

Interesuje mnie tu pewien uporczywie od XIV w. powracający wariant biblijnej sceny Kuszenia, przedstawiający szatana w hybrydycznej postaci węża z głową człowieka; dokładniej zaś – z głową młodej dziewczyny (*virgineum vultus habens*, jak mówią średniowieczne teksty), stanowiącą najczęściej wierną kopię oblicza stojącej naprzeciwko Ewy. Motyw ten pojawia się najpierw, począwszy od XII w., w komentarzach egzegetycznych (Petrus Comestor, *Historia scholastica*), następnie zaś przejmują go dramaty liturgiczne oraz sztuki plastyczne. W XV-XVII wieku jest już w malarstwie i rzeźbie tak popularny, że Giorgio Vasari na przykład, opisujący w swoich *Żywotach najslawniejszych malarzy* fresk dekorujący sklepienie Kaplicy Sykstyńskiej, wyraża wprawdzie zachwyt sztuką malarską Michała Anioła, ale zachowuje szokujący nas dzisiaj spokój, jeśli idzie o treść dzieła: „Z kolei – pisze – widać Adama, który skuszony przez postać pół węża, pół kobiety odbiera w owym jabłku swój i nasz los zgonu, i widać jak on i Ewa wygnani są z raj.”<sup>1</sup> Wiek później John Milton w *Raju utraconym* (skomponowanym – jak się uważa – pod dużym wpływem praktyki malarskiej i emblematycznej)<sup>2</sup> czuje się nawet w obowiązku zaznaczyć, że szatan wyruszający na spotkanie z Ewą to: *Meer serpent in appearance* – „tylko wąż z wyglądu” (9, 413).<sup>3</sup> Począwszy od końca XVII w. maniera ta, choć nie znika zupełnie, staje się znacznie rzadsza (od węża alegorycznego bardziej interesuje badaczy wąż poddający się klasyfikacji zoologicznej).

Literatura naukowa, dotycząca tej osobliwej manieri malarskiej i literackiej, nie jest duża (jeśli nie liczyć okazjonalnych uwag typu: „stara tradycja malarska”), składa się na nią bowiem kilka zaledwie prac. Dzięki jednak takim badaczom, jak John K. Bonnell (1917), John M. Steadman (1957), John B. Friedman (1966) i Henry Ansgar Kelly (1971), wskazane zostały wszystkie jak się wydaje istotne źródła.<sup>4</sup> Osobne miejsce na tej liście zajmuje artykuł Nony Flores (1996), która poddała subtelnej analizie ikonograficznej kilka wybranych przykładów rzeźbiarskich i malarskich, w ścisłym powiązaniu z tekstami literackimi.<sup>5</sup> Są to przykłady, „które przedstawiają węża z głową kobiety w sposób podkreślający grzechy przypisywane Ewie w [biblijnej scenie] Upadku – przede wszystkim pożądlivość, wyniosłość, oszustwo – i przez wieki stanowiące podstawę antyfeministycznego moralizatorstwa.”<sup>6</sup> Flores omawia pewne warianty i znaczące szczegóły przedstawienia (łatwo je przeoczyć, gdy zadowolamy się jego ogólną klasyfikacją), dzięki którym ten figuratywny dyskurs teologiczno-moralny ukazuje grzech i kuszenie jako: lubieżność, zwodnicze piękno, wizualne złudzenie, manipulację słowną – czyli te wszystkie właściwości, które dyskurs antyfeministyczny kojarzy z kobietą. Przy okazji Flores przedstawia też krótko trzy analogiczne postacie zwi-

WOJCIECH MICHERA

## Komplex Echidny (Bestia wizualna)

*Zaprawdę, materia nie ma nawet owego „jest”  
– gdyby je zaś miała, to by miała tutaj coś z dobra  
– lecz jej „jest” tylko brzmi jednako,  
tak iż naprawdę znaczy tyle, co „nie jest”.*  
(Plotyn)

*Trurl i Kłapaucjusz byli uczniami wielkiego  
Kerebrona Emtadraty, który w Wyższej Szkole  
Neantycznej wykładał przez czterdzieści lat Ogólną  
Teorię Smoków. Jak wiadomo, smoków nie ma.*  
(Stanisław Lem)

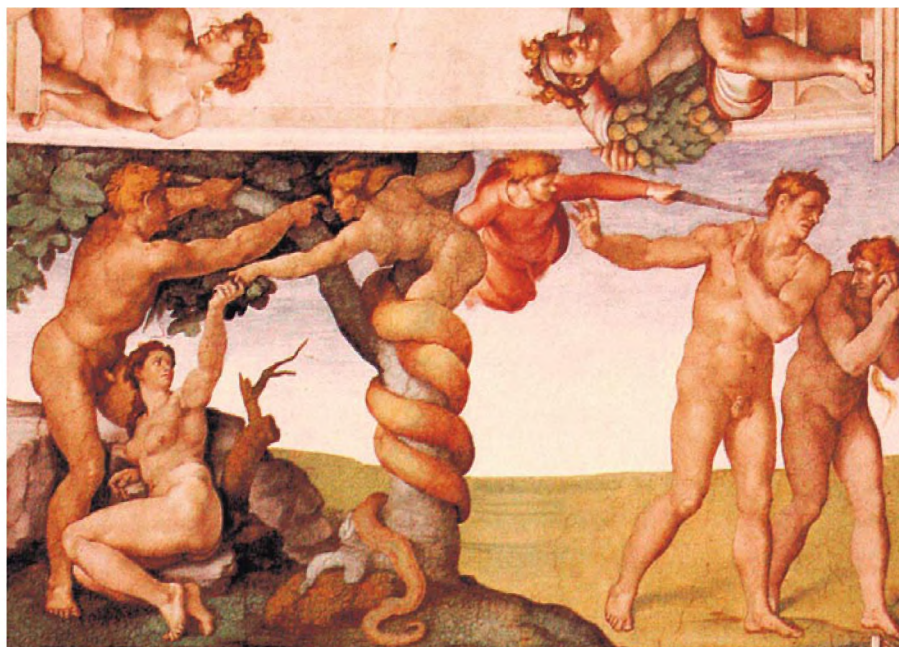
*Kobieta nie istnieje.*  
(Jacques Lacan)

rzące – żmiję (poza kontekstem rajskim), skorpionia (opatrywanego niekiedy kobiecą twarzą) i syreny – które z wężem rajskim „dzielą ludzką fizyczną dwukształtność”, a w konsekwencji także wiele innych istotnych cech.

\*

Nie jest moim celem uzupełnianie dotychczasowych ustaleń, dotyczących bezpośrednich źródeł historycznych. Nie zajmuję się też interpretacją ikonograficzną interesującego mnie motywu. Zarazem jednak – będzie tu mowa i o „źródłach”, i o „znaczeniu”, ale w szerszym kontekście, wyprzedzającym niejako analizę poszczególnych przykładów. Chciałbym mianowicie pokazać zależność omawianej sceny od pewnej tradycji antycznej; nie mam jednak na myśli prostej transmisji określonego „symbolu”, czy „hieroglify” – wizualnego lub literackiego – gotowego, kompletnego i autonomicznego. Interesuje mnie raczej kształtująca się u schyłku starożytności struktura conceptualna, uzasadniająca włączenie figury sfeminizowanego węża w dyskurs na temat pochodzenia zła; dyskurs, którego nie rozpoczęła przecież dopiero średniowieczna egzegeza biblijna.

Ponieważ temat jest więcej niż obszerny, a także składa się nań bardzo wiele kuszących wątków pobocznych, zamierzam konsekwentnie trzymać się jednego śladu, choć jest on zawily, węzowy; śladu, jaki w tym toczącym się przez wieki namyśle nad istotą zła odcisnęły dwie bardzo znane, „ponadczasowe” postacie kobiece.



Michał Anioł, *Grzech pierworodny*, 1508-12 (Kaplica Sykstyńska, Rzym)  
www.christusrex.org

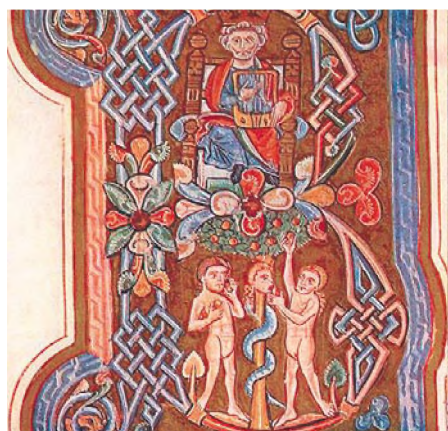
### (I)

Pierwszą z tych figur „długiego trwania” można za Hezjodem nazwać „Echidną”. W *Theogonii* (295-308 i n.) jest potworem – na wpół dziewczyną, piękną i młodą, na wpół ogromnym wężem – mieszkającym w podziemnej grocie, z dala od ludzi i bogów: groźnym, gwałtownym i monstrialnie płodnym.<sup>7</sup> Trzeba tu zaznaczyć, że greckie słowo *ekhidna* to po prostu „żmija” i w bardzo wielu tekstach pojawia się w znaczeniu nie mającym nic wspólnego z postacią Hezjoda. Czy jednak tak jest istotnie? Wydaje się, że dwukształtna Ekhidna bardzo silnie wpłynęła na grecką wyobraźnię, rzucając swój mniej lub bardziej wyraźny cień na wiele pozornie naturalistycznych opisów, a tym bardziej na obelżywe epitety.<sup>8</sup> Ekhidna o pięknym obliczu (*kalon prosopon*) – zrodzona przez Phanesa – pojawia się w orfickich spekulacjach kosmogonicznych,<sup>9</sup> trafia także – bez wątpienia już wzorowana na Hezjodowej – do *Dziejów* Herodota.

Tutaj – nie zmieniając morfologii ciała ani charakteru swej siedziby – traci nieco z podkreślanej w *Theogonii* brutalności, zyskując w zamian cechy erotycznej, sprytniej kusicielki.<sup>10</sup> Herodot odwołuje się w swoim tekście do historii, która w *Theogonii* pojawia się bezpośrednio przed fragmentem poświęconym Echidnie (287-294): mowa jest tam o Heraklesie, który wyprawivszy się na zachód, za Ocean, zabija trójgłowego Geryona, by zdobyć jego słynne stado krów.<sup>11</sup> Wracając stamtąd – już wedle *Dziejów* – Herakles trafia do krainy nazwanej potem Scytią, gdzie zasypia; gdy zaś śpi – ktoś kradnie jego konie:

Po obudzeniu szukał Herakles koni po całym kraju i przybył wreszcie do zalesionej krainy, zwanej Hylaja. Tam znalazł w grocie wężową dziewicę, niby Echidnę dwukształtną (*miksoparthenon tina Echidnan difuea*), która powyżej pośladka była kobietą, poniżej zaś wężem. Zdziwiony jej widokiem zapytał, czy widziała gdzie jego błąkające się konie, na co ona odpowiedziała, że je posiada i nie wprzód mu zwróci, aż się z nią prześpi. To też Herakles za taką cenę uczynił.<sup>12</sup>

Opowieść ta – podobnie jak całe dzieło Herodota – była w starożytności bardzo popularna i jej echa można odnaleźć zarówno w sztuce,<sup>13</sup> jak i literaturze – nawiązywali do niej m.in. Diodor Sycylijski (w I w. przed Chr.) i Dion z Prusy, zwany Chryzostosem (w I/II w. po Chr.).<sup>14</sup> Mnie jednak przede wszystkim interesuje wzmianka, jaka się pojawiła w „heretyckiej”



Frankish Psalter 1279 (Biblioteka Katedralna Esztergom)  
www.wga.hu

doktrynie Justyna, gnostyka żyjącego w II/III wieku po Chr., streszczonej w *Refutatio omnium haeresium* św. Hipolita Rzymskiego.<sup>15</sup> Dzięki niej wkraczamy w czas i środowisko intelektualne późnego antyku.

\*

### (Justyn)

W II-IV w. nie istnieje już żywa łączność z nauką fundatorów głównych szkół filozoficznych i uwaga skupia się przede wszystkim na piśmiennym dziedzictwie uznanych nauczycieli, takich jak Platon, Arystoteles, Chryzyp. Poszukiwanie prawdy przybiera postać „dobrowolnego eklektyzmu”,<sup>16</sup> polega na czytaniu i komentowaniu dawnych tekstów. Ponadto na praktykę filozoficzną w istotny sposób wpływa żywo rozwijająca się teologia. Za jej sprawą filozofia nabiera bardziej medytacyjno-mistycznego charakteru, teologia zaś korzysta z metod i pojęć wypracowanych przez filozofię, co pozwala poddawać wnikliwej lekturze święte teksty.<sup>17</sup> W tych okolicznościach podejmowane są próby uzgodnienia tradycji biblijnej z grecką filozofią. Trzy też najważniejsze nurty intelektualne późnego antyku – gnostycyzm, neoplatonizm i chrześcijaństwo – choć doktrynalnie i instytucjonalnie z zapałem się zwalczają, w znacznej mierze podzielają repertuar pytań i tematów.<sup>18</sup> Ich wzajemny wpływ dokonuje się również – co jest tu nie mniej istotne – na poziomie retoryki, w wyborze wykorzystywanych obrazów czy metafor.

Z licznych zatem dzieł Justyna znamy, właśnie dzięki Hipolitowi, tylko jedno, ale najważniejsze – *Baruch*. Zawiera ono synkretyczną doktrynę kosmogoniczną, stanowiącą syntezę wątków greckich, biblijnych i chrześcijańskich (być może, jak sugeruje Robert Grant, Justyn wykorzystał w niej stary mit Ferekydesa).<sup>19</sup> Jest to w pewnym sensie alegoryczna interpretacja księgi Rodzaju, wykorzystująca ‘akcesoria’ – motywy, postacie – zaczerpnięte z mitologii greckiej (Herakles na przykład staje się tu „nie obrzezany prorokiem”).

Zgodnie z doktryną Justyna świat zawdzięcza swe istnienie trzem uniwersalnym zasadom, niestworzonym i wiecznym. Pierwszą, męską, jest Dobro, mieszczące w niebie i posiadające „zdolność przewidywania”. Dwie następne zasady zdolności tej są pozbawione: Elohim, Ojciec wszystkich rzeczy, i Edem (Eden) – zasada żeńska, późniejsze źródło zła na świecie. Otóż według Hipolita (który najpierw streścił właściwy fragment z Herodota) właśnie owa Edem:

Żeńska [zasada], nie mająca zdolności przewidywania, ulegająca namiętnościom, o dwóch umysłach (*dignomos*) i podwójnym ciele (*disomon*), pod każdym względem odpowiada dziewczynie z opowieści Herodota: aż do podbrzusza dziewica (*parthenos*), poniżej – żmija (*ekhidna*), jak powiada Justyn. Dziewczyna ta zwie się Edem albo Izrael. (V. 21. 3-4; PG 16, pod imieniem Orygenes)

Oto więc Elohim i na wpół węzowa Edem, porównana do Herodotowej Echidny<sup>20</sup> – dwie boskie, odwieczne zasady świata, które „wzajemna namiętność połączyła w małżeńskim łożu miłości”.<sup>21</sup> Ten *hieros gamos* sprowadza następnie na świat 24 aniołów, spośród których 12 przypomina ojca, 12 zaś matkę – to ich miała Biblia alegorycznie przedstawić jako drzewa rajskie (zgodnie ze słowami Mojżesza: „Bóg zasadził na Wschodzie ogród Eden”, Gen. 2.8). Dlatego też jeden z aniołów Ojca, Baruch, tożsamy jest z Drzewem Życia, natomiast Naas (po hebr. „węz”), z dwunastki przypominającej matkę, to Drzewo Wiadomości Dobrego i Złego. Później powstają ludzie, ukształtowani z najszlachetniejszej ziemi ogrodu rajskiego, i relacja łącząca parę Elohim—Edem przenosi się na parę Adam—Ewa. Kobieta staje się w ten sposób ludzkim odbiciem węzowo-kobiecej prazasady – „obrazem i przykładem, oraz na wieki już pieczęcią Edem” (V.21.10).

