

Dariusz Kubok

Postęp, pycha, pokora: Ksenofanes z Kolofonu a Hezjod

Słowa kluczowe: postęp, pycha, pokora, mądrość, krytycyzm

W dziejach ludzkiej myśli ścierają się poglądy głoszące bądź to postęp, bądź regres ludzkiej myśli w perspektywie historycznej¹. Rozpoznając źródła tego sporu, badacze najczęściej wskazują dwie przeciwstawne sobie koncepcje: jedną znaleźć można w przypowieści o pięciu pokoleniach w *Pracach i dniach* Hezjoda, drugą — głównie we fragmencie B 18 Ksenofanesa z Kolofonu. Pierwsza mówi najogólniej o postępującej degeneracji człowieka, druga zaś zakłada wiarę w różnie rozumiany postęp². Warto bliżej przyjrzeć się temu podziałowi, który

¹ Szerzej o idei postępu zob. A. De Benoist: *A Brief History of the Idea of Progress*. Transl. G. Johnson. „The Occidental Quarterly” 2008, vol. 8, no. 1; G.G. Iggers: *The Idea of Progress: A Critical Reassessment*. „The American Historical Review” 1965, vol. 71, no. 1; S.B. Fay: *The Idea of Progress*. „The American Historical Review” 1947, vol. 52, no. 2.

² Dobrym zobrazowaniem takiego przekonania są uwagi H.W. Millera: „Two attitudes toward the past history of human culture and society may be distinguished in the development of early Greek thought. On the one hand, there is the early mythological view, first expressed by Hesiod in the legend of the Ages, and often recurring with various adaptations in later times, of the degeneration of man and society from a pristine state of natural excellence. Sharply contrasting with this pessimistic view is the optimistic conception, originating later and developing mainly in rational thought, of the gradual alteration and progress of man and society over a long period of time from a primitive barbaric condition into a state of higher culture and

tylko podkreśla odmiennność stanowisk obu tych myślicieli, a nawet ich sobie przeciwstawia. Zdecydowana większość współczesnych badaczy odczytuje fragment B 18 Ksenofanesa jako najwcześniejszy wyraz idei postępu³, przy czym różnice w ich interpretacjach dotyczą głównie tego, o jaki rodzaj postępu Ksenofanesowi chodzi. Ale Hezjodowa przypowieść o pięciu pokoleniach jest przeważnie modelowym przykładem odwrotnej tezy, która głosi jakiś rodzaj regresu⁴, przy czym i w tym przypadku zaznaczają się różnice dotyczące precyzyjnego określenia, o jaki rodzaj degeneracji chodzi. Wydaje się jednak, że kwestia ta nie jest tak oczywista, jeśli idzie o proste przeciwstawienie sobie poglądów Hezjoda i Ksenofanesa dotyczących postępu i regresu. Co więcej, można spróbować podważyć lub przynajmniej osłabić niemal powszechne wśród badaczy przekonanie — oparte głównie na fragmencie B 11 Ksenofanesa⁵ oraz na doksografii — o negatywnym stosunku Ksenofanesa do Hezjoda. Trzeba bowiem najpierw ustalić granice, czy też zakres tej krytyki, a także rozważyć, czy w jakiejś mierze ich poglądy można interpretować jako spójne lub podobne.

Hezjod w *Pracach i dniach* przywołuje opowieść o pięciu pokoleniach. Najpierw było pokolenie złote, które żyło szczęśliwie bez żadnych kłopotów i trosk; nawet śmierć była dobra, ludzie umierali, jakby sen ich zmorzył. Następne było pokolenie srebrne, które przez swoją nierozumność doznawało cierpienia, a z racji swej pychy nie oddawało czci bogom nieśmiertelnym. Trzecie pokolenie — z brązu, troszczyło się tylko o dzieła Aresa, pokolenie to było mocarne, srogie i przeraźliwe. Potem nastąpił ród mężów herosów, dzielnych półbogów walczących pod Tebami i pod Troją, a po śmierci zamieszkujących Wyspy

excellence. Whatever may be its full and precise interpretation, a fragment of Xenophanes is the earliest clear expression of the basic idea of change and advance occurring as a result of man's own seeking and striving [...]". H.W. Miller: *Techné and Discovery in On Ancient Medicine*. „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 1955, vol. 86, s. 51.

³ Zob. np. A.O. Lovejoy, G. Boas: *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore, s. 194 i 382; L. Edelstein: *The Idea of Progress in Classical Antiquity*. Baltimore 1967, s. 4—19; J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. Vol. 1. London and New York 1982, s. 140; E. Dodds: *The Ancient Concept of Progress*. Oxford 1973, s. 4—5.

⁴ Zob. np. S.B. Fay: *The Idea of Progress...*, s. 233.

⁵ πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὀμηρός θ' Ἡσίοδος τε,
ἅσσα παρ' ἀνθρώποισιν οἰεῖσθαι καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεῦν.

Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von H. Diels. Hrsg. von W. Kranz. Bd. 1—3. Zürich 1985, 21 B 11 (dalej cyt. jako DK 21 B 11). Zob. także *Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta*. Ed. B. Gentili et C. Prato. Pars prior. Leipzig 1988, fragm. 15 (dalej cyt. jako GP 15).

Szczęśliwe. Sam Hezjod uważa się, że przyszło mu żyć w piątym, żelaznym pokoleniu ludzi udręczonych, nieufnych, gwałtownych.

[...] τὰ δὲ λείψεται ἄλγεα λυγρὰ
θνητοῖς ἀνθρώποισι· κακοῦ δ' οὐκ ἔσσειται ἀλκή.

[...] Zostaną już tylko smutne cierpienia
ludziom śmiertelnym. Od zła już żadnej nie będzie obrony⁶.

