



Sebastian Śpiewak

Uniwersytet Śląski w Katowicach

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

Co wiedział Ksenofanes?

Fragment B 34 Ksenofanesa z Kolofonu jako inwektywa

What did Xenophanes Know?

Fragment B 34 of Xenophanes' Colophon as an Invective

Abstract: The purpose of this article is to analyze the main assumptions and exegetical strategies used by representatives of the so-called invective interpretations of Xenophanes' philosophy. In addition to the models of imputing scepticism or empiricism to the poet's position, they constitute a third group of possible ways of reading the passage B 34 of the Colophonian. The article points where to look for weaknesses in the arguments proposed by the representatives of the understanding of B 34 as invective, and in what sense these interpretations can contribute to a deeper understanding of Xenophanes' novel conception of philosophy, especially in the context of the development of individualistic archaic poetry. The need for further research that takes into account the key question of the positive component of the poet's philosophy in invective interpretations will also be indicated.

Keywords: Xenophanes, invective, poetry, knowledge, scepticism

γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι μέτρον,
ὃ δὴ πάντων πείρατα μῶνον ἔχει

Miarę wiedzy, co jest niewidzialna, trudno uchwycić,
ona zaś – jedna jedyna – krańce wszystkiego ogarnia¹.

Solon

Każda analiza twórczości Ksenofanesa z Kolofonu przeprowadzona pod kątem filozoficznego znaczenia głoszonych w jego poezji tez musi koniecznie uwzględniać wyłaniający się z poglądów Kolofończyka problem niespójności. Występuje on zwłaszcza między rozślawionym już w starożytności, i będącym tematem licznych analiz współczesnych komentatorów, argumentem sceptycznym Ksenofanesa z fragmentu B 34 a tą częścią twórczości poety, w której prezentowana jest jakaś pozytywna koncepcja tego, co boskie. Chcąc uczynić zadość heurystycznemu założeniu, głoszącemu, że poeta-filozof nie mógł sobie przeczyć², a zatem, że dostrzegana już od najdawniejszych czasów³ niespójność ma charakter jedynie pozorny, próbowano współcześnie albo włączyć Ksenofanesowe idee teologiczne do zasobu strategicznych argumentów sceptycznych poety⁴, albo złagodzić (lub nawet

¹ Sol. *Fr.* 16 (tłum. W. Appel) – w: *Liryka starożytnej Grecji*. Oprac. J. Danielewicz. De Agostini, Wrocław 2006, s. 273. W artykule zostały użyte powszechnie stosowane w pracach dotyczących filozofii starożytnej skróty: **Archil.** – Archilochus; **Arist. *Metaph.*** – Aristoteles: *Metaphysica*; **Aug. *Civ. Dei*** – Augustinus: *De civitate Dei*; **Demetr. *De eloc.*** – Demetrius: *De elocutione*; **D.K.** – H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*. Bd. 1. 18. Aufl. Weidmann, Zürich 1989; **DL** – Diogenes Laertius: *Vitae Philosophorum*; **Hes. *Th.*** – Hesiodus: *Theogonia*; **Hp. *VM.*** – Hippocrates: *De prisca medicina*; **Mimn.** – Mimnermus; **Pl. *Soph.*** – Plato: *Sophista*; **Sext. *Emp. M.*** – Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos*; **Sext. *Emp. Pyr.*** – Sextus Empiricus: *Pyrrhoniae hypotyposes*; **Sol.** – Solon.

² O tym, że możliwe jest inne podejście do całokształtu zachowanych fragmentów Ksenofanesa, niech zaświadczą słowa Deichgräbera: „Das Wissen vom Einen [tzn. o bogu – S.Ś.] ist ein sicheres Wissen gewesen und eben deshalb haben alle, die mit dem Masstab der skeptischen Unterscheidung zwischen σκέπτεσθαι und δογματίζειν an das Werk des Xenophanes herantraten, feststellen können, dass sein theologisches Denken ein δογματίζειν sei im Gegensatz zu seiner übrigen Lehre, in der er die Haltung des Skeptikers einnehme [...]. **Wir haben in seiner Lehre einen theologisch-dogmatischen und einen skeptisch-physikalischen Teil anzuerkennen**”. K. Deichgräber: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*. „Rheinisches Museum für Philologie” 1938, Nr. 28, s. 30, podkr. – S.Ś. Zob. także: J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes*. „Hermes” 1997, Bd. 125, s. 18 oraz 24.

³ Zob. np. Sext. *Emp. Pyr.* I 224, 4–14. Podobnie niespójność poglądów Ksenofanesa podkreślali między innymi pseudo-Galen (zob. D.K. 21 A 35) oraz Hipolit Rzymiski (D.K. 21 A 33).

⁴ Modelowe zastosowanie takiej strategii interpretacyjnej zob. E. Heitsch: *Das Wissen des Xenophanes*. „Rheinisches Museum für Philologie – Neue Folge” 1966, Nr. 109,

zupełnie znieść) sceptyczny wydzwitek fragment B 34 na rzecz przypisania jego autorowi jakiejś postaci empiryzmu⁵.

Istnieje jednak trzecia opcja, pozwalająca rozwiązać kwestię rzekomej niespójności tez Ksenofanesa. Co prawda opcja ta występuje współcześnie w wielu wariantach, ale można zidentyfikować jej charakterystyczne rysy i główne założenia. Celem niniejszego artykułu jest zreferowanie tej opcji interpretacyjnej myśli Ksenofanesa, którą można określić interpretacją inwektywistyczną – jako że główny akcent pada w niej na traktowanie epistemologicznych tez Kolofończyka jako inwektyw kierowanych do innych ludzi⁶. Przedstawiona zostanie także próba oceny występujących w niej najważniejszych argumentów, zwłaszcza że najczęściej stanowią one świadomą odpowiedź na wcześniejsze, dwudziestowieczne interpretacje, w których Ksenofanes figuruje czy to jako sceptyk, czy to jako empirysta. Pokazane zostanie, gdzie w świetle dostępnych fragmentów twórczości Kolofończyka, jak również zachowanej tradycji doksograficznej szukać słabych i mocnych stron tego sposobu rozwiązywania niespójności poglądów filozoficznych poety.

Zwolennicy interpretacji inwektywistycznych z jednej strony zgadzają się z przedstawicielami empirystycznego nurtu odczytywania filozofii poety i kategorycznie zaprzeczają, by Ksenofanes mógł być sceptykiem. Z drugiej strony dostrzegają problematyczność możliwości przypisania mu konsekwentnego stanowiska empirystycznego, które nie tylko nie znajdowałoby potwierdzenia w zachowanych fragmentach twórczości filozofa, lecz także stałoby w wyraźnej opozycji do przekazu całej tradycji doksograficznej związanej z imieniem Kolofończyka. Od najdawniejszych czasów komentatorzy, którzy byli gotowi uznać, że Ksenofanes dysponował jakąś postacią pozytywnej wiedzy (to znaczy takiej, która nie wyczerpuje się wyłącznie w krytyce czy też polemice z innymi stanowiskami), zwykli rozumieć ją raczej w kategoriach poznania rozumowego⁷. Wedle poglądu pochodzącego

s. 193–235. Zob. także: Idem: *Xenophanes: Die Fragmente*. Artemis, München–Zürich 1983, s. 145 i in.

⁵ Oryginalne opracowanie podstaw takiej interpretacji zob. H. Fränkel: *Xenophanes-studien*. „Hermes” 1928, Nr. 60, s. 174–192, oraz: Idem: *Xenophanes' Empiricism and his Critique of Knowledge (B34)*. W: *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*. Ed. A.P.D. Mourelatos. Anchor Press, Garden City 1974, s. 118–131.

⁶ Terminu „inwektywa” (niem. *Invektive*) w kontekście tego modelu interpretacyjnego filozofii Kolofończyka używa jeden z najważniejszych przedstawicieli interpretacji inwektywistycznej – Jürgen Wiesner. J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes...*, s. 25–26.

⁷ Za paradygmatyczny w tym względzie trzeba uznać przekaz Aëtiosa, który bardzo wyraźnie twierdził, że: „ὁ [Ξενοφάνης – S.Ś.] δ' αὐτὸς τὸν ἥλιον εἰς ἄπειρον μὲν προϊέναι, δοκεῖν δὲ κυκλεῖσθαι διὰ τὴν ἀπόστασιν” („Słońce porusza się w nieokreślony sposób naprzód, a przez odległość zdaje się poruszać po kole”) – D.K. 21 A 41a, 4–5. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów – S.Ś. Wedle tych uwag doksografa Ksenofanes miałby

przede wszystkim od starożytnych doksografów tylko przy założeniu, iż poeta posługiwał się racjonalnie ujętą wiedzą, która gwarantuje w pełni konkluzywne wyniki poznawcze, możliwe staje się wyjaśnienie dogmatycznego składnika myśli Kolofonczyka, tego składnika, w którym dominuje zgoła nowa wizja boga (lub bogów)⁸, tak bardzo odmienna od tego, co ówczesny Grek mógł znać z dzieł Homera czy Hezjoda. Zasadnicze pytanie brzmi zatem: czy głosiciel nowej wykładni rozumienia tego, co boskie, mógł być sceptykiem? Jeśli zaś wypadnie, w zgodzie z przedstawicielami trzeciej opcji interpretacyjnej twórczości Ksenofanesa, odpowiedzieć na nie przecząco, to wciąż pozostaje paląca kwestia: jak właściwie rozumieć przesłanie fragmentu B 34?

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐ τις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

Zaprawdę jasnej prawdy nie poznał⁹ 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 wszystkim.

(przynajmniej w pewnych okolicznościach) podważać wiarygodność poznania zmysłowego. Jest zresztą rzeczą niezwykle znamioną, że wśród różnych sposobów interpretowania filozofii Ksenofanesa przez starożytnych komentatorów nigdy nie próbowano przypisać mu jakiegokolwiek postaci waloryzacji poznania zmysłowego, co jednak oczywiście nie musi oznaczać, że tendencje empirystyczne, typowe dla jońskiej *ιστορίη περὶ φύσεως*, nie stanowiły istotnego elementu jego sposobu rozumienia poznania. Mocno wątpliwa wydaje się natomiast teza wywodząca się z komentarzy Hermanna Fränkla, w myśl której można sprowadzić całość refleksji Kolofonczyka do empiryzmu.

