

Mikołaj Domaradzki
Poznań

Interpretacja humanistyczna a problem starożytnej alegorezy

Filozof kultury skłonny jest traktować przedmiot swych rozważań przede wszystkim jako wypadkową fundamentalnych zmian w sposobie myślenia. Nie neguje on oczywiście roli klimatu, uposażenia genetycznego poszczególnych jednostek czy rozwoju technicznego odnośnej społeczności, ponieważ doskonale zdaje sobie sprawę z zależności, jakie zachodzą między kulturą i naturą z jednej strony, a kulturą i cywilizacją z drugiej. Jakkolwiek jednak truizmem jest dlań stwierdzenie, iż przyroda oraz stopień opanowania tejże przez człowieka stanowią potężne determinanty wszelkiego naszego myślenia o świecie, filozof kultury niejako *ex professo* koncentruje się na myślowych przeobrażeniach tej złożonej rzeczywistości (myślowej właśnie), jaką jest dlań każda kultura.

W obrębie naszego obszaru kulturowego jedną z najistotniejszych rewolucji myślowych było z pewnością odkrycie możliwości interpretowania różnych wytworów działalności ludzkiej. O ile wypracowanie idei przypisywania sensu ponad wszelką wątpliwość przyczyniło się do powstania sposobu myślenia specyficznego dla Europy, o tyle było ono – jak zresztą większość ważniejszych osiągnięć intelektualnych naszego kontynentu – zdobyczą filozofii greckiej. Niniejszy artykuł chcielibyśmy poświęcić właśnie jednemu z „autorów” owej rewolucyjnej praktyki społecznej. Struktura naszej wypowiedzi będzie zaś następująca: najpierw (1) skrótkowo zaprezentujemy działalność hermeneutyczną Metrodora z Lampsakos, następnie (2) spróbujemy rozstrzygnąć, przypadkiem jakiej interpretacji humanistycznej była alegoreza rzeczonoego egzegety i wreszcie (3) na koniec naszych rozważań zasugerujemy, iż alegoreza tego typu mogła w istotny sposób przyczynić się do filozoficznego przezwyciężenia myślenia pierwotnie synkretyczno-magicznego. Uwagi nasze rozpoczniemy od przedstawienia teoretycznego zaplecza naszych rozważań.

Na wstępie trzeba wyraźnie zaznaczyć, iż owym teoretycznym zapleczem będzie tutaj społeczno-regulacyjna koncepcja kultury. Próbując zatem odpowiedzieć na pytania: o typ interpretacji humanistycznej reprezentowany przez pierwszych hermeneutów Hellady, a także o znaczenie starożytnej alegorezy dla transformacji ówczesnego sposobu myślenia, wykorzystywać będziemy w naszych rozważaniach instrumentarium pojęciowe Jerzego Kmity (rezygnując wszakże z każdorazowego przywoływania odnośnych prac z racji zakładanej przez nas ich powszechnej znajomości). W konsekwencji obok przedstawienia refleksji, które mogą (naszym zdaniem) zainteresować filozofa kultury, pragnęlibyśmy również potwierdzić w niniejszym artykule żywione przez autora przywoływanej tu koncepcji nadzieje co do możliwości skutecznego zastosowania zaproponowanego przezeń układu założeń teoretycznych oraz odnośnych pojęć nie tylko jako narzędzi porządkujących czy wyjaśniających praktykę badania kultury, ale także – a nawet przede wszystkim – jako narzędzi b e z p o ś r e d n i o umożliwiających realizację praktyki tego rodzaju¹. W tym aspekcie p o ś r e d n i m celem naszej wypowiedzi będzie zatem wykazanie, iż refleksje nad początkami starożytnej alegorezy Homera zyskują znacznie na swej klarowności, gdy osadzi się je w kontekście zaproponowanych przez Kmitę i poznańską szkołę metodologiczną koncepcji kultury oraz – przede wszystkim – interpretacji. Zademonstrowanie poznawczych korzyści płynących z osadzenia wypowiedzi alegoretów w kontekście rzeczoności instrumentarium pojęciowego jest, naszym zdaniem, najlepszym potwierdzeniem jego wartości.

Punktem wyjścia niechaj będzie dla nas konstatacja, iż starożytna alegoreza Homera stanowi ten szczególny przypadek postępowania interpretacyjnego, który – za Kmitę – określimy tutaj mianem i n t e r p r e t a c j i h u m a n i s t y c z n e j . Otóż z interpretacją humanistyczną danej czynności tudzież jej wytworu (w naszym przypadku chodzi oczywiście o eposy Homera) mamy do czynienia wówczas, gdy czynności owej (tudzież jej wytworowi) przypisany zostaje określony s e n s . O ile zaś dane dzieło (czyli wytwór czynności ludzkiej) ma określony sens, o tyle ma ono zarazem charakter kulturowy. Kwalifikacja ta odnosi się naturalnie wyłącznie do zachowań ludzkich: zachowanie komara nie będzie na gruncie wykorzystywanej tutaj koncepcji zachowaniem sensownym, ponieważ trudno przypisywać owadom świadomy zamiar zrealizowania jakiegoś subiektywnie ustalonego celu.

