

# Rozprawy i artykuły

*Filo-Sofija*  
Nr 13-14 (2011/2-3),  
s. 719-736  
ISSN 1642-3267

*Mikołaj Domaradzki*  
Poznań

## Symbol i alegoria w filozoficznej egzegezie stoików

Stoicyzm stwarza doskonałą okazję ku temu, aby omówić problemy związane z ujmowaniem greckiej alegorezy w kategoriach opozycji między symbolem (sensem symbolicznym) i alegorią (sensem alegorycznym), ponieważ w swojej egzegezie filozofowie stoicy jako pierwsi posługiwali się tymi pojęciami w odniesieniu do szeroko rozumianej czynności przypisywania sensu mitom. Celem proponowanych rozważań będzie zatem udzielenie odpowiedzi na pytanie, w jakim stosunku pozostają do siebie operująca pojęciami symbolu i alegorii starożytna egzegeza stoików oraz nowożytne rozróżnienie między sensem symbolicznym a sensem alegorycznym.

Na wstępie konieczne okazuje się jednak podkreślenie pewnej niezwykle istotnej kwestii. Otóż pamiętać musimy, iż przystępując do badania koncepcji tak czasowo odległej, narażamy się na niebezpieczeństwo transponowania nowożytnych kategorii na starożytny obiekt badań: miast poznawać odnośną koncepcję poprzez rekonstruowanie sposobu myślenia podmiotów ją artykułujących, konstruujemy wówczas arbitralny twór, zapoznając kontekst kulturowy, z którego koncepcja owa wyrosła. Jakkolwiek trywialnie nie brzmiałby ten postulat, jest on notorycznie ignorowany przez całe rzesze badaczy, którzy rekonstrukcję sposobu myślenia podmiotów uczestniczących w badanej kulturze zdają się pojmować wyłącznie w terminach przełożenia go na język współczesny. Nie negując oczywiście wartości heurystycznej wszelkiej interpretacji o nastawieniu adaptacyjnym, chcemy tutaj przestrzec przed niefrasobliwym przypisywaniem nowożytnych pojęć kulturze starożytnej. Jednocześnie argumentować będziemy na rzecz tezy, iż chociaż stosowanie nowożytnego rozróżnienia między alegorią i symbolem do egzegezy stoików wydaje nam się mocno problematyczne, to jednak nie ulega wątpliwości, iż wysiłki interpretacyjne podejmowane przez stoików w sposób niewątpliwy przyczyniły się do nowożytnej artykulacji owych pojęć.

Mówiąc o nowożytnym rozumieniu pojęć tak fundamentalnych jak symbol czy alegoria, pamiętać należy także o tym, iż nawet współcześnie dalecy jesteśmy od wypracowania konsensusu, jak pojęcia te należy definiować. W rzeczy samej kwestia tego, czym jest symbol i alegoria (a nawet znak w ogóle) wciąż pozostaje jedną z najbardziej skomplikowanych i najżywiej dyskutowanych we współczesnej humanistyce. W skrajnie odmienny sposób podchodzą do tej kwestii językoznawcy, literaturoznawcy, religioznawcy, kulturoznawcy, antropologowie, filozofowie, itd. Okoliczność tę traktujemy jako jeszcze jeden argument przemawiający za pewną wstrzeźliwością w ocenie starożytnej koncepcji w (niejednoznacznie wszak rozumianych) kategoriach nowożytnych. W związku z tym wypowiedzi naszej postanowiliśmy nadać następującą strukturę: w części otwierającej dokładnie omówimy pierwszy w starożytności przypadek użycia słowa ‘symbol’ jako narzędzia interpretacji; w części drugiej przedstawimy dwie kolejne egzegezy mitu o narodzinach Ateny, których autorzy posługują się pojęciami „symbolu” i „alegorii”, po czym dopiero w części trzeciej pokusimy się o ocenę, w jakim stopniu stoickie użycie rzeczonych pojęć uznać można za starożytną prefigurację nowożytnego rozróżnienia. Rozważania nasze zakończymy uwagami o kulturotwórczych skutkach hermeneutycznej działalności stoików.

## Chryzypa interpretacja mitu o narodzinach Ateny

Pierwsze użycie słowa ‘symbol’ w interesującym nas tutaj znaczeniu odnaleźć można u Chryzypa z Soloi<sup>1</sup>. W konsekwencji proponowaną przez najważniejszego scholarchę Portyku egzegezę słynnego mitu o narodzinach Ateny z głowy Zeusa potraktujemy tutaj jako naturalny punkt wyjścia dla rozważań poszukujących odpowiedzi na pytanie, jak pojęcie to było rozumiane w starożytności. Na samym wstępie wypada jednak podkreślić, że drobiazgowo omówienie proponowanej przez Chryzypa interpretacji jest konieczne nie tylko ze względu na to, iż mamy tutaj do czynienia z historycznie pierwszym przypadkiem użycia słowa „symbol” w odniesieniu do czynności interpretowania. Równie ważnym powodem jest bowiem niezwykła zawilgość wywodów filozofa, spowodowana w niemałym stopniu tym, iż Chryzyp nie był rodowitym Grekiem, lecz nauczył się języka greckiego dopiero jako człowiek dorosły<sup>2</sup>. Niejasność (czasami wręcz: mętność) wywodów Chryzypa ponownie nakazuje przyjęcie postawy hermeneutycznie ostrożnej:

<sup>1</sup> Jak zauważa Struck, interpretacja proponowana przez Chryzypa stanowi „our earliest evidence of someone calling a literary construction a ‘symbol’” (P.T. Struck, *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton University Press, Princeton 2004, s. 119). Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, iż Chryzyp traktował symbol właśnie jako podstawowe narzędzie teoretyczne. W tej kwestii porównaj także: T. Tieleman, *Galen and Chrysippus On the Soul: Argument and Refutation in the De Placitis, Books II and III*, Brill, Leiden 1996, s. 222.

<sup>2</sup> Por.: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. III, *Systemy epoki hellenistycznej*, RW KUL, Lublin 1999, s. 328.

próbując zdać sprawę z egzegetycznej działalności Chryzypa, powstrzymujemy się zatem od zgłaszania absurdalnych pretensji do przedstawiania czegoś takiego jak definitywne odczytanie poglądów filozofa.

Zgodnie ze świadectwem Galena w swoim traktacie *O duszy* Chryzyp miał przedstawiać niezwykle rozbudowaną interpretację mitu o narodzinach Ateny<sup>3</sup>. O ile celem, jaki przyświecał filozofowi, było wykazanie, iż mit ów antycypuje stoicką koncepcję serca jako źródła wszelkiej myśli i mowy, o tyle Chryzyp rozpoczyna swoją egzegezę od wyraźnej konstatacji, iż przekaz Hezjoda o narodzinach Ateny z głowy Zeusa nie powinien być pochopnie interpretowany jako „symbol” (σύμβολόν) tego, że „władcza część duszy znajduje się w głowie” (τὸ ἐν τῇ κεφαλῇ εἶναι τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς μέρος)<sup>4</sup>. Wiadomo, iż Chryzyp umieszczał intelekt, czyli właśnie „władczą” część duszy, w sercu<sup>5</sup>. Jak filozof skłonny jest lokalizować rozumną część duszy w sercu, tak jego krytyka poglądu, jakoby to siedzibą racjonalności była głowa, rozpoczyna się od ostrych słów pod adresem tych interpretatorów<sup>6</sup>, którzy ograniczają się do faktu samych narodzin i „nie dodają nic na temat tego, jak do nich doszło i z jakiego powodu” (οὐδὲ προσιστοροῦντες τὸ πῶς ἢ κατὰ τίνα λόγον)<sup>7</sup>. Chryzyp podkreśla tedy konieczność uwzględnienia całego kontekstu historii o narodzinach bogini, przestrzegając przed encefalocentryzmem, który wydaje się naturalną konsekwencją uznania Ateny za personifikację roztropności (μητις) i mądrości (φρόνησις). W proponowanej przez Chryzypa egzegezie opisany przez Hezjoda<sup>8</sup> mit rozpada się na następujące epizody: (1) wpraw Metis zostaje połknięta przez Zeusa, (2) następnie rodzi ona Atenę, (3) która wreszcie wyłania się z głowy Kronidy.

