



Sebastian Śpiewak

Uniwersytet Śląski w Katowicach

ORCID: 0000-0002-0194-7162

e-mail: sebastian.spiewak@us.edu.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2024.028>

Epickie źródła sceptycyzmu Ksenofanesa z Kolofonu

οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο
[πάντων, ὅσα τε γαῖαν ἔπι πνέει τε καὶ ἔρπει.]
οὐ μὲν γάρ ποτέ φησι κακὸν πείσεσθαι ὀπίσσω,
ὅφρ' ἀρετὴν παρέχωσι θεοὶ καὶ γούνατ' ὀρώρη.

Nic słabszego nad człeka na ziemi tej nie ma;
Słabszy od wszystkich istot, co po świecie chodzą,
Nie myśli, że weń kiedyś nieszczęścia ugodzą,
Póki Bóg daje dzielność i dobrych nóg parę¹.

Jak dobrze wiadomo, dwaj wielcy greccy epicy, których dzieła stanowią kamień węgielny zachodniej kultury, nie mogli liczyć na szczególne słowa uznania ze strony Ksenofanesa z Kolofonu, krytykującego w zjadliwy sposób prezentowaną przez nich wykładnię rozumienia bogów². Tradycja zapamiętała Kolofonczyka w dużej mierze właśnie jako suro-

¹ Hom. *Od.* XVIII 130–133, przeł. Lucjan Siemieński, w: Homer, *Dzieła*, t. 2: *Odyseja* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1990), 279.

² Zob. 21 B 11 oraz B 12. Wszystkie odwołania do fragmentów twórczości filozofów presokratejskich odnoszą się do następującego wydania: Hermann Diels, Walther Kranz (red.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1–3 (Zürich: Weidmann, 1992), dalej cytowane jako DK.

wego szydercę z niedorzeczności Homera³ i Hezjoda, który w dodatku miał również coś do powiedzenia na temat natury tego, co boskie⁴. Rzecz w tym, że wiele tez, które można odnaleźć w wersach Ksenofanesa, zyskuje pełne zrozumienie dopiero w kontekście tak zwanej encyklopedii Homerowej⁵. Wyznaczała ona bowiem horyzont tematów, uznanych przez Kolofończyka za warte sprobematyzowania, zanalizowania i zasugerowania ewentualnych rozwiązań, dla których zarówno Homer, jak i Hezjod potrafili znaleźć odpowiedzi wyłącznie w sferze mitologii. To przecież u Ksenofanesa pojawia się po raz pierwszy jakże celna uwaga, podzielana przez współczesnych uczonych⁶, zgodnie z którą to konglomerat tradycji mitologicznej, sygnowanej imionami Homera i Hezjoda, wyznaczał w tamtych czasach zakres wiedzy ludzkiej – tego, czego uczyli się wszyscy ludzie: ἐξ ἀρχῆς καθ’ Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες⁷. Uczył się niewątpliwie również sam Ksenofanes. O kształcie jego twórczości zadecydowało jednak to, że nauka, którą wyniósł z Homera i Hezjoda, nie pozostawała bezkrytyczna, a wiele pomysłów, które można znaleźć w poezji Jończyka, chociaż wyraźnie opartych na modelach mitologicznych, cechuje się oryginalnością i dowodzącej przenikliwości jego myśli.

Wydaje się, że doskonałym przykładem tak rozumianej zależności poety od jego wielkich epickich poprzedników jest kontrowersyjna kwestia sceptycyzmu, który pojawia się w niektórych zachowanych fragmentach jego twórczości, szczególnie zaś w słynnym fragmencie, oznaczanym jako B 34:

³ S.E. P. I 224, 4–5.

⁴ Tamże, 4–14. Zob. także Arist. *Metaph.* 986b 21–25.

⁵ Termin „encyklopedia Homerowa” zostaje użyty za Ericem Havelockiem, zob. Eric Havelock, *Preface to Plato* (Cambridge–London: Harvard University Press, 1963), 61 oraz szczególnie 66.

⁶ Zob. np. opinię Glenna Mosta w tej kwestii: „throughout antiquity, and in fact until the enlightenment, the most widespread view of Homer and Hesiod seems to have been that they were teachers, from whom one could, and should, learn not only certain heroic legends or divine myths but also patterns of conduct, models of discourse, and many specific varieties of practical knowledge – indeed, at the limit, divine sages who knew everything and could serve **as the source of all human knowledge** [wyróżnienie – autor artykułu]” – Glenn W. Most, „The Poetics of Early Greek Philosophy”, in: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, red. Anthony A. Long (New York: Cambridge University Press, 1999), 336.

⁷ DK. 21 B 10.

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

Zaprawdę jasnej prawdy nie poznał żaden człowiek,
 ani też nie będzie takiego,
 kto by miał wiedzę o bogach, a także o tym wszystkim,
 o czym mówię;
 nawet jeśli bowiem w najwyższym stopniu udałoby się mu
 osiągnąć cel, powiedziawszy to, co zostało spełnione,
 sam ostatecznie by o tym nie wiedział; mniemanie przypada
 w udziale wszystkim⁸.

Istnieje współcześnie tendencja do interpretowania wyżej cytowanych słów w duchu sceptycyzmu, w jego teoretycznie dojrzałej filozoficznej formie, zwłaszcza że podobną taktykę obierali w przeszłości reprezentanci sceptycyzmu, chcący wykazać zbieżność swoich nauk z poglądami Ksenofanesa⁹. Analiza prezentowana w tym artykule będzie próbą wykazania, że jeśli przystać na tak ogólnie sformułowaną tezę, głoszącą, że Kolofończyk jest ojcem filozoficznego sceptycyzmu¹⁰, to pozostaje zgodzić się również na stwierdzenie, iż Homer i Hezjod są

⁸ DK. 21, B 34, przeł. autor artykułu.

⁹ Na istniejących już w starożytności interpretacjach sceptycyzmu Ksenofanesa opiera swoje referaty na temat fragmentu B 34 Kolofończyka Sekstus Empiryk, stosując jednak do nich charakterystyczną, późniejszą terminologię. Więcej na ten temat zob. Sebastian Śpiwak, „Sekstus Empiryk o sceptycyzmie Ksenofanesa z Kolofonu”, *Przegląd Filozoficzny Nowa Seria* 3 (2020): 199–214.

¹⁰ „Xenophanes of Colophon [...] is thought to have been the first sceptic in the history of Western philosophy, but the character of his scepticism was the subject of dispute as early as the fourth century B.C., and the central statement of his position, Fragment B 34, has been variously interpreted ever since”. James H. Leshner, „Xenophanes’ Scepticism”, *Phronesis* 23(1) (1978): 1. Warto podkreślić, że współcześni badacze dochodzą do podobnych wniosków odnośnie do sceptycyzmu Ksenofanesa, nawet jeśli swoje interpretacje opierają na zupełnie odmiennych założeniach. Doskonałym przykładem są tu te egzegezy, które tłumaczą sceptycyzm Kolofończyka jego (a) empiryzmem (zob. np. Matthew K. McCoy, „Xenophanes’ Epistemology: Empiricism Leading to Skepticism”, in: *Ionian Philosophy*, red. Konstantine J. Boudouris (Athens: International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989), 235–240), oraz te (b), w których podkreśla się, że zasięg tezy sceptycznej poety miał również obejmować poznanie empiryczne (zob. Ernst Heitsch, „Das Wissen des Xenophanes”, *Rheinisches Museum für Philologie – Neue Folge* 109 (1966): 193–235).

tego sceptycyzmu praojcami¹¹. To bowiem ich przedfilozoficzne intuicje dotyczące ludzkiej kondycji poznawczej wyznaczały swoisty kontekst problemowy rozważań Jończyka, czego efektem jest zachowany do naszych czasów argument sceptyczny z fragmentu B 34.