Jeśli teraz przyjmiemy, że wszystkie działania intencjonalne określone są przez czynniki subiektywno-kulturowe, to starożytna alegoreza Homera ewidentnie podlega takiej klasyfikacji: fakt przedstawienia przez danego alegoretę takiej, a nie innej egzegezy Homera jest bowiem zdeterminowany w pewien subiektywny sposób przez odpowiednie przekonania owego jednostkowego podmiotu. Jak zo-

¹ Por. np.: J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, PWN, Warszawa 1971, s. 13; Idem, *Wstęp*, w: *idem* (red.), *Wartość, dzieło, sens. Szkice z filozofii kultury artystycznej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1975, s. 13 oraz *idem*, *O kulturze symbolicznej*, Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, Warszawa 1982, s. 17.

baczmy za chwilę, starożytna alegoreza jest szczególnym przypadkiem czynności subiektywnie racjonalnej, ponieważ zorientowana jest na realizację określonej wartości (celem alegoretów jest wszak propagowanie określonej koncepcji filozoficznej) oraz respektuje wiedzę mówiącą, jak ową wartość zrealizować (w celu osiągnięcia upragnionego celu należy w umiejętny sposób wykorzystać autorytet Homera). Też naszą spróbujemy zilustrować jedną z najbardziej egzotycznych propozycji egzegetycznych, jaka zachowała się do naszych czasów.

Żyjący w V w. p.n.e. Metrodor z Lampsakos miał zinterpretować „alegorycznie” (*ἀλληγορικῶς*) Agamemnona jako eter². Świadczenie to pokazuje nam, iż alegoreta ten starał się z a s t a p i ć konwencjonalną mitologię bardziej „naukowym” obrazem świata, sprowadzając bohaterów *Iliady* do zjawisk naturalnych³. Oprócz utożsamienia Agamemnona z eterem, Metrodor proponował także, by Achillesa interpretować jako słońce, Helenę – jako ziemię, Aleksandra – jako powietrze, Hektora – jako księżyc i innych – „podobnie” (*ἀναλόγως*)⁴. Niepodobna zaprzeczyć, iż współczesnemu czytelnikowi propozycje egzegetyczne Metrodora jawić się muszą jako zgoła kuriozalne. Musimy jednak zastanowić się, czy sugestie te wciąż będą równie ekstrawaganckie, gdy umieścimy je w ówczesnym systemie kulturowym⁵. Dzieło Metrodora ma wszak charakter społeczny: nie istnieje ono oraz nie daje się zinterpretować poza określoną przestrzenią społeczną, tzn. poza kontekstem powszechnie respektowanych wówczas sądów normatywno-dyrektywalnych. Pytając zatem o racje, które skłoniły Metrodora do przedstawienia właśnie takich, a nie innych propozycji egzegetycznych, musimy

² DK 61, 4. Wszystkie fragmenty presokratyków przytaczamy według: H. Diels i W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, T. I-III, Weidmann, Berlin 1951–1952. Zgodnie z powszechnie przyjętą konwencją zbiór ów cytujemy jako DK wraz z odpowiednim numerem rozdziału poświęconego danemu filozofowi, a także numerem stosownego świadectwa tudzież fragmentu. O ile nie zaznaczono inaczej, tłumaczenia podajemy w przekładzie własnym.

³ Konieczna jest w tym miejscu pewna eksplikacja. Otóż określeń „nauka” i „naukowy” używamy w niniejszym tekście w sensie dość szczególnym. Starożytność to okres, w którym filozofia i nauka nie stanowią autonomicznych dyscyplin badawczych. Przeciwnie są one ze sobą u t o ż s a m i a n e, zwłaszcza ilekroć kontrastuje się je z „mitami” i „mniemaniami”. O ile zatem praktyka naukowa w rozumieniu nowożytnym zaczyna konstituować się w Europie właściwie dopiero w XVII w., o tyle w niniejszym tekście pozwalamy sobie na anachroniczne używanie rzeczonych określeń, ponieważ chcemy w ten sposób zaznaczyć, że światopoglądowca twórcą działalności Metrodora ma na celu przekształcenie t r a d y c y j n e g o przekazu światopoglądowego (konwencjonalnego mitu) w pogląd o postaci bardziej dyskursywnej (określany co prawda na gruncie wykorzystywanej tu koncepcji mianem „świecko-filozoficznego”, ale przez Greków i wielu współczesnych historyków utożsamiany z filozofią/nauką). Wyczerpujące omówienie fundamentalnej różnicy między praktyką naukową a praktyką artystyczną odnaleźć można w: J. Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego*, PWN, Warszawa 1976, s. 196–210. Skrótowo rzecz ujmując: funkcjonalnie konieczne nawiązanie do tradycji ma w przypadku praktyki artystycznej charakter selektywnej adaptacji, a nie korespondencji, por. *ibidem*, s. 208; zobacz także: *idem*, *Wartość dzieła sztuki a prawda*, w: *idem* (red.), *Wartość, dzieło, sens*, s. 140.

⁴ DK 61, 4.

