

MIKOŁAJ DOMARADZKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Lucjusz Anneusz Kornutus i etnograficzna egzegeza mitu

Jedną z najciekawszych i zarazem najbardziej kontrowersyjnych koncepcji, jakie zrodziła filozofia stoicka, jest bez wątpienia etymologiczna analiza imion oraz epitetów bóstw. Jak celem owej analizy było wydobyć pewnej *archaicznej* wizji świata, która wedle stoików leżała u podstaw każdej teogonii, tak analiza ta stanowiła zarazem integralną część stoickiej fizyki. Ujmując tradycyjną religię i mitologię jako prefiguracje swych kosmologicznych i teologicznych nauk, stoicy traktowali jednocześnie konwencjonalną religię i mitologię jako źródła informacji o pradawnych wierzeniach i wyobrażeniach na temat świata. W tym kontekście analiza określonego źródłosłowu dostarczała im informacji nie tyle na temat faktycznego pochodzenia odnośnego wyrazu (w tym aspekcie analizy ich miały często charakter naiwny i fantastyczny), co raczej na temat suponowanej genezy *pierwotnego* obrazu świata, który fundował właśnie taki a nie inny system wierzeń. Jakkolwiek dociekania o charakterze mniej lub bardziej „etnograficznym” wydobyć można już z zachowanych fragmentów pierwszych stoików, to jednak w niniejszym artykule ograniczymy się wyłącznie do egzegetycznej działalności Lucjusza Anneusza Kornutusa¹. Ten, żyjący w pierwszym wieku naszej ery filozof stoicki pozostawił bo-

¹ „Klasyczne” ujęcie hermeneutycznej działalności stoików koncentruje się przede wszystkim na jej wymiarze *alegoretycznym*. Do zwolenników tego tradycyjnego ujęcia zaliczyć można następujące opracowania: F. Buffière, *Les Mythes d’Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, s. 137–154; J. Pépin, *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976, s. 125–167; J. Whitman, *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Cambridge 1987, s. 31–47, oraz D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1992, s. 23–38. Z drugiej jednak strony bardzo wielu badaczy uzmysławiało sobie, że proponowane przez stoików ujęcie mitów jest *czymś więcej* aniżeli zwykłą interpretacją alegoretyczną. Tutaj wymienić należy następujące prace: F. Wehrli, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Borna-Leipzig 1928, s. 52–64; P. Steinmetz, *Allegorische Deutung und allegorische Dichtung in der alten Stoa*, „Rheinische Museum für Philologie” 129 (1986), s. 18–30; G. Most, *Cornutus and Stoic Allegoresis: A Preliminary Report*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt” 2.36.3 (1989), s. 2014–2065; A.A. Long, *Stoic*

wiem po sobie traktat, którego bogactwo w pełni zasługuje na odrębne omówienie. Mowa tutaj oczywiście o dziele noszącym wdzięczny tytuł: *ΕΠΙΔΡΟΜΗ ΤΩΝ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΕΛΛΗΝΙΚΗΝ ΘΕΟΛΟΓΙΑΝ ΠΑΡΑΔΕΔΟΜΕΝΩΝ* [*Streszczenie tradycyjnych podań na temat greckiej teologii*]².

O ile z zachowanych po dzień dzisiejszy wypowiedzi stoików traktat Kornutusa jest bodajże najbardziej wyczerpującym świadectwem tego, czym dla filozofów tych była propagowana przez nich *etnograficzna interpretacja etymologiczna*, o tyle na wstępie wypada zaznaczyć, iż mówiąc o „etnograficznym” wymiarze rozważań Kornutusa pozwalamy sobie na pewne uproszczenie³. Truizmem będzie wszak stwierdzenie, iż przy podejmowaniu prób zinterpretowania wytworów intelektualnej pracy myślicieli starożytnych należy wystrzegać się niefrasobliwego przeniesienia kategorii pojęciowych własnej kultury na tak czasowo odległy przedmiot badań. Jakkolwiek bowiem wszelka tego typu „rekonstrukcja” czyni obiekt analizowany „swojskim” i „dobrze zrozumiałym”, to jednak pamiętać trzeba, iż zabiegi nasze siłą rzeczy zadają gwałt sposobowi myślenia, który pragniemy zrekonstruować. Musimy zatem przyznać, iż posługiwanie się pojęciem „etnografii” w odniesieniu do refleksji Kornutusa oznacza *de facto* wtłaczanie starożytnej koncepcji w nowożytną (i przeto obce jej) ramy⁴. Jednakże uproszczenie nasze motywujemy trudnością *jednoznaczego* opisu tego, co proponuje filozof.

Z pewnością można by na przykład argumentować, iż Kornutusa należałoby określić raczej mianem historyka idei, aniżeli etnografa, ponieważ myśliciel ten nie przeprowadzał żadnych badań terenowych. Wszelako odnotować warto, iż starożytność to okres, w którym nie dokonano się jeszcze wyraźne wyodrębnienie dyscyplin badawczych w sensie nowożytnym. Dlatego przekładanie kategorii pojęciowych kultury starożytnej na kategorie pojęciowe kultury współczesnej wydaje nam się o tyle uzasadnione, o ile jest ono działaniem w pełni *świadomym* oraz wyraźnie *zasygnalizowanym*. Z racji zaś tego, iż dziełko Kornutusa poświęcone jest etymologicznym

Readings of Homer, [w:] *Stoic Studies*, A.A. Long (ed.), New York 1996, s. 58–84, oraz G.R. Boys-Stones, *The Stoics' Two Types of Allegory*, [w:] *Metaphor, Allegory and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, G.R. Boys-Stones (ed.) Oxford 2003, s. 189–216. Argumentację na rzecz tego, iż 1) hermeneutyczna działalność stoików obejmuje zarówno wymiar alegoretyczny, jak i etnologiczny oraz, że 2) egzegetyczna działalność Kornutusa kontynuuje intelektualne dziedzictwo pierwszych stoików przedstawiamy w: M. Domaradzki, *From Etymology to Ethnology. On the Development of Stoic Allegorism*, „Archiwum historii filozofii i myśli społecznej” 56 (2011), s. 81–100.

² C. Lang, *Cornuti theologiae Graecae compendium*, Lipsk 1881 (cytowane dalej jako *Comp.*).

³ Zgodnie z proponowaną tutaj perspektywą refleksje Kornutusa można by równie dobrze ochrzcić mianem „etnologicznych”, tudzież — w celu nawiązania do tradycji anglosaskiej — można by także poszukiwać w traktacie filozofa zaczątków tzw. „antropologii społecznej” (tradycja brytyjska) lub „antropologii kulturowej” (tradycja amerykańska). W pełni zgadzamy się zatem z Longiem, który w swej interpretacji traktatu Kornutusa zamiennie posługuje się właśnie takimi określeniami jak „ethnographer” i „cultural anthropologist”, A.A. Long, *Stoic Readings...*, s. 73. Ujęcie, za którym opowiadamy się w niniejszym artykule najtrafniej podsumowuje następująca konstatacja tego badacza: „the Stoics treated early Greek poetry as ethnographical material and not as literature”, A.A. Long, *Stoic Readings...*, s. 82. Nie zgadzamy się natomiast z Longiem na całkowite zakwestionowanie *alegoretycznego* wymiaru egzegezy stoików. Por. niżej przypis 47.

⁴ Tym bardziej, że sam Kornutus skromnie zaznacza (*Comp.* 76.6–7), iż ogranicza się on jedynie do „streszczenia” (ἐπιτετραμμένος) poglądów przypisywanych przezeń „dawniejszym filozofom” (πρεσβυτέρους φιλοσόφους).

analizom kulturowo wytworzonego obrazu świata, proponujemy (umowne) zaklasyfikowania rozważań filozofa jako „etnograficznych”. W swoim traktacie daje bowiem Kornutus wyraz przekonaniu, iż imiona oraz epitety greckich bogów odzwierciedlają właśnie pewną archaiczną wizję świata wypracowaną przez pradawne ludy: filozof stara się tedy pokazać, że starożytni twórcy mitów personifikowali określone wątki i motywy swej oryginalnej kosmologii nadając im *symboliczną* postać antropomorficznych bóstw.

W związku z powyższym celem niniejszego artykułu będzie pokazanie, w jakim sensie analizy etymologiczne Kornutusa ukierunkowane są właśnie na wydobycie pradawnego obrazu świata z naiwnego i prymitywnego języka mitów. Argumentować tutaj będziemy na rzecz tezy, iż jak etymologia jest dla Kornutusa podstawowym narzędziem badawczym, tak ma ona na celu wykazanie, że antropomorficzne i niedorzeczne opowieści religijne zawierają *alegorycznie* wyrażoną kosmologię, która antycypuje fizyczne i teologiczne nauki stoików. Wywód nasz składać się będzie z następujących części: najpierw (1) pokrótce rozpatrzymy możliwość Arystotelesowskich korzeni stoickiej etnografii, następnie (2) przeanalizujemy racje, jakich stoicka koncepcja języka dostarcza dla traktowania etymologii jako podstawowego narzędzia interpretacji, i wreszcie (3) pokażemy, w jakim sensie etymologiczne analizy Kornutusa mają naszym zdaniem charakter — jak to określiliśmy na wstępie — „etnograficzny”. Rozważania nasze zakończymy konkluzją o kulturotwórczym znaczeniu hermeneutycznej działalności Kornutusa.

