



MIKOŁAJ DOMARADZKI

## Apologetyczna funkcja alegorezy w papirusie z Derveni

*Apologetic Function of Allegoresis in the Derveni Papyrus*

**ABSTRACT:** The present paper argues that the purpose of allegoresis put forward in the Derveni papyrus is primarily apologetic, for its author seeks to reconcile the Orphic view of the world with that of the Anaxagorean school. Being a pious Orphic himself, the Derveni author regards, nevertheless, the authority of Orpheus as seriously challenged by the Presocratic physicists. Accordingly, he aims to show that the ostensibly naïve and/or blasphemous ideas that can be found in Orpheus' poem (e.g. castration, cannibalism, incest) are in fact complex allegories of profound scientific truths. Thus, when translating the Orphic theogony into the language of Anaxagorean cosmology, the Derveni author suggests a sort of *aggiornamento*, as he endeavors to bring Orpheus' poem up to date by demonstrating that it anticipates the major concepts of Anaxagorean physics.

**KEY WORDS:** the Derveni papyrus • allegoresis • apology • Orpheus • Anaxagoras • Diogenes

W styczniu 1962 roku w miejscowości Derveni koło Salonik odnaleziono zostały szczątki zwęglonego zwoju papirusowego, który badacze zwykli określać mianem „papirusu z Derveni”<sup>1</sup>. Papirus ten jest najstarszym odczytanym zwojem papirusowym znalezionym na terenie Grecji. Jednocześnie jest on najcenniejszym źródłem informacji na temat bardzo trudnych do zrekonstruowania początków starożytnej praktyki alegorycznego interpretowania poezji. Wszystkie zebrane przez Hermanna Dielsa i Walthera Kranza przekazy dotyczące alegorezy przedsokratejskiej mają bowiem charakter mocno zapośredniczony, w związku z czym

<sup>1</sup> Drobiazgową charakterystykę tego sensacyjnego odkrycia odnaleźć można w następujących pracach: G. Betegh, *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004, s. 56–73; T. Kouremenos, G.M. Parássoglou & K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus: Edited with Introduction and Commentary*, Firenze 2006, s. 1–19 oraz M. Nowak, *Papirus z Derveni – opis znaleziska*, [w:] *Poemat papirusu z Derveni: wprowadzenie, rekonstrukcje i komentarz*, red. J. Łazicki, M. Nowak i K. Pietruczuk, Poznań 2008, s. 13–23.

wiarygodność ich bywa bardzo często kontestowana<sup>2</sup>. Natomiast papirus z Derveni jest świadectwem b e z p o ś r e d n i m, którego autentyczność nie budzi wśród badaczy najmniejszych wątpliwości. Właśnie dlatego papirus ten uznać trzeba za p o d s t a w o w e źródło umożliwiające rzetelną rekonstrukcję apologetycznego wymiaru alegorezy przedsokratejskiej. Szkicowe przedstawienie takiej rekonstrukcji jest zamierzeniem niniejszego artykułu. Na wstępie warto jednak podkreślić, iż proponowane tutaj rozważania ograniczone będą dwójako: z jednej bowiem strony rozpatrzone zostanie tylko świadectwo samego papirusu z Derveni, a z drugiej – rozważania nasze skoncentrują się w y ł ą c z n i e na funkcji, jaką praktyka interpretacji alegorycznej pełni w owym papirusie. Oznacza to, iż z racji koniecznych ograniczeń pominięte zostaną nie tylko inne świadectwa na temat alegorezy przedsokratejskiej, ale także liczne kwestii sporne związane z samym papirusem derweńskim<sup>3</sup>.

Jako technika interpretowania różnego rodzaju wypowiedzi (przeważnie poematów, ale często także wyroczeni), alegoreza zmierza do wydobycia na światło dzienne ich ukrytego (tj. „alegorycznego”) sensu. Tak rozumiana praktyka alegorycznej interpretacji rozwijała się w antycznej Helladzie począwszy od VI wieku p.n.e. za sprawą dwóch głównych impulsów. Z jednej strony intencją alegoretów było oczyszczenie poezji z zarzutów stawianych przez filozofów oraz, tym samym, ocalenie tradycyjnej *paidei*, bazującej właśnie na dziełach poetów (alegoreza a p o l o g e t y c z n a). Z drugiej zaś strony praktyka interpretacji alegorycznej była wyrazem pragnienia wykorzystania autorytetu poetów do promowania nowatorskich i często obrazoburczych koncepcji fizycznych (alegoreza i n s t r u m e n t a l n a). Obie te formy alego-

<sup>2</sup> Ograniczę się tu do dwóch reprezentatywnych wypowiedzi. Pochodzące od Porfiriusza (*Quaest. Hom.* I 240, 14 = DK 8, 2) świadectwo, przypisujące zapoczątkowanie alegorezy Teagenesowi, Brisson opatruje następującym komentarzem: „Peut-on vraiment, en se fondant sur le seul témoignage de Porphyre (seconde moitié du IIIème siècle apr. J.-C.), attribuer à Théagène de Rhégium (première moitié du VIème siècle av. J.-C.) l’invention de l’allégorie physique et morale? Il est permis d’en douter”, L. Brisson, *Introduction à la philosophie du mythe*, t. 1: *Sauver les mythes*, Paris 1996, s. 55. Z kolei Schibli podobną diagnozę stawia w odniesieniu do świadectwa Orygenesusa (*Contra Celsum* VI 42 = DK 7 B 4), przypisującego zapoczątkowanie alegorezy Ferekydesowi: „Whether Pherekydes also had an allegorical purpose for the Kronos-Ophioneus conflict may be debated [...], but we have no sure evidence thereof in the fragments”, H.S. Schibli, *Pherekydes of Syros*, Oxford 1990, s. 99 (przyp. 54).

