

# *Studia Biblica Slovaca*

Ročník 12

2020

Číslo 1

Offprint



*Studia Biblica Slovaca* je recenzovaný vedecký časopis zameraný na skúmanie Svätého písma Starého a Nového zákona predovšetkým zo stránky filologickej, historickej, exegetickej a teologickej.

Ročník XII (2020), číslo 1

Vydáva Rímskokatolícka cyrilometodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave, Kapitulská 26, 814 58 Bratislava 1, IČO 0039786510.

Redakčná rada/Editorial board:

Georg BRAULIK, OSB (Wien, AT)	Libor MAREK (Detroit, US)
Jaroslav BROŽ (Praha, CZ)	Helena PANCZOVÁ (Bratislava, SK)
Jeremy CORLEY (Dublin, IE)	Petr POKORNÝ (Praha, CZ, † 2020)
Peter DUBOVSKÝ, SJ (Roma, IT)	Jaroslav RINDOŠ, SJ (Bratislava, SK)
Pavol FARKAŠ (Nitra, SK)	Milan SOVA (Bratislava, SK)
Juraj FENÍK (Košice, SK)	Fides Iveta STRENKOVÁ, CJ (Prešov, SK)
Massimo GRILLI (Roma, IT)	Jozef TIŇO (Bratislava, SK)
Leslie HOPPE, OFM (Chicago, US)	Emanuel TOV (Jerusalem, IL)
Peter JUHÁS (Münster, DE)	František TRSTENSKÝ (Spišské Podhradie, SK)
Branislav KLUSKA (Ružomberok, SK)	Miroslav VARŠO (Košice, SK)
Róbert LAPKO (Košice, SK)	Ian YOUNG (Sydney, AU)

Šéfredaktor: Blažej ŠTRBA (Badín, SK)  
Zástupca šéfredaktora: Jozef JANČOVIČ (Bratislava, SK)  
Redaktor pre recenzie: Július PAVELČÍK (České Budějovice, CZ)  
Výkonná redaktorka: Martina KORYTIAKOVÁ (Roma, IT)

Za recenzovanie všetkých článkov zodpovedá redakčná rada.

Obálka: Karol Hájiček

Na príprave publikácie sa podieľali: Veronika Černušková, Pavel Dudzik, Lionel Goh, OFM a Zuzana Očkajáková.

Príspevky v slovenčine, češtine a angličtine (od zahraničných autorov) alebo knihy na recenziu prosíme poslať na adresu redakcie: *Studia Biblica Slovaca*, Banská 28, 976 32 Badín (Slovakia), redakcia@biblica.sk.

Príspevky sa požadujú v elektronickej podobe, podľa možnosti v textovom editore Microsoft Word. Preferované fonty písma pre hebrejštinu a gréčtinu sú SBL Hebrew and SBL Greek. Príspevok typu štúdia, poznámka alebo reflexia musí byť doplnený abstraktom a jeho anglickou verzou, anglickým názvom príspevku, max. piatimi kľúčovými slovami v slovenčine/češtine a angličtine, zoznamom bibliografie a kontaktom na autora príspevku. Nevyžiadané rukopisy sa nevracajú. Redakcia si vyhradzuje právo upraviť titulok a vykonať potrebnú jazykovú a štylistickú úpravu prijatých príspevkov. Spresňujúce podmienky pre prispievateľov sú dostupné na [www.biblica.sk](http://www.biblica.sk).

Časopis je registrovaný a abstrahovaný v ATLA Religion Database, EBSCO, *New Testament Abstracts* ISSN 0028-6877 a *Old Testament Abstracts* ISSN 0364-8591.

S povolením Arcibiskupského úradu v Bratislave zo dňa 3. júna 2014  
Prot. N. 2229/2014

***Studia Biblica Slovaca***  
Printed in Slovakia, 6/2020  
Vychádza dvakrát do roka.  
Cena: 6 €

**ISSN 1338-0141**  
**e-ISSN 2644-4879**  
**EV 3744/09**

# Alegorická exegéza gréckych filozofov ako pozadie helenistickej exegézy Biblie

Literárno-kultúrny prehľad

*Helena Panczová*

Staroveká alegorická exegéza si v 2. polovici 20. storočia začala získavať pozornosť vedcov viacerých vedných disciplín. Nepochybne to súvisí s rozvojom štúdia symbolov a ich interpretácie, ktoré podnietili objavy hĺbkovej psychológie<sup>1</sup>. No v posledných rokoch priniesol pozoruhodné poznatky aj komparatívny výskum výkladovej tradície posvätných textov<sup>2</sup>, ktoré sú základom tej-ktorej kultúry<sup>3</sup>.

Výklad náboženských textov je takmer taký starý ako tieto texty samotné. Platí to tak v prípade homérskeho eposu u Grékov, ako aj v prípade Biblie u Židov, hoci detaily vývoja sa, pravda, odlišujú<sup>4</sup>. Súdobosť kanonizácie náboženských textov a počiatkov ich interpretácie nie je náhodná. Kanonizované texty, ustálené v istej podobe, potrebovali nejaký prostriedok, ktorý by ich posvätný obsah vyjadroval jazykom zrozumiteľným pre neustále sa meniacu spoločnosť. A tak sa objavil výkladový komentár, ktorý je takýmto spojivom medzi starým textom a novou dobou.

Na nasledujúcich stranách poukážeme, ako sa grécki myslitelia vyrovnávali s dedičstvom svojich náboženských textov – s homérskeho eposmi. Pri výklade Homéra sa od najstaršieho obdobia používalo niekoľko interpretačných kľúčov, ktoré sa súhrnne nazývali „alegorický výklad“. Predstavíme jeho

---

<sup>1</sup> Porov. napr. FRYE, *Code*; FRYE, *Words*; GRANT, *The Letter*; BOYS-STONES, *Metaphor*.

<sup>2</sup> Porov. RUTGERS – VAN DER HORST – HAVELAAR – TEUGELS (eds.), *Sacred Books*; BRISSON, *Myths*.

<sup>3</sup> Interpretácia literárnych diel tohto druhu úzko súvisí s inými druhmi interpretácie – s výkladom veštíeb a snov, ktoré mali vo východnom Stredomorí dlhú tradíciu, ako aj s výkladom diel výtvarného umenia a náboženských rituálov. Porov. STRUCK, *Symbol*. Týmto širším súvislostiam sa tu však nebudeme venovať.

<sup>4</sup> Porov. FINKELBERG – STROUMSA (eds.), *Homer*; NIEHOFF (ed.), *Homer*.

jednotlivé typy, ako sa postupne objavovali v priebehu gréckych dejín. Nakoniec stručne načrtujeme niekoľko príkladov z alegorickej exegézy Biblie v helenistickej Alexandrii. Helenistickí Židia totiž boli *mutatis mutandis* v podobnej kultúrnej situácii ako grécki myslitelia a neváhali využiť intelektuálne riešenia, ktoré im ponúkala grécka filozofická tradícia, ľahko dostupná v tejto metropole gréckej kultúry a vzdelanosti.

## 1 Alegória – terminológia a pramene

### 1.1 Terminológia

Ohľadom pojmu „alegória“ vzniká mnoho nedorozumení, preto ho najprv terminologicky objasníme. V súčasnosti pod týmto pojmom rozumieme rečnícku alegóriu, nazývanú aj inotaj. Je to literárno-kompozičná metóda, pri ktorej sa abstraktné pojmy vyjadrujú pomocou zmyslovo názorných obrazov, najmä pomocou rozličných postáv (cnosti predstavované ako ženy s istými atribútmi) alebo zvierat (napr. v bájkach). Tento význam slova „alegória“ však pochádza až z neskorej antiky (a rozvinul sa v stredoveku), teda je sekundárny – odvodený od hermeneutickej alegórie.

Alegória ako hermeneutická metóda vychádza z predpokladu, že text má aj iný význam než len to, čo je zrejme z jeho bezprostredného významu, teda „hovorí niečo iné“ (*ἄλλα ἀγορεύει*). Opisované príbehy a obrazy transponuje na inú rovinu, na ktorej dávajú lepšiu, hlbšiu zmysel. Základným princípom alegorického výkladu je analógia, schopnosť vidieť podobnosti medzi javmi z rozličných oblastí ľudského života.

Pojem „alegória“ (*ἀλληγορία*) je relatívne neskorý. V ranej dobe sa na alegorický výklad používali výrazy *αἶνος*, *αἴνιγμα* „hádanka“, *αἰνίττεσθαι* „hovoriť v hádankách, naznačovať“<sup>5</sup>. U autorov klasického obdobia je doložený termín *ὑπόνοια* „pod-zmysel, skrytý zmysel“<sup>6</sup>. Výraz *ἀλληγορία* sa objavuje až u Plútarcha, ktorý o ňom hovorí ako o neologizme svojej doby<sup>7</sup>.

No je tu aj druhá črta terminologickej odlišnosti medzi starovekým významom alegórie a jej moderným chápaním. Alegorickým výkladom sa nazývali všetky postupy, ktoré videli v texte iný zmysel ako ten, ktorý je

<sup>5</sup> Porov. FORD, Interpretation, 33-53.

<sup>6</sup> Napr. Platón, porov. nižšie.

<sup>7</sup> Porov. PLÚTARCHOS, *Quomodo adolescens poetas audire debeat* 4 (*Moralia* 19e).

očividný. Patrila sem prírodná, morálna, psychologická a mystická alegória, ale zarad'ovali sem aj historickú exegézu a etymologické bádanie<sup>8</sup>.

## 1.2 *Pramene*

Doklady o alegorickej exegéze môžeme čerpať z kompendií, ktoré zostavili autori na sklonku antiky a v stredoveku<sup>9</sup>. Z rímskej doby pochádza spis inak neznámeho Hérakleita (1. stor. pred n. l. alebo 1. stor. n. l.) *Quaestiones Homericae* „Homérske otázky“, ktorý zaznamenáva staršie tradície<sup>10</sup>. Podobným zdrojom je dielo *Theologiae Graecae compendium* „Príručka gréckej teológie“, v ktorej spracoval grécku mytológiu stoický filozof Cornutus (1. stor. n. l.). V Plútarchovom (1./2. stor. n. l.) rozsiahlom súbore diel *Moralia* sú kde-tu zachované mnohé výklady mýtov (a to nielen gréckych)<sup>11</sup>. Výklad homérskeho mýtov je skoncentrovaný v spise *De vita et poesi Homeri* „O Homérovom živote a poézii“, ktorý sa tiež pripisuje Plútarchovi, ale asi neprávom<sup>12</sup>. Cenným svedectvom sú aj staré scholiá k Homérovi<sup>13</sup> – mnohé z nich zachoval solúnsky biskup Eustathios (12. stor.)<sup>14</sup>.

## 2 Alegorická exegéza gréckych mýtov

Na nasledujúcich stranách postupne prejdeme jednotlivé typy starovekej alegorickej exegézy približne v chronologickom poradí, ako sa objavovali na scéne a dostávali sa do centra pozornosti filozofov.

### 2.1 *Situácia v období orálnej a ranej literárnej kultúry*

V období orálnej kultúry boli mýty, ktoré sú obsahom eposov, pružné čo do formy aj obsahu a básnici si ich mohli adaptovať podľa aktuálnych potrieb. Básnik v predliterárnom období bol vnímaný ako prostredník medzi ľuďmi

---

<sup>8</sup> Porov. FORD, *Criticism*, 72.

<sup>9</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 66-78.

<sup>10</sup> Porov. HÉRACLITE, *Allégories d'Homère*; ERACLITO, *Questioni omeriche*.

<sup>11</sup> Porov. napr. PLÚTARCHOS, *De Osiride et Iside* (*Moralia* 351C-438E).

<sup>12</sup> Porov. PLUTARCH, *Essay on the Life*.

<sup>13</sup> Porov. *Scholia Graeca in Homeri Iliadem*; *Scholia Graeca in Homeri Odysseam*.

<sup>14</sup> Porov. EUSTATHII, *Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*.

a božskou sférou<sup>15</sup>. Jeho úlohou nebolo zachovávať starobylú tradíciu – a už vôbec nie zabávať –, ale náboženské pravdy, vyjadrené v mýtoch, udržiavať stále živými. Preto básnik mohol (a musel) svoj materiál neustále adaptovať<sup>16</sup>. Takto sa priebežne pri každom novom prednášaní mýtické príbehy postupne menili tak, aby vždy vyjadrovali kultúrne a morálne potreby aktuálnej spoločnosti.

Koncom predliterárneho obdobia začali homérske eposy strácať svoju pôvodnú fluiditu a ich znenie sa postupne kryštalizovalo vo viac-menej štandardizovanej podobe. Je to obdobie vývoja homérskeho eposu, keď na miesto kreatívnych pevcov, ktorých poznáme pod menom aoidovia (αοιδοί), nastúpili recitátori, rapsódi (ῥαψωδοί), ktorí prednášali tradovaný text, no nezasahovali doň. Toto štádium bolo zakončené za Peisistratovcov (v 6. storočí pred n. l.)<sup>17</sup>, keď boli homérske eposy písomne zaznamenané<sup>18</sup>.

