



Dlaczego Mojżesz, Homer i Platon nie pisali wprost? Strategia interpretacji tekstów kanonicznych u Filona, Maksyma z Tyru i Numeniusza z Apamei¹

Why Did Not Moses, Homer and Plato Write Clearly?
The Strategy for Interpreting the Canonical Texts Employed by Philo, Maximus of Tyre, and Numenius of Apamea

TOMASZ BEDNAREK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

tomaszbednarek1003@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7077-2944

Streszczenie: Interpretacja alegoryczna była narzędziem hermeneutycznym często stosowanym w pismach myślicieli z kręgu medioplatonizmu. Pierwotnie powstała w dyskusjach nad spuścizną Homera alegoreza była wykorzystywana także przez interpretatorów Biblii oraz pism filozoficznych. Alegoreci, dostrzegający w interpretowanych tekstach wyrażenia figuratywne, byli świadomi, że przy ich dosłownym odczytaniu, są one niejasne, a czasami nawet nieprawdziwe. Celem artykułu jest analiza strategii obrony wyrażen figuratywnych (głównie antropomorfizmów i alegorii), podjętej w utworach wybranych myślicieli medioplatońskich: Filona z Aleksandrii (*Quod Deus immutabilis sit*, *De somniis* oraz *De sacrificiis Abeli et Caini*), Maksyma z Tyru (*Mowa IV, XVII i XXVI*) oraz Numeniusza z Apamei (*Fragment 23 i 24*). Historyczno-filozoficzna analiza poszczególnych utworów, zawierających interpretacje pism Mojżesza, Homera i Platona, dowodzi, że obrona pism uznawanych za kanoniczne stanowiła ważny element interpretacji przeprowadzanej przez medioplatoników. Zastosowanie metody porównawczej pozwala zaś na dostrzeżenie w argumentacji medioplatońskich interpretatorów zarówno cech specyficznych dla każdego z nich, jak i elementów wspólnych, takich jak sceptyczne podejście do kompetencji intelektualnych i filozoficznych większości ludzi w poszczególnych społeczeństwach oraz przekonanie o pedagogicznej wartości języka figuratywnego i konieczności jego stosowania w komunikacji.

Słowa kluczowe: Filon z Aleksandrii, Maksym z Tyru, Numeniusz z Apamei, Mojżesz, Homer, Platon, interpretacja alegoryczna

Abstract: Allegorical interpretation was a hermeneutical tool often used in the writings of Medioplatonist thinkers. Originally developed in discussions of the legacy of Homer, allegoresis was used also by interpreters of the Bible and philosophical writings. The allegorists, recognizing figurative expressions in the texts they interpreted, were aware that those texts, when read literally, were obscure and sometimes even false. The aim of this paper is to analyze the strategies used to defend figurative expressions (mainly anthropomorphisms and allegories), as employed in the works of selected Medioplatonic thinkers: Philo of Alexandria (*Quod Deus immutabilis sit*, *De somniis* and *De sacrificiis Abeli et Caini*); Maximus of Tyre

¹ Niniejsza praca powstała w ramach projektu badawczego nr 2017/25/B/HS1/00559 finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki. W tym miejscu chciałbym podziękować za życzliwe i cenne sugestie prof. Mikołajowi Domaradzkiemu, promotorowi mojej pracy doktorskiej, jak i anonimowemu recenzentowi *Verbum Vitae*.

(*Oration* IV, XVII and XXVI); and Numenius of Apamea (*Fragment* 23 and 24). A historical-philosophical analysis of particular works, including interpretations of the writings of Moses, Homer and Plato, demonstrates that the defense of writings considered canonical was an important part of the interpretation carried out by the Medioplatonists. Using the comparative method, we also show that the arguments of the Medioplatonic writers contained certain interpretive features common to all of them, as well as others specific to each individually. The shared views included a skeptical approach to the intellectual and philosophical powers of the average person and, thus, a belief in the pedagogical value of figurative language and the necessity of its use in communication.

Keywords: Philo of Alexandria, Maximus of Tyre, Numenius of Apamea, Moses, Homer, Plato, allegorical interpretation

W dziełach filozofów zaliczanych do kręgu filozofii medioplatońskiej ważną rolę odgrywała interpretacja tych tekstów, które w światopoglądzie danego myśliciela można nazwać tekstami kanonicznymi, tzn. takimi, które są ważnym, jeśli nie najważniejszym źródłem wiedzy o rzeczywistości². Teksty te czasami miały charakter religijny, sakralny (Pięcioksiąg Mojżesza, eposy Homera), a czasami filozoficzny (dialogi Platona). Określone cechy, charakterystyczne dla poszczególnych dzieł (tajemniczy język, zagadkowa forma literacka, stosowanie języka figuratywnego), powodowały rozmaite trudności interpretacyjne. Nic więc dziwnego, że interpretatorzy tekstów sakralnych uciekali się do stosowania znanego w greckiej tradycji filozoficznej narzędzia, jakim była interpretacja alegoryczna³. Alegoreza w starożytnej tradycji filozoficznej pełniła różne funkcje: obrona przed zarzutami o baśniowość (funkcja apologetyczna), wskazywanie na rewolucyjność treści ukrytych w alegorii (funkcja kontestacyjna), a także chęć łączenia odmiennych kulturowo przekazów⁴. Istnienie interpretacji alegorycznej zasadza się na założeniu, że dany tekst przekazuje treści inne, niż wynika to z dosłownego rozumienia użytych wyrażen, a sam autor uciekł się do umieszczenia w swoim tekście wyrażen alegorycznych, figuratywnych, gdyż za ich pomocą chciał wyrazić treści, których z różnych przyczyn nie mógł wyrazić w inny sposób. Filozofowie dokonujący interpretacji alegorycznej darzyli interpretowane teksty szacunkiem, dostrzegali głęboką mądrość w odpowiednio zinterpretowanym tekście, a także starali się odeprzeć zarzuty krytyków, oskarżających dany tekst o niejasność, naiwność lub antropomorficzność. Niemniej jednak zgadzali się z krytykami co do tego, że rozmaite wyrażenia obecne w tekście mogą być na poziomie dosłownym niejasne, a nawet nieprawdziwe. Celem niniej-

2 Por. Dörrie – Baltés, *Der Platonismus*, 151: „Der mittlere Platonismus war ja wesentlich philologisch orientiert, sein Hauptbestreben war es, Platons Schriften adäquat – d.h. sprachlich und inhaltlich exakt – zu interpretieren”. Analogiczną tendencję można przypisać tym medioplatonikom, którzy interpretowali pisma Homera i Mojżesza.

3 Historycy filozofii spierają się, czy wynalezienie tej metody przypisać należy Teagenesowi z Region, czy też raczej Ferekydesowi z Syros (obaj żyli w VI wieku przed Chr.). Wyczerpujące omówienie tej kwestii wraz z dalszymi wskazówkami bibliograficznymi oferuje Domaradzki, „The Beginnings”, 299–321.

4 Por. Domaradzki, *Filozofia antyczna*, 106–108, Dawson, *Allegorical Readers*, 12–14.

szezo artykułu jest analiza strategii, za pomocą których filozofowie odczytujący dzieła Mojżesza, Homera i Platona bronili użycia języka alegorycznego w interpretowanych dziełach. Strategie te, co autor artykułu pokaże na przykładach interpretacji Pięcioksięgu, dzieł Homera i spuścizny Platona, opierają się na zauważeniu doniosłej roli języka alegorycznego jako czynnika adaptacji, szczególnie w kontekście przedstawionej przez interpretatorów oceny umysłowości ludzkiej, czy to wziętej samej w sobie (jako część natury człowieka), czy to w rozwoju historycznym, zarówno w aspekcie jednostkowym, jak i społecznym. Wskazany powyżej dobór autorów pozwoli nam na prześledzenie pewnych podobieństw, odkrycie różnic, a także wykrycie możliwych zależności między poszczególnymi interpretatorami. Apologia stylu Mojżeszowego zostanie opracowana na podstawie *Quod Deus immutabilis sit*, *De somniis* oraz *De sacrificiis Abeli et Caini* Filona z Aleksandrii; apologia języka figuratywnego u Homera – na podstawie *Mowy IV, XVII i XXVI* Maksyma z Tyru; i wreszcie apologia dyskursu enigmatycznego u Platona – na podstawie fragmentu 23 i 24 Numeniusa z Apamei.

1. Filon

Kwestię obecności antropomorfizmów w Torze podjął Filon z Aleksandrii, odnosząc się do niej w utworach *Quod Deus immutabilis sit*, *De somniis* i *De sacrificiis Abeli et Caini*⁵. Analiza fragmentu Rdz 6,7, podjęta w pierwszym utworze, stanowiła dla Filona okazję do zaprezentowania czytelnikowi szerszego wyводу⁶, uzasadniającego pojawianie się w tekście biblijnym wyrażeń o charakterze alegorycznym, szczególnie antropomorfizmów i antropopatymów⁷.

