

Gródek, Kleofas Wojciech

Bóstwo i boskość w początkach myśli greckiej

Studia Redemptorystowskie nr 1, 87-96

2003

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BÓSTWO I BOSKOŚĆ W POCZĄTKACH MYŚLI GRECKIEJ

Mędracy greccy pojawili się w konkretnym czasie i w konkretnej rzeczywistości kulturowej. Istotny wpływ na kształtowanie się ich postaw i poglądów na rzeczywistość miały Pieśni Homera i Hezjoda. One to kształtowały w dużej mierze pogląd współczesnych na temat rzeczywistości boskiej oraz stosunku bogów do ludzi. Poglądy te zostały z czasem poddane istotnej rewizji, czego wyrazem może być zdanie Ksenofanesa: πάντα θεοῖς ἀνέθηκον Ὅμηρός θ' Ἡσίοδος τε, ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν¹. Jeżeli zarzut Ksenofanesa jest słuszny, to należy przeanalizować poglądy obu pisarzy wyrażone w ich pieśniach w poszukiwaniu źródła takich opinii.

1. BOGOWIE W PIEŚNIACH HOMERA I HEZJODA

W pierwszej księdze *Odysei* można przeczytać dość zaskakujące i przeciwne do opinii wyrażonej przez Ksenofanesa zdanie, które, jak się wydaje, wskazuje źródło przedstawionych przez niego opinii. Oto Zeus wypowiada skargę: ὦ πόποι, οἷον δὴ νῦ θεοὺς βροτοὶ αἰτιώωνται: / ἐξ ἡμέων γὰρ φασι κακ' ἔμμεναι, οἱ δ' καὶ αὐτοὶ / σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόνον ἄλγε' ἔχουσιν².

W skardze tej Zeus wskazuje, że βροτοὶ, czyli *śmiertelni*, sięgają ὑπὲρ μόνον, czyli *ponad przydział*, co powoduje, że sprowadzają na siebie ἄλγος, czyli *cierpienie*. Powstaje więc pytanie, czym jest μόνος, który posiada tak istotną rolę

¹ H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann 1989, 21B 11: „Homer i Hezjod przypisywali bogom to wszystko, co u ludzi jest uważane za najbardziej nikczemne i haniebne: kradzież, cudzołóstwo i wzajemne oszustwa”.

² Homerus, *Odyseja*, ed. W. Dindorf – C. Hentze, Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri 1936, I 32-34: „Hej, jakże to dziś łatwo ludzie bogów oskarżają! / Mówią, że od nas idzie zło, a w istocie sami / swą butą sięgają ponad ludzki los i sprowadzają na siebie nieszczęście” (przeł. J. Parandowski).

w doświadczeniu *cierpienia*? Już z tego fragmentu można wywnioskować, że to nie bogowie decydują tutaj o *cierpieniu* człowieka, lecz właśnie wspomniany mÓroj. Można przypuszczać, że μóρος, podobnie jak μοῖρα, jest pojęciem wyrażającym funkcję μερίζειν – *dzielić* tudzież μείρεσθαι – *być podzielonym* albo *otrzymać w przydziale*³. Jeżeli μοῖρα lub μóρος są *przydziałem*, którego opuszczenie powoduje *cierpienie*, to *przydział* ten jest czymś, z czym człowiek jest ściśle związany. Co jednak jest przyczyną, że człowiek posiada taki a nie inny *przydział*?

a) Mojra i bogowie

U Homera można często spotkać się ze słowami ἐπικλώθειν, ἐπινεῖν, które wyrażają czynność jaką jest *przedzenie*. Ta czynność jest przypisywana bogom i μοῖρα (p. np. *Iliada* XX 127 n., XXIV 209 n., 525 n., *Odyseja* I 16 n., III 208 n., IV 207 n., VIII 579 n., XI 139, XVI 64, XX 195 n.)⁴. Μοῖρα, obok bogów jest więc tym, co *przedzie* (ἐπένησε) a jednocześnie jest *przydziałem*⁵. Trudno więc przypuszczać, że bogowie sami z siebie nadają *przydział* człowiekowi, chociaż można się spotkać z opisami, w których decydującą rolę wydają się mieć również bogowie. Zwraca na to uwagę E. R. Dodds pisząc, iż „w XXIV ks. Iliady Achilles, poruszony widokiem swego złamanego przeciwnika, Priama, wypowiada tragiczny morał całego poematu: „Bogowie dlatego uprzedli taką nić dla żalostnej ludzkości, ponieważ życie człowieka powinno być smutkiem, podczas gdy oni nie znają trosk”. Następnie przedstawia słynne wyobrażenie dwóch dzbanów, z których Zeus rozdziela swe dobre i złe dary. Niektórym ludziom daje dary mieszane, inni dostają tylko złe, tak że kroczą po świecie cierpiąc, „w pogardzie u bogów i ludzi”. (Iliada XXIV 525-533)”⁶. Achilles mówiąc o smutku i pogardzie, akcentuje, iż tylko one stają się udziałem człowieka. Stąd można wnioskować, że μοῖρα człowieka jest ściśle związana z *cierpieniem*. Źródłem *cierpienia* człowieka jest jego natura wyrażona w określeniu βροτός, czyli *śmiertelny*. Wydaje się więc, że to właśnie *śmiertelność* jest μóρος człowieka⁷. Z tego też powodu Zeus daje człowiekowi dary mieszane i złe, nigdy zaś dobre. Zarzut Achillesa skierowany w stronę bogów wydaje się być nieuzasadniony, albowiem sugeruje jakoby człowiekowi przysługiwał inny μóρος niż *śmiertelność*, a cierpienie i niedola związana ze *śmiertelnością* są tylko i wyłącznie złym lub mieszanym darem bogów a nie konsekwencją śmiertelnej natury. Jeżeli jed-

