

Mikołaj Domaradzki

## Heraklit Alegoreta i filozoficzne znaczenie starożytnej egzegezy Homera

Niniejszy artykuł stanowi próbę naszkicowania najistotniejszych – z filozoficznego punktu widzenia – kulturotwórczych skutków starożytnej egzegezy poematów Homera. Zawarto w nim argumentację na rzecz tezy, że alegoryczna interpretacja *Iliady* i *Odysei* nie powinna być traktowana jako li tylko rozpaczliwa próba ocalenia anachronicznego światopoglądu poety (poddanego miażdżącej krytyce filozofów), albowiem – jak zamierzam pokazać – alegoreza stanowiła niezwykle istotny element tej złożonej i imponującej rewolucji intelektualnej, jaką była filozofia grecka. Jak konsekwencją alegorezy było wykroczenie poza sens literalny tekstu, tak w naturalny sposób doprowadziła ona do zinstytucjonalizowania pojęcia interpretacji w kulturze helleńskiej. W kontekście kulturotwórczej roli alegorezy nie będzie szczególnie kontrowersyjne stwierdzenie, że wypracowane przez starożytnych egzegetów Homera narzędzie interpretacji po dzień dzisiejszy pozostaje jednym z najważniejszych intelektualnych wynalazków Europy.

Na wstępie trzeba zaznaczyć, że jakkolwiek początki hermeneutycznej działalności Greków datują się już na VI w. p.n.e., to jednak w moich rozważaniach ograniczę się wyłącznie do pochodzącego z przełomu I i II w. n.e. traktatu Heraklita Alegorety, funkcjonującego w naszej kulturze pod tytułem *Quaestiones Homericae*<sup>1</sup>. Decyzję tę motywuję przy tym dwojako: po pierwsze traktat Heraklita stanowi najobszerniejszy przykład starożytnej alegorezy Homera, jaki zachował się do naszych czasów, a po drugie okres, z którego pochodzą *Quaestiones*, w naturalny niejako sposób skłania nas do (choćby tylko skrótowego) porównania

<sup>1</sup> Najnowszą edycją, stanowiącą podstawę niniejszego artykułu, jest: D. A. Russell i D. Konstan, *Heracitus: Homeric Problems*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005.

egzegetycznej pracy Heraklita Alegorety z hermeneutyczną działalnością takich egzegetów, jak Filon czy Orygenes. O ile bowiem pierwszy ze wspomnianych myślicieli żył mniej więcej w tym samym czasie (10/20 p.n.e. – 40/50 n.e.) co Heraklit Alegoreta, a drugi – nieco później (185–254), o tyle – jak wykażę – wszyscy ci myśliciele w wysoce porównywalny sposób pojmowali zadanie *interpretowania* tekstu, wykorzystując w tym celu określone koncepcje *filozoficzne*.

Jak zasadniczą różnicą jest przy tym to, że Heraklit opierał się w swojej egzegezie głównie na stoicyzmie<sup>2</sup>, podczas gdy Filon i Orygenes bazowali przede wszystkim na platonizmie<sup>3</sup>, tak oczywiste różnice między wszystkimi tymi koncepcjami alegorezy nie powinny przesłaniać nam niezwykle istotnego podobieństwa, które zasadnym – w moim odczuciu – czyni mówienie o zbliżonych skutkach kulturotwórczych. W toku mego wywodu będę starał się dowieść, że hermeneutyczna działalność Heraklita, Filona i Orygenesia miała na celu taką obronę tekstu, otaczanego w danej wspólnotce czcياً (niezależnie od tego, czy była to *Iliada*, Tora czy Nowy Testament), która jednocześnie czyniłaby zadość wypracowanym przez Hellenów standardom racjonalności. Cechą wspólną alegorezy Heraklita, Filona i Orygenesia było w konsekwencji dążenie do

<sup>2</sup> Nie oznacza to jednak, że eklektycznego Heraklita Alegoretę należy niefrasobliwie uznawać za przedstawiciela filozofii stoickiej. Por. w tym względzie wstęp do francuskiego wydania tekstu zamieszczony w: Félix Buffière, *Héraclite: Allégories d'Homère*, Budé, Paryż 1962, s. XXII–XXXIX. Większość badaczy zgadza się dzisiaj ze stanowiskiem Buffière'a. Por. np.: J. Whitman, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Harvard University Press, Cambridge 1987, s. 40; D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, University of California Press, Berkeley 1992, s. 263 oraz A. A. Long, *Stoic Readings of Homer*, [w:] *Oxford Readings in Classical Studies: Ancient Literary Criticism*, red. A. Laird, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 217. Warto przy tym odnotować, że tym, co przede wszystkim odróżnia Heraklita od stoików, jest przekonanie, iż Homer *intencjonalnie* alegoryzował swoje teksty, skrywając w nich pod postacią alegorii głębokie prawdy filozoficzne i naukowe. Tak więc, w przeciwieństwie do stoików, Alegoreta przypisuje Homerowi alegorezę w sensie *mocnym*: zakłada on mianowicie, że autor *Iliady* i *Odysei* pod płaszczykiem naiwnej mitologii *świadomie* ukrył określone koncepcje etyczne, fizyczne czy kosmologiczne. Specyfikę hermeneutycznego podejścia Heraklita omawiamy w: M. Domaradzki, *From Etymology to Ethnology. On the Development of Stoic Allegorism*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” [w druku].

<sup>3</sup> Argumentację na rzecz tej tezy przedstawiam w: M. Domaradzki, *Platońskie inspiracje Filońskiej alegorezy*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2007, nr 1 (61), s. 83–93 oraz idem, *Platońskie inspiracje Orygenesowskiej hermeneutyki*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2010, nr 2 (74), s. 133–151. W niniejszym artykule zestawiamy działalność egzegetyczną Heraklita Alegorety z działalnością Filona i Orygenesia w celu wykazania, że *Quaestiones Homericae* w wielu miejscach potraktować można jako artykulację bardzo podobnej koncepcji hermeneutycznej. O ile *głównym* tematem mojej wypowiedzi jest tutaj alegoreza Heraklita, o tyle wszystkie skrótowo przedstawione wypowiedzi Filona i Orygenesia bazują na ich omówieniu w wyżej wymienionych tekstach.

zracjonalizowania odnośnego tekstu. Jak zobaczymy za chwilę, charakterystyczne dla owej racjonalizacji powiązanie antropomorfizmu, irracjonalności i amoralności było ewidentnie zasługą filozofii, która za swe podstawowe zadanie stawiała sobie właśnie wypracowanie *racjonalnej* wizji świata. Działalność hermeneutyczna rzeczonych alegoretów ukazuje przeto dobitnie, że proces instytucjonalizowania interpretacji w kulturze greckiej pozostawał w ścisłym związku z rozwojem refleksji filozoficznej.

Struktura niniejszej wypowiedzi będzie następująca: w pierwszej części zaprezentowane zostaną najważniejsze punkty styeczne pomiędzy alegorezą Heraklita, Filona i Orygenes, podczas gdy w części drugiej wskażę na największe różnice pomiędzy rzeczonymi koncepcjami hermeneutycznymi. Rozważania te zakończę konkluzją o doniosłym znaczeniu kulturotwórczym *Quaestiones Homericae*, porównywalnym – jak zasugeruję – z rolą traktatów Filona i Orygenes.

## Zbieżność koncepcji hermeneutycznych Heraklita, Filona i Orygenes

Tym, co przede wszystkim łączy alegorezę Heraklita, Filona i Orygenes jest przekonanie, że dosłowne odczytywanie Homera, tudzież Biblii, owocować może wykładnią zgoła obrazoburczą. W przypadku wszystkich tych trzech myślicieli rozwój interpretacji alegorycznej okazuje się reakcją na następujący problem hermeneutyczny: jak interpretować te opisy bóstwa, które ewidentnie nie dają się pogodzić z logiką i/lub moralnością? Heraklit, Filon i Orygenes odpowiadają, że w sytuacji, gdy interpretacja dosłowna prowadzi do bluźnierczych zarzutów niedorzeczności, tudzież niemoralności, konieczna okazuje się wykładnia alegoryczna. Obranie perspektywy alegorycznej jest zaś o tyle wskazane, że umożliwia ono rozwiązanie szeregu problemów interpretacyjnych: sprzeczności logicznych, niekonsekwencji, niedorzeczności itp.

