

COMMENTATIONES AD LITTERAS GRAECAS PERTINENTES

MIKOŁAJ DOMARADZKI

Institut Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza
ul. Szamarzewskiego 89c, 60-569 Poznań
Polska – Poland

ODWIECZNY SPÓR FILOZOFII Z POEZJĄ W TRAKTACIE HERAKLITA ALEGORETY

ABSTRACT. Domaradzki Mikołaj, Odwieczny spór filozofii z poezją w traktacie Heraklita Alegorety (Heraclitus the Allegorist On the Perennial Dispute Between Philosophy and Poetry).

The paper investigates the complex interrelationship between philosophy and poetry as it was presented by Heraclitus the Allegorist in his famous *Quaestiones Homericae*. It is shown here that the apology of Homer which emerges from the treaty builds on two fundamental assumptions. First of all, the Allegorist aims to prove that Homer's poems ought to be read as intentionally composed allegories that actually prefigure *all* subsequent philosophical and scientific views. Secondly, Heraclitus argues also that Homer had to have recourse to allegory, since it is the only appropriate mode of expressing certain ideas. Consequently, Homer transpires to be not only the greatest poet of ancient Greece, but also its greatest philosopher.

Keywords: Heraclitus the Allegorist, Homer, allegoresis, philosophy, poetry.

Problem (ewentualnego) związku filozofii z literaturą jest z całą pewnością jednym z najbardziej złożonych i najżywiej dyskutowanych problemów współczesnej myśli humanistycznej. Nie inaczej przedstawiała się sprawa relacji między filozofią a poezją już w starożytności. Oto Platoński Sokrates, uzasadniwszy konieczność „wygnania poezji z państwa”, konstatuje (*Resp.* 607b), iż istnieje „pewna odwieczna waśń między filozofią i sztuką poetycką” (παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ). Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie jednej z najciekawszych prób „mediacji” w owym pradawnym sporze. Próba, którą mamy tutaj na myśli, jest *alegoryczna* interpretacja poezji Homera, wyłożona przez Heraklita Alegoretę w jego słynnym traktacie zatytułowanym po prostu *Quaestiones Homericae*¹. O ile traktat ten jest bowiem jednym

¹ Istnieją przynajmniej trzy zasługujące na wspomnienie krytyczne edycje tego tekstu:

z najobszerniejszych przykładów starożytnej alegorezy Homera, jaki zachował się do naszych czasów, o tyle stanowi on zarazem niezwykle ciekawą próbą załagodzenia owego zacieklego antagonizmu między filozofami i poetami, o którym czytamy w *Politei*.

Będziemy tutaj argumentować na rzecz tezy, iż oryginalność proponowanej przez Heraklita apologii polega przede wszystkim na wykazaniu, że przy odpowiedniej lekturze poezja Homera okazuje się filozofią *par excellence*. Proponowana przez Alegoretę apologia poety opiera się na dwóch zasadniczych przesłankach. Po pierwsze Heraklit stara się dowieść, że *Iliadę* oraz *Odyseję* należy odczytywać jako świadomie przez poetę skomponowane alegorie, które w istocie rzeczy nie są niczym innym aniżeli prefiguracją wszelkich późniejszych „odkryć” filozoficznych i kosmologicznych. Po drugie dąży także Alegoreta do wykazania, iż obrona przez Homera forma artykulacji myśli była w dużej mierze uwarunkowana samą naturą treści, które poeta postanowił przekazać. W tym aspekcie Heraklit argumentuje, iż poeta *musiał* uciekać się do alegorii, ponieważ ta jest *jedynym* narzędziem umożliwiającym zakomunikowanie pewnych treści. Tak więc Alegoreta zmierza do wykazania, że Homer był nie tylko największym poetą Hellady, ale także – a nawet przede wszystkim – jej największym filozofem, podczas gdy tak zwani „filozofowie” pełnymi garściami czerpali z jego eposów, już to nie zdając sobie z tego sprawy, już to próbując to wręcz zatuszować.

1. FILOZOFICZNA KRYTYKA HOMERA

Znaczenia Homera dla greckiej kultury nie podobna przecenić. Sami Grecy określali go po prostu mianem *poety* (ὁ ποιητής). Poezja autora *Iliady* i *Odysei* w dużej mierze ukształtowała język, religijność i całą mentalność Greków. Eposy te odcisnęły swoje piętno na całej ówczesnej literaturze i sztuce. Nawet najwięksi filozofowie chętnie powoływali się na jego autorytet². Powszechnie panowało przekonanie, iż „Homer, mędrzec największy, przedstawił w swoich poematach bez mała wszystkie ludzkie sprawy” (Ὁμηρος ὁ σοφώτατος πεποίηκε σχεδὸν περὶ πάντων τῶν ἀνθρώπων)³. W konsekwencji dobre wykształcenie było często utożsamiane ze znajomością *Iliady* i *Odysei* na pamięć⁴. Nie będzie zatem przesadą stwierdzenie, iż w kulturze helleńskiej Homer cieszył się autorytetem, jakim w kulturze żydowsko-chrześcijańskiej mogła poszczycić się

F. Oelmann, *Heracliti quaestiones Homericae*, Lipsk 1910; F. Buffière, *Héraclite, Allégories d'Homère*, Paryż 1962 oraz D.A. Russell, D. Konstan, *Heraclitus: Homeric Problems*, Atlanta 2005. W niniejszym artykule opieramy się na ostatnim z wymienionych tutaj wydań, ponieważ uwzględnia ono najnowszy stan badań nad traktatem Heraklita.

² Por. np. Arystoteles, *De mun.* 400a 10–19, *Pol.* 1253b 36, *Rhet.* 1365a 11–30.

³ Ksenofont, *Symp.* IV 6.

⁴ Por. np. Plato, *Ion* 530b–c, Ksenofont, *Symp.* III 5–6.

tylko Biblia, a w kulturze arabskiej – Koran. Fundamentalną rolę Homera dla rozwoju greckiej umysłowości niezwykle trafnie opisuje zresztą sam Heraklit:

Już od najmłodszych lat głupota dopiero rozpoczynających naukę dzieci karmiona jest jego nauką. Jesteśmy niemalże owijani w powijaki jego poematów, zaś dusze nasze orzeźwiane są jego słodkim mlekiem. Towarzyszy każdemu dorastającemu i stopniowo przedzierzgamącemu 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 Homera jest koniec życia (I 5–7)⁵.

Heraklit dobitnie podkreśla zatem, iż praktycznie cały proces socjalizacji opiera się na poezji Homera. By unaocznić, iż *Iliada* i *Odyseja* stanowią fundament ówczesnego systemu edukacyjnego, Alegoreta sięga po niezwykle sugestywne metafory: lektura Homera jest dla dzieci niczym „karmienie pierśią” (τιτθεύεται), jego poematy są ich „pieluchami” czy też „powijakami” (ἐνεσπαργανωμένοι)⁶ itd.