³ Por. A. Krokiewicz, *Studia ofiickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 126.

⁴ Por. tamże.

⁵ Czy jednak μοῖρα i μóρος są tym samym? Z dotychczasowych analiz wynika, że μοῖρα *przedzie* (ἐπένησε), natomiast μóρος wydaje się być już czymś zastanym. A. Krokiewicz mówiąc o μοῖρα stwierdza, że „może oznaczać bądź podmiotową przyczynę, bądź też przedmiotowy skutek czy wynik owego *dzienienia i przydzielania*”. Tamże.

⁶ E. R. Dodds, *Gracy i irracjonalność*, Bydgoszcz 2002, s. 32.

⁷ Μοῖρα we współczesnej grece, podobnie jak μóρος w grece klasycznej jest synonimem śmierci. Por. tamże, s. 18.

nak przyjrzeć się początkowi cytowanego zdania, w kontekście wyrzutów skierowanych w stronę śmiertelnych przez Zeusa w pierwszej księdze *Odysei*, to można zauważyć, że słowa Achillesa „ponieważ życie człowieka powinno być smutkiem” są uzasadnieniem dla Zeusa rozdającego ludziom takie a nie inne dary. Można więc dostrzec, że Zeus działając tak a nie inaczej jest czemuś podporządkowany. Możliwa jest więc do przyjęcia teza, że μοῖρα jest w stosunku do bogów czymś nadrzędnym i nie mogą dawać innych darów, jak tylko te, które wynikałyby z μόρος. Należy więc w tym miejscu postawić wniosek, że μοῖρα jest tym, czemu podlegają i czego doświadczają nie tylko *śmiertelni* (βροτοί) ale i bogowie.

Jednakże, jak się wydaje nie jest to tylko jedna μοῖρα, albowiem Hezjod w swojej *Teogonii* (901 n.) wymienia trzy μοῖραι. Natomiast u Homera występuje ona w liczbie pojedynczej, poza jednym wyjątkiem w *Iliadzie*: τλητὸν γὰρ μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν⁸. A. Krokiewicz uzasadnia występowanie w tym wypadku liczby mnogiej w następujący sposób: „Ponieważ dalej Homer mówi w cytowanym wierszu *Iliady* o ludziach w liczbie mnogiej i ponieważ Mojra w stosunku do pojedynczych i konkretnych ludzi rozdrabniała się niejako na poszczególne Mojry, więc mógł użyć okolicznościowo wyrażenia ‘Mojry’ zamiast zwyczajnego wyrażenia ‘Mojra’ i nie naruszyć przez to jej zasadniczej jedności”⁹. Jednakże charakterystyka μοῖραι jest tutaj wyraźnie podmiotowa, na co wyraźnie wskazuje czasownik θέσαν. Jeżeli więc μοῖραι były rozumiane tutaj w taki sposób, że każdy człowiek ma swój *przdział* μόρος, to stwierdzenie θέσαν musiałyby mieć charakter bierny, czyli *były ustanowione*. Na czym więc ostatecznie mogłaby polegać jedność μοῖρα i wielość μοῖραι?

Wydaje się, że istotne znacznie dla rozwiązania tego problemu mogą mieć imiona przypisywane przez Hezjoda owym μοῖραι. Pierwszą z wymienionych μοῖραι jest *Kloto* (κλωθώ), czyli *ta, która przędzie*. Wydaje się więc, że Homer mógł mieć na uwadze to imię, kiedy przypisywał jej czynność *przędzenia* (ἐπικλώθειν, ἐπιεινῆν). Drugą jest *Lachesis* (τὸ λάχος), czyli *los śmierci* i posiada znaczenie przydziału dla *śmiertelnych*. Trzecią μοῖρα jest *Atropos* (ἄτροπος) – niezmienny, nie odwrócony, czyli przeciwieństwo τρέπω – zwrócić. Te trzy imiona w rzeczywistości ukazują sposób działania i skutek, jaki to działanie ma dla *śmiertelnych*. Wydaje się więc, że nie bez powodu w cytowanym fragmencie *Iliady* jest użyta liczba mnoga. Jeżeli przyjąć za Hezjodem i, jak się zdaje, za Homerem, że μοῖραι są tutaj rozumiane jako boginie, to nie można ich stawiać na równi z innymi bogami, którzy są od nich niezależni. Cechą wspólną jest to, że i μοῖρα i bogowie *przędą* losy ludzkie, przy czym *przędzenie mojry* jest jej własnością z imienia, bogowie natomiast tą czynnością się posługują.