Sceptycyzm, ale typu epickiego

Za rzecz zgoła charakterystyczną należy uznać fakt, że współcześni komentatorzy, którzy z jednej strony nie są w stanie uwierzyć w jakąkolwiek konsekwentną czy też pełną postać sceptycyzmu Ksenofanesa, z drugiej zaś usiłują uczynić zadość wyraźnie sceptycznemu nacechowaniu fragmentu B 34, wskazują, że sceptycyzm taki był w kontekście ówczesnej kultury Greków czymś naturalnym, nie ma więc potrzeby przeceniać akurat tego aspektu nauki poety na rzecz pozostałej (przede wszystkim teologicznej, a zatem dogmatycznej) części jego twórczości. W tym sensie Ksenofanes byłby nie tyle sceptykiem, ile wyrazicielem „sceptycznej postawy”, która byłaby ufundowana w dużej mierze na bogatych doświadczeniach Kolofonczyka zdobytych podczas jego długiej tułaczki po Helladzie¹², a nie na jakiejś postaci konsekwentnej teorii filozoficznej¹³. W szczególności w kontekście pesymizmu wczesnej liry-

¹¹ Duże zainteresowanie filozofią Kolofonczyka wśród późniejszych sceptyków wynika prawdopodobnie z tego, że jest on pierwszym filozofem *sensu stricto*, który w swojej twórczości porusza kwestie epistemologiczne i proponuje dla nich teoretycznie opracowane rozwiązania (argumentacja z fragmentu B 34), wskazujące na niemożliwość osiągnięcia przez człowieka wiedzy pewnej. Tak ogólnie pojęty filozoficzny sceptycyzm należałoby odróżnić od sceptycznej postawy, charakteryzującej np. starożytnych greckich poetów, o czym będzie mowa dalej.

¹² O swoich osobistych doświadczeniach wspomina sam poeta, zob. DK. 21 B 8.

¹³ Jak pisał już o poecie Eduard Zeller: „Aber diese Bescheidenheit des Philosophen darf man nicht mit einer skeptischen Theorie verwechseln, wenn sie auch immerhin aus einer skeptischen Stimmung entsprungen ist. Denn die Unsicherheit des Wissens wird hier nicht durch eine allgemeine Untersuchung des menschlichen Erkenntnisvermögens begründet, sondern einfach als Ergebniss der persönlichen Erfahrung behauptet; ebendeshalb aber hält ihre Betrachtung den Philosophen nicht ab, seine theologischen und physikalischen Sätze mit voller Ueberzeugung aufzustellen [...]”. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, cz. 1: *Allgemeine Einleitung: Vorsokratische Philosophie* (Leipzig: Fues's Verlag, 1876), 504. Że jednak owa „Bescheidenheit” może być uznana za „Zarte Skepsis”, pokazuje jasno przykład interpretacji B 34 proponowanej przez Karla Reinhardta – zob. Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Bonn: F. Cohen,

ki greckiej, która odkrywając indywidualizm, stwierdzała marność ludzkiego bytu oraz przynależne mu z tego względu ograniczenia o charakterze egzystencjalnym, witalnym czy też poznawczym, wątpliwości Ksenofanesa powinny być postrzegane jako coś typowego dla ducha tamtych czasów – głosi argument zwolenników takiego sposobu usprawiedliwiania rzekomej niekonsekwencji poety. Wśród swoich rodaków nie byłby on zresztą przypadkiem odosobnionym, jeśli tylko będzie się pamiętać o osobie Mimnermosa z Kolofonu, który już w VII wieku p.n.e. świadomie zaczerpnął z dzieł Homera znane porównanie rodu ludzkiego do liści¹⁴, nie po to jednak, by mechanicznie powtarzać wersy autora *Iliady*, lecz po to, by ten sam dręczący ówczesnych ludzi problem beznadziejności ludzkiej egzystencji wyrażać w nowej, charakterystycznej dla klimatu indywidualistycznej liryki, atmosferze¹⁵.

1916), 151. Podobnie uważają Wiesner, Jaeger, Guthrie oraz Graham, zob. Jürgen Wiesner, „Wissen und Skepsis bei Xenophanes”, *Hermes* 125 (1997): 28; zob. także: Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, transl. (from German manuscript) Edward S. Robinson (Oxford: Clarendon Press, 1948), 43 oraz 211, p. 20; William K. C. Guthrie, *History of Greek Philosophy*, t. 1: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 396; Daniel W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, t. 1 (Cambridge–New York: Cambridge University Press, 2010), 96. Deichgräber mówi nawet w kontekście B 34 Ksenofanesa o „mityczno-poetyckiej formie religijnego wątpienia” („die mythisch-poetische Form einer religiösen Skepsis”). Zob. Karl Deichgräber, „Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ”, *Rheinisches Museum für Philologie* 28 (1938): 23–24. Podobnie jak Deichgräber sądzą Lumpe oraz Leshner. Zob. Adolf Lumpe, *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon* (München: In Kommission M. Engl. Diss., 1952), 36; zob. także James H. Leshner, „Early Interest in Knowledge”, in: *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, red. Anthony A. Long (New York: Cambridge University Press, 1999), 228–229.

¹⁴ „φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ θ' ὕλη
τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη
ὥς ἀνδρῶν γενεὴ ἣ μὲν φύει ἣ δ' ἀπολήγει”. – Hom. *Il.* VI 147–149.

¹⁵ Zob. Martin L. West, *Iambi et elegi graeci*, t. 2 (Oxford–New York: Oxford University Press, 1998), 85. (Mimn., *Fragm.* 2, 1–8). Na dokładnie te same wersy z *Iliady*, na które powoływał się Mimnermos, zwróci też uwagę autor elegii przypisywanej bądź Semonidesowi z Amorgos (zob. Cecil M. Bowra, *Early Greek Elegists* (Cambridge: Harvard University Press, 1938), 22), bądź Symonidesowi z Keos (zob. West, *Iambi et elegi graeci*, t. 2, 123). Rozwiązanie kwestii przemijalności człowieka jest tu również inne niż w wersji Homerowej, ale różni się też w szczegółach od propozycji Mimnermosa. Pokazuje to dosadnie, jak lirycy wykorzystywali te same narzędzie encyklopedii Homerowej, dostosowując je jednak do własnych celów. Uprawdopodobnia to przypuszczenie, że celujący

Mało tego, bo jeśli zważy się na fakt, że pesymizm liryków wyrażający ludzką ἀμηχανία – niemoc i bezsilność – swoje początki znajduje już w epice, to okazuje się, że tezę wątplenia z fragmentu B 34 Ksenofanesa najlepiej jest rozumieć na tle sceptycyzmu, którego wyrazicielami byli już Homer¹⁶ i Hezjod, a który to sceptycyzm ujawniał się w przeciwstawieniu wiedzy boskiej i ludzkiej¹⁷ – przeciwstawieniu, warto dodać, nie tylko niepozostającym bez analogii w filozofii okresu archaicznego, ale wręcz dla niej paradygmatycznym, jak pokazują to chociażby przykłady słów Heraklita oraz Filolaosa¹⁸:

ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει.

Wszak charakter ludzki nie ma zdolności poznania, a boski ma¹⁹.

w kunszcie poetyckim Ksenofanes wykorzystywał zbliżoną, jeśli nie identyczną, strategię, co Mimnermos oraz Semonides/Symonides.

¹⁶ Jak podaje Sekstus Empiryk, już Pirron miał poświęcać czas lekturze Homera, przy czym lekarz wyjaśnia, że słynny sceptyk „[...] nie czyniłby tego, gdyby nie był przekonany, że poezja ta jest pożyteczna [...]”. S.E. M. I 272, 4–6, przeł. Zbigniew Nerczuk, w: Sekstus Empiryk, *Przeciw uczonym* (Kęty: Antyk, 2007), 79. Podobnie uważał Diogenes Laertios, który przekazał, że Pirron miał bardzo cenić (θαυμάζων αὐτόν) Homera i często powoływać się na jego wersy, dotyczące efemeryczności i marności ludzkiej egzystencji (τὸ ἀβέβαιον καὶ κενόσπουδον ἅμα καὶ παιδαριώδες τῶν ἀνθρώπων). Doksograf wymienia nawet konkretne ustępy z *Iliady*, które miał Pirron cytować. Zob. D.L., IX 67, 6–14.

¹⁷ Zagadnienie to jest pieczołowicie opisane w literaturze przedmiotu. Cały rozdział swej książki (*Human Knowledge and Divine Knowledge Among the Early Greeks*) poświęca mu chociażby Bruno Snell. Zob. Bruno Snell, *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*, transl. Thomas G. Rosenmeyer (Oxford: Blackwell, 1953), 136–152. Polskie tłumaczenie: Bruno Snell, *Odkrycie ducha*, przeł. Agna Onysymow (Warszawa: Aletheia, 2009), 171–186. Kwestia sceptycznych wątków u Homera nie pozostaje jednak bez kontrowersji. W kontekście tzw. *katalogu okrętów* z drugiej księgi *Iliady* odrzuca ją *in toto* np. Harold Zellner, który mocno krytykując ustalenia Snella, Barnesa i Husseya, uważa, że rzekome wątki sceptyczne u Homera są w rzeczywistości niczym innym, jak tradycyjnym, pochwalnym podkreśleniem wszechmocy boga. Zob. Harold M. Zellner, „Scepticism in Homer?”, *The Classical Quarterly – New Series* 44(2) (1994): 314.