Jednakże ów graniczący z apoteozą autorytet „greckiej Biblii” został w sposób niezwykle brutalny zakwestionowany przez filozofów⁷. Diogenes Laertios przekazuje, iż proponowany przez Homera (a także Hezjoda) opis bogów został bezpardonowo odrzucony przez myślicieli tej rangi co Pitagoras (VIII 21), Heraklit (IX 1) i Ksenofanes (IX 18). Bezpośrednim skutkiem owego ataku było to, iż już w VI i V w. p.n.e. (dosłownie odczytywane) poematy Homera okazywały się nie do przyjęcia dla co bardziej wyrafinowanych umysłów. W rezultacie także w tym okresie pojawiły się pierwsze próby apologii⁸. O ile filozoficzną krytykę siermiężnego antropomorfizmu najzwężlej podsumowuje słynny zarzut Ksenofanesa (DK 21 B 11), podług którego „Homer i Hezjod przypisali bogom to wszystko, co pośród ludzi uchodzi za haniebne i naganne (ὀνειδέα καὶ ψόγος)”, o tyle *bezpośredni* asumpt podjętej przez Heraklita próbie apologii poezji dała z pewnością nieprzejednana krytyka, z jaką Homer zaatakowany został przez Platona⁹.

⁵Warto odnotować, iż w podobnym duchu również Dio Chryzostom charakteryzuje Homera jako twórcę, z którego czerpać może każdy bez względu na swój wiek: Ὅμηρος δὲ καὶ πρῶτος καὶ μέσος καὶ ὕστατος παντὶ παιδὶ καὶ ἀνδρὶ καὶ γέροντι, τοσοῦτον ἀφ’ αὐτοῦ διδοῦς ὅσον ἕκαστος δύναται λαβεῖν (Or. XVIII 8).

⁶W nieco zbliżony sposób określeniem ἐνεσπαργανωμένοι posługuje się Longinus (*De subl.* XLIV 3).

⁷Najtrafniejsze opisy fundamentalnej roli owej *Bible des Grecs*, a także jej filozoficznej krytyki oferują: F. Buffière, *Les Mythes d’Homère et la pensée grecque*, Paryż 1956, s. 10–22; W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 91–113, 782–803 945–954.

⁸Szerzej zjawisko to omawiamy w: M. Domaradzki, *Allegoresis in the Fifth Century B.C.*, „Eos” 97 (2), 2010, s. 233–248.

⁹Wpływ tego ataku na rozwój alegorezy podkreślało bardzo wielu badaczy. Warto tutaj wymienić następujące prace: S. Weinstock, *Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung*,

Główny zarzut, jaki ten filozof wystosowuje bowiem pod adresem poetów, brzmi w ten sposób, iż poprzez swoje opisy bogów poeci *demoralizują* młodzież. Piętnując takie obrazoburcze historie, jak „uwięzienie (δεσμους) Hery przez syna”, „sponiewieranie (ῥίψεις) Hefajstosa przez ojca” oraz wszystkie „te opiewane przez Homera walki bogów” (θεομαχίας ὅσας Ὀμηρος πεποίηκεν), Platon wyrokuje (378d), iż tego typu opowieści „nie powinny być wpuszczane do państwa” (οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν) niezależnie od tego, „czy mają one jakieś ukryte znaczenie czy też nie” (οὐτ’ ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιών), ponieważ „młody człowiek nie potrafi osądzić, co jest ukrytym znaczeniem, a co nie” (νέος οὐχ οἶός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὁ μῆ). Przytoczony fragment wypowiedzi ukazuje, dlaczego w oczach Platona tradycyjna poezja religijna Greków wpaja młodzieży zgoła niemoralne wzorce postępowania. Filozof staje na stanowisku, iż kreśląc taki a nie inny obraz bogów, poeci propagują raczej całkowitą anarchię i bezmyślny rozlew krwi aniżeli ideał solidarnej i zintegrowanej wspólnoty obywatelskiej. Zgodnie z diagnozą Platona konwencjonalna mitologia okazuje się zatem totalnym zaprzeczeniem wszelkiej moralności: nie tylko nie potrafi ona skonsolidować więzi społecznych, lecz w istocie rzeczy prowadzi do rozpadu państwa. Warto przy tym podkreślić, iż Platon doskonale zdaje sobie sprawę z tego, iż w celu obrony autorytetu poetów wspomniane mity poddawane były interpretacji *alegorycznej*. Jednakże wszelką taką działalność hermeneutyczną uznaje filozof za kompletnie bezpłodną i bezcelową: z perspektywy Platona próby odnalezienia jakiegokolwiek ukrytego („alegorycznego”) znaczenia poematów skazane są bowiem na niemożliwy do odparcia zarzut nieuchronnego subiektywizmu i całkowitej arbitralności wywodów interpretatora¹⁰.

„Philologus” 82, 1926, s. 121–153; J. Pépin, *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paryż 1976, s. 112–121; R. Lamberton, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley 1986, s. 16–17, oraz D. Konstan, *Introduction*, [w:] D.A. Russell, D. Konstan, op. cit., s. XIX. Antytetyczne stanowisko reprezentuje w tej kwestii J. Tate, *Plato and Allegorical Interpretation*, CQ 23, 1929, s. 142–154, oraz idem, *Plato and Allegorical Interpretation*, CQ 24, 1930, s. 1–10.

¹⁰Jakkolwiek niniejszy artykuł ogranicza się wyłącznie do hermeneutycznej działalności Heraklita Alegorety, należy zdecydowanie podkreślić, że traktat *Quaestiones Homericae* nie jest oczywiście ani pierwszą, ani nawet najważniejszą wykładnią starożytnej alegorezy. Sytuacja ta ma zresztą swoje odzwierciedlenie w odmiennej terminologii, stosowanej z jednej strony przez Platona, a z drugiej przez Heraklita Alegoretę. Otóż począwszy od VI w p.n.e., technicznym terminem używanym w odniesieniu do wszelkiego „ukrytego sensu” poematów był termin ὑπόνοια. Żyjący w I (a może nawet w II) w. n.e. Heraklit posługuje się znacznie chętniej terminem ἀλληγορία. Chociaż z perspektywy historycznej owa zmiana pojęciowa jest z pewnością istotna, to jednak z racji koniecznych ograniczeń musimy tutaj powstrzymać się od pełniejszego jej omówienia. Przedstawienie złożonej relacji między oboma tymi terminami, a także szczegółową prezentację sygnalizowanej tu ewolucji pojęciowej odnaleźć można w następujących pracach: F. Buffière, *Les Mythes d’Homère...*, op. cit., s. 45–48; J. Pépin, op. cit., s. 85–92; J. Whitman, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Cambridge 1987, s. 263–268; C. Blönnigen, *Der*

