




Sebastian Śpiewak

Uniwersytet Śląski w Katowicach

 <https://orcid.org/0000-0002-0194-7162>

Wiedza boska a wiedza ludzka Boska synestezja w filozofii Ksenofanesa z Kolofonu

Divine versus Human Knowledge

Divine Synesthesia in the Philosophy of Xenophanes of Colophon

Abstract: The aim of the present article is to analyze the poetry of Xenophanes of Colophon concerning his epistemological considerations with the notion of god proposed by him. Traditionally, Xenophanes is well known as a philosopher engaged in the debate on the meaningfulness of mythological ideas. At the same time, he advocates the concept of god, which is different from pictures transmitted through The Greek epic. It shall be shown how the theological approach of the Colophonian finds its justification in his remarks on cognitive abilities, especially in creatively used opposition between human and divine knowledge. Recently indicated, the connection between Xenophanes' theology and his epistemological theses is not exhausted in the critique of religious anthropomorphism but is more profound, and based on the awareness of the impossibility of clear knowledge (saphes) for a human being. The latter is, however attributed to god alone, who gains the knowledge in the manner of synesthesia.

Keywords: Xenophanes, god, synesthesia, cognition, scepticism

Zaznajomionego z filozofią przedsokratejską czytelnika nie może dziwić fakt, że w najstarszym zachowanym przekazie doksograficznym na temat Ksenofanesa z Kolofonu poeta-filozof scharakteryzowany został jako

erudyta¹. Zakres podejmowanej przez niego tematyki wyraźnie przekraczał zagadnienia stanowiące przedmiot filozoficznych zainteresowań jego jońskich pobratymców, co w połączeniu z przeświadczeniem o braku systematycznej formy refleksji tego filozofa mogło usprawiedliwiać Heraklita, który surowo osądził poetę. Erudycja Ksenofanesa miała nie iść w parze z rozumem (νόος). Na podstawie fragmentów twórczości tego myśliciela oraz późniejszych przekazów na jego temat można zresztą wnosić, że to nie filozofia *physis* interesowała Ksenofanesa w pierwszym rzędzie i to nie ona stanowiła najbardziej charakterystyczny rys jego myśli. Już od czasów starożytnych natomiast dostrzegano i podkreślano z jednej strony znaczenie jego tez teologicznych, czego znakomity przykład daje chociażby Arystoteles², z drugiej zaś – przenikliwość uwag o charakterze teoriopoznawczym. Ten drugi moment filozofii Ksenofanesa stanowił istotny punkt odniesienia dla sceptycyzmu, którego przedstawiciele zwykli otwarcie przywoływać imię Kolofonczyka jako jednego z protoplastów ich własnej orientacji filozoficznej³. Również współcześnie uwaga interpretatorów skupiona jest coraz częściej na epistemologicznym, w szczególności zaś sceptycznym, aspekcie filozofii Ksenofanesa⁴. Otwarte pozostaje jednak pytanie o możliwość powiązania teologii myśliciela (co tutaj istotne, zarówno w jej krytycznej funkcji, przejawiającej się atakiem na antropomorfizm tradycyjnej mitologii, jak i pozytywnej, polegającej na sformułowaniu propozycji jakiejś wizji bóstwa) z jego gnoseologią, co czyniłoby Heraklitejski zarzut o polymathię wciąż aktualnym. Paląca potrzeba odpowiedzi na pytanie, „gdzie religia łączy się z epistemologią”, jest już dzisiaj w niewątpliwie inspirujący sposób sygnalizowana i proponowane są takie interpretacje filozofii Ksenofanesa, w których wątki teoriopoznawcze zroszwały się w świetle przekonań religijnych⁵. W zaprezentowanej w tym tekście analizie przedstawiona zostanie próba odwrócenia tego kierunku interpretacyjnego, a zatem wskazania, że ustalenia dotyczące pojęcia boga, a dokładniej: strategii konstruowania tego pojęcia przez Ksenofanesa, znajdują swoje uzasadnienie we fragmentach o charakterze teoriopoznawczym.

¹ Zob. H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*. Bd. 1. 18. Aufl. Weidmann, Zürich 1989, 22 B40 (dalej jako: D.K.).

² Zob. Arist. *Metaph.* 986b 21–25.

³ Zob. np. S. Śpiewak: *Sekstus Empiryk o sceptycyzmie Ksenofanesa z Kolofonu*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2020, nr 3, s. 200. <https://doi.org/10.24425/pfns.2020.133984>.

⁴ Zob. J.H. Leshner: *Xenophanes' Scepticism*. „Phronesis” 1978, vol. 23, no. 1, s. 1–21; także: D. Kubok: *Xenophanes of Colophon and the Problem of Distinguishing Between Skepticism and Negative Dogmatism*. „Electryone” 2016, vol. 4, s. 31–46.

⁵ Zob. M. Sassi: *Where Epistemology and Religion Meet. What do(es) the god(s) look like?* „Rhizomata” 2013, vol. 1 (2), s. 283–307.

Gwoli zachowania klarowności wywodu analizy twórczości Ksenofanesa, w których uwzględnia się jego uwagi na temat pojęcia wiedzy, należy rozpocząć od fragmentu B34, który miał stanowić wstęp do dzieła poety:

Zaprawdę jasnej prawdy nie poznał żaden człowiek,
ani też nie będzie takiego,
kto by miał wiedzę o bogach, a także o tym wszystkim, o czym mówię;
nawet jeśli bowiem w najwyższym stopniu udałoby się mu
osiągnąć cel, powiedziawszy to, co zostało spełnione,
sam ostatecznie by o tym nie wiedział; mniemanie przypada
w udziale wszystkim⁶.

Wersy te zawierają istotne chociażby z historycznofilozoficznego punktu widzenia ustalenia na temat natury prawdy, problemu subiektywności poznania oraz granic epistemicznych, jakie przypadają w udziale (τέτυκται) człowiekowi. Ustalenia te znajdują bowiem twórczą kontynuację w rozważaniach innych starożytnych intelektualistów – nie tylko filozofów *par excellence*, lecz także przedstawicieli starożytnej myśli medycznej. Z punktu widzenia pytania o związek refleksji nad poznaniem z teologią za interesującą można uznać kategorię bogów (θεῶν) pojawiającą się w przywoływanych słowach, tym bardziej że stwierdzenie niepoznawalności bogów w oczywisty sposób koresponduje z tymi fragmentami poezji Kolofńczyka, w których atakowany jest antropomorfizm (w różnych jego przejawach), a nawet teriomorfizm⁷. Trudno jednak zgodzić się z tezą głoszącą, że w takiej jawnej korespondencji wyczerpuje się związek teologii i epistemologii poety⁸, szczególnie jeśli będzie się pamiętało o powszechnym wśród presokratyków (a obecnym już w mitologii) rozróżnieniu na sposób poznawania charakterystyczny i dostępny dla ludzi oraz na ten przypadający w udziale bogom. Oznaczałoby to, że tematem łączącym namysł nad bogami i poznaniem jest w filozofii Kolofńczyka nie tyle (albo nie przede wszystkim) fakt, że człowiek nie jest w stanie stworzyć adekwatnego wizerunku boga, ile uzasadnienie tego przekonania, w którym pokazuje się nieosiągalną dla człowieka, a charakterystyczną dla bogów możliwość realizacji pewnej wiedzy. Co więcej, ma ona dotyczyć nie tylko bogów, którzy, jak powiedzieliby późniejsi sceptycy,

⁶ D.K., 21 B34. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów – S.Ś.