¹⁸ Podobne przeciwstawienie wiedzy boskiej oraz tej, która charakterystyczna jest dla śmiertelników, można znaleźć w prologu poematu Parmenidesa:

„χαῖρ’, ἐπεὶ οὐτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τῇνδ’ ὁδόν (ἦ γὰρ ἀπ’ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἥδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθής”. – DK. 28 B 1, 26–30.

¹⁹ DK. 22 B 78, przeł. Kazimierz Mrówka, w: Kazimierz Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz* (Warszawa: Scholar, 2004), 221.

[...] ἃ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων αἰδῖος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἃ φύσις θεῖαν γὰ καὶ οὐκ ἀνθρώπινην ἐνδέχεται γνῶσιν.

[...] istota rzeczy, która jest wieczna, jak i sama natura wymaga wiedzy nie ludzkiej, lecz boskiej²⁰.

W filozofii przedsokratejskiej możliwości poznawcze człowieka były rozpatrywane przede wszystkim w szerszej perspektywie określonego ideału, na tle którego wiedza przeciętnego śmiertelnika wypadała dość blado. Dokładnie ten sam sposób postrzegania zagadnienia poznania występował już jednak w rozwiniętej formie w epice. Nieusuwalną w żaden inny sposób diastazę dzielącą wszechwiedzę boską od zasłyszanej wieści dostępnej człowiekowi można było przezwyciężyć tylko za pomocą takiego modelu rozumienia podmiotu lirycznego, w którym „ja” wykazywało zależność od wyższej, ponadnaturalnej instancji epistemicznej. Ilustruje to doskonale przykład Hezjoda, bardzo wyraźnie podkreślającego swoją wyjątkowość wśród innych poetów, czego wymownym symbolem w początkowych partiach *Teogonii* ma być kwitnąca różdżka wawrzynu, ofiarowana mu przez Muzy²¹. Bez takiej formy nobilitacji poeta nie różniłby się niczym od pozostałych śmiertelnych, dla których Muzy znajdują dość niewybredne słowa:

ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον

O pastuchy wiejskie, zakały, brzuchy wyłącznie!²²

Postawa Hezjoda, który jest w pełni świadomy wartości swej poezji, a co za tym idzie – również wiedzy, którą za jej pomocą przekazuje (Muzy są wszak podstawowym gwarantem prawdziwości komunikatu), nie pozostaje bez echa w filozofii starożytnej, dla której przeciwstawienie mędrca i tłumu stanowiło swoisty *leitmotiv* rozważań teoriopoznawczych. Rozróżnienie to obecne jest już u Ksenofanesa²³, który otwarcie głosi przewagę własnej mądrości (ἡμετέρη σοφίη) nad sprawnością cieszących się w starożytnym świecie wyjątkową sławą sportowców, nie omieszkując przy tym podkreślić godności swojej własnej oso-

²⁰ DK. 44 B 6, 3–4, przeł. Janina Gajda, w: Janina Gajda, *Pitagorejczycy* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1996), 162.

²¹ Zob. Hes. *Th.* 30.

²² Tamże, 26, przeł. Jerzy Łanowski, w: Hezjod, *Narodziny bogów (Theogonia), Prace i dni, Tarcza* (Warszawa: Prószyński i S-ka, 1999), 33.

²³ Zob. DK. 21 B 2, 13–14.

by (οὐκ ἔὼν ἄξιος ὥσπερ ἐγώ)²⁴. Tylko jednak pozornie Kolofończyk naśladuje w swych elegiach egotyzm Hezjoda, ponieważ ważniejsze niż podobieństwa między oboma sposobami postrzegania roli i wartości podmiotu, czy to poetyckiego, czy też filozofującego, jak w przypadku Ksenofanesa, okazują się różnice w uzasadnieniu i ewaluacji danego przekazu. Kolofończyk bowiem zdecydowanie odrzuca jakąkolwiek formę boskiego objawienia (ὑπόδειξις), podkreślając znaczenie intelektualnego wysiłku, który musi stać się udziałem tych, którzy szukają (ζητοῦντες), chcą znaleźć to, co lepsze (ἄμεινον)²⁵. Człowiek jest tu pozbawiony wsparcia, na które mógł jeszcze liczyć w wybiórczy sposób w epice. Pozostawiony sam sobie, musi natomiast samodzielnie (to znaczy bez udziału bogów) zadbać o to, by jego aktywność poznawcza mogła zasługiwać na miano mądrości²⁶.

Wydaje się zatem, że model egotyzmu, który ujawnia się w twórczości Ksenofanesa, nie był identyczny z tym, którego reprezentantem był Hezjod. A jeśli tak jest, to warto się zastanowić, w jaki właściwie sposób miałby Kolofończyk nawiązywać do sceptycyzmu typu epickiego. Co zatem z rozważań występujących już w epice mogło stanowić ewentualny asumpt do filozoficznej refleksji poety z Kolofonu i w jakim sensie epickie intuicje gnoseologiczne mogły podlegać modyfikacji w jego dywagacjach epistemologicznych?

Formuła podobieństwa do prawdy – epickie uwikłanie w mniemanie

Za charakterystyczne dla wczesnego sposobu pojmowania kwestii gnoseologicznej, który to sposób występuje już u Homera czy Hezjoda, należy uznać przede wszystkim specyficzne rozumienie wiedzy. Współcześni komentatorzy podkreślają niejednokrotnie, że w najstarszych zabytkach literatury greckiej wiedza była sprowadzana do bezpośredniości doświadczenia zmysłowego²⁷, zwłaszcza zaś poznania wzroko-

²⁴ Zob. DK. 21 B 2, 13–14.

²⁵ Zob. DK. 21 B 18.

²⁶ „[...] absolutnie nic we fragmentach Ksenofanesa nie wskazuje na to, by uważał się on za natchnionego czy w jakikolwiek sposób uprzywilejowanego poznawczo”. Monika Marcinkowska, „Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu (fr. 18, 34, 35, 36, 38 D.-K.)”, *Studia Antyczne i Mediewistyczne* 37 (2004): 12.

²⁷ Zob. np. znane opracowanie tematu, którego dokonał Kurt von Fritz, „Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding An-

wego. Klasyczna już interpretacja niemieckiego badacza Hermanna Fränkela głosi, że grecki czasownik οἶδα („wiem”), jako forma *perfecti*, jeszcze w V wieku p.n.e., a zatem w czasach Ksenofanesa, rozumiany był w dosłownym swym znaczeniu jako „wiem, bo widziałem”²⁸. Choć w takiej postaci teza ta stanowi zbytne uogólnienie, dla którego nie tak trudno znaleźć przypadki falsyfikujące już u Homera²⁹, to z pewnością zasada „wiem z własnego doświadczenia” wydaje się doskonale streszczać epicki ideał poznawczy, który w pełni zakresu przynależny jest bogom – nigdy zaś człowiekowi. Dlatego też wszechwiedza Muz, do których poeta czuje się w obowiązku odwołać w słynnej inwokacji w tak zwanym *katalogu okrętów* z drugiej księgi *Iliady* , znajduje swoje uzasadnienie w niedostępnej dla zwykłych śmiertelników ekstensywności doświadczenia, będącego rezultatem wszechobecności bogin³⁰:

ὕμεις γὰρ θεαί ἐστε πάρεστέ τε ἴστέ τε πάντα
 ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν.

Wy boginie bowiem obecne wszędzie i wiedzące wszystko
 My zaś wieść samą słysząc, nic nie wiemy³¹.

Powyższe wersy bardzo dokładnie precyzują, że przeciwstawienie ὕμεις (wiedza boska) – ἡμεῖς (wiedza ludzka) opiera się w wyobrażeniach epickich na niczym innym, jak na kwestii możliwości realizacji bezpośredniości poznania, a pożądaną (lecz bynajmniej nie jedyną) postacią wiedzy jest każdorazowo wiedza naocznego świadka. Trzeba bardzo wyraźnie podkreślić, że czym innym jest twierdzić, że wiedza jako taka sprowadza się do doświadczenia naocznego świadka (rozśla-

agxagoras”), in: *The Pre-Socratics*, red. Alexander P. D. Mourelatos (New York: Anchor Press, 1974).