⁵ Zgodnie z intencjami niniejszej wypowiedzi naszą h i s t o r y c z n ą (w sensie Kimity) interpretację hermeneutyki Metrodora ograniczamy tutaj do absolutnego minimum. Pełną rekonstrukcję ówczesnego kontekstu kulturowego wraz z uwzględnieniem nowszego stanu badań przedstawiamy w: M. Domaradzki, *Allegoresis in the Fifth Century B.C.*, „Eos”, 97 (2), 2010, s. 233–248.

(choćby skrótowo) naszkicować drogę intelektualnego rozwoju naszego alegorety, jego kontakty z filozofią jońską, czyli właśnie uwzględnić kontekst kulturowy, w którym tworzył Metrodor.

Wiemy z całą pewnością, że Metrodor był uczniem Anaksagorasa. Diogenes Laertios przekazuje, że według Favorinusa Anaksagoras jako pierwszy „wykazał (*ἀποφήνασθαι*), iż poezja Homera traktuje o cnocie i sprawiedliwości”, podczas gdy jego uczeń, Metrodor z Lampsakos, „podjął tę myśl” (*ἐπὶ πλεῖον δὲ προστήναι τοῦ λόγου*) i jako pierwszy „studiował przyrodniczą naukę poety (*σπουδάσαι τοῦ ποιητοῦ περὶ τὴν φυσικὴν πραγματείαν*)⁶. W przytoczonym świadectwie najistotniejszą informacją jest właśnie to, że Metrodor był uczniem Anaksagorasa, który – jak wiadomo – oskarżony został o „bezbożność” (*ἀσέβεια*). Plutarch przekazuje mianowicie, że kiedy Diopejtes zgłosił wniosek, aby pozywać do sądu tych, którzy „nie uznają bóstw lub głoszą jakieś nauki o zjawiskach niebieskich”, Perykles, w obawie o życie Anaksagorasa, nakazał filozofowi opuścić miasto⁷. Anaksagoras udał się wówczas do Lampsakos, gdzie po śmierci wyprawiono mu publiczny pogrzeb i otoczono czcią⁸. Jak wszystkie te świadectwa *unisono* informują nas o kontaktach naszego alegorety z Anaksagorasem, tak w naturalny sposób prowadzą one do hipotezy, iż Metrodor interpretował Homera, poszukując w eposach poety filozoficznych koncepcji swojego nauczyciela⁹.

Możemy w tym miejscu pokusić się o przedstawienie wstępnej tezy: alegoryczna interpretacja Metrodora była interpretacją *a d a p t a c y j n ą* (w sensie Kmity), która miała na celu *z r a c j o n a l i z o w a n i e* ówczesnej religii poprzez zastąpienie jej kosmologią Anaksagorasa. Powstrzymując się (z racji koniecznych ograniczeń) od wyczerpującego omówienia skomplikowanej kosmologii Anaksagorasa, podkreślimy, iż dla zrozumienia przytoczonych wyżej propozycji egzegetycznych Metrodora najistotniejsze są dwa fundamentalne założenia Anaksagorejskiej fizyki. Po pierwsze, Anaksagoras utrzymywał, iż:

Ziemia jest kształtu płaskiego, zaś w górze trwa zawieszona z racji swej wielkości, z racji tego, że nie ma próżni oraz z racji tego, że powietrze, będąc bardzo silnym, unosi ją na powierzchni (*τὴν δὲ γῆν τῶι σχήματι πλατεῖαν εἶναι καὶ*

⁶ Diog. Laert. II 11.

⁷ DK 59 A 17 (= Plu. *Per.* XXXII 2-6).

⁸ DK 59 A 23 (= Arist. *Rhet.* B 23 1398b 16).

⁹ Na związek między interpretacjami Metrodora a filozofią Anaksagorasa wskazują m.in. następujące prace: W. Nestle, *Metrodors Mythendeutung*, „Philologus”, 66 (1907), s. 503-510; F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Les belles lettres, Paryż 1956, s. 126-132 oraz N.J. Richardson, *Homeric Professors in the Age of the Sophists*, [w:] A. Laird (ed.), Oxford Readings in Classical Studies: Ancient Literary Criticism, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 67-70. W niniejszym szkicu nawiązujemy przede wszystkim do ustaleń dwóch ostatnich prac (F. Buffière, *op. cit.*, s. 128 oraz N.J. Richardson, *op. cit.*, s. 68), w pełni zgadzając się przy tym z następującą konkluzją: „Métrodoire utilise, pour expliquer Homère, les théories cosmogoniques ou médicales de l'école d'Anaxagore” (F. Buffière, *op. cit.*, s. 132).

μένειν μετέωρον διὰ τὸ μέγεθος καὶ διὰ τὸ μὴ εἶναι κενὸν καὶ διὰ τὸ τὸν ἀέρα ἰσχυρότατον ὄντα φέρειν ἐποχουμένην τὴν γῆν¹⁰.

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

Słońce, Księżyc i wszystkie gwiazdy są rozgrzanymi do białości kamieniami, niesionymi dookoła z wiru eteru (ἥλιον δὲ καὶ σελήνην καὶ πάντα τὰ ἄστρα λίθους εἶναι ἐμπύρους συμπεριληφθέντας ὑπὸ τῆς αἰθέρος περιφορᾶς)¹¹.