⁸ Homerus, *Ilias*, ed. W. Dindorf – C. Hentze, Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri 1921, XXIV 49: „mojry ustanowiły cierpliwe serce (*tleton thymon*) dla ludzi”. (przekł. A. Krokiewicz).

⁹ A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 127.

Różnicą jest natomiast to, że nie μοῖρα rozdaje konkretne dary, lecz Zeus. Jeżeli więc sama μοῖρα nie powoduje skutecznienia się postanowień, to na jakiej podstawie to się odbywa? Co jest więc powodem takiego stanu rzeczy?

b) Θυμός bogów i ludzi

Homer w *Odysei* pisze, że starzec przepowiadając zatopienie okrętu Feaków wracających z wyprawy i załadę ich miasta przez Posejdoną stwierdził: τὰ δὲ κεν θεὸς ἢ τελέσειεν / ἢ κ' ἀπέλεσθ' εἶη, ὥς οἱ φίλον ἔπλετο θυμῷ¹⁰. O zrealizowaniu, czy też niezrealizowaniu czegoś decyduje więc θυμός¹¹. W jaki jednak sposób μοῖρα wpływa na bogów i dlaczego oni muszą się z nią liczyć? A. Krokiewicz charakteryzując strukturę bóstwa stwierdza, że „każdy bóg posiada, podobnie jak każdy człowiek, *rozumny umysł* (νοῦς, φρήν) i niezależne od niego namiętne *serce* (θυμός). Umysł myśli i objawia się w słowach, a serce, wyposażone w swoistą moc uczuciowości i woli, sprawuje bezpośrednią władzę nad ciałem, wprawia je w ruch samodzielnie i dokonując czynów jako takich tworzy doraźną rzeczywistość”¹². Postanowienie o tym, co może nastąpić byłoby więc związane z *umysłem* (νοός), ziszczenie lub nie jest decyzją θυμός. „Serca bogów są na ogół posłuszne ich umysłom i panującej w nich Mojrze”¹³. Czym się charakteryzuje owo posłuszeństwo? W ziszczaniu rzeczywistości bogowie posługują się *lubym sercem* (φίλος θυμός). Wydaje się więc, że posłuszeństwo nie jest wynikiem zewnętrznego nakazu, ale raczej pozytywnego usposobienia ich serca. *Lube serce* powoduje więc to, że bogowie wraz z μοῖρα *przędą* losy ludzkie. Tym ostatnim przysługuje natomiast innego rodzaju θυμός. W *Iliadzie* Homer pisze, że τλητὸν γὰρ μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν¹⁴. Określenie τλητὸν θυμὸν wydaje się wskazywać na podległość ziszczeniu się wyroków bogów i *mojry*. W przeciwieństwie do bogów, ludzie zobowiązani są do posłuszeństwa, czemuś narzuconemu z zewnątrz, na co należy się bezwzględnie zgodzić. Wynika to stąd, że śmiertelni nie *przędą* swoich losów, lecz czynią to bogowie i μοῖρα. Na tej podstawie można wywnioskować, że θυμός ludzi, ze względu na swoją bierność, czyli nie *przędzenie* swoich losów, jest słabsze od θυμός bogów posiadających moc *przędzenia* losów.

Na poziomie θυμός ujawnia się więc istotna różnica między bogami a ludźmi. O wiele bardziej żywotne jest θυμός bogów, które ziszczą

¹⁰ Homerus, *Odyseia*, dz. cyt., IX 570-571: „czy bóg to spełni, czy nie spełnione zostawi, wie tylko jego lube serce”. (przekł. J. Parandowski).

¹¹ Według E. R. Dodds' a „θυμός mógł być kiedyś prymitywnym ‘oddechem-duszą’, albo ‘życiem-duszą’, lecz u Homera nie jest on ani duszą, ani też (jak u Platona) ‘częścią duszy’. Można go zdefiniować, z grubsza i bardzo pobieżnie jako narząd uczucia”. E. R. Dodds, dz. cyt., s. 28.

¹² A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 128.

¹³ Tamże, s. 185.