²⁸ Zob. np. Hermann Fränkel, „Xenophanesstudien”, *Hermes* 60 (1928): 185–186.

²⁹ Zob. np. Hom. *Il.* VI 150–151 oraz XX 203–205.

³⁰ Por. Zellner, „Scepticism in Homer?”: 312. Zellner jednak wydaje się nie dostrzegać, że problem wiedzy u Homera może być rozpatrywany właśnie w kontekście religijnego kontrastu między bogiem a człowiekiem – kontrastu, który również on sam przyjmuje jako pewnik (zob. np. tamże, 314). Trudno się spodziewać, a na takim oczekiwaniu opiera się właściwie krytyka Zellnera, że w epice znajdzie się wyraźnie wyszczególniony problem epistemologii. To, co miał cennego do powiedzenia Homer na temat ludzkich możliwości poznawczych, stanowi dopiero istotny kontekst zagadnienia *stricte* filozoficznego. Zob. Sebastian Śpiewak, „Homérsky kontent problemu prawdy”, in: *Reflexia Homéra v antickej filozofii*, red. Ulrich Wollner, Jaroslav Cepko (Banská Bystrica: Belianum, 2014), 17–35.

³¹ Hom. *Il.* II 485–486, przeł. autor artykułu.

wiona teza Fränkela), tak jak gdyby nie istniały inne drogi realizacji poznania, a czym innym, że wiedzieć można na różne sposoby, ale wzorzec sprowadza się do tego, żeby zobaczyć coś na własne oczy. To dopiero ta druga teza odsyła wprost do epickiego wyobrażenia wiedzy, które nie dopuszcza wyjątków od zasady głoszącej, że wiedza pewna to wiedza z autopsji³². Otóż, jeżeli rozciąga się ona zakresowo na całość rzeczy, jak w przypadku Muz czy też Syren, o których mowa w *Odysei*³³,

³² Dlatego też Odyseusz chwalcący na dworze Feaków aoida Demodoka podkreśla, że opiewa on wydarzenia spod Ilionu tak, jak gdyby albo sam w nich uczestniczył, albo przynajmniej słyszał od kogoś, kto widział je na własne oczy:

„Δημόδοκ', ἔξοχα δὴ σε βροτῶν αἰνίζομ' ἀπάντων
ἢ σέ γε Μοῦσ' ἐδίδαξε, Διὸς παῖς, ἢ σέ γ' Ἀπόλλων
λίην γὰρ κατὰ κόσμον Ἀχαιῶν οἶτον αἰείδεις,
ὅσος ἔρξαν τ' ἔπαθόν τε καὶ ὅσος ἐμόγησαν Ἀχαιοί,
ὥς τέ που ἢ αὐτὸς παρῶν ἢ ἄλλου ἀκούσας [...]”.

– Hom. *Od.* VIII 487–491. *Nota bene* w słowach tych, na uzasadnienie akuratności wiedzy Demodoka, zastosowano dokładnie ten sam czasownik, który w *katalogu okrętów* z drugiej księgi *Iliady* służył wyjaśnieniu wszechwiedzy Muz: πάρεμι („jestem obecny”, „jestem przy czymś”). Co więcej, Odyseusz, nie mogąc nadziwić się wiedzy Demodoka, powołuje się na córę Zeusa i na Apollona jako na potencjalne źródła poetyckiego talentu śpiewaka. Schemat ten (spełnienie przez człowieka wzorca wiedzy za sprawą pomocy boga) wykorzystuje jeszcze Ajschylos w *Agamemnonie*, gdzie każe chórowi wciąż w iście epicki sposób wychwalać wiedzę wieszczącej Kasandry:

„[...] θαυμάζω δέ σου,
πόντου πέραν τραφείσαν ἀλλόθρουν πόλιν
κυρεῖν λέγουσαν, ὥσπερ εἰ παρῆσταις”

[wyróżnienie – autor artykułu]. – A. Ag. 1199–1201.

Na co Kasandra odpowiada wprost:

„μάντις μ' Ἀπόλλων τῷδ' ἐπέστησεν τέλει”. – Tamże, 1203.

³³ „ἴδμεν γάρ τοι πάνθ', ὅς' ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ
Ἀργεῖοι Τρῳῆς τε θεῶν ἰότητι μόγησαν,
ἴδμεν δ' ὅσσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ”.

– Hom. *Od.* XII 189–191. Również rozszerzenie obszaru poznawczego na wszystkie rzeczy może stać się w epice udziałem śmiertelnika. Już Syreny obiecują, że kto usłyszy ich śpiew, będzie więcej wiedział niż dotychczas (πλείονα εἰδὼς – tamże, 188). Kalchas natomiast uchodził za najlepszego wśród wróżbitów, bo był tym:

„[...] ὅς ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα [...]”. – Hom. *Il.* I 70, przy czym uzasadnieniem jego wszechwiedzy na temat przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, tak jak w przypadku Ajschylosowej Kasandry, miało być boskie wsparcie, a dokładnie: wsparcie Apollona:

wtedy wiedza taka okazuje się wszechwiedzą, której substytutem dla śmiertelnika może być tylko zasłyszana nowina (κλέος), czyli poznanie, czerpiące swoją ewentualną wartość nie tyle z własnego doświadczenia, ile z zaufania do źródeł, którymi człowiek dysponuje i za sprawą których może dopiero wiedzieć więcej, niż wynikałoby to z jego naturalnej, ograniczonej konstytucji poznawczej.

W epickim rozumieniu wiedzy, która zostaje przypisana zarówno bogom, jak i ludziom, brak jest jeszcze zatem świadomości konieczności poczynienia rozróżnienia o charakterze jakościowym, które to rozróżnienie wytyczałoby wyraźną linię demarkacyjną pomiędzy tym, co poznawczo możliwe dla śmiertelnika, a ideałem epistemicznym kojarzonym z wiedzą boską. Innymi słowy, nie jest tak, że bóstwo dysponowałoby tu jakimś dla niego tylko typowym sposobem ujmowania rzeczy – swego rodzaju specjalnym wglądem, który byłby niedostępny dla człowieka. W obu przypadkach pożądana postać wiedzy okazuje się tym samym: doświadczeniem naocznego świadka. Różnica między ludźmi a bogami polega natomiast na zakresie realizacji ujęcia poznawczego, a zatem ma charakter *stricte* ilościowy. Na pytanie, czy bohater homerycki cokolwiek wiedział, wypadałoby wobec tego odpowiedzieć twierdząco³⁴ – mało tego, bo dopóki jego roszczenia poznawcze nie przekraczają określonych granic, dopóty skargi na ograniczenia jego wiedzy wydają się mało uzasadnione. Gwoli ścisłości trzeba stwierdzić, że całą kwestię limitacji poznawczych człowieka w epice można sprowadzić do tego, w jaki sposób wytyczyć owe granice – co dla człowieka będzie zgodne z jego uposażeniem poznawczym i będzie wobec

„[...] καὶ νήεσς ἡγήσατ’ Ἀχαιῶν Ἴλιον εἴσω
ἦν διὰ μαντοσύνην, τὴν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων”. – Tamże, 71–72.

Stąd też ambicją tych bohaterów epickich, którzy przedkładają cnotę rozumnej mowy nad cnotę siły, jest to, by wiedzieć jak najwięcej (wiedza o charakterze ekstensywnym). Przykładem może tu być Odyseusz, który porównując się z bieglą w walce Achillesem, sam o sobie mówi, że:

„[...] πρότερος γενόμην καὶ πλείονα οἶδα”.

– Tamże, XIX 219. Zob. także Hom. *Od.* IX 281, gdzie dokładnie w ten sam sposób, jak wyżej, Odyseusz podkreśla swoją przewagę intelektualną nad Kiklopem.

³⁴ Nawet Zellner, *nomen omen* sceptycznie ustosunkowany do epickiego sceptycyzmu, komentując poezję sygnowaną imieniem Homera (dokładniej: wersy 256 i 257 *Hymnu do Demeter*), skłonny jest przyznać, że: „[...] the powers that humans really do have are discounted. Humans are not ignorant or helpless or foolish without qualification, even about what the future holds, yet they are called so in contrast with the gods”. Zellner, „Scepticism in Homer”: 312.

tego możliwe do kwalifikacji jako wiedza (ludzka), a co stanowić będzie swego rodzaju epistemiczną ὕβρις.

