobyć na światło dzienne treści uznawanych przez interpretatora za użyteczne, lecz także uzasadnienie owej użyteczności.

4.1. Fałszywość mitu

W poprzednim podrozdziale widzieliśmy, że nieprzejednana krytyka poezji, jaką Platon wystosowuje pod adresem Homera i Hezjoda, ma swoje źródło przede wszystkim w żywionym przezeń przekonaniu, że tradycyjna mitologia nie spełnia swej podstawowej funkcji wychowawczej. Jak Platon uznaje tedy, iż mity opowiadane przez poetów *deprawują* ludzi młodych, tak filozof zdecydowanie przeciwstawia sobie opis rzeczywistości oferowany przez poetów (*mythos*) i opis rzeczywistości proponowany przez filozofów (*logos*). Przeciwwstawienie to leży wręcz u podstaw całej omówionej wyżej krytyki poezji:

³⁰⁷ Funkcje określane w niniejszej pracy mianem „poznawczej” i „paideutycznej” dobrze charakteryzuje Brisson (1996:42), gdy wyjaśnia, że Platon sięga po mit zasadniczo z dwóch powodów: „D'une part, parce que Platon ne peut parler qu'en termes mythiques d'un certain type de référents, (...). Et d'autre part parce qu'il reconnaît l'efficacité du mythe dans le domaine de l'éthique et de la politique, (...)”. Porównaj też Wolicka (1994:57–86) i Murray (1999:251–262).

- A wywodów (λόγων) są dwa rodzaje: jedne prawdziwe (ἀληθές), a drugie fałszywe (ψεῦδος)?
- Tak.
- Więc trzeba nauczać i wychowywać (παιδευτέον) za pomocą jednych i drugich, ale wpięrg (πρότερον) za pomocą fałszywych (ψευδέσιν)?
- Nie rozumiem – powiedział – co masz na myśli.
- Nie rozumiesz – ja na to – że najpierw (πρώτον) dzieciom mity (μύθους) opowiadamy? A to są, ogólnie rzecz ujmując, fałsze (ψεῦδος), choć trafiają się między nimi i prawdziwe (ἀληθῆ). A więc wpięrg (πρότερον) stosujemy wobec dzieci mity (μύθοις), a dopiero potem gimnastykę.
- Jest tak³⁰⁸.

W powyższym fragmencie Platon jednoznacznie utożsamia przeważającą większość mitów z fałszem, dostrzegając wszelako potencjalną wartość paideutyczną przynajmniej niektórych z nich. Jak zobaczymy za chwilę, wypowiedź ta wzorcowo oddaje głęboko ambiwalentny stosunek Platona do mitu. Tutaj interesuje mnie przede wszystkim fakt, iż w przytoczonym świadectwie Platon reinterpreteruje pojęcie *mitu*, nadając mu sens odmienny od tego, jaki słowo *mythos* miało w kulturze przedplatońskiej (porównaj wyżej rozdział 2.2). Nie będzie wręcz przesadą stwierdzenie, iż nowatorskie znaczenie, jakie Platon nadaje pojęciu *mitu*, jest całkiem zbliżone do współczesnego sensu tego wyrazu: w *Politei* słowo *mythos* oznacza „opowieść fantastyczną i (zasadniczo) fałszywą”.

Stanowisko przedstawione w *Politei* uzupełnia w interesującej mnie tutaj materii *Kratylos*. W dialogu tym Platoński Sokrates wychodzi najpierw (408c2–3) z założenia, że *logos* „jest dwojaki: zarówno prawdziwy, jak i fałszywy” (ἔστι διπλοῦς, ἀληθὴς τε καὶ ψευδής)³⁰⁹. Następnie (408c5–7) „część prawdziwa” (τὸ μὲν ἀληθές) *logosu* przypisana zostaje bogom, a „część fałszywa” (τὸ δὲ ψεῦδος) ludziom. Wywód swój kończy filozof stwierdzeniem (408c7–8), iż fałszywa część *logosu* obejmuje „większość mitów” (πλείστοι οἱ μῦθοι), które wymienione zostają w jednym szeregu z „kłamstwami” (τὰ ψεύδη). W *Kratylosie* słowo *logos* oznacza „język”, „mowę” i „wypowiedź” raczej, aniżeli „opowieść” czy też „wywód”. Niemniej *Kratylos* tak jak *Politeia* stawia pełen znak równości między mitem z jednej strony, a fikcją, fałszem i nieprawdą z drugiej.

³⁰⁸ Pl. *Resp.* 376e11–377a8. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Władysława Witwickiego.

³⁰⁹ Występujące w oryginale διπλοῦς można by także przelożyć jako „dwuznaczny” tudzież „zdradliwy”.

W kontekście Platońskiej reinterpretacji słowa *mythos* należy tutaj szczególnie podkreślić, iż u Platona (w opozycji do myślicieli działających przed nim) słowo to jest (stosunkowo) *konsekwentnie* stosowane w sensie zdecydowanie *pejoratywnym*. Podajmy parę dodatkowych przykładów (por. Brisson 1996:43 i 1998:128–129, 132, 144). W *Fajdroście* (237a9) używa Platon słowa *mythos* w odniesieniu do parodiowanych popisów etymologicznych. W *Sofistcie* posługuje się Platon słowem *mythos* w interesującym nas kontekście dwukrotnie: wpraw (242c8) za mit uznane zostają poglądy głoszone przez (najprawdopodobniej) Ferekydesa z Syros i Milezyjczyków, a dalej (242d6) poglądy głoszone przez (wspomnianych bezpośrednio) Ksenofanesa i eleatów. Wreszcie w *Teajecie* (164d9) uznaje Platon za (obalony) *mythos* koncepcję Protagorasa³¹⁰. Przytoczone wypowiedzi jednoznacznie ukazują tedy, że Platon bardzo chętnie nazywa *mitem* koncepcje już to konkurencyjne względem jego filozofii, już to koncepcje przezeń parodiowane.

Szczególną uwagę chciałbym w tym miejscu zwrócić na ostatnie z przytoczonych świadectw. W rozdziale pierwszym (porównaj wyżej 1.4.3.1) odnotowaliśmy następującą okoliczność: gdy w toku swej polemiki z Protagorasem Sokrates ironicznie wyrokuje (152c9), że sofista pogląd swój „wyraził enigmatycznie” (ἠνίξατο), to wówczas pojęcie *zagadki* odgrywa rolę narzędzia *kwestionowania* stanowisk konkurencyjnych. Obecnie stwierdzić możemy, że słowo *mythos* pełni w dialogach Platońskich funkcję analogiczną do słowa *ainigma*. Obu tych wyrazów używa bowiem Platon często w bardzo zbliżonym sensie *polemicznym* i *pejoratywnym*: filozof ironicznie nazywa dany pogląd *mitem* tudzież *zagadką*, aby w ten sposób podkreślić, iż w poglądach swego rozmówcy odnajduje jakąś *aporię*.

Nie będzie więc przesadą stwierdzenie, że pojęcie *mitu* reinterpretuje Platon w sposób równie nowatorski, jak miało to miejsce w przypadku pojęcia *zagadki*. Filozof posługuje się mianowicie tymi słowami w zbliżonym kontekście elenktycznym: zbijanie poglądów rozmówcy dokonuje się właśnie poprzez wykazanie „enigmatyczności” tudzież „mityczności” wywodów adwersarza. Ten ironiczny sens słów *ainigma* i *mythos* wydaje się być stworzony przez Platona, który jako pierwszy w kulturze antycznej przekształcił pojęcia *mitu* i *zagadki* w synonimy

³¹⁰ Warto w tym miejscu odnotować fakt, iż *Teajet* w spektakularny sposób ilustruje swobodę, z jaką Platon potrafi posługiwać się opozycją słów *mythos* i *logos*. Jak bowiem zauważa Danek (2000:151), w dialogu tym „logosem nazywa Platon zarówno postępowanie Sokratesa (169b4, c10), jak i tezy Protagorasa (151e9, 161c4); za *logos* uznaje też (202e4) teorię nazwaną ‘urojeniem’” (w wydaniu, z którego korzystam w niniejszej pracy, cytowane fragmenty to odpowiednio 169b4, 169c9, 151e8, 161c3 i 202e3). Nie oznacza to jednak, iż mit Platona utożsamiać należy z *mitem* społeczeństw archaicznych. Jak zaznaczyłem w rozdziale drugim (porównaj wyżej 2.2), filozof korzysta bowiem z mitów w sposób *świadomy*. W tym kontekście Murray (1999:260) trafnie podkreśla zatem okoliczność, iż „for Plato the difference between poetic and philosophical myths is that the philosopher is aware of the approximate status of his myths, whereas the poet is not”.

aporii. Koniecznie należy jednak w tym miejscu podkreślić fakt, iż semantyczne podobieństwo pojęć *mitu* i *zagadki* nie wyczerpuje się bynajmniej w nakreślonym wyżej zasadniczo ironicznym, polemicznym i pejoratywnym sensie, jaki słowa te uzyskują w dialogach Platońskich. Podobnie jak miało to miejsce w przypadku *zagadki*, również *mit* może bowiem posiadać u Platona znaczenie pozytywne.

4.2. Użyteczność mitu

Słowo *mythos* nabiera w dialogach Platońskich znaczenia pozytywnego, gdy filozof podkreśla heurystyczną wartość danego mitu (por. np. Buffière 1956:33–34). Użyteczność ta odnotowana zaś zostaje zarówno w wymiarze wychowawczym (4.2.1), jak i poznawczym (4.2.2).

4.2.1. Paideutyczna wartość mitu

W przytoczonym wyżej fragmencie *Politei* (376e11–377a8) Platon z jednej strony stawia znak równości między mitem i fałszem, a z drugiej podkreśla konieczność „wychowawczego” (παιδευτέον) wykorzystywania przynajmniej pewnych mitów. Ten głęboko ambiwalentny stosunek do mitu wyraźnie dochodzi do głosu również w *Gorgiaszu* (por. Domaradzki 2008:24). Podczas swych intelektualnych zmagañ z Kaliklosem Platoński Sokrates powołuje się tutaj (523a3–b4) na „opowiadany przez Homera” mit o czekających nas po śmierci Wyspach Błogosławionych bądź Lochach Tartaru. Przedstawiając ów mit, zwraca się Sokrates do Kaliklesa (523a1–3) z następującymi słowami:

Posłuchaj tedy, głoszą bardzo piękny logos, który ty, jak sądzę, uznasz za mit, natomiast ja – za logos; albowiem jako faktyczną prawdę przedstawię ci to, co zamierzam opowiedzieć (Ἐκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήση μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοι λέξω ἢ μέλλω λέγειν).

Platon ponownie w sposób zdecydowany przeciwstawia sobie tutaj *mythos* i *logos*. Sokrates wyraźnie podkreśla mianowicie, że choć nie spodziewa się, ażeby Kalikles zechciał uznać jego opowieść za coś więcej aniżeli tylko *mythos*, to jednak on sam traktuje ją jako *logos* (a więc przypowieść niepozbawioną pewnego elementu rozumowego). Ta niezwykła wypowiedź Platońskiego Sokratesa nasuwa szereg ważkich pytań: Dlaczego filozof z rozbijającą szczerością wyznaje Kaliklesowi, iż

swą przypowieść przedstawi, „jak gdyby” to była prawda? Dlaczego *mythos* potraktowany zostaje „jako” *logos*? Czy pojawia się tutaj ta sama niekonsekwencja, z jaką mieliśmy do czynienia w przypadku Pindara czy Herodota, którzy – przypomnijmy – słowa *logos* używają w odniesieniu do historii waloryzowanych już to pozytywnie, już to negatywnie (porównaj wyżej rozdział 2.2)?

Otóż odpowiedzi na wszystkie te pytania dostarcza sam Sokrates, który po przedstawieniu owego mitu zastrzega (527a5–b2), że choć Kalikles najprawdopodobniej „gardzi” (καταφρονεῖς) takimi mitami, to jednak niepodobna znaleźć niczego „lepszego i prawdziwszego” (βελτίω καὶ ἀληθέστερα), co mogłoby „wykazać” czy też „dowieść” (ἀποδείξει), jakie życie należy prowadzić. A zatem filozof staje na stanowisku, iż przy całej swej fałszywości mity są jednocześnie najlepszymi narzędziami socjalizacji: mogą być one społecznie użyteczne, pod warunkiem że zostaną w odpowiedni sposób zagospodarowane. Właśnie dlatego w *Gorgiaszu* (527a6–7) Platoński Sokrates przyznaje, że gardzenie mitami nie jest „niczym nadzwyczajnym” (οὐδὲν [...] θαυμαστόν), podczas gdy w *Politei* (414b8–c2) mówi o potrzebie „przekonywania” (πειθαί) ludzi za pomocą takowych „kłamstw” (ψευδῶν)³¹¹.

Przy całej fałszywości mitów Platon skłonny jest zatem sięgać po tę *pia fraus* dla celów paideutycznych. Mit jest bowiem fikcją, która umożliwia przybliżenie młodzieży koncepcji tak skomplikowanych, jak na przykład Platońska eschatologia. Tutaj należy poszukiwać odpowiedzi na pytanie, dlaczego w *Gorgiaszu* (527c6) Platoński Sokrates skłonny jest uznać Homerowy mit o Hadesie za *logos*, który „objawia” (σημαίνει), co czynić należy, mimo iż w *Politei* (377e6–7) – jak widzieliśmy – poezja Homera i Hezjoda scharakteryzowana zostaje jako „największe kłamstwo” (τὸ μέγιστον [...] ψεῦδος). W kontekście Platońskiego ujęcia mitu nie należy, w moim przekonaniu, postulować żadnej skomplikowanej ewolucji poglądów czy też jakiejś zdumiewającej niekonsekwencji. W swoich dialogach Platon w sposób *systematyczny* przeciwstawia sobie *mythos* i *logos*, domagając się zarazem *konsekwentnego* podporządkowaniu tego pierwszego temu drugiemu. Jak w *Gorgiaszu* (527b1) mit o życiu pozagrobowym ma tedy „wykazać” (ἀποδείξει), jakie życie należy wieść, tak i w *Politei* (621c1) mit ten „przekonuje nas” (πειθόμεθα), jak duszę ocalić. Podobnie w *Fedonie* (114c8) mit ten dawać ma „wielką nadzieję”

³¹¹ Użytecznym kłamstwem zalecanym przez Platona jest tutaj (414d1–415c7) słynny mit o Matce Ziemi, który ma tak „przekonać” (πειθῆναι) rządzących, żołnierzy i całe państwo, by możliwe było stworzenie zintegrowanej wspólnoty. W odniesieniu do tej przypowieści słowo μῦθος użyte zostaje dwukrotnie (415a2 i 415c7).

(ἐλπὶς μεγάλη)³¹². We wszystkich tych przypadkach mit może spełniać swoje funkcje wychowawcze tylko wtedy, gdy zostanie podporządkowany *logosowi*.

Podsumowując, możemy uznać, że Platon w sposób *systematyczny* przeciwstawia sobie *mythos* i *logos*. Jednocześnie filozof sugeruje, że (przynajmniej w pewnych okolicznościach) mity stanowią alternatywne tudzież komplementarne (względem logosu) opisy rzeczywistości. Z perspektywy Platona najbardziej nawet naiwny mit może być bowiem niezwykle przydatnym narzędziem paideutycznym, które ludziom młodym i nieposiadającym odpowiedniego wykształcenia filozoficznego umożliwi zrozumienie skomplikowanych problemów etycznych (inaczej niemożliwych dla nich do przyswojenia). Odpowiednio wykorzystane mity stanowią zatem cenne narzędzie *paidei*: mity zaszczipiają wszak młodym ludziom określone wzorce postępowania i jednocześnie przekazują podstawowe informacje składające się na spójny obraz świata danej wspólnoty.

Fakt, iż w przytoczonym wyżej fragmencie *Politei* dopuszcza się prawdziwość *pewnych* mitów, a w *Gorgiaszu* określony *mythos* przedstawia się wręcz jako *logos*, wiąże się z tym, iż w obu tych dialogach Platon postrzega mit z perspektywy przede wszystkim paideutycznej. W *Politei* i *Gorgiaszu* mit umożliwia co prawda *zrozumienie* kwestii tak złożonych jak Platońska eschatologia, jednakże w obu tych dialogach *mythos* jest zasadniczo podporządkowany proponowanej przez Platona *paidei*. Jak „prawdziwość” owego mitu jest tutaj zatem kwestią w pierwszym rzędzie wychowawczą, tak w innych dialogach Platońskich na plan pierwszy wysunięta zostaje poznawcza wartość mitu.

4.2.2. Poznawcza wartość mitu

W rozdziale poprzednim sugerowałem, że charakterystyczną cechą *całej* filozofii przedplatońskiej było głębokie przekonanie o poznawczej wartości mitu: swoje mniej lub bardziej abstrakcyjne wywody ilustrowali mitami zarówno przed-sokratycy, sofiści jak i cynicy. W tym aspekcie Platon kontynuuje dziedzictwo poprzedników. Oczywiście Platon w radykalny sposób zrywa z tradycją uznającą poetę za wychowawcę, a także proponuje specyficzną reinterpretację dotychczas-

³¹²

Słowem μῦθος posługują się tutaj Sokrates (110b1) i Simiasz (110b4).

wego pojęcia *mitu*. Wszystko to nie zmienia jednak faktu, iż Platon pozostaje przekonany o poznawczej wartości mitu³¹³.

Oto na przykład w *Polityku* (274e2) mit okazuje się o tyle „użyteczny” (χρήσιμος), iż umożliwia on „dostrzeżenie” (κατιδεῖν) definicyjnego błędu ukrytego w wywodzie. Warto w całości przytoczyć tutaj znamienne słowa, jakie *Gość* wypowiada do *Młodszego Sokratesa*:

Więc niech się na tym mit skończy. Skorzystamy zeń. On nam pomoże dojrzeć, jak bardzośmy zblądzili, określając typ króla i polityka w poprzednim logosie (καὶ τὸ μὲν δὴ τοῦ μύθου τέλος ἔχέτω, χρησιμον δὲ αὐτὸν ποιησόμεθα πρὸς τὸ κατιδεῖν ὅσον ἡμάρτομεν ἀποφηνάμενοι τὸν βασιλικὸν τε καὶ πολιτικὸν ἐν τῷ πρόσθε λόγῳ)³¹⁴.

Wypowiedź ta pokazuje, jak mit może zostać wykorzystany do zobrazowania wysoce złożonego problemu filozoficznego. O ile zaś *mythos* jest tutaj *pożyteczny*, ponieważ umożliwia *zrozumienie* pewnej kwestii, o tyle posiada on zarazem wartość, którą w niniejszej pracy określam mianem „poznawczej”. Opowiadany przez *Gościa* mit uprzystępnia bowiem treść skomplikowanych wywodów, unaoczniając zarazem błąd, jaki wkradł się do logosu.

Ten sam mit, również w roli nieodzownego narzędzia heurystycznego, pojawia się w *Protagorasie*. W dialogu tym sofista obrazuje swoją koncepcję państwa i społeczeństwa najpierw za pomocą mitu (320c8–324d1), by następnie sięgnąć po logos (324d7–328c2). Świadectwo to miałem już okazję przywołać w rozdziale poprzednim (porównaj wyżej 3.8). Tutaj ograniczę się przeto do przypomnienia, że przekonanie o poznawczej wartości owego mitu dochodzi wyraźnie do głosu w stwierdzeniu Platońskiego Protagorasa (320c6–7), iż mit jest dla słuchających „ponętniejszy” (χαριέστερος) aniżeli logos. Niezależnie od tego, czy przedstawiona w *Protagorasie* nauka sofisty jest przy tym rzetelnym przekazem historycznym, czy też (w jakimś przynajmniej stopniu) konstrukcją Platońską, Platon ewidentnie podziela przekonanie sofisty o heurystycznej użyteczności mitu, którego „ponęt-

³¹³ By lepiej zilustrować, co mam na myśli, mówiąc o „poznawczej wartości mitu”, przywołam w tym miejscu niezwykle trafną opinię Buffière’a (1956:33), który wydaje następujący sąd: „Le mythe est même parfois le seul moyen, aux yeux de Platon, d’atteindre la vérité ou de l’approcher. Certaines notions se lassent mal pénétrer par le raisonnement pur (...)”. W podobnym tonie również Tempesta (2003:117) podkreśla fakt, iż język figuratywny „serve a Platone per suggerire la strutturale debolezza dei λόγοι”. Porównaj też wyżej przypis 307.

³¹⁴ Pl. *Pol.* 274e1–4. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Władysława Witwickiego.

ność” tkwi oczywiście w jego zdolności do uprzystępniania trudnej koncepcji genezy państwa i ustroju demokratycznego.

Platon zakłada bowiem, że do przedstawienia takich kwestii jak koncepcja państwa, pośmiertne losy duszy, powstanie kosmosu czy natura bogów *mythos* może czasami nadawać się znacznie bardziej aniżeli *logos*. Znamienne są tutaj świadectwa *Timajosa* i *Kritiasza*. W *Timajosie* (29c4–d3) powiada się tedy, iż w kwestiach dotyczących bogów oraz pochodzenia wszechświata niezwykle trudno jest o „wywody w każdym aspekcie zgodne ze sobą i całkowicie dokładne” (πάντη πάντως αὐτοῦς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους), w związku z czym „trzeba się zadowolić” (ἀγαπᾶν χρή) tym, co określone zostaje jako „prawdopodobny mit” (εἰκὸς μῦθος). Koncepcja „prawdopodobnego mitu” doskonale ilustruje żywione przez Platona przekonanie o poznawczej wartości mitu. Filozof daje tutaj wszak jednoznacznie do zrozumienia, iż *mythos* jest nieodzownym elementem namysłu filozoficznego, ponieważ umożliwia unaocznienie i uprzystępnienie abstrakcyjnych zagadnień teologicznych i kosmologicznych.

W analogiczny sposób przekonanie o heurystycznej użyteczności mitu sformułowane zostaje w *Kritiaszu*. Zestawiając ze sobą to, co mówi się o bogach, i to, co mówi się o ludziach, Platon podkreśla (107a7–b7), że gdy posiadamy jakąś wiedzę w odnośnej materii, to wówczas jesteśmy bardzo krytyczni w stosunku do proponowanego nam opisu, natomiast gdy wiedzy takiej nie mamy, to wówczas siłą rzeczy skazani jesteśmy na „naśladownictwo” (μίμησις) i „obrazowanie” (ἀπεικασία). O ile zaś tezy teologiczne są znacznie trudniejsze do zweryfikowania aniżeli tezy antropologiczne, o tyle wywód swój kończy *Kritiasz* konstatacją, iż w przypadku spraw niebiańskich i boskich „zadowolamy się i niewielkim prawdopodobieństwem opowiadań” (ἀγαπῶμεν καὶ μικρῶς εἰκότα λεγόμενα)³¹⁵. *Kritiasz*, tak jak *Timajos*, sugeruje tedy, że *mythos* jest niezbędnym w przypadku tych wszystkich kwestii, które wymykają się bezpośredniemu doświadczeniu lub myśleniu dyskursywnemu. Nie będzie wręcz przesadą stwierdzenie, iż w takich sytuacjach mit może być *de facto* jedynym narzędziem umożliwiającym zrozumienie owych kwestii.

Wszystko, co powiedziane zostało dotychczas, upoważnia do postawienia konkluzji, iż Platon ewidentnie dostrzegał poznawczą wartość mitu. W swoich dialogach filozof sugerował wręcz, że w przypadku skomplikowanych zagadnień z zakresu etyki, polityki, eschatologii, kosmologii czy teologii *mythos* może być czasami *jedynym* narzędziem opisu tych zagadnień. Jak mit umożliwia bowiem zilu-

³¹⁵ Pl. *Criti.* 107d7. Tłumaczenie Władysława Witwickiego.

strowanie i zobrazowanie abstrakcyjnych problemów filozoficznych, tak w istotny sposób wspomaga on *logos*. O ile zaś mit przybliży nam rzeczy inaczej trudne do zrozumienia, o tyle nacisk, jaki Platon położył na tę heurystyczną użyteczność mitu, w istotny sposób przyczynił się do dalszego rozwoju alegorezy.

5. Wpływ Platona na dalszy rozwój alegorezy

W poprzednich podrozdziałach starałem się nakreślić złożoność relacji, w jakiej pozostają względem siebie filozofia Platona i praktyka interpretacji alegorycznej. Z jednej bowiem strony Platon zdecydowanie potępił tradycyjną poezję, odrzuca jakiegokolwiek próby wydobycia ukrytego sensu z poematów Homera i Hezjoda i głosi zasadniczą fałszywość mitów opowiadanych przez poetów. Z drugiej zaś strony filozof dostrzega jednak heurystyczną (paideutyczną i poznawczą) użyteczność przynajmniej niektórych mitów. W ramach swoistego rodzaju podsumowania moich rozważań nad wpływem, jaki filozofia Platona wywarła na dalszy rozwój alegorezy, chciałbym tutaj zasugerować, iż wpływ ten miał charakter zarówno bezpośredni, jak i pośredni.

Jeśli chodzi o wpływ bezpośredni, to w pierwszym rzędzie trzeba zwrócić uwagę na Platonijską krytykę poezji Homera i Hezjoda. Uznanie „Biblii Greków” za „największe kłamstwo” dało oczywiście asumpt licznym próbom apologii. Jednej z najbardziej spektakularnych dostarcza bez wątpienia traktat Heraklita Alegorety, który z jednej strony stara się wykazać (17, 4 – 19, 4), że filozofia Platona jest w rzeczy samej bezczelnym plagiatem *Iliady* i *Odysei*, a z drugiej próbuje całkowicie zdyskredytować filozofa, przeciwstawiając (76, 11–15) szlachetną moralność Homera deprawującej *paidei* Platona (por. Domaradzki 2011d:9–12). W konsekwencji proponowana w *Quaestiones Homericae* alegoreza ma na celu nie tylko obronę autorytetu Homera, lecz także zakwestionowanie autorytetu Platona, który zostaje zdemaskowany jako myśliciel nietwórczy i wychowawca niemoralny.

Nieco trudniej jest w jednoznaczny sposób ocenić kulturowe konsekwencje Platonijskiej koncepcji mitu. Jak widzieliśmy, Platon w sposób *systematyczny* przeciwstawił sobie *mythos* i *logos*, domagając się zarazem *konsekwentnego* podporządkowania tego pierwszego temu drugiemu. Filozof zaproponował specyficzną reinterpretację pojęcia *mitu*, nadając temu pojęciu zbliżony do współczesnego sens „opowieści fantastycznej i (zasadniczo) fałszywej”. O ile zaś Platon połączył

przekonanie o zasadniczej fałszywości mitu z przekonaniem o jego heurystycznej (paideutycznej i poznawczej) wartości, o tyle wpływ Platona wyraźnie zaznacza się w tych wszystkich ujęciach mitu, które z jednej strony dostrzegają użyteczność mitu, a z drugiej podkreślają jego fałszywość.

Przykładowo żyjący (najprawdopodobniej) w I wieku n.e. retor i gramatyk Aelius Theon proponuje następującą definicję mitu: „mit jest opowieścią nieprawdziwą obrazującą prawdę” (μῦθος ἐστὶ λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν)³¹⁶. Mam nadzieję, że w świetle wszystkich dotychczasowych ustaleń wpływ Platona jest tutaj ewidentny: w ujęciu Theona mit, przy całej swej fałszywości, może być jednocześnie nośnikiem treści prawdziwych. Zgodnie z przyjętą w niniejszej pracy nomenklaturą możemy powiedzieć, że mit posiada wedle Theona określoną wartość poznawczą, ponieważ umożliwia on unaocznienie rzeczy, które inaczej trudno wyrazić.

W ten sposób przechodzimy do pośredniego wpływu filozofii Platońskiej na dalszy rozwój alegorezy. Jak Platon podkreślał bowiem paideutyczną i poznawczą wartość (zasadniczo fałszywego) mitu, tak jego koncepcja mitu dostarczyła motywacji dalszemu rozwojowi praktyki interpretacji alegorycznej. Myśliciele działający po Platonie musieli w jakiś sposób ustosunkować się do kwestii heurystycznej użyteczności Platońskiej mitologii. Niezwykle wymowna jest tutaj postawa twórcy neoplatonizmu.

W swoich rozważaniach nad Platońskimi mitami Plotyn podkreśla tedy (III 5, 9), że mity te „pouczają” (διδάξαντες), a nieco dalej precyzuje, że Platon mówi wiele rzeczy jedynie „gwoli wyjaśnienia” (δηλώσεως χάριν)³¹⁷ oraz „gwoli pouczenia i jasności” (διδασκαλίας καὶ τοῦ σαφοῦς χάριν)³¹⁸. Plotyn sugeruje zatem, że Platon posługuje się określonymi zwrotami i mitami, gdyż te najlepiej nadają się do przybliżenia tudzież uprzyśtępnienia co bardziej złożonych problemów filozo-

³¹⁶ Theon. *Prog.* 59, 21–22. Moją uwagę na to kluczowe świadectwo zwrócili Buffière (1956:33) i Pépin (1976:177). Z perspektywy moich rozważań nad poznawczą wartością mitu najważniejszym określeniem w definicji Theona jest oczywiście imiesłów εἰκονίζων. Jak czasownik εἰκονίζεω znaczy zaś „nadawać kształt/formę”, „udawać”, „naśladować”, tak Pépin (1976:177) trafnie moim zdaniem oddaje go jako „exprime en images” (Buffière (1956:33) nie tłumaczy niestety definicji Theona, parafrazując jedynie interesujący mnie tutaj czasownik jako „illustre”). Sądzę, że tłumaczenie „obrazować” (*logos mitu obrazuje prawdę*) jest o tyle zasadne, iż słowo εἰκών źródłowo oznacza właśnie „obraz”, „portret”, „podobiznę”, itd. Warto również odnotować fakt, że terminem εἰκόν („porównanie” tudzież „obraz”) posługuje się Arystoteles w swojej definicji metafory (*Rhet.* 1406b20–26, 1410b17–18, 1412b34–1413a16). Porównaj wyżej rozdział 1.5.

³¹⁷ Plot. *Enn.* III 7, 6. Tłumaczenie Adama Krokiewiczza.

³¹⁸ Plot. *Enn.* IV 3, 9. Tłumaczenie Adama Krokiewiczza.

ficznych³¹⁹. Kolejni filozofowie neoplatońscy również uznają, iż mit jest narzędziem ułatwiającym zrozumienie kwestii poznawczo nazbyt skomplikowanych, by mówić o nich dosłownie. Od Plotyna począwszy kolejni przedstawiciele neoplatonizmu zaczną tedy pytać o to, które mity Platona pouczają i w jaki sposób. Podstawowym narzędziem umożliwiającym udzielenie odpowiedzi na to pytanie będzie oczywiście alegoreza.

Jednakże heurystyczną użyteczność przypisać można każdemu mitowi. Nie może przeto dziwić fakt, iż tacy przedstawiciele neoplatonizmu jak Porfiriusz czy Proklos podejmą trud wydobycia na światło dzienne mądrości ukrytej w mitach nie tylko Platona, lecz także Homera, próbując w ten sposób pojednać filozofię tego pierwszego z poezją tego drugiego³²⁰. W ten sposób interpretacja alegoryczna zapewni swoistego rodzaju „pomost” między filozofią a poezją. Nawiązując do przewodniej myśli niniejszej pracy, możemy wręcz powiedzieć, że w neoplatonizmie alegoreza stanie się podstawowym narzędziem „mediacji” w „pradawnym sporze” między filozofią i sztuką poetycką.

³¹⁹ Wszystkie przytoczone wyżej wypowiedzi Plotyna omawia Pépin (1976:504), który słusznie wyrokuje, iż z mitem mamy do czynienia „chaque fois qu'il s'agit de comprendre et de faire comprendre en décomposant mentalement des notions enchevêtrées”. Omawiając Plotyńską wykładnię Platońskiej mitologii, Pépin formułuje zatem opinię, która pozostaje w pełnej zgodzie z myślą przewodnią niniejszych rozważań: mit pełni funkcję poznawczą, ponieważ umożliwia on zrozumienie rzeczy, których inaczej zrozumieć niepodobna. W kontekście interesującej mnie tutaj heurystycznej funkcji mitów (polegającej na ich wykorzystywaniu w celu zobrazowania określonej koncepcji filozoficznej) już Tate (1929b:154) słusznie podkreślał, że w tym aspekcie „Plotinus is thoroughly Platonic”. Zobacz też Buffière (1956:35).

³²⁰ Najlepszymi ze znanych mi opracowań tego zagadnienia są prace Coultera (1976) i Lambertona (1986).

Rozdział V

Arystoteles



1. Wprowadzenie

Spór między Platonem a Arystotelesem toczy się oczywiście na wielu płaszczyznach. W kontekście interesującej mnie tutaj problematyki najistotniejszy aspekt owego sporu dotyczy tego, jak należy oceniać poezję i mit, a w konsekwencji także praktykę interpretacji alegorycznej. Parokrotnie miałem już okazję odnotować okoliczność, iż Platon ocenia sztukę przede wszystkim pod kątem jej wartości paideutycznej (wychowawczej), w związku z czym wszelkie rozważania nad kwestią „estetycznej” wartości dzieła sztuki mają w filozofii Platońskiej charakter zdecydowanie *drugorzędny*.

Arystoteles natomiast zrywa w tym aspekcie z całą dotychczasową tradycją. Mimo swej zdecydowanie negatywnej oceny poezji Platon pozostawał wszak w obrębie tradycji, która uznawała poezję za swoistego rodzaju wyrocznię. Jak podkreślałem wyżej, Platon odmówił oczywiście uznania poezji za jakiegokolwiek autorytet w kwestiach etycznych, prawnych, teologicznych czy kosmologicznych. Wszelako nie zmienia to faktu, iż na gruncie filozofii Platońskiej pytanie o wychowawczą wartość poematów takich jak *Iliada* czy *Odyseja* wciąż miało sens (Platon udzielił tu po prostu odpowiedzi negatywnej). Natomiast Arystoteles nie rozpatruje poezji pod kątem jej wartości paideutycznej w takim stopniu, w jakim czyni to cała dotychczasowa tradycja. Na gruncie filozofii Stagiryty pytanie o to, czy *Iliada* i *Odyseja* mogą być źródłem norm moralnych i religijnych, jest zatem o tyle pozbawione sensu, iż Arystoteles patrzy na sztukę głównie pod kątem jej wartości „estetycznej”³²¹.