Oto na przykład logicznie sprzeczny jest opis poety, który złote więzy, jakimi za karę spętano Herę, określa wpieryw mianem „nierozzerwalnych” (ἀσπρηκτων)<sup>4</sup>, po czym w chwilę później opisuje, jak to bogini została jednak uwolniona. Interpretacja alegoryczna umożliwia Heraklitowi wyeliminowanie owej sprzeczności, albowiem – jak wyjaśnia Alegoreta (40.14) – tym, co zostało scalone „nierozzerwalnymi więzami” (δεσμοῖς ἀσπρηγέσι) nie była żadna bogini, ile raczej „harmonia wszechświata” (ἡ τῶν ὅλων ἁρμονία). Podstawienie całości kosmosu w miejsce maltretowanej małżonki Zeusa umożliwia wykazanie, że pozornie

<sup>4</sup> Il. XV 20.

sprzeczny i jawnie bluźnierczy opis skrywa w istocie rzeczy określoną prawdę kosmologiczną.

Egzegezę przeprowadzoną zgodnie z hermeneutyczną dyrektywą unikania wszelkich sprzeczności odnajdujemy również u Filona i Orygenesesa. Pierwszy z nich objaśnia tedy na przykład, że podanie o Kainie, który „zbudował miasto” (οἰκοδομῶν πόλιν)<sup>5</sup> nie może być rozumiane dosłownie, albowiem wówczas – jak zaznacza Filon (*Post.* 50) – trzeba by przyjąć, że Kain wybudował miasto „sam” (αὐτὸς), a to jest nie tylko „wbrew wszelkim wyobrażeniom”, (παράδοξον), ale także „wbrew wszelkiemu rozsądkowi” (παράλογον). W podobnym duchu protestuje Orygenes przeciwko dosłownemu odczytywaniu nakazu „zglądania” (ἐξολοθρευέσθαι) ośmiiodniowych dzieci, które nie zostały obrzezane<sup>6</sup>, wskazując (*Prin.* IV 3.2) że zarzut ten jest o tyle „irracjonalny” (ἄλογον), iż skierowany powinien być – jeśli w ogóle do kogokolwiek – do „ich ojców” (τοὺς πατέρας αὐτῶν), tudzież „wychowawców” (τοὺς παρ’ οἷς τρέφονται).

Przytoczone wyżej wypowiedzi potwierdzają tezę, że Heraklit, Filon i Orygenes interpretują „Biblie” swych wspólnot w taki sposób, aby egzegeza ich czyniła zadość wypracowanym przez filozofów standardom racjonalności. Niezależnie zatem od tego, czy wykładni alegorycznej poddawany jest grecki politeizm czy żydowsko-chrześcijański monoteizm, celem alegorezy jest niezmiennie wydestylowanie danego tekstu z wszelkich treści irracjonalnych. Jednakże podobieństwa pomiędzy omawianymi tutaj koncepcjami hermeneutycznymi nie ograniczają się bynajmniej do prób uzgodnienia danej koncepcji religijnej z logiczną wykładnią kosmosu Hellenów.

Proponowana przez Heraklita apologia Homera opiera się na pragnieniu (żywionym, oczywiście, również przez Filona i Orygenesesa) wyeliminowania z eposów poety wszelkich treści nie tylko irracjonalnych, ale także amoralnych. Oczywiście jest wszakże, że w konfrontacji z imponującą konstrukcją intelektualną, wzniesioną przez greckich filozofów, antropomorficzna teologia Homera musiała wydawać się koncepcją nieznośnie naiwną, niedorzeczną oraz – przede wszystkim – niemoralną. Do konkluzji takich doszli zresztą już pierwsi filozofowie, którzy zdecydowanie odrzucili autorytet poety<sup>7</sup>. Gdy zatem Heraklit podejmuje

<sup>5</sup> *Gen.* 4, 17.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 17, 14.

<sup>7</sup> Bogactwo myśli i wielowymiarowość *Quaestiones*, a także konieczność stosownych ograniczeń zmuszają nas tutaj do pominięcia kwestii tak istotnych, jak przedstawienie szerszego kontekstu historycznego dzieła Heraklita. Pełniejsze omówienie tego kontekstu, wraz z prezentacją oryginalnej odpowiedzi udzielonej przez Alegoretę filozofom przedstawiam w: M. Domaradzki, *Odwieczny spór filozofii z poezją w traktacie Heraklita Alegorety*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium” [w druku]. Tutaj odnotujmy tylko tyle, że jak wedle świadectwa Diogenesa Laertiosa już Pitagoras

się obrony zagrożonego atakami filozofów autorytetu Homera, doskonale zdaje on sobie jednocześnie sprawę z tego, że *Iliada* i *Odyseja* mogą zachować swoje fundamentalne znaczenie dla kultury helleńskiej tylko wówczas, gdy ich przesłanie zostanie odpowiednio *zaktualizowane*. Zadaniem, jakie stawia sobie Heraklit, jest właśnie *uwspółcześnienie* Homera poprzez wykazanie, że jego poematy antycypują najnowsze zdobycze filozofii, ich głębokie treści zaś wykraczają daleko poza często trywialny i ambarasujący sens dosłowny. W założeniu tym działalność egzegetyczna Heraklita spotyka się ponownie z działalnością hermeneutyczną Filona czy Orygenesesa, ponieważ w przypadku wszystkich tych myślicieli walka z dezaktualizacją „Biblii” danej wspólnoty polega właśnie na alegoryzacji i racjonalizacji tych fragmentów, które, przy dosłownym odczytaniu, brzmią nie tylko niedorzecznie, ale także niemoralnie. Jeśli zaś zgodzimy się co do tego, że Heraklit wykorzystuje interpretację alegoryczną w celu zrehabilitowania tekstu „potępionego” przez filozofów za jego irracjonalność i amoralność, to wówczas należy się także zgodzić co do tego, iż podobieństwo propagowanej przezeń hermeneutyki naturalnym czyni uznanie go za autora o znaczeniu (przynajmniej częściowo) porównywalnym do znaczenia Filona czy Orygenesesa<sup>8</sup>. We wszystkich tych trzech przypadkach mamy bowiem do czynienia ze zbliżoną koncepcją interpretacji tekstu świętego<sup>9</sup>.

---

(VIII 21), Heraklit z Efezu (IX 1) i Ksenofanes (IX 18) uczynili Grekom lekturę Homera zgoła niestrawną, tak bezpośredni asumpt zaproponowanej przez Heraklita Alegoretę apologii Homera dała ponad wszelką wątpliwość gwałtowna krytyka Platona (Resp. 378c–e).

<sup>8</sup> Właśnie dlatego w niniejszym tekście rezygnujemy z określania Heraklita Alegorety lekceważącym i – moim zdaniem – krzywdzącym mianem „Pseudo-Heraklita”. Z takim niefrasobliwym dezawuowaniem roli Alegorety mamy do czynienia nawet w przypadku tak wyśmienitych opracowań, jak: J. Pépin, *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Études Augustiennes, Paryż 1976, s. 159–167 czy Ch. Blönnigen, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrischen Patristik*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1992, s. 43–50. Jakkolwiek bowiem intelektualny dorobek Heraklita Alegorety nie może się oczywiście mierzyć z osiągnięciami Heraklita z Efezu z jednej strony, tudzież Filona czy Orygenesesa z drugiej, to jednak celem tego artykułu jest pokazanie, że w perspektywie globalnej hermeneutyczna działalność Alegorety zasługuje na znacznie bardziej przychylną ocenę, aniżeli sugeruje to określenie „Pseudo”.

<sup>9</sup> Należy tutaj podkreślić, że „świętości” (przy założeniu, iż w ogóle można tutaj mówić o takowej) poematów Homera nie można przypisać statusu, jakim cieszą się Tora czy Nowy Testament. Ponadto trzeba także pamiętać, że grecki politeizm nigdy nie mógł poszczycić się tak wyraźnie określonym systemem dogmatów, na jakim opierają się judaizm czy chrześcijaństwo. W niniejszej części mojej wypowiedzi *świadomie* abstrahuję od wszystkich tych (niezwykle istotnych) różnic, pozwalając sobie na mówienie o „tekstach świętych” oraz „bibliach” danej wspólnoty. W drugiej części artykułu podkreślam natomiast niewspółmierność podejścia Heraklita Alegorety z jednej strony oraz Filona i Orygenesesa z drugiej (patrz niżej).