2. ALEGORYCZNA APOLOGIA POETY

Przystępując do obrony brutalnie przez filozofów zakwestionowanego autorstwa Homera, Heraklit Alegoreta doskonale zdaje sobie sprawę z tego, iż *Iliada* i *Odyseja* mogą pozostać trwałym fundamentem helleńskiej tożsamości tylko wówczas, gdy ich przesłanie uda się odpowiednio *zaktualizować*. W związku z powyższym podstawowym zadaniem hermeneutycznym, jakiego podejmuje się Heraklit, jest właśnie *uwspółcześnienie* Homera. Jeśli jednak apologia chrześcijańska projekt zaktualizowania świętych ksiąg realizować będzie poprzez nadanie im znaczenia ogólnoludzkiego¹¹, to apologia autora *Quaestiones Homericae* zadanie uwspółcześnienia poematów Homera realizować będzie poprzez wykazanie, iż *Iliada* i *Odyseja* antycypują *wszystkie* najnowsze zdobycze filozofii i nauki. Tak więc w ujęciu Alegorety eposy Homera również okażą się skrywać głębokie treści, których prawdziwy sens wykraczać będzie daleko poza ich często trywialne znaczenie dosłowne, wszelako umiejętna lektura owych tekstów prowadzić będzie do nieuchronnej konkluzji, iż *Iliada* i *Odyseja* są *de facto* prefiguracją całej greckiej kultury duchowej. Podczas gdy ambicje apologetów chrześcijańskich będą zatem względnie „skromne”, pretensje Heraklita uznać należy za zgoła „nieskromne” (tudzież po prostu: „nierealistyczne”). Zanim pokusimy się jednak o ich dokładniejszą ocenę, przyjrzyjmy się jednej z najbardziej spektakularnych prób wykazania, iż Homer antycypował wszystkie ważniejsze odkrycia naukowe na długo przedtem, zanim te zostały wyartykułowane przez filozofów.

Ponieważ proponowana przez Heraklita apologia Homera opiera się na założeniu o zasadniczej wtórności *wszelkich* koncepcji filozoficznych względem *Iliady* i *Odysei*, już na samym początku swego traktatu występuje Alegoreta w sposób niezwykle zdecydowany przeciwko Platonowi (krytykującemu poezję Homera) oraz Epikurovi (krytykującemu poezję w ogóle). Pomijając liczne inwektywy, którymi Alegoreta obsypuje filozofów w toku swych wywodów, na szczególną uwagę wydaje się zasługiwać następujący zarzut wystosowany przez Heraklita (4.4) pod adresem Platona i Epikura:

A najżałośniejsze jest w tym wszystkim to, iż obaj fundament swoich nauk otrzymali od Homera, okazując w ten sposób niewdzięczność i bluźnierstwo wobec tego, od którego uzyskali większość swojej wiedzy (Καὶ τὸ πικρότατον, ἀρχὴν ἐκάτεροι

griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrischen Patristik, Frankfurt 1992, s. 11–19, oraz P.T. Struck, *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton 2004, s. 152.

¹¹ Taką interpretację alegorezy chrześcijańskiej przedstawiamy w: M. Domaradzki, *Platońskie inspiracje Filońskiej alegorezy*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1 (61), 2007, s. 83–93, oraz idem, *Platońskie inspiracje Orygenesowskiej hermeneutyki*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2 (74), 2010, s. 133–151.

τῶν παρ' ἑαυτοῖς δογμάτων ἔχοντες Ὅμηρον, ἀφ' οὗ τὰ πλεῖστα τῆς ἐπιστήμης ὠφέληνται, περὶ τοῦτον ἀχαρίστως εἰσὶν ἀσεβεῖς).

Wyrażnie określony zostaje tutaj *cel* omawianej przez nas diatryby: należy mianowicie wykazać, iż tzw. „mądrość filozoficzna” nie jest niczym innym, jak tylko owocem nierzetelnej i/lub powierzchownej lektury Homera. O ile zaś najwięksi filozofowie zawdzięczają mają poecie wszystkie swoje ważniejsze spostrzeżenia, o tyle w przypadku dwóch omawianych przez siebie oszczerców Homera stawia Heraklit następującą diagnozę: filozofia Platona uznana zostaje przez Alegoretę za jawny i bezczelny *plagiat* poety, podczas gdy filozofia Epikura to raczej pewne *strzywializowanie* poezji Homera, wynikające z kompletnego jej niezrozumienia. Przyjrzyjmy się temu, w jaki sposób przystępuje Heraklit do udokumentowania swoich zarzutów.

Pozornie niewinny wers opisujący, jak to Atena pochwyciła Achillesa za włosy¹², otrzymuje niezwykle rozbudowaną wykładnię alegoryczną. Otóż wychodząc (17.2) od sensu „oczywistego” (πρόχειρον), stara się 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). Wiedzą ową jest Homerowska „teoria psychologiczna” (τὸ περὶ τῆς ψυχῆς δόγμα), którą Platon, określany przez Heraklita (17.4) mianem „niewdzięcznego” (ἀχάριστος), miał sobie „przywłaszczyć” (νοσφισάμενος). Głównym zadaniem, jakie stawia sobie Heraklit w dalszych partiach tekstu (17.5–19.4), jest wykazanie, iż Platoński trójpodział duszy nie jest w istocie rzeczą niczym innym aniżeli tym, co współcześnie Niemcy wdzięcznie określają jako *geistiger Diebstahl*.

Otóż, jak wiadomo, Platon wyodrębnił w duszy części rozumną (λογιστικόν), pożądlivą (ἐπιθυμητικόν) i gniewliwą (θυμοειδές)¹³. Jeśli jednak w *Fedonie* (94d-e) oraz *Państwie* (441b) filozof cytował *Odyseję* (XX 17–18) wyłącznie w celu *z zilustrowania* swojej koncepcji duszy rozumnej, to Heraklit przytacza (18.3) ten sam fragment eposu jako *dowód* na istnienie intelektualnego długu, jaki wobec poety zaciągnąć miał niewdzięczny filozof. Powołując się dalej na liczne wersy *Iliady*¹⁴ i *Odysei*¹⁵, wykazuje następnie Alegoreta, iż Homerowska koncepcja duszy jest oczywiście prefiguracją filozoficznej teorii Platona. O ile zaś poszczególne władze duszy umieścić miał Homer odpowiednio w głowie (κεφαλή), wątrobie (ἥπαρ) i sercu (κρᾶδίη), o tyle w interpretacji Heraklita (19.5) pozornie prosta opowieść o Atenie chwytającej Achillesa za włosy została przez poetę skomponowana w taki sposób, aby mogła ona „w alegoryczny spo-

¹² II. I 197.

¹³ Zob. *Resp.* 439d-442d, *Phaedr.* 253c-254e, *Tim.* 89e-90d, *Phaed.* 94b-95a.

¹⁴ I 189, 197, 199, 211, VIII 83–84.

¹⁵ XI 549, 578, 580, XX 17–18.

sób potwierdzać” (ἀλληγορικῶς βεβαιῶν) Homerowską teorię psychologiczną. Według wykładni proponowanej przez Alegoretę, epizod z Ateną chwytającą Achilleśa 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 rozshukanych namiętności¹⁶.