Jeżeli mówić o jakiejś postaci sceptycyzmu epickiego, to jest to raczej sceptycyzm lokalny. Jest bowiem jasne, że dopiero w sytuacjach problemowych, na przykład wtedy, gdy mowa jest o wyliczaniu sprzętów wojсковых wszystkich oddziałów achajskich zgromadzonych pod Troją, lub wtedy, gdy poeta rości sobie pretensje do wiedzy na tematy, które przekraczają granice jego egzystencji, jak chociażby w przypadku Hezjoda, opisującego przecież początki świata, a nawet narodziny bogów, dopiero wtedy do głosu dochodzi świadomość tego, że człowiek musi liczyć na pomoc, polegającą na poznawczym zapośredniczeniu, którego zewnętrznym, poetyckim wyrazem jest inwokacja do Muz³⁵. Pytanie jednak brzmi, czy te zgoła paradygmatyczne przykłady wyczerpują to, co poeta epicki miał do powiedzenia na temat problemu wiedzy.

Istotny dla kondycji epistemicznej człowieka, która ujawnia się w epickich wyobrażeniach, pozostaje fakt, że cechą konsekwentną braku możliwości bezpośredniego poznania, a zatem skazania na wieść – κλέος, jest to, że ten, komu przekazywane są informacje, zawsze może być wprowadzany w błąd. Dlatego też można zaryzykować stwierdzenie, i nie będzie w nim przesady, że słynne wersy z *Teogonii* Hezjoda, w których Muzy zwracają się do poety, a które to wersy mogą być główną podstawą rekonstrukcji egotyzmu typu epickiego, stanowią ważne uzupełnienie *katalogu okrętów* z *Iliady* Homera. Tam bowiem mowa jest tylko o tym, czym byłaby wzorcowa wiedza, Hezjod natomiast w sposób charakterystyczny dla późniejszej refleksji gnoseologicznej wyłuszcza, jakie konsekwencje płyną z takiego sposobu pojmowania poznania dla kwestii możliwości rozpoznania, co w danym przekazie tudzież zasłyszanej opinii jest prawdą, a co nią nie jest. Muzy wszak zastrzegają stanowczo, że:

[...] ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι.

Wiemy, jak głosić kłamstwa liczne do prawdy podobne,
wiemy też, gdy zechcemy, jak rzeczy prawdziwe obwieszczać³⁶.

³⁵ Podobnie, gdy opisywana jest w *Iliadzie* szarża Trojan na obóz Achajów, mnogość wydarzeń i wypadków, które zachodzą jednocześnie podczas zmagani wojennych, przekracza możliwości poznawcze relacjonującego je poety, co wymusza niejako ujawnienie jego osoby w toku narracji, po to, by podkreślić skończoność jego poznania w obliczu boskiego ideału:

„ἀργαλέον δέ με ταῦτα θεὸν ὥς πάντ' ἀγορεύσαι”. – Hom. *Il.* XII 176.

³⁶ Hes. *Th.* 27–28, przeł. Jerzy Łanowski, w: Hezjod: *Narodziny bogów*, 33.

Człowiek w obliczu boskiego przekazu zawsze musi pamiętać o tym, że to, co wydaje się prawdą (ἔτυμον), może okazać się tylko podobne (ὅμοιος) do niej, będąc tak naprawdę kłamstwem (ψεῦδος). Zabieg, który wprowadza Hezjod, przede wszystkim, by usprawiedliwić wyjątkowość swej własnej poezji na tle konkurencji, która przecież równie dobrze jak i on może powoływać się na pomoc Muz, wyraża akcydentalnie ważną prawdę o naturze poznania, eksploatowaną później intensywnie w refleksji filozoficznej, poczynsz od wystąpienia Ksenofanesa. W sytuacji, w której przeciwieństwa prawdy nie uzyskuje się w wyniku rudymenarnego zabiegu postawienia przed jej pojęciem negacji, a zatem w sytuacji, w której w opozycji wobec prawdy nie stoi po prostu fałsz jako fałsz, tylko coś, co się do niej upodabnia, choć nią nie jest, nie pozostaje w gestii odbiorcy – podmiotu poznającego – rozpoznać o własnych siłach i w sposób jasny, czy przedkładana mu treść jest tym, za co ma uchodzić. Takie czyste rozróżnienie pozostaje natomiast w mocy tego, kto dysponowałby wiedzą o samej czystej, to znaczy niezmieszanej z kłamstwem, prawdzie³⁷ – w przypadku wersów Hezjoda byłyby to oczywiście Muzy. To one przecież głoszą wprost, że przekazywane przez nie treści zależą od ich dobrej woli (ἐθέλωμεν), i doskonale potrafią zwodzić śmiertelników na wiele (πολλά) różnych sposobów. Z perspektywy zaś człowieka okazuje się, że prawda jest nieodróżnialna od fałszu, i gdyby nie zaufanie do prawdomówności bogiń, nie byłoby właściwie żadnej możliwości weryfikacji ich słów³⁸. O ile zatem Hezjodowe

³⁷ Dlatego też w poemacie Parmenidesa odróżnione od siebie jedyne dwie możliwe drogi badania – prawdy i mniemań – są przedstawiane „wiedzącemu mężowi” (εἰδὼς φῶς), już znajdującemu się na drodze, która jest drogą samej prawdy, a nie drogą do prawdy dopiero prowadzącą. Z pozycji podmiotu, zwykłego śmiertelnika, uwikłanego w sytuację doksalną, nie byłoby sensu mówić o ostrym podziale na prawdę i mniemanie. Te ostatnie mogą zostać wydzielone dopiero wtedy, gdy dysponuje się dostępem do prawdy samej. Więcej na ten temat zob. Dariusz Kubok, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2004), 22–23. Podobnie jak w przypadku filozofa z Elei ma się rzecz z filozofią Heraklita – również efezyjczyk krytykuje mniemanie innych ludzi już z pozycji drogi logosu, a zatem prawdy czy, jak by to ujął Parmenides, „wiedzącego męża”. W tym sensie obaj filozofowie pozostają wiernymi kontynuatorami tradycji epickiego problemu prawdy. Zob. Śpiewak, „Homérsky kontent problemu prawdy”, 18–19.

³⁸ Trudno natomiast zgodzić się z tradycyjną interpretacją omawianych tu wersów Hezjoda, w myśl której „kłamstwa liczne do prawdy podobne” miałyby dotyczyć tylko i wyłącznie nieprawdziwej epiki Homera. Przypisana Muzom zdolność do oszukiwania odbiorców (tj. poetów) ma charakter uniwersalny, tzn. nikt z własnej swojej natury nie może być pewien tego, co one mu ofiarują.

rozwiązanie problemu rozdźwięku między wiedzą boską (*resp.* ideałem wiedzy) i ludzką można uznać za dalekie od satysfakcjonującego i z tego też względu wytyczające dopiero pole problemowe do namysłu filozoficznego, o tyle istotne pozostaje to, że to właśnie twórca *Teogonii* wyraził po raz pierwszy *explicite* zasadę, której zasięg obowiązywania bynajmniej nie ogranicza się do relacji człowiek *versus* bóg, lecz dotyczy każdej sytuacji, w której podmiot poznający zmuszony jest interpretować pojawiające się przed nim dane, które są dla niego nieoczywiste.

Powyższa uwaga ma kardynalne znaczenie dla analiz rozwoju idei gnoseologicznych, ponieważ pozwala zauważyć pewne przesunięcie akcentu w rozważaniach na temat poznania, które to przesunięcie dokonuje się już na kartach poematów epickich, a zatem w przedfilozoficznym kontekście problemu wiedzy. Niedyspozycje poznawcze człowieka, o których informacje można czerpać z epiki, wcale nie ograniczają się do problemu rozdźwięku między wiedzą ludzką i boską, jak chciał tego chociażby Bruno Snell. Dlatego też formuła podobieństwa kłamstw do prawdy (ψεύδεα ἑτύμοισιν ὅμοια) już w epice miała wymiar uniwersalny i mogła być równie dobrze stosowana w kontekście relacji międzyludzkich, bez potrzeby odwoływania się do modelu wiedzy boskiej. Ilustracją tego może być chociażby przykład Odyseusza z dziewiętnastej księgi *Odysei*.