Jak podkreślono wyżej, Heraklit Alegoreta nie był bynajmniej pierwszym propagatorem alegorycznej egzegezy Homera. Jego działalność hermeneutyczna wpisuje się w bogatą tradycję greckiej myśli, a w jego traktacie stosunkowo często pojawiają się nawiązania do innych interpretacji alegorycznych. Podany przykład umożliwi pełniejsze scharakteryzowanie propagowanego przez Alegoretę podejścia. Jak wiadomo, stoik Kleantes zinterpretował występujące u Homera tajemnicze zioło μῶλυ<sup>10</sup> jako „alegorycznie” (ἀλληγορικῶς) przez poetę zobrazony „rozum” (λόγος), sugerując zarazem, że uzasadnieniem dla tej alegorii jest to, iż wszelkie ludzkie żądze i namiętności mogą „zostać osłabione” (μωλύονται) właśnie za sprawą rozumu<sup>11</sup>. Heraklit nawiązuje do tej interpretacji, objaśniając (73.10), że Homer nazywa μῶλυ „mądrością” (φρόνησιν) już to z racji tego, że przychodzi ona „jedynie” (μόνους) do ludzi, już to z racji tego, iż przychodzi ona do nielicznych, a i to „z trudem” (μόλις). Po przedstawieniu etymologicznego uzasadnienia swej interpretacji Alegoreta utożsamia następnie (73.8 i 13) μῶλυ ze zdolnością do „racjonalnego osądu” (λογισμός), umożliwiającą Odyszeuszowi przezwyciężenie uroków Circe, aby móc w ten sposób zasugerować, że całą tułaczkę herosa odczytywać należy alegorycznie. W rezultacie Heraklit proponuje (70.1–12) następującą egzegezę: Odyszeusz jest „niczym pewne narzędzie wszelkiej cnoty” (πάσης γὰρ ἀρετῆς καθάπερ ὄργανόν τι), kraina Lotofagów symbolizuje „przyjemność” (ἡδονήν), Cyklop to „dziki gniew” (ἄγριον [...] θυμὸν), który „okrada z rozumu” (λογισμοὺς ὑποκλωπῶν), Charybdis to „nieokiełznana rozrzutność i nienasycone pijaństwo (δάπανος ἀσωτία καὶ περὶ πότους ἀπληστος), Scylla to „wielopostaciowa bezwstydnosc” (πολύμορφον ἀναίδειαν), podczas gdy woły należące do boga słońca to „umiarkowanie w jedzeniu” (ἐγκράτεια γαστρος).

Powyższy przykład unaocznia, że pod względem konkretnych treści alegoreza Heraklita ma dzisiaj znaczenie jedynie historyczne. Wszelako jej kulturowe konsekwencje zdają się zasługiwać na zgoła odmienną ocenę. Jakkolwiek fantastyczne i naiwne nie byłyby bowiem egzegetyczne propozycje Heraklita, to jednak przyświecającym im celem było wykazanie, że z przedstawionej w „Biblii Greków” mitycznej opowieści o Odyszeuszu wydobyć można *uniwersalne* przesłanie moralne. Zadaniem, jakie stawia sobie Heraklit Alegoreta jest właśnie pokazanie, że rzeczona opowieść nie ogranicza się bynajmniej do jakiegoś przygodnego plemienia, żyjącego w zamierzchłej epoce, lecz stanowi ona źródło mądrości *ponadczasowej*. Według alegorycznej wykładni Heraklita, tułaczka Odyszeusza okazuje się zatem metaforą *ogólnoludzkiej* moralności. Hermeneutyka Alegorety pokazuje w ten sposób, że zadaniem interpre-

<sup>10</sup> *Od.* X 305.

<sup>11</sup> *SVF* I 526 (= Apollonius Soph. *Lex. Homer.* 114).

tatora jest odpowiednie *uniwersalizowanie* partykularnego i przygodnego sensu dosłownego eposów Homera, ponieważ dzięki temu zabiegowi *Iliada* i *Odyseja* mogą być zgodne z systemem wartości *aktualnie* obowiązujących w kulturze greckiej. Krytycy Homera, zarzucający mu niemoralność, nieracjonalność i bezbożność, nie dostrzegli natomiast ukrytych pod warstwą mityczną moralnych, filozoficznych i teologicznych nauk poety, właśnie z tego względu, że nie byli w stanie abstrahować od historycznego i lokalnego kontekstu przygodnej opowieści o Odyseuszu. Poprzestali oni bowiem jedynie na dosłownym znaczeniu tej historii, nie udało im się wydobyć ogólnoludzkiego przesłania moralnej nauki Homera.

Jak jedynym sposobem na zapobiegnięcie dezaktualizacji Homera jest, wedle Heraklita, wydobyć z jego poematów ogólnoludzkich prawd moralnych, tak również Filon i Orygenes – w duchu zbliżonym do Alegorety – starają się nadać interpretowanym przez siebie tekstom znaczenie uniwersalne. Oto Filon tych, którzy nie są zdolni do interpretacji alegorycznej, określa mianem (*Somn.* I 39) „obywateli małego państewka” (μικροπολίται), podczas gdy Orygenes wyrokuje (*Prin.* IV 2.1), że żydzi ukrzyżowali Chrystusa, ponieważ oczekiwali oni, iż prorocтва o Nim „spełnią się” (κατακολουθεῖν) przede wszystkim „w sensie dosłownym” (τῆ λέξει). W kontekście kulturotwórczych funkcji alegorezy Heraklita, Filona i Orygenes odnotować zatem możemy, że kolejnym punktem, w którym rzeczzone koncepcje zgadzają się całkowicie, jest to, iż obok usunięcia treści niedorzecznych i/lub niemoralnych należy także dążyć do wyeliminowania z tekstu, uchodzącego za święty, wszelkiego prowincjonalizmu i nacjonalizmu. Koncentracja na lokalnym, historycznym i – w istocie rzeczy – przygodnym wymiarze odnośnego tekstu prowadzi bowiem nieuchronnie do jego spłylenia. Natomiast o prawdziwym bogactwie *Iliady*, *Tory* czy *Nowego Testamentu* świadczy możliwość wydobywania z nich zasad, na których może opierać się moralność ogólnoludzka. Tak więc jedynym sposobem „ocalenia” tekstu uznawanego w danej wspólnotcie za święty okazuje się interpretacja alegoryczna.

Skoro Heraklit, Filon i Orygenes wielokrotnie powtarzają *unisono*, że teksty święte mogą zachować swą moralną i dydaktyczną wartość tylko wówczas, gdy będą odczytywane alegorycznie, to powstaje w tym miejscu naturalne pytanie, dlaczego autor owego tekstu w tak nienaturalny sposób skomplikował sprawę, skoro mógł przecież wyrazić owe treści w sposób dosłowny? Na tak postawione pytanie wszyscy trzej egzegeci odpowiadają w duchu iście oświeceniowym, że naiwna mitologia oraz niedorzeczny antropomorfizm są *koniecznymi ustępstwami* poety, tudzież proroka, na rzecz umysłów filozoficznie niewykształconych. Komentując swą przytoczoną wyżej egzegezę wędrowni Odyseusza, podaje Heraklit (70.13) następujące uzasadnienie alegorii:

Historie takowe opowiedziane zostały pod postacią mitów (μυθικῶς) ze względu na słuchających (παρὰ τοὺς ἀκούοντας). Jeśli jednak ktoś dotrze do alegorycznie wyrażonej mądrości (ἡλληγορημένην σοφίαν), wówczas okażą się one niezwykle pożyteczne dla wtajemniczonych (ὠφελιμώτατα τοῖς μεμυημένοις).

O ile Heraklit skłonny jest tutaj traktować mity jako fikcje, użyteczne dla celów heurystycznych, o tyle podejście jego zbiega się tutaj z fundamentalnymi założeniami Filona i Orygenes. Wszyscy ci alegoreci zgadzają się bowiem co do tego, że treści antropomorficzne stanowią konieczne przygotowanie do prawdziwie głębokiej refleksji filozoficznej i teologicznej.

Jak Heraklit orzeka tedy, że Homer komunikuje właśnie takie treści „ze względu na słuchających” (παρὰ τοὺς ἀκούοντας), tak również Filon wyrokuje (*Immut.* 54), iż antropomorfizm Pisma Świętego „został wprowadzony dla pouczenia mas” (πρὸς τὴν τῶν πολλῶν διδασκαλίαν εἰσάγεται). Podobnie obecność treści rażących swą siemieżnością wyjaśnia Orygenes, gdy powiada (*Cels.* V 16), że „jest rzeczą stosowną” (ἀρμόζει), aby pewne rzeczy przedstawiać „dzieciom” (παισίν) – jak to ujmuje – „odpowiednio do ich dziecinnej mentalności” (κατάλληλα τῇ νηπιότητι αὐτῶν). Heraklit, Filon i Orygenes zakładają zatem, że zarówno w perspektywie *filogenetycznej*, jak i w perspektywie *ontogenetycznej* ludzie nie są w stanie przyswoić sobie pewnych prawd, o ile te nie zostaną wyartykułowane za pomocą odpowiednio naiwnych i infantylnych wyobrażeń. Tak więc niedorzeczny i/lub niemoralny (z perspektywy filozoficznej) sposób narracji okazuje się nieodzownym przygotowaniem społeczeństw nieposiadających refleksji potrzebnej do przyswojenia sobie treści, które na gruncie ówczesnej świadomości epoki nie mogą być wyartykułowane w sposób zrozumiały. Autorzy treści „przewyższających” świadomość swej epoki są tedy zmuszeni do tego, aby intelektualnie „zniżyć się” do poznawczych możliwości swych odbiorców. Takie dostosowywanie się do intelektualnych możliwości ludzi prostych umotywowane jest dydaktycznie: wszak zdolność rozumienia treści filozoficznych, tudzież umiejętność wydobywania tychże z przekazów mitycznych, nie jest oczywiście udziałem wszystkich ludzi w stopniu jednakowym. Właśnie dlatego alegoreci, tacy jak Heraklit, Filon czy Orygenes, zakładają, że jakkolwiek absurdalnie nie brzmiałaby dana przypowieść *prima facie*, to jednak należy przyjąć, iż ma ona jednak na celu pouczenie człowieka prostego już to w jakiejś kwestii moralnej, już to w jakiejś kwestii filozoficznej.