Warto przy tym odnotować, iż alegoryczna interpretacja Heraklita opiera się na *stoickim* utożsamieniu Ateny z inteligencją (σύνεσις) i mądrością (φρόνησις)¹⁷. W duchu typowym dla stoicyzmu utożsamienie owo uzasadnione zostaje etymologicznie: bogini określona zostaje (19.8) jako „sposzrzegająca (ἄθρηνᾶ) i przenikająca (διαθροῦσα) wszystko najprzenikliwszymi oczyma swego racjonalnego wywodu (λεπτοτάτοις ὄμμασι τῶν λογισμῶν)”, zaś analizowany przez czołowych przedstawicieli stoickiej alegorezy mit o narodzinach Ateny z głowy Zeusa¹⁸ okazuje się symbolizować (19.9) powstawanie wszelkiej myśli w głowie, ponieważ to właśnie głowa „jest matką racjonalnego wywodu” (λογισμῶν εἶναι μητέρα). W konsekwencji alegoryczna egzegeza wspomnianego wersu *Iliady* kończy się konkluzją, iż pochwylenie Pelidy za włosy przez córę Kronidy jest alegorią racjonalnego okiełznania targających herosem namiętności. Innymi słowy, złapanie Achilleśa za włosy ma być, według *Quaestiones* (20.9), alegorią „ukojenia afektu” (εἰρήνη τοῦ πάθους).

Proponowana przez Heraklita interpretacja „skradzionej” Homerowi przez Platona teorii psychologicznej w sposób paradygmatyczny oddaje ogólny stosunek Alegorety do *calej* greckiej tradycji filozoficznej. Jak już podkreślaliśmy, stosunek ten wyraża się dobitnie w pragnieniu wykazania *zasadniczej wtórności* wszystkich omawianych przez Alegoretę koncepcji filozoficznych względem źródłowej mądrości Homera. Jak Platon przywłaszczył sobie zatem Homerowską psychologię, tak również Epikur, głoszący, że największym dobrem jest przyjemność¹⁹, koncepcję swoją – według słów Heraklita (79.2) – „w sposób haniebny i ignorancki ukradł Homerowi” (αἰσχρῶς ἀγνοήσας παρ’ Ὀμήρου κέκλοφεν). Zdaniem Alegorety, pierwotnym źródłem całego epikureizmu są słynne słowa Odyseusza skierowane do Alkinoosa²⁰. Co ciekawe, Heraklit podkreśla, iż Epikur zupełnie nie rozumiał kontekstu, w jakim Odyseusz wypowiada te słowa, w związku z czym strywializował on etykę herosa. Autor *Quaestio-*

¹⁶ Jak zauważa Blönnigen, interpretacja Alegorety zakłada zatem „die Identifikation Athenes mit dem vernünftigen Seelenteil Platos” – C. Blönnigen, op. cit., s. 46.

¹⁷ 19.8 i 20.1. Historię owego utożsamienia analizujemy w: M. Domaradzki, *Symbol i alegoria w filozoficznej egzegezie stoików*, „Filo-Sofija” [w druku]. Również tam porównujemy omawianą tutaj wykładnię Heraklita Alegorety z paralelnymi interpretacjami proponowanymi przez Chryzypa z Soloi oraz Lucjusza Anneusza Kornutusa.

¹⁸ *Theog.* 924.

¹⁹ Por. np. Diog. Laert. X 128–129, Cynceron, *De fin.* I 30–31, idem, *Tusc. disput.* III 41–42.

²⁰ *Od.* IX 6–7 i 11.

nes wyrokuje mianowicie (79.10), iż „w swej ignorancji Epikur przekształcił chwilową konieczność Odyseusza w życiowe *credo*” (Ἐπικούροσ ἀμαθία τὴν Ὀδυσσέωσ πρόσκαιρον ἀνάγκην βίου κατεβάλετο δόξαν). Tak więc podczas gdy platonizm napiętnowany zostaje jako plagiat *świadomy*, epikureizm napiętnowany zostaje jako plagiat *nieświadomy* (wynikający z ignorancji filozofa).

Oczywiście Platońska krytyka *Iliady* i *Odysei* miała znacznie bardziej dalekosiężne reperkusje dla przyszłych pokoleń aniżeli jakakolwiek inna krytyczna ocena poezji Homera. Dlatego też najwięcej uwagi poświęca Alegoreta właśnie Platonowi. Obok wykazania potężnego długu intelektualnego, jaki Platon miał wobec poety, Heraklit przeciwstawia również (76.11–15) szlachetną moralność Homera „dekadenckiej” (jak powiedzielibyśmy dzisiaj) *paidei*, promowanej przez filozofa. Jeśli Platońska *paideia* opiera się bowiem na wspólnocie małżeństw i dzieci²¹ oraz propaguje pederastię²², to Heraklit zapytuje (76.11), jakże Homer mógłby kiedykolwiek „być obywatelem” (ἐμπολιτεύεσθαι) Platońskiego państwa? W tym aspekcie traktat Heraklita można zatem potraktować jako mowę oskarżycielską²³ wygłoszoną przeciwko komuś, kto uzurpuje sobie prawo do wychowywania młodzieży, podczas gdy sam jest do cna zdeprawowany. Odrzucenie pedagogicznych roszczeń Platona opiera się na całkowitym zakwestionowaniu autorytetu filozofa, który zdyskredytowany zostaje jako niwtwórczy myśliciel i niemoralny wychowawca młodzieży.

Już w mniej ostrych słowach opisuje Heraklit dług intelektualny, jaki wobec Homera zaciągnąć mieli inni filozofowie. Ponownie apologia autorytetu poety dokonuje się jednak poprzez wykazanie, że jego alegorycznie wyłożona filozofia inspirowała wszystkich ważniejszych myślicieli Hellady. Kontekstem, który daje tutaj asumpt stosownej egzegezie, jest próba objaśnienia (21.1) bodajże „najpoważniejszego” (βαρύτερατον) zarzutu, jaki miał ściągnąć na siebie Homer, opisując, jak to inni bogowie Olimpu zapragnęli skrepować Zeusa²⁴. Jeśli przeciwko Kronidzie występują tutaj siostra i małżonka (Hera), brat (Posejdon) oraz córka (Atena), to Heraklit dobitnie stwierdza (22.1), iż „jedynym antidotum”

²¹ *Resp.* 457 c-d.

²² Por. np. *Charm.* 154b-155d, *Gorg.* 481d-e, *Protag.* 309 a, *Symp.* 182 b-c, 217a-223a. Jak słusznie zauważa Pépin, w celu podkreślenia moralnej wyższości poety Heraklit porównuje Homera z Platonem „dont l’erotisme homosexuel s’oppose au caractère pur et naturel de l’amour chez Homère” – J. Pépin, op. cit., s. 160.

²³ Retoryczny wymiar traktatu Heraklita szczególnie podkreśla D.A. Russell, *The Rhetoric of the Homeric Problems*, [w:] G.R. Boys-Stones (ed.), *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford 2003, s. 217–234. Również Buffière trafnie – naszym zdaniem – konstatuje, iż „Héraclite n’est pas un Stoïcien accordant Homère aux théories de l’école, c’est un rhéteur de bonne volonté préoccupé du triomphe d’Homère sur toutes les écoles” – F. Buffière, *Les Mythes d’Homère ...*, op. cit., s. 70. Porównaj także P.T. Struck, op. cit., s. 154–155.