⁷ Zob. D.K., 21 B15.

⁸ Teza taka stanowi osnowę interpretacji proponowanej w skądinąd przełomowym tekście Marii Sassi. M. Sassi: *Where Epistemology and Religion Meet...*, s. 296.

przynależą przecież do obszaru rzeczy niejawnych (ἀδήλων), ale wszystkiego, o czym traktować miała filozofia Ksenofanesa⁹.

O tym, że zastrzeżenia poznawcze, jakie poczynił poeta we fragmencie B34, mogą być postrzegane w perspektywie kontrastu między wiedzą boską a ludzką, można się już dowiedzieć z przekazów doksograficznych. Działający w I wieku p.n.e. Arejos Didymos nie pozostawiał wątpliwości co do tego, że jego zdaniem ostatni wers fragmentu, w którym poeta wprowadzał kategorię mniemania (δόκος), powinien być rozumiany jako jedna z części antytezy. Drugą miała być natomiast prawda (ἀλήθεια) przysługująca wszelako tylko bogu. Opisując twórczość Ksenofanesa, Didymos zauważał bowiem, że Kolofonczyk „παιδιᾶι τὰς τε τῶν ἄλλων τόλμας ἐπιπλήττοντος καὶ τὴν αὐτοῦ παριστάντος εὐλάβειαν, ὡς ἄρα θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν, ‘δόκος δ’ ἐπὶ πᾶσι τέτυκται’” – „atakując żartem zuchwałość innych, prezentował własną pobożność, twierdził przy tym, że to bóg zna prawdę, mniemanie zaś przypada w udziale wszystkim”¹⁰.

Co więcej, dokładnie w ten sam sposób, co Arejos Didymos, filozoficzne wątplenie Ksenofanesa miał interpretować również Warro, o czym informuje Augustyn w *De Civitate Dei*: „sed ut Xenophanes Colophonios scribit, quid putem, non quid contendam, ponam. Hominis est enim haec opinari, dei scire” – „lecz jak napisał Ksenofanes z Kolofonu, podam tu to, co przypuszczam, a nie to, co stwierdzam na pewno. Bo człowiek może o tym snuć przypuszczenia, a tylko Bóg może wiedzieć”¹¹.

We fragmentach twórczości Kolofonczyka trudno wprawdzie znaleźć stwierdzenia, w których antyteza: wiedza boska – wiedza ludzka, występuje

⁹ Za symptomatyczne należy uznać to, w jaki sposób Ksenofanes wydziela zakres przedmiotowy wątplenia co do możliwości jasnej (pewnej) wiedzy. Nie posługuje się bynajmniej kategorią ἀδηλος, która jednak pojawia się już w inspirowanym refleksją Ksenofanesa traktacie *O dawniejszej medycynie* (Hippoc. *VM*. I 15–21), ani też kategorią ἀφανέα, z której z kolei korzysta, co znamienne, również na gruncie refleksji filozoficzno-medycznej, Alkmajon z Krotony (D.K., 24 B6, 3–4). W obu wymienionych przypadkach kategoria tego, co niejawne, wyraźnie modyfikuje argument Ksenofanesa, zawężając sens owego argumentu do tego, co wykracza poza empirię. Co ciekawe, współcześni komentatorzy, którzy są skłonni interpretować tezę fragmentu B34 przez pryzmat pojęcia ἀδηλος (Alkmajonowe ἀφανέα), otwarcie przyznają się do empirystycznego odczytywania epistemologii Kolofonczyka: „I still substantially share the empiristic interpretation of Fränkel (1925), which was corroborated by a series of linguistic observations of unsurpassed sophistication”. M. Sassi: *Where Epistemology and Religion Meet...*, s. 295, pkt 26. W takiej interpretacji pomija się natomiast 1) znaczenie frazy ἅσσα λέγω περὶ πάντων z B34, 2) fakt, że Ksenofanes krytykował również poznanie empiryczne (zob. D.K., 21 B38).

¹⁰ D.K., 21 A24.

¹¹ August. *De civ. D.* XVII 7, 29–31 (tłum. W. Kornatowski) – Augustyn: *O Państwie Bożym*. Przeł. i oprac. W. Kornatowski. T. 1. De Agostini Polska–Altaya, Warszawa 2003, s. 455.

explicito, jak ma to miejsce chociażby w tekstach innych filozofów przed-sokratejskich, na przykład Heraklita, Filolaosa oraz Alkmajona z Krotony, niemniej jednak można uznać niemal z całą pewnością, że rozdzwięk pomiędzy oboma sposobami ujęcia poznawczego – tym charakterystycznym dla bóstwa oraz tym danym w udziale istotom śmiertelnym – występował w jego refleksji: jeśli nie jako teza stanowiąca uzupełnienie ostatniego wersu B34¹², jak chciał tego Arejos oraz Warro, to przynajmniej jako istotne założenie epistemologiczne. Założenie to, co więcej, doskonale wpisywałoby się w Ksenofanesowe pojmowanie δόκος, rozumianego jako brak możliwości syntezy σαφές oraz τετελεσμένον, czyli jasnej wiedzy o prawdzie wypowiedzanej w języku (*resp.* trafności słowa). Wyznaczałoby ono bowiem idealny typ poznania niedostępny człowiekowi, podobny do tego, który występował w sceptycyzmie odczytywanym na kartach dzieł epików. Ksenofanes tym samym opisywał sposób poznawania dostępny ludziom, odnosząc go do wzoru, jakim byłaby boska σύνθεσις: σαφές oraz τετελεσμένον, przybierająca w swej optymalnej, przysługującej tylko bogu, postaci formę: συναίσθησις – synestezji. Co więcej, stosowany przez poetę zabieg rozważania ludzkich możliwości poznawczych przez pryzmat idealnej, boskiej wiedzy uznać można za charakterystyczny rys greckiego namysłu gnoseologicznego. Jak zauważył Adam Krokiewicz: „Grecy wierzyli od najdawniejszych czasów, że w posiadaniu absolutnej prawdy i doskonałej mądrości oraz wiedzy są w przeciwieństwie do omylnych ludzi nieomylni bogowie [...]. Silne uczuciowo, ale intelektualnie mgliste pojęcie absolutnej prawdy powstało na podłożu upokarzającej człowieka świadomości, że jego mniemania i domysły są po największej części fałszywe. Powiedzenie »bogowie posiadają doskonałą wiedzę« ma sens raczej negatywny niż pozytywny, a mianowicie – »ludzie nie posiadają doskonałej wiedzy«¹³.”

¹² Współcześnie dokonywano prób dopasowania słów przekazu Didymosa do miary wierszowej stosowanej przez Ksenofanesa. Zauważono, że wykorzystywana przez dokso-grafa fraza: „θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν”, uzupełniona o słowo μόνος tworzy trymetr jambiczny, a zatem metrum chętnie stosowane przez Kolofończyka w jego Σίλλοι. Zob. P. Steinmetz: *Xenophanesstudien*. „Rheinisches Museum für Philologie – Neue Folge” 1966, Bd. 109, H. 1, s. 40.

