

ANDRZEJ KORCZAK  
KRZYSZTOF NARECKI

## INTERPRETACJE MITÓW W PISMACH PLUTARCHA Z CHERONEI

**Abstrakt.** Artykuł prezentuje złożone poglądy Plutarcha na treści zawarte w mitach, które pojawiają się w niektórych pismach Cheronejczyka. Egzegeta zauważa różnorodność mitów, która wymusza odmienne metody ich interpretacji. Z jednej strony znajduje w mitach teorię idei Platona, z drugiej zaś przytacza interpretacje związane z tradycyjną pobożnością. Jednocześnie kieruje się interpretacjami egipskich mędrców, które każą widzieć w mitach prawdy ezoteryczne. Jest to możliwe, gdyż Plutarch stosuje alegoryczną interpretację wielu mitów, uważając przy tym, że nie ma zasadniczej różnicy pomiędzy mentalnością Egipcjan i Greków. Interpretacje alegoryczne prowadzą go do mistycznej antropologii i neoplatońskiej teorii kosmosu, choć pisarz zdaje sobie sprawę z możliwych nadużyć alegorycznej metody. Dzięki różnorodności interpretacji teoria mitów Plutarcha jest bardzo dobrym wprowadzeniem w poglądy filozoficzne i kulturę jego czasów.

**Słowa kluczowe:** Plutarch z Cheronei; pisma Plutarcha; mity; interpretacja

## INTERPRETATIONS OF MYTHS IN THE WRITINGS OF PLUTARCH OF CHAERONEA

**Abstract.** The article presents Plutarch's complex views on the content of the myths that appear in some of the Chaeronean's writings. The exegete notices a variety of myths that forces different methods of their interpretation. On the one hand, he finds Plato's Theory of Ideas in myths, but on the other hand, he cites interpretations related to traditional piety. At the same time, he follows the interpretations of Egyptian sages, which lead one to see esoteric truths in myths. This is possible because Plutarch employs an allegorical interpretation of many myths, considering that there is no fundamental difference between the mentality of Egyptians and Greeks. Allegorical interpretations lead him to mystical anthropology and the Neoplatonic theory of the cosmos, although the writer

---

Dr hab. ANDRZEJ KORCZAK – badacz niezależny; e-mail: [ak-selex@wp.pl](mailto:ak-selex@wp.pl); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2563-9201>.

Prof. dr hab. KRZYSZTOF NARECKI – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Nauk Humanistycznych, Instytut Literaturoznawstwa; adres do korespondencji: Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: [krzysztof.narecki@kul.pl](mailto:krzysztof.narecki@kul.pl); ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0384-3698>.

---

Artykuły w czasopiśmie dostępne są na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe (CC BY-NC-ND 4.0)

---

is aware of possible abuses of the allegorical method. Thanks to the diversity of interpretations, Plutarch's theory of myths is a very good introduction to the philosophical views and culture of his time.

**Keywords:** Plutarch of Chaeronea; Plutarch's writings; myths; interpretation

Filozoficzno-literacka działalność Plutarcha podyktowana była chęcią moralnego i religijnego odrodzenia Greków, którzy w jego czasach byli zależni politycznie od Rzymu, ale kulturalnie nadal przewodzili mieszkańcom Imperium Romanum<sup>1</sup>. Dzięki Plutarchowi nastąpił rozkwit podupadłego za Trajana sanktuarium w Delfach<sup>2</sup>, w którym pełnił funkcje kapłana i jednego z epimeletów, czyli urzędnika dbającego o sanktuarium<sup>3</sup>. Stąd jego interpretacje mitów można zaliczyć do apologetyki, choć, jak zobaczymy, nie jest to apologetyka bezkrytyczna. Plutarch szuka w mitach tajemnej mądrości, charakterystycznej dla dawnych mędrców i kapłanów. Philip Hardy uważa, że jego interpretacje, zwłaszcza te, które dotyczą świętych mitów, wskazują na eschatologię, porównywalną do tej, jaką Platon nakreślił w *Uczcie* i w *Liście VII*. Badacz pisze wręcz o platonizującej *θεολογία* Plutarcha<sup>4</sup>. Widać to przede wszystkim wtedy, kiedy porównamy jego interpretacje z prześmiewczymi interpretacjami Arystofanesa. Większość badaczy przyjmuje, że Plutarch postrzegał siebie jako ortodoksyjnego platonika, którego bezpośrednim celem było dostarczenie klucza do prawdziwej nauki Platona<sup>5</sup>. Dlatego jego pojmowanie bogów na ogół było zgodne z metafizyką Platona. Frederic Brenk w zasadzie podtrzymuje

<sup>1</sup> Tadeusz Sinko, *Zarys literatury greckiej*, t. 2 (Warszawa: PWN, 1959), 406–407.

<sup>2</sup> Sinko, *Zarys*, 407.

<sup>3</sup> Kazimierz Korus, „Plutarch”, w: *Literatura Grecji starożytnej*, t. 2: *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. Henryk Podbielski (Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2005), 245.

<sup>4</sup> Philip R. Hardy, „Plutarch and the Interpretation of Myth”, w: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, t. 33, cz. 6: *Sprache und Literatur*, red. Wolfgang Haase (Berlin: De Gruyter, 1992), 4745.

<sup>5</sup> Por. Joanna Komorowska, „Wprowadzenie”, w: Plutarch z Cheronei, *Pisma egzegetyczne: O powstaniu duszy w Timajosie. Dociekania platońskie. Rozważania biesiadne (VIII, 2)*, przeł., wstępem i objaśnieniami opatrzyła Joanna Komorowska (Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 2012), 9–11, zwł. 9: „Technika ta [...] podkreśla odczytanie komentatora [tj. Plutarcha], potencjalnie przyczyniając się do budowy jego wizerunku jako prawowiernego następcy Platona, Eudorosa, a być może nawet Arystotelesa”. Por. Francesco Ferrari, „Der Gott Plutarchs und der Gott Platons”, w: *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, red. Rainer Hirsch-Luipold (Berlin: Walter de Gruyter, 2005), 13–25. Por. John Dillon, *The Middle Platonists 80 B.C. to A.D. 220*, rev. ed. with a new afterword (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996), 184–230.

twierdzenie o platońskich inspiracjach egzegezy Plutarcha<sup>6</sup>, twierdząc jednak, że nadaje on koncepcjom Platona nowe życie, w duchu religijnego platonizmu swojej epoki<sup>7</sup>. Z kolei Kazimierz Pawłowski uważa, że Plutarch odczytywał naukę Platona w duchu mistycznym<sup>8</sup>, w opinii zaś Geerta Roskama, Plutarch – wzorem Platona – myślał w kategoriach radykalnej opozycji między mitem a logosem<sup>9</sup>.

Plutarch zdawał sobie sprawę, że wiele mitów zawiera obraz bogów niezgodny z naukami wielkiego Filozofa, a nawet z pożądanymi standardami moralnymi i obyczajowymi. W dialogu *O odwlekaniu kary przez bogów* stwierdził, że bogowie, zsyłając człowiekowi cierpienie, mają na celu moralną naprawę duszy<sup>10</sup>, ale z pewnością nie są obraźliwi i mściwi, jak twierdzą ludzie zabobni i niektórzy poeci, o czym z kolei pisał Plutarch w traktacie *O zabobności*<sup>11</sup>. Tadeusz Sinko podkreśla, że wypowiedzi moralisty, piętnujące

<sup>6</sup> Frederic E. Brenk, *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives* (Lugduni Batavorum: Brill, 1977), 18, 56, 67, 101–102, 126, 132, 135, 138, 143.

<sup>7</sup> Brenk, *In Mist Apparelled*, 144.

<sup>8</sup> Kazimierz Pawłowski, „Odkrycie nadprzyrodzoneści i niecielesności w filozofii średnioplatońskiej i jego egzystencjalne konsekwencje”, *Filozofia chrześcijańska* 13 (2016): 79–81. Por. Brenk, *In Mist Apparelled*, 65–84. Temat platonizmu Plutarcha jest opracowany przez wielu uczonych. Relację z tych badań przedstawia: Jan Opsomer, „In the Spirit of Plato”, w: *The Cambridge Companion to Plutarch*, red. Frances B. Titchener i Alexei V. Zadorojnyi (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), 79–100.

<sup>9</sup> Geert Roskam, „Plutarch's Use of Myths in His Anti-Stoic and Anti-Epicurean Polemics”, w: *A Man of Many Interests: Plutarch on Religion, Myth and Magic. Essays of Honor of Aurelio Pérez Jiménez*, red. Delfim F. Leão i Lautaro Roig Lanzilotta (Leiden: Brill, 2019), 211. Por. Brenk, *In Mist Apparelled*, 18.

<sup>10</sup> Plutarch, *O odwlekaniu kary przez bogów*, w: *Moralia (Wybór)*, t. 2, przeł., wstępem i przypisami opatrzyła Zofia Abramowiczówna (Warszawa: PWN, 1988), 88–89 (551D–E), 92–94 (553A–D), 114–115 (561E–562F). Szczególnie warto przytoczyć passus ze s. 114 n. (562D): „Ale bóg nie jest przecież nieświadom usposobienia i natury każdego człowieka, jako że zwykł bardziej zajmować się duszą niż ciałem, i nie czeka z karą, aż przemoc przejawia się w rękoczynach, bezwstyd – w słowach, a lubieżność – w aktach płciowych. [...] tylko przeważnie karze rozpustnika, zachłannego, krzywdziciela **gwoli uleczenia go**, niszcząc zło jak epilepsję, zanim się przejawia” (*De sera numinis vindicta*, 562D 6–9: ἀλλ' ἱατρείας ἕνεκα τὸν μοιχικὸν καὶ τὸν πλεονεκτικὸν καὶ ἀδικητικὸν κολάζει πολλάκις, ὥσπερ ἐπιληψίαν τὴν κακίαν πρὶν ἢ καταλαβεῖν ἀναιρῶν).

<sup>11</sup> Plutarch, *O zabobności*, w: *Moralia (Wybór)*, t. 1, przeł., wstępem i przypisami opatrzyła Zofia Abramowiczówna (Warszawa: PWN, 1977), 123–125 (169F–170F, rozdz. 10–11). Za znamienne uznać należy następujące zdanie Plutarcha nt. Latony: „Gdyby bogini naprawdę była tak skora do gniewu, tak nienawidziła zła i tak boleśnie odczuwała oszczerstwo, a zamiast śmiać się z ludzkiej niewiedzy i nieuctwa, na nie się oburzała – to powinna była wystrzelać z łuku tych, co kłamliwie mówili i pisali o tak wielkim jej okrucieństwie i złośliwości” (*De superstitione*, 170C 5–10: εἰ γὰρ ἀληθῶς ἡ θεὸς χολὴν εἶχε καὶ μισοπόνηρος ἦν καὶ ἤλγει κακῶς ἀκούουσα καὶ μὴ κατεγέλα τῆς ἀνθρωπίνης ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας ἀλλ' ἠγανάκτει, τούτους ἔδει τοξεῦσαι τοὺς τοσαύτην ὠμότητα καὶ πικρίαν καταψευδομένους αὐτῆς καὶ τοιαῦτα λέγοντας καὶ γράφοντας).

zabobonne wyobrażenia o bogach w młodości „kazałyby posądzić Plutarcha o podzielenie zapatrywań Epikura, gdyby w innych ustępach nie polecał umiarkowanej pobożności, którą przekazali przodkowie”<sup>12</sup>. Dojrzały Plutarch zwalczał poglądy Epikura i robił to często na bazie interpretacji mitów<sup>13</sup>. Podobnie można opisać zmianę postawy Pauzaniaśa wobec mitów, która zaszła podczas jego wędrówki po Helladzie<sup>14</sup>. Jednocześnie Sinko przypomina, że na starość Plutarch z przekonaniem malował wizje potępieńców i ich męki wzorem orfików i Platona<sup>15</sup>. W swojej twórczości inspirował się także myślą pitagorejczyków i stoików<sup>16</sup>. Nie może więc dziwić, że uznał mity o Hadesie i Hekate za symboliczne wyrażenie praw moralnych<sup>17</sup>; choć stosunek jego interpretacji do objaśnień stoickich to sprawa złożona<sup>18</sup>. Roskam pisze, że Plutarch bardzo często zwalczał stoickie interpretacje mitów, uważając je za bardziej absurdalne niż interpretacje poetów<sup>19</sup>. Na podstawie lektury pism Plutarcha możemy się domyślać, że jego poglądy ewoluowały w czasie, co, jak się wydaje, wyjaśnia pozorną sprzeczność w jego stosunku do pewnych mitów, tym bardziej że zaginęły dzieła o Hezjodzie i Homerze. Należy także pamiętać, że zachowała się mniej niż połowa twórczości Plutarcha<sup>20</sup>, dlatego wyrażone tutaj sądy mogłyby ulec częściowej dezaktualizacji wraz z odkryciami jego niedostępnych dzisiaj pism.