1. Arystotelesowskie korzenie stoickiej etnografii

Jak zaznaczyliśmy wyżej starożytność to okres, w którym filozofia i nauka nie stanowią jeszcze odrębnych dyscyplin badawczych. Wyłonienie się tego (specyficznie greckiego) sposobu artykulacji problemów, który w czasach nowożytnych zaowocował ukonstytuowaniem się nauki jako *autonomicznej* dziedziny poznania, poprzedzone zostało zdecydowanie pozytywnym zwaloryzowaniem wszelkich czysto *racjonalnych* prób opisanego kosmosu. W tym aspekcie niekwestionowany wkład Greków w rozwój kultury europejskiej to przede wszystkim położenie nacisku na takie uzasadnianie fundamentalnych prawd na temat natury świata i człowieka, które właśnie czyniłoby zadość prawom rozumu. Kreśląc filozoficzny (a więc „racjonalny” i „naukowy” jak powiedzielibyśmy dzisiaj) obraz świata, niektórzy spośród greckich prekursorów nowożytnej nauki doskonale zdawali sobie jednak sprawę z tego, iż narodziny filozofii nie były bynajmniej tożsame z natychmiastową śmiercią mitu. Jednym z tych, którzy dostrzegali przynajmniej częściową wartość mitycznych opisów świata był Arystoteles.

Spośród licznych brzemiennych w skutki kulturotwórcze koncepcji Stagiryty jedną z najciekawszych a zarazem najistotniejszych dla zrozumienia stoickiej etnografii jest jego koncepcja *cyklicznych* nawrotów kultur⁵. Zgodnie z koncepcją

⁵ Chociaż wpływ owej koncepcji na alegorezę stoików doczekał się wielu (mniej lub bardziej wyczerpujących) omówień, to jednak poszczególni badacze w zgoła odmienny sposób lokalizują jej obiekt. Wehrli odnajduje wpływ koncepcji Arystotelesa już u Chryzypa, por. F. Wehrli, *Zur Geschichte...*, s. 56–57. Tate sugeruje natomiast, iż wpływ Stagiryty ogranicza się wyłącznie do Kornutusa, por. J. Tate, *Kornutus and the Poets*, „Classical Quarterly” 23 (1929), s. 43–44. Wreszcie Struck w ogóle

tą: „uznać trzeba, że nie raz i nie dwa, ale nieskończoną ilość razy docierają do nas te same poglądy” (οὐ γὰρ ἅπαξ οὐδὲ δις ἀλλ’ ἀπειράκις δεῖ νομίζειν τὰς αὐτὰς ἀφικνεῖσθαι δόξας εἰς ἡμᾶς)⁶. W przytoczonym fragmencie opowiada się Arystoteles za koncepcją, zgodnie z którą nauka jest stopniową *kumulacją* wiedzy: pewne poglądy powracają *cyklicznie*, zbliżając badaczy coraz to bardziej ku prawdzie. Cykliczność podkreśla tutaj pewną *ciągłość* między refleksją filozoficzną a mityczną, ponieważ z perspektywy Arystotelesa mit należy traktować jako refigurację wiedzy filozoficznej⁷.

O ile z perspektywy Stagiryty historia nauki — w jakimś przynajmniej stopniu — może być potraktowana jako opis (ponownego) odkrywania i twórczego przetwarzania myśli, które wyartykułowane zostały u zarania dziejów, o tyle koncepcja nieustannie powracających przekonań opiera się na fundamentalnym założeniu, podług którego już w pierwszym okresie dziejów istnieć musieli mędrcy i myśliciele, którzy posiadali stosunkowo rzetelną wiedzę na temat świata i których zrozumienie mechanizmów rządzących kosmosem przerastało późniejsze pokolenia. Bodajże najwyraźniej przekonanie to zostało wyartykułowane w *Metafizyce*, gdzie Arystoteles zastrzega, że „jak według wszelkiego prawdopodobieństwa każda sztuka i filozofia nieraz osiągały szczyt swoich możliwości, po czym z powrotem upadały, tak odnośne wyobrażenia, jako pozostałości po tamtych, zachowały się aż do dnia dzisiejszego” (κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὐρημῆνης εἰς τὸ δυνατὸν ἐκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων οἷον λείψανα περισεῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν)⁸. Zauważmy, że *prima facie* mogłoby się wydawać, iż mamy tutaj do czynienia z pewnego rodzaju *sprzecznością*, skoro pewne poglądy już to mają powracać w różnych epokach, już to mają być cały czas gdzieś obecne. Wszelako właśnie w rozwiązaniu owej sprzeczności tkwi — jak sądzimy — klucz do zrozumienia tego, co nazywamy tutaj „etnografią” Kornutusa. Otóż prawdziwa mądrość jest z jednej strony ponownie odkrywana przez filozofów, wszelako z drugiej — jest ona cały czas obecna (przynajmniej w jakiejś formie) w mitologii i poezji: pozornie naiwne i niedorzeczne mity, opowiadane przez filozoficznie nie-

poddaje w wątpliwość znaczenie koncepcji Arystotelesa dla rozważań stoików, por. P.T. Struck, *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton 2004, s. 150. Jakkolwiek z całą pewnością wpływ Arystotelesa na stoicką egzegezę mitów „darf [...] nicht überschätzt werden” (F. Wehrli, *Zur Geschichte...*, s. 57), to jednak całkowity sceptycyzm w tej kwestii nie wydaje nam się stanowiskiem atrakcyjnym. Dobrze wyważone i solidnie uargumentowane stanowisko reprezentują: J. Pépin, *Mythe et allégorie...*, s. 121–124, oraz G.R. Boys-Stones, *The Stoics’ Two Types...*, s. 191–192. W pełni zgadzamy się z następującą konkluzją: „A l’inverse de Platon, Aristote ne voit donc pas dans le mythe d’Homère et d’Hésiode une fiction purement arbitraire et dépourvue de toute portée didactique; [...] le mythe est pour lui l’expression allégorique d’un enseignement *rationnel*, qualité sur laquelle il insiste”, J. Pépin, *Mythe et allégorie...*, s. 123–124.

⁶ *De cael.* I 3. 270 b 19–20. Analogiczne poglądy przedstawia Stagiryta w *Meteorologie* (I 3. 339 b 27–30), gdzie powiada się, iż nieskończoną ilość razy odnośne poglądy „powracają cyklicznie” (ἀνακυλλεῖν), oraz w *Polityce* (VII 9. 1329 b 25–27), gdzie nieskończoną ilość razy różne rzeczy są „odkrywane” czy też „wynaajdowywane” (εὐρησθαι).

⁷ Świadczy o tym chociażby słynna uwaga filozofa (*Metaph.* A 2. 982 b 18) o swoistego rodzaju intelektualnym pokrewieństwie między „miłośnikiem mitu” (φιλόμυθος) i „miłośnikiem mądrości” (φιλόσοφος).

⁸ *Metaph.* Λ 8. 1074 b 10–13.

wykształconych poetów, skrywają głębokie prawdy i cenne intuicje sformułowane przez pradawnych myślicieli.

Kornutus opiera swoje analizy etymologiczne na założeniu, że to właśnie w tekstach poetów starożytni⁹ mieli okazję przekazać¹⁰ potomnym swą pradawną mądrość. Egzegezę Hezjodowej genealogii opatruje tedy filozof następującym komentarzem: „pewne jej części przejęte zostały przez poetę od dawniejszych myślicieli, natomiast inne dodane zostały przez niego samego w sposób bardziej mityczny, w który to sposób przeważająca część starożytnej wiedzy o bogach została zafałszowana” (τὰ μὲν τινα [...] παρὰ τῶν ἀρχαιοτέρων αὐτοῦ παρειληφότες, τὰ δὲ μυθικώτερον ἄφ’ αὐτοῦ προσθέντος, ὧς τρόπῳ καὶ πλείστα τῆς παλαιᾶς θεολογίας διεφθάρη)¹¹. Kornutus sugeruje zatem, że Hezjod w taki czy inny sposób „wypaczył” pierwotną teologię, zaś zniekształcenia, jakich się dopuścił, wynikały z jego niezdolności do zrozumienia głębi fizyczno-kosmologicznych wierzeń starożytnych ludów (głębi, której wydobywania podejmuje się oczywiście Kornutus). Zanim wątek ten rozwiemy dokładniej odnotować warto następującą kwestię. Otóż szczególnie istotnym dla egzegezy Kornutusa jest założenie, iż koncepcje filozoficzne są niejako „zracjonalizowanym przekładem” opowieści mitycznych. Oczywiście przekład ów jest o tyle dokładniejszy, iż został on wydestylowany z wielu irracjonalnych (animistycznych, antropomorficznych itd.) treści, które niepotrzebnie dodane zostały przez poetów, wszelako od treści mitycznych wiedzie *bezpośrednia* droga do treści filozoficznych (naukowych). W tym ujęciu obecna wiedza filozoficzna jest niejako „przedłużeniem” i „owocem” odległego stanu wiedzy, zaś jej rozwój i postęp są efektem zwiększającej się racjonalności treści „wyjściowych”.

Również z perspektywy Arystotelesa poznanie filozoficzne jest niejako „nadbudowane na” czy też „wyrasta z” refleksji mitycznej. Filozof wyraźnie stwierdza tedy, iż „pradawni przodkowie pozostawili późniejszym pokoleniom przekaz w postaci mitu” (παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαιῶν ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον), podkreślając jednocześnie, iż „reszta została już dodana w formie mitycznej dla przekonania tłumu oraz na użytek praw i dobra ogółu” (τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσῆχται πρὸς τὴν πειθῶ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν)¹². Tak więc zgodnie z Arystotelesowską koncepcją cyklicznych nawrotów kultur do cennych i wartościowych intuicji sformułowanych przez archaicznych myślicieli dodane zostały treści naiwne i prymitywne. Tym, co łączy referowaną tutaj koncepcję Arystotelesa z proponowaną przez Kornutusa etymologiczną etnografią mitologii jest przekonanie, iż myśl filozoficzna nigdy nie jest całkowicie wolna od pewnych „naleciałości” mitycznych: szereg przeświadczeń i nawyków, będących odzwierciedleniem pierwotnego animizmu i antropomorfizmu tudzież naiwnego realizmu, składa się na wizję świata, która w ostatecznym rozrachunku pozwala na wzajemne przenikanie się języka mitu i języka filozofii. Naturalnie powstaje w tym miejscu pytanie o źródło owych treści.