Ponieważ Elohim odchodzi następnie do nieba, zasiadając tam u boku Dobra, Edem – porzucona i sfrustrowana – zamienia się w siłę destrukcyjną.<sup>22</sup> Najpierw sama przyozdabia się, starając – bezskutecznie – wzbudzić pożądanie w Elohimie i skłonić go do powrotu. „Potem poleciała Babel, którą jest Wenus [utożsamiona też z Omfale z mitologicznego cyklu Heraklesa – WM], by ta skłaniała mężczyzn do cudzołóstwa.” Potężną moc otrzymał Naas, mający mścić się na wszystkich mężczyznach, noszących w sobie ducha Elohima. Wówczas Elohim wysłał Barucha, który stojąc pośród aniołów Edem (czyli alegorycznie: wśród drzew rajskich) zakazał jedzenia „owoców” z Drzewa Wiadomości (którym był Naas). „Naas jednak popełnił grzech, gdyż udał się do Ewy, oszukał ją i zdeprawował, gwałcąc prawo. Ale poszedł również do Adama i miał z nim stosunek niezgodny z naturą; a to jest także podłością, z której powstało cudzołóstwo i sodomia.”

\*

Oto mamy więc scenę kuszenia w jednym z jej gnostyckich wariantów: pierwsza kobieta staje przed węzem-kusicielem, reprezentującym na wpół węzowe, utożsamione z grecką Echidną bóstwo kobiece, którego zresztą Ewa jest „obrazem, przykładem i pieczęcią”. Czy to nie z tej heretyckiej teologii wykluła się późniejsza koncepcja egzegetyczna oraz konwencja malarska?

Otóż – mimo, że pomysł wydaje się kuszący – raczej nie; w każdym razie – nie wprost. Jeśli przywołuję tu doktrynę Justyna, to nie po to, by stwierdzić, że właśnie ona była inspiracją średniowiecznych teologów i artystów, że istnieje między nimi jakaś bezpośrednia zależność. (Tym bardziej, że *Refutatio* Hipolita pozostawało w zapomnieniu od późnej starożytności aż po rok 1842, kiedy to Minoides Mynas odnalazł w jednym z greckich rękopisów na górze Atos większy fragment tego dzieła, zrazu przypisanego zresztą Orygenesowi).<sup>23</sup>

Co nie znaczy, że bimorficzna figura kojarzona z Echidną jest tu bez znaczenia. Jednak od prostej i bezpośredniej zależności genetycznej odległych czasowo tekstów, między którymi miałyby dokonać się transmisja tego gotowego „hieroglify”, ważniejsze są relacje synchroniczne, „syntaktyczne”: znaczenie owej szczególnej postaci kobiecej jest funkcją jej „orkiestracji”, czyli sposobu, w jaki wplata się ona w serię obrazów, przedstawień, kategorii określonego dyskursu. Jest raczej „elementem znaczącym”, podporządkowanym logice i retoryce intelektualnego „modelu do składania”, niż opatrzonym stabilnym znaczeniem i samowystarczającym „symbolem”.

Mówiąc zaś dokładniej, owym modelem, lub „kompleksem”, w który uwikłana jest „Echidna”, jest filozoficzno-teologiczny dyskurs dotyczący „zła”, „materii” i „niebytu”.

\*

Jeżeli Justyn przyrównuje prazasadę Edem do Echidny Herodota, to być może – choć to jedynie spekulacja – nie tylko ze względu na jej bimorficzną anatomię i wybujały seksualizm, ale także miejsce zamieszkania, określone jako lesista kraina o nazwie *Hylaia*.

*Hyle*, las (słowo oznaczające także drzewo, drewno, budulec; łac. *silva*), to typowy krajobraz mitologiczny, wyobrażenie środowiska „pierwotnego”, „dzikiego”, oddalonego od siedzib ludzkich, przez dzikich też jedynie ludzi zamieszkiwanego; kategoria funkcjonująca w kontekście kosmogonicznym (por. „puszcza” – zachodni odpowiednik „pustyni”).<sup>24</sup> Platon (*Fileb* 54 b-c) używa słowa *hyle* w znaczeniu budulca do produkcji statku – co stanowi metaforę stanu *genesis* („powstawania”) – nie czyniąc z niego jednak kategorii filozoficznej. W późniejszych tekstach religijno-filozoficznych, pod wpływem nie tylko tradycji mitologicznej, ale i Arystotelesa (o czym za chwilę), słowem *hyle* zastępuje się niekiedy „chaos”, kategorię oznaczającą pierwotną, nieuformowaną jeszcze postać świata (*Chaos, quem Graeci hylon, nos silvam vocamus...*, pisze w IV w. po Chr. Chalcydiusz, *Comm. in Tim.* II, 123). Sam chaos – wcześniej pojmowany raczej jako życiodajna Matka – w pismach gnostyckich otrzymuje konotację zdecydowanie negatywną i zostaje utożsamiony z materią (łac. *materia*, od: *mater*, matka).<sup>25</sup> Należy dodać, że u Platona kategorią, która – mając wydzźwięk kosmogoniczny – bliska była łacińskiego pojęcia „materii” (i – przy licznych zastrzeżeniach – także chaosu), nie jest *hyle*, lecz opisana w *Timaiosie khora* (określana tam m.in. jako „żywicielka”).<sup>26</sup> Arystoteles jednak – w kwestii materii pozostający z Platonem w sporze – formułując swoją koncepcję hyle-morfizmu, używa właśnie słowa *hyle*, które dzięki temu wchodzi na stałe do słownictwa filozoficznego (i na łacinę tłumaczone jest nie jako *silva*, ale *materia: Mate-*

*ria, quam vocant hylon*, pisze św. Ambroży, *Exam.* 1.1). Mamy więc dwa greckie terminy (*khora, hyle*), które należą do dwóch odmiennych ujęć filozoficznych, w sensie filozoficznym zatem nie można ich traktować jako synonimów.<sup>27</sup> Historycznie jednak rzecz biorąc, w filozofii postplatońskiej *khora* bardzo często była właśnie z *hyle* utożsamiana – już przez samego Arystotelesa,<sup>28</sup> potem w średnim platonizmie,<sup>29</sup> dla Plotyna zaś i innych neoplatoników, a także Ojców Kościoła, identyfikacja ta była oczywistością.

W czasach Justyna i Hipolita (który z pracami Arystotelesa był dobrze zaznajomiony: *Ref.* I.20) terminologia ta w każdym razie stanowi już potoczne wyposażenie intelektualne, a spekulacje dotyczące ‘materii’ (*hyle*) to stały składnik refleksji zarówno filozoficznej, jak i teologicznej.<sup>30</sup> Jest to także trop, który ma nas doprowadzić do drugiej z anonsowanych wcześniej węzłowych kobiet.

\*

### (Plotyn)

O ile dla gnostyków „materia” istnieje jako jedna z odwiecznych prazasad,<sup>31</sup> to w *Enneadach* jej etiologię określa radykalny monizm Plotyna: materia powstaje w procesie postępującej degradacji ontologicznej.<sup>32</sup> W doktrynie trzech pierwszych bytów każdy kolejny (bo nie pierwszy, rzecz jasna) jest emanacją wcześniejszego i w stosunku do niego zubożeniem: jest „naśladowcą” (*mimetes*) i „obrazem” (*eikon kai mimema*), bo „plód nie może być możniejszy” od rodzica (V.1)<sup>33</sup> Z Jednego (*hen*) zatem, z jego nadmiaru, rodzi się Umysł (*nous*), z Umysłu zaś Dusza (*psyche*); a raczej za każdym razem rodzi się „coś”, co staje się Umysłem i Duszą zwróciwszy wzrok (*epistrophe*) ku temu, z czego pochodzi. Dusza „tedy nabiera światła, kiedy dąży do tego, co przed nią [co ją poprzedza], bo napotyka byt [czyli Umysł, *Nous*]”. Co jednak dzieje się z Duszą, „kiedy opada w to, co **po niej**”? Otóż „po niej” jest „jej obraz” (*eidolon*): „I jest to nieokreślone (*to aoriston*) widmo (obraz, *eidolon*) ciemne zupełnie, albowiem całkowicie brak mu rozumu i umysłu i daleko odbiega od bytu” (III.9.3). Tym więc, co następuje po Duszy, jej obrazem, jest materia, czyli „nie-byt”.<sup>34</sup>

Nie należy oczywiście zapominać, że materia nie jest „ciałem”. Ciało (*soma*) powstaje wówczas, gdy materia (*hyle*) opatrzona zostanie stosowną „formą” (*eidon*), czy „kształtem” (*morfe*).<sup>35</sup> Sama materia jest zatem „bezkształtem” (*amorfia*), jest „bezforemna” (*aneideon*), „wolna od wszelkich jakości” (VI.9.7). „Zaprawdę – pisze Plotyn – materia nie ma nawet owego „jest” [...] lecz jej „jest” tylko brzmi jednako, tak iż naprawdę znaczy tyle, co „nie jest”” (I.8.5).

\*



Bracia Limbourg, *Ogród rajski* (fragment), 1415 (Chantilly, Musée Condé)  
www.christusrex.org

Plotyn – podobnie jak jego poprzednicy okresu zwanego średnim platonizmem, a także jego nauczyciel Ammoniusz Sakkas<sup>36</sup> – usiłował harmonizować Platona i Arystotelesa. Również paradoks Plotynowej materii-niebytu ma swoje źródło w *Sofiście* Platona i *Fizyce* Arystotelesa.

Najodleglejzym jednak punktem odniesienia rozważań na temat niebytu – zarówno dla Platona, jak i Arystotelesa – jest traktat Parmenidesa *O przyrodzie* (*Peri tou physeos*) z VI/V w. przed Chr. Otóż Parmenides pisze, że są tylko dwie możliwe drogi poznania, mianowicie: „że jest (ἔστιν), i [wówczas] jest niemożliwe, żeby *nie było* (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι)” (2.3); albo też: „że *nie jest* (οὐκ ἔστιν) i [wówczas] jest konieczne, żeby *nie było* (χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι)” (2.5).<sup>37</sup> Błąd śmiertelników, zdaniem Eleaty, polega na tym, że stwierdzają oni istnienie „nie-bytów”, zaprzeczając w ten sposób ustalonej wcześniej formalnej opozycji. We fragm. 7.1 czytamy więc: „Dlatego nigdy nie da się udowodnić, że nie ma tego, co jest”.

Twierdzenie Parmenidesa krytykuje w *Sofiście* Platon. Musi to zrobić, ponieważ usiłuje wykazać, że cechą charakterystyczną „sofisty” (którego zamierza zdefiniować, by odróżnić od „polityka” oraz „filozofa”) jest jego pozorna, fałszywa, zaledwie „mniemana” wiedza.<sup>38</sup> Tymczasem konstrukcja logiczna Parmenidesa, na której opiera się argumentacja przypisywana samemu sofistcie, wyklucza możliwość istnienia takiej wiedzy: zdania fałszywe musiałyby albo stwierdzać nieistnienie bytu, albo istnienie niebytu. Ponadto, jak pisał Parmenides, niebytu „nie można ani poznać, ani zrozumieć”

(2.5-8). Stąd sofistyczne twierdzenie (zdaniem Platona błędne), że twierdzenie błędne nie może istnieć.

Gość z Elei zatem (*porte-parole* Platona w *Sofiście*) stara się wybrnąć z kłopotu przez wykazanie, że możliwe jest „pozorne istnienie”.<sup>39</sup> W tym celu rozważa roboczo



Jacopo della Quercia, *Kuszenie*, 1425-1438  
(San Petronio, Bolonia),  
www.wga.hu

kwestię z dziedziny sztuk plastycznych: „umiejętności wykonywania podobizn”, „wyglądu” i „imitacji”, czyli obrazu i reprezentacji. W efekcie, udowodniwszy możliwość istnienia ‘fałszywego wyglądu’, stwierdza też, że – wbrew Parmenidesowi – ‘nie-byt’ (jednak) *jakoś* ‘jest’. Ale ów nie-byt (*to me on*) nie jest zwykłym, banalnym ‘nieistnieniem’, niebytem absolutnym (237b: *to medamos on*). Tym razem chodzi o pewien aspekt samego istnienia – jedną z pięciu wyróżnionych w *Sofistice* kategorii ontologicznych, mających udział w bycie, mianowicie o „różność” (przeciwstawioną „tożsamości”); mówiąc dokładniej: chodzi o – jak pisze Platon (258de) – „tę część natury ‘różności’, która przeciwstawia się bytowi każdej (*hekastou*) rzeczy: właśnie to rzeczywiście jest nie-bytem”.

A zatem nie jest tak, jak się przyjmuje (przez niepotrzebne wprowadzenie poprawki) w większości wydań *Sofisty* i opartych na nich tłumaczeń – na przykład Witwickiego, który pisze tutaj: „każdą [*hekaston*] częśćkę przeciwstawioną bytowi nazywamy niebytem”. Jest wprost przeciwnie – chodzi nie o „każdą”, ale tylko „pewną”, „określoną” część natury różności, tę mianowicie, która przeciwstawia się właśnie bytowi każdej – *hekastou* – bez wyjątku rzeczy, stając się w ten sposób nie-bytem; są bowiem też inne części natury „różności”, które przeciwstawiając się np. pięknu, wielkości albo sprawiedliwości, stają się nie-pięknem, nie-wielkością, nie-sprawiedliwością.<sup>40</sup>

(Dodajmy, że ta Platońska „neantologia”, opisująca ów istniejący jednak *jakoś* nie-byt, jest – w najbardziej podstawowym sensie – warunkiem możliwości zarówno reprezentacji figuralnej, przeciwstawionej oryginałowi, jak i najszerszej rozumianej literatury jako fikcji.)<sup>41</sup>

\*

Do tego konkretnie fragmentu *Sofisty* nawiązuje Plotyn w traktacie *O dwóch materiach* (II.4.16), pisząc: „Czy zatem materia jest tożsama także z różnością? Ależ nie (*e ou*)! Chyba tylko z tą częśćką różności, jaka się przeciwstawia bytom we właściwym znaczeniu, a mianowicie formom (*logoi*)<sup>42</sup>”. W porównaniu z tekstem *Sofisty* Plotyn dokonuje tu istotnej modyfikacji, pozwalającej odnieść nakreśloną tam definicję niebytu do materii (o której u Platona mowy nie było): tym, czemu się teraz nie-byt przeciwstawia, nie jest już „byt każdej rzeczy”, ale „właściwy byt”, utożsamiony z Arystotelesowską „formą”. Dzięki temu „nie-byt Plotyna okazuje się nie tylko nie-bytem, ale i nie-pięknem, nie-sprawiedliwością, nie-wielkością”,<sup>43</sup> czyli wszelką negacją. Stąd dalsze słowa rozpoczętego wyżej fragmentu z Plotyna: „Dlatego właśnie będąc czymś tego rodzaju, (materia) jest «niebytem», i jest tożsama z pozbawieniem (*steresis*)”. W ten sposób Plotyn przechodzi od Platońskiego nie-bytu ‘różności’ do Arystotelesowego nie-bytu jako ‘pozbawienia’.

