

Dariusz Kubok

Ksenofanes z Kolofonu i greckie źródła problemu poznania

Analiza i Egzystencja 23, 5-23

2013

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.

DARIUSZ KUBOK*

KSENOFANES Z KOLOFONU I GRECKIE ŹRÓDŁA PROBLEMU POZNANIA

Słowa kluczowe: Ksenofanes z Kolofonu, wiedza, krytycyzm, sceptycyzm, epistemologia

Keywords: Xenophanes of Colophon, knowledge, criticism, scepticism, epistemology

Celem niniejszego artykułu jest rozważenie wybranych fragmentów Ksenofanesa z Kolofonu w kontekście pytania o historyczne źródła (początki) refleksji nad poznaniem, a w szczególności próba polemiki ze stanowiskiem głoszącym, że początki tej problematyki odnaleźć można dopiero w poglądach Heraklita i Demokryta¹. Postaram się z jednej strony wykazać, że źródła te wiążą się przede wszystkim z poglądami myśliciela z Kolofonu,

*Dariusz Kubok – dr hab., profesor Uniwersytetu Śląskiego. Obecnie pełni funkcję dyrektora Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Autor m.in. książek *Problem apeiron i peras w filozofii przedsokratejskiej* (1998), *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei* (2004). Zajmuje się głównie filozofią starożytną, a także dziejami refleksji ontologicznej i epistemologicznej. E-mail: dariusz.kubok@us.edu.pl.

¹ Tezę taką głosi Eric A. Havelock, który uważa, że radykalna zmiana w znaczeniu słowa *psyche* ma miejsce znacznie wcześniej niż u Sokratesa; kluczowymi postaciami w tej kwestii są dla niego właśnie Heraklit i Demokryt. Zmiana ta polega na odejściu od pojmowania *psyche* jako widma na rzecz „ducha, który myśli” i ma zdolności do działania nie tylko moralnego, ale także poznawczego. Zob. E.A. Havelock, *Psyche czyli oddzielenie podmiotu poznającego od przedmiotu poznania*, [w:] tenże, *Przedmowa*

a z drugiej ukazać, w jaki sposób można w tej perspektywie spojrzeć na fragmenty kolofonczyka dotyczące boga. W moim przekonaniu można inaczej rozłożyć akcenty odnośnie do przełomowej roli Ksenofanesa w dziejach filozofii wczesnogreckiej. Jego zasadniczy przełom nie musi wiązać się tylko z nowatorską koncepcją teologiczną², lecz z uwzględnieniem rudymen tarnej roli rozważań o charakterze teoriopoznawczym w badaniach filozoficznych³. Niniejszy artykuł nie będzie zatem ani całościową interpretacją zachowanych fragmentów epistemologicznych Ksenofanesa, ani próbą sformułowania nowej wykładni jego fragmentów dotyczących boga. Chodzi raczej o ukazanie źródłowego i fundującego zrozumienie pozostałych wątków myśli kolofonczyka znaczenia rozważań epistemologicznych, które wpisują się w szeroko rozumiany krytycyzm. Perspektywa taka pozwala nieco inaczej spojrzeć na myśl wczesnogrecką i rolę, jaką w niej odegrał Ksenofanes z Kolofonu⁴.

do Platona, tłum. P. Majewski, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego 2007, s. 234.

² Zob. P. Steinmetz, *Xenophanesstudien*, „Rheinisches Museum” 109 (1966), s. 71–72. Sam Steinmetz opowiada się za interpretacją monoteistyczną.

³ Rzecz jasna owo przekonanie o fundamentalnej roli rozważań teoriopoznawczych w ujęciu Ksenofanesa nie stoi w sprzeczności z tezą zakładającą istnienie u niego pozytywnej (konstruktywnej) koncepcji teologicznej. W niniejszym artykule co prawda opowiadam się za inną egzegezą tzw. fragmentów teologicznych, co jednak nie musi wykluczać alternatywnych odczytań.