⁹ Jak już na samym początku traktatu (*Comp.* 2.18.) wymienieni zostają οἱ ἀρχαῖοι, tak na ich autorytet powołuje się Kornutus niezmiennie w toku całego swego wywodu.

¹⁰ Ulubionym czasownikiem filozofa jest tutaj παραδίδομι, użyte zresztą już w samym tytule dzieła.

¹¹ *Comp.* 31.14–17.

¹² *Metaph.* Α 8. 1074 a 38–1074 b 5.

Odpowiedzi na to pytanie dostarczają wskazówki Kornutusa pouczające, jak należy interpretować mity. Oto z jednej strony filozof przestrzega, iż nie należy „mieszać mitów” (συγχεῖν τοὺς μύθους), „przenosić imion z jednego mitu do drugiego” (ἔξ ἑτέρου τὰ ὀνόματα ἐφ’ ἕτερον μεταφέρειν) czy pochoinnie „uznawać ich za irracjonalne” (ἄλόγως τίθεσθαι), wszelako z drugiej strony filozof zastrzega, iż możliwe jest, że „do przekazanych [nam] genealogii zostało coś dodane przez tych, którzy nie rozumieją tego, co [mity] wyrażają enigmatycznie” (τι προσεπλάσθη ταῖς παραδεδωμέναις κατ’ αὐτοὺς γενεαλογίαις ὑπὸ τῶν μὴ συνιέντων ἃ αἰνίττονται)¹³. Przytoczony fragment ukazuje, iż wedle Kornutusa źródłowa ciągłość tradycji pomiędzy mitycznym a filozoficznym opisem świata nie zawsze jest widoczna za sprawą pewnych „przekłamań”, jakich dopuścili się poeci, przekazujący owe treści pierwotne. Chociaż Kornutus zakłada, że interpretowane przezeń źródła najprawdopodobniej przeinaczają tę archaiczną wizję świata, która legła u podstaw analizowanych przezeń mitów, to jednak jest on również głęboko przekonany, iż w pełnej nieuchronnych wypaczeń i zniekształceń opowieści Hezjoda odnaleźć można wartościową „teologię starożytną” (παλαιὰ θεολογία). Stwierdzeniem absolutnie kluczowym dla zrozumienia stanowiska Kornutusa jest przy tym jego diagnoza, iż nieuchronne wypaczenie, jakiego dopuścili się poeci, wynikać musiało z ich niezrozumienia symboli i zagadek, za pomocą których przedstawiona została archaiczna wizja świata.

Zauważmy, że występujące w oryginale αἰνίττονται sugeruje, iż wedle Kornutusa starożytni twórcy mitów *mówią zagadkami* tudzież *wyrażają się enigmatycznie*, czyli poprzez swoje opowieści *czynią aluzję* do czegoś, co należy odpowiednio odczytać. Istotnym jest przy tym także to, iż Kornutus jest mocno przekonany, że owo *mówienie zagadkami* cechuje ludzi posiadających głęboką wiedzę i rzetelne zrozumienie tych kwestii, których inaczej, aniżeli za pośrednictwem symboli i zagadek niepodobna opisać. W końcowej partii swego traktatu filozof konstatuje mianowicie, iż „starożytni nie byli pierwszymi lepszymi, lecz doświadczonymi, badaczami natury świata, skłonnyymi do filozofowania o tejsze za pośrednictwem symboli i zagadek” (οὐχ οἱ τυχόντες ἐγένοντο οἱ παλαιοί, ἀλλὰ καὶ συνιέναι τὴν τοῦ κόσμου φύσιν ἱκανοὶ καὶ πρὸς τὸ διὰ συμβόλων καὶ αἰνιγμάτων φιλοσοφῆσαι περὶ αὐτῆς εὐεπίφοροι)¹⁴. Wypowiedź ta unaocznia, iż głównym zadaniem, jakiego podejmuje się filozof jest oczywiście odczytanie owych „symboli” i „zagadek”. Naturalnym pytaniem, na które należy w tym miejscu odpowiedzieć, jest pytanie o *narzędzie* umożliwiające interpretację czy też odszyfrowanie rzeczonych symboli i zagadek. Otóż narzędziem tym jest dla Kornutusa *interpretacja etymologiczna*.

Warto przy tym odnotować, iż Kornutus nie interpretuje dzieł (omylnych przecięż) poetów podług jakichś domniemanych intencji ich twórców. Jest to całkowicie zrozumiałe w świetle czynionego przezeń założenia, iż poeci w zasadzie nie rozumieją tego, co przekazują. Stosownie do tego filozof zakłada tedy, że pewne treści wydobyć można (a nawet trzeba) niezależnie od przekonania i zamierzeń autorów analizowanych tekstów. W rezultacie Kornutus staje na stanowisku, iż pra-

¹³ *Comp.* 27.19–28.2.

¹⁴ *Ibid.*, 76.2–5.

dawną mądrość można odnaleźć nie tyle *dzięki*, co raczej *pomimo* twórczej pracy poetów. Jak z perspektywy filozofa znaczenie wypowiedzi nie wyczerpuje się w zamierzonym przez jej autora sensie, tak kluczem do analizy jest właśnie etymologia, ponieważ język wymyka się świadomej aktywności jego użytkowników.

2. Etymologia jako narzędzie interpretacji

Kornutus posiłkuje się interpretacją etymologiczną w celu ustalenia związku pomiędzy formą (kształtem) danego słowa a jego treścią (znaczeniem). Oto na przykład imię „Prometeusza” wywodzi filozof z „przezorności cechującej duszę wszechświata” (προμηθεια τῆς ἐν τοῖς ὅλοις ψυχῆς), współcześnie zaś określanej mianem „opatrzności” (πρόνοια)¹⁵. O ile przykład ten pokazuje dobitnie, że dla Kornutusa imiona oraz epitety bóstw nie mają charakteru przypadkowego czy też arbitralnego (jak powiedziałby de Saussure), o tyle warto podkreślić, iż w swoich analizach filozof bazuje na stoickiej koncepcji języka, zgodnie z którą związek pomiędzy nazwami a ich desygnatami ma charakter *naturalny* a nie czysto konwencjonalny¹⁶. Ponieważ koncepcja ta ma fundamentalne znaczenie dla etnograficznych rozważań Kornutusa, niniejszym musimy poświęcić jej nieco uwagi.

Referując stoicką koncepcję genezy słów, Orygenes przekazuje, iż stoicy utrzymywali, że „pierwsze dźwięki naśladowały pewne rzeczy, skąd wykształciły się następnie nazwy” (μικρομένων τῶν πρώτων φωνῶν τὰ πράγματα, καθ’ ὧν τὰ ὀνόματα), po czym wyjaśnia, że stanowisko stoików pociąga za sobą odwoływanie się do etymologii¹⁷. Jasnym jest, iż Kornutus kontynuuje zamiar stoików, jakim było przesłedzenie racji, które legły u podstaw wykształcenia się właśnie takich a nie innych źródłosłów¹⁸. Zanim dokładniej omówimy koncepcję stoików, spróbujmy

¹⁵ *Ibid.*, 32.1–3.

¹⁶ Jest to jeden z głównych powodów, dla których stoickie użycie pojęcia „symbolu” i „alegorii” nie powinno być utożsamiane z *nowożytnym* rozumieniem tych pojęć. Argumenty na rzecz tej tezy przedstawiamy w M. Domaradzki, *Symbol i alegoria w filozoficznej egzegezie stoików* [w druku], oraz M. Domaradzki, *Allegory, Symbol, or Metaphor? Chrysippus’ Hermeneutics and the Problem of Ambiguity* [w druku]. W celu lepszego wyeksplikowania specyfiki podejścia Kornutusa w niniejszej części artykułu pozwalamy sobie na wykorzystanie przedstawionej przez nas we wspomnianych tekstach interpretacji stoickiej koncepcji izomorfizmu pomiędzy językiem a rzeczywistością pozajęzykową. Znaczenie owej koncepcji dla alegorezy stoików szczególnie podkreślają następujące prace: C. Blönnigen, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrischen Patristik*, Frankfurt am Main 1992, s. 23–27; D. Dawson, *Allegorical Readers...*, s. 28–35, oraz P.T. Struck, *Birth of the Symbol...*, s. 125–126.

¹⁷ *Cels.* I 24.