Práve v období rapsódov sa objavujú prvé náznaky komentára k týmto básňam<sup>19</sup>. Rapsód Ión z rovnomenného Platónovho dialógu nielen prednáša básne, ale ponúka aj vysvetlenie ich významu<sup>20</sup>. Eposy totiž petrifikovali vo forme, ktorá zodpovedala potrebám istej doby. Čím viac sa spoločnosť svojím vývinom od danej doby vzdäľovala, tým menej tieto eposy vyhovovali ako nábožensky normatívne texty. Preto sa práve v tomto období objavuje proces ich adaptácie na súdobú situáciu – alegorický výklad, hľadanie inej významovej úrovne.

Najstaršie doklady alegorického výkladu – no vlastne aj väčšina dokladov alegorického výkladu od počiatku až do konca staroveku – sú spojené s gréckymi

<sup>15</sup> Porov. DETIENNE, *Les maîtres de vérité*. (Anglický preklad: *The Masters of Truth*.) WATKINS, *Dragon*, 68-93.

<sup>16</sup> Porov. DÖRRIE, *Sinn*, 14; PYYKKÖ, *Die griechische Mythen*, 16-17.

<sup>17</sup> Najstaršími svedkami tejto starovekej tradície sú CICERO, *De Oratore* III.137, a PAUSANIAS VII.26.13.

<sup>18</sup> Toto ustálenie platí pre prostredie Attiky, no aj tu naďalej existovali isté textové variácie, ako môžeme usudzovať z citácií Homéra v dielach attickej literatúry. Ešte väčšie rozdiely nepochybne existovali v ostatných častiach gréckeho sveta. Keď Zénodotos v Alexandrii v 1. polovici 3. storočia pred n. l. pripravoval prvé „opravené“ vydanie Homéra, nechal si poslať verzie jeho básní zo všetkých gréckych miest a kolónií. Porov. PFEIFFER, *Classical Scholarship*, 94, 110.

<sup>19</sup> Najstarší zachovaný komentár v gréckej tradícii je komentár k orfickej teogónii nájdený v Derveni v Macedónii. Porov. BOYS-STONES, *Metaphor*, 179. Predaristotelovské komentáre k Homérovi sú zachované len v zlomkoch v dielach neskorších autorov. (Pramene sú uvedené v pozn. 12.)

<sup>20</sup> Porov. BOYS-STONES, *Metaphor*, 178.

filozofmi<sup>21</sup>. Čím viac sa spoločnosť vzdŕaľovala od doby kanonizovania eposov, tým viac sa zväčšovala vzdialenosť medzi ich náboženským obsahom a duchovnými potrebami novej doby. Filozofi ako intelektuálna elita svojej doby boli schopní alegorickou reinterpretáciou mýtov túto diskrepanciu odstrániť<sup>22</sup>.

## 2.2 *Prírodná alegória raného obdobia*

V centre pozornosti najstarších filozofov bola príroda, preto iste nie je prekvapujúce, že prvé doklady alegórie homérskych eposov sa týkajú „fyziky“ a tento druh alegórie sa nazýva „fyzikálna“. Myslitelia hľadali prvky, z ktorých pozostáva svet, a potvrdenie svojich názorov nachádzali u neomylného Homéra<sup>23</sup>.

Thaletovo učenie o pralátke vode sa dá odvodiť z Homérovho výroku o Okeane, „ktorý je otcom všetkého“<sup>24</sup>. Podobne Anaximenov základný prvok sveta, vzduch (ἀήρ), možno stotožniť s Diom, vládcom homérskoho panteónu. Hérakleitov oheň zodpovedá jasnému éteru (αἰθήρ), ktorý obklopuje zem vo vyššej vrstve ako vzduch, na úrovni hviezd. Empedoklove štyri elementy – oheň, vzduch, zem, voda – majú v homérskych eposoch mená Zeus, Héra<sup>25</sup>, Hádes a Poseidón<sup>26</sup>.

Najstaršie doklady alegórie sú pozitívne<sup>27</sup>, nie negatívne, teda motívom týchto filozofov bola snaha o zosúladenie Homérovej autority z ich pokročilejším chápaním sveta. Veľmi skoro sa však alegória začala používať

<sup>21</sup> Len na krátky čas v dobe klasických Atén dramatickí básnici oživilí staré mýty, lebo ich boli schopní interpretovať v duchu pozmenených ideálov mestského štátu. Porov. BRISSON, *Myths*, 2, 7-9, 30.

<sup>22</sup> Porov. FRYE, *Code*, 6-10.

<sup>23</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 81.

<sup>24</sup> HOMÉROS, *Ílias* XIV.246: ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται.

<sup>25</sup> Stotožňovanie Héry s (nižším, hustým, temným) vzduchom (ἀήρ) urobil už Theagenés a je súčasťou celej gréckej filozofickej tradície (porov. PLATÓN, *Kratylos* 404c). Vychádza z ľudovej etymológie založenej na paronomázii HPA – AHP, s ktorou sa pohrával aj sám básnik (porov. *Ílias* 21, 6-7: „pred nimi Héré // hustú prestrela paru“).

<sup>26</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 85-101. Najstaršie doklady fyzikálnej alegórie sa týkajú božstiev. Métrodóros z Lampsaku (5. stor. pred n. l.) v tomto zmysle vysvetľoval aj héroov: Agamemnón bol éter, Achillés slnko, Hektor mesiac. Porov. PFEIFFER, *Classical Scholarship*, 35.

<sup>27</sup> Porov. TATE, *Greek Allegory*, 214-215; TATE, *Allegorism*, 105-114.

apologeticky – na obranu Homérovej autority voči tým, ktorí ju spochybňovali<sup>28</sup>. Vyspelejšia časť spoločnosti totiž vnímala niektoré opisované udalosti ako morálne neakceptovateľné.

Jedným z problematických miest, ktoré sa dali vysvetliť fyzikálnou alegóriou<sup>29</sup>, bol napríklad 20. spev *Íliady*, kde sa bohovia s Diovým súhlasom púšťajú do boja a užívajú si to. Podľa Theagena z Rhégia<sup>30</sup> je to obraz kozmického boja živlov. Keď sa Zeus a Héra venujú láskyplným objatiam na hore Ida a všetko okolo nich rozkvitá<sup>31</sup>, ide o opis zmiešania éteru (Zeus) so vzduchom (Héra), ktoré zúrodňuje zem<sup>32</sup>.

Stotožnenie Apollóna so slnkom pravdepodobne pochádza od pytagorovcov. Apollónove šípy sú slnečné lúče. Keď ich vysieľa, zvučia<sup>33</sup>. To je jeden tón Pytagorovej hudby sfér, čiže harmonického zvuku, ktorý vydávajú hviezdy na svojej púti svetom<sup>34</sup>. No práve táto úvodná scéna *Íliady*<sup>35</sup>, keď po achájskom tábore lietajú bohove strely a hynú najprv psy a muly, no napokon aj muži, a to všetko ako trest za Agamemnónovu bezbožnosť, si vyžaduje komentár. Ako sa zhoduje s božou spravodlivosťou, aby za chybu jedného pykali druhí, celkom nevinní? Ak však ide o epidémiu moru, ktorú spôsobujú výpary z močiarov vo vrcholiacom lete, ide o prírodný jav, nie o teologický problém<sup>36</sup>.

<sup>28</sup> V staršej literatúre sa vznik a rozvoj alegorickej exegézy zjednodušene vysvetľuje apologetickými dôvodmi. To však nezodpovedá skutočnosti. Porov. FORD, *Criticism*, 69; STRUCK, *Symbol*, 14-15. Apologeticky sa však nepoužívala len alegória, ale všetky interpretačné metódy, ktoré Gréci vyvinuli.

<sup>29</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 101-122.

<sup>30</sup> Theagenés z Rhégia (posledná štvrtina 6. stor. pred n. l.) je najstarší autor, o ktorom vieme, že sa systematicky venoval výkladu Homéra alegorickým spôsobom. Žil súčasne so Xenofanom, Homérovým racionalizujúcim kritikom, preto sa jeho aktivita tradične (no pravdepodobne nesprávne, porov. pozn. 20) vysvetľuje ako odpoveď na túto kritiku. Porov. FORD, *Criticism*, 68-72.

<sup>31</sup> Porov. HOMÉROS, *Ílias* XIV.292-351.

<sup>32</sup> Táto hierogamia bola jedna z vecí, ktoré pohoršovali Platóna (*Ústava* III.390b-c). Novoplatonici ju však rozvinuli do mystickej výšky, porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 544-548.

<sup>33</sup> Porov. HOMÉROS, *Ílias* I.49 (*κλαγγή γένητο*).

<sup>34</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 187-195.

<sup>35</sup> Porov. HOMÉROS, *Ílias* I.8-56.

<sup>36</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 195-200.

Ojedinelý príklad fyzikálnej alegórie je doložený aj u Aristotela<sup>37</sup>. Ide o pasáž o stádach boha Héliosa<sup>38</sup>. Hélios mal sedem stád kráv a sedem stád oviec, v každom bolo po päťdesiat kusov. Odysseus a jeho druhovia dostali varovanie ani sa ich nedotknúť, ak sa chcú vrátiť domov. No oni, samozrejme, neposlúchli... Podľa Aristotela číslo 350 označuje počet dní lunárneho roku (hoci ten má v skutočnosti 354 dní), Hélios je čas. Obrazom druhov zabíjajúcich Héliosove tučné stáda básnik vyjadruje dni premrhané ničnerobením<sup>39</sup>. Implikácie tohto výkladu smerujú k morálnej alegórii, ale Aristoteles tu možno letmo naznačuje snahu interpretov zosúladiť lunárny a solárny kalendár (Hélios je boh slnka)<sup>40</sup>.

V najstaršom období (po dobu Platóna a Aristotela) bol alegorický výklad všeobecne akceptovaný. Jedným z dôvodov mohlo byť aj to, že autorita Homéra ako básnika, „ktorý vie všetko“, nebola spochybnená. Ešte stále pretrvával archaický model vnímania básnika ako proroka, ktorý sprostredkúva hlbokú múdrosť. S touto citlivosťou voči rozprávaným príbehom pravdepodobne súvisí aj všeobecná kultúrna situácia, ktorá bola priaznivá voči intelektuálnej požiadavke byť schopný v príbehu rozoznať inú významovú úroveň okrem tej, ktorá bola očividná. Túto schopnosť predpokladal žáner, ktorý prekvital v archaickom a ranom klasickom období, zvaný *αἴνος*, doslova „hádanka“, ktorý označoval príbeh alebo výrok s morálnym ponaučením – patrila sem zvieracia bájka, príslovie, porekadlo a hádanka, akú napríklad položila Sfinga. S výrazom *αἴνος* etymologicky súvisia aj termíny, ktoré sa počas celého staroveku používali na opis alegorickej interpretácie – *αἰνιγμα* „hádanka“, *αἰνιττεσθαι* „hovoriť v hádankách, naznačovať“, *αἰνιγματώδης* „nepriamo hovoriaci, naznačujúci, alegorický“<sup>41</sup>.

## 2.3 Historická exegéza, Platón a Aristoteles

### 2.3.1 Historická exegéza

Iný spôsob výkladu mýtov sa nachádza u iónskych logografov a ich nástupcu historika Hérodota. Keď títo autori vo svojich dejinách spomínali

<sup>37</sup> Zlomok zachovaný v scholiách (ARISTOTELES, *Aporemata HomERICA* fr. 175).

<sup>38</sup> Porov. HOMÉROS, *Odyseia* XII.127-141, 260-419.

<sup>39</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 243-245; GERMAIN, *Odyssée*, 195-196.

<sup>40</sup> Porov. CAMPBELL, *The Masks of God*, 162-163.

<sup>41</sup> Porov. FORD, *Criticism*, 74-75.

„neuveriteľné“ mýtické príbehy, často ich vysvetľovali racionalizovaným spôsobom. Tento druh demytologizujúceho výkladu, ktorý sa snaží nájsť racionalistické, „reálne“ či historické jadro básnických príbehov, neskôr Eustathios pomenoval „historická exegéza“<sup>42</sup>.

Platón nám zachoval pekný príklad tohto druhu výkladu. V dialógu *Faidros* sa nachádza diskusia o mýte o Óreithyji, dcére aténskeho kráľa, ktorú uniesol Boreás, boh severného vetra, aby sa stala jeho ženou. Historická alegória – v Platónovej dobe sa alegória nazývala *ύπόνοια* „skrytý význam“ – tu videla transpozíciu smutného príbehu o dievčati, ktoré prudký víchor strhol z útesu a zabil<sup>43</sup>. (Keďže Boreás je tu stotožnený s vetrom, tento výklad má aj prvok fyzikálnej alegórie.) Platónov Sokrates takéto špekulácie odmieta<sup>44</sup>.

### 2.3.2 Platón

O Platónovi sa traduje, že odmietal alegorickú exegézu. Pravda je však taká, že v pasáži z *Ústavy*, ktorá by to mala podopierať, Platón odmieta predovšetkým mýty samotné. No nebolo to preto, že by neobsahovali hlboké pravdy, ale preto, že ich pokladal za nevhodné z pedagogického hľadiska. Deti nie sú schopné rozoznať, že ide o obrazný príbeh, chápu mýtické príbehy doslovne, a tak nevyhnutne podliehajú klamu<sup>45</sup>. Ak predchádzajúci filozofi tvrdili, že alegorickou exegézou sa mýty dajú zachrániť, tak Platón bol presvedčený, že sa nedajú. Teda aspoň v kontexte výchovy.