²⁴ *Il.* I 399–404.

(ἐν [...] ἀντιφάρμακον) przeciwko takiej „bezbożności” (ἀσεβείας) może być wykazanie, że „mit ów zawiera treści alegoryczne” (ἡλληγορημένον τὸν μῦθον). Tak jak w przypadku historii o Atenie chwytającej Achilleśa za włosy, tak również w przypadku mitu o uwięzieniu Olimpijczyka *właściwie* (tj. *alegoryczne*) odczytanie Homera umożliwia nie tylko uwolnienie poety od zarzutów bezbożności i niemoralności, ale także wydobyć na jaw naukową teorię skrywającą się pod owymi oburzającymi treściami. Alegoryczna egzegeza wspomnianego fragmentu *Iliady* prowadzi Heraklita (22.2) do konkluzji, że „Homer jest jedynym praojcem przyrodniczych nauk o elementach” (τῶν φυσικῶν κατὰ τὰ στοιχεῖα δογμάτων εἷς ἀρχηγὸς Ὅμηρος). W kontekście naszych rozważań na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, iż tak jak miało to miejsce w przypadku rzekomych „odkryć” Platona i Epikura, tak również w przypadku najważniejszych kosmologii filozofów jońskich Homer ponownie okazuje się myślicielem, który położył podwaliny pod całą grecką filozofię i naukę. Przejdźmy do omówienia stosownych przykładów.

Słowa, jakie Sen wypowiada do Hery²⁵, uznaje Heraklit (22.3–7) za ewidentną prefigurację koncepcji Talesa z Miletu²⁶. Natomiast słowa skierowane przez Menelaosa do Greków²⁷ są, według Alegorety (22.8–9), oczywistą antycypacją koncepcji Anaksagorasa z Klazomen²⁸. W zasadzie Heraklit zmierza do wykazania, iż właściwie cała Presokratejska teoria elementów wyłożona została przez Homera w *Iliadzie*. Alegoreta opiera się tutaj na dwóch wątkach eposu. I tak Heraklit odnajduje (23.1–13) teorię elementów w słynnej modlitwie Agamemnona²⁹. Zgodnie z wykładnią proponowaną przez Alegoretę Zeus to eter, rzeki i ziemia to „elementy materialne” (τὰ ὑλικὰ στοιχεῖα), Hades to powietrze, a słońce to ogień. W kontekście interpretacji tego fragmentu *Iliady* najważniejsze wydają się dwie propozycje egzegetyczne Heraklita. Po pierwsze stworzony przez Homera opis Zeusa jako władcy najwyższej części nieba (αἰθήρ) inspirował, według Heraklita (23.7), Eurypidesa³⁰. Po drugie będące elementem „pią-

²⁵ Ibidem, XIV 246.

²⁶ Warto wspomnieć tutaj o dwóch kwestiach. Po pierwsze twierdzeniu Talesa o pochodzeniu wszystkich rzeczy z wody (Diels-Kranz 11 A 12 = Aristot., *Metaph.* A 3 983b 20–21) zarzucano brak oryginalności na długo przed filipiką Alegorety. W kwestii prawdopodobieństwa związku pomiędzy Okeanosem Homera i wodą Talesa por. F. Buffière, *Les Mythes d'Homère ...*, op. cit., s. 87. Po drugie o ile Heraklit wywodzi (22.7) imię Okeanosa z „szybkiego płynięcia” (τὸ ὠκέως νάειν), o tyle zbliżoną etymologię (ὠκέως νεόμενος) przywołuje Kornutus (8.13).

²⁷ *Il.* VII 99.

²⁸ Jak, według Heraklita, Homera należałoby uznać zatem także za autora poglądu, iż zasadą wszystkich rzeczy są woda i ziemia, tak Alegoreta myli tutaj Anaksagorasa z Ksenofanosem, por. Diels-Kranz 21 B 29 i 33 oraz F. Buffière, *Les Mythes d'Homère ...*, op. cit., s. 93.

²⁹ *Il.* II 412 oraz III 277–279.

³⁰ Fig. 941: ὄραξ τὸν ὑψοῦ τόνδ' ἄπειρον αἰθέρα / καὶ γῆν πέριξ ἔχονθ' ὑγραῖς ἐν ἀγκάλαις / τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τόνδ' ἡγοῦ θεόν. O ile imię Zeusa wywodzi przy tym Heraklit (23.6) już to z epitetu „dający ludziom życie” (τὸ ζῆν παρἑχόμενος ἀνθρώποις), już

tym” (πέμπτον) słońce zostało, według Alegorety (23.12–13), umieszczone przez Homera jako antycypacja nauki perypatetyckiej³¹. Ponadto alegorycznego przedstawienia koncepcji czterech elementów doszukuje się także Heraklit (41.1–4) w słowach przysięgi składanej przez Herę³² oraz w opowieści Posejdona o podziale świata³³. Heraklit proponuje tutaj (41.5–11) następującą egzegezę: Kronos to czas (χρόνος)³⁴, czyli „ojciec wszystkiego” (πατήρ δὲ τῶν ὄλων), ponieważ wszystko, co istnieje, musi powstać w czasie, a także „źródło czterech elementów” (ῥίζα τῶν τετάρων στοιχείων); „matką” (μήτηρ) jest natomiast Rea, ponieważ wszechświatem rządzi pewien „przepływ” (ῥύσις)³⁵; wreszcie dziećmi (τέκνα) czasu i przepływu są ziemia (centrum wszechświata) i woda (Posejdon), obok których znajdują się eter/niebo, czyli siedziba substancji ognistej i „nieoświetlone powietrze” (ἀφώτιστος ἀήρ), czyli Hades³⁶.

Wykazanie, iż *Iliada* zawiera oryginalną teorię elementów, która była następnie rozwijana przez filozofów, umożliwia Heraklitowi rozwiązanie wielu problemów interpretacyjnych. Oto na przykład Alegoreta objaśnia (25.12), iż pozornie „nieunikniony” (ἄφυκτον) zarzut bluźnierstwa, jaki ściągają na siebie Homer swym mitem o „bezbożnym uwięzieniu Zeusa” (τῶν Διὸς ἀσεβῶν δεσμῶν)³⁷, nie jest oczywiście niczym innym aniżeli „teorią fizyczną posiadającą wymiar alegoryczny” (φυσικὴν ἀλληγορίας ἔχει θεωρίαν). W celu wydobycia tegoż wymiaru, Alegoreta odwołuje się do koncepcji stoików, określanych przez niego (25.2) mianem „najznamienitszych filozofów” (οἱ δοκιμώτατοι φιλόσοφοι), podkreślając (25.6), iż we wspomnianych wersach Homer „napomyka” (ὑποσημαίνει) o „pewnym zaburzeniu mającym nastąpić we wszechświecie” (μέλλουσάν τινα ταραχὴν ἐν τοῖς ὅλοις)³⁸.

to z jego „ognistego wrzenia” (τὴν ἔμπυρον ζέσιν), o tyle pierwszą z proponowanych przez Heraklita etymologii uznać można za względnie „tradycyjną”. Podobną etymologię oferują bowiem Platon (*Crat.* 396b), Diogenes Laertios (VII 147) oraz Kornutus (3.5–6).