⁸ Zob. przede wszystkim wzbudzający duże kontrowersje fragment D.K. 21 B 23. Jest w nim mowa o jednym bogu i o wielu bogach. Kwestia rzekomego monizmu, zwłaszcza w wersji monoteistycznej, nie jest poruszana w niniejszym tekście, domaga się bowiem szczegółowych analiz, które przekraczałyby ramy objętościowe tego artykułu.

⁹ O tym, że wyrażenie *σαφὲς ἴδεν/εἰδὼς* miało w filozofii Ksenofanesa oznaczać „znać prawdę”, przekonująco pisze Maria Marcinkowska: „Wydaje się, że określenie *σαφὲς* miało za zadanie uwypuklenie odcienia, który zaczął już zanikać w wyrazie *ἀληθές* – prawda ma tu być znowu czymś wyraźnym, jasnym, otwartym. Znać ją, to *mieć jasność* (*σαφήνειαν ἔχειν*) w jakiejś kwestii”. M. Marcinkowska: *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu* (fr. 18, 34, 35, 36, 38 D.-K.). „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2004, nr 37, s. 7.

Najprostsze rozwiązanie przyjmowane przez takich badaczy jak Jürgen Wiesner, Felix Cleve, Shigeru Yonezawa, Bruno Snell czy też Joachim Classen (z pewnymi bardzo ważnymi zastrzeżeniami, o których mowa będzie dalej) polega na tym, że wyłącza się osobę Ksenofanesa z zasięgu obowiązywania tezy fragmentu B 34, traktując jej krytyczny czy też polemiczny charakter jako inwektywę skierowaną przeciwko innym filozofom, poetom czy też ogółowi śmiertelników. Przy takiej interpretacji uzyskuje się zwykle (wyjątkiem jest tu wersja interpretacyjna Classena) pogląd, wedle którego sam Ksenofanes dysponował niezaprzeczną wiedzą, tym, co jasne (τὸ σαφές), na określone tematy, zwłaszcza na te związane z kwestiami teologicznymi (ἀμφὶ θεῶν), odmawiał jej jednak innym ludziom, co odsyłałoby do charakterystycznego dla filozofii przedplatońskiej odróżnienia mędrca od tłumu.

Posługując się terminologią Dariusza Kuboka, można rzec, że dla zwolenników interpretacji inwektywistycznych Kolofonczyk byłby allokrytyczny (przedmiotem postawy krytycznej jest proces poznawczy i jego wytwory osób innych niż sam podmiot krytykujący), nie byłby natomiast autokrytyczny (przedmiotem postawy krytycznej jest proces poznawczy oraz jego wytwory samego podmiotu krytykującego¹⁰). Zachodziłaby zatem w przypadku jego filozofii podobna sytuacja jak w przypadku filozofii Heraklita z Efezu. Ten ostatni zasłynął z ostrej krytyki nie tylko ogółu ludzi, ale i najwybitniejszych postaci ówczesnej kultury, łącznie z Ksenofanese¹¹, których wina miała być tym większa od winy zwykłych ludzi, że ludzie kultury odpowiadali za formułowanie i rozpowszechnianie błędnych, zdaniem Heraklita, przekonań. Innymi słowy, celem ostrych ataków filozofa były przede wszystkim środowiska opiniotwórcze Grecji epoki archaicznej¹². Można rzec, że Efezyjczyk dostrzegał u ludzi nie tylko moralną, lecz co najważniejsze epistemiczną pychę, o której przecież sam pisał, że należy ją gasić bardziej niż sam ogień¹³. Rzecz w tym, że nic nie wskazuje na to, by taką pychę mógł przypisywać również sobie, tak jak gdyby za sprawą swojej doktryny „logosu zawsze będącego” („τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ”)

¹⁰ Zob. D. Kubok: *Allocriticism and Autocriticism in the Views of Xenophanes of Colophon*. „Littera Antiqua” 2015, no. 10–11, s. 263. Według Kuboka zaś w przypadku Ksenofanesa występuje synteza allo- oraz autokrytycyzmu. Zob. ibidem, s. 277–278.

¹¹ Zob. D.K. 22 B 40.

¹² Najprawdopodobniej, by oddać ścisły związek krytykowanych przez siebie najznakomitszych postaci ówczesnej kultury intelektualnej z pojęciem mniemania, używał Heraklit znamiennej gry słów wykorzystującej rdzeń dok*, występujący w greckich słowach na oznaczenie czynności mniemania i ich rezultatów – opinii: δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει („Opinie bowiem tylko zna i strzeże ten, kto najlepszą cieszy się opinią”). D.K. 22 B 28.

¹³ Zob. D.K. B 43.

zajmował jakąś wyróżnioną pozycję w obrębie gatunku ludzkiego „zawsze tego logosu nieświadomego” („ἀεὶ ἄξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι”)¹⁴.

Przypadek Heraklita jest zresztą niezwykle pomocny w zrozumieniu założeń interpretacji inwektywistycznych twórczości Kolofńczyka, gdy będzie się pamiętać o słynnej mizantropii Efezyjczyka lub, ogólnie rzecz biorąc, o jego trudnym charakterze¹⁵. Okazuje się bowiem, że wspólnym mianownikiem różnych sposobów odczytywania filozofii Ksenofanesa jako inwektywy, a także tych, które osłabiają sceptyczny wydźwięk B 34 na rzecz racjonalizmu, jest przekonanie, że nie można być allokrytycznym, nie dysponując jednocześnie dogmatycznie rozumianą wiedzą¹⁶ oraz nie wykazując silnej pewności siebie, która rzekomo miałyby nieocenioną wartość, gdy chodzi o głoszenie nowych, rewolucyjnych pomysłów¹⁷. Można by zatem rzec, że rys psychologiczny danego filozofa postrzega się w tym modelu interpretacyjnym jako istotny warunek 1) jego dogmatycznej postawy i 2) tendencji do silnego przeciwstawiania swoich poglądów opiniom innych ludzi. O ile jednak teza taka znajdowałaby jeszcze jakieś uzasadnienie w twórczości Heraklita, u którego oba te składniki są w zachowanych fragmentach

¹⁴ Zob. D.K. B 1, 1–3.

¹⁵ Filozofowi od najdawniejszych czasów przypisywano niezwykłą wybuchowość, która zdaniem Teofrasta miała przekładać się na styl filozofowania Heraklita (zob. DL IX 6, 8–10). Tymon z Fliuntu podkreślał natomiast szczególnie pogardę, jaką Efezyjczyk miał żywić dla ludzi: τοῖς δ' ἐνὶ κοκκυστῆς, ὀχλολοΐδορος Ἡράκλειτος, αἰνικτῆς ἀνθρώπουσε („Spośród nich krzykacz się wyrwał, gardzący tłumem Heraklit, który mówił zagadkami”). DL IX 6, 6–7 (tłum. W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa) – Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Oprac. przekładu, przypisy i skorowidz I. Krońska. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 519.

¹⁶ Należy jednak nadmienić, że sformułowanie „dogmatycznie rozumiana wiedza” wykorzystywane jest w omawianych tutaj modelach egzegetycznych w wąskim znaczeniu pojęcia „dogmatyczny”. Chodzi bowiem o taki typ wiedzy, w którym możliwe są do uzyskania pozytywne rozstrzygnięcia co do określonych tematów. Uwaga ta ma ogromne znaczenie chociażby ze względu na inny sposób używania terminu „dogmatyczny” przez późniejszych sceptyków (zob. np. Sext. Emp. *Pyr.* I 1, 1–5). Ostatecznie, jeśli przyjmujemy sceptyzującą interpretację fragmentu B 34, będziemy mogli stwierdzić, że również Ksenofanes czyni pewne rozstrzygnięcia, choć raczej o charakterze nie pozytywnym, ale negatywnym (zaprzecza możliwości istnienia jasnej wiedzy na określone tematy), co pozwalałoby klasyfikować poetę jako roszczonego sobie pretensję do tworzenia negatywnej treści epistemicznej. Piszący te słowa dziękuje anonimowemu Recenzentowi artykułu za zwrócenie uwagi na tę subtelną kwestię.

¹⁷ „Criticism like these are quite suitable only to a man who can have unshakable confidence in his own views and assertions”. S. Yonezawa: *Xenophanes: His Self-Consciousness as a Wiseman and fr. 34*. W: *Ionian Philosophy*. Ed. K.J. Boudouris. International Association for Greek Philosophy and International Centre for Greek Philosophy and Culture, Athens 1989, s. 435.

faktycznie dostrzegalne, o tyle pozostaje bardzo wątpliwa w odniesieniu do Ksenofanesa. Otóż, nie ulega wątpliwości, że prezentował on postawę krytyczną (w sensie opisanego przez Kuboka allokrytycyzmu), ale trudno znaleźć potwierdzenie, że postawa taka miałaby się w przypadku poety wiązać z dogmatycznym przecenianiem wartości swojej osoby, a zatem że nie był on autokrytyczny. Tymczasem aby wyjaśnić, dlaczego Kolofończyk krytykował, częstokroć w ostrych i prześmiewczych słowach innych, współcześni uciekają się właśnie do wskazywania cech jego temperamentu, które z kolei, tak jak w przypadku Heraklita z Efezu, miałyby nierozzerwalnie łączyć się z dogmatyzmem w obszarze filozofii. Strategia taka jest chociażby dobrze widoczna w polskiej literaturze przedmiotu, co znamienne jednak dotyczącej nie tyle filozofii, ile archaicznej poezji. W swojej skądinąd bardzo ważnej książce o Symonidesie Anna M. Komornicka starała się bronić poety z Keos przed zarzutami Kolofończyka. Ataki filozofa na twórcę *Pieśni do Skopasa* mogły nie tyle mieć merytorycznie uzasadnione powody, ile wynikać z faktu, że atakujący „uważał się za mędrca wszechczasów, niemal za proroka i rzecznika prawd boskich zakrytych przed śmiertelnikami, pałał świętym oburzeniem i rzucał gromy na wszelkie wyczyny sportowe, cieszące się tak wielkim uznaniem jego epoki, opiewane przez poetów”¹⁸. Oznaczałoby to, że specjalna wiedza, którą miał dysponować Ksenofanes, wyróżniałaby go spośród tłumu innych ludzi czy też, jeśli zawężymy obszar allokrytycyzmu, innych poetów, a zatem Kolofończyk kontynuowałby tradycję epickiego egotyzmu, którą najdoskonalej wyraża Hezjod na początku swojej *Teogonii*¹⁹. Znajdowałyby się bowiem w uprzywilejowanej w porównaniu z innymi sytuacji epistemicznej, w której on jeden wie, podczas gdy inni, nawet gdyby w prawdę trafili, jak głosi trzeci wers fragmentu B 34, sami nie byłiby w stanie sobie tego uświadomić²⁰.