⁴ Wydaje się, że obecnie nadal dominuje wykładnia kosmologiczno-ontologiczna tego okresu filozofii. Dobrym tego przykładem jest wydana niedawno książka pod redakcją D.W. Grahama *The Text of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics* (Cambridge 2010), która zawiera fragmenty presokratyków uporządkowane w dwie części: (1) *Cosmologists and Ontologists* i (2) *The Sophists*. Taka perspektywa może zostać dopełniona o wykładnię krytyczną. Jednym z kluczowych aspektów związanych z wczesnogreckim krytycyzmem jest zwrócenie uwagi na doniosłość rozważań epistemologicznych i metodologicznych w tym okresie dziejów filozofii. Pomimo istnienia w literaturze wielu szczegółowych opracowań wybranych wątków refleksji epistemologicznej przedplatoników, nie ma nadal całościowego opracowania w formie zwartej monografii przedplatońskiej epistemologii. Jak zauważa J.H. Leshner, „general theories about knowledge and intelligence do not appear before Plato and Aristotle, but there are scattered observations made by several pre-Socratic philosophers, most notably Heraclitus”. J.H. Leshner, *Perciving and Knowing in the Iliad and Odyssey*, „Phronesis” 26 (1981), s. 20. Często również bywa tak, że wczesna myśl grecka budzi zainteresowanie jako antecedenca późniejszych rozważań. L.P. Gerson na przykład stawia sobie za cel skonstrastowanie myśli starożytnej ze współczesną. Pisze on:

Filozofię przedplatońską warto rozważyć w perspektywie szeroko rozumianego krytycyzmu. Współcześnie stanowisko to definiuje się: Po pierwsze, jako pewną cechę namysłu polegającą na wieloaspektowym odnoszeniu się do zastanych faktów i konfrontowaniu ich z własnymi przekonaniami, co powoduje konieczność rozważania racji ich uznawania, a także skutkuje możliwością rewizji swoich poglądów. Po drugie, jako postawę poznawczą przeciwstawioną dogmatyzmowi, postulującą dociekanie statusu, podstaw i granic wiedzy. Po trzecie, w epistemologii jako stanowisko głoszące, że wszelkie rozważania filozoficzne muszą być oparte i poprzedzone dociekaniami o charakterze teoriopoznawczym. W świetle tak rozumianego krytycyzmu można przyjrzeć się źródłom problemu poznania w myśli greckiej. Rzecz jasna pewne wypowiedzi o charakterze teoriopoznawczym znaleźć można już wcześniej u Homera i Hezjoda⁵, ale szczególna rola – w moim przekonaniu – przypada w tym zakresie Ksenofanesowi z Kolofonu. Problem w tym, że część myślicieli, począwszy od Arystotelesa, nie uznaje go za filozofa, a nawet całkowicie ignoruje.

W *Metafizyce* Stagiryta zalicza Ksenofanesa do „zwolenników jedności” (obok Parmenidesa i Melissosa), który miał głosić, że „τὸ ἐν εἶναι τὸν θεόν”

„Broadly speaking, from the beginning of ancient Greek philosophy up to Descartes, epistemology was viewed as both naturalistic in its shape and content and as irreducible to the enterprise that we would call empirical science. [...] I shall sketch some basic differences between the ancient naturalistic approach to knowledge and the contemporary non-natural or criteriological approach”. L.P. Gerson, *Ancient Epistemology*, Cambridge–New York: Cambridge University Press 2009, s. 1. W kwestii przedplatońskiej epistemologii zob. np. J.H. Leshner, *The Emergence of Philosophical Interest in Cognition*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 12 (1994); tenże, *Early Interest in Knowledge*, [w:] A.A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge–New York: Cambridge University Press 1999; tenże, *The Humanizing of Knowledge in Presocratic Thought*, [w:] *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, P. Curd, D.W. Graham (ed.), New York: Oxford University Press 2008; E. Hussey, *The Beginnings of Epistemology: From Homer to Philolaus*, [w:] S. Everson (ed.), *Epistemology, Companions to Ancient Thought I*, Cambridge–New York: Cambridge University Press 1990; J. Wilcox, *The Origins of Epistemology in Xenophanes and Heraclitus*, [w:] K. Boudouris (ed.), *Greek Philosophy and Epistemology*, vol. II, Athens 2001; M.-K. Lee, *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*, New York: Oxford University Press 2005.