Rozbrat z całą dotychczasową tradycją umożliwia Stagiryście opracowanie teorii, której pionierski charakter i filozoficzne zaplecze czynią ją jednym z najważniejszych intelektualnych osiągnięć starożytnej estetyki. Chociaż unikatowa koncepcja Arystotelesa z całą pewnością zasługuje na wyczerpujące omówienie monograficzne, to jednak w niniejszym rozdziale ograniczę się naturalnie do tych wątków Arystotelesowskiej estetyki, które pozostają w bezpośrednim zwią-

³²¹ Nie oznacza to oczywiście, iż Arystoteles *całkowicie* rezygnuje z rozpatrywania paideutycznej wartości poezji. Jednakże rozważania estetyczne są tutaj zdecydowanie na pierwszym miejscu. Specyfikę perspektywy Stagiryty wyśmienicie opisuje Coulter (1976:8), wedle którego: „The important thing about a critic like Aristotle is that literary judgements of individual plays are characteristically determined by the internal needs of the genre to which they belong. The critic will not ask whether the elements of the story reflect external reality truly or are morally acceptable, but whether they are probable or necessary in terms of tragedy's own special kinds of structure, i.e. whether they will contribute to realizing the function of tragedy”. W podobnym duchu nowatorstwo podejścia Stagiryty podkreśla bardzo wielu badaczy. Przykładowo Ford (2002:263) zaznacza: „The most profound change here from archaic ways of judging song is that ethical and religious criteria are replaced by technical appropriateness”. Również Gatzemeier (2005:326) odnotowuje fakt, że „Aristoteles stellt die Dichtung nicht (wie Platon) unter den «Zwang» ethischer, politischer, erzieherischer oder ontologischer Ansprüche”.

ku z omawianą w tej pracy praktyką interpretacji alegorycznej. I tak w pierwszej kolejności szkicowo przedstawiona zostanie katartyczna koncepcja sztuki (5.2). Następnie zobaczymy, że z tym radykalnie odmiennym ujęciem sztuki wiąże się również odmienna interpretacja mitu: w opozycji do Platona Arystoteles skłonny jest bowiem uznawać mit za „duszę tragedii” raczej aniżeli za „największe kłamstwo” (5.3). Po omówieniu Arystotelesowskiej koncepcji tragedii przekonamy się, że proponowana przez Stagirytę rehabilitacja mitu stwarza bezpośrednio przesłanki dla alegorezy: Arystoteles postrzega bowiem mit jako źródło archaicznej mądrości (5.4). Chociaż Arystoteles darzy praktykę interpretacji alegorycznej znacznie większą sympatią, aniżeli Platon, to jednak wkład Stagiryty w dalszy rozwój alegorezy obejmuje wpływ pozytywny i negatywny (5.6). Okoliczność ta wiąże się z tym, iż Arystoteles skłonny jest waloryzować wieloznaczność już to pozytywnie (5.5.1), już to negatywnie (5.5.2). Szczególnie warto podkreślić, że Stagiryta inicjuje w ten sposób systematyczne rozważania nad językiem figuratywnym oraz technikami jego poprawnego zastosowania. W przypadku filozofii Arystotelesa mamy zatem do czynienia nie tylko z *praktyką* interpretowania enigmatycznego języka poetów, lecz także z unikatową próbą stworzenia *teorii* tegoż języka.

2. Katartyczna koncepcja sztuki

Wszelka sztuka ma wedle Arystotelesa charakter mimetyczny. Za swoistego rodzaju „naśladowanie” (μίμησις) uznaje tedy Stagiryta w *Poetyce* (1447a13–16) z jednej strony poezję epicką, tragiczną, komediową i dytyrambiczną, a z drugiej grę na flecie czy kitarze. Wszystkie te stosujące *mimēsis* sztuki klasyfikuje następnie Arystoteles (1447a16–1447b27) ze względu na takie ich środki naśladowania jak „rytm” (ῥυθμός), „melodia” (ἄρμονία) i „słowo” (λόγος), uzyskując w ten sposób następujący podział: taniec naśladuje samym tylko rytmem, muzyka (gra na flecie, kitarze, piszczałkach itp.) – melodią i rytmem, zaś „literatura”³²² – słowem, aczkolwiek takie jej gatunki jak tragedia czy komedia posługują się wszystkimi z wyżej wymienionych środków, tj. „rytmem” (ῥυθμῶ) „śpiewem” (μέλει) i „wierszem” (μέτρον).

³²² Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż mówiąc o „literaturze” pozwalam sobie oczywiście na anachroniczne użycie tego terminu: wszak sam Arystoteles (*Poet.* 1447b9–13) dobitnie podkreśla brak jednego wspólnego określenia dla ówczesnej sztuki słowa (obejmującej tak prozę, jak i wiersz). Poszczególne gatunki antycznej literatury filozoficznej wyczerpująco omawia Untersteiner (1980:51–101). Wydaje się przy tym, że najbliższym antycznym odpowiednikiem naszej „literatury” byłaby chyba ἡ μουσική (por. Wesoły 1996:206 i Ford 2002:4).

W swoich rozważaniach nad sztuką Arystoteles koncentruje się przede wszystkim na poezji tragicznej, uwzględniając w dalszej kolejności także poezję epicką (ponadto w zaginionej części *Poetyki* omawiać miał także Stagiryta komedię). Nie wchodząc w szczegóły, odnotujmy jedynie, że poezję dzieli Arystoteles dalej ze względu na jej przedmiot i sposób naśladowania. Kryterium odmiennego przedmiotu naśladowania umożliwia Stagiryście odróżnienie (1448a1–18) poezji wzniosłej od pospolitej: tragedia naśladuje przykładowo ludzi „lepszycy” (βελτίους), podczas gdy komedia – ludzi „gorszych” (χείρους). Z kolei kryterium odmiennego sposobu naśladowania prowadzi Arystotelesa do wyróżnienia (1448a19–24) następujących sposobów narracji: charakter bardziej pośredni ma „opowiadanie” (ἀπαγγέλλοντα), w którym możliwe jest już to „stawanie się” (γινόμενον) daną postacią, już to „niezmienianie się” (μη μεταβάλλοντα) w nią, natomiast charakter bardziej bezpośredni ma przedstawianie „wszystkich [postaci], jakby [same] postępowwały i działały” (πάντας ὡς πράττοντας καὶ ἐνεργοῦντας).

Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydawać, że Arystoteles rozpatruje poetykę z perspektywy zbliżonej do Platona: obaj filozofowie definiują jednak sztukę jako *mimēsis*, obaj wyróżniają zbliżone typy narracji itd. W odróżnieniu od Platona Stagiryta jest jednak znacznie bardziej zainteresowany estetyczną wartością sztuki i znacznie mniej jej wartością wychowawczą. Już na samym początku swych rozważań Arystoteles dobitnie podkreśla tedy (1447a10), że przedmiotem jego zainteresowania jest poezja, która „będzie piękna” (καλῶς ἔξειν). Jak dla Platona wytworem poetyckiej *mimēsis* mogą być zatem jedynie z gruntu fałszywe i demoralizujące „widziadła” (εἰδῶλα), tak z perspektywy obranej przez Arystotelesa proponowane przez poetę widziadło może (jak zaraz zobaczymy) prowadzić do pozytywnie przez Stagirytę waloryzowanego oczyszczenia. Odmienność perspektyw Platona i Arystotelesa znajduje swoje odzwierciedlenie na płaszczyźnie językowej. O ile bowiem u Platona słowo *mimēsis* ma wydźwięk zdecydowanie pejoratywny, o tyle Arystoteles wyrazu tego używa w całkowicie neutralnym sensie „przedstawiania”. Wydaje się przeto, iż możemy przyjąć, że platońskiej *mimēsis* odpowiada w języku polskim „naśladownictwo”, podczas gdy Arystotelesowskiej – „naśladowanie”.

Powyższa uwaga nie oznacza oczywiście, iż Arystotelesowska *mimēsis* zakłada całkowicie odtwórcze naśladowanie rzeczywistości. Zgodnie bowiem ze słynnym stwierdzeniem poczynionym przez Stagirytę w *Fizyce* „sztuka” (τέχνη) nie tylko „naśladuje” (μιμείται) naturę, lecz także ją „uzupełnia” (ἐπιτελεῖ)³²³. A zatem Arystotelesowska *mimēsis* nie jest jakimś biernym „powielaniem” czy

323 Arist. *Phys.* 199a15–17. Tłumaczenie Kazimierza Leśniaka.

„odzwierciedlaniem” rzeczywistości. Wręcz przeciwnie, Arystoteles oczekuje od artysty oryginalności i kreatywności. Jak zadaniem artysty jest *stworzenie* przekonującego obrazu rzeczywistości, tak właśnie owo artystyczne *kreowanie* rzeczywistości uznaje Stagiryta za specyficzną cechę sztuki. W kanonicznym tekście *Poetyki* (1451a36–1451b5) Arystoteles odróżnia tedy poezję od historii nie w oparciu o ich odmienne środki przedstawiania (wiersz – proza), ale w oparciu o ich odmienny przedmiot: historia opisuje bowiem „rzeczy, które [faktycznie] zaszły” (τὰ γενόμενα), podczas gdy poezja przedstawia „rzeczy, które [jedynie] mogłyby zajść” (οἷα ἂν γένοιτο). Tak więc zadaniem poety nie jest wierny opis faktów, ale raczej właściwa ich aranżacja. Oczywiście powyższe nie oznacza, iż poezja musi być programowo fikcją. Poeta może wszak opisać zdarzenie, które faktycznie miało miejsce. Jednakże dzieło poety stanie się poezją dopiero wówczas, gdy poeta nada swemu opisowi wydźwięk mniej lub bardziej uniwersalny.

Właśnie to kryterium sprawia, że Arystoteles uznaje poezję za „bardziej filozoficzną” (φιλοσοφώτερον) od historii: poezja traktuje bowiem o „tym, co ogólne” (τὰ καθόλου), podczas gdy historia – o „tym, co jednostkowe” (τὰ καθ’ ἕκαστον)³²⁴. Jak historia opisuje zatem indywidualne zdarzenia, tak właśnie jej charakter „idiograficzny” (jak powiedzielibyśmy dzisiaj) przesądza zarazem o jej ograniczonej wartości. Natomiast poezja filozoficzność swą zawdzięcza temu, iż nawet gdy opisuje jakies jednostkowe zdarzenie, to jednak nadaje mu wymiar ogólny. Arystoteles precyzuje bowiem dalej (1451b8–9), że przedstawiając to, co ogólne, poezja przedstawia „to, co komuś przypadnie mówić lub czynić podług prawdopodobieństwa lub konieczności” (τῷ ποίῳ τὰ ποῖα ἅττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον). Poezja traktuje zatem o pewnym *typie* człowieka, kreując w ten sposób wzorzec, do którego ustosunkować się może każdy. Fakt, że poezja przedstawia postawy archetypiczne, sprawia, iż poezja traktuje o tym, co ogólne, nawet wówczas, gdy naśladuje konkretne czyny i działania (to, co jednostkowe).

Wyraźnie widać tutaj, jak bardzo Arystotelesowskie „naśladowanie” różni się od Platońskiego „naśladownictwa”. Platon posługuje się określeniem *mimēsis* w celu podkreślenia całkowitej wtórności i fałszywości proponowanej przez poetów nieudolnej kopii rzeczywistości. W rozdziale poprzednim widzieliśmy, że w oczach Platona (nieocenzurowana) poezja w bodajże najskuteczniejszy sposób odciąga ludzi od ideału dzielności. Natomiast Arystoteles uważa, iż prawdziwa poezja oferu-

³²⁴ Arist. *Poet.* 1451b5–7. Tłumaczenie Henryka Podbielskiego. Inspirujące omówienie tego słynnego wątku *Poetyki* oferuje Domański (2010:75–81).

je ludziom pewien wzorzec. Jak wedle Platona naśladownictwo poetów deprawuje i demoralizuje zatem ludzi, tak wedle Arystotelesa naśladowanie poetów w pewnym przynajmniej sensie oczyszcza ich i doskonali. W ten sposób przechodzimy do bodajże najsłynniejszego wątku *Poetyki*.

O ile poezja jest dla Arystotelesa specyficznym naśladowaniem, o tyle poeta naśladować może wedle Stagiryty (1460b8–11) zdarzenie, które „było lub jest” (ἦν ἢ ἔστιν), zdarzenie, o którym „się mówi i myśli” (φασιν καὶ δοκεῖ), i wreszcie zdarzenie, które „powinno być” (εἶναι δεῖ). Odróżnienie zdarzeń realnych, pomyślanych i idealnych umożliwia Arystotelesowi nie tylko uwolnienie poezji od szeregu zarzutów wystosowywanych pod jej adresem przez Platona, lecz także dokładne scharakteryzowanie wyzwalającego działania sztuki. Z jednej strony Arystoteles stwierdza tedy (1460b33), że przedstawianie „rzeczy nieprawdziwych” (οὐκ ἀληθῆ) służyć może zarysowaniu tego, „jak powinno [być]” (<ὥς> δεῖ)³²⁵, natomiast z drugiej wyjaśnia (1460b23–26), iż przedstawianie „rzeczy niemożliwych” (ἀδύνατα) służyć może wywołaniu „większego zaskoczenia” (ἐκπληκτικώτερον).

W opozycji do Platona Arystoteles pozytywnie waloryzuje zatem fakt, iż sztuka wyzwala u odbiorców określone uczucia i emocje. W swojej słynnej definicji tragedii Arystoteles podkreśla okoliczność, że tragedia jest takim przedstawieniem działań bohaterów, które „przez wzbudzenie litości i trwogi doprowadza do oczyszczenia tych uczuć” (δὲ ἔλεου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιοῦτων παθημάτων κάθαρσιν)³²⁶. Wypowiedź ta pokazuje, że Arystoteles za definicyjną wręcz cechę tragedii uznaje jej zdolność do wywoływania u odbiorców silnych przeżyć. Co więcej, Stagiryta precyzuje, że katartyczne oddziaływanie tragedii jest możliwe dzięki uczuciu „zdziwienia” (τὸ θαυμαστόν), którego źródłem są zdarzenia przebiegające „wbrew oczekiwaniu” (παρὰ τὴν δόξαν) i wzbudzające tym samym litość oraz strach³²⁷. Koncepcja katartycznego działania sztuki jest naturalnie dokładnym przeciwieństwem Platońskiego ujęcia sztuki. Z perspektywy Arystotelesa wywołanie u odbiorcy uczucia litości czy trwogi działa nań wyzwalająco, a nie demoralizująco. Wedle Stagiryty poezja dostarcza zatem ludziom przyjemnego poruszenia

³²⁵ Warto zresztą zaznaczyć, że możliwości jest tu wiele. Przykładowo w innym miejscu Arystoteles stwierdza (1461b9–10), iż zarysowaniu „idealu” (τὸ βέλτιον) służyć może także przedstawienie „rzeczy niemożliwej” (τὸ ἀδύνατον).

³²⁶ Arist. *Poet.* 1449b27–28. Tłumaczenie Henryka Podbielskiego.

³²⁷ Arist. *Poet.* 1452a1–5. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Henryka Podbielskiego. Podbielski trafnie odnotowuje (*ad loc.*), że Arystoteles zamiennie posługuje się pojęciami „zdziwienia” (τὸ θαυμαστόν) i „zaskoczenia” (ἐκπληξίς). Obok *Poetyki* (1454a4) szczególnie istotnym świadectwem są tutaj *Topiki* (126b14–15), gdzie pojęcie „zaskoczenia” (ἐκπληξίς) definiuje się właśnie jako „nadmiar zdziwienia” (ὑπερβολὴ θαυμασιότητος).

związanego z odczuwaniem silnych doznań. O ile zaś sztuka umożliwi ludziom w ten sposób rozładowanie owych uczuć, o tyle oczyszcza ona, a nie deprawuje.

W *Polityce* przyrównuje wręcz Arystoteles owo oczyszczanie do leczenia za pomocą środków przeczyszczających. Stagiryta podejmuje tutaj (1341b27–29 i 1342a33–1342b1) bezpośrednią polemikę z Platonem, który – jak widzieliśmy w rozdziale poprzednim – sformułował w *Politei* (398e1–399c4) szereg zastrzeżeń odnośnie do poszczególnych „tonacji” (ἁρμονίαι) stosowanych w tradycyjnej *paidei*. Otóż Arystoteles przypisuje w *Polityce* (1341b36–38) działanie „oczyszczające” (κάθαρσις) muzyce, po czym (wbrew Platonowi) wyrokuje, iż „stosować należy wszystkie tonacje, aczkolwiek nie wszystkie stosować należy w ten sam sposób” (χρηστέον μὲν πάσαις ταῖς ἁρμονίαις, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον πάσαις χρηστέον)³²⁸. Z perspektywy obranej przez Arystotelesa nie ma zatem czegoś takiego jak deprawujące („dekadenckie”) tonacje. Stagiryta pozytywnie waloryzuje bowiem fakt (1342a7), iż muzyka wzbudzać może uczucia takie jak „litość” (ἔλεος), „trwoga” (φόβος) czy „uniesienie” (ἐνθουσιασμός). W opozycji do Platona Arystoteles uznaje więc (1342a8–15), że każda tonacja wywierać może na słuchających wpływ zbawienny:

Widzimy takich [ludzi] pod wpływem świętych melodii, gdy doświadczą melodii wprawiających duszę w orgiastyczny szal, uspokojonych, jak gdyby poddanych leczeniu i [działaniu] środka przeczyszczającego³²⁹. Tego samego [uczucia] muszą więc doznawać i litościwi i trwożliwi, i w ogóle wrażliwi, a inni w stopniu, w jakim każdego [któreś] z takowych [uczuć] ogarnia, bo wszyscy doznają [wówczas] pewnego oczyszczenia i przyjemnej ulgi (ἐκ τῶν δ' ἱερῶν μελῶν ὁρῶμεν τούτους, ὅταν χρήσωνται τοῖς ἐξοργιάζουσι τὴν ψυχὴν μέλεσι, καθισταμένους ὡσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως· ταὐτὸ δὲ τοῦτο ἀναγκαῖον πάσχειν καὶ τοὺς ἐλεήμονας καὶ τοὺς φοβητικούς καὶ τοὺς ὄλως παθητικούς, τοὺς δ' ἄλλους καθ' ὅσον ἐπιβάλλει τῶν τοιούτων ἐκάστω, καὶ πᾶσι γίνεσθαι τινα κάθαρσιν καὶ κουφίεσθαι μεθ' ἡδονῆς).

O ile Arystoteles mówi tutaj o swoistego rodzaju „terapii” czy też „leczeniu” za pomocą sztuki, o tyle wyraźnie widać, jak diametralnie koncepcja jego różni się

³²⁸ Arist. *Pol.* 1342a1–2. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Ludwika Piotrowicza.

³²⁹ Warto odnotować fakt, iż Arystoteles wykorzystuje tutaj dwuznaczność słowa κάθαρσις, które znaczy zarówno „oczyszczenie”, jak i „przeczyszczenie”.

od Platónskiego ujęcia sztuki. Wedle Platona (nieocenzurowana) sztuka nas osłabia, wedle Arystotelesa natomiast – oswobadza.

3. *Psychē tēs tragōdias*

Arystoteles opowiada się tedy za „terapeutyczną” koncepcją sztuki. Jak już samo katartyczne ujęcie sztuki uznać trzeba za całkowite odejście od platonizmu, tak w obrębie koncepcji Arystotelesowskiej szczególne znaczenie dla moich rozważań ma proponowany przez Stagirytę model tragedii. Model ten zakłada koncepcję mitu, która również bierze zdecydowany rozbrat z Platonem. W ujęciu proponowanym przez Arystotelesa tragedia w pełni rehabilituje bowiem zaciekle zwalczany przez Platona mit poetów. Nie będzie wręcz przesadą stwierdzenie, iż wedle Stagiryty definicyjną cechą dobrej tragedii jest umiejętne zagospodarowanie przekazanych przez tradycję mitów.

W ujęciu proponowanym przez Arystotelesa tragedia składa się z sześciu podstawowych komponentów, którymi są: *mythos* (μῦθος), „charakter” (ἦθος), „wysłowienie” (λέξις), „sposób myślenia” (διάνοια), „widowisko” (ὄψις) i „śpiew” (μελοποιία)³³⁰. Dla moich rozważań najważniejszy jest oczywiście pierwszy z wymienionych przez Stagirytę składników. Jednakże zanim przejdę do omówienia mitu, wpieryw scharakteryzuję pokrótce pozostałe elementy tragedii.

Charakter (sposób postępowania) i myślenie (sposób myślenia) umożliwiają nam interpretowanie działań postaci. Arystoteles stwierdza tedy (1449b38–1450a1), że właśnie „dzięki” (διὰ) nim „mówimy, że działania są jakies” (τὰς πράξεις εἶναι φάμεν ποιὰς τινας), po czym dalej wyjaśnia (1450a1–2), iż charakter i myślenie „są dwoma naturalnymi przyczynami działań” (πέφυκεν αἴτια δύο τῶν πράξεων εἶναι). Charakter to te właściwości postaci, które uzasadniają dokonywany przez nią „wybór postępowania” (προαίρεσις)³³¹ i dlatego uzewnętrzniają się (1450a5–6) w jej „czynach” (πράττοντας). Natomiast myślenie jest wedle Arystotelesa (1450b4–5) „zdolnością do uzasadniania słownego” (τὸ λέγειν δύνασθαι), która

³³⁰ Arist. *Poet.* 1450a7–10. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Henryka Podbielskiego. W świetle tego, iż διάνοια tłumaczy Podbielski jako „sposób myślenia”, ἦθος można by oddać także jako „sposób postępowania”, a λέξις – jako „sposób wyrażania się”.

³³¹ Arist. *Poet.* 1450b8–9. Tłumaczenie Henryka Podbielskiego.

wyraża się (1450a6–7) w „wypowiedziach” (λέγοντες) postaci. Charakter definiuje zatem Arystoteles jako pewien etos postępowania, który przejawia się *bezpośrednio* w zachowaniach bohaterów tragedii. Natomiast myślenie ujmuje Stagiryta jako pewną władzę poznawczą, o której wnioskować można jedynie *pośrednio* na podstawie wypowiedzi bohaterów.

Charakter i myślenie (a także *mythos*) składają się na przedmiot (treść) tragedii, natomiast wysłowienie (sposób wyrażania się) i śpiew są środkami jej przedstawiania. Wysłowienie definiuje tedy Arystoteles (1450b13–15) jako „wyłożenie [myśli] za pomocą słów” (διὰ τῆς ὀνομασίας ἑρμηνεία), podkreślając zarazem, że definicja ta obejmuje tak wiersz, jak i dialog. Stagiryta nie widzi potrzeby definiowania śpiewu (1449b35–36), przeto ogranicza się jedynie do podkreślenia, iż jest on „najważniejszą z ozdób” (μέγιστον τῶν ἡδυσμάτων) tragedii³³². Wreszcie widowisko określa Arystoteles jako pewien „sposób” (ὥς) przedstawiania tragedii (1450a11), podkreślając zarazem, że nie jest ono bezpośrednio związane ze sztuką poetycką: o ile tragedia oddziaływać może i bez wystawiania na scenie, o tyle przygotowanie widowiska uznaje Stagiryta za zadanie „scenografa” (σκευοποιοῦ) raczej aniżeli poety³³³.

W kontekście interesującej mnie tutaj alegorezy Arystotelesowskiej najistotniejszy jest oczywiście pierwszy z wymienionych przez Stagirytę składników tragedii. Jednakże zanim przyjrzę mu się bliżej, chciałbym w tym miejscu poczynić pewną uwagę natury terminologicznej. Otóż Henryk Podbielski w swoim tłumaczeniu *Poetyki* oddaje Arystotelesowski *mythos* jako „fabułę”. W pełni rozumiejąc racje skłaniające tłumacza do zaproponowania takiego rozwiązania, w niniejszej pracy słowo to będę oddawać jednak jako „mit”. Za zachowaniem sensu źródłowego przemawiają moim zdaniem co najmniej dwa podstawowe argumenty.

Po pierwsze, tłumaczenie słowa *mythos* jako „fabuła” sugerować może, że Arystoteles korzysta z pojęcia, które już to zostało do ówczesnej refleksji wprowadzone po raz pierwszy właśnie przez Stagirytę, już to było na dobre zadomowione na gruncie ówczesnej teorii literatury. Żadna z wymienionych sytuacji nie miała jednak miejsca. Z jednej bowiem strony słowo *mythos* funkcjonowało oczywiście w języku greckim na długo przed Arystotelesem (porównaj wyżej rozdział 2.2), z drugiej zaś strony przed Arystotelesem nie istniała żadna teoria literatury³³⁴. O ile

³³² Arist. *Poet.* 1450b16. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Henryka Podbielskiego.

³³³ Arist. *Poet.* 1450b16–20. Tłumaczenie Henryka Podbielskiego.

³³⁴ Okoliczność tę podkreśla sam Podbielski w swoim *Wstępie do Poetyki* (s. 569).

tedy kolejne znaczenia słowa *mythos* („fabuła”, „akcja sztuki teatralnej”) konstituują się *stopniowo* wraz z ich nowatorskimi użyciami, o tyle tłumaczenie słowa *mythos* jako „mit” wydaje mi się wierniejsze ówczesnemu kontekstowi kulturowemu. Wprawdzie słowo mit posiada w *Poetyce* bardzo specyficzny sens, ale nawiązuje ono jednocześnie do wyraźnie określonej tradycji. W ten sposób przechodzimy do kwestii drugiej.

Tłumaczenie *mythos* jako „fabuła” wydaje mi się o tyle wypaczać koncepcję Arystotelesa, iż sugeruje ono istnienie rozróżnień nieobecnych w *Poetyce*. Oto rozpatrując zasady komponowania tragedii, mówi Stagiryta (1451b24) o „przekazanych przez tradycję mitach”, na których to bazują ówczesne tragedie greckie. Występujące w oryginale τῶν παραδεδομένων μύθων tłumaczy Podbielski jako „tradycyjnie przekazanych podań”, słusznie rezygnując tym samym z (nakazywanego przez konsekwencję) mówienia o „tradycyjnie przekazanych fabułach”. Z podobną sytuacją mamy do czynienia wówczas, gdy Arystoteles wspomina „największych wrogów w tradycji mitycznej” (οἱ ἄν ἔχθιστοι ὄσιν ἐν τῷ μύθῳ)³³⁵, lub gdy zabrania poecie dowolnego przekształcania „przekazanych przez tradycję mitów” (τοῦς [...] παρειλημμένους μύθους)³³⁶. Tłumacząc *mythos* już to jako „fabuła”, już to jako „podanie”, już to jako „mit”, sugeruje się oczywiście istnienie rozróżnień terminologicznych nieobecnych u Arystotelesa.

Szczególnie wyraźnie widać to w tych miejscach, gdzie słowo *mythos* oddawane jest na dwa różne sposoby w jednym i tym samym zdaniu. Oto kiedy Stagiryta powiada (1454a37–1454b1), że „rozwiązania mitów muszą wynikać z samego mitu” (τὰς λύσεις τῶν μύθων ἐξ αὐτοῦ δεῖ τοῦ μύθου συμβαίνειν), w polskim tłumaczeniu czytamy, iż „rozwiązanie węzła dramatycznego fabuły musi wynikać z samego układu zdarzeń”. Oczywiście tłumaczenie Podbielskiego przybliży polskiemu czytelnikowi zawilą myśl Arystotelesa. Jak zawilść ta ma swoje źródło (między innymi) w wieloznaczności słowa *mythos*, tak w niniejszej pracy wieloznaczność tę muszę zachować dla potrzeb mojego wywodu. Arystoteles proponuje bowiem filozoficzną *reinterpretację* mitu, która (jak zaraz zobaczymy) pozostaje w ścisłym związku z aprobowaną przez filozofa praktyką interpretacji alegorycznej. Chociaż zamierzeniem Stagiryty jest opracowanie pionierskiej poetyki, to jednak jego rozważania wpisują się w określony kontekst kulturowy. Arystoteles nawiązuje wszak do określonej tradycji, która zostaje przezeń zagospodarowana w iście nowatorski

335 Arist. *Poet.* 1453a37. Tłumaczenie Henryka Podbielskiego.

336 Arist. *Poet.* 1453b22. Tłumaczenie Henryka Podbielskiego.

sposób. W tym sensie proponowana przez Arystotelesa filozoficzna *reinterpretacja* mitu przyczynia się naturalnie do zwiększenia polisemii wykorzystywanego przezeń słowa.

Czym jest zatem *mythos* wedle Arystotelesa? Otóż mit zdefiniowany zostaje w *Poetyce* (1450a4–5) jako określona „kompozycja zdarzeń” (σύνθεσις τῶν πραγμάτων). Mit jest tedy tym, co nadaje tragedii określoną strukturę, ponieważ organizuje on poszczególne zdarzenia w określony sposób (chronologicznie, przyczynowo itd.). W proponowanym przez Stagirytę ujęciu mit pełni w tragedii przynajmniej trzy funkcje: 1) na poziomie całego utworu wyposaża tragedię w określoną kompozycję, 2) na poziomie działań poszczególnego bohatera nadaje jego czynom spójność wewnętrzną i – wreszcie – 3) na poziomie ogólnej wymowy dzieła (w kontekście jego funkcji katartycznej) mit przedstawia wzorcowe zachowania, które zostają w określony sposób zwaloryzowane³³⁷. O ile zaś mit jest dla Arystotelesa (1450a3–4) także „naśladowaniem [określonego] działania” (τῆς [...] πράξεως [...] ἢ μίμησις), o tyle takie ujęcie w praktyce utożsamia mit z tragedią, którą filozof definiuje właśnie jako „naśladowanie działania poważnego, skończonego i posiadającego [odpowiednią] wielkość (μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης)³³⁸. W konsekwencji nie może dziwić fakt, iż mit wyniesiony zostaje w *Poetyce* (1456a7–8) do rangi jedyne go kryterium umożliwiającego ocenę wartości tragedii. Jak mit jest zaś z perspektywy Arystotelesa najważniejszym składnikiem tragedii, tak w ostatecznym rozrachunku Stagiryta konkluduje (1450a38–39), że mit jest „pierwszą zasadą i niejako duszą tragedii” (ἀρχὴ [...] καὶ οἷον ψυχὴ [...] τῆς τραγῳδίας)³³⁹.

Wyraźnie widzimy zatem, jak bardzo Arystoteles różni się od Platona w swojej ocenie mitu. Otóż Platon uznaje mity za deprawujące młodzież „widziadła” (εἰδῶλα), których ewentualna użyteczność w procesie socjalizacji nakłada na filozofa niewdzięczny obowiązek cenzury. Chociaż Arystoteles również zastanawia się (1447a9) nad tym, „jak mity powinny być układane” (πῶς δεῖ συνίστασθαι τοὺς μύθους), to jednak Stagiryta ocenia mity przede wszystkim pod kątem ich wartości

³³⁷ Brisson (1996:48), którego ustaleniom zawdzięczam w tym miejscu bardzo wiele, oddaje to w kapitalny sposób: „Bref, si le mythe réorganise les actions humaines, ce n'est pas seulement pour leur donner une forme cohérente qui leur permette d'atteindre à l'universel, c'est aussi et surtout pour élever ces actions au rang de modèles positifs”.

³³⁸ Arist. *Poet.* 1449b24–25. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Henryka Podbielskiego. W kwestii tłumaczenia πράξις jako „działanie” raczej aniżeli „akcja” Porównaj Wesoly (1996:212 i 2002:142).

³³⁹ Jak podkreśla Brisson (1996:49), ujęcie Arystotelesowskie, traktujące mit jako „l'âme de la tragédie”, nie spotkało się z należyty m u oddźwiękiem, ponieważ ten rodzaj tragedii, który opisuje *Poetyka*, znacznie stracił na popularności już pod koniec V wieku p.n.e.

estetycznej. Właśnie dlatego gdy Arystoteles przystępuje do udzielenia odpowiedzi na pytanie, jak układać mity, to wyraźnie precyzuje (1447a10), że celem jego rozważań jest poezja, która „będzie piękna” (καλῶς ἔξειν). Z perspektywy Arystotelesa poezja uzyska zaś swoje piękno wówczas, gdy dostarczy widzom odpowiedniego „przeżycia”, a nie gdy stanie się źródłem powszechnie obowiązujących norm moralnych. Ponieważ Platon ocenia mity pod kątem ich wartości wychowawczej, filozof domaga się ocenzenia demoralizującej młodzież poezji. Dlatego też w *Politei* mity układa w ostatecznym rozrachunku filozof. Natomiast Arystoteles daje poecie znacznie więcej autonomii. Wyraźnie widać to w proponowanej przez Stagirytę definicji poety, który wedle słów filozofa (1451b27–28) „winien być twórcą mitów raczej aniżeli wierszy” (μᾶλλον τῶν μύθων εἶναι δεῖ ποιητῆν ἢ τῶν μέτρων).

Podsumowując moje dotychczasowe rozważania, chciałbym zwrócić uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze, Arystoteles w istotny sposób dowartościowuje poezję. Z jednej bowiem strony filozof przypisuje jej wywieranie zbawionego wpływu na odbiorcę, a z drugiej umieszcza ją w nowatorskim obszarze rozważań o charakterze „estetycznym”. Po drugie, Arystoteles w istotny sposób dowartościowuje również mit, który uznany zostaje za „duszę tragedii”. Stagiryta patrzy zatem na poezję i mit znacznie przychylniejszym okiem, aniżeli Platon. Arystoteles sugeruje przy tym, że całkowite zerwanie z dotychczasową tradycją mityczną byłoby nie tylko niewskazane, lecz także niemożliwe. Obranie takiej perspektywy sprawia, iż Stagiryta w sposób zgoła odmienny od Platona podchodzi również do praktyki interpretacji alegorycznej.

4. Miejsce alegorezy w filozoficznym systemie Arystotelesa

Wbrew Platonowi Stagiryta skłonny jest mówić o mitycznych źródłach *każdej* refleksji. Z perspektywy moich rozważań najistotniejsze jest tutaj to, że źródłowo mityczna jest dla Arystotelesa nie tylko poezja, lecz także filozofia: jak poezja karmi się mitem, tak i filozofia nie może zerwać całkowicie z tradycją, z której *bezpośrednio* wyrasta. W konsekwencji Arystoteles bardzo chętnie podkreśla źródłowe pokrewieństwo refleksji filozoficznej i mitycznej³⁴⁰.

³⁴⁰ W pełni zgadzam się z wnioskiem, do jakiego dochodzi Pépin (1976:123–124), gdy stwierdza: „A l’inverse de Platon, Aristote ne voit donc pas dans le mythe d’Hom  re et d’H  siodore une fiction purement arbitraire et dépourvue de toute portée didactique; [...] le mythe est pour lui l’expression allégorique d’un enseignement *rationnel*, qualité sur laquelle il

W rozdziale drugim niniejszej pracy (porównaj wyżej 2.3) odnotowałem, iż Arystoteles dostrzega (*Metaph.* 982b18–19) pewne duchowe powinowactwo między „miłośnikiem mitu” (φιλόμυθος) i „miłośnikiem mądrości” (φιλόσοφος). Ponieważ Stagiryta skłonny jest podkreślać intelektualne pokrewieństwo mitologii i filozofii, nie może dziwić fakt, że filozof (w przeciwieństwie do Platona) docenia wartość alegorezy. Jednoznacznie świadczy o tym Arystotelesowska koncepcja *cyklicznych* nawrotów kultur, która (jak zaraz zobaczymy) stwarza wręcz bezpośrednie przesłanki dla praktyki interpretacji alegorycznej.