Z jednej strony Filon już w pierwszych słowach komentarza⁸ do Rdz 6,7 zdecydowanie odrzuca dosłowne rozumienie użytych tam wyrażeń – Bóg nie podlega

⁵ Autor korzystał z wydania Philo Alexandrinus, *Opera*. Z tego źródła pochodzą też skróty dzieł Filona, z których autor artykułu korzysta w przypisach.

⁶ Philo, *Deus* 52–69.

⁷ Stosunek Filona z Aleksandrii do alegorezy i jego obrona wyrażeń alegorycznych zostały zbadane o wiele lepiej niż analogiczne zagadnienie w pismach Maksyma z Tyru i Numeniusa. Do najważniejszych prac omawiających Filońską wizję swoistej pedagogii, stosowanej przez Mojżesza, należą: Kamesar, „Philo, the Presence”, 34–65; Novick, „Perspective, Paideia”, 49–62; Zurawski, „Mosaic Paideia”, 480–505. Por. także prace zestawiające podejście Filona ze spojrzeniem żyjącego wcześniej Arystobula, który w zachowanym fragmencie 2 również odnosił się do problemu antropomorfizmów: Matusova, „Allegorical Interpretation”, 1–51; DiMattei, „Moses' Physiologia”, 3–32. Zob. także odnośny fragment książki Marka Sheridana, omawiającego stosunek do antropomorfizmów w szerszej perspektywie (*Language for God*, 65–77).

⁸ Philo, *Deus* 52.

namiętnościom⁹, gdyż są one nierozumne, nie posiada On też części ciała. Z drugiej jednak strony wyrażenia te nie zostały użyte na darmo ani tym bardziej w bluźnierczy sposób – pełnią one funkcję pedagogiczną wobec ludzi mniej pojętych. Tę wstępną uwagę Filon rozwija w następnych paragrafach komentarza. Aleksandryjski filozof przedstawia tam czytelnikom dwa sposoby, dwie zasady (κεφάλαια) mówienia o Bogu, które wywodzą się z dwóch, na pozór sprzecznych podejść dotyczących Boga (nazwanego tu filozoficznie „Przyczyną”): „Bóg nie jest jak człowiek”¹⁰ oraz „jest jak człowiek”¹¹. Pierwsze z tych podejść jest metafizycznie pewne i prawdziwe, drugie natomiast jest pedagogicznie efektywne dla szerokich mas.

Pierwsze z tych podejść jest podejściem filozoficznym, skierowanym do „pryjaciół duszy”. Są to ludzie, dla których jedynej dostępnej ścieżki poznania Boga nie stanowią antropomorfizujące, mityczne obrazy; mają oni zdolność poznania czysto intelektualnego, bez konieczności podpierania się danymi zmysłowymi. Skoro są oni w stanie poznać „nagą substancję Boga, pozbawioną wszelkich atrybutów”, potrafią rozumowo dojść do stwierdzenia istnienia Boga¹², nie muszą oni myśleć o Nim poprzez rozmaite analogie do świata materialnego, wyobrażając sobie, że Bóg ma ludzkie ciało czy organy zmysłowe. Jak zatem wytłumaczyć fakt, że w Pięcioksięgu Mojżesza znajdują się właśnie tego typu obrazy? Należy podkreślić, że Filon, zarówno w tym, jak i w innych fragmentach swoich pism, występuje jako nieprzejednany krytyk antropomorficznego przedstawiania bóstw¹³, a przedstawienie Boga jako istoty spożywającej i odczuwającej pragnienie nazywa „mitycznymi zmyśleniami bezbożników”¹⁴. Krytyka ta jest o tyle uzasadniona, że negatywne podejście do tego typu przedstawień można wywieźć zarówno z filozofii greckiej (krytykowała ona rozmaite przejawy mityczności w opisywaniu bóstwa, stroniła od ukazywania go jako zmiennego), jak i z wielu fragmentów Starego Testamentu, wskazujących na transcendentność Boga Izraela¹⁵. Skoro tego typu opisy same w sobie są nieprawdziwe, Filon broni wykorzystania ich w Torze poprzez nadanie im nowego znaczenia: Mojżesz nie umieścił w Torze antropomorfizmów po to, by w ten sposób napisać coś bezwzględnie prawdziwego o Bogu (nazwałbym to funkcją epistemiczno-werytatywną), lecz po to, by móc w przybliżeniu pouczyć o Bogu i jego nakazach szerokie grupy społeczne (nazwałbym to funkcją impresywno-pe-

⁹ Filońskie zarzuty przeciwko przedstawianiu Boga jako doznającego afektów zbiera i komentuje Damian Mrugalski („Bóg niezdolny do gniewu”, 284–287).

¹⁰ Cytat z Lb 23,19.

¹¹ Prawdopodobnie nawiązanie do Pwt 8,5. Por. niżej przypis 30.

¹² Zdaniem Filona jest to jedyna poznawalna cecha Boga, por. Philo, *Deus* 62.

¹³ Por. filozoficzną analizę Filońskiej krytyki antropomorfizmów w: Domaradzki, „Platońskie inspiracje”, 86–93.

¹⁴ Philo, *Deus* 59. Mrugalski proponuje („Bóg niezdolny do gniewu”, 287), by „μυθοποιία” oddać jako „zmyśloną bajkę” lub „fikcję”, ponieważ w ujęciu Filona opowieści określane tym terminem są wprost sprzeczne z prawdą.

¹⁵ Por. Iz 40,18. 44,6-8; Koh 5,1.

dagogiczną)¹⁶. Tym samym o wartości zastosowanych przez Prawodawcę antropomorfizmów nie stanowi już ontologiczna prawdziwość, lecz efektywność w nakłanianiu społeczeństwa do posłuszeństwa Prawu Bożemu. Mojżesz, jako dobry Prawodawca, nie mógł zaś troszczyć się jedynie o wąską grupę ludzi intelektualnie uzdolnionych¹⁷, którzy nie potrzebują poznawać natury Boga poprzez metafory i analogie odnoszące się do świata zmysłowego, lecz musiał zatroszczyć się także o tych, których Filon określa mianem „przyjaciół ciała”, to znaczy ludzi mniej zdolnych, którzy bez jego kierownictwa nie poznaliby prawdy o Bogu nawet w przybliżeniu. Różnica w zdolnościach intelektualnych między przyjaciółmi duszy i przyjaciółmi ciała wynika, zdaniem Filona, z natury, choć też i z wychowania¹⁸.

Filon usprawiedliwia antropomorficzną twórczość Mojżesza poprzez porównanie do profesji medyka¹⁹ – o ile ten drugi troszczy się o ciała, o tyle Prawodawca troszczył się o dusze Izraelitów. Metafora ta poprzedzona jest frapującym zdaniem: „Wszyscy tedy tacy ludzie powinni uczyć się nieprawdy, która im przyniesie pożytek, skoro prawda nie może przywieść ich do rozsądku”²⁰. Wspomniana wyżej analogia ma usprawiedliwić zastosowanie w Torze przekazu, który literalnie odczytany, nie jest prawdziwy²¹. Antycypując niejako zasadę *salus animarum suprema lex*, Mojżesz wypełnił Torę opisami Boga, który stosuje groźby, staje się gniewny, a więc zmienia wraz z czasem, co z jednej strony stoi w sprzeczności z filozoficznym obrazem bóstwa, ale z drugiej może skutecznie przekonać do wypełniania Prawa Bożego. Na tej podstawie można orzec, że w wizji Filona warunkiem usprawiedliwiający zastosowanie alegorii przez Mojżesza był fakt, że znaczna część adresatów Tory jest za mało wykształcona i rozumna, by zrozumieć komunikat sformułowany w niefiguratywny, bezpośredni sposób, tym bardziej że czysta prawda mogłaby im bardziej zaszkodzić niż pomóc. Powód ten jest wystarczający, by usprawiedliwić językową akomodację i mniejszą precyzję języka.

Drugim ważnym dla zrozumienia Filońskiej nauki o zasadności stosowania alegorii przez Mojżesza *passusem* jest fragment *De somniis*²², w którym Filon komentuje sen opowiedziany przez Jakuba w Rdz 31,11-13. Aleksandryjski filozof stwierdza tu,

¹⁶ Por. Zurawski, „Mosaic Paideia”, 494–505.

¹⁷ Na taką ocenę rozłożenia zdolności intelektualnych w społeczeństwie wskazuje Filon chociażby w: *Gig.* 1–5 czy *Abr.* 147.

¹⁸ Philo, *Deus* 55, 61, 63.