Warto zauważyć, że Hezjod przedstawia domniemaną degradację ludzkości nie tylko w perspektywie intelektualno-cywilizacyjnej, lecz także egzystencjalnej. Wydaje się na pozór, że dzieje człowieka przedstawione są jako pogłębiający się stan cierpienia i zła, zgodnie z maksymą „kiedyś było lepiej”. Przypowieść Hezjoda ma jednak także wymiar normatywny, jest to apel do ludzi o respektowanie prawa, które ma przeciwstawiać się pysze prowadzącej do zła. Hezjod jest przekonany, że sprawiedliwość (*δίκη*) wynikająca z prawa jest ponad pychą (*ὑπὲρ ὕβριος*)⁷. Czasy współczesne Hezjodowi jawią się jako tragiczne, co sugestywnie wyraża w stwierdzeniu: „O, żebym ja nie musiał żyć w piątym pokoleniu / ludzi, lecz wcześniej umarł albo później się narodził!”⁸. W tym fragmencie budzi pewne wątpliwości zwrot *ἔπειτα γενέσθαι*, który może sugerować, że gdyby Hezjod się urodził później, to nie doznawałby tylu cierpień, że więc po tym piątym pokoleniu nastanie jakiś lepszy czas dla ludzi, ale tylko wtedy, gdy śmiertelni wejdą na długą i stromą ścieżkę prawości⁹. Podobnie Homer w *Iliadzie* zauważa, że ci, którzy obecnie są na ziemi, nie mogą się równać z dawnymi.

Sformułowanie Hezjoda, że „od zła już żadnej nie będzie obrony” (*Op.* 201) zostaje nieco złagodzone stwierdzeniem:

ἀλλ' ἔμπης καὶ τοῖσι μμεῖξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν.

Jednak także i dla nich z nieszczęściem zmiesza się dobro¹⁰.

⁶ Hezjod: *Prace i dni*. W: I d e m: *Narodziny bogów (Theogonia), Prace i dni, Tarcza*. Przeł. J. Łanowski. Warszawa 1999, 200–201. (Dalej cyt. jako *Op.*)

⁷ Hezjod pisze:
[...] *δίκη δ' ὑπὲρ ὕβριος ἴσχει*
ἐς τέλος ἐξελθοῦσα [...].
Ibidem, 217–218.

⁸ *Μηκέτ' ἔπειτ' ὠφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι*
ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.
Ibidem, 174–175. Przeł. J. Łanowski.

⁹ Zob. ibidem, 274–292.

¹⁰ *Op.* 179. Przeł. J. Łanowski.

Ale i pokolenie żelazne zniszczy Zeus, gdy niesprawiedliwość ludzka i zbrodnie osiągną apogeum. Końcową fazą tego procesu będzie porzucenie ludzi przez Wstyd i Sumienie (*Op.* 200). Na przytoczoną przez Hezjoda opowieść o pięciu pokoleniach nie można patrzeć tylko z perspektywy historiozoficznego procesu degradacji. Zasadniczym celem *Prac i dni* są normatywne wskazówki Hezjoda, skierowane co prawda bezpośrednio do swojego przebiegłego brata Persesa, ale mające wymiar ogólny. Dyrektywy zdają się mieć charakter etyczny, a więc muszą uwypuklać możliwość ludzkiego wpływu na swoje postępowanie, swoisty wybór, czy też dopuszczać brak pogodzenia się z zastanym złem. Można zatem powiedzieć, że intencją Hezjoda jest właśnie ukazanie możliwości i warunków obrony przed złem i cierpieniem.

Trzeba również zauważyć, że zarówno Homer, jak i Hezjod są przekonani, że tylko bogowie dają człowiekowi dobra, że decydują o ich losie. Hezjod w *Teogonii* nazywa bogów „dawcami dobrodziejstw” (664). W tym kontekście później, u Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa, rodzi się idea, w myśl której następuje pewien progres ludzkości dzięki boskiej interwencji, na przykład dzięki heroicznemu kradzieży *Prometeusza*. Tego rodzaju przypowieść przytacza choćby Platon w *Protagorasie* (320 c i nast.). Z kolei w *Pracach i dniach* mit o Prometeuszu i Pandorze służy ukazaniu źródła ludzkich cierpień i udręk. Powtórnie oszukany przez Prometeusza, Zeus w swym gniewie zsyła na ludzi zło, i to takie, które oni ukochają (*Op.* 58). Dokonuje się to za pośrednictwem Pandory, której imię znaczy „dar wszystkich mieszkańców Olimpu” (*Op.* 81–82). W tym przypadku bogowie — w przeciwieństwie do wspomnianego wyżej fragmentu z *Teogonii* — są dawcami nieszczęścia. Pandora, wypuściwszy z *pithos* wszelkie zło¹¹, podobnie jak kiedyś towarzysze Odyseusza otworzyli worek Eola, zesłała na ludzi cierpienia i ból. Odtąd towarzyszą

¹¹ W tym miejscu warto wspomnieć o pewnej niejasności związanej z opowieścią o Pandorze. Otóż Hezjod pisze, że Pandora otworzyła *pithos* i uwolniła wszelkie zło, tylko Nadzieja (Ἐλπίς) pozostała w środku, bo wcześniej została zamknięta pokrywą, zresztą z woli Zeusa. Gdyby tak było, to nadzieja nie mogłaby się ujawnić w świecie, co kwestionowałyby ludzkie starania o lepszy los, których normatywny katalog zawierają przecież *Prace i dni*. A. Krokiewicz sugeruje, że Hezjod przerobił jakiś stary mit i niedostatecznie go wygładził. Zob. A. Krokiewicz: *Moralność Homera i etyka Hezjoda*. W: I d e m: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa 2000, s. 237–239. Warto dodać, że Hezjod wspomina później w tekście o daremnej nadziei (κενὴν ἐπὶ ἐλπίδα — *Op.* 498), czy też o nie dobrej nadziei (ἐλπίς δ' οὐκ ἀγαθή — *Op.* 500). Nie jest wykluczone zatem, że Hezjod odróżnia dobrą nadzieję od złej i daremnej. Nie zmienia to jednak nic odnośnie do trudności egzegetycznych związanych z pozostawieniem nadziei w *pithosie*.

one człowiekowi. Można rzecz jasna interpretować tę opowieść zarówno jako opis przejścia od stanu szczęśliwości panującego przed czynem Prometeusza do stanu nieszczęścia (po otwarciu pithosu przez Pandorę), a także jako wyjaśnienie genezy zła. Wydaje się jednak, że Hezjod stara się ukazać kwestię bardziej kluczową, o czym świadczy podsumowanie tej opowieści:

οὕτως οὐ τίς πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι

W ten sposób nie można ująć przed myślą Zeusa¹².