Niezbędnych jest zatem kilka słów o Arystotelesie. Pisząc o niebycie (*Fizyka* I 9, 192 a), na swój sposób podejmuje on spór z Parmenidesem – stwierdza, że ‘niebyt’ jest dwojaki: akcydentalny i istotny. Pierwszym jest ‘materia’ (*hyle*), będąca „w pewnym sensie niemal substancją”; drugim zaś – ‘brak’ (*steresis*, raczej: ‘pozbawienie’, łac. *privatio*), nie będące substancją „w ogóle w żadnym sensie”. Materia jest więc naznaczona brakiem – brakiem formy (*morfe*) – i to czyni ją rodzajem niebytu. Arystoteles stwierdza jednak dalej, że ów brak (formy w materii) wzbudza też ‘pożądanie’ (właśnie owej brakującej formy). Pisze zatem: „Tym, co pożąda formy, jest materia; a pożąda jej tak, jak osobnik żeński męskiego (*thely arrenos*), a brzydota – piękna (*aiskhron kaloy*)” (tłum. K. Leśniak).<sup>44</sup> Czytamy następnie, że materia, jako niebyt akcydentalny, któremu brakuje formy – ginie, skoro tylko pożądaną formę otrzyma. Tak samo jak ginie brzydota, gdy tylko otrzyma brakujące i pożądane piękno.

Porównania te budzą jednak istotne pytanie (postawi je później Plotyn): jak to jest z pożądającą mężczyznę kobietą? Czy zaspokojona – też ginie (jak brzydota, i jak materia)? W odpowiednim miejscu do tej sprawy wrócimy.

\*

Zdaniem Plotyna materia jest obrazem Duszy. Sama Dusza też jest obrazem – Umysłu (tak jak ten – Jednego), ale dzięki gestowi *epistrophe* zyskuje ona udział w bycie. „Dusza jako taka musi być podobna do wzroku, a umysł być dla niej widzialnym przedmiotem i musi dalej być „nieokreślona”, dopóki nie „ujrzy”, ale z natury uzdolniona do umysłowego widzenia” (III.9.5). Tymczasem materia, można by powiedzieć – w przeciwieństwie do Duszy – nie ma zdolności widzenia: jest ślepa, nie ma mocy twórczej i nie może zwrócić się ku bytowi, który ją zrodził – jest całkowicie wtórna, wyłącznie receptywna, i dlatego nigdy nie przestaje być tylko martwym obrazem. Ale skoro tak – skoro materia pozostaje zawsze zupełną nieokreślonością (*to aoriston*) i nieskończonością (*apeiria*), pozbawionym formy (*aneideon*) nie-istnieniem, którego cechą konstytutywną jest *amorfia* (nie jest ani ruchem, ani spoczynkiem, nie jest ani pojedyncza, ani mnoga, ani mała, ani duża; a jednocześnie jest tym wszystkim na raz, gdyż pozwala, by i małe, i duże się zjawiało)<sup>45</sup> – skoro tak, to jak w ogóle jest możliwe jej poznanie?

Na pytanie to Plotyn odpowiada w traktacie *O dwóch materiach*, cytując poświęcone *khorge* słowa Platona z *Timaios*a: „materia daje się ująć *nieprawym* (*vóθω*) rozumowaniem” (por. *Tim.* 52b, 2-3). Zasadą poznawczą musi być w tym wypadku „nieokreśloność, bo jeśli „podobne podobnym”, to i „nieokreślone nieokreślonym”” (II.4.10).

Wyobrazić sobie materię, to tworzyć obraz obrazu.<sup>46</sup> I jeżeli materia *sama*, jako obraz bez formy, pozostaje

czystą nieokreślonością i potencjalnością, to i obraz tego obrazu musi brak właściwości zachować – musi figurować defigurację, za pomocą operacji intelektualnej, polegającej na oddzieleniu ‘formy’ (*eidos*) od ‘myśli’ (*dianoia*) (VI.6.3). Można powiedzieć, że w tym „bękarciu” (a przymiotnik *nothos* znaczy też: „nieautentyczny”) procederze poznawczym nie liczy się skuteczne uchwycenie wzrokiem określonej treści obrazu (byłaby nią przecieź „materia”, a ta pozostaje do końca nieokreślona, nieprzedstawialna, pozazmysłowa [*met’anaisthasias* – Tim. 52b]), ile sama „obrazowość”; coś, co nie jest możliwe do zobaczenia normalnym, „prawym” spojrzeniem, nie jest bowiem „czymś” (tym lub tamtym), lecz istnieje wyłącznie w owej nie-prawości, nie-autentyczności, nie-tożsamości, której nie można zredukować (“wyprostować”) do żadnego prawowitego „porządku symbolicznego”.<sup>47</sup>

Poszukując stosownej reprezentacji dla materii, będącej *samej* obrazem (bez treści), Plotyn wybiera więc obrazy o charakterze niejako autoreferencyjnym, zdające sprawę z ich (choć zawsze tylko względnego – obrazy te jednak mają swoje granice) zamknięcia w samozwrotnej, „bez-formej” obrazowości. Chodzi o pokazanie, że materia – zgodnie z nauką Arystotelesa – nie jest przeciwieństwem czegokolwiek; że jej natura jest absolutnie od wszystkiego odmienna, odrębna, i że choć wszystko w sobie zawiera (wszelkie sprzeczności i przeciwieństwa), sama niczego nie doznaje, nic na nią – ani ona na nic – nie oddziałuje (zob. III.6.10).

Wśród obrazów mogących – w jakiejś mierze – sprostać tej funkcji, Plotyn wymienia na przykład wosk, który pod wpływem odcisku nie ponosi żadnego uszczerbku, a także „linię” – nie zmieniającą się wcale pod wpływem nałożonej nań barwy (III.6.9). Najczęściej jednak posługuje się obrazem lustra (*katoptron*). Plotyn wygrywa całą ambiwalencję tego instrumentu, podkreślając w nim cechy, które upodabniają go do materii: (i) tworzy złudzenia; (ii) jest niezbędne, by obraz mógł powstać; (iii) nie zmienia się pod wpływem obrazów, które odbija; ale jednak (iv) zaciemnia przyjmowane nieustannie światło – jak materia zaciemnia światło duszy, bowiem „materia jest cieniem”.<sup>48</sup>

Pojawiają się także postacie mitologiczne, w istotny sposób kojarzone z lustrem, jak Dionizos (IV.3.12), a zwłaszcza Narcyz: ofiara własnego, samozwrotnego spojrzenia, który zakochany w nie prowadzącej nigdzie obrazowości, sam niejako w cień się zamienia (I.6.8).<sup>49</sup> Wielokrotnie też Plotyn przywołuje w roli obrazu materii – również „nieprawą”, „niestosowną”, „pozakategoryjną” – postać kobiecą; jest nią Penia z opowieści Platona o narodzinach Erosa.

\*

Zgodnie z opowiadaniem mądrej Diotymy, zreferowanym przez Sokratesa podczas biesiady u Agathona, którą opisał Platon – „Kiedy narodziła się Afroditą,

biesiadowali bogowie, a pospołu z bogami biesiadował Dostatni [*Poros*, dosł.: przejście, przeprawa, sposób, spryt, dochód, zapas, dostatek – WM], syn Przemysłnej [*Metis* – bogini sprytnej mądrości]. Gdy spożyli wieczerzę, przyszła po prośbie Bieda [*Penia*], jako że sutą odprawiano ucztę, i czekała u drzwi”. Wtedy zdarzyło się, że Poros, odurzony wypitym nektarem, wyszedł do ogrodu Zeusa i tam usnął, a z okazji tej skorzstała Penia – „legła u jego boku i podniosła się brzemienna Erose”. Dlatego Eros, „jako syn Dostatniego i Biedy, los rodziców dzieli. [...] Po matce stałym jest sąsiadem braku; a w ślady ojca podążając, zasadza się na pięknych i dobrych” (*Biesiada* 203; tłum. Edward Zwolski).

Przypowieść Platona interpretowano chętnie i przed Plotynem, i po nim. Plutarch na przykład – przedstawiciel średniego platonizmu – w *O Izydzie i Ozyrysie* widzi w niej alegorię kosmogoniczną (gdzie Eros oznacza stworzony Kosmos – tak jak w opowieści Fajdrosa z teje *Biesiady*): „Dostatek to przecież nic innego jak to, co jako pierwsze zostało ukochane, upragnione, doskonale i samowystarczalne. Platon nazywa materię imieniem Biedy, która sama z siebie pragnie i dąży do dobra, napelnia się nim, wiecznie pragnie i w nim uczestniczy”.<sup>50</sup>

Jak więc powiedziałem, w *Enneadach* postać sprytnej i chutliwej Biedy z Platona powraca wielokrotnie. W traktacie *O Erosie* (III.5) czytamy na przykład, że Poros (w tłumaczeniu Krokiewicz: „Spryt”), to Umysł, „forma”, Bieda zaś – to materia, „ponieważ właśnie materii brakuje wszystkiego”. I to z niej, z tej nieokreślonej żądy, żądę i nienasyconie ma dajmion Eros, będący „żądłem nienasyconym”. Pożądanie – im większe – jest tym bardziej „materialne” (*hylikos*).

Także w *O niedoznawaniu bytów niecielesnych* Plotyn pisze najpierw, że materia jest jak zwierciadło, niezbędne dla powstających w nim obrazów, tak bardzo jednak od nich „różne”, że odbite – pozostają bez żadnej zmiany. Zwierciadło musi użyczać siedliska formie, która jednak nie przychodzi z własnej woli – materia musi ją „swoją obecnością i zuchwalstwem i jakby żebraniną oraz biedą swoją jakby gwałtem „zdobyć” i – doznać „zawodu nie zdobycia”, ażeby jej bieda trwała i ażeby wciąż żebrała. Bo skoro powstała raz na zawsze w głębi, mit (Platona) przedstawia materię jako żebraczkę, dając przez to do zrozumienia, że nie ma [ona] dobra z natury. A żebrze żebrak nie o to, co posiada szafarz, lecz zadawała się tym, co dostanie” (III.6.14).

O biedzie (lub Biedzie) oraz problemie zła mowa też w traktacie *O dwóch materiach*. To właśnie tam Plotyn podejmuje kwestię problematycznej analogii między materią i „tym, co żeńskie” – opisaną przez Arystotelesa w *Fizyce*. Czy zatem (powróćmy do postawionego wcześniej pytania) ginie materia-brak, po otrzymaniu brakującej formy, której pożądała? Arystoteles twierdzi, że właśnie jako brak – ginie.



Masolino da Panicale, *Kuszenie*, 1426  
(Kaplica Brancacci, Florencja)  
www.abcgallery.com

Czy w takim razie ginie również „osobnik żeński”, zaspokoiwszy swój brak formy, czyli brak „osobnika męskiego”? Nie ma podstaw by wątpić, że Arystoteles tak właśnie uważa.<sup>51</sup>

Dla obu więc filozofów materia jest ‘nie-bytem’, ‘brakiem’, przeciwstawionym wszelkim ‘formom’. Jednak w tym samym fragmencie (II.4.16), w którym – korzystając z Arystotelesowych pojęć – Plotyn modyfikuje Platońską koncepcję nie-bytu z *Sofisty*, teraz z kolei poprawia Arystotelesa, posługując się obrazem z Platońskiej *Biesiady*: w niezgodzie z autorem *Fizyki* twierdzi, że materia nigdy się nie zmienia i nigdy nie ginie. Zawsze pozostaje niespełniona, niezaspokojona, nigdy nie przestaje być brakiem, ciemnością i absolutnym nieokreśleniem. Tego ‘braku’ nie likwiduje nawet dołączenie do niej ‘formy’. ‘Forma’ (*morphe*) dla ‘ma-

terii’ (*hyle*) jest tylko jak przydziejek narzucony na żebraka dla ukrycia jego nędzy, albo jak „przystrojony trup” (*nekròñ kekosmeménon*) (Enn. II.IV.5).

Materia nie ginie, tak jak nigdy nie ginie kobieta (z przykładu Arystotelesa, do którego tu wprost nawiązuje Plotyn) – nawet zaspokojona, nadal (niestety) pozostaje kobietą: „I nie ginie to, co żeńskie (*thely*), lecz jeszcze bardziej żeńszczeje (*mallon thelynetai*), to znaczy jest jeszcze bardziej tym, czym jest” (II.IV.16).

Jest to kluczowe miejsce w Plotyńskiej koncepcji zła – jako materii-niebytu, przypominającej „nieprawą”, pożądliwą, kobietę, istniejącą wyłącznie jako „brak”. Pyta bowiem następnie Plotyn: „Czy więc pozostaje złem materia mając udział dobra?” I odpowiada, czyniąc oczywistą aluzję do opowieści Platona: „Tak, z powodu potrzeby, bo przecież nie posiadała! [...] co [zaś] nie posiada niczego, bo cierpi biedę (*penia*), a raczej jest Biedą (*penia*), to musi być złe (*ananke kakon einai*).<sup>52</sup>

\*

### (Orygenes)

Opowieść Diotymy, interpretowana alegorycznie, to temat często powracający w pismach neoplatonickich, zarówno starożytnych jak i renesansowych.<sup>53</sup> Jest to ponadto ślad prowadzący do dzieł „platonizujących” Ojców Kościoła, mianowicie Orygenesesa i Euzebiusza, którzy – co wydaje się tu nadzwyczaj interesujące – zestawili historię narodzin Erosa z faktami opisanymi w trzecim rozdziale księgi *Rodzaju*.