W zachowanych pismach Plutarch często przytacza powszechnie znane mity bez żadnego komentarza do zawartych w nich cudownych zdarzeń. Bez komentarza, który świadczyłby o jakimkolwiek dystansie do opisanego w nim cudu, przywołuje mit o założeniu Rzymu<sup>21</sup>. Podobnie przedstawia opowieść

---

<sup>12</sup> Sinko, *Zarys*, 415.

<sup>13</sup> Roskam, „Plutarch’s Use of Myths”, 215–218.

<sup>14</sup> Pauzaniaś, *U stóp boga Apollona: z Pauzaniaśa Wędrówki po Helladzie księgi VIII, IX i X*, przeł. z j. grec. Janina Niemirska-Pliszczyńska, Henryk Podbielski, oprac. Henryk Podbielski, (Warszawa: De Agostini, 2005). W ks. VIII, 3 Pauzaniaś pisze tak: „Na początku mego dzieła traktowałem podania helleńskie z przymrużeniem oka. Ale gdym dotarł już do opisu Arkadii, nabrałem do nich zaufania. Otóż doszedłem do wniosku, że tzw. mędrcy helleńscy wypowiadali swe myśli nie w sposób bezpośredni, lecz w formie przypowieści” (s. 30).

<sup>15</sup> Sinko, *Zarys*, 415.

<sup>16</sup> Zob. Korus, „Plutarch”, 248 n.

<sup>17</sup> Plutarch, *O obliczu widniejącym na tarczy księżycy*, w: *Moralia*, t. 2, 943C–944F.

<sup>18</sup> Daniel Babut, „La nature de l’âme et les passions chez Plutarque”, w: *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de l’Association Guillaume Budé (Paris, 5-10 avril 1968)* (Paris: Les Belles Lettres, 1969), 530–532.

<sup>19</sup> Roskam, „Plutarch’s Use of Myths”, 218–220, zwł. 218.

<sup>20</sup> Korus, „Plutarch”, 241.

<sup>21</sup> Plutarch, *Romulus*, rozdz. 1–4, 6, 9, w: Plutarch, *Żywoty równoległe*, t. 1: *Tezeusz – Romulus i ich porównanie, Likurg – Numa i ich porównanie*, przeł. i wstępem poprzedził Kazimierz Korus,

o cudownym zakwitnięciu wbitej w ziemię włóczni przez Romulusa<sup>22</sup>, mit o klęskach po tajemniczym zniknięciu Romulusa<sup>23</sup>, opowieść o ukazaniu się zjawy zmarłego Romulusa, która miała nakazać kult boga Kwiryna<sup>24</sup>, mityczną opowieść o zniknięciu Kleomedesa z Astypalai, uznanego przez wyrocznię za ostatniego herosa<sup>25</sup>, mit o tym, jak spadła z nieba spiżowa tarcza Numy<sup>26</sup>. Także w *Tezeuszu* przytacza wiele opowieści mitycznych bez żadnego komentarza<sup>27</sup>. Jedynie przywołując mit o obcowaniu Numy z boginią, który, jak uważa, należy do tego samego typu opowieści, co obcowanie innych wodzów z boginiami, zaznacza, że z pewnym trudem przychodzi mu uwierzyć w cielesny charakter obcowania człowieka i boga<sup>28</sup>. Jest to bardzo interesująca uwaga, gdyż motyw obcowania człowieka i boga jest często spotykany w religiach starożytnych<sup>29</sup>. Według Plutarcha spotkanie człowieka i boskiej rzeczywistości nie następuje w sferze fizycznej. Uwaga ta świadczy zarówno o jego wysublimowanym pojęciu bóstwa, jak i o wyrafinowanej antropologii, która jest wyraźnym dziedzictwem filozoficznym. W tym wypadku filozof zdobywa przewagę nad kapłanem. Krytyczne spojrzenie filozofa ujawnia się także wtedy, kiedy pisarz przedstawia mityczną opowieść o spotkaniu Numy z Jowiszem. Pisze on, iż przekracza ona wszelką „osobliwość” (ἀτοπία)<sup>30</sup>. Natomiast mitologiczną sprzeczkę Numy z Jowiszem<sup>31</sup>, dotyczącą składania ofiar z cebuli, nazywa baśniową i śmieszną opowieścią (τὰ μυθώδη καὶ γελοῖα)<sup>32</sup>.

przypisami i komentarzem opatrzyli Lech Trzcionkowski i Kazimierz Korus (Warszawa: Prószyński i S-ka, 2004), 131–140, 142, 145–148.

<sup>22</sup> Plutarch, *Romulus*, 170 (rozdz. 20, 6–7).

<sup>23</sup> Plutarch, *Romulus*, 181 (rozdz. 27, 6–8).

<sup>24</sup> Plutarch, *Romulus*, 181 n. (rozdz. 28, 1–3).

<sup>25</sup> Plutarch, *Romulus*, 183 (rozdz. 28, 4–6); *Numa*, 260 (rozdz. 2, 2–4).

<sup>26</sup> Plutarch, *Numa*, 282 n. (rozdz. 13, 1–7).

<sup>27</sup> Plutarch, *Tezeusz*, 73–126.

<sup>28</sup> Plutarch, *Numa*, 263 n. (rozdz. 4, 1–5), a zwłaszcza 4, 5: „Już z pewnym trudem trzeba by nas jednak przekonywać, że bóstwo lub bóg odczuwają jakąś przyjemność w obcowaniu z ludzkim ciałem” (ὡς δὲ καὶ σώματος ἀνθρωπίνου καὶ ὄρας ἐστὶ τις θεῶ καὶ δαίμονι κοινῶν καὶ χάρις, ἔργον ἤδη καὶ τοῦτο πεισθῆναι).

<sup>29</sup> Zob. Kazimierz Banek, *Religia a polityka w starożytnej Grecji. Od epoki mykeńskiej do Aleksandra Macedońskiego* (Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1985), zwłaszcza rozdział: „Król i jego funkcje sakralne”, 31–54.

<sup>30</sup> Plutarch, *Numa*, 286 (rozdz. 15, 3): „A **wszelką osobliwość** przekracza już opowiadanie o spotkaniu króla z Jowiszem” (πᾶσαν δὲ ὑπερβέβληκεν ἀτοπίαν τὸ ὑπὲρ τῆς τοῦ Διὸς ὀμιλίας ἱστορούμενον); ciąg dalszy tej opowieści na s. 286–288 (rozdz. 15,3–10). Rzeczownik ἀτοπία można też tłumaczyć jako „niedorzeczność, osobliwość, dziwaczność, niezwykłość, dziwność” – zob. *Słownik grecko-polski*, t. 1, red. Zofia Abramowiczówna (Warszawa: PWN, 1958), 367.

<sup>31</sup> Plutarch, *Romulus*, 287 n. (rozdz. 15, 8–11).

<sup>32</sup> „Tego rodzaju baśniowe i zarazem śmieszne opowieści wyraziście ukazują zrodzone z przyzwyczajenia nastawienie ówczesnych ludzi do spraw boskich” (Plutarch, *Romulus*, 288).

W jego ocenach cudownych zdarzeń, jakie pojawiają się w mitach, widzimy więc pewną niekonsekwencję. Pisarz raz dopuszcza możliwość występowania cudownych zdarzeń, innym razem ich nie uznaje.

Podobnie postępuje Julian Apostata, który w mowie *Przeciw Galilejczykom* wypowiada się bez żadnego zrozumienia dla symbolicznej prawdy zawartej w mitach:

Bez wątplenia Grecy wymyślili na temat bogów niewiarygodne i potworne mity. Powiedzieli, że Kronos połknął swoje dzieci, a następnie je zwymiotował. Mówili także o niemoralnych związkach: Zeus połączył się z matką i, spłodzwszy z nią dzieci, poślubił swoją córkę, a raczej nie, nawet nie poślubił, lecz po prostu współżył z nią, a następnie dał ją innemu. Dalej jest rozczłonkowanie Dionizosa i połączenie jego członków. Takie rzeczy mówią mity Greków<sup>33</sup>.

Odrzucając niemoralnie brzmiące mity Greków, Julian daje jednocześnie wyraz wiary w mityczne podania o Radamantysie i o Numie<sup>34</sup>. Choć Plutarch przywołuje lub tylko robi aluzję do wielu tradycyjnych mitów przekazywanych w dosłownym brzmieniu, często wyczuwa się u niego dystans do powszechnego rozumienia danego mitu jako prawdy historycznej. Dotyczy to zwłaszcza jego interpretacji mitów egipskich. W traktacie *O Izydzie i Ozyrysie* pisze bowiem wprost:

Gdy więc usłyszysz, jakie mity opowiadają Egipcjanie o bogach, ich przemianach, wędrówkach, rozszarpywaniu i wielu takich okrutnych zdarzeniach, pamiętaj o tym, co wcześniej powiedziano i nie sądz, że cokolwiek z tego, o czym mówią mity, tak się dokładnie zdarzyło i tak było uczynione. W istocie bowiem nie nazywają oni dosłownie Hermesa Psem; lecz ponieważ zwierzę to posiada w swej naturze ostrożność, czujność i rozwagę, wiedzę i nieświadomą przyjaźń, jak powiada Platon (*Państwo*, 375e nn.), złączyli go z imieniem najrozumniejszego i najbardziej przebiegłego z bogów<sup>35</sup>.

Bardzo podobnie (alegorycznie) interpretowali mity stoicy (m.in. Krates z Mallos), zwłaszcza czytając sceny z *Iliady* i *Odysei*, w których występują

---

<sup>33</sup> Julian Apostata, *Przeciw Galilejczykom. Imperatoris Iuliani contra Galilaeos*, przekład, wstęp i objaśnienia Anna Pająkowska (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2012), 21 n. (44A–75A).

<sup>34</sup> Zob. Julian Apostata, *Przeciw Galilejczykom*, 51–53 (190C–194C).

<sup>35</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, przekład, wstęp i objaśnienia Anna Pawlaczyk (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2003), 25 (355B = rozdz. 11).

bogowie<sup>36</sup>. Podobnie rozumował też Diodor Sycylijski, który wierzył w zawartą w mitach prawdę moralną i egzystencjalną, a nie literalną<sup>37</sup>. W jego wypowiedziach także widać próbę racjonalnego wyjaśnienia tego, co w opowieściach mitycznych jest niewiarygodne<sup>38</sup>. Według Gore Vidala tak samo będzie myślał o pewnych mitach rozczytany w dziełach Homera Julian Apostata<sup>39</sup>. Z całą pewnością podzielał takie myślenie nauczyciel Juliana, Salustios, którego traktat *O bogach i świecie* na szczęście zachował się do naszych czasów<sup>40</sup>.

Plutarch wpisuje się zatem w długi ciąg filozofów, którzy stosują alegoryczną interpretację tradycyjnych mitów. Należą do nich wymienieni wyżej autorzy, a także Longinus, Dion Chryzostom, anonimowi autorzy występujący pod imieniem Pseudo-Plutarcha, Maksymos z Tyru, Porfiriusz, Jamblich, Proklos czy Nonnos. Postawy tych pisarzy dowodzą, że już w starożytności, przynajmniej wśród filozofów, zdawano sobie sprawę, że prawdy mitów nie należy szukać w ich literalnym sensie. Zacytowana wcześniej wypowiedź Plutarcha również pokazuje racjonalną logikę mitycznych symboli egipskiej religii, przynajmniej tak jak on ją rozumiał. Według niego logika mitów greckich jest

<sup>36</sup> Sinko, *Zarys*, 109.

<sup>37</sup> W księdze IV *Biblioteki* Diodor Sycylijski pisze tak: „Ogólnie bowiem, gdy chodzi o historie mitów, nie należy w każdym wypadku do przesady szukać w nich prawdy. Przecież w teatrach, mimo że jesteśmy przekonani, że nie ma centaurów, którzy mają dwa różne rodzaje ciała, ani Geryona z trzema ciałami, to jednak życzliwie przyjmujemy tego rodzaju mity i aplauzem przymuszamy czci bogu”, w: Diodor Sycylijski, *Czyny i dzieła herosów i półbogów*, przekład i wstęp Sylwester Dworacki, komentarz Leszek Mrozewicz (Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2010), 41 (IV, 8, 4).

<sup>38</sup> Zob. Sylwester Dworacki, „Wstęp”, w: Diodor Sycylijski, *Czyny i dzieła*, 8.