¹⁴ Homerus, *Iliada*, dz. cyt., XXIV 49: „mojry ustanowiły cierpliwe serce dla ludzi” (przekł. A. Krokiewicz).

rzeczywistość i przedzie losy ludzi, anizeli θυμός ludzi, które, ucieleśniając wprawdzie zamiary *mojry*, nie przedzie losu. Νοός, który mocą μοῖρα *przedzie* rzeczywistość, lecz sam jej nie *ziszcz*a ceni θυμός „tym wyżej, im moc jest większa i sprawniejsza. Stąd się wywodzi prawo silniejszego”¹⁵. Wydaje się więc naturalną rzeczą, że ci, którym μοῖραι ustanowiły τλητὸν θυμόν z natury posiadają charakter poddańczy i zobowiązani są do czci wobec tych, którzy posiadają φίλον θυμόν objawiające swoją żywotność w przedzeniu wraz z mojrami ludzkich losów i ziszczaniu doraźnej rzeczywistości¹⁶. Wzajemny stosunek pomiędzy ludźmi a bogami wyraża Homer w słowach: οὐ μὲν σχέτλια ἔργα θεοὶ μάκαρες φιλέουσιν, / ἀλλὰ δίκην τίουσι καὶ αἴσιμα ἔργ’ ἀνθρώπων¹⁷. Δίκη wydaje się być punktem wyjścia we właściwym traktowaniu ludzi przez bogów. Bogowie *szanują* (τίουσι) bowiem δίκη i *losem* *przeznaczone* *czyny* (αἴσιμα ἔργα). Z tego wynika, że δίκη ma swój wyraz w odniesieniu *lubego* *serca* bogów do *cierpliwego* *serca* ludzi, które wyraża się najlepiej w αἴσιμα ἔργα.

c) Przyczyny ludzkich nieszczęść

U śmiertelnych pojawia się jednak postawa przeciwstawiająca się *cierpliwemu* *sercu*. Jest to postawa ὕβρις, czyli *przebranie miary, buta*¹⁸, wynikająca z namiętności i świadomości swojej mocy, która przeciwstawia się stanowieniu bogów i stawia ludzi *poza* ich *przydział* (ὑπὲρ μέρους). W wyniku takiej postawy, narażając się na gniew bogów, popadają w ἄτη¹⁹. Postawa ἀέκητι θεῶν (*wbrew woli bogów*), spotyka się z surową reakcją. „Tak zginął na przykład Ajas lokryjski, syn Ojleusa. Ajas uratował się z rozbitego statku i dopłynął do skały przybrzeżnej, kiedy jednak zawołał zuchwale, że się uratował „wbrew woli bogów”, Posejdon oderwał część skały razem z Ajasem i zatopił ją w morzu (Odyseja, IV 499n.)”²⁰. Warunkiem przychylności bogów są więc *losem* *przeznaczone* *czyny* (αἴσιμα ἔργα), będące wynikiem ustanowionego dla ludzi przez *mojry* *cierpliwego* *serca* (τλητὸν θυμόν). Natomiast ὕβρις powoduje, że człowiek przekracza swój *przydział* i naraża się na wspomniane już *cierpienie* (ἄλγος), za które oskarża bogów, posądzając ich przy tym o mściwość i niesprawiedliwość.

¹⁵ A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 189.

¹⁶ „Z ogromnym szczęściem wolnych od cielesnych cierpień i nieśmiertelnych bogów idzie w parze ich ogromna potęga i siła. Dzięki niej bogowie mogą robić z nieszczęśliwymi i śmiertelnymi, a także bez porównania słabszymi od nich ludźmi, co im się żywnie podoba, i mają prawo domagać się od nich ‘czci’ bez względu na etyczną wartość swych doraźnych postępków i swych zgoda nie zawsze cnych obyczajów”. Tamże, s. 186.

¹⁷ Homerus, *Odyseja*, dz. cyt., XIV 83-84: „Ale szczęśliwi bogowie nie lubią zbrodni, / sprawiedliwość nagradzają i losem przeznaczone czyny ludzi” (Przekł. J. Parandowski).

¹⁸ Por. A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 189.

¹⁹ „Ludzie wiedzą na ogół, że całkowicie zależą od łaski i niełaski bogów, i wystrzegają się pinie bluźnierczych słów oraz czynów, chyba, że ulegają niebacznym porywom butnego serca, a wtedy padają ofiarą ‘obłąkanej winy’ (ἄτη) i – giną!” Tamże, s. 186; „Zawsze, bądź prawie zawsze (Iliada IX 115), ἄτη opisuje stan umysłu – czasowe zmęczenie czy też zaburzenie normalnej świadomości. W istocie jest to częściowe lub chwilowe szaleństwo”. E. R. Dodds, dz. cyt., s. 15.

²⁰ A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 187.