Orygenes (185-254) i Plotyn (204-269) studiowali platonizm u tego samego nauczyciela, Ammoniusza Saccasa. I nawet jeśli istotnie Orygenes, którego wspomina Porfiriusz w swojej *Vita Plotini* jako osobę zaprzyjaźnioną z mistrzem,<sup>54</sup> nie jest tym Orygenesem (taką identyfikację wyklucza raczej chronologia: Orygenes był starszy od Plotyna), to nie ulega wątpliwości (choćby w świetle świadectwa Euzebiusza, *Historia Kościelna*, VI), że Orygenesesa chrześcijańskiego oraz Plotyna łączyła istotna więź intelektualna.<sup>55</sup> Co do Euzebiusza z Cezarei (ok. 260-339) – wiernego kontynuatora tradycji Orygenesesa, autora m.in. dzieł apologetycznych, będących odpowiedzią na inwektywę *Przeciw chrześcijanom* wspomnianego Porfiriusza (232-303) – to oczywiście, że filozofię Plotyna znał bardzo dobrze (choć pisma jego czytał raczej w zaginionym dzisiaj wydaniu Eustochiusza, a nie Porfiriusza). Autorzy ci poruszali się zatem w tym samym środowisku intelektualnym, doskonale znając i współdzieląc będące w obiegu intelektualnym pojęcia, kategorie, metafory, formuły retoryczne; uczestnicząc w procesie – być może w ich epoce najważniejszym – integracji doktryny chrześcijańskiej z platonizmem.<sup>56</sup>

*Przeciw Celsusowi* (*Kata Kelsou*) Orygenesesa, w którym znajduje się interesujący nas fragment, powstało w latach 245-248 (czyli na kilka lat zanim Plotyn zaczął spisywać swoją doktrynę). Jest to niezwykle erudycyjna polemika z greckim filozofem Kelsusem, który kilkadziesiąt lat wcześniej, w dziele *Słowo prawdy* (*Alethes logos*),

poddał zjadliwej krytyce Biblię i chrześcijan.<sup>57</sup> Kelsus wychodzi z założenia, że to, co nowe (a nowe jest chrześcijaństwo), nie może być prawdziwe: pisze o „odwiecznej nauce” (*arkhaios logos*), którą zdaje się utożsamiać z tytułowym „słowem prawdziwym” (zob. CC 1.14). Orygenes odpowiada podkreślając starożytność narodu żydowskiego (1.14) i Mojżesza (4.11), oraz wynikające z tego pierwszeństwo Biblii wobec pism greckich (np. o kluczowym dla Platona dualizmie świata idealnego i zmysłowego czytamy jego zdaniem już u Mojżesza, zob. 7.31).<sup>58</sup> Stwierdza też, że tak jak Kelsus wyśmiewa Biblię, tak też bardzo łatwo można by wyśmiać grecką mitologię, a nawet teksty filozoficzne, jeśli odczytywać je dosłownie. Lepiej jednak w obu wypadkach starać się („jak przystoi filozofom”) wydobywać spod „allegorycznej zasłony” duchowy sens każdego z tekstów.

Przykładem takiego działania jest także wykpiona wcześniej przez Kelsusa biblijna opowieść o wężu rajskim, którą Orygenes zestawia z alegorią Platońską. Po streszczeniu zarzutów Kelsusa, przytoczeniu obszernego cytatu z Platona, pisze dalej tak:

Czytelnicy tego fragmentu [...] nie będą się mogli oprzeć podziwowi nad tym, jak [Platon] posługując się mitem potrafił skryć znane sobie wielkie nauki przed pospólstwem, a jednocześnie odpowiednio odkrył je tym, którzy umieją w micie odkryć prawdziwą myśl autora. Przytoczyłem ten mit wymyślony przez Platona albowiem ogród Zeusa, o którym wspomina, wydaje się odpowiadać rajowi Bożemu, Bieda (*Penia*) wężowi (*ophis*), a Dostatek (*Poros*), na który Bieda urządziła zasadzkę, człowiekowi (*anthropos*) usidlonemu przez węża.<sup>59</sup>

Bardzo podobną interpretację, ale uzupełnioną o pewne szczegóły, znajdujemy w późniejszej o kilkadziesiąt lat *Preparatio Evangelica* Euzebiusza z Cezarei:

Zgodnie z pewnymi niewypowiedzianymi opowieściami (*kata tinas aporetous logous*), Mojżesz donosił, że na początku, gdy stwarzany był świat, istniał pewien raj Boga, i opisał człowieka oszukanego tam przez kobietę (*ton anthropon epatesthai dia tes gynaikos*) za namową węża (*pros tou ophEOS*). Jawnie te same niemal słowa powtórzył Platon w swojej alegorii w *Biesiadzie*: zamiast raj u opisał ogród Zeusa; zamiast węża i jego oszustw (*apates*) – Biedę (*Penian*) z jej intrygą; zamiast pierwszego mężczyzny (*protou andros*), którego poczęła jak swego syna Boża mądrość (*metis*) i opatrność – Dostatek (*Poron*), będącego synem Mądrości (*Metidos*); zamiast mówić: „kiedy świat (*kosmos*) został stworzony”, mówi – „gdy narodziła się Afrodyta” alegoryzując świat jako piękno (12,11).

Co wynika z tych zestawień? Nie dziwi w nich to, że narodziny Afrodyty stają się alegorią stworzenia świata (jako kosmicznego piękna), zaś ogród Zeusa – ogrodu rajskiego; można nawet przyjąć utożsamienie bogini Metis, matki Porosa, z mądrością Bożą. Zaskakujące są inne identyfikacje personalne: w interpretacji Orygenes i Euzebiusza grecka para (ojciec Poros i matka Penia) nie przekłada się bowiem w prosty spo-

sób na parę biblijną (Adam–Ewa). Oto grecka Penia w realiach biblijnego raju okazuje się wężem! Gdzie podziela się więc Ewa? Można by oczywiście uznać, że razem z mężczyzną kryje się w ogólnej kategorii „człowiek” (*anthropos*) – zgodnie jak się wydaje z sugestią Orygenes, który pisze kilka zdań dalej: „«Adam» w języku hebrajskim oznacza człowieka”, oraz: „to, co Mojżesz mówi o Adamie, odnosi się do natury ludzkiej” (IV.40). Jednak wersja Euzebiusza wyklucza taką interpretację: najpierw pisze on o ‘człowieku’ (*anthropos*), ale przeciwstawia go ‘kobiecie’ (*gyne*), następnie zaś, na określenie biblijnego pierwowzoru Porosa, używa jednoznacznego pojęcia ‘pierwszy mężczyzna’ (*protos aner*). W strukturze tej kobieta zajmuje więc pozycję niejednoznaczną, ambiwalentną, pośrednią – między człowiekiem a wężem; z pewnego punktu widzenia – bliższą nawet tego drugiego. Sam węź bowiem – co trzeba podkreślić – ulega tu radykalnej feminizacji.

Relacja między Adamem i Ewą, w egzegezie Orygenes i Euzebiusza, to nie jest już typowy, mitologiczny *hieros gamos*, o prostej, symetrycznej strukturze, służącej (jak sądzi wielu badaczy) wyrażeniu idei życiodajnej płodności. Ale owo „nieistnienie” Ewy (czy też – w innym aspekcie – feminizacja węża) nie jest pozbawione znaczenia; tyle że chodzi o „znaczenie” *perwersyjne*, pożądliwe, opaczne, które ujawnia się jedynie w *łudzeniu*, dzięki owej *nieprawej* gramatyce „zła”, definiowanego w kosmogonicznych spekulacjach epoki jako niebyt-materia. „Brak” kobiety wydaje się właściwym jej sposobem istnienia – ona *jest*, ale *niewłaściwie*, jako „brak”, czyli Bieda; sama Bieda przywołana jest tu zatem (by domknąć krąg) *pro serpente deceptionem*, zamiast węzowego oszustwa. Wąż bowiem, to (podobny w charakterze do lustra) *opaczny* instrument jej prezentacji, pozwalający owo kobiecie nieistnienie zobaczyć.

\*

Sprawa nie jest oczywiście zupełnie prosta. Mimo ogromnego, wręcz decydującego wpływu (neo)platonizmu na rozwój doktryny chrześcijańskiej, a także istotnej zależności Orygenes i Euzebiusza od Platona i czerpiącej z niego greckiej filozofii, pojęć używanych przez obie tradycje nie można mechanicznie utożsamiać. Przykładem takiej niezgodności jest właśnie kwestia *unde malum?*, „skąd wzięło się zło?”, oraz związany z tym odmienny stosunek do materii. Otóż chrześcijaństwo w żaden sposób nie mogło zaakceptować neoplatońskiego utożsamienia jej ze złem. Ponieważ – uważali chrześcijanie – materia nie jest odwieczna, musiała być stworzona przez Boga,<sup>60</sup> nic zaś, co stworzył Bóg, nie może być złe. Jak pisze jednak Clive Staples Lewis: „choć chrześcijanie byli logicznie zobowiązani uznać w materii dobro, nauka ta nie bardzo im smakowała”.<sup>61</sup>

Pogląd o materii jako przyczynie zła odrzuca więc także Orygenes, wskazując raczej na decydujące znaczenie

indywidualnego wyboru ("wolna wola każdego człowieka jest przyczyną jego indywidualnego zła" – CC IV.66; por. III.42). Zarazem jednak za najistotniejszą w charakterystyce zła uważa on jego negatywność – zło jest bowiem „brakiem dobra” (*O zasadach* II.9.2). Należy podkreślić, że formuła ta ma twarde, metafizyczne znaczenie: użyte w niej pojęcie „braku”, czy raczej „pozbawienia” (gr.: *steresis*; łac. *privatio*), nadaje złu charakter „niebytu”; zwłaszcza, że „dobro” utożsamiane jest z Bogiem, czyli „Tym, który jest”.<sup>62</sup>

Taka teologia zła (mocująca się z fundamentalną sprzecznością między wszechmocą i dobrocią Boga Stwórcy z jednej strony, oraz istnieniem grzechu z drugiej) jest w tradycji chrześcijańskiej konsekwentnie podtrzymywana również po Orygenesie. Według Ojców Kapadockich na przykład, pozostających pod dużym wpływem Plotyna i Orygenesisa, zło jest niebytem (*to me on*); ale nie tym niebytem, absolutnym, z którego Bóg stworzył świat: zło wprawdzie nie ma własnej substancji, jest istnieniem pozbawionym życia, ale nie można przecież zaprzeczyć – pisze Św. Bazyli w *Hexameronie* (II.4) – że z pewnością istnieje.<sup>63</sup> Dla św. Grzegorza z Nyssy realne istnienie (*to ontos on*) jest w sobie dobre, to zaś, co „poza dobrem” – nie w pełni istnieje. Natura zła polega nie na tym, że jest czymś, ale na tym, że nie jest dobrem: „Zło i dobro są przeciwieństwami w taki sam sposób, jak nie-byt jest odróżniany jako przeciwieństwo bytu” (*Homilia o Eklezjastie* V, 406). Zło-niebyt jest jak ślepotę. Pozbawione odrębnej tożsamości przypomina muły, nie potrafiące spłodzić swoich własnych potomków (*De anima*).<sup>64</sup> Także Dionizy Areopagita – by wspomnieć jeszcze tego z greckich teologów-neoplatoników, który najsilniej oddziałal na średniowieczny Zachód – pisze, że zło „przybiera nęcące zabarwienie (...) jednak ono jest tylko ułudą (...) jest niedostatkiem (przywacją), ułomnością, słabością, nieporządkiem, wadą, ułudą; jest bez piękności, bez życia, bez rozumu, bez racji, niedoskonałe (...) bezpłodne, bez życia, bezsilne, nieporządne, pełne sprzeczności, niepewności, ciemności, nie ma substancji i jest niczym z tego, co istnieje” (*O imionach Bożych* IV.32).<sup>65</sup>

\*

Feminizacja rajskiego węża to zatem szczególna kwalifikacja zła. Zło zdiagnozowane *jako* kobiece przyciąga do siebie takie pojęcia, jak: różnica, łudzenie, pożądanie, pokusa; staje się kuszącym (intelektualnie i seksualnie) i zdradliwym „niebytem” słowa i obrazu.

## II

Najstarszy średniowieczny ślad rajskiego węża z głową kobiety, ślad pisany, pojawia się w połowie XII w., w *Historia scholastica* Piotra Comestora (zm.

1173), słynnego teologa związanego z paryską katedrą Notre-Dame. W tym popularnym przez całe Średniowiecze kompendium wiedzy biblijnej czytamy:

Ponieważ Lucyfer obawiał się, że mężczyzna może go przejrzeć, naszedł kobietę, mającą mniej rozsądku i bardziej skłoną do grzechu, i zrobił to przez węża; gdyż wąż wówczas wznosił się jak człowiek, poniżyło go bowiem [dopiero] przekleństwo, i aż po nasze czasy, jak podają, fares kroczy uniesiony. Wybrał także jakiś rodzaj węzowy, jak powiada Beda, mający twarz dziewicy, gdyż podobne wspiera podobne, i pobudził do mówienia język jego, nic nie rozumiejącego, [mówiąc przezeń] tak jak mówi przez ogarniętych szalem lub opętanych”.<sup>66</sup>

W następnym stuleciu opinię Comestora powtarza dominikanin Wincenty z Beauvais (ok. 1190-1264) oraz dwóch teologów franciszkańskich – Aleksander z Hales (zm. 1245; działający na uniwersytecie w Paryżu, łączący w swym nauczaniu filozofię augustyńską ze zdobywającym wówczas popularność arystotelizmem, a także koncepcjami neoplatoników) oraz jego najwybitniejszy student (w Paryżu, w latach 1243-45), św. Bonawentura. Jeszcze później o rajskim wężu z głową kobiety będą pisać m.in. Hugh de St. Cher, Guido de Columnis, autorzy utworów *Speculum Humanae Salvationis*, *Piers Plowman*.

Trudno zakładać, że bezpośrednią inspiracją dla Comestora lub Aleksandra z Hales był Orygenes lub Euzebiusz. Sądzę jednak, że nie jest bez znaczenia potencjał owej (neo)platonizującej gramatyki konceptualnej, odziedziczonej po późnym antyku, a w tym wypadku wzmocnionej raczej niż zastępowanej przez hylemorfizm Arystotelesowski, przywrócony w końcu XII i w XIII w., głównie w środowisku zakonów żebraczych, dzięki odkryciu i tłumaczeniom pism Arystotelesesa, wśród których były też *Libri naturales*, zawierające informacje na temat m.in. różnicy seksualnej, embriologii, monstrialności, itd.<sup>67</sup> Ponadto wśród zjawisk, które w środowisku intelektualnym epoki sprzyjały wspomnianej „gramatyce”, wypada choćby zasygnalizować jeszcze dwa: „bestiariusze” (jako odmienny w stosunku do Arystotelesowskiego naturalizmu nurt literatury na temat potworności, także kobiecej)<sup>68</sup> oraz zadziwiająco pogańskie, platonizujące, mitologiczno-filozoficzne dzieło Bernarda Silvestris *Cosmographia*, z pocz. XII w.<sup>69</sup>

\*

Jak się wydaje, postać węża z głową dziewczyny (używano też określenia *dracontopedes*, „smokonogi” – miał to być gatunek wielkich węży o twarzy dziewicy, *facies virgineas habentes*, jak pisze Vincent de Beauvais) wpisuje się u wspomnianych autorów w dwa przede wszystkim zagadnienia teologiczne (a także – z metafizycznego punktu widzenia – antropologiczne): „języka” i „podobieństwa”.



Łukasz Cranach Starszy, *Kuszenie*, 1522  
www.threemonkeysonline.com

### (Słowo)

Zagadnienie pierwsze, dotyczące rajskej lingwistyki, rozpada się na dwa dopełniające się problemy.