Rozpocznijmy od połknięcia Metis przez Zeusa. Podążając za radą Ziemi i Nieba Zeus połknął swą małżonkę, aby ta nie zrodziła nikogo odeń potężniejszego. Jak Atena symbolizuje roztropność i mądrość, tak Metis utożsamiona zostaje przez Chryzypa z „pewną mądrością i umiejętnością życiową” (τις φρόνησις καὶ περὶ τῶν κατὰ τὸν βίον τέχνη)<sup>9</sup>. W konsekwencji jasne staje

<sup>3</sup> Galen, *De plac.* III 8 (zwłaszcza 3-5 oraz 15-20). Przytaczamy według klasycznej edycji: H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, t. I-IV, Teubner, Stuttgart 1964 (cytowane dalej standardowo jako *SVF* wraz z odpowiednim numerem tomu, fragmentu i wiersza). Interesujące nas tutaj fragmenty to: *SVF* II 908 i 909.

<sup>4</sup> *SVF* II 908.

<sup>5</sup> W niniejszej rekonstrukcji poprzestajemy jedynie na tych wątkach egzegezy Chryzypa, które pozostają w bezpośrednim związku z tematem naszych rozważań. Pełniejsze omówienie hermeneutyki tego filozofa przedstawiamy w: M. Domaradzki, *Allegory, Symbol, or Metaphor? Chrysippus' Hermeneutics and the Problem of Ambiguity* [w druku]. Bardzo rzetelne omówienie koncepcji Chryzypa oferują: F. Buffière, *Les Mythes d'Homère et la pensée grecque*, Les belles lettres, Paris 1956, s. 272-278 oraz T. Tieleman, *op. cit.*, s. 147-214.

<sup>6</sup> Obiektem krytyki może być tu Platon (F. Buffière, *op. cit.*, s. 273) i/lub stoicy (T. Tieleman, *op. cit.*, s. 223). Jak zobaczymy w drugiej części naszych rozważań, zarówno Kornutus, jak i Heraklit Alegoreta umieszczają rozumną część duszy właśnie w głowie.

<sup>7</sup> *SVF* II 908.

<sup>8</sup> Chryzyp cytuje nie tylko autentyczną *Teogonię* (886-890, 900 i 924-926), ale także tekst, który Merkelbach i West zaklasyfikowali jako *fragmentum dubium* 343.

<sup>9</sup> *SVF* II 909.

się, dlaczego Metis musiała zostać połknięta: ponieważ jest ona personifikacją mądrości i umiejętności, bogini musiała zostać wchłonięta przez boga, albowiem wszystkie nasze zdolności intelektualne znajdują się w naszym wnętrzu. Metis rodzi zaś Atenę w brzuchu Zeusa, albowiem brzuch jest poetyckim odpowiednikiem stoickiego serca, czyli – przypomnijmy – źródła wszelkiej aktywności intelektualnej. Oto dlaczego, wyjaśniając, iż wszystkie „umiejętności muszą być połknięte i przechowywane wewnątrz” (*τὰς τέχνας δεῖ καταπίνεσθαι καὶ ἐναποτίθεσθαι*), opiera Chryzyp swoje „ujęcie” (*λόγος*) na tym, iż jak często powiada się, że ludzie „pochłaniają”<sup>10</sup> pewne treści intelektualne, tak sama idea „pochłaniania” konotuje, iż treści owe „gromadzone są w brzuchu” (*εἰς τὴν κοιλίαν ἀποτίθεσθαι*)<sup>11</sup>. Widzimy, że interpretacja Chryzypa wykorzystuje metaforę, zgodnie z którą akt rozumienia czegoś konceptualizowany jest jako tego czegoś połykanie tudzież wchłanianie. Po przeprowadzeniu analogii między takimi czynnościami jak „połykanie”, „wchłanianie” i „przyswajanie” filozof stwierdza dalej, iż „o takiej połkniętej umiejętności słusznie można mówić, że wydaje ona na świat, podobnie jak na świat wydaje matka” (*τὴν καταποθεῖσαν τοιαύτην τέχνην τίκτειν εὐλογον [...] παραπλησίαν τῆς τικτούσης μητρός*)<sup>12</sup>. To metaforyczne przyrównanie umiejętności do rodzicielki umożliwia zatem wyjaśnienie, dlaczego Metis rodzi Atenę wewnątrz Zeusa. W tym kontekście niezwykle istotne jest również to, iż Chryzyp – jak odnotowaliśmy wcześniej – krytykuje tych wszystkich egzegetów, którzy lekceważą „sposób” (*πῶς*) narodzin Ateny. W interpretacji filozofa osobliwy sposób narodzin bogini jest bowiem o tyle istotny, iż symbolizuje on rozprzestrzenianie się wszelkiej mądrości za pośrednictwem umiejętności i nauk.

W celu uzasadnienia tego rozumowania Chryzyp rozszerza odpowiednio pojęcie umiejętności, mówiąc o „rzeczach zrodzonych przez nauki” (*τὰ ὑπὸ τῶν ἐπιστημῶν τικτόμενα*), które to „za pośrednictwem mowy wydawane są na świat przez usta w okolicach głowy” (*λόγῳ ἐκφέρεται διὰ τοῦ στόματος κατὰ τὴν κεφαλὴν*)<sup>13</sup>. Na obecnym etapie interpretacji na jednej płaszczyźnie umieszczone zatem zostają: myśl, mowa oraz całe „potomstwo” rozumu, które Grecy określali mianem *λογος*. Jest to jeden z najważniejszych punktów omawianej tutaj egzegezy Chryzypa. O ile greckie słowo *λόγος* oznacza bowiem zarówno akt myślenia, jak i mowy, o tyle filozof przechodzi w ten sposób do zagadnienia przekazywania wszelkiej wiedzy w ogóle, niezależnie od tego, czy będzie to roztropność (*μητις*), mądrość (*φρόνησις*) czy też jakakolwiek inna umiejętność (*τέχνη*). W tym aspekcie mit o narodzinach Ateny symbolizuje zatem proces komunikowania przyswojonej („wchłoniętej”) uprzednio wiedzy: każda zinterna-

<sup>10</sup> Dosl. „połykają” (*καταπίνειν*).

<sup>11</sup> *SVF* II 909.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> *Ibidem*. Fraza *κατὰ τὴν κεφαλὴν* brzmi tutaj wyjątkowo niezręcznie. Podążamy za sugestią Strucka, aby tłumaczyć ją jako „in the region of the head” (por.: P.T. Struck, *op. cit.*, s. 121).

lizowana wiedza musi wszak wydawać jakieś owoce, zaś owo „rodzenie” możliwe jest dzięki przekazywaniu („reprodukowaniu”) wiedzy za pośrednictwem mowy, będącej podstawowym medium wszelkiego komunikowania. Ostatnim etapem egzegezy Chryzypa jest wobec tego wykazanie, iż mit narodzin Ateny bynajmniej nie kłóci się ze stoicką koncepcją, zgodnie z którą źródłem wszelkiej mowy i myśli jest serce: Atena jest personifikacją racjonalności, ale chociaż wyłania się z głowy Zeusa, to jednak faktycznym miejscem narodzin bogini (oraz wszystkiego, co jest przez nią symbolizowane) jest serce, poetycko tylko przedstawione przez poetę jako brzuch Kronidy.

Chryzyp zwraca tedy uwagę, iż wedle Hezjoda miejscem narodzin Ateny jest już to „głowa” (κεφαλή)<sup>14</sup>, już to jej „czubek” (κορυφή)<sup>15</sup>. Okoliczność ta skłania, filozofa do stwierdzenia, że poeta posługuje się słowem ‘głowa’ w znaczenie bardzo ogólnym. Chryzyp orzeka mianowicie, iż Hezjod używa słowa ‘głowa’ w tym sensie, jaki słowo to ma we frazach: „głowa owcy” (προβάτου κεφαλή) czy „odcinają niektórym głowy” (τὰς κεφαλὰς ἀφαιροῦσιν τινῶν)<sup>16</sup>. Wedle egzegezy Chryzypa to właśnie taki „tok rozumowania” (λόγος) umożliwia Hezjodowi mówienie o narodzinach „z czubka głowy” (ἐκ τῆς κορυφῆς), albowiem – jak podkreśla filozof – „liczne takie zmiany znaczenia dokonują się według symbolu” (τῶν τοιοῦτων παραλλαγῶν κατὰ σύμβολον γινόμενων πλειόνων)<sup>17</sup>. W celu przeprowadzenia określonej interpretacji Chryzyp powołuje się zatem na zjawisko „przekształceń semantycznych” – jak powiedzieliby współcześni językoznawcy – ażeby w sposób zgoła niestandardowy określić, co jest desygnatem słowa ‘głowa’. Jakkolwiek bowiem u Hezjoda Atena wyłania się z (czubka) głowy Zeusa, Chryzyp staje – *sit venia verbo* – na głowie, by wykazać, że prawdziwą intencją poety było zakomunikowanie, iż bogini wyłoniła się z ust Kronidy, ponieważ wszelka wiedza komunikowana jest ustnie pod postacią mowy. Z tego też względu filozof stara się odpowiednio „rozmyć” pojęcie głowy: zestawiając ze sobą akt ścinania głowy oraz zwierzę, które nie ma wyraźnie zarysowanej szyi, dąży Chryzyp do tego, aby unaocznic, iż opis Hezjoda odnosi się – jak trafnie ujmuje to Struck – do „everything above the neck”<sup>18</sup>. Uczyniwszy pojęcie głowy odpowiednio nieostrym, może teraz Chryzyp wykazać, że głowa nie tyle jest siedliskiem rozumnej myśli, co raczej narzędziem umożliwiającym jej artykulację: Atena wyłania się z głowy Zeusa, ponieważ przez znajdujące się w głowie usta wydobywa się wszelka mowa. W rezultacie filozof konkluduje swoją egzegezę konstatacją, iż „wewnątrz powstające umiejętności i sztuki wydostają się na zewnątrz w okolicach głowy” (τὰ γὰρ ἐν αὐτοῖς γινόμενα τεχνικά

<sup>14</sup> *Theog.* 924.