¹⁹ Philo, *Deus* 65–68.

²⁰ Philo, *Deus* 64 (Kalinkowski, 31).

²¹ Simonetti wskazuje (*Między dosłownością*, 16), że choć Filon nie spieszy się z negowaniem sensu dosłownego Pisma, to jednak czasami, w obliczu bardziej zaawansowanych aporii, zgadza się zanegować ów sens literalny i interpretować dany fragment jedynie na sposób alegoryczny. W ten sposób Filon interpretuje słowa o zstąpieniu Boga, gdy chciał On zobaczyć miasto i wieżę Babel (Philo, *Conf.* 134) – opowieść tę należy rozumieć całkowicie alegorycznie (τροπικώτερον πάντως ἀκουστέον), ponieważ rozumiana dosłownie jest bezbożna (ἀσέβεια).

²² Philo, *Som.* i. 231-237.

że jedynie niektórym osobom Bóg objawia się w czystości swojej istoty, jako *Jestem, który Jestem*. Tak dzieje się wtedy, gdy osoby są właściwie przygotowane na rozmowę z Bogiem, niczym „przyjaciele z przyjacielem” – Filon określa takich ludzi „duszami bezcielesnymi”, co wydaje się być synonimiczne do „przyjaciół duszy” z *Quod Deus immutabilis sit*²³. Niemniej jednak na świecie żyją też dusze, które są jeszcze „w ciele”²⁴ – im Bóg musi objawiać się przez pośrednictwo rzeczy choćby częściowo możliwych do uchwycenia zmysłami, np. za pośrednictwem postaci anioła.

Jak wynika z dalszego wywodu Filona, zrozumienie faktu istnienia ludzi mniej i bardziej rozumnych wpłynęło także na autorów Pisma. W związku z tym w podejściu Filona do Pisma obserwujemy pewną dwutorowość: choć stoi on mocno na stanowisku, że Tora odnosi się do Boga „w najgodniejszych i najświętszych pojęciach”, to jednocześnie zauważa też te fragmenty Pisma, które na poziomie literalnym zawierają rozmaite antropomorfizmy i antropopatyzmy, w związku z czym nie mogą być oceniane z punktu widzenia werytatywnego, lecz pedagogicznego²⁵. Decyzja o użyciu środków językowych zawierających wyrażenia mityczne, antropomorficzne nie wynikała z samowoli Mojżesza, lecz była wynikiem zrozumienia natury człowieka i natury społeczeństw ludzkich – w każdym z nich (a więc także w narodzie Izraela) żyją ludzie prości, do których trzeba w jakiś sposób dotrzeć z przekazem o Bogu i Jego prawach, a którzy nie rozumieją słusznych pouczeń inaczej, jak poprzez ukazanie Boga za pomocą plastycznych środków przekazu, ukazujących Go na podobieństwo człowieka. Zdaniem Filona ten sposób działania nie był charakterystyczny jedynie dla Mojżesza – aleksandryjski uczony przytacza starą opowieść, pochodzącą z pogańskiego imaginariów²⁶, mówiącą o bóstwie, które przybiera postać różnych ludzi i odwiedza rozmaite miasta, by szukać „niesprawiedliwości i bezprawia”. Filon nie ręczy za jej prawdziwość, choć docenia jej „pożyteczność i korzystność”. Zauważmy, że za takim podejściem kryje się wysoka ocena perswazyjnej skuteczności wyrażenń alegorycznych – w szerokich kręgach²⁷ są one bardziej zrozumiałe niż czysto filozoficzna proza²⁸. Choć Filon przyznaje, że celem zastosowania tego typu środków literackich nie jest doprowadzenie do pełnej prawdy o Bogu (co może być niewykonalne), lecz wzbudzenie strachu, to jednak działalność ta jest oceniana pozytywnie, gdyż jej skutkiem jest zbliżenie do Boga i Jego przykazań na tyle, na ile pozwala natura danej jednostki. O tym, że Filon

23 Philo, *Deus* 55. 61.

24 Dychotomia ta przypomina refleksje literackiego Sokratesa, prowadzone w *Fedonie*, por. Plato, *Phaedo* 64e-65a.

25 Philo, *Som.* i. 234-235.

26 Philo, *Som.* i. 233. Jest to odniesienie do *Odysei* (Homerus, *Odyssea* 17. 485-487); por. ciekawą uwagę (Jacobson, „A Philonic Rejection”, 488) o niezgodzie między Platonem (Plato, *Respublica* 380d-381d) a Filonem, która dotyczy oceny właśnie tego fragmentu eposu Homera.

27 Por. przypis 17.

28 Analogiczny osąd umieści w swoich mowach Maksym z Tyru, por. Maximus, *Oratio* XXVI, 2-5.

widział podobieństwo prowadzonych tu rozważań z analizami zawartymi w *Quod Deus immutabilis sit*, świadczy fakt, że rozważania na ten temat w *De somniis* kończy²⁹ odwołaniem do passusów z Tory: „Bóg nie jest jak człowiek” oraz „Wychowa cię Pan Bóg, jak człowiek wychowuje swego syna”³⁰.

Refleksję nad korzystaniem przez Mojżesza z wyrażeń alegorycznych, które na poziomie dosłownym są dwuznaczne, Filon prowadził także w *De sacrificiis Abeli et Caini*³¹. Odnajdujemy tam passus, w którym Aleksandryjczyk odnosi się do Wj 13,11-13. Zainteresowanie Filona wzbudziły tu słowa o przysiędze, którą składa Bóg. Aleksandryjski egzegeta zauważył³², że słowa te, z wielu powodów, nie powinny być w dosłowny sposób odnoszone do Boga – człowiek przysięga wtedy, gdy jego słowa są niepewne i chce on, przez odniesienie się do Boga, nadać słowom większą rangę. Słowa Boga nigdy zaś nie są niepewne, a on sam nie może się powoływać na istotę większą od Siebie, gdyż taka po prostu nie istnieje. Mówienie więc o tym, że Bóg składa przysięgę jest jedynie pewną, częściową analogią z aktem składania przysięgi przez człowieka i musi być interpretowane alegorycznie. Dlaczego zatem Mojżesz zdecydował się na takie przedstawienie Boga? Filon podaje czytelnikom następującą odpowiedź: „aby wykazać słabość istoty zrodzonej, a wykazawszy to, równocześnie ją pocieszyć”³³. Argumentacja Filona zdaje się tu³⁴ przebiegać dwupłaszczyznowo. Z jednej strony przyczyną zastosowania alegorii przez Mojżesza jest analizowana już w poprzednich komentarzach specyficzna cecha natury ludzkiej (tu: „słabość”), ze względu na którą człowiek dąży do zmysłowego przedstawienia sobie Boga i nie jest w stanie stale myśleć o Bogu na sposób filozoficzny, nieantropomorficzny. O ile jednak w poprzednich komentarzach tendencja ta charakteryzowała pewną grupę ludzi, o tyle tutaj Filon zdaje się sugerować, używając pierwszej osoby liczby mnogiej i wskazując na słabości ludzkiej natury jako takiej, że wszyscy ludzie są narażeni na pokusę antropomorficznego przedstawiania sobie postaci Boga. Aleksandryjski uczony przedstawia tu opinię, która ma kapitalne znaczenie dla analizy języka teologicznego: jako ludzie nie jesteśmy w stanie „wzniesić się ponad opisywanie Boga w postaci ludzkiej”³⁵, co więcej, „mamy udział przede wszystkim w tym, co śmiertelne, nie umiemy pojąć niczego, co jest poza nami, nie możemy też wyjść poza nasze braki”³⁶. Jakikolwiek mówienie o Bogu jest więc zapośredniczone w ludzkim postrzeganiu rzeczywistości, zakorzenione w doczesnych, ludzkich doświadczeniach, przez co staje się tym elementem naszego człowieczeństwa, którego nie jesteśmy

²⁹ Philo, *Som.* i. 237.

³⁰ Cytat Pwt 8,5 dokładniejszy niż w Philo, *Deus* 53–54.

³¹ Philo, *Sac.* 88–96.

³² Philo, *Sac.* 91–93.

³³ Philo, *Sac.* 94 (tł. własne).

³⁴ Philo, *Sac.* 94–96.

³⁵ Philo, *Sac.* 94 (tł. własne).

³⁶ Philo, *Sac.* 95 (tł. własne).

w stanie przekroczyć. Mojżesz więc nie buntował się przeciw temu, co jest elementem istniejącej rzeczywistości, lecz wykorzystał wiedzę o naturze człowieka, by lepiej pouczyć go o Bogu. Z drugiej strony przyczyną używania języka figuratywnego jest niejako przypomnienie człowiekowi, że niezależnie od jego wykształcenia filozoficznego i rozumności, pozostaje on istotą słabą, narażoną na antropomorfizację Boga. Zastosowanie języka antropomorficznego wydaje się być tu narzędziem ćwiczenia duchowego, czymś w rodzaju Pawłowego ościenia, danego po to, by człowiek nie unosił się pychą.