(a) Pierwszym jest domniemana *lingua humana*, pierwotny język prarodziców, jakim posługiwać się miał Adam, wtedy na przykład, gdy opatrywał nazwami żyjące w raju zwierzęta – język „naturalny” (a nie sztuczny, konwencjonalny), który zachowując bezpośredni związek z rzeczami nie oddala od prawdy – wolny jest od błędu i wszelkiej dwuznaczności. Czy był to język hebrajski, jak uważał na przykład Izydor z Sewilii (VII w.), podobnie jak kilka wieków później Dante? Pozostawmy tę kwestię, zaznaczając tylko, że rozważania na ten temat (przypominające treść Platonowego *Kritiasa*) stanowią istotną część refleksji nad kondycją ludzką, której źródłową formą była właśnie rajska egzystencja prarodziców.<sup>70</sup>

(b) Drugi z problemów dotyczy komunikacji między szatanem a kobietą. Pytanie brzmi: czy wąż kuszący Ewę zwracał się do niej w ludzkim języku? Czy naprawdę do niej *mówił* (a nie syczał po swojemu, znajdując zrozumienie dzięki szczególnej *sympatii* ze strony kobiety)? Jeśli tak, to zagadnienie to rozpatrywać należy w trzech aspektach: „anatomicznym”, „lingwistycznym” i „retorycznym”. Po pierwsze więc, jak pisał Beda Venerabilis, „węże same z siebie mówić nie mogą”, zatem szatanowi potrzebny był stosowny organ (*organum per quod articulatum sonum emitteret*).<sup>71</sup> Co ciekawe, John Bonnel (autor wspomnianej już pracy z roku 1917) sugerował, że figura węża z ludzką twarzą spopularyzowała się dzięki średniowiecznym dramatom liturgicznym, ułatwiała w nich bowiem aktorski dialog między wężem i Ewą. Jak widać jednak, niedogodność dotycząca porozumienia między tymi postaciami wykracza zasadniczo

poza praktyczny kontekst realizacji teatralnej. Jej ślad odnajdujemy jeszcze na przykład w *Raju utraconym*: John Milton z wyraźnym kłopotem pisze o szatanie (mającym tu, jak wspominałem, postać zwykłego węża), który: „Językiem własnym węża lub też może / Ów przymusiwszy do wydania głosu / Tak swe kuszenie podstępne rozpoczął”.<sup>72</sup>

Ludzka twarz pozwala rozwiązać anatomiczny problem artykułowanej mowy węża. Pozostaje kwestia, w jakim języku wąż przemówił do Ewy. Czy w tym samym – jedynym zresztą – w którym Adam na co dzień zwracał się do swojej żony? Trzeba by wtedy jednak przyjąć, że Adamowa *lingua humana* dopuszcza możliwość kłamstwa. Tymczasem język sprzed Upadku – z założenia w sposób doskonały przylegający do rzeczywistości – nie pozostawiał miejsca dla żadnej ambiwalencji, niejasności, niedopowiedzenia, dla nęcącego ornamentu. Dlatego dramatyczny akt szatańskiego kuszenia nie mógł polegać na beznamytnym jedynie zakomunikowaniu wyrotowej treści; diabelskie *verba deceptoria* oznaczają *przemianę* (zepsucie) samego języka: pokusa otwiera w nim przestrzeń retorycznego suplementu; tworzy emocjonalny rozstęp, rozziw, różnicę – między słowem a rzeczą; szczelinę, w którą niczym wąż wsuwa się kłamstwo i złudzenie.<sup>73</sup>

To retoryczne przekształcenie języka – fakt, że staje się on zdradliwie perswazyjny (chciałoby się tu skorzystać z popularnego francuskiego określenia: *langue de vipère*) – jest właśnie powodem, że ludzkie *organum* mówiącego węża musi być obliczem (a w części i resztą ciała – z włosami, ramionami, piersiami)<sup>74</sup> ponętnej kobiety; obliczem budzącym pożądanie, lecz jednocześnie – pozorującym fałszywie niewinność dziewicy (*vultus virgineus*). Jeśli wąż mówił – mowa jego miała naturę kobiety.<sup>75</sup>

\*

### (Ciało)

Drugie zagadnienie (jest to w istocie inny aspekt tego samego zagadnienia, mianowicie – „reprezentacji”) wiąże się z kwestią „podobieństwa”. Przypomnijmy słowa Piotra Comestora: „Wybrał [Lucyfer] także jakiś rodzaj wężowy, jak powiada Beda, mający twarz dziewicy, gdyż podobne wspiera podobne, i pobudził do mówienia język jego”. Czy za sformułowaniem tym kryje się wyłącznie chęć zdefiniowania i zdegradowania kobiety jako istoty bliskiej szatanowi? Sprawa jest bez wątpienia bardziej złożona, zwłaszcza w świetle słów Aleksandra z Hales: „Wąż ów bowiem, jak mówi Beda, oblicze miał dziewicy, aby przez podobne łatwiej zwiódł, podobieństwo jest bowiem matką kłamstwa (*similitudo enim mater est falsitatis*).”<sup>76</sup> Wypada zapytać, o jakim podobieństwie jest tu mowa.



Rafaël, *Grzech pierworodny* (fragment), 1518 (Palazzi Pontifici, Watykan)  
www.bowdoin.edu

Najkrócej rzecz ujmując (problem bowiem zdecydowanie wykracza poza zakres tego artykułu) – z pewnością nie chodzi tu o „obraz i podobieństwo” (*imago et similitudo Dei*) z księgi Rodzaju 1,26-27, pozwalające widzieć w człowieku „ikonę” Boga, *prawdziwą* Jego reprezentację. Jest to oczywiście podstawowy argument wszystkich obrońców świętych obrazów – np. św. Jana Damasceńskiego – w ich walce z ikonoklastami.<sup>77</sup> Kult obrazów jest możliwy, ponieważ „cześć oddawana obrazowi odnosi się do prototypu” (*Ad prototypum referre honorem adorationis*) – to zdanie św. Bazylego (*De spiritu sancto*), przytoczone w VIII w. przez Jana Damasceńskiego w *De fide orthodoxa*, przetłumaczone w XII w. powraca w tekstach bardzo wielu teologów, najpierw Alberta Wielkiego, a potem także Aleksandra z Hales i Bonawentury.<sup>78</sup> W teologii średniowiecznej „podobieństwo” jest pojęciem używanym również w opisie relacji między osobami Ojca i Syna w Trójcy Świętej, czyli między źródłowym „modelem” i jego *prawdziwym* „obrazem”. W tym znaczeniu – jak pisał Hilary z Poitiers, apologeta z IV w., w tej sprawie główny autorytet dla scholastyków – podobieństwo (*similitudo*) jest w stosunku do obrazowanej rzeczy „tożsame i nieodróżnialne” (*unita et indiscrcta*).<sup>79</sup>

Obok więc podobieństwa doskonałego, „naturalnego”, które – jako *unitas, indiscretio* – nie zależy od jakiegokolwiek konwencji, istnieje inne: zwodzące, wprowadzające w błąd (*decipere*), nazwane przez Aleksandra *mater falsitatis* (po łacinie *similitudo* jest rodzaju żeńskiego). Nie prowadzi ono (ona) – „beznamiętnie” (*indifferens*) – ku prawdzie prototypu. Dokąd prowadzi zatem? Otóż – i na tym polega jej grzeszność – nie

„prowadzi” (*referre*) w ogóle! Ona „zwoździ” – zwoźdząc jako „medium”. I o tym przede wszystkim mówi powtarzane przez wszystkich wspomnianych autorów sformułowanie „podobne wspiera podobne”: oznacza ono narcystyczne, zwierciadlane zamknięcie w samej obrazowości, która – zamiast prowadzić ku temu, co *naprawdę* istnieje – produkuje kuszącą złudę (powiedzielibyśmy dzisiaj – używając spopularyzowanego przez Baudrillarda łacińskiego słowa – „symulakr”; albo słowa greckiego – „fazma”, które z większą nieco odpowiedzialnością wprowadził w obieg refleksji nad obrazem Georges Didi-Huberman<sup>80</sup>).

Warto może w tym miejscu podkreślić też dwuznaczność pojęcia „oblicze”, *vultus*, używanego konsekwentnie na określenie owej charakterystycznej „ozdoby” zwieńczającej węzowe ciało. Otóż słowem tym – robili tak Grecy, Rzymianie, a także ludzie Średniowiecza – określano nie tylko twarz, twarz przedstawianą na obrazie, ale i sam przedstawiający ją obraz. Najczęściej chodziło o oblicza/wizerunki Chrystusa i świętych.<sup>81</sup> Jednak przedmiotem refleksji moralnej była też zawsze twarz kobiety: poddawana zabiegom kosmetycznym, zwiększającym atrakcyjność seksualną (odpowiednik retorycznej perswazyj w domenie języka), sama stawała się *nieprawym* „obrazem”, a także „obrazą” moralności, polegającą na odstąpieniu od *realnego* piękna danego przez Boga.<sup>82</sup> Czy zatem i podwojony *virgineus vultus* szatana i Ewy nie wpisuje tej sceny w teologiczną refleksję nad podobieństwem i obrazem?

\*



Rafaël, *Adam i Ewa* (fragment), 1509-1511  
(Watykan)  
www.artxchangenetwork.com

Dotykamy tu jednej z najważniejszych chyba cech myśli chrześcijańskiej, polegającej na swoistym napięciu (i dynamicznym współlistnieniu) między dwiema tradycjami, dwiema postawami konceptualnymi wobec obrazu: fundamentalnym 'ikonizmem' i równie fundamentalnym 'ikonoklazmem'. Tej dwoistości – nieredukowalnego dylematu – nie można sprowadzać do jednej, określonej sytuacji historycznej, tej lub innej obrazoburczej wojny, bez względu na jej teologiczne rozstrzygnięcia (w tym sensie słowa Leonida Uspienskiego, który pisze: „Z doktrynalnego punktu widzenia obrazoburstwo jest zjawiskiem złożonym i jako herezja jeszcze nie do końca poznany”, uznać trzeba za, wprawdzie wykazujący poznawczą otwartość, ale jednak głos zwycięskiej partii).<sup>83</sup> Ikonoklazm istotnie przyjmuje wiele postaci; w interesującym nas tu kontekście najbardziej stosownym jednak przykładem wydają mi się kontrowersje orygenesowskie, a zwłaszcza ów nurt ikonoklastyczny, naznaczony przez neoplatonizm, którego apogeum tworzy w IV/V w. (zatem długo już po śmierci samego Orygenes) ascetyczna doktryna takich pisarzy chrześcijańskich, jak Ewagriusz Pontyjski, Jan Kassjan lub Nil z Ancyry (któremu zresztą później przypisano autorstwo wielu pism Ewagriusza, oskarżonego o orygenizm i potępionego przez Kościół).

Otóż charakterystyczne dla tej post-orygenesowskiej myśli jest odrzucenie konieczności „antropomorfizmu” w praktyce duchowej, czyli odrzucenie potrzeby wspierania się w modlitwie obrazem i podobieństwem (w tym wypadku są to synonimy). Modlitwa nie

potrzebuje reprezentacji boskości i jej ucieleśnionej formy. Obraz, o którym mówi księga Rodzaju oczywiście nie jest zły; rzecz jednak w tym, że – na skutek Upadku – jest on już nieobecny. Celem praktyki duchowej, pojmowanej jako poszukiwanie najwyższej prawdy, powinien być więc ten jedynie prawdziwy „obraz”, jakim jest czysty „umysł” (gr. *nous*) – uwolniony od cielesnych obrazów, niepokojów serca (*anxietas cordis*), oczyszczony z tego wszystkiego, co pisarze ci określali jako pogańskie, retoryczne, ozdobne, cielesne, seksualne, kuszące, reprodukcyjne, reprezentacyjne, materialne, kobiece – co *naprawdę* nie istnieje, a istnieje jako złudzenie podsuwane przez demona.<sup>84</sup>

Nie twierdę oczywiście, że sformułowanie użyte w *Sumie* Aleksandra – *similitudo mater est falsitatis* – nawiązuje wprost do późnoantycznych kontrowersji (można by się posłużyć innym przykładem nieufności wobec obrazu, choćby tradycją karolińską i *Libri carolini*); sądzę jedynie, że jest ono rozpięte na podobnej strukturze logicznej, funkcjonującej także w XII-XIII w. Strukturze, którą ujawnia na pozór absurdalne pytanie: jeśli mianowicie „podobieństwo jest matką kłamstwa”, jakie pojęcie dałoby się w tym kontekście metaforyzować w znaczeniu – „matka prawdy”, *mater veritatis*? Otóż odpowiedź brzmieć powinna chyba tak: metafizyczna „prawda” w ogóle nie ma matki! Obywa się bez niej, bowiem – zgodnie z tą platonizującą logiką – jako „tożsamość” wyłączona jest z wszelkiego procesu reprezentacji i reprodukcji.<sup>85</sup>

\*

### (Mizogynizm)

Feminizacja węża-kusiciela jest niewątpliwie jaskrawym przykładem antyfeminizmu. Wspominał o nim już w 1917 r. John Bonnel, ale dzięki dokonanej w ostatnich czasach nowej konceptualizacji płci – jako kategorii konstruowanej kulturowo (*gender*) – w nowszych pracach ten właśnie aspekt omawianej tu sceny coraz częściej jest dostrzegany i podkreślany. Ciekawie, lub po prostu zwyczajnie, robi to Nona Flores (zob. wyżej); niekiedy jednak nowy sposób mówienia o kobiecie nazbyt łatwo pozwala – zresztą nie tylko w dziedzinie sztuki – zredukować złożoną sytuację kulturową do prostej konstatacji o charakterze poznawczego gadżetu, mianowicie do stwierdzenia, że w kulturze przejawia się „patriarchat” („system władzy dominacji mężczyzn nad kobietami, będący – za pośrednictwem swoich instytucji społecznych, ekonomicznych i politycznych [czyli także sztuki – WM] – źródłem opresji kobiet”).<sup>86</sup>

Przykładem takiego interpretacyjnego uproszczenia może być stwierdzenie Chiary Frugoni, która w tekście poświęconym przedstawieniom kobiety w sztuce średniowiecznej napisała: „Fakt, że wąż otrzymywał twarz kobiecą, wskazuje że grzech był doświadczany



Marc Chagall, *Adam i Ewa*, 1960  
www.bwa.olsztyn.pl

i przedstawiany z czysto męskiego punktu widzenia.”<sup>87</sup> O bezradności interpretacyjnej włoskiej badaczki, wynikającej z uproszczonego rozumienia mizogynizmu, świadczą jej słowa (nawet jeśli, a nawet tym bardziej, że ironiczne): „Jest tu jednak pewna niekonsekwencja: czyż dla Ewy nie byłaby bardziej pociągająca twarz jakiegoś młodego mężczyzny niż młodej dziewczyny?”. Jakkolwiek słusznie przywołany tu zostaje kontekst erotycznego pożądania, to wręcz niestosowna jest próba jego psychologicznej racjonalizacji. Niewiele zrozumiemy z interesującej nas sceny, jeśli mizogynizm traktować będziemy wyłącznie, czy nawet przede wszystkim jako postawę psychologiczną – męską niechęć do kobiet, irracjonalną, niezrozumiałą i odrażającą<sup>88</sup> – a nie jedną z fundamentalnych kategorii kultury, uwikłaną w najróżniejsze dyskursy danej epoki (medyczny, teologiczny, astrologiczny, etyczny, polityczny, prawny, literacki, itd.). Jest to zjawisko wykraczające poza postawę społeczną mężczyzn, bowiem uczestniczą w nim także kobiety.<sup>89</sup>

\*

Średniowieczni komentatorzy księgi Rodzaju utrzymywali, że pełne istnienie przysługuje jedynie mężczyźnie, kobieta zaś jest wobec niego wtórna, stanowiąc niejako „suplement”.<sup>90</sup> Pogląd ten ujawniają na przykład rozważania dotyczące dwuznaczności hebrajskiego słowa *zela* (a także starofrancuskiego: *cote*),

tłumaczonego zazwyczaj jako „żebro” (łac. *costa*) – z którego miała powstać Ewa – ale oznaczającego również „bok” (*latus*).<sup>91</sup> Ta dwuznaczność językowa przekładała się na konceptualną i pozwalała odróżnić mężczyznę – jako ‘formę’ (lub ‘umysł’, ‘duszę’) – od powstałej z jego boku (*latus*) kobiety-materii (*Gen. 2.21*). Kobiety powstałej w geście bezpośrednio następującym – i niejako do niego analogicznym – po lingwistycznym akcie nadania nazwy żywym stworzeniom w raju (*Gen. 2.20*). „Stworzenie kobiety jest synonimem stworzenia metafory” – pisze R. Howard Bloch; a także: „Perwersyjność Ewy jest ‘boczna’: jako ta, która wyszła z boku Adama, z jego *latus*, zachowuje ona status translacji, *translatio*, transferu, metafory, tropu.”<sup>92</sup> „Niebezpieczeństwo jakie stwarza kobieta, zgodnie z tym odczytaniem zjawiska mizogynii, jest niebezpieczeństwem samej literatury”.