Zeus jest często określany jako „szeroko widzący” (*Op.* 229, 239), czyli ten, któremu żaden czyn nie ujdzie z pola widzenia. Podkreślenie tej nieuchronności, pojętej również jako permanentny boski ogląd ludzkich czynów, ma związek z głównym, etycznym celem dydaktyki Hezjoda. Żadne zło czynione przez człowieka nie ukryje się przed Zeusem, który jest strażnikiem sprawiedliwości; trzeba zatem żyć zgodnie z boskim prawem, które jest miarą ludzkich czynów. Warto zwrócić uwagę, że Hezjod uzasadnia swoje rady skierowane do Perseasa, odwołując się do nadrzędnego boskiego prawa; przy okazji musi powściągnąć swój emocjonalny, oddający doznana krzywdę, język¹³.

Hezjod, przytoczywszy opowieść o Prometeuszu i Pandorze, pisze, że teraz opowie inną (*ἕτερον*) przypowieść, i relacjonuje wykład o pięciu pokoleniach. Można przypuszczać, że obie te opowieści w jakiejś mierze się uzupełniają i wspólnie wpisują w nadrzędny cel dzieła. A. Krokiewicz zauważa, że opowieść o Pandorze mówi o zewnętrznych warunkach ludzkich cierpień, a mit o pięciu pokoleniach — o wewnętrznych przyczynach ludzkiej niedoli. I dodaje, że „obydwa opowiadania, przeciwstawiające dawnemu szczęściu późniejsze nieszczęścia ludzkie, tworzą całość i uzupełniają się wzajemnie: niedola ludzi polega z jednej strony na niezależnych od nich utrapieniach, jak na przykład choroby, a z drugiej — na ich własnych wadach, winach

¹² *Op.* 105.

¹³ W. Jaeger nazywa Hezjoda prorokiem prawa, „który w głębokiej wierze, że sam Zeus jest stróżem prawa, jako prosty człowiek z ludu podejmuje walkę ze swym otoczeniem, walkę, której nieodparty patos porywa nas dziś jeszcze po wiekach. Treść swojej idei prawa, a nawet poszczególne zwroty językowe bierze przy tym z Homera, ale reformatorski zapał, z jakim przeżywa ją w swym konkretnym wypadku, i absolutny prymat, jaki jej przypisuje w swych wyobrażeniach o boskich rządach nad światem i o sensie życia — zapowiadają już nowe czasy, dla których myśl o prawie będzie korzeniem, z którego wyrosnąć ma nowa, lepsza społeczność ludzka”. W. J a e g e r: *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*. Przeł. M. P l e z i a i H. B e d n a r e k. Warszawa 2001, s. 130.

i zbrodniach”¹⁴. Można dodać również, że obie te przypowieści łączy się w nadrzędnej tezie, w myśl której człowiek może kształtować swoje życie, czynić je znośnym i lepszym dzięki swojej pracy oraz respektowaniu sprawiedliwości, a wszystko to mimo nieuchronnych cierpień, których dozna. Gwarantem tej sprawiedliwości jest Zeus, który „wszystko widzi” i który karze człowieka za jego winy. W tę wykładnię wpisuje się także trzecia opowieść (*αἴνος*)¹⁵ o sokole i słowiku (*Op.* 202—211) skierowana do władców i — jak można się domyślić — także do sędziów. Sokół złapał w szpony barwopiórego słowika i wygłosił do niego hardą mowę, stwierdzając, że silniejszy od niego go trzyma. Nikt nie jest w stanie przeciwstawić się silniejszemu, nigdy w takiej sytuacji nie odniesie zwycięstwa, może tylko dołączyć do hańby cierpienia. Rzecz jasna, można tę opowieść rozpatrywać w kontekście prawa silniejszego i szukać paraleli na przykład ze stanowiskiem sofistów, wydaje się jednak, że cel tej przypowieści jest inny, o czym świadczą jej adresaci. Władcy i sędziowie, którzy tak skrzywdzili Hezjoda przy okazji procesu z Persesem, sytuują się w pozycji silniejszego, nie zdając sobie sprawy — o czym głosi opowieść o Prometeuszu — z tego, że nawet oni nie ukryją się przed „szerokim wzrokiem” Zeusa. Ich postawa jest wyrazem pychy i buty. Bezpośrednio po przytoczeniu tej opowieści Hezjod pisze:

᾽Ω Πέρση, σὺ δ' ἄκουε δίκης μηδ' ὕβριν ὄφελλε.

Ty, Persesie, usłuchaj prawa, a nie idź za pychą!¹⁶

Pycha (*ὑβρις*) — o czym jeszcze będzie mowa — jest kluczową kategorią służącą Hezjodowi do ukazania źródeł ludzkiego cierpienia, a co za tym idzie, pierwszą przeszkodą na drodze do sprawiedliwości. To ona bowiem — we wszystkich trzech opowieściach — jest przyczyną nieszczęścia i upadku człowieka. Wydaje się zatem, że w *Pracach i dniach* Hezjod przede wszystkim zainteresowany jest zdiagnozowaniem źródeł niedoli ludzkiej, a nie ukazywaniem historycznego procesu nieuchronnej degradacji człowieka.

Z poczynionych ustaleń wynika, że jeden z członów dość powszechnie postrzeganej opozycji źródeł idei regresu (Hezjod) do idei postępu (Ksenofanes) może zostać osłabiony. Podobnie można zgłosić wiele za-

¹⁴ A. Krokiewicz: *Moralność Homera...*, s. 242.

¹⁵ W. Jaeger zauważa, że *αἴνος* nie jest zwykłą bajką, lecz że wyraża on zawsze jakąś „ogólnie ważną prawdę”. Według niego, „[p]rawdziwym ajnos jest także mit o Prometeuszu i opowieść o pięciu wiekach”. W. Jaeger: *Paideia...*, s. 128.

¹⁶ *Op.* 213. Przeł. J. Łanowski. Zob. także *Op.* 274—276.

strzeżeń co do jednoznaczności przypisywania Ksenofanesowi idei postępu. Powstaje jednak pytanie: kiedy mamy do czynienia z ideą postępu w jej szerszym wymiarze, uwzględniającym aktywność własną człowieka?. Wielu badaczy wskazuje w tym kontekście fragment B 18 Ksenofanesa.

οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

Zaiste nie od razu bogowie wskazali wszystko śmiertelnym,
lecz z czasem, szukając, odnajdą (to, co) lepsze¹⁷.

Nie jest łatwo jednoznacznie zinterpretować ten fragment, o czym świadczy bardzo bogata literatura na ten temat¹⁸. J.H. Leshner w artykule *Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the „Hymn to Progress” Reading of Fr. 18* pokazuje najbardziej kontrowersyjne ustępy tego fragmentu i przedstawia możliwe alternatywy egzegetyczne.

Po pierwsze, jeśli chodzi o pierwszy wers, to (1) akcent może paść na sformułowanie ἀπ' ἀρχῆς („na początku”) i wtedy oznacza to, że bogowie nie wskazali wszystkiego „na początku”, czy też „od razu”, to znaczy, że jedne rzeczy wcześniej, a inne później; (2) akcent pada na πάντα („wszystko”), czyli że bogowie nie ukazali wszystkiego od początku — jest to aspekt kwantytatywny; (3) akcent pada na stwierdzenie „nie od początku”, co może oznaczać „nigdy”.

Po drugie, jeśli śmiertelni szukają, to bogowie albo mogą im w tym pomóc, albo szukający znajdują na własną rękę.

Po trzecie, wers drugi może alternatywnie oznaczać: (1) śmiertelni znajdują lepiej i lepsze rzeczy cały czas; (2) znajdują coś lepszego niż to, o czym wiedzieli w przeszłości; (3) znajdują coś lepszego niż to, co bogowie rzekomo im ujawnili; (4) dzięki szukaniu śmiertelni są lepsi w znajdowaniu.

Po czwarte wreszcie, nie jest jasny zwrot χρόνῳ („z czasem”), gdyż może oznaczać, że śmiertelni dość długo znajdują lepiej albo że długo

¹⁷ DK 21 B 18.

¹⁸ Zob. np. *Xenophanes of Colophon: Fragments. A text and translation with a commentary* by J.H. Leshner. Toronto 1992, s. 149—155; J.H. Leshner: *Xenophanes on Inquiry and Discovery: An Alternative to the „Hymn to Progress” Reading of Fr. 18*. „Ancient Philosophy” 1991, vol. 11, s. 229—248; A. Tulin: *Xenophanes Fr. 18 D.-K. and the Origins of the Idea of Progress*. „Hermes” 1993, vol. 121, s. 129—138; M. Marcinkowska: *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu*: „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2004, nr 37, s. 14—17.

szukają, albo w jakimś dowolnym czasie po rozpoczęciu mogą znaleźć to, co lepsze.

Nakładając na siebie te możliwości uporządkowane w czterech grupach, Leshor doliczył się 72 możliwych interpretacji, co w moim przekonaniu jest liczbą zawyżoną, bo przynajmniej trzy z nich się wzajemnie wykluczają. Nie ma tu miejsca na szczegółową analizę tego fragmentu, trzeba jednak przyznać, że kłopotów z nim jest o wiele więcej. Nie wiadomo, czy chodzi tu o postęp ludzkości jako takiej, czy o rozwój jednostek; nie jest jasne również, o jaki rodzaj postępu tu chodzi. Badacze wymieniają postęp socjalny, postęp w nauce i technologii, postęp w sztuce i kulturze, postęp wiedzy. Są i tacy myśliciele, którzy wpisują ten fragment w ideę *θηριώδους βίος*, w literaturze zwaną *primeval brutishness*, to jest pierwotnego bestialstwa i zwierzęcości, które miało ulec wyższym formom relacji międzyludzkich¹⁹.

Wydaje się, że najważniejszym stwierdzeniem w tym fragmencie jest wykluczenie wszystkiego (*πάντα*), co mogli ujawnić bogowie lub/i mógł znaleźć człowiek, oraz kwestia możliwości lepszego znajdowania. Ten drugi aspekt wydaje się kongruentny z fragmentem B 38: „Gdyby Bóg nie stworzył złotego miodu, sądziliby, że figi są o wiele słodsze”. Ogólnie rzecz biorąc, fragment B 18 Ksenofanesa jest zazwyczaj interpretowany jako wyraz idei postępu lub wyraz wiary w ludzki postęp²⁰. Przez długi czas badacze odczytywali ten fragment jako ekspresję odrzucenia boskiego objawienia i wskazanie na wartość ludzkich dociekań²¹. Takie stanowisko mogłoby prowadzić do przekonania głoszącego brak relacji pomiędzy ludźmi a bogami, co stałoby w sprzeczności z żarliwą religijnością Ksenofanesa wyłożoną w elegiach²². Można zgodzić się z A. Tulinem, że fragment B 18, 1

¹⁹ Krytycznie na ten temat zob. M.J. O'Brien: *Xenophanes, Aeschylus, and the Doctrine of Primeval Brutishness*. „Classical Quarterly” 1985, vol. 35.

²⁰ „Zazwyczaj przyjmuje się jednak, że postęp ten ma dotyczyć ludzkości jako takiej, a wówczas zdanie to można uznać za najwcześniejszą w literaturze antycznej ekspresję tej idei. Jest to zaś tym bardziej interesujące, że idea postępu nie była w starożytności — w przeciwieństwie do czasów nam współczesnych — *communis opinio*. Zwolenników, nawet wielu, mogło mieć przeciwne, pesymistyczne przekonanie [...], że następuje rozwój in peius i że upływający czas niesie ze sobą rozmaicie pojętą degenerację”. M. Marcinkowska: *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu...*, s. 14.

²¹ Zob. T. Gomperz: *Griechische Denker*. Bd. 1. Leipzig 1896, s. 132 i nast.; W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. 1. Cambridge 1962, s. 399—401; W.A. Heidel: *Hecataeus and Xenophanes*. „The American Journal of Philology” 1943, vol. 64, no. 3, s. 271 i nast.