¹³ A. Krokiewicz: *Sceptycyzm grecki: od Filona do Sekstusa*. Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1966, s. 68–69, pkt 11. Stąd też, o ile badacze mogą różnić się w interpretacjach teologii Ksenofanesa, faktem pozostaje, że postrzeganie jej w aspekcie różnicy między boską i ludzką wiedzą budzi wśród komentatorów najmniej kontrowersji. Zob. H.A.T. Reiche: *Empirical Aspects of Xenophanes' Theology*. W: *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Ed. G.L. Kustas. State University of New York Press, Albany 1971, s. 88; także: M.K. McCoy: *Xenophanes' Epistemology: Empiricism Leading to Skepticism*. W: *Ionian Philosophy*. Ed. K.J. Boudouris. International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, Athens 1989, s. 237.

Nadmienić jednak należy, że jeśli chce się interpretować epistemologiczny przekaz Kolofonczyka z perspektywy tego, czym byłaby wiedza boska, należy wykroczyć poza treść fragmentu B34, kierując analizy w stronę tych wersów, w których Kolofonczyk opisywał pojęcie boga, przynajmniej w aspekcie gnoseologicznym. Szczególnie fragmenty B23, B24 i B25 mogą okazać się pomocne w zrozumieniu, w jaki sposób poeta przedstawiał boski typ poznania, co oznacza, że winno się je uznać za uzupełnienie epistemologicznych dywagacji filozofa z Kolofonu.

Teza fragmentu B34 dotyczyć miała każdego człowieka (οὔτις ἀνὴρ z wersu pierwszego oraz πᾶσις z wersu czwartego). W sposób kategoryczny wykluczona została możliwość, by wskazywany przez Ksenofanesa zakres tematyczny mógł stanowić przedmiot wiedzy ludzi – zarówno obecnych, jak i tych, którzy się dopiero narodzą (οὔτις ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδώς). Z tego też względu Sekstus Empiryk, komentując później fragment B34, rozumiał występującą tam kategorię ἀνὴρ jako pojęcie gatunkowe. Choć intuicje lekarza-sceptyka uznać należy za słuszne i Kolofonczykowi chodziło o wszystkich ludzi bez wyjątku (włączając w to osobę samego filozofa, który nie stawia się w pozycji epistemicznie wyróżnionego poety na wzór Hezjoda¹⁴), to na podstawie innych wersów Jończyka można z powodzeniem zaryzykować stwierdzenie, że wyszczególnienie gatunku człowieka następowało w refleksji tego filozofa raczej przede wszystkim w opozycji do boga/bogów¹⁵, a nie innych śmiertelnych istot żywych. Widoczne to jest chociażby w słowach fragmentu B18, który zbudowany jest na kilku równorzędnych parach przeciwieństw, a jedną z nich jest opozycja: bogowie (θεοί) – śmiertelni (θνητοί):

οὔτοι ἀπὸ ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳι ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Nie od razu wszystko bogowie śmiertelnym objawili,
Lecz z czasem, szukający znajdują to, co lepsze¹⁶.

To, co w tym stwierdzeniu odróżnia człowieka od boga, to konieczność podjęcia trudu, jeśli ludzkie ambicje poznawcze mają być realizowane (nie natomiast: „zrealizowane”, co oznaczałoby, wbrew tezie fragmentu B34, ujednoczenie poziomów σαφές oraz τετελεσμένον). Śmiertelni zmuszeni są do szukania, aby znajdować to, co lepsze, oraz umieć znajdować lepiej

¹⁴ Zob. Hes. *Theog.* 22–34.

¹⁵ Podobnie uważa K. Deichgräber – zob. K. Deichgräber: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*. „Rheinisches Museum für Philologie” 1938, Bd. 28, s. 22.

¹⁶ D.K., 21 B18.

(ἄμεινον)¹⁷. Tylko przy założeniu aktywności podmiotu poznającego możliwe jest przełamanie pesymizmu poznawczego i usprawiedliwienie warunkowej (tylko) wizji postępu, jaki staje się udziałem istoty śmiertelnej. Wynika to z doksalnej sytuacji, w którą uwikłani są (wszyscy) ludzie. Brak jakiegokolwiek formy ukazania, objawienia (ὑπόδειξις) zmusza ich do mozolnego odkrywania prawdy o własnych siłach¹⁸ i, o ile to tylko jest możliwe, w ramach ludzkiej ograniczonej kondycji poznawczej. Ludzki trud poznawczy, którego główna charakterystyka musi zawsze uwzględniać stopniowalność rozumianą każdorazowo przynajmniej w granicach: „gorzej” – „lepiej”, nigdy zaś „najlepiej”, można w tym względzie porównać do całościowego sposobu ujmowania rzeczy, jaki miałby, według Ksenofanesa, przysługiwać wyłącznie bogu:

οὐλος ὀραῖ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει.

Cały widzi, cały pojmuje, cały słyszy¹⁹.

Nie może dziwić fakt krytyki Ksenofanesowego pojmowania wiedzy, jaką wystosował Heraklit w fragmencie B40. Efezyjczyk atakował tam przecież poetę za πολυμαθίη, która nie prowadzi badacza natury do rozumu – do νόος, a uwagi Heraklita mogły być zasadne choćby tylko dlatego, że Ksenofanes przypisywał νόος wyłącznie bogu, nigdy zaś ludziom²⁰. Nawet wtedy, kiedy skłonny był wymienić w kontekście poznawczego uposażenia człowieka jakąś formę myślenia, które mogłoby wiązać się z pojęciem νόος, to tylko z ważnym zastrzeżeniem, że człowiecza myśl (νόημα) pozostaje **radycznie**

¹⁷ Słowo ἄμεινον można tu rozumieć zarówno jako rzeczownik w *neutrum* („to, co lepsze”), jak i przysłówek („lepiej”), ale bardzo często pomija się fakt, że oba te znaczenia nie muszą się wykluczać. Wszak szukając lepiej, znajduje się to, co lepsze, i odwrotnie: znajdowanie tego, co lepsze, zakłada lepszą sprawność czynności znajdowania. W tym sensie można zaryzykować próbę odczytywania tego słowa w wyżej wymienionym, dwojakim sensie.

¹⁸ Inaczej uważają Verdenius oraz Lumpe, którzy podkreślają, że Ksenofanes nie mógł wykluczać boskiej ὑπόδειξις. Zob. W.J. Verdenius: *Xenophanes frag. 18*. „Mnemosyne – Fourth Series” 1955, vol. 8, fasc. 3, s. 221; także: A. Lumpe: *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*. In Kommission M. Engl. Diss. München 1952, s. 45.

¹⁹ D.K., 21, B24.

²⁰ Zob. K. von Fritz: *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)*. W: *The Pre-Socratics: a collection of critical essays*. Ed. A.P.D. Mourelatos. Anchor Press, New York 1974, s. 34.

różna od jej boskiego odpowiednika²¹. O swoim bogu pisał bowiem Kolofonczyk, że:

οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.

ani postacią śmiertelnym niepodobny, ani też myślą²².