Jeśli przyjąć stanowisko, wedle którego człowiek z natury jest w stanie poznać jedynie to, co jest w jakiś sposób związane z jego człowieczeństwem, to transcendentny Bóg, by mógł zostać poznany przez człowieka, musi dokonać swego rodzaju zstąpienia, akomodacji, przystosowania swojego obrazu do możliwości percepcyjnych człowieka. Myśl ta, wybrzmiewająca wyraźnie w analizowanych fragmentach dzieł Filona, była później twórczo rozwijana w literaturze ojców Kościoła, zarówno w tradycji aleksandryjskiej³⁷, jak i antiocheńskiej³⁸, a za pośrednictwem tradycji patrystycznej jest także obecna w dzisiejszym spojrzeniu na Biblię w Kościele³⁹.

2. Maksym z Tyru

Truizmem jest stwierdzenie, że poezja Homera ma ogromne znaczenie dla greckiej kultury i edukacji⁴⁰. Zainteresowanie Homerem w II wieku po Chrystusie było cechą charakterystyczną ruchu intelektualnego zwanego drugą sofistyką. Atmosfera intelektualna tego czasu odznaczała się zainteresowaniem grecką tradycją literacką⁴¹, w tym także poezją epicką⁴². Jednym z twórców należących do nurtu drugiej sofistyki był Maksym z Tyru, którego twórczość stanowią jego *Mowy*⁴³. Choć Maksym wysoko

³⁷ W odniesieniu do Klemensa i Orygenesusa, por. Mrugalski, „Bóg niezdolny do gniewu”, 290–308; Runia, *Philo in Early Christian*, 132–183.

³⁸ Zdaniem Pietera van der Horsta (*Philo of Alexandria*, 131) spojrzenie Filona przyczyniło się do wykształcenia w literaturze patrystycznej pojęcia *synkatabasis* (*condescensio*), w czym szeroki udział miał św. Jan Chryzostom, por. Sheridan, *Language for God*, 21, 30, 40–44.

³⁹ Por. Pius XII, *Divino afflante Spiritu* 37; konstytucja *Dei verbum* 12–13, 21.

⁴⁰ Nawet Platon, będąc krytykiem poezji homeryckiej, przyznawał, że autor *Iliady* i *Odysei* był wychowawcą Hellady, por. Plato, *Respublica* 606e. Odnośnie do roli Homera i alegorycznej interpretacji jego dzieł w greckiej edukacji, por. Marrou, *Historia wychowania*, 234–247.

⁴¹ Por. Pernot, „Druga sofistyka”, 22, Brumana, „Saggio introduttivo”, 15.

⁴² Doniosłą rolę Homera w okresie drugiej sofistyki, także w kontekście edukacji, podkreślają Graham Anderson (*The Second Sophistic*, 69–75, 172–174), Simon Goldhill („Introduction”, 22–23) i Froma I. Zeitlin („Visions and Revisions”, 195–266).

⁴³ W niniejszej pracy autor korzystał z wydania krytycznego George’a Koniarisa (Maximus Tyrius, *Philosphoumena*).

ceń Platona i jest przez badaczy zaliczany do grona medioplatoników⁴⁴, za Johnem M. Dillonem, można go jednak nazwać przedstawicielem „stoicyzującego platonizmu”⁴⁵, popularnego w II wieku po Chrystusie⁴⁶.

Maksym odnosi się bezpośrednio do Homera i alegorycznej interpretacji jego dzieł⁴⁷ przede wszystkim w *Mowie IV (Kto lepiej mówi o bogach, poeci czy filozofowie?)*, *Mowie XVII (Czy Platon słusznie oddalił poetów z państwa?)*, a także *Mowie XXVI (Czy istnieje szkoła homerycka w filozofii?)*. Starając się odpowiedzieć na pytanie postawione w tytule *Mowy IV*, Maksym stwierdza, że różnica między poezją a filozofią ma bardziej charakter formalny aniżeli treściowy – co prawda poeci posługiwali się wierszem metrycznym i mitycznymi obrazami, filozofowie zaś mniej kunsztownymi, ale bardziej precyzyjnymi formami wyrazu⁴⁸, niemniej jednak obie grupy dążyły do poszukiwania i przekazywania prawdy, co zdaniem Maksyma powinno być głównym kryterium oceny ich twórczości. Skoro więc Homer był filozofem, dlaczego nie pisał prozą filozoficzną, bardziej czytelną aniżeli mitologiczne poematy?

Maksym w toku wywodu na kilka sposobów broni mitycznego, alegorycznego sposobu wyrażania się. W rozdziałach 2 i 3 Tyryjczyk, przy pomocy analogii między działalnością lekarza a działaniami poety, opisuje zasadę, którą można nazwać adaptacją historyczno-kulturową. Otóż poeta, niczym lekarz⁴⁹, musi w swej twórczości dostosować się do zmieniających się warunków. Choć pierwszym zadaniem lekarza jest poprawianie zdrowia pacjentów, to jednak procedura ta wygląda rozmaicie w różnych epokach, ponieważ zmienia się styl życia ludzi i tężyzna ich ciał⁵⁰. Podobnie, choć na poziomie duchowym, wygląda kwestia twórczości poetyckiej: Homer, będąc wytrawnym filozofem, obrał sobie za najważniejszy cel dotarcie do ówczes-

⁴⁴ Por. Pawłowski, *Alkinous i średni platonizm*, 9–10, Reale, *Historia filozofii*, 334–340.

⁴⁵ Por. Dillon, *The Middle Platonists*, 392. Niezwykle ciekawą próbę połączenia filozofii platońskiej ze stoicyzmem za pomocą praktyki interpretacji alegorycznej przedstawił Pseudo-Plutarch w swoim traktacie *De Homero*, por. Domaradzki, „Marrying Stoicism”, 224–236.

⁴⁶ Szersze omówienie poglądów filozoficznych Maksyma, por. Lauwers, *Philosophy, Rhetoric*, 201–234, a także Szarmach, *Maximos von Tyros*, 13–44. M. Szarmach określa Maksyma mianem „platonizującego eklektyka”, por. Szarmach, „Druga sofistyka”, 339.

⁴⁷ Podstawową pracą, omawiającą stosunek Maksyma do Homera i alegorezy jest wciąż Kindstrand, *Homer in der Zweiten Sophistik*, 45–71 (rozdział „Die Homerlektüre des Maximos”), 163–192 (rozdział „Das Homerbild des Maximos”). Por. także Buffière, *Les mythes*, 19–20, 41–43, 386–388, 535–528; Daouti, „Homère chez Maxime”, 59–76.

⁴⁸ Myśl tę Maksym wyraża jasno i precyzyjnie już w pierwszym akapicie mowy. Por. Maximus, *Oratio IV*, 1.

⁴⁹ Maksym, wyjaśniając stosowanie przez Homera języka mitycznego, odwołuje się do analogii z profesją lekarską, z której, jak ukazano w poprzednim podrozdziale niniejszej pracy, korzystał także Filon (*Deus*, 65–68). Choć nie jest to wystarczający dowód na rzecz tezy o inspirowaniu się Filonem przez Maksyma, to mamy tu do czynienia przynajmniej z pewną wspólnotą obrazów służących jako argumenty w apologii obecności alegorii w interpretowanych, kanonicznych pismach. Fakt ten będzie jeszcze bardziej widoczny przy kolejnym porównaniu poezji do sztuki medycznej (por. przypis 58 i analizę dalszej części *Mowy IV*).

⁵⁰ Maximus, *Oratio IV*, 3c.

snych słuchaczy z przekazem zawierającym prawdę o rzeczywistości, czyli z filozofią. Dusze ówczesnych ludzi cechowała prostota, w związku z czym poeta, niczym piastunka, uciekał się do opowiadania mitów pełnych alegorii⁵¹. Narodziny prozy filozoficznej Maksym wiąże z faktem, że umysły ludzi zaczęły cechować się dojrzałością, ale i niedowiarstwem. Tyryczyk mało pochlebnie ocenia działalność ludzi odznaczających się tymi cechami – choć dokonali oni racjonalistycznej krytyki mitu, to jednak nie stworzyli czegoś, co przewyższałoby pod względem merytorycznym mitycznie wyrażoną filozofię.