¹⁸ A.M. Komornicka: *Simonides z Keos: poeta i mędrzec*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1986, s. 77. Na jeszcze ostrzejszy komentarz pozwala sobie badaczka nieco dalej, nie wymienia już jednak wprost – z imienia – Ksenofanesa, chociaż wciąż kontynuuje apologię poety z Keos: „A że jego bystra obserwacja [tj. Symonidesa – S.S.] cięty język mogły zadać bobu miałkim mózdzkom i nadętym pyszałkom i przysporzyć mu wrogów, nie mamy wątpliwości”. Ibidem, s. 78. Nie trzeba chyba dodawać, że tak surowy osąd poety z Kolofonu nie opiera się na żadnym merytorycznym argumentie, tylko na bezkrytycznej adoracji postaci Symonidesa.

¹⁹ Zob. Hes. *Th.* 30–33.

²⁰ Epistemiczna sytuacja Ksenofanesa byłaby wtedy, zdaniem zwolenników interpretacji inwektywistycznej, zbliżona do sytuacji Parmenidesa z Elei (zob. np. J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes...*, s. 25–26) i, rzecz jasna, Heraklita (zob. B. Snell: *Odkrycie ducha*. Tłum. A. Onysimow. Fundacja Aletheia, Warszawa 2009, s. 179; jak jednak – skądinąd słusznie – zauważa w innym miejscu Snell: „O tym wszakże, jak człowiek swym poszukiwaniem może zdobyć udział w boskiej wiedzy – oczywiście jest bowiem, że sam

Nie jest przy tym istotne, co zostanie uznane za źródło ostatecznej wiedzy, za sprawą której Ksenofanes miałby podnosić prestiż swojej osoby. W różnych modelach interpretacyjnych, w których kładzie się akcent przede wszystkim na dogmatyczne przesłanie nauk Kolofończyka, znaleźć można odmienne propozycje: 1) wiedza taka jest wynikiem jakiegoś uczestnictwa w boskim poznaniu (Snell, Hussey²¹), 2) wiedza to rezultat intuicyjnego wglądu (Cleve²², Yonezawa²³, Steinmetz²⁴, Lumpe²⁵, Cornford²⁶), 3) wiedza pochodzi z wiary (Jaeger, Heidel²⁷) czy też 4) stanowi efekt racjonalistycznie pojmowanej negatywnej metody dialektycznej (Wiesner²⁸). Dodać należy, że tę ostatnią próbowano przypisać poecie przynajmniej od czasu powstania pseudo-Arystotelesowego traktatu *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu*, starając się tym samym wykazać jakiś związek między Ksenofanesa ustaleniami na temat pojęcia boga a eleacką metodą dochodzenia do pojęcia

Ksenofanes uważa, iż wyszedł poza zwykłe ludzkie »mniemania« – nic nie słyszymy, to zaś albo dlatego, że Ksenofanes o tym nie mówił, albo też dlatego, że jego teksty się nie zachowały» – ibidem, s. 177).

²¹ Zob. B. Snell: *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. Transl. T.G. Rosenmeyer. Harvard University Press, Oxford 1953, s. 143; zob. także: E. Hussey: *The Presocratics*. Charles Scribner's Sons, New York 1972, s. 35.

²² Zob. F.M. Cleve: *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct Their Thoughts*. Nijhoff, Hague 1965, s. 28.

²³ Zob. S. Yonezawa: *Xenophanes...*, s. 437.

²⁴ Zob. P. Steinmetz: *Xenophanesstudien*. „Rheinisches Museum für Philologie – Neue Folge” 1966, Bd. 109, H. 1, s. 48.

²⁵ W kontekście domniemanego intuicjonizmu Kolofończyka za paradygmatyczną uznać należy opinię Adolfa Lumpego, ponieważ wynika ona z odrzucenia interpretacji przypisujących Ksenofanesowi zarówno racjonalizm, jak i empiryzm. Opierając się, podobnie jak Peter Steinmetz, przede wszystkim na przekazie Arystotelesa z *Metafizyki* (zob. Arist. *Metaph.* 986b 21–25), niemiecki uczony stwierdził, co następuje: „Seine Methode [tzn. Ksenofanesa – S.Ś.] ist somit weder rein empiristisch noch rein rationalistisch; er gelangt vielmehr durch spekulative Durchdringung der empirischen Gegebenheiten zur Erkenntnis erfahrungsstraszender Realitäten”. A. Lumpe: *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*. In Kommission M. Engl. Diss, München 1952, s. 35.

²⁶ Zob. F.M. Cornford: *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*. University Press, Cambridge 1952, s. 148.

²⁷ Zob. W. Jaeger: *The Theology of The Early Greek Philosophers*. Transl. (from German manuscript) E.S. Robinson. Oxford University Press, Oxford 1936, s. 49; zob. także: W.A. Heidel: *Hecataeus and Xenophanes*. „The American Journal of Philology” 1943, vol. 64, no. 3, s. 275.

²⁸ Zob. J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes...*, s. 27 oraz 32. Metoda ta miała stanowić, w opinii Wiesnera, alternatywę dla dotychczasowych prób charakteryzowania obszaru teologii, co miałyby też zbliżać metodę Kolofończyka do tej opisaną przez Parmenidesa, który na drodze prawdy formułował atrybuty bytu. Sedno domniemanej metody Ksenofanesa miało polegać na negowaniu tego, co „ziemskie”, uwarunkowane, zmysłowe i bliskie człowiekowi.

bytu (współcześnie, oprócz Wiesnera, czynią tak między innymi: Jonathan Barnes²⁹, Karl Deichgräber³⁰, Aryeh Finkelberg³¹, Karl Reinhardt³², Olof Gigon³³). Taka strategia interpretacyjna z pewnością rozwiązywałaby kłopot ze skądinąd bardzo niejasnym przekazem Platońskiego dialogu *Sofista*, w którym komentując stanowiska ontologiczne w poprzedzającej autora *Państwa* tradycji, wymienia się Ksenofanesa jako najstarszego identyfikowalnego z imienia przedstawiciela tzw. szkoły eleackiej; zasadnicza teza tej szkoły miała brzmieć: wszystko jest jednym – ἓν τὸ πᾶν ἐστίν³⁴. Postulowana przez innych reprezentantów eleatyizmu (Parmenidesa, Melissosa oraz – niebezpiecznie – Zenona, broniącego też swojego mistrza) jedność miałaby w myśli Ksenofanesa dotyczyć boga (ἓν τὸ πᾶν θεὸς (ἐστίν)), o czym, jak wiadomo, informacje przekazuje w *Metafizyce*³⁵ Arystoteles, dostrzegający w poecie niewątpliwie bardziej teologa niż filozofa, a na pewno odmawiający mu miana fizyka³⁶.

Rzecz jednak w tym, że jeśli podąży się śladem tradycji doksograficznej, zapoczątkowanej prawdopodobnie przez Platona, a następnie problematyzowanej przez Arystotelesa, który usilnie – a trzeba to podkreślić: również z intelektualną uczciwością – stara się zrozumieć związek Kolofończyka z Parmenidesem i Melissosem, to prędzej czy później pojawi się następujące pytanie: czy metoda, którą posługiwał się poeta, była tą samą procedurą co słynna dialektyka (lub przynajmniej w jakimś stopniu zbliżoną do niej), tak przecież charakterystyczna dla pozostałych eleatów? A ponieważ zachowane fragmenty twórczości Ksenofanesa takiej metody nie zawierają nawet w szczątkowym zarysie, brak ten kompensowany jest przez traktat *O Melissosie, Ksenofaniesie i Gorgiaszu*, sporządzony przez anonimowego

²⁹ Zob. np. J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. Routledge & Kegan Paul, London–New York 1982, s. 65–66.

³⁰ Zob. K. Deichgräber: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ...*, s. 29.

³¹ Zob. A. Finkelberg: *Studies in Xenophanes*. „Studies in Classical Philology” 1990, vol. 93, s. 136. Zob. także: ibidem, s. 162–163, gdzie utrzymuje się, że Ksenofanes miał negować wartość poznania zmysłowego na rzecz rozumowego rozpoznawania prawd koniecznych.

³² Zob. np. K. Reinhardt: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. F. Cohen, Bonn 1916, s. 100.

³³ Zob. O. Gigon: *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*. Schwabe, Basel–Stuttgart 1968, s. 159 i in.

³⁴ Zob. Pl. *Soph.* 242D.

³⁵ Arist. *Metaph.* 986b 24–25.