W propozycji filozoficznej Ksenofanesa, w której walka z rozpowszechnionym ówczesnie antropomorfizmem stanowiła składnik – jeśli nie nadrzędny, to przynajmniej jeden z najistotniejszych – powodzenia realizacji reformatorskiego planu poety, bóg zawsze okazywał się zupełnie czymś innym niż człowiek²³. Poeta, wbrew niektórym przekazom doksograficznym, zwłaszcza zaś wbrew traktatowi *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu*, nie konstruował pojęcia boga na sposób charakterystyczny dla dialektyki eleackiej. W przypisywanej Ksenofanesowi często tzw. konstruktywnej teologii²⁴ właściwie na każdym etapie rozumowania dostrzec można dużą rolę negacji, która skierowana jest przeciw antropomorficznym uroszczeniom ludzi. Stąd też w miejsce „wielu bogów” klasycznej mitologii pojawia się jeden bóg, ale

²¹ Tylko na pozór identyczne stwierdzenie można znaleźć w XVI księdze *Iliady*, gdzie poeta twierdził, że: ἀλλ’ αἰεὶ τε Διὸς κρείσσω νόος ἢ ἐπερ ἀνδρῶν – Hom. *Il.* XVI 688. Różnica względem Ksenofanesowego fragmentu B23 jest zauważalna w dwóch istotnych punktach. Po pierwsze, jak widać w przytoczonym wersie, u Homera człowiek mógł jeszcze dysponować władzą νόος i przypadki takie nie były odosobnione, podczas gdy Ksenofanes sugerował wyłączenie, że śmiertelnym może przysługiwać (inna niż bogu) νόημα. Po drugie, we fragmencie B23 Ksenofanesa pojawia się zupełnie nowy typ podziału na intelektualną władzę człowieka i władzę boga, bo nie chodzi już tylko o różnicę ilościową między rozumem boskim a śmiertelnym, jak było to w *Iliadzie* Homera (κρείσσω νόος), tylko o radykalne niepodobieństwo – niesprowadzalność jednego sposobu poznawania do drugiego (ὁμοίος οὐδὲ νόημα).

²² D.K., 21 B23, 2.

²³ Prywatny, a wręcz apofatyyczny charakter teologii Ksenofanesa został rozpoznany i szczegółowo opisany przez E. Heitscha: *Das Wissen des Xenophanes*. „Rheinisches Museum für Philologie – Neue Folge” 1966, Bd. 109, s. 219. W polskiej literaturze przedmiotu podobnie koncepcje Ksenofanesowego boga traktuje J. Gajda-Krynicka – J. Gajda-Krynicka: *Filozofia przedplatońska*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, s. 112; zob. także: D. Kubok: *Ksenofanes z Kolofonu i greckie źródła problemu poznania*. „Analiza i Egzystencja” 2013, nr 23, s. 18. Krytyka interpretacji apofatycznej – zob. H.A.T. Reiche: *Empirical Aspects of Xenophanes’ Theology...*, s. 91.

²⁴ Terminu tego używają na przykład Kirk i Raven oraz Guthrie. G.S. Kirk, J.E. Raven: *The Presocratic Philosophers: a Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge University Press, Cambridge 1957, s. 169; W.K.C. Guthrie: *History of Greek Philosophy*. Vol. 1: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 373.

wciąż wyróżniony wśród innych (ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι²⁵), w miejsce jego mobilności – spoczynek (αἰεὶ δ' ἐν ταῦτῳ μίμνει κινούμενος²⁶), a zamiast mozołu, od którego w eposie nawet bogowie nie byli jeszcze wolni, Ksenofanes postulował bezproblemowość, z jaką bóg działa (ἀπάνευθε πόνοιο [...] πάντα κραδαίνει²⁷), w tym spełnia (τετελεσμένον) swoje poznanie. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że Kolofonczyk stosował przy realizacji projektu swojej „nowej” teologii zasadę antyantropomorfizmu²⁸. Dlatego też jasne jest, że to, w jaki sposób bóg poznaje, musi w filozofii Ksenofanesa różnić się zasadniczo od metod zdobywania wiedzy praktykowanych przez śmiertelnych (θνητοί).

Kolofonczyk nawiązywał do tradycji rozdźwięku pomiędzy wiedzą boską a wiedzą ludzką, ale rzecz w tym, że nie może być określony po prostu mianem epigona tej tradycji. Po pierwsze bowiem, korzysta ze znanego mu doskonale z epiki pojmowania statusu możliwości poznawczych człowieka, twórczo dostosowuje jednak owo pojmowanie do warunków filozoficznego dyskursu. Po drugie zaś, eksploatacja różnicy pomiędzy wiedzą boską a wiedzą ludzką, chociaż pełni istotną funkcję w argumentacji Ksenofanesa, nie wyczerpuje jej w zupełności; nie jest jej docelowym punktem czy też tezą, którą poeta, wychowany podobnie jak każdy Grek tamtych czasów na Homerze i Hezjodzie²⁹, chciałby przede wszystkim udowodnić. Bezrefleksyjne powielanie schematów po fundującej ówczesną mentalność epice byłoby zresztą ostatnią rzeczą, jakiej można by się spodziewać po „surowym szyderycy z bredni Homera”, jak później określić miał Kolofonczyka Tymon z Fliuntu³⁰.

²⁵ D.K., 21 B23, 1.

²⁶ D.K., 21 B26, 1.

²⁷ D.K., 21 B25.

²⁸ Stwierdzenie takie znajduje uzasadnienie nie tylko w oryginalnych fragmentach twórczości poety, lecz także w skądinąd surowej, ocenie filozofii Kolofonczyka, dokonanej przez Tymona z Fliuntu. Ocena ta jednocześnie wyznacza trafne podsumowanie treściowej zawartości pojęcia boga Ksenofanesa: ὁ ἀπ' ἀνθρώπων θεός – „bóg znadź Nieludzki”, jak tłumaczy Adam Krokiewicz. Zob. *Sext. Emp. Pyr.* I 224, 13. Polskie tłumaczenie: *Sekstus Empiryk: Zarysy pirrońskie*. Przeł. i wstępem poprzedził A. Krokiewicz. Wydawnictwo AKME, Warszawa 1998, s. 59.

²⁹ Jak trafnie zauważa sam Kolofonczyk w jednym z fragmentów (D.K., 22 B10): ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὀμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες.

³⁰ *Sext. Emp. Pyr.* I 224, 12 (tłum. A. Krokiewicz) – *Sekstus Empiryk: Zarysy pirrońskie...*, s. 59. Co ciekawe, w przywoływanych wersach uczeń Pirrona określa też Ksenofanesa jako ὀμηραπάρτης (Krokiewicz tłumaczy: „półtrzeźwego”), ale wynika to nie z tego, że Kolofonczyk miał zatrzymywać się w krytyce w połowie drogi Homera, tylko z niekonsekwentnego, zdaniem Tymona, realizowania programu sceptycyzmu. Ksenofanes miał mianowicie zastąpić wizję epickiego boga jego zintelektualizowaną, filozoficzną i z tego względu dogmatyczną wersją. Więcej na ten temat zob. D. Kubok: *O półtrzeźwości Ksenofanesa*. „*Studia Antyczne i Mediewistyczne*” 2010, nr 8 (43), s. 3–15.