<sup>39</sup> Gore Vidal w swojej powieści *Julian* wkłada w usta głównego bohatera słowa świadczące o znajomości alegorycznej wykładni greckich mitów, pisząc w ten sposób: „Bądź co bądź, jako ludzie wykształceni winniśmy zdawać sobie sprawę, że mity zawsze symbolizują coś innego. Są jak zabawki dla ząbkujących dzieci. Człowiek dorosły wie, że drewniany konik nie jest prawdziwym koniem, lecz tylko sugeruje ideę konia dziecięcemu umysłowi. Kiedy modlimy się przed posągiem Zeusa, to choć jest on w tym posągu zawarty, podobnie jak we wszystkim, posąg nie jest samym bogiem, lecz tylko jego wyobrażeniem” – Gore Vidal, *Julian*, przeł. Bronisław Zieliński (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1970), 430.

<sup>40</sup> Neoplatonik tak w niej pisze: „Tymczasem ukrywanie tego, co prawdziwe za pomocą mitów jednym nie pozwala na lekceważenie, drugich zaś zmusza do zajęcia się filozofią. Ale dlaczego opowiadają w mitach o cudzołóstwach, kradzieżach, wtrącaniu w więzy ojców i innych niestosownych rzeczach? A może, co też godne podziwu, [czynią tak], aby dzięki pozornej niestosowności dusza natychmiast zauważyła, że słowa są tylko zasłoną i uznała, że to, co prawdziwe, jest niewypowiadalne?” – Salustios, „O bogach i świecie”, przeł. Maciej Staniszewski, *Przegląd Filozoficzno-literacki* 19, nr 1 (2008): 43; Staniszewski, *Traktat Salustiosa „O bogach i świecie”* (Warszawa: wydano nakładem Autora, 2013), 135. Por. *Platona poezja i mądrość*, teksty wybrał, przeł. i skomentował Zygmunt Kubiak (Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1996), 99.

taka sama, jak mitów egipskich<sup>41</sup>. Uważa on, że wspólne dla wszystkich ludów są: słońce, księżyc, niebo i ziemia, boski Rozum, który utrzymuje wszystko w porządku, oraz jedna jest Opatrzność, która włada wszystkim. Wobec tego nad wszystkim ustanowiono te same Moce, czyli tych samych bogów. W jego dialogach można wyczytać pomiędzy wierszami, że różnice w kultach, imionach bogów i opowieściach o nich wywodzą się z odmiennych języków i obyczajów różnych ludów. Usuwając różnice pomiędzy grecką i egipską mitologią, Plutarch wpisuje się w długą tradycję<sup>42</sup>. Wcześniej Herodot przekazał różne podania na temat wpływu egipskiej myśli religijnej na Greków, które miały zacząć się już w epoce mitycznej<sup>43</sup>. Dla tego historyka kult Ozyrysa/Dionizosa to jeden i ten sam kult<sup>44</sup>. Podobnie twierdził Diodor Sycylijski<sup>45</sup>. Herodot nazywa tebańskiego Amona – Zeusem (I 182), memfickiego Ptaha – Hefajstosem (II 2, II 99), Ozyrysa – Dionizosem (II 42, II 144), Mendesa (z Mendes) – Panem (II 46), Izydę – Demeter (II 59, II 156), Re – Heliosem (II 59), Neith (z Sais) – Ateną (II 59), Uadżet/ Uto (z Buto) – Latoną (II 59), Bastet zwaną też Bubastis (z miasta Bubastis) – Artemidą (II 137, II 156), Setha (z Papremis) – Aressem (II 59), Horusa – Apollonem (II 144, II 156),

<sup>41</sup> Plutarch wyjaśnia to następująco (*O Izydzie i Ozyrysie*, 25, 360E–F = rozdz. 25): „Tak na przykład czyni Gigantów i Tytanów, które opiewają Grecy, niektóre bezprawne postęпки Kronosa, walki Pytona z Apollinem, zazdrość Dionizosa czy błąkanie się Demeter niczym się nie różnią od dziejów Ozyrysa i Tyfona czy innych opowieści mitycznych, jakich można powszechnie wysłuchać. To bowiem, co osłonięte tajemnicą świętych misteriów i obrzędów wtajemniczenia, pozostając niewyraźalne i niedostępne dla większości ludzi, posiada podobne znaczenie”. Zob. też Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 41 (361E–F = rozdz. 27). W tym samym traktacie zestawia Plutarch imiona bogów egipskich z odpowiadającymi im bogami greckimi: Izydę z Ateną i Amona z Zeusem (354C = rozdz. 9), utożsamia także Ozyrysa z Dionizosem 362B (rozdz. 28) oraz Ozyrysa z Hadessem i Plutonem (382E = rozdz. 78).

<sup>42</sup> Zob. Kazimierz Banek, „Starożytny kontakty grecko-egipskie”, *Przegląd Religioznawczy*, nr 1 (2013): 3–19 (zwł. 12 nn.); por. Banek, *W kręgu Hermesa Trismegistosa. Rozważania na temat genezy mitu i kultu* (Warszawa: Okultura, 2013), 90–97.

<sup>43</sup> Herodot, *Dzieje*, przeł. Seweryn Hammer, opracował Romuald Turasiewicz (Wrocław: Osolineum, 2005), 141 (II, 49): „Ja więc twierdzę, że Melampus, który był uczonym mężem i sam sobie sztukę wieszczbiarską stworzył, prócz wielu innych rzeczy, jakie wziął z Egiptu, nauczył Hellenów także kultu Dionizosa, zmieniając w nim niewiele szczegółów”. Herodot używa tu imienia Dionizosa na określenie egipskiego boga Ozyrysa. Historyk uważa także, że z Egiptu pochodzi kult Demetry, na której cześć sprawowane były Tesmoforie (II, 171). Ponadto przytacza opowieść o tym, że wyrocznie w Dodonie założyła egipska kapłanka, sprzedana do Grecji przez Fenicjan (II, 54).

<sup>44</sup> Herodot, *Dzieje*, 191: „Ozyrys zaś nazywa się w języku helleńskim Dionizos” (II, 144: Ὅσιρις δὲ ἐστὶ Διόνυσος κατὰ Ἑλλάδα γλῶσσαν).

<sup>45</sup> Diodor Sycylijski, *Czyni i dzieła herosów i półbogów*, 25: „Egipcjanie mówią, że bóg, którego oni nazywają Ozyrysem, u Greków nosi imię Dionizosa” (*Bibliotheca historica* IV, 1, 6: Αἰγύπτιοι μὲν γὰρ τὸν παρ’ αὐτοῖς θεὸν Ὅσιριν ὀνομαζόμενον φασὶν εἶναι τὸν παρ’ Ἑλλήσι Διόνυσον καλούμενον).

świętego byka Apisa – Epafosem (II 153, III 27). W jego *Dziejach* Apollon i Artemis są dziećmi Dionizosa i Izydy<sup>46</sup>. Nie było to więc nic nowego. Grecy mieli skłonność do utożsamiania bogów własnych z bogami obcymi, zwłaszcza ci, którzy mieszkali w Egipcie na stałe lub często go odwiedzali. Zjawisko to sprzyjało przenikaniu do świata greckiego pewnych egipskich idei religijnych, naukowych i filozoficznych. Grecy postrzegali także Egipt jako ojczyznę i źródło wszystkich misterii<sup>47</sup>. Plutarch wpisał się w tę tradycję, choć czasami zdawał sobie sprawę z tego, że utożsamianie bogów egipskich i greckich zawiera jego osobistą inwencję<sup>48</sup>. Tak naprawdę jego podziw dla greckiej i egipskiej mądrości wyrażonej w mitach i symbolach wydaje się nie mieć granic<sup>49</sup>. Dlatego, jak tylko mógł, starał się ignorować fakt, iż grecka i egipska religia należą do tak różnych wizji świata, że występujące w nich mity i boskie postacie nie dadzą się całkowicie utożsamić.

W egzegezach Plutarcha najistotniejsza wydaje się myśl, że tylko alegoryczne rozumienie mitów oczyszcza je z elementów niegodnych boskich istot i boskich spraw<sup>50</sup>. Według Brenka Plutarch nawiązuje do platońskiej koncepcji, że bogowie przedstawiani w mitach są wypaczonym obrazem prawdziwej boskości<sup>51</sup>. Jego interpretacja mitów prowadzi do pojmowania występujących w nich bogów jako kosmicznych mocy (δυνάμεις)<sup>52</sup>, z którymi wchodzi

<sup>46</sup> Herodot, *Dzieje*, II, 156.

<sup>47</sup> Zob. Walter Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, wstęp, przekład i opracowanie Krzysztof Bielawski (Bydgoszcz: Homini, 2007), 97.

<sup>48</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 69: „My natomiast **zmieniamy w pewien sposób ich nazwy**, i nadajemy Izydzie miano Ziemi, Ozyrysowi miano Erosa, Tyfonowi zaś Tartaru” (*De Iside et Osiride*, 374C = rozdz. 57: <εἴ> γε δὴ τῶν ὀνομάτων τῇ μὲν Ἴσιδι τὸ τῆς Γῆς, τῷ δ' Ὀσίριδι τὸ τοῦ Ἐρωτος, τῷ δὲ Τυφῶνι τὸ τοῦ Ταρτάρου μεταλαμβάνοντές πως ἀποδίδομεν).

<sup>49</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 25 (355C = rozdz. 11): „Tak więc wszystko, co usłyszysz o bogach, święte i pełne mądrości rozważania tych, co przekazują i interpretują mit, zachowaj zawsze i przestrzegaj wszystkiego, co nakazują święte obrzędy. Wiedząc, że posiadanie prawdziwego mniemania o bogach jest im bardziej miłe niż jakiegokolwiek ryty i ofiary”.

<sup>50</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 33 (358E-F = rozdz. 20): „Jeśli bowiem tak okropne rzeczy mówią i uznają o błogosławionej i niezniszczalnej naturze bóstwa – a takim ono jest w naszym pojęciu – to „trzeba splunąć i oczyścić usta”, według słów Ajschylosa (*TGF* fr. 310); nie muszę ci o tym przypominać, Kleo. Sama zresztą nie poważasz tych, którzy żywią tak przewrotne i barbarzyńskie mniemania o bogach. Sama też wiesz, że to zupełnie niepodobne do nieokreślonych opowieści i próżnych zmyśleń, jakie poeci i logografowie wysnuwają z siebie niczym pająki, tkając niepewne i samowolne niejako pierwociny literackich ofiar, lecz mit jest odbiciem przeżyć i cierpień. I jak uczeni powiadają, że tęcza jest różnobarwnym odbiciem słonecznego światła, które, załamane w chmurze, powraca do oka, tak też i mit ten stanowi odbicie prawdy, która zwraca umysł ku innej myśli”.

<sup>51</sup> Brenk, *In Mist Apparelled*, 56, 102.

<sup>52</sup> Plutarch, *O odwlekanii kary przez bogów*, 106: „**Moce** bowiem potrafią nawracać od końca ku początkowi i mają ze sobą styczność; przyczyna tego, choćby nam nieznana, po cichu dopro-

w kontakt to, co boskie w człowieku<sup>53</sup>. Bardzo podobnie uważał Proklos, który w tym duchu wyjaśniał symbolikę mitów Orfeusza, Homera, Hezjoda oraz symbolikę wierzeń rzymskich<sup>54</sup>. Interpretacje tego typu tylko nieznacznie komplikują pewne mity, opisujące, według Plutarcha, nie bogów, ale demony, których natura jest podwójna – jednocześnie boska i zmysłowa<sup>55</sup>. Nauka o demonach, jako istotach pośredniczących pomiędzy bogami i ludźmi, jest bardzo stara. Z całą pewnością ma uzasadnienie w pismach Platona i platoników ze szkoły Gajusza<sup>56</sup>, takich jak: Albinus ze Smyrny (Alkinous)<sup>57</sup> czy Maksymus z Tyru<sup>58</sup>. W podobnym tonie pisał Apulejusz z Madaury, wyznaczając demonom miejsce pomiędzy dwoma rodzajami istot rozumnych: bogami i ludźmi, dodając jeszcze, iż z tymi pierwszymi dzielą nieśmiertelność, z drugimi zaś

---

wadza do właściwego celu” (*De sera numinis vindicta*, 558F: ἔχουσι γὰρ τινὰς αἱ δυνάμεις ἀναφορὰς ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὰ πρῶτα καὶ συνάψεις· ὧν ἡ αἰτία, κὰν ὑφ’ ἡμῶν ἀγνοῖται, σιωπῆ περαίνει τὸ οἰκεῖον).