<sup>15</sup> *Frag. dub.* 343.

<sup>16</sup> *SVF* II 909.

<sup>17</sup> *Ibidem.*

<sup>18</sup> P.T. Struck, *op. cit.*, s. 121. Również Tieleman zwraca uwagę na mało precyzyjny zakres pojęcia „brzuch” (por.: T. Tieleman, *op. cit.*, s. 224).

κατὰ τὴν κεφαλὴν ἐξιόντα)<sup>19</sup>. Tak więc rozumna („władcza”) część duszy nie znajduje się wcale w głowie. Mit Hezjoda należy alegorycznie odczytywać w ten sposób, iż przez znajdujące się w głowie usta wydobywają się powstające w sercu „owoce” rozumowania, które docierają do nas pod postacią mowy.

Podsumujmy. Mit o Zeusie połykającym Metis i rodzącym z własnej głowy Atenę zostaje zinterpretowany przez Chryzypa jako *σύμβολον* stoickiej nauki, zgodnie z którą rozumna część duszy znajduje się w sercu. O ile fundamentalnym narzędziem interpretacji jest dla Chryzypa symbol, o tyle filozof opiera swoją egzegezę na dwóch rodzajach sensów: dosłownym i ukrytym. Na płaszczyźnie dosłownej autor *Teogonii* przedstawia narodziny Ateny w sposób, który *prima facie* sugeruje, iż rozum oraz wszystkie jego wytwory znajdują się w głowie. Jednakże Chryzyp oferuje interpretację, która wznosi się ponad to oczywiste znaczenie literalne, dochodząc do ukrytej prawdy filozoficznej, zgodnie z którą siedliskiem racjonalności jest serce. Proponowana przez Chryzypa filozoficzna interpretacja mitu zakłada zatem, iż s y m b o l jest czymś, co należy odpowiednio o d k o d o w a ć, nie poprzestając bynajmniej na znaczeniu dosłownym. W ujęciu Chryzypa sensem symbolicznym Hezjodowego mitu jest stoicka psychologia, zaś narodziny Ateny w brzuchu Zeusa alegorycznie opisują stoicką koncepcję „narodzin” wszelkiej aktywności intelektualnej w sercu<sup>20</sup>.

Dla rozwoju greckiej świadomości hermeneutycznej najistotniejsze wydają się nam trzy aspekty przedstawionej egzegezy. Po pierwsze, Chryzyp adaptuje przedstawiony przez Hezjoda mit do stoickiej psychologii za pomocą s y m b o l u jako narzędzia umożliwiającego dotarcie do ukrytego sensu interpretowanej opowieści. Po drugie, filozof odwołuje się także do m e t a f o r y (przedstawiającej rozumienie w terminach połykania/wchłaniania), ażeby wykazać, iż mit o narodzinach Ateny jest a l e g o r i ą stoickiej koncepcji duszy i jej funkcji. Po trzecie, swoją interpretację, że poeta ma na myśli nie tyle głowę, co raczej pewną jej część (usta), uzasadnia Chryzyp zjawiskiem umotywowanej t r a n s f o r m a c j i z n a c z e ń (*παραλλαγή*). O ile pozornie naiwny mit okazuje się w ten sposób prefiguracją stoicyzmu, o tyle semiologia Chryzypa poruszająca problemy symbolizowania, metaforyzacji oraz transformacji znaczeń stanowi z pewnością jedno z najważniejszych wydarzeń w rozwoju greckiej hermeneutyki.

## Kornutus i Heraklit o narodzinach Ateny

Chryzyp nie posługiwał się wszakże w ogóle pojęciem alegorii. W odniesieniu do czynności i n t e r p r e t o w a n i a pierwsze użycie tego pojęcia odnajdujemy u innego filozofa stoickiego. Otóż Kleantes z Assos, który sprawował kierow-

<sup>19</sup> SVF II 909.

<sup>20</sup> Uprzedzając nieco nasze konkluzje, zaznaczmy, iż zarówno w pierwszej jak i w drugiej części naszych rozważań określeń „symboliczny” i „alegoryczny” używamy zamiennie w sposób świadomy.

nictwo nad Portykiem po śmierci Zenona, miał interpretować pojawiające się w *Odysei* czarodziejskie zioło  $\mu\tilde{\omega}\lambda\nu$ <sup>21</sup> jako „alegorycznie” ( $\acute{\alpha}\lambda\lambda\eta\gamma\omicron\rho\iota\kappa\tilde{\omega}\varsigma$ ) przez poetę przedstawiony „rozum” ( $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ), objaśniając ową alegorię w ten sposób, iż wszystkie nasze żądze i namiętności mogą „zostać osłabione” ( $\mu\omega\lambda\acute{\upsilon}\omicron\nu\tau\alpha\iota$ ) właśnie za pomocą rozumu<sup>22</sup>. Jakkolwiek warto odnotować, iż pojęcie „alegoria” rozumiane jako technika interpretacyjna raczej aniżeli jako trop retoryczny pojawia się u jednego z twórców stoicyzmu, z dwóch zasadniczych powodów pominiemy tutaj hermeneutyczną działalność Kleantesa. Po pierwsze, przymiotnik „alegorycznie” przytoczony w cytowanym świadectwie pochodzi najprawdopodobniej od Apoloniusza referującego poglądy Kleantesa<sup>23</sup>, a po drugie Kleantes w ogóle nie zajmował się mitem o narodzinach Ateny, który uczyniliśmy przewodnim motywem naszych rozważań. Egzegezę rzeczonego mitu, a także techniczne użycie pojęć „symbolu” i „alegorii” odnajdujemy natomiast u Kornutusa i Heraklita.

Żyjący w pierwszym wieku naszej ery filozof stoicki, Lucjusz Anneusz Kornutus przedstawił niezwykle ciekawą interpretację mitu o narodzinach Ateny w swoim traktacie zatytułowanym: *ΕΠΙΔΡΟΜΗ ΤΩΝ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗΝ ΘΕΟΛΟΓΙΑΝ ΠΑΡΑΔΕΔΟΜΕΝΩΝ* [*Streszczenie tradycyjnych podań na temat greckiej teologii*]<sup>24</sup>. W interesującym nas tutaj fragmencie filozof utożsamiał Atenę z „inteligencją Zeusa” ( $\Delta\iota\delta\varsigma\ \sigma\acute{\upsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ ) oraz z „opatrznością” ( $\pi\rho\nu\omicron\iota\acute{\alpha}$ )<sup>25</sup>. Utożsamisz w ten sposób boginię z boskim rozumem, odpowiedzialnym za wszelki ład i porządek we wszechświecie, filozof wyjaśniał, że Atena rodzi się z głowy Zeusa już to z racji tego, iż starożytni wierzyli, że „właśnie tam znajduje się kierownicza część duszy” ( $\tau\acute{o}\ \eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu\ \tau\eta\varsigma\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \eta\ \mu\tilde{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\tau\alpha\tilde{\upsilon}\theta\prime\ \acute{\epsilon}\iota\tilde{\nu}\alpha\iota$ ), już to z racji tego, że „jak eter jest najwyższą częścią kosmosu, tak głowa jest najwyższą częścią ludzkiego ciała, w której mieści się część kierownicza oraz substancja wszelkiej rozumnej myśli” ( $\tau\omicron\upsilon\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\ \tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\nu\omega\tau\acute{\alpha}\tau\omega\ \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \eta\ \kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota,\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\acute{\epsilon}\ \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu\ \acute{o}\ \acute{\alpha}\iota\theta\eta\rho,\ \acute{o}\pi\omicron\upsilon\ \tau\acute{o}\ \eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu\ \acute{\alpha}\nu\tau\omicron\tilde{\omega}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \eta\ \tau\eta\varsigma\ \phi\rho\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ )<sup>26</sup>. Dla uzasadnienia swej interpretacji przytaczał Kornutus raczej fantastyczne analizy etymologiczne. Atena to inaczej Athrena, ponieważ bogini ta „wszystko spostrzega” ( $\acute{\alpha}\theta\rho\epsilon\iota\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ), Athela, ponieważ „nie posiada ona w sobie nic z kobiecości i słabości” ( $\eta\kappa\iota\sigma\tau\alpha\ \theta\eta\lambda\acute{\upsilon}\tau\eta\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\kappa\lambda\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$ ), czy wreszcie Aitheronaia, ponieważ „dziewictwo jej

<sup>21</sup> *Od.* X 305.