³¹ Według Arystotelesa (*De mun.* 392a 5–9), substancja, z której składają się niebo i gwiazdy, zwie się „eterem” (αἰθέρα), ponieważ „biegnie ona stale ruchem kolistym, będąc elementem różnym od czterech pozostałych, czystym i boskim” (τὸ αἰεὶ θεῖν κυκλοφορομένην, στοιχεῖον οὐσαν ἕτερον τῶν τετάρων, ἀκήρατόν τε καὶ θεῖον).

³² *Il.* XV 36–37.

³³ *Ibidem*, XV 190–193.

³⁴ Kronosa utożsamiają z czasem także Kornutus (6.20–7.5) i Cynceron (*De nat. d.* II 64).

³⁵ Zbliżoną etymologią przedstawiają: Platon (*Crat.* 402a–b), Chryzyp (*SFF* II 1084) i Kornutus (5.10).

³⁶ Powietrzem jako takim jest oczywiście także Hera (41.2). Natomiast Hades jest, według Heraklita (23.10–11), powietrzem „ciemnym” (μέλαν) i „nieświecącym” (ἀλαμπής), któremu „przypadło znaleźć się w bardziej gęstym i wilgotnym regionie” (παχυτέρας καὶ δτύγρου λαχὸν μοίρας) świata. W konsekwencji powietrze to zwie się Hadesem z racji tego, że jest ono „niewidzialne” (ἄϊδην). Nawiasem mówiąc, również ta etymologia jest względnie „tradycyjna”, ponieważ odnajdujemy ją u Platona (*Crat.* 403a, *Phaed.* 81c, *Gorg.* 493b) i Kornutusa (5.2–3).

³⁷ *Il.* I 397–406.

³⁸ Wspomnianym „zaburzeniem” jest oczywiście *powszechne strawienie świata przez ogień*

Według stoicyzującej wykładni Heraklita (25.7), Zeus jest „pierwiastkiem najpotężniejszym” (δυνατωτάτη φύσις), przeciwko któremu „spiskują” (ἐπιβουλεύεται) elementy pozostałe: Hera, czyli powietrze, Posejdon, czyli woda i Atena, czyli ziemia. Natomiast przybywająca na ratunek Opatrzność (πρόνοια) została – w interpretacji Heraklita (25.10) – określona przez Homera mianem Tetydy, ponieważ podjęła się ona „stosownego uporządkowania” (εὐκαιρον ἀπόθεσιν) wszechświata³⁹.

Tak więc Homer nie bluźni, tylko *alegorycznie filozofuje*. Naukowa teoria głoszona przez poetę zakłada, że warunkiem trwania wszechświata jest ściśle określona harmonia wszystkich elementów. Zeus został przedstawiony przez Homera jako najsilniejszy z bogów, ponieważ – jak głosi kosmologia stoików – ogień jest pierwiastkiem dominującym we wszechświecie. Jakkolwiek Zeus (ogień) jest elementem najpotężniejszym, to jednak pozostali bogowie (elementy) mogą się połączyć, doprowadzając wówczas Zeusa do zguby. Opatrzność, uosabiana przez Tetydę, musi zatem troszczyć się o to, aby każdy z bogów (elementów) pozostawał w harmonijnym stosunku do pozostałych. Wielkość Homera uwidacznia się zaś w tym, iż dostrzegł on ową fizyczną prawdę (że połączenie kilku bogów/elementów bądź dominacja jednego naruszy ład wszechświata) na długo przedtem, zanim stoicy wyrazili ją w swoim filozoficznym aparacie pojęciowym. Tym, co głosi Homer, jest zatem naukowa teoria, która jedynie wyrażona została w mitycznej formie. Niniejszym zapytać musimy, dlaczego Homer zdecydował się wyrazić swą głęboką filozofię w tak specyficznej formie?

3. MERYTORYCZNE RACJE POEZJI

Odpowiedź, jakiej udziela Alegoreta, jest następująca: otóż forma wypowiedzi Homera jest całkowicie uzasadniona *naturą* treści, których przekazania podjął się poeta. Dla pewnych bowiem myśli alegoria jest *jedynym adekwatnym* środkiem wyrazu. W tym kontekście autor *Quaestiones* podkreśla, iż Homer inspirował nie tylko poszczególne treści głoszone przez filozofów, ale także formę ich artykulacji. I tak Heraklit z Efezu zawdzięcza – według Heraklita Alegorety (24.3–5) – swój przydomek „niejasnego” (σκοτεινός) temu, iż poglądy swe przedstawia „za pośrednictwem symboli” (διὰ συμβόλων) oraz „zagadkowo alegoryzuje” (ἀνιγματοῶδες ἀλληγορεῖ) na temat natury. O ile „enigmatyczność” wypowiedzi Efezyjczyka ilustrują, zdaniem Alegorety, fragmenty

(ἐκτύρωσις) – jeden z najważniejszych i zarazem najsłynniejszych postulatów stoickiej kosmologii (por. *SVF* I 98, 497, II, 528, 596–632).

³⁹W bardzo podobny sposób mit o ocaleniu Zeusa przez Tetydę zostaje objaśniony przez Kornutusa (27.7–17).

62 i 49⁴⁰, o tyle najbardziej chyba spektakularnym przykładem alegorycznego języka filozofa może być fragment 94:

Słońce nie przekroczy bowiem miary, wszelako gdyby tak się stało, Erynie, pomocnice Sprawiedliwości, odnajdą go (Ἡλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν)⁴¹.

W przytoczonej wypowiedzi Heraklit wyraża swoją koncepcję kosmologiczną w języku całkowicie mitycznym: Δίκη jest personifikacją Sprawiedliwości i Porządku, podczas gdy Erynie są alegoriami odwiecznych praw kosmosu⁴². Przekaz jest zatem mityczny i alegoryczny. Nie inaczej ma się sprawa 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 alegoryczny styl Homera” (τὴν Ὀμηρικὴν ἀλληγορίαν μιμίμεται), przejmując od poety zarazem podstawy swojej teorii czterech elementów. Jako dowód całkowitej zależności tego filozofa od Homera przytacza Heraklit fragment 6. Istotnie fragment ów dobitnie świadczy o tym, iż Empedokles wykorzystywał w swojej kosmologii metaforykę zgoła przedfilozoficzną. Oto filozof nazywa swoje „cztery korzenie”⁴³ wszechrzeczy” (τέσσαρα [...] πάντων ῥιζώματα) imionami bóstw: jaśniejący Zeus, życiodajna Hera, Aidonues i Nestis⁴⁴. Reale trafnie diagnozuje, iż filozof łączy tutaj „wodę Talesa, powietrze Anaksymenesa, ogień Heraklita i w pewnym sensie ziemię Ksenofanesa”⁴⁵.