²² Zob. W.J. Verdenius: *Xenophanes Frag. 18*. „Mnemosyne” 1955, vol. 8, s. 221. Zob. także krytykę Shoreya: P. Shorey: *Note on Xenophanes Fr. 18 (Diels) and Isocrates Panegyricus 32*. „Classical Philology” 1911, vol. 6, s. 88—89.

nie wyklucza możliwości ujawniania (wskazywania) pewnych rzeczy ludziom przez bogów²³, co jednak absolutnie nie kwestionuje wartości ludzkich wysiłków poznawczych, które sprowadzają się do wytrwałego szukania. Tulin uwypukla w tym fragmencie sformułowanie „nie od razu”, twierdząc, że bogowie nie ujawnili wszystkiego od razu, lecz czynią to z czasem, czy też w czasie. Poza tym Ksenofanes uważa, że człowiek nie posiadał wiedzy pewnej, zupełnej, to znaczy, że nie zostało mu dane wszystko. Nie ma zatem sprzeczności (podnoszonej przez niektórych badaczy) pomiędzy fragmentem B 18 a B 34, 4. W odniesieniu do tematów podejmowanych przez myśliciela z Kolofonu (ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων — B 34, 2) człowiek skazany jest tylko na mniemania, domysły (δόκος — B 34, 4); nie można zatem rościć sobie pretensji do posiadania wiedzy zupełnej. Taka wiedza zdaje się przysługiwać tylko bogom (bogom)²⁴.

Z punktu widzenia tematu tej rozprawy kluczową myślą Ksenofanesa we fragmencie B 18 jest przekonanie, że tylko szukający (ζητούντες) znajdują lepiej lub to, co lepsze (ἄμεινον). Myśliciel z Kolofonu, akcentując wartość odkrycia podmiotowości poznania²⁵, podkreśla znaczenie postawy krytycznej, realizującej się przede wszystkim jako postawa zetetyczna. Odrzuciwszy możliwość posiadania wiedzy zupełnej we fragmencie B 34, 1—2, co stanowi z kolei przejaw negatywnego dogmatyzmu²⁶, wskazuje nieodzowność ludzkich poszukiwań, bo taka postawa poznawcza może prowadzić do sukcesu poznawczego, jakim jest znalezienie tego, co lepsze. Trzeba mieć przy tym świadomość, że całość tego, co znalezione, to tylko obszar δόκοι. Ksenofanes już w swoich fragmentach dotyczących krytyki antropomorfizmu (zomorfizmu) twierdzi, że dotychczasowe wypowiedzi na temat bogów zasadały się na braku krytycznej refleksji odnośnie do istoty i granic ludzkiego poznania. Myśliciel z Kolofonu zdaje się sugerować, że ludzkie opisy bogów, nawiązujące do tradycji Homera i Hezjoda, wy-

²³ „18, 1, as we saw, does not exclude the possibility that some things may have been shown to men by gods, and so hardly amounts to a universal denial of all divine communications. [...] From all this, however, we clearly see that the fragment does not point to any explicit or exclusive disjunction between divine revelation on the one hand, and independent human seeking on the other: for all Xenophanes denies is that the gods gave everything to men at once, while adding that in time, and no doubt partially through their own volition, men find »the better«”. A. Tulin: *Xenophanes Fr. 18 D.-K.*..., s. 134.

²⁴ Zob. D. Kubok: *O półtrzeźwości Ksenofanesa*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2010, nr 8, s. 3—15.

²⁵ Zob. J. Gajda-Krynicka: *Filozofia przedplatońska*. Warszawa 2007, s. 113.

²⁶ Zob. D. Kubok: *O półtrzeźwości Ksenofanesa...*, s. 13—14.

wiedzione są pochopnie, bez krytycznej refleksji, z oglądu rzeczywistości, w szczególności z ludzkiego oglądu samych siebie. Postawa zetetyczna, będąca przejawem antydogmatyzmu, zakłada również wyzbycie się pychy rozumu roszcącego sobie pretensje do posiadania wiedzy zupełnej i ostatecznej. Fragmenty epistemologiczne Ksenofanesa budują pokorę poznawczą, zmuszają bowiem człowieka do rozpoznania właściwej relacji poznawczej pomiędzy poznającym a poznawanym. Krytyka poznania stanowi zasadniczą podwalinę wszelkich też głoszonych przez myśliciela z Kolofonu, także tych, które dotyczą bóstw i świata. Fragment B 18 głosi, że tylko szukający znajdują to, co lepsze; ci zaś, którzy nie szukają, skazani są na to, co jest im dane, a co może okazać się fałszywe, niedostatecznie uzasadnione lub tylko uświęcone tradycją. Nie można również wykluczyć, że Ksenofanes był zdania, że bogowie *χρόνος* ukazują pewne rzeczy tylko szukającym, a więc że realizacja ludzkiego wysiłku poznawczego pokrywa się z boską ingerencją, co tylko podkreślałoby gorliwą pobożność Ksenofanesa. W jednej ze swoich elegii pisze on, że mądrość (*σοφία*) jest lepsza (*ἀμείνων*) niż siła mężów i koni²⁷. Mądrość ta wiąże się z postawą krytyczną tych, którzy nie zadowolają się wiarą w przekazane im opowieści, lecz skłonni są szukać odpowiedzi na kluczowe pytania. Tak jak lepsza jest mądrość niż siła, tak szukający znajdują lepiej niż nieszukający, co nie kwestionuje boskiej interwencji. Ludzka postawa szukania i badania nie musi stać przeciw w opozycji do boskiej ingerencji w świat człowieka. Trawestując tytuł jednej z powieści Griseldy Gambaro (*Bóg nie lubi szczęśliwych*), można powiedzieć, że, zdaniem Ksenofanesa, bóg lubi szukających (zetetyków). Los poznawczy *ζητοῦντες* jest lepszy niż tych, którzy pasywnie czekają na boskie dary.