<sup>3</sup> Szczegółową rekonstrukcję alegorezy przedsokratejskiej z uwzględnieniem papirusu z Derveni przedstawiam w: M. Domaradzki, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań 2013, s. 121–174. W niniejszym artykule pozwalam sobie na częściowe wykorzystanie przedstawionych tam ustaleń, w istotny sposób modyfikując jednocześnie niektóre z nich.

rezy odnaleźć można już u tak wcześnie działających przedstawicieli filozofii przedsokratejskiej jak Teagenes z Region<sup>4</sup> czy Metrodor z Lampsakos<sup>5</sup>.

W niniejszym artykule przedstawiona zostanie argumentacja na rzecz tezy, iż alegoreza praktykowana przez autora papyrusu derweńskiego wpisuje się w nurt typowo apologetyczny: podstawową intencją alegorety z Derveni jest bowiem obrona autorytetu Orfeusza zagrożonego rewolucyjnymi koncepcjami filozofów przyrody. Tym samym papyrus z Derveni potraktowany zostanie tutaj jako dokument potwierdzający ogromny prestiż, jakim darzono naukę w starożytnej Grecji. Choć sam alegoreta derweński nie należy co prawda do grona filozofów przyrody, to jednak żyje on w czasach, w których już nikt nie może pozwolić sobie na ignorowanie rozważań badaczy natury<sup>6</sup>. Autor papyrusu jest bardzo mocno przywiązany do tradycji orfickiej, niemniej w obliczu rosnącego autorytetu fizyki przedsokratejskiej czuje się on zmuszony do wykazania, że orficki obraz świata daje się pogodzić z obrazem kreślonym przez filozofów przyrody. Tak więc proponowana przez autora papyrusu alegoryczna interpretacja poematu Orfeusza ukazuje niebywałą wręcz pozycję społeczną filozofii przyrody, która w istotny sposób zagrażała zaczęła wszystkim pozostałym wizjom świata (w tym również orfizmowi).

Pierwszym etapem alegorezy jest oczywiście wykazanie, iż obok sensu dosłownego odnośny poemat posiada także swój ukryty sens alegoryczny. W tym celu alegoreta derweński zwraca uwagę na zdumiewającą enigmatyczność poematu Orfeusza:

Jest ta poezja jakaś [taka] niezwykła  
i zagadkowa dla ludzi, choć Orfeusz sam  
spornych zagadek nie chciał mówić, lecz w zagadkach  
rzeczy wielkie. Mówi [on] przeto o rzeczach świętych zawsze,  
od słowa pierwszego aż po ostatnie.

<sup>4</sup> Por. M. Domaradzki, *Theagenes of Rhegium and the Rise of Allegorical Interpretation*, „Elenchos. Rivista di studi sul pensiero antico”, 2011 (32), s. 206–219 oraz *idem*, *Filozofia antyczna ...*, *op. cit.*, s. 121–130.

<sup>5</sup> Por. M. Domaradzki, *Allegoresis in the Fifth Century BC*, „Eos. Commentarii Societatis Philologae Polonorum”, 2010 (97), s. 236–242 oraz *idem*, *Filozofia antyczna ...*, *op. cit.*, s. 130–140.

<sup>6</sup> Okoliczność tę szczególnie podkreślają: G.W. Most, *The Fire Next Time. Cosmology, Allegoresis, and Salvation in the Derveni Papyrus*, „The Journal of Hellenic Studies”, 1997 (117), s. 122 oraz A. Laks, *Between Religion and Philosophy: the Function of Allegory in the Derveni Papyrus*, „Phronesis”, 1997 (42), s. 138. Zob. też D. Obbink, *Allegory and Exegesis in the Derveni Papyrus: The Origin of Greek Scholarship*, [w:] *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, red. G.R. Boys-Stones, Oxford 2003, s. 187.

ἔστι δὲ ξ[ένη τις ἠ] πόησις  
 [κ]αὶ ἀνθρώ[ποις] αἰνι[γμα]τῶδης, [κε]ῖ [Ὀρφεὺς] αὐτ[ὸς]  
 [ἐ]ρίστ' αἰν[ίγμα]τα οὐκ ἤθελε λέγειν, [ἐν αἰν]ίγμασ[ι]ν δὲ  
 [μεγ]άλα. ἱερ[ολογ]εῖται μὲν οὖν καὶ ἀ[πὸ το]ῦ πρώτου  
 [ἀει] μέχρι οὗ [τελε]υταίου ῥήματος<sup>7</sup>.

Według autora papirusu enigmatyczność poezji Orfeusza jest zatem niezbitym dowodem na to, że poezja ta musi być odczytywana alegorycznie. Co więcej, powyższa wypowiedź sugeruje, że enigmatyczność jest charakterystyczna dla każdego dyskursu, który próbuje „mówić o świętych rzeczach” (ἱερολογεῖται), albowiem rzeczy naprawdę „wielkie” (μεγάλα) wyrazić można wylącznie za pomocą alegorii. Powstaje w tym miejscu pytanie, jakie to „święte” i „wielkie” rzeczy skrywa poemat Orfeusza? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy choćby pobieżnie poruszyć kwestię datowania samego papirusu.