Platón však mal veľký zmysel pre obrazné vyjadrovanie<sup>46</sup> a rôzne úrovne významu<sup>47</sup>. Neskorší novoplatonici, ktorí alegóriu bohato využívali, svoj postoj

<sup>42</sup> Porov. BRODERSEN, „Das aber ist eine Lüge!“, 50-51.

<sup>43</sup> Porov. PLATÓN, *Faidros* 229b – 230a.

<sup>44</sup> Xenofontov Sokrates však vnímal alegóriu pozitívnejšie. O rapsódoch sa vyjadril v tom zmysle, že je to najhlúpejší kmeň ľudí, lebo nepoznajú vnútorný význam (*ύπόνοια*) básní. Porov. XENOFÓN, *Symposion* 3, 5-6.

<sup>45</sup> Porov. PLATÓN, *Ústava* II, 377a, 378d-e.

<sup>46</sup> Sám robil aj čosi ako kompozičnú alegóriu, porov. napr. „mýtus“ o duši, ktorá stratila krídla, v dialógu *Faidros*, alebo zrodenie lásky v dialógu *Symposion*, alebo „mýtus“ o jaskyni v *Ústave*. Pochopiteľne, ide o literárne formy iného typu, ako sú tradičné mýty. No ukazuje sa v nich jeho zmysel pre obraznosť.

<sup>47</sup> Na viacerých miestach v jeho dialógoch sa vyskytuje diskusia o múdrych výrokoch básnikov, ktoré sú absurdné, ak ich chápeme doslova, no pri správnom uhle pohľadu odhaľujú hlbokú múdrosť. Neraz sa pohráva s pojmi *αἴνιγμα* „hádanka, temný výrok/obraz“ *αἰνιττεσθαι* „naznačovať“, ktoré – ako sme videli – patrili do základnej slovej zásoby

odvodzovali priamo od svojho učiteľa. V diskutovanej pasáži z *Faidra* Platónov Sokrates – podľa nich – odmieta uvedený alegorický výklad nie ako zo zásady chybný, ale preto, že mu nijako neosoží v jeho snahe „poznať sám seba“ podľa rady delfskej veštiarne. Teda – ako argumentovali novoplatonici, ktorí pestovali mystickú alegóriu – Platón v alegorickom výklade odmietal iba nesprávne aplikačné roviny, ktoré jeho doba preferovala, teda prírodu a históriu<sup>48</sup>.

### 2.3.3 Aristoteles

Aristoteles sa prikláňal k historickému výkladu. V diele *Aporemata Homérica*, ktoré sa zachovalo len v zlomkoch<sup>49</sup>, ako aj v takmer celej 25. kapitole *Poetiky*, sa venoval viacerým problematickým miestam homérskych básní. Riešil ich jednak z historickej, jednak z literárnej perspektívy<sup>50</sup>.

Z historického hľadiska vysvetľoval napríklad pohoršlivú scénu, keď hrdinský Achilles s krutosťou nehodnou héra vláčil Hektorovo telo okolo Patroklovej hrobky<sup>51</sup>. Platón túto scénu z morálnych dôvodov zavrhol<sup>52</sup>. Podľa Aristotela to bol thessálsky pohrebný zvyk, nie Achillovo ventilovanie osobnej nenávisti<sup>53</sup>.

„Historická exegéza“ bola neskôr spojená s Aristotelovými nasledovníkmi z peripatetickej školy, predovšetkým s jeho žiakom Palaifatom. S takýmto prístupom možno v Odysseovom putovaní vidieť transpozíciu skutočných miest, vládcov a obyvateľstva starovekého Stredomoria. Napríklad mýtický Aiolos, boh vetrov, bol kráľ znalý meteorológie. Kirké, Sirény, Scylla a Charybda sú kurtizány, ktoré ničia či pohlcujú svoje obeť – no len metaforicky. Euhémeros (4./3. stor. pred n. l.) pokladal bohov gréckeho panteónu za zbožštených starodávnych, no plne ľudských vládcov<sup>54</sup>.

---

alegorického interpreta. Porov. *Charmidés* 161b – 162a, *Lysis* 214a-d, *Ústava* I, 332b, *Theaitétos* 152a, *Alkibiadés* 2.147b-e, porov. aj *Faidón* 69c (o mystériách).

<sup>48</sup> Podľa Hermeiovho komentára k Faidrovi (HERMEIAS, *In Platonis Phaedrum Scholia*), porov. BERNARD, *Dichtungstheorien*, 22-28.

<sup>49</sup> Predovšetkým u Porfýria. Porov. PFEIFFER, *Classical Scholarship*, 69.

<sup>50</sup> Ako už bolo povedané, alegorický výklad nebol jediný prostriedok, ktorý Homérovi obrancovia používali na jeho obhajobu proti kritike. Aristoteles alegóriu používal ojedinele.

<sup>51</sup> Porov. HOMÉROS, *Ílias* XXIV.14-18.

<sup>52</sup> Porov. PLATÓN, *Ústava* III, 391b-c.

<sup>53</sup> Porov. NIEHOFF, *Jewish Exegesis*, 103-104.

<sup>54</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 228-242, 245-248.

## 2.4 Filologický výklad – alexandrijská škola

Od Aristotela sa odvíjal aj interpretačný prúd zameraný na textovú kritiku a poetickú analýzu, ktorý priviedla k rozkvetu alexandrijská škola<sup>55</sup>. Jej najznámejším predstaviteľom je Aristarchos zo Samothráky (*floruit* v polovici 2. stor. pred n. l.).

Aristoteles prišiel s novým chápaním básnika a básnického procesu. Básnik preňho už nie je prorok, sprostredkovateľ božskej múdrosti, ktorá ho presahuje, ako to bolo v dobe orálnej a ranej literárnej kultúry, ale je samostatným tvorcom, ktorý má plne pod kontrolou obsah aj formu básne<sup>56</sup>. Činnosť básnika sa dá porovnať s filozofom<sup>57</sup>, pokiaľ ide o obsah, a s rétorom, pokiaľ ide o formu básne.

No s predstavou básnika, ktorý by bol takýmto veľmajstrom, neladí fakt, že v homérskejších eposoch sú mnohé nejasné alebo protirečivé verše. Alexandrijská škola ich rieši filologicky a textovokriticky. V helenistickom období už bolo treba venovať väčšiu pozornosť jazyku starých básnikov, od ktorého sa súdobá reč prirodzeným vývojom stále viac vzdäľovala. Po vysvetlení základných jazykových nejasností nasledoval rétorický a vecný výklad. Tu mohli filológovia uplatňovať jednak svoju znalosť poetických pravidiel epického žánru, jednak svoje široké vzdelanie v historických reáliách.

Verše, ktoré sú nejasné alebo si protirečia, sa vysvetľovali v duchu zásady *Homerum ex Homero*, vysvetľovať Homéra na základe Homéra, ktorej formulovanie sa pripisuje Aristarchovi. Ak je báseň dielom jedného autora (o čom sa nepochybovalo) a ak básnik má poetický proces plne pod kontrolou (o čom sa aspoň v Alexandrii tiež nepochybovalo), tak dielo je vnútorne jednotné a nejasnosť na jednom mieste sa dá vysvetliť pomocou iného miesta.

Ak napriek všetkej snahe predsa zostali nejaké nezrozumiteľné alebo protirečivé miesta, boli pokladané za nepôvodné. Takéto verše alexandrijskí vedci z textu vylučovali (*athetovali*). Fyzicky ho síce ponechali na mieste, ale značkou *obelos* na okraji manuskriptu indikovali, že ho pokladajú za nepravý, neautentický (*spurius*)<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Porov. STRUCK, *Symbol*, 63-71.

<sup>56</sup> Toto je postoj, ktorý, odhliadnuc od romantikov, vedecky spochybnili až objavy psychológie 20. storočia. No niektorí kritici sa ho stále pridŕžajú.

<sup>57</sup> Porov. ARISTOTELÉS, *Poetika* IX, 1451b, 5-7.

<sup>58</sup> Porov. NIEHOFF, *Jewish Exegesis*, 128.

## 2.5 Pergamon – etymológia

### 2.5.1 Alexandria a Pergamon

V dobe, keď sa Alexandria vyprofilovala ako centrum homérskeho bádania s filologickým prístupom, konštituovala sa aj škola v Pergame, ktorá sa od 2. stor. pred n. l. usilovala byť akousi konkurenciou školy v Alexandrii<sup>59</sup>. Škola v Pergame<sup>60</sup>, ktorej hlavným reprezentantom je Kratés z Mallu (2. stor. pred n. l.), pravda, nikdy nedosiahla veľkosť Alexandrie<sup>61</sup>, ani ich vzájomné postoje neboli striktné vyprofilované. No predsa je faktom, že v helenistickom období existovali dva hlavné prúdy prístupu k homérskeým básňam, ktoré sa v istých bodoch zásadne odlišovali.

Alexandrijský hermeneutický prístup k Homérovi sa dá charakterizovať ako literálny<sup>62</sup> – vykladači sa držali doslovného znenia textu a snažili sa ho tým či oným spôsobom obhájiť. Ak všetky ich prostriedky (lingvistika, poetika, historické pozadie) zlyhali, zostávajúce nelogickosti a protirečenia sa riešili emendáciou textu. Alexandrijčania boli filológovia. V Pergame pod Kratétovým vedením prevládol filozofický, stoický prístup s alegorickým výkladom. Táto škola nadviazala na starobylé chápanie, že poetický text je *αἴνιγμα* „temný výrok/obraz“, ktorý treba dekódovať<sup>63</sup>.

Obe školy mali zásadne odlišný postoj k otázke autorského zámeru. Aristotelovský prúd vnímal básnika ako majstra-remeselníka, ktorý vie, čo robí, a plne zodpovedá za obsah svojho diela. Stoici mali k básnikom a ich schopnostiam oveľa prezieravejší postoj. Mýtické básne síce obsahujú hlbokú múdrosť, ale básnici, ktorí reprodukovali tieto staré príbehy, ich múdrosť nie vždy pochopili a pravdu neraz prekrútili<sup>64</sup>.

<sup>59</sup> Porov. PFEIFFER, *Classical Scholarship*, 234-251; PONTANI, *Sguargi*, 52-54.

<sup>60</sup> S rozmachom tejto školy súvisí aj rozšírenie pergamenu ako písacieho materiálu. Je pravdepodobné, že zvýšenie produkcie pergamenu si vyžiadali potreby miestnej knižnice – dovoz papyrusu z Egypta bol asi príliš nákladný. Porov. PFEIFFER, *Classical Scholarship*, 235-236.

<sup>61</sup> Dá sa aj diskutovať, či išlo o školu v tom zmysle ako v Alexandrii. Tam totiž bolo niekoľko generácií učiteľov a žiakov, ktorí ich striedali. V Pergame bol vlastne iba Kratés a skupina jeho osobných žiakov.

<sup>62</sup> Netreba zamieňať pojmy „literálny“ (angl. *literal*) a „literárny“ (angl. *literary*). Prvé adjektívum má význam „týkajúci sa doslovného znenia“, druhý „týkajúci sa literatúry“.

<sup>63</sup> Porov. NIEHOFF, *Jewish Exegesis*, 68, 143, 151.

<sup>64</sup> Porov. STRUCK, *Symbol*, 149-150, 279.

Exegéti aristotelovského prúdu prezentovali svoje výklady ako skutočný autorov zámer. Na druhej strane stoici sa radi dištancovali od básnikov, ktorí „zbabrali“ podanie mýtickéj pravdy. Usilovali sa túto pôvodnú pravdu rekonštruovať a svoje výklady odvodzovali z etymológie, ktorá im odhaľovala zabudnutý pravý význam slov i textu<sup>65</sup>.

Tento postoj súvisí aj s jazykovednou náukou. Aristoteles, predchodca modernej jazykovedy, zastával názor, že slová sú vecou „dohody“ (θέσει), „konvencie“ (νόμῳ), teda že nie je nijaká súvislosť medzi tým, čo nejaké slovo označuje, a tým, ako znie<sup>66</sup>. Stoici boli, naopak, presvedčení, že pomenovania zodpovedajú prirodzenosti veci (φύσει). Preto venovali veľkú pozornosť etymológii, ktorou sa chceli dopátrať k pôvodnému významu slova a podstate veci.

### 2.5.2 Etymológia

K starovekej etymológii musíme uviesť niekoľko poznámok. Pod etymológiou sa v súčasnosti rozumie rekonštrukcia vývinu slov, pokiaľ ide o ich formu aj význam, a zistenie ich najstaršej podoby, ktorá sa dá porovnávacou jazykovedou odhaliť. Je to nevd'áchná disciplína, lebo na jednej strane si vyžaduje široké a hlboké vzdelanie, ale na druhej strane jej výsledky majú veľmi obmedzené použitie. V slovníkoch uvádzaný najstarší zistený význam slova je totiž pre používanie súdobého jazyka irelevantný.