Najogólniej rzecz ujmując, koncepcja *cyklicznych* nawrotów kultur zakłada, że poszczególne formy naszej aktywności intelektualnej (od poezji po filozofię) nieuchronnie wyrastają z mitu, ponieważ proces zdobywania wiedzy polega w dużej mierze na (ponownym) odkrywaniu i (twórczym) przetwarzaniu myśli, które wyartykułowane zostały u zarania dziejów. Jak koncepcja ta zakłada przy tym, iż myśli owe powracają do nas wielokrotnie, tak przekonanie to dobitnie sformułowane zostało w rozprawie *O niebie* (270b19–20), gdzie Arystoteles stwierdza wprost:

Uznać bowiem trzeba, że nie raz i nie dwa, ale niezliczoną ilość razy docierają do nas te same poglądy (οὐ γὰρ ἅπαξ οὐδὲ δις ἀλλ’ ἀπειράκις δεῖ νομίζειν τὰς αὐτὰς ἀφικνεῖσθαι δόξας εἰς ἡμᾶς).

Myśl tę powtarza Stagiryta także w *Meteorologicie* (339b27–30), gdzie powiada się, że niezliczoną ilość razy „te same poglądy powracają cyklicznie” (τὰς αὐτὰς δόξας ἀνακυκλεῖν γιγνομένων), oraz w *Polityce* (1329b25–27), gdzie niezliczoną ilość razy różne rzeczy są „odkrywane” czy też „wynajdywane” (εὐρησθαι). W przytoczonych wypowiedziach Arystoteles wyraźnie opowiada się za koncepcją, zgodnie z którą obecny stan wiedzy jest rezultatem stopniowej *kumulacji* doświadczeń. Jak wedle Stagiryty pewne odkrycia powtarzają się przy tym *cyklicznie*, tak cykliczność ta podkreśla zasadniczą *ciągłość* między refleksją filozoficzną a mityczną.

W opozycji do Platona Arystoteles skłonny jest zatem traktować mit jako prefigurację wiedzy filozoficznej (dobitnie świadczy o tym właśnie przytoczona wyżej uwaga filozofa o intelektualnym powinowactwie między miłośnikiem mitu i miłośnikiem mądrości). Platon uznaje oczywiście użyteczność mitu: filozof ten wielokrotnie wykorzystuje wszak mity w celu zilustrowania swoich wywodów.

insiste”. Podobną diagnozę stawia Brisson (1996:59), który również podkreśla: „A la différence de Platon, Aristote n’adopte pas à l’égard du mythe une attitude de rupture radicale”. Zobacz też Johansen (1999:279–291), Boys-Stones (2003b:191–192), Ramelli (2003:434–437) i Ramelli, Lucchetta (2004:64–68).

Jednakże Platon nie zgadza się na zasadniczą współmierność filozofii i mitologii: tylko pierwsza jest wiedzą, druga – co najwyżej mniemaniem. Natomiast Arystoteles po raz kolejny bierze rozbrat z Platonem, gdy uznaje, że filozofia (ponownie) odkrywa i (twórczo) przetwarza myśli wyartykułowane w mitach.

Koncepcja nieustannie powracających przekonania opiera się przy tym na założeniu, iż już w pierwszym okresie dziejów istnieć musieli mędracy i myśliciele, którzy posiadali stosunkowo rzetelną wiedzę na temat świata i których zrozumienie mechanizmów rządzących kosmosem przerastało późniejsze pokolenia. Bodajże najwyraźniej przekonanie to zostało wyartykułowane w *Metafizyce* (1074b10–13), gdzie wydaje Arystoteles następujący osąd:

Jak według wszelkiego prawdopodobieństwa każda sztuka i filozofia nieraz osiągała szczyt swoich możliwości, po czym z powrotem ulegała zniszczeniu, tak owe poglądy, jako pozostałości po tamtych, zachowały się aż do dnia dzisiejszego (καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλὰκίς εὐρημένῃς εἰς τὸ δυνατόν ἐκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν).

Zauważmy, że *prima facie* mogłoby się wydawać, iż mamy tutaj do czynienia z pewnego rodzaju *sprzecznością*, skoro pewne poglądy już to mają być odkrywane w różnych epokach, już to mają być cały czas gdzieś obecne. Wszelako właśnie w rozwiązaniu owej (pozornej) sprzeczności tkwi klucz do zrozumienia złożonego stosunku Arystotelesa do alegorezy.

Otóż pradawna mądrość jest z jednej strony odkrywana przez filozofów, wszelako z drugiej – jest ona cały czas obecna (przynajmniej w jakiejś formie) w mitologii i poezji: naiwne i niedorzeczne mity, opowiadane przez filozoficznie niewykształconych poetów, skrywają głębokie prawdy i cenne intuicje sformułowane w zamierzchłych czasach. Tak więc z perspektywy Arystotelesa poznanie filozoficzne jest niejako „nadbudowane” na refleksji mitycznej czy też z niej „wyrasta”. Myśl ta zostaje wyraźnie sformułowana w *Metafizyce*, gdy Stagiryta najpierw orzeka (1074a38–1074b2), iż „pradawni [myśliciele] żyjący w zamierzchłych czasach pozostawili potomnym tradycję przekazaną pod postacią mitu” (παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον), po czym dalej podkreśla (1074b3–5), że „cała reszta została już dodana w formie mitycznej dla przekonania większości [ludzi] oraz na użytek praw i korzyści [ogółu]” (τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆκται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν). Zgodnie z Arystotelesowską koncepcją cyklicznych nawrotów kultur do cennych

i wartościowych intuicji sformułowanych przez archaicznych myślicieli dodane zostały zatem treści naiwne i prymitywne.

W świetle wszystkiego, co zostało dotąd powiedziane, nie może dziwić fakt, iż Arystoteles pozytywnie ocenia praktykę interpretacji alegorycznej. Jak wedle Stagiryty filozofia wyrasta bowiem z mitu, tak Arystoteles chętnie pokazuje mityczne dziedzictwo swojej filozofii. Podajmy parę przykładów.

Rozprawa *O ruchu zwierząt* dostarcza nam bodajże najbardziej spektakularnego przykładu fizycznej alegorezy Arystotelesa³⁴¹. Stagiryta przywołuje tutaj (699b32–700a6) Homera w celu zobrazowania swej koncepcji Nieruchomego Poruszyciela:

A czy musi być coś, nieruchomego i spoczywającego na zewnątrz tego, co się porusza, i nie będące żadną jego częścią, czy też nie? I czy koniecznie tak być musi także w przypadku świata? Zapewne uznane by to zostało za niedorzeczność, gdyby zasada ruchu miała być wewnątrz. Dlatego ci, którzy tak rozumują, uznają, że Homer dobrze mówi:

Lecz nie ściągnęlibyście z nieba na ziemię
Zeusa, ze wszystkich najwyższego, choćbyście wyteżyli się nadzwyczajnie;
Uwieście się tedy wszyscy bogowie i wszystkie boginie.

Albowiem to, co jest całkowicie nieruchome, żadną miarą nie może być przez nic poruszone. Tu leży rozwiązanie poprzednio wskazanej trudności: czy jest możliwe, czy też nie jest możliwe, aby rozpadł się ustrój nieba, jeśli zależy od nieruchomej zasady.

(ἀρα δὲ δεῖ τι ἀκίνητον εἶναι καὶ ἡρεμοῦν ἔξω τοῦ κινουμένου, μηδὲν ὄν ἐκείνου μόριον, ἢ οὐ; καὶ τοῦτο πότερον καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς οὕτως ὑπάρχειν ἀναγκαῖον; ἴσως γὰρ ἂν δόξειεν ἄτοπον εἶναι, εἰ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἐντὸς. διὸ δόξειεν ἂν τοῖς οὕτως ὑπολαμβάνουσιν εὖ εἰρῆσθαι Ὀμήρω

ἀλλ' οὐκ ἂν ἐρύσαιτ' ἐξ οὐρανόθεν πεδίονδε
Ζῆν' ὕπατον πάντων, οὐδ' εἰ μάλα πολλὰ κάμοιτε·
πάντες δ' ἐξάπτεσθε θεοὶ πᾶσαί τε θέαιναί.

τὸ γὰρ ὅλως ἀκίνητον ὑπ' οὐδενὸς ἐνδέχεται κινήθηναί. ὅθεν λύεται καὶ ἡ πάλαι λεχθεῖσα ἀπορία, πότερον ἐνδέχεται ἢ οὐκ ἐνδέχεται διαλυθῆναι τὴν τοῦ οὐρανοῦ σύστασιν, εἰ ἐξ ἀκινήτου ἤρτηται ἀρχῆς).

³⁴¹ Péripin (1976:122) alegorezę tę uznaje za „le plus caractéristique”, natomiast Ramelli (2003:435) za „[u]n caso emblematico”. Alegoryczność tej interpretacji podkreślają też Brisson (1996:59), Ramelli, Lucchetta (2004:66) i Naddaf (2009:119).

W swobodnie przywołanym cytacie z *Iliady* (VIII 21–22 i 20) odnajduje Arystoteles swoją koncepcję Pierwszego Poruszyciela. Opis potęgi mocarnego Zeusa, którego nawet wszyscy bogowie nie zdołają ściągnąć z Olimpu na ziemię, ilustruje wedle Stagiryty słusność założenia o istnieniu nieruchomej zasady kosmosu. Warto odnotować okoliczność, iż filozof najpierw zaznacza (699b36) zasadniczą zgodność (εὖ) swojego rozumowania ze słowami Homera, po czym dobitnie podkreśla (700a3), że właśnie w przytoczonym fragmencie eposu (ῥθεν) leży rozwiązanie interesującego go problemu filozoficznego. Niezwyciężony Zeus jest wszak alegorią Nieruchomego Poruszyciela, a fakt, iż wszyscy bogowie Olimpu nie zdołają ściągnąć potęgi Kronidy na ziemię, obrazuje nieruchomość wprawiającej wszystko w ruch pierwszej zasady.

Jak w przytoczonym fragmencie Arystoteles w jednoznaczny sposób uznaje mitologię Homera za prefigurację swej kosmologii, tak wypowiedź ta pokazuje, że z perspektywy Stagiryty filozofia pierwsza jest raczej „zwieńczeniem” czy też „dopełnieniem” tradycyjnej mitologii greckiej, aniżeli całkowitym jej przewyciężeniem. Metaforycznie rzecz ujmując, można by powiedzieć, że filozofia pierwsza jest „wydestylowaną” mitologią: refleksja filozoficzna sięga bowiem swoimi korzeniami archaicznej mądrości zachowanej w mitach. Tak więc wielokrotnie powtarzający się upadek sztuki i filozofii oznacza kolejność ponownego odkrywania pewnych rzeczy, aczkolwiek liczne wartościowe wyobrażenia zostały utrwalone w pradawnych mitach. Podstawowym narzędziem umożliwiającym ich odzyskanie jest oczywiście interpretacja alegoryczna.

Charakter alegorezy fizyczno-kosmologicznej wydaje się mieć także poczyniona w *Meteorologicie* (347a6–8) uwaga, iż „jeśli dawniejsi [myśliciele] mówili zagadkowo o Okeanosie, to mogli oni mieć na myśli ową rzekę płynącą wokół ziemi” (εἴπερ ἠνίττοντο τὸν ὠκεανὸν οἱ πρότερον, τάχ’ ἂν τοῦτον τὸν ποταμὸν λέγοιεν τὸν κύκλῳ ῥέοντα περὶ τὴν γῆν). W swej interpretacji stara się Arystoteles pokazać, że tradycyjny mit skrywa wartościową prawdę o cyklicznym przemieszczaniu się wilgoci. Jak interpretacja ta zdaje się zasługiwać na miano alegorezy, tak z całą pewnością zasługuje na nie zaproponowana w *Polityce* (1341b2–8) reinterpretacja tradycyjnego mitu o wynalezieniu fletu i porzuceniu go przez Atenę:

Ma swoje uzasadnienie opowiadany przez pradawnych [myślicieli] mit o flecie. Mówią bowiem, że Atena, wynalazłszy flet, porzuciła go. Otóż nie od rzeczy mówią, że bogini zrobiła to z tego powodu, iż nie mogła zdzierżyć, że twarz zniekształca. Wszelako bardziej prawdopodobnym [wyjaśnieniem] jest to, że gra na flecie w żaden sposób nie przyczynia się do kształcenia umysłu, a przeciż Atenie przypisujemy wiedzę i sztukę (εὐλόγως δ’ ἔχει καὶ τὸ περὶ τῶν αὐλῶν ὑπὸ τῶν ἀρχαίων

μεμυθολογημένον. φασὶ γὰρ δὴ τὴν Ἀθηναίων εὐροῦσαν ἀποβαλεῖν τοὺς αὐλοὺς. οὐ κακῶς μὲν οὖν ἔχει φάναι καὶ διὰ τὴν ἀσχημοσύνην τοῦ προσώπου τοῦτο ποιῆσαι δυσχεράνασαν τὴν θεόν· οὐ μὴν ἀλλὰ μᾶλλον εἰκὸς ὅτι πρὸς τὴν διάνοιαν οὐθέν ἐστιν ἡ παιδεία τῆς αὐλήσεως, τῇ δὲ Ἀθηναίων τὴν ἐπιστήμην περιτίθεμεν καὶ τὴν τέχνην).

Mamy tu do czynienia z alegorezą etyczną. Wyraźne przeciwstawienie sobie mitu i prawdy (na poziomie składni wyrażone za pomocą frazy οὐ μὴν ἀλλὰ μᾶλλον) unaocznia, iż Stagiryta wyróżnia tutaj dwa poziomy interpretowanej przez siebie wypowiedzi: tradycyjny mit (sens dosłowny) zostaje zastąpiony określoną koncepcją paideutyczną, zgodnie z którą gra na flecie w żaden sposób nie przyczynia się do kształcenia umysłu (sens alegoryczny). Alegoryczność interpretacji Arystotelesa dodatkowo wzmacnia utożsamienie Ateny z wiedzą i sztuką. Przytoczona wypowiedź Stagiryty ponownie pokazuje, że archaiczną mądrość zawartą w przekazanych przez tradycję mitach należy odpowiednio zagospodarować: przy całej swej naiwności mity zawierają wszak pewne niezwykle cenne intuicje, których wydobyć jest zadaniem prawdziwego filozofa.

Nie inaczej wygląda sytuacja w przypadku proponowanej przez Arystotelesa alegorycznej interpretacji śpiewanej przez Demodoka pieśni o miłośkach Aresa i Afrodyty (*Od.* VIII 266–366). Wedle interpretacji przedstawionej w *Polityce* (1269b27–31) pieśń ta obrazuje stosunki miłosne panujące u ludów wojowniczych:

Wydaje się bowiem, że ten, kto ów mit pierwszy ułożył, nie bez racji połączył Aresa z Afrodytą, skoro wszystkie takie [ludy] okazują się skłonne do obcowania już to z mężczyznami, już to z kobietami (ἔοικε γὰρ ὁ μυθολογήσας πρῶτος οὐκ ἀλόγως συζῆσαι τὸν Ἄρην πρὸς τὴν Ἀφροδίτην· ἢ γὰρ πρὸς τὴν τῶν ἀρρένων ὀμιλίαν ἢ πρὸς τὴν τῶν γυναικῶν φαίνονται κατοκώχιμοι πάντες οἱ τοιοῦτοι).

Ponownie przywdziewa tutaj Arystoteles szaty alegorety: wyraźnie przeciwstawia sobie filozof dosłowny sens Homerowego mitu i jego alegoryczną interpretację, zgodnie z którą związek Aresa z Afrodytą symbolizuje skłonność pewnych ludów do obcowania zarówno z mężczyznami, jak i kobietami. Jak w przypadku omówionej wyżej fizycznej alegorezy opisu potęgi mocarnego Zeusa odnajduje Arystoteles u Homera określoną koncepcję kosmologiczną, tak w przypadku etycznej alegorezy pieśni Demodoka odnajduje Stagiryta określoną koncepcję polityczną. Również tutaj podkreśla filozof dobitnie (1269b28) zasadniczą trafność (οὐκ ἀλόγως) opisu poety.

Spróbujmy podsumować dotychczasowe ustalenia. Arystoteles zakłada, że koncepcje filozoficzne są niejako „zracjonalizowanym przekładem” opowieści

mitycznych. Oczywiście przekład ów jest o tyle dokładniejszy, iż został on wydestylowany z wielu irracjonalnych (animistycznych, antropomorficznych itd.) treści, które pochodzą od poetów, niemniej od treści mitycznych wiedzie *bezpośrednia* droga do treści filozoficznych. W tym ujęciu „współczesne” poznanie filozoficzne jest niejako „przedłużeniem” czy też „owocem” odległego stanu wiedzy, a rozwój owej wiedzy i postęp filozoficzny są efektem zwiększającej się racjonalności treści „wyjściowych”. Właśnie dlatego Arystoteles – wbrew Platonowi – taką estymą darzy mit i poezję. Rozpatrując przekazaną nam „pod postacią mitu” (ἐν μύθου σχήματι) pradawną teologię, utożsamiającą pierwsze substancje z bogami, potrafi tedy Arystoteles stwierdzić (*Metaph.* 1074a38–1074b10), że teologia ta winna być *de facto* uznana za „natchnioną przez bogów” (θείως). Podobnie o samym Homerze potrafi Stagiryta powiedzieć (*Poet.* 1460a5), iż „w wielu sprawach zasługuje on na pochwałę” (πολλὰ ἄξιός ἐπαινεῖσθαι).

Wedle Arystotelesa źródłowa ciągłość tradycji między mitycznym a filozoficznym opisem świata nie zawsze jest oczywiście widoczna. Nie zamienia to jednak faktu, iż Stagiryta okazuje mitom oraz poezji znacznie większy szacunek, aniżeli skłonny jest to uczynić Platon. Arystotelesowską atencję dla mitu i poezji przejmą stoicy. Filozofowie ci założą wręcz, że myśl filozoficzna nigdy nie jest całkowicie wolna od pewnych „należałości” mitycznych: szereg przeświadczeń i nawyków będących odzwierciedleniem pierwotnego animizmu i antropomorfizmu składa się na wizję świata, która w ostatecznym rozrachunku pozwala na wzajemne przenikanie się języka mitu i języka filozofii. Zanim pokusimy się jednak o ocenę wpływu Arystotelesa na dalszy rozwój alegorezy, konieczne musimy przyjrzeć się Arystotelesowskiej koncepcji języka figuratywnego. W obrębie filozoficznego systemu Stagiryty odnajdujemy bowiem nie tylko praktykę alegorezy, lecz także teorię alegorii (przy zastrzeżeniu, iż Arystoteles nie posługuje się oczywiście terminem *allēgoria*).

5. Arystotelesowska koncepcja języka figuratywnego

W badaniach nad alegorezą często przyjmuje się, że filozofia Arystotelesa pozostaje w całkowitej opozycji do tradycji alegorycznej. W okresie archaicznym i klasycznym za definicyjną cechę wielkiej poezji uznawano jej niejasność i enigmatyczność. W konsekwencji poezja ta wymagała szczególnych umiejętności i zabiegów hermeneutycznych. O ile taka wizja poezji sprzyjała rozwojowi alegorezy, o tyle

wraz z filozofią Arystotelesowską ustanowiony zostaje ideał radykalnie odmienny. Wielu badaczy staje na stanowisku, że Arystotelesowska koncepcja poezji bierze zdecydowany rozbrat z praktyką interpretacji alegorycznej³⁴². Zerwanie z tradycją alegoryczną miałyby tutaj polegać przede wszystkim na tym, iż wedle Stagiryty język dobrej poezji winien być jasny. Wszelkiego rodzaju zagadki i dwuznaczności są szkodliwe, ponieważ utrudniają one zrozumienie poety. Właśnie dlatego prawdziwy poeta powinien wystrzegać się wszystkich tych wątpliwej jakości zabiegów. O ile Arystoteles sprawdza zaś zagadkę do problemu czysto stylistycznego, o tyle koncepcja ta nie sprzyja rozwojowi alegorezy³⁴³.

Mam nadzieję, że wszystko, co powiedziane zostało dotychczas o Arystotelesowskim ujęciu mitu i poezji, pokazuje zasadniczą fałszywość tez o *absolutnej* wrogości Stagiryty wobec praktyki interpretacji alegorycznej. W niniejszym podrozdziale chciałbym jednak poświęcić szczególną uwagę Arystotelesowskiej koncepcji języka figuratywnego. Celem moich rozważań będzie udzielenie odpowiedzi na następujące pytania: 1) Czy proponowany przez Arystotelesa ideał jasności języka poetyckiego wyklucza uznanie poznawczej wartości języka enigmatycznego? 2) Czy Stagiryta stawia pełen znak równości między wieloznacznością w poezji i wieloznacznością w dialektyce? 3) Czy konsekwencją arystotelizmu było uformowanie się tradycji z gruntu niechętnej alegorii i alegorezie? Stosownie do tego struktura mojej wypowiedzi będzie następująca. Najpierw przedstawię Arystotelesowski ideał jasnego języka poetyckiego ze szczególnym uwzględnieniem problemu wieloznaczności w poezji (5.5.1). Następnie spróbuję pokazać, że Arystoteles bardzo wyraźnie odróżnia wieloznaczność w poezji od wieloznaczności w dialektyce (5.5.2). Zwieńczeniem moich rozważań będą rozważania nad wpływem, jaki filozofia Stagiryty wywarła na dalszy rozwój alegorezy (5.6). Spróbuję tutaj pokazać, iż wkład Arystotelesa w dalszy rozwój alegorezy obejmuje wpływ tak pozytywny, jak i negatywny.

³⁴² Przykładowo Struck (2004:24) wyrokuje, że „Aristotle’s new scale of poetic value knocks the legs out from under an allegorical approach to reading”. W podobnym tonie również Coulter (1976:38) podkreśla, iż estetyczna perspektywa obrana przez Arystotelesa jest „quite uncongenial to an allegorical view of literature”.

³⁴³ Struck (2004:65) dochodzi do następującego wniosku: „Once reduced to a question of style, the enigma can no longer serve as a provocation to peek under the veil of language at the underlying structures of being”.

5.1. Wieloznaczność w poezji

Jednym z najsłynniejszych i najważniejszych postulatów Arystotelesowskiej teorii „estetycznej” jest bez wątpienia ideał *jasnego* języka poetyckiego. W *Poetyce* Arystoteles oznajmia mianowicie, że „zaletą języka [poetyckiego] jest jasność i brak pospolitości” (λέξεως δὲ ἀρετὴ σαφῆ καὶ μὴ ταπεινὴν εἶναι)³⁴⁴. Następnie Stagiryta pokazuje, jak umiejętnie lawirować między Scyllą pospolitości a Charybdą enigmatyczności. Wedle zaleceń Arystotelesa (1458a18–34) unikać tedy trzeba z jednej strony przewagi słów „potocznych” (κυρίων), z drugiej zaś nadmiaru słów „niezwykłych” (ξενικοῖς). Jak słowa potoczne zapewniają przy tym językowi poetyckiemu jasność, tak słowa niezwykle chronią go od pospolitości. Pierwsze ze wskazanych przez Arystotelesa niebezpieczeństw nie wydaje się wymagać specjalnego komentarza: pełen pospolitych określeń język potoczny przekształciłby utwór poetycki w komunikat zgoła prozaiczny. Warto jednak zastanowić się na niebezpieczeństwem zbytnej enigmatyczności utworu poetyckiego.

Za „wyrażenie niezwykle” (ξενικόν) uznaje Arystoteles (1458a22–23) „wyraz obcy lub archaiczny” (γλωττα), „metaforę” (μεταφορά), „wzdłużenie zgłoski” (ἐπέκτασις) oraz „wszystko, co nie jest potoczne” (πᾶν τὸ παρὰ τὸ κύριον). Następnie filozof precyzuje (1458a23–26), że poezja „w całości” (ἅπαντα) operująca takimi wyrażeniami nieuchronnie przeradza się już to w „zagadkę” (αἴνιγμα), już w „barbaryzm” (βαρβαρισμός), przy czym zagadka powstaje z metafor, a barbaryzm – z wyrazów obcych lub archaicznych³⁴⁵. Zanim spróbuję odpowiedzieć na pytanie, czy powyższa wypowiedź Arystotelesa upoważnia do stwierdzenia, iż Stagiryta jest wrogo nastawiony do wszelkiego języka enigmatycznego i tym samym do całej tradycji alegorycznej, chciałbym jeszcze przywołać paralelne świadectwo *Retoryki*.

W *Retoryce* (1403b14–16) również roztrząsa Arystoteles kwestię właściwego „sposobu” (ὥς) artykulacji poglądów. I tak słuszność tezy, iż „zaletą stylu jest jasność” (λέξεως ἀρετὴ σαφῆ εἶναι), potwierdza wedle *Retoryki* fakt, że „mowa (λόγος) nie spełni swego zadania, jeśli nie przedstawia [myśli] jasno” (ἐὰν μὴ δηλοῖ)³⁴⁶. Nawiązując do sformułowanego w *Poetyce* ideału *jasnego* języka poetyckiego, Arystote-

³⁴⁴ Arist. *Poet.* 1458a18. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Henryka Podbielskiego.

³⁴⁵ W polskim tłumaczeniu *Poetyki* nie pojawia się druga część wypowiedzi Arystotelesa: ἂν μὲν οὖν ἐκ μεταφορῶν, αἴνιγμα, ἐὰν δὲ ἐκ γλωττῶν, βαρβαρισμός.

³⁴⁶ Arist. *Rhet.* 1404b1–3. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Henryka Podbielskiego.

les w *Retoryce* (1404b3–8) powtarza swoje przekonanie o konieczności zachowania złotego środka między stylem „pospolitym” (ταπεινή) z jednej strony i „nadmiernie pompatycznym” (ὑπὲρ τὸ ἀξίωμα) z drugiej: jasność zapewniają ponownie słowa „potoczne” (τὰ κύρια), natomiast wyrażenia wymienione w *Poetyce* chronią styl przed zbyt dużą pospolitością, czyniąc go zarazem „ozdobnym” (κεκοσμημένην) i „wznioślejszym” (σεμνοτέραν). Przedstawione w *Retoryce* rozważania nad stylem kończy Arystoteles (1414a24–26) wyraźnym wezwaniem do zachowania „złotego środka” (τὸ μέσον) w interesującej mnie tutaj materii.

Chociaż myśl Arystotelesa jest jasna i wyważona, to jednak doczekała się ona licznych (czasami bardzo radykalnych) interpretacji. Ostatnio niezwykle kontrowersyjne odczytanie *Poetyki* przedstawił wspomniany wcześniej Struck, który uznał Arystotelesowską estetykę za *zdecydowane* odrzucenie tradycji alegorycznej³⁴⁷. W interpretacji proponowanej przez Strucka Arystoteles domaga się całkowitego oczyszczenia języka poety ze wszelkich niejasności, dwuznaczności i zagadek. Poniżej spróbuję pokazać, że takie pozytywizujące odczytanie *Poetyki* jest błędne. Chociaż bowiem Stagiryta faktycznie domaga się od poety języka jasnego, to jednak nie oznacza to bynajmniej, iż *całkowicie* dezawuuje on język enigmatyczny.

Po pierwsze, warto odnotować fakt, że w przytoczonym wyżej fragmencie *Poetyki* Arystoteles wyraźnie stwierdza (1458a24), iż wypowiedź poety przeobraża się w zagadkę tudzież barbaryzm dopiero wówczas, gdy ten „całą” (ἅπαντα) swą poezję opiera na wyrażeniach niezwykłych. Czy można dziwić się temu, że Stagiryta negatywnie ocenia wypowiedzi składające się *wyłącznie* z metafor tudzież wyrazów obcych lub archaicznych? Jak podkreślałem wyżej, zarówno *Poetyka*, jak i *Retoryka* pokazują, iż należy unikać tak zbytnej pospolitości, jak i nadmiernej enigmatyczności. Nie ma w tym niczego zdumiewającego, że Arystoteles stara się unaocznić konieczność zachowania złotego środka między tymi dwiema skrajnościami. Żadną miarą nie potępia jednak filozof *wszelkiej* niejasności i wieloznaczności. W ten sposób przechodzimy do kwestii drugiej.

Wieloznaczność jest nierozzerwalnie związana z metaforą, ponieważ każde wyrażenie metaforyczne opiera się na swoistego rodzaju dwuznaczności między tym, co dosłowne, a tym, co przenośne (porównaj wyżej rozdział 1.5; zobacz też niżej). Konieczne trzeba zatem podkreślić, że ideału jasnego języka przedstawionego w *Poetyce* i *Retoryce* nie należy niefrasobliwie utożsamiać z zawartą w *Topi-*

³⁴⁷ W ujęciu Strucka (2004:65) dla Stagiryty zagadka „can only count as an obfuscation, a barrier between the audience and the poet's point”. Porównaj też wyżej przypisy 342 i 343.

kach krytyką niejasnych definicji. W podrozdziale następnym spróbuję pokazać, iż ideał jasnego języka poety i jasnego języka dialektyka nie są bynajmniej tym samym. Tutaj wystarczy odnotować, że jak wszelka wieloznaczność utrudnia oczywiście dyskusję dialektyczną, tak nie można utrzymywać, iż wieloznaczność uznaje Arystoteles zawsze za równie szkodliwą w poezji. O ile wieloznaczność jest bowiem podstawowym mechanizmem generowania metafor, o tyle te stanowią – *sit venia verbo* – „duszę” Arystotelesowskiej estetyki.

Nie ulega wątpliwości fakt, iż metafora jest kluczowym pojęciem *Poetyki*. W konsekwencji nie będzie również przesadą stwierdzenie, że właściwe odczytanie proponowanej przez Stagirytę koncepcji metafory (a także jej roli w tworzeniu języka enigmatycznego) uznać trzeba za warunek wstępny poprawnego określenia stosunku Arystotelesa do tradycji alegorycznej. W interpretacji proponowanej przez Strucka (2004:64–65) Stagiryta definiuje metaforę jako *przeciwieństwo* zagadki, ponieważ celem Arystotelesa jest doprowadzenie do tego, by pojęcie *metafory* „wyrugowało” (*supplant*) pojęcie *zagadki*. Choć Struck powołuje się na wypowiedzi samego Stagiryty, to jednak wydaje się on zniekształcać ich specyficzny kontekst. Obok przytoczonego wyżej fragmentu *Poetyki* (1458a18–26) Struck cytuje także pojawiające się w *Retoryce* (1405b4–5) następujące stwierdzenie Arystotelesa: μεταφοραὶ γὰρ αἰνίττονται, ὥστε δῆλον ὅτι εἰ μετενήνεκται. Wypowiedź tę oddaje Struck (2004:65) w następujący sposób: „For metaphors indicate enigmatically, such that it is clear that the sense has been transferred well”. W interpretacji proponowanej przez Strucka metafory wyrażają co prawda pewne treści w sposób enigmatyczny, jednakże czynią to one w sposób na tyle jasny, iż wszelka enigmatyczność zostaje w praktyce zniwelowana. W ujęciu Strucka Arystoteles formułuje zatem swoją koncepcję metafory w całkowitej opozycji do tradycji alegorycznej. Z punktu widzenia moich rozważań szczególnie istotne jest to, iż w interpretacji Strucka Arystotelesowska estetyka programowo rezygnuje z rozpatrywania języka figuratywnego pod kątem jego wartości poznawczej³⁴⁸.

Przyjrzyjmy się jednak dokładnie całemu kontekstowi, w jakim pada wypowiedź Stagiryty. Otóż celem rozważań Arystotelesa jest rozpatrzenie relacji,

³⁴⁸ Za takim ujęciem Arystotelesowskiej teorii metafory opowiada się niestety bardzo wielu badaczy. Choć niepodobna oczywiście przytoczyć tutaj wszystkich głosów, to jednak warto odnotować, iż interpretacje przypisujące Stagirycie niechęć do uznania poznawczej wartości metafory opierają się na (błędnym) założeniu, że Arystoteles postrzegał metaforę *wyłącznie* jako swoistego rodzaju ozdobnik retoryczny tudzież upiększający środek stylistyczny. Rzecznikiem takiego ujęcia Arystotelesowskiej teorii metafory jest na przykład Blönnigen (1992:18), który podkreśla, że „Aristoteles nur Gewicht auf den Übertragungscharakter legt, ohne über eine Verwendung der Metapher als Redeschmuck hinauszugehen”. Nie trzeba przy tym dodawać, iż celem niniejszego rozdziału jest wykazanie błędności takiego ujęcia Arystotelesowskiej koncepcji metafory.

w jakiej pozostają do siebie metafora i zagadka. Relację tę charakteryzuje Stagiryta (1405a34–1405b5) w następujący sposób:

A nadto metafory tworzyć trzeba nie z [pojęć] odległych, lecz pokrewnych i jednorodnych, nadając w ten sposób nazwy rzeczom [dotychczas] nazwy nie posiadającym; to, co zostało nazwane, jest [teraz] jasne [właśnie] dzięki [owemu] pokrewieństwu; tak jak w owej słynnej zagadce:

μήζα widziałem, co spiż przykuwał ogniem mężowi

stan ten nie posiadał bowiem nazwy, ale w obu przypadkach jest pewne przystawianie: „przykuwaniem” nazwał tedy [autor zagadki] stawianie baniek; i w ogóle z dobrze ułożonych zagadek uzyskać można trafne metafory; metafory mówią bowiem zagadkowo, tak że jasne [jest], iż znaczenie [wyrazu] przeniesione zostało dobrze.

(ἔτι δὲ οὐ πόρρωθεν δεῖ ἀλλ’ ἐκ τῶν συγγενῶν καὶ τῶν ὁμοειδῶν μεταφέρειν <ἐπὶ> τὰ ἀνώνυμα ὠνομασμένως ὃ λεχθὲν δῆλόν ἐστιν ὅτι συγγενές (οἶον ἐν τῷ αἰνίγματι τῷ εὐδοκιμοῦντι

ἄνδρ’ εἶδον πυρὶ χαλκὸν ἐπ’ ἀνέρι κολλήσαντα·

ἀνώνυμον γὰρ τὸ πάθος, ἔστι δ’ ἄμφω πρόσθεσίς τις· κόλλησιν τοίνυν εἶπε τὴν τῆς σικύας προσβολήν), καὶ ὅλως ἐκ τῶν εὖ ἠνιγμένων ἔστι μεταφορὰς λαβεῖν ἐπιεικεῖς· μεταφοραὶ γὰρ αἰνίττονται, ὥστε δῆλον ὅτι εὖ μετενήεκται).