<sup>53</sup> Plutarch, *O odwlekaniu kary przez bogów*, 110: „ale czyżby bóg mógł być tak małostkowy i niepoważny, żeby liczyć się z nami, gdybyśmy nie posiadali w sobie **nic boskiego**, ponieważ jemu podobnego, nic trwałego i stałego, tylko gdybyśmy, podobni liściom, jak powiedział Homer, w krótkim czasie wędli i całkiem ginęli?” (*De sera numinis vindicta*, 560B 8–560C 3: ἀλλὰ μικρὸς οὕτω καὶ κενόσπουδος ὁ θεὸς ἐστίν, ὥστε **μηδὲν** ἡμῶν ἐχόντων **θεῖον** ἐν αὐτοῖς μηδὲ προσόμοιον ἀμωσγέπως ἐκείνῳ καὶ διαρκὲς καὶ βέβαιον, ἀλλὰ φύλλοις, ὡς Ὅμηρος ἔφη, παραπλησίως ἀπομαραινόμενον παντάπασι καὶ φθινόντων ἐν ὀλίγῳ ποιεῖσθαι λόγον τοσοῦτον).

<sup>54</sup> Por. Maria Dzielska, „Wstęp”, w: Proklos, *Elementy teologii*, przeł. Robert Sawa, wstęp i red. naukowa Maria Dzielska (Warszawa: Wydawnictwo Akme, 2002), 15.

<sup>55</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 37-39 (rozdz. 25–26): „Pierwiastek boski nie jest w nich [tj. demonach] całkowicie niezmienny i czysty, lecz posiadają podwójną, duchową i zmysłową naturę, doświadczają przyjemności i bólu, i niepokoją ich, bardziej lub mniej, doświadczenia i cierpienia przynależne owej dwoistości” (*De Iside et Osiride*, 360E 1–5: τὸ δὲ θεῖον οὐκ ἀμιγῆς οὐδ’ ἄκρατον ἔχοντα, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς φύσει καὶ σώματος αἰσθήσει [ἐν] συνειληχὸς ἡδονῆν δεχομένη καὶ πόνον καὶ ὅσα ταύταις ἐπιγενόμενα ταῖς μεταβολαῖς πάθη τοὺς μὲν μᾶλλον τοὺς δ’ ἥττον ἐπιταράττει); por. Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4: *Szkoły epoki cesarstwa*, przeł. Iwo Zieliński (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999), 365 n.

<sup>56</sup> Więcej nt. demonologii w doktrynie filozoficznej średniego platonizmu zob. Kazimierz Pawłowski, „Wstęp tłumacza”, w: Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa. O Platonie i jego nauce. O świecie*. Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*, przeł., komentarzem opatrzył i wstępem poprzedził Kazimierz Pawłowski, przekład przejrzął Mikołaj Szymański (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002), LXXXVI–CII.

<sup>57</sup> Zob. Alkinous, *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*, przeł., komentarzem opatrzył i wstępem poprzedził Kazimierz Pawłowski (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008), 179 (rozdz. 15). Por. Dillon, *The Middle Platonists*, 287 n.; Kazimierz Pawłowski, „Demonologia średnioplatońska”, w: *Alkinous i średni platonizm. Pragnienie wejrzenia poza to, co widzialne* (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2019), 211–226.

<sup>58</sup> Zob. Maksymos z Tyru, *Konferencje filozoficzne (wybór)*, z j. greckiego przeł., wstępem i komentarzem opatrzył Marian Szarmach (Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2022), 44 n. (rozdz. VIII 1).

wspólne uczucia i namiętności<sup>59</sup>. Zdaniem Plutarcha „należało wprowadzić demony, aby wyjaśnić istniejące w świecie zło i to, co w świecie jest negatywne”<sup>60</sup>; co więcej, to właśnie one są źródłem tego wszystkiego, co w mitach i kultach wydaje się rażące i niestosowne<sup>61</sup>, jak na przykład tułaczki, podleganie pewnych bogów ludziom, porwania, zło – czasem też okrutne – traktowanie, a także zabijanie jednych bogów przez drugich, niekiedy połączone nawet z rozszarpywaniem swoich ofiar czy jedzeniem żywego mięsa<sup>62</sup>. Niektóre obrzędy, jak pisze Plutarch, nawiązujące do mitów tego typu mogą mieć za zadanie obłaskawienie demonów<sup>63</sup>. Takie mity, zawierające moralno-obyczajowe nieprzyzwoitości, uwłaczają godności olimpijczyków. Podobnie, po części, będzie rozumował Julian Apostata, który za prawdziwe uznaje jedynie te mity, które prezentują bogów jako dobroczynne dla człowieka moce i które mogą być dla nas moralnymi i pięknymi wzorami, prowadzącymi do duchowego wyniesienia<sup>64</sup>. Wszystkie inne mity, które bezpośrednio nie łączą się z taką wizją bogów, a zwłaszcza te, które posiadają amoralny wydźwięk, są dla Juliana zmyśleniami<sup>65</sup>. Robert Lamberton uważa, że według Plutarcha pewne

<sup>59</sup> Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa*, 17: „Poza tym istnieją jakieś **boskie moce pośrednie**, pomiędzy najwyższym eterem a najniższą ziemią, umieszczone gdzieś w tej przestrzeni powietrznej, za pośrednictwem których nasze życzenia i zasługi dochodzą do bogów. Grecy nazywają je imieniem **demonów**” (*De Deo Socratis*, VI 132: Ceterum sunt quaedam **divinae mediae potestates** inter summum aethera et infimas terras in isto intersitae aeris spatio, per quas et desideria nostra et merita ad eos commeant. Hos Graeci nomine **daemonas** nuncupant); i jeszcze na s. 25 (XIII 147): „Są one [demony] bowiem umiejscowione między nami i bogami – tak co do miejsca swego pobytu, jak i co do natury swej duszy. Z bogami dzielą wspólną im nieśmiertelność, z ziemianami – namiętność”. Zob. także Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa*, 61–65 (*O Platonie i jego nauce*, I 11–12); Dillon, *The Middle Platonists*, 317–320.

<sup>60</sup> Reale, *Historia filozofii starożytnej*, 366.

<sup>61</sup> Zob. Plutarch, *O zamilknięciu wyroczni*, w: *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*, przeł. i oprac. Zofia Abramowiczówna (Wrocław: Ossolineum, 1954), 338: „Bo jak wśród ludzi, tak i wśród demonów są różnice doskonałości: jedni mają w sobie resztkę zaledwie nieznaczną i słabą, jakby ślad namiętności i bezrozumu, a w innych jest tego jeszcze wiele i trudne jest do usunięcia. Ślady i oznaki tego stanu rzeczy, rozsiane w wielu miejscach, przechowują się w różnych nabożeństwach, obrzędach i ofiarach oraz podaniach mitologicznych”. Zob. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, 367.

<sup>62</sup> Zob. Plutarch, *O zamilknięciu wyroczni*, 338, 342.

<sup>63</sup> Zob. Plutarch, *O zamilknięciu wyroczni*, 338: „Co zaś do świąt i obrzędów ofiarnych, w czasie których [...] odbywa się rozszarpywanie ofiar i pożeranie ich mięsa na surowo albo posty i bicie się w piersi [...] to bym powiedział, że są to praktyki prześlugałne nie dla ułagodzenia któregośkolwiek z bogów, lecz dla odwrócenia gniewu złych demonów”; zob. także 341.

<sup>64</sup> Zob. Julian Apostata, *Przeciw Galilejczykom*, 51–55, 63.

<sup>65</sup> Najlepiej ilustruje to następujący passus Juliana z traktatu *Przeciw Galilejczykom*, 21: „Bez wątpienia Grecy **wymyślili** na temat bogów niewiarygodne i potworne mity (Οὐκοῦν Ἕλληνας μὲν τοὺς μύθους **ἔπλασαν** ὑπὲρ τῶν θεῶν ἀπίστους καὶ τερατώδεις). Powiedzieli, że Kronos połknął

alegorie mityczne ukazują wojny pomiędzy dobrem, pojętym po platońsku, a demonami, do których należy na przykład Tyfon<sup>66</sup>. John Dillon z kolei dostrzega wyraźną polaryzację w obrazie demonów w pismach Plutarcha, dzieląc je na dwa podstawowe rodzaje<sup>67</sup>. Pokazuje także pewne problemy związane z poglądami Plutarcha na naturę demonów, które nie znajdują rozwiązania w jego pismach<sup>68</sup>. Brenk uważa, że niejednoznaczne poglądy Plutarcha na demony są dowodem splątania jego wybitnej inteligencji z ludowym mistycyzmem, i pokazuje skomplikowaną dyskusję badaczy na ten temat<sup>69</sup>.

Powołanie się na demony pomaga Plutarchowi jeszcze w innej kwestii. Wychodząc od filozofii Platona, który opisał byt boski, czyli to, co rzeczywiście istnieje i nie może zostać zniszczone, Plutarch zauważa, że wiele mitycznych opowieści o bogach nie odpowiada tej wzniosłej metafizyce. Dlatego mity i oparte na nich obrzędy, które nie spełniają takiego kryterium, Plutarch łączy z istotami demonicznymi, czyli takimi, które są od ludzi silniejsze, ale jednak nie są wieczne, a więc nie są też rzeczywiste w absolutnym sensie<sup>70</sup>. Na dowód tego, w jaki sposób pojmuje demony i pewne mity, przytacza słynną historię o tym, jak nieznaną głosem oznajmił żeglarzom przepływającym koło Wysp Echinadzkich, że „Wielki Pan umarł”<sup>71</sup>.

Zdarza się jednak, że filozof nie wchodzi zanadto w niuanse i oświadcza, że Tyfon jest symbolem bezrozumnego chaosu<sup>72</sup>, a tym samym wszelkiej nie-

---

swoje dzieci, a następnie je zwymiotował. Mówili także o **niemoralnych** związkach (*γάμος ἤδη παρὰ νόμου*): Zeus połączył się z matką i, splodząc z nią dzieci, poślubił swoją córkę [...]” (*Contra Galilaeos*, 44 A-B).

<sup>66</sup> Robert Lamberton, „Religion and Myth in Plutarch”, w: *The Cambridge Companion to Plutarch*, red. Frances B. Titcheneri Alexe i V. Zadorojnyi (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), 241.

<sup>67</sup> Dillon, *The Middle Platonists*, 218: „From evil daemons proper there must be distinguished daemons who are simply delegated by God to punish us, such as we have seen envisaged by Philo. Plutarch also recognizes these. He speaks at *Def. Or.* 417B of those who ‘go about as avengers (*timōroi*) of arrogant and grievous cases of injustice’, a concept which goes back at least to Hesiod (WD 254-5)”.

<sup>68</sup> Dillon, *The Middle Platonists*, 211, 223.

<sup>69</sup> Brenk, *In Mist Apparelled*, 41, 62, 83–85, 99.

<sup>70</sup> Plutarch, *O zamknięciu wyroczni*, 343: „[...] uznajesz istnienie demonów, ale nie przyjmując ani ich niedoskonałości, ani śmiertelności, nie pozwalasz im być demonami – czymże bowiem różnić się będą od bogów, jeżeli i co do bytu są niezniszczalne i doskonałość nie dopuszcza do nich cierpień ani win?”.

<sup>71</sup> *De defectu oraculorum*, 419C 4: Πάν ὁ μέγας τέθνηκε. Cała opowieść zob. Plutarch, *O zamknięciu wyroczni*, 343–344. Por. Anna Świderkówna, *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1991), 363 n.

<sup>72</sup> Komorowska, „Wprowadzenie”, 17; por. Plutarch, Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 57: „Wszelki element szkodliwy i niszczący w naturze jest domeną Tyfona” (*De Iside et Osiride*, 369A 4-5: πᾶν ὄσον ἢ φύσις βλαβερὸν καὶ φθαρτικὸν ἔχει, μόριον τοῦ Τυφῶνος ἔστιν).

godziwości i oporu wobec twórczych sił kosmosu, Ozyrys zaś jest symbolem rozumu świata<sup>73</sup>. W tym kontekście czasami myśliciel opisuje Horusa jako uporządkowany świat, a Izydę jako siłę dążącą do uporządkowania i dobra. Jednak prostota tych interpretacji jest pozorna. Filozof bardzo często sugeruje ezoteryczne znaczenie mitu<sup>74</sup>, które sprowadza się do uznania bogów za dusze ciał niebieskich<sup>75</sup>. W *Dialogu o miłości* pisze:

My zaś widzimy duże podobieństwo Erosa do Słońca; ani jedno bowiem, ani drugie nie jest ogniem, jak sądzą niektórzy, tylko blaskiem oraz słodkim i płodnym ciepłem. Pochodzące od Słońca – daje pożywienie, światło i wzrost ciałom, a pochodzące od Erosa – duszom. Jak Słońce mocniej grzeje wynurzywszy się z chmur lub następując po mglistej pogodzie, tak Eros po scenach gniewu i zazdrości, po pojednaniu się z ukochanym jest słodszy i żywszy. [...] Jedyne tym tylko różniłyby się, jak się zdaje, że Słońce pokazuje patrzącym po równi rzeczy piękne i brzydkie, Eros zaś jest światłem tylko dla tego, co piękne, i jedynie ku niemu skłania wzrok i ochotę zakochanych, a całą resztę uczy lekceważyć<sup>76</sup>.