Trudno zatem zgodzić się z interpretacjami, wedle których właściwy punkt ciężkości filozofii Ksenofanesa leży właśnie w przeciwstawieniu wiedzy boskiej i ludzkiej³¹. Różnica ta jest natomiast istotną z punktu widzenia analiz epistemologicznych efektywną strategią charakteryzowania sytuacji poznawczej, w którą uwikłany jest człowiek. Funkcjonuje w jego refleksji jako swoista hipoteza pomocnicza, pozwalająca lepiej przedstawić ludzkie ograniczenia poznawcze, zidentyfikować ich główne źródło (subiektywność poznania) oraz przedstawić perspektywy i rekomendacje, za sprawą których stałoby się możliwe przełamanie pesymizmu poznawczego, będącego niemal naturalną konsekwencją porównania możliwości człowieka z możliwościami bogów. Za sprawą epickiej diastazy wiedzy boskiej i ludzkiej poeta-filozof mógł przede wszystkim określić, że ta ostatnia nie jest tym, czym jest ta pierwsza, albo – mówiąc nieco precyzyjniej – że wiedza boska jest tym, czym wiedza ludzka nigdy **nie może być**.

Przede wszystkim różnica dzieląca istotę nieśmiertelną w jej sposobie poznawania rzeczywistości od wiedzy człowieka nie miała już dla Ksenofanesa wyłącznie charakteru ilościowego³², jak było to jeszcze w przypadku wszystkowiedzących, bo wszędzie obecnych Muz w *Iliadzie* czy też, w podobny sposób charakteryzujących swoją wiedzę, Syren w *Odysei*³³. Poeta wszak nie twierdził, że bóg **wszystko** widzi, **wszystko** rozumie, **wszystko** słyszy, co byłoby typowym sposobem opisu boskiego ideału poznawczego epiki (Homerowe: ὑμεῖς θεαί ἴστέ τε πάντα). Umyka zwykle komentatorom znamienny fakt, że podkreślenie wyróżnionej pozycji epistemicznej Ksenofanesowego boga dokonuje się nie za sprawą dopełnienia bliższego czasownika oznaczającego jakiś akt poznawczy, a zatem dokonuje się nie dzięki wskazaniu na obszar poznawczy, który stanowiłyby πάντα (wszystkie rzeczy), lecz przez zastosowanie rzadko występującego u Homera (i niewystępującego w ogóle u Hezjoda³⁴) przymiotnika określającego sam podmiot poznający, czyli boga – οὐλος. Innymi słowy, boska istota nie tyle poznaje wszystko (to typowa charakterystyka wiedzy boskiej w epice), ile **poznaje całą sobą** – ona jest samym aktem poznania w swej pełni. To niewątpliwe

³¹ Zob. np. K. Deichgräber: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ...*, s. 23–24. Zob. także: B. Snell: *The Discovery of The Mind. The Greek Origins of European Thought*. Transl. T.G. Rosenmeyer. Harvard University Press, Oxford 1953, s. 139; P. Steinmetz: *Xenophanesstudien...*, s. 40. Krytyka tych stanowisk w: A. Finkelberg: *Studies in Xenophanes*. „Studies in Classical Philology” 1990, vol. 93, s. 134, pkt 83.

³² Podobnie uważa Jenny Bryan – J. Bryan: *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*. Cambridge University Press, Cambridge 2012, s. 51.

³³ Zob. Hom. *Il.* II 485–486; także: Hom. *Od.* XII, 189–191.

³⁴ Zob. C.J. Classen: *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry*. W: *Ionian Philosophy*. Ed. K.J. Boudouris. International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, Athens 1989, s. 93.

przesunięcie akcentu w podejściu do rozumienia ideału gnoseologicznego można uznać za najświeższy owoc świadomości potrzeby przededefiniowania epickich wyobrażeń dotyczących problemu poznania – świadomości, warto dodać, obecnej nie tylko w wersach Kolofonczyka, lecz także w pismach wszystkich tych filozofów oraz filozoficznie zorientowanych poetów podkreślających znaczenie możliwości poznawczych, do których odsyła funkcja desygnowana przez czasownik *voeiv*³⁵. Już bowiem Homer mógł sławić bóstwo taką oto formułą:

Ἡελίος θ', ὃς πάντ' ἐφορᾷς καὶ πάντ' ἐπακούεις

ty, który wszystko dostrzegasz i słyszysz wszystko, ty, Słońce³⁶.

– co niewątpliwie można uznać za bliskie Ksenofanesowemu fragmentowi B24, w którym również pojawia się zestawienie i zespolenie funkcji słuchu oraz wzroku. Dopiero jednak Kolofonczyk czyni boskie poznanie doskonałym połączeniem nie tylko różnych od siebie aspektów zmysłowości, lecz także funkcji rozumności.

Zdaniem poety z Kolofonu to nie człowiek, lecz bóstwo ujmuje czy też rozumie (*voeiv*), przy czym dla sensu pojęcia *vóos* używanego przez Ksenofanesa obowiązuje zastrzeżenie, że rozum (*vóos*) jest jeszcze wyraźnie niedyskursywną władzą swego rodzaju wglądu intelektualnego, która to władza zachowuje wciąż bliski związek z poznaniem zmysłowym, chociaż z całą pewnością się z nim nie utożsamia³⁷. Charakterystyczne w tym względzie jest już dokonane przez Ksenofanesa we fragmencie B24 zestawienie trzech heteronomicznych funkcji poznawczych (*óρᾶν, voeiv, ἀκούειν*), jak gdyby nie było między nimi większej różnicy o charakterze jakościowym. Jeszcze bardziej dający do myślenia jest przekaz Diogenesa Laertiosa, który parafrazując słowa Kolofonczyka około siedemset lat po napisaniu jego dzieła, nie zachował porządku wymienienia owych władz, a nawet czuł się w obowiązku oddzielić to, co dotyczy poznania zmysłowego, od intelektualnej władzy pojmowania przynależnej bogu³⁸: ὄλον δὲ ὄρᾶν καὶ ὄλον ἀκούειν [...]

³⁵ Dlatego też, odnosząc się najprawdopodobniej do Ksenofanesowej wizji boga jednoczącego różne aspekty poznania w ich bezpośredniości, doda później, być może nieco z przekąsem, Epicharm, że: *voῦς ὀρηῖ καὶ voῦς ἀκούει τᾶλλα κωφὰ καὶ τυφλά.* – D.K., 23 B12.

³⁶ Hom. *Il.* III 277 (tłum. K. Jeżewska) – Homer: *Iliada*. Przeł. K. Jeżewska. Wstępem i przypisami opatrzył J. Łanowski. Wyd. 3. zupeł., w tej ed. 2. Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 71.

³⁷ Zob. K. von Fritz: *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy...*, s. 32.

³⁸ Zob. *ibidem*, s. 32–33.