Ontologiczny jej status przypomina więc status ‘słów’ bądź ‘obrazów’, zaś w sferze poznawczej (zgodnie z tezą sformułowaną jeszcze przez Filona z Aleksandrii) przypomina zmysły, stając się synonimem iluzji. Kobieta, jako kopia mężczyzny, jest jego zdolnością tworzenia reprezentacji, w słowie i w obrazie. Jak zauważa Bloch, z tej konstrukcji konceptualnej wynika paradoks dyskursu mizogynistycznego: (1) kobieta jest sztucznie, fałszywie wytworzonym kuszącym pięknem – ciała i słowa; (2) kobieta jest synonimem zmysłów. Zatem – pożądliwe spojrzenie mężczyzny na kuszące piękno kobiety jest w istocie spojrzeniem „kobięcym”. Nie ma czegoś takiego, jak „męskie” spojrzenie i pożądliwość.

Ta paradoksalna konstatacja pozostaje w ciekawej zgodności (o czym Bloch nie wspomina) ze stwierdzeniem Jacquesa Lacana, że kobieta „jest symptomem mężczyzny”, *ergo* – „nie istnieje”. Teza ta – uchodząca za skrajnie antyfeministyczną – wymagałaby oczywiście subtelniejszego przedstawienia, powiedzmy więc tylko, że – według Lacana – kobieta, jako symptom mężczyzny, *nie istnieje* poza relacją z nim; co nie znaczy, że jest jedynie biernym elementem, przeciwstawionym męskiej aktywności. Przeciwnie – to ona właśnie jest samą tą aktywnością; mężczyzna istnieje więc wyłącznie poprzez tę eksternalizację, w symptomie. Jak pisze Slavoj Žižek, „mężczyzna dosłownie *ex-zystuje*: jego całe istnienie leży „na zewnątrz”, w kobiecie”.<sup>93</sup>

Kobiecość zatem jest w Średniowieczu znakiem relacji zmysłowej, grzesznej mediatyzacji – mediatyzacji, która jest grzeszna ze swej istoty. W tej sytuacji mizogynizm jawi się jako pragnienie, dążenie do osiągnięcia poznania idealnego, bez-grzesznego, bez-pośredniego – również metaforyzowanego jako kobiecość, ale idealizowana w postaci stanu dziewiczego. Zagadnienie zaś dziewiczności, a przede wszystkim jej kresu, przywraca w pismach egzegetów problem okoliczności życia i pożycia prarodźców w raju, problem upadku i pochodzenia zła.<sup>94</sup>

\*

Reprezentacja Grzechu Pierworodnego – w wariacie ze sfeminizowanym wężem – pokazuje ów grzech jako „grzech reprezentacji”: malarstwo (tak jak i literatura) nie było potrzebne/możliwe przed upadkiem, bez kobiety. Dyskurs ten – zarówno w wersji pisanej jak i malowanej – jest paradoksalny: chodzi przecież o grzech, bez którego nie byłoby możliwe namalowanie nawet obrazu o Grzechu Pierworodnym. Jest to tragiczny, choć nieunikniony, a nawet, jak sądzę, fundamentalny aspekt tego upadłego świata.<sup>95</sup>

#### Przypisy

- 1 Giorgio Vasari, *Żywoty najslawniejszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów*, przeł. Karol Estreicher, Warszawa 1990, s. 467
- 2 Cf. Ann Torday Gulden, *Temptation in Paradise Lost Is Art „nice”? Art and Artifice at the Outset of Temptation in Paradise Lost*, „Milton Quarterly” 34.1/2000, s. 17-24. Zob. też Roland Mushat Frye, *Milton’s Imagery and the Visual Arts: Iconographic Tradition in the Epic Poems*, Princeton 1978.
- 3 W tłumaczeniu Słomczyńskiego: „postać węża zwykłego przybrawszy” (9.525).
- 4 John K. Bonnell, *The Serpent with a Human Head in art and in Mystery Play*, „American Journal of Archaeology”, 21.3/1917, s. 255-291. John M. Steadman, „Sin” and the Serpent of Genesis 3 „Paradise Lost”, II 650-53, „Modern Philology”, 54, 4/1957, s. 217-220. John B. Friedman, *Eurydice, Heurodis, and the Noon-Day Demon*, „Speculum” 41.1/1966, s. 25. Zob. też tego samego autora: *Antichrist and the Iconography of Dante’s Geryon*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, 35/1972, s. 115 (Friedman sugeruje – przy okazji niejako, omawiając inne zagadnienie – że postać węża rajskiego z ludzką głową pojawiła się w tekstach egegetycznych pod wpływem komentarzy rabinicznych). Henry Ansgar Kelly, *The Metamorphoses of the Eden Serpent During the Middle Ages and Renaissance*, „Viator” 2 (1971), s. 301-28. Nie udało mi się niestety dotrzeć do starszej literatury: Hugo Schmerber, *Die Schlange des Paradies*, Strassburg 1905; Alice Kemp-Welch, *The Woman-headed Serpent in Art*, „The Nineteenth Century and After” 52 /1902, 983-91.
- 5 Nona C. Flores, „Effigies amicitiae... veritas inimicitiae”: *Antifeminism in the Iconography of the Woman-headed Serpent in Medieval and Renaissance Art and Literature*, w: N. Flores (red.), *Animals in the Middle Ages: A Book of Essays*, New York 1996, s. 167-195
- 6 Ibid. s. 169
- 7 Zob. też Apollodoros, *Bibl.* 2.4. Fragment *Theogonii* poświęcony Echidnie należy do części określanej jako ‘katalog potworów’ (270-336). Monstra tam opisane reprezentują chaotyczny aspekt formującego się świata, który wymaga zdecydowanej, porządkującej interwencji Zeusa. Zob. Jenny Strauss Clay, *The generation of monsters in Hesiod*, „Classical Philology” 88/1993, s. 105-116
- 8 Jednym z przykładów jest nazwanie Klitajmestry przez Orestesa „straszną żmiją”, *deine ekhidne*, w *Ofiamicach* Ajschylosa, 241. Przykładem pozornie naturalistycznego opisu jest *De dipsadibus* Lukiana (zob. dalej, przyp. 14); ale także scena z Dz. Ap. 28, 1-8.
- 9 *Fragm. orf.* 58; cyt. przez Atenagorasa, *Apologia* 20.
- 10 Monica Visintin pisze: *L’Echidna de Esiodo non è una seduttrice* (s. 209). Za znak kuszenia uznać można jedynie konwencjonalne określenie „dziewczyna o skrzących się oczach” – wzrok bowiem w kulturze greckiej był podstawowym nośnikiem kobiecej pokusy erotycznej (*Di Echidna, e di altre femmine anguiformi*, „Metis” 12, 1997, s. 205-221, cyt. s. 209). Zob. też Françoise Frontisi-Ducroux, *Oko, wzrok, spojrzenie – kilka greckich wy-*

- obrażeń*, „Konteksty” 3/2005, s. 5-11; Mauro Menichetti, *Lustro, odbicie i świat Dionizosa*, „Konteksty” 3/2005, s. 12-21
- 11 Na temat wyprawy Heraklesa, zob. Colette Jourdain-Annequin, *Héraclès aux portes du soir. Mythe et histoire*, Paris 1989. Postać trójgłowego, węzowego Geryona powraca – za pośrednictwem Wergiliusza – w ikonografii średniowiecznej jako *Antichristus mysticus* – zob. Friedman, *Antichrist...* dz. cyt. (przyp. 4).
  - 12 Herodot, *Dzieje*, IV, 9 (przeł. Seweryn Hammer). W ten sposób Scytowie – dla Greków wzorcowy przykład „obcych” – zostają niejako utożsamieni z monstualnym potomstwem Echidny Hezjoda.
  - 13 Zob. np. Guitty Azarpay Laws, *A Herodotean Echo in Pompeian Art?*, „American Journal of Archaeology” 65,1/1961, s. 31-35
  - 14 Na temat „Echidny” Herodota u Diodora i Diona, zob. Monica Visintin, dz. cyt. Nawigująca do Herodota 5. mowa Diona odnosi się do tzw. „Mitu libijskiego”, stanowiąc z kolei (obok rzymskiego Lukana, *Pharsalia* 9) ważne źródło dla Lukiana, piszącego w *De dipsadibus* o wężach pustyni libijskiej (zob. Lukian, *Dialogi*, T. III, tł. W. Mayda, Wrocław 1966, s. 304-306). Wśród nich na uwagę zasługuje zwłaszcza wąż *dipsas*, którego ukąszenie wywołuje śmierć z rozpalenia i pragnienia. Rzeczownik *dipsa*, „pragnienie”, a zwłaszcza czasownik *dipsao*, ma w języku greckim znaczenie także przenośne. O tym, że ‘pragnienie’ wywoływała także żmija-echidna, świadczy zwrot, który pojawia się w *Antologii palatyńskiej* VII, 172: *dipsas echidna*. U Lukiana postać niebezpiecznej, hybrydycznej kobiety pojawia się też w *Prawdziwej historii* (zob. Lukian, *Dialogi*, T. I, tł. K. Bogucki, Wrocław 1960, s. 8-38). Zob. też A. Georgiadou i D. Larmour, *Lucian’s Vine-women* (VH 1,6-9) and *Dio’s Libyan Women* (*Orat.* 5): *Variations on Theme, „Mnemosyne”*, 1, 2/1997, s. 205-09; Matthew Leigh, *Lucian and the Libyan Tale*, „The Journal of Roman Studies” 90/2000, s. 95-109. W tym kontekście historycznym (mian. drugiej sofistyki) warto wspomnieć o fantomatycznym potworze-żmii, przyjmującej postać rozerotyzowanej kobiety, ludzkiej mężczyzny i czyhającej na ich ciała, o której pisze Filostrat w *Żywocie Apoloniosa z Tyany* (IV.25). Z konieczności wątek ten – podobnie jak całą tematykę legendarnych potworów o kobieco-węzowych kształtach, np. Meluzyny – pozostawiam tu bez rozwinięcia.
  - 15 Tytuł grecki: *Kata pason haireseon elenchos*; dzieło powstałe między rokiem 222 a 235. Sam Hipolit to postać w istocie wielce enigmatyczna (był jeden czy kilku?); zob. J. A. Cerrato, *Hippolytus between East and West. The Commentaries and the Provenance of the Corpus*. Oxford 2002. Zob. też Henryk Pietras, *Posmiertna kariera św. Hipolita*, „Vox Patrum” 17/1997, z. 32-33, s. 61-75; Berthold Altaner, *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 248-254. Justyna gnostyka nie należy oczywiście mylić z św. Justynem Męczennikiem, platonizującym pisarzem chrześcijańskim z II w..
  - 16 Jean-François Pradeau, *L’imitation du principe. Plotin et la participation*, Paris 2003, s. 19
  - 17 Brian Stock, *Reading, Ethics, and the Literary Imagination*, „New Literary History”, 34/2003, s. 1-17. Zob. też Garth Fowden, *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, „Journal of Hellenic Studies” 102/1982, s. 33-59
  - 18 Dla przykładu, Plotyn potępia gnostyków (*Enneada* II.9), ale jak pisze Joseph Katz...it is amazing that almost all of the ideas that Plotinus finds objectionable in the Gnostics have been asserted by himself too in one form or another. *The polemic against the Gnostics, consequently, turns out to reveal a vital tension in Plotinus’ own system, rather than a mere external differentiation of his doctrines from others.* (*Plotinus and the Gnostics*, „Journal of the History of Ideas” 15,2/1954, s. 289). Literatura jest ogromna. Z nowszych prac, zob. np.: Ruth Majercik, *The Existence-Life-Intellect Triad in Gnosticism and Neoplatonism*, „Classical Quarterly” 42,2/1992, s. 475-488 [wzajemny wpływ gnostycyzmu i neoplatonizmu