Przytoczona wypowiedź ukazuje, iż Arystoteles nie traktuje bynajmniej metafory jako przeciwieństwa zagadki. Jak późniejsza tradycja zdefiniuje bowiem alegorię jako rozszerzoną metaforę (porównaj wyżej rozdział 1.5), tak Stagiryta określa metaforę jako rozbudowaną zagadkę (piękne metafory można wszak tworzyć wedle filozofa z dobrze ułożonych zagadek). Intencją Arystotelesa nie jest tedy doprowadzenie do tego, by pojęcie *metaphory* po prostu zastąpiło pojęcie *zagadki*. Wedle Arystotelesa zagadka pełni te same funkcje, co metafora: i jedna, i druga umożliwia nazywanie rzeczy dotychczas nienazwanych. Stagiryta przypisuje zatem tak zagadce, jak i metaforze funkcję, którą w niniejszej pracy określam mianem „poznawczej”. Zarówno zagadkę, jak i metaforę skłonny jest Arystoteles traktować jako narzędzie szczególnie nadające się do wyrażania pewnych treści. Jednoznacznie świadczy o tym Arystotelesowska analiza wyrażen „wybornych i cenionych”.

Rozpatrując genezę wyrażen „wybornych i cenionych” (τὰ ἀστεῖα καὶ τὰ εὐδοκιμοῦντα), za zdecydowanie „najbardziej zachwycające” (ἤδιστα) uznaje Arystoteles w *Retoryce* (1410b6–12) te wyrażenia, które „tworzą nam wiedzę” (ποιεῖ ἡμῖν μάθησιν). Wyrażeniem spełniającym powyższy warunek „najlepiej” (μάλιστα)

jest wedle Arystotelesa (1410b13) metafora. Wywód swój ilustruje Stagiryta przykładem zaczerpniętym z Homera: gdy poeta w *Odysei* (XIV 214) używa określenia „badył” (καλάμη) w odniesieniu do „starości” (γηρας), to wedle Arystotelesa (1410b14–15) „tworzy on wiedzę i poznanie dzięki [wspólnemu] rodzajowi, jako że obie [rzeczy] obumarły” (ἐποίησεν μάθησιν καὶ γνῶσιν διὰ τοῦ γένους· ἄμφω γὰρ ἀπηνθηκότα). Powyższa wypowiedź Arystotelesa ma kapitalne znaczenie dla moich rozważań, ponieważ pokazuje ona ponad wszelką wątpliwość, że Stagiryta skłonny był traktować metaforę jako problem nie tylko stylistyczny, ale także (a nawet przede wszystkim) poznawczy. Filozof mówi tutaj wprost, iż metaforyczne przyrównanie procesu starzenia się do więdnienia umożliwi nam lepsze *zrozumienie* tego, czym jest starość. Stworzenie analogii między obumarłą gałęzią i zwiotczalym ciałem wzbogaca bowiem nasze poznanie i poszerzą naszą wiedzę. W ten sposób metafora pełnić może funkcję, którą współcześnie określilibyśmy mianem „eksplanacyjnej” (tj. wyjaśniającej, czym jest starość).

W kontekście interesującej mnie tu poznawczej funkcji metafory konieczne trzeba jednak podkreślić, że funkcję takową przypisuje Arystoteles również zagadce. Jednoznacznie świadczy o tym nie tylko omówione wyżej ujęcie metafory jako rozbudowanej zagadki, lecz także dalsza analiza wyrażań wybornych. Nie wchodząc w szczegóły, ograniczę się do dwóch wypowiedzi Stagiryty. Podkreślając rolę metafor w generowaniu wyrażań wybornych, Arystoteles zwraca najpierw (1412a19–22) uwagę na ich wiedzotwórczy charakter:

Większość wyrażań wybornych powstaje za sprawą metafory i dzięki dodatkowemu oszukaniu [słuchającego]; staje się [dlań] bowiem bardziej jasnym coś, o czym [teraz] zdobył wiedzę niezgodną z tym, co [wcześniejszej] miało się [dlań] odwrotnie, a dusza [jego] zdaje się [teraz] mówić: „jakież to prawdziwe, a więc myliłem się” (ἔστιν δὲ καὶ τὰ ἀστεῖα τὰ πλείστα διὰ μεταφορᾶς καὶ ἐκ τοῦ προσεξαπατᾶν· μᾶλλον γὰρ γίνεται δῆλον ὅ τι ἔμαθε παρὰ τὸ ἐναντίως ἔχειν, καὶ ἔοικεν λέγειν ἢ ψυχῇ “ὡς ἀληθῶς, ἐγὼ δὲ ἤμαρτον”).

Po odnotowaniu wiedzotwórczego charakteru metaforycznych wyrażań wybornych analogiczną funkcję przypisuje następnie (1412a24–26) Stagiryta zagadkom:

Także dobrze ułożone zagadki z tego samego powodu zachwycają: dają bowiem wiedzę i są metaforami (καὶ τὰ εὖ ἠνιγμένα διὰ τὸ αὐτὸ ἡδέα (μάθησις γάρ ἐστι καὶ μεταφορά)).

W świetle wszystkiego, co powiedziane zostało dotychczas o zasadniczym podobieństwie metafory i zagadki, za błędną uznać muszę interpretację proponowaną przez Strucka (a także wielu innych autorów)³⁴⁹. Arystoteles nie traktuje metafory jako absolutnego przeciwieństwa zagadki, skoro w ujęciu filozofa tak metafora, jak i zagadka może mieć charakter wiedzytwórczy. Powyższe wypowiedzi Stagiryty pokazują, że Arystoteles zalicza zarówno metaforę, jak i zagadkę do wyrażeń wybornych właśnie z tego względu, iż poszerzają one nasze poznanie. Szczególnie podkreślić w tym miejscu należy fakt, iż w kontekście poznawczej wartości metafory i zagadki Stagiryta mówi wręcz (1412a25), że zagadki i metafory „zachwycają z tego samego powodu” (διὰ τὸ αὐτὸ ἠδέα). Nie ma zatem w moim przekonaniu żadnych podstaw do uznania Arystotelesa za nieprzejednanego wroga tradycji alegorycznej, który język enigmatyczny odrzucałby *in toto*.

Na zakończenie rozważań warto jeszcze zwrócić uwagę na okoliczność, iż Arystoteles żadną miarą nie domaga się całkowitego oczyszczenia języka poetyckiego ze *wszelkich* niejasności i wieloznaczności. Wręcz przeciwnie, w *Retoryce* Stagiryta dobitnie podkreśla fakt, że dwuznaczności, paradoksy i gry słowne sprawiają odbiorcy taką samą przyjemność, jaką sprawiają zagadki i metafory. W przypadku wszystkich tych wyrażeń wybornych działa bowiem ten sam mechanizm, który zaobserwować można w przypadku metafory i zagadki: jedno pojęcie zostaje opisane i wyjaśnione za pomocą innego, a zrozumienie jednej rzeczy poprzez jej wyborne zestawienie z drugą wzbudza w nas zachwyty. Przyjrzyjmy się pokrótce wypowiedziom Arystotelesa.

Za „wyborne” (τὰ ἀστεῖα) uznaje filozof (1412b4–25) takie bazujące na „dwuznaczności” (ὁμωυμία) wypowiedzi jak na przykład stwierdzenie, iż „władza” (ἀρχή) może być „początkiem” (ἀρχή) zguby³⁵⁰, uznanie człowieka o imieniu Anaschetos (Ἀνάσχετος) za osobę „nie do zniesienia” (οὐκ ἀνασχετός), czy wreszcie podkreślenie, że bycie „gościem/cudzoziemcem” (ξένος) nie jest jeszcze równoznaczne z byciem „obcym” (ξένος). O ile istotą wypowiedzi tego typu jest wedle

³⁴⁹ Również Blönnigen (1992:19) nie ma oczywiście racji, gdy wyrokuje, iż brak wyraźnego odróżnienia pojęć *alegorii* i *metafory* u Arystotelesa ma swoje uzasadnienie w tym, że Stagiryta „einzig mit Blick auf den Redeschmuck das Moment der Übertragung berücksichtigt”. Powyższe przykłady pokazują však jednoznacznie, że wedle filozofa metafora służy nie tylko upiększaniu naszej mowy, ale także *wyjaśnianiu* pewnych pojęć. O ile zaś Arystoteles przypisuje metaforze wartość poznawczą (a nie tylko artystyczną czy retoryczną), o tyle to dopiero tradycja późniejsza (określana w niniejszej pracy mianem „retoryczno-gramatycznej”) uczyni z metafory problem wyłącznie stylistyczny. Porównaj na przykład Innes (2003:14–15) i Zeidler (2011:327–328). Kwestię tę omawiam w ostatniej części niniejszego rozdziału (porównaj niżej 5.6).

³⁵⁰ Dwuznaczność tę wykorzystywał także autor papirusu z Derveni (XV 7–8), gdy objęcie „władzy” (ἀρχή) przez Kronosa odczytywał jako „początek” (ἀρχή) nowego etapu formowania się świata. Porównaj wyżej rozdziały 3.5.4 i 3.5.5.

Arystoteles (1412b10) to, iż tak naprawdę mówi się w nich „coś innego” (ἄλλως), o tyle filozof pozytywnie waloryzuje takie wykorzystanie dwuznaczności. Nie wchodząc w dalsze szczegóły, odnotujmy, że również „paradoks” (παράδοξος) i „gry słów” (τὰ παρὰ γράμμα σκώμματα) sprawiają wedle Arystotelesa (1412a26–1412b1) analogiczną przyjemność: w obu przypadkach autor „mówi bowiem coś innego” (ἄλλο γὰρ λέγει), a uchwycenie prawdziwego sensu owej wypowiedzi ponownie „zachwyca” (ἠδύ).

Wszystkie przytoczone wyżej wypowiedzi Arystotelesa ukazują (w moim przekonaniu) jednoznacznie sympatię, jaką Stagiryta darzy język enigmatyczny. W celu potwierdzenia słuszności tej oceny chciałbym w tym miejscu ponownie przywołać zaproponowaną przez Heraklita Alegoretę (5, 2) definicję alegorii, zgodnie z którą alegoria to „trop głoszący coś jednego, lecz oznaczający coś innego od tego, co mówi” (porównaj wyżej rozdział 1.4.1). Arystotelesowskie wyrażenia wyborne łączy z definicją Alegorety podobieństwo strukturalne i funkcjonalne: we wszystkich tych przypadkach istnieje pewna dwuznaczność między znaczeniem jawnym a ukrytym, umożliwiającą opis, który dostarcza słuchającym estetycznej przyjemności. Aby zrozumieć metaforę, zagadkę, dwuznaczność, paradoks, grę słowną czy wreszcie alegorię, należy uchwycić związek między dwoma warstwami znaczenia, ponieważ w przypadku wszystkich tych wyrażen mówiąc o jednej rzeczy (sens jawny), odsyłamy jednocześnie do innej rzeczy (sens ukryty).

Przychylnie nastawienie Stagiryty do języka enigmatycznego dochodzi także do głosu w proponowanej przez filozofa koncepcji metafory. Arystoteles wyraźnie podkreśla wszak, iż „metafory tworzyć trzeba z rzeczy pokrewnych ale niezupełnie oczywistych” (δεῖ δὲ μεταφέρειν [...] ἀπὸ οἰκείων καὶ μὴ φανερῶν), ponieważ „dostrzeganie podobieństwa między rzeczami nawet bardzo odległymi świadczy o bystrości umysłu” (τὸ ὁμοίον καὶ ἐν πολὺ διέχουσι θεωρεῖν εὐστόχου)³⁵¹. Wypowiedź ta pokazuje, że Arystoteles w pełni docenia nie tylko kreatywność poety, lecz także jego zdolność do wykorzystania analogii mniej lub bardziej enigmatycznych. Takie twórcze zagospodarowanie wieloznaczności i niejasności uczyni wypowiedź poety wyborną, a jego poezję – piękną.

Podsumujmy dotychczasowe ustalenia. Celem Arystotelesa jest pokazanie, że dobry poeta (a także mówca) powinien wystrzegać się z jednej strony pospolitości, a z drugiej enigmatyczności. Chociaż Stagiryta nakazuje zachowania złotego

³⁵¹ Arist. *Rhet.* 1412a11–13. Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Henryka Podbielskiego. Paralelnym świadectwem jest *Poetyka* (1459a7–8), gdzie filozof wydaje zbliżony osąd: „Tworzenie dobrych metafor jest bowiem [równoznaczne z] dostrzeganiem podobieństwa [w rzeczach niepodobnych]” (τὸ γὰρ εὖ μεταφέρειν τὸ ὁμοίον θεωρεῖν ἐστίν). Nieznacznie zmodyfikowane tłumaczenie Henryka Podbielskiego.

środką między tymi dwiema skrajnościami, to jednak filozof nie domaga się bynajmniej całkowitego usunięcia *wszelkiej* niejasności i wieloznaczności z języka poety (tudzież mówcy). Przede wszystkim Arystoteles nie traktuje metafory jako absolutnego przeciwieństwa zagadki, ponieważ wedle filozofa tak metafora, jak i zagadka może posiadać charakter wiedzotwórczy. Stagiryta przypisuje zagadce i metaforze tę samą funkcję poznawczą: i jedna, i druga umożliwia nazywanie rzeczy dotychczas nienazwanych, poszerzając w ten sposób nasze poznanie. W konsekwencji Arystoteles uznaje metaforę za rozbudowaną zagadkę raczej, aniżeli jej diametralne przeciwieństwo.

Przytoczone wyżej wypowiedzi Stagiryty unaoczniają wagę, jaką filozof przywiązuje do estetycznej i poznawczej wartości języka enigmatycznego. Nie należy więc sprowadzać bogactwa analiz *Poetyki* i *Retoryki* do jakiegoś pozytywistycznego postulatu oczyszczenia języka poetyckiego ze wszelkich niejasności i wieloznaczności. Wręcz przeciwnie, Stagiryta wielokrotnie podkreśla fakt, iż dwuznaczności, paradoksy i gry słowne sprawić mogą odbiorcy taką samą przyjemność, jaką sprawiają zagadki i metafory. W przypadku wszystkich tych wyrażenń wybornych dostrzega bowiem Arystoteles działanie tego samego mechanizmu, który przypisuje metaforze i zagadce: jedno pojęcie zostaje opisane i wyjaśnione za pomocą innego, a takie „wyborne” uchwycenie jednej rzeczy poprzez jej zestawienie jakąś inną i nieoczywistą posiada walor tak estetyczny, jak i poznawczy.

W świetle wszystkiego, co powiedziane zostało dotychczas, zdecydowanie odrzucić należy zatem mylny sąd, jakoby Stagiryta całkowicie zwalczał język enigmatyczny. Powyższe nie oznacza jednak, że Arystoteles pozytywnie waloryzuje *każdą* dwuznaczność. Jak zaznaczyłem bowiem wyżej, ideał jasnego języka poety (i mówcy) jest czymś zupełnie innym od ideału jasnego języka dialektyka. Niniejszym musimy zatem przyjrzeć się roli, jaką wieloznaczność odgrywa w dyskusjach dialektycznych.

5.2. Wieloznaczność w dialektyce

Diogenes Laertios przekazuje (V 26), że Arystoteles napisał liczący sześć ksiąg traktat zatytułowany *Aporie homeryckie* (Ἀπορημάτων Ὅμηρικῶν). Występujące w tytule słowo *apōrēma* oznacza „kwestię sporną”, „trudne zagadnienie” czy po prostu „zarzut” (wystosowany na przykład pod adresem poety). Z perspektywy moich rozważań szczególnie istotna jest okoliczność, iż Arystoteles za jedną z takowych aporii skłonny był uważać wieloznaczność wyrazów. Choć wspomniane dzieło nie zachowało się niestety do naszych czasów, to jednak pewnego wglądu

w apologetyczną działalność Arystotelesa dostarcza nam dwudziesty piąty rozdział *Poetyki*. Stagiryta obiecuje tam (1460b6) omówić różne „problemy” (προβλήματα) tego, co współcześnie nazywamy „krytyką literacką”, oraz podać możliwe sposoby ich „wyjaśnienia” tudzież „rozwiązania” (λύσεις). Najważniejsze jest przy tym to, iż Arystoteles pokazuje, że przynajmniej niektóre z owych problemów rozwiązać można poprzez wskazanie na wieloznaczność danego wyrazu.

Przystępując do rozpatrzenia tego samego wersu *Iliady*, z którym zmagał się już Metrodor³⁵², Arystoteles wyjaśnia (1461a25–26), że zarzuty wystosowywane pod adresem Homera mają tutaj swoje źródło w tym, iż użyte przez poetę słowo πλείω³⁵³ jest „dwuznaczne” (ἀμφίβολόν). W celu odparcia tego typu zarzutów zaleca Arystoteles następnie (1461a31–35) rozpatrzenie, „w jak wielu znaczeniach” (ποσάχως) dane wyrażenie może być użyte. Wypowiedź ta unaocznia, iż Arystoteles doskonale zdaje sobie sprawę z faktu, że wieloznaczność może być źródłem licznych problemów i nieporozumień. Stagiryta postuluje tym samym konieczność uwzględnienia *kontekstu* generującego odnośne wieloznaczności, a fundamentalne znaczenie tego postulatu widoczne jest nie tylko w *Poetyce*. W *Retoryce* (1375b11–13) pokazuje filozof na przykład, jak postępować w sytuacji, gdy „dwuznaczny” (ἀμφίβολου) jest dany przepis prawny. W *Analitykach wtórych* (77a5–9) podkreśla Arystoteles z kolei, że „dwuznaczny” – czy też dosłownie: „homonimiczny” (ὁμώνυμος) – nie może być żaden termin w dowodzie³⁵⁴. Powyższe wypowiedzi wskazują zatem na obszary aktywności hermeneutycznej, w których wieloznaczność waloryzuje Arystoteles zdecydowanie negatywnie.

Chcąc zrozumieć złożony wpływ, jaki filozofia Arystotelesa wywarła na dalszy rozwój tradycji określanej w niniejszej pracy mianem „hermeneutycznej”, musimy mieć przed oczyma fakt, iż obok omówionej wyżej pozytywnej oceny dwuznaczności Stagiryta dostrzega także liczne problemy związane z wieloznacznością wyrazów. Przy rekonstruowaniu złożonego stosunku Arystotelesa do zjawiska dwuznaczności należy więc pamiętać o tym, że w oczach Stagiryty wieloznaczność może z jednej strony wzbogacać opis poety tudzież mówcy, a z drugiej – może

352 Porównaj wyżej przypis 22.

353 Hom. *Il.* X 252. Formą występującą u Homera jest πλείων.

354 Krytykę „dwuznaczności” tudzież „homonimii” (ὁμώνυμια) przedstawia Arystoteles w *Analitykach wtórych* jeszcze dwukrotnie (85b9–16 i 97b29–37). W toku moich dalszych rozważań pokuszę się o odróżnienie wieloznaczności (współcześnie określanej mianem „polisemii”) od homonimii. Na razie jednak zgodnie z duchem filozofii Stagiryty (a także całej tradycji antycznej) w pełni zamiennie posługiwać się będą pojęciami *dwuznaczności*, *wieloznaczności* i *homonimii*.

ona w istotny sposób utrudniać porozumienie między oboma stronami dyskusji dialektycznej. W związku z powyższym nie będzie przesadą stwierdzenie, iż filozofię Stagiryty potraktować można jako imponującą próbę swoistego rodzaju „okiełznania” problemu wieloznaczności, która w dyskusjach dialektycznych jest z jednej strony poważnym wyzwaniem, a z drugiej – niezwykle użytecznym narzędziem dociekań³⁵⁵.

W swojej rozprawie poświęconej *Sofistycznym odparciom* koncentruje się Arystoteles na wieloznaczności rozumianej jako szczególny problem filozoficzny. Stagiryta zwraca tutaj uwagę na fakt, że szereg sporów filozoficznych ma swoje źródło właśnie w takiej czy innej dwuznaczności (homonimii). Z jednej strony Arystoteles wytyka (182b13–17) oczywistą naiwność takim „bazującym na homonimii” (παρὰ τὴν ὁμωνυμίαν) paralogizmom jak „znosił mąż ze schodów *diphron*³⁵⁶”, podkreślając zarazem, że z tego typu błędami rozprawić się może bez mała każdy. Z drugiej jednak strony Arystoteles konstatuje (182b22), iż problem wieloznaczności pojęć uszedł uwadze nawet „najbardziej doświadczonych” (ἐμπειροτάτους) myślicieli. Stagiryta wskazuje tu na okoliczność (182b22–27), że spory toczone wokół argumentu Zenona i Parmenidesa tylko nieliczni próbują rozstrzygnąć „poprzez uznanie [wyrazów] ‘Jedno’ i ‘Byt’ za wieloznaczne” (διὰ τὸ πολλαχῶς φάναι τὸ ἐν λέγεσθαι καὶ τὸ ὄν).

Wedle przytoczonego świadectwa początków zmagania z problemem wieloznaczności pojęć poszukiwać należy w tradycji przedsokratejskiej. W rozdziale poświęconym alegorezie przedplatońskiej widzieliśmy, że odwoływanie się do wieloznaczności wyrazów faktycznie było w owym okresie jedną z podstawowych strategii rozwiązywania wszelkiego rodzaju zagadek (porównaj zwłaszcza rozdziały 3.5.5, 3.5.6, 3.6 i 3.9.1). Warto jednak w tym miejscu podkreślić fakt, iż Arystotelesowskie rozważania nad fenomenem wieloznaczności są w pierwszym rzędzie reakcją na *s sofistyczne* wykorzystanie wieloznaczności jako narzędzia argumentacji. Dowodów na bezpośrednią polemikę z sofistami dostarcza tutaj nie tylko sam tytuł rozprawy Arystotelesa. W interesującym nas tutaj tekście napotyamy bowiem bezpośrednie nawiązanie do sofistycznych wywodów Prodikosa. Jako przykład

³⁵⁵ W mojej interpretacji Arystotelesowskiej koncepcji wieloznaczności wielokrotnie korzystam z inspirujących ustaleń Atherton (1993). Choć praca ta w pierwszym rzędzie poświęcona jest *stoickiemu* ujęciu wieloznaczności, to jednak zawiera ona także szereg cennych obserwacji dotyczących *Arystotelesowskiego* podejścia do interesującego mnie tutaj problemu. Atherton (1993:108) trafnie rozpoznaje bowiem okoliczność, iż „Aristotle’s interests in ambiguity can be located in two traditions, to so some extent at least centred on the Academy: of using homonymy and ambiguity as general philosophical tools, and of abusing them for their usefulness to sophists”.

³⁵⁶ Słowo δίφρος jest dwuznaczne, ponieważ oznacza zarówno „stolek”, „krzesło”, jak i „wóz”, „rydwan”.

wypowiedzi „bazującej na homonimii” (παρὰ [...] τὴν ὁμωνυμίαν) podaje Stagiryta (165b30–31) stwierdzenie, iż „uczą się ci, co wiedzą” (μανθάνουσιν οἱ ἐπιστάμενοι). O sofistycznym charakterze owej wypowiedzi przesądza wedle Arystotelesa fakt (165b32–34), że słowo *manthanein* (μανθάνειν) jest „dwuznaczne” (ὁμώνυμον), ponieważ znaczy ono zarówno „[już] rozumieć, korzystając z wiedzy” (ξυγιέναι χρώμενον τῇ ἐπιστήμῃ), jak i „[dopiero] zdobywać wiedzę” (λαμβάνειν ἐπιστήμην). Dzięki Platońskiemu *Eutydemowi* (277e3–278a7) możemy z dużą dozą prawdopodobieństwa stwierdzić, że Arystoteles czyni tutaj bezpośrednią aluzję do Prodikosa (por. Atherton 1993:109; zob. też Untersteiner 1980:260–261).

O ile Arystoteles rozpatruje problem wieloznaczności w reakcji na *sofistyczne* wykorzystanie homonimii jako narzędzia argumentacji, o tyle wyraźnie widzimy, że zgłaszany w *Poetyce* i *Retoryce* postulat jasnego języka poety (tudzież mówcy) nie powinien być pochopnie utożsamiany z ideałem jasnego języka dialektyka. Jak zobaczyliśmy bowiem w podrozdziale poprzednim, odpowiednio przez poetę skomponowana wieloznaczność spotyka się z aprobatą Arystotelesa: takie wyrażenia wyborne jak metafora, zagadka, dwuznaczność, paradoks czy gra słowna mogą nie tylko dostarczać odbiorcom specyficznej przyjemności, lecz także mogą one poszerzać ich poznanie. W konsekwencji Stagiryta skłonny jest pozytywnie waloryzować wieloznaczność w poezji: tutaj wszelkie dwuznaczności i niejasności mogą bowiem posiadać określoną wartość poznawczą i estetyczną. Natomiast w dyskusji dialektycznej wieloznaczność jest o tyle szkodliwa, iż generuje ona nierozwiązywalne spory filozoficzne i jałowe dysputy sofistyczne. W związku z powyższym Arystoteles zwalcza oczywiście strategię argumentowania polegającą na przebiegłym wykorzystaniu wieloznaczności terminów.

Z perspektywy obranej przez Stagirytę argumentacja wykorzystująca wieloznaczność jest nie tyle dowodzeniem, ile raczej zwodzeniem rozmówcy. Stosownie do tego Arystoteles w *Topikach* (108a33–37) wyklucza ją z ram dialektyki i podkreśla, że można się do niej uciekać jedynie wówczas, gdy rozmówca nie może prowadzić dyskusji w żaden inny sposób. Właśnie w tym kontekście należy umieszczać przedstawioną w *Topikach* krytykę języka niejasnego. Otóż występując przeciwko „używaniu niejasnego wyrażenia” (τὸ ἀσαφεῖ τῇ ἐρμηνείᾳ κεχρηῆσθαι), Arystoteles dobitnie podkreśla tutaj (139b12–15), że przy opracowywaniu definicji należy „używać wyrażenia możliwie najjaśniejszego” (ὡς ἐνδέχεται σαφεστάτῃ τῇ ἐρμηνείᾳ κεχρηῆσθαι), ponieważ tylko wtedy definicja może służyć poznaniu czegokolwiek. Myśl Stagiryty nie wydaje się wymagać specjalnego komentarza: niejasna lub wieloznaczna definicja nie spełnia swej podstawowej funkcji, jaką jest sprecyzowanie treści danego terminu i tym samym ustalenie warunków jego poprawnego stosowania.

W obrębie błędu niejasnego wyrażania się dokonuje Arystoteles szeregu dalszych rozróżnień. Z racji koniecznych ograniczeń nie mogę w tym miejscu omawiać *wszystkich* analizowanych przez Stagirytę przypadków, dlatego poprzestanę na przedstawieniu jedynie tych, które pozostają w bezpośrednim związku z moim przedmiotem rozważań. W kontekście interesującej mnie tutaj problematyki szczególnie ważny jest „topos niejasności” (τόπος τοῦ ἀσαφῶς), z którym wedle Arystotelesa (139b19–20) mamy do czynienia wówczas, „gdy termin [proponowanej definicji] jest z czymś homonimiczny” (εἰ ὁμώνυμόν ἐστὶ τιμὶ τὸ εἰρημένον). Błąd homonimicznej definicji ilustruje Stagiryta (139b20) ujęciem „powstawania” (γένεσις) jako *agōgē*³⁵⁷ do/ku „substancji” (οὐσία). Filozof wyjaśnia (139b22–23), że definicja taka nie spełnia oczywiście swojego zadania, ponieważ jest „niejasne” (ἄδηλον), o które znaczenie chodzi, gdy definiens może być użyty „w wielu znaczeniach” (πλεοναχῶς). Myśl Arystotelesa ponownie nie wydaje się wymagać specjalnego komentarza. Definicja bazująca na wieloznacznym terminie o tyle uniemożliwia porozumienie, iż stwarza ona niebezpieczeństwo dyskusji nie na temat. Jedna strona sporu używa wówczas danego terminu w jednym znaczeniu, podczas gdy druga – w drugim. Dyskusja taka trwać może oczywiście w nieskończoność, a „zwycięzcą” zostaje nie ten, kto potrafi dowieść prawdy, ale ten, kto lepiej potrafi wykorzystać wchodzącą w grę wieloznaczność terminu.

Na tych samych przesłankach opiera się wreszcie przedstawiona w *Topikach* krytyka definicji zawierających metafory. Przykładowo zdefiniowanie „ziemi” (γῆ) jako „karmicielki” (τιθήνη) uznaje Stagiryta za błąd (139b33–35), „ponieważ każde wyrażenie metaforyczne jest niejasne” (πᾶν γὰρ ἀσαφὲς τὸ κατὰ μεταφορὰν λεγόμενον). Wypowiedź ta nie kłóci się wcale ze sformułowanym w *Retoryce* postulatem wiedzotwórczego charakteru metaforycznych wyrażen wyborczych (porównaj podrozdział poprzedni). W *Topikach* występuje bowiem Arystoteles przeciwko stosowaniu wyrażen metaforycznych w dyskusjach dialektycznych. Stagiryta wyjaśnia tedy (139b35–36), że wieloznaczność wyrażen metaforycznych niesie ze sobą niebezpieczeństwo „fałszywych oskarżeń” (συκοφαντεῖν), w wyniku których określenie metaforyczne zostanie zaatakowane, „jak gdyby użyte zostało dosłowne” (ὡς κυρίως εἰρηκότα).

By w pełni zilustrować głębię tej intuicji, przywołam w tym miejscu (pobieżnie tylko) dyskusję toczoną we współczesnym językoznawstwie. Otóż jednym z największych problemów współczesnej lingwistyki jest wypracowanie

³⁵⁷ Słowo ἀγωγή posiada (między innymi) takie znaczenia jak „(do/prze/przy)prowadzenie”, „kierowanie”, „do/przechodzenie”, „przejście”, „dojście”, itd.

kryteriów umożliwiających jednoznaczne odróżnienie przenośnych i dosłownych użyc poszczególnych wyrażen językowych. O niebagatelności tego problemu świadczy szereg spektakularnych i wielokrotnie omawianych przypadków. Przykładowo gdy prezydent George Bush ogłosił konieczność wytoczenia (metaforycznie przezeń rozumianej) *kruczaty* przeciwko terroryzmowi, to deklaracja ta została odebrana przez świat muzułmański *dosłownie* jako zapowiedź zorganizowania przez Amerykę wyprawy krzyżowej przeciwko Arabom (por. Charteris-Black 2004:36). Na gruncie kultury arabskiej analogiczne problemy powstają z kolei przy próbach zatarcia różnic między metaforycznym i dosłownym rozumieniem osławionego pojęcia *dżihadu* (por. Goatly 2007:78). Przykładów można by oczywiście podać znacznie więcej. Tutaj wystarczy jednak odnotować fakt, iż Arystoteles zakazuje stosowania metafor w definicjach, ponieważ obawia się on sytuacji, w której jedna strona sporu używać będzie danego terminu w sensie przenośnym, podczas gdy druga – w sensie dosłownym. Właśnie dlatego w *Analitikach wtórych* (97b38–39) Arystoteles przestrzega, że niefrasobliwe definiowanie rzeczy za pomocą metafor niesie ze sobą niebezpieczeństwo metaforycznych dyskusji dialektycznych³⁵⁸.

Spróbujmy zrekapitulować dotychczasowe ustalenia. W rozdziale poprzednim widzieliśmy, że Stagiryta aprobuje stosowanie przenośni w poezji, ponieważ wieloznaczność metafor sprawia, iż te poszerzają nasze poznanie, dostarczając tym samym estetycznej przyjemności. Natomiast w dialektyce metafory (podobnie jak omówione wyżej terminy wieloznaczne) utrudniają (a czasem wręcz uniemożliwiają) porozumienie. Tak więc w definicji nie może pojawić się żadne z rekomendowanych przez *Poetykę* wyrażen wybornych: niezależnie od tego, czy w grę wchodzi metafora, zagadka, dwuznaczność, paradoks, czy gra słowna, żadne z tych wyrażen nie może „upiększać” definicji, o ile ta ma służyć swoim celom³⁵⁹. W *Analitikach wtórych* dokonuje Arystoteles wyśmienitego podsumowania wszystkiego, co zostało dotąd powiedziane. Filozof zastrzega tedy (97b32), że warunkiem skonstruowania poprawnej definicji jest jej „jasność” (τὸ σαφέες), następnie dobitnie podkreślona zostaje okoliczność (97b36–37), iż przy opracowywaniu definicji szczególnie wystrzegać się należy „dwuznaczności” (ὁμωνυμία), a na zakończenie zwraca Stagiryta uwagę (97b37–39),

³⁵⁸ Wymownego przykładu dostarcza tu Arystotelesowska krytyka Platona, któremu Stagiryta zarzuca w *Metafizyce* (991a21–22), iż próba wyjaśnienia świata poprzez odwołanie się do idei „jest [jedynie] popadaniem w pustosławie i wypowiedaniem poetyckich metafor” (κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορᾶς λέγειν ποιητικὰς).

³⁵⁹ Oczywiście z perspektywy współczesnego językoznawstwa metafory mogą, a nawet muszą, pojawiać się w definicjach, ponieważ umożliwiają one w ten sposób zrozumienie kwestii bardziej złożonych i abstrakcyjnych. Porównaj na przykład Domaradzki (2011i, 2012c i 2013).

że „metaforami” (μεταφοραῖς) posługiwać się w definicjach nie należy, ponieważ wówczas – jak odnotowaliśmy – metaforyczna stanie się cała dyskusja.

Oczywistym wnioskiem płynącym z powyższych rozważań musi być zatem jednoznaczne odróżnienie postulatu jasnego języka poety i jasnego języka dialektyka. Zadaniem tego drugiego jest wszak dotarcie do prawdy poprzez skonstruowanie poprawnej definicji i uniknięcie jałowych sporów sofistycznych. Właśnie dlatego w dialektyce wszelka enigmatyczność zostaje zdecydowanie potępiona, podczas gdy w poezji pewien stopień enigmatyczności zapewnia pożądany efekt artystyczny.