σύμπαντά τε εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν³⁹. Νόος w wersji Laertiosa połączony zostaje nie z ὄραν oraz ἀκούειν, lecz z φρόνησις, co istotnie wpływa na sposób postrzegania boskiego poznania. Wszystko zatem wskazuje na to, że to, co przez późniejszych, ale jednak wciąż starożytnych, komentatorów było rozumiane jako inne od organów poznania zmysłowego – wzroku, słuchu – w opinii Ksenofenesa, podobnie zresztą jak Heraklita i Parmenidesa, realizowało się na zasadach zbliżonych do zasad percepcji zmysłowej, która niejako bezpośrednio przenika to, co jest przez nią ujmowane. W tym sensie Ksenofanesowy bóg, który, jak to przekazał Diogenes, w całości swego bycia⁴⁰ (σύμπαντά τε εἶναι) jest rozumieniem i myślą oraz cały sobą widzi i słyszy, jednoczy (czyli syntetyzuje) w sobie całe możliwe poznanie o bezpośrednim charakterze. Natomiast za sprawą bliskości funkcji νοεῖν z ὄραν oraz ἀκούειν, jak również z uwagi na fakt, że funkcje te w bogu stanowią jedność tego, czym on jest, a nie są po prostu oddzielnymi od siebie organami poznawczymi, można taki boski typ osiągnięcia wiedzy określić mianem synestezji (συναίσθησις)⁴¹, a zatem poznania w najwyższym stopniu noetycz-

³⁹ D.L., IX 19, 8–10.

⁴⁰ W tym sensie, jak zauważa Deichgräber, Ksenofanes mógł wnosić z osobliwości bytu (οὐλος) boga o jego wszechwiedzy. Wynika ona z tego, że postać (δέμας) boga nie jest związana z żadnym z organów poznawczych, które mają ograniczony zasięg skuteczności. Zob. K. Deichgräber: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ...*, s. 26.

⁴¹ Termin συναίσθησις użyty tu zostaje w stosunku do Ksenofanesowego ideału poznawczego wyłącznie na potrzeby techniczne, jako słowo najlepiej oddające treść przekazu fragmentu B24. Znaczenie tego terminu odbiega tym samym od znaczenia występującego w uzusie językowym oraz od znaczenia najczęściej przywoływanego przez słowniki języków nowożytnych (na przykład ‘zaburzenie neurologiczne’). Przyjęty sens pojęcia συναίσθησις jest w niniejszej pracy bardzo dosłowny i, z tego też względu, ogólny: ‘współpostrzeganie’, ‘współodbieranie’. Co istotne jednak, greckie słowo συναίσθησις mogło w późniejszym użyciu (na przykład u Flawiusza Arriana, Plutarcha, Proklosa czy też Plotyna) oznaczać świadomość, a nawet samoświadomość, a zatem formę „percepcji” wykraczającą poza zwykłe spostrzeżenie zmysłowe (αἴσθησις). Zob. H.G. Liddel et al.: *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*. Clarendon, Oxford 1996, s. 1693. Dlatego też niektórzy komentatorzy skłonni są rozumieć boską syntezę słuchu, wzroku i rozumu, o której mówił Ksenofanes, właśnie jako świadomość („awareness”). Czyni tak na przykład Sarah Broadie – S. Broadie: *Rational Theology*. W: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. A.A. Long. Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 211, a także Adam Drozdek – zob. A. Drozdek: *Greccy filozofowie jako teolodzy*. Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011, s. 58. Pojęcia synestezji w kontekście boskiej wiedzy w refleksji Ksenofanesa używa natomiast Harald A.T. Reiche. Zob. H.A.T. Reiche: *Empirical Aspects of Xenophanes’ Theology...*, s. 91–92. Nie można jednak zgodzić się z wizją proponowaną przez Fränkla, który dopatrywał się w Ksenofanesowym pojęciu boga czystego ducha (jako wyniku zanegowania cielesności człowieka). Uczony pisał na przykład: „Xenophanes selbst begnügt sich noch damit, Gott wichtige Eigenschaften körperlicher Wesen abzuerkennen (Aufbau aus spezifischen differenzierten Organen, Fortbewegung) und ihm dafür All- und Ganzheiten und ein rein geistiges Wirken zuzuschreiben”. H. Fränkel: *Xenophanesstudien*.

nego, przekraczającego to, co może zaoferować zwykłemu śmiertelnikowi jego rozum i myśl (νόος/νόημα), skazane, o czym mowa w ostatnim wersie B34, na mrok mniemania. Aby ująć sprawę w sposób ściślejszy, należałoby ukuć neologizm i stwierdzić, że synestezja boga okazuje się w przypadku projektu Ksenofanesowej teologii syn(noe)stezją. Byłby to całościowy sposób ujęcia poznawczego, w którym konieczne z perspektywy ludzkiego sposobu zdobywania wiedzy rozróżnienie danych zmysłowych i rozumowych staje się po prostu zbędne. Tylko bowiem taka postać syntetycznego, a znaczy to tyle, co ujednocniającego różne (dla człowieka) aspekty, poznania, może gwarantować to, czego śmiertelnym zawsze brakowało, brakuje i będzie brakować (B34) – pewność (σφαής). Prawdopodobnie właśnie ten mocno wygórowany sens boskiego poznania miał na myśli Tymon, kiedy żalił się, że Ksenofanes wykreował boga:

νοερώτερον ἢ ἐ νόημα.

umysłowego bodaj że bardziej niżli sam umysł⁴².

Uwaga ucznia Pirrona nabiera znaczenia zwłaszcza wtedy, gdy pamięta się, że dla Kolofńczyka przypisanie bogu optymalnej aktywności poznawczej – nieporównywalnej z niczym ani nikim intelektualnej siły (θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα) – nie tylko było sprawą tego, co i jak bóg mógł wiedzieć w porównaniu z – siłą rzeczy – niedoskonałym mniemaniem śmiertelnych, lecz także stanowiło o boskiej wszechmocy, o czym dokładnych informacji dostarcza fragment B25. Ksenofanes bowiem, wzorując się w oczywisty sposób na wymownym epickim przedstawieniu Zeusa zarządzającego wszystkim skinieniem głowy⁴³, ponownie wprowadził kategorię

„Hermes” 1928, Bd. 60, s. 192, pkt 1. Fragment B23, w którym poeta twierdzi wprost, że bóg ma inne δέμας niż ludzie, dowodzi jednoznacznie błędu Fränkla.

⁴² Sext. Emp. Pyr. I 224, 14 (tłum. A. Krokiewicz) – Sekstus Empiryk: *Zarysy pirrońskie...*, s. 59.

⁴³ Wyobrażenie Zeusa przypieczętowującego swoim skinieniem to, co ma być spełnione, obecne jest już w *Iliadzie*. Zob. Hom. *Il.* I 524–527. Uznać je jednak można za tradycyjnie epickie, bo występuje również w *Hymnach homeryckich*. Zob. *Hymn. Hom. Ap. Cer.* 466; także: *Hymn. Hom. Ap. Merc.* 395–396. Bóg Ksenofanesa jest w tym sensie wzorowany na Zeusie epiki, z ważnym zastrzeżeniem, że poeta starał się „oczyścić” obraz najwyższego boga (εἶς μέγιστος θεός) z wszelkich niedoskonałości, które występowały jeszcze u Homera czy też nawet u – przecież zgoła inaczej usposobionego w stosunku do potęgi Zeusa – Hezjoda. Rację zatem mieli autorzy książki *The Presocratic Philosophers*, gdy pisali: „Xenophanes’ god is more Homeric (in a negative direction) than it seems”. G.S. Kirk, J.E. Raven: *The Presocratic Philosophers...*, s. 171. Podobnie, w kontekście rzekomego monoteizmu Ksenofanesa, uważa Michael C. Stokes – zob. M.C. Stokes: *One and Many*

vóος jako jeden z najważniejszych atrybutów swojego boga, który, inaczej niż Homerowy ojciec wszystkich bogów⁴⁴, nie musi już jednak wykonywać żadnych gestów, żeby zrealizowała się jego wola – bogu Ksenofanesa wystarczy sama potęga rozumu:

ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

Lecz bez trudu wstrząsa wszystkim myślą rozumu⁴⁵.

in *Presocratic Philosophy*. Center for Hellenic Studies; distributed by Harvard University Press, Cambridge–Washington 1971, s. 78.