Ksenofanes z pozycji filozoficznej, uwzględniającej podmiotowy charakter ludzkiego poznania i jego ograniczenia, krytykuje pychę rozumu roszcącego sobie prawo do wiedzy zupełnej i ostatecznej (niekwestionowalnej). I właśnie pojęcie pychy i formy jej znoszenia zdają się wiązać z sobą poglądy Hezjoda i Ksenofanesa. Należy tej kwestii bliżej się przyjrzeć. Zanim to jednak nastąpi, trzeba się odnieść do fragmentu B 11 Ksenofanesa, fragmentu, który niemal powszechnie uchodzi za wyraz negatywnego stosunku tego myśliciela do Hezjoda. Ksenofanes twierdzi, że to właśnie Homer i Hezjod przypisali bogom to wszystko, co uchodzi za hańbę i wstyd: kradzież, cudzołóstwo oraz zwodzenie się wzajemne. Śmiertelni z kolei, opierając się na tych autorytetach, bezkrytycznie przyjmują te opisy, nie zdając sobie sprawy

²⁷ DK 21 B 2, 11—12 (GP 2, 11—12).

z tego, że wyrastają one z ludzkiego oglądu samych siebie. Również ten fragment należy — jak się zdaje — odczytywać w perspektywie Ksenofanesowej krytyki poznania. Uświadomiwszy sobie podmiotowy charakter poznania, człowiek jest zdolny krytycznie odnieść się do tych opowieści; więcej nawet, może zdać sobie sprawę, z czego te opisy wynikają i o czym właściwie mówią. Stanowią one bardziej wyraz samopoznania człowieka, a zarazem są wyrazem jego pychy, która manifestuje się w dogmatycznym wyrokowaniu o charakterze i czynach bóstw. Mało tego, Ksenofanes podkreśla rolę pokory w ludzkim życiu, w szczególności pokory w odniesieniu do pochopnego orzekania o bogach. Taka pokora, związana z pobożnością, służyć ma dobru *polis* (B 2).

θεῶν <δὲ> προμηθείην αἰὲν ἔχειν ἀγαθόν.

Dla bogów zaś szacunek zawsze mieć za dobro²⁸.

Tak więc Ksenofanesowa krytyka wyobrażeń na temat bogów osadzona jest w jego szerszej koncepcji epistemologicznej, w szczegółach zaś odnosi się do opisów Homera, a także (po części) do *Teogonii* Hezjoda. Teksty te bowiem zawierają szczegółowe opisy boskich bezeceństw, których — zdaniem Ksenofanesa — nie przystoi przypisywać bogom. Warto zauważyć, że w zakres krytyki nie wchodzi treść moralnego wykładu Hezjoda z *Pracy i dni*. Więcej nawet, można się dopatrzeć sporego pokrewieństwa między tym dziełem i poglądami Ksenofanesa.

Dla Hezjoda głównym źródłem zła i cierpienia jest pycha. Ujawnia się ona zarówno w działaniach Prometeusza, w opisie ludzi pięciu pokoleń, jak i w opowieści o władcach-sokołach, a więc w pewnym sensie również o sędziach-sokołach. Już w inwokacji do muz Hezjod wspomina o pysze. Wola Zeusa „powala pysznego” (*Op.* 6) i daje mu uschnąć (*Op.* 7). Przy okazji omawiania pokolenia srebrnego Hezjod wspomina o tym, że ludzie znosili wiele cierpień przez swoją głupotę, bo pychy (ὑβρις) nie mogli w sobie powściągnąć, ani należytej czci oddawać bogom (*Op.* 132—137). W pokoleniu żelaznym z kolei dojdzie do tego, że

οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσειται οὐδὲ δικαίου
οὐδ' ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὑβριν
ἀνέρα τιμήσουσι. δίκη δ' ἐν χερσὶ. καὶ αἰδῶς
οὐκ ἔσται [...].

²⁸ DK B 1, 24. Przeł. M. Wesoły; M. Wesoły: *Elegie Ksenofanesa*. W: *Elegia poprzez wieki*. Red. I. Lewandowski. Poznań 1995, s. 37.

Na dotrzymanie przysięgi nikt już nie będzie mieć względu, na to, co sprawiedliwe i dobre — sprawcę czci będą zła i pychę i gwałtem dochodzić prawa. Zaniknie wstyd [...] ²⁹.

Hezjod w innym miejscu, zwracając się bezpośrednio do Persesa, mówi mu, że ma usłuchać prawa (*δίκη*), a nie iść za pychą (*Op.* 213), bo pycha jest dla śmiertelnika zła (*κακή* — *Op.* 214), prawo zaś jest mocniejsze od pychy (*δίκη δ' ὑπὲρ ὑβριος ἴσχει* — *Op.* 217). Stwierdzenie to jest niesłuchanie istotne, bo pada zaraz po przypowieści o sokole i słowiku, a więc o relacji silniejszego do słabszego. Hezjod stara się wykazać, że pycha jest głównym źródłem zła i cierpienia, ponieważ nie respektuje praw wszystkowiedzącego Zeusa. Pycha jest zatem brakiem pobożności jako czci oddawanej bogu. Ten związek pychy z brakiem pobożności zbliża do siebie Hezjoda i Ksenofanesa, przy czym ten ostatni dokonuje krytyki pychy już z pozycji ściśle filozoficznych, zakładających epistemologiczną refleksję nad ludzkim poznaniem.

Można zatem stwierdzić, że Hezjodowi nie chodzi o ukazanie historycznego procesu degradacji człowieka w opowieściach o Prometeuszu i pięciu pokoleniach, lecz o zdiagnozowanie tych źródeł cierpienia, na które człowiek ma wpływ (w ujęciu Krokiewicza: wewnętrzne przyczyny ludzkiej niedoli). W ten sposób należy odczytywać szczególnie przypowieść o pięciu pokoleniach, która nie wydaje się *quasi*-historiozoficznym wykładem o idei degradacji. Zwrócił na to uwagę już Frederick J. Teggart, dla którego Hezjod nie jest pesymista, ponieważ ma jasną wizję przyszłości, w której sprawiedliwość może być honorowana ³⁰. Nie postrzega on historii jako procesu ludzkiej degradacji. Człowiek, będąc świadomy współczesnego mu zła, jest przede wszystkim zainteresowany tym, jak je zminimalizować ³¹. F.J. Teggart twierdzi, że Hezjod jako pierwszy sformułował ideę ludzkiego postę-

²⁹ *Op.* 190—193. Przeł. J. Łanowski.

³⁰ F.J. Teggart: *The Argument of Hesiod's Works and Days*. „Journal of the History of Ideas” 1947, vol. 8, no. 1, s. 67. Badacz ten odwołuje się w swej argumentacji także do struktury opowieści o pięciu pokoleniach. Pisze on: „In short, the theory of a continuous degeneration contravenes what is said in the text. In the legend, as related in the *Works and Days*, there is no continuity between the races: the men of silver are not the descendants of the race of gold, the heroes are not the progeny of the men of bronze. The races are separate creations, they have individual characteristics, they have different fates. So, too, the judgments passed upon them are separate and distinct, and cannot be moulded to the pattern of a continuous process”. Ibidem, s. 52.