³⁶ Zob. K. Deichgräber: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ...*, s. 13. Opinię swojego mistrza niewątpliwie podzielał Teofrast. Jak bowiem podaje Simplicius: „ὁ Θεόφραστος ὁμολογῶν ἐτέρας εἶναι μᾶλλον ἢ τῆς περὶ φύσεως ἱστορίας τὴν μνήμην τῆς τούτου δόξης [tzn. Ksenofanesa – S.Ś.]” („Teofrast przyznaje, że przywołanie opinii Ksenofanesa należy bardziej do innych badań niż do badań na temat natury”). D.K. 21 A 31, 7–9.

autora „nie wcześniej niż w I wieku p.n.e.”³⁷, a przez niektórych uczonych datowany nawet na koniec IV wieku n.e.³⁸ Przypisana poecie w tym dziele rozbudowana dialektyczna argumentacja jest w oczywisty sposób stylizowana na dialektykę typu eleackiego i stanowi wyraźnie rozwinięcie atrybutów boga Ksenofanesa po linii interpretacji perypatetyckiej³⁹. Można dzięki temu odnieść wrażenie, że określenia tego, co boskie, w zachowanych fragmentach poety zostały „precyzyjnie wydedukowane” w sposób znany czy to z opisów „znaku bytu” w poemacie *Περὶ φύσεως* Parmenidesa (obszerny fragment B 8), którego tradycja zapamiętała przecież jako ucznia Kolofńczyka⁴⁰, czy też z określeń bytu w wersji Melissosa z jego *Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος*.

³⁷ W.K.C. Guthrie: *History of Greek Philosophy*. Vol. 1: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 367.

³⁸ Zob. ibidem, s. 2.

³⁹ Na przykład charakterystyczne dla tego traktatu rozwiązanie kwestii skończoności/nieskończoności Ksenofanesowego boga, które pozostaje w wyraźnej opozycji do tych zapisanych w innych źródłach doksograficznych (u Hipolita, Cyserona w *Akademikach*, Pseudo-Galena, Sekstusa Empiryka, Teodoreta, Diogenesa Laertiosa, Aleksandra, ale również konkurencyjnych wersji w Cyserona *O naturze bogów* oraz u Mikołaja z Damaszku) z wyjątkiem Symplicjusza. Zgodnie z wersją *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu* (zob. D.K. 21 A 28, 977b, 3) bóg Kolofńczyka miał nie być ani skończony, ani nieskończony (οὐτε ἄπειρον οὐτε πεπεράνθαι), co potwierdza również przekaz Symplicjusza, otwarcie powołującego się w tym temacie na Teofrasta (zob. D.K. 21 A 31). Należy jednak pamiętać, że nie kto inny jak właśnie nauczyciel tego ostatniego miał już w podobny sposób wypowiadać się o jednym bogu Ksenofanesa, przyznając, że propozycja poety nie mieści się ani w kategoriach rozumienia bytu przez Parmenidesa, ani w kategoriach rozumienia bytu przez Melissosa: „Ξενοφάνης [...] οὐθὲν διεσαφίνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρως ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ’ εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν” („Ksenofanes [...] niczego nie wyjaśnił ani nie wziął pod uwagę natury żadnej z tych przyczyn, ale spojrzawszy z podziwem na cały świat materialny, orzekł, że Jedność to Bóg”). Arist. *Metaph.* 986b 21–25 (tłum. K. Leśniak) – Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 19.

⁴⁰ Odwrócenie relacji uczeń – mistrz zaproponował w swojej kontrowersyjnej interpretacji Reinhardt, który bazując na silnym zaufaniu do przekazu traktatu *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu*, wykazywał wbrew tradycji doksograficznej, że to nie Parmenides był uczniem Ksenofanesa, lecz odwrotnie: Ksenofanes Parmenidesa. Zaznajomiwszy się bowiem z Parmenidejskim pojęciem bytu i metodą dialektyczną, miał Kolofńczyk zastosować je na gruncie swojej teologii. Zob. K. Reinhardt: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie...*, s. 103–104. Jeszcze dalej idącą interpretację zaproponował Olof Gigon, który wyszedłszy od tez Reinhardta, dowodził rozwoju poglądów Ksenofanesa. Punktem krytycznym w jego życiu miało być zaznajomienie się z naukami pitagorejskimi, co zaowocowało: 1) koniecznością rewizji wcześniejszych ustaleń fizykalistycznych i nadaniem im statusu mniemań, 2) nową koncepcją boga (to tzw. konstruktywna teologia Ksenofanesa), 3) krytyką antropomorfizmu epickiego oraz 4) koniecznością uwzględnienia różnicy między wiedzą boską a ludzką, czego efektem byłby właśnie fragment B 34. Zob. O. Gigon: *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides...*, s. 159 oraz 174. Dopiero pod koniec życia miał Ksenofanes znajdować się pod silnym wpływem Parmenidesa, dzięki

Trudno się zatem dziwić, że wykorzystywane zwłaszcza przez badaczy, którzy starają się dowieść znaczenia dogmatycznego składnika myśli Ksenofanesa, zaufanie do przekazu traktatu *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu* sprzyja przedstawicielom interpretacji inwektywistycznych. Starają się oni pokazać, że sceptycyzm z fragmentu B 34 nie może dotyczyć osoby samego poety z Kolofonu. Miał on bowiem swoją absolutną wiedzę o tym, co boskie, czerpać nie skądinąd, tylko z dialektyki typu eleackiego⁴¹.

Próbę wykazania, że osoba poety-filozofa jest wyłączona z zasięgu obowiązywania epistemicznej tezy fragmentu B 34, uznać należy za najważniejszą podstawę inwektywistycznych modeli interpretacyjnych. Jest to zarazem cecha odróżniająca te modele od innych sposobów egzegezy filozofii Ksenofanesa, w których, tak jak w przypadku odczytywania B 34 jako inwektywy, odrzuca się pomysł, by Kolofończyk mógł być konsekwentnym sceptykiem⁴². Najważniejszym problemem, z którym należy się zmierzyć, chcąc udowodnić, że poeta mówi w B 34 nie o sobie, lecz o innych ludziach, jest wyjaśnienie, kim jest człowiek (ἄνθρωπος), któremu Ksenofanes kategorycznie odmawiał jasności poznania w wersach pierwszym i drugim omawianego tutaj fragmentu. Sextus Empiryk, przywołujący B 34 w pełnym brzmieniu aż trzykrotnie⁴³, zaproponował dwie odmienne interpretacje wersów Ksenofanesa – pierwszą (radykalną), w której stanowczo odrzuca się istnienie jakiegokolwiek ujęcia poznawczego, oraz drugą (w wersji złagodzonej), w której

czemu teologia stała się nie tylko głównym punktem refleksji Kolofończyka, lecz także jedynym. Zob. ibidem, s. 160. Przeciw Gigonowi wystarczy stwierdzić, że: a) zachowane fragmenty poezji Ksenofanesa nie tylko nie potwierdzają pomysłów badacza, ale wręcz im przeczą (zob. fragment B 7, w którym Ksenofanes kpi z pitagorejskiej metempsychozy), b) również w doksografii brak treści na temat rzekomej konwersji filozoficznej poety, c) na zastosowanie hipotezy rozwojowej w przypadku Ksenofanesa nie pozwala niewielka ilość zachowanych fragmentów jego twórczości. Krytyka tezy Gigona – zob. A. Lumpe: *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon...*, s. 21–22.

⁴¹ „Wenn die falschen Ansichten im sinnlichen Bereich ihren Ursprung haben und die Götter anthropomorph darstellen, muß eine korrekte Bestimmung von all dem abstrahieren: vom Irdischen, Kontingenten fort hat man alles Sinnliche und Einschränkende zu negieren – wie dann auch Parmenides in der Aletheia bei der Formulierung der Seinsattribute verfährt. **Insofern konnte Xenophanes – wie dann Parmenides für die Seinscharakteristika – der Ansicht sein, zu einer gültigen Bestimmung der Gottesprädikate vorgedrungen zu sein**”. J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes...*, s. 29–30, podkr. – S.Ś.

⁴² Na przykład wspomniany już Karl Reinhardt, który czynił wiele wysiłków, by udowodnić istnienie racjonalistycznej dialektyki Ksenofanesa, nie może być uznany za reprezentanta interpretacji inwektywistycznych, bo otwarcie stwierdzał, że krytyczne uwagi z fragmentu B 34 dotyczą nie tylko innych ludzi, lecz także samego ich twórcy. Zob. np. K. Reinhardt: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie...*, s. 151–152.

⁴³ Zob. Sext. Emp. *M.* VII 49, 4–7; 110, 3–6 oraz VIII 326, 2–5.

zanegowaniu podlega wyłącznie ujęcie konkluzywne oraz pewne (κατάληψις ἐπιστημονικῆς καὶ ἀδιάπτωτος) i czyni się pewne ustępstwo na rzecz ujęcia domniemującego (κατάληψις δοξαστική)⁴⁴. Jak nietrudno się jednak domyślić, w obu interpretacjach prezentowanych przez lekarza-sceptyka Kolofonczyk głosi jakąś wersję tezy sceptycznej: w wersji radykalnej jest to sceptycyzm przypisywany poecie już przez Sotiona (wszystko jest niepoznawalne – ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πάντα⁴⁵), w wersji złagodzonej – werysymilizm w postaci znanej z myśli Filona z Laryssy.

W obu egzegezach i we wszystkich trzech komentarzach, które Sekstus proponuje jako pomoc w zrozumieniu fragmentu B 34, istotne jest świadomie poczynione założenie, że użyte przez poetę słowo ἀνὴρ miało reprezentować każdego człowieka bez wyjątku. Innymi słowy, miało mieć sens gatunkowy, a nie odnosiło się do jakiejś konkretnej grupy ludzi⁴⁶. Strategia proponowana przez uczonych opowiadających się za odczytywaniem B 34 jako inwektywy polega na odrzuceniu tego kluczowego dla Sekstusa założenia⁴⁷. Fraza „οὐτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδώς” nie miałyby tym samym odnosić się do każdego (οὐτις) człowieka, zwłaszcza zaś nie do poety z Kolofonu, ujawniającego z pełną premedytacją swoje „ja” („ἄσσω λέγω”) i podkreślającego jego znaczenie w opozycji do reszty społeczeństwa, która na wszystkie tematy poruszane przez poetę („ἄσσω [...] περὶ πάντων”) może tylko mniemać.