⁵ Zob. J.H. Leshner, *Perciving and Knowing...*, dz. cyt., s. 2–24; E. Hussey, *The Beginnings of Epistemology...*, dz. cyt., s. 11–17; H.M. Zellner, *Scepticism in Homer?*, „The Classical Quarterly” 44 (1994), s. 308–315.

(Jedno jest bogiem); nie zajmuje się Arystoteles szczegółowym omawianiem jego koncepcji, ponieważ uważa go (wraz z Melissosem) za myśliciela naiwnego, prostackiego (*ἀγροικότερος*)⁶. Ta opinia w dużej mierze zaważyła na późniejszym postrzeganiu roli kolofonczyka w dziejach. Co ciekawe, sam Arystoteles w dziele *O niebie* zdaje się zaliczać Ksenofanesa do badaczy, którzy jednak wypowiadają się w kwestii przyczyn, choć ich analizy nie są zbyt pogłębione⁷. Po raz kolejny potwierdza się w ten sposób opinia (formułowana już dawno przez Chernissa, czy też Jaegera), że Arystoteles – mówiąc delikatnie – postrzega tezy swoich poprzedników przez pryzmat własnych kategorii systemowych. Ksenofanes z Kolofonu przez wielu badaczy jest traktowany jako domniemany założyciel szkoły eleackiej. Teza ta, bazująca na systematyzacji nurtów filozoficznych dokonanych przez Arystotelesa w I księdze *Metafizyki*, a także na dramaturgicznej wzmiance Platona w *Sofistice*⁸, prowadzi do postrzegania koncepcji kolofonczyka w duchu wykładni monistycznej myśli eleackiej, która zostaje poddana przez Arystotelesa surowej krytyce. Mało tego, jako domniemany „zwolennik jedności” Ksenofanes jest uznawany relatywnie przez Stagirytę (w odniesieniu do Parmenidesa) za myśliciela bardziej naiwnego i prostackiego. Dostrzeganie źródłowych związków między Ksenofaneselem a Parmenidesem poddane zostało rewizji przez Reinhardta i Jaegera⁹, tym bardziej należy dodać, że interpretacja taka nie rozpoznaje doniosłości rozważań Ksenofanesa nie tylko w aspekcie teologicznym (bez względu na to, czy się je traktuje jako pozytywne,

⁶ Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, 986 b 27.

⁷ Arystoteles pisze: „Οἱ μὲν γὰρ διὰ ταῦτα ἄπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς εἶναι φασιν, ἐπ' ἄπειρον αὐτὴν ἐρριζώσθαι λέγοντες, ὡς περ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος, ἵνα μὴ πράγματ' ἔχωσι ζητούντες τὴν αἰτίαν” – *De caelo*, 294 a 21 – 294 a 24. Arystoteles odnosi się tutaj do fragmentu B 28 według wydania Dielsa-Kranza:

„γαίης μὲν τὸδε πείρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁρᾶται
ἡέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἰκνεῖται”.

Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von H. Diels, hrsg. von W. Kranz, Bd. 1–3, Zürich 1985, 21 B 28 (dalej cyt. jako DK 21 B 28). Zob. także *Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta*, ed. B. Gentili et C. Prato, Leipzig: Pars prior 1988, fragm. 30 (dalej cyt. jako GP).

⁸ „A nasza grupa eleatów, od czasów Ksenofanesa i jeszcze dawniej, mówi, że jednym jest wszystko będące i takie opowieści wygłasza”. Platon, *Sofista*, 242 d.