Otóż znakomita większość badaczy datuje papirus na drugą połowę IV wieku p.n.e., przy czym Tsantsanoglou i Parássoglou zaproponowali konkretny przedział czasowy obejmujący lata 340–320 p.n.e.<sup>8</sup>. Natomiast ideowo zwykło się umieszczać papirus z Derveni na przełomie V i IV wieku: najczęściej przyjmuje się mianowicie, iż sam tekst pochodzi z ok. 400 p.n.e., podczas gdy będąca przedmiotem alegorycznej interpretacji teogonia orficka – z ok. 500 p.n.e.<sup>9</sup>. Najważniejszym argumentem jest tutaj wyraźna obecność fizyki przedsokratejskiej oraz brak jakichkolwiek odniesień do filozofii

<sup>7</sup> PD VII 4–8. Cytuję wedle edycji T. Kouremenos, G.M. Parássoglou & K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus: Edited with Introduction and Commentary*, Firenze 2006.

<sup>8</sup> Por. np. K. Tsantsanoglou, G.M. Parássoglou, *Heraclitus in the Derveni Papyrus*, [w:] *Aristoxenica, Menandrea, Fragmenta Philosophica*, red. A. Brancacci, Firenze 1988, s. 125; M.S. Funghi, *The Derveni Papyrus*, [w:] *Studies on the Derveni Papyrus*, red. A. Laks, G.W. Most, Oxford 1997, s. 26; A. Bernabé, *La théogonie orphique du papyrus de Derveni*, „Kernos. Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique”, 2002 (15), s. 92; *idem*, *The Derveni Theogony: Many Questions and Some Answers*, „Harvard Studies in Classical Philology”, 2007 (103), s. 99; G. Betegh, *The Derveni Papyrus ...*, *op. cit.*, s. 61; *idem*, *The Derveni Papyrus and Early Stoicism*, „Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science”, 2007 (4), s. 135–136; T. Kouremenos, G.M. Parássoglou & K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus ...*, *op. cit.*, s. 9; M. Frede, *On the Unity and the Aim of the Derveni Text*, „Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science”, 2007 (4), s. 10 oraz M. Nowak, *Papirus z Derveni ...*, *op. cit.*, s. 17.

<sup>9</sup> Por. np. W. Burkert, *La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle*, „Les études philosophiques”, 1970 (25), s. 443; L. Brisson, *Introduction à la philosophie ...*, *op. cit.*, s. 51; R. Janko, *The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik”, 1997 (118), s. 61; A. Bernabé, *La théogonie orphique ...*, *op. cit.*, s. 97; *idem*, *The Derveni Theogony ...*, *op. cit.*, s. 99; oraz T. Kouremenos, G.M. Parássoglou & K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus ...*, *op. cit.*, s. 10.

platońskiej. O ile tożsamość autora papyrusu derweńskiego pozostaje przy tym nieprzeniknioną zagadką<sup>10</sup>, o tyle wątpliwości nie budzi jego oczywisty dług wobec szkoły anaksagorejskiej<sup>11</sup>. W kontekście interesującej nas tutaj apologetycznej funkcji alegorezy derweńskiej warto zwrócić uwagę na następujące zależności.

Bezpośrednio od Anaksagorasa przejmując autor papyrusu derweńskiego następujące założenia: po pierwsze, wszystkie rzeczy wywodzą się z jednej, pierwotnej mieszaniny; po drugie, wszystko, co powstaje wydziela się z rzeczy istniejących zawsze i następnie w nie się rozpada, ponieważ powstawanie rzeczy nie jest niczym innym jak tylko ich mieszaniami, a giniecie – ich rozdzielaniem się; po trzecie wreszcie, wszystkie rzeczy tkwią we wszystkim i wszystkie noszą w sobie cząstkę wszystkiego<sup>12</sup>. Tak więc zarówno dla Anaksagorasa jak i dla alegorety derweńskiego rzeczy nie mogą powstawać z niczego w sensie *creatio ex nihilo*, lecz muszą się one wywodzić ze składników istniejących wiecznie. Tę podstawową zasadę ontologiczną dobitnie wyraża alegoreta derweński w następującej formule:

z rzeczy będących od początku powstają rzeczy będące teraz.

ἐκ τῶν ὑπαρχόντων τὰ νῦν ὄντα γίνονται<sup>13</sup>.

Również od Anaksagorasa przejmując autor papyrusu derweńskiego przekonanie, że wszystko, co jest byt swój zawdzięcza wszechwiedzącemu,

<sup>10</sup> Bodajże najobszerniejsze omówienie wchodzących w grę kandydatur oferuje G. Betegh, *The Derveni Papyrus ...*, *op. cit.*, s. 278–380.

<sup>11</sup> Jako jeden z pierwszych okoliczność tę odnotował W. Burkert w dwóch bardzo ważnych tekstach: *Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre*, „Antike und Abendland”, 1968 (14), s. 93–114 oraz *La genèse des choses et des mots ...*, *op. cit.*, s. 443–455. Ponieważ tezę o niezaprzeczalnym wpływie szkoły anaksagorejskiej przyjmuje znakomita większość badaczy, nie sposób tutaj wyliczyć wszystkich prac. Por. np. M.S. Funghi, *The Derveni Papyrus*, *op. cit.*, s. 33–34; A. Laks, *Between Religion and Philosophy ...*, *op. cit.*, s. 126–131; G.W. Most, *The Fire Next Time ...*, *op. cit.*, s. 118; R. Janko, *The Physicist as Hierophant ...*, *op. cit.*, s. 63–66 i 80–87; C.H. Kahn, *Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?*, [w:] *Studies on the Derveni Papyrus*, red. A. Laks, G.W. Most, Oxford 1997, s. 55 i 62; D. Obbink, *Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries*, [w:] *Studies on the Derveni Papyrus*, red. A. Laks, G.W. Most, Oxford 1997, s. 51; *idem*, *Allegory and Exegesis ...*, *op. cit.*, s. 187; *idem*, *Early Greek Allegory*, [w:] *The Cambridge Companion to Allegory*, red. R. Copeland & P.T. Struck, Cambridge 2010, s. 20–22; G. Betegh, *The Derveni Papyrus ...*, *op. cit.*, s. 278–321; P.T. Struck, *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton 2004, s. 36 oraz S. Rangos, *Latent Meaning and Manifest Content in the Derveni Papyrus*, „Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science”, 2007 (4), s. 70.