W tym samym dialogu Plutarch podkreśla podobieństwo Afrodyty do Księżycy, jednocześnie zaznaczając, że występujący w mitach bogowie „nie są oni jednak sami tymi planetami”<sup>77</sup>. Wydaje się, że filozof pojmuje bogów i wzajemne stosunki między nimi wyrażone w mitach jako moce będące podstawą widzialnego świata, czyli jako dusze planet, dusze żywiołów lub coś w tym rodzaju. Według niego te moce wyrażają się poprzez rzeczy, zjawiska i procesy zmysłowe, ale nie są z nimi tożsame. Trudno nie dostrzec w tym poglądzie platońskiej nauki o ideach, w myśl której zmysłowy świat jest odbiciem lub cieniem świata boskiego. Tym samym Plutarch polemizuje z tymi, którzy utożsamiają bogów z ciałami niebieskimi, choć sam też przytacza takie opinie jako wyraz tradycyjnej pobożności, wiedząc, że taka pobożność nie dociera do głębszego znaczenia bogów i opisujących ich mitów, ale można na nią pozwolić ludziom niewtajemniczonym. Wtedy Hefajstos będzie

<sup>73</sup> Komorowska, „Wprowadzenie”, 17–18.

<sup>74</sup> Plutarch, *O E delfickim*, w: *Moralia*, t. 2, 28–32 (393C–394D); Plutarch, *O obliczu widniejącym na tarczy księżycy*, 188 n. (943B–943E).

<sup>75</sup> Plutarch, *O obliczu widniejącym na tarczy księżycy*, 168: „A broń boże nie uważamy, my, ludzie, księżycy, który jest ziemią olimpijską, za ciało pozbawione duszy” (*De facie in orbe lunae*, 935B 9–C 1: πολλοῦ δὲ δέομεν ἀνθρώποι τὴν σελήνην, γῆν οὖσαν ὀλυμπίαν, ἄψυχον ἠγεῖσθαι σῶμα καὶ ἄνουν καὶ ἄμοιρον).

<sup>76</sup> Plutarch, *Dialog o miłości erotycznej*, w: *Moralia*, t. 1, przeł., wstępem i przypisami opatrzyła Zofia Abramowiczówna (Warszawa: PWN, 1977), 352 (764B–D).

<sup>77</sup> Plutarch, *Dialog o miłości erotycznej*, 353 (764D).

personifikacją ognia<sup>78</sup>, Apollo – personifikacją słońca<sup>79</sup>, a Artemida – personifikacją księżycą<sup>80</sup>.

Należy zaznaczyć, że kiedy pisarz sięga do teologii egipskiej, interpretacja fizykalna bogów i mitów zaczyna być teorią kosmosu. Powołując się na mądrość egipską, interpretuje on mity opisujące walki między Tyfonem a Horusem i Izydą jako walki pomiędzy żywiołami, bez których nie byłoby możliwe jakiegokolwiek życie<sup>81</sup>. Plutarch pisze także: „Wszędzie, w całym Egipcie, pokazują posągi Ozyrysa w ludzkiej postaci, ze wzniesioną męskością jako symbolem płodności i żywotności”<sup>82</sup>. Według filozofa zgadza się to z pewnymi poglądami stoickimi<sup>83</sup>. Najczęściej jednak interpretacja fizykalna zostaje przez Plutarcha skomplikowana, stając się interpretacją astralno-psychologiczną<sup>84</sup>. W traktacie *O Izydzie i Ozyrysie* podaje on interpretację astralną, która do dziś kojarzy się z Egiptem:

Egipcjanie posługują się następującą alegorią: Tyfon zmiążdżył lub też wyrwawszy, połknął oko Horusa, a potem oddał je Heliosowi. Cios zadany przez Tyfona symbolizuje comiesięczne ubywanie księżycy, a okaleczenie bóstwa oznacza zaćmienie

<sup>78</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 45.

<sup>79</sup> Plutarch, *O zamknięciu wyroczni*, 377.

<sup>80</sup> Plutarch, *O zamknięciu wyroczni*, 336 n.

<sup>81</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 53 (366F–367B): „Kiedy Izyda na powrót złączyła członki Ozyrysa, a Horus dorastał, czerpiąc siłę i zdrowie z wyziewów, mgieł i chmur, Tyfon został pokonany, lecz nie zgładzony. Tym samym bogini, władczyni ziemi, nie pozwoliła całkowicie zniszczyć natury przeciwnej wilgoci, lecz uwolniła i pozwoliła jej przetrwać, pragnąc zachować mieszaninę. Nie mógłby przecież świat być skończony i doskonały, gdyby zniknął i niszczył zupełnie żywioł ognisty. Gdyby nawet nie sami Egipcjanie głosili ten pogląd, nie można by zaprzeczyć temu, jakoby Tyfon władał kiedyś dziedziną Ozyrysa. Egipt był bowiem kiedyś obszarem morza i do dziś znajdują w skałach i złożach metali wiele muszli, a wszystkie źródła i studnie, a jest ich wiele, mają wodę słoną i gorzką, jako pozostałość dawnego morza, które istniało w tym miejscu. Lecz z czasem Horus pokonał Tyfona, to znaczy nastąpiła pora deszczów; Nil wypchnięty z morza rozlewał się na równinie i napełniał ją nasiennym mułem”.

<sup>82</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 65 (371F).

<sup>83</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 53 (367C): „Pogląd ten przypomina stoickie mniemania o bogach. Stoicy również płodny i życiodajny pierwiastek natury nazywają Dionizosem, to zaś, co zwycięża i dzieli, Heraklesem, to, co ma moc przyjmowania, Ammonem, wędrówkę w poszukiwaniu płodów ziemi – Demeter i Korą, a przemierzanie mórz – Posejdonem”.

<sup>84</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 65 (372D): „Lecz po cóż gromadzić tak wiele przykładów? Niektórzy bowiem wprost nazywają Ozyrysa słońcem, a Grecy Syriuszem, choć u Egipcjan dodanie rodzajnika powoduje niejednoznaczność tego imienia. Izydę natomiast nazywają nie inaczej jak tylko księżycem. Stąd i wśród jej wizerunków niektóre obdarzają rogami półksiężycy, czarne zaś szaty posągów symbolizują ukrycie i zaćmienie, jakie towarzyszą jej wędrówce w miłosnym poszukiwaniu słońca. Dlatego wiążą z księżycem sprawy miłości, a Eudoksos powiada (fr. 287), że to Izyda sprawuje pieczę nad dziedziną Erosa”.

księżycu, któremu kres kładzie słońce, oświetlające księżyc, gdy tylko wychodzi on z cienia ziemi<sup>85</sup>.

Jednocześnie filozof zauważa, że interpretacja fizykalno-astralna może prowadzić do dwojakich przekłamań. Jedno z nich polega na podporządkowaniu bogów do niewłaściwych ciał niebieskich<sup>86</sup>. Drugie polega na prostym utożsamianiu bogów i żywiołów bądź bogów i ciał niebieskich. Dlatego filozof ostrzega:

Krótko mówiąc, nie należy sądzić, że woda czy słońce, ziemia czy niebo są po prostu Ozyrysem bądź Izydą, a ogień lub susza czy też morze Tyfonem. Lecz jeśli Tyfonowi przypiszemy to, co jest w owych żywiołach niezmiennie i nieosiągalne, w nadmiarze i braku, jeśli ze czcią uznajemy, że to, co pełne ładu, dobra i pożytku, jest dziełem Izydy, i obrazem, naśladowaniem i rozumem Ozyrysa, zaiste nie mylimy się<sup>87</sup>.

Bogowie są tutaj pojmowani raczej jako dusze żywiołów i ciał niebieskich, a więc pewne moce kierujące żywiołami czy też duchowe odpowiedniki ciał i żywiołów, które poznajemy zmysłami. Takie odczytanie intencji Plutarcha znajduje potwierdzenie w jego wypowiedzi zawartej w traktacie *O Izydzie i Ozyrysie*:

Tak więc najwybitniejsi filozofowie, upatrując w przedmiotach nieożywionych i niecielesnych ukryte aluzje do boskiej natury, sądzą, że żadnego z nich nie należy zaniedbywać ani lekceważyć. Tym bardziej więc ja uważam, że w istotach postrzegalnych zmysłowo i obdarzonych życiem i duszą, uczuciami i cechami charakteru należy szanować i uznawać poszczególne właściwości ich natur. Nie należy przy tym czcić ich samych, lecz to, co w nich boskie, co przegłęda się niejako w zwierciadle ich widzialnej natury i uważać je za instrument i przejaw działania bóstwa, które wprowadza ład we wszystkim<sup>88</sup>.

<sup>85</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 69 (373D-E).

<sup>86</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 65 (372A): „Dlatego można zlekceważyć opinię tych, którzy kulę słońca uważają za atrybut Tyfona, gdyż jemu nie odpowiada w istocie nic wspaniałego ani zbawiennego, ani żaden ład, powstawanie czy ruch obdarzony miarą i rozumem, lecz właśnie wszystko, co temu przeciwne”. Por. Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 65 (372E): „Tyle w owych mitycznych opowieściach w jakiś sposób zasługuje na wiarę; nie godzi się natomiast słuchać tych, co Tyfona chcą nazwać słońcem”.

<sup>87</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 75 (376F–377A).

<sup>88</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 87 (382A).

Podążając za wypowiedziami Plutarcha, dochodzimy do wniosku, że jego interpretacja fizykalna i astralna przechodzi w interpretację metafizyczną, zgodną z filozofią Platona. Świadczą o tym między innymi jego słowa:

Izyda jest żeńskim pierwiastkiem i zasadą natury, zdolną do przyjęcia wszelkiej formy powstawania i narodzin. Platon nazwał ją Żywicielką i Wszechprzyjmującą (*Timajos*, 49a–51a); większość ludzi nazywa ją boginią o nieskończonej liczbie imion, gdyż na mocy rozumu przyjmuje ona wszelkie postaci i formy. Nosi w sobie wrodzoną miłość do tego, co pierwsze i najwyższe z wszystkich rzeczy, a co utożsamia się z Dobrem; bogini pragnie go i poszukuje<sup>89</sup>.

Dalszy ciąg tego fragmentu dowodzi, że Plutarch wyprowadza tak pojętą naturę (którą utożsamia z egipską Izydą) z nauki Platona<sup>90</sup>. Taki obraz natury rozumianej nie jako martwa materia lecz jako boska zasada, która jest zasadą przyjmującą dla czynnej zasady nazwanej Ozyrysem, znajdujemy także w innych wypowiedziach pisarza<sup>91</sup>. Dowodzą one, że w pełni uzasadniona jest opinia o Plutarchu jako pośredniku pomiędzy Platonem a neoplatonikami. Używa on wyrażeń Platona zwłaszcza wtedy, kiedy pisze o Erosie jako o bogu, który wyprowadza dusze z Hadesu do światła<sup>92</sup>. Innym razem przywołuje „boskiego i cnotliwego Erosa, który się stanie lekarzem, wybawcą i przewodnikiem,

<sup>89</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 67 (372E).

<sup>90</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 67 (372E–373F): „Unika natomiast tej części natury, która wywodzi się ze zła; choć dla obu pierwiastków jest niejako glebą i materią, zawsze zwraca się samoistnie ku lepszemu bytowi, dając mu możliwość narodzin z niej samej, a także napełnienia swego łona wpływami i wizerunkami, którymi raduje się i cieszy brzemienna i pełna (oczekiwania) narodzin. Powstawanie jest bowiem w materii obrazem bytu, a to, co powstaje, jest naśladowaniem samego istnienia”; por. Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 69 (373E–374B).

<sup>91</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 71 (374E–375A): „Nie należy uważać mitów jedynie za całkowicie rzeczywiste opisy, lecz to, co w każdym z nich stosowne, rozumieć należy zgodnie z zasadą podobieństwa (do prawdy). Mówiąc „materia”, nie należy jej rozumieć, wedle poglądów niektórych filozofów, jako ciało nieożywione, bez właściwości, bezwładne i nieaktywne samo z siebie). [...] Uważając tak, powinni tak również rozumieć boginię jako tę, która przyjmuje udział w owym najwyższym bóstwie i płonie miłością do tego, co w nim jest dobre i piękne, nigdy zaś nie jest mu przeciwna. Lecz jak [o mężczyźnie godnym i szlachetnym mówimy, że kocha, gdy pragnienia jego są szlachetne,] o kobiecie przyzwoitej, która ma męża i obcuje z nim, mówimy jednak, że pragnie i tęskni, tak w odniesieniu (do bogini) uznamy, że wiecznie pragnie (Ozyrysa), tęskni do niego i jest przepelniona jego najpotężniejszymi i najczystszyimi elementami”.