Wróciwszy do rodzinnej Itaki, mąż Penelopy chce pozostać anonimowy, dlatego ukrywając swoją tożsamość, stara się przekonać żonę do zmyślonej przez siebie opowieści na temat swojego rzekomego pochodzenia. Podobnie jak Muzy z wersów Hezjoda wie on jednak doskonale, że cel swój, a zatem wprowadzenie odbiorcy w błąd, uzyska tylko wtedy, gdy będzie, zgodnie z charakterystyczną dla siebie cnotą rozumu, po mistrzowsku uwiarygodniał – a znaczy to tyle co: uprawdopodobniał – swoje kłamstwa:

Stąd, dokładnie w myśl zasady głoszonej przez Hezjodowe Muzy, powie później Ajschylos w *Persach*:

„δολόμητιν δ' ἀπάταν θεοῦ
τίς ἀνὴρ θνατὸς ἀλύξει”. – A. *Pers.* 107–108.

Owszem, wyróżnienie twórczości Hezjoda na tle innych poetów ma miejsce, ale dzieje się to za sprawą elementu zewnętrznego względem jego uposażenia poznawczego, tzn. za sprawą „różdżki wawrzynu” (δάφνης ὄζος), symbolizującej, że wyjątkowy status poety również został nadany mu z góry. Podobnie uważa Herbert Granger, „Poetry and Prose: Xenophanes of Colophon”, *Transactions of the American Philological Association* 137(2) (1974): 411.

ἴσκει ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα.

Wiele zmyślał, mówiąc rzeczy do prawdy podobne³⁹.

Penelopa w sytuacji konieczności interpretacji oraz oceny przedkładanego jej podobnego prawdzi (resp. prawdopodobnego) komunikatu w niczym nie przypomina Hezjoda, który wiedzę o odróżnieniu prawdy od kłamstwa mógł jeszcze legitymizować swoim wyróżnionym statutem, dzięki któremu sięgał samych źródeł zmieszania jednego z drugim. Żonie Odyseusza bliżej niż do twórcy *Teogonii*, czy też przykładów śmiertelników, którzy swoją wyjątkową, bo ponadnaturalną, wiedzę czerpią z natchnienia bogów, jest tutaj do wszystkich tych bohaterów epickich, którzy w obliczu braku alternatywy epistemicznej (na przykład wsparcia boskiego) muszą zdawać się na własny osąd sytuacji. Ten zaś może, ale nie musi, okazać się trafny, co w wersach epickich nader często wyraża powtarzająca się formuła, w której wykorzystane jest znaczenie greckiego czasownika na oznaczenie mniemania – δόκεω: „[...] ὥς μοι δοκεῖ εἶναι ἀρίστα” („[...] jak wydaje mi się najlepiej”)⁴⁰. Za rzecz znamioną należy uznać przede wszystkim fakt, że formuła ta w większości przypadków jej zastosowania wypowiedziana jest w poezji sygnowanej imieniem Homera przez postaci śmiertelne – tylko raz, mianowicie w trzynastej księdze *Odysei*, zostaje ona włożona w usta ojca wszystkich bogów⁴¹. Pozostałe jej wystąpienia dotyczą natomiast ludzi, co pozostaje w zgodzie z powszechną opinią komentatorów na temat epickiego dysonansu pomiędzy wiedzą ludzką a boską: to bóg wie, a w każdym razie wie więcej niż człowiek⁴², któremu dane jest nato-

³⁹ Hom. *Od.* XIX 204, przeł. Jan Parandowski, w: Homer, *Odyseja* (Warszawa: Prószyński i S-ka, 1998), 228.

⁴⁰ Należy przy tym podkreślić, że treść wyrażana przez tę formułę nie jest bynajmniej w epice zarezerwowana wyłącznie dla czasownika δόκεω. Stąd jego funkcję domniemania słuszności (resp. trafności) sądu może przejmować również czasownik φαίνω występujący w homeryckiej formule: „[...] ἦδε δέ μοι κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνεται βουλή”. Zob. np. Hom. *Od.* IX 318; zob. także tamże, XI 230; II. II 5; X 17.

⁴¹ Zob. Hom. *Od.* XIII 154.

⁴² Epika Homerowa, w odróżnieniu od poezji Hezjoda, a także późniejszej teologicznej refleksji filozoficznej, z całą pewnością nie zna jeszcze pojęcia boga wszechwiedzącego, co oznacza, że podział na wiedzę boską i ludzką w przypadku Homera nie jest jeszcze tak ostry, jak mogłoby się to wydawać na pierwszy rzut oka. Niejednokrotnie okazuje się bowiem, że bogowie Homero- wi niewiele wiedzą, a przynajmniej, że nie wiedzą wszystkiego. Doskonałych przykładów dostarczają te fragmenty *Iliady* oraz *Odysei*, w których bogowie są podatni na oszustwa i kłamstwa ze strony innych nieśmiertelnych. Co więcej,

miast z natury mniemać i wybierać tę opcję, która tylko w określonych warunkach może wydawać się najlepsza. Warto jednak od razu dodać, że typ poznania, reprezentowany przez formułę „[...] ὥς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα”, zostaje przypisany w epice tym śmiertelnikom, którzy zasłynęli w tradycji kultury Greków nie z braku rozsądku czy też rozumu, lecz właśnie z mądrości i wiedzy, a zatem również z trafności osądu sytuacji⁴³: głównym doradcom dowódców oddziałów Achajów oraz Trojan – a więc, odpowiednio, Nestorowi⁴⁴, Polydamasowi⁴⁵ oraz celującemu w cnocie rozumnej mowy Odyseuszowi⁴⁶. Mniemanie okazuje się zatem paradoksalnie domeną epickich mędrców. To nie kto inny, jak właśnie najstarszy i najbardziej doświadczony z trzech wyżej wymienionych mężczyzn, pokazuje na swoim przykładzie, jak zwodnicze mogą być mniemania nawet najrozsądniejszego człowieka, do którego wobec tego, z koniecznością wynikającą z jego słabej, ludzkiej natury, można zastosować późniejsze słowa Heraklita:

ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφαὶ καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν.

samemu ojcu bogów niejednokrotnie nie udaje się przeniknąć zwodniczych zamysłów Hery, co stanowi najwyraźniejsze *exemplum* ograniczeń poznawczych, które w eposie Homera przynależą również bogom. Zob. np. Hom. *Il.* XV 12 in. Już jednak Hezjod powie, że:

„πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας”.

„wszystko widzi Dzeusowe oko i wszystko rozumie”.

– Hes. *Op.* 267, przeł. Jerzy Łanowski, w: Hezjod, *Narodziny bogów*, 68. Być może to właśnie na tych wersach Beoty wzorować się będzie później Ksenofanes, twierdzący, że bóg:

„οὐλος ὀράϊ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ’ ἀκούει”. – DK. 21 B 24.

⁴³ Tylko pozornym wyjątkiem byłby tu Achilles – główny wyraziciel epickiej cnoty siły fizycznej (czy też „cnoty serca” – zob. np. Adam Krokiewicz, *Moralność Homera i etyka Hezjoda* (Warszawa: PAX, 1959), 68–69) – który również mniema, jak wydaje się mu najlepiej. Formuła ta zostaje mu bowiem przypisana akurat w krytycznym dla rehabilitacji jego uszczuplonej τιμῆ momencie, kiedy to jego mniemanie rzeczywiście okazuje się dla niego trafne – tzn. podczas poselstwa do jego namiotu. Zob. Hom. *Il.* IX 314. Wtedy też Achillesowe „[...] ὥς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα” okazuje się zamiennikiem dla innej typowo homeryckiej formuły: „[...] ἢ τ’ ἂν πολὺν κέρδιον ἦεν” („to, co wydaje mi się najlepsze” = „to, co byłoby wiele korzystniejsze”).

⁴⁴ Zob. Hom. *Il.* IX 102.

⁴⁵ Tamże, XII, 215.

⁴⁶ Hom. *Od.* V 360.

Najmądrzejszy z ludzi okazuje się małą wobec boga, pod względem mądrości, piękna i wszystkiego innego⁴⁷.