<sup>12</sup> Por. np. DK 59 B 1, 4, 6, 10–12, 17, A 46 oraz PD XVI 2, 7–8.

<sup>13</sup> PD XVI 2.

wszechobecnemu i wszechwładnemu Umysłowi: to właśnie ów boski i wieczny *Nous* wprawia pierwotną mieszaninę rzeczy w ruch, powodując w ten sposób nie tylko wydzielanie się wszystkich rzeczy, ale także ich właściwe uporządkowanie<sup>14</sup>. Z kolei od Diogenesa przejmuje autor papirusu derweńskiego przekonanie, iż Inteligencję (*νόησις*) porządkującą świat w najlepszy możliwy sposób utożsamiać też można z Powietrzem, Bogiem i Zeusem<sup>15</sup>.

Oryginalna synteza poglądów Anaksagorasa i Diogenesa umożliwia alegorecie derweńskiemu pokazanie, iż tradycyjne imiona używane przez poetów (Uranos, Kronos, Zeus) oraz bardziej nowatorskie terminy proponowane przez filozofów przyrody (Umysł, Powietrze) nie są tak naprawdę niczym innym jak tylko różnymi nazwami jednej i tej samej demiurgicznej siły porządkującej kosmos wedle swego rozumnego planu. Siłę tę utożsamia autor papirusu już to z Umysłem<sup>16</sup> już to z Powietrzem<sup>17</sup>, interpretujące jednocześnie wszystkich tradycyjnych bogów jako alegorie („manifestacje” czy też „wcielenia”) owego boskiego Umysłu/Powietrza. I tak z Umysłem *explicite* utożsamieni zostają Kronos<sup>18</sup> i Zeus<sup>19</sup>, podczas gdy z Powietrzem – Zeus<sup>20</sup> i Okeanos<sup>21</sup>. W interpretacji proponowanej przez autora papirusu Orfeusz alegorycznie nazywał zatem już to Umysł już to Powietrze imionami różnych tradycyjnych bogów, ponieważ pragnął on w ten sposób zobrazować poszczególne etapy tudzież odmienne aspekty demiurgicznej działalności boskiego Umysłu/Powietrza. Ograniczę się tutaj do przytoczenia dwóch niezwykle wymownych wypowiedzi alegorety derweńskiego.

W kolumnie czternastej autor papirusu przedstawia alegoryczną interpretację Kronosa jako Umysłu (*Νοῦς*) uderzającego (*κρούων*) rzeczy o siebie nawzajem<sup>22</sup>, po czym następnie objaśnia, że Orfeusz:

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

<sup>14</sup> Por. np. DK 59 B 12–14, A 45, 48, 55–56, 99–100 oraz PD XIV–XVI.

<sup>15</sup> Por. np. DK 64 B 3–5, A 8 oraz PD XVII, XIX, XXIII 3. W odniesieniu do owej demiurgicznej siły Diogenes używa terminu „Inteligencja” (*νόησις*), podczas gdy alegoreta derweński, za Anaksagorasem, posługuje się terminem „Umysł” (*νοῦς*). Nie zmienia to oczywiście faktu, iż poglądy autora papirusu pozostają pod wpływem koncepcji głoszonych przez o b u filozofów przyrody.

<sup>16</sup> PD XIV 7, XV 8, XVI 10–15.

<sup>17</sup> PD XVII 3–4, XIX 3, XXIII 3.

<sup>18</sup> PD XIV 7.

<sup>19</sup> PD XV 6–12.

<sup>20</sup> PD XIX 1–4, XXIII 3.

<sup>21</sup> PD XXIII 3.

<sup>22</sup> PD XIV 7. Por. też XV 8.

Κρόνον δὲ ὠνόμασεν ἀπὸ τοῦ  
ἔ[ρ]γου αὐτὸν καὶ τᾶλλα κατὰ τ[ὸν αὐτὸν λ]όγον<sup>23</sup>.

Swą alegoryczną interpretację Kronosa jako Umysłu wspiera autor derweński określoną etymologią, aby w ten sposób dowieść, że kosmogonia Orfeusza pozostaje w pełnej zgodzie z fizyką Anaksagorasa: Kronos (Κρόνος) to uderzający-umysł (κρούων νοῦς), który swoim działaniem daje początek określonemu etapowi formowania się świata<sup>24</sup>. Warto zwrócić uwagę na okoliczność, że w interpretacji alegorety derweńskiego Orfeusz nadał bogu imię „Kronosa”, ponieważ na tym etapie powstawania świata właśnie ta nazwa najlepiej obrazowała czynność wykonywaną przez demiurgiczną siłę porządkującą kosmos. Oczywiście „Kronos” jest tylko alegorią jednej z wielu faz złożonego procesu formowania się świata. Autor papyrusu dobitnie podkreśla bowiem, że wszystkie imiona bogów zostały nadane przez Orfeusza „wedle tej samej zasady” (κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον). Oznacza to, że poszczególne imiona bogów zawsze symbolizują tylko pewien etap lub aspekt kosmogonicznej działalności owej boskiej siły porządkującej kosmos. Ta sama myśl wyraźnie dochodzi do głosu również w kolumnie dziewiętnastej:

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

ἐκ [τοῦ δ]ὲ [τ]ὰ ἑόντα ἐν [ἐκ]αστον κέκ[λητ]αι ἀπὸ τοῦ  
ἐπικρατοῦντος, Ζεὺ[ς] πάντα κατὰ τὸν αὐτὸν  
λόγον ἐκλήθη· πάντων γὰρ ὁ ἀήρ ἐπικρατεῖ  
τοσοῦτον ὅσον βούλεται<sup>25</sup>.