<sup>22</sup> *SVF* I 526.

<sup>23</sup> J. Whitman, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Harvard University Press, Cambridge 1987, s. 264.

<sup>24</sup> Klasyczną edycją tekstu jest: C. Lang, *Cornuti theologiae Graecae compendium*, Bibl. Teubn., Lipsk 1881 (cytowane dalej jako *Comp.*)

<sup>25</sup> *Comp.* 35.7-8.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 35.9-15. Techniczny termin  $\tau\acute{o}\ \eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$  tłumaczymy zamiennie jako „władcza” lub „kierownicza” część duszy.

jest symbolem czystości i nieskazitelności” (*παρθενία αὐτῆς τοῦ καθαροῦ καὶ ἀμιάντου σύμβολόν ἐστι*)<sup>27</sup>.

Jak widać z przytoczonych wypowiedzi, analizy etymologiczne były dla Kornutusa podstawowym narzędziem hermeneutycznym, służącym szczytnemu celowi wydobywania na jaw głębokiej mądrości kryjącej się w pozornie naiwnych wierzeniach dawnych ludów. Filozof przyjmował mianowicie, iż u podstaw takiej, a nie innej nomenklatury mitologicznej leżeć musiała określona wizja świata, która zachowana została w imionach bogów przekazanych w tekstach poetów. Oczywiście, poeci dopuścili się wielu uproszczeń, przeinaczeń, a nawet przekłamań, wszelako umiejętna analiza etymologiczna może doprowadzić do wydobywania na powierzchnię wielu cennych intuicji i wartościowych spostrzeżeń poczynionych przez ludy pierwotne<sup>28</sup>. O ile zaś Kornutus zakładał, że odpowiednie odczytanie starożytnej mitologii umożliwi wydobywanie na jaw fizycznych, kosmologicznych, a także etycznych mądrości, o tyle swe analizy (ukierunkowane na wydobywanie archaicznych koncepcji świata z mitów) popierał wywodami wykazującymi, iż większość z owych pradawnych mądrości antycypuje mądrość stoicyzmu. Kornutus postulował zatem istnienie symbolicznego związku między pierwotnym znaczeniem imienia danego bóstwa a jakimś określonym twierdzeniem stoickiej filozofii.

W swojej interpretacji mitu Kornutus – podobnie jak Chryzyp – posługiwał się pojęciem symbolu, stwierdzając, iż dziewictwo Ateny to *σύμβολόν* jej czystości i nieskazitelności. Jak Kornutus bardzo chętnie mówił o symbolach<sup>29</sup>, tak w swoich interpretacjach filozof zamiennie posługiwał się pojęciami „symbolu” i „zagadki”. Podkreślając np. w jednym miejscu, iż nie wszyscy rozumieją to, co mity „wyrażają enigmatycznie” (*ἀνίπτονται*)<sup>30</sup>, Kornutus wyjaśniał w innym, iż starożytni badacze świata filozofowali właśnie „za pośrednictwem symboli i zagadek” (*διὰ συμβόλων καὶ ἀνιγμάτων*)<sup>31</sup>. O ile zaś filozof zakładał, że starożytni twórcy mitów mieli głębokie zrozumienie świata, które starali się przekazać potomnym za pośrednictwem symboli i zagadek, o tyle poszczególne mity traktował on jako symbole tudzież alegorie archaicznej wizji świata. Myśl, iż w pozornie naiwnych i niedorzecznych mitach odnaleźć można głęboką mądrość wyrażoną

<sup>27</sup> *Comp.* 36.3-9.

<sup>28</sup> Taką interpretację hermeneutyki Kornutusa przedstawiamy w: M. Domaradzki, *From Etymology to Ethnology. On the Development of Stoic Allegorism*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 56, 2011, s. 90-100.

<sup>29</sup> Podajmy jeszcze parę przykładów. Oto berło Zeusa uznaje filozof (10.10-11) za „symbol jego władzy” (*τῆς δυναστείας αὐτοῦ σύμβολόν*), o węzłach oplatających Kaduceusz Hermesa orzeka (22.18-21) iż „są symbolem tego, że nawet ludzie dzicy mogą być przezeń oczarowani i obłaskawieni” (*σύμβολόν εἰσι τοῦ καὶ τοὺς θηριώδεις ὑπ’ αὐτοῦ κηλείσθαι καὶ καταθέλγεσθαι*), natomiast praktykę układania stosów kamieni obok Herm interpretuje filozof (24.11-25.2) jako „symbol tego, iż słowo mówione składa się z małych części” (*πρὸς σύμβολον τοῦ ἐκ μικρῶν μερῶν συνεστάναι τὸν προφορικὸν λόγον*). Struck omawia wszystkie przypadki, w których Kornutus posługuje się określeniem *σύμβολόν* (por. P.T. Struck, *op. cit.*, s. 145-146).

<sup>30</sup> *Comp.* 28.1.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 76.4-5.



za pośrednictwem zagadek i symboli odnaleźć można u ostatniego z autorów, którego chcielibyśmy tutaj przedstawić.

Żyjący na przełomie pierwszego i drugiego wieku Heraklit Alegoreta pozostawił po sobie traktat noszący znamienity tytuł *Quaestiones Homericae* i będący jednym z najważniejszych przykładów starożytnej egzegezy Homera<sup>32</sup>. W odróżnieniu od Kornutusa, celem Heraklita nie jest wydobywanie jakiejś archaicznej wizji świata zawartej w tekstach poetów, ale raczej obrona autora *Iliady* i *Odysei* przed zarzutami bluźnierstwa, bezbożności i amoralności, podnoszonymi przez licznych krytyków Homerowego antropomorfizmu. Swoją intencję apologetyczną wyraża dobitnie Heraklit już w pierwszym zdaniu swego dzieła, zastrzegając, iż Homer „byłby całkowicie bezbożny, gdyby niczego nie mówił alegorycznie” (πάντα γὰρ ἡσέβησεν, εἰ μὴδὲν ἠλληγόρησεν)<sup>33</sup>. O ile zaś filozof stara się wykazać, że eposy Homera mają głęboką wartość filozoficzną, moralną i dydaktyczną pod warunkiem, iż interpretuje się je a l e g o r y c z n i e, o tyle uprawiana przezeń alegoreza opiera się na założeniu, że dla pewnych treści symbol i alegoria są j e d y n y m i w ł a ś c i w y m i środkami wyrazu. Znamiennym jest, iż Heraklit Alegoreta podaje przykład Heraklita z Efezu, którego zwie się „niejasnym” (σκοτεινός), ponieważ myśli swoje przedstawia on „za pośrednictwem symboli” (διὰ συμβόλων) i „zagadkowo alegoryzuje” (αἰνιγματῶδες ἀλληγορεῖ) na temat natury oraz Empedoklesa z Akragas, który „naśladuje alegoryczny styl Homera” (τὴν Ὀμηρικὴν ἀλληγορίαν μιμνέται)<sup>34</sup>. Przytoczona wypowiedź jest o tyle istotna, iż po pierwsze unaocznia ona, że Heraklit Alegoreta z a m i e n n i e posługuje się pojęciami „symbolu”, „zagadki” i „alegorii”, a po drugie ukazuje ona główne założenie autora *Quaestiones Homericae*: skoro po narzędzia takie jak symbol czy alegoria sięgają filozofowie, to za zupełnie naturalny uznać należy analogiczny sposób wyrażania swych poglądów przez poetę.