Nestor wprowadzie, zgłaszając swoje najlepsze możliwe mniemania („[...] ὥς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα”), zyskuje aprobatę zgromadzenia, przed którym przemawia, tak samo jak może liczyć na poparcie ze strony Agamemnona, nawet jeśli w swej mowie starzec wyraził reprimendę pod adresem, skądinąd niezbyt dobrze reagującego na słowa krytyki, dowódcy kontyngentu achajskiego, który skłonny jest ocenić jego opinię jako pozbawioną kłamstwa: „ὦ γέρον οὐ τι ψεῦδος ἐμὰς ἄτας κατέλεξας”⁴⁸. Problem jednak polega na tym, że w przypadku mniemania nie można sprowadzać tak negatywnie sformułowanej poprawności sądu, rozumianego jako niezakłamanie, wprost do jego poprawności czy też trafności. Nestor bowiem nie jest nieomylny, o czym można się bardzo łatwo przekonać już z drugiej księgi *Iliady*, gdzie zostaje przedstawiony zwodniczy sen (οὐλος ὄνειρος) zesłany na Agamemnona przez Zeusa. Boski posłaniec pod postacią – co znamienne – Nestora ma za zadanie przekonać dowódcę do ataku na Troję, w wyniku czego polegnie wielu Achajów, a tym samym spełniona zostanie obietnica złożona przez Zeusa Tetydzie⁴⁹. Cała rzecz jednak w tym, że tak ryzykowny plan musi zostać najpierw omówiony na radzie wojennej, gdzie zapewne zostałby odrzucony – wszak trudno podejmować tak poważne decyzje na podstawie snu jednego człowieka – gdyby nie opinia tym razem prawdziwego Nestora, który swoim autorytetem i trafnością mniemania (ἐν φρονέων) skłania towarzyszy do przyjęcia wniosku Agamemnona i, tym samym, przyczynia się ostatecznie do zdziesiątkowania achajskich oddziałów⁵⁰. Oznacza to, że również legendarny władca Pylos nie zawsze jest w stanie zidentyfikować fałsz, gdy ten upodabnia się do prawdy⁵¹,

⁴⁷ DK. 22 B 83, przeł. Kazimierz Mrówka, w: Mrówka, *Heraklit*, 231.

⁴⁸ Hom. *Il.* IX 115.

⁴⁹ Zob. tamże, II 1–35.

⁵⁰ Zob. tamże, 77–83.

⁵¹ Podobieństwo przekazu do prawdy ma tutaj, jak również we wszystkich tych przypadkach, gdzie wykorzystywana jest formuła ἐτύμοισιν ὁμοία, dosyć szeroki sens, sprowadzający się do bycia wiarygodnym, przekonującym. Epicki człowiek w obliczu słabości swojej natury jest skłonny przyjmować to, co upodabnia się do prawdy, wywołując w nim przekonanie o rzetelności i prawdziwości komunikatu. W przypadku snu Agamemnona głównym argumentem przemawiającym za nieomylnością komunikatu jest autorytet ojca bogów.

„[...] Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι,
ὅς σεῦ ἄνευθεν ἑὼν μέγα κήδεταί ηῖδ' ἐλεαίρει [...].”

a zatem zwodzi – na przykład obietnicą pomyślności i zwycięstwa, jak w przypadku snu Agamemnona⁵².

Jeżeli pokusić się o doszukiwanie się jakichś form antecedenencji Ksenofanesowego sceptycyzmu w epickim kontekście problemu poznania, to należy stwierdzić, że najbliższym odpowiednikiem tezy wyrażanej przez poetę we fragmencie B 34 nie byłby podział na wiedzę boską i ludzką, chociaż również taką formę zobrazowania ograniczeń poznawczych człowieka Kolofończyk mógł stosować, lecz przede wszystkim przekonanie o tym, że ludzie o własnych siłach nigdy nie mogą mieć pewności co do trafności swoich mniemań, bo do ich istoty należy to, że dla człowieka zawsze pozostaną, w myśl fragmentu B 35, w którym poeta korzysta z epickiej formuły, tylko ἐτύμοισιν ὁμοῖα – podobne prawdzie. Po odrzuceniu przez Ksenofanesa jakichkolwiek form boskiego wsparcia poznawczego⁵³, które umożliwiałoby postawienie się pod-

„Słuchaj posła Jowisza; chociaż on daleki,
Ma staranie o tobie [...]”.

– Hom. *Il.* II 63–64, przeł. Franciszek K. Dmochowski, w: Homer, *Dzieła*, t. 1: *Iliada* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1990), 100. Podobnie jak Hezjod w *Teogonii*, wódz Achajów zdany jest tu na łaskę siły wyższej, która zapewnia go o rzetelności komunikatu. Więcej na temat epistemicznego statusu snu Agamemnona zob. Śpiewak, „Homérsky kontent problemu prawdy”, 23–28. O prawdopodobieństwie zmyślonych opowieści Odyseusza niezwykle cennych uwag dostarcza natomiast Chris Emlyn-Jones, „True and Lying Tales in the ‘Odyssey’”, *Greece & Rome* 33(1) (1986): 5–6.

⁵² Ten niejednoznaczny charakter ułudy, która wodzi człowieka pozornym pięknem, przedstawi później w związku, ale i bardzo pięknej formie Eurypides:

„πότερα θέλεις σοι μαλθακὰ ψευδῇ λέγω
ἢ σκληρὸν ἀληθῆ; φράζε-σῆ γὰρ ἡ κρίσις”

„Czy chcesz, żeby ci miłe mówić łgarstwa,
Czy raczej twardą prawdę? Mów! Masz wybór!”

– E. *Fragm.* 1036, przeł. Małgorzata Borowska, w: Eurypides, *Tragedie*, t. 5: *Fragmenty*, przekład zbiorowy pod red. Małgorzaty Borowskiej (Wrocław: ISKŚiO, 2015), 545. O tym, że piękno kłamstwa jest tylko pozorne i błędnie przed obliczem prawdy, przeczytać można z kolei w innym fragmencie tragika:

„δύστηνος ὅστις τὰ καλὰ καὶ ψευδῇ λέγων
οὐ τοῖσδε χρῆται τοῖς καλοῖς ἀληθέσιν”.

„Nikczemny ten, kto kłamie w pięknych słowach,
A wykorzystać nie chce pięknej prawdy”.

– E. *Fragm.* 1035, przeł. Małgorzata Borowska, w: Eurypides, *Tragedie*, 545.

⁵³ Zob. DK. 21 B 18.

miotu poznającego w jakże dogodnym miejscu Hezjoda, czerpiącego wiedzę o prawdzie niezmeszanej z kłamstwem „z góry”, pozostawiało stwierdzenie dylematu, przed którym stoi człowiek, ilekroć tylko rości sobie pretensje do pewności (σἀφές) swoich opinii⁵⁴.

Można z powodzeniem rzec, że Kolofończyk był kontynuatorem namysłu nad ludzką kondycją poznawczą zapoczątkowanego już w epice, ale, co istotne, po linii wytyczonej przez bohaterów, którzy samodzielnie starali się o możliwie najtrafniejszy sąd, nawet jeśli mieli pełną świadomość tego, że czysta prawda jest im niedostępna. Ksenofanes byłby tym samym spadkobiercą epickiego heroizmu, ale w intelektualnej jego formie – uosobionej w postaciach: Nestora, Polydamasa, Odyseusza oraz Penelopy. Jak pisał Kolofończyk w ostatnim wersie fragmentu B 34: „mniemanie przypada w udziale (τέτυκται) wszystkim”, tak jak gdyby epistemiczny los człowieka był raz na zawsze przesądzony. Nietrudno odgadnąć, że presupozycja ta ma charakter ściśle epicki. W świecie Homera i Hezjoda śmiertelni musieli liczyć się z tym, że ich dola (μοῖρα) jest z góry określona. Spośród dwóch naczyń, którymi dysponuje ojciec bogów, jednego wypełnionego szczęściem, drugiego – goryczą, nikomu nie jest dane korzystać wyłącznie z zawartości pierwszego. Większość szczęśliwców, bo zdarzają się i tacy, którym przypada w udziale wyłącznie gorycz, musi zadowolić się mieszaniną jednego z drugim⁵⁵. Podobny kształt, *mutatis mutandis*, przybierają w epice intuicje dotyczące tego, w jakich granicach człowiek może realizować swój potencjał poznawczy⁵⁶. Prawda w swej czystej postaci jest bowiem dla niego niedostępna.

⁵⁴ Ten ante-sokratejski (w kwestii możliwości przypisania tego terminu Kolofończykowi zob. John Philippoussis, „The Gnoseological and Metaphysical Particularity of Xenophanes’ Thought”, in: *Ionian Philosophy*, red. Konstantine J. Boudouris (Athens: International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture, 1989), 333; zob. także James H. Lesher, *Xenophanes of Colophon: Fragments a Text and Translation with a Commentary* (Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press, 1992), 157) element refleksji Ksenofanesa łączyłby go z pewnością z filozofią Parmenidesa, o czym wspominał już Cycon: „Parmenides, Xenophanes, minus bonis quamquam versibus, sed tamen illi versibus increpant eorum adrogantiam quasi irati, qui cum sciri nihil possit, audeant se scire dicere”. DK. 21 A 25.