5.3. Wieloznaczność jako narzędzie dociekań

W poprzednich rozdziałach widzieliśmy, że Arystoteles skłonny jest walo-ryzować wieloznaczność już to pozytywnie (5.5.1), już to negatywnie (5.5.2). Na zakończenie moich rozważań chciałbym zwrócić uwagę na fakt, iż Stagiryta doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że w językach naturalnych wieloznaczność jest nieunikniona. Właśnie dlatego w filozoficznym systemie Arystotelesa wieloznaczność jest z jednej strony problemem, a z drugiej – narzędziem umożliwiającym jego rozwiązanie. W rozprawie poświęconej *Sofistycznym odparciom* (165a10–13) wyjawia Arystoteles następujący sąd:

Ograniczone są bowiem nazwy i ilość zdań, podczas gdy rzeczy są co do liczby nieograniczone. Konieczne jest tedy, aby to samo zdanie i [ta sama] nazwa ozna-czały więcej niż jedną [rzecz] (τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα πεπερανται καὶ τὸ τῶν λόγων πλῆθος, τὰ δὲ πράγματα τὸν ἀριθμὸν ἄπειρά ἐστιν. ἀναγκαῖον οὖν πλείω τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τοῦνομα τὸ ἐν σημαίνειν).

Stagiryta pozostaje zatem w pełni świadom tego, że jednym z warunków efektywnego opisywania świata jest nasza zdolność do stosowania tych samych wyrazów w odniesieniu do coraz to nowych rzeczy. Ponieważ ilość nazw i (typów) zdań nie może wzrastać w nieskończoność z powodów tak oczywistych jak chociażby ograniczenia ludzkiej pamięci, w każdym języku wyrazy już istniejące zwiększają swoją ilość znaczeń. Owa rosnąca ilość znaczeń sprawia, że poszczególne słowa stają się oczywiście wieloznaczne. Zjawisko to nie stanowi jednak dla naszej pamięci jakiegoś szczególnego problemu tak długo, jak długo owe znaczenia są ze sobą powiązane w systematyczny sposób (na przykład za sprawą metafory).

W celu lepszego zilustrowania koncepcji Arystotelesa chciałbym w tym miejscu przywołać narzędzia współczesnego językoznawstwa. Rozważania moje

muszę jednak rozpocząć od przypomnienia, że w niniejszej pracy staram się oczywiście wystrzegać przypisywania *nowożytnych* pojęć i rozróżnień kulturze *starożytnej*. Gdy teraz podejmę jednak próbę odczytania poglądów Arystotelesa przez pryzmat *współczesnego* rozróżnienia między polisemią a homonią, to cel mój będzie dwojaki. Z jednej strony spróbuję oczywiście wykorzystać owe pojęcia do jak najrzetelniejszego przedstawienia walorów koncepcji Stagiryty (powstrzymując się zarazem od bezpośredniego imputowania filozofowi nowożytnych pojęć i rozróżnień). Wszelako z drugiej strony będę się też starał wykazać, że interpretacje błędnie przypisujące Arystotelesowi całkowitą wrogość wobec języka enigmatycznego zapoznają szereg subtelnych rozróżnień, jakich dokonuje Stagiryta w swoich rozważaniach nad wieloznacznością.

Z wieloznacznością mamy oczywiście do czynienia wówczas, gdy dane słowo posiada więcej niż jedno znaczenie. We współczesnym językoznawstwie tak rozumianą wieloznaczność dzieli się dalej na polisemię i homonimie³⁶⁰. Z polisemią mamy do czynienia wtedy, gdy dane słowo posiada kilka znaczeń, a te są ze sobą w taki czy inny sposób powiązane (wieloznaczność ta jest wówczas uznawana za „umotywowaną”). Natomiast z homonią mamy do czynienia wtedy, gdy dane słowo posiada kilka znaczeń, wszelako te *nie* są ze sobą w żaden sposób powiązane (wieloznaczność jest wówczas uznawana za „przypadkową”). Różnicę między tymi rodzajami wieloznaczności zilustrować można za pomocą następujących wyrażen językowych³⁶¹.

Przykładem polisemii może być słowo *owoc*, oznaczające z jednej strony „część rośliny”, a z drugiej – „rezultat”, „wynik”, „skutek”. Z łatwością dostrzegamy wszak związek między obydwojoma znaczeniami tego słowa: jak roślina może rodzić swoje owoce, tak i ludzka działalność „rodzić” może określone „owoce”. Wieloznaczność słowa *owoc* jest rezultatem określonej metafory (działalność nie „rodzi” niczego dosłownie), a oba znaczenia owego słowa dają się wyprowadzić z jednego wspólnego źródłosłowu (znaczenie przenośne jest metaforycznym rozszerzeniem znaczenia dosłownego). Klasycznym przykładem homonimii jest natomiast słowo *bal*, oznaczające już to „zabawę taneczną”, już to „pień drzewa”. W przypadku wymienionych znaczeń słowa *bal* nie dostrzegamy naturalnie żadnego zwią-

³⁶⁰ Porównaj na przykład Lakoff, Johnson (1980:110, 211 i 1999:80, 82, 499), Lakoff (1987:316, 416–417), Sweetser (1990:1–3), Langacker (1991a:4, 1991b:55–56, 212 i 1999:125, 327–329), Aitchison (1994:60–61), Polański (1999b:447), Saloni (1999:239) i Tabakowska (2001:46–48).

³⁶¹ Przykłady polisemii i homonimii przytaczam za pracami Polańskiego (1999b), Saloniego (1999) i Tabakowskiej (2001). Porównaj przypis poprzedni.

ku, ponieważ jedna forma zapożyczona została z języka francuskiego, podczas gdy druga – z języka niemieckiego. O ile oba znaczenia mają tutaj całkowicie odmienne pochodzenie etymologiczne, o tyle homonimiczne mogą być także formy wyrazowe różnych leksemów: przykładowo słowo *bez* może być w języku polskim tak rzeczownikiem, jak i przymikiem.

Oczywiście starożytność nie znała *współczesnego* rozróżnienia między polisemią a homonimią. Jednakże Atherton (1993:106 przyp. 74) ma z całą pewnością rację, gdy podkreśla, że przeprowadzone w antyku rozgraniczenie między homonimią i metaforą może być uznane za swoistego rodzaju „protoplastę” (*ancestor*) współczesnego rozróżnienia między homonimią a polisemią. Interesujący mnie tutaj Arystoteles wyraźnie przeciwstawiał (*Top.* 140a6) sobie wyrażenia użyte „homonimicznie” (καθ’ ὁμωνυμίαν) i wyrażenia użyte „metaforycznie” (κατὰ μεταφοράν). Co więcej Stagiryta był również w pełni świadom tego, że metaforyczność jest podstawowym źródłem wieloznaczności wyrazów. W rozdziale poświęconym roli wieloznaczności w poezji odnotowałem fakt, iż wedle Arystotelesa (*Rhet.* 1410b14–15) metaforyczne przyrównanie starości do badyla jest wyborne, ponieważ „tworzy wiedzę i poznanie” (ἐποίησεν μάθησιν καὶ γνῶσιν). Zestawienie dwóch „związanych” rzeczy nie tylko umożliwia nam jednak wyborne zrozumienie tego, czym jest starość, lecz także czyni wyraz użyty przerośnię wieloznacznym: słowo *badyl* oznacza teraz zarówno „uschlą łodygę rośliny”, jak i „późny okres życia”. O ile takie metaforyczne porównanie jest oczywiście podstawowym mechanizmem znaczeniowtórczym³⁶², o tyle aspekt ten w kapitalny wręcz sposób uwzględnia Arystotelesowska definicja metafory.

Definicja ta została już omówiona w rozdziale pierwszym (porównaj wyżej 1.5), dlatego tutaj przypomnę jedynie, że w swym kanonicznym ujęciu metafory Stagiryta mówi (*Poet.* 1457b6–9) o przenoszeniu nazwy jednej rzeczy na inną „na podstawie analogii” (κατὰ τὸ ἀνάλογον), utożsamiając zarazem (*Rhet.* 1406b20–26, 1410b17–18, 1412b34–1413a16) metaforę z „porównaniem” (εἰκῶν) i podkreślając (*Top.* 140a8–10), że metafora czyni swoje znaczenie zrozumiałym „dzięki [określönemu] podobieństwu” (διὰ τὴν ὁμοιότητα). Jak podkreślałem w rozdziale pierwszym, w ujęciu Arystotelesa znaczenie przerośne opiera się zatem na analogii między znaczeniem dosłownym i przerośnym: mówiąc o jednej rzeczy (sens literalny), porównujemy ją z rzeczą inną (sens metaforyczny), a podobieństwo między nimi

³⁶² Porównaj przywołany wyżej przykład wieloznaczności słowa „owoc”. Znaczenie przerośne („rezultat”, „wynik”, „skutek”) jest oczywiście efektem znaczeniowtórczej pracy metafory: jak roślina rodzi bowiem swoje owoce, tak analogiczne „owoce” może „rodzić” w zasadzie każda działalność.

umożliwia nam zrozumienie owej metafory. Do omówionej wyżej *wiedzotwórczej* funkcji metafory możemy teraz dodać (związaną z nią) funkcję *znaczeniotwórczą*: stworzenie analogii między obumarłą gałęzią i zwiotczalym ciałem nie tylko wzbogaca nasze poznanie, lecz także czyni słowo *badyl* wieloznacznym.

Wszystko to nie oznacza oczywiście, iż Arystoteles zawsze w systematyczny sposób odróżniał od siebie poszczególne rodzaje wieloznaczności. Chciałbym jednak w tym miejscu przywołać wypowiedź, w której Stagiryta *zdecydowanie* przeciwstawia sobie wieloznaczność całkowicie *przypadkową* (współcześnie określaną mianem homonimii) i wieloznaczność w jakimś przynajmniej stopniu *umotywowaną* (współcześnie określaną mianem polisemii). Następnie spróbuję zaś wykazać, że wieloznaczność umotywowana (polisemia) stanowiła dla Arystotelesa podstawowe narzędzie identyfikowanie problemów filozoficznych.

W *Etyce nikomachejskiej* (1129a23–27) odnotowuje Arystoteles fakt, iż wyrazy *sprawiedliwość* i *niesprawiedliwość* są używane „w wielu znaczeniach” (πλεοναχῶς). W swych rozważaniach nad wieloznacznością owych słów Stagiryta przeprowadza przy tym fascynujące rozróżnienie między dwoma rodzajami wieloznaczności. Filozof stwierdza bowiem (1129a26–28), co następuje:

Wydaje się zaś, że „sprawiedliwość” i „niesprawiedliwość” są orzekane w wielu znaczeniach, lecz skutek pokrewieństwa [znaczeń], homonimia ich uchodzi [naszej] uwadze i nie jest tak oczywista, jak w przypadku [znaczeń] bardziej [od siebie] oddalonych (ἔοικε δὲ πλεοναχῶς λέγεσθαι ἢ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία, ἀλλὰ διὰ τὸ σύνεγγυς εἶναι τὴν ὁμωνυμίαν αὐτῶν λαμβάνει καὶ οὐχ ὥσπερ ἐπὶ τῶν πόρρω δῆλη μᾶλλον).

We fragmencie tym Arystoteles nie tylko wyraźnie odróżnia od siebie wieloznaczność mniej i bardziej oczywistą, lecz także sugeruje, że oczywiste pokrewieństwo znaczeń danego słowa utrudnia uświadomienie sobie jego wieloznaczności. Następnie Stagiryta zestawia ze sobą (1129a29–33) słowo *kleis* (κλείς), którym „homonimicznie” (ὁμωνύμως) nazywa się już to „kość obojczykową”, już to „klucz do zamykania drzwi” oraz słowo *adikos* (ἄδικος), które również „orzekane jest w wielu znaczeniach” (ποσαχῶς λέγεται), ponieważ oznacza ono człowieka 1) „łamiącego prawo” (παράνομος), 2) „zachłannego” (πλεονέκτης) i 3) „stronniczego” (ἄνισος).

Nie ulega wątpliwości fakt, iż wieloznaczność obu tych wyrazów nie jest dla nas równie ewidentna. Poszczególne znaczenia słowa *kleis* uświadomiamy sobie stosunkowo łatwo z uwagi na wyraźną różnicę, jaką dostrzegamy między „kością obojczykową” a „kluczem do zamykania drzwi”. Zgoła inaczej wygląda sprawa

w przypadku słowa *adikos*. Mianem człowieka „niesprawiedliwego” określimy wszak kogoś, kto 1) przekracza prawo i/lub 2) dba wyłącznie o swój interes i/lub 3) nie traktuje wszystkich równo. Polisemia tego słowa nie jest zatem dla nas tak oczywista, jak to miało miejsce w przypadku homonimicznego wyrazu *kleis*, ponieważ wszystkie znaczenia słowa *adikos* są ze sobą ściśle powiązane: łamanie prawa, egoizm i stronniczość uznać wszak można za zachowania (stosunkowo) zbliżone. Właśnie dlatego określenia „niesprawiedliwy” używamy w różnych (często wzajemnie powiązanych) kontekstach, nie zawsze zdając sobie sprawę z wieloznaczności tego wyrazu.

Przytoczona wyżej wypowiedź jednoznacznie pokazuje wagę, jaką Arystoteles przywiązywał do poszukiwania *systematycznych* związków między znaczeniami poszczególnych wyrazów. Dla moich rozważań szczególnie istotny jest fakt, że Stagiryta potrafi dobitnie zaakcentować nieprzypadkowy charakter rozpoznanej przez siebie wieloznaczności. Wymownego przykładu ponownie dostarcza tutaj *Etyka nikomachejska*, w której Arystoteles najpierw (1096a23–24) odnotowuje okoliczność, iż „‘dobro’ jest orzekane w tylu [różnych] znaczeniach, co ‘byt’” (τὰ γὰθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι), po czym następnie (1096b26–27) zaznacza, że poszczególne znaczenia tego słowa „nie wydają się przecież homonimiami przypadkowymi” (οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις)³⁶³.

Świadectwo to jasno pokazuje, że Arystoteles odróżniał od siebie wieloznaczność całkowicie przypadkową (współcześnie określaną mianem homonimii) oraz wieloznaczność w jakimś przynajmniej stopniu umotywowaną (współcześnie określaną mianem polisemii). Oczywiście trzeba tutaj wyraźnie podkreślić fakt, iż w przywołanym wyżej fragmencie *Etyki nikomachejskiej* filozof nie posługuje się określeniem „homonimia” w sensie, w jakim terminu tego używają współcześni językoznawcy. Jak zaznaczałem jednak wyżej, celem moim nie jest rzecz jasna imputowanie Arystotelesowi rozróżnień stosowanych w dzisiejszym językoznawstwie. Intencją moją jest raczej pokazanie, że genialna intuicja Stagiryty miała swoje znaczenie dla dalszego rozwoju tradycji określanej w niniejszej pracy mianem „hermeneutycznej”.

Interesującej mnie tutaj kwestii nie podejmuje Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*, lecz poprzestaje jedynie na stwierdzeniu (1096b30–31), iż tego typu rozważania należą do zgoła „innej filozofii” (ἄλλης [...] φιλοσοφίας). Ponieważ ową „inną filozofią” jest oczywiście „filozofia pierwsza” (ἡ πρώτη φιλοσοφία), koniecz-

³⁶³ Przekonanie, że „[wyraz] ‘dobro’ jest wieloznaczny” (ὁμωνυμὸν τὸ ἀγαθόν), artykułuje Arystoteles również w *Topikach* (107a11–12).

nie musimy w tym miejscu przywołać *Metafizykę*, w której problem wieloznaczności pojawia się wielokrotnie (o wadze, jaką Arystoteles przywiązywał do problemu wieloznaczności terminów filozoficznych, świadczy dobitnie słynna księga Δ). Chociaż problem wieloznaczności jest bez wątpienia jednym z głównych problemów *Metafizyki*, to jednak z racji koniecznych ograniczeń poprzestanę tutaj na przytoczeniu tylko jednej wypowiedzi Stagiryty. Przystępując do rozważań nad „Bytem jako takim” (τὸ ὄν ἢ ὄν), formułuje Arystoteles następujące spostrzeżenie:

„Byt” jest pojęciem wieloznacznym (λέγεται [...] πολλαχῶς), ale odnosi się zawsze do jednego (πρὸς ἓν), do jednej określonej natury (μίαν τινὰ φύσιν), i nie homonimicznie (οὐχ ὁμωνύμως), lecz podobnie jak wszystko, co jest zdrowe, odnosi się do zdrowia, jedno w tym znaczeniu, że je zachowuje, inne, że je tworzy, jeszcze inne, że jest symptomem zdrowia i w końcu, że jest zdolne do jego przyjęcia. To zaś, co jest lekarskie, odnosi się do sztuki lekarskiej, i jedna rzecz nazywa się lekarska, ponieważ posiada ją, inna, ponieważ jest jej w sposób naturalny właściwa, inna wreszcie ponieważ jest dziełem medycyny. Znajdziemy również i inne przykłady rzeczy użytych podobnie do tych. Tak również i „Byt” brany jest w różnych znaczeniach (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς), ale wszystkie odnoszą się do jednej zasady (πρὸς μίαν ἀρχήν); o pewnych rzeczach mówimy, że istnieją, ponieważ są substancjami, o innych, ponieważ są modyfikacjami substancji, o innych jeszcze, ponieważ zdążają do substancji albo, przeciwnie, ponieważ są zniszczeniem substancji, albo brakiem, albo jakościami substancji, albo ponieważ są przyczynami sprawczymi lub twórczymi substancji, albo rzeczy odnoszących się do substancji, albo, wreszcie, ponieważ są negacjami jednej z wymienionych jakości substancji, albo negacjami samej substancji³⁶⁴.

W tym przepięknym fragmencie *Metafizyki* wieloznaczność przedstawiona zostaje jako fundamentalny problem filozoficzny. Właśnie poprzez wydzielenie różnych znaczeń słowa „Byt” spodziewa się Arystoteles przewyciężyć ograniczenia filozofii przedsokratejskiej i Platońskiej. Widzimy zatem, że wieloznaczność pełni w systemie Arystotelesowskim funkcję podstawowego narzędzia identyfikowania problemów filozoficznych. Warto przy tym zwrócić uwagę na fakt, iż w przytoczonym fragmencie Stagiryty zdecydowanie przeciwstawia sobie pojęcie „predykatywnej wieloznaczności” (λέγεται πολλαχῶς) i „homonimii” (ὁμωνύμως).

³⁶⁴ Arist. *Metaph.* 1003a33–1003b10. Tłumaczenie Kazimierza Leśniaka. Wyraźnie widać tutaj, że u Arystotelesa wieloznaczność jest pochodną predykcji (orzekania) według schematów kategorii. W tej kwestii porównaj Wesoly (2003).

Zamierzeniem filozofa jest wszak pokazanie wzajemnych relacji i powiązań między poszczególnymi znaczeniami pojęcia „Bytu”. Właśnie dlatego wyraz „Byt” jest rozpatrywany „w różnych znaczeniach”, aczkolwiek wyraźnie zaznaczona przy tym zostaje okoliczność, iż jego poszczególne znaczenia odnoszą się zawsze do „jednego”, do „jednej określonej natury” i do „jednej zasady”. W świetle wszystkiego, co powiedziane zostało dotychczas, nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, iż jakkolwiek Arystoteles nie posługuje się oczywiście pojęciem *polisemii*, to jednak jego analizy mają na celu wykazanie, że poszczególne znaczenia słowa „Byt” łączy wspólna wszystkim sensom istota. Wieloznaczność ta jest zatem (ontologicznie) umotywowana, a zadaniem filozofa jest właśnie wydobyć na światło dzienne różnych związków skrywających się pod poszczególnymi znaczeniami słowa „Byt”.

Powyższe wypowiedzi Stagiryty unaczyniają zatem złożoność jego koncepcji wieloznaczności. Chociaż bowiem filozof waloryzuje wieloznaczność już to pozytywnie (5.5.1), już to negatywnie (5.5.2), to jednak doskonale zdaje on sobie jednocześnie sprawę z tego, że w ostatecznym rozrachunku wieloznaczność jest w językach naturalnych czymś nieuniknionym. Właśnie dlatego zadaniem, jakie stawia sobie Arystoteles, jest nie tylko rozpoznanie, lecz także – jak powiedziałem – swoistego rodzaju „okiełznanie” problemu wieloznaczności. Właśnie dlatego też Arystoteles dopuszcza możliwość filozoficznego zagospodarowania zjawiska wieloznaczności.

W *Topikach* (105a21–24) uznaje Arystoteles „możliwość prześledzenia, w ilu znaczeniach każde [wyrażenie] jest orzekane” (τὸ ποσαχῶς ἕκαστον λέγεται δύνασθαι διελθεῖν), za jedno z czterech „narzędzi” (ὄργανα) umożliwiających konstruowanie sylogizmów. Intencją Arystotelesa jest przy tym pokazanie, że wieloznaczność wyrazów może być wykorzystana w celu właściwego prowadzenia dyskusji³⁶⁵. Podkreśliwszy tedy, że rozpatrywanie „wieloznaczności predykatywnej” (τὸ [...] ποσαχῶς λέγεται) jest „użyteczne” (χρήσιμον) ze względu na „jasność” (τὸ

³⁶⁵ Nie wchodząc w szczegóły, odnotujmy jedynie, że problem szeroko rozumianej „wieloznaczności” (τὸ ποσαχῶς/ ὅσα λέγεται/πολλαχῶς λέγεται) należy wedle Arystotelesa (106a1–12) rozwiązywać poprzez konfrontację odnośnego wyrazu z jego antonimami na płaszczyznach już to „nazwowej” (τῶ ὀνόματι), już to „gatunkowej” (τῶ εἶδει). Jednym z słów, które przytacza Arystoteles (106a12–17) w celu zilustrowania wieloznaczności przejawiającej się w obrębie samych nazw, jest przymiotnik „ostry” (ὀξύς). Chcąc tedy sprawdzić, czy wyraz ten jest wieloznaczny, musimy wpierych ustalić, w jakich kontekstach (związkach frazeologicznych) może on wystąpić. Otóż słowa tego użyć możemy na przykład w odniesieniu do głosu lub noża. Jeśli teraz poszukamy antonimów dla owych fraz, to uzyskamy odpowiednio: „głos przytłumiony” i „nóż tępy”. Zestawiając ze sobą owe frazy, przekonujemy się, że wyraz „ostry” jest wieloznaczny, ponieważ jest on antonimem dwóch odrębnych słów: w przypadku głosu będzie to „przytłumiony”, w przypadku noża będzie to „tępy”. Wieloznaczność słowa „ostry” uwidacznia się tutaj już na płaszczyźnie samych nazw. Z kolei wieloznaczność gatunkową objaśnia Stagiryta (106a30–32) na przykładzie słowa „jasny” (λευκός). Chcąc zatem sprawdzić, czy słowo to jest wieloznaczne, zestawiamy ze sobą takie frazy jak „jasny głos” i „jasna barwa”. Chociaż nie ma tutaj żadnej niezgodności na płaszczyźnie nazw, to jednak o istnieniu gatunkowej różnicy znaczeń przekonuje nas świadectwo naszych zmysłów, ponieważ „jasności głosu i koloru nie oceniamy tym samym zmysłem,

σαφές) wyvodu, Arystoteles zwraca uwagę (108a18–31) na szereg korzyści płynących z takowych badań: znajomość poszczególnych znaczeń danego wyrażenia 1) zwiększa szanse na osiągnięcie porozumienia, 2) gwarantuje, iż obie strony mówią o tym samym, i – wreszcie – pomaga w 3) zbijaniu fałszywych rozumowań tudzież 4) umiejętnym ich wykorzystywaniu³⁶⁶. W podobnym tonie odnotowuje Stagiryta nieco dalej (110a28–32), iż topos wieloznaczności „jest argumentem obosiecznym” (ἀντιστρέφει), ponieważ można go wykorzystywać tak do „konstruowania” (κατασκευάζειν), jak i do „odpierania” (ἀνασκευάζειν) argumentów.

Wypowiedzi te doskonale podsumowują moją tezę o ambiwalentnym stosunku Arystotelesa do wieloznaczności. Jasne staje się teraz, dlaczego Stagiryta wypowiada tak wiele różnych sądów na temat wieloznaczności oraz dlaczego w pewnych obszarach naszej aktywności intelektualnej wieloznaczność waloryzuje Arystoteles negatywnie, a w pewnych – pozytywnie. Jak wieloznaczność pełni zaś w systemie filozoficznym Stagiryty funkcję narzędzia służącego rozpoznawaniu i rozwiązywaniu określonych problemów, tak Arystotelesowska koncepcja wieloznaczności wywarła potężny wpływ na dalszy rozwój hermeneutyki antycznej.

6. Wpływ Arystotelesa na dalszy rozwój alegorezy

Wpływ Arystotelesowskiej teorii języka figuratywnego na dalszy rozwój praktyki interpretacji alegorycznej miał swój wymiar tak negatywny, jak i pozytywny. Z jednej bowiem strony filozofia Stagiryty przyczyniła się w istotny sposób do ukształtowania się tradycji retoryczno-gramatycznej, którą cechowała zasadnicza niechęć wobec alegorii i alegorezy. Z drugiej natomiast strony poglądy Arystotelesa wywarły bezpośredni wpływ na hermeneutykę stoików, którzy praktykę interpretacji alegorycznej wynieśli wręcz do rangi pełnoprawnego narzędzia poznania świata. Przyjrzymy się pokrótce obu tym kwestiom.

lecz pierwsze słuchem, a drugie wzrokiem” (τὸ δὲ λευκὸν τὸ ἐπὶ τῆς φωνῆς καὶ τοῦ χρώματος οὐ τῆ αὐτῆ αἰσθήσει κρίνομεν, ἀλλὰ τὸ μὲν ὄψει τὸ δ’ ἄκοῃ). Tłumaczenie Kazimierza Leśniaka.

³⁶⁶ Paralelnym świadectwem jest tutaj rozprawa poświęcona *Sofistycznym odparciom* (175a6–7), gdzie podkreślona zostaje okoliczność, że badanie argumentów „bazujących na języku” (παρὰ τὴν λέξιν) prowadzi do uświadomienia sobie „wieloznaczności poszczególnych wyrażeń” (τὸ ποσυχῶς ἕκαστον λέγεται).

Chociaż w poprzednich rozdziałach starałem się pokazać, że Arystoteles pod wieloma względami pozytywnie waloryzował szeroko rozumiany język enigmatyczny i samą praktykę interpretacji alegorycznej, to jednak wyraźnie podkreślić należy fakt, iż niektóre z wypowiedzi samego Arystotelesa dostarczyły przesłanek dla negatywnego zwaloryzowania alegorii i alegorezy. Jak szczególną rolę odegrała tutaj Arystotelesowska krytyka wieloznaczności, tak gwoli ilustracji przytoczę tylko jeden reprezentatywny fragment *Retoryki*. Arystoteles wychodzi tutaj z założenia (1407a19–20), że „pierwszą zasadą [dobrego] stylu jest poprawna greczyzna” (ἔστι δ’ ἀρχὴ τῆς λέξεως τὸ ἐλληνίζειν)³⁶⁷. Do jej najważniejszych wymogów zalicza Stagiryta między innymi (1407a32) „brak dwuznaczności” (μὴ ἀμφιβόλοις), podkreślając zarazem okoliczność (1407a33–34), iż jeśli ktoś „świadomie wybiera” (προαίρηται) dwuznaczności, to wówczas jasno pokazuje, że należy do mówców, którzy „nie mają nic do powiedzenia, a [jedynie] udają, że coś mówią” (μηδὲν μὲν ἔχουσι λέγειν, προσποιῶνται δὲ τι λέγειν). Jak przykładem takiego „mamiącego” (φενακίζει) twórcy jest dla Arystotelesa Empedokles, tak zwodzenie za pomocą dwuznaczności przypisuje Stagiryta (1407a35–37) jednocześnie wszelkiego rodzaju „wieszczbiarzom” (τοῖς μάντεσιν). Przytoczona wypowiedź ukazuje, że Arystoteles (w przynajmniej pewnych okolicznościach) skłonny był uznawać wykorzystywanie wieloznaczności za zwyczajne hochsztaplerstwo.

Otóż do takich sformułowań Arystotelesa nawiążą autorzy, którzy raczej podejrzliwe patrzeć będą na wszelką wieloznaczność i enigmatyczność, ponieważ te utożsamione przez nich zostaną ze zwykłą „niejasnością” (ἀσάφεια). Chociaż myśliciele ci nie tworzą bynajmniej jakiejś jednej szkoły, to jednak w badaniach nad alegorezą zwykło się zaliczać ich *en gros* do tradycji określanej mianem „retorycznej” tudzież „retoryczno-gramatycznej”. Pośród najważniejszych przedstawicieli owej tradycji wymienić można takie postaci jak Demetriusz z Faleronu (ok. 350–283 p.n.e.), Eratostenes z Cyreny (ok. 276–195 p.n.e.), Arystarch z Samotryki (ok. 216–144 p.n.e.), Cyceron (106–43 p.n.e.), Hermagoras (II w. p.n.e.), Dionizjusz Trak (ok. 170–90 p.n.e.), Marek Terencjusz Warron (116–27 p.n.e.), Tryphon (ok. 60–10 p.n.e.), Dionizjusz z Halikarnasu (ok. 60–7 p.n.e.), Horacy (65–8 p.n.e.), Kwintyliian (ok. 35–96 p.n.e.), Theon (I w. n.e.), czy Apoloniusz Dyskolos (II w. n.e.). Mimo niezaprzeczalnej różnorodności swych zainteresowań przedstawiciele tradycji retoryczno-gramatycznej skłonni są negatywnie waloryzować wieloznaczność

³⁶⁷ Przejąwszy od Greków ów ideał czystego i wzorcowego języka, Rzymianie mówić będą o *Latinitas* (por. Atherton 1993:483).

i enigmatyczność³⁶⁸. Niezależnie zatem od tego, czy wieloznaczność i enigmatyczność uznane zostają za problem gramatyczno-filologiczny, stylistyczno-poetycki, czy legislacyjno-prawny, przedstawiciele tradycji retoryczno-gramatycznej zalecają wystrzeganie się tego typu błędów. Z racji koniecznych ograniczeń poprzestaną tutaj na dwóch niezwykle wymownych przykładach.

W rozdziale pierwszym (porównaj wyżej 1.2) za prototypowego przedstawiciela tradycji retoryczno-gramatycznej uznaliśmy Kwintyliana, który w swoim traktacie poświęconym *Kształceniu mówcy* (VIII 6, 52) wszelką enigmatyczność charakteryzuje jako „wadę stylu” (*uitium*), gdyż „zaletą stylu” (*uirtus*) jest wyrażanie się „jasno” (*dilucide*). Ponieważ Kwintylian negatywnie waloryzuje styl enigmatyczny, myśliciel ten zwalcza oczywiście wszelką niejasność i wieloznaczność. W kontekście swych rozważań nad wyrazami, „które nazywa się homonimami” (*quae homonyma uocantur*), Kwintylian podkreśla tedy dobitnie (VIII 2, 13), że słów takowych należy „unikać” (*uitanda*) lub przynajmniej powinny one zostać dobrze „wy tłumaczone” (*interpretanda*), ponieważ jak długo nie „sprecyzuje się” (*distinctum*), czy słowo takie jak *taurus* oznaczać ma „zwierzę”, „pasma górskie”, „gwiazdozbiór”, „imię męskie” czy też „korzeń drzewa”, tak długo wypowiedź „nie zostanie [właściwie] zrozumiana” (*non intelletur*). Kwintylian staje zatem na stanowisku, iż myśli należy artykułować w sposób jednoznaczny, ponieważ wszelka enigmatyczność i wieloznaczność uniemożliwia porozumienie. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że Kwintylińska troska o klarowność wyводу wynika z czysto praktycznego nastawienia autora *Institutio Oratoria*. Wyraźnie świadczą o tym Kwintylińskie rozważania nad zjawiskiem homonimii.

Kwintylian wychodzi od stwierdzenia (VII 9, 2), iż z „homonimią” (*ὁμωνυμία*) na płaszczyźnie pojedynczego słowa mamy do czynienia wówczas, „gdy jest ono jedną i tą samą nazwą większej liczby rzeczy lub osób” (*cum pluribus rebus aut hominibus eadem appellatio est*), czego przykładem może być wyraz *gallus*, oznaczający „ptaka”, „członka pewnej społeczności”, „nazwę własną” i wreszcie „określony stan ciała”. Następnie Kwintylian diagnozuje (VII 9, 3–4), że taka „dwuznaczność” (*ambiguitas*) zachodzi „na bardzo wiele sposobów” (*plurimis modis*), a „szczególnie” (*praecipue*) daje się ona we znaki w trakcie sporów powstających przy odczytywaniu testamentów i spadków. Wypowiedź ta pokazuje, że Kwintylian

³⁶⁸ Poszczególni badacze tradycji retoryczno-gramatycznej koncentrują się oczywiście na różnych aspektach owej krytyki. I tak Struck (2004) rozpatruje na przykład retoryczno-gramatyczną krytykę wieloznaczności i enigmatyczności pojmowanych przede wszystkim jako błędy stylistyczne. Natomiast Atherton (1993) omawia krytykę wieloznaczności i enigmatyczności pojmowanych jako błędy legislacyjne (prawne), stylistyczne (poetyckie) i gramatyczno-filologiczne. Porównaj także prace przytoczone w przypisie 8.

nie jest zainteresowany poznawczą wartością wieloznaczności. Praktyczne nastawienie autora *Institutio Oratoria* wyraźnie dochodzi do głosu w jego przekonaniu, iż wszelkie dwuznaczności nieuchronnie pociągają za sobą problemy interpretacyjne, które w oczywisty sposób utrudniają zrozumienie przekazu. Nie inaczej wygląda sytuacja w przypadku drugiego z przedstawicieli tradycji retorycznej, któremu chciałbym się tutaj pokrótce przyjrzeć.

Cycon, tak jak Kwintylijan, wspomina o problemie dwuznaczności w kontekście problemów związanych z interpretowaniem dokumentów prawnych. Cycon łączy z Kwintylijanem równie praktyczne podejście do problemu wieloznaczności. Oto podkreśliwszy, iż w miarę możliwości „należy wykazać, że tekst nie został napisany dwuznacznie” (*demonstrandum est non esse ambigue scriptum*), Cycon odnotowuje w rozprawie *De inventione* (II 116–117) fakt, iż „jeśli słowa rozpatrywane będą same w sobie, w izolacji, to wówczas wszystkie lub większość wyda się dwuznaczna” (*si ipsa separatim ex se verba considerentur, omnia aut pleraque ambigua visum iri*). Cycon, tak jak Kwintylijan, nie jest zainteresowany poznawczą wartością wyrażen wieloznacznych³⁶⁹. Uwagi jego mają charakter o tyle praktyczny, iż są one swoistego rodzaju instrukcjami, pokazującymi, jak radzić sobie z dwuznacznością pojawiającą się w toku procesów sądowych. Właśnie dlatego Cycon dobitnie podkreśla okoliczność (II 117), że przy uwzględnieniu kontekstu rozpatrywane zagadnienie „stanie się jasne” (*feri perspicuum*). Ponieważ Cycon jest zainteresowany wyłącznie kwestią poprawnej interpretacji dokumentów, z całą mocą podkreśla on, iż kontekst zawsze uczyni odnośną wypowiedź jednoznaczna.