Staroveké chápanie etymológie však bolo iné. Po prvé, títo bádatelia pochopiteľne nemali poznatky modernej lingvistiky a ich etymologické rekonštrukcie sú dnes často neakceptovateľné. To azda nikoho neprekvapí. No druhému rozdielu treba venovať osobitnú pozornosť. Výsledky starovekej etymológie mali oveľa väčšiu závažnosť. Verilo sa totiž, že to, k čomu sa dopátrali, je „pravý“, „skutočný“ význam slov (τὸ ἔτυμον), ktorý odhaľuje ich hlbokú podstatu, zdegenerovanú neskorším vývojom.

Budovanie výkladu na etymológii malo korene v poézii samotnej. Asonancia mien bohov a héroov so slovami bežného života sa používala na dosiahnutie básnického účinku, napr. meno hrdinu Odyssea, Ὀδυσσεύς, sám Homér dáva do súvisu so slovesami ὀδύρομαι „nariekat“ a ὀδύσομαι

<sup>65</sup> Porov. ALEXANDER, ‘Homer the Prophet of All’, 127-142.

<sup>66</sup> Výnimkou je onomatopoja.

„zanevrieť“<sup>67</sup>. Najvyšší boh Ζεύς súvisí so „žitím“, ζῆν<sup>68</sup>. Meno hrdinu Achilla, Ἀχιλλεύς, údajne vyjadruje, že tento muž spôsobil utrpenie, ἄχος, vojsku, λεώς. Meno boha Apollóna, Ἀπόλλων, zase vyjadruje jeho schopnosť ničiť, ἀπόλλυμι, napr. morou nákazou<sup>69</sup>.

Tento exegetický postup používali aj filozofi (Hérakleitos, Démokritos), historici (Hekataios, Hérodotos či sofista Prodikos<sup>70</sup>).

## 2.6 Stoická prírodná alegória

Stoici pokračovali v prírodnej, „fyzikálnej“ alegórii predsokratikov a bohato rozvinuli homérsku kozmologickú symboliku<sup>71</sup>. V 18. knihe Íliady Héfaistos ukuje Achillovi štít<sup>72</sup>. Kovy, ktoré majster používa – zlato, striebro, bronz a cín, predstavujú základné prvky – éter, vzduch, vodu a zem. Na tomto okrúhly štíte je zobrazený celý svet, na jeho okraji je prúd Okeanu. Jeho päť vrstiev zodpovedá piatim zemským zónam<sup>73</sup>.

Kozmologické vysvetlenie sa dalo nájsť aj pre známu pohoršlivú epizódu o cudzoložnom vášnivom vzťahu boha vojny Area s bohyňou lásky Afroditou. Jej manžel Héfaistos ich pristihne a spúta ich. Ostatní bohovia sa prizerajú a smejú<sup>74</sup>. Láska a nenávisť sú podľa Empedoklovho učenia dva základné princípy sveta. Ak sa podarí ich spojenie, vo svete vzniká harmónia, preto bohovia, ktorí boli svedkami tejto mimoriadnej scény, mali dôvod na radosť<sup>75</sup>.

Podľa stoického výkladu predstavuje mýtická postava Protea prechod od prvotnej (πρῶτος) nesformovanej hmoty k organizovanej harmonickej podobe kozmu. V príbehu ide o to, že kráľ Menelaos uviazol v bezvetří na egyptskom pobreží a na radu bohyne Eidothey sa chcel od tohto „morského starca“ dozvedieť prečo. No Proteus, aby ho odradil, sa začal premieňať na rôzne odstrašujúce podoby<sup>76</sup>.

<sup>67</sup> Porov. HOMÉROS, *Odyseia* I.62, XIX.407-409.

<sup>68</sup> Porov. AISCHYLOS, *Supplices* 584; PLATON, *Kratylos* 396b.

<sup>69</sup> Archilochos. Porov. PFEIFFER, *Classical Scholarship*, 4-5.

<sup>70</sup> Porov. PFEIFFER, *Classical Scholarship*, 61-62.

<sup>71</sup> V helenistickom období boli stoici jediní filozofi, ktorí pestovali fyzikálnu alegóriu.

<sup>72</sup> Porov. HOMÉROS, *Ílias* XVIII.468-617.

<sup>73</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 155-165.

<sup>74</sup> Porov. HOMÉROS, *Odyseia* VIII.266-369.

<sup>75</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 168-172.

<sup>76</sup> Porov. HOMÉROS, *Odyseia* IV.399-569, 456-458.

Podľa výkladu stoikov Proteove metamorfózy predstavujú štyri základné prvky – ohnivý lev symbolizuje éter, chtonické zviera drak zase zem, strom týčiaci sa do výšky predstavuje vzduch a tečúca voda je, samozrejme, voda. Demiurg najprv rozdelil hmotu na štyri základné prvky a potom formuje všetky mnohoraké bytosti tohto sveta. Eidothea, bohyňa formy, podoby (εἶδος), ktorá podnietila beztvárnu hmotu k sformovaniu, predstavuje Prozreteľnosť<sup>77</sup>.

Do prírodnej alegórie sa zaraďuje aj výklad základného mýtu eleuzínskych mystérií v zmysle vegetačného mýtu. Únos Persefony do podsvetia je obrazom obilia, ktoré sa na istý čas stráca pod zemou<sup>78</sup>.

## 2.7 Morálny výklad

Etický, morálny výklad je doložený už od najstaršieho obdobia a pestovali ho všetky filozofické školy. Základnou funkciou starých básní totiž bolo poučovať poslucháčov. Túto funkciu si homérske eposy zachovali na mnoho nasledujúcich stáročí – Homér sa stal „vychovávateľom Grécka“<sup>79</sup>.

Ílias a Odysseia poskytovali pozitívne vzory správania (aj odstrašujúce príklady) a pravidlá života počínajúc zdravou mierou v jedle, pití, láske a bohatstve cez povinnosti vládcu, návodov na rečnícku zdatnosť a vojenskú chabrosť až po delikátne etické a psychologické otázky<sup>80</sup>. Súčasťou základnej rétorickej výchovy bola aj etická kritika – rétorika mala mladých ľudí naučiť rozlišovať medzi dobrými a zlými vzormi<sup>81</sup>.

No okrem takéhoto jednoduchého morálneho výkladu<sup>82</sup>, ktorý spočíval v predkladaní vzorov, sa už v ranom období objavujú náznaky morálnej alegórie. Métrodóros z Lampsaku (5. stor. pred n. l.) rozvíjal Anaxagorovo učenie, že „Homérove básne sú o cnosti a spravodlivosti“<sup>83</sup>. Tento prístup sa však dostal do

<sup>77</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 179-185.

<sup>78</sup> Porov. BOYS-STONES, *Metaphor*, 203-205.

<sup>79</sup> Porov. PLATÓN, *Ústava X*, 606e (τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν).

<sup>80</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 323-365.

<sup>81</sup> Porov. PLUTARCHOS, *De liberis educandis (Moralia 1-17c)*; *Quomodo adolescens poetas audire debeat (Moralia 17d-37a)*.

<sup>82</sup> Podľa Platóna je nebezpečenstvo mýtických rozprávání práve v tom, že každý príbeh necháva na duši poslucháča istý „odtlačok“, *typos* (PLATÓN, *Ústava II*, 377b) a má implicitne istý morálny výklad.

<sup>83</sup> Porov. BOYS-STONES, *Metaphor*, 181.

popredia až v helenistickom období<sup>84</sup>, keď sa filozofia začala prednostne zaoberať etikou.

Príkladom morálnej alegórie môže byť spracovanie už spomenutej epizódy s Proteom. Meneláos chcel od neho získať potrebnú informáciu, no Proteus sa začal premieňať na rôzne odstrašujúce podoby. Keď sa mu nepodarilo hrdinu odradiť, až potom odpovedal. Tento obraz možno vysvetliť tak, že Proteus je duchovný učiteľ, ktorý si overuje, či adept je hodný toho, aby dostal odpoveď. Poznanie istých vecí totiž nie je vhodné pre každého, ale len pre tých, ktorí sú schopní ho zniesť<sup>85</sup>. Iným variantom je výklad, ktorý tu vidí obraz prípravného štádia pred priateľstvom. Ľudí si treba najprv preveriť, až potom im dôverovať<sup>86</sup>.

Mnohé výklady sa skoncentrovali okolo postavy Odyssea, vzorového ľudského hrdinu. Pre sofistov bol majstrom ľstivosti<sup>87</sup>, pre kynikov vzorom trepezlivého znášania zla, pre stoikov a platonikov jeho víťazstvá nad mýtickými obludami a šťastlivé vyviaznutie z nebezpečenstiev symbolizovali víťazstvo mudrca nad vášňami<sup>88</sup>.

Epizóda so Sirénami priťahovala osobitnú pozornosť. Na svojej plavbe sa Odysseus so svojimi druhmi priblížili k ostrovu Sirén, bytostí lákajúcich námorníkov svojím čarovným spevom. No tí, čo ich počúvajú a nasledujú, biedne zahynú – skončia ako hromada bielych kostí na brehu. Odysseus na radu Kirky urobil dve protiopatrenia – svojim druhom pri veslách zalepil uši voskom a sám sa nechal priviazať k sťažňu, aby síce počul spev Sirén, ale nemohol ho nasledovať. A tak sa všetci zachránili<sup>89</sup>.

Putá, ktorými sa človek sám zaväzuje, sa vysvetľujú ako múdrosť filozofie, ktorou mudrc zabezpečuje svoju dušu. Iným obrazom filozofie je vosk, dielo pracovitých včiel. Ak je filozofia v našich ušiach, vábivý spev Sirén, reprezentujúcich vášne, k nám neprenikne<sup>90</sup>. Spev Sirén však možno chápať

---

<sup>84</sup> Zo 4. stor. pred n. l. pochádza morálna alegorická interpretácia pytagorovských výrokov (Androkydes: *O pythagorovských symboloch*), ktoré v tomto období prestávali byť zrozumiteľné. Toto dielo malo veľký vplyv. Porov. GRANT, *The Letter*, 8.

<sup>85</sup> Porov. GERMAIN, *Odyssée*, 236.

<sup>86</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 340.

<sup>87</sup> Porov. PLATÓN, *Hippiás Menší* 364c.

<sup>88</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 365.

<sup>89</sup> Porov. HOMÉROS, *Odyseia* XII.39-54, 156-200.

<sup>90</sup> V morálnom zmysle interpretovali túto epizódu aj kresťania – vábivý spev Sirén neublíži tomu, kto je pripútaný ku Kristovmu krížu. Porov. HIPPOLYT RÍMSKY, *Refutatio omnium haeresium (Elenchos)* VII.13 (GCS 26, 190-191), KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ,

nielen ako vábenie vášní, ale aj ako príťažlivosť poézie, ktorá môže byť zhubná (podľa Platóna), ak človek neurobí rozumné protiopatrenia.

Spev Sirén môže označovať aj volanie túžby po poznaní<sup>91</sup>. Sirény sú múdre. Sľubujú, že ten, kto ich bude počúvať, sa vráti domov šťastnejší a múdrejší. Poznajú Odysseovo meno, vedia, čo sa stalo pri Tróji a čo sa deje po celom svete<sup>92</sup>. Odysseus ich chvíľu počúval, no potom preplával popri ich ostrove a zanechal ho za sebou. To je správny postoj voči štúdiu. Mudrc oceňuje štúdium a snaží sa z neho získať čo najviac, no nestrávi celý život čisto špekulatívnym spôsobom (na súši bezpečne, no mŕtvo), ale venuje sa aj aktívnej činnosti (plavbe po širom nebezpečnom oceáne)<sup>93</sup>. Potešenie, ktoré prináša poznávanie, je dôverne známe každej duši oddanej múdrosti. Tomuto pokušeniu však treba odolať a nezabudnúť na svoje skutočné poslanie – návrat do vlasti. (Túto líniu neskôr bohato rozvinuli novoplatonici.)

## 2.8 Psychologická alegória

Psychologická (alebo antropologická) alegória je poddruhom morálnej alegórie a paralelou „fyzikálneho“ výkladu. Osoby a deje mýtických príbehov, v ktorých „fyzikálna“ alegória vidí opis vonkajšej prírody, psychologická alegória chápe ako nachádzajúce sa v mikrokozme ľudskej duše – ako psychické sily a procesy, personifikované cnosti a neresti. Tento posun sa potom vykladal z hľadiska správneho morálneho správania.

Už spomínané problematické miesto Íliady – boj bohov<sup>94</sup>, ktorý sa dal fyzikálnou alegóriou vysvetliť ako obraz kozmického boja živlov, sa dá vysvetliť aj psychologickou alegóriou ako obraz boja cností a nerestí v ľudskej duši. Aténa a Hermés reprezentujú múdrosť a rozum, Ares a Afrodita zase iracionálne pochody, hnev a túžbu<sup>95</sup>. V úvodnom speve Íliady „o hneve Achilla Péleovca“

---

*Protrepticus* XII.118.4 (SC 2, 188). O kresťanskej interpretácii Odyssea pripútaného k s'ražňu ako predobrazu Krista na kríži porov. RAHNER, *Antenna crucis*, 123-152.