¹⁸ O ile filozof mówi (*Comp.* 2.4.) o „wywodzeniu etymologii” (ἐτυμολογοῦσι) określonego imienia bóstwa, o tyle warto w tym miejscu wspomnieć o Platońskim *Kratylosie*, który powszechnie uznawany jest za „the first work that deals with etymology, and uses it systematically”, H. Peraki-Kyriakidou, *Aspects of Ancient Etymologizing*, „Classical Quarterly” 52 (2002), s. 478. Z perspektywy naszych rozważań najistotniejsze są tutaj dwie kwestie. Po pierwsze analizy etymologiczne traktowano w starożytności bardzo często jako wiarygodne źródło informacji o świecie oraz mechanizmach nim rządzących. W kontekście Platońskich analiz etymologicznych David Sedley (być może nazbyt mocno) diagnozuje tedy, iż „no one in antiquity ever thought Plato was joking”, D. Sedley, *Plato’s Cratylus*, Cambridge 2003, s. 37. Naturalnie kwestią otwartą pozostaje pytanie, czy i — jeśli tak to — w jakim

prześledzić tok rozumowania Kornutusa. Otóż fundamentalne dla danej kultury wyobrażenia o świecie opierają się na pewnym sposobie myślenia, który umożliwia danej zbiorowości nadanie sensu różnym doświadczeniom i działaniom. O ile u podstaw każdej kultury leży określony system myślenia, o tyle jego zrozumienie umożliwia poprawne wyjaśnienie szeregu zachowań członków odnośnej wspólnoty. Wszelako z projektem analizy systemu myślenia danej kultury wiążą się zawsze oczywiste problemy metodologiczne wynikające z faktu, iż przedmiot analizy nie podlega tu oczywiście bezpośredniej obserwacji. Kornutus rozwiązuje ten problem w ten sposób, iż przyjmuje on, że narzędziem umożliwiającym najpełniejszy wgląd w sposób myślenia każdej kultury jest jej język. Język zapewnia zaś wedle filozofa najpewniejszy dostęp do systemu myślenia danej społeczności, ponieważ u podstaw takiego a nie innego nazywania rzeczy leży określony sposób ich rozumienia¹⁹. Przedstawiając tedy swoje (mniej lub bardziej fantastyczne) analizy etymologiczne, Kornutus kieruje się przekonaniem, iż poprzez stosowne analizy językowe dotrzeć można do sposobu, w jaki użytkownicy owego języka pojmowali świat. Następnie — jak zobaczymy za chwilę — filozof zakłada, iż „odkryte” związki etymologiczne umożliwią powiązanie języka z takimi kulturowymi wytworami intelektualnej pracy pradawnych myślicieli jak różne obrzędy, rytuały, praktyki sakralne itp.

Konieczne trzeba w tym miejscu odnotować pewną „magiczność myślenia” Kornutusa. Otóż jedną z powszechnie uznawanych cech myślenia magicznego jest zgoda na wszechobecność metamorfoz²⁰. U Kornutusa, a szerzej w całej filozofii stoickiej, widać to szczególnie dobrze w (dość trudnym dla nas do zrozumienia) położeniu znaku równości między kształtem słowa (formą) a jego znaczeniem (tre-

stopniu sam Platon uznawał poznawczą wartość proponowanych przez siebie analiz etymologicznych. Nawet jeśli ktoś nie chce jednak zgodzić się z propozycją Sedley’a, ażeby odczytywać *Kratylosa* jako „a serious exploration of etymology and its lessons” (*ibid.*, s. 172), to niepodobna zaprzeczyć temu, iż ponad wszelką wątpliwość takimi właśnie czytelnikami Platonińskiego *Kratylosa* byli stoicy. W ten sposób przechodzimy do drugiej, niezwykle istotnej, zbieżności w podejściu Platona i Kornutusa. Otóż zarówno w przypadku Platona, jak i w przypadku Kornutusa rozważania nad źródłosłowem wyrazów wyrazały z żywioną przez obu myślicieli wiary w „the pedagogical and didactic character of etymology”, H. Peraki-Kyriakidou, *Aspects...*, s. 481. Ponieważ Kornutus w sposób zbliżony do Platonińskiego *Kratylosa* ocenia wartość etymologii, powtarza on niektóre z proponowanych przez Platona interpretacji. Por. niżej przypisy 52 i 55.

¹⁹ Myśl ta nie jest aż tak kuriozalna, jak mogłoby się to wydawać na pierwszy rzut oka. Jak zauważa bowiem Nowicka: „W pewnym okresie rozwoju antropologii badanie języka było uznane za szczególnie dogodne, jeśli nie jedyny, sposób docierania do najbardziej podstawowych przejawów kultury, a więc do podstawowych form myślenia”, E. Nowicka, *Świat człowieka — świat kultury. Systematyczny wykład problemów antropologii kulturowej*, Warszawa 2003, s. 422.

²⁰ Listę najbardziej prototypowych cech myślenia magicznego odnaleźć można w: E. Nowicka, *Świat człowieka...*, s. 426–433. Jak większość z wymienionych tam cech można bez trudu przypisać Kornutusowi, tak z perspektywy naszych rozważań najistotniejsze są następujące przejawy myślenia magicznego u tego filozofa: przypisywanie otaczającej rzeczywistości skłonności do metamorficznego przeobrażania się, częste odwoływanie się do symboli, alegorii i metafor oraz skłonność do pojmowania czasu raczej cyklicznie aniżeli linearnie. Wszystkie te cechy sprawiają, iż Kornutus tak chętnie nawiązuje w swoich rozważaniach do owianych tajemnicą czasów pradawnych: jego analizy etymologiczne dotrzeć mają do okresu niedostępnego żadnym świadectwom tudzież pamięci ludzkiej, a w okresie tym miały mieć miejsce wydarzenia archetypiczne, stanowiące pierwowzór tego, co dzieje się zawsze i nieustannie powraca w życiowym cyklu każdego człowieka.

ścią²¹. Najpełniejsze omówienie tego stoickiego utożsamienia oferuje Augustyn w swoim traktacie *De dialectica*²². Wedle świadectwa Augustyna stoicy byli przekonani, że możliwe jest *dokładne* wyjaśnienie pochodzenia każdego pojedynczego słowa²³. Augustyn przekazuje wręcz, że stoicy zalecali poszukiwanie źródłosłowu do momentu, w którym „przedmiot odpowiada brzmieniu słowa na płaszczyźnie jakiegoś podobieństwa” (*res cum sono verbi aliqua similitudine concinat*), podając przy tym przykłady takich onomatopei jak *tinnitus* (dźwięczenie), *hinnitus* (rżenie), *balatus* (beczenie) itd.²⁴.

Z drugiej jednak strony należy także podkreślić, że stoicy doskonale zdawali sobie sprawę z tego, iż zasób słownictwa języków naturalnych nie wyczerpuje się bynajmniej w onomatopejach. *De dialectica* wyraźnie przekazuje, iż o ile „słowa te brzmią dokładnie tak, jak oznaczane przez nie rzeczy (*haec verba ita sonare, ut ipsae res quae his verbis significantur*), o tyle „istnieją także przedmioty, które nie brzmią w żaden sposób” (*sunt res quae non sonant*), w związku z czym musi „stosować się do nich podobieństwo dotyku²⁵” (*in his similitudinem tactus valere*)²⁶. Ideę owego „podobieństwa dotyku” (wynikającego *de facto* z wzajemnego oddziaływania na siebie rzeczy i słów) charakteryzuje Augustyn w ten sposób, iż nazwy przedmiotów powstają wówczas, gdy rzeczy „łagodnie tudzież gwałtownie pobudzają zmysły, tak jak łagodność tudzież gwałtowność głosek oddziałuje na zmysł słuchu (*leniter vel aspere sensum tangunt, lenitas vel asperitas litterarum ut tangit auditum*)²⁷. Wedle Augustyna to podstawowe założenie teorii stoików zilustrować można w ten sposób, iż jak słowo „łagodnie” (*lene*) brzmi „łagodnie” (*leniter*), tak również „łagodnie” (*lene*) brzmi dla ucha słowo przyjemność „przyjemność” (*voluptas*)²⁸.

Charakterystyczny dla myślenia magicznego izomorfizm pomiędzy językiem a rzeczywistością pozajęzykową wyraża Augustyn dobitnie, gdy deklaruje, iż „same rzeczy oddziałują tak, jak słowa są odczuwane” (*ita res ipsae afficiunt, ut verba sentiuntur*), podając przykład „miodu” (*mel*) który równie „słodko” (*suaviter*) smakuje jak „łagodnie nazwą swą na zmysł słuchu oddziałuje” (*leniter nomine tangit auditum*) itd.²⁹. Rozważanie swoje kończy w tym miejscu Augustyn konkluzją, że stoicy uważali powyższe zjawiska za „swoistego rodzaju kolebkę słów” (*quasi cunabula verborum*), w tym sensie, iż o ile „odczucia rzeczy zgadzają się z odczuciem brzmień” (*sensus rerum cum sonorum sensu concordarent*), o tyle „norma nazywa-

²¹ Odrębność „cielesnej” i „zmysłowej” formy oraz „duchowej” i „mysłowej” treści zostanie wyraźnie podkreślona dopiero przez tych egzegetów, którzy, rezygnując ze stoickiego materializmu, alegorezują swą oprą na dualizmie platońskim, por. M. Domaradzki, *Platońskie inspiracje Filońskiej alegorezy*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 1 (2007), s. 83–93, oraz M. Domaradzki, *Platońskie inspiracje Orygenesowskiej hermeneutyki*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2 (2010), s. 133–151.

²² Cytujemy według D.B. Jackson, *Augustine. De Dialectica*, Dordrecht 1975.

²³ *De dial.* VI 9: *Stoici autumant, [...], nullum esse verbum, cuius non certa explicari origo possit.*

²⁴ *Ibid.* VI 10.

²⁵ Warto w tym miejscu odnotować, że przewijające się przez cały tekst *tactus* można również przetłumaczyć jako „oddziaływanie na siebie”.

²⁶ *De dial.* VI 10.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

nia przechodzi właśnie stąd do podobieństwa między samymi rzeczami” (*hinc ad ipsarum inter se rerum similitudinem processisse licentiam nominandi*)³⁰.