W świetle tego, kim są Helena i Aleksander, eterem, który „niesie” ze sobą słońce i gwiazdy, musi być Agamemnon, ponieważ tak jak eter rozpala i wprawia w ruch owe ciała niebieskie, tak Agamemnon wprawia w ruch złożoną maszynę wojny trojańskiej. W konsekwencji oczywista okazuje się interpretacja dwóch pozostałych ciał niebieskich, które Anaksagoras przedstawił jako rozpalone kamienie: słońcem musi być Achilles, a księżycem Hektor, ponieważ dwa najbardziej wyraziste ciała niebieskie muszą odpowiadać dwóm najbardziej wyrazistym postaciom wojny trojańskiej.

Przytoczone świadectwa na temat koncepcji Metrodora i Anaksagorasa jednoznacznie ukazują, iż alegoreza pierwszego z nich opiera się na kosmologii drugiego. Warto w tym miejscu odnotować, iż ponad wszelką wątpliwość mamy tutaj do czynienia z interpretacją a d a p t a c y j n ą. Metrodor nie występuje bowiem w roli historyka (jak czyni to piszący niniejsze słowa), który dąży do jak najwierniejszej rekonstrukcji intencji autora analizowanego przezeń dzieła. Zadaniem, jakie sobie stawia alegoreta, nie jest bynajmniej wykorzystanie wszystkich dostępnych mu informacji historycznych w celu przedstawienia jak najrzetelniejszej interpretacji źródłowego kontekstu *Iliady*. Wręcz przeciwnie Metrodor żadną miarą nie kłopotczy się pierwotnym kontekstem eposów Homera. W miejsce tegoż proponuje raczej a k t u a l n ą wiedzę kulturową, dążąc zarazem do tego, aby z historycznego tekstu wydobyć jemu współczesny system przekonań. Bezpiecznie możemy zatem orzec, iż do praktyki interpretacyjnej Metrodora w pełni odnosi się następująca charakterystyka:

[...] relewantna jest tutaj aktualna kompetencja kulturowa i aktualnie upowszechniona wiedza przedmiotowa [...]. Obojętne jest natomiast, czy historycznie określony podmiot interpretowanej czynności kulturowej czy obiektu kulturowego rzeczywiście wiedzę i kompetencję tego rodzaju reprezentował.¹²

¹⁰ DK 59 A 42.

¹¹ *Ibidem*. Fragment ten przytaczamy według (niezwykle udanego naszym zdaniem) przekładu zamieszczonego w: G.S. Kirk, J.E. Raven and M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, PWN, Warszawa 1999, s. 374.

¹² J. Kmita, *Z metodologiczny problemów*, s. 82.

Jeśli przyjmiemy, że definicyjną cechą interpretacji adaptacyjnej jest dążenie do przełożenia analizowanego tekstu na język interpretatora (zarówno w wymiarze jego światopoglądu, jak i stanu wiedzy jego epoki), to alegoreza Metrodora ewidentnie podlega takiej klasyfikacji. Metrodor wykorzystuje wszak historyczny tekst do naświetlenia kwestii, której rozwiązanie istotne jest właśnie z perspektywy jemu współczesnego systemu kulturowego. Kwestią ową jest zaś wybór między tym opisem świata, który zaproponowali poeci archaicznej Grecji (zwłaszcza Homer), a tym, który przedłożyli pierwsi filozofowie (w przypadku Metrodora chodzi tutaj przede wszystkim o Anaksagorasa). Metrodor wykorzystuje zatem interpretację alegoryczną jako narzędzie służące propagowaniu określonej koncepcji filozoficznej. W konsekwencji jego alegoreza ma na celu zastąpienie mitologicznego obrazu świata jego ujęciem bardziej dyskursywnym („naukowym”).

Możemy teraz zaproponować następujące ujęcie hermeneutycznej działalności Metrodora z Lampsakos. Fakt przedstawienia przez rzeczonego myśliciela określonej egzegezy wydaje się subiektywnie zdeterminowany przez odpowiednie przekonania żywione przez naszego alegoretę. Mamy tutaj zatem do czynienia ze szczególnym przypadkiem czynności subiektywno-racjonalnej. Działalność hermeneutyczna Metrodora jest bowiem ukierunkowana na realizację określonej wartości (celem egzegezy jest mianowicie propagowanie filozofii Anaksagorasa) oraz respektuje wiedzę mówiącą, jak ową wartość osiągnąć (w celu zrealizowania rzeczonego celu należy odpowiednio posłużyć się autorytetem Homera). Szczególnie istotne jest jednocześnie to, iż działalność egzegetyczna Metrodora prowadzi do tworzenia określonych przekazów światopoglądowych, ponieważ kulturowym sensem alegorezy Metrodora jest komunikowanie określonej wizji świata. Zanim pokażemy jednak, w jakim sensie indywidualna inicjatywa hermeneutyczna Metrodora przekształca zastaną przezeń świadomość społeczną, koniecznie musimy rozjaśnić pewną kwestię.