⁹ Zob. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916; W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart: Kohlhammer 1953.

czy negatywne), ale również epistemologicznym, które – w mojej ocenie – są najistotniejsze w poglądach tego myśliciela¹⁰. Podobne wątpliwości może budzić twierdzenie Jaegera uznające Ksenofanesa za filozofa natury bliskiego poglądom myślicieli jońskich lub ich propagatora¹¹. Werner Jaeger pisze: „Nie mamy żadnego fragmentu Ksenofanesa o treści czysto filozoficznej, który zniewalałby nas do przyjęcia tezy o istnieniu spójnego eposu dydaktycznego jego autorstwa na temat natury wszechświata”¹². Owszem, istnieje spór o wykładnię jego fragmentów dotyczących natury; gdyby jednak odczytywać opinię Jaegera przez pryzmat całej jego egzegezy myśli Kolofńczyka, w której odmawia on Ksenofanesowi miana filozofa, to teza ta jest moim zdaniem nie do przyjęcia¹³. Można wykazać, że był on nie tylko znaczącym i niedocenianym filozofem, ale także myślicielem przelomowym, jednym z tych, na których opiera się tradycja myśli Zachodu. Ten wkład Ksenofanesa w rozwój filozofii nie jest widoczny, jeśli ustawi się go w jednym rzędzie wraz z myślicielami jońskimi, poszukującymi *arché*, ani gdy postrzega się go tylko jako teologa. Pełniejsze znaczenie myśli tego filozofa ujawnia się w momencie uświadomienia sobie zasadniczej podstawy teoretycznej jego wypowiedzi.

W epoce Homerowej i po-Homerowej człowiek przynależy do określonej wspólnoty, która opiera się na tradycji zawartej w zbiorowych opowieściach, które się pamięta, aby w każdej chwili móc je odtworzyć. Jak zauważa Eric A. Havelock, „mechanizm psychologiczny tej bezwarunkowej akceptacji oparty jest na poddawaniu się recytacji poetyckiej opowieści i identyfikacji z sytuacjami prezentowanymi przez poetę. Opowieści pozostaną w pamięci tylko wtedy, gdy słuchacz będzie nimi całkowicie oczarowany. Ta gotowość

¹⁰ Zob. J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, s. 108.

¹¹ Ta ostatnia teza zdaje się być tylko po części prawdziwa. Ksenofanes rzecz jasna mieści się w ramach jońskiej *peri physeos historie*, jednak jego dociekania wykraczają poza jej obszar; myśliciel z Kolofonu poszerza zakres zainteresowań filozoficznych o refleksję epistemologiczną, którą czyni – w moim przekonaniu – w dużej mierze podstawą dla pozostałych aspektów swojego oglądu świata.

¹² W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków: Wydawnictwo Homini 2007, s. 88.

¹³ J. Burnet, komentując poglądy Ksenofanesa dotyczące *physis*, a w szczególności niemożliwość pogodzenia ze sobą domniemanej tezy o sferyczności świata z przekonaniem o nieskończoności ziemi, stwierdza, że takie trudności pojawiają się, gdy szuka się nauki w satyrze. Zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, New York 1930, s. 125.