Podsumowując tę część rozważań, możemy zatem stwierdzić, że przedstawiciele tradycji retoryczno-gramatycznej skłonni są podejrzliwie patrzeć na wszelką dwuznaczność. Ponieważ rozważania ich mają charakter zasadniczo praktyczny, ograniczają się oni do udzielania wskazówek, jak unikać enigmatyczności, tudzież jak sobie z nią radzić. Oczywiście przesłank dla takiego utożsamienia wieloznaczności z niejasnością można poszukiwać w pewnych wypowiedziach Stagiryty. W kontekście przytoczonych wyżej uwag Kwintylijana i Cycona, ukazujących problemy związane z dwuznacznością dokumentów prawnych, możemy ponownie przywołać świadectwo *Retoryki* (1375b11–13), w którym Arystoteles udziela wskazówek, jak postępować, gdy „dwuznaczny” (ἀμφίβολος) jest jakiś przepis prawny. Wszystko to nie zmienia jednak faktu, iż filozofii Arystotelesa nie należy sprowadzać do swoistego rodzaju „kruczaty” przeciwko wieloznaczności. Mam nadzie-

³⁶⁹ Niefilozoficzność perspektywy Cycona szczególnie podkreśla Atherton (1993:498–499).

ję, że w poprzednich rozdziałach udało mi się pokazać, iż stosunek Stagiryty do dwuznaczności był o wiele bardziej złożony, aniżeli mogłoby się to wydawać na pierwszy rzut oka.

Sądzę, że przynajmniej trzy okoliczności upoważniają nas do stwierdzenia, iż filozofia Arystotelesa nie tyle zahamowała, ile raczej dała asumpt dalszemu rozwojowi praktyki interpretacji alegorycznej. Po pierwsze, Stagiryta w istotny sposób dowartościował poezję i potępiony przez Platona mit. Po drugie, filozof sam chętnie wykorzystywał praktykę interpretacji alegorycznej w celu wykazania, iż tradycyjna mitologia stanowi antycypację czy też prefigurację jego filozofii. Po trzecie wreszcie, Arystotelesowska koncepcja języka figuratywnego nie zakładała bynajmniej jednoznacznego potępienia *każdej* dwuznaczności, jako że Stagiryta nie stawiał znaku równości między jasnym językiem poety i jasnym językiem dialektyka. Okoliczności te przesądziły o tym, że myśl Arystotelesa wywarła również zdecydowanie pozytywny wpływ na dalszy rozwój alegorezy.

Przed wszystkim proponowana przez Stagirytę rehabilitacja sztuki i mitu, a także jego koncepcja cyklicznych nawrotów kultur stworzyły bezpośrednie przesłanki dla hermeneutyki stoików. Ujmując tradycyjną religię i mitologię jako prefiguracje swych kosmologicznych i teologicznych nauk, stoicy traktowali bowiem konwencjonalną religię i mitologię jako źródła informacji o pradawnych wierzeniach i wyobrażeniach na temat świata. W toku swych etymologicznych i alegorycznych interpretacji poszczególnych imion i epitetów bóstw stoicy starali się wydobyć na światło dzienne archaiczną wizję świata, która wedle filozofów leżała u podstaw greckiej teogonii. W tym kontekście analizy określonego źródłosłowu dostarczały stoikom informacji nie tyle na temat faktycznego pochodzenia odnośnego wyrazu (w tym aspekcie analizy ich miały często charakter naiwny i fantastyczny), ile raczej na temat suponowanej genezy pierwotnego obrazu świata, który fundował właśnie taki, a nie inny system wierzeń. Tym samym hermeneutyczna działalność stoików obejmowała alegorezę o charakterze „etnograficznym” tudzież „etnologicznym” (por. Domaradzki 2011b, 2012a i 2012b).

Ponadto żywione przez Arystotelesa przekonanie o nieuchronności wieloznaczności w językach naturalnych wywarło bezpośredni wpływ na Chryzypa, który również przyjął, że wieloznaczność jest nie tylko problemem, lecz także – narzędziem interpretacji. Z jednej strony filozof uznał tedy (SVF II 152), że „każde słowo jest w naturalny sposób dwuznaczne, ponieważ z tego samego [słowa] otrzymane mogą być [znaczenia] dwa albo [nawet] więcej” (*omne verbum ambiguum natura esse, quoniam ex eodem duo vel plura accipi possunt*). Z drugiej zaś strony Chryzyp wykorzystał zjawisko wieloznaczności w swoich alegorycznych interpretacjach mitu o narodzinach Ateny z głowy Zeusa (SVF II 908–909), obscenicznego

obrazu z Samos tudzież Argos (SVF II 1071–1074), czy też wreszcie słynnych słów Medei (SVF III 473, 475 i 478)³⁷⁰.

Nie będzie zatem przesadą stwierdzenie, iż poglądy Arystotelesa wywarły dwojaki wpływ na dalszy rozwój alegorezy. Z jednej strony koncepcja Stagiryty zainspirowała zasadniczo niechętną alegorii i alegorezie tradycję retoryczno-gramatyczną, a z drugiej – dała ona asumpt hermeneutyce stoików, którzy interpretację alegoryczną wynieśli do rangi podstawowego narzędzia objaśniania świata.

³⁷⁰ Pierwszą z wymienionych interpretacji omawiam w tekście poświęconym hermeneutyce stoików (por. *Doma-
radzki 2011g:720–724*).

Zakończenie

Począwszy od VI wieku p.n.e. praktyka interpretacji alegorycznej rozwijała się w antycznej Helladzie za sprawą dwóch głównych impulsów. Z jednej strony praktyka ta była wyrazem mniej lub bardziej „konserwatywnego” przywiązania do autorytetu Homera (tudzież Hezjoda czy Orfeusza). Celem tej alegorezy *apologetycznej* było tedy oczyszczenie poezji z zarzutów stawianych przez filozofów (względnie historyków) oraz, tym samym, ocalenie tradycyjnej *paidei* bazującej właśnie na dziełach poetów. Z drugiej natomiast strony praktyka interpretacji alegorycznej była wyrazem mniej lub bardziej „postępowego” pragnienia nowatorskiego zagospodarowania autorytetu Homera (tudzież Hezjoda czy Orfeusza) poprzez jego wykorzystanie do promowania określonej koncepcji filozoficznej. Intencją tej alegorezy *instrumentalnej* było przede wszystkim oczyszczenie filozofii z zarzutów stawianych przez środowiska konserwatywne. Przyczyniała się ona zarazem do zastępowania mitycznego obrazu świata jego bardziej filozoficzną wykładnią.

Na skutek tych działań pojawia się w omówionym okresie historycznym szereg stosunkowo konsekwentnych interpretacji alegorycznych. Przykładowo Atena jest interpretowana jako alegoria szeroko rozumianego „rozumu”, a nie – dajmy na to – szaleństwa. I tak Teagenes i Demokryt utożsamiają Atenę z roztropnością (φρόνησις), Protagoras – z mądrością w sztukach (ἔντεχνος σοφία), Metrodor – ze sztuką (τέχνη), a Arystoteles – z wiedzą (ἐπιστήμη) i sztuką (τέχνη). Z kolei Zeusa interpretują alegorycznie jako powietrze (ἀήρ) Diogenes z Apollonii, autor z Derveni i Demokryt z Abdery. Oczywiście nie można tutaj oczekiwać żelaznej konsekwencji: jak dla wspomnianych w *Kratylosie* interpretatorów Homera umysłem (νοῦς) jest bowiem Atena, tak dla Metrodora umysłem jest Zeus, podczas gdy dla alegorety derweńskiego – Kronos i Zeus. Jednakże fakt, iż jeden i ten sam bóg jest alegorycznie interpretowany jako już to powietrze, już to umysł, nie powinien nas szczególnie zdumiewać.

Filozofowie wykorzystują wszak alegorycznie interpretowaną poezję w celu zilustrowania tudzież uwiarygodnienia swoich koncepcji filozoficznych. W tym aspekcie sięgają oni po te wątki konwencjonalnej mitologii, które z obraznej przez nich perspektywy najlepiej nadają się w danej chwili do zobrazowania

odnośnej kwestii. Spektakularnego przykładu dostarcza nam tutaj papirus z Derve-
ni, w którym poszczególni bogowie symbolizują tylko różne etapy kosmogonicznej
działalności jednej i tej samej siły: imiona nadawane przez poetów (Zeus, Kronos
itd.) są alegoriami różnych faz skomplikowanego procesu formowania się świata,
a te dają się w pełni przełożyć na bardziej precyzyjny aparat pojęciowy filozofów
(Umysł, Powietrze itd.).

Wykorzystanie tradycyjnej mitologii i poezji do unaocznienia tudzież
uzasadnienia określonej doktryny odnajdujemy nie tylko u myślicieli, którzy
faktycznie uprawiają alegorezę. Pitagorejczycy, sofisci i cynicy również pozostają
głęboko przekonani o poznawczej wartości mitu: przykładowo Filolaos sięga po
mitologię w celu zobrazowania abstrakcyjnych koncepcji matematycznych, Prota-
goras posługuje się mitami w celu zilustrowania określonej koncepcji politycznej,
a Antystenes uznaje szereg tradycyjnych mitów za egzemplifikacje ważniejszych
postulatów doktryny cynickiej. Jak podkreślałem wyżej, takie wykorzystanie mitu
nie jest jeszcze interpretacją alegoryczną, niemniej z całą pewnością stwarza ono
naturalne przesłanki dla rozwoju alegorezy.

Na gruncie filozofii antycznej tradycyjne mity były uznawane za szczegól-
nie predysponowane do wyrażania pewnych treści. To dowartościowanie mito-
logii wiązało się z powszechnie wówczas panującym przekonaniem, iż mit pełnić
może funkcję nośnika treści inaczej niewyraźalnych (właśnie dlatego starożytni tak
chętnie personifikowali abstrakcyjne pojęcia, wykorzystując zarazem tradycyjne
mity do budowania wokół tychże pojęć określonej narracji). Z perspektywy staro-
żytnych mit posiadał taką samą wartość *poznawczą* jak zagadka, symbol, alegoria
czy metafora. Przesądzały zaś o tym przynajmniej trzy okoliczności: po pierwsze,
wszystkie te narzędzia mają za zadanie opisanie rzeczywistości, która z takich czy
innych powodów pozostaje niedostępna językowi literalnemu; po drugie, powstały
w efekcie opis zakłada pewien rozdźwięk między warstwą dosłowną i przenośną;
po trzecie wreszcie, pojawia się tutaj konieczność odpowiedniego (alegorycznego)
zinterpretowania owego opisu. O ile zaś mit łączy z alegorią, symbolem, zagadką czy
metaforą określona wartość poznawcza (wszystkie umożliwiają wszak zrozumienie
jednej rzeczy za pośrednictwem innej), o tyle na gruncie starożytnej hermeneutyki
pojęcia takie używane były w pełni zamiennie. W świetle wszystkich dotychczas-
owych ustaleń jasne staje się, dlaczego w antyku język „enigmatyczny” traktowany
był jako problem w pierwszym rzędzie poznawczy, a nie tylko stylistyczny.

Sytuacja ta nie ulega zasadniczej zmianie wraz z pojawieniem się Platona.
Oczywiście Platon zdecydowanie przeciwstawia sobie *mythos* i *logos*. Filozof uznaje
również za kompletnie bezwartościową samą praktykę alegorezy, a także „wyjścio-
wy materiał”, którego zgłębianiu oddają się alegoreci (w oczach Platona tradycyjna

poezja to wszak „największe kłamstwo”). Wszystko to nie zmienia jednak faktu, że Platon podtrzymuje żywione przez starożytnych przekonanie o heurystycznej wartości mitu. Widzieliśmy bowiem, że filozof dobitnie podkreśla tak paideutyczną, jak i poznawczą użyteczność (odpowiednio zagospodarowanego) mitu.

Platon nie posługuje się terminami takimi jak *metafora* czy *alegoria* (a określenia *zagadka* i *zagadkowy* mają u niego wydźwięk ironiczny i prześmiewczy). Rolę tychże odgrywa w dialogach Platońskich *mythos*. Filozof zakłada bowiem, że do przedstawienia takich kwestii jak koncepcja państwa, pośmiertne losy duszy, powstanie kosmosu czy natura bogów mit może czasami nadawać się znacznie bardziej aniżeli *logos*. O ile zaś *mythos* jest u Platona elementem wspomagającym wywód filozoficzny (unaoczniającym i uprzystępniającym treści co bardziej abstrakcyjne), o tyle pod tym względem Platon kontynuuje mityczne dziedzictwo *całej* filozofii przedplatońskiej. Chociaż filozof w radykalny sposób zrywa bowiem z tradycją wynoszącą poetę do rangi wychowawcy młodzieży, to jednak pozostaje on zarazem głęboko przekonany o poznawczej wartości mitu, który pozostaje dla Platona narzędziem ułatwiającym zrozumienie kwestii nazbyt skomplikowanych, by mówić o nich dosłownie.

W proponowanym w niniejszej pracy ujęciu to filozofia Arystotelesa stanowi prawdziwy punkt zwrotny w rozwoju tradycji określanej tutaj mianem „hermeneutycznej”. Stagiryta nie tylko uprawia bowiem alegorezę, lecz także instytucjonalizuje filozoficzny namysł nad problemem języka figuratywnego i technikami jego poprawnego użycia. W przypadku filozofii Stagiryty mamy zatem do czynienia zarówno z *praktyką* alegorezy, jak i z *teorią* alegorii (choć filozof nie posługuje się oczywiście tym słowem). Przede wszystkim Arystoteles wprowadza do refleksji filozoficznej pojęcie *metafory*, której (wraz z zagadką i innymi „wyrażeniami wybornymi”) przypisuje funkcję wiedzytwórczą. Wedle Arystotelesa metafora służy bowiem nie tylko upiększaniu naszej mowy, ale także *wyjaśnianiu* pewnych pojęć. Obok swej funkcji *eksplanacyjnej* metafora pełni także funkcję *znaczeniotwórczą*: ponieważ metafora (tak jak zagadka) umożliwia nazywanie rzeczy dotychczas nienazwanych, przyczynia się ona w naturalny sposób do zwiększenia polisemii słowa użytego przenośnie.

Arystoteles odnotowuje fakt, że wieloznaczność może z jednej strony w istotny sposób wzbogacać język poety tudzież mówcy, a z drugiej – może ona także utrudniać porozumienie obu stronom dyskusji dialektycznej. W zależności od tego, z którą z tych sytuacji mamy do czynienia, Stagiryta waloryzuje wieloznaczność pozytywnie bądź negatywnie. Szczególnie istotne jest jednak to, iż filozof doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że w językach naturalnych wieloznaczność jest w ostatecznym rozrachunku czymś nieuniknionym. Właśnie dlatego Arystoteles

inicjuje *systematyczne* rozważania nad problemem wieloznaczności, a jego filozofia może być wręcz potraktowana jako próba swoistego rodzaju „okielzania” wieloznaczności. Jak podkreślałem bowiem wyżej, w filozoficznym systemie Arystotelesa wieloznaczność jest jednej strony problemem, a z drugiej – narzędziem umożliwiającym jego rozpoznanie i rozwiązanie.

Potraktowanie (szeroko rozumianego) języka „enigmatycznego” jako problemu poznawczego, a nie tylko stylistycznego umożliwiło Stagiryście sformułowanie wielu bezcennych intuicji, które po dzień dzisiejszy inspirują dyscypliny tak różne jak logika, semantyka, krytyka literacka, literaturoznawstwo czy językoznawstwo. W kontekście dalszego rozwoju hermeneutyki antycznej szczególnie dobitnie podkreślić należy okoliczność, iż od Arystotelesa począwszy problem wieloznaczności i języka figuratywnego („enigmatycznego”) staje się problemem filozoficznym *sensu stricto*. Z tego właśnie względu koncepcję Stagiryty uznaję w niniejszej pracy za punkt kulminacyjny (ἀκμή) w rozwoju hermeneutyki antycznej.

Bibliografia

A. Wykaz skrótów

- DK Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I–III, Berlin 1951–1952 (repr. Dublin 1966).
- PD Kouremenos, T., Parássoglou, G.M., Tsantsanoglou, K., *The Derveni Papyrus: Edited with Introduction and Commentary*, Firenze 2006.
- SSR Giannantoni, G., *Socrates et Socraticorum Reliquiae*, vol. I–IV, Napoli 1990.
- SVF Arnim, von J., *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. I–III, Leipzig 1903–1924 (repr. Stuttgart 1968).

B. Teksty źródłowe

- AELIUS THEON, *Progymnasmata*, ed. L. Spengel, Leipzig 1854 (repr. Frankfurt am Main 1966).
- AESCHYLUS, *Agamemnon*, ed. G. Murray, Oxford 1955 (repr. 1960).
- APOLLONIUS RHODIUS, *Argonautica*, ed. H. Fraenkel, Oxford 1961 (repr. 1970).
- ARISTOPHANES, *Œuvres*, ed. V. Coulon, M. van Daele, vol. I–V, Paris 1923–1930 (repr. 1967).
- ARISTOPHANES, *Nubes*, ed. K.J. Dover, Oxford 1968 (repr. 1970).
- ARISTOTELES, *Ethica Eudemia*, ed. F. Susemihl, Leipzig 1884 (repr. Amsterdam 1967).
- ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford 1894 (repr. 1962).
- ARISTOTELES, *De motu animalium*, ed. W. Jaeger, Leipzig 1913.
- ARISTOTELES, *Meteorologica*, ed. F.H. Fobes, Cambridge, Mass. 1919 (repr. Hildesheim 1967).
- ARISTOTELES, *Metaphysica*, ed. W.D. Ross, Oxford 1924 (repr. 1970).
- ARISTOTELES, *Ἀθηναίων πολιτεία*, ed. H. Oppermann, Leipzig 1928 (repr. Stuttgart 1968).
- ARISTOTELES, *De interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford 1949 (repr. 1966).
- ARISTOTELES, *Physica*, ed. W.D. Ross, Oxford 1950 (repr. 1966).

- ARISTOTELES, *De sensu et sensibilibus*, ed. W.D. Ross, Oxford 1955 (repr. 1970).
- ARISTOTELES, *De partibus animalium*, ed. P. Louis, Paris 1956.
- ARISTOTELES, *Politica*, ed. W.D. Ross, Oxford 1957 (repr. 1964).
- ARISTOTELES, *Topica et sophistici elenchi*, ed. W.D. Ross, Oxford 1958 (repr. 1970).
- ARISTOTELES, *Rhetorica*, ed. W.D. Ross, Oxford 1959 (repr. 1964).
- ARISTOTELES, *De anima*, ed. W.D. Ross, Oxford 1961 (repr. 1967).
- ARISTOTELES, *Analytica priora et posteriora*, ed. W.D. Ross, Oxford 1964 (repr. 1968).
- ARISTOTELES, *De caelo*, ed. P. Moraux, Paris 1965.
- ARISTOTELES, *Poetica*, ed. R. Kassel, Oxford 1965 (repr. 1968).
- ARNIM, VON J., *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. I–III, Leipzig 1903–1924 (repr. Stuttgart 1968).
- ARTEMIDORUS, *Oneirocritica*, ed. R.A. Pack, Leipzig 1963.
- ATHENAEUS, *Deipnosophistae*, ed. G. Kaibel, vol. I–III, Leipzig 1887–1890 (repr. Stuttgart: 1965–1966).
- BERNABÉ, A., *Poetae epici graeci. Testimonia et fragmenta II. Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta*, Leipzig 2004.
- CICERO, MARCUS TULLIUS, *Orator*, ed. J.E. Sandys, Cambridge 1885.
- CICERO, MARCUS TULLIUS, *De inventione*, ed. E. Stroebel, Leipzig 1915.
- CICERO, MARCUS TULLIUS, *Tusculanae disputationes*, ed. M. Pohlenz, Leipzig 1918.
- CICERO, MARCUS TULLIUS, *De natura deorum*, ed. O. Plasberg, W. Ax, Leipzig 1933 (repr. Stuttgart 1961).
- CICERO, MARCUS TULLIUS, *De divinatione*, ed. O. Plasberg, W. Ax, Leipzig 1938 (repr. Stuttgart 1965).
- CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, ed. O. Stählin, vol. I–II, Leipzig 1906–1909.
- CORNUTUS, *Theologiae Graecae compendium*, ed. C. Lang, Leipzig 1881 (repr. w: I. Ramelli, *Compendio di teologia greca*, Milano 2003).
- DIELS, H., KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I–III, Berlin 1951–1952 (repr. Dublin 1966).
- DIO CHRYSOSTOMUS, *Orationes*, ed. J. von Arnim, vol. I–II, 1893–1896 (repr. 1962)
- DIODEGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, ed. H.S. Long, Oxford 1964 (repr. 1966).
- EURIPIDES, *Fabulae*, ed. G. Murray, vol. I–III, Oxford 1902–1913 (repr. 1966).
- GIANNANTONI, G., *Socrates et Socraticorum Reliquiae*, vol. I–IV, Napoli 1990.
- HERACLITUS [ALLEG.], *Quaestiones Homericae*, ed. F. Oelmann, Leipzig 1910.
- HERACLITUS [ALLEG.], *Allégories d'Homère*, ed. F. Buffière, Paris 1962.
- HERACLITUS [ALLEG.], *Homeric Problems*, ed. D.A. Russell, D. Konstan, Atlanta 2005.
- HERODOTUS, *Historiae*, ed. Ph.-E. Legrand, Paris 1932–1954 (repr. 1970).
- HESIODUS, *Theogonia*, ed. M.L. West, Oxford 1966.
- HESIODUS, *Opera*, ed. F. Solmsen, Oxford 1970.
- HIPPOCRATES, *De morbo sacro*, ed. J. Jouanna, Paris 2003.
- HOMERUS, *Ilias*, ed. T.W. Allen, Oxford 1931.
- HOMERUS, *Odyssea*, ed. P. von der Muehll, Stuttgart 1962.
- Hymni Homerici*, ed. T.W. Allen, W.R. Halliday, E.E. Sikes, Oxford 1936.
- IAMBlichus, *De vita Pythagorica*, ed. L. Deubner, U. Klein, Leipzig 1937 (repr. Stuttgart 1975).

- KOUREMENOS, T., PARÁSSOGLU, G.M., TSANTSANOGLU, K., *The Derveni Papyrus: Edited with Introduction and Commentary*, Firenze 2006.
- LONGINUS, *De sublimitate*, ed. D.A. Russell, Oxford 1964.
- MERKELBACH, R., WEST, M.L., *Fragmenta Hesiodica*, Oxford 1967.
- MOURAVIEV, S.N., *Heraclitea III.3.B/i. Héraclite d'Éphèse. Les vestiges. 3. Les fragments du livre d'Héraclite. B. Les textes pertinents. i. Textes, traductions, apparats I-III*, Sankt Augustin 2006.
- Novum Testamentum Graece*, ed. K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, A. Wikgren, Stuttgart 1965 (repr. New York 1975).
- PHILO JUDAEUS, *De providentia*, ed. F.H. Colson, Cambridge, Mass. 1941 (repr. 1967).
- PHILO JUDAEUS, *Quod omnis probus liber sit*, ed. L. Cohn, S. Reiter, Berlin 1915 (repr. 1962).
- PINDARUS, *Carmina cum fragmentis*, ed. H. Maehler, B. Snell, Leipzig 1971-1975.
- PLATO, *Opera*, ed. J. Burnet, vol. I-V, Oxford 1900-1907 (repr. 1967).
- PLOTINUS, *Enneades*, ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer, vol. I-III, Leiden 1951-1973.
- PLUTARCHUS, *Quomodo adolescens poetas audire debeat (14d-37b)*, ed. F.C. Babbitt, Cambridge, Mass. 1927 (repr. 1969).
- PLUTARCHUS, *De Pythiae oraculis (394d-409d)*, ed. W. Sieveking, Leipzig 1929 (repr. 1972).
- PLUTARCHUS, *De Iside et Osiride (351c-384c)*, ed. W. Sieveking, Leipzig 1935 (repr. 1971).
- PORPHYRIUS, *De antro nympharum*, ed. Seminar Classics 609, New York 1969
- PORPHYRIUS, *Quaestionum Homericarum liber I*, ed. A.R. Sodano, Napoli 1970.
- PORPHYRIUS, *Vita Pythagorae*, ed. A. Nauck, Leipzig 1886 (repr. Hildesheim 1963).
- QUINTILIANUS, MARCUS FABIVS, *Institutio Oratoria*, ed. L. Radermacher, vol. I-II, Leipzig 1907 (repr. 1959).
- Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*, ed. H. Erbse, vol. I-V, Berlin 1969-1977.
- SIMPLICIUS, *In Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, ed. H. Diels, vol. I-II, Berlin 1882-1895 (repr. 1954).
- SOPHOCLES, *Oedipus tyrannus*, ed. A. Dain, P. Mazon, Paris 1958 (repr. 1968).
- STRABO, *Geographica*, ed. A. Meineke, vol. I-III, Leipzig 1877 (repr. Graz 1969).
- THUCYDIDES, *Historiae*, ed. H.S. Jones, J.E. Powell, vol. I-II, Oxford 1942 (repr. 1970).
- XENOPHON, *Opera omnia*, ed. E.C. Marchant, vol. II, Oxford 1921 (repr. 1971).

C. Przekłady polskie tekstów źródłowych

- AISCHYLOS, *Agamemnon*, tłum. S. Srebrny, [w:] Idem, *Tragedie*, Warszawa 1954.
- ARYSTOFANES, *Ptaki*, tłum. J. Ławińska-Tyszkowska, [w:] Idem, *Komedie*, t. II, Warszawa 2003.
- ARYSTOTELES, *Hermeneutyka*, tłum. K. Leśniak, [w:] Idem, *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 1990.
- ARYSTOTELES, *Topiki*, tłum. K. Leśniak, [w:] Idem, *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 1990.
- ARYSTOTELES, *O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, [w:] Idem, *Dzieła wszystkie*, t. I, Warszawa 1990.
- ARYSTOTELES, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, [w:] Idem, *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 1990.

- ARYSTOTELES, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, [w:] Idem, *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 1990.
- ARYSTOTELES, *O duszy*, tłum. P. Siwek, [w:] Idem, *Dzieła wszystkie*, t. III, Warszawa 1992.
- ARYSTOTELES, *O częściach zwierząt*, tłum. P. Siwek, [w:] Idem, *Dzieła wszystkie*, t. III, Warszawa 1992.
- ARYSTOTELES, *Zagadnienia przyrodnicze*, tłum. L. Regner, [w:] Idem, *Dzieła wszystkie*, t. IV, Warszawa 1993.
- ARYSTOTELES, *Etyka eudemejska*, tłum. W. Wróblewski, [w:] Idem, *Dzieła wszystkie*, t. V, Warszawa 2000.
- ARYSTOTELES, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, [w:] Idem, *Dzieła wszystkie*, t. VI, Warszawa 2001.
- ARYSTOTELES, *Retoryka*, tłum. H. Podbielski, [w:] Idem, *Dzieła wszystkie*, t. VI, Warszawa 2001.
- ARYSTOTELES, *Poetyka*, tłum. H. Podbielski, [w:] Idem, *Dzieła wszystkie*, t. VI, Warszawa 2001.
- ARYSTOTELES, *Ustrój polityczny Aten*, tłum. L. Piotrowicz, [w:] Idem, *Dzieła wszystkie*, t. VI, Warszawa 2001.
- ATENAJOS, *Uczta mędrców*, tłum. K. Bartol, J. Danielewicz, Poznań 2010.
- CYCERON, MAREK TULIUSZ, *O wróżbiarstwie*, tłum. W. Kornatowski, [w:] Idem, *Pisma filozoficzne*, t. I, Warszawa 1960.
- EURYPIDES, *Fenicjanki*, tłum. J. Łanowski, [w:] Idem, *Tragedie*, t. III, Warszawa 2007.
- EURYPIDES, *Rhesos*, tłum. J. Łanowski, [w:] Idem, *Tragedie*, t. IV, Warszawa 2007.
- HERODOT, *Dzieje*, tłum. A. Bronikowski, Poznań 1861.
- HERODOT, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, t. I–II, Warszawa 1959.
- HEZJOD, *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*, tłum. J. Łanowski, Warszawa 1999.
- HIPPOKRATES, *O świętej chorobie*, tłum. M. Wesoły, [w:] Idem, *Wybór pism*, t. I, Warszawa 2008.
- HOMER, *Iliada*, tłum. F.K. Dmochowski, Warszawa 1968.
- HOMER, *Iliada*, tłum. K. Jeżewska, Warszawa 1999.
- Hymny homeryckie*, tłum. W. Appel, Toruń 2001.
- JAMBlich, *O życiu pitagorejskim*, tłum. J. Gajda-Krynica, [w:] Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, Wrocław 1993.
- KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. I–II, Warszawa 1994.
- KSENOFONT, *Wybór pism*, tłum. S. Hammer, W. Klinger, W. Madyda, A. Rapaport, J. Schnayder, S. Srebrny, Wrocław 1966.
- ORYGENES, *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.
- Papirus z Derveni (przekład)*, tłum. K. Kulig, *Studia Antyczne i Mediewistyczne* 3, 2005, s. 5–17.
- PINDAR, *Wybór poezji*, tłum. T. Bocheński, M. Brożek, J. Czuprówna, J. Korsak, I. Krzemicka, A. Mickiewicz, A. Naruszewicz, T. Sinko, S. Srebrny, A. Szastyńska-Siemion, J. Szujski, J. Wiernikowski, Wrocław 1981.
- PINDAR, *Ody zwycięskie. Olimpijskie, pytyjskie, nemejskie, istmijskie*, tłum. M. Brożek, Kraków 1987.
- PLATON, *Timaios i Kritiasz*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1951.
- PLATON, *Sofista i Polityk*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1956.
- PLATON, *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- PLATON, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- PLATON, *Charmides i Lizys*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959.

- PLATON, *Menon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959.
- PLATON, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, t. I–II, Kęty 1999.
- PLATON, *Państwo. Prawa (VII Ksiąg)*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- PLATON, *Listy*, tłum. M. Maykowska, Warszawa 1987.
- PLOTYN, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. I–II, Warszawa 1959.
- PORFIRIUSZ, *Żywot Pitagorasa*, tłum. J. Gajda-Krynicka, [w:] Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*, Wrocław 1993.
- PORFIRIUSZ, *Grota nimf*, tłum. P. Ashwin-Siejkowski, Kraków 2006.
- PSEUDO-PLATON, *Alkibiades I i inne dialogi Definicje*, tłum. L. Regner, Warszawa 1973.
- TUKIDYDES, *Wojna peloponeska*, tłum. K. Kumaniecki, Warszawa 1953.

D. Opracowania i komentarze

- ABRAMS, M.H., HARPHAM, G.G., 2011, *A Glossary of Literary Terms*, Boston [1957].
- AITCHISON, J., 1994, *Words in the Mind. An Introduction to the Mental Lexicon*, Oxford.
- ALGRA, K., 2001, "Comments or Commentary? Zeno of Citium and Hesiod's *Theogonia*", *Mnemosyne* 54, s. 562–581.
- ANDRZEJEWSKI, B., 1989, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Warszawa/Poznań.
- ANGUTEK, D., 2003, *Magiczne źródło filozofii greckiej*, Bydgoszcz.
- ATHERTON, C., 1993, *The Stoics on Ambiguity*, Cambridge.
- BARNES, J., 1982, *The Presocratic Philosophers*, London.
- BEHLER, E., 1993, *German Romantic Literary Theory*, New York.
- BEREFELT, G., 1969, "On Symbol and Allegory", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 28, s. 201–212.
- BERNABÉ, A., 2002, „La théogonie orphique du Papyrus de Derveni”, *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique* 15, s. 91–129.
- BERNABÉ, A., 2007, "The Derveni Theogony: Many Questions and Some Answers", *Harvard Studies in Classical Philology* 103, s. 99–133.
- BETEGH, G., 2004, *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge.
- BETEGH, G., 2007, "The Derveni Papyrus and Early Stoicism", *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 4, s. 133–152.
- BLANDZI, S., 2002, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa.
- BLÖNNIGEN, C., 1992, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrischen Patristik*, Frankfurt am Main.
- BONAZZI, M., TRABATTONI, F., 2003, (red.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Milano.
- BOYS-STONES, G.R., 2003, (red.) *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford.
- BOYS-STONES, G.R., 2003a, "Introduction", [w:] Boys-Stones (2003), s. 1–5.

- BOYS-STONES, G.R., 2003b, "The Stoics' Two Types of Allegory", [w:] Boys-Stones (2003), s. 189–216.
- BRANCACCI, A., 1988, (red.), *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta Philosophica*, Firenze.
- BRISSON, L., 1996, *Introduction à la philosophie du mythe*, t. 1: *Sauver les mythes*, Paris.
- BRISSON, L., 1998, *Plato the Myth Maker*, tłum. G. Naddaf, Chicago/London [*Platon. Les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le myth?*, Paris 1994].
- BRISSON, L., 2000, "Myth and Knowledge", tłum. E. Rawlings, J. Pucci, [w:] Brunschwig, Lloyd (2000), s. 39–50.
- BRISSON, L., 2003, "Sky, Sex and Sun: The Meaning of αἰδοῖος/αἰδοῖον in the Derveni Papyrus, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 144, s. 19–29.
- BRUCHMÜLLER, U., 2012, (red.), *Platons Hermeneutik und Principiendenken im Licht der Dialoge und der antiken Tradition. Festschrift für Thomas Alexander Szlezák zum 70. Geburtstag*, Hildesheim.
- BRUNDSCHWIG, J., LLOYD, G.E.R., 2000, (red.) *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*, Cambridge, MA.
- BUFFIÈRE, F., 1956, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris.
- BURKERT, W., 1960, „Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie'”, *Hermes* 88, s. 159–177.
- BURKERT, W., 1968, „Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre”, *Antike und Abendland* 14, s. 93–114.
- BURKERT, W., 1970, „La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle”, *Les études philosophiques* 25, s. 443–455.
- BURKERT, W., 1972, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, tłum. E.L. Minar, Cambridge, M.A.
- BURKERT, W., 1986, „Der Autor von Derveni: Stesimbrotos Περὶ τελετῶν?”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 62, s. 1–5.
- BUXTON, R., 1999, (red.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford.
- BUXTON, R., 1999, "Introduction", [w:] Buxton (1999), s. 1–21.
- CALIFF, D.J., 2003, "Metrodorus of Lampsacus and the Problem of Allegory: An Extreme Case?", *Arethusa* 36, s. 21–36.
- CASADIO, G., 1987, "Adversaria orphica. A proposito di un libro recente sull'Orfismo", *Orpheus* 8, s. 381–395.
- CHARTERIS-BLACK, J., 2004, *Corpus Approaches to Critical Metaphor Analysis*, Basingstoke.
- COLLI, G., 1997, *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Kraków [*La nascita della filosofia*, Milano 1975].
- COPELAND, R., STRUCK, P.T., 2010, (red.), *The Cambridge Companion to Allegory*, Cambridge.
- COPELAND, R., STRUCK, P.T., 2010, "Introduction", [w:] Copeland, Struck (2010), s. 1–11.
- COULTER, J.A., 1976, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden.
- CRISP, P., 2005, "Allegory and Symbol: A Fundamental Opposition?" *Language and Literature* 14, s. 323–338.
- DANEK, Z., 1995, *Jest jakaś słuszność słowa... O platońskim dialogu „Kratylos”*, Łódź.
- DANEK, Z., 2000, *Myślę, więc nie wiem. Próba interpretacji platońskiego dialogu „Teajtet”*, Łódź.
- DAWSON, D., 1992, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley, CA.
- DAWSON, D., 2000, "Plato's Soul and the Body of the Text in Philo and Origen", [w:] Whitman (2000), s. 89–107.