Powyższe zestawienie trzech odmiennych koncepcji hermeneutycznych pokazuje ponad wszelką wątpliwość, że tradycja hermeneutyki chrześcijańskiej wywodzi się bezpośrednio z tradycji hermeneutyki helleńskiej. Jakkolwiek nie można oczywiście utożsamiać ze sobą poszczególne odmiany alegorezy (patrz niżej), to jednak we wszystkich



omówionych tutaj przypadkach mamy do czynienia z pragnieniem wykorzenienia wszelkiego antropomorfizmu, amoralności i nacjonalizmu, związanych z dosłowną interpretacją odnośnego tekstu świętego. Zarówno w przypadku alegorezy greckiej, jak i w przypadku alegorezy żydowsko-chrześcijańskiej mamy zatem do czynienia z procesem kulturowego wytwarzania obrazu świata specyficznego dla danej wspólnoty, ponieważ wszystkie omówione tutaj propozycje egzegetyczne, w ostatecznym rozrachunku, zawsze prowadzą do określenia tego, co i w jakim stopniu jest realne dla członków danej społeczności.

Jeśli zgodzimy się co do tego, że grecki wynalazek interpretacji stanowi jeden z fundamentów nowożytnej kultury europejskiej, to niepodobna przecenić znaczenia egzegetycznej działalności myślicieli, takich jak Heraklit, Filon czy Orygenes. Alegoryczne sugestie wspomnianych hermeneutów wnoszą istotny wkład w formowanie się specyficznej dla naszego kontynentu wizji świata. O ile w przypadku wszystkich tych trzech myślicieli wspólnym dziedzictwem filozofii greckiej było dążenie do przedstawienia *racjonalnej* wizji świata, o tyle proponowali oni interpretacje, które miały za zadanie odnaleźć ważkie prawdy filozoficzno-moralne w tekstach pozornie nieracjonalnych i/lub niemoralnych. Jak kulturotwórcze funkcje alegorezy uwidaczniają się tutaj właśnie w próbach wydobycia *racjonalnej* koncepcji kosmosu z tekstów uchodzących w danej społeczności za święte, tak w przypadku alegorezy Heraklita, Filona i Orygenesusa mówić możemy o interpretacji ukierunkowanej na godzenie tak odmiennych przekazów kulturowych, jak poezja, mit, religia, teologia czy filozofia.

## Niewspółmierność koncepcji hermeneutycznych Heraklita, Filona i Orygenesusa

W szkicowaniu analogii pomiędzy alegorezą Heraklita z jednej strony a alegorezą Filona i Orygenesusa z drugiej nie należy oczywiście posuwać się za daleko. Bodajże najważniejszą różnicą byłoby tutaj to, że Heraklit w znacznie większym stopniu skłonny jest negować dosłowny wymiar interpretowanego przez siebie tekstu. Niefrasobliwość, z jaką Alegoreta przystępuje do interpretowania Homera, wiąże się – jak podkreślaliśmy – z tym, że w przypadku *Iliady* czy *Odysei* niepodobna mówić o takiej „świętości”, jaka stała się udziałem Biblii. Sytuacja ta ma zasadniczo dwa źródła. Po pierwsze, bogowie Greków są – jak to wielokrotnie podkreślano – wyidealizowanymi ludźmi, którzy od przeciętnego człowieka różnią się tylko ilościowo, a nie jakościowo<sup>12</sup>. Natomiast w religiach mo-

<sup>12</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, przeł. E. I. Zieliński, RW KUL, Lublin 1999, s. 47.

noteistycznych dystans, oddzielający człowieka od Boga, jest znacznie większy. Po drugie zaś, religia grecka nie opierała się na żadnym wyraźnie określonym systemie dogmatów. Jak zauważa bowiem Reale:

Grecy nie mieli ksiąg świętych lub ksiąg uważanych za owoc boskiego objawienia. Nie posiadali więc stałej i niedopuszczającej zmian dogmatyki teologicznej. [...] W konsekwencji tego w Grecji nie mogło być nawet jakiejś kasty kapłańskiej, która byłaby stróżem dogmatu. [...] Tak więc brak dogmatu i stróżów dogmatu pozostawiał szerszy zakres wolności dla spekulacji filozoficznych [...]”<sup>13</sup>.

Otóż z wolności tej w pełnym zakresie korzysta Heraklit, gdy – przykładowo – strącenie muru obronnego do morza przez Posejdona<sup>14</sup> wyjaśnia (38.1–3) jako skutek działania już to obfitego deszczu i powodzi, już to trzęsienia ziemi. Pierwsza interpretacja sprowadza zatem Posejdona do roli symbolu żywiołu wodnego, druga natomiast bazuje na utożsamieniu boga z określonym zjawiskiem sejsmicznym (odwołując się zarazem do popularnego epitetu: „Wstrząsający-ziemią”).

Filon i Orygenes również stawiają interpretowane przez siebie teksty przed trybunałem rozumu, wszelako żaden z nich nie zgadza się na sprowadzenie przypowieści biblijnych do zwykłej mitologii. Oto Filon, utożsamiawszy mądrość z „poznaniem rzeczy boskich i ludzkich oraz ich przyczyn” (ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρώπινων καὶ τῶν τούτων αἰτίων), podkreśla zarazem (*Congr.* 79–80), że tak rozumianej „mądrości filozofia jest służebnicą” (φιλοσοφία δούλη σοφίας). Podobnie Orygenes w swoim *Liście do Grzegorza* (1.14–17) jednoznacznie stwierdza, że „interpretowanie” (διήγησις) Pisma Świętego zakłada, iż filozofia jest „pomocnicą” (συνέριθος) chrześcijaństwa. Już powyższe wypowiedzi dobitnie pokazują, że przy całej alegoryzacji i racjonalizacji tekstu świętego, z jaką stykamy się w pismach Filona i Orygenesesa, u żadnego z tych alegoretów nie odnajdziemy takiej gotowości do zakwestionowania literalnej warstwy odnośnego tekstu, jaka znamionuje *Quaestiones Homericae*. O ile zatem Filon i Orygenes zdecydowanie *podporządkowują* filozofię religii, o tyle postawa ta wyraźnie kontrastuje z podejściem Heraklita, który w istocie rzeczy skłonny jest zanegować praktycznie cały dosłowny wymiar *Iliady* i *Odysei*. Poniżej chciałbym zasugerować, że postawa Heraklita wynika z pewnego „scentystycznego” – *sit venia verbo* – nastawienia Alegorety.

Powyższą tezę zilustruję jedną z najśłynniejszych i zarazem najbardziej rozbudowanych propozycji egzegetycznych Heraklita Alegorety. Otóż, zgodnie z chronologicznym układem *Iliady*, Heraklit rozpoczyna

<sup>13</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>14</sup> *Il.* XII 27–29.

swój traktat niezwykle wyszukaną interpretacją opowieści o pladze zesłanej przez Apollona na wojsko greckie<sup>15</sup>. Na wstępie swoich rozważań hermeneutycznych podkreśla Alegoreta (6.5), że skrupulatne rozważenie „prawdy kryjącej się w tych wersach” (τὴν ὑποκειμένην ἐν τοῖς ἔπεσιν ἀλήθειαν), musi doprowadzić do nieuchronnego wniosku, iż epos traktuje w tym miejscu nie tyle o „gniewie Apollona” (Ἀπόλλωνος ὀργήν), ile raczej o „nieszczęściu zabójczej zarazy, która jest klęską naturalną, nie zaś zesłaną przez boga” (λοιμικῆς δὲ νόσου κακόν, οὐ θεόπεμpton, ἀλλ’ αὐτόματον φθοράν). Odnotujmy od razu, że użycie czasownika ὑποκεῖσθαι sugeruje, iż treści alegoryczne niejako „leżą u podstaw” tudzież „stanowią podłoże” interpretowanego tekstu<sup>16</sup>. W konsekwencji wyraźne przeciwstawienie mitycznej (tj. dosłownej) formy i filozoficznej (tj. alegorycznej) treści ma na celu wykazanie, że jakkolwiek antropomorficzny, irracjonalny i niegodny boga nie wydawałby się, na pierwszy rzut oka, obraz rozgniewanego Apollona, bezlitośnie i gdzie popadnie miotającego swoje strzały na Bogu ducha winnych Achajów, to jednak umiejętna egzegeza alegoryczna wykaże, że całe wydarzenie nie jest *de facto* niczym innym, aniżeli *naukowym* opisem idealnych warunków wybuchu epidemii.