Prezentowane tutaj rozważania opierają się na rozumieniu kultury, które traktuje ją jako ponadindywidualną (normatywno-dyrektywalną) rzeczywistość myślową. Takie (ideacyjne) rozumienie kultury jako pewnego systemu ponadindywidualnych przekonań pozostaje w opozycji do nominalistycznego rozumienia kultury (jako zbioru określonych artefaktów), behawiorystycznego rozumienia kultury (jako zbioru określonych zachowań) oraz psychologistycznego rozumienia kultury (jako zbioru indywidualnych stanów mentalnych). Na kulturę składają się tedy społecznie respektowane reguły i przekonania wyznaczające stosowne wartości, zaś wszelkie obiekty, zachowania kulturowe i stany mentalne są ich pochodnymi. W tym kontekście należy przeto zaznaczyć, że wyjaśnianie hermeneutyki Metrodora wyłącznie na podstawie sensu nadawanego przez tego egzegetę eposom Homera byłoby błędem z tego względu, iż doświadczenie społeczne nie poddaje się redukcji do doświadczenia indywidualnego. Masowe rozprzestrzenianie się określonych przekonań (konstituujących kulturę symboliczną) zależy od aktualnie panujących obiektywnych warunków społecznych: jakkolwiek bo-

wiem to indywidualna inicjatywa intelektualna proponuje określone przekonania, kwestia ich ewentualnego respektowania żadną miarą nie leży w gestii jednostki. W odniesieniu do intencji alegorety (pragnącego za pośrednictwem swej egzegezy zakomunikować jakąś treść) społeczna świadomość artystyczno-estetyczna pełni rolę nieodzownego punktu odniesienia przede wszystkim z tego względu, iż artystyczna efektywność rzeźbionego dzieła uwarunkowana jest stopniem, w jakim subiektywna świadomość twórcy nawiązuje do świadomości społecznej.

W tym miejscu musimy podkreślić, że antyindywidualizm metodologiczny społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury nie wyklucza bynajmniej indywidualistycznego warunkowania poszczególnych treści kultury symbolicznej. Wręcz przeciwnie: na gruncie koncepcji społeczno-regulacyjnej zakłada się, iż twórcza partycypacja indywidualna w kulturze jest *de facto* integralnym momentem procesu krystalizowania się odnośnej przestrzeni społecznej¹³. Jakkolwiek oczywisty jest zatem fakt, iż powszechność respektowania społecznego poszczególnych (w tym i tych indywidualnie wykonanych) przekonań nie zależy od przekonań indywidualistycznych, lecz jest warunkowana funkcjonalnie, to jednak autor wykorzystywanej tutaj koncepcji doskonale zdaje sobie sprawę z istotnych ograniczeń uwarunkowania funkcjonalnego:

[...] uwarunkowanie funkcjonalne jest z reguły zbyt «słabe», aby mogło wyjaśniać powszechność konkretnych treści danego stanu kultury symbolicznej lub jej fragmentów; z reguły można za jego pomocą wyjaśnić jedynie powszechność respektowania odpowiednich typów owych treści. Co się natomiast tyczy tych treści konkretnych, wszystko przemawia za tym, że zaprojektowane one być mogłyby jedynie przez indywidualne jednostki ludzkie.¹⁴

Jak indywidualne sposoby myślenia poszczególnych jednostek wywierają zatem wpływ na stan, w jakim znajduje się kultura symboliczna danej społeczności, tak doskonałą tego ilustracją jest właśnie przedstawiona wcześniej (adaptacyjna) alegoreza Metrodora. Ma ona oczywiście charakter twórczy, ponieważ alegoreta importuje własne innowacje do dziedziny kultury źródłowo regulującej jego praktykę. Twórczość partycypacji Metrodora w ówczesnej kulturze objawia się: 1) ustalaniem nowej wartości (propagowanie filozofii Anaksagorasa) oraz 2) wskazywaniem nowego sposobu jej realizacji (wykorzystanie autorytetu Homera). W rezultacie Metrodor proponuje nowe przekonania normatywne i dyrektywne. O ile zaś konsekwencją proponowanej przez alegoretę adaptacyjnej interpretacji Homera okazuje się propozycja zupełnie nowych elementów kultury symbolicznej, o tyle to właśnie taka twórcza partycypacja w kulturze jest *conditio sine qua non* jej rozwoju.

¹³ Por. J. Kmita, *Kultura i poznanie*, PWN, Warszawa 1985, s. 183. Gruntowne omówienie wpływu indywidualnej inicjatywy intelektualnej na rozwój kultury symbolicznej odnaleźć można w: *idem*, *O kulturze symbolicznej*, s. 99-106 oraz *idem*, *Kultura symboliczna*, w: J. Kmita i G. Banaszak (red.), *Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, Instytut Kultury, Warszawa 1991, s. 73- 80.

¹⁴ J. Kmita, *Kultura symboliczna*, w: J. Kmita i G. Banaszak (red.), *op. cit.*, s. 77.