Również alegoryczna interpretacja Zeusa jako Powietrza ma na celu wykazanie pełnej zgodności kosmogonii orfickiej i fizyki Anaksagorejskiej, aczkolwiek tym razem w wersji proponowanej przez Diogenesa: rozumne powietrze wszystko przenika i wszystkim kieruje, w związku z czym owo in-

<sup>23</sup> PD XIV 9–10.

<sup>24</sup> Por. *supra* przyp. 14 i 22. Podobna interpretacja Kronosa, łącząca również alegorezę z etymologią, pojawia się w *Kratylosie*, gdzie Platoński Sokrates wywodzi (396b6–7) imię Kronosa z „czystości i nieskazitelności umysłu” (τὸ καθαρὸν [...] καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ). Zarówno alegoreta derweński jak i Platoński Sokrates utożsamiają tedy Kronosa z umysłem, wspierając przy tym swoje interpretacje wyszukanyimi etymologiami: wedle pierwszego Kronos to umysł, który uderza (κρούων) rzeczy o siebie, wedle drugiego Kronos to umysł, który jest czysty (καθαρός).

<sup>25</sup> PD XIX 1–4. Warto zaznaczyć, że autor derweński zamiennie posługuje się terminami τὰ ὄντα i τὰ ἑόντα.

teligentne powietrze utożsamić można z Zeusem<sup>26</sup>. O ile zaś wszystko, co jest uznać trzeba za manifestację owego boskiego Powietrza, o tyle wypowiedź ta ponownie ukazuje, że autor papirusu kierującą kosmosem siłą nazywa już to Umysłem już Powietrzem, by w ten sposób unaocznic, że każda nazwa owej demiurgicznej siły symbolizuje tylko pewien etap jej kosmogonicznej działalności. Podobnie jak miało to miejsce w kolumnie czternastej, również w kolumnie dziewiętnastej alegoreta derweński podkreśla, iż wszystko nazwane zostało imieniem tradycyjnego boga „wedle tej samej zasady” (κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον). Oznacza to, iż jak w kolumnie czternastej alegorią jednej z faz wyłaniania się kosmosu był „Kronos”, tak w kolumnie dziewiętnastej alegorią kolejnej fazy jest „Zeus”.

Podsumujmy dotychczasowe ustalenia. Tradycyjne bóstwa takie jak Kronos czy Zeus interpretuje autor papirusu jako alegorie („manifestacje” czy też „wcielenia”) Anaksagorasowego Umysłu i Diogenesowego Powietrza. Wedle wykładni proponowanej przez alegoretę derweńskiego kosmos jest organiczną całością, którą przenika i którą rządzi jedna demiurgiczna siła. Siłę tę poeci nazywają „Kronosem” lub „Zeusem”, podczas gdy filozofowie – „Umysłem” lub „Powietrzem”. Przy całym bogactwie poetyckich imion i różnorodności filozoficznych terminów, tożsamość owej boskiej siły pozostaje jednak niezmienna: tradycyjne bóstwa (Kronos, Zeus, itd.) są tylko alegoriami różnych faz złożonego procesu powstawania świata (jedną z takich faz inicjuje Umysł, w innej dominuje Powietrze, itd.). Całość kosmosu ulega nieustannym przeobrażeniom, a różne imiona i nazwy boskiej siły rządzącej światem symbolizują poszczególne etapy lub aspekty jej kosmogonicznej działalności. O ile zaś celem alegorety derweńskiego jest wykazanie, że tradycyjne bóstwa są mitycznymi prefiguracjami Anaksagorasowego Umysłu i Diogenesowego Powietrza, o tyle warto w tym miejscu zapytać o intencje owej alegorezy. Czemu służy zatem utożsamienie tradycyjnych bóstw z boskim Umysłem/Powietrzem?

Otóż podstawowym zamierzeniem autora papirusu jest uzgodnienie mitycznego obrazu świata zawartego w poemacie Orfeusza z kosmologicznymi ustaleniami szkoły anaksagorejskiej. Alegoreta derweński wczytuje w ów poemat fizyczne nauki Anaksagorasa i Diogenesa, ponieważ pragnie on w ten sposób ocalić autorytet Orfeusza, któremu potężne wyzwanie rzuciły imponujące konstrukcje intelektualne filozofów przyrody. Apologetyczny wymiar tej alegorezy objawia się tedy dążeniem jej autora do wykazania, że tradycyjna nauka orficka i nowsza nauka anaksagorejska proponują tak naprawdę bardzo podobne wyjaśnienie świata. Autor papirusu stara się

<sup>26</sup> Por. *supra* przyp. 15.



mianowicie dowieść, że pozornie naiwne i/lub bulwersujące treści poematu Orfeusza skrywają w istocie głębokie prawdy fizyczne nie bez powodu wyrażone przez poetę pod postacią enigmatycznej alegorii. Ze szczególnie obrazoburcze uznać trzeba przy tym następujące treści rzeczzonego poematu<sup>27</sup>.