Ważnym wsparciem takiego sposobu rozumienia roli poety w tym fragmencie jest teza zaproponowana przez Carla Joachima Classena, który pokazał, że każda próba interpretowania fragmentów Ksenofanesa musi zakładać polemiczne intencje ich autora⁴⁸. To właśnie polemika, a nie jakaś

⁴⁴ Szczegółowa analiza modeli interpretacyjnych sceptycyzmu Ksenofanesa proponowanych przez Sekstusa Empiryka zob. S. Śpiewak: *Sekstus Empiryk o sceptycyzmie Ksenofanesa z Kolofonu*. „Przegląd Filozoficzny Nowa Seria” 2020, nr 3, s. 199–214. <http://dx.doi.org/10.24425/pfns.2020.133984>.

⁴⁵ Zob. DL IX 20, 4–5.

⁴⁶ „[...] ἀνδρα δὲ τὸν ἄνθρωπον, τῷ εἰδικῷ καταχρώμενος ἀντὶ τοῦ γένους· εἶδος γὰρ ἀνθρώπου καθέστηκεν ὁ ἀνὴρ” („mężem zaś [nazywa] człowieka, posługując się gatunkiem w miejsce rodzaju. Gatunkiem bowiem człowieka jest mężczyzna”) – Sext. Emp. *M.* VII 50, 4–5 (tłum. I. Dąbska) – Sekstus Empiryk: *Przeciw logikom*. Tłum. I. Dąbska. Posłowie M. Pąkcińska. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970, s. 14. Przy czym Sekstus ujawnia to założenie tylko jeden raz – przy pierwszej interpretacji B 34. W podobny do Sekstusa sposób, tzn. gatunkowo, rozumieli człowieka, o którym mowa w B 34, Arejos Didymos (zob. D.K. 21 A 24) oraz Warro u św. Augustyna (zob. Aug. *Civ. Dei* XVII 7, 29–31), przy czym należy wspomnieć, że w ich komentarzach człowiek (rozumiany jako gatunek) zawsze stanowi antytezę boskiej wiedzy.

⁴⁷ Zob. np. J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes...*, s. 24; S. Yonezawa: *Xenophanes...*, s. 436.

⁴⁸ Zob. C.J. Classen: *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry*. W: *Ionian Philosophy...*, s. 93.

postać własnej, pozytywnej wiedzy, miała być zasadniczym celem działalności twórcy *Silloi*. Jeśli zaś mówić o „konstruktywnych poglądach”⁴⁹ Kolofończyka, to miałyby one charakter nie tyle konstytutywny dla jego twórczości, ile raczej konsekwentny: „The manner of writing, once it has been recognized, helps to understand Xenophanes’ fragments more correctly; it also helps to appreciate Xenophanes’ whole approach, for it seems to reflect Xenophanes’ way of thinking: as he prefers to express himself by means of contrast, his »views« appear to be conceived by contrast. They are not developed by argument or speculation, but represent a static picture as it were, seen in contrast to another existing picture, supported by evidence such as examples or observations, not by reasoning. Indeed, though the polemical statement, by implication, seem to express positive views, one begins to wonder whether or to what extent Xenophanes intends to present a »theology« of his own, and is not primarily to reject traditional conceptions”⁵⁰.

W kontekście analiz B 34 dyrektywy metodologiczne proponowane przez Classena wskazywałyby, że treść tego fragmentu nie jest deklaracją sceptycyzmu, lecz zapowiedzią (jeśli uznać, że fragment B 34 pierwotnie stanowił wstęp do dzieła Kolofończyka) polemiki z innymi poetami oraz filozofami, którzy od najdawniejszych czasów rościli sobie pretensje do niezawodnej wiedzy na określone tematy, nawet jeśli ich roszczenia poparte były zgoła odmiennymi racjami⁵¹. Sam Kolofończyk miałby nie zaliczać się do ludzi, którym odmówiona zostaje jasność (τὸ σαφές), nie jednak dlatego, że miałby cokolwiek wiedzieć, lecz dlatego, że takich kategorycznych pretensji do poznania nigdy nie zgłaszał. Intencje poety miały wyczerpywać się wyłącznie w polemice. Dalsze wnioski z tych ustaleń prowadzą do stwierdzenia, że gdyby faktycznie poeta głosił pozytywną lub konstruktywną formę wykładu (na przykład po to, by zastąpić nim tradycyjne mitologiczne domniemania Greków), to automatycznie sytuowałby się w pozycji, przeciwko której skierowane było polemiczne ostrze B 34. Uwaga ta ma kardynalne znaczenie, gdyż ochoczo powołujący się na ustalenia Classena⁵² pozostali zwolennicy

⁴⁹ Przymiotnik „konstruktywny” użyty zostaje tu w znaczeniu, w jakim używają go w odniesieniu do teologicznych poglądów Ksenofanesa autorzy tacy jak G.S. Kirk i J.E. Raven oraz William K.C. Guthrie. Zob. G.S. Kirk, J.E. Raven: *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. University Press, Cambridge 1957, s. 169; zob. także: W.K.C. Guthrie: *History of Greek Philosophy...*, s. 373. Ksenofanes miałby po zanegowaniu antropomorficznych wyobrażeń poetów zaproponować własną, pozytywną wizję teologii.

⁵⁰ C.J. Classen: *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry...*, s. 98–99.

⁵¹ Ibidem, s. 101.

⁵² Zob. J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes...*, s. 24. Na potrzeby swojej interpretacji Wiesner modyfikuje też inne ważne spostrzeżenie Classena, głoszącego, że Ksenofanes wykluczał nie tylko empiryczne poznanie boga, lecz również inne formy wiedzy na jego temat (por. C.J. Classen: *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry...*, s. 100).

interpretacji inwektywistycznych wydają się nie dostrzegać, że proponowana przez nich poprawka do tezy niemieckiego uczonego, zgodnie z którą to poprawką Ksenofanes miał dysponować jakąś formą wiedzy, właściwie unieważnia podstawę interpretacji Classena i stanowi już kompletnie inny sposób rozumienia filozofii Kolofończyka niż ten proponowany przez autora *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry*.

Oprócz zanegowania proponowanego przez Sekstusa Empiryka założenia interpretacyjnego dotyczącego rozumienia pojęcia ἀνὴρ stosuje się ponadto w modelach inwektywistycznych inną strategię, pozwalającą na osłabienie kategorycznego wydźwięku fragmentu B 34, zwłaszcza zaś jego ostatniego, czwartego wersu. Polega ona na wykorzystaniu kluczowego dla epistemologii Ksenofanesa pojęcia mniemania, na oznaczenie którego poeta wybrał słowo δόκος. Również jednak w innych fragmentach Kolofończyka mowa jest o ludzkich opiniach i wyobrażeniach, przy czym dobór używanych przez niego słów nie jest przypadkowy, gdyż zawierają one ten sam rdzeń słowny co δόκος z B 34. Komentatorzy, którym zależy na wykazaniu, że Ksenofanesowe mniemanie nie może być niczym dobrym (na przykład Sekstusowym ujęciem domniemującym lub jakąś formą prawdopodobieństwa)⁵³, a należą do nich oczywiście zwolennicy odczytywania B 34 jako inwektywy, starają się zidentyfikować znaczenie wprowadzonego przez poetę pojęcia δόκος na podstawie tych fragmentów, w których występują słowa wykazujące morfologiczne podobieństwo do niego. Do tego celu szczególnie nadaje się krytyczny fragment B 14, bo pozwala na dookreślenie tego, jakim właściwie ludziom Ksenofanes miał odmawiać wiedzy ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγει περὶ πάντων w B 34:

ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνὴν τε δέμας τε

Lecz śmiertelnym wydaje się, że bogowie się rodzą,
mają własną szatę, mowę i postać człowieczą⁵⁴.

W wersji Wiesnera ma to oznaczać, że odrzucona zostaje mantyka i przepowiednie, co nie ma jednak wykluczać innej (niż wymienione) metody dochodzenia do wiedzy teologicznej: „Daher ist ein methodisches Verfahren anderer Natur notwendig, das Xenophanes Nun vorschlägt. Wie er Seine Gottesprädikate gewinnt, wieso er sie als gültig betrachten kann, dies haben wir wegen der Ähnlichkeit des Verfahrens bei Parmenides' Seinsprädikaten erkannt”. J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes...*, s. 27.

⁵³ Tak twierdzi na przykład Ernst Heitsch, któremu takie negatywne rozumienie Ksenofanesowego mniemania jest niezbędne do podtrzymania proponowanej przez tego filologa klasycznego interpretacji sceptycyzmu poety. Zob. E. Heitsch: *Das Wissen des Xenophanes...*, s. 232.

⁵⁴ D.K. 21 B 14.

Otóż krytykowana w przytoczonych słowach czynność mniemania (δοκέουσι(v)) ma mieć wyraźnie wydźwięk pejoratywny. Oznacza bowiem, jak głosi referowany tutaj pogląd, mylne wyobrażenia śmiertelnych, co mają dodatkowo wzmacniać te fragmenty twórczości poety, w których bezkompromisowo atakowane są próby przypisania bogom jakichkolwiek cech uważanych powszechnie za negatywne⁵⁵. Jeśli jednak uzna się, że krytykując antropomorfizm śmiertelnych (οἱ βροτοί), Ksenofanes nie podzielał ich opinii, co wydaje się oczywiste, to trudno oczekiwać, że będzie on sam zaliczał się w innym miejscu (to znaczy we fragmencie B 34) do grona krytykowanych⁵⁶. Za charakterystyczny uznać należy przede wszystkim przeskok między argumentacjami dotyczącymi fragmentów B 14 i B 34 stosowany przez badaczy opowiadających się za tym oto rozwiązaniem. Mianowicie zakładają oni, że oba fragmenty dotyczą dokładnie tego samego zagadnienia, to znaczy krytyki ludzkich poglądów na temat bogów. Jedyna różnica ma zaś polegać na tym, że B 14 dostarcza szczegółowych racji takiej krytyki, podczas gdy B 34 ogólnych zasad⁵⁷. Skoro jednak wiadomo, że δοκεῖν z ataków na antropomorfizm przypisane zostaje ludziom jako forma nagany za ich haniebne wyobrażenia, to podobnie miałyby być z δόκος. I tak jak Ksenofanes musiałby być wyłączony z obrębu fałszywych przekonań antropomorficznych, o których mowa w B 14, tak również powinno się rozpatrywać jego pozycję we fragmencie B 34⁵⁸. Okazywałyby się, że to wyłącznie ci, którzy mniemają (δοκέουσι), nie będą nigdy nic jasnego (τὸ σαφές) wiedzieć o kwestiach poruszanych przez Kolofończyka, bo nie dysponują ani niezawodną metodą, która pozwalałaby na uzyskiwanie pewnych wniosków, ani też swego rodzaju mistycznym wglądem, dzięki któremu poeta ze względu na swoją pozycję epistemiczną zostałby w cudowny sposób wyróżniony z grona jednostek przynależnych do gatunku ludzkiego.