Z drugiej strony wszelki nowy sposób myślenia (jakkolwiek byłby on rewolucyjny), musi pozostawać w g e n e t y c z n y m związku myślowym ze sposobem myślenia, który w taki czy inny sposób koryguje. Przekonaniotwórcza działalność Metrodora polega na dostarczaniu uczestnikom ówczesnej praktyki społecznej nowych przekonań, wszelako akceptacji społecznej mogą w ostatecznej instancji podlegać tylko te przekonania, które pozostają w jakimś związku myślowym z przekonaniami akceptowanymi dotychczas. Możemy w ten sposób odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Metrodor poddał alegorezie właśnie Homera. Niezbędnym warunkiem tego, aby nowy system przekonań (kosmologia Anaksagorasa) mógł uzyskać społeczną akceptację (tzn. ażeby mógł on być powszechnie respektowany) jest to, ażeby pozostawał on w genetycznym związku z historycznie wcześniejszym zespołem przekonań. Poezja, na której wychowała się cała klasyczna Grecja, była tutaj doskonałym „materiałem myślowym”. Związek między społeczną akceptacją dzieła sztuki a koniecznością (przynajmniej częściowego) nawiązania do tradycji pokazuje, iż w pewnym sensie istotną cechą przekazów światopoglądów jest dobrze znane *nilhil novi sub sole*: nowe dzieła sztuki mogą funkcjonować społecznie tylko wówczas, gdy nawiązują one w jakiś sposób do istniejącej w świadomości społecznej tradycji. W przypadku Metrodora nawiązanie owo ma jednak charakter zdecydowanie kontestacyjny: związek myślowy między mitologią Homera, a alegorezą Metrodora polega wszak na zakwestionowaniu tej pierwszej przez tę drugą. Podajmy przykład.

Kolejne ze świadectw informuje nas, iż w swoim dziele poświęconym Homerowi Metrodor miał „przenieść wszystko na poziom alegorii” (*πάντα εἰς ἀλληγορίαν μεταγών*) w taki sposób, że ani Hera, ani Atena, ani nawet Zeus nie okazywali się być niczym więcej aniżeli „hipostazami natury i układami elementów” (*φύσεως δὲ ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις*)¹⁵. Co więcej, Metrodor sugerował również, iż z herosów takich jak Hektor, Achilles czy Agamemnon „żaden nie istniał” (*οὐδενὸς ὄντος*) naprawdę¹⁶. Redukcja bogów do żywiołów, a także odmówienie istnienia herosom (podobnie jak omówione wyżej utożsamienie herosów ze zjawiskami naturalnymi) jednoznacznie świadczą o tym, że celem adaptacyjnej interpretacji Metrodora nie była apologia poety (tudzież reprezentowanego przezeń światopoglądu), ale raczej racjonalizacja oraz związana z nią demitologizacja greckiej kultury. Negatywna waloryzacja światopoglądu Homerskiego objawia się uznaniem boskiego nimbu otaczającego herosów i Olimpijczyków za produkt mentalności przed-naukowej, która tylekroć ucieka się do sił nadprzyrodzonych, ilekroć nie jest w stanie odnaleźć przyczyn czysto naturalnych.

Dotychczasowe rozważania nieuchronnie prowadzą nas do wniosku, iż starożytna alegoreza była praktyką ś w i a t o p o g l ą d o t w ó r c z ą . Sensem

¹⁵ DK 61, 3.

¹⁶ *Ibidem*.

nadrzędnym egzegezy Metrodora było bowiem zakomunikowanie określonej wizji świata, a proponowana przezeń wizja świata ustosunkowała się polemicznie do innej wizji świata (mianowicie zastanego światopoglądu Homerskiego). Komunikując swój stosunek do waloryzacyjnie funkcjonującego światopoglądu Homerskiego, Metrodor przyczyniał się do konwencjonalizacji wizji świata promowanej przez Anaksagorasa. Doskonałej tego ilustracji (pomijając przytoczoną na samym wstępie naszych rozważań alegoryczną interpretację herosów w terminach kosmologii Anaksagorasa) dostarcza nam świadectwo, podług którego „uczniowie Anaksagorasa” (οἱ Ἀναξαγόρειοι) w taki to sposób „interpretowali bogów mitycznych” (ἐρμηνεύουσι [...] τοὺς μυθώδεις θεοὺς), iż Zeus okazywał się utożsamiany z „umysłem” (νοῦν)¹⁷. O ile Metrodor utożsamiał zatem także Kronidę z boskim umysłem Anaksagorasa¹⁸, o tyle wszystkie przytoczone wcześniej świadectwa skłaniają nas ku konkluzji, iż hermeneutyczna działalność Metrodora jest przykładem światopoglądowców praktyki symboliczno-kulturowej z racji na dwie swoje cechy: po pierwsze, alegoreza Metrodora generuje przekazy światopoglądowe, które, implikując odpowiednie przekonania normatywne i/lub dyrektywne, pozbawione są zarazem efektywności praktycznej, a po drugie, pozostaje ona w genetycznym związku „myślowym” z innymi formami świadomości społecznej.

Główną racją praktyki egzegetycznej Metrodora jest określona waloryzacja światopoglądowa, czyli formułowanie w ramach określonego światopoglądu takiego, a nie innego obrazu świata. Jak waloryzacja światopoglądowa polega na wytwarzaniu takich elementów światopoglądu, które po uzyskaniu społecznej akceptacji przybiorą postać wyobrażeń powszechnie respektowanych, tak efektywność aksjologiczna przesądza tutaj o tym, jakie obszary dotychczasowej świadomości społecznej będą (twórczo) aktualizowane, a jakie zostaną (całkowicie) wyrugowane. Pora w tym miejscu zapytać o k u l t u r o w ą d o n i o s ł o ś ć hermeneutycznej działalności Metrodora. Otóż jeśli przyjmiemy, iż każdy kolejny stan danej świadomości społecznej oraz każdy kolejny system przekonań (wytwarzanych przez określone przekonaniotwórcze praktyki społeczne) pozostaje w genetycznym związku myślowym ze stanem poprzednim, to wówczas alegorezę Metrodora potraktować możemy jako s t a d i u m p r z e j ś c i o w e, które utrzymuje swoisty porządek myślowy między m i t e m a l o g o s e m.