Po pierwsze, Orfeusz przywołuje tradycyjny motyw wykastrowania Uranosa przez Kronosa<sup>28</sup>; po drugie, wyrokuje on, że Zeus poślknął *aidoion*<sup>29</sup>; po trzecie wreszcie, poeta sugeruje, że Zeus łączy się w akcie miłosnym z własną matką<sup>30</sup>. O ile w poemacie Orfeusza odnajdujemy zatem kastrację, kanibalizm/seks oralny i kazirodztwo, o tyle tekst ten we wzorcowy wręcz sposób ilustruje krytykę, na jaką narażona była skandalizująca nauka orficka. Niezwykle znamienne są tutaj słowa Diogenesa Laertiosa, który kategorycznie odmawia uznania Orfeusza za filozofa właśnie z powodu głoszonych przezeń bezeceństw:

<sup>27</sup> Z racji koniecznych ograniczeń poprzestanę tu na omówieniu tylko w y b r a n y c h wątków poematu Orfeusza, poddawanych przez autora papyrusu systematycznej interpretacji alegorycznej. Rekonstrukcję całego poematu oraz omówienie leżącej u jego podstaw wizji świata odnaleźć można w następujących pracach: M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, s. 114–115; L. Brisson, *Introduction à la philosophie ...*, *op. cit.*, s. 51; G.S. Kirk, J.E. Raven & M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, Warszawa 1999, s. 47–48; A. Bernabé, *Poetae epici graeci. Testimonia et fragmenta II. Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta*, Leipzig 2004, s. 2–32; *idem*, *La théogonie orphique ...*, *op. cit.*, s. 100–124; *idem*, *The Derveni Theogony ...*, *op. cit.*, s. 100–124; G. Betegh, *The Derveni Papyrus ...*, *op. cit.*, s. 92–131; T. Kouremenos, G.M. Parássoglou & K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus ...*, *op. cit.*, s. 20–28 oraz J. Łazicki, M. Nowak i K. Pietruczuk, *Tekst poematu*, [w:] *Poemat papyrusu z Derveni: wprowadzenie, rekonstrukcje i komentarz*, red. J. Łazicki, M. Nowak i K. Pietruczuk, Poznań 2008, s. 49–63. Oczywiście poszczególne rekonstrukcje różnią się niekiedy w bardzo istotny sposób. Por. *infra* przyp. 29.

<sup>28</sup> PD XIV 5–14.

<sup>29</sup> PD XIII 4. Badacze dalecy są od ostatecznego uzgodnienia, c o zostało poślknięte przez Zeusa. Pojawiające się w oryginale słowo *aidoion* uznać bowiem można albo za przymiotnik „czcigodny” (oznaczający Protogonososa) albo za rzeczownik „narząd wstydlivy” (czyli „członek”). W moim przekonaniu racje mają ci badacze, którzy opowiadają się za drugą interpretacją. Por. np. R. Janko, *The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, Apopyrgizontes Logoi?): A New Translation*, „Classical Philology”, 2001 (96), s. 12 i 24; *idem*, *The Derveni Papyrus. An Interim Text*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik”, 2002 (141), s. 27; A. Bernabé, *La théogonie orphique ...*, *op. cit.*, s. 105–111 (praca ta zawiera wyczerpujące przedstawienie „Les discussions autour de πρωτόγονός et de αἰδοίων” oraz przekonujące uzasadnienie interpretacji rzeczownikowej); *idem*, *The Derveni Theogony ...*, *op. cit.*, s. 107–109; G. Betegh, *The Derveni Papyrus ...*, *op. cit.*, s. 29 i 112–121; K. Kulig, *Papyrus z Derveni (przekład)*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne”, 2005 (3), s. 10 oraz J. Łazicki, M. Nowak i K. Pietruczuk, *Tekst poematu ...*, *op. cit.*, s. 50–51. Zob. też *infra* przyp. 31.

<sup>30</sup> PD XXVI 1–13.

Ja zaś nie wiem, czy należy zwać ‘filozofem’ kogoś, kto o bogach głosił takie rzeczy i [nie wiem też], jak powinno się nazywać kogoś, kto nie omieszkał przypisać bogom wszelkiej ludzkiej namiętności, nawet tych bezwstydnosci, które są niekiedy popełniane przez pewnych ludzi organem mowy.

ἐγὼ δέ, εἰ τὸν περὶ θεῶν ἐξαγορεύσαντα τοιαῦτα χρηὴ φιλόσοφον καλεῖν οὐκ οἶδα, <οὐδὲ> τίνα δεῖ προσαγορεύειν τὸν πᾶν τὸ ἀνθρώπειον πάθος ἀφειδοῦντα τοῖς θεοῖς προστρίψαι, καὶ τὰ σπανίως ὑπὸ τινῶν ἀνθρώπων αἰσχροῦργούμενα τῷ τῆς φωνῆς ὄργανῳ<sup>31</sup>.

Obsceniczne treści pojawiające się w poemacie Orfeusza wymagały naturalnie jakiegoś usprawiedliwienia. Usprawiedliwienie zaproponowane przez alegoretę derweńskiego polegało zaś na próbie alegorycznego pogodzenia przedstawionej w poemacie teogonii orfickiej z kosmologicznymi ustaleniami szkoły Anaksagorasa. Inaczej mówiąc, autor papyrusu przekłada mityczny język Orfeusza na język fizyki Anaksagorejskiej. W wyniku takiej alegoryzującej translacji wszystkie pozornie szokujące wątki poematu okazują się skrywać określone nauki przyrodnicze celowo ukryte przez Orfeusza pod opisami czynów niegodnych bogów. W miejsce rzekomej kastracji, kanibalizmu/seksu oralnego czy kazirodztwa alegoreta derweński proponuje tedy następujące twierdzenia kosmologiczne<sup>32</sup>.