Drugim argumentem, rozwijanym przez Maksyma w rozdziałach 4 i 5, jest znaczenie faktu, że mityczny, alegoryczny sposób wyrażania nie ogranicza się jedynie do poezji epickiej, lecz jest obecny także w dziełach, które uchodzą wręcz za klasykę filozofii – wszak sam Platon w swoich dialogach często posiłkował się opisami o charakterze mitycznym. Maksym wskazuje tu na mityczne opisy występujące w *Fajdro-sie*⁵², *Uczcie*⁵³, *Fedonie*⁵⁴ oraz w *Państwie*⁵⁵. Argument ten skierowany jest przeciwko tym, którzy z jednej strony są miłośnikami filozofii, a z drugiej – nieprzejednanymi krytykami alegorycznych form wyrazu, które są obecne w poezji homeryckiej. Maksym stara się zasiać w nich wątpliwość, wskazując na głęboką niekonsekwencję takiego stanowiska: skoro Platon wypowiadał się mitycznie, uważając, że jest to środek do uchwycenia treści inaczej niewyrażalnych, to dlaczego nie mógł uczynić tego Homer?

W rozdziałach 5–6 Maksym, broniąc języka mitycznego, alegorycznego, przedstawia kolejny argument, odnoszący się do ogólnych prawideł ludzkiej umysłowości, które były aktualne za czasów Homera, ale pozostają wiążące także w czasach tyryjskiego retora. Maksym wskazuje tu na kilka tropów. Po pierwsze, prawda zawarta w poezji mitycznej nie jest podana człowiekowi bezpośrednio, wymaga wysiłku intelektualnego w postaci alegorycznego zinterpretowania tekstu Homera⁵⁶. Przynosi to podwójną korzyść, bo z jednej strony ludzka dusza niejako z natury podąża za tym, co tajemnicze, ukryte, a z drugiej – włożony w poznanie prawdy wysiłek niejako przywiązuje człowieka do odnalezionej w ten sposób prawdy. Wydaje się, że w takim ujęciu podawanie prawd filozoficznych za pomocą mitu ma te zalety, które miała metoda majeutyczna, stosowana przez Sokratesa – nie jest to wiedza podana bezpośrednio, za pomocą „filozoficznej narracji”, od której mit jest „ciemniejszy”⁵⁷, lecz

51 Maximus, *Oratio* IV, 3c-d.

52 Plato, *Phaedrus* 246e.

53 Plato, *Symposion* 203b.

54 Plato, *Phaedo* 111c-114b.

55 Plato, *Respublica* 616c-620e.

56 Maximus, *Oratio* IV, 5c-d.

57 Maximus, *Oratio* IV, 6a. Ten fragment mowy sprawia pewne trudności interpretacyjne. Z jednej strony Maksym, odnosząc się do zwolenników dyskursu filozoficznego, mówi o nich, że „zamienili ich (tzn. poprzedników, poetów) zagadki w jasne opowieści” (μετέλαβον αὐτῶν τὰ αἰνίγματα εἰς μῦθους σαφεῖς) (Maximus, *Oratio* IV, 5b), czyli li pisma pisane w stylu filozoficznym, niepoetyckim. Z drugiej

pewnego rodzaju gra intelektualna, skłaniająca do nieustannego pogłębiania wiedzy o świecie. Po drugie, wiedza przekazana w formie mitycznej, alegorycznej jest niejako bardziej strawna dla ludzkiej duszy – Maksym ponownie porównuje tu funkcję zadania poety do pracy lekarza, który gorzkie lekarstwa ukrywa w przyjemnym pożywieniu. Jak widać, tym razem analogia między poetą a lekarzem ma uzasadniać nie adaptację historyczną, przedstawioną w rozdziałach 2 i 3, będącą dostosowaniem przekazu do umysłowości społeczeństwa w danym okresie, lecz konieczność dostosowania przekazu do natury ludzkiej, dla której mit jest bardziej przystępny niż sucha proza filozoficzna⁵⁸. Maksym konkluduje⁵⁹, że kryterium, na podstawie którego powinniśmy oceniać dany przekaz, jest jego prawdziwość; zastosowanie mitów i alegorii nie może być samo w sobie przyczyną negatywnej oceny dzieła.

Dla analizy zjawiska podejmowanego w niniejszym artykule ważna jest także *Mowa XXVI* Maksyma. Wychodząc z rozumienia filozofii jako „dokładnej wiedzy o sprawach boskich i ludzkich, źródle cnoty i szlachetnych myśli, harmonijnego życia oraz wyrafinowanych nawyków”⁶⁰, Maksym po raz kolejny potwierdza filozoficzność dzieł Homera. W rozdziałach 2–5 Tyryjczyk, wskazując na cechy poezji homeryckiej jako czynniki akomodacji historycznej, geograficznej i umysłowej, wprowadza argumentację na rzecz tezy, że Homer uczynił słusznie, głosząc filozoficzną mądrość w poetyckiej, mitologicznej formie. Zdaniem Maksyma filozofia, rozumiana jako prowadzenie dusz, odbywała się za pomocą rozmaitych form – nie tylko poprzez poezję, ale także poprzez rozmaite rytuały czy proroctwa. Maksym zdecydowanie nie zgadza się z twierdzeniem, że ze względu na formę, poezję należy ocenić jako niefilozoficzną i sprowadzić ją jedynie do roli mitu, niemającego żadnych walorów poznawczych. Tyryjczyk odpiera zarzuty tych, którzy z pozycji filozoficznych krytykowali mit – o ile poezja charakteryzuje się „przyjemnością” i „blaskiem kompozycji”, o tyle dyskurs filozoficzny prowadzony w formie prozatorskiej, niepoetyckiej, przyniósł jedynie czcze polemiki i rozwój sofistyki.

Zdaniem tyryjskiego retora przeprowadzenie ostrego podziału między poezją a filozofią jest o tyle bezcelowe, że filozofia czerpała i czerpie z mądrości wyrażo-

strony zaś Tyryjczyk, chwalać mit, stwierdza, że „mityczny sposób wyrażania się jest ciemniejszy od filozoficznej narracji, a jaśniejszy od zagadek, istniejąc między wiedzą a niewiedzą” (μυθους λόγου μὲν ἀφανεστέρου, αἰνίγματος δὲ σαφεστέρου, διὰ μέσου ὄντας ἐπιστήμης πρὸς ἄγνοιαν) (Maximus, *Oratio* IV, 6a). Wydaje się, że Maksym w *Mowie* IV używa słów *μυθος* i *αἰνίγμα* w dwóch różnych znaczeniach: *μυθος* za pierwszym razem oznacza jasną, filozoficzną narrację, za drugim zaś coś, co jest mniej jasne od filozofii, *αἰνίγμα* natomiast najpierw oznacza poetycki sposób wypowiedzania się, a później odnosi się do zagadek, tzn. tych form wyrazu, które są ciemniejsze od mitu (w ten sam dwuznaczny sposób pojęciem tym posługiwał się również Platon, por. Plato, *Epistula II*, 312d-e, Plato, *Epistula VII*, 332d (pozytywne znaczenie), Plato, *Apologia* 27a, Plato, *Theaetetus* 152a-164d, Plato, *Charmides* 161d (negatywne znaczenie), por. także Struck, *Birth of the Symbol*, 39–50, 171–179).

⁵⁸ Ta analogia jeszcze bardziej przypomina tę, którą w *Deus* umieścił Filon z Aleksandrii, por. przypis 49.

⁵⁹ Maximus, *Oratio* IV, 7c-d.

⁶⁰ Maximus, *Oratio* XXVI, 1a (tł. własne).

nej w poetyckim metrum. Maksym posługuje się w 3. rozdziale przykładem Platona: choć deklaratywnie odcinał się on od Homera, to jednak sporo z niego czerpał, nie tylko na poziomie stylistycznym czy frazeologicznym, ale także na poziomie merytorycznym⁶¹. Jest to kolejny dowód na rzecz tezy, że Homer był prawdziwym filozofem, a jego filozofii nie umniejsza to, że swoją myśl wyraził w mitologicznej, alegorycznej formie.

W 4. rozdziale *Mowy XXVI* Maksym, dowodząc słuszności decyzji Homera o posługiwaniu się formą poetycką, wskazuje na poszczególne cechy jego poezji, które zdaniem retora mają uzasadnić literackie wybory legendarnego aoidy. Jak wiemy z poprzednio analizowanych fragmentów, za użyciem poezji w przekazywaniu myśli filozoficznej przemawia między innymi to, że jest ona łatwiejsza w odbiorze, lepiej trafia w gusta szerszej publiczności. Do szerokich mas nie dotrze się za pomocą filozoficznie ujętego przekazu, ponieważ, zdaniem Maksyma, jedynie pewna mniejszość jest bardziej rozumna⁶². Pozytywnie oceniając językową i tematyczną stronę dzieł Homera, Maksym porównuje aoidę do zestawu instrumentów, które tworzą razem harmonijną całość, jak i do malarza, który tworzy swoje dzieło „zarówno za pomocą sztuki, jak i cnoty”⁶³. Przy takim rozumieniu dzieł Homera piękno estetyczne jest ważnym i wartościowym elementem poezji Homera, mającym za zadanie przyciągać uwagę słuchaczy, lecz jednocześnie jest jedynie środkiem do głównego celu, jakim jest zrozumienie przez słuchaczy prawd filozoficznych⁶⁴.