Swoją racjonalizującą interpretację rzezczonej opowieści Homera rozpoczyna Heraklit (6.6) od utożsamienia Apollona ze słońcem<sup>17</sup> oraz przeanalizowania tych epitetów boga, które potwierdzają istnienie takiego utożsamienia u samego poety (7.5–13). Ustalwszy za pomocą (mniej lub bardziej fantastycznych) analiz etymologicznych, że Apollon, ponad wszelką wątpliwość, reprezentuje słońce, Heraklit przystępuje następnie do pokazania (8.1–11.1), iż owa zaraza musiała wybuchnąć w lecie, albowiem właśnie w tej porze roku słońce stwarza wszelkim plagom najlepsze warunki do rozprzestrzenienia się. Po udokumentowaniu swojej tezy, że przyczyną owej zabójczej zarazy były warunki atmosferyczne,

<sup>15</sup> Ibidem, I 43–66. Rzetelne omówienie proponowanej przez Heraklita interpretacji przedstawiają: J. Pépin, *Mythe et allégorie*, s. 162–163; D. Dawson, *Allegorical Readers*, s. 42–46 oraz C. Blönnigen, *Der griechische Ursprung*, s. 44–45.

<sup>16</sup> Takie użycie czasownika ὑποκεῖσθαι oraz pochodzącego odeń imiesłowu odrzeczownikowego τὸ ὑποκειμένον na dobre do greckiej tradycji filozoficznej wprowadził Arystoteles. O ile bowiem Stagiryta zakładał, że wszystkie byty powstawać i ginąć mogą tylko dzięki jakiemuś „trwałemu podłożu” (np. *Cael.* 270 a 14–16), o tyle podłożem owym mogły być kolejno: 1) materia (np. *Metaph.* 1024 b 9), 2) substancja (np. ibidem, 1029 a 1), czy wreszcie: 3) podmiot logiczny (np. ibidem, 990 b 31). Pełniejszą charakterystykę owego „ontologicznego fundamentu” Arystotelesowskiej metafizyki, wraz z analizą przywołanych tu fragmentów, odnaleźć można w: K. Narecki, *Słownik terminów Arystotelesowych*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, PWN, Warszawa 1994, s. 121.

<sup>17</sup> Wyczerpującą analizę złożonej historii owego utożsamienia odnaleźć można w: F. Buffière, *Les Mythes d’Homère et la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paryż 1956, s. 187–192.

a nie gniew boga Alegoreta, sięga po zdobycze ówczesnej nauki. Poprzez stając jedynie na *wybranych* etapach racjonalizującej alegorezy Heraklita, spróbujemy prześledzić tok rozumowania, który w Homerowskiej opowieści o pladze zesłanej przez Apollona na wojsko greckie nakazuje odnaleźć mądrości z zakresu kosmologii, medycyny i (stoickiej) fizyki.

Po pierwsze, Alegoreta wyjaśnia (12.2), że dźwięk wydawany przez strzały Apollona<sup>18</sup> rozumieć należy jako *świadomie* przez poetę opisane „zjawisko naturalne” (φυσικήν). Na poparcie swojej tezy o ukrytej przez Homera w analizowanym fragmencie poważnej „teorii filozoficznej” (θεωρία φιλόσοφος) Heraklit nawiązuje (12.3–6) do powszechnie wówczas panującego przekonania o istnieniu pewnych „niebiańskich dźwięków” (οὐράνιοι [...] ἤχοι), wywoływanych ruchem planet. O ile zaś Alegoreta powołuje się tutaj na świadectwo Platona (*Resp.* 617 b) i Aleksandra z Efezu (*Frg.* 21.19–20), o tyle sugestywny opis „dźwięków” (*sonitus*), mających powstawać w wyniku krążenia sfer niebieskich, zawiera także Cyceroński *Sen Scypiona* (*Rep.* VI 18–19). Ostatnie z wymienionych tu świadectw zasługuje przy tym na uwagę przede wszystkim z tego powodu, że żyjący (mniej więcej) w tym samym czasie, co Heraklit, Cyce-ron – tak jak Alegoreta – podkreśla, iż dźwięków owych nie słyszymy, ponieważ oswoiliśmy się z nimi całkowicie<sup>19</sup>. Przytoczone świadectwa unaoczniają, że Heraklit wykorzystuje rozpowszechnioną w jego czasach koncepcję naukową<sup>20</sup> w celu wykazania, iż rzeczony fragment *Iliady* uznać należy za jej faktyczną *prefigurację*. W konkluzji pierwszej części swej egzegezy stwierdza on zresztą wprost (13.1), że „źródłem (Ἄρχη) tej koncepcji jest właśnie Homer, który alegorycznie (ἀλληγορικῶς) nazywa promienie słoneczne strzałami”.

Proponowane przez Heraklita „naukowe” odczytanie mitu o dźwięczącym łuku Fojbosa doskonale ilustruje przy tym ogólną strategię hermeneutyczną Alegorety, która zasadniczo opiera się na dwóch fundamentalnych założeniach. Po pierwsze, pozornie naiwne treści mityczne zawierają *zawsze* alegorycznie przedstawione prawdy *naukowe* (dźwięki wydawały jednak nie strzały Apollona, ale ciała niebieskie), a po drugie poematy Homera traktować należy jako *antycypacje* wszystkich ważniejszych zdobyczy intelektualnych Hellady (poeta opisał bowiem podstawowe mechanizmy rządzące światem na długo przedtem, zanim te zostały wyrażone w bardziej naukowym języku współczesnej kosmologii). O ile opisana tutaj strategia hermeneutyczna umożliwia Heraklitowi przedstawienie niezwykle rozbudowanej i zasadniczo spójnej interpretacji słynnego epizodu ze srebrzystołułkim synem Zeusa, o tyle jej

<sup>18</sup> *Il.* I 46–49.

<sup>19</sup> Por. D. A. Russell i D. Konstan, *Heraclitus*, s. 25.

<sup>20</sup> Musimy tutaj pamiętać o tym, że określenia „nauka” i „naukowy”, używane w odniesieniu do koncepcji antycznych, pozbawione są wszystkich tych konotacji, jakich słowa te nabierają w epoce nowożytnej.

pierwsze założenie (o konieczności redukcji wszelkiej treści dosłownej do ustaleń ówczesnej nauki) jest – z oczywistych powodów – całkowicie nie do przyjęcia dla Filona czy Orygenesesa.

Wyjaśniając dalej, dlaczego Apollon zaatakować miał najpierw psy i muły<sup>21</sup>, Heraklit z niekłamana atencją chwali (14.3) Homera za to, że ten „w sposób nader zgodny z prawami natury” (σφόδρα φυσικῶς) opisał objawy i okoliczności szerzenia się epidemii, powołując się tym razem na naukowe poglądy, głoszone przez „doświadczonych lekarzy i filozofów” (οἱ γὰρ ἐμπειρίαν ἰατρικῆς τε καὶ φιλοσοφίας ἔχοντες). Ponownie zatem Homer okazuje się prekursorem wszelkiej myśli naukowej, który w pozornie naiwnym wersie ukrył, w istocie rzeczy, swą rozległą wiedzę medyczną. Tak tedy poeta kazał wielkiemu bogu wpierw zaatakować psy i muły, ponieważ doskonale zdawał on sobie sprawę z tego, że rozumni ludzie w znacznie mniejszym stopniu podatni są na wszelkie choroby. Heraklit wskazuje przy tym (14.4–5) na dwie przyczyny takiego stanu rzeczy. Po pierwsze, ludzie z racji swej rozumnej natury są zawsze bardziej wybredni i powściągliwi w spożywaniu wszelkiej strawy, aniżeli bezrozumne zwierzęta, które żarłocznie pochłaniają ogromne ilości byle jakiego pokarmu. Po drugie zaś, ludzie oddychają powietrzem czystszy i przeto zdrowszy, aniżeli zwierzęta, które, przebywając bliżej ziemi, natychmiast wdychają wszelkie szkodliwe wyziewy unoszące się bezpośrednio tuż nad powierzchnią ziemi.