Za swoje nieszczęścia ludzie oskarżają nie tylko bogów, ale również *dajmona*²¹, jak to czyni dusza Elpenora mówiąc: ἄσέ με δαίμονος α σα κακή καὶ ἀθέσφατος ο νος²². Δαίμων pojawia się tutaj w kontekście *złej doli* (α σα κακή) i rzeczy, która była powodem nieszczęścia, czyli *nadmiaru wina* (ἀθέσφατος ο νος). *Zła dola* może być związana z *przydziałem* śmiertelnych. Natomiast δαίμων wydaje się być istotnym inicjatorem zdarzenia. Dlatego też, jak sugeruje E. R. Dodds, δαίμων towarzysząc od narodzin człowiekowi w całości lub częściowo determinuje jego los²³. O ile bogowie *przędą* los ludzki, stoją na straży sprawiedliwości i wydają wyroki, o tyle δαίμων wydaje się być tym, który sugeruje, inicjuje, mami i opanowuje działającego.

2. REAKCJA KRYTYCZNA

Dotychczasowy opis bogów był oparty na analizie struktury człowieka i jego postaw względem drugiego człowieka i świata. Stosunek bogów do ludzi jest wzorowany na stosunku człowieka do niższych stworzeń. Taki wniosek formułuje A. Krokiewicz. Pisze on: „Stosunek bogów do ludzi w pieśniach Homera odpowiada na ogół stosunkowi ludzi do niższych od nich i stanowiących ich własność zwierząt lub stosunkowi zwycięskich najeźdźców do nieszczęsnej, zdanej na nich łaskę i niełaską ludności pobitego kraju”²⁴.

Przeświadczenie o tym, iż przedstawiony przez Homera i Hezjoda obraz bogów jest oparty na analizie natury ludzkiej i ludzkiego odniesienia do rzeczywistości, miał Ksenofanes, co wyraził w swoim zdaniu w następujący sposób: ἄλλ’ οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς, τὴν σφετέρην δ’ ἐσθῆτα ἔχειν φωνὴν τε δέμας τε²⁵. W zdaniu tym Ksenofanes wyjaśnia, że *śmiertelni* (οἱ βροτοὶ) o bogach jedynie *mniemają* (δοκέουσι). Dlatego też efekt starań *śmiertelnych* dotyczących poznania bogów ostatecznie ogranicza się do sprowadzania ich do poziomu δέμας, czyli *kształtu*, który obejmuje zakres tego, co jest udziałem *śmiertelnych*. Jeżeli *śmiertelni* mówią o bogach na podstawie swoich *mniemań*, to czy w ogóle jest możliwa jakakolwiek wiedza na temat bogów?

²¹ Por. tamże, s. 195.

²² Homerus, *Odyseja*, dz. cyt., XI 61: „zgubił mnie zły wyrok boży i nadmiar wina” (przekł. J. Parandowski).

²³ „Trzeci rodzaj duchów, które po raz pierwszy pojawiają się w epoce archaicznej, występuje w powiązaniu z konkretną jednostką, zwykle towarzyszy jej już od chwili narodzin i w całości lub częściowo determinuje indywidualny los. Po raz pierwszy spotykamy się z nim u Hezjoda (*Prace*, 314) i Fokylidesa. Reprezentuje on indywidualną mojrą albo dołę, o których mówi Homer”. E. R. Dodds, dz. cyt., s. 47.

²⁴ A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 187.

²⁵ H. Diels – W. Kranz, 21B 14: „lecz śmiertelni mniemają, że bogowie zostali zrodzeni, że noszą ich szaty, mają ich głos i kształt”.