Kolejną mową, w której Maksym bronił dziedzictwa Homera, jest *Mowa XVII*. Jej głównym tematem jest usprawiedliwienie krytycznego osądu dzieł Homera, wyrażonego przez Platona w II księdze *Państwa*, a przede wszystkim postulatu wypędzenia poetów z *polis*, wyrażonego przez Platona w X księdze *Państwa*. Maksym w toku argumentacji zastosowanej w *Mowie XVII* odwołuje się do wykorzystywanej w poprzednio analizowanych mowach zasady adaptacji. Reguła ta została przez niego zobrazowana zarówno na przykładzie pojedynczych osób (słynny kucharz Mitajkos), jak i całej Hellady, opisanej jako wielobarwna mozaika rozmaitych społeczeństw, które mają odmienne prawa, obyczaje i sztuki. Względność rozmaitych czynników odnosi się tak do społeczeństw, jak i do poszczególnych jednostek – ludzie rozmaicie, czasami wręcz przeciwnie, reagują na te same bodźce⁶⁵.

⁶¹ W podobny sposób relację Platona do tradycji homeryckiej oceniali też inni myśliciele, por. Heraclitus Allegoretēs, *Quaestiones Homericae* 18; Longinus, *De Sublimitate* 13.3; Dio Chrysostomos, *Oratio* 36.28.

⁶² Diagnoza ta do złudzenia przypomina osąd Filona, por. Philo, *Deus* 54, Philo, *Gig.* 1–5.

⁶³ Maximus, *Oratio XXVI*, 5a (tł. własne).

⁶⁴ Maximus, *Oratio XXVI*, 5b.

⁶⁵ Maximus, *Oratio XVII*, 2i. Myśl wyrażona w tym fragmencie przypomina zasadę *homo mensura*, wprowadzoną przez sofistę Protagorasa, a także sceptyczne tropy Ajnezydema z Knossos. To dość ciekawe, że Maksym – medioplatonik bronił platońskiej krytyki Homera poprzez odwołanie się do argumentacji o sofistyczno-sceptycznej genezie.

Przeprowadziwszy ogólny namysł nad różnorodnością zjawisk w rozmaitych społecznościach i względnością odbierania wrażeń przez ludzi, Maksym przechodzi w rozdziałach 3–5 do zastosowania tej hipotezy w stosunku do poezji Homera. Według retora także dzieła legendarnego aoidy podlegają prawom adaptacji, bowiem ich wartość perswazyjna jest względna – owszem, są one pożyteczne, gdyż w wielu przypadkach przekazują filozoficzną wiedzę w atrakcyjny sposób, jednak nie będą one wysoko oceniane w każdej społeczności ludzkiej. Takim przypadkiem jest zarówno *polis*, zaprojektowana przez Platona na kartach *Państwa*, jak i niektóre społeczności rzeczywiście istniejące, wymienione w rozdziale 5. Jeśli chodzi o kwestię nieobecności poezji epickiej w platońskiej *polis*, Maksym podkreślał, że była ona eksperymentem intelektualnym, teoretycznym projektem, pewnym idealnym typem miasta, w którym edukacja i wychowywanie młodych pokoleń jest starannie zaprojektowane i nie ma potrzeby prowadzenia *paidei* za pomocą opisów mitologicznych. Maksym przyznaje tu, że utwory mitologiczne, mimo pewnej wartości pedagogicznej, mogą też psuć tę część młodzieży, która nie potrafi właściwie, tj. w tym wypadku alegorycznie, zinterpretować mitologicznej poezji⁶⁶. Skoro zaś Platon zaprojektował inny sposób przekazywania prawd filozoficznych, to nie należy krytykować go za wyrugowanie poezji z państwa: wszak, zdaniem Maksyma, poezja Homera ma wartość o tyle, o ile przekazuje prawdy o charakterze filozoficznym, jej walory literackie nie stanowią zaś wartości samej w sobie⁶⁷ – „utwory Homera są najpiękniejsze, najwspanialsze, godne śpiewania przez Muzy, to jednak nie są piękne dla wszystkich i w każdym czasie”⁶⁸. Myśl tę Maksym obrazuje, odnosząc się zarówno do idealnych⁶⁹, jak i rzeczywiście istniejących społeczeństw. Warto w tym momencie zasygnalizować, że Maksym, prowadząc refleksję nad możliwością adaptacji poezji Homera, dokonał w *Mowie XVII* zabiegu dwustronnej apologii – z jednej strony, podobnie jak w *Mowie IV* i *XXVI*, bronił wartości utworów Homera, ale z drugiej (jest to nawet główny cel jego argumentacji) – starał się obronić myśl Platona przed opiniami tych myślicieli, którzy krytykowali go za negatywną ocenę dzieł Homera⁷⁰ i za wprowadzenie postulatu wygnania poetów z *polis* (zawartego w X księdze *Państwa*).

Podsumowując, w analizowanych mowach Maksym z Tyru bronił poezji jako równoprawnego środka przekazywania prawdy, korzystając z rozmaitych argumen-

⁶⁶ Maximus, *Oratio XVII*, 4c. To spojrzenie na interpretację alegoryczną i zauważenie pewnych trudności z nią związanych nosi znamiona opinii Platona, który krytykował stosowanie alegorezy w procesie edukacji jako narzędzia słabego metodologicznie, pozbawionego stabilnych kryteriów, por. Plato, *Respublica* 378d.

⁶⁷ Maksym w ostrych słowach podkreśla ten fakt w ostatnich zdaniach, por. Maximus, *Oratio XVII*, 5e-g.

⁶⁸ Maximus, *Oratio XVII*, 5c-d (tł. własne).

⁶⁹ Maksym opisuje procedurę odesłania medyków ze społeczeństwa ludzi idealnie zdrowych (ukoronowanie wężną i namaszczenie mirrą) w sposób bezpośrednio nawiązujący do słów Platona z *Państwa*, por. Plato, *Respublica*, 398b-c.

⁷⁰ Por. Heraclitus Allegoretas, *Quaestiones Homericae* 76.6–79.1.

tów, odwołujących się zarówno do natury ludzkiej jako takiej, jak i do zmienności historycznej, kulturowej i geograficznej. Warto zwrócić uwagę na fakt, że neutralizacja racjonalistycznej krytyki Homera odbywa się między innymi przez podkreślenie używania języka figuratywnego w dialogach Platona – w ten sposób Maksym dał do zrozumienia, że mitem posługuje się nie tylko dobry poeta, ale także dobry filozof.

3. Numenius z Apamei

Interpretacja dzieł Platona zajmowała ważne miejsce w twórczości filozofów medioplatonickich⁷¹. Hipotezę o ezoteryczności dzieł greckiego myśliciela podzielała większość z nich⁷², w tym Numenius z Apamei, po którym przetrwało kilkadziesiąt fragmentów i testimoniów⁷³. Na kartach swoich utworów Numenius starał się przedstawić siebie jako wiernego ucznia Platona, który w imię ortodoksyjnego odczytania pism i nauk swojego mistrza⁷⁴, walczył ze sceptycyzującymi akademikami, którzy mieli wypaczyć naukę Platona.

Jednym z dwóch fragmentów odnoszących się do tematyki poruszanej w niniejszym artykule jest fragment 23, pochodzący z dzieła *O tajemnicach u Platona*, przekazany w *Praeparatio Evangelica* Euzebiusza z Cezarei⁷⁵. Numenius przedstawia tam swoje spojrzenie na genezę dialogu *Eutyfron*. Platon, pamiętając los Sokratesa, miał obawiać się nienawiści ze strony społeczeństwa ateńskiego, która spadłaby na niego po opublikowaniu planowanego dzieła, krytykującego antropomorficzne spojrzenie na bogów (kazirodztwo, walki między bogami i wzajemne zjadanie się kolejnych generacji bóstw⁷⁶). Nie chcąc zrezygnować z uprawiania filozofii, postanowił on skorzystać z języka enigmatycznego, dzięki czemu mógł przekazać prawdę tym, którzy są w stanie zrozumieć ezoteryczny przekaz, zakamuflowany w jego dialogach, odgradzając jednocześnie, za pomocą enigmatycznej formy literackiej, nierozumny tłum od filozoficznej prawdy. Można więc dopatrywać się w interpretowanym przez Numeniusa zachowaniu Platona swego rodzaju dwustronnej obrony – celem jego pisania nie wprost staje się z jednej strony ochrona życia przed gniewnym ateńskim

71 Por. przypis 2.

72 Por. Banner, *Philosophic Silence*, 74–78. Por. też Maximus, *Oratio* IV, 4–5.

73 W niniejszej pracy autor korzysta z numeracji i tekstu greckiego des Places'a (Numénus, *Fragments*).

74 Warto tu zauważyć, że sam Platon nie krył tego, że uciekał się do używania mitów i alegorii, stwierdzając, że o pewnych sprawach jest w stanie mówić jedynie w pewnym przybliżeniu, gdyż nie są to sprawy łatwo uchwytywane umysłem, por. Plato, *Gorgias* 527a-b; Plato, *Phaedo* 114d; Plato, *Meno* 86a-b.