Heraklit Alegoreta, tak jak Chryzyp i Kornutus, również przedstawia alegoryczną interpretację mitu narodzin Ateny, aczkolwiek kontekst jest tutaj nieco odmienny, ponieważ zadaniem, jakie sobie stawia filozof, jest wykazanie, iż pozornie naiwne treści Homerowych eposów skrywają głębokie prawdy filozoficzne c e l o w o przedstawione przez poetę pod postacią alegorii. Punktem wyjścia dla interpretacji Heraklita jest słynny wers *Iliady*, w którym czytamy, jak Atena chwyta Achilleusa za włosy<sup>35</sup>. Obok sensu „oczywistego” (πρόχειρον) Heraklit

<sup>32</sup> Korzystamy tutaj z najnowszej edycji tego tekstu: D.A. Russell i D. Konstan, *Heraclitus: Homeric Problems*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005 (cytowane dalej jako *Quaest. Hom.*). Zwróćmy jeszcze uwagę na dwie kwestie. Po pierwsze autora *Quaestiones Homericae* należy oczywiście odróżnić od Heraklita z Efezu, a po drugie Heraklit Alegoreta nie był stoikiem *sensu stricto*. W tej drugiej kwestii porównaj wstęp do francuskiej edycji tekstu: F. Buffière, *Héraclite, Allégories d'Homère*, Budé, Paryż 1962, s. xxii-xxxix.

<sup>33</sup> *Quaest. Hom.* 1.1.

<sup>34</sup> *Ibidem*, 24.3-7. Pełniejsze omówienie koncepcji Heraklita Alegorety przedstawiamy w: M. Domaradzki, *Odwieczny spór filozofii z poezją w traktacie Heraklita Alegorety*, „Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae”, 2011 [w druku].

<sup>35</sup> *Il.* II 197.

odnajduje w tej historii „wyrażoną pod postacią alegorii” (κατ’ ἀλληγορίαν) Homerowską „teorię psychologiczną” (τὸ περὶ τῆς ψυχῆς δόγμα)<sup>36</sup>. Alegoreta stara się wykazać, iż o ile autor *Iliady* i *Odysei* ulokował poszczególne komponenty duszy w głowie, sercu i wątrobie<sup>37</sup>, o tyle koncepcja ta została następnie przywłaszczona (νοσφισάμενος) przez Platona<sup>38</sup>. Historię o Atenie chwytającej Achillesa za włosy interpretuje Heraklit zatem właśnie jako „alegoryczne potwierdzenie” (ἀλληγορικῶς βεβαιῶν) teorii psychologicznej Homera: gdy gniew ogarnął Achillesa, a znajdującym się w głowie rozumem wojownika zawładnęły napływające z piersi namiętności, na pomoc przybyła Atena, która powściągnęła rozszalałe emocje<sup>39</sup>.

Podobnie jak Chryzyp oraz Kornutus, także Heraklit interpretuje Atenę jako „inteligencję” (σύνεσις) oraz „mądrość” (φρόνησις)<sup>40</sup>. Podobnie jak czynili to filozofowie stoicy również Heraklit wykazuje słuszność swojej egzegezy, odwołując się do określonej etymologii. Tak więc Atena uznana zostaje za „spozstrzegającą (ἀθρηγᾶ) i przenikającą (διαθροῦσα) wszystko najprzenikliwszymi oczyma swego racjonalnego wyvodu”, natomiast narodziny bogini z głowy Zeusa zinterpretowane zostają jako alegoryczny opis prawdy, zgodnie z którą głowa „jest matką racjonalnego wyvodu” (λογισμῶν εἶναι μητέρα)<sup>41</sup>. Zwieńczeniem proponowanej przez Heraklita alegorycznej interpretacji epizodu z Ateną jest konstatacja, iż interwencja bogini symbolizuje racjonalne opanowanie rozchukanych namiętności: bogini pochwyciła Achillesa za głowę, przynosząc herosowi tym samym „ukojenie afektu” (εἰρήνην τοῦ πάθους)<sup>42</sup>.

Zanim przejdziemy do rozważań nad tym, czy przedstawione tutaj interpretacje ukierunkowane są na wydobycie sensu symbolicznego, czy też może sensu alegorycznego, odnotujmy istotną cechę wspólną wszystkich trzech omówionych propozycji egzegetycznych. Otóż tym, co łączy egzegezę Chryzypa, Kornutusa i Heraklita jest filozoficzna (stoicka) koncepcja racjonalności: pokrewieństwo między Ateną i Zeusem okazuje się symbolem/alegorią związku między indywidualnym rozumem jednostki a globalnym rozumem świata. W interpretacji Chryzypa pojawia się tedy jednostkowy rozum odpowiedzialny za artykulację myśli i mowy. Podobnie interpretacja Heraklita Alegorety traktuje o indywidualnym

<sup>36</sup> *Quaest. Hom.* 17.2-3.

<sup>37</sup> *Ibidem*, 17.4-19.4. Homer miał przedstawić swoją koncepcję duszy w *Od.* XI 549, 578-580, XX 17-18 i *Il.* VIII 83-84.

<sup>38</sup> Wedle Heraklita to Homer zainspirował zatem Platona do podziału duszy na części rozumną (λογιστικόν), gniewliwą (θυμοειδές) i pożądlivą (ἐπιθυμητικόν), porównaj np. *Resp.*, 441e-442d, *Phaedr.* 253c-254e, *Tim.* 89e-90d.

<sup>39</sup> *Quaest. Hom.* 19.5-7.

<sup>40</sup> *Ibidem*, 19.8 oraz 20.1. Atena jest zatem personifikacją rozumnej części duszy u Platona. Por.: C. Blönnigen, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrischen Patristik*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1992, s. 46.

<sup>41</sup> *Quaest. Hom.* 19.8-9.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 20.9.

rozumie odpowiedzialnym za kontrolowanie ludzkich namiętności. Natomiast interpretacja Kornutusa odwołuje się do stoickiej koncepcji globalnego rozumu (tj. Zeusa) kierującego losami całego wszechświata. Niniejszym warto zadać pytanie o stosunek, w jakim pozostają do siebie stoickie i bardziej współczesne rozumienie symbolu oraz alegorii.

## Współczesne rozróżnienie między symbolem i alegorią a jego stoicka prefiguracja

Jak podkreślaliśmy na samym wstępie naszych rozważań, problem rozróżnienia symbolu i alegorii jest jednym z najtrudniejszych problemów, z jakimi boryka się współczesna myśl humanistyczna. Oczywiście będzie zatem stwierdzenie, iż przedstawione poniżej refleksje nie roszczą pretensji do wyczerpania tematu. Przedstawiciele odrębnych dyscyplin naukowych posługują się wszak odmiennymi pojęciami dostosowanymi do różnych potrzeb badawczych. Jakkolwiek ryzykowna nie byłaby jednak próba pokuszenia się o przedstawienie jakiejś syntezy unifikującej często wzajemnie się wykluczające propozycje terminologiczne, podjęcie takowej (być może beznadziejnej) próby pozostaje *condicio sine qua non* naszych dalszych rozważań. Konieczne są tutaj uproszczenia, bez których nie będzie możliwe porównanie stoickiego i współczesnego rozumienia „symbolu” (sensu symbolicznego) oraz „alegorii” (sensu alegorycznego). Świadomie zatem abstrahujemy od licznych (często niezwykle istotnych) różnic i koncentrujemy się na tym, co łączy odmienne podejścia wśród badaczy.

W klasycznym językoznawstwie powszechnie uznaje się, że definicyjną cechą znaku jest jego arbitralność utożsamiana na ogół z konwencjonalnością<sup>43</sup>. Począwszy od de Saussure’a, znak językowy często definiuje się tedy przy (zamiennym) użyciu takich terminów, jak: *k o n w e n c j o n a l n y* (a więc taki, którego przyporządkowanie oznaczanemu przedmiotowi jest czysto umowne), *a r b i t r a l n y* (czyli taki, którego nie łączy żadna naturalna więź z desygnatem) i *n i e u m o t y w o w a n y* (czyli taki, którego forma nie pociąga za sobą treści w trybie przyczynowo-skutkowym). O ile w językoznawstwie strukturalnym często (a w poststrukturalizmie jeszcze częściej) konwencjonalność utożsamia

<sup>43</sup> Pojęcie to pochodzi oczywiście od de Saussure’a, wedle którego zasada arbitralności znaku językowego „dominuje nad całym językoznawstwem języka” (F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, przeł. K. Kasprzyk, PWN, Warszawa 1991, s. 91-92). Za ojcem strukturalizmu klasyczne językoznawstwo bardzo chętnie stawia znak równości między arbitralnością a konwencjonalnością. Por. np.: T. Milewski, *Językoznawstwo*, PWN, Warszawa 1965, s. 12-15; K. Polański (red.), *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, Zakład Narodowy Ossolińskich, Wrocław 2003, s. 575; C. Lachur, *Zarys językoznawstwa ogólnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2004, s. 36-37 czy R. Grzegorzycowa, *Wstęp do językoznawstwa*, PWN, Warszawa 2007, s. 19. Warto przy tym podkreślić, że sam de Saussure nie zakładał bynajmniej, iż symbol jest z gruntu arbitralny: „Cechą symbolu jest to, że nie jest on nigdy całkowicie dowolny; nie jest pusty, istnieje w nim zaczątek więzi naturalnej między *signifiant* i *signifié*. Symbol sprawiedliwości – waga – nie może być zastąpiony czymkolwiek innym, na przykład wozem” (F. de Saussure, *op. cit.*, s., 92).

się z arbitralnością, o tyle nieco inaczej wygląda sytuacja w językoznawstwie kognitywnym oraz tzw. *Kulturwissenschaften*<sup>44</sup>.