³¹ Zob. ibidem, s. 75—77.

pu, bo zaakcentował aktywność własną człowieka sprowadzającą się do realizacji sprawiedliwości³².

Warunkiem sprawiedliwości jest przede wszystkim wyzbycie się pychy, które ma prowadzić do pokory. Owa pokora oznacza nieprzekraczanie prawości (*Op.* 226), czyli respektowanie należnych człowiekowi granic³³; pokora wobec natury, bogów i prawa wiąże się z trudem pracy (*Op.* 306—316), z pobożnością (*Op.* 138—139) i krytyczną mądrością (*Op.* 293—297). Wszystkie te aspekty wymienione są razem również w zakończeniu *Prac i dni*:

ἄλλος δ' ἀλλοίην αἰνεῖ, παῦροι δὲ ἴσασιν.
ἄλλοτε μητρική πέλει ἡμέρη, ἄλλοτε μήτηρ.
τάων εὐδαιμόνων τε καὶ ὄλβιος ὃς τάδε πάντα
εἰδὼς ἐργάζηται ἀναίτιος ἀθανάτοισιν,
ὄρνιθας κρίνων καὶ ὑπερβασίας ἀλεείνων.

Różni różne dni chwala, niewielu się na tym wyznaje.
Dzień raz bywa macochą, a innym znów razem matką.
Szczęsny i błogosławiony jest ten, co wiedząc to wszystko,
trudzi się w pracy, niewinny jest bogom nieśmiertelnym,
zważa na ptaki wróżebne, unika wszelkiej przesady³⁴.

³² „Hesiod set before men the first idea of human progress: the idea that good life is attainable; that this attainment is dependent upon the thought and activity of men themselves; that the essential requisite is the actuation of the members of the community by a common regard for justice”. Ibidem, s. 77. W tym miejscu warto nadmienić, że część badaczy nie jest skłonna pojmować *δίκη* w *Pracach i dniach* jako sprawiedliwości. M. Gagarin pisze: „In view of this close connection between *δίκη* and Zeus, however, many scholars have tended to assume that *δίκη* is »divine justice«, the eternal order sanctioned by Zeus, and that the goddess *Δίκη* oversees all human morality. This is completely erroneous. *Δίκη* in Hesiod oversees only one activity, the peaceful litigation of disputes”. M. G a g a r i n: *Dikē in the Works and Days*. „Classical Philology” 1973, vol. 68, no. 2, s. 91. Z kolei V.A. Rodgers uważa, że *δίκη* oznacza unikanie nieszczęść, czy też — jak sam pisze — „not getting into trouble”. V. A. R o d g e r s: *Some Thoughts on ΔΙΚΗ*. „The Classical Quarterly” 1971, vol. 21, no. 2, s. 291. Stanowiska Rodgersa i Gagarina krytykuje M.W. Dickie, który stwierdza, że „*dike* should properly be translated by »justice« or »righteousness«”. M. W. D i c k i e: *Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod*. „Classical Philology” 1978, vol. 73, no. 2, s. 91. Podobne stanowisko w tej kwestii zajmuje E.F. Beall: *Hesiod's Treatise on Justice: „Works and Days” 109—380*. „The Classical Journal” 2005/2006, vol. 101, no. 2, s. 161—182.

³³ „In this sense *δίκη* originally meant »boundary, dividing line«, in particular the dividing boundary between two pieces of land or between any two property claims, the line being either »straight« or »crooked«”. M. G a g a r i n: *Dikē in the Works and Days...*, s. 83.

³⁴ *Op.* 824—828. Przeł. J. Ł a n o w s k i.

Hezjod wierzy w ścisły związek między pracą i sprawiedliwością³⁵; dzięki temu człowiek może okazywać konieczną pokorę wobec bogów (prawa) i natury, a także wyzbywać się pychy i chciwości. Ksenofanes z kolei neguje pychę rozumu roszczonego sobie pretensje do wiedzy zupełnej; tylko dzięki pokorze, ujawniającej się w postawie krytycznej (zetetycznej), jest możliwe znalezienie tego, co lepsze, a także wyzwolenie się z dogmatyczności, która pochodzi z bezrefleksyjnie przyswajanej tradycji. Obaj wierzą zatem w doskonalenie się, wierzą w to, co lepsze: Hezjod — przez pracę i trud, Ksenofanes — przez filozoficzne szukanie i dociekanie. Chyba słusznie można nazwać myśliciela z Kolofonu apologetą krytycyzmu, który źródłowo jest związany z pokorą wolną od ostatecznych dogmatycznych roszczeń. Widać to również w jego elegiach, w których nawołuje do powściągliwości, mądrości i wyzbycia się pochopności w uznawaniu określonych wartości³⁶. Pierwsze ślady takiego stanowiska można jednak znaleźć już w tekście Hezjoda. Pisze on:

Οὔτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτῷ πάντα νοήσει
 φρασσάμενος τὰ κ' ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ἦσιν ἀμείνω.
 ἐσθλὸς δ' αὖ καὶ κείνος ὃς εὖ εἰπόντι πίθηται.
 ὃς δέ κε μήτ' αὐτῷ νοέη μήτ' ἄλλου ἀκούων
 ἐν θυμῷ βάλληται, ὃ δ' αὖτ' ἀχρήμιος ἀνήρ.

Taki jest ze wszystkich najlepszy, który sam wszystko rozumie,
 kiedy przemyśli, co później i w końcu okaże się lepsze.

Zacny także i ów, co dobrej rady usłucha.

Ten zaś, co sam nie pomyśli, ani, drugiego słuchając,
 Rady do serca nie weźmie, to człowiek bezużyteczny³⁷.

Fragment ten — jak wiadomo — przytacza Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* (1095 b), mówiąc o początkach (punktach wyjścia) refleksji moralnej. Warto jednak zwrócić uwagę na komentarz W. Jaegera do tych wersów. Badacz ten trafnie podkreśla, jak ważną rolę odgrywa tu kwestia poznawcza. „Perses sam nie posiada właściwego rozeznania, ale poeta zapewne z góry zakłada, że da się on pouczyć, jeśli w ogóle chce podjąć próbę podzielenia się z nim swymi przekonania-
 mi i wpłynięcia na niego. Część pierwsza spulchnia ziemię pod zasiew nauki wyłożonej w części drugiej: karczuje przesady i błędne mniemania, które stają na drodze do poznania prawdy”³⁸. Taką samą

³⁵ Zob. W. Jaeger: *Paideia...*, s. 124—125.