<sup>92</sup> Plutarch, *Dialog o miłości erotycznej*, 345 n. (761F 8–762A 7): „widzę bowiem, że czcicieli i Mistów Erosa czeka lepszy los w Hadesie. Nie to, żebym bez zastrzeżeń wierzył w mity, ale i nie odrzucam ich całkowicie: dobrze one mówią i boskim jakimś zrzędzeniem docierają do prawdy pokazując, że dla miłujących nawet z Hadesu istnieje droga do światła. Nie wiedzą wprawdzie, jak i którędy, jakby zbłądziwszy ze ścieżki, którą jako pierwszy z ludzi odkrył Platon przez swoją filozofię”.

a który przychodząc poprzez ciała, wyprowadza z Hadesu ku prawdzie i na «niwę Prawdy» (τὸ ἀληθείας πεδίον), gdzie mieszka piękno czyste, wielkie i nie łudzące<sup>93</sup>. Nawiązując zapewne do platońskiej *Uczty*, Plutarch pisze także o tym, iż Eros wzbudza w duszy przypomnienie niebiańskiej rzeczywistości<sup>94</sup>. Komentując mit o Orfeuszu i Eurydyce, Plutarch widzi w nim symbolicznie wyrażoną prawdę, iż Hades posłuszny jest jedynie rozkazom Erosa. Dlatego ma litość dla zakochanych, a dla wszystkich pozostałych jest bezwzględnie sprawiedliwy<sup>95</sup>. Według Cheronejczyka wartość misteriów eleuzyńskich polega na tym, iż „czcicieli i mistów Erosa czeka lepszy los w Hadesie”<sup>96</sup>. Wypowiedzi te dowodzą, że Eros jest dla niego bogiem wyróżnionym<sup>97</sup>.

Wysublimowane pojęcie Izydy jako natury w znaczeniu neoplatońskim, podobne rozumienie Ozyrysa jako najwyższego Dobra oraz adekwatne do nich pojmowanie pozostałych bogów egipskich i ich greckich odpowiedników są dla Plutarcha wystarczającą podstawą do alegorycznej interpretacji mitów, w których owi bogowie występują. Wypowiedzi Plutarcha, które łączą ukazaną powyżej interpretację filozoficzną z interpretacją alegoryczną, można znaleźć w traktacie *O Izydzie i Ozyrysie*<sup>98</sup>.

<sup>93</sup> Plutarch, *Dialog o miłości erotycznej*, 354 (*Amatorius*, 764F 8–765A 3: θείου καὶ σώφρονος Ἔρωτος ἰατροῦ καὶ σωτῆρος, <ὃς ἐνταῦθα μὲν> διὰ σωμάτων ἀφικόμενος ἀγωγὸς ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν, ἐξ Ἄιδου δ' εἰς «τὸ ἀληθείας πεδίον», οὗ τὸ πολὺ καὶ καθαρὸν καὶ ἀψευδὲς ἴδρυται κάλλος).

<sup>94</sup> Por. Plutarch, *Dialog o miłości erotycznej*, 354: „Tych, którzy od dawna z tęsknotą pragną przylgnąć doń i z nim się zjednoczyć, on życzliwie wiedzie i unosi wzwyż [...]. Tak samo dla nas Eros niebiański tworzy jak w zwierciadle piękne odbicia pięknych bytów, śmiertelne – boskich, zmienne – niezmiennych i zmysłowe – ponadzmysłowych”.

<sup>95</sup> Plutarch, *Dialog o miłości erotycznej*, 345: „Jednak ma litość dla zakochanych i jedynie dla nich nie jest »niezlomny i nieubłagany«” (*Amatorius*, 761F 6–7: αἰδεῖται δὲ τοὺς ἐρῶντας καὶ μόνοις τούτοις οὐκ ἔστιν ἀδάμαστος οὐδ' ἀμείλιχος).

<sup>96</sup> Plutarch, *Dialog o miłości erotycznej*, 345 (762A).

<sup>97</sup> Herwig Görgemanns, „Eros als Gott in Plutarchs «Amatorius»”, w: *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, red. Rainer Hirsch-Luipold (Berlin: Walter de Gruyter, 2005), 183–187.

<sup>98</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 75 (376C): „Egipcjanie posiadają swoją opowieść o Zeusie: bóg ten nie mógł chodzić, bo zrosły mu się uda i nogi, i trwał w odosobnieniu. Lecz Izysda rozcięła i rozdzieliła te członki jego ciała, przywracając mu zdrowy i prosty chód. Mit ten w takich szczegółach oznacza, że umysł i rozum bóstwa trwał w sobie niewidoczny i niejawny, a objawił moc tworzenia dopiero poprzez ruch”. Por. Robert K. G. Temple, *Tajemnica Syriusza*, tłum. Maria Kuźniak (Poznań: Wydawnictwo Brama, 2001), 109. Por. Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 67 n. (373C-D): „Tam tenże Horus jest skończony i doskonały. Nie unicestwił on Tyfona całkowicie, lecz zwyciężył i ograniczył jego działanie i moc. Stąd, jak powiadają, w mieście Koptos znajduje się posąg Horusa trzymającego w ręce członek męski Tyfona. Istnieje też opowieść mityczna o tym, jak Hermes, wyrwawszy ścięgna Tyfonowi, użył ich jako struny. Tłumaczą w ten sposób Egipcjanie, że Umysł wprowadzający ład we wszechświecie połączył w zgodną całość niezgodne i sprzeczne części, a nie unicestwił mocy zniszczenia, lecz tylko osłabił. Potęga zła stała się słaba i bezsilna, złączyła się przeto

Należy jednak zaznaczyć, że filozof zdaje sobie sprawę z prostych nadużyć alegorycznej metody objaśniania mitów<sup>99</sup>. Nie zgadzając się z etymologią imienia Aresa podaną przez Chryzypa, filozof stwierdza:

Inni znowuż będą utrzymywali, że Afrodyta – to żądza, Hermes – to wymowa, Muzy – to sztuki, Atena – to mądrość. Widzisz chyba, jaka otchłań ateizmu nas pochłonie, jeśli bogów popowpisujemy na listę naszych namiętności, władz umysłowych czy cnót?<sup>100</sup>

z elementami podległymi doznaniom i przemianom, stając się siłą sprawczą trzęsień i drżenia ziemi, suszy i gwałtownych prądów powietrza, a także piorunów i błyskawic. Złowroga moc Tyfona zatruwa też wody i wiatry, niosące zarazę, i aż do księżycy biegnie wzburzona, nierzadko przesłaniając i zaciemniając księżycowy blask”; por. Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 67 (373A-C): „Nie od rzeczy zatem powiadają w micie, że dusza Ozyrysa jest wieczna i niezniszczalna, a jego ciało Tyfon po wielokroć rozczłonkowuje i ukrywa przed światem, Izyda zaś błakając się, odnajduje i spaja na powrót; gdyż to, co istniejące, to, co umysłowe i dobre, znaczą więcej niż wszelkie zniszczenie i zmienność. Choć to, co zmysłowe i cielesne, czerpie z prawdziwego bytu wyobrażenia i naśladownictwa – tak jak pieczęcie, których ślad w wosku nie zawsze jest trwały – wszystko to nie trwa wiecznie, lecz jest uciskane przez chaos i zamieszanie panujące na ziemi. Pierwiastki te, przepędzone z wysokości niebios, wszczynają walkę z Horusem zrodzonym z Izydy jako obraz tego, co duchowe i umysłowe, gdyż jest on światem widzialnym. Bóg ten, jak powiadają, szuka ocalenia przed oskarżeniem Tyfona, że nie jest z natury czysty i niezmieszany jak jego ojciec, będąc sam w sobie niezłożonym i Logosem (Umysłem), lecz przeciwnie, jest skażony materią poprzez pierwiastek cielesny. Horus odnosi jednak w tym sporze zwycięstwo przy pomocy Hermesa, czyli Logosu (Umysłu), który złożył prawdziwe świadectwo, wykazując, że natura wydaje z siebie wszechświat po tym, jak uległa przemianie zgodnie z pierwiastkiem umysłowym. Same bowiem narodziny Apollina z Izydy i Ozyrysa, gdy jeszcze bogowie przebywali w łonie Rei, oznaczają symbolicznie, że zanim ten świat stał się widzialny i natura została całkowicie ukształtowana przez Logos, materia – z natury swej niezdolna pojąć samej siebie – dokonała pierwszej próby stworzenia. Oto dlaczego Egipcjanie powiadają, że bóg jest ułomny i zrodzony w ciemnościach i nazywają go starszym Horusem. Nie jest on bowiem właściwym kosmosem, lecz jedynie jego obrazem i wyobrażeniem świata, który miał się dopiero narodzić”.

<sup>99</sup> Plutarch, *Jak młodzież powinna słuchać poetów*, przekł. zbiorowy pod kierunkiem Kazimierza Kumanieckiego (Warszawa: PWN, 1957), 24 n. (19E-F): „Niektórzy, gwałtem przekręcając i opacznie tłumacząc te mity w tak zwanych „podejrzeniach” a dzisiaj „alegoriach”, twierdzą, że słońce doniosło o uwiedzeniu Afrodyty przez Aresa w tym znaczeniu, że gwiazda Aresa schodząc się z gwiazdą Afrodyty wywołuje narodziny dzieci poczętych w cudzołóstwie, a kiedy słońce wstaje i chwytą ich na gorącym uczynku, nie mogą się ukryć. W strojeniu zaś Hery dla Zeusa i w oczarowaniu go przy pomocy przepaski chcą widzieć oczyszczenie się powietrza wskutek zbliżenia się ognia, jak gdyby sam poeta nie dał rozwiązania. Bo w historii Afrodyty Homer poucza uważnych słuchaczy, że rozwiązała muzyka, rozpustne pieśni i rozmowy o zdrożnej treści powodują zepsucie obyczajów i zniewieściałe życie oraz to, że ludzie miłują przepych, obcowanie z kobietami [...]”.

<sup>100</sup> Plutarch, *Dialog o miłości erotycznej*, 332 (*Amatorius*, 757B 8–C 2: ἕτεροι δ’ αὖ φήσουσι τὴν Ἀφροδίτην ἐπιθυμίαν εἶναι καὶ τὸν Ἑρμῆν λόγον καὶ τέχνας τὰς Μούσας καὶ φρόνησιν τὴν Ἀθηνᾶν. ὁρᾷς δὴ πού τὸν ὑπολαμβάνοντα βυθὸν ἡμᾶς ἀθεότητος, ἂν εἰς πάθη καὶ δυνάμεις καὶ ἀρετὰς διαγράφωμεν ἕκαστον τῶν θεῶν).

Jako platonik Plutarch z zasady przeciwstawia się takiemu uproszczeniu, które prowadzi do naturalistycznego redukcjonizmu. Jego metoda interpretacji mitów wpisuje się bowiem w mistyczną antropologię, uznającą w człowieku trzy poziomy: poziom umysłowy – odpowiadający słońcu, poziom duszy – odpowiadający księżycowi oraz poziom cielesny – odpowiadający ziemi<sup>101</sup>. Rozpatrując poglądy Plutarcha na boską opatrność, Raffaele Pettazzoni pisze, że wyróżnia on trzy rodzaje bogów: Boga najwyższego, bogów niebiańskich oraz ziemskie demony, które czuwają nad ludzkimi sprawami<sup>102</sup>. Poziom słoneczny odpowiada duchowi człowieka, który jest nieśmiertelny, poziom księżycowy odpowiada indywidualnej duszy, która może ostatecznie zginąć jedynie poprzez rozłączenie ze słońcem, czyli z duchem. W przekonaniu Plutarcha z duchowym poziomem koresponduje wotum na frontonie świątyni delfickiej, na którym widniała jedna tylko litera „E” (*epsilon*). „E”, oznaczające również dwugłoskę „EI” (εἶ), jest formą czasownika „być” (εἶναι) i znaczy „jesteś”, co rzecz jasna sugeruje, że jest to zwrot do jednego, prawdziwie istniejącego bóstwa, które w świątyni zamieszkuje. Filozof tak bowiem pisze w swoim dialogu *O E delfickim*:

Jest to samowystarczalny zwrot i przemowa do boga, wprowadzająca tego, kto przemawia, w świadomość istoty boga. [...] My zaś ze swej strony odpowiadamy bogu: Jesteś jako zwrot właściwy, prawdziwy i jedyny przynależny jemu samemu, potwierdzający jego istnienie<sup>103</sup>.