Obszernie omówione świadectwo Augustyna w sposób jednoznaczny ukazuje, jak ważkie konkluzje wyprowadzali stoicy za swojej hipotezy o istnieniu *naturalnej* więzi między słowem a rzeczą. O ile filozofowie ci zakładali bowiem, że doznania zmysłowe *bezpośrednio* przekładają się na nazwy rzeczy, o tyle postulowany przez nich izomorfizm pomiędzy językiem a rzeczywistością pozajęzykową prowadził ich do wniosku, że słowa są odbierane w sposób analogiczny do tego, w jaki rzeczy są postrzegane. Świadczy o tym właśnie wielokrotnie przez Augustyna przytaczane twierdzenie stoików o wzajemnym *oddziaływaniu* na siebie rzeczy i słów. Naturalnie założenie, iż norma nazywania wywodzi się z podobieństwa między desygnatami i ich nazwami jest główną przesłanką etymologicznych interpretacji Kornutusa. Tym, co filozof ten przejmuje bowiem od stoików jest założenie, iż język uważać można za *podstawowe* źródło informacji o naturze człowieka i świata, ponieważ pierwotnych nazwodawców i mitotwórców obowiązywała właśnie zasada izomorfizmu między językiem a rzeczywistością pozajęzykową.

Etymologia Kornutusa opiera się zatem na założeniu o źródłowym naśladowaniu rzeczywistości przez słowa: nazwy poszczególnych rzeczy są odbiciem pewnych ich właściwości, podobnie jak imiona oraz epitety bóstw odzwierciedlają archaiczne koncepcje rzeczywistości. Jakkolwiek fantastycznie nie brzmiałaby tedy przytoczona wyżej interpretacja zaproponowana przez Kornutusa (zgodnie z którą imię „Prometeusza” wywodzić ma się z „przezorności cechującej duszę wszechświata”) ukazuje ona, iż jak dla stoików nazwy rzeczy, tak dla Kornutusa imiona oraz epitety bóstw nie mają charakteru arbitralnego: w obu przypadkach mamy raczej do czynienia z *odzwierciedleniem* pewnego *naturalnego* porządku świata. W rezultacie diachroniczne (jak powiedzieliby dzisiejsi językoznawcy) analizy języka danej społeczności unaocniają wedle Kornutusa, w jaki sposób rozwój słownictwa danej wspólnoty odzwierciedla ewolucję obrazu świata podzielanego przez użytkowników tegoż języka. Zanim przejdziemy jednak do dokładniejszego omówienia sposobu, w jaki Kornutus wykorzystuje do swych rozważań etnograficznych stoicką koncepcję izomorfizmu między językiem a rzeczywistością pozajęzykową, podkreślmy jeszcze dwie kwestie przejęte przez Kornutusa od stoików: asocjacyjny charakter proponowanych przezeń interpretacji etymologicznych oraz znaczenie poezji dla ich poprawnego wyłuszczenia. Zaczniemy od asocjacionizmu stoików.

Jednym z przykładów, jakie Augustyn przytacza w celu zilustrowania teorii stoików jest etymologia słowa „krzyż” (*crux*), w przypadku którego to „gwałtowność samego słowa zgadza się z gwałtownością cierpienia, które krzyż niesie ze sobą” (*ipsius verbi asperitas cum doloris quem crux efficit asperitate concordat*)³¹. Co ciekawe (charakterystyczne dla myślenia magicznego) „podobieństwo rzeczy i dźwięków” (*similitudo rerum et sonorum*), które omówiliśmy wyżej, nie jest bynajmniej jedynym źródłem pochodzenia nazw, jakie wedle Augustyna proponować mieli stoicy. Filozof wymienia bowiem także „podobieństwo samych rzeczy” (*similitudo rerum ipsarum*), „sąsiedztwo” tudzież „bliskość” (*vicinitas*) i „przeciwień-

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

stwo” (*contrarium*). Nie wdając się obszerne analizy pozostałych trzech zależności zaznaczymy, iż pierwszą z nich ilustruje Augustyn podobieństwem „nóg” (*crura*) do „krzyża” (*crux*) pod względem długości i twardości, drugą — „bliskością” takich wyrazów jak „mały” (*parvus*) i „zmniejszony” (*minutus*) czy „pływalnia” (*piscina*) i „ryba” (*piscis*), a trzecią — „przeciwieństwami”, jakie odnajduje pomiędzy „wojną” (*bellum*) i „rzeczą piękną” (*res bella*) tudzież „przymierzem” (*foedus*) i „rzeczą brzydką” (*res foeda*)³². Skrupulatnie przez Augustyna wyliczane związki asocjacyjne opierają się na *realistycznym* potraktowaniu przekształceń metamorficznych: podobieństwo nóg do krzyża pod względem długości uzasadnia skojarzenie „gwałtowności samego słowa” z gwałtownością cierpienia, jakie przywodzi na myśl krzyż.

Postulowane przez Kornutusa związki etymologiczne charakteryzuje podobny asocjacionizm. Oto ustanowiwszy na przykład związek pomiędzy nazywaniem Hermesa „opiekunem zgromadzenia ludowego” (ἄγοραῖος) a uznawaniem go za „patrona przemawiających na publicznych zebraniach” (ἐπίσκοπος [...] τῶν ἀγορευόντων), Kornutus stwierdza, iż: „to zostało następnie bezpośrednio rozszerzone z rynku na [określenie] kupujących lub sprzedających cokolwiek (ἀπὸ τῆς ἀγορᾶς διατείνει καὶ εἰς τοὺς ἀγοράζοντάς τι ἢ πωπράσκοντάς), ponieważ wszystko winno być robione z rozumem, (πάντα μετὰ λόγου ποιεῖν δέοντος), skąd w rezultacie Hermes został opiekuńczym bóstwem handlu (ἐμποριῶν ἐπιστάτης) i nazwano go »Handlowym«” (ἐμπολαῖος)³³. Analizy opierające się na podobnych przekształceniach *metonimicznych* odnaleźć można w przytoczonych wyżej przekładach Augustyna. Jakkolwiek Augustyn nie mówi wprost o „transformacjach metonimicznych”, to jednak taki właśnie sens ma omawiana przezeń zmiana opierająca się na relacji „bliskości”. Wyraźnie wskazują na to jego wyjaśnienia, iż słowo „spichlerz” (*horreum*) mogło wykształcić się ze słowa „jęczmień” (*hordeum*) na skutek zmiany litery lub błędnego użycia tego wyrazu; słowo „włosy” (*capillus*) mogło zostać wyprowadzone z frazy „włos głowy” (*capitis pilus*); słowo „ostrze” (*mucro*) mogło zostać wywiedzione stąd, iż bywa ono używane w odniesieniu do całego miecza, aczkolwiek oznacza tylko jego najwyższą część itd.³⁴. O ile Kornutus podtrzymuje stoicką tezę o źródłowym naśladowaniu rzeczywistości przez słowa, o tyle postulowane przez siebie związki asocjacyjne również traktuje on *realistycznie*: „odkrywane” przez filozofa metamorficzne przeobrażenia rzeczywistości odgrywają w jego systemie rolę analogiczną do praw przyczynowych odkrywanych przez nowożytnych przyrodznawców. Natomiast postulowane przezeń utożsamienie słowa (formy) z jego znaczeniem (treścią), sprawia, iż z obranej przez Kornutusa perspektywy znaczenia w sposób zgoła naturalny mogą przekształcać się w słowa³⁵.

Drugą ze wspomnianych wyżej zbieżności w podejściu stoików i Kornutusa jest odwoływanie się do tekstów poetów³⁶. Wskazując na przykład na możliwość wy-

³² *Ibid.*

³³ *Comp.* 25.2–7. Epitet ἐμπολαῖος pojawia się u na przykład u Arystofanesa (*Plut.* 1155). W dalszej części naszych rozważań wykorzystujemy nasze omówienie Kornutusowej interpretacji Hermesa przedstawione w: M. Domaradzki, *From Etymology...*, s. 96–99.

³⁴ *De dial.* VI 11.

³⁵ Jakkolwiek dziwnym nie wydawałoby się nam takie stanowisko, jest ono naturalną konsekwencją stoickiego monizmu: na gruncie radykalnie *materialistycznej* ontologii stoików przeprowadzenie rozróżnienia pomiędzy słowem a jego znaczeniem okazuje się bardzo trudne. Por. wyżej przypis 21.

³⁶ Wyczerpujące omówienie stoickiego ujęcia poezji przedstawia P. DeLacy, *Stoic Views of Poetry*, „American Journal of Philology” 69 (1948), s. 241–271.

wodzenia słowa „miasto” (*urbs*) ze słowa „okręg” (*orbis*), Augustyn powołuje się³⁷ na Wergiliusza, który opisuje, jak to „Eneasza pługiem zakreślał rubieże miasta”³⁸. Również Kornutus sięga po poezję w celu wydobycia archaicznej koncepcji świata zawartej w imionach i epitetach bóstw. Oto na przykład utożsamia Hermesa ze stoickim *logosem*, filozof powołuje się na epitety stosowane przez poetów. I tak Hermes nazywany jest „heroldem” (ἡρῶδης)³⁹, ponieważ „donośnym głosem przedstawia on słuchającym rzeczy objawiane zgodnie z *logosem*” (διὰ φωνῆς γεγωνοῦ παριστᾷ τὰ κατὰ τὸν λόγον σημαίνόμενα ταῖς ἀκοαῖς)⁴⁰, „posłańcem” (ἄγγελος)⁴¹, ponieważ „wolę bogów poznajemy z pojęć użytych nam zgodnie z *logosem*” (τὸ βούλημα τῶν θεῶν γινώσκουμεν ἐκ τῶν ἐνδεδομένων ἡμῖν κατὰ τὸν λόγον ἐννοιῶν)⁴² i wreszcie „przewodnikiem” (διάκτορος)⁴³ już to z racji tego, iż „jest on przenikliwy (διάτορος) i jasny (τρανός)”, już to z racji tego, iż „prowadzi on nasze myśli do dusz naszych bliźnich” (διάγειν τὰ νοήματα ἡμῶν εἰς τὰς τῶν πλησίων ψυχάς)⁴⁴.