W językoznawstwie kognitywnym nie neguje się konwencjonalnego charakteru symboli językowych, aczkolwiek polemizuje się z tezą, jakoby zasada dowolności znaku językowego „dominowała nad całym językoznawstwem języka”. Rzecz nie tyle w tym, iż obok symbolu (za Peirce’em) wyróżniają kognitywiści w języku także indeksy i ikony, ale raczej w tym, iż na konwencjonalną naturę znaków językowych nakładają ograniczenie w postaci ich częstego umotywowania w trybie kulturowym. Wyjaśnijmy to na przykładzie. Jak odpowiednikiem polskiej „podkowy” są angielskie *horse-shoe*, francuskie *fer à cheval* czy niemieckie *Hufeisen*, tak o konwencjonalności tych znaków językowych świadczy fakt, iż ten sam przedmiot określany jest w odmienny sposób w różnych językach. Wszelako żaden kognitywista nie zgodzi się na całkowitą arbitralność tych konstrukcji:

Wszystkie te znaki są motywowane: Anglik i Francuz dostrzegają relację między całym zwierzęciem i czymś, co je ochrania; Niemiec odnosi ten przedmiot do odpowiedniej części ciała konia, Polak wreszcie – do charakteru nazywanego przedmiotu i do jego umiejscowienia. Ponadto język francuski i niemiecki bezpośrednio nazywają materiał, z którego przedmiot został zrobiony; język polski czyni to tylko pośrednio, zwracając uwagę na sposób jego wykonania, język angielski przyjmuje wreszcie antropocentryczny punkt widzenia<sup>45</sup>.

Przytoczona wypowiedź unaocznia, iż z perspektywy językoznawstwa kognitywnego konwencjonalność obejmuje konieczność wyuczenia się nazwy danego przedmiotu, natomiast nie implikuje bynajmniej braku jakiegokolwiek uzasadnienia dla danego symbolu: trudno wszak utrzymywać, iż nazywanie podkowy „butem dla konia” jest całkowicie arbitralne i nie potrafimy tutaj wskazać żadnych motywacji dla tej personifikacji.

W szeroko rozumianych naukach o kulturze symbol rozumie się w sposób nieco zbliżony (aczkolwiek na ogół rezygnuje się ze wszelkich biologicznie uzasadnianych twierdzeń uniwersalistycznych)<sup>46</sup>. Symbol pojmuje się tutaj jako

<sup>44</sup> Zestawiając językoznawstwo kognitywne z naukami o kulturze należy, oczywiście pamiętać o wszystkich różnicach związanych z problemem naturalistycznego nastawienia (większości) kognitywistów i antynaturalistycznego nastawienia (większości) kulturoznawców. W niniejszym artykule pozwalamy sobie abstrahować od sporu naturalistów z antynaturalistami, ponieważ jest to oczywiście problem nowożytny. Możliwość ewentualnej integracji nauk kognitywnych z naukami o kulturze rozważaliśmy w: M. Domaradzki, *Semantyka językoznawców kognitywnych*, w: A. Pałubicka i G.A. Dominiak (red.), *Język i przedstawienie*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2008, s. 84-97.

<sup>45</sup> E. Tabakowska, *Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*, Universitas, Kraków 2001, s. 34. Porównaj także J.R. Taylor, *Gramatyka kognitywna*, przeł. M. Buchta i Ł. Witaszka, Universitas, Kraków 2007, s. 57-58.

<sup>46</sup> W rozważaniach nad tym, czym jest symbol oraz w jakiej relacji pozostaje on do alegorii s w o b o d n i e wykorzystujemy propozycje przedstawione w następujących pracach: J. Kmita, *Z metodologicznych problemów interpretacji humanistycznej*, PWN, Warszawa 1971, s. 78-80; A. Podsiad, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Pax, Warszawa 2000, s. 25 i 847; Y. Tardan-Masquelier, *Język symboliczny*, w: Encyklopedia religii świata, t. II, Zagadnienia problemowe, przeł. S. Piłaszewski et al., Dialog, Warszawa 2002, s. 2147-2164; J. Gajda, *Antropologia kulturowa*, t. I, *Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, Adam Marszałek, Toruń 2003, s. 35; J. Kmita, *Symbolizowanie jako relacja aksjologiczna oraz jako relacja semantyczna*, w: A. Pałubicka i G.A. Dominiak

pewien obiekt (zjawisko, zdarzenie itp.), który odsyła do jakiejś złożonej i bezpośrednio niedostępnej rzeczywistości w sposób skonwencjonalizowany, ale często również nie całkowicie arbitralny: także tutaj konwencjonalność ujmuje się zatem w terminach konieczności przyswajania sobie określonej wiedzy kulturowej, bez negocjowania jednak częstej motywacji sensu danego symbolu. O ile zaś motywacja owa może opierać się przykładowo na percypowanym podobieństwie, o tyle niektórzy kulturoznawcy skłonni są mówić o sytuacji metaforyczno-symbolicznej raczej aniżeli o symbolu<sup>47</sup>. Jak najważniejsze z perspektywy kulturoznawstwa jest to, iż symbol wykorzystuje konkretne i zmysłowo uchwytnie treści do „myślowego zastąpienia” tych porcji doświadczenia, które bezpośrednio dostępne nie są, tak w ten sposób przechodzimy do problemu różnicy między symbolem a alegorią, ponieważ cechą wspólną obu tych znaków jest właśnie odsyłanie do znaczenia innego aniżeli znaczenie dosłowne i bezpośrednio uchwytnie.

Niezwykle trudno jest odróżnić symbol od alegorii. Jakkolwiek zagadnienie to zasługuje z pewnością na osobną rozprawę, dla celów naszych rozważań chcielibyśmy zaproponować następujące (idealno-typiczne) rozumienie symbolu i alegorii. Symbol, zastępując abstrakcyjne (bepośrednio niedostępne) porcje doświadczenia, byłby zatem znakiem konwencjonalnym (aczkolwiek często umotywowanym i niearbitralnym), (stosunkowo) wieloznacznym i otwartym (ewokującym różne treści i dopuszczającym kilka interpretacji) oraz (stosunkowo) nieprzekładalnym (trudnym do przełożenia na znaczenie dosłowne). Alegoria byłaby natomiast znakiem konwencjonalnym (aczkolwiek często nieumotywowanym i arbitralnym), (stosunkowo) jednoznacznym i zamkniętym (ewokującym jedną interpretację o wyraźnie określonej treści) i (stosunkowo) przekładalnym (łatwym do przełożenia na znaczenie dosłowne). Pamiętając o tym, iż symbol i alegoria tworzą w rzeczywistości semiologiczne kontinuum klasyczne, przykłady obu znaków można by prototypowo uporządkować w następujący sposób. W filozofii platońskiej światło byłoby symbolem rzeczy waloryzowanych przez filozofa pozytywnie (dobra, mądrości, prawdy itd.), podczas gdy opowieść o jaskini byłaby alegorią błędnego (gdyż nieplatońskiego) uprawiania filozofii. Chleb i wino symbolizowałyby w religii chrześcijańskiej ciało i krew Chrystusa, natomiast podobizna kobiety z zawiązanymi oczyma i wagą w rękę byłaby alegorią sprawiedliwości. Spróbujmy teraz odpowiedzieć na pytanie, czy przytoczone przypadki egzegezy stoików mają charakter symboliczny czy alegoryczny.

(red.), Aksjologiczne źródła pojęć, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz 2005, s. 13; R. Grzegorzczkova, *op. cit.*, s. 19-21 oraz A. Pałubicka, *O modernistycznym rodowodzie klasycznego pojęcia symbolu, jego pożytkach i ograniczeniach poznawczych*, w: M. Domaradzki, E. Kulczycki i M. Wendland (red.), *Język. Rozumienie. Komunikacja*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2011, s. 185-197.

<sup>47</sup> J. Kmita, *Z metodologicznych problemów*, s. 78.