Nieco dalej zaś stwierdza:

Tak oto więc należy ze czcią zwracać się do niego i pozdrawiać: Jesteś albo nawet, na Zeusa, tak jak niektórzy starożytni: Jesteś tym, co jedyne. Bóstwo nie jest

<sup>101</sup> Plutarch, *O obliczu widniejącym na tarczy księżycy*, 192 nn. (*De facie in orbe lunae*, 944E–945C, por. zwłaszcza 194 [945C 4–6]: εἶτα τὸν νοῦν αἰθρῆς ἐπισπεύραντος τοῦ ἡλίου τῷ ζωτικῷ δεχομένην νέας ποιεῖ ψυχάς, ἢ δὲ γῆ τρίτον σῶμα παρέσχεν – „Następnie, skoro słońce swoją mocą ożywiająca znów zasiewa intelekt, księżyc, przyjmując go, stwarza nowe dusze, a ziemia, jako trzecia, wydaje ciało”). Por. Brenk, *In Mist Apparellled*, 132–133; Dillon, *The Middle Platonists*, 216–224.

<sup>102</sup> Raffaele Pettazzoni, *Wszechwiedza bogów*, tłum. Barbara Sieroszewska (Warszawa: Książka i Wiedza, 1967), 149.

<sup>103</sup> Plutarch, *O E delfickim*, 26 (*De E apud Delphos*, 392A 1–4: ἀλλ’ ἔστιν αὐτοτελής τοῦ θεοῦ προσαγόρευσις καὶ προσφώνησις ἅμα τῷ ῥήματι τὸν φθεγγόμενον εἰς ἔννοιαν καθιστάσα τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως. 392A 7–9: ἡμεῖς δὲ πάλιν ἀμειβόμενοι τὸν θεόν „εἶ” φασμέν, ὡς ἀληθῆ καὶ ἀνευδῆ καὶ μόνην μόνῳ προσήκουσαν τὴν τοῦ εἶναι προσαγόρευσιν ἀποδιδόντες).

bowiem mnogością [...]. Byt natomiast może być tylko jednością, tak jak jedność musi być bytem<sup>104</sup>.

Trudno nie zauważyć w tym rozumowaniu analogii z biblijnym imieniem Boga: *Ehejeh* – „Jestem”, czy: *Ehejeh asher Ehejeh* – „Jestem, który Jestem”<sup>105</sup>. W ten sposób filozof godził wizję boskich bytów zawartą w greckiej i egipskiej mitologii z filozofią Platona<sup>106</sup>, a częściowo nawet z Torą. Naukę o bogach niższych i wyższych kontynuował Proklos<sup>107</sup>. Także według Proklosa mityczne symbole i oparte na nich obrzędy są przewodnikami duszy we wznoszeniu się do bogów, a za ich pośrednictwem do Jedynego Boga. Mityczne symbole zawierają więc ukryte prawdy na temat wznoszenia się ludzkiej duszy aż do zjednoczenia z bogami i uzyskania od nich mocy. Nauka ta, pod której wpływem pozostawał również Jamblich, była zawarta w *Wyroczeniach Chaldejskich* Juliana Teurga<sup>108</sup>.

Wyróżnienie przez Plutarcha trzech poziomów bytu wyjaśnia różnice pomiędzy poznaniem absolutnym, opartym o idee, i poznaniem względnym, zawartym w mitach. Duch zsyła człowiekowi rozum oraz idee, podczas gdy księżyc jest podstawą mniemań i wyobrażeń zależnych od jakości fizycznych<sup>109</sup>. Dopiero w tym kontekście ezoteryczne poglądy Plutarcha na bogów i przedstawiające ich mity zyskują ostateczne wyjaśnienie. Jednocześnie antropologia ta uzasadnia potrzebę objaśnień tradycyjnych mitów, jeżeli mają one być wskazówkami na drodze, której celem jest dotarcie do prawdy.

\*

Powyższe rozważania prowadzą nas do wniosku, że Plutarch znajdował w mitycznych opowieściach greckich i egipskich wzniosłe prawdy moralne, psychologiczne, kosmiczne i metafizyczne. Zdawał on sobie sprawę z tego, że owe prawdy ukryte są właśnie w mitach. W *Dialogu o miłości erotycznej* wyznaje wprost:

<sup>104</sup> Plutarch, *O E delfickim*, 28 n. (*De E apud Delphos*, 393B: οὕτως οὖν αὐτὸ δεῖ σεβομένους ἀσπάζεσθαι καὶ προσεθίζειν, "εἶ", καὶ νῆ Δία, ὡς ἔνιοι τῶν παλαιῶν, "εἶ ἔν". οὐ γὰρ πολλὰ τὸ θεῖόν ἐστιν [...] ἀλλ' ἔν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥσπερ ὄν τὸ ἔν).

<sup>105</sup> Wj 3, 14; Norman Henry Snaith, red., *Hebrew Old Testament* (London: The British and Foreign Bible Society, 1989), 88.

<sup>106</sup> Pawłowski, „Odkrycie nadprzyrodzoności”, 82–83. Por. Ferrari, *Der Gott Plutarchs*, 13–14.

<sup>107</sup> Zob. Dzielska, „Wstęp”, 8.

<sup>108</sup> Dzielska, „Wstęp”, 8.

<sup>109</sup> Zob. Sinko, *Zarys*, 428.

Nie to, żebym bez zastrzeżeń wierzył w mity, ale i nie odrzucam ich całkowicie: dobrze one mówią i boskim jakimś zrządzeniem docierają do prawdy pokazując, że dla miłujących nawet z Hadesu istnieje droga do światła. [...] A wszakże są jakieś nieznaczne i niejasne odblaski prawdy rozproszone wśród mitologii egipskiej, ale potrzebują tropiciela niezwykle bystrego i umięjącego z drobnych rzeczy wnioskować o wielkich<sup>110</sup>.

Niewątpliwie on sam uważał się za osobę umięjącą czytać ukryte w mitach prawdy. Na przykład w dialogu *O odwlekaniu kary przez bogów* stwierdza, że sprawiedliwość przypisywana bogom, rozumianym jako kosmiczne moce, a opisywana w mitach, spełnia się automatycznie<sup>111</sup>. Podobne wnioski płyną z interpretacji mitów w *Bibliotece* Diodora Sycylijskiego<sup>112</sup>. W wielu mitach Plutarch odkrywa platońską metafizykę. Jednocześnie jest świadom, że istnieje wiele mitycznych opowieści, które nie dają się z nią pogodzić. W dziełku *Zalecenia małżeńskie* filozof przytacza popularne wyjaśnienia funkcji bogów, pisząc, że Afrodyta oznacza rozkosze małżeńskie, a Hermes oznacza sztukę wymowy, bez której nie może się obyć dobre małżeństwo<sup>113</sup>. Jest to opinia, którą on sam krytykuje u stoików. Wyjaśnieniem tej sprzeczności w poglądach Plutarcha na temat mitów może być ewolucja jego przekonań na przestrzeni długiej działalności pisarskiej i naukowej. Być może niektóre jego objaśnienia są ukłonem w stronę tradycyjnych poglądów, z którymi bardzo trudno byłoby polemizować. Na ogół wystarczającego wyjaśnienia zapatrywań Plutarcha na temat bogów i opisujących ich mitów dostarcza jego antropologia, która oprócz elementu duchowego wyróżnia w człowieku także poziom księżycowy, czyli psychiczny, oraz poziom ziemski, czyli zmysłowy. Jest rzeczą oczywistą, że inne znaczenie posiadają mity nawiązujące do elementu duchowego, a inne te, które wyrażają jedynie subiektywny poziom księżycowy, czyli psychiczny.

Czy to rozróżnienie pokrywa się z rozróżnieniem na mity opisujące bogów olimpijskich oraz mity opisujące na przykład Syreny, Harpie, Gorgony i Gigantów? To problem, który, aby go rozwiązać, wymaga wielu drobiazgowych analiz wszystkich zachowanych wypowiedzi filozofa. W tym drugim przypadku

<sup>110</sup> Plutarch, *Dialog o miłości erotycznej*, 345 n. (*Amatorius*, 762A 2–10: οὔτι τοῖς μύθοις πειθόμενος οὐ μὴν οὐδ' ἀπιστῶν παντάπασιν· εὖ γὰρ δὴ λέγουσι καὶ θεῖα τινὶ τύχη ψαύουσι τοῦ <ἀληθοῦς> λέγοντες ἐξ Ἄιδου τοῖς ἐρωτικοῖς ἄνοδον εἰς φῶς ὑπάρχειν [...] καίτοι λεπταὶ τινες ἀπόρροιαὶ καὶ ἀμυδραὶ τῆς ἀληθείας ἔνεισι ταῖς Αἰγυπτίων ἐνδιεσπαρμέναι μυθολογίαις, ἀλλ' ἰχνηλάτου δεινοῦ δέονται καὶ μεγάλα μικροῖς ἐλεῖν δυναμένου).

<sup>111</sup> Plutarch, *O odwlekaniu kary przez bogów*, 95–101 (554B–556D).

<sup>112</sup> Sinko, *Zarys*, 157.

<sup>113</sup> Plutarch, *Zalecenia małżeńskie*, w: *Wybór pism filozoficzno-popularnych*, przeł. i oprac. Zofia Abramowiczówna (Wrocław: Ossolineum, 1954), 48 (138C-D).

oczywiście trudno widzieć w półboskich i demonicznych postaciach i opisujących je mitach odpowiedniki platońskich idei. To z kolei sprawia, że jeden sposób interpretacji dla wszystkich mitów staje się niemożliwy<sup>114</sup>, co uzasadnia stosowanie różnych metod egzegetycznych<sup>115</sup>. Plutarch ma tego świadomość, a nawet daje do zrozumienia, że nie wszyscy twórcy i badacze mitów to rozumieją. On sam zdaje sobie sprawę, że mogą istnieć mity, które nie zawierają żadnej prawdziwej nauki, a jedynie fantastyczne zmyślenia. Porównuje wręcz mitologię do wielkiej czary pełnej baśni i twierdzeń prawdziwych<sup>116</sup>, używa nawet, odnosząc się do teorii atomistycznej epikurejczyków, słowa „mit” (μῦθος) w znaczeniu zmyślenia<sup>117</sup>, choć jednocześnie zastrzega, że istnieją mity, które zawierają symbolicznie wyrażoną prawdę.

Twierdzenie o podwójnej wartości mitu Plutarch zaczerpnął zapewne od Platona<sup>118</sup>. Odpowiada ona podziałowi na poznanie rozumne i *doksa*, którą Plutarch zapożyczył z platońskiego *Timajosa*<sup>119</sup>. Oznacza to, że prawda jest dostępna jedynie bezcielesnej duszy, a mit jest tylko słabym odbiciem transcendentalnej prawdy. Stąd interpretacje mitów z trudem osiągają pewność, a i sam Plutarch zaleca w tym względzie ostrożność, jak konkluduje Hardy<sup>120</sup>. Podobnie też jak Platon, Plutarch zdaje sobie sprawę, że zawarte w mitologii wskazówki, odnoszące się do boskich prawd, są bardzo enigmatyczne i trudne do zrozumienia, ponieważ ludzki rozum jest ograniczony. W dialogu *O zamilknięciu wyroczni* przytacza historię, która ma zobrazować nieprzenikalność tajemnicy mitu:

<sup>114</sup> Hardie, „Plutarch and the Interpretation of Myth”, 4744. Por. Roskam, „Plutarch’s Use of Myths”, 211–214.

<sup>115</sup> Hardie, „Plutarch and the Interpretation of Myth”, 4746–4748, 4752.

<sup>116</sup> Plutarch, *O zamilknięciu wyroczni*, 21 (*De defectu oraculorum*, 421A 1-2: μύθων καὶ λόγων ἀναμειγμένων κρατήρ).

<sup>117</sup> Plutarch, *O zamilknięciu wyroczni*, 345–346 (*De defectu oraculorum*, 420C 1: φλεδόνας καὶ σκιάς ἔλκοντες εἰς φυσιολογίαν – „takie to mgliste brednie wprowadzają oni do nauki o przyrodzie”).

<sup>118</sup> Dillon, *The Middle Platonists*, 42.

<sup>119</sup> Platon, *Kratylos*, przeł. i komentarzem opatrzył Witold Stefański, wstęp Krystyna Tuszyńska-Maciejewska (Wrocław: Ossolineum, 1990), 26: „Sokrates: Wiesz, że mowa (λόγος) wszystko (τὸ πᾶν) oznacza, toczy się i porusza wszystko bezustannie i ma podwójną wartość – jest prawdziwa i fałszywa. Hermogenes: Słusznie. Sokrates: Czyż to, co prawdziwe, nie jest gładkie i boskie, i mieszka w górze wśród bogów, fałsz zaś nisko, wśród wielu spośród ludzi, jest chropowaty i koźli (τραχικόν) – tu najwięcej bajek i fałszu, w tragicznym życiu?”.

<sup>120</sup> Hardie, „Plutarch and the Interpretation of Myth”, 4754; jak dalej przypomina Hardie (tamże, 4763), Plutarch przestrzega m.in. przed sprowadzeniem interpretacji mitu do poziomu grammatycznego („a simple grammatical model”, „grammatical level”).