Rozwiązanie problemu niespójności filozofii Ksenofanesa proponowane w „interpretacjach inwektywistycznych” uznać należy za daleko niezadowalające. Ich zwolennicy bowiem najczęściej milczą na temat kluczowego fragmentu B 35⁵⁹, w którym również, tak jak w B 14, występuje słowo pokrewne

⁵⁵ Zob. D.K. 21 B 11 oraz B 12.

⁵⁶ Jest to argument Yonezawy, ale powtarza go również Wiesner. Zob. S. Yonezawa: *Xenophanes...*, s. 435; także: J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes...*, s. 24–25.

⁵⁷ Zob. J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes...*, s. 24–25.

⁵⁸ Zob. S. Yonezawa: *Xenophanes...*, s. 435–436.

⁵⁹ Wyjątek stanowi tutaj Cleve, który nie waha się, co prawda, przywołać fragmentu B 35, ale proponuje tłumaczenie ściśle dostosowane do swojej tezy mówiącej o Ksenofanesie proroku, nie natomiast do greckiego tekstu fragmentu. W wersji Cleve’a tłumaczenie B 35 brzmi: „This shall indeed be believed! It is clearly the truth”. F.M. Cleve: *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy...*, s. 28. Badacz ten pomija jednak dosyć istotny fakt: Ksenofanes wykorzystał w B 35 epicką frazę, która każdemu, kto znał twórczość

morfologicznie i semantycznie do δόκος. Jest to czasownik δοξάζω, który jednak odnosi się nie do krytykowanych propagatorów antropomorfizmu, lecz najprawdopodobniej do samego poety z Kolofonu i jego przesłania. Co więcej, sens tego czasownika wydaje się pozytywny, a tym samym stanowi on ważne uzupełnienie uwag gnoseologicznych⁶⁰ przedstawianych w B 34:

ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι [...].

Te niech zostaną uznane za prawdziwym podobne⁶¹.

Oznaczałoby to, że nie jasność ani prawda, ale podobieństwo do niej (*resp.* prawdopodobieństwo – εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι) jest tym, co wieńczyć ma wysiłki poznawcze Ksenofanesa. Oczywiście w żadnym razie nie musi to oznaczać, że to, co ma on do powiedzenia na określone tematy („ἄμφι θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων”), pozostaje jakościowo nieodróżnialne czy też równoważne z bałamutnymi opowieściami innych poetów⁶² lub rozpo-wszechnionego tradycyjnego antropomorfizmu. Wbrew tendencjom łagodzącym sceptyczny sens fragmentu B 34 trzeba stanowczo orzec, że rozwinięcie ogólnej tezy na temat ludzkich możliwości poznawczych realizowane jest na równi we fragmentach krytycznych (na przykład w B 14) oraz w słowach fragmentu B 35, które prawdopodobnie miały status podobny do statusu B 34 i określały sens przede wszystkim nauk samego Kolofonczyka (B 34 można traktować jako wstęp, a B 35 – jako wniosek⁶³). Ponadto, bardzo często zapomina się, że kategoryczne przesłanie B 34 jest nie tylko wynikiem rozumienia występującego tam pojęcia ἀνὴρ jako gatunku człowieka (taka była propozycja Sekstusa Empiryka), lecz także samej konkluzji występującej w czwartym wersie, która jednoznacznie rozwija wszelkie ewentualne wątpliwości co do zasięgu obowiązywania tezy Kolofonczyka: „δόκος δ’ ἐπὶ

Hezjoda, musiała jednoznacznie kojarzyć się ze słowami Muz skierowanymi do poety w *Teogonii*. Tam jednak to, co jest ἐτύμοισιν ὁμοῖα, to nie prawda, lecz kłamstwa (ψεύδεα). Zob. Hes. *Th.* 27. Również Classen zwrócił uwagę na epickie źródła tej Ksenofanesowej formuły, ale interpretował ją jako jeszcze jedną próbę ośmieszenia starej tradycji przez Kolofonczyka. C.J. Classen: *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry...*, s. 101.

⁶⁰ W tym kontekście warto przywołać fragmenty B 2 i B 3 Empedoklesa, które również wydają się stanowić merytoryczną całość. Dokonuje się w nich bowiem eksplikacji dyrektyw poznawczych na zasadzie antytezy: B 2 – ograniczenia poznawcze (wyraźny wydźwięk sceptyczny), B 3 – przełamanie sceptycyzmu w kierunku tego, co możliwe dla człowieka. Zob. D.K. 31 B 2 oraz B 3.

⁶¹ D.K. 21 B 35.

⁶² Zob. D.K. 21 B 1, 20–25.

⁶³ Por. C.J. Classen: *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry...*, s. 101. W interpretacji Classena zarówno B 34, jak i B 35 miały stanowić wstęp do dzieła poety.

πάντα τέτυκται”. Mniemanie, niezależnie, czy rozumieć je pozytywnie czy też negatywnie, jest udziałem wszystkich (πάνσι) i sam poeta, zgodnie z literalnym znaczeniem jego zachowanych słów, nie może stanowić tu wyjątku⁶⁴.

Przeciwko tym wersjom modeli inwektywistycznych, w których przyjmuje się, że Ksenofanes miał partycypować w jakiejś postaci boskiej wiedzy, przemawia fakt, że zarówno w doksografii⁶⁵, jak i w obrębie zachowanych oryginalnych wersów jego twórczości można znaleźć i takie stwierdzenie, które wprost wyklucza możliwość ponadnaturalnego wsparcia ludzkiego poznania, co kładzie akcent przede wszystkim na kluczową rolę samodzielnych wysiłków gnoseologicznych człowieka:

οὗτοι ἀπ’ ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Nie od razu wszystko bogowie śmiertelnym objawili,
Lecz z czasem, szukający znajdują to, co lepsze⁶⁶.

Rzecz w tym, by zaakceptować możliwość, że poeta z Kolofonu w różnych fragmentach nieco odmiennie rozumiał używane przez siebie pojęcie mniemania. O ile – zgodnie z literalnym brzmieniem fragmentu B 34 – dotyczyłoby ono wszystkich (bez wyjątku), o tyle sposób wykorzystania tego „epistemicznego przeznaczenia” (ma ono jednak przypadać w udziale – τέτυκται) człowieka zależałby od jego czynnej postawy poszukiwacza tego,

⁶⁴ Zob. M. Marcinkowska: *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu...*, s. 12.

⁶⁵ Dwa przekazy doksograficzne dostarczają informacji, że Ksenofanes miał odrzucać dywinację, co w znaczej mierze wyróżniałoby poetę z grona współczesnych mu Greków (zob. E.R. Dodds: *The Greeks and the Irrational*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1951, s. 181). Pierwszy to świadectwo Cyserona z jego *De Divinatione*: „philosophorum vero exquisita quaedam argumenta cur esset vera divinatio collecta sunt, e quibus, ut de antiquissimis loquar, Colophonius Xenophanes, unus qui deos esse diceret, divinationem funditus sustulit reliqui vero omnes” („Natomiast filozofowie wyszukali i zebrali pewne dowody na to, że wróżbiarstwo jest zgodne z rozumem. Jeżeli zacząć od najstarszego spośród nich, to jeden tylko Ksenofanes z Kolofonu, chociaż twierdził, że bogowie istnieją, wróżbiarstwo odrzucił zupełnie”) – D.K. 21 A 52, 1–5 (tłum. W. Kornatowski) – Cyseron: *Pisma filozoficzne*. Tłum. W. Kornatowski. Komentarzem opatrzył K. Leśniak. T. 1. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960, s. 234. Potwierdza je również Aëtios: „Ξενοφάνης καὶ Ἐπίκουρος ἀναιροῦσι τὴν μαντικὴν” („Ksenofanes i Epikur odrzucają dywinację”) – D.K. 21 A 52, 5–6. Zob. także: D.K. 21 B 32. Trudno wyobrazić sobie, że po zanegowaniu tradycyjnej instytucji dywinacji Ksenofanes mógłby głosić jakąkolwiek zależność wiedzy człowieka od bóstwa. Fragment B 18 zaś wyraźnie wyklucza taką możliwość. Warto dodać, że – jak pokazuje to James Leshner – istnieje możliwość interpretowania sceptycyzmu Kolofończyka jako odpowiedzi właśnie na problem dywinacji. Zob. J.H. Leshner: *Xenophanes’ Scepticism*. „Phronesis” 1978, vol. 23, no. 1, s. 7.

⁶⁶ D.K. 21 B 18.

co lepsze (ἄμεινον). Warunkiem wstępnym takiego podejścia jest jednak zdolność do krytycznego (w znaczeniu przede wszystkim autokrytycyzmu) porzucenia zastanych, dogmatycznych poglądów i autorytetów, które za nimi od zawsze (ἐξ ἀρχῆς) stały:

ἐξ ἀρχῆς καθ' Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες.

Jako że od początku według Homera uczyli się wszyscy⁶⁷.