- DIXSAUT, M., 2000, *Platon et la question de la pensée*, Paris.
- DODDS, E.R., 2002, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz [*Greeks and the Irrational*, Berkely 1951].
- DOMAŃSKI, I., 2010, „ΔΙΑ ΤΙ ΦΙΛΟΣΟΦΩΤΕΡΟΝ ΚΑΙ ΣΠΟΥΔΑΙΟΤΕΡΟΝ ΠΟΙΗΣΙΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ ΕΣΤΙΝ; In Aristotelis Poeticorum libellum adnotatiuncula”, *Peitho. Examina Antiqua* 1, s. 75–81 [Przedruk z: J. Pirożyński, (red.), *Beiträge der polnischen Stipendiaten der Herzog August Bibliothek zur Philosophie, Geschichte und Philologie*, Kraków 1994, s. 19–25].
- DOMARADZKI, M., 2007, „Platońskie inspiracje Filońskiej alegorezy”, *Przegląd Filozoficzny* 1 (61), s. 83–93.
- DOMARADZKI, M., 2008, “Plato’s Ambivalence about Rhetoric in the *Gorgias*”, *Eos. Commentarii Societatis Philologiae Polonorum* 95 (1), s. 19–31.
- DOMARADZKI, M., 2010a, “Allegoresis In the Fifth Century BC”, *Eos. Commentarii Societatis Philologiae Polonorum* 97 (2), s. 233–248.
- DOMARADZKI, M., 2010b, „Platońskie inspiracje Orygenesowskiej hermeneutyki”, *Przegląd Filozoficzny* 2 (74), s. 133–151.
- DOMARADZKI, M., 2011a, “Theagenes of Rhegium and the Rise of Allegorical Interpretation”, *Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico* 32 (2), s. 205–227.
- DOMARADZKI, M., 2011b, “From Etymology to Ethnology. On the Development of Stoic Allegorism”, *Archivum historii filozofii i myśli społecznej* 56, s. 81–100.
- DOMARADZKI, M., 2011c, „Między alegorią a typologią. Uwagi o hermeneutyce Orygenesusa”, *Przegląd Religioznawczy* 239 (1), s. 17–27.
- DOMARADZKI, M., 2011d, „Odwieczny spór filozofii z poezją w traktacie Heraklita Alegorety”, *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae* 21 (1), s. 5–20.
- DOMARADZKI, M., 2011e, „Heraklit Alegoreta i filozoficzne znaczenie starożytnej egzegezy Homera”, *Ruch Filozoficzny* 68 (3), s. 463–483.
- DOMARADZKI, M., 2011f, „Interpretacja humanistyczna a problem starożytnej alegorezy”, *Filo-Sofija* 12 (1), s. 361–372.
- DOMARADZKI, M., 2011g, „Symbol i alegoria w filozoficznej egzegezie stoików”, *Filo-Sofija* 13 (2), s. 719–736.
- DOMARADZKI, M., 2011h, „Logos metody filozoficznej w *Protagorasie* Platona”, [w:] Pacewicz (2011), s. 115–133.
- DOMARADZKI, M., 2011i, „The Self in Arabic and the Relativism-Universalism Controversy”, *Cognitive Linguistics* 22 (3), s. 535–567.
- DOMARADZKI, M., 2012a, “Theological Etymologizing in the Early Stoa”, *Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique* 25, s. 125–148.
- DOMARADZKI, M., 2012b, „Lucjusz Anneusz Kornutus i etnograficzna egzegeza mitu”, *Studia Philosophica Wratislaviensia* 7 (2), s. 7–25.
- DOMARADZKI, M., 2012c, „Miejsce metafor w badaniach nad komunikacją”, *Folia Philosophica. Acta Universitatis Lodziensis* 25, s. 171–180.
- DOMARADZKI, M., 2013, “Conceptualizing Conflict in Arab Economic News Reporting”, *Journal of Language Aggression and Conflict* 1 (1), s. 114–135.

- EMLYN-JONES, C.J., 1980, *The Ionians and Hellenism: A Study of the Cultural Achievement of Early Greek Inhabitants of Asia Minor*, London.
- ERLER, M., 2007, *Platon*, Basel.
- FINKELBERG, A., 1990, "Studies in Xenophanes", *Harvard Studies in Classical Philology* 93, s. 103–167.
- FORD, A., 2002, *The Origins of Criticism: Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*, Princeton.
- FREDE, M., 2007, "On the Unity and the Aim of the Derveni Text", *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 4, s. 9–33.
- FUNGHI, M.S., 1997, "The Derveni Papyrus", [w:] Laks, Most (1997), s. 25–37.
- GADAMER, H.-G., 2004, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa [*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975].
- GAISER, K., 1963, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, Stuttgart.
- GAJDA, J., 1989, *Sofiści*, Warszawa.
- GAJDA, J., 1996, *Pitagorejczycy*, Warszawa.
- GAJDA-KRYNICKA, J., 2007, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa.
- GATZEMEIER, M., 2005, *Philosophie als Theorie der Rationalität*, t. 1: *Zur Philosophie der wissenschaftlichen Welt*, Würzburg.
- GIBBS, R.W., 2011, "The Allegorical Impulse", *Metaphor & Symbol* 26, s. 121–130.
- GOATLY, A., 2007, *Washing the Brain. Metaphor and Hidden Ideology*, Amsterdam.
- GOULET, R., 2005, „La méthode allégorique chez les Stoïciens”, [w:] Romeyer Dherbey, Gourinat (2005), s. 93–119.
- GRAHAM, D.W., 2006, *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton.
- GRANGER, H., 2007, "The Theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of Natural Philosophy", *Harvard Studies in Classical Philology* 103, s. 135–163.
- GRANT, M., HAZEL, J., 2000, *Kto jest kim w mitologii klasycznej*, tłum. M. Michowski, Poznań [*Who's Who in Classical Mythology*, London 1973].
- GRIMAL, P., 1987, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. M. Bronarska, B. Górka, A. Nikliborc, J. Sachse i O. Szarska, Wrocław [*Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris 1951].
- HADOT, P., 2000, *Czym jest filozofia starożytna*, tłum. P. Domański, Warszawa [*Qu'est-ce la philosophie antique?*, Paris 1995].
- HAHN, R., 1967, *Die Allegorie in der antiken Rhetorik*, Tübingen.
- HALMI, N., 2007, *The Genealogy of the Romantic Symbol*, Oxford.
- HAMMERSTAEDT, J., 1998, „Die Homerallégorie des älteren Metrodor von Lampsakos”, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 121, s. 28–32.
- HARRIS, R.A., TOLMIE, S., 2011, "Cognitive Allegory: An Introduction", *Metaphor & Symbol* 26, s. 109–120.
- HENRICH, A., 1984, "The Eumenides and the Wineless Libation in the Derveni Papyrus", *Atti del XVII Congresso Internazionale de Papirologia*, t. 2, Napoli, s. 255–268.
- HENRY, M., 1986, "The Derveni Commentator as Literary Critic", *Transactions of the American Philological Association* 116, s. 149–164.

- HÖISTAD, R., 1951, "Was Antisthenes an Allegorist?", *Eranos* 49, s. 16–30.
- INNES, D., 2003, "Metaphor, Simile, and Allegory as Ornaments of Style", [w:] Boys-Stones (2003), s. 7–27.
- JAEGER, W., 2001, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa [Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, t. I–III, Berlin 1934–1947].
- JAEGER, W., 2007, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków [The Theology of Early Greek Philosophers, Oxford 1947].
- JANKO, R., 1997, "The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 118, s. 61–94.
- JANKO, R., 2001, "The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes Logoi?*): A New Translation", *Classical Philology* 96, s. 1–32.
- JANKO, R., 2002, "The Derveni Papyrus. An Interim Text", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 141, s. 1–62.
- JANKO, R., 2008, "Reconstructing (again) the Opening of the Derveni Papyrus", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 166, s. 37–51.
- JOHANSEN, T.K., 1999, "Myth and Logos in Aristotle", [w:] Buxton (1999), s. 279–291.
- KAHN, C.H., 1973, "Language and Ontology in the *Cratylus*", [w:] Lee, Mourelatos, Rorty (1973), s. 152–176.
- KAHN, C.H., 1994, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Indianapolis.
- KAHN, C.H., 1997, "Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?", [w:] Laks, Most (1997), s. 55–63.
- KANY-TURPIN, J., 2000, "Theories of Religion", tłum. E. Rawlings, J. Pucci, [w:] Brunschwig, Lloyd (2000), s. 511–522.
- KAPSOMENOS, S.G., 1964/1965, "The Orphic Papyrus Roll of Thessalonica", *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 2 (1), s. 3–12.
- KELLEY, T.M., 2010, "Romanticism's Errant Allegory", [w:] Copeland, Struck (2010), s. 211–228.
- KERÉNYI, K., 2002, *Mitologia Greków*, tłum. R. Reszke, Warszawa [Die Mythologie der Griechen, t. I–II, Zurich 1951–1958].
- KERFERD, G.B., 1981, *The Sophistic Movement*, Cambridge.
- KIRK, G.S., RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M., 1999, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa [The Presocratic Philosophers, Cambridge 1983].
- KMITA, J., 1971, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, Warszawa.
- KMITA, J., 1998, *Jak słowa łączą się ze światem*, Poznań.
- KOŁAKOWSKA, K., 2011, "Papirus z Derveni: nowe edycje, nowe tłumaczenia", *Kronos. Metafizyka, kultura, religia* 4, s. 5–14.
- KONSTAN, D., 2005, "Introduction", [w:] Heraclitus [Alleg.], *Homeric Problems*, D.A. Russell, D. Konstan, Atlanta, s. xi–xxx.
- KOULOUMENTAS, S., 2007, "The Derveni Papyrus on Cosmic Justice", *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 4, s. 105–132.
- KOUREMENOS, T., PARÁSSOGLU, G.M., TSANTSANOGLU, K., 2006, *The Derveni Papyrus: Edited with Introduction and Commentary*, Firenze.

- KOWALSKI, A.P., 1999, *Symbol w kulturze archaicznej*, Poznań.
- KRÄMER, H.J., 1959, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg.
- KROKIEWICZ, A., 1947, *Studia orfickie*, Warszawa.
- KUBIAK, Z., 1997, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa.
- LAIRD, A., 2006, (red.), *Oxford Readings in Ancient Literary Criticism*, Oxford.
- LAIRD, A., 2006, "The Value of Ancient Literary Criticism", [w:] Laird (2006), s. 1–36.
- LAKOFF, G., 1987, *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*, Chicago.
- LAKOFF, G., JOHNSON, M., 1980, *Metaphors We Live By*, Chicago.
- LAKOFF, G., JOHNSON, M., 1999, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, New York.
- LAKOFF, G., TURNER, M., 1989, *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago.
- LAKS, A., 1997, "Between Religion and Philosophy: the Function of Allegory in the Derveni Papyrus", *Phronesis* 42, s. 121–142.
- LAKS, A., MOST, G.W., 1997, (red.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford.
- LAMBERTON, R., 1986, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley, CA.
- LAMBERTON, R., 2000, "Language, Text, and Truth in Ancient Polytheist Exegesis", [w:] Whitman (2000), s. 73–88.
- LANGACKER, R.W., 1991a, *Foundations of Cognitive Grammar. t. 2. Descriptive Application*, Stanford, CA.
- LANGACKER, R.W., 1991b, *Concept, Image and Symbol. The Cognitive Basis of Grammar*, Berlin.
- LANGACKER, R.W., 1999, *Grammar and Conceptualization*, Berlin.
- LAURENTI, R., 1962, „L'iponoia di Antistene", *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 17, s. 123–132.
- LAUSBERG, H., 1998. *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study*, tłum. M. T. Bliss, A. Jansen, D. E. Orton, Leiden.
- LEE, E.N., MOURELATOS, A.P.D., RORTY, R.M., 1973, (red.), *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to G. Vlastos (Phronesis suppl. I)*, Assen.
- LESZCZYŃSKI, D., 2011, (red.), *Studia systematica 1. Prawda*, Wrocław.
- LEŚNIAK, K., 1972, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa.
- LEWANDOWSKI, I., 1995, (red.) *Elegia poprzez wieki*, Poznań.
- LONG, A.A., 2006, "Stoic Readings of Homer", [w:] Laird (2006), s. 211–237 [Przedruk z: R. Lamberton, J.J. Keaney, (red.), *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton 1992, s. 41–66].
- ŁASTOWSKI, K., ZEIDLER, P., 2002, (red.), *Tropami filozofii. Wykłady z filozofii dla młodzieży*, t. 2, Poznań.
- ŁAZICKI, J., NOWAK, M., PIETRUCZUK, K., 2008, (red.), *Poemat papirusu z Derveni: wprowadzenie, rekonstrukcje i komentarz*, Poznań.
- MODRAK, D.K.W., 2001, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge.
- MORGAN, K. 2000, *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge.

- MOST, G.W., 1984, "Rhetorik und Hermeneutik: Zur Konstitution der Neuzeitlichkeit", *Antike und Abendland* 30, s. 62–79.
- MOST, G.W., 1997, "The Fire Next Time. Cosmology, Allegoresis, and Salvation in the Derveni Papyrus", *The Journal of Hellenic Studies* 117, s. 117–135.
- MOST, G.W., 1999, "From Logos to Mythos", [w:] Buxton (1999), s. 25–47.
- MOST, G.W., 2010, "Hellenistic Allegory and Early Imperial Rhetoric", [w:] Copeland, Struck (2010), s. 26–38.
- MOTTE, A., 2012, „L'Art rhétorique d'Aristote, une œuvre pour notre temps?“, *Peitho. Examina Antiqua* 3, s. 13–30.
- MÜRI, W., 1976, „ΣΥΜΒΟΛΟΝ. Wort- und sachgeschichtliche Studie“, [w:] Idem, *Griechische Studien. Ausgewählte wort- und sachgeschichtliche Forschungen zur Antike* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 15), E. Vischer (red.), Basel, s. 1–44 [Przedruk z: *Beilage zum Jahresbericht über das städtische Gymnasium in Bern*, Bern 1931, s. 1–46].
- MURRAY, P., 1999, "What is a Muthos for Plato", [w:] Buxton (1999), s. 251–262.
- NADDAF, G., 1998, "Translator's Introduction", [w:] Brisson (1998), s. vii–liii.
- NADDAF, G., 2009, "Allegory and the Origins of Philosophy", [w:] Wians (2009), s. 99–131.
- NARECKI, K., 1999, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin.
- NESTLE, W., 1907, „Metrodors Mythendeutung“, *Philologus* 66, s. 503–510.
- NESTLE, W., 1940, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart.
- NOWAK, M., 2008, „Papyrus z Derveni – opis znaleziska“, [w:] Łazicki, Nowak, Pietruczuk (2008), s. 13–23.
- ORBINK, D., 1997, "Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries", [w:] Laks, Most (1997), s. 39–54.
- ORBINK, D., 2003, "Allegory and Exegesis in the Derveni Papyrus: The Origin of Greek Scholarship", [w:] Boys-Stones (2003), s. 177–188.
- ORBINK, D., 2010, "Early Greek Allegory", [w:] Copeland, Struck (2010), s. 15–25.
- ORLIK, P., PRZYBYSZEWSKI, K., 2012, (red.), *Filozofia a sfera publiczna*, Poznań.
- PACEWICZ, A., 2010, „*Tablica Kebesa* jako przykład alegorycznej popularyzacji etyki w starożytności“, *Peitho. Examina Antiqua* 1, s. 83–109.
- PACEWICZ, A., 2011, (red.), *Kolokwia Platońskie. Protagoras*, Wrocław.
- PAŁUBICKA, A., 1985, „O trzech historycznych odmianach waloryzacji światopoglądowej“, *Studia Metodologiczne* 24, s. 51–76.
- PAŁUBICKA, A., 2006, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Bydgoszcz.
- PAŁUBICKA, A., 2012, „Orygenes i narodziny pojęcia interpretacji“, [w:] Orlik, Przybyszewski (2012), s. 95–108.
- PAPENFUSS, D., STROCKA, V.M., 2001, (red.), *Gab es das griechische Wunder? Griechenland zwischen dem Ende des 6. und der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr.*, Mainz am Rhein.
- PENDER, E.E., 2003, "Plato on Metaphors and Models", [w:] Boys-Stones (2003), s. 55–81.

- PÉPIN, J., 1976, *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris.
- PIETRUCZUK, K., 2008, „Papyrus z Derveni – komentarz i kosmogonia”, [w:] Łazicki, Nowak, Pietruczuk (2008), s. 25–48.
- POHLENZ, M., 1970, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, t. I, Göttingen [1948].
- POLAŃSKI, K., 1999, (red.), *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, Wrocław.
- POLAŃSKI, K., 1999a, „Etymologia”, [w:] Polański (1999), s. 147–148.
- POLAŃSKI, K., 1999b, „Polisemia”, [w:] Polański (1999), s. 447.
- QUILLIGAN, M., 1979, *The Language of Allegory: Defining the Genre*, London.
- QUINE, W.V., 1976, „Carnap and Logical Truth”, [w:] Idem, *The Ways of Paradox and Other Essays*, Cambridge, MA.
- RADICE, R., 2004, „Introduzione”, [w:] Ramelli, Lucchetta (2004), s. 7–45.
- RAMELLI, I., 2003, „Saggio integrativo. Breve storia dell'allegoresi del mito”, [w:] Cornutus, *Compendio di teologia greca*, I. Ramelli, Milano, s. 419–549.
- RAMELLI, I., LUCCHETTA, G., 2004, *Allegoria*, t. 1: *L'età classica*, Milano.
- RANGOS, S., 2007, “Latent Meaning and Manifest Content in the Derveni Papyrus”, *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 4, s. 35–75.
- REALE, G., 1994, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin [*Storia della filosofia antica*. 1. *Dalle origini a Socrate*, Milano 1979].
- REALE, G., 1996, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2: *Platon i Arystoteles*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin [*Storia della filosofia antica*. 2. *Platone e Aristotele*, Milano 1987].
- RICHARDSON, N.J., 2006, “Homeric Professors in the Age of the Sophists”, [w:] Laird (2006), s. 62–86 [Przedruk z: *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 201, 1975, s. 65–81].
- RICOEUR, P., 1978, *The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies in the Creation of Meaning in Language*, tłum. R. Czerny, K. McLaughlin, J. Costello, Toronto.
- ROBERTSON, J.G., 1923, *Studies in the Genesis of Romantic Theory in the Eighteenth Century*, Cambridge.
- ROMEYER DHERBEY, G., GOURINAT, J.-B., 2005, (red.), *Les Stoïciens*, Paris.
- ROSSETTI, L., 1998, *Introduzione alla filosofia antica. Premesse filologiche e altri “ferri del mestiere”*, Bari.
- RUSSEL, D., 2003, “The Rhetoric of the Homeric Problems”, [w:] Boys-Stones (2003), s. 217–234.
- RUSTEN, J.S., 1985, “Interim Notes on the Papyrus from Derveni”, *Harvard Studies in Classical Philology* 89, s. 121–140.
- SALONI, Z., 1999, „Homonimia”, [w:] Polański (1999), s. 239.
- SCHIBLI, H.S., 1990, *Pherekydes of Syros*, Oxford.
- SEDLEY, D., 2003, *Plato's Cratylus*, Cambridge.
- SEKITA, K., 2011, *Złote tabliczki orfickie. Życie po śmierci w wierzeniach starożytnych Greków*, Warszawa.
- SIDER, D., 1997, “Heraclitus in the Derveni Papyrus”, [w:] Laks, Most (1997), s. 129–148.
- SIJL, C. VAN, 2010, *Stoic Philosophy and the Exegesis of Myth*, Zutphen.
- SINKO, T., 1959, *Zarys historii literatury greckiej*, t. 1: *Literatura archaiczna i klasyczna wiek VIII–IV p.n.e. włącznie*, Warszawa.

- SKARGA, B., 1994, (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, Warszawa.
- SØRENSEN, B.A., 1963, *Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik*, Kopenhagen.
- STANOSZ, B., 1994, „From a Logical Point of View”, [w:] Skarga (1994), s. 328–334.
- STEINMETZ, P., 1986, „Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der alten Stoa”, *Rheinische Museum für Philologie* 129, s. 18–30.
- STRUCK, P.T., 2004, *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton.
- STRUCK, P.T., 2010, „Allegory and ascent in Neoplatonism”, [w:] Copeland, Struck (2010), s. 57–70.
- SUCHOŃ, W., WESOŁY, M., ŻARNECKA-BIAŁY, E., 2003, (red.), *Three studies in Aristotelian Semantics*, Kraków.
- SWEETSER, E., 1990, *From Etymology to Pragmatics. Metaphorical and Cultural Aspects of Semantic Structure*, Cambridge.
- SZLEZÁK, T.A., 1997, *Czytanie Platona*, tłum. P. Domański, Warszawa [*Platon lesen*, Stuttgart 1993].
- TABAKOWSKA, E., 2001, (red.) *Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*, Kraków.
- TATE, J., 1927, “The Beginnings of Greek Allegory”, *Classical Review* 41, s. 214–215.
- TATE, J., 1929a, “Cornutus and the Poets”, *Classical Quarterly* 23, s. 41–45.
- TATE, J., 1929b, “Plato and Allegorical Interpretation”, *Classical Quarterly* 23, s. 142–154.
- TATE, J., 1930, “Plato and Allegorical Interpretation”, *Classical Quarterly* 24, s. 1–10.
- TATE, J., 1934, “On the History of Allegorism”, *Classical Quarterly* 28, s. 105–114.
- TATE, J., 1953, “Antisthenes Was Not an Allegorist”, *Eranos* 51, s. 14–22.
- TEMPESTA, S.M., 2003, „Sul significato di δεύτερος πλοῦς nel *Fedone* di Platone”, [w:] Bonazzi, Trabattoni (2003), s. 89–125.
- THAGARD, P., 2011, “The Brain is Wider than the Sky: Analogy, Emotion, and Allegory”, *Metaphor & Symbol* 26, s. 131–142.
- TIELEMAN, T., 1996. *Galen and Chrysippus On the Soul: Argument and Refutation in the De Placitis, Books II and III*, Leiden.
- TODOROV, T., 2011, *Teorie symbolu*, tłum. T. Stróżyński, Gdańsk [*Théories du symbole*, Paris 1977].
- TSANTSANOGLU, K., 1997, “The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance”, [w:] Laks, Most (1997), s. 93–128.
- TSANTSANOGLU, K., PARÁSSOGLU, G.M., 1988, “Heraclitus in the Derveni Papyrus”, [w:] Brancacci (1988), s. 125–133.
- UNTERSTEINER, M., 1980, *Problemi di filologia filosofica*, L. Sichirrollo, M. Venturi Ferriolo (red.), Milano.
- VANDER WAERDT, P.A., 1994, (red.), *The Socratic Movement*, New York.
- VANDER WAERDT, P.A., 1994, “Socrates in the Clouds”, [w:] Vander Waerdt (1994), s. 48–86.
- VERNANT, J.-P., 1996, *Źródła myśli greckiej*, tłum. J. Szacki, Gdańsk [*Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962].
- VERNANT, J.-P., 1998, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, tłum. K. Środa, Warszawa [*Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris 1990].
- VERSÉNYI, L., 1974, *Man's Measure: A Study of the Greek Image of Man from Homer to Sophocles*, New York.

- WEHRLI, F., 1928, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Borna/Leipzig.
- WEINSTOCK, S., 1926, „Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung”, *Philologus* 82, s. 121–153.
- WESOŁY, M., 1989, „Heraklit w świetle najnowszych badań”, *Studia Filozoficzne* 7/8, s. 33–47.
- WESOŁY, M., 1995, „Elegie Ksenofanesa”, [w:] Lewandowski (1995), s. 29–46.
- WESOŁY, M., 1996, „*Mimesis* dramatyczna według Platona i Arystotelesa”, *Eos. Commentarii Societatis Philologiae Polonorum* 84 (2), s. 203–215.
- WESOŁY, M., 2001a, „Parmenides z Elei – *physikos*”, *Przegląd Filozoficzny* 2 (38), s. 59–85.
- WESOŁY, M., 2001b, „*Historia peri physeos* and *Sophia* als Komponenten des griechischen Wunders (6.–5. Jh. v.u.Z.)”, [w:] Papenfuss, Strocka (2001), s. 229–242.
- WESOŁY, M., 2002, „Natura – człowiek – sztuka w koncepcji Arystotelesa”, [w:] Łastowski, Zeidler (2002), s. 121–145.
- WESOŁY, M., 2003, „An Analytic Insight into Aristotle’s Logic”, [w:] Suchoń, Wesoły, Żarnecka-Biały (2003), s. 13–63.
- WESOŁY, M., 2008, „‘System analityczny’ Platona w relacji krytycznej Arystotelesa” *Roczniki filozoficzne* 56 (2), s. 299–320.
- WESOŁY, M., 2011, „*Protagoras* Platona: kompozycja, rozgrywka logosów i sokratejska parodia”, [w:] Pacewicz (2011), s. 15–32.
- WESOŁY, M., 2012, „Plato’s ‘Analytic system of Principles’ in Aristotle’s Critical Account”, [w:] Bruchmüller (2012), s. 247–275.
- WEST, M.L., 1983, *The Orphic Poems*, Oxford.
- WEST, M.L., 1997, „Hocus-Pocus in East and West. Theogony, Ritual, and the Tradition of Esoteric Commentary”, [w:] Laks, Most (1997), s. 81–90.
- WHITMAN, J., 1987, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*. Cambridge, MA.
- WHITMAN, J., 2000, (red.), *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*, Leiden.
- WHITMAN, J., 2000, „A Retrospective Forward: Interpretation, Allegory, and Historical Change”, [w:] Whitman (2000), s. 3–29.
- WIANS, W., 2009, (red.), *Logos and Mythos. Philosophical Essays in Greek Literature*, Albany, NY.
- WIANS, W., 2009, „Introduction: From *Mythos* to ...”, [w:] Wians (2009), s. 1–10.
- WISSMANN, J., 2009, „Athena’s ‘Unreasonable Advice’: The Education of Telemachus in Ancient Interpretations of Homer”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 49, s. 413–452.
- WOLICKA, E., 1994, *Mimetyka i mitologia Platona. U początków hermeneutyki filozoficznej*, Lublin.
- ZEIDLER, P., 2011, „Prawda i znaczenie w świetle metaforycznego charakteru aparatu konceptualnego nauk empirycznych”, [w:] Leszczyński (2011), s. 325–343.
- ZIMMERMANN, B., 2011, (red.) *Handbuch der griechischen Literatur der Antike*, t. 1: *Die Literatur der archaischen und klassischen Zeit*, München.

Indeks

| | |
|------------------------------|---|
| Achilles | 69–70, 86, 133–134, 136 |
| Aelius Theon | 228, 272 |
| Agamemnon | 133–135 |
| Afrodyta | 94, 95, 168–170, 172, 195–196, 248 |
| Aidoneus | 85 |
| <i>ainigma</i> (αἴνιγμα) | 9, 21–23, 28, 31–39, 40–41, 53–54, 56, 57, 58–65, 66–67, 77–79, 100, 102, 150–152, 165, 207–208, 221–222, 247, 250–258, 261, 263, 278, 279 |
| Ajas | 186 |
| Ajschylos | 37, 42 |
| alegoreza | |
| apologetyczna | 22, 86, 90, 93–99, 105, 106–108, 129–131, 133–134, 136, 139, 144, 148, 149, 159, 164–166, 187–188, 190, 199, 210, 227, 259, 277 |
| instrumentalna | 99, 108, 139, 145, 277 |
| fizyczna (przyrodnicza) | 95–96, 108, 109–110, 122–123, 128–129, 132, 158, 170, 174, 246–247, 248 |
| etyczna (moralna) | 95–96, 108, 109–110, 132, 197–199, 248 |
| Aleksander | 134–135 |
| Alke | 68 |
| <i>allēgoría</i> (ἀλληγορία) | 28–29, 30, 31, 57, 58–61, 64–65, 66, 68–69, 78, 85, 94, 133, 249 |
| Amaltei (róg) | 174 |
| Amfiaros | 186 |
| Anaksagoras z Kladzomen | 81, 83, 108, 110, 114, 121, 126, 132–142, 144–145, 148–149, 153–154, 156–159, 160, 162, 164, 165, 166, 168, 170, 172 |
| Anaksymander | 96, 100, 103, 121, 122, 123–129 |
| Anaksymenes | 96, 103, 121, 122, 123, 125–126, 129, 135, 140–141, 142 |
| Antystenes z Aten | 170, 182, 186–196, 197–199, 205, 209, 278 |
| Apollon | 59, 94, 95, 134, 136–137 |
| Apoloniusz Dyskolos | 272 |
| Archelaos | 144, 158, 159 |
| Ares | 94, 95, 181, 189, 248 |
| Artemida | 22, 94, 95 |
| Artemidor z Daldis | 29 |
| Arystarch z Samotraki | 26, 272 |
| Arystofanes | 37, 53, 88–89, 144 |
| Arystoteles | 8, 10, 20, 21, 27, 30, 32, 36, 39, 43, 44, 46–50, 53, 54, 63, 66–67, 77, 81–82, 86, 87, 92, 103, 131, 132, 136, 138, 177, 206, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 228, 233–276, 277, 279–280 |
| Ast | 59 |

- Ate 68, 85
- Atena 40–41, 69–70, 94, 133, 138, 178–179, 184, 186, 189–190, 205, 247–248, 275, 277
- Augustyn 141, 142
- Boreasz 100, 209
- Chronos 103, 104
- Chryzyp z Soloi 9, 39, 40–41, 53, 171, 179, 275–276
- Chthonia 103
- Cnota/Dzielność (Ἀρετή) 67, 185
- Coleridge 59
- Cyceron 29, 50–52, 61, 64, 171, 176, 195, 272, 274
- Cykłop 186, 187–188, 189, 191, 192, 199
- cynicy 10, 12, 77, 109, 121, 182, 186–199, 207, 224, 278
- Cyrus 192
- daimon 160, 173
- Deio 171, 172
- Dejmos 68
- Demeter 112, 134, 137, 139, 171, 172, 181, 185
- Demetriusz z Faleronu 29, 272
- Demodok 248
- Demokryt z Abdery 12, 44–46, 110, 111, 121, 157, 174–179, 189, 190, 195, 196, 277
- Derveni (papierus z) 12, 23, 31–32, 114, 121, 126, 145–174, 175, 256, 277, 278
- Diagoras z Melos 147
- Dikē 23, 84, 151
- Diogenes Laertios 22, 32, 56, 79, 80, 92, 102, 109–110, 132, 178, 192, 258
- Diogenes z Apollonii 12, 121, 126, 131, 137, 138, 139, 140–145, 147, 148, 149, 156, 157–158, 159, 162, 168, 174, 175, 277
- Diogenes z Babilonu 179
- Diogenes z Synopy 197–199,
- Dion z Prusy 193, 195, 197
- Dionizjos 35, 55
- Dionizjusz Trak 272
- Dionizjusz z Halikarnasu 272
- Dionizos 112, 134, 137, 139, 185, 195, 196
- Diopejtes 132
- Empedokles z Akragas 76, 80, 85–86, 157, 206, 272
- enthousiasmós* (ἐνθουσιασμός) 175–176, 238
- Epicharm 206
- Epigenes 147
- Epiktet 191
- Epimeteusz 184
- Eratostenes z Cyreny 272
- Eris 68
- Eros 43

- Erynie 23, 68, 151
 eter 83–84, 134–135, 144
 etnografia (etnologia) 110–112, 113, 175, 185, 186, 193, 194–196, 199, 209, 275
 etymologia 81, 106, 112, 113–115, 155, 169–171, 174, 178–179, 181, 191, 192, 195, 205, 221, 266, 278
 Eurypides 30, 36, 37
 Eutyfron 147, 211

 Faeton 204–205, 207
 Favorinus 110, 132
 Ferekydes z Syros 12, 24, 32, 35, 96, 97, 98, 99–106, 114, 132, 221
 Filodem 29, 134, 140, 143, 194, 195
 Filolaos 114, 181, 278
 Filon z Aleksandrii 60, 61
 Fobos 68
 Fojbos *patrz* Apollon

 Gaja 104, 114, 171, 172
 Galen 39, 40
 Ge 171, 172
 Glaukon 131, 132
 Goethe 59
 Gorgiasz 214–215, 222, 223, 224

 Hades 38, 112, 160, 162, 163, 164, 181, 223
 Harmonia 85, 168–170, 172
 Harpie 100
 Hebe 68
 Hefajstos 24, 86, 94, 103, 112, 184, 185, 208, 210
 Hegel 59
 Hektor 133, 134, 136, 177
 Helena 133, 134–135, 186
 Heliady 84
 Helios 94, 204, 205
 Hera 85, 94, 95, 133, 169, 172, 208
 Herakles 67, 75, 185, 186, 192, 199
 Heraklides z Pontu 79
 Heraklit Alegoreta 12, 22–23, 28, 41, 60–61, 63–64, 68–70, 80–86, 90, 107, 136, 171, 205, 227, 257
 Heraklit z Efezu 21–23, 84–85, 92, 93, 103, 151–152, 157, 161–162, 166, 173, 206, 210
 Herder 59
 Hermagoras 272
 Hermes 43, 53, 94, 95, 184
 Herodot 44, 49, 75–76, 88, 91, 110, 223
 Hestia 181
 Hezjod 41, 53, 59, 73, 74–75, 80, 84, 88–89, 91, 92–93, 95, 98, 99, 103, 104, 108, 110, 111, 123, 130, 153, 178, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 196, 208, 210–211, 216, 219, 223, 227, 277