Tak więc poeci przedstawiają *alegorycznie* rozum pod postacią Hermesa, ponieważ starożytni musieli wyobrazić sobie rozum jako przenikliwy i jasny, o ile miał on efektywnie spełniać swoje funkcje komunikacyjne. Przytoczone wyżej przykłady analiz etymologicznych pokazują, iż Kornutus kontynuuje zamiar stoików, jakim było prześledzenie racji, które legły u podstaw powstania właśnie takich a nie innych etymologii. Filozof zakłada, że takie a nie inne wyobrażenie Hermesa zostało w określony sposób ukształtowane przez pewne kulturowe wyobrażenia racjonalności, jakie żywiły dawne wspólnoty. Celem jego jest zaś opisanie mechanizmów ich konceptualizacji w mitologii: analizując historyczne przemiany pewnych wyobrażeń mitycznych, Kornutus próbuje zarazem ustalić, dlaczego dzisiaj myślimy właśnie w ten sposób o świecie oraz co spowodowało, że mamy o nim takie a nie inne wyobrażenia.

3. Etnograficzny charakter etymologicznych analiz Kornutusa

Jak analizy etymologiczne umożliwić mają Kornutusowi właściwe odkodowanie poszczególnych imion i epitetów bóstw, tak zwieńczeniem procesu owego dekodowania jest próba wydobycia koncepcji, które legły u podstaw powstania określonego imienia i/lub epitetu. Hermeneutyczna działalność Kornutusa ma przy tym swój wyraźnie zarysowany wymiar alegoretyczny: „odkrywane” przezeń archaiczne wizje świata okazują się bowiem antycypować stoicyzm. Przykładowo jeśli Hezjod stwierdza, iż „na samym początku (πρώτιστα) zrodził się Chaos”⁴⁵, to Kornutus proponuje interpretację, zgodnie z którą „kiedyś [...] był ogień wszystkim i bę-

³⁷ *De dial.* VI 11.

³⁸ *Aen.* V 755: *Aeneas urbem designat aratro.*

³⁹ Zob. na przykład *Hom. Hymn* IV 331.

⁴⁰ *Comp.* 21.20–22.1.

⁴¹ Zob. na przykład *Hom. Hymn* IV 3.

⁴² *Comp.* 22.2–22.3.

⁴³ Zob. na przykład *Hom. Hymn* IV 392.

⁴⁴ *Comp.* 21.1–3.

⁴⁵ *Theog.* 116.

dzie ponownie w powtarzającym się cyklu świata” (ἤν δέ ποτε [...] πῦρ τὸ πᾶν καὶ γενήσεται πάλιν ἐν περιόδῳ)⁴⁶. Nie możemy zatem zgodzić się z tym badaczami, którzy próbują zanegować alegoretyczny wymiar egzegez Kornutusa *in toto*⁴⁷. Z pewnością uznać trzeba, iż alegoretyczna interpretacja mitów nie jest jakimś szczególnie oryginalnym wkładem Kornutusa w rozwój greckiej hermeneutyki. Zgodnie ze sformułowaną wyżej tezą na szczególne podkreślenie zasługuje raczej *etnograficzny* charakter jego analiz. Tezę naszą zilustrujemy proponowanymi przez Kornutusa interpretacjami etymologicznymi Rei i Hermesa.

Punktem wyjścia dla naszych rozważań chcielibyśmy uczynić dwie konstatacje filozofa. Otóż przystępując do prześledzenia genealogii Rei zauważa Kornutus po pierwsze, że grecka bogini „wydaje się być dokładnym odpowiednikiem (αὐτή) syryjskiej Atargatis”⁴⁸. Następnie zaś wyjaśniając, iż określa się ją również mianem „Frygijskiej” z racji kultu, jakim otaczają ją Frygowie, filozof sugeruje istnienie związku pomiędzy praktykowanym przez Gallów zwyczajem pozbawiania się męskości a „opowiadaniem u Hellenów mitem o wykastrowaniu Uranosa” (παρὰ τοῖς Ἑλλησι περὶ τῆς τοῦ Οὐρανοῦ ἐκτομῆς μεμύθηται)⁴⁹. Tym, co czyni oba spostrzeżenia niezwykle ważkimi jest to, iż Kornutus poszukując starożytnej mądrości ukrytej w mitach z jednej strony nie ogranicza się wyłącznie do mitologii Greków, a z drugiej postuluje on istnienie związków pomiędzy pewnymi wierzeniami ludów pierwotnych a określonymi *praktykami kulturowymi*. Zainteresowanie, jakie Kornutus wykazuje synkretyzmem religijnym oraz społeczną genezą wierzeń religijnych w pełni uzasadniają naszym zdaniem twierdzenie, iż mamy tutaj do czynienia z analizami o charakterze *etnograficznym*⁵⁰.

Filozof odwołuje się zatem do dawnych podań i wierzeń Greków, Magów, Frygów, Egipcjan, Celtów, Libijczyków i innych⁵¹, ponieważ porównanie *różnych* systemów wierzeń łatwiejszym czyni zrozumienie archaicznej koncepcji świata pierwszych Hellenów. Na podkreślenie zasługuje tutaj *holistyczny* charakter jego rozważań, objawiający się milcząco przyjmowanym założeniem, iż przedmiot dociekań (mądrość starożytnych) staje się najlepiej uchwytny właśnie w jak najszerszym kontekście kulturowym. O ile całościowe podejście Kornutusa zaznacza się

⁴⁶ *Comp.* 28.10–12.

⁴⁷ Najbardziej zdecydowaną krytykę wszelkich prób zaklasyfikowania egzegezy stoików jako alegorezy przedstawił A.A. Long, *Stoic Readings...*, s. 59–60, oraz 71–82. Również Blönnigen uznaje, iż w przypadku Kornutusa mamy do czynienia z „keine eigene Allegorese”, C. Blönnigen, *Der griechische Ursprung...*, s. 37. O ile jednak w przytoczonym wyżej fragmencie Kornutus ewidentnie wyczuwa bodajże najszlachetniejszy motyw stoickiej filozofii (por. *SVF* I 98, 497, II, 528, 596–632) w teogonię Hezjoda, o tyle wydaje się on zarazem uprawiać tradycyjną alegorezę. Zasadną krytykę raczej jednostronnego ujęcia Longa odnaleźć można w pracach: P.T. Struck, *Birth of the Symbol...*, s. 113, oraz T. Tieleman, *Galen and Chrysippus On the Soul: Argument and Refutation in the De Placitis, Books II and III*, Leiden 1996, s. 221–223.

⁴⁸ *Comp.* 6.11–12.

⁴⁹ *Ibid.*, 6.16–19. Por. także Luc. *De syr. dea* 15 oraz Lucr. *De rer. nat.* II 611–617.

⁵⁰ Podobną myśl wypowiada Boys-Stones, stwierdzając (*ad loc.*), iż u Kornutusa odnaleźć można „a proper science of comparative mythology”, G.R. Boys-Stones, *The Stoics' Two Types...*, s. 202. Por. wyżej przypis 3.

⁵¹ *Comp.* 26.7–11.

w postrzeganiu kultury jako sieci wzajemnie powiązanych ze sobą relacji, o tyle holizm filozofa przejawia się tym, iż śledząc genealogię poszczególnych bóstw odwołuje się Kornutus nie tylko do języka, ale także wykorzystuje on „odkryte” przez siebie związki etymologiczne do powiązania języka z takimi intelektualnymi wytworami kultury jak wierzenia ludowe, malowidła, wizerunki, wyobrażenia mityczne, określone praktyki sakralne, rytuały, obrządku, itp.

Punktem wyjścia jest zawsze analiza etymologiczna. Imię Rei wiąże tedy Kornutus z „płynięciem” tudzież „prądem rzeki” (ῥύσις), powołując się przy tym na wierzenia, podług których jest ona „przyczyną rześystych deszczy” (ὄμβρων αἰτία)⁵². Co więcej z racji tego, iż deszczowi „przeważnie towarzyszą grzmoty i błyskawice”, filozof wyjaśnia dalej, że Rea była przedstawiana jako „mająca upodobanie w bębnoch, cymbałach, rogach i procesjach z pochodniami” (τυμπάνοις καὶ κυμβάλοισι καὶ κεραιλίαις καὶ λαμπαδηφορίαις χαίρουσαν)⁵³, albowiem „owe rześyste deszcze spadają z góry z łaskotem” (ἄνωθεν οἱ ὄμβροι καταράττουσι)⁵⁴. Nawiązując do mitycznych wyobrażeń bogini, Kornutus ustanawia związek pomiędzy dźwiękiem kultowych instrumentów i odgłosami towarzyszącymi nawałnicy z jednej strony oraz pomiędzy luną błyskawic i światłem pochodni z drugiej.

Nie inaczej postępuje Kornutus w przypadku Hermesa. Filozof wywodzi imię boga z czynności „obmyślania co powiedzieć” (ἔρεῖν μῆσασθαι), co następnie zrównuje z „mówieniem” (λέγειν)⁵⁵, sugerując jednocześnie, iż bóg ten może także zawdzięczać swoje imię temu, iż jest on „naszym szańcem (ἔρυσμα) i niejako twierdzą” (ὀχύρωμα)⁵⁶. Jakkolwiek kuriozalne nie wydawałyby się analizy Kornutusa na pierwszy rzut oka, to mają one jednak na celu ustanowienie związku pomiędzy mówieniem i językiem z jednej strony a rozumem z drugiej. W dalszej części swojego wywodu Kornutus utożsamia zresztą Hermesa z rozumem (λόγος), którego „bogowie zesłali nam z nieba”, czyniąc w ten oto sposób „człowieka jedynym racjonalnym stworzeniem na ziemi” (μόνον τὸν ἀνθρώπων τῶν ἐπὶ γῆς ζῴων λογικόν)⁵⁷.