<sup>91</sup> Porov. CICERO, *De finibus bonorum et malorum* („O hraniciach dobra a zla“, V.49). Autor tu zrejme nasleduje Antiocha z Aškalonu, predstaviteľa akademického skepticizmu. Porov. GERMAIN, *Odyssée*, 382-390; BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 385.

<sup>92</sup> Porov. HOMÉROS, *Odyseia* XII, 188, 184, 189-191.

<sup>93</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 380-386.

<sup>94</sup> Porov. HOMÉROS, *Ílias* XX.

<sup>95</sup> Aj tento výklad sa pripisuje Theagenovi. Psychologicko-morálna alegória je teda pravdepodobne rovnako stará ako fyzikálna. Porov. DETIENNE, *Homère*, 65-67; BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 279-306.

z neba zostúpi Aténa, schmatne hrdinu za vlasy, prehovorí mu do duše a zastaví ho v úmysle zabiť Agamemnóna<sup>96</sup>. Pre platonizujúcich komentátorov bolo toto miesto (Aténa zostupujúca z neba) navyše aj dokladom o tom, že ľudský rozum je iskrou univerzálneho božského rozumu<sup>97</sup>.

Epizóda Odysseie s čarodejnicou Kirké a o Odysseovej záchrane vďaka Hermovi a bylina móly bola interpretovaná ako alegória rozumu (λόγος). Kirké premenila Odysseových druhov na zvieratá, no Odysseus, ktorý dostal od boha Herma ochrannú bylinu móly, zostal imúnny voči jej čarám a bol schopný druhov oslobodiť<sup>98</sup>.

V najstaršej interpretácii tejto pasáže, ktorá pochádza od Kleantha (3. stor. pred n. l.), je symbolom rozumu (λόγος) bylina móly – vďaka rozumu vášne a pudy krotnú<sup>99</sup>. Móly má čierny koreň a biely kvet<sup>100</sup>. To znamená, že prvé kroky na ceste rozumnosti sú ťažké, ale ten, kto vytrvá, sa rozvinie do svetla<sup>101</sup>. Iný výklad (odvíjajúci sa pravdepodobne od Platónovho *Kratyla*) stotožňuje λόγος s bohom Hermom<sup>102</sup>.

Túto epizódu s obľubou citovali a v podobnom duchu interpretovali aj autori kresťanského zamerania – pre Šimona Mága je bylina móly symbolom gnózy<sup>103</sup>, pre Klementa Alexandrijského zase predstavovala evanjeliovú zvesť a boh Hermés bol predobrazom Krista<sup>104</sup>. Vo všetkých výkladových variantoch – dokonca aj v modernej jungovskej interpretácii<sup>105</sup> – autori vidia, že táto epizóda hovorí o prekonaní protikladu medzi animálnou a racionálnou časťou človeka.

Pokiaľ ide o personifikáciu cností a nerestí, najlepším príkladom je Herakles<sup>106</sup>, neohrozený hrdina nasledujúci cnosť, ktorý musel vykonať dvanásť

<sup>96</sup> Porov. HOMÉROS, *Ílias* I.193-222.

<sup>97</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 282-283.

<sup>98</sup> Porov. HOMÉROS, *Odysseia* X.135-468.

<sup>99</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 150.

<sup>100</sup> Porov. HOMÉROS, *Odysseia* X.304.

<sup>101</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 292.

<sup>102</sup> Porov. LAMBERTON, *Homer*, 41-42.

<sup>103</sup> Porov. HIPPOLYT RÍMSKY, *Refutatio omnium haeresium (Elenchos)* VI.15-16 (PTS 25, 220-221). Porov. aj KAISER, *Odyssee-Szenen*, 109-136, 197-224.

<sup>104</sup> Porov. KLEMENT ALEXANDRIJSKÝ, *Stromateis* VII.16.95 (SC 428, 286-290). Staroveký kresťanský výklad tejto epizódy porov. RAHNER, *Griechische Mythen*, 232-283.

<sup>105</sup> Porov. RUSSO, *Homer's Odysseus*, 251. Porov. aj EDINGER, *Drama*.

<sup>106</sup> Aj keď Herakles nie je homérsky hrdina, výklady o ňom sú zachované v Hérakleitových *Homérskych otázkach*, porov. HÉRACLITE, *Allégories d'Homère* 33, 39-40, 106-107.

ťažkých prác v službe kráľa Eurysthea<sup>107</sup>. Tieto práce boli interpretované ako hrdinov zápas s nerestami: (1) nemejský lev, ktorého treba zabiť, predstavuje inštinktívnu náklonnosť ku zlu; (2) deväťhlavá hydra reprezentuje zmyselnosť; (3) Artemidina zlatá laň, ktorú treba polapiť, symbolizuje zbabelosť; (4) erymantský kanec predstavuje bezuzdnosť; (5) špina Augiášových chlievov označuje hrubosť; (6) stymfálske vtáky sú obrazom ilúzií; (7) skazu šíriaci krétsky býk symbolizuje iracionálne duševné pudy. Výklad ďalších štyroch prác – (8) ukradnutie Diomédivých kobýl, (9) získanie pásu kráľovnej Amazoniek, (10) získanie Geryónových stád a (11) ukradnutie jablák Hesperidiek – sa nezachoval<sup>108</sup>. Posledná práca, (12) polapenie Kerbera, trojhlavého psieho strážcu podsvetia, sa vysvetľuje ako vyvedenie troch častí filozofie (logika, fyzika, etika) na svetlo sveta.

## 2.9 Novoplatonici – mystická alegória

### 2.9.1 Mystická alegória

Od psychologickéj alegórie sa odvíja ďalší spôsob výkladu textu<sup>109</sup>, ktorý sa venuje vzťahu človeka, resp. ľudskej duše, a transcendentného sveta. Tento

<sup>107</sup> Psychologický výklad je doložený v stoickej tradícii, ale Kleantés (tiež stoik) robil pravdepodobne fyzikálnu alegóriu, porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 377. Pytagorovci sa prikláňali k solárnemu mýtu a v týchto dvanástich prácach videli prechádzanie slnka cez dvanásť znamení zvieratníka, porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 576.

<sup>108</sup> Zoznam prác, ktorý uvádzame, je podľa Apollodóra (*Bibliotheca* 2.4.8 – 2.7.7).

<sup>109</sup> Rozdiel medzi mystickou alegóriou, ktorú pestovali novoplatonici, a fyzikálnou alegóriou, ktorú preslávili stoici, je taký výrazný, že podľa Bernarda (*Dichtungstheorien*, 1-69, 276-282) ide o dva metodologicky odlišné druhy alegorického výkladu, ktoré vychádzajú z odlišného filozofického pozadia (ontológia, gnozeológia). Fyzikálna a morálna alegória, ktoré preferovalo staršie obdobie, predstavujú „substitutívnu“ alegóriu: božstvá sú tu vykladané ako analogické obrazy abstraktných myšlienok (prírodné sily, duševné hnutia) – niečo stojí namiesto niečoho iného. Mystická alegória, ktorá sa objavila neskôr, predstavuje „dieretickú“ alegóriu: božstvá zostávajú samy sebou, pretože sú vykladané ako prejavy ideí vo svete predstáv – božstvo je akýmsi znakom vyššej reality. Rozdiel by sa dal vyjadriť aj tak, že v prvom prípade ide o obraz, v druhom o symbol (*Dichtungstheorien*, 19). Väčšina autorov, ktorí sa venujú starovekému alegorickému výkladu, však zastáva názor, že rozdiel medzi stoickou a novoplatónskou alegóriou je obsahový, nie metodologický. Odlišné filozofické východiská viedli starovekých exegétov k preferovaniu odlišných interpretačných posunov – stoici videli vo všetkom prejavy prírody, novoplatonici prejavy ideí –, no hermeneutické spracovanie básnického textu sa riadi tými istými pravidlami analógie. Otázka, kde bude exegéta hľadať analógie, závisí od jeho filozofického zamerania.

druh alegórie sa nazýva „metafyzický“<sup>110</sup>, „duchovný“<sup>111</sup> alebo najčastejšie „mystický“<sup>112</sup>. Mystickou alegóriou homérskych eposov sa preslávili novoplatonici na sklonku antiky, ktorí sa snažili ukázať, že v Homérových básňach je skryté poznanie o osude duší a o štruktúre reality, ktoré je v súlade s ich náukou. No tento druh výkladu má dlhšiu prehistóriu – korene mystickej alegórie treba hľadať u pytagorovcov<sup>113</sup>.

Pokiaľ ide o autorský zámer, novoplatonici v princípe prijali Aristotelovo stanovisko, že autor má svoj text pod kontrolou, a tak sa na základe analýzy textu dá zistiť jeho skutočný zámer. No v psychológii literárnej kreativity predpokladali na ľudskom diele aj účasť božskej inšpirácie (podobne ako sa v modernej dobe predpokladá súčinnosť vedomých a nevedomých podnetov). Preto svoju komplexnú analýzu textu mohli vydávať za zámer samotného autora<sup>114</sup>.

### 2.9.2 Jednotlivé príklady z homérskych eposov

Jednou otázkou týkajúcou sa osudu duše bolo prevteľovanie, ktoré mali spoločné pytagorovská a platónska tradícia. Toto učenie nachádzalo podľa novoplatonikov podporu v niektorých miestach homérskych eposov – hrdinovia sa rozprávajú so svojimi koňmi, Odysseus prísne zakazuje zabiť zvieratá z Héliových stád. No o kolobehu duší hovorí predovšetkým epizóda s čarodejnicou Kirké (Κίρκη)<sup>115</sup>, ktorej meno znamená „kruh“ (κύκλος). Skutočnosť, že Kirké je dcéra boha Hélia<sup>116</sup>, ešte posilňuje význam cyklu – slnko, ktoré večer mizne a ráno sa znovu objavuje, je paralelou života, smrti a znovuzrodenia. Názov ostrova, na ktorom býva, Aiaiá, znie ako výkrik strachu a zúfalstva (gr. citoslovce *ai*, *ai* vyjadruje bolesť), ktoré zachvacuje človeka po smrti, keď sa ocitne na neznámych miestach. Kirké premenila nevedomých Odysseových druhov na zvieratá – po smrti v ľudskej podobe majú život, aký si

---

<sup>110</sup> Porov. BERNARD, *Dichtungstheorien*, 59, 183, 283.

<sup>111</sup> Porov. PÉPIN, *Mythe*, 477.

<sup>112</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 393-394.

<sup>113</sup> Porov. LAMBERTON, *Homer*, 1, 33, 54, 73. Novopytagorovci Núménios a jeho žiak Kronios (2. stor. n. l.) mali nepochybne veľký vplyv na novoplatonikov – Plótina, Porfýria (3. stor.) a Prokla (5. stor.). No alegorická interpretácia tohto druhu pravdepodobne patrila už do ranej pytagorovskej tradície.

<sup>114</sup> Porov. COULTER, *The Literary Microcosm*, 106.

<sup>115</sup> Porov. HOMÉROS, *Odysseia* X.135-468.

<sup>116</sup> Porov. HOMÉROS, *Odysseia* X.138.

zaslúžili. Keď Odysseus vstúpil do jej príbytku, vďaka byline móly od Herma (teda vďaka rozumu) neutrpel ujmu, ba aj druhov oslobodil<sup>117</sup>.

Dušu uväznenú v putách tela videli novopytagorovci a novoplatonici jasne vyjadrenú v dvoch homérskych scénach – Kalypsó väzniaca Odyssea a Ares spútaný s Afroditou. Kalypsó väznila Odyssea v jaskyni na svojom ostrove porastenom stromami (ὄλη znamená „stromy“ aj „hmota“) a prepustila ho až na príkaz od bohov, ktorý jej priniesol Hermés, symbolizujúci rozum<sup>118</sup>. Odysseus, ktorý doteraz len sedával na brehu mora a plakal, sa konečne vydá na cestu do svojej vlasti, kde ho čaká Penelopa, reprezentujúca filozofický život<sup>119</sup>. Podobne mýtus o Afrodite, bohyni lásky, a Areovi, bohovi vojny, ktorých spútal Héfaištos<sup>120</sup>, rozpráva o duši zviazanej s „krvavým“ telom putami, ktoré ukoval demiurg<sup>121</sup>.

Porfýrios (234 – 305) v spise *De antro nympharum* („O jaskyni nýmfa“) <sup>122</sup> rozoberá Homérov opis jaskyne, neďaleko ktorej sa Odysseus prebudil po návrate na Itaku<sup>123</sup>. Jaskyňa predstavuje svet. Má dva vchody – jeden pre ľudí, druhý pre bohov. Duše z hviezdnej výšky totiž môžu vstúpiť do tohto sveta len na dvoch miestach, bránami obratníkov – v súhvezdí Raka na severe a v súhvezdí Kozorožca na juhu. „Ľudia“ tu predstavujú duše, ktoré sa majú vteliť. Nymfy na kamenných krosnách tkajú purpurové rúcha, čiže okolo ľudských kostí tkajú „krvavé“ telo. Duše, ktoré opúšťajú tento svet, sa nazývajú „bohovia“, lebo to už nie sú ľudia, ale sú skôr podobné bohom<sup>124</sup>.