Pierwszym problem, jaki napotykamy przy próbie odpowiedzi na to pytanie jest to, iż podczas gdy współcześnie zarówno symbol, jak i alegoria rozumiane są jako znaki konwencjonalne, stoicy skłonni byli postrzegać wszystkie znaki językowe jako naturalne. Opowiadając się za naturalnym stosunkiem nazw do ich desygnatów, stoicy – wedle słów Orygenesisa – stali na stanowisku, że „pierwsze dźwięki naśladowały pewne rzeczy, skąd wykształciły się następnie nazwy” (μιμουμένων τῶν πρώτων φωνῶν τὰ πράγματα, καθ’ ὧν τὰ ὀνόματα)<sup>48</sup>. Od razu staje się zatem zrozumiałe, dlaczego stoicy tak chętnie sięgali po analizy etymologiczne w celu uzasadnienia swych interpretacji. Z perspektywy stoicyzmu możliwe jest bowiem ustalenie związku pomiędzy formą (kształtem) danego słowa a jego treścią (znaczeniem). Wyczerpująco stoicki postulat izomorfizmu pomiędzy językiem a rzeczywistością pozajęzykową przedstawia Augustyn w *De dialectica*<sup>49</sup>. Z tekstu tego dowiadujemy się, iż stoicy zakładali możliwość wyjaśnienia genezy każdego słowa. O ile jednak filozofowie ci nakazywali badanie źródłosłowu aż do momentu, w którym „przedmiot odpowiada brzmieniu słowa na płaszczyźnie jakiegoś podobieństwa” (*res cum sono verbi aliqua similitudine concinat*)<sup>50</sup>, o tyle nie próbowali bynajmniej zredukować całego bogactwa języka naturalnego do onomatopei. Podkreślając, iż „istnieją przedmioty, które nie brzmią w żaden sposób” (*sunt res quae non sonant*), stoicy zakładali, że musi „stosować się do nich podobieństwo dotyku” (*in his similitudinem tactus valere*)<sup>51</sup>. Owo ufundowane na wzajemnym oddziaływaniu na siebie rzeczy i słów podobieństwo dotyku wyłuszczały stoicy w ten sposób, iż „same rzeczy oddziałują tak, jak słowa są odczuwane” (*ita res ipsae afficiunt, ut verba sentiuntur*), ilustrując swoje wywody przykładem „miodu” (*mel*) który tak „słodko” (*suvaviter*) smakuje jak „łagodnie nazwą swą na zmysł słuchu oddziałuje” (*leniter nomine tangit auditum*) itd.<sup>52</sup>. Zakładając, że „odczucia rzeczy zgadzają się z odczuciem brzmień” (*sensus rerum cum sonorum sensu concordarent*), stoicy utrzymywali dalej, że „norma nazywania przechodzi właśnie stąd do podobieństwa między samymi rzeczami” (*hinc ad ipsarum inter se rerum similitudinem processisse licentiam nominandi*)<sup>53</sup>.

W kontekście naszych rozważań nad stoickim rozumieniem symbolu i alegorii niezwykle istotny okazuje się postulat wzajemnego oddziaływania na siebie rzeczy i słów. Jeśli bowiem nowożytność rozumie zarówno symbol, jak i alegorię

<sup>48</sup> *Contr. Cels.* I 24. W niniejszej części rozważań wykorzystujemy interpretację stoickiej teorii języka, przedstawioną w: M. Domaradzki, *Lucjusz Anneusz Kornutus i etnograficzna egzegeza mitu*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 2012 [w druku].

<sup>49</sup> Edycja, na której opieramy się tutaj, jest: D.B. Jackson, *Augustine. De Dialectica*, Reidel, Dordrecht 1975. Świadectwo Augustyna jest powszechnie uznawane za dowód, iż stoicy uzasadniali swoje wywody etymologiczne określoną koncepcją języka. Por. np.: C. Blönnigen, *op. cit.*, s. 23-27 oraz P.T. Struck, *op. cit.*, s. 125-126.

<sup>50</sup> *De dialectica* VI 10.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

jako znaki konwencjonalne, to bardzo trudno połączyć takie rozumienie symbolu i alegorii ze stoickim izomorfizmem między językiem a rzeczywistością pozajęzykową. Dla stoików doznania zmysłowe bez pośrednio przekładają się wszak na nazwy rzeczy, a słowa są odbierane w ten sam sposób, w jaki rzeczy są postrzegane. Wydaje się zatem, że niezależnie od tego, czy stoicką egzegezę określimy mianem symbolicznej czy alegorycznej, postulat istnienia naturalnej więzi między słowem a rzeczą prowadzi stoików do wniosku, że symbol i alegoria są znakami naturalnymi.

Warto jednak odnotować, że „podobieństwo rzeczy i dźwięków” (*similitudo rerum et sonorum*) nie dostarczało wedle stoików jedyniej motywacji nazwom. Augustyn przekazuje bowiem, iż stoicy wyróżniali także „podobieństwo samych rzeczy” (*similitudo rerum ipsarum*), „sąsiedztwo” tudzież „bliskość” (*vicinitas*) i „przeciwieństwo” (*contrarium*). Pozostałe z proponowanych przez stoików reguł, według których nazwa wywodzić ma się od swego desygnatu, są niezwykle ciekawe. Augustyn przekazuje nam następujące przykłady: podobieństwo „nóg” (*crura*) do „krzyża” (*crux*), bliskość „pływalni” (*piscina*) i „ryby” (*piscis*) oraz przeciwieństwo między „wojną” (*bellum*) i „rzeczą piękną” (*res bella*)<sup>54</sup>. Postulując źródłowe naśladowanie rzeczywistości przez słowa (zgodnie z którym nazwy poszczególnych rzeczy są odbiciem pewnych ich właściwości), stoicy dostrzegali zatem także istnienie motywacji metaforycznych i metonimicznych. Wyróżnione przez nich związki asocjacyjne jednoznacznie ukazują przy tym, iż dla stoików nazwy rzeczy nigdy nie były konwencjonalne (a tym bardziej arbitralne), lecz zawsze umotywowane.

Postulat umotywowania mógłby teraz sugerować, iż w przypadku omówionych eggez mamy do czynienia z sensem symbolicznym. Jednakże charakterystyczna dla symbolu wieloznaczność nie zawsze jest obecna w przytoczonych propozycjach egzegetycznych. Mimo iż Chryzyp posługuje się w swej interpretacji pojęciem „symbolu”, to jednak proponowana przezeń interpretacja mitu o narodzinach Ateny przypisuje tylko jeden sens rzeczonyj historii: mit ten ma symbolizować stoicką koncepcję, zgodnie z którą źródłem wszelkiej myśli i mowy jest serce. Podkreślmy przy tym, że Chryzyp zdecydowanie odrzuca alternatywne interpretacje owego mitu. Natomiast Kornutus zdaje się dopuszczać pewną wieloznaczność symbolu: fakt narodzin bogini z głowy Zeusa wyjaśnia już to przez lokalizację władczej części duszy w głowie, już to przez wskazanie, iż głowa jest najwyższą częścią ludzkiego ciała, odpowiadającą eterowi, czyli najwyższej części kosmosu. O ile w przypadku Kornutusa możemy zatem (przynajmniej w jakimś stopniu) mówić o charakterystycznej dla symbolu wieloznaczności, o tyle pewien pluralizm interpretacyjny filozofa manifestuje się także w tym, iż rozpatruje on kilka konkurencyjnych motywacji imienia Ateny. Być może najbardziej alegoryczny charakter ma przeto interpretacja Heraklita Alegorety, który nie tylko używa słowa

<sup>54</sup> *Ibidem*.

„alegoria”, ale także przypisuje tylko jeden sens historii o narodzinach Ateny, a rozważania swoje wspiera jedną tylko etymologią. Z drugiej jednak strony warto pamiętać, o tym, że Heraklit zamiennie używa pojęć „alegoria”, „symbol” i „enigma”. Najlepszym wyjściem z sytuacji będzie chyba powiedzenie, że Chryzyp i Heraklit starają się pokazać, iż właściwa interpretacja symbolu/alegorii prowadzi do wydobywania tylko jednego sensu, podczas gdy Kornutus nie dąży do wyeliminowania wieloznaczności interpretowanych przez siebie symboli.