Wykastrowanie Uranosa przez Kronosa interpretuje autor papyrusu jako alegorię osłabienia niszczącej siły słońca. Wedle kosmologii alegorety derweńskiego w początkowej fazie formowania się kosmosu wszystko wymieszane było z „ogniem” (πῦρ), który uniemożliwiał rzeczom łączenie się w uporządkowane całości<sup>33</sup>. Ta chaotyczna mieszanina wszystkiego „wprawiana była w ruch” (ἐκινεῖτο)<sup>34</sup>, a wszystkie poruszane rzeczy były na-

<sup>31</sup> Diog. Laert. I 5. W kontekście dyskusji toczących się nad interpretacją wielce problematycznego αἰδοῖον, doniosłość świadectwa Diogenesa Laertiosa jako pierwszy odnotował W. Burkert, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia 1999, s. 81–83.

<sup>32</sup> Moje rozumienie kosmologii derweńskiej zawdzięcza wiele następującym pracom: J.S. Rusten, *Interim Notes on the Papyrus from Derveni*, „Harvard Studies in Classical Philology”, 1985 (89), s. 127–128; L. Brisson, *Introduction à la philosophie ...*, *op. cit.*, s. 51–53 oraz G. Betegh, *The Derveni Papyrus ...*, *op. cit.*, s. 224–277; Por. też A. Laks, *Between Religion and Philosophy ...*, *op. cit.*, s. 129–134; T. Kouremenos, G.M. Parássoglou & K. Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus ...*, *op. cit.*, s. 28–45; M. Frede, *On the Unity ...*, *op. cit.*, s. 21–28; S. Rangos, *Latent Meaning ...*, *op. cit.*, s. 60–64 oraz S. Kouloumentas, *The Derveni Papyrus on Cosmic Justice*, „Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science”, 2007 (4), s. 121–129.

<sup>33</sup> PD IX 5–6.

<sup>34</sup> PD XXI 2.

stępnie „rozdzielane” (μεμερισμένα)<sup>35</sup> za sprawą słońca, które powodowało chaotyczne „uderzanie” (κρούεσθαι) rzeczy o siebie nawzajem<sup>36</sup>. O ile zaś „ciepło” (θάλψις) uniemożliwiała rzeczom łączenie się w uporządkowane całości<sup>37</sup>, o tyle ze Słońca musiał zrodzić się Kronos<sup>38</sup>, który – wedle słów Orfeusza – Uranosowi „uczynił wielkie rzeczy”<sup>39</sup>.

W interpretacji proponowanej przez autora papiirusu działanie przedstawione przez Orfeusza pod postacią „kastracji” alegorycznie opisuje ograniczenie zgubnej siły słońca. Ponieważ „kastracja” ta dała początek łączeniu się rzeczy w uporządkowane całości, objęcie „władzy” (ἀρχή) przez Kronosa uznaje alegoreta derweński za „początek” (ἀρχή) nowego etapu powstawania świata<sup>40</sup>. Wedle wykładni proponowanej przez autora papiirusu panowanie Kronosa wiąże się z wprowadzeniem pewnego ładu do procesu wzajemnego uderzania rzeczy o siebie, jako że uderzające o siebie rzeczy zaczynają teraz przybierać kształty bardziej uporządkowanych całości. Przypomnijmy, że dla podkreślenia regularności owego procesu autor papiirusu alegorycznie interpretuje Kronosa jako Umysł, który właśnie w uporządkowany sposób uderza rzeczy o siebie nawzajem<sup>41</sup>.

Podobnie postępuje alegoreta derweński w przypadku gorszącego aktu kanibalizmu tudzież seksu oralnego opisanego w poemacie Orfeusza. Również ten niegodny boga czyn zinterpretowany zostaje jako alegoryczne przedstawienie określonej tezy kosmologicznej. Proponowana przez autora papiirusu interpretacja opiera się mianowicie na założeniu, iż opis Zeusa połykającego *aidoion* alegorycznie przedstawia wchłonięcie życiodajnej mocy symbolizowanej przez słońce:

Widząc, że ludzie sądzą, iż w genitaliach jest źródło życia  
i bez genitaliów [nic] się nie rodzi, użył [Orfeusz] tego [słowa],  
przyrównując [w ten sposób] słońce do genitaliów.  
Bez słońca bowiem rzeczy będące [nigdy] nie mogłyby się takowymi urodzić ...

ἐν τοῖς αἰδοίοις ὁρῶν τὴν γένεσιν τοὺς ἀνθρώπου[ς]  
νομίζον[τας εἶναι] τοῦτωι ἐχρήσατο, ἄνευ δὲ τῶν  
αἰδοίων [οὐ γίν]εσθαι, αἰδοίωι εἰκάσας τὸν ἥλιο[v-]  
ἄνευ [γὰρ τοῦ ἡλ[ί]ου τὰ ὄντα τοιαῦτα οὐχ οἶόν [τε]  
γίν[εσθαι] ..... ]<sup>42</sup>.

<sup>35</sup> PD XXI 2, XXV 2.

<sup>36</sup> PD XIV 4, XV 1.

<sup>37</sup> PD IX 7–8.

<sup>38</sup> PD XIV 2–3.

<sup>39</sup> PD XIV 5 i 8. Tłumaczenie K. Kulig, *Papirus z Derveni* ..., *op. cit.*, s. 11. Por. Hes. *Th.* 178–182.

<sup>40</sup> PD XV 7–8.