Spev Sirén platonici stotožňovali s harmóniou sfér<sup>125</sup>. Táto lahodná hudba je od zeme príliš vzdialená, takže sa tu nedá zachytiť (jedinou výnimkou bol Pytagoras). Ale keď sa duša oddelí od tela a blúdi v priestore medzi zemou

<sup>117</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 500-520.

<sup>118</sup> Porov. HOMÉROS, *Odyseia* I.48-87, V.44-147.

<sup>119</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 461-464.

<sup>120</sup> Porov. HOMÉROS, *Odyseia* VIII.266-369.

<sup>121</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 464-466.

<sup>122</sup> Anglický preklad *De antro nympharum* porov. PORPHYRY, *The Cave*. Francúzsky preklad porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 597-616. Porfýrios je aj autorom diela *Quaestiones Homericae*, kde pri výklade Homéra používa aj iné postupy (napr. textovú kritiku) okrem mystickej alegórie, ktorá dominuje v *De antro nympharum*.

<sup>123</sup> Porov. HOMÉROS, *Odyseia* XIII.102-112.

<sup>124</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 419-459; LAMBERTON, *Homer*, 119-132, 318-324.

<sup>125</sup> Homérove dve Sirény (porov. *Odyseia* XII.52 a 167 – Σειρήνοῖν je duál, takisto v 185 – ναῖτέρην) sa u Platóna rozmnožili na osem (*Ústava* X, 617b).

a mesiacom, môže počuť tento lákavý spev. V tomto „vzdušnom oceáne“ hrozí veľa nebezpečenstiev a duša môže podľahnúť a utopiť sa v ďalšej reinkarnácii. Ak však počúva Sirény, zabudne na pozemské veci a už sa nikdy nevráti do svojho domu, k žene a deťom, ako vraví básnik<sup>126</sup>. No aby duša mohla postúpiť vyššie, musí sa vzdať všetkých väzieb na telo, netúžiť po novom vtelení. Preto je okolo Sirén hromada kostí<sup>127</sup>. V platónskom podaní teda celá epizóda získava pozitívny význam, celkom opačný ako v tradičnom morálnom výklade.

Dráma s volaním Sirén sa však odohráva aj tu na zemi. Aj tu možno počuť slabú ozvenu hudby sfér. Je ňou učenie filozofie. Voči tomuto volaniu je citlivá iba duša mudrca, ale jeho telo sa zmieta v putách, priviazané k s'ťažňu. Tí, čo majú uši zapchaté telesnými vášňami, si spokojne plnia svoje životné povinnosti, veslujú ďalej a nechápu mudrcovo utrpenie<sup>128</sup>.

### 2.9.3 Kontinuálna mystická alegória

Keď sa na starovekú alegorickú interpretáciu pozeráme z hľadiska požiadaviek súčasnej literárnej kritiky, musíme konštatovať – okrem uznania na mnohých frontoch – jeden veľký nedostatok, ktorý charakterizuje takmer všetku starovekú alegóriu. Bola ním „nekonzistentnosť“ v tom zmysle, že autori spravidla podávali izolovaný, čiastkový výklad jednotlivých epizód.

Ak by niekto hľadal kontinuitu vo výklade tak, ako ju nachádzal v slede epického rozprávania, bol by sklamaný. To je však problém len z nášho pohľadu, lebo my od analýzy literárneho diela očakávame zmysluplný výklad tohto diela ako celku. Starovekí autori tomu pozornosť nevenovali<sup>129</sup> – nesnažili sa podávať výklad diela, ktorý by bol vnútorne konzistentný, ale postupovali verš po verši. A tak v komentárových dielach neraz nachádzame rôzne druhy výkladu vedľa seba – ba mohli si aj protirečiť.

Novoplatonik Porfyrios pri analýze Platónových dialógov ponúkal viacero vysvetlení toho istého textového materiálu bez toho, aby sa priklonil k jednému

---

<sup>126</sup> Porov. HOMÉROS, *Odysseia* XII.42-43.

<sup>127</sup> Porov. HOMÉROS, *Odysseia* XII.45-46.

<sup>128</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 467-481. Autor sleduje prevažne výklad, ktorý podáva PLÚTARCHOS, *Quaestiones convivales (Symposiaca)* 14.6 (*Moralia* 745d-746b).

<sup>129</sup> O absencii pojmu jednoty literárneho diela, ako ju chápeme v súčasnosti, v gréckej literatúre porov. HEATH, *Unity in Greek Poetics*.

z nich alebo aby ukázal, ako rôzne výklady spolu súvisia<sup>130</sup>. Tento postoj však nebolo Porfyriovo osobné unikum – bol to štandard žánru komentára<sup>131</sup>.

Zásadnú zmenu v tomto smere urobil jeho žiak Iamblichos (245 – 325). Vo svojej práci zdôrazňoval, že literárne dielo má svoju vnútornú jednotu – sleduje jeden cieľ (σκοπός). To treba rešpektovať aj pri výklade diela<sup>132</sup>.

No požiadavka rešpektovať hermeneutickú jednotu sa dala zachovať, až keď sa rozvinula mystická alegória – prírodná, historická ani morálno-psychologická transpozícia sa nedala realizovať v prípade celého diela. Ale mystická alegória v rukách novoplatonikov to dokázala.

Z homérskych eposov sa postupne stali básne o duši v exile na tomto svete, vzdialenej od svojej skutočnej vlasti. Základná dejová línia Íliady<sup>133</sup> získala takýto výklad: Helena stelesňuje všetku krásu tohto sveta – síce preludnú, no príťažlivú. Ilion predstavuje svet hmoty (ύλη), Trójanania sú duše, ktoré lipnú na materiálnej kráse. Gréci sú duchovné duše. Nechali sa síce zviest' krásou, opustili svoj domov a vstúpili do takého spôsobu existencie, pre ktorý je vojna najvhodnejšou metaforou, ale nakoniec, keď prekonajú desať rokov (platónsky cyklus desiatich milénií), sa predsa vrátia do svojej pravej vlasti<sup>134</sup>.

Odysseovo putovanie však bolo oveľa vhodnejšie na takúto transpozíciu<sup>135</sup>. Táto dlhá a nebezpečná cesta domov cez more, univerzálny symbol plodnosti<sup>136</sup>, ktoré reprezentuje svet hmoty, bola vysvetľovaná ako obraz duše, ktorá sa postupne oslobodzuje od materiálneho sveta a vracia sa domov, do vyšších sfér, do sveta ideí<sup>137</sup>. Už koncom 3. storočia bola táto metaforika v platónskych kruhoch celkom bežná<sup>138</sup> a ovplyvnila aj vzdelaných kresťanov.

<sup>130</sup> Porov. COULTER, *The Literary Microcosm*, 80.

<sup>131</sup> Tým argumentoval aj Hieronym (*Contra Rufinum* I.16). Autor komentára nepodáva vlastnú mienku, ale súbor názorov druhých a zostáva na inteligentnom čitateľovi, aby si vybral ten správny.

<sup>132</sup> Porov. COULTER, *The Literary Microcosm*, 81-85.

<sup>133</sup> Novoplatónsky výklad Íliady zachovali vo svojich komentároch k Platónovi Proklos (*In rempublicam* 1.175-176) a Hermeiás z Alexandrie (*In Phaedrum* 77).

<sup>134</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 410-413; LAMBERTON, *Homer*, 199-200.

<sup>135</sup> Porfyrios zachováva Númeriovo podanie v diele *De antro nympharum*, zlomky tejto interpretácie Odysseie sú aj v niektorých Proklových komentároch.

<sup>136</sup> Porov. ELIADE, *Die Religionen*, § 60 – § 73.

<sup>137</sup> Porov. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, 413-418; LAMBERTON, *Homer*, 42.

<sup>138</sup> Porov. LAMBERTON, *Homer*, 132-133.

Mystický prístup a snaha o kontinuálny výklad dominovali v neskornej antike. Môžeme ho pozorovať aj pri autoroch komentujúcich latinský materiál. Takými bol Macrobius (5. stor.) so svojím výkladom *Scipiónovho sna*<sup>139</sup> a Fulgentius (5./6. stor.), komentátor Vergíliovej *Aeneidy*<sup>140</sup>, ktorému sa pripisuje aj autorstvo komentára k Statiovej *Thébaide*<sup>141</sup>.

### 3 Alexandria – židovská exegéza Biblie

Alegorická exegéza Biblie sa po prvýkrát objavila v Alexandrii, ktorá sa v helenistickom období stala domovom pre kvitnúcu komunitu židov. Žiaľ, z práce predchodcov veľkého Filóna Alexandrijského (25 pred n. l. – 42 n. l.) sa zachovali iba žalostné zlomky<sup>142</sup>. No predsa aj z týchto fragmentov, ako aj z Filónovho monumentálneho diela<sup>143</sup> môžeme usudzovať, že vzdelaní alexandrijskí židia neváhali preberať metódy svojich pohanských kolegov a aplikovať ich na Bibliu<sup>144</sup>.

Alegorická exegéza (v užšom, modernom zmysle) mala v Alexandrii mimoriadnu dôležitosť. Židia tu totiž boli v dennodennom kontakte s veľmi

<sup>139</sup> *Somnium Scipionis* sa nachádza v Cicerónovej VI. knihe *De re publica*. Macrobius prezentuje tento text ako novoplatónske rozprávanie o osude dobrých po smrti. Porov. *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis*.

<sup>140</sup> Porov. *Fabii Planciadis Fulgentii V.C. Opera*. Anglický preklad: *Fulgentius the Mythographer*. Fulgentius sa od svojich predchodcov Servia a Donata, ktorí tiež vykladali Vergília alegoricky, odlišuje práve snahou o kontinuitu – snaží sa prezentovať samotnú poetickú následnosť ako logický postup ľudského života. Porov. WHITMAN, *Allegory*, 108-110.

<sup>141</sup> Tento komentár sa tiež pripisuje Fulgentiovi (možno neprávom). Autor tu vykladá epos *Thébaïs* ako rozprávanie o postupnom rozvoji ľudskej duše.

<sup>142</sup> Zlomky helenistickej židovskej exegézy sú zachované v *Aristeovom liste* a u kresťanských autorov Eusébia a Klementa Alexandrijského, ktorí spomínajú zopár autorov, ich diel a názorov. Poprednými alexandrijskými židovskými vzdelancami boli historici Démétrios (3. stor. pred n. l.), Artapanos (3./2. stor. pred n. l.), Eupolemos (2./1. stor. pred n. l.) a filozof Aristobúlos (2. stor. pred n. l.).

<sup>143</sup> Jeho zachované spisy sú obsiahnuté v 36 zväzkoch modernej edície (*Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*).

<sup>144</sup> V septuagintovom bádani sa často cituje skutočnosť, že alexandrijskí židia podľa všetkého neváhali na Septuaginte uplatňovať metodiku textovej kritiky. Autor *Aristeovho listu* totiž vehementne predstavuje Septuagintu ako inšpirovaný text, v ktorom nie sú nijaké chyby. To je zrejme reakcia na prax niektorých židovských exegétov, ktorí v súlade s homérovskou textovokritickou praxou athetovali (vylučovali) isté verše Biblie, lebo ich pokladali za neautentické. Porov. NIEHOFF, *Jewish Exegesis*, 19-37, 112-129.

odlišnou kultúrou. Alegorická exegéza im poskytovala nástroj, ktorý im veľmi uľahčoval medzikultúrnu komunikáciu a zvyšoval hodnotu ich vlastnej kultúry voči majoritnej a prestížnej gréckej<sup>145</sup>.

Najstarší príklad biblickej alegorickej exegézy sa nachádza v *Aristeovom liste*<sup>146</sup> (polovica 2. stor. pred n. l.). Pomocou morálnej alegórie sa autor pokúšal vysvetliť židovské príkazy o „nečistých“ zvieratách, ktoré by inak boli pre gréckych čitateľov nepochopiteľné<sup>147</sup>.

Prírodná alegória sa vyskytuje len ojedinele – ide o kozmologický výklad stoického typu. Prvý príklad nachádzame v deuterokánonickej biblickej *Knihe múdrosti* (1. stor. pred n. l.). Podobne ako stoici vysvetľovali Achillov štít ako obraz vesmíru, tak aj autor tejto knihy prezentuje symboliku veľkňazovho odevu v tomto zmysle (Múd 18,24).

U Filóna Alexandrijského<sup>148</sup> nachádzame ďalšie príklady<sup>149</sup>. Obrazom sveta<sup>150</sup> je aj jeruzalemský chrám samotný (1Kr 6–7), ale túto exegézu nachádzame aj pri výklade videnia svätostánku, ktoré sa dostalo Mojžišovi na Sinaji (Ex 25–27; 30)<sup>151</sup>.

Na iných miestach zase štyri farby a materiály, ktoré sa nachádzajú na chrámovej opone (Ex 26,31)<sup>152</sup> a na veľkňazovom efóde (28,6-12)<sup>153</sup>, reprezentujú štyri základné prvky vesmíru: ľan pochádza zo zeme, purpur z vody<sup>154</sup>, modrá je farba vzduchu a karmín pripomína oheň.

No nielen efód, ale aj všetky ostatné súčasti veľkňazovho odevu (Ex 28) pre Filóna symbolizovali rôzne aspekty vesmíru. Dvanásť vzácnych kameňov na pektoráli (vv. 15-30), po tri v štyroch radoch, predstavuje dvanásť súhvezdí

<sup>145</sup> Porov. SIMONETTI, *Lettera*, 18; LAMBERTON, *Homer*, 48.