⁴⁴ W greckiej epice starano się podkreślać potęgę Zeusa, chociaż niewątpliwie zauważalny jest pewien postęp w dziedzinie pojmowania władzy ojca bogów, który to postęp przebiegał od Zeusa z *Iliady* przez Zeusa z *Odysei* po rzeczywistego władcę wszechrzeczy w wersji Hezjoda. Dopiero jednak Ksenofanes uwieńczył ten postęp koncepcją boga, który cały jest ujmowaniem/poznawaniem, a przez to sprawuje również pełną kontrolę nad wszystkim. Zob. S. Broadie: *Rational Theology...*, s. 211. W tym sensie okazuje się, że dla Ksenofanesowego boga pełnia wiedzy jest pełnią władzy, co oznacza, że gnoseologiczna charakterystyka pojęcia boga stanowi istotny element jego boskości. Posługując się treścią oryginalnych fragmentów teologicznych Kolofończyka, można się pokusić o próbę rekonstrukcji takiej charakterystyki: εἷς μέγιστος θεός, ὃς οὐλός ὄραϊ, οὐλός δὲ νοεῖ, οὐλός δὲ τ' ἀκούει καὶ ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει (= B23, 1 + B24 + B25). W rzeczy samej wizja Ksenofanesowego boga wykracza daleko poza to, co do powiedzenia o Zeusie mieli epicy.

⁴⁵ D.K., 21 B25. Pewne problemy interpretacyjne może tu stwarzać pleonastyczna fraza νόου φρενί, w której wykorzystane zostały dwie kategorie od najdawniejszych czasów łączone z aktywnością intelektualną i wolicjonalną – zob. K. von Fritz: *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy...*, s. 34; także: Sh. Darcus Sullivan: *An Analysis of φρένες in the Greek Lyric Poets (Excluding Pindar and Bacchylides)*. „Glotta” 1988, Bd. 66, H. 1/2, s. 27. Co więcej, już u Homera φρένες mogło bardzo często wiązać się z innymi „jednostkami psychicznymi”, na przykład z θυμός, κῆρ, ἦτορ, ale również z νοός – zob. ibidem, s. 54. Jedną zasadniczą różnicą, która dzieli φρένες oraz νοός, polega na tym, że pierwszy z wymienionych „organów psychicznych” wiąże się zawsze w jakiś sposób z zapoczątkowaniem czynności, która, pozostając w ścisłym związku z rozumnością, nie wymyka się spod kontroli swego sprawcy. Zob. K. von Fritz: *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy...*, s. 34. Ten intelektualny aspekt zamiaru zawarty w pojęciu φρήν wykorzystywany jest szczególnie później przez Ajschylosa – zob. Aesch. *Supp.* 595–599. Prawdopodobnie fraza νόου φρενί we fragmencie B25 Kolofończyka miała podkreślać intelektualny walor sprawowania władzy boga, tak że czynność κραδαίνειν byłaby wynikiem czystej rozumności (νοός) przebiegającej przez i realizowanej dzięki φρήν. *Nota bene*, forma φρενί to *dativus instrumentalis*, a nie *locativus*, chociaż epicka wersja tego „organu” często służyła jako lokacja szeregu czynności psychicznych. Ksenofanes jednak wyraźnie przeczył, by bóg miał postać człowieka (B23, 2), w szczególności zaś jakieś poszczególne organy poznawcze (B24). Zob. J.H. Leshner: *Xenophanes of Colophon: Fragments: A Text and Translation with a Commentary*. University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London 1992, s. 108.

Można zatem rzec, że to właśnie boska jedność całościowego poznania, przybierająca, zgodnie z przekazem fragmentów B23, B24 i B25, formę synestezji, tworzy w refleksji Kolofończyka przeciwagę dla mozolnego i stopniowego poszukiwania typowego dla śmiertelnika. Nietrudno się domyślić, że w przypadku tak całościowego ujęcia poznawczego nie może być mowy o jakichkolwiek brakach i, dosłownie rzecz biorąc, nie-do-mówieniach, czyli o nietrafności sądu⁴⁶. Przede wszystkim nie może jednak zachodzić sytuacja charakterystyczna właśnie dla człowieka – sytuacja, która w zwiększonej argumentacji została przedstawiona we fragmencie B34: bóg, którego byt sprowadza się do absolutnej pełni bezpośredniości poznania (myślenie realizowane na zasadach poznania zmysłowego; *resp.* wgląd intelektualny), nie może nie mieć jasności odnośnie do tego, co twierdzi, że jest prawdą. W przypadku boga zachodziłoby zatem pożądane przez człowieka *optimum* poznawcze, polegające na ujednoczeniu poziomów *σαφές* oraz *τετελεσμένον* – lub, innymi słowy, to, co śmiertelni starają się w swoich poszukiwaniach realizować na drodze *δόκος*, dla boga byłoby faktycznie zrealizowane na drodze prawdy, która wszelki *δόκος*, a zatem nieściskość i niepewność, wykluczałaby niejako automatycznie, wyrzucała poza nawias porządku poznawczego⁴⁷.

⁴⁶ Interesującą i przekonującą interpretację wszechwiedzy boga Ksenofanesa proponuje również Heitsch. Zauważa on, że spełnialność celu (*τέλος*) założona w pojęciu *τετελεσμένον* jest w greckiej epice, a także w liryce, zawsze rzeczą boga, a nie człowieka, w przypadku którego przywołanie *τετελεσμένον* może stanowić ewentualnie najsilniejszą formę przyrzeczenia, obietnicy i groźby. Słowa, które „opieczutowane” są pojęciem *τετελεσμένον*, wymagają do pewności swojej realizacji mocy boskiej, a nie ludzkiej, bo to od boga, przede wszystkim zaś od Zeusa, zależy *τέλος*. E. Heitsch: *Das Wissen des Xenophanes...*, s. 227; także: Idem: *Xenophanes: Die Fragmente*. Artemis Verlag, München–Zürich 1983, s. 180. Interpretację tę należy uznać za istotną, bo pokazuje, że Ksenofanes mógł pojmować ideał gnoseologiczny nie tylko od strony *σαφές* – pewności poznania (boska synestezja), lecz również w perspektywie *τετελεσμένον* – osiągalności zamierzonego celu, a zatem możliwości realizacji prawdy w słowie. Rzecz w tym, że Ksenofanes, jak pokazuje to fragment B34, nie przeczył, że człowiek może osiągnąć *τετελεσμένον*. To, co zostaje odmówione ludziom, to synteza *σαφές* i *τετελεσμένον*. Niemniej jednak warto podkreślić, że w bogu poznanie byłoby spełnione optymalnie w obu tych aspektach: od strony zarówno pewności, jak i trafności sądu.