Alegoreza – podobnie jako filozofia jońska w ogóle – była odpowiedzią na określone zapotrzebowanie społeczne: dotychczasowa wizja rzeczywistości ulegała postępującej dezaktualizacji, w związku z czym pojawiła się konieczność radykalnej r e i n t e r p e t a c j i zastanego przekazu światopoglądowego. Alegoreza była taką nową (światopoglądowczą) propozycją kulturową, dzięki której filozofia

¹⁷ DK 61, 6.

¹⁸ DK 59 B 12. Jest to bodajże najsfynniejszy motyw kosmologii Anaksagorasa, dlatego powstrzymujemy się tutaj od pełniejszego jego omawiania.

jońska uzyskała swoistą sankcję światopoglądową (została waloryzowana światopoglądowo). Interpretując (adaptacyjnie) mity Homera, Metrodor wykorzystywał je bowiem dla celów heurystycznych (propagowania kosmologii Anaksagorasa). Jednocześnie alegoreta przekształcał jednak owe mity, zaś implikowana przez jego alegorezę erozja wszelkich pierwiastków mitycznych i nadprzyrodzonych oznaczała taką zmianę ówczesnych przekonań i wyobrażeń, która czyniła łatwiejszym zaakceptowanie rewolucyjnych poglądów głoszonych przez pierwszych filozofów. Od Metrodora począwszy, alegoreza przyczynia się zatem do postępującej racjonalizacji ówczesnej wizji świata: ponieważ stare opowieści poetów interpretowane są w taki sposób, aby zgadzały się one z nowymi naukami filozofów, alegoreza ta propaguje eliminowanie (albo przynajmniej: znaczne ograniczanie) wszelkiego antropomorfizmu, animizmu i hylozoizmu, które były cechą charakterystyczną archaicznej wizji świata (wypracowanej głównie przez Homera i Hezjoda). Możemy przeto domniemywać, że pierwsi filozofowie uzyskali całkiem istotne wsparcie ze strony pierwszych alegoretów, którzy najzwyczajniej w świecie wykorzystywali autorytet Homera do promowania nowej nauki filozofów. Jeśli tak, to działalność hermeneutyczną alegoretów takich jak Metrodor uznać należy za niezwykle istotny wkład w dokonujące się wraz z Talesem stopniowe odejście od mitu na rzecz logosu.

Jeśli przyjmiemy, iż filozofia jońska stanowi schyłek myślenia pierwotnie synkretyczno-magicznego (tudzież: myślenia spontaniczno-praktycznego)¹⁹, to należałoby także rozważyć kwestię ewentualnej roli, jaką alegoreza odegrać mogła w jego filozoficznym przewyciężeniu. Kwestia owa wymaga z pewnością dalszych badań, wszelako drogę zaproponowanemu przez Platona przepołowieniu świata na sferę intelligibilną i sferę zmysłową mogło (w jakimś przynajmniej stopniu) utorować wypracowane przez pierwszych alegoretów przeciwstawienie sensu przenośnego i literalnego. Związek między platońską opozycją świata idei i świata pozorów, chrześcijańską opozycją świata boskiego i świata ziemskiego oraz alegoryczną opozycją sensu przenośnego i sensu literalnego daje się wyraźnie uchwycić u tych myślicieli, którzy hermeneutykę swoją opierają właśnie na platońskim dualizmie: Filon Aleksandryjski czy Orygenes będą zamiennie posługiwać się określeniami „rozumowy”, „duchowy”, i „przenośny”, przeciwstawiając tę sferę rzeczywistości sferze „zmysłowej”, „cielesnej”, i „dosłowej”²⁰. Kwestii tej nie możemy tutaj dalej rozwijać, jednakże warto odnotować, że przypadek

¹⁹ Por. J. Kmita, *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1998, s. 239-242 oraz A. Pałubicka, *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Oficyna wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2006, s. 56-59.

²⁰ Argumentację na rzecz tej tezy 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.

Metrodora doskonale pokazuje, iż przynajmniej od V w. p.n.e. interpretacja – jak trafnie diagnozuje Kmita – stanowi *modus existendi* kultury greckiej²¹.