a) Możliwości poznania bogów

Ksenofanes formułuje tezę, w której, jak się wydaje, jest pesymistycznie nastawiony, co do możliwości uzyskania właściwej wiedzy na temat bogów: καὶ τὸ μὴ οἶν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων· εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, αὐτὸς ὅμως οὐκ ὀδεῖ δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται²⁶. Pomimo negatywnego wniosku co do możliwości poznania bogów, wynikającego ze sformułowania, iż ludzie ograniczają swój zakres poznania do δόκος, czyli *pozoru*, Ksenofanes sugeruje, że poznanie bogów mogłoby odbyć się za pomocą „δεῖν, czyli *widzenia*, co jednocześnie czyniłoby poznającego εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν, czyli *znawcą* tego, co się *tyczy bogów*. Sformułowany przez Ksenofanesa warunek poznania bogów, którym jest ἰδεῖν, wydają się potwierdzać również słowa Protagorasa: περὶ μὴ θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὥς εἰσὶν οὔθ' ὥς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοι τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου²⁷. Istotnym jest tutaj stwierdzenie Protagorasa οὐκ ἔχω εἰδέναι, czyli *nie mam wiedzy*. Wyrażenie εἰδέναι posiada bowiem ten sam źródłosłów, co użyte przez Ksenofanesa ἰδεῖν, εἰδὼς ὁραζὼς οδεῖ²⁸. Warunkiem posiadania εἰδέναι, a tym samym bycia εἰδὼς, jest *widzenie* (ἰδεῖν) ich ἰδέαν, czyli *postaci*. Taki warunków poznania bogów nie spełnia w żadnym wypadku δοκεῖν, które może informować jedynie o δέμας, czyli *kształcie*. Trudności w *widzeniu* (ἰδεῖν) *postaci* (ἰδέαν) bogów są wynikiem *pozoru* (δόκος), o czym wspomina Ksenofanes, a tym samym wynikającej stąd *niepewności* (ἀδηλότης), która jest skutkiem *mniemania* (δοκεῖν). *Pozór* (δόκος) wydaje się być jednak czymś, co człowiek uznaje za miarę swojego poznania i do niego się ogranicza. Potwierdza to zdanie poprzedzające przedstawiony wniosek, w którym Ksenofanes mówiąc o meżu wyrażającym to, co jest celem *wiedzy* dodaje, że *sam by o tym nie wiedział* (αὐτὸς ὅμως οὐκ ὀδεῖ). Te słowa Ksenofanesa mogą więc sugerować, że w tym, co mówią o bogach Homer i Hezjod przewija się ostateczna *wiedza* o bogu, lecz pozostaje ona w cieniu tego, co jest jedynie *pozorem*. Na tej podstawie można stwierdzić, że za brak wiedzy o bogach jest winny sam człowiek. Okazuje się więc, że w rzeczywistości istnieje warunki możliwości poznania bogów. Wydaje się, że te warunki są przedstawione przez Ksenofanesa w zdaniu: οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν, ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον²⁹. Rzeczywistość bogów nie jest przed śmiertelnikiem całkowicie zakryta. Bogowie ὑπέδειξαν, czyli *dają do*

²⁶ H. Diels – W. Kranz, 21B 34: „I to więc jest jasne: żaden mąż nie zobaczył, ani nikt nie będzie znawcą co się tyczy bogów i tego, co mówię o wszystkim; gdyby bowiem w wysokim stopniu powiedział pełną prawdę, sam by nie wiedział; domysł zaś celem wszystkich stał się”.

²⁷ H. Diels – W. Kranz, 80B 4: „Co się tyczy bogów nie mam wiedzy, ani że są, ani że nie są, ani jacy bądź z postaci: liczne bowiem przeszkody są wiedzy i ta niepewność i małym będące życie człowieka”.

²⁸ Wszystkie przedstawione formy pochodzą od ΕΙΔΩ.

²⁹ H. Diels – W. Kranz, 21B 18: „Przecież nie od początku wszystko bogowie śmiertelnym dali do zrozumienia, lecz z czasem szukający odkrywają lepiej”.

zrozumienia, pokazują na przykładach, ale nie od początku (ἀπ' ἀρχῆς). Możliwość odczytania ich postaci jest utrudniona z dwóch powodów. Po pierwsze bogowie ὑπέδειξαν, czyli *pokazują*, ale nie wprost. Świadczy o tym przedrostek ὑπό, który znaczy *pod*. Chodzi więc o pokazywanie lub okazywanie pod czymś lub raczej za pośrednictwem czegoś. Można tutaj przywołać zdanie Heraklita: ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει³⁰. Wydaje się bowiem, że σημαίνει, czyli *daje znak*, w sposób trafny określa owo ὑπέδειξαν. Po drugie, bogowie *pokazując na przykładach* czynią to nie *od początku* (ἀπ' ἀρχῆς). Bogowie poprzez czyny ukazują ludziom jedynie doraźne zniszczenie rzeczywistości. Natomiast zrozumienie motywów działania bogów jest w tym wypadku bardzo utrudnione. Skutkiem takiego stanu rzeczy jest *mnienie śmiertelnych* (δόξα βροτῶν) na temat bogów i przypisywanie im δέμας, czyli *kształtu* właściwego ludziom oraz związanych z tym motywów ich działania. Pomimo tych trudności Ksenofanes stwierdza, że w miarę upływu czasu *szukający* (ζητούντες) *odkrywają lepiej* (ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον). Czas ten nie jest, jak się wydaje, czasem jednego pokolenia, albowiem Ksenofanes swoją krytykę przeprowadza wobec tych, którzy go poprzedzali, czyli Homera i Hezjoda, podejmując ich osiągnięcia w tej dziedzinie. Że posiadanie *wiedzy* (εἰδέναι) o bogach nie jest efektem wysiłku tylko jednego człowieka, czy też pokolenia potwierdza również Protagoras wskazując na trudność jaką jest *krótkie życie* (βραχύς ὁ βίος). Niemniej jednak stwierdzenie Ksenofanesa, że *szukający odkrywają lepiej* wskazuje na możliwość osiągnięcia *wiedzy* (εἰδέναι) na temat bogów sięgając do *początku* (ἀρχῆς), co, jak się wydaje, jest warunkiem *widzenia* (ιδεῖν) ich *postaci* (ιδέαν). Cały wysiłek Ksenofanesa winien być skupiony na tym, by z tego, co na temat bogów powiedzieli Homer i Hezjod wyciągnąć to, co jest najbardziej właściwe sięgając do *początku* (ἀρχῆς).