Wreszcie za kolejny przejaw gruntownej wiedzy medycznej Homera uznaje także Heraklit dziewięciodniowe trwanie plagi<sup>22</sup>, odwołując się tutaj (14.6) do „powszechnie znanego” (μάλιστα [...] γινώριμον) faktu, że w przypadku wszelkich chorób dni „nieparzyste” (περιτται) okazują się zawsze absolutnie „krytyczne” (κρίσιμοι). Zauważmy w tym miejscu, że jakkolwiek trudno jednoznacznie ustalić, w jakim stopniu Alegoreta przypisywał Homerowi *konkretne* twierdzenia ówczesnej medycyny, to jednak nie ulega wątpliwości fakt, iż był on głęboko przekonany o możliwości wydobycia określonej teorii medycznej z eposów poety. W kontekście przytoczonej wyżej egzegezy możemy na przykład odnotować, że w *Epidemiach* (I 26) Hipokratesa czytamy, iż to, kiedy choroba „ma przesilenie” (κρίνεται), zależy od dnia jej rozpoczęcia: te bowiem choroby, które początek swój mają w dniu parzystym, również w dniu parzystym mają swoje przesilenie, podczas gdy te, które pojawiają się w dniu nieparzystym, mają swoje przesilenie w dniu nieparzystym<sup>23</sup>. Niezależnie od tego, czy Heraklit faktycznie skłonny był poszukiwać źródeł mądrości Hipokratesa w poematach Homera, nie ulega

<sup>21</sup> II. I 50.

<sup>22</sup> Ibidem, I 53.

<sup>23</sup> Cytuję według: Hippocrates, *Greek Text and an English Translation* by W.H.S. Jones, t. 1, Harvard University Press, Cambridge 1923, s. 185. Por. D. A. Russell i D. Konstan, *Heracitus*, s. 29.

wątpliwości, że starał się on za wszelką cenę sprowadzić dosłowny sens opowieści poety do ówczesnej koncepcji naukowej. O ile jednak Alegoreta pragnął zarazem wykazać, że kolejną dyscypliną wiedzy, pod którą podwaliny położył Homer, była medycyna, o tyle najbardziej spektakularny dług zaciągnąć mieli wobec Homera filozofowie.

W kontekście interesującej nas tutaj alegorycznej egzegezy podania o pładze Apollona, szczególnie asumpt do wykazania zasadniczej wtórności refleksji filozoficznej względem poematów Homera daje Heraklitowi interwencja białoramiennej Hery<sup>24</sup>. Alegoreta stara się mianowicie pokazać (15.3), że mityczny język Homera skrywa prefigurację stoickiej koncepcji dwóch podstawowych „elementów powietrznych” (τῶν πνευματικῶν στοιχείων). Ponownie okazuje się zatem, że Homer alegorycznie przedstawił pewne podstawowe mechanizmy kosmologiczne na długo przedtem, zanim stoicy zdołali wyrazić je w swoim filozoficznym aparacie pojęciowym. Oto Diogenes Laertios podaje (VII 136–137 i 147), że jakkolwiek stoicy wyróżniali cztery elementy (ogień/eter, powietrze, wodę i ziemię), to jednak byli oni zarazem skłonni uznawać je wszystkie za manifestację jednej i tej samej siły, rządzącej kosmosem. Co więcej, Cyceron, referując naukę stoicką, podkreśla (*De nat. deor.* II 66) „podobieństwo” (*similitudo*) oraz „najściślejszy związek” (*summa coniunctio*) powietrza i eteru. Właśnie do tych koncepcji nawiązuje Heraklit, starając się pokazać (15.3), że Homer świadomie nadał Herze przydomek „białoramiennej” (λευκώλενος), ponieważ chciał on, ażeby epitet ten mógł wyraźnie symbolizować interakcję eteru (czyli Zeusa), a więc „substancji ognistej” (πυρώδης οὐσία), z powietrzem (czyli Herą), a więc „elementem łagodniejszym” (μαλακώτερον στοιχείον). Jak ów mityczny obraz wyraża zatem alegorycznie jedno z podstawowych twierdzeń stoickiej fizyki, tak – w konsekwencji – egzegeza Heraklita (16.5) kończy się następującą konkluzją: cały epizod o pładze zesłanej przez Fojbosa jest w rzeczy samej „alegorią” (ἀλληγορία), która bynajmniej nie traktuje o gniewie bez powodu rozwścieczonego boga, ale raczej o „koncepcji filozoficznej opierającej się na teorii przyrodniczej” (φυσικῆς θεωρίας φιλοσοφοῦσαν ἔννοιαν).

Przytoczone wyżej obszernie fragmenty alegorycznej interpretacji Homerowskiego mitu o pładze zesłanej przez Apollona na wojsko greckie jednoznacznie pokazują, że egzegezę Heraklita zdaje się cechować pewien scjentyzm, który jest całkowicie nieobecny w pismach Filona czy Orygenesesa. U żadnego z tych dwóch myślicieli nie odnajdziemy wszak próby tak zdecydowanej redukcji dosłownego sensu Biblii do jakiejś ówczesnej teorii naukowej. Jak zatem Heraklit Alegoreta skłonny jest uznać całą literalną mitologię Homera za *zupełnie nieistotną*, tak Filon i Orygenes pozostają bardzo mocno przywiązani do dosłownego sensu opo-

<sup>24</sup> Il. I 55.

wieści biblijnych, nawet wówczas, gdy interpretują je alegorycznie. Ta kolejna – bodajże najważniejsza – różnica między podejściem Heraklita z jednej strony, a Filona i Orygenesza z drugiej, wynika ponad wszelką wątpliwość z odmiennych tradycji, z jakich wywodzą się ci egzegeci: Heraklit jest bowiem przede wszystkim retorem, a nie filozofem czy teologiem<sup>25</sup>.

Jak podstawową intencją Heraklita jest obrona Homera, tak proponowana przez Alegoretę apologia poety opiera się na założeniu, że Homer *świadomie* skomponował swoje poematy jako alegorie: naiwność i antropomorfizm mitycznej otoczki *Iliady* i *Odysei* są zatem *celowymi* zabiegami poety, który pragnął w ten sposób nakłonić czytelników do poszukiwania głębokich prawd naukowych i moralnych. Heraklit daje zdecydowany wyraz swemu przekonaniu, że Homer *świadomie* zawarł w swoich poematach wskazówki, nakazujące określony „sposób interpretowania” (τόν τρόπον [...] τῆς ἑρμηνείας) swych eposów, gdy Alegoreta podkreśla (5.13), że Homer „sam” (αὐτὸς) bardzo chętnie „posługuje się alegoriami” (ἀλληγορίας [...] χρώμενος). Jako przykład podaje tutaj Heraklit znamienne słowa Odyszeusza<sup>26</sup>, objaśniając (5.16), że w słowach tych „tym, o czym się mówi jest uprawa ziemi, wszelako tym, co się ma na myśli jest walka” (Τὸ μὲν γὰρ λεγόμενον ἐστὶ γεωργία, τὸ δὲ νοούμενον μάχη). O ile zaś, wedle Heraklita, Homer celowo nadał swoim poematom taką formę, ażeby dla każdego czytelnika była konieczność ich interpretowania *alegorycznego*, o tyle proponowana przezeń egzegeza bazuje na „retorycznym” ujęciu alegorii. Zgodnie bowiem z sformułowaną przez Alegoretę (5.2) definicją, alegoria to: „trop, mówiący o jednej rzeczy, lecz oznaczający jakąś inną rzecz, aniżeli ta, o której mówi (Ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίων). Jakkolwiek ujęcie alegorii jako tropu sugeruje, że Heraklit opowiada się za podejściem *par excellence* retorycznym, to jednak od retorów odróżnia go znacznie bardziej *przychylnie* nastawienie do posługiwania się alegorią.

Oto, na przykład, Kwintyliian (*Inst. orat.* VIII 6.52) w odniesieniu do „niejasnej” (*obscurior*) alegorii używa określenia *aenigma*, uznając ją za razem za „wadę stylu” (*uitium*) oraz podkreślając, że „zaletą”, a nawet

<sup>25</sup> Zgadzam się tutaj z tymi wszystkimi badaczami, którzy szczególnie akcentują retoryczne aspekty *Quaestiones Homericae*. Podstawowym opracowaniem tego zagadnienia jest praca: D. A. Russell, *The Rhetoric of the Homeric Problems*, [w:] *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, red. G. R. Boys-Stones, Oxford University Press, Oxford 2003, s. 217–234. Do tradycji retorycznej zaliczają Alegoretę także: F. Buffière, *Les Mythes d'Homère*, s. 70; J. Whitman, *Allegory. The Dynamics*, s. 40–41; P. T. Struck, *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton University Press, Princeton 2004, s. 154–155 oraz A. A. Long, *Stoic Readings*, s. 212.

<sup>26</sup> II. XIX 222–224.