Jak podkreślaliśmy wyżej, według autora *Quaestiones*, wszystkie te idee kosmologiczne obecne są w takiej czy innej formie u Homera. Przytoczona wypowiedź Empedoklesa wzorcowo ukazuje, iż filozofowie skłonni byli przejmować od poety nie tylko samą koncepcję czterech elementów, ale także stosowną nomenklaturę. Omawiany tutaj fragment kosmologii Empedoklesa w sposób paradygmatyczny reprezentuje tę unikatową syntezę mitu i filozofii, jaką była refleksja Milezyjczyków. O ile jednak filozof w duchu typowym dla presokratyków posługiwał się imionami bogów w celu uwypuklenia boskości praw rządzących światem, o tyle w twórczości Empedoklesa odnaleźć można znacznie więcej dowodów na zapośredniczenie filozofii w poezji i mitologii. Oto wyróżnione przez

⁴⁰ Diels-Kranz 22 B 62 i 49.

⁴¹ Ibidem, 94.

⁴² Jak zauważa Tate, Heraklit przekształca „those spirits of vengeance into personifications of the laws of equipoise on which, he thinks, the universe depends” – J. Tate, *On the History of Allegorism*, CQ 28, 1934, s. 106.

⁴³ Warto odnotować, że słowo ῥιζώματα oznacza zarówno „korzenie”, jak i „żywioty”.

⁴⁴ Diels-Kranz 31 B 6.

⁴⁵ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I: *Od początków do Sokratesa*, przeł. E.I. Zieliński, Lublin 1999, s. 172.

filozofa cztery fundamentalne elementy wchodzić miały w sieć skomplikowanych relacji, zaś za powstawanie ich określonych konfiguracji odpowiadały dwie boskie siły: Waśń (Νεῖκος) i Miłość (Φιλία, Φιλότης)⁴⁶. Jak alegoryczny wymiar kosmologii Empedoklesa nie wymaga tutaj chyba szczególnego komentarza, tak również ową koncepcję odwiecznych zmagania między Waśnią i Miłością inspirował, zdaniem Heraklita (49.2–4), Homer, a konkretnie – dwa miasta wyrzeźbione przez Hefajstosa na tarczy Achillesa⁴⁷. Przypadek Empedoklesa jest z naszej perspektywy o tyle wymowny, iż ukazuje on, w jakim sensie Homer antycypował – według Alegorety – nie tylko to, *co* głoszą filozofowie, ale także to, *jak* to wyrażają.

Skoro filozofowie zawdzięczają Homerowi nie tylko konkretne treści, ale także formę ich artykulacji, to w pełni zrozumiałe staje się, dlaczego Diogenes Laertios może uznać (IX 22) Empedoklesa (obok Hezjoda, Ksenofanesa i Parmenidesa) za myśliciela, który „filozofuje poprzez swoje poematy” (διὰ ποιημάτων φιλοσοφεῖ). Nie ulega przy tym wątpliwości fakt, iż powszechne wśród pierwszych filozofów przeplatanie wywodów treściami mniej lub bardziej mitycznymi w zasadzie uniemożliwia jednoznaczne rozgraniczenie między sferą *mitu* i sferą *logosu*. Traktat Heraklita Alegorety jest w tym aspekcie o tyle ważny, iż unaocznia on pewną *ciągłość* między refleksją filozoficzną a mityczną. Przytoczoną na samym wstępie naszych rozważań uwagę Platona o istnieniu „odwiecznej waśni między filozofią i poezją” znacznie koryguje już Arystoteles, 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 deklaruje, iż „poezja jest bardziej filozoficzna i szlachetniejsza aniżeli historia” (φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν)⁴⁸ oraz konstatuje, iż także „miłośnik mitu jest w jakimś stopniu miłośnikiem mądrości (ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν)⁴⁹”.

Podkreślanie przez Stagirytę „filozoficzności” poezji, a także intelektualnego powinowactwa między „miłośnikiem mitu” a filozofem (tj. „miłośnikiem mądrości”) zdaje się odzwierciedlać żywione również przez Alegoretę przekonanie, iż refleksja filozoficzna rzadko może w pełni wyzwolić się ze wszelkich „naleciałości” mitycznych. Język mitu i język filozofii (w jakimś przynajmniej stopniu) przeplatają się wzajemnie na skutek tego, iż każdy światopogląd jest (w mniejszym bądź większym stopniu) przesiąknięty pierwotnym animizmem, antropomorfizmem czy też naiwnym realizmem. *Quaestiones Homericae* pokazują przy tym, iż to przenikanie się mitu i filozofii sprzyjało rozwojowi greckiej

⁴⁶ Por. np. Diels-Kranz 31 B 16–17, 19, 20–22, 26–27, 29–31, 35–36, 115.

⁴⁷ Por. II. XVIII 490–540.

⁴⁸ *Poet.* 1451 b 5–6.

⁴⁹ *Metaph.* 982 b 18–19.

hermeneutyki: jeśli bowiem pierwsi myśliciele mogli wyrażać swoje *filozoficzne* koncepcje *poetyckim* językiem Homera (bądź Hezjoda), to naturalne było założenie, iż poeci wyrażali w swoim języku treści filozoficzne. W tym aspekcie traktat Heraklita jest właśnie taką próbą takiego wyłuskania filozofii z *Iliady* i *Odysei*.

Powyższe rozumowanie leży u podstaw całej hermeneutyki *Quaestiones*. Alegoreta opiera swoje próby egzegetyczne właśnie na założeniu, iż skoro filozofowie nie przedstawiali swych poglądów *dosłownie* i *bezpośrednio*, to tym bardziej zrozumiały staje się taki sposób artykulacji myśli u poety: tak poeci, jak i filozofowie posługują się zatem *alegorią*, ponieważ pewnych treści w sposób dosłowny niepodobna wyrazić. Odnotujmy przy tym, iż przekonanie to było niezwykle rozpowszechnione w czasach Heraklita. Oto na przykład Pauzaniusz wyrokował (VIII 8, 3), że dawni mędrcy greccy „myśli swych nie wyrażali wprost” (οὐκ ἐκ τοῦ εὐθέως λέγειν τοὺς λόγους), ale raczej „zagadkami” (δι’ αἰνιγμάτων). Podobne poglądy wypowiadał Kornutus, według którego (76.2–5) starożytni badacze natury kosmosu byli „skłonni do filozofowania o tejsze za pośrednictwem symboli i zagadek” (πρὸς τὸ διὰ συμβόλων καὶ αἰνιγμάτων φιλοσοφῆσαι περὶ αὐτῆς εὐεπίφοροι). Przytoczone wypowiedzi Pauzanasza i Kornutusa (a także liczne z omówionych wyżej wypowiedzi Heraklita) dobitnie wyrażają powszechnie wówczas panujące przekonanie, iż natura pewnych treści uzasadnia posługiwanie się zagadkami i alegoriami. O ile zaś nośnikiem owych treści jest poezja, o tyle konieczne jest umiejętne odkodowanie owego ukrytego (i głęboko filozoficznego) poziomu tekstu. Oto dlatego egzegezę Homera poprzedza Heraklit zastrzeżeniem (6.2), że odszyfrowanie wygłoszonych przez poetę „alegorycznych twierdzeń o bogach” (τὰ περὶ θεῶν ἡλληγορημένα) wymaga odwołania się do „subtelnej wiedzy” (λεπτῆς ἐπιστήμης). Jak zadaniem stawianym sobie przez Heraklita jest podważenie krytyki filozofów poprzez wykazanie głębokiej mądrości ukrytej w pozornie bluźnierczym tekście, tak Alegoreta wyraźnie przeciwstawia sobie *dosłowny* sens mitycznych opowieści Homera oraz *alegoryczny* sens zawartej w nich filozofii.