75 Eusebius, *Praeparatio Evangelica* XIII, 4.4–5.2 Fragmenty 23 i 24 są o tyle cenne, iż Euzebiusz cytuje bezpośrednio dzieła Numeniusa, a nie tylko, jak rozmaici neoplatonicy, omawia je w formie testimoniów. Robert Lamberton (*Homer the Theologian*, 54–55) określa te cytaty, nawiązując do terminologii biblistycznej, jako *ipsissima verba* Numeniusa.

76 Przykładem tego typu krytyki były już słowa Ksenofanesa z Efezu, por. Diels-Kranz 21 B 11.14–16.

tłumem, ale z drugiej, pisząc ezoterycznie, chroni on też paradoksalnie Ateńczyków przed takimi skutkami niezrozumienia jego przekazu, jak: pogarda dla filozofii, wpadnięcie w pychę⁷⁷ czy wręcz nienawiść prowadząca, jak w wypadku wrogów Sokratesa, do mordu, a popełnienie zbrodni, jak wynika jasno z treści platońskich dialogów⁷⁸, jest dla człowieka największym złem.

W ostatnich zdaniach fragmentu 23 Numenius precyzuje, na czym dokładnie miałyby polegać ezoteryczna strategia Platona: zamiast bezpośrednio krytykować poglądy teologiczne społeczeństwa ateńskiego, uczynił on przedmiotem krytyki Eutyfrona, „człowieka chełpliwego i głupka, który, jeśli istniał, uprawiał złą teologię”, będącego w istocie wyrażeniem figuratywnym, alegorią⁷⁹ na oznaczenie Aten, to znaczy próbą konceptualizacji podejścia społeczeństwa ateńskiego do spraw teologicznych za pomocą figury ośmieszonego wieszczka. O tym, że postać Eutyfrona była interpretowana przez Numeniusa na sposób figuratywny, świadczy zarówno fraza εἴ τις ἄλλος, jak i użycie rzeczownika σχήμα⁸⁰. Innym elementem kamuflażu było, zdaniem Numeniusa, wprowadzenie do dialogów postaci Sokratesa, który, choć wypowiada poglądy Platona, to jednak w sposobie bycia został przedstawiony w sposób autentyczny.

Drugim ważnym fragmentem jest fragment 24, także zachowany w *Praeparatio Evangelica*⁸¹. Fragment ten jest pierwszym z serii urywków, które Euzebiusz zacytował z zaginionego dzieła Numeniusa *O tym, jak akademicy sprzeciwili się Platonowi*, w którym medioplatonik z Apamei niesłychanie ostro, choć z dużą dawką humoru, krytykował sceptyczne podejście filozofów akademickich. W jego wizji Platon miał być pośrednikiem między Sokratesem a Pitagorasem, pierwszego z nich czyniąc mniej surowym i bardziej zrozumiałym, a drugiego – bardziej poważnym⁸². W wersach 57–66 Numenius poddaje analizie pisarstwo filozoficzne Platona. Sposób opisywania przez niego problemów filozoficznych Numenius ocenił jako „niezgodny ze zwyczajem” i „niejasny”. Medioplatonczyk przypisuje Platonowi świadome two-

⁷⁷ O tych dwóch możliwych skutkach wspomina Platon w słynnym *Liście VII*, por. Plato, *Epistula VII*, 341e.

⁷⁸ Por. Plato, *Gorgias* 474a-481b, 527b; Plato *Crito* 49a-c.

⁷⁹ O ile na gruncie badań językoznawczych czy retorycznych można spierać się, czy dostrzegane przez Numeniusa wyrażenie jest przez niego rozumiane jako personifikacja, metonimia czy synekdocha (*pars pro toto*), o tyle na gruncie starożytnej refleksji hermeneutyczno-filozoficznej, rozmaite sposoby używania języka figuratywnego były określane synonimicznymi wyrazami ἀλληγορία, σύμβολον, ὑπόνοια, αἰνιγμα; por. Domaradzki, *Filozofia antyczna*, 58–65, por. też Heraclitus Allegoretēs, *Quaestiones Homericae* 5,2.

⁸⁰ Na fakt, że Platon rzeczywiście wymyślił postać Eutyfrona może wskazywać zarówno fakt, że jego istnienie nie jest poświadczane w innych starożytnych źródłach, jak i to, że nosi on imię mówiące, oznaczające człowieka „zdrowo myślącego” (εὐθύς + φρονέω), które w kontraście do jego nierozumnej postawy, wzbudza w czytelniku śmiech i politowanie.

⁸¹ Eusebius, *Praeparatio Evangelica* XIV, 4.16–59.

⁸² Numenius, *Fragmenta* 24, 73–79.

rzenie treści ezoterycznych⁸³, to znaczy takie komponowanie utworów filozoficznych, by przekaz dotyczący istotnych filozoficznie zagadnień był zrozumiały jedynie dla bardziej rozumnej części czytelników, dla reszty zaś nie. Numeniusz ocenia tę postawę mistrza ambiwalentnie: z jednej strony, o czym wspominał już w poprzednio omawianym dziele, mógł dzięki temu zapewnić sobie bezpieczeństwo, skoro filozoficzni profani nie mieli dostępu do treści, które mogłyby ich rozgniewać, ale z drugiej strony taka technika pisarska, generująca ze swej natury trudności interpretacyjne, doprowadziła do powstania waśni między akademikami. Wydaje się, że Numeniusz przyczyn tych waśni upatruje właśnie w trudności zinterpretowania tak enigmatycznego przekazu, skoro nie chce rzucać oskarżeń o „zazdrość lub złą wolę”.

Wydaje się, że najciekawszym elementem interpretacji Numeniusza jest specyficzny sposób rozumienia pisarstwa (a może szerzej – życia) filozoficznego jako działalności wymagającej kamuflażu, ukrycia pewnych treści, zarówno z troski o siebie, jak i o czytelników. W starożytności podobne poglądy możemy odnaleźć u Klemensa z Aleksandrii, który przyznawał się do pomijania pewnych kwestii z uwagi na dobro czytelników⁸⁴, a w filozofii XX wieku – u Leo Straussa, amerykańskiego filozofa i historyka filozofii starożytnej⁸⁵.

Wnioski

Analiza dzieł Filona, Maksyma i Numeniusza dostarczyła dowodów na rzecz tezy, że obrona utworów, uważanych przez danego autora za kanoniczne, stanowiła istotny element strategii interpretacyjnej, podejmowanej przez owych medioplatończyków. Wszyscy trzej, będąc świadomi tego, że autorzy interpretowanych przez nich dzieł uciekali się do języka figuratywnego, alegorycznego, postanowili dokonać apologii ich dzieł, poprzez wpisanie alegorii w przemyślaną strategię komunikacyjną. W refleksji nad zastosowaniem alegorii w tekstach kanonicznych, podjętej przez Filona, Maksyma i Numeniusza, widać wiele elementów wspólnych, takich jak: przekonanie o pedagogicznej wartości wyrażania się nie wprost, przekonanie o nikłych zdolnościach intelektualnych przynajmniej sporej części społeczeństw, brak obrony języka figuratywnego jako wartości samej w sobie, przy jednoczesnym wskazywaniu jego użyteczności jako narzędzia zastosowanego do określonych celów, oraz dostrzeganie potencjalnych złych skutków zastosowania języka figuratywnego, np. możliwość wprowadzenia niewprawnego czytelnika w błąd⁸⁶. Filon, starając się

⁸³ Asumpt do ezoterycznego odczytania dzieł Platona dał prawdopodobnie on sam, por. Plato, *Epistula* VII, 341d-e.

⁸⁴ Clemens Alexandrinus, *Stromata* I, 14,3.

⁸⁵ Banner, *Philosophic Silence* 75, 270–272.