Pozostaje jeszcze kwestia przekładalności sensu przenośnego na dosłowny. Zamiast: „Atena rodzi się z głowy Zeusa” możemy z łatwością powiedzieć: „wszelka myśl i mowa wydobywa się z serca” tudzież: „w głowie znajduje się kierownicza część duszy”. Podobnie nie sprawi nam większych trudności zastąpienie bogini pojęciem rozumu: to nie Atena chwyciła Achillesa za włosy, lecz rozum powściągnął gniew herosa. W tym aspekcie przytoczone egzegezy miałyby zatem charakter alegoryczny (mimo że pierwsza z nich posługuje się wyłącznie pojęciem symbolu), ponieważ możliwość (względnie łatwego) zastąpienia treści przenośnej dosłowną jest cechą charakterystyczną alegorii.

Wreszcie na zakończenie wypada wspomnieć o jeszcze jednym problemie. Powiedzieliśmy, że cechą wspólną symbolu i alegorii jest odsyłanie do znaczenia innego aniżeli znaczenie dosłowne i zmysłowo uchwytnie. O ile w przypadku obu znaków skłonni bylibyśmy mówić o „myślowym zastępowaniu” zmysłowo niedostępnych porcji doświadczenia, o tyle na gruncie radykalnie materialistycznej ontologii stoików wyartykułowanie tego typu dychotomii jest bardzo trudne, właśnie z tego względu, iż stoicy w zdecydowany sposób odrzucają istnienie jakiegokolwiek rzeczywistości duchowej. Monistyczna, materialistyczna, sensualistyczna i nominalistyczna filozofia stoików wyklucza możliwość odwoływania się do czegoś takiego jak rzeczywistość „myślowa”. Bardzo dobrze widać to przy próbie zestawienia alegorezy stoickiej z alegorezą tych myślicieli, którzy dla potrzeb swojej egzegezy wykorzystują platoński dualizm: od Filona Aleksandryjskiego i Orygenesza począwszy, alegoreci zamiennie używać będą określeń „cielesny”, „zmysłowy” i „dosłowny”, podkreślając jednocześnie przeciwieństwo tego wymiaru znaczenia (i rzeczywistości) wobec wymiaru „duchowego”, „rozumowego” i „przenośnego”<sup>55</sup>.

Uwagi te prowadzą do konkluzji, iż stoickie egzegezy mitu o narodzinach Ateny doskonale ilustrują trudności, jakie napotykamy, próbując wtłoczyć starożytną alegorezę stoików w ramy nowożytnej dychotomii symbolu i alegorii. W świetle tego, co zostało dotychczas powiedziane, należałoby chyba poprzestać na stwierdzeniu, że bardzo trudno orzec, czy analizowane tutaj interpretacje stoików mają charakter symboliczny czy też alegoryczny. Chryzyp i Heraklit Alegoreta opowiadają się za jedną tylko

<sup>55</sup> Por.: 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.



interpretacją mitu o narodzinach Ateny, podczas gdy Kornutus proponuje dwie interpretacje rzeczzonego mitu. Wszystkie trzy egzegezy zdają się zakładać pełną wymienialność treści przenośnych na dosłowne, jednakże stoicyzm neguje konwencjonalność znaków językowych. Najlepiej jest zatem powstrzymać się od próby jednoznacznego określenia czy interpretacje stoików mają charakter alegoryczny czy też symboliczny i zadowolić się stwierdzeniem, że sens, który Chryzyp, Kornutus i Heraklit Alegoreta wydobywają z mitu o narodzinach Ateny jest sensem przenośnym („symboliczno-alegorycznym”). Bez zadawania gwałtu wytworom intelektualnej pracy wspomnianych egzegetów niepodobna bowiem poszukiwanego przez nich sensu wtłoczyć w nowożytną dychotomię sensu symbolicznego i alegorycznego: próby zaklasyfikowania omówionych egzegez jako wyłącznie symbolicznych tudzież wyłącznie alegorycznych nieuchronnie doprowadzą do wypaczenia sposobu myślenia badanych tutaj podmiotów.

## Zakończenie

Niemożliwość jednoznacznego określenia charakteru stoickich interpretacji nie przekreśla oczywiście ich hermeneutycznej doniosłości. Stoicyzm był jedną z najbardziej wpływowych (jeśli nie: najbardziej wpływową) ze szkół epoki hellenistycznej. W rezultacie egzegezy stoików znacznie przyczyniły się do konstytuowania się *i d e i i n t e r p r e t o w a n i a* w kulturze starożytnej. Jakkolwiek pierwsze próby wydobywania ukrytego sensu z mitycznych podań Homera i Hezjoda datują się już na VI w p.n.e., to jednak wraz ze stoicyzmem idea przypisywania mitom sensu przenośnego („symboliczno-alegorycznego”) na dobre utrwalona zostaje w świadomości Greków. Prawdziwy sens mitu nie jest już teraz dany bezpośrednio, lecz wymaga podjęcia intelektualnego wysiłku egzegetycznego. Stoicyzm jednoznacznie wpisuje się przeto w ten nurt filozoficzny, który prowadzi Europę do wypracowania *i n t e r p r e t a c j i* rozumianej jako *n a r z ę d z i e* czy *w y n a l a z e k t e c h n i c z n y*. Warunkiem wstępnym wydobywania ukrytego znaczenia mitów jest bowiem stosowna wiedza filozoficzna. Bez owej wiedzy interpretator nie jest w stanie uchwycić *u m o t y w o w a n e g o*, acz trudno uchwytne, prawdziwego sensu mitów. W ten sposób stoicy wynoszą *c z y n n o ś ć i n t e r p r e t o w a n i a* (przypisywania/wydobywania sensu) do rangi *a k t u p o z n a n i a*. W związku z czym staje się ona integralnym elementem intelektualnej działalności mędrca.

Jeśli przyjmiemy, że wypracowane w kulturze greckiej narzędzie interpretacji jest jednym z fundamentów współczesnej kultury europejskiej, to do prawdy trudno przecenić rolę hermeneutycznej działalności myślicieli Portyku w kształtowaniu się tożsamości naszego obszaru kulturowego. Wprowadzone przez stoików pojęcia symbolu i alegorii na stałe weszły do humanistycznego

słownika Europejczyków. Proponowane przez filozofów interpretacje nie tylko zwiększały samoświadomość konieczności interpretowania, ale także przyczyniały się do wytworzenia charakterystycznego dla Europy pojmowania świata. W duchu typowym dla filozofii greckiej stoicy dążyli bowiem do przedstawienia racjonalnej wizji świata. Ich filozoficzne interpretacje ukierunkowane były na wydobycie głębokich prawd filozoficznych i moralnych spod pozornie naiwnych i niedorzecznych opowieści poetów. Kulturotwórcze funkcje filozofii dochodzą tutaj do głosu właśnie w próbach odnalezienia racjonalnej wizji świata w poematach Homera i Hezjoda. Jak zwieńczeniem hermeneutycznych wysiłków stoików jest bowiem interpretacja bogów jako poetyckich symboli tudzież alegorii prawd psychologicznych, kosmologicznych i etycznych, tak w dużej mierze właśnie dzięki wpływom, jakie Stoa zachowała w epoce Cesarstwa, alegoreza nie znikła wraz ze zmierzchem antyku, lecz stała się narzędziem służącym pogodzeniu odmiennych przekazów kulturowych religii żydowskiej i chrześcijańskiej z filozofią helleńską. O ile zaś hermeneutyka chrześcijańska ma swoje niekwestionowane korzenie w hermeneutyce helleńskiej, o tyle bez zaproponowanych przez stoików narzędzi interpretacji (symbolu i alegorii) trudno byłoby wyobrazić sobie Europę w jej obecnym kształcie.

### **Symbol and Allegory in the Philosophical Exegesis of the Stoics**

by Mikołaj Domaradzki

#### *Abstract*

The present paper aims to ascertain whether, and if so, to what extent the modern distinction between the concepts of 'symbol' and 'allegory' can be applied to Stoic hermeneutical activity. The philosophy of the Stoics invites such a discussion, since the philosophers were the first thinkers in antiquity to actually have used the terms with reference to the process of retrieving the hidden meaning of various literary constructions. Thus, Chrysippus' interpretation of the myth of Athena's birth provides the point of departure for our considerations, since it is in the philosopher's exegesis that we find the very first use of the word 'symbol' understood as a theoretical tool for interpreting texts. Subsequently, the article proceeds to discuss the interpretations of the same myth that were presented by Cornutus and Heraclitus who use the words 'symbol' and 'allegory' interchangeably. While the paper argues that in none of the cases analyzed do we find an understanding of the terms 'symbol' or 'allegory' that would entirely correspond to modern definitions of the terms, it also stresses that the impossibility of classifying Stoic interpretations as either solely 'symbolical' or solely 'allegorical' does not diminish the cultural import of Stoic hermeneutical activity.

**K e y w o r d s :** Stoic exegesis, symbol, allegory, Chrysippus, Cornutus, Heraclitus the Allegorist.