Mit opowiada, Terencjuszu Prysku, że jakieś tam orły czy łabędzie lecące z krańców ziemi ku jej środkowi spotkały się w Delfach przy tzw. omfalosie; później zaś Epimenides z Fajstos dopytywał się u boga o ten mit, a otrzymawszy wyrocznie dwuznaczną i niejasną, rzekł:

„Nie masz zaiste pępka – ni ziemi środka, ni morza

Jeśli zaś jest, to bogom on znany, przed ludźmi ukryty”.

Otóż jego słusznie bóg odtrącił za to, że starożytny mit chciał, jak malowidło, dotknięciem badać<sup>121</sup>.

Dlatego, według Cheronejczyka, badanie mitów jest trudne, a może być także niebezpieczne, bo jednych prowadzi do zabobonu, innych do bezbożności<sup>122</sup>. Pragnie on uchronić czytelników zarówno od pierwszego, jak i od drugiego błędu. Stąd jego wypowiedzi interpretujące mity należy uznać za wskazówki mistagoga, czyli przewodnika po świecie enigmatycznej mądrości zawartej w mitach. Brenk uważa, że Plutarch znajduje w mitach eschatologię, która w wielu przypadkach różni się od platońskiej. Badacz stwierdza, że Plutarch swymi alegorycznymi interpretacjami, utrzymanymi w duchu pobożności, wznosi się ponad pseudonaukowy racjonalizm Platona, który w *Prawach* (377a–392a) zanegował nawet interpretację alegoryczną jako taką<sup>123</sup>. To wyjaśnia uwielbienie Plutarcha dla egipskiej mądrości, gdyż zdaniem Cheronejczyka, w Egipcie żyją mędrcy znający ukryte w mitach prawdy<sup>124</sup>.

<sup>121</sup> Plutarch, *O zamknięciu wyroczni*, 318 (309E-F).

<sup>122</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 79: „Ludzie posługują się też świętymi symbolami, niektórzy niejasnymi, inni bardziej wyraźnymi, prowadząc za ich pomocą umysł ku sprawom boskim, choć nie bez niebezpieczeństw. Niektórzy bowiem zupełnie zeszli na manowce zabobonu. Inni, chcąc uniknąć zabobonności, niczym bagiennych wyziewów, dostali się znowu jakoby na strome urwisko, popadłszy w bezbożność” (*De Iside et Osiride*, 378A 3–8: καὶ συμβόλοις χρῶνται καθιερωμένοις οἱ μὲν ἀμυδροῖς οἱ δὲ τραυτέροις, ἐπὶ τὰ θεῖα τὴν νόησιν ὀδηγοῦντες οὐκ ἀκινδύνως ἔνιοι γὰρ ἀποσφαλέντες παντάπασιν εἰς δεισιδαιμονίαν ὄλισθον, οἱ δὲ φεύγοντες ὥσπερ ἔλος τὴν δεισιδαιμονίαν ἔλαθον αἰθῆς ὥσπερ εἰς κρημνὸν ἐμπεσόντες τὴν ἀθεότητα).

<sup>123</sup> Brenk, *In Mist Apparelled*, 102–103, 135, 139.

<sup>124</sup> Plutarch, *O Izydzie i Ozyrysie*, 19 (352A-B): „Przeto w Mieście Hermesa wyznawcy nazywają przewodniczkę Muz zarazem Izydą i Sprawiedliwością, jest ona bowiem, jak już powiedziano, mądra i objawia sprawy boskie tym, których prawdziwie i słusznie zwą nosicielami świętych przedmiotów i opiekunami świętych szat. To właśnie oni noszą i ochraniają w duszy niby w kolebce święte słowo o bogach, oczyszczone z wszelkiej zabobonności i próżnej ciekawości, ukazujące to, co tajemne i niejasne, jawne i oczywiste z mniemania o bogach”.

## BIBLIOGRAFIA

## ŹRÓDŁA I PRZEKŁADY

- Alkinous. *Wykład nauk Platona (Didaskalikos)*. Przeł., komentarzem opatrzył i wstępem poprzedził Kazimierz Pawłowski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008.
- Apulejusz z Madaury. *O bogu Sokratesa. O Platonie i jego nauce. O świecie*. Pseudo-Apulejusz. *Asklepiusz czyli rozmowa z Hermesem Trismegistosem*. Przeł., komentarzem opatrzył i wstępem poprzedził Kazimierz Pawłowski, przekład przejrzał Mikołaj Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2002.
- Diodor Sycylijski. *Czyny i dzieła herosów i półbogów*. Przekład i wstęp Sylwester Dworacki, komentarz Leszek Mrozewicz. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2010.
- Herodot. *Dzieje*. Przeł. Seweryn Hammer, opracował Romuald Turasiewicz. Wrocław: Ossolineum, 2005.
- Julian Apostata. *Przeciw Galilejczykom. Imperatoris Iuliani contra Galilaeos*. Przekład, wstęp i objaśnienia Anna Pająkowska. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2012.
- Maksymos z Tyru. *Konferencje filozoficzne (wybór)*. Z j. greckiego przeł., wstępem i komentarzem opatrzył Marian Szarmach. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2022.
- Pauzanasz. *U stóp boga Apollona: z Pauzanasza Wędrówki po Helladzie księgi VIII, IX i X*. Przeł. z języka greckiego Janina Niemirska-Pliszczyńska, Henryk Podbielski, oprac. Henryk Podbielski. Warszawa: De Agostini, 2005.
- Platon. *Kratylos*. Z języka greckiego przeł. i komentarzem opatrzył Witold Stefański. Wstęp Krystyna Tuszyńska-Maciejewska. Wrocław: Ossolineum, 1990.
- Platona poezja i mądrość*. Teksty wybrał, przeł. i skomentował Zygmunt Kubiak. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1996.
- Plutarch z Cheroni. *Jak młodzież powinna słuchać poetów*. Przekład zbiorowy pod kierunkiem Kazimierza Kumanieckiego. Warszawa: PWN, 1957.
- Plutarch. *Dialog o miłości erotycznej*. W: *Moralia (Wybór)*. T. 1. Przeł., wstępem i przypisami opatrzyła Zofia Abramowiczówna, 309–371. Warszawa: PWN, 1977.
- Plutarch. *O E delfickim*. W: *Moralia (Wybór)*. T. 2. Przeł., wstępem i przypisami opatrzyła Zofia Abramowiczówna, 8–32. Warszawa: PWN, 1988.
- Plutarch. *O Izydzie i Ozyrysie*. Przekład, wstęp i objaśnienia Anna Pawlaczyk. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2003.
- Plutarch. *O obliczu widniejącym na tarczy księżyca*. W: *Moralia (wybór)*. T. 2. Przeł., wstępem i przypisami opatrzyła Zofia Abramowiczówna, 127–195. Warszawa: PWN, 1988.
- Plutarch. *O odwlekaniu kary przez bogów*. W: *Moralia (Wybór)*. T. 2. Przeł., wstępem i przypisami opatrzyła Zofia Abramowiczówna, 77–126. Warszawa: PWN, 1988.
- Plutarch. *O zabobonności*. W: *Moralia (Wybór)*. T. 1. Przeł., wstępem i przypisami opatrzyła Zofia Abramowiczówna, 107–128. Warszawa: PWN, 1977.
- Plutarch. *O zamilknięciu wyrocni*. W: *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*. Przeł. i oprac. Zofia Abramowiczówna, 314–389. Wrocław: Ossolineum, 1954.
- Plutarch. *Zalecenia małżeńskie*. W: *Moralia. Wybór pism filozoficzno-popularnych*. Przeł. i oprac. Zofia Abramowiczówna, 46–64. Wrocław: Ossolineum, 1954.

- Plutarch. *Żywoty równoległe*. T. 1: *Tezeusz – Romulus i ich porównanie. Likurg – Numa i ich porównanie*. Przeł. i wstępem poprzedził Kazimierz Korus, przypisami i komentarzem opatrzyli Lech Trzcionkowski i Kazimierz Korus. Warszawa: Prószyński i S-ka, 2004.
- Salustios. „O bogach i świecie”. Przeł. Maciej Staniszewski. *Przegląd Filozoficzno-literacki* 19, nr 1 (2008): 41–57.
- Snaith, Norman Henry, red. *Hebrew Old Testament*. London: The British and Foreign Bible Society, 1989.
- Staniszewski, Maciej. *Traktat Salustiosa „O bogach i świecie”*. Warszawa: wydano nakładem Autora, 2013.

## OPRACOWANIA

- Babut, Daniel. „La nature de l'âme et les passions chez Plutarque”. W: *Actes du VIII<sup>e</sup> Congrès de l'Association Guillaume Budé (Paris, 5-10 avril 1968)*, 530–532. Paris: Les Belles Lettres, 1969.
- Banek, Kazimierz. „Starożytne kontakty grecko-egipskie”. *Przegląd Religioznawczy*, nr 1 (2013): 3–19.
- Banek, Kazimierz. *Religia a polityka w starożytnej Grecji. Od epoki mykeńskiej do Aleksandra Macedońskiego*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1985.
- Banek, Kazimierz. *W kręgu Hermesa Trismegistosa. Rozważania na temat genezy mitu i kultu*. Warszawa: Okultura, 2013.
- Brenk, Frederic Eugene. *In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*. Lugduni Batavorum: Brill, 1977.
- Burkert, Walter. *Starożytne kulty misteryjne*. Wstęp, przekład i opracowanie Krzysztof Bielawski. Bydgoszcz: Homini, 2007.
- Dillon, John. *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*. Rev. ed. with a new afterword. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.
- Dzielska, Maria. „Wstęp”. W: Proklos. *Elementy teologii*. Przeł. Robert Sawa, wstęp i red. naukowa Maria Dzielska, 3–26. Warszawa: Wydawnictwo Akme, 2002.
- Ferrari, Francesco. „Der Gott Plutarchs und der Gott Platons”. W: *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, red. Rainer Hirsch-Luipold, 13–25. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
- Görgemanns, Herwig. „Eros als Gott in Plutarchs «Amatorius»”. W: *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, red. Rainer Hirsch-Luipold, 169–195. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.
- Hardie, Philip R. „Plutarch and the Interpretation of Myth”. W: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*. T. 33. Cz. 6: *Sprache und Literatur*, red. Wolfgang Haase, 4743–4787. Berlin: Walter de Gruyter, 1992.
- Komorowska, Joanna. „Wprowadzenie”. W: Plutarch z Cheronei. *Pisma egzegetyczne: O powstaniu duszy w Timajosie. Dociekania platońskie. Rozważania biesiadne (VIII 2)*. Przeł., wstępem i objaśnieniami opatrzyła Joanna Komorowska, 9–30. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 2012.
- Korus, Kazimierz. „Plutarch”. W: *Literatura Grecji starożytnej*. T. 2: *Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. Henryk Podbielski, 241–269. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2005.

- Lamberton, Robert. „Religion and Myth in Plutarch”. W: *The Cambridge Companion to Plutarch*, red. Frances B. Titchener i Alexei V. Zadorojnyi, 122–137. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- Opsomer, Jan. „In the Spirit of Plato”. W: *The Cambridge Companion to Plutarch*, red. Frances B. Titchener i Alexei V. Zadorojnyi, 79–100. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.
- Pawłowski, Kazimierz. „Odkrycie nadprzyrodzoneści i niecielesności w filozofii średnioplatońskiej i jego egzystencjalne konsekwencje”. *Filozofia chrześcijańska* 13 (2016): 77–95.
- Pawłowski, Kazimierz. *Alkinous i średni platonizm. Pragnienie wejrzenia poza to, co widzialne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW, 2019.
- Pettazzoni, Raffaele. *Wszechwiedza bogów*. Tłum. Barbara Sieroszevska. Warszawa: Książka i Wiedza, 1967.
- Reale, Giovanni. *Historia filozofii starożytnej*. T. 4: *Szkoły epoki cesarstwa*. Przeł. Iwo Zieliński. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1999.
- Roskam, Geert. „Plutarch’s Use of Myths in His Anti-Stoic and Anti-Epicurean Polemics”. W: *A Man of Many Interests: Plutarch on Religion, Myth and Magic. Essays of Honor of Aurelio Pérez Jiménez*, red. Delfim F. Leão i Lautaro Roig Lanzilotta, 211–227. Leiden: Brill, 2019.
- Sinko, Tadeusz. *Zarys literatury greckiej*. T. 2: *Literatura w epoce hellenistycznej i za cesarstwa rzymskiego*. Warszawa: PWN, 1959.
- Słownik grecko-polski*. T. 1. Red. Zofia Abramowiczówna. Warszawa: PWN, 1958.
- Świderkówna, Anna. *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1991.
- Temple, Robert K. G. *Tajemnica Syriusza*. Tłum. Maria Kuźniak. Poznań: Wydawnictwo Brama, 2001.
- Vidal, Gore. *Julian*. Przeł. Bronisław Zieliński. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1970.