⁵⁵ Zob. Hom. II. XXIV 527–533 (podobny pogląd wyrazi później Pindar, podając, że stosunek nieszczęść zsyłanych przez bogów na ludzi do szczęścia wynosi 2 : 1 – zob. Pi., P. III 80–90; zob. także William K. C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods* (London: Methuen & Co, 1968), 243.

⁵⁶ Można dlatego zaryzykować stwierdzenie, że epickie wyobrażenia na temat problemu prawdy odzwierciedlają przekonania o marności ludzkiej egzystencji i zależności szczęścia śmiertelnych od bogów.

Inaczej ma się rzecz z jakąś jej porcją zmieszania z fałszem, co dla podmiotu poznającego przybierać może tylko (a może aż?) postać podobieństwa do prawdy, wyznaczając tym samym sytuację uwikłania w dókos – sytuację, która tak bardzo zainteresowała filozofa Ksenofanesa z Kolofonu.

Bibliografia

- Bowra Cecil M. 1938. *Early Greek Elegists*. Cambridge: Harvard University Press.
- Deichgräber Karl. 1938. „Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ”. *Rheinisches Museum für Philologie* 28: 1–31.
- Diels Hermann, Walther Kranz (red.). 1992. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. 1–3. Zürich: Weidmann.
- Emlyn-Jones Chris. 1986. „True and Lying Tales in the ‘Odyssey’”. *Greece & Rome* 33(1): 1–10.
- Eurypides. 2015. *Tragedie*, t. 5: *Fragmenty*, przekład zbiorowy pod red. Małgorzaty Borowskiej. Wrocław: ISKŚiO.
- Fränkel Hermann. 1928. „Xenophanesstudien”. *Hermes* 60: 174–192.
- Fritz Kurt von. 1974. „Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anagxagoras)”. In: *The Pre-Socratics*, red. Alexander P. D. Mourelatos, 23–85. New York: Anchor Press.
- Gajda Janina. 1996. *Pitagorejczycy*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Graham Daniel W. 2010. *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, t. 1. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Granger Herbert. 1974. „Poetry and Prose: Xenophanes of Colophon”. *Transactions of the American Philological Association* 137(2): 403–433.
- Guthrie William K. C. 1968. *The Greeks and Their Gods*. London: Methuen & Co.
- Guthrie William K. C. 1985. *History of Greek Philosophy*, t. 1: *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Havelock Eric. 1963. *Preface to Plato*. Cambridge–London: Harvard University Press.
- Hezjod. 1999. *Narodziny bogów (Theogonia), Prace i dni, Tarcza*, przeł. Jerzy Łanowski. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Homer. 1990. *Dzieła*, t. 1: *Iliada*, przeł. Franciszek K. Dmochowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Homer. 1990. *Dzieła*, t. 2: *Odyseja*, przeł. Lucjan Siemieński. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Homer. 1998. *Odyseja*, przeł. Jan Parandowski. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Jaeger Werner. 1948. *The Theology of the Early Greek Philosophers*, transl. (from German manuscript) Edward S. Robinson. Oxford: Clarendon Press.
- Krokiewicz Adam. 1959. *Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa: PAX.

- Kubok Dariusz. 2004. *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Leshner James H. 1978. „Xenophanes’ Scepticism”. *Phronesis* 23(1): 1–21.
- Leshner James H. 1992. *Xenophanes of Colophon: Fragments a Text and Translation with a Commentary*. Toronto–Buffalo–London: University of Toronto Press.
- Leshner James H. 1999. „Early Interest in Knowledge”. W: *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, red. Anthony A. Long, 225–249. New York: Cambridge University Press.
- Lumpe Adolf. 1952. *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*. München: In Kommission M. Engl. Diss.
- Marcinkowska Monika. 2004. „Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu (fr. 18, 34, 35, 36, 38 D.-K.)”. *Studia Antyczne i Mediewistyczne* 37: 3–25.
- McCoy Matthew K. 1989. „Xenophanes’ Epistemology: Empiricism Leading to Skepticism”. In: *Ionian Philosophy*, red. Konstantine J. Boudouris, 235–240. Athens: International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture.
- Most Glenn W. 1999. „The Poetics of Early Greek Philosophy”. In: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, red. Anthony A. Long, 332–362. New York: Cambridge University Press.
- Mrówka Kazimierz. 2004. *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*. Warszawa: Scholar.
- Philippoussis John. 1989. „The Gnoseological and Metaphysical Particularity of Xenophanes’ Thought”. In: *Ionian Philosophy*, red. Konstantine J. Boudouris, 327–336. Athens: International Association for Greek Philosophy and International Center for Greek Philosophy and Culture.
- Reinhardt Karl. 1916. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn: F. Cohen.
- Sekstus Empiryk. 2007. *Przeciw uczonym*, przeł. Zbigniew Nerczuk. Kęty: Antyk.
- Snell Bruno. 1953. *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought*, transl. Thomas G. Rosenmeyer. Oxford: Blackwell.
- Snell Bruno. 2009. *Odkrycie ducha*, przeł. Agna Onysymow. Warszawa: Aletheia.
- Śpiewak Sebastian. 2014. „Homérsky kontent problemu prawdy”. In: *Reflexia Homéra v antickej filozofii*, red. Ulrich Wollner, Jaroslav Cepko, 17–35. Banská Bystrica: Belianum.
- Śpiewak Sebastian. 2020. „Sekstus Empiryk o sceptycyzmie Ksenofanesa z Kolofonu”. *Przegląd Filozoficzny Nowa Seria* 3: 199–214.
- West Martin L. 1998. *Iambi et elegi graeci*, t. 2. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Wiesner Jürgen. 1997. „Wissen und Skepsis bei Xenophanes”. *Hermes* 125: 17–33.
- Zeller Eduard. 1876. *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, cz. 1: *Allgemeine Einleitung: Vorsokratische Philosophie*. Leipzig: Fues’s Verlag.
- Zellner Harold M. 1994. „Scepticism in Homer?”. *The Classical Quarterly – New Series* 44(2): 308–315.

Streszczenie

Celem artykułu jest analiza potencjalnych źródeł sceptycyzmu Ksenofanesa z Kolofonu w epice Homera i Hezjoda. Punkt wyjścia stanowi hipoteza głosząca, że filozoficzne wątpliwości poety należy rozpatrywać nie w perspektywie dojrzałej fazy rozwoju sceptycyzmu greckiego, lecz w kontekście typowo epickich skarg na niedolę człowieka. Pokazane zostanie, że w epice oraz szeroko rozumianej liryce niedola ta ma wymiar nie tylko egzystencjalny, lecz także gnoseologiczny. Zaproponowana zostanie również interpretacja, zgodnie z którą epickich źródeł sceptycyzmu Ksenofanesa należy się doszukiwać nie tyle w rozdźwięku między wiedzą boską a ludzką, ile w przekonaniu o epistemicznej bezsilności co do możliwości osiągnięcia czystej, niez mieszanej z fałszem, prawdy. Tym samym Kolofończyk kontynuuje tradycję epickich bohaterów, którzy w warunkach niepełnej wiedzy muszą nauczyć się jak najlepiej mniemać.

Słowa kluczowe: Ksenofanes, sceptycyzm, Homer, Hezjod

Epic Sources of Skepticism of Xenophanes of Colophon

Summary

The purpose of this article is to analyze the potential sources of skepticism of Xenophanes in the epics of Homer and Hesiod. The starting point is the hypothesis that the poet's philosophical doubts should be considered not in the perspective of the mature phase of the development of Greek skepticism, but in the context of typically epic complaints about human misery. It will be shown that in the epic and in the broader understood lyric, this misery has not only an existential dimension, but also a gnoseological one. An interpretation will also be proposed, according to which the epic sources of Xenophanes' skepticism are to be found not so much in the rift between divine and human knowledge, but in the conviction of epistemic impotence as to the possibility of achieving pure truth unmixed with falsehood. Thus, Colophon continues the tradition of epic heroes who must learn how best to conjecture in conditions of incomplete knowledge.

Keywords: Xenophanes, skepticism, Homer, Hesiod