b) Bóg i boskość

W myśl przeprowadzonej przez siebie krytyki rozumienia bogów przez śmiertelnych i przedstawionych warunków możliwości ich poznania, Ksenofanes formułuje następującą tezę: εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὗτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδ' νόημα³¹. Zdanie rozpoczyna się od εἷς θεός, czyli *jeden bóg*. Jego wyjątkowy status w stosunku do *bogów i ludzi* jest wyrażony przez określenie μέγιστος, czyli *najwyższy, największy*. W kontekście użytego tutaj przyimka ἐν można przypuszczać, że εἷς θεός w *bogach i ludziach* jest doświadczany jako μέγιστος i wśród nich przebywa. Można przypuszczać

³⁰ H. Diels – W. Kranz, 22B 93: „Najwyższy pan, którego wyrocznia jest w Delfach, ani mówi, ani skrywa, lecz daje znak”.

³¹ H. Diels – W. Kranz, 21B 23: „Jeden bóg, najwyższy spośród bogów i ludzi, ani kształtem śmiertelnym podobny ani myślą”.

w tym kontekście, że εἷς θεός, ma ścisły związek z μοῖρα albo raczej z νοός, który mocą μοῖρα *przedzie* rzeczywistość. W tym kontekście istotnym wydaje się być zanegowanie podobieństwa do *śmiertelnych*, (θνητοῖσιν) co do *kształtu* (δέματος), jak i *mysli* (νόημα). Stwierdzenie niepodobieństwa, co do *kształtu* jest wynikiem przeprowadzonej krytyki *mniemania* (δοκεῖν) śmiertelnych na temat bogów. Natomiast νόημα nie jest wynikiem *mniemania*, ale *myślenia* (νοεῖν), o którym we wcześniejszej krytyce na temat poznania bogów nie było mowy. Co więc znaczy teza, że nie jest podobny *myslą* (νόημα)? Jeżeli *myśl* śmiertelnych jest wynikiem ich *myślenia* to nie może ona być *najwieksza*, czyli nie spełnia istotnego warunku przedstawionego przez Ksenofanesa. Można przypuszczać, że εἷς θεός nie jest *myslą* (νόημα) *śmiertelnych*. Nie znaczy to jednak, że bóg nie *mysli* (νοεῖ). O tej funkcji boga wspomina w zdaniu: οὐλος ὄρη, οὐλος δ νοεῖ, οὐλος δέ τ' ἀκοεῖ³². Istotnym jest tutaj dodanie do νοεῖ określenia οὐλος, czyli *cały*. To οὐλος dookreśla status niepodobieństwa do *mysli śmiertelnych*. *Umysł*, którego *myślenie* jest funkcją, jest tylko częścią człowieka i stąd *mysl* sama jest uwikłana w kontekst doznaniowy będący jego udziałem. Natomiast określenie οὐλος, czyli *cały*, wskazywałoby na to, że *umysł* nie jest jego częścią, ale że on sam *cały* (οὐλος) jest *umysłem*. Czy rzeczywiście *umysł* (νοός) odgrywa tak istotną rolę w bogu, iż można uznać, że *cały* jest *umysłem*?

Ksenofanes wspomina o roli *umysłu* u boga stwierdzając: ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει³³. Mówiąc o tym, że bóg *wstrząsa* (κραδαίνει) *wszystkim* (πάντα) dodaje, że czyni to *rozumem umysłu* (νόου φρενὶ)³⁴. Okazuje się więc, że φρήν, będąc tym, co bezpośrednio *wstrząsa* (κραδαίνει), jest własnością *umysłu* (νόου). Pojawia się dwubiegunowość działania *umysłu*. Po pierwsze *umysł* (νόος) *mysli* (νοεῖ), czyli czyni to, co jest dla niego samego właściwe. Inaczej *umysł* poprzez *myślenie* (νοεῖν) realizuje sam siebie, pozostając w swoim horyzoncie. Wydaje się, że z tego powodu Ksenofanes sformułował następującą tezę: αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδὲν οὐδ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπέπει ἄλλοτε ἄλλη³⁵. *Umysł* nigdy nie przestanie *myśleć* i pozostając w swoim *myśleniu* w *tym samym* pozostaje (ἐν ταύτῳ μίμνει). Przejście z *jednego w inne* (ἄλλοτε ἄλλη) spowodowałoby zaprzestanie *myślenia* (νοεῖν). Jednakże *wstrząsanie* (κραδαίνειν) będące czynnością *rozumu* (φρήν) jest czymś innym niż *myślenie* (νοεῖν). Czy nie można mówić tutaj jednak o *przechodzeniu z jednego w inne*? Wydaje się, że oddziaływanie na *wszystko* poprzez czynność *rozumu*, jaką jest *wstrząsanie* nie powoduje zaniechania *myślenia*. *Rozum* jest własnością *umysłu*, a nie jest wynikiem *przechodzenia umysłu w rozum*. *Wstrząsanie* (κραδαίνειν) jest więc drugim biegunem działania *umysłu* poprzez swój *rozum* (φρήν).