- post-plotyńskiego]; Henri Crouzel, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paris 1992; Paul Aubin, *Plotin et le christianisme: triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Paris 1992. G. Quispel, *Origen and the Valentinian Gnosis*, „*Vigiliae Christianae*” 28, 1/1974, s. 29-42. Bentley Layton, *The Significance of Basilides in Ancient Christian Thought*, „*Representations*” 28/1989, s. 135-151. Birger A. Pearson, *Early Christianity and Gnosticism in the History of Religion*, „*Studia Theologica*” 55/2001, s. 81-106
- 19 Robert M. Grant, *Gnosis Revisited*, „*Church History*”, 23, 1/1954, s. 36-45. Chodzi o Ferekydesa z Syros, żyjącego w VI w. pisarza orfickiego, autora dzieła teologicznego, z którego zachował się tylko początkowy fragment oraz wzmianki u późniejszych autorów. Próba rekonstrukcji: M. West, *Three Presocratic Cosmologies*, „*Classical Quarterly*” 13, 2/1963, s. 154-76 (Ferekydes: s. 157-72). Zob. też: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przeł. Jacek Lang, Warszawa Poznań 1999, s. 64-83. Krytyka poglądu Granta: R. van der Broek, *The Shape of Eden According to Justin the Gnostic*, „*Vigiliae Christianae*” 27/1973, s. 35-45. Zob. też Michael Allen Williams, *Rethinking 'Gnosticism': Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton 1996 (rozdz. 1). Wpływ na Justyna mogły mieć też wspomniane wcześniej orfickie spekulacje kosmogoniczne.
- 20 Robert M. Grant uważa, że przywołanie sceny z Herodota jest raczej erudycyjnym popisem samego Hipolita i nie pochodzi z oryginalnego dzieła Justyna (dz. cyt. s. 37). Zdaniem jednak Buckleya: *Hyppolytos's own voice does not seriously disturb the account* ((*Transcendence and Sexuality in „The Book Baruch”*, „*History of Religions*”, 24, 4/1985, s. 328). Oprócz Herodota, którego wskazuje sam Hipolit, rozważane są inne możliwe źródła tej szczególnej wizualizacji Edem: Ernst Haenchen podkreśla wątek astrologiczny (Hipolit w 5,13.8 pisze o dwucieleśnych, *dissoma*, znakach zodiaku, wymieniając wśród nich, co oczywiste, Bliźnięta, Strzelca i Ryby, ale także – Pannę); R. van der Broek (dz. cyt.; za nim też przytaczam pogląd Haenchena) sugeruje (moim zdaniem, mało przekonująco), że inspiracją Justyna była popularna w Egipcie hellenistycznym Isis-Thermoutis. Dla poruszanej tu sprawy kwestia ta ma w istocie drugorzędne znaczenie: zupełnie wystarczającą okolicznością jest pojawienie się Echidny w opisie Hipolita.
- 21 Cf. Jarun Jacobsen Buckley, dz. cyt.
- 22 Por. G. C. Stead, *The Valentinian Myth of Sophia*, „*Journal of Theological Studies*”, 20, 1/1969, s. 96
- 23 Zob. przyp. 15.
- 24 Zob. np. Denise Fourgous, *Les Dryopes: peuple sauvage ou divin?*, „*Metis*” 4, n. 1, 1989, s. 5-32. Zob. także W. Michera, *Śmierć Jasia i Małgosi*, „*Konteksty*” nr 3-4, 1994, s. 85-89
- 25 Na temat pojęcia chaosu w filozofii starożytnej i w średniowiecznej, zob. Hélène Merle, „*Sic dissolutum est Chaos*” *Monographie sur le mythe et la notion de Chaos, héritage de l'Antiquité au Moyen Âge*, dans *L'art des confins. Mélanges offerts à Maurice de Gandillac*, A. Cazenave et J.-F. Lyotard (red.), Paris 1985, 365-386.
- 26 Zob. Luc Brisson, *À quelles condotions peut-on parler de „matière” dans le ‘Timée’ de Platon?*, „*Revue de Métaphysique et de Morale*” 1/2003, s. 5
- 27 *For the identification of ὕλη with the χώρα, there is no basis in the Timaeus* – pisze John Sallis, *Chorology. On Beginning in Plato's 'Timaeus'*, Bloomington and Indianapolis, 1999, s. 152
- 28 W *Fizyce* (209b) krytykuje Platona za domniemane utożsamienie materii (*hyle*) z miejscem (*khora*). Zob. też *O powstawaniu i niszczeniu*, 329a. Por. M. L. Gill, *Aristotle on substance. The Paradox of Unity*, Princeton 1989, s. 26-31
- 29 Plutarch, *O tworzeniu duszy w Timaiosie* (1024c): „Materią (*hyle*) jest to, co on (Platon) nazywa *khora*”. Zob. na ten temat Sallis, s. 151-154
- 30 Dotyczy to oczywiście nie tylko doktryn gnostycznych, ale i chrześcijańskich komentarzy do 1. rozdz. księgi Rodzaju, noszących zazwyczaj nazwę *Hexameron*. Zachodnim przykładem jest *Hexameron* św. Ambrożego, którego pierwsze zdanie jest zresztą streszczeniem kosmologii Platona (zob. J.C.M. van Winden OFM, *St. Ambrose's Interpretation of the Concept of Matter*, „*Vigiliae Christianae*” 16, 3-4/1962, s. 205-15), na Wschodzie zaś – św. Bazylego (zob. John F. Callahan, *Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology*, „*Dumbarton Oaks Papers*”, 12/1958, s. 29-57). Dyskurs filozoficzny przenikał też do teorii literatury i retoryki, opisującej język w terminach i metaforach wyrażających podobną konstrukcję conceptualną. Termin ‘*silva/hyle*’ miał więc w Rzymie wyspecjalizowane znaczenie w sferze literackiej – jako „temat-materia”, opracowywany następnie przez autora. Zob. David Petrain, *Hylas and Silva: Etymological Wordplay in Propertius 1.20*, „*Harvard Studies in Classical Philology*” 100/2000, s. 412
- 31 W micie walentyniańskim jednak (który przedstawia Hipolit w VI księdze *Ref.*) Mądrość (*Sophia*) – będąca ostatnią emanacją *Nous* – określona jest jako „stworczą materii” (*demiourgos ... tes hyles*, VI, 32,9), co zdaje się poświadczać obecność koncepcji stworzenia materii na kilkadziesiąt lat przed Plotynem. Zwraca na to uwagę Denis O'Brien, *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*, Leiden 1993, s. 21
- 32 Zob. John M. Rist, *Monism: Plotinus and Some Predecessors*, „*Harvard Studies in Classical Philology*”, 69/1965, s. 329-44. Zob. też Pradeau, dz. cyt. 135-8
- 33 Wszystkie cytaty z Plotyna podaję w tłumaczeniu Adama Krokiewicza, niekiedy je nieco zmieniając.
- 34 Czy materia stanowi integralną część tej kosmogonicznej „procesji”, wyznaczając jej kres? Czy zatem zrodziła ją Psyche, w niej ostatecznie wyczerpując siłę twórczą? Czy też materia wcale nie została stworzona, bo istniała już wcześniej (tym zaś, co stworzyła Psyche, jest „ciało”, skutek przyjęcia przez materię formy)? Toczy się oto spór wśród znawców Plotyna, w którym bardziej przekonujące wydają się argumenty, jakie przedstawił Denis O'Brien, zwolennik „emanacji integralnej” (zwolennikiem poglądu przeciwnego są np. H.-R. Schwyzer i J.-M. Narbonne). Zob. D. O'Brien, *Plotinus on the Origin of Matter. An exercise in interpretation of the Enneads*, Bibliopolos 1991; tenże, *Théodicée plotinienne...*, wyd. cyt.
- 35 „Materia jest niecielesna, ponieważ ciało jest od niej późniejsze i złożone i ponieważ ciało sprawia właśnie ona razem z innym składnikiem” (II.6.7).
- 36 Zob. Pradeau, dz. cyt.; John Dillon, *Plotinus at Work on Platonism*, „*Greece & Rome*” 34, 2/1992, s. 189-204.
- 37 Na temat tego fragmentu Parmenidesa (i błędnych jego tłumaczeń), zob. Denis O'Brien, *Théories de la proposition dans 'Sophiste' de Platon*, w: *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès*, Ph. Büttgen, S. Dieblet i M. Rashed (red.), Paryż 1999, s. 21-41 (Parmenides: s. 21-26).
- 38 Cf. Jean-François Mattéi, *L'Etranger et le Simulacre*, Paryż 1983; tenże, *L'ordre du monde*, Paryż 1989; zob. też: Edward N. Lee, *Plato on Negation and Not-Being in the Sophist*, „*Philosophical Review*” 81, 3/1972; Richard C. Marback, *Rethinking Plato's Legacy: Neoplatonic Readings of Plato's 'Sophist'*, „*Rhetoric Review*” 13, 1/1994.
- 39 „Bo jak się trzeba wyrazić, żeby przyznać istnienie fałszywym zdaniom albo fałszywym sądom i nie popaść w tym wyrażeniu w sprzeczność?”, *Sof.* 236e, tłum. W. Witwicki.
- 40 Streszczam tu – i dalej – argumenty Denisa O'Briena (*La matière chez Plotin: son origine, sa nature*, „*Phronesis*” 44-1/1999, s. 45-71). Na temat 5 ontologicznych klas wyróżnionych w *Sofistie* (byt, spoczynek, ruch, identyczne, różne), zob. Jean-François Mattéi, *L'ordre du monde* (rozdz. I: *La symphonie de l'être*), s. 25-47

- 41 Pojęcie neantyki (lub neantologii) pojawia się w *Cyberiadzie* Stanisława Lema (*Wyprawa trzecia, czyli smoki prawdopodobieństwa*), i to w zaskakującym powiązaniu z postacią Echidny. Niezwykle ta koincydencja zasługuje jednak na osobny komentarz (zob. *O weterologii Stanisława Lema*, w przygotowaniu). Na temat Platońskiej koncepcji obrazu, zob.: Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris 1969 (rozdz. *Simulacre et philosophie antique*, 292-324; tłum. pol.: *Platon i pozór*, przeł. K. Matuszewski, „Principia” 1988, s. 59-74); Jean-Pierre Vernant, *Figuration et image*, „Métis” 5/1990; Monique Canto, *Acts of Fake: The Icon in Platonic Thought*, „Representation” 10/1985; M.L. Desclos, *Idoles, icônes et phantasmes dans les dialogues de Platon*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 3/2000, s. 301-327
- 42 Krokiewicz tłumaczy *spermatikoi logoi* jako „wątki rozumne” (pojęcie zaadaptowane z doktryny stoickiej w znaczeniu form kształtujących w materii indywidualne ciała, ale przekształcone zgodnie z nauką Arystotelesa – zob. A. Krokiewicz, *Wstęp*, w: Plotyn, *Enneady*, Warszawa 2000, s. 60, przyp. 21); w przekładzie francuskim Narbonne’a mamy: *des raisons*; Denis O’Brien, na którego wywodzie konsekwentnie się tu opieram, dokonuje pewnej redukcji, pisząc w tym miejscu po prostu: *les formes*.
- 43 O’Brien, s. 60
- 44 Relację idea–materia Arystoteles porównuje też do zapłodnienia samicy przez samca – w ramach krytyki poglądu Platona, *Met.* 988a.
- 45 Frédéric Fauquier, *La matière comme miroir: pertinence et limites d’une image selon Plotin et Proclus*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1/2003, s. 70
- 46 Tamże, s. 71. Na temat obrazu wizualnego i portretu u Plotyna, zob.: M. J. Edwards, *A Portrait of Plotinus*, „Classical Quarterly” 43, 2/1993, s. 480-490; Raoul Mortley, *Visage et image chez Plotin*, w: *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, (ed.) Monique Dixsaut, Paris 2002, p. 157-170; Marback, dz. cyt. (*epistrophe*: s. 37-38).
- 47 Jak się wydaje, za pomocą podobnej „a-logiki” Lacan definiuje, wzbudzający pożądanie, *objet petit ‘a’*. Jak pisze Slavoj Žižek: „Objekt ‘a’ zawsze, z definicji, jest postrzegany w sposób zniekształcony, ponieważ poza tym zniekształceniem, ‘sam w sobie’ nie istnieje, jako że jest tylko i wyłącznie ucieleśnieniem, materializacją samego zniekształcenia” (*Patrząc z ukosa*, Warszawa 2003, tłum. J. Margański, s. 27). Na temat *Objet petit ‘a’* pisze w tym numerze „Kontekstów” Jaś Elsner. Z innej perspektywy („różni”) o „nieprawej” *logice* (logosie) *khory* Platońskiej pisze Jacques Derrida, *Χώρα / Chora*, tłum. Maria Gołębowska, Warszawa 1999, zob. zwł. s. 34. Zob. też John Sallis, dz. cyt.
- 48 Zob. Fauquier, dz. cyt., s. 79
- 49 Zob. Mortley, dz. cyt., s. 167-170
- 50 Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 57d-e, przeł. Anna Pawlacyk, Poznań 2003, s. 71. Zob. też Daniel Richter, *Plutarch on Isis and Osiris: Text, Cult, and Cultural Appropriation*, „Transactions of the American Philological Association” 131/2001, s. 191-216
- 51 Przypuszczenie, że zaspokojona kobieta „ginie”, wydaje się w pierwszej chwili zupełnie absurdalne. Tymczasem „nie-istnienie” kobiety nie jest wcale w pismach Arystotelesa czymś wyjątkowym. Jako ta, która właściwie nie istnieje (nie istnieje właściwie, lub też: istnieje nie-właściwie) jest istotnym elementem zarówno jego dyskursu społecznego (*Polityka*, ks. I), jak i biologicznego (*O rodzeniu się zwierząt*, ks. IV). W pierwszym wypadku: osobna tożsamość kobiety (możliwość odróżnienia jej od niewolników bądź zwierząt) jest całkowicie zależna od formującej mocy porządku obywatelskiego (zob. Michael Davis, *Cannibalism and Nature*, „Metis” IV:1/1989, s. 33-50). W drugim zaś: samo przyjście na świat kobiety zamiast mężczyzny jest wedle Arystotelesa szczególnie przejawem „potworności” w procesie reprodukcyjnym (którego kobieta jest wszakże nieusuwalnym elementem), potworności definiowanej tu jako logiczna „niekategorialność”, brak zgodności z pierwotnym – ojcem/formą, będącej efektem słabości formującej siły męskiego nasienia (utożsamianego z formą). Arystoteles zmaga się tu w istocie z następującą sprzecznością: (1) hylemorficzny dualizm charakteryzuje wszystkie byty, bez względu na płeć; (2) dualizm „materia-forma” odpowiada dualizmowi płci (zasada męska = forma, zasada żeńska = materia jako substrat formy). Zob. Françoise Collin, Evelyne Pisier, Eleni Varikas, *Les femmes de Platon à Derrida. Anthologie critique*, Paris 2000 (wprowadzenie do tekstów Arystotelesa). Ogólne wprowadzenie: Giulia Sissa, *Philosophies du genre. Platon, Aristote et la différence des sexes*, w: Pauline Schmitt Pantel (ed.), *Histoire des femmes en Occident (I: L’Antiquité)*, Paris 1991, s. 65-99. Pomijam tu wiążący się z tym zagadnieniem topos, mający sporą literaturę, który można zatytułować: „Wyobraźnia macierzyńska a monstrialność”.
- 52 Krokiewicz tłumaczy tu *penia* jako „nędza”, co zaciera dość jawną aluzję do imienia Platońskiej Biedy.
- 53 Zob. Marback, dz. cyt.; Teresa Chevrolet, *L’Eros de Diotime comme mythe intertextuel: lectures néo-platoniciennes d’un passage du ‘Banquet’*, „Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance”, 51,2/1989, s. 311-330
- 54 Porfiriusz, *O życiu Plotyna i układzie jego ksiąg*, 3, cf. 14.
- 55 „Porfirios [...] oszczerstwa miotał na ezgetów, a zwłaszcza na Origenesa. Powiada, że go znał w jego latach młodzieńczych (...). Raz oskarża Origenesa, że jest chrześcijaninem, gdzie indziej znowu opisuje jego powołanie w naukach filozoficznych” (Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, przeł. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 272). Zob. Henri Crouzel, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Paryż 1992. Crouzel omawia też (s. 10 i n.) kwestię tożsamości Orygenesusa u Porfiriusza, omawiając różne stanowiska i literaturę zagadnienia.
- 56 Zagadnienie wpływu platonizmu na doktrynę chrześcijańską przedstawia C. J. De Vogel, *Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground?*, „Vigiliae Christianae” 39, 1/1985, s. 1-62. Zob. też Paul Kalligas, *Traces of Longinus’ Library in Eusebius’ Praeparatio Evangelica*, „Classical Quarterly” 51.2/2001, pp. 584-598
- 57 Zob. Louis H. Feldman, *Origen’s ‘Contra Celsum’ and Josephus’ ‘Contra Apionem’: The Issue of Jewish Origins*, „Vigiliae Christianae” 44, 2/1990, s. 105-135
- 58 Pogląd, że źródłem filozofii greckiej były pisma hebrajskie, wyrażał już Filon Aleksandryjski. Jednym z pierwszych podzielających to przekonanie chrześcijan jest w II w. Justyn Męczennik (*Apol.* I.59-60). Wielu pisarzy chrześcijańskich – Klemens, Euzebiusz, Teodoret – powtarzało też chętnie słowa Numeniosa (filozofa okresu średniego platonizmu): „Kim jest właściwie Platon, jak nie Mojżeszem, który przemawia po atyku” (Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, I.XXII.150, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska). Sam Orygenes podziela ten pogląd, choć wypowiada się z pewną powściągliwością (zob. CC. IV.39). Św. Augustyn w *Państwie Bożym* (VIII, rozdz. 9) przedstawia opinię nieco bardziej znuansowaną historycznie. Ale jeszcze w XII w. Piotr Comestor oskarżał Platona o zafałszowanie Pisma (*hunc locum male intellixi Plato...; 1057A*), tradycyjnie wierząc (zgodnie z Orygenesem, wbrew opinii Augustyna), że filozof zapoznał się księgami Mojżeszowymi podczas pobytu w Egipcie.
- 59 Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 4.39, tł. Stanisław Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 210
- 60 Pogańską koncepcję kosmogoniczną, wyprowadzającą świat z chaosu-materii, krytykuje np. Laktancjusz (*Divinae Institutiones*), św. Ambroży (*Hexameron* I,1), a także św. Augustyn (np. w *De Genesi ad litteram* I, 2-3).
- 61 C. S. Lewis, *Odrzucony obraz*, przeł. W. Ostrowski, Kraków 1995, s. 58