³⁶ Zob. DK 21 B 2, 11—14 (GP 2, 11—14).

³⁷ *Op.* 293—297. Przeł. J. Łanowski.

³⁸ W. Jaeger: *Paideia...*, s. 133.

procedurę krytyczną odnaleźć można w poglądach Ksenofanesa — z tą jednak różnicą, że myśliciel z Kolofonu podejmuje już wysiłek zgłębienia natury ludzkiego poznania i jego ograniczeń. Warto również przypomnieć, że u obu tych myślicieli pokora wiąże się z pobożnością; zarówno trud pracy, mądrość, jak i realizowanie sprawiedliwości są oddawaniem czci bogom. Doszukując się podobieństw pomiędzy poglądami obu tych myślicieli, można by się odwołać także do opowieści Hezjoda o złej i dobrej Eris. Zła odpowiada za walki i wojny, dobra — za współzawodnictwo. Dla Hezjoda współzawodnictwo pracy zastępuje rycerski etos walki, czego echem, niewykluczone, że dalekim, może być swoiste współzawodnictwo poznawcze, czyli zdolność do krytycznej analizy stanowisk w celu znalezienia tego, co lepsze.

Ksenofanes we fragmencie B 18 głosi wiarę w to, że tylko szukający znajdują to, co lepsze. Wiara Hezjoda z kolei sprowadza się do przekonania, że człowiek ma wpływ na swoje życie. Gdyby brak było trudu i pracy na rzecz poprawy swojego losu, to życie człowieka byłoby z pewnością gorsze. Rady dawane Persesowi stanowią zestaw instrukcji służących przynajmniej niepogłębianiu cierpienia. Hezjod nie jest zainteresowany ukazaniem dziejowego procesu degradacji człowieka; chce on tylko wskazać te źródła ludzkich cierpień, na które człowiek ma wpływ. Wierzy on, że wyzbywając się pychy, człowiek może być sprawiedliwy, respektując boskie prawa. Ksenofanes w perspektywie filozoficznej, uwzględniającej refleksję teoriopoznawczą, nawołuje do wyzbycia się pychy rozumu, pokrywającej się z pochopnym i dogmatycznym wyrokowaniem na temat bogów i świata. Wierzy on w krytycyzm (zetetyzm) jako właściwy środek znajdowania tego, co lepsze. Obaj ci myśliciele zgadzają się, że los człowieka — pomimo ulegania boskiej konieczności — leży w jakiejś mierze w jego rękach dzięki pokorze, pobożności i mądrości. Ich stanowiska nie są przeciwstawne w perspektywie historiozoficznej; przeciwnie, zgadzają się z sobą odnośnie do wiary w postęp, w to, co lepsze. Nawiązując do Hezjoda, można metaforycznie powiedzieć, że Nadzieja (Ἐλπίς) — w ich przekonaniu — jednak wydosłała się z pithosu.

Dariusz Kubok

Progress, hubris, humbleness: Xenophanes of Colophon and Hesiod

Keywords: progress, hubris, humbleness, wisdom, criticism

S u m m a r y

There is a broadly shared belief among historians according to which the ideas of Xenophanes of Colophon (and especially fragment B 18 in *Diels-Kranz*) should be understood as the earliest expression of the idea of progress, a belief in possibility of discovering possibilities of betterment. On the other hand, Hesiod's story of five generations is usually recognized as a model example of quite the opposite thesis, stressing regress, the fall of humanity. This contradiction is highlighted by the fact that Xenophanes criticises the views on gods from Homer's and Hesiod's writings. In this paper I analyse *Works and Days* by Hesiod as well as remaining fragments of Xenophon's writings. It seems that Hesiod is first of all interested in diagnosis of the sources of human misery and suffering, and not in describing some historical process of degradation of man. Contrary to this, Xenophanes develops a philosophical framework mostly consisting of epistemological reflection that calls for rejection of the hubris of reason which coincides with hasty and dogmatic judgement of both gods and the world itself. The two thinkers agree that the human fortune, however dependent on gods-established necessity, lays to a degree in man's own hands thanks to humbleness, piety and wisdom. Thus, their standpoints are not contradictory in historical-philosophical perspective, quite the opposite, they agree in belief in progress, in betterment.

Dariusz Kubok

Fortschritt, Hochmut, Demut: Xenophanes von Kolophon contra Hesiod

Schlüsselwörter: Fortschritt, Hochmut, Demut, Weisheit, Kritizismus

Z u s a m m e n f a s s u n g

Unter den Philosophiehistorikern herrscht eine allgemein gültige Meinung, dass die Ansichten des Xenophanes von Kolophon (besonders das Fragment B 18 der *Fragmente der Vorsokratiker*, Diels-Kranz) als der früheste Ausdruck des Fortschrittsgedankens und des Glaubens darin, das Bessere entdecken zu können, betrachtet werden sollten. Andererseits aber werden Hesiods *Geschichten von Menschengeschlechtern* meistens für ein Modellbeispiel der entgegengesetzten These gehalten, die eine gewisse Regression oder einen Untergang der Menschheit voraussetzt. Der Gegensatz wird auch dadurch beeinflusst, dass Xenophanes in seinen

Fragmenten die von Homer und Hesiod in deren Werken enthaltenen Götterbilder kritisiert. Im vorliegenden Artikel analysiert der Verfasser die *Werke und Tage* von Hesiod und die erhalten gebliebenen Fragmente von Xenophanes. Es scheint, dass Hesiod vor allem dafür Interesse hat, die Ursachen des menschlichen Unglücks und Leidens zu erkennen und nicht den historischen Prozess seines unvermeidlichen Untergangs zu schildern. Xenophanes dagegen fordert in seinen erkenntnistheoretischen Gedanken auf, die Hochmut der Vernunft zu zügeln und mit unüberlegten und dogmatischen Urteilen über Götter und Welt aufzuhören. Historiosophisch gesehen sind die Meinungen von den Beiden nicht widersprüchlich, im Gegenteil sie stimmen miteinander in Bezug auf den Fortschrittsglauben über.