³² H. Diels – W. Kranz, 21B 24: „Cały widzi, cały myśli, cały słyszy”.

³³ H. Diels – W. Kranz, 21B 25: „Lecz daleko od mozołu, rozumem umysłu wszystko wstrząsa”.

³⁴ W tym miejscu należy przypomnieć cytowane już słowa A. Krokiewiczza, który charakteryzując bóstwo u Homera stwierdził, że: „każdy bóg posiada (...) *rozumny umysł* (νοός, φρήν)”. Por. dz. cyt., s. 128.

³⁵ H. Diels – W. Kranz, 21B 26: „Zawsze w tym samym pozostaje poruszany niczym, ani jest widocznym to, żeby przechodził on z jednego w inne”.

Pozostaje jednak niewyjaśniony problem dwóch określeń dotyczących boga, wymienionych razem z οὐλος νοεῖ, a mianowicie: *cały widzi* (οὐλος ὀρᾷ) oraz *cały słyszy* (οὐλος ἀκούει). W tym miejscu należy zadać pytanie, co *widzi* i co *słyszy*? Wydaje się, że *widzenie* i *słyszenie* jest możliwe do wyjaśnienia tylko w kontekście *myślenia*. Wszystkie te czynności dotyczą *całego* (οὐλος) boga. Można więc przypuszczać, że *widzenie* i *słyszenie* odnosi się do tego samego, co *myślenie*. Jeżeli bóg myśląc pozostaje w tym samym, czyli w swoim *umyśle*, albowiem *cały myśli*, to jednocześnie jego *widzenie* dotyczy tego samego. Z tego wynika, że bóg *cały widzi* siebie jako *tego samego i jednego*. *Widzenie* jest wynikiem, tego, że bóg ukazuje się samemu sobie. Natomiast *słyszenie* dotyczące *tego samego i jednego* jest możliwe wtedy, gdy on sam się *wyraża* (λέγει). Jeżeli więc Ksenofanes przypisuje bogu jednocześnie *widzenie* i *słyszenie*, to można przyjąć, że bóg *ujawnia* siebie poprzez *wyrażanie* (λέγειν).

Ksenofanes poprzez swoje rozważania na temat *jednego boga* przeprowadził rewizję dotychczasowego rozumienia bogów i tego, co w nich jest istotnie boskiego. Wydaje się, że najbardziej boskim jest sam *umysł*, który oddziałuje na rzeczywistość za pomocą swojego *rozumu*. On wydaje się być początkiem i źródłem wszelkiego sprawiedliwego działania bogów. Jest on więc *najwyższy* w bogach i ludziach. Bogowie i ludzie nie są nim samym, lecz go posiadają obok swojego θυμός. Różnica pomiędzy bogami a ludźmi winna wynikać ze stopnia uczestnictwa w umyśle. Heraklit mówiąc o naturze boskiej o ludzkiej stwierdził: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δ' ἔχει³⁶. Tym więc, co różni bogów od ludzi jest to, że bogowie posiadają *gnomę* (γνώμας). Dlaczego jednak ta *gnoma* jest tak istotna, i czy można ją uznać za najwyższy stopień uczestnictwa w *umyśle*? W zdaniu dotyczącym samej *gnomy* Heraklit pisze: ἔστι γὰρ □ τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ κυβερνᾷ πάντα διὰ πάντων³⁷. Wydaje się, że *gnoma* kierująca *wszystkim przez wszystkich* może być związana z tym, co jest najwyższe w bogach i ludziach, czyli z *umysłem*. Bogowie posiadając *gnomę* mają przystęp do początku i dlatego są nieśmiertelni. Ludzie natomiast nie posiadając *gnomy*, do początku dostępu nie mają. Natomiast *jeden bóg*, który jest najwyższy w bogach i ludziach pozostaje jednocześnie w samym sobie przez nic nieporuszony. *Jeden bóg* będąc w bogach i ludziach jest jednocześnie w sobie samym.

o. dr K. Gródek – wykładowca filozofii na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, a w także w seminarium duchownym OO. Franciszkanów i Redemptorystów

³⁶ H. Diels – W. Kranz, 22B 78: „Siedlisko bowiem ludzkie nie ma gnomy, boskie zaś ma”.

³⁷ H. Diels – W. Kranz, 22B 41: „Jest bowiem jedno to mądre, znać myśl, która kieruje wszystkim przez wszystkich”.