- 62 Zob. Crouzel, dz. cyt., s. 436 n., por. też s. 410, 421, 430. Wg Crouzela zło Orygenesusa, definiowane jako, przesyt (*koros*) dobrem, odraza do niego, upodabnia się do grzechu *akedii*, o którym pisali ojcowie pustyni.
- 63 John F. Callahan, dz. cyt. (przyp. 30), s. 51
- 64 Alden A. Mosshammer, *Non-Being and Evil in Gregory of Nyssa*, „*Vigiliae Christianae*” 44, 2/1990, s. 136-67
- 65 Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych*, przeł. E. Bułhak, Lublin 1995. Zob. John H. Gay, *Four Medieval Views of Creation*, „*Harvard Theological Review*”, 56, 4/1963, s. 243-273 (Dionizy: 253-258, zło: 255).
- 66 *Elegit etiam quoddam genus serpentis, ut ait Beda, virgineum vultus habens, quia similia similibus applaudunt, et movit ad loquendum linguam eius, tamen nescientes sicut et per fanaticos et energumenos loquitur, nescientes* (Patrol. Lat. CXCVIII, 1072).
- 67 Najpopularniejsze w XIII w. było tłumaczenie (z arabskiego) Michaela Scota, pochodzące sprzed 1220, oraz o kilkadziesiąt lat późniejsze Wilhelma z Moerbecke (z greckiego); zob. Carlos Steel, *Animaux de la Bible et animaux d'Aristote*, w: *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, C. Steel, G. Guldentops, P. Beullens (red.), Leuven 1999, s. 11-30. Wcześniej jednak tłumaczył Arystotelesa, jeszcze w XII w., i to z greckiego, Dawid z Dinant. Ten uczony medyk rozważał w swoim komentarzu zatytułowanym *Quaternuli* (potępionym następnie przez Uniwersytet Paryski w 1210) złożone relacje między materią (*hyle*), umysłem (*mens*) i Bogiem (*Deus*), dochodząc do swoiście panteistycznych wniosków. Pisał m.in.: „Jeśli światem jest sam Bóg, który jednak pozostaje niedostępny dla zmysłów (*preter se ipsum perceptibile sensui*), jak mówili Platon, Zenon, Sokrates i wielu innych, materia świata jest samym Bogiem, a forma, która przybywa do materii, jest niczym innym, jak Bogiem, który sam siebie czyni zmysłowym (*forma vero adveniens yle nil aliud quam id, quod facit Deus sensibile se ipsum*). Za: Tristan Dagron, *David de Dinant. Sur le fragment <Hyle, Mens, Deus> des 'Quaternuli'*, „*Revue de Métaphysique et de Morale*” 4/2003, s. 424-25. Zob. David de Dinant, *Quaternulorum fragmenta*, wyd. M. Kurdzialek, „*Studia Medievalistyczne*”, 3/1963.
- 68 Porównanie tych dwóch nurtów: Michael Camille, *Bestiary or Biology? Aristotle's Animals in Oxford*, Merton College, MS 271, w: *Aristotle's Animals...* wyd. cyt., s. 355-396. Przykładem połączenia dwóch tradycji literackich – dydaktyki miłosnej i dziedzictwa *Physiologos* – jest *Li bestiaires d'amours* Ryszarda z Fournival; zob. Bruno Roy, *La belle e(s)t la bête. Aspects du bestiaire féminin au moyen âge*, „*Études françaises*” 10,3/1974, s. 319-334
- 69 Przewisko Bernarda (*Silvestris*) nie jest przypadkowe i stanowi aluzję do stanu ‘materii’ jako bezkształtnego chaosu (*silva*, w radykalniejszej postaci otrzymuje u niego nazwę *hyle*), pożądającej ‘formy’. Krótka prezentacja w: Ernst Robert Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, przeł. A. Borowski, Kraków 2005, s. 117-122. zob. Peter Dronke, *Bernard Silvestris, Natura, and Personification*, „*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*” 43/1980, s. 16-31. Ponadto, o relacji między mitem a teoretycznym dyskursem filozoficznym w XII w. oraz formach, w jakich mogły wyrażać się pogańskie pojęcia filozoficzne, zob. Brian Stock, *Myth and Science in the Twelfth Century: A Study of Bernard Sylvester*, Princeton 1972.
- 70 Zob. David S. Katz, *The Language of Adam in Seventeenth-Century England*, w: *History and Imagination*, H. Lloyd-Jones, V. Pearl i B. Worden (red.), s. 132-145 (tam dalsza literatura, zob. zwł. przypis nr 2).
- 71 *Quaestiones super Genesim* P.L. XCIII, 276. Przypuszcza się, że ten właśnie tekst był powodem, że Petrus Comestor i późniejsi autorzy piszący o wężu z głową dziewczyny wskazywali Bedę jako swe źródło.
- 72 Tłum. M. Słomczyńskiego 673-675; oryg.: 528-530.
- 73 Ten *dia*-belski rozstęp ujawnia już sama złożona (*composita*) konstrukcja kusiciela: wprawdzie węża rajskiego najczęściej po prostu utożsamia się z szatanem, niekiedy jednak bywa przedstawiany jako zaledwie diabelskie narzędzie, „powłoka” lub przebranie. Piotr Comestor porównuje tę sytuację do „opętania”, podobnie jak później John Milton (“Diabeł przez paszczę wszedł i jego zmysły / Zwierzęce w sercu i głowie przechwycił”, 9.187-90; Słomczyński: 9.239-241). Ten diabelsko-wężowy dualizm ma jednak długą historię: wąż określany jako „naczynie” szatana – czyli istnienie receptywne, pozbawione własnej tożsamości, jak kobieta – pojawia się już w literaturze apokryficznej (*Apokalipsa Mojżesza*), a także w *Adversus haereses* Ireneusza z Lyonu (II w.). U tego ostatniego spostrzeżenie to powraca za każdym razem, gdy mowa jest o związku między apostazją, „odpadnięciem” upadłych aniołów, i upadkiem człowieka. Zob. D.R. Schultz, *The Origin of Sin in Irenaeus and Jewish Pseudepigraphical Literature*, „*Vigiliae Christianae*” 32, 3/ 1978, s. 161-190
- 74 Wincenty z Beauvais podkreśla, że *diabolus* pokazał Ewie ludzką twarz, przebiegle skrywając za drzewem węzową część ciała: *faciem ei tantum ostendit, et reliquam partem corporis arborum frondibus occultavit* (*Speculum naturale*, XX, rozdz. 33). Warianty ikonograficzne fragmentarycznej feminizacji węzowego ciała: Flores, dz. cyt.
- 75 Warto tu przypomnieć, że w teorii retoryki – począwszy od antycznej, „cycerońskiej”, po klasycyzm – nadmierna zdobność stylu była feminizowana i porównywana do kobiecego makijażu. Podkreślano zarazem (np. Pseudo-Longinus, *O wzniosłości*, XVII, 1-2), że najbardziej skuteczną figurą retoryczną – najlepszą pułapką – jest ta, o której istnieniu zapominamy. Zob. Jacqueline Lichtenstein, *Making Up Representation: The Risk of Femininity*, „*Representations*” 20/1987; id. *La couleur éloquente. Rhétorique et peinture à l'âge classique*, Paryż 1999 (zwł. rozdział *Farder*, s. 201-211). O feminizacji obiektu retorycznego pisze Jaś Elsner, *Patrzeć i mówić: ekfrazja w ujęciu psychoanalitycznym* (w tym numerze „*Kontekstów*”). „Nieprzyzwoitość” praktyk perswazyjnych: zob. W. Michera, „*Sex, drugs and rock'n'roll*” – *jako triada uniwersalnych wartości perswazyjnych*, w: *Sztuka perswazji*, R. Garpiel i K. Leszczyńska (red), Kraków 2004, s. 13-26
- 76 *Serpens enim ille sicut dicit beda, vultum habuit virgineum. ut per simile facilius deciperet. similitudo enim mater est falsitatis* (*Summa Theologiae*, 119). Ścisłe mówiąc *Summa* jest dziełem nie Aleksandra, lecz jego uczniów, którzy zebrali w niej fragmenty pism mistrza.
- 77 Zob. Gerhart B. Ladner, *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*, „*Dumbarton Oaks Papers*” 7/1953, s. 1-34; Gilbert Dagron, *Holy Images and Likeness*, „*Dumbarton Oaks Papers*” 45/1991, s. 23-33
- 78 Zob. Jean Wirth, *L'image à l'époque romane*, Paris 1999, s. 41-44
- 79 Hilary, *De Synodis*, 13 (PL 10, 490). Zob. Jean Wirth, *Structure et fonction de l'image chez saint Thomas d'Aquin*, „*Cahiers du Léopard d'Or*”, 5/1996: *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*, Jérôme Baschet et Jean-Claude Schmitt (red.), s. 39-57
- 80 Georges Didi-Huberman, *Le paradoxe du phasme*, w tegoż: *Phasmes. Essais sur l'apparition*, Paris 1998 (“Nie ma już tu modelu i jego kopii: jest kopia, która pożera swój model”, s. 18).
- 81 Zob. Jean Wirth, *L'image...*, s. 43-44. Słynny przykład, sięgający XI w.: *Volto santo* z Lukki.
- 82 O metaforyzowaniu malarstwa (a zwłaszcza koloru) jako kobiecy i jej makijażu pisze Lichtenstein (zob. przyp. 75). W Średniowieczu malarstwo określano często jako „cudzołóstwo”, kojarząc *moechari* z *mechanicus* (za: Lichtenstein, *La couleur...*, s. 266). Kilka średniowiecznych przykładów dotyczących potępienia kobiecego makijażu przedstawia R. Pernoud, *Kobieta w czasach katedr*, przeł. I. Badowska, Warszawa 1990, s. 93

- <sup>83</sup> Leonid Uspienski, *Teologia ikony*, przeł. M. Żurowska, Poznań 1993, s. 88
- <sup>84</sup> E. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992 (zwł. rozdz. 2: *Image and Images: Evagrius Ponticus and the Anthropomorphic Controversy*, s. 43-84); zob. też Mary Carruthers, *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*, z ang. przeł. F. Durand-Bogaert, Paris 2002.
- <sup>85</sup> Nie ma tu miejsca, by choćby krótko przedstawić, więc tylko sygnalizuję daleko idącą współzależność obu odwołujących się do pojęcia reprodukcji dyskursów – biologicznego i artystycznego. Zob. przyp. 51.
- <sup>86</sup> Maggie Humm, *Słownik teorii feminizmu*, Warszawa 1993, s. 158
- <sup>87</sup> Chiara Frugoni, *The Imagined Woman*, w: *A History of Woman in the West*, T. II: *Silences of the Middle Ages*, Christiane Klapisch-Zuber (red. tomu), G. Duby i M. Perrot (red. nac.), Harvard 1994, s. 343
- <sup>88</sup> Przykładem takiej upraszczającej, „nazbyt etycznej” postawy, może być książka Davida D. Gilmora *Mizoginia, czyli męska choroba* (przeł. J. Margański, Kraków 2003), w której pisze on: „przez «mizoginię» będę rozumiał irracjonalny strach przed kobietami bądź nienawiść do nich, przybierającą w danym społeczeństwie namacalny kształt. Mizoginia to uczucie wrogości w stosunku do płci żeńskiej, «odraza bądź wstręt» w stosunku do kobiet jako niezróżnicowanej kategorii społecznej”.
- <sup>89</sup> R. Howard Bloch, *Medieval Mizogyny*, „Representations” 20/1987, s. 8. Tu i dalej idę za sformułowaną przez tego autora koncepcją średniowiecznego mizogynizmu.
- <sup>90</sup> Feministyczną i narratologiczną interpretację tekstu biblijnego w kwestii wtórności i niekompletności kobiety przedstawia Mieke Bal, *Sexuality, Sin and Sorrow: The Emergence of the Female Character (A Reading of Genesis 1-3)*, „Poetics Today”, 6, 1-2/1985, s. 21-42
- <sup>91</sup> Zajmował się tym na przykład Nicolas de Lyre (1270-1340) – normandzki franciszkanin, egzegeta i teolog znający język hebrajski; cf. Maaike van der Lugt, *Pourquoi Dieu a-t-il créé la femme? Différence sexuelle et théologie médiévale*, w: *Ève et Pandora*, Jean-Claude Schmitt (red.) Paryż 2001, s. 97. Przy okazji warto zauważyć, że Nicolas de Lyre odniósł się też do kwestii wyglądu rajskiego węża (w *Expositiones librorum Testamenti Veteris ac Novi*): „Mówią niektórzy, że ów wąż miał pełne powabu oblicze dziewicy. Jednak pogląd ten nie znajduje żadnego potwierdzenia w Piśmie”, *Aliqui tamen dicunt quod ille serpens habebat faciem gratiosam & virgineam. sed hoc de scriptura nullam habet auctoritatem*.
- <sup>92</sup> Bloch, s. 11 Nieco dalej autor ten pisze: „Ten związek między derywatywną naturą kobiecości i reprezentacją figuralną tłumaczy, dlaczego wielcy pisarze mizogynistyczni pierwszych wieków chrześcijaństwa – Paweł, Tertulian, Jan Chryzostom, Filon, Hieronim – tak obsesyjnie powracali do relacji między kobietą a ozdobą, dlaczego byli tak zafascynowani nakryciami, klejnotami, *make-upem*, uczesaniem i kolorem włosów – krótko, tym wszystkim, co ma związek z kosmetyką”.
- <sup>93</sup> Slavoj Žižek, *Rossellini: Woman as Symptom of Man*, „October” 54/1990, s. 21
- <sup>94</sup> Cf. R. Howard Bloch, *Chaucer's Maiden's Head: „The Physician's Tale” and the Poetics of Virginity*, „Representations” 28/1989, s. 113-134
- <sup>95</sup> Jest to zmieniona i poszerzona wersja artykułu *Kobieta-wąż. O feminizacji zła*, który ukazał się w książce *Kobiety i religie*, pod red. Katarzyny Leszczyńskiej i Agnieszki Kościańskiej, Kraków 2006, s. 537-554. Niektóre z zagadnień przedstawiłem też w referacie *De la féminisation du mal*, na konferencji *Réception et représentation de l'Antiquité*, Université de Lille, 28-30 września 2005.





Foto:Stéphanie Cuvilliez



Foto:Stéphanie Cuvilliez