Zasadnicza konkluzja, do jakiej dochodzi Alegoreta, brzmi w sposób następujący: krytycy Homera, od Ksenofanesa po Platona, nie dostrzegli geniuszu poety, ponieważ ograniczyli się oni wyłącznie do znaczenia *dosłownego*. W pierwszym zdaniu swojego traktatu przyznaje Alegoreta (1.1), iż Homer faktycznie „byłby całkowicie bezbożny, gdyby niczego nie mówił alegorycznie” (πάντα γὰρ ἡσέβησεν, εἰ μὴδὲν ἡλληγόρησεν). Jednakże zarzut bezbożności wynika właśnie z niezdolności do przeniknięcia sensu literalnego. Bezbożność owa – jak widzieliśmy – jest o tyle pozorna, iż skrywa ona pokłady mądrości, z której (w sposób mniej lub bardziej świadomy) czerpali najważniejsi myśliciele Hellady. Jeśli natomiast mądrość owa wyrażona została w formie, która swą

naiwnością razi umysły filozoficzne, to Heraklit skłonny jest traktować ją jako nieodzowne ustępstwo poety na rzecz umysłów filozoficznie niewyrobytych.

4. PRÓBA KRYTYCZNEJ OCENY

Traktat Heraklita Alegorety oceniany bywa w sposób skrajnie odmienny. Przejawem powszechnego trendu do lekceważenia jego autora (być może nie zawsze uświadamianym) jest określanie go mianem „Pseudo-Heraklita”. Prawdą jest przy tym to, iż *Quaestiones Homericae* nie mogą być uznane ani za pierwszą, ani za nawet jakąś szczególnie oryginalną apologetyczną egzegezę Homera. Co więcej, niejedna z proponowanych przez Alegoretę interpretacji uderza nas dzisiaj swą fantastycznością i naiwnością. Jednakże ujmowana całościowo działalność egzegetyczna Heraklita wydaje się zasługiwać na nieco bardziej przychylną ocenę. Wpisuje się ona bowiem w ten nurt filozofii antycznej, który, propagując ideę *interpretowania*, w ostatecznym rozrachunku doprowadził w nowożytności do ukonstytuowania się hermeneutyki jako samodzielnej dyscypliny poznawczej. Heraklit doskonale zdawał sobie sprawę z tego, iż poematy Homera mogą zachować swą filozoficzną i dydaktyczną wartość tylko wówczas, gdy będą interpretowane alegorycznie. Alegoreta pisał swój traktat z zamiarem uwolnienia poety od zarzutów bezbożności, bluźnierstwa i amoralności. Proponowana przez niego apologia Homera opierała się przy tym na założeniu, iż poeta *świadomie* posługiwał się alegorią: Homer *celowo* skomponować miał swoje poematy w taki sposób, ażeby zachęcić czytelników do poszukiwania ich ukrytego sensu, czyli do alegorycznego odczytywania mitów jako naukowych opisów rzeczywistości. W rezultacie Heraklit Alegoreta może być śmiało zaliczony w poczet tych myślicieli, którzy przyczynili się do odrzucenia idei tekstu, który nie byłby w żaden sposób zinterpretowany.

Heraklit posługiwał się interpretacją alegoryczną w celu przywrócenia na łono greckiej kultury tekstu, który został z niej wygnany przez filozofów za jego niedorzeczność i niemoralność. O ile egzegeza alegoryczna była dla niego *jedynym* sposobem ocalenia mądrości Homera, o tyle *Quaestiones* na dobre utrwalają w świadomości Greków ideę *przypisywania ukrytego sensu* wypowiedziom poetów. Heraklit przekonująco argumentował wszak, iż przyjęcie wykładni alegorycznej umożliwia rozwiązanie szeregu problemów interpretacyjnych: dzięki odpowiedniej interpretacji opisy sprzeczne z powszechnie przyjętym wyobrażeniem bóstwa okazują się wówczas skrywać głębokie prawdy kosmologiczne. Propagując przekonanie, iż teksty Homera skrywają autentyczną mądrość, którą wydobyć może umiejętne interpretacja alegoryczna, Heraklit Alegoreta wydaje się być jednym z tych myślicieli, którzy w naturalny sposób utworowali drogę hermeneutyce neoplatońskiej. Truizmem jest już teraz stwierdzenie, iż *Iliada* i *Odyseja* Homera są intencjonalnymi alegoriami: poeta

świadomie skomponował swoje poematy w taki sposób, ażeby ich warstwa mityczna umożliwiła artykulację i odnalezienie prawd tak naukowych, jak i moralnych. O ile według Heraklita alegoryzowanie polega zatem na świadomym wyrażaniu koncepcji filozoficznych w obrazach poetyckich, o tyle proponowana przez niego hermeneutyka traktuje mitologię jako *podstawowe narzędzie symbolizowania* określonego sensu filozoficznego. Homer jest nie tylko poetą, ale także – a nawet przede wszystkim – filozofem. Jego poematy są antycypacją całej mądrości Greków: od Talesa i Platona aż po stoicyzm i epikureizm cała kultura Hellenów okazuje się mniej lub bardziej twórczym rozwinięciem archaicznej mądrości poety. Niepodobna przy tym zaprzeczyć temu, iż proponowana przez Alegoretę egzegeza Homera sprowadza się w dużej mierze do interpretowania *Iliady* i *Odysei* w zgodzie z określonym światopoglądem egzegety. Jakkolwiek jednak wczytywanie ówczesnych koncepcji fizyczno-kosmologicznych w poematy Homera miało w pierwszym rzędzie służyć obronie nadwyręzonego autorytetu poety, to jednak na dalszym planie oznaczało ono postępujący wzrost samoświadomości interpretacyjnej Greków.

HERACLITUS THE ALLEGORIST ON THE PERENNIAL DISPUTE BETWEEN PHILOSOPHY AND POETRY

Summary

The present article focuses on the ancient controversy between philosophy and poetry that was so suggestively portrayed by Heraclitus the Allegorist in his renowned *Homeric Problems*. The paper demonstrates Heraclitus' apology of Homer to pivot on two crucial premises. To begin with, the Allegorist endeavors to establish that the poems of Homer should definitely be seen as designed by the poet to allegorically anticipate all later achievements of philosophy and cosmology. Furthermore, Heraclitus explains that Homer was bound to resort to allegory, as that was the only suitable means of communicating the ideas he wished to convey. As a result of this, Homer's poems prove first and foremost to be a repository of superb philosophy and not merely of excellent poetry.