- Hezychiusz 134
 Homer *passim*
 homonimia 45–46, 259–262, 265–269, 273
 Horacy 176, 272
 Humboldt 59
hypónoia (ὑπόνοια) 9, 28, 29, 30–31, 57, 58–61, 64–65, 66, 109, 115, 131, 193, 208

 Ilissos 209
 Inteligencja (νόησις) 142–143, 158
 Ioke 68

 Jamblich 56, 60, 61, 180, 181
 Jazon 198
 Julian 191–192

 Kalchas 186
 Kalikles 222–223
 Kalipso 192
 Kambyzes 95
 katartyczna (koncepcja sztuki) 213, 234–239, 242
 Kebes 67
 Kery 68
 Kirke 186, 197, 199
 Kleantes z Assos 29, 87–88
 Klemens Aleksandryjski 54, 59, 60, 61, 103, 105, 174, 176
 Kornutus 41, 59, 60, 61, 81, 110, 171, 179, 205
 Kronida *patrz* Zeus
 Kronos 24, 54, 103–104, 114, 152, 155–156, 158, 165, 166, 167, 172, 181, 205, 210–211, 256, 277, 278

 Ksantos *patrz* Skamander
 Ksenofanes 76, 80, 83, 92–93, 95, 210, 221
 Ksenofont 30, 52, 89, 90, 131, 132, 182, 185, 192, 193
 Kydojmos 68
 Kwintylian 20, 29, 61, 272, 273–274

 Laktancjusz 195
 Leto 94
 Linos 59
 Litaj 68
logos (λόγος) 9, 10, 29, 49, 73–80, 81, 83, 86, 87, 99, 105, 109, 122, 129, 130, 139, 144, 145, 160, 162, 177, 184, 193, 194, 204, 214–215, 219–228, 234, 251, 278, 279

 Loksjasz *patrz* Apollon
 Longinus 90

 magowie 160–161, 164, 173
 Medea 197–198, 199, 276
 Meletos 33

- Menelaos 81, 83
metafora (μεταφορά) 7, 8, 9, 10, 21, 23, 24, 55, 57, 58–70, 77–79, 84, 85–86, 90, 127–128, 151, 169, 182, 189, 190, 194, 218, 228, 247, 251–258, 261, 262–267, 278, 279
- Meter 169, 171, 172
Metis 74
Metrodor z Lampsakos 12, 27, 107, 110, 121, 126, 130–140, 143, 144–145, 147, 149, 162, 174, 175, 259, 277
- Midas 186
Miłosć (Φιλία, Φιλότης) 86
mimēsis (μίμησις) 211–213, 216–217, 226, 234–237, 242
Minucjusz Feliks 195
Mojra 68, 152, 168
Musajos 59, 89, 183
mythos (μῦθος)
 przed Platonem 74–77
 u Platona 218–227
 u Arystotelesa 239–249
- Najobrotniejszy *patrz* Pełen-sposobów
naśladowanie *patrz* *mimēsis*
- Nawałnica 100
Nestis 85
Nestor 188–189, 194, 199
Nieruchomy Poruszyciel 246–247
Nikeratos 89
Novalis 59
- oczyszczenie (κάθαρσις) 235, 237–239,
Odyseusz 75, 76, 182, 186, 188, 190–192, 197, 199
Ofion 104
Ofioneus 103–104
Ogenos 103
Okeanos 32, 76, 81–82, 83, 103, 104, 172, 206, 247
Orejtyja 209
Orestes 186
Orfeusz 23, 59, 89, 108, 126, 148–173, 183, 277
Orygenes 62, 99, 100, 103, 105
Ossa 68
- Parmenides 76, 80, 83, 84, 260
Parys 133
Peitho 168–170, 172
Pelias 198
Pelida *patrz* Achilles
Pełen-sposobów (πολύτροπος) 182, 190–191
Penelopa 186, 191, 192
Persefona 54, 55

- Perykles 132
- Pindar 36, 52, 75, 76, 223
- Pitagoras 26, 54, 56, 60, 79, 92, 180, 181, 210
- pitagorejczycy 12, 40, 53–57, 60, 61, 64, 95–96, 114, 121, 156, **180–182**, 186, 278
- Platon 8, 10, 19, 21, 26, 30, **32–36**, 37, 38–39, 43, 44, 45, 49, 55, 56, 61, 66, 69, 70, 74, 75, 77, 79, 87, 89, 90, 92, 97, 102, 112, 114, 115, 131, 132, 155, 161, 163, 164, 171, 176, 177, 182–184, 186, 190, 191–192, 199, **203–229**, 233–239, 242, 243, 244, 245, 249, 261, 263, 269, 275, 278–279
- Plotyn 228–229
- Plutarch 22, 24, 29, 30, 60, 61, 82, 132, 192
- Polifem 187–188,
- polisemia 39, 45–46, 242, 259, **265–268**, 270, 279
- Porfiriusz 26, 32, 54, 57, 93–96, 98, 102, 180, 181, 229
- Posejdon 94, 112, 185
- Praworządność (δικη) 184
- Prodikos **67, 111–112**, 137, 147, 182, **184–186**, 192, 195, 196, 260–261
- Proklos 32, 45, 102, 229
- Prometeusz 184
- Protagoras 33, 35, 36, 182, **183–184**, 185, 206, 215, 221, 225, 277, 278
- Proteusz 186, 191
- przenośnia *patrz* metafora
- Pytia 37, 60
- Quine 8–9
- Rea 104, 169, 171, 172, 181
- Reie 171, 172
- roztropność (φρόνησις) 94, 178–179, 189, 190, 277
- Schelling 59
- Schiller 59
- Schlegel (bracia) 59
- Simonides 32, 37, 182, 183, 215
- Simplicjusz 127
- Skamander 94
- sofiści 10, 12, 36–37, 77, 93, 96, 109, 121, **182–186**, 190, 191, 192, 195, 199, 207, **213–215**, 221, 224, 225, 260–261, 264, 278
- Sofokles 36, 37
- Sokrates 19, 30, 32–35, 36–37, 52, 73, 88, 114, 131, 144, 155, 166, 183, 190, 193, 203, 204–207, 209, 215, 220–221, 222–225
- Solger 59
- Stagiryta *patrz* Arystoteles
- Stezymbrot z Tasos 131, 132, 147
- Stobajos 198
- stoicy 12, 40–41, 50–53, 55, 61, 87–88, 95, 110, 112, 143, 168, 171, 173, 179, 193, 194, 196, 199, 205, 249, 260, 271, 275–276
- Strabon 24, 29

| | |
|-------------------------------------|---|
| <i>Suda</i> | 96 |
| <i>symbolon</i> (σύμβολον) | 9, 22, 28, 39–57, 58–61, 64–65, 66, 78, 180 |
| jako znak konwencjonalny | 42–50 |
| jako znak naturalny | 50–53 |
| <i>sympátheia</i> (συμπάθεια) | 52 |
| Syncellusz | 138 |
| | |
| Tacjan | 95, 96, 133 |
| Tales z Miletu | 81–82, 83, 92, 122, 129 |
| Tartar | 100, 104, 222 |
| Teagenes z Region | 12, 26–27, 93–98, 103, 104, 106–107, 109, 110, 121–130, 132, 140, 145, 174, 210, 277 |
| | |
| Telemach | 186, 190 |
| teomachia | 93–95, 121, 123, 127–129, 208, 210 |
| Tetyda | 82, 206 |
| Theon <i>patrz</i> Aelius Theon | |
| Tieck | 59 |
| Tritogeneia | 174, 178–179, 189 |
| trojańska wojna | 135–136 |
| Trójrodna <i>patrz</i> Tritogeneia | |
| Tryphon | 272 |
| Tukidydes | 30, 91 |
| Tyfoeus | 104 |
| | |
| Umysł (Νοῦς) | 114, 138, 140, 141–142, 155–159, 164, 166–172, 190, 194, 205, 277, 278 |
| Uranos | 152, 155, 156, 158, 170, 172, 210 |
| | |
| Wada/Występek (Κακία) | 67, 185 |
| Warron Marek Terencjusz | 272 |
| Waśń (Νεῖκος) | 86 |
| wieloznaczność | 45–46, 169, 177, 234, 250–276, 279–280 |
| w poezji | 251–258 |
| w dialektyce | 258–264 |
| jako narzędzie dociekań | 264–271 |
| Wstyd/Respekt (αἰδώς) | 184 |
| | |
| zagadka <i>patrz</i> <i>ainigma</i> | |
| Zalmoksis | 215 |
| Zas | 103 |
| Zenon z Elei | 260 |
| Zenon z Kition | 193 |
| Zeus | 41, 46, 70, 74, 75, 83, 85, 95, 99–100, 103–104, 114, 133, 138, 140–144, 152–153, 156–158, 164–169, 172, 174–175, 181, 184, 194, 205, 206, 210, 246–247, 248, 275, 277, 278 |

Ancient Philosophy and the Problem of Interpretation

The Development of Allegoresis from the Presocratics to Aristotle

The present work examines the beginnings of ancient hermeneutics. More specifically, it discusses the connection between the rise of the practice of allegoresis, on the one hand, and the emergence of the first theory of figurative language, on the other. Thus, this book investigates the specific historical and cultural circumstances that enabled the ancient Greeks not only to discover the possibility of allegorical interpretation, but also to treat figurative language as a philosophical problem.

By posing difficulties in understanding the enigmatic sense of various esoteric doctrines, poems, oracles and riddles, figurative language created the context for theoretical reflection on the meaning of these “messages”. Hence, ancient interpreters began to ponder over the nature and functions of figurative (“enigmatic”) language as well as over the techniques of its proper use and interpretation. Although the practice of allegorical interpretation was closely linked to the development of the whole of ancient philosophy, the present work covers only the period from the 6th to the 4th century B.C. It concentrates, then, on the philosophical and cultural consequences of allegoresis in the classical age.

The main thesis advocated here has it that the ancient Greeks were inclined to regard allegory as a *cognitive* problem rather than merely as a stylistic or a literary one. When searching for the hidden meanings of various esoteric doctrines,

poems, oracles and riddles, ancient interpreters of these “messages” assumed allegory to be the only tool suitable for articulating certain matters. In other words, it was their belief that the use of figurative language resulted from the necessity of expressing things that were otherwise inexpressible.

The present work has been organized in the following manner. The first part contains historical and philological discussions that provide the point of departure for more philosophical considerations. This part consists of two introductory chapters.

Chapter one situates the practice of allegorical interpretation at the borderline of two different traditions: the rhetorical-grammatical and the hermeneutical. In order to clearly differentiate between the two, chapter one distinguishes between allegory and allegoresis, on the one hand, and allegoresis and exegesis, on the other. While pointing to the conventionality (and even arbitrariness) of such distinctions, the chapter argues, nevertheless, for their heuristic usefulness. The remaining part of chapter one focuses on a historical and philological reconstruction of the most important conceptual tools of ancient hermeneutics. Discussing the semantics of such terms as *allēgoría*, *hypónoia*, *ainigma* and *symbolon* proves important for at least two crucial reasons. Firstly, it reveals the mutual affinity between allegoresis and divination, i.e., practices that are inherently connected with the need to discover the latent meaning of the “message” in question (whether poem or oracle). Secondly, these philological analyses bring to light the specificity of the ancient understanding of such concepts as *allegory* or *symbol*. It goes without saying that antiquity employed these terms in a manner quite disparate from modernity. Chapter one concludes with a discussion of ancient views on the cognitive value of figurative (“enigmatic”) language.

Chapter two focuses on the role that allegoresis played in the process of transforming *mythos* into *logos*. It is suggested here that it was the practice of allegorical interpretation that made it possible to preserve the traditional myths as an important point of reference for the whole of ancient philosophy. Thus, chapter two argues that the existence of a clear opposition between *mythos* into *logos* in Preplatonic philosophy is highly questionable in light of the indisputable fact that the Presocratics, Sophists and Cynics were profoundly convinced about the cognitive value of *mythos* (this conviction was also shared by Plato and Aristotle, but their attitude towards myth was more complex). Consequently, chapter two argues that in Preplatonic philosophy, myth played a function analogous to the concepts discussed in chapter one (i.e., hidden meanings, enigmas and symbols), for in all these cases, ancient interpreters found tools for conveying issues that were otherwise difficult to convey. Chapter two concludes with a classification of various types of allegoresis.

Whilst chapters one and two serve as a historical and philological introduction, the second part of this book concentrates on the close relationship between the development of allegoresis, on the one hand, and the flowering of philosophy, on the other. Thus, chapter three discusses the crucial role that allegorical interpretation came to play in Preplatonic philosophy, chapter four deals with Plato's highly complex and ambivalent attitude to allegoresis, and chapter five has been devoted to Aristotle's original approach to the practice of allegorical interpretation. It is evident that allegoresis was of paramount importance for the ancient thinkers, irrespective of whether they would value it positively (Preplatonic philosophers and Aristotle) or negatively (Plato).

Beginning with the 6th century B.C., the ancient practice of allegorical interpretation is motivated by two distinct interests. On the one hand, the practice of allegorical interpretation reflects the more or less "conservative" attachment to the authority of the poet (whether Homer, Hesiod or Orpheus). The purpose of this *apologetic* allegoresis is to exonerate poetry from the charges leveled at it by the first philosophers and, though to a lesser degree, historians. Generally, these allegorists seek to save the traditional *paideia* that builds on the works of the poets. On the other hand, the practice of allegorical interpretation reflects also the more or less "progressive" desire to make original use of the authority of the poet (whether Homer, Hesiod or Orpheus) so as to promote a given philosophical doctrine. The objective of this *instrumental* allegoresis is to exculpate philosophy from the accusations brought against it by the more conservative circles. Needless to say, these allegorists significantly contribute to the process of the gradual replacing of the mythical view of the world with its more philosophical explanation.

The present book suggests that it is the philosophy of Aristotle that should be regarded as a sort of *acme* in the development of ancient hermeneutics. The reasons for this are twofold. On the one hand, the Stagirite positively values the practice of allegoresis, rehabilitating, thus, the tradition of Preplatonic philosophy against Plato. And, on the other hand, Aristotle initiates the theoretical reflection on figurative ("enigmatic") language. Hence, in Aristotle we encounter not only the *practice* of allegoresis, but also the *theory* of allegory (although the philosopher does not use the term *allēgoría*). With the situation being as it is, the significance of Aristotle's work cannot be overestimated.

First of all, the Stagirite introduces the concept of metaphor into the then philosophical considerations. From that moment onwards, the phenomenon of figurative language becomes an important philosophical issue. After Aristotle, the preponderance of thinkers would feel obliged to specify the rules for the appropriate use of figurative language and the techniques of its correct interpreta-

tion. Furthermore, Aristotle ascribes to metaphor (and to various other “excellent” sayings) the function of increasing and enhancing our knowledge. Thus, according to the Stagirite, figurative language is not only an ornamental device, but it can also have a significant explanatory power. Finally, Aristotle observes that figurative expressions cause words to become ambiguous. In this context, the philosopher notices that ambiguity can enrich the language of a poet, but it can also hinder a dialectical discussion. Accordingly, Aristotle is inclined to value polysemy either positively or negatively.

Importantly, however, the Stagirite is perfectly aware of the fact that in natural languages ambiguity is unavoidable. This is why Aristotle initiates a systematic reflection on the phenomenon of ambiguity and distinguishes its various kinds. In Aristotle, ambiguity is, then, both a problem that needs to be identified and a tool that can help in elucidating intricate philosophical issues. This unique approach to ambiguity and figurative (“enigmatic”) language enabled Aristotle to formulate invaluable intuitions that still await appropriate recognition.

Publikacje

**Publikacje Wydawnictwa
Naukowego Instytutu
Filozofii Uniwersytetu
im. Adama Mickiewicza
w Poznaniu**



Seria

PISMA FILOZOFICZNE

- 1 TADEUSZ BUKSIŃSKI (red.), *Szkice z filozofii działań*, 1991
- 2 JAN SUCH (red.), *Poszukiwanie pewności i jego postmodernistyczna dyskwalifikacja*, 1992
- 3 ROMAN KUBICKI, Jacek Sójka, Paweł Zeidler, *Problem destrukcji pojęcia prawdy*, 1992
- 4 TADEUSZ BUKSIŃSKI (red.), *Prawda i wartości w poznaniu humanistycznym*, 1992
- 5 JAN SUCH, Janusz Wiśniewski (red.), *Teoria i eksperyment*, 1992
- 6 BOLESŁAW ANDRZEJEWSKI (red.), *Language and Interpretation*, 1992
- 7 STANISŁAW CIENIAWA, *Świat bez ateistów i miłość bez kłamstwa*, 1992
- 8 JAN SUCH (red.), *Zur Fragen der heutigen Theorie und Methodologie der wissenschaftlichen Erkenntnis*, 1992
- 9 PAWEŁ ZEIDLER, *Spór o status poznawczy teorii*, 1993
- 10 TADEUSZ BUKSIŃSKI (red.), *Wolność a racjonalność*, 1993
- 11 BARBARA KOTOWA, Jan Such (red.), *Z filozoficznej problematyki badań nad rozwojem*, 1993
- 12 JANUSZ GOĆKOWSKI, Marek Sikora (red.), *Modele nauki*, 1993
- 13 STANISŁAW CIENIAWA, *Mit raju i raj mitu*, 1993
- 14 TADEUSZ BUKSIŃSKI, *Essays in the Philosophy of History*, 1994
- 15 DANUTA SOB CZYŃSKA, Paweł Zeidler (red.), *Nowy eksperymentalizm – teoretycyzm – reprezentacja*, 1994
- 16 EWA PIOTROWSKA, Jan Such (red.), *Filozoficzne problemy rozwoju nauk matematyczno-przyrodniczych*, 1994
- 17 GERHARD FUNKE, *Hermeneutyka i język*, 1994
- 18 TADEUSZ BUKSIŃSKI (red.), *Filozofia w dobie przemian*, 1994
- 19 ANNA PAŁUBICKA (red.), *Szkice z filozofii kultury*, 1994
- 20 MAREK KWIEK, *Rorty a Lyotard. W labiryntach postmoderny*, 1994
- 21 DANE GORDON, *Filozofia i wizja*, 1994
- 22 JERZY KMITA, *Jak słowa łączą się ze światem*, 1995
- 23 PIOTR ORLIK, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej*, 1995

- 24 DANUTA SOBECZYŃSKA, Ewa Zielonacka-Lis, Jerzy Szymański (red.), *Teoria – technika – eksperyment*, 1995
- 25 TADEUSZ BUKSIŃSKI (red.), *Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu*, 1995
- 26 ERNST CASSIRER, *Symbol i język*, 1995
- 27 BARBARA KOTOWA, JAN SUCH (red.), *Kulturowe konteksty poznania*, 1995
- 28 HERMANN SCHMITZ, *Nowa fenomenologia*, 1995
- 29 WŁODZIMIERZ HELLER (red.), *Świat jako proces*, 1996
- 30 JAN SUCH, Janusz Wiśniewski (red.), *Kulturowe uwarunkowania wiedzy*, 1996
- 31 BOLESŁAW ANDRZEJEWSKI (red.), *Symbol a rzeczywistość*, 1996
- 32 REINER WIEHL, *Fenomenologia, dialektyka, hermeneutyka*, 1996
- 33 JANUSZ GOĆKOWSKI, PRZEMYSŁAW KISIEL (red.), *Oglądy i obrazy świata społecznego*, 1996
- 34 TADEUSZ BUKSIŃSKI, *Racjonalność współdziałań*, 1996
- 35 MAREK KWIEK, *Rorty's Elective Affinities. The New Pragmatism and Postmodern Thought*, 1996
- 36 ANNA PAŁUBICKA (red.), *Kulturowe konteksty idei filozoficznych*, 1997
- 37 BOLESŁAW ANDRZEJEWSKI (red.), *Tradycja i postęp*, 1997
- 38 HONORATA KORPIKIEWICZ, Ewa Piotrowska (red.), *Alternatywy i przewartościowania we współczesnej filozofii nauk*, 1997
- 39 MAREK SIKORA, *Problem interpretacji w metodologii nauk empirycznych*, 1997
- 40 TADEUSZ BUKSIŃSKI (red.), *Rozumność i racjonalność*, 1997
- 41 SEWERYN DZIAMSKI, *Trzy szkice o wartości praktyki*, 1997
- 42 SEWERYN DZIAMSKI, *Aksjologia. Wstęp do filozofii wartości*, 1997
- 43 PIOTR LEŚNIEWSKI, *Zagadnienie sprawdzalności w antyredukcjonistycznych teoriach pytań*, 1997
- 44 JERZY KMITA, *Jak słowa łączą się ze światem* (II wyd.), 1998
- 45 EWA ZIELONACKA-LIS (red.), *Nauki pogranicza*, 1998
- 46 JAN SUCH, MAŁGORZATA SZCZEŚNIAK, ANTONI SZCZUCIŃSKI, *Filozofia kosmologii*, 1998
- 47 BARBARA KOTOWA, JANUSZ WIŚNIEWSKI (red.), *Racjonalność a nauka*, 1998
- 48 MAREK KWIEK (red.), *Nie pytajcie mnie, kim jestem. Michel Foucault dzisiaj*, 1998
- 49 JAN SUCH, MAŁGORZATA SZCZEŚNIAK (red.), *Z epistemologii wiedzy naukowej*, 1998
- 50 TADEUSZ BUKSIŃSKI (red.), *Idee filozoficzne w polityce*, 1998
- 51 BOLESŁAW ANDRZEJEWSKI, *Esbozos sobre la filosofía polaca*, 1998
- 52 MARIUSZ MORYŃ, *Transcendentalizm, intencjonalność, język. O Husserlowskiej koncepcji sensu*, 1998
- 53 JAREMA JAKUBOWSKI, *Racjonalność a normatywność działań (Alfred Schutz a Talcott Parsons)*, 1998

- 54 NORBERT LEŚNIEWSKI, *O hermeneutyce radykalnej*, 1998
- 55 RYSZARD LIBERKOWSKI (red.), *Filozofia a polityka*, 1998
- 56 MAREK KWIEK, *Dylematy tożsamości. Wokół autowizerunku filozofa w powojennej myśli francuskiej*, 1998
- 57 EWA PIOTROWSKA, DANUTA SOBCZYŃSKA (red.), *Między matematyką a przyrodoznawstwem*, 1999
- 58 DANUTA SOBCZYŃSKA, PAWEŁ ZEIDLER (red.), *Chemia: laboratorium myśli i działań*, 1999
- 59 JAN WAWRZYNIAK (red.), *Dynamika praktyki moralnej i jej etyczne racjonalizacje*, 1999
- 60 JERZY KMITA (red.), *Tropem Nietzscheańskiego kłamstwa słów*, 1999
- 61 ROMAN KOZŁOWSKI, PIOTR W. JUCHACZ (red.), *Przeszość i przyszłość filozofii*, 1999
- 62 EWA NOWAK-JUCHACZ, *Hegel Alexandre Kojève'a, czyli o filozoficznym jakobinizmie*, 1999
- 63 DARIUSZ DOBRZAŃSKI, *Interpretacja jako proces nadawania znaczeń. Studium z etnometodologii*, 1999
- 64 ANDRZEJ P. KOWALSKI, *Symbol w kulturze archaicznej*, 1999
- 65 ROMAN KOZŁOWSKI (red.), *O filozofii dzisiaj*, 2000
- 66 EWA PIOTROWSKA, HONORATA KORPIKIEWICZ (red.), *Matematyka – język – przyroda*, 2000
- 67 ROMAN KOZŁOWSKI (red.), *Filozofia Kanta i jej recepcja*, 2000
- 68 JAN SUCH, MAŁGORZATA SZCZEŚNIAK, ANTONI SZCZUCIŃSKI, *Filozofia kosmologii* (II wyd.), 2000
- 69 SEWERYN DZIAMSKI, *Wykłady z nauki o moralności* (II wyd.), 2000
- 70 WŁODZIMIERZ HELLER, RYSZARD LIBERKOWSKI (red.), *Wola sprawiedliwości*, 2000
- 71 WŁODZIMIERZ HELLER, *Hannah Arendt: Źródła pluralizmu politycznego*, 2000
- 72 MONIKA BAKKE, *Ciało otwarte. Filozoficzne reinterpretacje kulturowych wizji cielesności*, 2000
- 73 JAN WAWRZYNIAK, *Teoretyczne podstawy neonaturalistycznej bioetyki środowiskowej*, 2000
- 74 HONORATA KORPIKIEWICZ, *Wolność, nieświadomość i prawa fizyki*, 2000
- 75 EWA PIOTROWSKA, MAŁGORZATA SZCZEŚNIAK, JANUSZ WIŚNIEWSKI (red.), *Między przyrodoznawstwem, matematyką a humanistyką*, 2000
- 76 ANDRZEJ WAWRZYNOWICZ, *Hegel i Adorno – opozycja dwóch koncepcji myślenia dialektycznego i dwóch wykładni racjonalności*, 2001
- 77 TADEUSZ BUKSIŃSKI, *Moderność*, 2001
- 78 JERZY KMITA (red.), *Czy metamorfoza magiczna rekompensuje brak symbolu?*, 2001
- 79 PIOTR LEŚNIEWSKI, ZBIGNIEW TWORAK (red.), *Logos – rozum i logika*, 2001

- 80 TADEUSZ BUKSIŃSKI (red.), *Doświadczenie*, 2001
- 81 JAN SUCH, MAŁGORZATA SZCZEŚNIAK, *Ontologia przyrodnicza*, 2001
- 82 ROMAN KUBICKI, *Ani być, ani mieć? Trzy szkice z filozofii pamięci*, 2001
- 83 SEWERYN DZIAMSKI, *O świadomości aksjologicznej podmiotu. Studium krytyki pozytywnej*, 2002
- 84 ARTUR DOBOSZ, *Tożsamość metamorficzna a komunikacja językowa*, 2002
- 85 TADEUSZ BUKSIŃSKI (red.), *Postkomunistyczne transformacje*, 2002
- 86 RYSZARD LIBERKOWSKI, WŁODZIMIERZ WIŁOWSKI (red.), *O wyobraźni*, 2003
- 87 EWA ZIELONACKA-LIS, *Filozoficzne koncepcje wyjaśnienia naukowego a współczesna chemia*, 2003
- 88 DANUTA SOBCZYŃSKA, PAWEŁ ZEIDLER (red.), *Homo experimentator*, 2003
- 89 MARIUSZ MORYŃ, *Wyczulenie i subiektywność. O nowej fenomenologii Hermanna Schmitza*, 2004
- 90 PIOTR W. JUCHACZ, *Sokrates. Filozofia w działaniu*, 2004
- 91 DARIUSZ DOBRZAŃSKI, JAREMA JAKUBOWSKI, ANDRZEJ WAWRZYNOWICZ (red.), *Kraje Europy Środkowowschodniej a globalizacja*, 2005
- 92 EDWARD NIESYTY, *Miejsce i rola personalistycznej koncepcji społeczeństwa demokratycznego w humanizmie integralnym Jacques'a Maritaina*, 2005
- 93 RYSZARD LIBERKOWSKI, WŁODZIMIERZ WIŁOWSKI (red.), *O życiu*, 2005
- 94 TADEUSZ BUKSIŃSKI, *Współczesne filozofie polityki*, 2006
- 95 TOMASZ RZEPIŃSKI, *Teza o niedookreśleniu teorii przez dane doświadczenia*, 2006
- 96 KRZYSZTOF ŁASTOWSKI, PAWEŁ ZEIDLER (red.), *Filozofia wobec nauki, człowieka i społeczeństwa. Wykłady z filozofii dla młodzieży*, t. III, 2006
- 97 MIKOŁAJ DOMARADZKI, *O subiektywności prawdy w ujęciu Sorena Aabye Kierkegaarda*, 2006
- 98 DANUTA SOBCZYŃSKA, ANTONI SZCZUCIŃSKI (red.), *Świat natury i świat techniki*, 2006
- 99 PIOTR W. JUCHACZ, *Deliberacja – Demokracja – Partycypacja. Szkice z teorii demokracji ateńskiej i współczesnej*, 2006
- 100 DARIUSZ DOBRZAŃSKI, Andrzej Wawrzynowicz (red.), *Idea solidarności w kontekstach filozoficzno-historycznych*, 2006
- 101 TADEUSZ BUKSIŃSKI, KRZYSZTOF BONDYRA, JAREMA JAKUBOWSKI (red.), *Demokracja – samorządność – prawo*, 2006
- 102 MAREK SIKORA, *Problem reprezentacji poznawczej w nowożytnej i współczesnej refleksji filozoficznej*, 2007
- 103 KAROLINA M. CERN, *Koncepcja czasu wczesnego Heideggera*, 2007
- 104 RYSZARD LIBERKOWSKI, *Przyczynek do fenomenologii życia*, 2007
- 105 KRZYSZTOF BRZECHCZYN, MAREK NOWAK (red.), *O rewolucji. Obrazy radykalnej zmiany społecznej*, 2007

- 106 SŁAWOMIR LECIEJEWSKI, *Rola zasad antropicznych w rozwoju współczesnej kosmologii. Studium metodologiczne*, 2007
- 107 DANUTA MICHAŁOWSKA, *Drama w edukacji*, 2008
- 108 TADEUSZ BUKSIŃSKI, *Prawo a władza polityczna*, 2009
- 109 RYSZARD LIBERKOWSKI, *Fenomen wyobrażeń. Eseje 1*, 2009
- 110 EDWARD NIESYTY, *Jacques Maritain's Personalist Concept of Democratic Society*, 2009
- 111 ANNA LEŚNIEWSKA, *Sumienie filozofii. Artur Schopenhauer*, 2009
- 112 TADEUSZ BUKSIŃSKI, ELŻBIETA PAKSZYS (red.), *W kręgu filozofii nauki, kultury i społeczeństwa*, 2009
- 113 MAREK WOSZCZEK, *Ukryta całość przyrody a mikrofizyka*, 2010
- 114 TADEUSZ BUKSIŃSKI (red.), *Filozofia na Uniwersytecie w Poznaniu. Jubileusz 90-lecia*, 2010
- 115 WŁODZIMIERZ WIŁOWSKI, *Metafizyka cierpienia. Od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej*, 2010
- 116 KRZYSZTOF PRZYBYSZEWSKI, *Prawa człowieka w kontekstach kulturowych*, 2010
- 117 TADEUSZ BUKSIŃSKI, *Publiczne sfery i religie*, 2011
- 118 KRZYSZTOF NOWAK, *Status pojęcia pracy w teorii krytycznej i teorii ekonomii*, 2011
- 119 ANNA ZIÓŁKOWSKA, *Rola świadomości w konstyтуowaniu człowieka. Roman Ingarden a Paul Ricoeur*, 2011
- 120 ANDRZEJ W. NOWAK, *Podmiot, system, niezależność*, 2011
- 121 MIKOŁAJ DOMARADZKI, Emanuel Kulczycki, Michał Wendland (red.) *Język, rozumienie, komunikacja*, 2011
- 122 TADEUSZ BUKSIŃSKI, *Transformations and continuations. The case of Central-Eastern Europe*, 2011
- 123 PAWEŁ ZEIDLER, *Chemia w świetle filozofii*, 2011
- 124 RYSZARD LIBERKOWSKI, *Fenomen wyobrażeń. Eseje 2*, 2011
- 125 TADEUSZ BUKSIŃSKI, *Etyka ewangeliczna*, 2012

Seria
COOPERA

Międzynarodowe studia z filozofii
i psychologii życia demokratycznego

Redakcja: EWA NOWAK

- 1 TADEUSZ BUKSIŃSKI, EWA NOWAK-JUCHACZ, WOLFGANG H. SCHRADER, *Beiträge zur philosophischen Partnerschaft Deutschlands und Polens. Siegen – Poznań /Przyczynki do filozoficznego partnerstwa Niemiec i Polski. Siegen – Poznań*, 2000
- 2 EWA NOWAK-JUCHACZ (red.), *Transcendentalna filozofia praktyczna*, 2000
- 3 PIOTR W. JUCHACZ, ROMAN KOZŁOWSKI (red.), *Filozofia a demokracja*, 2001
- 4 WILHELM OSTWALD, *Filozofia nauk przyrodniczych*, 2002
- 5 WILHELM OSTWALD, *Wybór pism z energetyki, monizmu, etyki, krytyki religii i reformy nauki*, 2002
- 6 KAROLINA CERN, PIOTR W. JUCHACZ, EWA NOWAK (red.), *Edukacja demokratyczna*, 2009
- 7 KAROLINA CERN, PIOTR W. JUCHACZ, EWA NOWAK (red.), *Etyka życia publicznego*, 2009

Seria PROBLEMU / Dyskusje

Redakcja: PIOTR ORLIK

- Tom I *Rozdroża i ścieżki wrażliwości*, 2000
- Tom II *Meandry podmiotowości*, 2001
- Tom III *Światłocienie świadomości*, 2002
- Tom IV *W gąszczu znaków*, 2004
- Tom V *Magma uczuć*, 2005
- Tom VI *Całość – wizje, pejzaże, teorie*, 2006
- Tom VII *Wolność – szkice i studia*, 2007
- Tom VIII *Ku Źródłom wartości*, 2008
- Tom IX *Wobec nicości*, 2010
- Tom X *Aporie czasu*, 2011

Filozoficzne problemy zarysowują się w sposób najbardziej wyrazisty i wielostronny w dyskusji. Uczestnik dyskusji wychodzi z niej wzbogacony nie tylko próbami rozumienia innych, ale też z pogłębioną świadomością uwarunkowań własnych myśli.

W tomach serii wydawniczej PROBLEMY / Dyskusje czytelnik znajdzie przede wszystkim szereg studiów dotyczących tytułowego dla tomu problemu.

PROBLEMY / Dyskusje zapraszają też czytelnika do uczestniczenia w dyskusjach podejmowanych – na wzór dialogów Platona – przez autorów studiów.

Adres internetowy serii PROBLEMY / Dyskusje
www.staff.amu.edu.pl/~insfil/problemy-dyskusje

Seria
POZNAŃSKIE ZESZYTY
FILOZOFII FIZYKI

Redakcja: ANTONI SZCZUCIŃSKI

Antoni Szczuciński (red.), *Wokół kwantów i grawitacji*, 2006

Seria
BIBLIOTEKA KOMUNIKACJI
SPOŁECZNEJ

Redakcja: BOLESŁAW ANDRZEJEWSKI

- 1 **Michał Wendland**, *Konstruktywizm komunikacyjny*, 2011.
- 2 **Emanuel Kulczycki**, *Teoretyzowanie komunikacji*, 2012.
- 3 **Emanuel Kulczycki, Michał Wendland (red.)**, *Komunikologia. Teoria i praktyka komunikacji*, 2012.