„cnotą” (*uirtus*) stylu jest wyrażanie się „jasno” (*dilucide*)<sup>27</sup>. Scharakteryzowawszy alegorię jako figurę stylistyczną, która *niepotrzebnie* utrudnia rozumienie tekstu, stawia Kwintyliana diagnozę, że wartościowa poezja nie może sobie na nią pozwolić. Alegoreta o tyle więc nawiązuje do definicji retorycznej, o ile postrzega alegorię właśnie jako pewną figurę stylistyczną, jednakże, w przeciwieństwie do retorów, Heraklit nie postrzega alegorii w kategoriach artystycznej niedoskonałości: alegoria nie jest tedy czymś na kształt „kiepskiej poezji”, ale raczej nieodzownym narzędziem, umożliwiającym artykulację treści, których złożona i skomplikowana natura *wymaga* posługiwania się przede wszystkim obrazami i przenośniami. O ile zaś Alegoreta zakłada, że to właśnie natura wiedzy, którą przekazać pragnął Homer, zmusiła poetę do tego, aby nośnikiem tejże uczynić enigmatyczną alegorię, o tyle założenie to (jak zaraz zobaczymy) tylko częściowo zbliża go do egzegetycznego podejścia Filona i Orygenesesa.

Przekonanie o nieodzowności alegorii można wyraźnie zaobserwować w proponowanym przez Heraklita objaśnieniu mitu o Zeusie zrzucającym Hefajstosa z Olimpu<sup>28</sup>. Przystępując (26.3) do wydobycia „pewnego sensu filozoficznego kryjącego się” (*ὑποκρύπτεται τις [...] φιλόσοφος νοῦς*) w tej opowieści, wyróżnia Heraklit „dwojaką substancję ognia” (*πυρὸς οὐσία διπλή*), którą opisuje w sposób następujący:

w najwyższej części wszechświata unosi się element eteryczny (*τὸ αἰθέριον*), któremu nie brakuje niczego z doskonałości, natomiast materia ognia, która znajduje się w nas, jest przyziemna (*πρόσγειος*), zaś będąc zarazem zniszczalną, za każdym razem rozpala się dzięki tej [materii], którą się żywi (26.6).

Jak zaświadcza Kornutus, oferujący zresztą bardzo podobną egzezę (33.12–34.3)<sup>29</sup>, alegoryczna interpretacja Heraklita opiera się tutaj całkowicie na fizyce stoickiej. Substancją „doskonalszą” jest oczywiście Zeus, natomiast substancją bardziej „upośledzoną” jest naturalnie Hefajstos. Ten ostatni został „symbolicznie” (*συμβολικῶς*) przedstawiony przez Homera jako „chromy”<sup>30</sup>, ponieważ uosabia on niedoskona-

<sup>27</sup> Bardzo ciekawe zestawienie Heraklita koncepcji alegorii z jej ujęciem u Kwintyliana i Demetriusza odnaleźć można w pracy: P. T. Struck, *Birth of the Symbol*, s. 155. O ile w naszych rozważaniach wykorzystujemy niektóre z tych ustaleń, o tyle pełne omówienie bogatej historii samego pojęcia „alegorii”, wraz z licznymi, odnotowanymi przypadkami jego użycia, odnaleźć można w: F. Buffière, *Les Mythes d'Homère*, s. 45–48; J. Pépin, *Mythe et allégorie*, s. 85–92; J. Whitman, *Allegory. The Dynamics*, s. 263–268 oraz C. Blönnigen, *Der griechische Ursprung*, s. 11–19.

<sup>28</sup> *Il.* I 591.

<sup>29</sup> Klasyczną edycją tego tekstu jest: C. Lang, *Cornuti theologiae Graecae compendium*, Bibl. Teubn., Lipsk 1881.

<sup>30</sup> W *Iliadzie*, obok przymiotnika *χλωρός* (np. XVIII 397), określa się także ku-



ły ogień ziemski, który, w odróżnieniu od Zeusa (doskonałego ognia niebiańskiego), nie jest w pełni samowystarczalny, albowiem do swego zaistnienia potrzebuje drewna. O ile zaś substancję „doskonalszą” utożsamia, w ten sposób, Heraklit z Zeusem, a substancję bardziej „upośledzoną” – z Hefajstosem, o tyle swoją interpretację wspiera on cytatem z *Iliady*, w którym to sam poeta ogień nazywa metonimicznie Hefajstosem<sup>31</sup>. Jak można się łatwo domyślić, to, że Homer „nie alegorycznie, lecz dosłownie” (οὐκ ἀλληγορικῶς [...] ἀλλὰ διαρρήδην) nazywa ogień Hefajstosem, jest dla Heraklita (26.11) koronnym argumentem na poparcie tezy, iż poeta *chciał* w ten sposób wyraźnie zasygnalizować, że jego poematy winny być interpretowane alegorycznie.

Podkreślmy w tym miejscu jeszcze raz to, że chociaż także dla wielu myślicieli chrześcijańskich Biblia nosi znamiona alegorii intencjonalnej<sup>32</sup>, to jednak żaden z nich nie domaga się całkowitego zastąpienia *wszystkich* treści teologicznych Pisma zdobyczami refleksji naukowej. Jest to zresztą o tyle zrozumiałe, że próba takiej substytucji wykluczyłaby danego egzegetę z szacownego grona myślicieli chrześcijańskich. W związku z tym nasuwa się pokusa, by zasygnalizować możliwość pojęciowego przeciwstawienia alegorezy egzegezie, na podstawie ich zgoła odmiennego stosunku do znaczenia dosłownego: alegorezę można by wówczas scharakteryzować jako taką wykładnię tekstu, która w praktyce całkowicie eliminuje jego sens literalny, podczas gdy egzegeza dążyłaby do jego (przynajmniej częściowego) zachowania. Oczywiście traktat Heraklita, tudzież pisma Filona czy Orygenesesa, nie dają jeszcze podstaw do przeprowadzenia tak jednoznacznego rozróżnienia, ponieważ rzeczony koncepcje hermeneutyczne stanowią tylko jeden z etapów powolnego konstytuowania się owej dystynkcji<sup>33</sup>. Jakkolwiek rozróżnienie owo nie pojawia się u Heraklita, Filona czy Orygenesesa na płaszczyźnie teoretycznej, to jednak daje się ono zaobserwować na płaszczyźnie praktycznej. Oto zwieńczeniem omówionej wyżej alegorezy Heraklita jest konkluzja (26.12–13), że owo słynne zrzucenie Hefajstosa odczytywać należy wyłącznie „przyrodniczo” (φυσικῶς), mianowicie jako nawiązanie do stosowanych w dawnych czasach „pewnych miedzianych narzędzi”, które wykorzystywano do przekształcania iskier spadających z niebios w ogień. O ile Heraklit nawiązuje tutaj, najprawdopodobniej, do opisanej przez Teofrasta (*De igne* 73) praktyki wykorzystywania odpowiednio

---

lawego boga mianem już to κυλλοποδίων (np. XVIII 371 oraz XXI 331), już to ἀμφιγυήεις (np. XVIII 382, 392 i n.).

<sup>31</sup> *Il.* II 426.

<sup>32</sup> Orygenes uznaje, na przykład, (*Prin.* IV 2.9 oraz *Cels.* VII 60) wszelkie sprzeczności i niekonsekwencje Pisma za celowe działanie Ducha Świętego, pragnącego za ich pomocą zachęcić czytelników do poszukiwania ukrytego sensu duchowego.

<sup>33</sup> Właśnie z tego powodu w niniejszych rozważaniach pozwalamy sobie na zamienne posługiwanie się określeniami „egzegeza”, „alegoreza” i „hermeneutyka”.

obrobionego szkła, miedzi i srebra do załamywania promieni słonecznych i przekształcania ich w światło<sup>34</sup>, o tyle Alegoreta dobitnie podkreśla, że akt wydobycia z eposów Homera ich ukrytego sensu naukowego musi być poprzedzony rozpoznaniem (26.4) „fikcji poetyckich” (πλάσμασι ποιητικοῖς). Z oczywistych powodów myśliciele chrześcijańscy unikają podobnej retoryki i nie wykazują takiej skwapliwości do mówienia o „fikcjach prorockich”.