do przyjęcia tradycji ma w sobie – z perspektywy psychologicznej – duży stopień automatyzmu, jest on jednak równoważony przez bezpośrednią i nieskrępowaną gotowość do działania, zgodną z przyjętym wzorcem¹⁴. Człowiek jest częścią tego, co widział, słyszał i pamiętał – dodaje Havelock. Nie ma zatem odróżnienia „ja” od tradycji, która w warstwie językowej jest „muzyczna”, nie ma wreszcie miejsca na krytycyzm, na zdolność do odróżniania nie tylko siebie od całości kulturowej, ale także podmiotu poznającego od przedmiotu poznawanego. W tym świecie nie ma granicy, a zatem nie ma krytycyzmu. Zmiana radykalna zachodzi w momencie odkrycia i ukonstytuowania „ja”. Zdaniem Havelocka, „konceptja autonomicznej *psyche* jest korelatem odrzucenia kultury oralnej [...]. *Psyche*, która powoli zaczynała widzieć siebie niezależnie od wykonań poezji i od tradycji poetyckiej, musiała stać się analityczna i krytyczna – inaczej byłaby niczym. [...] Nie później niż w ostatniej ćwierci V wieku p.n.e. wyraźnie mamy do czynienia z czymś nowym – i nowość tę stanowi odkrycie intelektu¹⁵. Można zatem powiedzieć, że mamy tu do czynienia z właściwym odróżnieniem podmiotu poznającego od przedmiotu poznawanego, a więc z tym, co określić można jako źródłowy krytycyzm epistemologiczny. Od razu należy zauważyć, że pojęcia podmiotu i przedmiotu nie przynależą do języka tego okresu, są to terminy późniejsze, ale nie sposób tej separacji wyrazić prosto i precyzyjnie w dostępnych wtedy kategoriach.

Wspomniany źródłowy krytycyzm epistemologiczny odwołuje się do znaczenia greckich pojęć: *krino* (m.in. oddzielać, rozróżniać, osądzać, sądzić, wyjaśniać, tłumaczyć, badać), *kritikos* (m.in. krytyczny, zdolny do rozróżniania, decydujący), a także ich derywatów. Epistemologiczna źródłowość tego krytycyzmu wskazuje na to, że pierwszym i podstawowym rozróżnieniem epistemologicznym jest oddzielenie podmiotu od przedmiotu poznania. Pisał o tym sugestywnie – choć w innej tradycji filozoficznej – Karl Jaspers: „Ten prafenomen naszego świadomego istnienia jest czymś tak oczywistym, że prawie nie odczuwamy jego zagadki, nigdy bowiem nie próbujemy go kwestionować. To, co myślę, o czym mówię, jest zawsze czymś innym niż ja sam – jest przeciwstawnym mi przedmiotem, ku któremu ja, podmiot, się zwracam. [...] Tę podstawową cechę naszego myślącego istnienia nazywa-

¹⁴ E.A. Havelock, *Psyche czyli oddzielenie podmiotu...*, dz. cyt., s. 234.

¹⁵ Tamże, s. 235–236.

my rozszczępieniem na podmiot i przedmiot¹⁶. Zdaniem Erica Havelocka, historycznie rzecz biorąc, rozróżnienie to dokonało się wraz z Sokratesem i Platonem, a prekursorami byli w tym zakresie Heraklit i Demokryt. W moim przekonaniu przejście od koncepcji „ja identyfikującego się z Achillesem” – jak to określił autor *Przedmowy do Platona* – do „ja myślącego o Achillesie”¹⁷ dokonało się wraz z Ksenofanese i na tym polega przełomowość czy też rewolucyjność (jak określił to w innym kontekście Jaeger) poglądów Ksenofanesa¹⁷. Można się zatem zgodzić z Karlem R. Popperem, że myśliciel z Kolofonu jest prekursorem rozważań epistemologicznych¹⁸.

Bez względu na ocenę całokształtu poglądów Ksenofanesa badacze myśli wczesnogreckiej są zgodni, przynajmniej w tej kwestii, że Kolofńczyk w sposób zdecydowany krytykuje sformułowane głównie przez

¹⁶ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkowicz, Wrocław: Siedmioróg 1995, s. 19. Przywołanie w tym miejscu Jaspersa może być uzasadnione także tym, że jego koncepcja periechontologii wykazuje zbieżności z dociekaniem pierwszych myślicieli greckich, którzy koncentrowali się na poszukiwaniu *to periechon*, tego, co wszechobejmujące. Zob. D. Kubok, *Kategoria to periechon w filozofii przedsokratejskiej*, [w:] *Aporie sensu – emotywizm i racjonalizm*, red. J. Bańka i A. Kiepas, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 1998, s. 54–66.