<sup>41</sup> PD XIV 7, XV 8. Por. *supra* przyp. 14, 22 i 24.

<sup>42</sup> PD XIII 7–11.


W ujęciu alegorety derweńskiego Orfeusz sięgnął zatem po ob-sceniczne słowo *aidoion*, ponieważ chciał on w ten sposób alegorycznie zobrazować życiodajną aktywność charakterystyczną tak dla słońca jak i dla genitaliów. Wedle tej wykładni poemat Orfeusza nie jest zatem ani wulgarną apoteozą kanibalizmu ani opisem seksualnego wyuzdania bogów, ale raczej złożoną alegorią fizyczną. Opisu Zeusa połykającego *aidoion* nie należy bowiem rozumieć dosłownie, jakoby połknięty został członek, ale symbolicznie: wchłonięta została życiodajna siła uosabiana przez słońce. Zdaniem alegorety derweńskiego wykorzystane przez Orfeusza słowo *aidoion* jednoznacznie wskazuje przy tym na słońce, którego życiodajna moc objawia się właśnie tym, iż bez słońca, podobnie jak i bez genitaliów, nic nie mogłoby się narodzić. Proponowana przez autora papirusu alegoreza nawiązuje zatem do słynnej anaksagorejskiej analogii między mikro- i makrokosmosem: jak genitalia umożliwiają zaistnienie indywidualnego organizmu, tak słońce umożliwia zaistnienie całego świata.

Wreszcie wyraźnie apologetyczny charakter ma także interpretacja kazirodczego związku Zeusa z własną matką. Otóż wedle wykładni alegorety derweńskiego faktycznym przedmiotem obrazoburczego opisu Orfeusza jest nie tyle gwałcący „własną” (ἑᾶς) matkę Zeus, co raczej „dobry” (ἕᾶς) Umysł, będący „matką” (μήτηρ) wszystkiego<sup>43</sup>. Przy takim odczytaniu w rzeczonym fragmencie poematu nie ma ani gwałciciela, ani ofiary: Zeus jest bowiem jednocześnie synem i matką, czyli jedną i tą samą boską siłą porządkującą kosmos wedle swego rozumnego planu. Pod szokującym opisem rzekomego aktu kazirodczego kryje się zatem omówiona wyżej koncepcja teologiczna, zgodnie z którą różne imiona tradycyjnych bogów obrazują tylko poszczególne etapy tudzież aspekty demiurgicznej działalności jednego boskiego Umysłu, który rodzi wszystko z siebie, wytwarzając w ten sposób kosmos najlepszy z możliwych.

Spróbujmy zrekapitulować nasze ustalenia. Wszystkie omówione wyżej alegoryczne interpretacje poematu Orfeusza mają na celu uzgodnienie mitycznego i filozoficznego opisu bóstwa. Motywacji dla takiej „ekumenicznej” wykładni dostarcza autorowi z Derveni z jednej strony bardzo silne przywiązanie do orfickiej wizji świata, a z drugiej strony gwałtownie rosnący prestiż filozofii przyrody. Oczywiście jest, że w zestawieniu z imponującymi konstrukcjami intelektualnymi filozofów przyrody, tradycyjne wyobrażenia bogów (kastacja, kanibalizm/seks oralny, kazirodztwo) razić musiały swą naiwnością i/lub bluźnierczością. W świetle wyzwania, jakie filozofia przyrody rzuciła tedy orfizmowi, alegoreta derweński czuje się zmuszony

<sup>43</sup> PD XXVI 1–13.

do wykazania, że pozornie szokujący obraz świata proponowany przez Orfeusza jest tak naprawdę w pełni zgodny z obrazem proponowanym przez szkołę anaksagorejską.

Będąc pobożnym orfikiem zafascynowanym nową nauką, autor papiirusu wykorzystuje zatem aparat pojęciowy anaksagorejskiej fizyki do przedstawienia oryginalnej apologii orfickiej eschatologii. W konsekwencji celem jego alegorezy jest z jednej strony ukazanie soteriologicznego potencjału orfizmu, a z drugiej pogodzenie dwóch odmiennych obrazów świata: orfickiej teogonii i anaksagorejskiej kosmologii. Zakładając zaś wzajemną komplementarność filozofii przyrody i poezji Orfeusza, autor papiirusu przekłada tradycyjne imiona bóstw greckiego panteonu na nowatorskie terminy kosmologii anaksagorejskiej. Tak więc tym, co proponuje alegoreta derweński jest specyficzne *aggiornamento*: intencją jego jest bowiem z a k t u a l i z o w a n i e czy też u w s p ó ł c z e ś n i e n i e tradycyjnego przekazu mitycznego poprzez wykazanie, iż ten w istotny sposób antycypuje zdobycze nowej nauki. 

MIKOŁAJ DOMARADZKI – dr hab., adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Autor książki *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa* (Poznań 2013), licznych artykułów poświęconych historii filozofii starożytnej (m. in. w *Kernosie, Elenchosie, Eosie*), a także tłumaczeń (z języka starogreckiego i duńskiego). Współzałożyciel i zastępca redaktora naczelnego czasopisma *Peitho. Examina antiqua*.

MIKOŁAJ DOMARADZKI – Associate Professor in the Institute of Philosophy at Adam Mickiewicz University in Poznan. Author of the book *Ancient Philosophy and the Problem of Interpretation. The Development of Allegoresis from the Presocratics to Aristotle* (Poznan 2013), numerous articles on the history of ancient philosophy (among others in *Kernos, Elenchos, Eos*) and translations (from Greek and Danish). Co-founder and co-editor of the journal *Peitho. Examina antiqua*.