## Próba konkluzji

Celem niniejszego artykułu była próba konfrontacji alegorezy Heraklita z egzegezą Filona i Orygenesesa. Staraliśmy się tutaj pokazać, że wszyscy ci myśliciele w zbliżony sposób pojmowali zadanie interpretowania tekstu świętego. W aspekcie kulturotwórczym wszyscy ci trzej interpretatorzy wykładali bowiem „Biblię” swej wspólnoty w taki sposób, aby uczynić zadość wypracowanym przez Greków standardom racjonalności. W rezultacie interpretacja tekstu świętego wymagała, ich zdaniem, zaangażowania szczególnych zdolności hermeneutycznych: Heraklit mówił na przykład (6.2) o „subtelnej wiedzy” (λεπτῆς ἐπιστήμης), do której odwołać się należy przy lekturze Homera, podczas gdy Orygenes dopuszczał (*Cels* II 69) do prawdy ostatecznej jedynie tych, którzy Pismo Święte czytają „rozumniej” (συνετώτερον). Dla Heraklita, Filona czy Orygenesesa prawdziwe znaczenie tekstu nie jest już zatem dane bezpośrednio, ponieważ jego wydobycie wymaga podjęcia określonego wysiłku intelektualnego. Dla wszystkich tych hermeneutów *conditio sine qua non* udanej interpretacji okazuje się określona mądrość filozoficzna, bez której interpretator nie jest w stanie dotrzeć do prawdziwego sensu tekstu. O ile poprawne odczytanie tekstu świętego wymaga podjęcia specjalnego trudu hermeneutycznego, o tyle Heraklit, Filon i Orygenes utożsamiają czynność interpretowania odnośnego tekstu ze swoistego rodzaju aktem poznania. W rezultacie sztuka interpretowania włączona zostaje w poczet umiejętności mędrca. Jak rezygnacja z prób wykroczenia poza trywialny i/lub obrazoburczy sens dosłowny tekstu świętego oznaczałaby istotne zubożenie kultury, tak wykroczenie owo nie może się dokonać bez udziału odpowiedniego zaplecza filozoficznego. Zapleczem owym dysponuje zaś jedynie mędrzec, czyli ten, kto potrafi właściwie zinterpretować niedorzeczny i/lub niemoralny sens dosłowny tekstu, uznawanego w danej wspólnotie za święty.

Skrótkowo przedstawione zestawienie alegorezy Heraklita, Filona i Orygenesesa prowadzi do wniosku, że w przypadku wszystkich omawianych tutaj interpretatorów tekstów świętych rozwijana przez nich

<sup>34</sup> Por. D. A. Russell i D. Konstan, *Heraclitus*, s. 51.

działalność hermeneutyczna okazuje się próbą rozwikłania zagadki siermiężnego antropomorfizmu. Zbieżność koncepcji hermeneutycznych Heraklita, Filona i Orygenesusa zaznacza się, przede wszystkim, w dążeniu do wylimitowania treści nielogicznych i/lub niemoralnych oraz w pragnieniu nadania odnośnej „Biblii” znaczenia ponadczasowego i ogólnoludzkiego. Innymi słowy, alegoryczne próby uzgodnienia tego, co mówi bóstwo, prowadzą, z jednej strony, do racjonalizacji tekstu świętego, a z drugiej zapobiegają redukcji odnośnej koncepcji religijnej do kroniki określonego plemienia. Jak wykładnia alegoryczna umożliwia zatem odnalezienie racjonalnego i uniwersalnego ładu we wszechświecie, tak konsekwencją jej staje się przewyciężenie wszelkiego prowincjonalizmu i nacjonalizmu na rzecz moralności uniwersalnej. Ponadto wszyscy omawiani tutaj hermeneuci zgadzają się także co do tego, że wszelki ambarasujący antropomorfizm należy traktować jako nieodzowne ustępstwo poety, tudzież proroka, na rzecz umysłów filozoficznie niewykształconych. Jeśli jednak Heraklit, Filon i Orygenes skłonni są traktować pewne treści jako fikcje użyteczne dla celów heurystycznych, to – jak wykazaliśmy – tylko pierwszy z wymienionych interpretatorów zgadza się na *całkowite* wyrugowanie z tekstu świętego jego znaczenia dosłownego. Niewspółmierność alegorezy Heraklita z jednej strony oraz egzegezy Filona i Orygenesusa z drugiej okazuje się mieć tedy potrójne źródło. Po pierwsze, religia Greków charakteryzowała się całkowitym brakiem odgórnie ustalonych dogmatów, co sprzyjało pewnemu „religijnemu liberalizmowi”; a ponadto – i to stanowiło główną oś naszej interpretacji – odmienność podejścia Heraklita wynikała z jego „scjentyistycznego” nastawienia oraz retorycznego raczej aniżeli filozoficznego czy teologicznego zaplecza.

Na zakończenie chciałbym jeszcze przedstawić ogólne spojrzenie na rolę, jaką *Quaestiones Homericae* odegrały w rozwoju helleńskiej hermeneutyki. O ile bowiem nikt nie kwestionuje tutaj wkładu Filona czy Orygenesusa, o tyle Heraklita Alegoretę (zasadniczo w celu odróżnienia go od jego imiennika z Efezu) często określa się nieco dezawuuującym mianem „Pseudo-Heraklita”<sup>35</sup>. Poprzez (niezwykle skrótowe) zestawienie działalności egzegetycznej Heraklita Alegorety z działalnością hermeneutyczną Filona i Orygenesusa starałem się w niniejszym artykule pokazać, że Heraklit Alegoreta nie zasługuje na takie postponowanie. Z całą pewnością nie odegrał on roli tak ważnej w greckiej kulturze, jaka stała się udziałem Heraklita z Efezu. Wszelako istotą podjętej przezeń racjonalizacji i alegoryzacji eposów Homera było wykazanie, że w *Iliadzie* i *Odysei* wszelka *mitologia* służy zawsze *symbolizowaniu* określonego sensu *filozoficznego*. Z perspektywy rozwoju greckiej kultury jednym z najistotniejszych skutków podjętych przez Heraklita wysiłków egzegetycznych był

<sup>35</sup> Porównaj prace przytoczone w przypisie 8.

tedy jego niekwestionowany wkład w proces *filozoficznego* przewyciężenia świadomości mitycznej.

W kontekście rozwoju greckiej hermeneutyki tekst Heraklita jawi się zatem jako jedno z ważniejszych ogniw łączących tradycję neoplatońską z chrześcijańską. Koncepcja Alegorety ewidentnie wpisuje się w ten nurt filozoficzny, który, w ostatecznym rozrachunku, owocuje zinstytucjonalizowaniem interpretacji w kulturze Europejskiej. Alegoreza Heraklita walnie przyczynia się do ukonstytuowania się w świadomości Greków idei przekraczania sensu literalnego. Właściwym sensem tekstu nie jest już teraz jego znaczenie dosłowne, ponieważ oczywistym staje się fakt, że autorzy świętych ksiąg wyrażali się za pomocą alegorii i symboli. Dla Heraklita alegoreza była jedynym właściwym narzędziem interpretowania poematów Homera. Natomiast alegoryzowanie nie było dlań niczym innym, jak *świadomą* artykulacją treści filozoficznych w formie poetyckiej. Oba te założenia prowadziły Alegoretę do wniosku, że wszystko, co napisał Homer może zostać tak *zinterpretowane*, że dzieła poety staną się prawdziwą skarbnicą ukrytej mądrości, a pozornie oburzające (nielogiczne, niemoralne, nacjonalistyczne itp.) fragmenty okażą się właśnie wezwaniem do wydobycia z poematów Homera alegorycznie wyrażonych, uniwersalnych prawd moralnych i naukowych. Prawdą jest przy tym to, że proponowana przez Heraklita wykładnia *Iliady* i *Odysei* nierzadko razi naiwnością swego topornego scjentyzmu. Prawdą jest również to, że proponowana przezeń egzegeza uderza na ogół swą fantastycznością i arbitralnością. Wszystko to nie zmienia jednak moim zdaniem faktu, że *Quaestiones Homericae* propagują koncepcję interpretacji, która – jak starałem się wykazać – w wielu miejscach nie ustępuje imponującym projektom Filona czy Orygenesusa. Właśnie z tego względu traktat Heraklita należy uznać za niezwykle istotny (nie tylko z perspektywy historyczno-filologicznej) wkład w rozwój starożytnej hermeneutyki.

## Heraklit the Allegorist and the philosophical meaning of the Ancient Exegesis of Homer

The purpose of the present paper is to confront the allegoresis of Heraclitus' *Quaestiones Homericae* with the hermeneutics that is to be found in the works of Philo of Alexandria and Origen. The article aims to show that all these three thinkers shared a very similar view on how to interpret the 'Bible' of their communities, inasmuch as they all strove to present such an exegesis that would meet the standards of rationality that had been worked out by Greek philosophers. Thus, it is demonstrated here that the similarity in Heraclitus', Philo's and Origen's approach

consisted, first and foremost, in their desire to eliminate everything that was regarded as illogical and/or amoral, on the one hand, and to extract the universal meaning of the 'Bible' in question, on the other. Furthermore, all these great hermeneutists perceived anthropomorphism as an inevitable concession on the poet's or prophet's part, whose necessity stemmed from the intellectual deficiencies of the then mentality. While Heraclitus, Philo and Origen were all inclined to consider certain aspects of their 'Bibles' as heuristically useful fictions, it was only the former who actually agreed to entirely deny the literal dimension of text. Hence, the paper shows that the partial disparity between Heraclitus' allegoresis, on the one hand, and Philo's and Origen's hermeneutics, on the other, derives from the former's scientific approach and his rhetorical background.

## Key Words

Heraclitus the Allegorist, Philo of Alexandria, Origen, allegoresis, ancient hermeneutics