⁸⁶ Por. Philo, *Deus* 56–59; Philo, *Sac.* 91–93; Maximus, *Oratio* XVII, 4c; Numenius, *Fragmenta* 24, 59–63.

wyjaśniać używanie przez Mojżesza fraz, które w dosłownym rozumieniu brzmią kontrowersyjnie, odwoływał się do natury ludzkiej, rozumianej zarówno kolektywnie, jak i indywidualnie. W narracji prowadzonej w *Quod Deus immutabilis sit* i *De somniis* argumentował, że znaczna część społeczeństw nie jest w stanie przyjąć filozoficznie wyrażonej prawdy o Bogu (sąd ten był raczej natury ahistorycznej, dotyczył w jakimś stopniu zarówno czasów Mojżesza, jak i – prawdopodobnie – czasów Filona), stąd też usprawiedliwiał on działanie Mojżesza, przedkładającego czasami aspekt pedagogiczny nad aspekt werytatywny. Natomiast w *De sacrificiis Abeli et Caini* Filon wyrażał przypuszczenie, że każdy człowiek narażony jest na popadnięcie w antropomorficzne rozumienie Boga, w związku z czym Mojżesz posługiwał się językiem alegorycznym zarówno ze względu na zrozumienie tej cechy natury ludzkiej, jak i z powodu chęci przypomnienia ludziom o tej słabości ich natury. Należy też zaznaczyć, że dla Filona interpretacja alegoryczna jest elementem hellenizacji, ponieważ służy uzgodnieniu treści Biblii z grecką filozofią. Z kolei Maksym z Tyru, broniąc w swoich mowach mitologicznego, alegorycznego sposobu wyrażania się przez Homera, odwoływał się przede wszystkim do zasady wieloaspektowej (historycznej, kulturowej, umysłowej, a nawet geograficznej) adaptacji. Jego zdaniem Homer był wielkim filozofem, ponieważ w odpowiednio (tj. alegorycznie) zinterpretowanych dziełach tego aoidy odnajdziemy prawdę o rzeczywistości. Prawda ta, dzięki temu, że została wyrażona na sposób poetycki, mitologiczny, trafiła do szerszych kręgów społecznych, niż gdyby była wyrażona filozoficznym językiem. Niemniej jednak poetyckość przekazów Homera nie jest dla Maksyma wartością samą w sobie – wartością jest prawda, która za pomocą mitu może zostać wyrażona zarówno w dziele poetyckim, jak i – co warto podkreślić – filozoficznym. Dla Numeniusza zaś język figuratywny w dialogach Platona pełnił przede wszystkim rolę swego rodzaju wielostronnej apologii – z jednej strony służył on ateńskiemu filozofowi do zabezpieczenia swojego życia i uniknięcia losu swojego mistrza Sokratesa, z drugiej strony służył do osłonięcia wiedzy filozoficznej przed oczami niewprawnych laików, natomiast z trzeciej – chronił on owych laików przed wiedzą, która mogłaby im bardziej zaszkodzić niż pomóc. Idee filozoficzne wyrażone przy okazji obrony wyrażeń figuratywnych wywołały oddźwięk w późniejszej literaturze filozoficznej i teologicznej, w szczególnym zaś stopniu przyczyniły się do rozwoju hermeneutyki biblijnej.

Bibliografia

- Anderson, G., *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire* (London – New York: Routledge 1993).
- Banner, N., *Philosophic Silence and the 'One' in Plotinus* (Cambridge: Cambridge University Press 2018).

- Brumana, I.S., „Saggio introduttivo”, Massimo di Tiro, *Dissertazioni* (red. I.S. Brumana) (Firenze – Milano: Bompiani 2019) 9–69.
- Buffière, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Paris: Les Belles Lettres 1956).
- Daouti, P., „Homère chez Maxime de Tyr”, *Maxime de Tyr, entre rhétorique et philosophie au IIe siècle de notre ère* (red. F. Fauquier – B. Pérez-Jean) (Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée 2016) 59–76.
- Dawson, D., *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria* (Berkeley, CA – Los Angeles, CA – Oxford: University of California Press 1992).
- Diels, H. – Kranz, W. (red.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin: De Gruyter 1966) (= Diels-Kranz).
- Dillon, J.M., *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*, wyd. 2 (Ithaca, NY: Cornell University Press 1996).
- DiMattei, S., „Moses' Physiologia and the Meaning and Use of Physikôs in Philo of Alexandria's Exegetical Method”, *The Studia Philonica Annual* 18 (2006) 3–32.
- Domaradzki, M., „Marrying Stoicism with Platonism? Pseudo-Plutarch's Use of the Circe Episode”, *American Journal of Philology* 141/2 (2020) 211–239.
- Domaradzki, M., „Platońskie inspiracje Filońskiej alegorezy”, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 61 (2007) 83–93.
- Domaradzki, M., „The Beginnings of Greek Allegoresis”, *Classical World* 110 (2017) 299–321.
- Domaradzki, M., *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji* (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2013).
- Dörrie, H. – Baltes, M., *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1993).
- Goldhill, S., „Introduction”, *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire* (red. S. Goldhill) (Cambridge: Cambridge University Press 2001) 1–25.
- Jacobson, H., „A Philonic Rejection of Plato”, *Mnemosyne* 57/4 (2004) 488.
- Kamesar, A., „Philo, the Presence of 'Paideutic' Myth in the Pentateuch and the 'Principles' or *Kephalaia* of Mosaic Discourse”, *The Studia Philonica Annual* 10 (1998) 34–65.
- Kindstrand, J.F., *Homer in der Zweiten Sophistik. Studien zu der Homerlektüre und dem Homerbild bei Dion von Prusa, Maximus von Tyros und Ailius Aristeides* (Uppsala: Almqvist & Wiksell 1973).
- Lamberton, R., *Homer the Theologian. Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition* (Berkeley, CA – Los Angeles, CA – London: University of California Press 1986).
- Lauwers, J., *Philosophy, Rhetoric, and Sophistry the High Roman Empire* (Leiden – Boston, MA: Brill 2015).
- Marrou, H.-I., *Historia wychowania w starożytności* (Warszawa: PIW 1969).
- Matusova, E., „Allegorical Interpretation of the Pentateuch in Alexandria: Inscripting Aristobulus and Philo in a Wider Literary Context”, *The Studia Philonica Annual* 22 (2010) 1–51.
- Maximus Tyrius, *Philosophoumena – Διαλέξεις* (red. G.L. Koniaris) (Berlin – New York: De Gruyter 1995).
- Mrugalski, D., „Bóg niezdolny do gniewu. Obrona apatheï Boga w teologii aleksandryjskiej: Filon, Klemens i Origenes”, *Verbum Vitae* 33 (2018) 279–314.

- Novick, T., „Perspective, Paideia, and Accommodation in Philo”, *The Studia Philonica Annual* 21 (2009) 49–62.
- Numénius, *Fragments* (red. E. des Places) (Paris: Les Belles Lettres 1973).
- Pawłowski, K., *Alkinous i średni platonizm* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW 2019).
- Pernot, L., „Druga sofistyka. Stan badań i nowe perspektywy”, *Theologica Wratislaviensia* 1 (2006) 19–31.
- Philo Alexandrinus, *Opera: Philo in Ten Volumes* (red. G.P. Goold; tł. F.H. Colson – G.H. Whitaker) (Loeb Classical Library 226, 227, 247, 261, 275, 289) (Cambridge – London: Harvard University Press 1929–1962) I–VI; tł. pol. S. Kalinkowski: *Filon Aleksandryjski, Pisma* (Kraków: WAM 1994) II.
- Reale, G., *Historia filozofii starożytnej* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1999) IV.
- Runia, D.T., *Philo in Early Christian Literature. A Survey* (Assen: Van Gorcum 1993).
- Sheridan, M., *Language for God in Patristic Tradition. Wrestling with Biblical Anthropomorphism* (Downers Grove, IL: InterVarsity 2015).
- Simonetti, M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej* (Kraków: WAM 2000).
- Struck, P.T., *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts* (Princeton: Princeton University Press 2004).
- Szarmach, M., „Druga sofistyka”, *Literatura Grecji starożytnej* (red. H. Podbielski) (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2005) II, 323–346.
- Szarmach, M., *Maximos von Tyros. Eine Literarische Monographie* (Toruń: Wydawnictwo UMK 1985).
- Van der Horst, P.W., „Philo of Alexandria on the Wrath of God”, *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context. Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity* (red. P.W. van der Horst) (Tübingen: Mohr Siebeck 2006) 128–133.
- Zeitlin, F.I., „Visions and Revisions of Homer”, *Being Greek under Rome. Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire* (red. S. Goldhill) (Cambridge: Cambridge University Press 2001) 195–266.
- Zurawski, J., „Mosaic Paideia: The Law of Moses within Philo of Alexandria’s Model of Jewish Education”, *Journal for the Study of Judaism* 48 (2017) 480–505.