⁴⁷ W nieco inny sposób relację *δόκος* do wiedzy w przypadku boga opisuje McCoy, który uważa, że obszar boskiego mniemania jest równozakresowy w stosunku do obszaru boskiego doświadczenia. M.K. McCoy: *Xenophanes' Epistemology...*, s. 238. Schematycznie można wyrazić interpretację McCoy'a za pomocą następującego równania, w którym ujęte zostają obydwie kategorie na oznaczenie prawdy występujące w B34: *θεοῦ δόκος* = *οἶδα* (*σαφές* + *τετελεσμένον*). Zasadniczo można zgodzić się z pomysłem McCoy'a, problematyczna pozostaje jedynie kwestia możliwości przypisania bogu Ksenofanesa jakiegokolwiek formy mniemania. Miejscem realizacji *δόκος* jest bowiem ludzkie doświadczenie.

Bibliografia

- Aeschyli tragoediae*. Ed. G. Murray. E typographeo Clarendoniano, Oxford 1955.
- Aristotle's Metaphysics: a Revised Text with Introduction and Commentary*. Ed. W.D. Ross. Clarendon Press, Oxford 1924.
- Augustyn: *O Państwie Bożym*. Przeł. i oprac. W. Kornatowski. T. 1. De Agostini Polska–Altaya, Warszawa 2003.
- Broadie S.: *Rational Theology*. W: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. A.A. Long. Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 205–224.
- Bryan J.: *Likeness and Likelihood in the Presocratics and Plato*. Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- Classen C.J.: *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry*. W: *Ionian Philosophy*. Ed. K.J. Boudouris. International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, Athens 1989, s. 91–103.
- Darcus Sullivan Sh.: *An Analysis of φρένες in the Greek Lyric Poets (Excluding Pindar and Bacchylides)*. „Glotta” 1988, Bd. 66, H. 1/2, s. 26–62.
- Deichgräber K.: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*. „Rheinisches Museum für Philologie” 1938, Bd. 28, s. 1–31.
- Diels H., Kranz W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*. Bd. 1. 18. Aufl. Weidmann, Zürich 1989.
- Diogenes Laertios: *Vitae Philosophorum*. Ed. H.S. Long. E Typographeo Clarendoniano, Oxford 1964.
- Drozdek A.: *Greccy filozofowie jako teolodzy*. Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2011.
- Finkelberg A.: *Studies in Xenophanes*. „Studies in Classical Philology” 1990, vol. 93, s. 103–167.
- Fränkel H.: *Xenophanesstudien*. „Hermes” 1928, Bd. 60, s. 174–192.
- Fritz K. von: *Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)*. W: *The Pre-Socratics: a collection of critical essays*. Ed. A.P.D. Mourelatos. Anchor Press, New York 1974, s. 23–85.
- Gajda-Krynicka J.: *Filozofia przedplatońska*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- Guthrie W.K.C.: *History of Greek Philosophy*. Vol. 1: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Heitsch E.: *Das Wissen des Xenophanes*. „Rheinisches Museum für Philologie – Neue Folge” 1966, Bd. 109, s. 193–235.
- Heitsch E.: *Xenophanes: Die Fragmente*. Artemis Verlag, München–Zürich 1983.
- Hesiod: *Theogony*. Ed. with prolegomena and commentary M.L. West. Clarendon Press, Oxford 1966.

- Hippokrates: *De prisca medicina*. W: *Oeuvres completes d'Hippocrate: traduction nouvelle avec le texte grec en regard*. Ed. É. Littré. Vol. 1. Hakkert, Amsterdam 1973, s. 570–636.
- The Homeric Hymns*. Eds. Th.W. Allen, E.E. Sikes. Macmillan and Co., New York 1904.
- Homeri Ilias*. Ed. M.L. West. K.G. Saur Verlag, Munchen–Leipzig 2000.
- Homer: *Iliada*. Przeł. K. Jeżewska. Wstępem i przypisami opatrzył J. Łanowski. Wyd. 3. zupeł., w tej ed. 2. Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Homeri Opera*. T. 3: *Odyssaeae I–XII*. Ed. Th.W. Allen. E Typogr. Clarendoniano, Oxford 1962.
- Kirk G.S., Raven J.E.: *The Presocratic Philosophers: a Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge University Press, Cambridge 1957.
- Krokiewicz A.: *Sceptycyzm grecki: od Filona do Sekstusa*. Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1966.
- Kubok D.: *Ksenofanes z Kolofonu i greckie źródła problemu poznania*. „Analiza i Egzystencja” 2013, nr 23, s. 5–23.
- Kubok D.: *O półtrzeźwości Ksenofanesa*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2010, nr 8 (43), s. 3–15.
- Kubok D.: *Xenophanes of Colophon and the Problem of Distinguishing Between Skepticism and Negative Dogmatism*. „Electryone” 2016, vol. 4, s. 31–46.
- Leshner J.H.: *Xenophanes of Colophon: Fragments: A Text and Translation with a Commentary*. University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London 1992.
- Leshner J.H.: *Xenophanes' Scepticism*. „Phronesis” 1978, vol. 23, no. 1, s. 1–21.
- Liddel H.G. et al.: *A Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement*. Clarendon, Oxford 1996.
- Lumpe A.: *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*. In Kommission M. Engl. Diss., München 1952.
- McCoy M.K.: *Xenophanes' Epistemology: Empiricism Leading to Skepticism*. W: *Ionian Philosophy*. Ed. K.J. Boudouris. International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, Athens 1989, s. 235–240.
- Reiche H.A.T.: *Empirical Aspects of Xenophanes' Theology*. W: *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Ed. G.L. Kustas. State University of New York Press, Albany 1971, s. 88–110.
- Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate dei libri XXII*. Vol. 1: *Lib. I–XIII*. Eds. A. Kalb, B. Dombart. Teubner, Leipzig 1921.
- Sassi M.: *Where Epistemology and Religion Meet. What do(es) the god(s) look like?* „Rhizomata” 2013, vol. 1 (2), s. 283–307.
- Sekstus Empiryk: *Zarysy pirrońskie*. Przeł. i wstępem poprzedził A. Krokiewicz. Wydawnictwo AKME, Warszawa 1998.
- Sexti Empirici opera*. Vol. 1: *Pyrrhoniae hypotyposes*. Ed. H. Mutschmann. Teubner, Leipzig 1912.
- Snell B.: *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. Transl. T.G. Rosenmeyer. Harvard University Press, Oxford 1953.

- Steinmetz P.: *Xenophanesstudien*. „Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge” 1966, Bd. 109, H. 1, s. 13–73.
- Stokes M.C.: *One and Many in Presocratic Philosophy*. Center for Hellenic Studies; distributed by Harvard University Press, Cambridge–Washington 1971.
- Śpiewak S.: *Sekstus Empiryk o sceptycyzmie Ksenofanesa z Kolofonu*. „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2020, nr 3, s. 199–214. <https://doi.org/10.24425/pfns.2020.133984>.
- Verdenius W.J.: *Xenophanes frag. 18*. „Mnemosyne – Fourth Series” 1955, vol. 8, fasc. 3, s. 221.

Sebastian Śpiewak – absolwent filozofii i filologii klasycznej na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, gdzie pełni obecnie funkcję adiunkta w Instytucie Filozofii. Jego zainteresowania naukowe dotyczą historii filozofii starożytnej, ze szczególnym uwzględnieniem epistemologii, ontologii i historii rozwoju idei filozoficznych.