Dywersyfikacja znaczeń pojęcia mniemania tłumaczyłaby jednocześnie, dlaczego Ksenofanes mógł w fragmentach elegijnych z dumą ogłaszać wartość swojej osoby (ἄξιος ὥσπερ ἐγώ) i mądrości (ἡμετέρη σοφίη), którą proponował jako alternatywę dla, w jego przekonaniu, pustego, a dominującego w jego czasach podziwu dla sportowców⁶⁸. Komentatorom wykazującym, że dogmatyzujący Kolofonczyk przeceniał swoje dokonania i wiedzę⁶⁹, umknął bardzo istotny fakt – że wartość proponowanej przez poetę postaci mądrości została zrelatywizowana do poruszanego w elegijnym fragmencie B 2 tematu rzeczywistych korzyści, na jakie liczyć może społeczeństwo ze strony poety, gdy porówna się owe korzyści z wątpliwą wartością igrzysk. W zupełnej zgodzie z epistemologicznym fragmentem B 18 Kolofonczyk zwyczajnie stwierdzał, że jego mądrość jest nie tyle ostatecznym i odpornym na dalsze poprawki boskim wglądem lub konkluzywną, demonstratywną wiedzą, ile jest zwyczajnie lepsza (ἄμεινον) niż cielesna siła (ρῶμη).

Okazuje się zatem, że spór o to, czy rozumieć fragment B 34 jako inwektywę skierowaną do innych ludzi (musimy wtedy uwzględnić rzekomy polemiczny, a nie gatunkowy, sens ἀνίη), sprowadza się w zasadzie do kwestii modelu egotyzmu, jaki Kolofonczyk mógł przyjmować w swej refleksji. I tak, w interpretacjach, w których widzi się w Ksenofanesie racjonalistę, suponuje się, że jego egotyzm był tym samym, który wykorzystywali później Parmenides i Heraklit. W modelu tym „ja” filozofa dysponuje niezawodną, racjonalną, ale przy tym naturalną wiedzą, która wyróżnia go z grona innych ludzi. Jeśli zaś uznać, że – inaczej niż późniejsi filozofowie – Kolofonczyk nie stosował żadnej wyszukanej metody gwarantującej niezawodne wyniki poznawcze (na przykład eleackiej metody dialektycznej), to te ostatnie muszą mu zostać nadane niejako z góry, przez bóstwo, co automatycznie odsyła do schematu egotyzmu epickiego. Odmienne niż w przypadku wersji filozoficznej „ja” poety musi zadowolić się w tym schemacie wsparciem epistemicznym czynnika ponadludzkiego, na przykład wiedzą Muz.

⁶⁷ D.K. 21 B 10.

⁶⁸ Zob. D.K. 21 B 2.

⁶⁹ Zob. fragment na s. 6–7 tego artykułu.

Czy jednak faktycznie wspomniane dwa rozwiązania wyczerpują zakres możliwości pojmowania zdolności poznawczych w epoce archaicznej? Wydaje się, że w tej kwestii nie ma zastosowania zasada wyłączonego środka, wbrew niej jednak *tertium datur*. Taką trzecią możliwością jest „egotyzm” krytycznego „ja” domniemywającego, które nie musi dysponować wiedzą absolutną (*resp.* boską), ale może wiedzieć cokolwiek. Taki sposób postrzegania potencjału, ale również ograniczeń poznawczych, wydawałby się zgodny z duchem ówczesnej epoki (widać to w pismach z zakresu medycyny, logografii, historiografii⁷⁰), w szczególności zaś z indywidualistyczną poezją, której, nie wolno o tym zapominać, Ksenofanes pozostawał reprezentantem, nawet wtedy, gdy jego twórczość wykraczała poza tradycyjne tematy podejmowane w liryce archaicznej i służyła jako forma przekazu jego nowatorskich poglądów filozoficznych⁷¹. Nie może ulegać wątpliwości, że światopogląd

⁷⁰ Krytyczne uwagi na temat możliwości poznawczych człowieka, bardzo często jako dyrektywy metodologiczne, poprzedzające właściwe dociekania, znaleźć można na przykład u Hekatajosa z Miletu (Demetr. *De eloc.* 12, 8–10), anonimowego autora pisma *O dawniejszej medycynie*, wchodzącego w skład korpusu Hipokratejskiego (Hp. *VM.* I 1–21), a także u Alkmeona z Krotonu (D.K. 24 B 1). Co ciekawe, dwaj ostatni stosują argumentację zdradzającą podobieństwa do fragmentu B 34 Ksenofanesa. Hekatajos zaś wypowiada formułę przypominającą B 35 Kolofńczyka: „τάδε γράφω, ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι” („opisuję to, co wydaje mi się prawdą”) – Demetr. *De eloc.* I 12, 8–9.

⁷¹ Dlatego, paradoksalnie, należy przyznać słuszność Wiesnerowi, który za pomocą swojej argumentacji usiłował pokazać absurdalność interpretacji sceptycznej fragmentu B 34 Ksenofanesa. Cała rzecz polega jednak na tym, że argumentacja ta nie prowadzi do niczego absurdalnego. Wiesner wskazywał mianowicie, że we wczesnej literaturze greckiej występowały dwie formy ludzkiej niewiedzy. Zarówno w poezji heksametrycznej, jak i w liryce bardzo często podkreślano istnienie przepaści poznawczej dzielącej bóstwa i ludzi. Różnica między liryką a epiką polegać miała na tym, że przedstawiciele tej pierwszej nie usiłowali tej epistemicznej diastazy przezwyciężyć, wręcz przeciwnie, robili wszystko, by ją zachować (jest to widoczne chociażby w słynnym pesymizmie wczesnej liryki greckiej). Inaczej się miała sprawa w poezji heksametrycznej, w której osoba poety funkcjonowała jako uprzywilejowana epistemicznie za sprawą inspiracji Muz czy też, ogólniej, bóstwa. Otóż twórczość Ksenofanesa, zarówno krytyczna, jak i teologiczna – w sensie teologii konstruktywnej – powierzona została właśnie metrum heksametrycznemu, co oznaczałoby, że poeta musiał rościć sobie pretensje do wiedzy pewnej. Gdyby zaś przyjąć, iż Ksenofanes odrzucał inspirację boską i nie był w stanie nic zamiast niej zaproponować (na przykład metody dialektyki opartej na negacji, którą przypisuje Wiesner Ksenofanesowi), okazałoby się, że nie może nic wiedzieć w sposób pewny. Wniosek, jaki wysuwa Wiesner, sprowadza się ostatecznie do stwierdzenia, że Kolofńczyk zająłby wtedy w poezji heksametrycznej pozycję względem problemu wiedzy charakterystyczną dla liryka. Zob. J. Wiesner: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes...*, s. 31. Na tę argumentację i konkluzję z niej płynącą wypada tylko odpowiedzieć twierdząco, z zastrzeżeniem, o którym warto pamiętać, że była to pozycja charakterystyczna nie tylko dla liryka, lecz także dla większości przedplatońskich badaczy odrzucających model egotyzmu zarówno epickiego, jak i *stricte* filozoficznego

uznawany przez przedstawicieli przebudzonej do indywidualności⁷² liryki (na przykład Archilocha z Paros, Mimnermosa z Kolofonu, Alkajosa, Safony z Lesbos, Semonidesa z Amorgos) różnił się zasadniczo od konglomeratu starej tradycji, której siły oddziaływania na społeczeństwo poeci tamtych czasów byli doskonale świadomi. To jednak, co stanowiło o specyfice uprawianej przez nich twórczości, to przede wszystkim świadomość własnej, indywidualnej perspektywy, a także konieczność konfrontowania jej z wszechobecną, zastaną opinią – δόξα.

Problematyzowane już w epice zagadnienia związane ze statusem egzystencjalnym oraz społecznym człowieka pojawiają się w poezji VII i VI wieku p.n.e. i, rzecz charakterystyczna, podobnie jak w twórczości Ksenofanesa, opisywane są typowym dla Homera i Hezjoda językiem⁷³, tylko po to, by dać następnie na nie zupełnie inne odpowiedzi niż te przekazywane dotąd przez tradycję⁷⁴. Jeśli szukać jakiejś zasadniczej wspólnej cechy, która mogłaby stanowić podstawę przypisania wielu osobistościom „przebudzenia indywidualności”, to byłoby to ściśle zorientowanie na podmiotowość, za sprawą której poeci ci czuli się w obowiązku ujawniać w swojej twórczości „ja” oraz opisywać własne doświadczenia i ukształtowany na ich podstawie własny sposób odbierania świata⁷⁵. Błędem byłoby jednak przypuszczać, że rozwiązania proponowane na gruncie indywidualizmu nie dopuszczały do głosu głębokiego przeświadczenia, że możliwe jest wypracowanie takich stanowisk, które nie tylko będą mogły konkurować ze światopoglądem epickim, ale wręcz wyznaczą nową, lepszą od poprzedniej, perspektywę rozumienia podstawowych kategorii ludzkiego bytu, która będzie obowiązywała nie tylko jej autora, ale zyska powszechną, to znaczy ponadindywidualną, akceptację.

(a raczej „hipotetycznego”, jak określa ten typ filozoficznych badań autor *O dawniejszej medycynie* – zob. Hp. *VM*. I 16).

⁷² Terminu tego używał Bruno Snell – zob. B. Snell: *Odkrycie ducha...*, s. 75 i in. Niebagatelną wartość indywidualistycznej poezji greckiej dla projektu greckiej paidei dostrzegał już Werner Jaeger – W. Jaeger: *Paideia: formowanie człowieka greckiego*. Tłum. M. Plezia. T. 1. Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1962.

⁷³ Ogromne znaczenie należy przypisać z tego względu analizom Classena, który bardzo szczegółowo opisał, w jaki sposób w swojej polemice Ksenofanes wykorzystuje poszczególne formuły i wyobrażenia epickie. Zob. C.J. Classen: *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry...*, s. 91 i in. Badacz ten jednak, co zostało już w tym tekście pokazane, skupia się wyłącznie na negatywnym aspekcie twórczości Kolofonczyka.

⁷⁴ Doskonałym przykładem może tu być rodak Ksenofanesa – Mimnermos, który nie wahał się parafrazować słynnych słów Homera z księgi VI *Iliady*. Zob. Mimn., *Fragm.* 2, 1–8 – *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*. Ed. M.L. West. Vol. 1. Clarendon Press, Oxford 1989. Podobną strategię przyjmował również Archiloch. Zob. Archil. *Fragm.* 131 – *ibidem*.