<sup>146</sup> Porov. *Aristeov list* 150-154.

<sup>147</sup> Porov. PÉPIN, *Mythe*, 223-224.

<sup>148</sup> Komplexnú analýzu jeho exegézy porov. CHRISTIANSEN, *Die Technik*.

<sup>149</sup> Porov. PASCHER, *Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ*, 37-48.

<sup>150</sup> Porov. FILÓN ALEXANDRIJSKÝ, *De specialibus legibus* I.66-67.

<sup>151</sup> Porov. FILÓN ALEXANDRIJSKÝ, *Quaestiones et solutiones in Exodum* II.51-106. Podrobnú analýzu celej interpretačnej tradície ohľadom týchto kapitol Exodu porov. CONWAY-JONES, *Gregory of Nyssa's Tabernacle Imagery*.

<sup>152</sup> Porov. FILÓN ALEXANDRIJSKÝ, *De vita Mosis* II.88; *Quaestiones et solutiones in Exodum* II.85.

<sup>153</sup> Porov. FILÓN ALEXANDRIJSKÝ, *De specialibus legibus* I.94; *De vita Mosis* II.117-135.

<sup>154</sup> Purpur sa vyrábala z morského slimáka – πορφύρα „nachovec“.

zvieratníka rozdelených podľa štyroch ročných období<sup>155</sup>. Kamene sú zasadené do zlata práve tak, ako sú súhvezdia obklopené éterom<sup>156</sup>. Pektorál teda symbolizuje hviezdnu výšku. Pod ňou je svet vzduchu, ktorý reprezentuje veľkňazova modrá tunika (vv. 31-32)<sup>157</sup>. Ozdoby na jej okraji – kvietky, granátové jablká a zvončeky (vv. 33-35) – predstavujú zem, vodu, a harmóniu medzi nimi<sup>158</sup>. Všetky tieto prvky dovedna vyjadrujú myšlienku, že celý vesmír je Božím odevom<sup>159</sup>.

Svätostánok a veľkňazov odev, ktoré sú v *Exode* podrobne opísané, sú hlavné biblické témy, ktoré dostali výklad v kozmologickom zmysle. No Filónovi pri exegéze ide väčšinou o psychologický význam. Biblické udalosti a postavy vysvetľuje ako obrazy vnútorného života človeka. Takýto výklad nachádzame napríklad pri epizóde, keď Mojžiš prišiel do Madiánu a pomohol Jethrovým dcéram (Ex 2,16-19). Jethro<sup>160</sup> je duch (νοῦς), dcéry predstavujú zmysly. Starajú sa o ovce svojho otca, čiže podľa aristotelesovej noetiky zabezpečujú spojenie ducha s vonkajším svetom vnímateľným zmyslami. Zlí pastieri chcú odvrátiť zmysly od ich správneho používania a odcudziť ich duchu. Ale potom prichádza Mojžiš ako zachraňujúci rozum (λόγος) a tíši ich smäď<sup>161</sup>. Manželstvo Mojžiša so Seforou (v. 21) symbolizuje jeho spojenie s múdrosťou<sup>162</sup> a cnosťou<sup>163</sup>.

Mystickú alegóriu, ktorá vidí v biblickom texte naznačený vzťah medzi ľudskou dušou a Bohom, nachádzame pri výklade epizód o vode zo skaly (Ex 17,1-6) a o manne (16,2-30). Voda tryskajúca zo skaly predstavuje Božiu múdrosť (σοφία), jediný prostriedok na utíšenie smädu duše, ktorý spôsobili vášne<sup>164</sup>.

<sup>155</sup> Porov. FILÓN ALEXANDRIJSKÝ, *Quaestiones et solutiones in Exodum* II.112.

<sup>156</sup> Porov. FILÓN ALEXANDRIJSKÝ, *Quaestiones et solutiones in Exodum* II.113.

<sup>157</sup> Porov. FILÓN ALEXANDRIJSKÝ, *Quaestiones et solutiones in Exodum* II.117.

<sup>158</sup> Porov. FILÓN ALEXANDRIJSKÝ, *De specialibus legibus* I.93; *Quaestiones et solutiones in Exodum* II.119-120.

<sup>159</sup> Porov. FILÓN ALEXANDRIJSKÝ, *De vita Mosis* II.117.

<sup>160</sup> Vlastné mená uvádzame v znení podľa LXX.

<sup>161</sup> Porov. FILÓN ALEXANDRIJSKÝ, *De mutatione nominum* 110, 112, 113.

<sup>162</sup> Porov. FILÓN ALEXANDRIJSKÝ, *De posteritate Caini* 78.

<sup>163</sup> Porov. FILÓN ALEXANDRIJSKÝ, *De cherubim* 47.

<sup>164</sup> Porov. FILÓN ALEXANDRIJSKÝ, *Legum allegoriae* II.86.

Manna je vo Filónovej interpretácii obrazom Božieho Slova (Λόγος), ktoré živí dušu<sup>165</sup>.

Na záver ešte spomeňme motív putovania Izraela z Egypta do Zasl'úbenej krajiny<sup>166</sup>, ktorý interpretoval ako obraz putovania ľudskej duše k Bohu<sup>167</sup>. Tento motív je akási červená niť, ktorú Filón vidí v Biblii a ktorá dáva jeho exegetickým dielam istú jednotu.

## 4 Záver

Vzápätí po tom, ako boli homérske eposy kanonizované, objavil sa ich komentár. Zafixované posvätné texty už totiž nemali možnosť pružne reagovať na súdobé otázky, ako to bolo v čase orálnej kultúry. No v alegorickej exegéze filozofi objavili prostriedok, ktorý im umožňoval adaptovať obsah týchto eposov na meniacu sa situáciu bez toho, aby trpeli kognitívnou disonanciou.

V priebehu starovekých gréckych dejín sa objavilo niekoľko interpretačných prístupov k homérske eposom, ktoré spája to, že v týchto textoch vidia „niečo iné“. Hybnou silou alegorického výkladu je analógia. Jej aplikačné roviny môžu byť rôzne<sup>168</sup>. Pri prírodnom výklade osoby a deje mýtov predstavujú transpozíciu prírodných javov, historický výklad ich vysvetľuje ako transformáciu historických udalostí, morálny výklad v nich nachádza vzory správania, pri psychologickom výklade ide o transpozíciu psychických procesov s dôsledkami pre morálku a mystický výklad tu nachádza vyjadrený vzťah ľudskej duše a transcendentného sveta (čo má opäť následky pre morálku).

Rôzne historické obdobia preferovali rôzne postupy. V najstaršom období prevládala záujem o prírodu, teda, pochopiteľne, dominovala prírodná alegória. Keď sa do centra záujmu gréckych filozofov dostala ľudská spoločnosť, objavil sa historický výklad a do popredia sa dostal už dávnejšie existujúci morálny

<sup>165</sup> Porov. FILÓN ALEXANDRIJSKÝ, *Quis rerum divinarum heres sit* 79; *Quod deterius potiori insidiari soleat* 118.

<sup>166</sup> Porov. FILÓN ALEXANDRIJSKÝ, *De migratione Abrahami* 25.

<sup>167</sup> Je možné, že išlo o vplyv (novo)platónskeho výkladu Odysseovho putovania, ktorý sme už spomenuli, no motív cesty ako vyjadrenie morálneho napredovania je univerzálny. Je možné, že alexandrijskí Židia túto symboliku objavili nezávisle. Porov. BERTHELOT, Philo, 170-172.

<sup>168</sup> Fyzikálnu, morálnu/psychologickú a mystickú alegóriu spája to, že implicitný význam, ktorý tu exegéti odhaľujú, je vždy *abstraktnejšia* myšlienka – historická exegéza sa od nich v tomto zmysle výrazne odlišuje.

a psychologický výklad. Nakoniec prichádza dominancia záujmu o ľudskú dušu a jej kontakt s transcendentnom pri mystickom výklade.

Náš prehľad gréckej alegorickej exegézy sme ukončili pohľadom na situáciu u helenistických židov v Alexandrii. Tunajší vzdelanci totiž neváhali použiť metodiku gréckych filozofov aj na výklad Biblie. Aj v ich prípade alegória slúžila na premostenie priepasti medzi znením starých textov a novou kultúrnou situáciou helenizovaných židov.

## Zoznam použitej literatúry

### *Pramene*

- AISCHYLOS: *Supplices* 584 [cit. 25-04-2020]. Dostupné na internete: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0015%3Acard%3D582>
- APOLLODÓROS (*Bibliotheca* 2.4.8 – 2.7.7) [cit. 25-04-2020]. Dostupné na internete: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0022%3Atext%3DLibrary%3Abook%3D2%3Achapter%3D4%3Asection%3D8>
- Aristeas (Aristeov list)*. In: Zdeněk Soušek (ed.): *Knihy tajemství a moudrosti I. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*, Praha: Vyšehrad, 1998, 19-77.
- ARISTOTELES: *Poetika. Rétorika. Politika*. Preložil Miloslav Okál a Peter Kuklica, Bratislava: Tatran, 1980.
- ARISTOTELES: *Poetika*. Preložil František Groh. Podľa vydania z roku 1929, Praha: GRYP, 1993.
- ARISTOTELÉS: *Rétorika. Poetika*. Přeložil a poznámkami opatřil Antonín Kříž, Praha: Rezek, 1999.
- CICERO: *De finibus bonorum et malorum* („O hraniciach dobra a zla“, V.49) [cit. 25-04-2020]. Dostupné na internete: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0036%3Abook%3D5%3Asection%3D49>
- CICERO: *De Oratore* III.137 [cit. 25-04-2020]. Dostupné na internete: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0120%3Abook%3D3%3Asection%3D137>
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE: *Les Stromates. Stromate VII. Introduction, texte critique, traduction et notes par Alain Le Boulluec* (SC 428), Paris: Cerf, 1997.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE: *Le Protreptique. Introduction, traduction et notes par Claude Mondésert. Avec la collaboration de André Plassart* (SC 2bis), Paris: Cerf, 2004.
- ERACLITO: *Questioni omeriche. Sulle allegorie di Omero in merito agli dèi*. A cura di Filippomaria Pontani (Il Mito. Testi e saggi 1), Pisa: Edizioni ETS, 2005.
- EUSTATHII: *Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, Vol. I – IV. Curavit Marchinus van der Valk, Leiden: Brill, 1971, 1976, 1979, 1987.
- FULGENTIUS: *Fabii Planciadis Fulgentii V.C. Opera. Accedunt Fabii Claudii Gordiani Fulgentii V.C. De aetatibus mundi et hominis et S. Fulgentii episcopi Super Thebaiden*. Recensuit R. Helm, Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri, 1898.

- Fulgentius the Mythographer*. Translated from the Latin with Introductions by L. G. Whitbread, Columbus: Ohio State University, 1971.
- HÉRACLITE: *Allégories d'Homère. Texte établi et traduit par Félix Buffière*, Paris: Les Belles Lettres, 1962.
- HIPPOLYTUS: *Werke. Dritter Band. Refutatio omnium haeresium (Elenchus)*. Herausgegeben von D. Dr. Paul Wendland (GCS 26), Leipzig: De Gruyter, 1916.
- HIPPOLYTUS: *Refutatio omnium haeresium*. Edited by Miroslav Marcovich (PTS 25), Berlin – New York: De Gruyter, 1986.
- HOMÉROS: *Ílias*. Preložil Miloslav Okál, Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1962.
- HOMÉROS: *Odyseia*. Preložil Miloslav Okál, Bratislava: Slovenský spisovateľ, 1966.
- MACROBIUS: *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis*. Edidit Iacobus Willis, Leipzig: Teubner, 1970.
- PHILON D'ALEXANDRIE: *Legum allegoriae I – III*. Introduction, traduction et notes par Claude Mondésert S.J. (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 2), Paris: Cerf, 1962.
- PHILON D'ALEXANDRIE: *De Cherubim*. Introduction, traduction et notes par Jean Gorez (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 3), Paris: Cerf, 1963.
- PHILON D'ALEXANDRIE: *De mutatione nominum*. Introduction, traduction et notes par Roger Arnaldez (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 18), Paris: Cerf, 1964.
- PHILON D'ALEXANDRIE: *De migratione Abrahami*. Introduction, traduction et notes par Jacques Cazeaux (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 14), Paris: Cerf, 1965.
- PHILON D'ALEXANDRIE: *Quod deterius potiori insidiari soleat*. Introduction, traduction et notes par Irène Feuer (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 5), Paris: Cerf, 1965.
- PHILON D'ALEXANDRIE: *Quis rerum divinarum heres sit*. Introduction, traduction et notes par Marguerite Harl (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 15), Paris: Cerf, 1966.
- PHILON D'ALEXANDRIE: *De vita Mosis I – II*. Introduction, traduction et notes par Roger Arnaldez, Claude Mondésert, Jean Pouilloux, Pierre Savinel (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 22), Paris: Cerf, 1967.
- PHILON D'ALEXANDRIE: *De posteritate Caini*. Introduction, traduction et notes par Roger Arnaldez (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 6), Paris: Cerf, 1972.
- PHILON D'ALEXANDRIE: *De specialibus legibus I et II*. Introduction, traduction et notes par Suzanne Daniel (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 24), Paris: Cerf, 1975.
- PHILON D'ALEXANDRIE: *Quaestiones et solutiones in Genesim I et II e versione Armeniaca*. Introduction, traduction et notes par Charles Mercier (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 34A), Paris: Cerf, 1979.
- PHILON D'ALEXANDRIE: *Quaestiones et solutiones in Exodum I et II e versione Armeniaca et fragmenta Graeca*. Introduction, traduction et notes par Abraham Terian (Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie 34C), Paris: Cerf, 1992.
- PLATÓN: *Faidros*. Preložil František Novotný, Praha: OIKOYMENH, 1993.
- PLATÓN: *Faidón*. Preložil František Novotný, Praha: OIKOYMENH, 1994.
- PLATÓN: *Kratylos*. Preložil František Novotný, Praha: OIKOYMENH, 1994.
- PLATÓN: *Charmidés, Lachés, Lysis, Theagés*. Preložil František Novotný, Praha: OIKOYMENH, 1995.
- PLATÓN: *Theaitétos*. Preložil František Novotný, Praha: OIKOYMENH, 1995.