Nie ulega wątpliwości fakt, iż proponowany przez Metrodora sposób (adaptacyjnego) interpretowania mitów ewidentnie przyczyniał się do transformacji ówczesnej kultury, rozumianej – przypomnijmy – jako pewna rzeczywistość myślowa. Jeśli zgodzimy się teraz co do tego, iż podmiot interpretowany adaptacyjnie jest zawsze pewnego rodzaju konstrukcją, to wówczas pokusić się możemy o całościową ocenę wszelkiej alegorycznej interpretacji mitu. Otóż będzie ona niezmiennie interpretacją adaptacyjną, ponieważ poddawanie mitu interpretacji alegorycznej jest zawsze (w jakimś przynajmniej stopniu) równoznaczne z pewnym jego korygowaniem. Tak jest zaś dlatego, iż wszelka próba dostosowania mitu do aktualnie upowszechnionej wiedzy kulturowej zakłada nieuchronnie gotowość jego modyfikowania, a nawet całkowitego odrzucenia (odrealnienia). Właśnie z tego też względu skłonni jesteśmy traktować grecką alegorezę jako stadium przejściowe między mitycznym a dyskursywnym ujęciem wszechświata.

Przypadek Metrodora jednoznacznie pokazuje, naszym zdaniem, iż starożytna alegoreza pozostawała w głębokim związku z intelektualną aktywnością pierwszych filozofów. Jak propozycje egzegetyczne Metrodora ilustrują zaś symbiotyczny związek filozoficznego ujęcia świata z alegoryczną interpretacją poezji, tak fakt, iż Metrodor był uczniem Anaksagorasa czyni paralelny rozwój filozofii i alegorezy w V w. p.n.e. dobrym argumentem na rzecz tezy o wzajemnym powiązaniu obydwu tych praktyk społecznych. Rzeczona powinowactwo skłania z kolei do postrzegania filozofii i alegorezy jako komplementarnych momentów dokonującej się wówczas myślowej transformacji mitu w *logos*. Zważywszy bowiem pozycję, jaką w intelektualnych kręgach Grecji uzyskała filozofia w czasach Metrodora, nie jest bynajmniej szczególnie zdumiewającym fakt, iż alegoreta ten poszukiwał zdobyczy nowej nauki w starych opowieściach poetów. Ponieważ był on zarazem uczniem Anaksagorasa, naturalnym było dlań uznać eposy Homera właśnie za alegoryczną prefigurację fizyki jego nauczyciela. Poszukując czysto naturalnych przyczyny wyrażonych symbolice u Homera pod płaszczykiem naiwnej mitologii, Metrodor przyczyniał się do postępującej racjonalizacji ówczesnego obrazu świata. Tak więc paralelny rozwój filozofii i alegorezy w V w. p.n.e. skłania nas do wniosku, iż stopniowe oczyszczanie ówczesnej wizji świata z różnych elementów myślenia synkretyczno-magicznego mogło być wspólnym osiągnięciem tak filozofów, jak i alegoretów.

Zakwestionowanie konwencjonalnej religii oraz leżącego u jej podstaw mitycznego obrazu świata nie było jednak najdonośniejszym z kulturowych skutków adaptacyjnej alegorezy Metrodora. Egzegetyczne wysiłki

²¹ Por. J. Kmita, *Jak słowa łączą się*, s. 231.

Metrodora przyczyniały się bowiem nie tylko do postępującej racjonalizacji ówczesnego obrazu świata, ale także do *propagowania* samej idei *interpretowania*. Idea przypisywania poematom Homera sensu alegorycznego przyczyniała się w ten sposób do wzrostu interpretacyjnej samoświadomości Greków. Od Metrodora począwszy, integralnym składnikiem ówczesnej kompetencji kulturowej staje się przekonanie, iż tekst to coś znacznie więcej, aniżeli jego sens dosłowny. Niepodobna, naszym zdaniem, przecenić doniosłości tego zjawiska kulturowego. O ile bowiem wraz z myślicielami takimi jak Metrodor idea przypisywania sensu na dobre wprowadzona zostaje do kultury greckiej, o tyle rozpoczęta w ten sposób zostaje tradycja, którą śmiało uznać można za jeden z *wyróżników* kultury europejskiej. Oczywiście, większość propozycji egzegetycznych Metrodora uderzać musi swą naiwnością i arbitralnością. Jednakże hermeneutyczna ekscentryczność Metrodora nie powinna przesłaniać nam kulturowej doniosłości jego działalności intelektualnej. W ostatecznym bowiem rozrachunku powstanie nowożytnej hermeneutyki było możliwe właśnie dzięki takim ekstrawaganckim wykładniom, jak (skrótowo tutaj przedstawiona) adaptacyjna egzegeza Metrodora.

Humanistic Interpretation and the Problem of Ancient Allegoresis

by Mikołaj Domaradzki

Abstract

The purpose of the article is to present the phenomenon of allegorical interpretation as one of most important cultural events that has ultimately resulted in the emergence of modern hermeneutics. More specifically, the paper argues that the hermeneutical activity of Metrodorus of Lampsacus embodies the practice that is nowadays commonly referred to as 'humanistic interpretation'. Having established that the exegesis of Metrodorus can be characterized as a type of humanistic interpretation, the article proceeds to demonstrate that the allegoresis in question was in fact adaptive in its nature. While Metrodorus' ideas are suggested to have possibly contributed to the philosophical overcoming of the so called syncretic-magical thinking, the allegorical support of the transformation of *mythos* into *logos* is analyzed within the framework of Jerzy Kmita's theory of culture.

Keywords: ancient allegoresis, hermeneutics, Metrodorus of Lampsacus, humanistic interpretation, Jerzy Kmita.