Kolejnym etapem analizy jest pokazanie, iż koncepcja racjonalności, motywująca imię boga, ma swoje odzwierciedlenie w określonych praktykach kulturowych. I tak na przykład Kornutus sugeruje, że praktykę układania stosów kamieni obok Herm mogło motywować pragnienie „zasymbolizowania tego, że słowo mówione składa się z małych części” (πρὸς σύμβολον τοῦ ἐκ μικρῶν μερῶν συνεστάναι τὸν

⁵² *Ibid.*, 5.10–11. Warto w tym miejscu odnotować, iż w *Kratylosie* Platónski Sokrates łączy (402a–b) imię „Rei” z „nurtem rzeki” (ῥοή), a także z „płynącymi potokami” tudzież „strumieniami” (ῥεύματα). Por. wyżej przypis 18.

⁵³ Por. także Lucr. *De rer. nat.* II 618–619 oraz Ov. *Fast.* IV 181–186.

⁵⁴ *Comp.* 5.12–16.

⁵⁵ Również tę etymologię potwierdza Platónski *Kratylos*. Zasugerowawszy, iż imię Hermesa musi pozostawać w pewnym związku z „mową” (λόγον) oraz oznaczać, że bóg ów jest „interpretatorem” (ἑρμηνέα), Sokrates ustanawia (407e–408a) związek pomiędzy takimi słowami jak εἶρεν, ἐμήσατο, λέγειν oraz μηχανήσασθαι, aby następnie wywieść imię Εἰρέμης z faktu, iż bóg ten „wymyślił język i mówienie” (τὸ λέγειν τε καὶ τὸν λόγον μῆσάμενον) i w ten sposób „stał się wynalazcą wszelkich mów” (τὸ εἶρεν ἐμήσατο). Porównanie etymologii Hermesa przedstawionej w *Kratylosie* z egzegetycznymi propozycjami Kornutusa i Heraklita Alegorety przedstawiamy w: M. Domaradzki, *From Etymology...*, s. 96–97.

⁵⁶ *Comp.* 20.21–23.

⁵⁷ *Ibid.*, 20.18–21.

προφορικὸν λόγον)⁵⁸. Z kolei uznanie Hermesa za patrona zgromadzeń ludowych i handlu mogło być motywowane tym, iż wszystkie tego typu czynności „winny być wykonywane z rozumem”⁵⁹. Podobnie wszystkie z przytoczonych już wyżej epitetów mają w interpretacji Kornutusa związek ze stoicką koncepcją racjonalności. Przypomnijmy: Hermes jest nazywany „heroldem”, ponieważ „donośnym głosem przedstawia on słuchającym rzeczy objawiane zgodnie z *logosem*”⁶⁰, „posłańcem”, ponieważ „wołę bogów poznajemy z pojęć użyczonych nam zgodnie z *logosem*”⁶¹ i wreszcie „przewodnikiem” już to z racji tego, iż „jest on przenikliwy i jasny”, już to z racji tego, iż „prowadzi on nasze myśli do dusz naszych bliźnich” w związku z czym ludzie „składają mu w ofierze język”⁶².

Przykłady te unaocniają, iż Kornutus łączy filozofię *stoicką* ze swoim podejściem *etnograficznym*: z jednej strony stara się on pokazać, iż starożytni musieli wyobrażać sobie rozum jako przenikliwy i jasny, o ile miał on spełniać swoje funkcje komunikacyjne, z drugiej zaś strony wspiera swoje rozważania odniesieniem do konkretnej praktyki sakralnej. W celu uzasadnienia swych interpretacji Kornutus doszukuje się także związku pomiędzy imieniem Hermesa a jego wizerunkami: filozof wyjaśnia, iż rzeźba bóstwa ma „kształt czworokątny” (τετράγωνος τῶ σχήματι), ponieważ bóg ten jest „trwały i niezachwiany” (ἔδραϊόν τι καὶ ἀσφαλές)⁶³. Tak więc kwadratowa figura jest poświęcona Hermesowi, ponieważ starożytni myśliciel konceptualizowali rozum jako stały i niezawodny.

Przytoczone wyżej analizy Rei oraz Hermesa ukazują, iż Kornutus wychodzi od prostej (aczkolwiek z naszej perspektywy często arbitralnej) analizy etymologicznej, by następnie przejść do bardziej złożonych interpretacji, w których uwzględniona zostaje szeroka wiedza kulturowa. Jak podkreślaliśmy wyżej, podejście jego ma charakter holistyczny, albowiem archaiczna wizja świata osadzona zostaje w szerokim kontekście kulturowym: filozof uwzględnia w swych rozważaniach nie tylko język starożytnej społeczności, ale także różne jej obyczaje, obrzędy, praktyki, wyobrażenia itp. Kornutus zmierza do zrekonstruowania całościowej struktury myślowej fundującej daną nazwę bóstwa: analizując skomplikowane sieci relacji między poszczególnymi nazwami i epitetami z jednej strony a rytuałami czy obrządkami z drugiej, pragnie filozof dotrzeć do archaicznej umysłowości, która wydała pewne koncepcje. Jakkolwiek naiwne i arbitralne nie wydawałyby się nam jego analizy etymologiczne, na refleksję Kornutusa można spojrzeć jako na próbę odpowiedzi na pytanie: „Co poprzedziło i umożliwiło filozoficzny opis świata?”.

Co ciekawe holistyczne nastawienie Kornutusa uwidacznia się także w uwzględnianiu zarówno mitycznych jak i filozoficznych form ludzkiej myśli. Z perspektywy filozofa mityczne i filozoficzne ujmowanie rzeczywistości przeplatają się bowiem wzajemnie. Tak więc Kornutus rozpoczyna swoje analizy od imienia danego bóstwa

⁵⁸ *Ibid.*, 24.11–25.2. Powołując się na προφορικὸς λόγος, Kornutus w oczywisty sposób nawiązuje do stoickiej koncepcji języka i retoryki, por. na przykład *SVF* II 223.

⁵⁹ Por. wyżej przypis 33.

⁶⁰ Por. wyżej przypis 40.

⁶¹ Por. wyżej przypis 42.

⁶² *Comp.* 21.1–4.

⁶³ *Ibid.*, 23.11–13.

stwa, następnie przechodzi do różnych jego epitetów i związanych z nim wyobrażeń oraz praktyk kulturowych, by wreszcie zaproponować określoną interpretację *alegoretyczną*, której celem — jak wyżej zaznaczaliśmy — jest wykazanie, iż pradawne systemy wierzeń religijnych są w mniejszym bądź większym stopniu prefiguracją filozofii stoickiej. W ten sposób mitologia okazuje się być antycypacją i/lub alegorią (stoickiej) filozofii. Jakkolwiek w przypadku przedstawionej wyżej interpretacji Hermesa nawiązanie do stoickiej koncepcji *προφορικὸς λόγος* miało charakter raczej pobieżny, to jednak w przypadku interpretacji drugiego z omawianych przez nas tutaj bóstw nawiązanie do filozofii stoickiej ma charakter o wiele bardziej fundamentalny.

Proponowana przez Kornutusa interpretacja Rei nawiązuje bowiem także do postulowanego przez filozofa związku pomiędzy Kronosem „połykającym” (*καταπίνειν*) dzieci, które urodziła mu Rea, a „czasem” (*χρόνος*), który jest o tyle podobny, iż „wszystko, co powstaje w czasie jest przezeń pochłaniane” (*δαπανᾶται γὰρ ὑπ’ αὐτοῦ τὰ γινόμενα ἐν αὐτῷ*)⁶⁴. O ile wedle tradycyjnych przekazów⁶⁵ Rea uniemożliwiła Kronosowi pożarcie Zeusa w ten sposób, iż nakarmiła go kamieniem owiniętym w pieluszki, o tyle Kornutus sugeruje, iż „owo połknięcie można rozumieć inaczej” (*ἄλλως εἴληπται ἢ κατάποσις*), albowiem w istocie „mit ten został ułożony [jako opowieść] o stworzeniu świata” (*συντέτακται γὰρ ὁ μῦθος περὶ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως*)⁶⁶. W ujęciu Kornutusa świat mógł powstać dopiero wówczas, gdy „rządzająca nim natura” (*διοικοῦσα αὐτὸν φύσις*), czyli Zeus, „dojrzała i uzyskała przewagę” (*ἀνετρέφη [...] καὶ ἐπεκράτησεν*), podczas gdy „ów kamień” (*λίθος οὗτος*), czyli ziemia, został „połknięty” (*καταποθεῖς*), czyli „umieszczony” (*ἐγκατεστηρίχθη*) jako solidna „podstawa” tudzież „fundament” (*θεμέλιος*) dla wszystkich rzeczy, które powstają⁶⁷. W rezultacie mit opowiadający, jak Zeus, wypędziwszy Kronosa ze swego królestwa, stracił go do Tartaru, interpretuje Kornutus jako aluzję⁶⁸ do „uporządkowania całości stworzenia” (*ἢ τῆς τῶν ὄλων γενέσεως τάξις*), opierając swoją interpretację alegoretyczną na postulowanym przezeń związku etymologicznym pomiędzy imieniem bóstwa (*Κρόνος*) i jego „doprowadzeniem do końca” (*χράνειν*), czyli „ograniczeniem przepływu [rzeczy] otaczających ziemię” (*ῥύσιν τοῦ περιέχοντος ἐπὶ τὴν γῆν*)⁶⁹.