- PLATÓN: *Alkibiadés I, II, Hipparchos, Milovníci*. Přeložil František Novotný, Praha: OIKOYMENH, 1996.
- PLATÓN: *Hippias Větší, Hippias Menší, Ión, Menexenos*. Přeložil František Novotný, Praha: OIKOYMENH, 1996.
- PLATÓN: *Ústava*. Přeložil František Novotný, Praha: OIKOYMENH, 1996. (Slovenský preklad: PLATÓN: *Ústava*. Přeložil Július Špaňár, Bratislava: Pravda, 1980.)
- PLATÓN: *Štát*. Přeložil Július Špaňár, Bratislava: Kalligram, 2007.
- Pausanias VII.26.13* [cit. 25-04-2020] Dostupné na internete: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0160%3Abook%3D7%3Achapter%3D26%3Asection%3D13>
- PLUTARCH: *Essay on the Life and Poetry of Homer*. Edited by J. J. Keaney and R. Lamberton, Atlanta, GA: Scholarss Press, 1996.
- PLÚTARCHOS: *De liberis educandis. Quomodo adolescens poetas audire debeat. De auditu. Quomodo adulator ab amico internoscatur. Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus*. In: *Plutarch's Moralia in fifteen volumes*, Vol. 1 (1a – 86a). With an English translation by Frank Cole Babbitt, London – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.
- PLÚTARCHOS: *Quaestiones convivales (Symposiaca). Erotikos*. In: *Plutarch's Moralia in fifteen volumes*, Vol. 9 (697c – 771e), London – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961.
- PLÚTARCHOS: *De Osiride et Iside. De E apud Delphos. De Pythiae oraculis. De defectu oraculorum*. In: *Plutarch's Moralia in fifteen volumes*, Vol. 5 (351c – 438e). With an English translation by Frank Cole Babbitt, London – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.
- PORPHYRY: *The Cave of the Nymphs in the Odyssey*. Edited by L. G. Westerlink (Arethusa Monographs 1), Buffalo: State University of New York, 1969.
- Scholia Graeca in Homeri Iliadem (scholia vetera)*. 7 vol. Edited by H. Erbse. Berlin: De Gruyter, 1969 – 1988.
- Scholia Graeca in Homeri Odysseam*. 2 vol. Edited by W. Dindorf, Oxford: Oxford University, 1855.
- XENOFÓN: *Symposion 3, 5-6* [cit. 25-04-2020]. Dostupné na internete: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0211%3Atext%3DSym.%3Achapter%3D3%3Asection%3D5>

#### *Sekundárna literatúra*

- ALEXANDER, Ph. S.: 'Homer the Prophet of All' and 'Moses Our Teacher'. Late Antique Exegesis of the Homeric Epics and of the Torah of Moses. In: Leonard Victor Rutgers – Pieter Willem van der Horst – Henriëtte W. Havelaar – Lieve Teugels (eds.): *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Leuven: Peeters Publishers, 1998, 127-142.
- BERNARD, Wolfgang: *Spätantike Dichtungstheorien: Untersuchungen zu Proklos, Herakleitos und Plutarch*, Stuttgart: De Gruyter, 1990.

- BERTHELOT, Katell: Philo and the Allegorical Interpretation of Homer in the Platonic Tradition (with an Emphasis on Porphyry's *De antro nympharum*). In: Maren Niehoff (ed.): *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leiden – Boston: Brill, 2012, 155-174.
- BOYS-STONES, George R.: *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- BRISSON, Luc: *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*, Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- BRODERSEN, Kai: „Das aber ist eine Lüge!“ Zur rationalistischen Mythenkritik des Palaiphatos. In: Raban von Haehling (Hrsg.): *Griechische Mythologie und frühes Christentum*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, 44-57.
- BUFFIÈRE, Félix: *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- CAMPBELL, Joseph: *The Masks of God: Occidental Mythology*, New York: Viking Press, 1964.
- CHRISTIANSEN, Irmgard: *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, Tübingen: Mohr, 1969.
- CONWAY-JONES, Ann: *Gregory of Nyssa's Tabernacle Imagery in Its Jewish and Christian Context*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- COULTER, James A.: *The Literary Microcosm: Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden: Brill, 1976.
- DETIENNE, Marcel: *Homère, Hésiode et Pythagore: Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles: Latomus, 1962.
- DETIENNE, Marcel: *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris: Maspero, 1967. (Anglický preklad: *The Masters of Truth in Ancient Greece*, New York: Zone Books, 1996.)
- DÖRRIE, Heinrich: *Sinn und Funktion des Mythos in der griechischen und römischen Dichtung*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1978.
- EDINGER, Edward F.: *The Eternal Drama: The Inner Meaning of Greek Mythology*, Boston – London: Shambala, 1994.
- ELIADE, Mircea: *Die Religionen und das Heilige: Elemente der Religionsgeschichte*, Frankfurt am Mein: Insel Verlag, 1994.
- FINKELBERG, Margalit – STROUMSA, Guy G. (eds.): *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leiden: Brill, 2003.
- FORD, Andrew: Performing Interpretation: Early Allegorical Exegesis of Homer. In: Margaret Bessinger – Jane Tylus – Susan Wofford (eds.): *Epic Traditions in the Contemporary World: The Poetics of Community*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1999.
- FORD, Andrew: *Origins of Criticism: Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*, Princeton: Princeton University Press, 2002.
- FRYE, Northrop: *The Great Code: The Bible and Literature*, London: Routledge and Kegan Paul, 1982.
- FRYE, Northrop: *Words with Power. Being a Second Study of 'The Bible and Literature'*, San Diego – New York – London: Mariner Books, 1992.

- GERMAIN, Gabriel: *Genèse de l'Odyssee: Le fantastique et le sacré*, Paris: Presses Universitaires de France, 1954.
- GRANT, Robert M.: *The Letter and the Spirit*, London: SPCK, 1957.
- HEATH, Malcolm: *Unity in Greek Poetics*, Oxford: Oxford University Press, 1989.
- KAISER, Erich: Odyssee-Szenen als Topoi, *MH* 21 (2/1964) 109-136.
- KAISER, Erich: Odyssee-Szenen als Topoi, *MH* 21 (4/1964) 197-224.
- LAMBERTON, Robert: *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1986.
- NIEHOFF, Maren R.: *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*. Cambridge, 2011.
- NIEHOFF, Maren (ed.): *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, Leiden – Boston: Brill, 2012.
- PASCHER, Joseph: *H ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria*, Paderborn: Schöningh, 1931.
- PÉPIN, Jean: *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris: Aubier, 1958.
- PFEIFFER, Rudolf: *History of Classical Scholarship: From the Beginnings to the End of the Hellenistic Era*, Oxford: Clarendon Press, 1968.
- PONTANI, Filippo Maria: *Sguargi su Ulisse: la tradizione esegetica greca all'Odissea*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2006.
- PYYKKÖ, Vappu: *Die griechische Mythen bei den großen Kappadokiern und bei Johannes Chrysostomos*, Turku: Turun Yliopisto, 1991.
- RAHNER, Hugo: *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich: Rhein Verlag, 1945.
- RAHNER, Hugo: Antenna crucis. I. Odysseus am Mastbaum, *ZKT* 65 (1941) 123-152.
- RUSO, Joseph: A Jungian analysis of Homer's Odysseus. In: Polly Young-Eisendrath – Terence Dawson (eds.): *The Cambridge Companion to Jung*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 240-254.
- RUTGERS, Leonard Victor – VAN DER HORST, Pieter Willem – HAVELAAR, Henriëtte W. – TEUGELS, Lieve (eds.): *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Leuven: Peeters Publishers, 1998.
- SIMONETTI, Manlio: *Lettera e/o Allegoria: Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma: Institutum Patristicum „Augustinianum“, 1985.
- STRUCK, Peter T.: *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of their Texts*, Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2004.
- TATE, Jonathan: The Beginnings of Greek Allegory, *CIR* 41 (1927) 214-215.
- TATE, Jonathan: On the History of Allegorism, *CQ* 28 (1934) 105-114.
- WATKINS, Calvert: *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, New York – Oxford: Oxford University Press, 1995.
- WHITMAN, Jon: *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Oxford: Clarendon Press, 1987.

### *Zhrnutie*

V čase orálnej kultúry grécke eposy boli schopné reagovať na súdobú situáciu. No keď boli kanonizované, túto možnosť stratili. Grécki filozofi však v alegorickej exegéze objavili prostriedok, ktorý im umožňoval adaptovať obsah týchto eposov na meniacu sa situáciu. V priebehu starovekých gréckych dejín sa objavilo niekoľko interpretačných prístupov, ktoré spája predpoklad, že básnický text „hovorí niečo iné“ (*ἄλλα ἀγορεύει*). Alegorický výklad buduje na analógii. Dá sa aplikovať na rôzne aspekty ľudskej skúsenosti, a tak je niekoľko typov výkladu: prírodný, historický, morálny, psychologický a mystický. Helenistickí Židia v Alexandrii boli v podobnej kultúrnej dileme. Pri jej spracovávaní sa nechali inšpirovať gréckymi filozofmi. Aj pri výklade Biblie alegória slúžila na premostenie priepasti medzi znením starých textov a novou kultúrnou situáciou helenizovaných židov.

*Kľúčové slová:* staroveká alegorická exegéza, Homér, helenistický judaizmus, Filón Alexandrijský.

### *Summary*

In the era of oral culture the Greek epic poems could flexibly react to contemporary situation. This ability was lost after their canonization. Greek philosophers, however, found in the allegorical exegesis a means that allowed them to adapt the content of the epics to the changing situation. In the course of the Ancient Greek history there appeared several interpretive approaches that share the assumption that the poetic text “says something different” (*ἄλλα ἀγορεύει*). Allegorical interpretation works on the basis of analogy. It may be applied to various aspects of human experience, so there are several types of interpretation: physical, historical, moral, psychological, and mystical.

Hellenistic Jews in Alexandria were in a similar cultural dilemma. In dealing with it they took inspiration from the Greek philosophers. In the exegesis of the Bible, too, allegory served as a bridge over the gap between the letter of the old texts and the new cultural situation of Hellenized Jews.

*Keywords:* ancient allegorical interpretation, Homer, Hellenistic Judaism, Philo of Alexandria.

Helena Panczová  
Teologická fakulta Trnavskej univerzity  
Kostolná 1, P. O. Box 173  
814 99 BRATISLAVA, Slovakia  
helena.panczova@gmail.com

## Obsah

### Štúdie

***Emanuel TOV***

Niektoré hlavné postavy Izraela u Skorších prorokov  
v tradícii Septuaginty ..... 1-23

***Peter DUBOVSKÝ***

Porovnanie Eliášových a Elizeových zázrakov so zázrakmi  
Ježiša Krista ..... 24-42

***Ladislav TICHÝ***

Nevěstka Rachab v Novém zákoně ..... 43-50

***Petr MAREČEK***

Eliáš. Jeho role a důležitost v Lukášově evangeliu ..... 51-70

***Helena PANCZOVÁ***

Alegorická exegéza gréckych filozofov ako pozadie helenistickej  
exegézy Biblie. Literárno-kultúrny prehľad ..... 71-102

**Abstrakty a recenzie** ..... 103-117

**Správy a oznamy** ..... 118-124

## Contents

### Treaties

*Emanuel Tov*

Some Major Israelite Figures in the Former Prophets in  
the Tradition of the Septuagint ..... 1-23

*Peter DUBOVSKÝ*

From Miracle-makers Elijah and Elisha to Jesus and Apocrypha ..... 24-42

*Ladislav TICHÝ*

Rahab the Prostitute in the New Testament ..... 43-50

*Petr MAREČEK*

Elijah: His Role and Importance in the Gospel of Luke ..... 51-70

*Helena PANCZOVÁ*

Allegorical Exegesis of the Greek Philosophers as Background of  
Hellenistic Biblical Exegesis: Literary-cultural Survey ..... 71-102

**Abstracts and Reviews** ..... 103-117

**Communications and References** ..... 118-124