⁷⁵ Fragmenty, w których Ksenofanes zdradza informacje autobiograficzne oraz omawia swoje doświadczenia oraz tułaczkę po świecie, to: D.K. 21 B 8; B 22 oraz B 3.

Tym też należy tłumaczyć znamienity fakt, że pomimo indywidualistycznego punktu wyjścia twórczość poetów, a Ksenofanes wydaje się doskonałym tego przykładem, mogła przyjmować formę elegii z charakterystycznymi dla tego gatunku elementami napomnienia czy też dydaktyki. Podobnie jak inni przedstawiciele poezji tamtego okresu Kolofonczyk nie przemawiał „w trybie samotnego monologu”⁷⁶. Rozumiał, że swoją działalnością, zarówno destruktywną, skupioną wokół ataków na konglomerat zastanej tradycyjnej mentalności, jak i dydaktyczną, wyrażaną w elegiach, ale również w tych partiach tekstu, w których przedstawia się opis świata fizycznego i nowy sposób rozumienia boskości, może zaoferować coś, co sprzyjać będzie dobru ogółu – praworządności, a nawet bogactwu *polis*⁷⁷.

Wspólną cechą modeli interpretacyjnych filozofii Ksenofanesa z Kolofonu, określonych w niniejszym artykule jako inwektywistyczne, są strategie osłabiania sceptycznego wydźwięku fragmentu B 34. Stanowią one tym samym bardzo ważną przeciwwagę dla dwóch innych sposobów rozumienia przesłania poety – interpretacji doszukujących się jego konsekwentnego sceptycyzmu oraz prób odczytywania filozofii Ksenofanesa jako empiryzmu. W modelach inwektywistycznych docenia się, a nawet przecenia, dogmatyczny aspekt nauk Kolofonczyka, przez co głównym celem przedstawicieli tych interpretacji jest próba pokazania, na czym miałyby polegać wiedza Ksenofanesa i w jaki sposób można by ograniczyć zasięg obowiązywania krytycznych uwag poety z fragmentu B 34, tak by zachować ważność głoszonych przez tego autora nauk. Trzeba przyznać, że stosowane przez badaczy strategie rozwiązują problem niespójności tez Kolofonczyka, ale dzieje się to zawsze kosztem tych oryginalnych fragmentów jego dzieł, w których wprost odrzuca się egotyzm typu epickiego (B 18) lub dogmatyczne roszczenia do wiedzy i ostatecznej prawdy (B 35). Wydaje się ponadto, że kluczowym problemem omawianych w tym artykule wszystkich modeli inwektywistycznych jest tendencja do jednowymiarowego rozumienia jednej z najważniejszych kategorii Ksenofanesowej filozofii – mniemania (*dókoś*). W zgodzie z obranym kierunkiem interpretacji, w której Ksenofanes jest mędrce w pełni świadomym wartości swojej wiedzy (jak głosi tytuł jednej z najważniejszych interpretacji inwektywistycznych: *Xenophanes: His Self-Consciousness as a Wiseman*), *dókoś* jawi się co najwyżej jako forma poznawczego upośledzenia człowieka, przez co wykluczona zostaje możliwość, by *dókoś* mogło funkcjonować jako „human second best”⁷⁸. Stąd uznać należy, że

⁷⁶ Zob. B. Snell: *Odkrycie ducha...*, s. 104.

⁷⁷ Zob. D.K. 21 B 2, 21–24.

⁷⁸ Na oznaczenie Ksenofanesowego mniemania terminu tego używa Sarah Broadie. Zob. S. Broadie: *Rational Theology. W: The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. A.A. Long. Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 212.

wymagane są dalsze badania, w których uwzględni się starania omawianych w tej pracy komentatorów, by uczynić zadość pozytywnemu składnikowi myśli Ksenofanesa. Można zasugerować, że przyjęta optyka interpretacyjna powinna uwzględniać z jednej strony bardzo ważne ustalenia Joachima Clasena, dotyczące polemicznego charakteru poezji Kolofonczyka, a z drugiej zarysowaną w niniejszym artykule wykładnię filozofii Ksenofanesa jako przedstawiciela indywidualistycznie zorientowanej poezji archaicznej.

Bibliografia

- Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*. Ed. W.D. Ross. Clarendon Press, Oxford 1924.
- Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. K. Leśniak. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.
- Augustyn: *O państwie Bożym*. Tłum. W. Kornatowski. T. 1. De Agostini Polska, Warszawa 2003.
- Barnes J.: *The Presocratic Philosophers*. Routledge & Kegan Paul, London–New York 1982.
- Broadie S.: *Rational Theology*. W: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Ed. A.A. Long. Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 205–224.
- Classen C.J.: *Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry*. W: *Ionian Philosophy*. Ed. K.J. Boudouris. International Association for Greek Philosophy and International Centre for Greek Philosophy and Culture, Athens 1989, s. 91–103.
- Cleve F.M.: *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct Their Thoughts*. Nijhoff, Hague 1965.
- Cornford F.M.: *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. E. Arnold, London 1912.
- Cornford F.M.: *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*. University Press, Cambridge 1952.
- Cyceron: *Pisma filozoficzne*. Tłum. W. Kornatowski. Komentarzem opatrzył K. Leśniak. T. 1. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1960.
- Deichgräber K.: *Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ*. „Rheinisches Museum für Philologie” 1938, Nr. 28, s. 1–31.
- Demetrii Phalerei qui dicitur de elocutione libellus*. Ed. L. Radermacher. Teubner, Leipzig 1901.
- Diogenes Laertios: *Vitae Philosophorum*. Ed. H.S. Long. E Typographeo Clarendoniano, Oxford 1964.

- Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Oprac. przekładu, przypisy i skorowidz I. Krońska. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984.
- Dodds E.R.: *The Greeks and the Irrational*. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1951.
- Finkelberg A.: *Studies in Xenophanes*. „Studies in Classical Philology” 1990, vol. 93, s. 103–167.
- Fränkel H.: *Xenophanes' Empiricism and his Critique of Knowledge (B34)*. W: *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*. Ed. A.P.D. Mourelatos. Anchor Press, Garden City 1974, s. 118–131.
- Fränkel H.: *Xenophanesstudien*. „Hermes” 1928, Nr. 60, s. 174–192.
- Gigon O.: *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*. Schwabe, Basel–Stuttgart 1968.
- Guthrie W.K.C.: *History of Greek Philosophy*. Vol. 1: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Heidel W.A.: *Hecataeus and Xenophanes*. „The American Journal of Philology” 1943, vol. 64, no. 3, s. 257–277.
- Heitsch E.: *Das Wissen des Xenophanes*. „Rheinisches Museum für Philologie – Neue Folge” 1966, Nr. 109, s. 193–235.
- Heitsch E.: *Xenophanes: Die Fragmente*. Artemis, München–Zürich 1983.
- Hesiod: *Theogony*. Ed. with prolegomena and commentary M.L. West. Clarendon Press, Oxford 1966.
- Hippocrates: *De prisca medicina*. W: *Oeuvres complètes d'Hippocrate: traduction nouvelle avec le texte grec en regard*. Ed. É. Littré. Vol. 1. Hakkert, Amsterdam 1973, s. 570–636.
- Hussey E.: *The Presocratics*. Charles Scribner's Sons, New York 1972.
- Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*. Ed. M.L. West. Vol. 1. Clarendon Press, Oxford 1989.
- Jaeger W.: *Paideia: formowanie człowieka greckiego*. Tłum. M. Plezia. T. 1. Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1962.
- Jaeger W.: *The Theology of The Early Greek Philosophers*. Transl. (from German manuscript) E.S. Robinson. Oxford University Press, Oxford 1936.
- Kirk G.S., Raven J.E.: *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. University Press, Cambridge 1957.
- Komornicka A.M.: *Simonides z Keos: poeta i mędrzec*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1986.
- Kubok D.: *Allocriticism and Autocriticism in the Views of Xenophanes of Colophon*. „Littera Antiqua” 2015, no. 10–11, s. 261–281.
- Leshner J.H.: *Xenophanes' Scepticism*. „Phronesis” 1978, vol. 23, no. 1, s. 1–21.
- Liryka starożytnej Grecji*. Oprac. J. Danielewicz. De Agostini Polska, Wrocław 2006.
- Lumpe A.: *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*. In Kommission M. Engl. Diss, München 1952.
- Marcinkowska M.: *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu (fr. 18, 34, 35, 36, 38 D.-K.)*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2004, nr 37, s. 4–25.
- Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Vol. 1. Clarendon Press, Oxford 1900.

- Reinhardt K.: *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. F. Cohen, Bonn 1916.
- Sekstus Empiryk: *Przeciw logikom*. Tłum. I. Dąbska. Posłowie M. Pącińska. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1970.
- Sexti Empirici opera*. Vol. 1: *Pyrrhoniae hypotyposes*. Ed. H. Mutschmann. Teubner, Leipzig 1912.
- Sexti Empirici opera*. Vol. 2–3. Eds. H. Mutschmann, J. Mau. Teubner, Leipzig 1914.
- Snell B.: *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*. Transl. T.G. Rosenmeyer. Harvard University Press, Oxford 1953.
- Snell B.: *Odkrycie ducha*. Tłum. A. Onysymow. Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.
- Steinmetz P.: *Xenophanesstudien*. „Rheinisches Museum für Philologie – Neue Folge” 1966, Bd. 109, H. 1, s. 13–73.
- Śpiewak S.: *Sekstus Empiryk o sceptycyzmie Ksenofanesa z Kolofonu*. „Przegląd Filozoficzny Nowa Seria” 2020, nr 3, s. 199–214. <http://dx.doi.org/10.24425/pfns.2020.133984>.
- Yonezawa S.: *Xenophanes: His Self-Consciousness as a Wiseman and fr. 34. W: Ionian Philosophy*. Ed. K.J. Boudouris. International Association for Greek Philosophy and International Centre for Greek Philosophy and Culture, Athens 1989, s. 432–440.
- Wiesner J.: *Wissen und Skepsis bei Xenophanes*. „Hermes” 1997, Bd. 125, s. 17–33.

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