Podczas gdy Kronosa kojarzy Kornutus z tą siłą porządkującą, która „rozrzedza wyziewy” (*λεπτοτέρας ποιήσασα τὰς ἀναθυμιάσεις*), Zeusa interpretuje ów stoik jako „naturę świata” (*κόσμου φύσις*), która jest odpowiedzialna za „powstrzymywanie i ograniczanie nadmiernego pędu zmiany oraz przedłużanie trwania samego świata” (*τὸ λίαν φερόμενον τῆς μεταβολῆς ἐπέσχε καὶ ἐπέδησε μακροτέραν διεξαγωγὴν δοῦς αὐτῷ τῷ κόσμῳ*)⁷⁰. Tak więc u podstaw proponowanej przez Kornutusa alegoretycz-

⁶⁴ *Ibid.*, 6.20–7.5. Por. Cic. *De nat. d.* II 64.

⁶⁵ Hesiod, *Theog.* 485–491. Por. także Lucr. *De rer. nat.* II 638–639.

⁶⁶ *Comp.* 7.10–12.

⁶⁷ *Ibid.*, 7.12–17.

⁶⁸ Przypomnijmy, że występujące w oryginale *ἀνίττονται* sugeruje, iż dawni twórcy mitów objawiali swą archaiczną mądrość za pośrednictwem zagadek, które nie zostały należycie zrozumiane przez przekazujących je poetów.

⁶⁹ *Comp.* 7.20–8.2.

⁷⁰ *Ibid.*, 8.2–6.

nej interpretacji mitu o wykastrowaniu Uranosa leży fizyczna teoria stoików. Kronos odczytany zostaje jako *alegorycznie* przedstawiona siła odpowiedzialna z jednej strony za wytwarzanie rozrzedzonych wyziewów, a z drugiej — za ograniczanie ich niczym nieskrępowanego przepływu wokół ziemi. Natomiast Zeus utożsamiony zostaje z siłą odpowiedzialną za zachowanie kosmicznej równowagi między tymi oboma kosmogonicznymi procesami.

Omówione wyżej etymologiczne interpretacje Rei i Hermesa ukazują, iż Kornutus skłonny jest traktować konwencjonalną mitologię i religię jako produkt społeczeństwa znajdującego się na określonym etapie rozwoju. Mit odzwierciedla dłań zatem świadomość danej epoki: jej przekonania, wyobrażenia, wartości, przesady itd. Źródłem informacji o owych pierwotnych wizjach świata są poeci. Jednakże Kornutus daje wyraźnie do zrozumienia, iż proponowana przez etnograficzną analizę źródeł wyobrażeń religijnych nie implikuje bynajmniej jakiegoś ikonoklazmu czy ateizmu. Filozof kończy swój traktat następującym wezwaniem: „W kwestii spraw związanych z oddawaniem czci bogom a także wszelkich innych spraw, którym należy się szacunek, będziesz się trzymał tradycji przodków i pełnego przekazu w ten tylko sposób, ażeby młodych ludzi wprowadzać na drogę pobożności (τὸ εὐσεβεῖν) a nie zabobonu (τὸ δεῖσιδαιμονεῖν) oraz [by ich] uczyć składać ofiary, modlić się, oddawać cześć i składać przysięgi w taki sposób, jakiego wymagają stosowne okoliczności oraz tak, jak nakazuje słuszny umiar”⁷¹. Jakkolwiek Kornutus wyraźnie zaznacza, iż interpretowanie mitów nie jest tożsame z ich odrzuceniem, to jednak równie wyraźnie nakazuje on wyodrębnić to, co wartościowe w tradycyjnej religii. O ile filozof wyraźnie przeciwstawia sobie pobożność i zabobon, o tyle jego etnograficzne analizy mają na celu przeciwstawienie moralnie wartościowych praktyk religijnych ciemnocie, obskurantyzmowi, bezrefleksyjnej ortodoksji i wszelkiemu rytualizmowi.

Dla Kornutusa, jak zresztą dla starożytnych w ogóle, filozofia nie była dyscypliną akademicką. Refleksja filozoficzna pozostawała nierozzerwalnie związana z praktyką życia codziennego. W tym aspekcie interpretowanie mitów miało dla Kornutusa wymiar moralno-etyczny: egzegeza mitów ukierunkowana była na podkreślenie ich użyteczności w procesie socjalizacji. Zgodnie z duchem filozofii stoickiej Kornutus skłonny był zakładać, że właściwe odczytywanie archaicznych źródeł mitu oraz jego ukrytego sensu alegorycznego pełnić może istotną funkcję dydaktyczno-wychowawczą⁷². Zakładając, że poszczególne mity składają się na spójny światopogląd dawnych ludów, filozof nie traktował mitu jako ciemnego zabobonu czy niedorzecznej bajki, ponieważ doskonale zdawał on sobie sprawę z fundamentalnej roli, jaką mit odgrywał w życiu społeczności pierwotnej: nadając sens światu człowieka pierwotnego oraz wszystkim jego działaniom, mit wyposażał określoną wspólnotę w jednolitą i uporządkowaną wizję świata.

⁷¹ *Ibid.*, 76.9–16.

⁷² Bardzo wyraźnie myśl tę artykułuje również Balbus, który w sposób bardzo zbliżony do Kornutusa przeciwstawia sobie *superstitio* i *religio*, por. Cic. *De nat. d.* II 71–72. Etyczno-egzystencjalny wymiar stoickiej hermeneutyki omawiamy w: M. Domaradzki, *Theological Etymologizing in the Early Stoa*, „Kernos” 25 (2012), s. 141–146.

4. Podsumowanie

Pod względem treści analizy Kornutusa mają dzisiaj znaczenie wyłącznie *historyczne*. Jednakże sama idea motywująca owe refleksje wydaje się zasługiwać na zgoła odmienną ocenę. Jakkolwiek fantastyczny i naiwny nie byłby bowiem sposób badań Kornutusa, to jednak przyświecający mu cel, jakim było ukazanie pewnych fundamentalnych struktur dawnego myślenia, zasługuje na uwagę. Nie wydaje się bowiem, ażeby w zestawieniu z psychoanalizą Freuda tudzież strukturalizmem Levi-Straussa analizy Kornutusa były czymś całkowicie dziwnym i zupełnie niespotykanym w myśli humanistycznej: o ile we wszystkich tych podejściach chodziło wszak o wykazanie pewnej współmierności i ciągłości pomiędzy odmiennymi formami myślenia, o tyle „dowodów” dostarczały (mniej lub bardziej kuriozalne) interpretacje różnych wytworów intelektualnej pracy często znacznie od siebie oddalonych epok. Pamiętając o niekwestionowanej arbitralności wywodów Kornutusa nie możemy zarazem zapominać o tym, iż był on przedstawicielem bodajże najważniejszej orientacji filozoficznej, jaką zrodziła epoka hellenistyczna. W tym aspekcie traktat Kornutusa skłania do konkluzji, iż stoicyzm był jednym z tych prądów filozoficznych, który na dobre wprowadził do świadomości Greków ideę *interpretowania*.

Dla Kornutusa interpretowanie mitów pełni funkcję o tyle heurystyczną, iż umożliwia ono głębsze zrozumienie otaczającej nas rzeczywistości. Etymologiczna analiza imion oraz epitetów bóstw dostarczyć ma informacji o archaicznych koncepcjach świata, które motywowały taką a nie inną nomenklaturę teologiczną. W kontekście rozwoju świadomości hermeneutycznej Greków tekst Kornutusa jawi się zatem jako jeden z ważniejszych pomostów łączących stoicyzm z neoplatonizmem. Właściwe znaczenie mitu nie jest już teraz znaczeniem dosłownym, ponieważ starożytni twórcy mitów wyrażali się za pośrednictwem zagadek i symboli. Owa archaiczna wiedza wymaga podjęcia specjalnego trudu egzegetycznego także z tego względu, iż źródła, którymi dysponujemy zawierają szereg błędów i wypaczeń wynikających z niezdolności poetów do zrozumienia ukrytego wymiaru tekstu. W odległej przeszłości, z którą zapoznać się można jedynie za pośrednictwem szczątkowych przekazów, wypracowany został pewien niezwykle wartościowy obraz świata. Rezygnacja z prób jego odzyskania oznaczałaby istotne zubożenie kultury obecnej. Wszelako odzyskanie owo nie może się dokonać bez udziału odpowiedniego przygotowania *filozoficznego*. W rezultacie na miano mędrca zasługuje ten, kto dzięki właściwej analizie etymologicznej i/lub odpowiedniej interpretacji alegoretycznej potrafi dotrzeć do sensu innego, aniżeli sens literalny i bezpośrednio dostępny.

Lucius Annaeus Cornutus and the ethnographical exegesis of myth

Summary

The aim of the present article is to demonstrate that the hermeneutical activity of Lucius Annaeus Cornutus is best characterized as ‘ethnographical’ rather than merely ‘allegorical.’ Without denying the presence of allegorical interpretation in the philosopher’s work, the paper establishes that Cornutus’ etymological interpretations aimed first and foremost to extract the archaic vision of the world that motivated every theogony. Thus, the philosopher regarded conventional mythology and traditional religion as sources of information about the primeval accounts of the cosmos: his analyses of various etymologies discovered not merely the origin of the word in question (in this respect his analyses were often naïve and fantastic) but, first of all, the origin of the ancient world picture that underlay the particular system of beliefs. As a result of this, interpreting myths was for Cornutus tantamount to gaining profound insights into the mind of primordial man and his world.