¹⁷ Dla W. Jaegera rewolucyjność Ksenofanesa sprowadza się tylko do stosunku wobec tradycji. Pisze on: „Ksenofanes był intelektualnym rewolucjonistą. Wcześniejsi filozofowie przedstawiali swoim współczesnym nowe koncepcje rzeczywistości jako jasne, zupełne i symetryczne całości. Natomiast Ksenofanes był myślicielem zupełnie innego pokroju – dostzegał niszczycielskie nowatorstwo podejścia tamtych i głośno oświadczał, że jest ono nie do pogodzenia z poglądami tradycyjnymi”. W. Jaeger, *Teologia...*, dz. cyt., s. 90.

¹⁸ „As a highly creative thinker, unusually critical, and unique in his self-criticism, he became the founder of the Greek Enlightenment. [...] He was a literary critic, perhaps the first, and a moralist. [...] And of decisive importance to Western science and philosophy, he was the founder of epistemology, the theory of knowledge”. K.R. Popper, *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*, London–New York: Routledge 1998, s. 33. W sprawie polemiki z Popperowską wykładnią myśli Ksenofanesa zob. J.H. Lesher, *Xenophanes' Scepticism*, „Phronesis” 23 (1978), s. 4 i 16; S. Austin, *Scepticism and Dogmatism in the Presocratics*, „Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science” 33 (2000), s. 239–246; G.S. Kirk, *Popper on Science and the Presocratics*, „Mind” 69 (1960), s. 318–339; G.E.R. Lloyd, *Popper versus Kirk: A Controversy in the Interpretation of Greek Science*, „British Journal for the Philosophy of Science” 18 (1967), s. 21–38.

Homera i Hezjoda wyobrażenia na temat bogów¹⁹. Krytyka ta, ujawniająca się w przypisywaniu bogom oszustw, cudzołóstwa, kradzieży²⁰, bierze się stąd, że ludzie wyobrażają ich sobie na swój obraz, co widać na przykładzie Traków i Etiopów²¹. Dlatego ludzie sądzą, że bogowie muszą się narodzić i posługiwać się ich mową oraz mieć ich postać, a także przybierać ich stroje²². Wyobrażenia dotyczące bogów wynikają zatem z antropomorfizmu. Ksenofanes idzie jednak znacznie dalej w krytyce tych wyobrażeń, stwierdza bowiem, że taki rodzaj obrazowania bóstw nie jest ludzką specjalnością, bo gdyby tylko zwierzęta mogły to czynić, to także przedstawiałyby bogów na swoje podobieństwo²³. Podstawą Ksenofanesowej krytyki dotyczącej wyobrażeń na temat bogów nie jest zatem zwykła krytyka antropomorfizmu, o czym świadczy fragm. B 15, ale konstatacja głosząca, że ludzie (potencjalnie teza ta odnosi się także do zwierząt) postrzegają świat (w tym bogów) w perspektywie tego, co znają, tego, co jest bezpośrednio im dane w oglądzie, w szczególności opierają się na oglądzie samych siebie. Śmiertelni wiedzą tyle, ile doświadczyli i w taki sposób, w jaki im jest to dane²⁴. Myśliciel

¹⁹ „ἔξ ἀρχῆς καθ' Ὀμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες...” DK 21 B 10 (GP fragm. 14), „πάντα θεῶσ' ἀνέθηκαν Ὀμηρός θ' Ἡσίοδος τε, ὅσα παρ' ἀνθρώποισιν ὄνειδα καὶ φόγος ἐστίν, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.” DK 21 B 11 (GP fragm. 15).

²⁰ Zob. DK B 11.

²¹ „Αἰθίοπες τε <θεοὺς σφετέρουσα> σιμοὺς μέλανάς τε Θρηήκεις τε γλαυκοὺς καὶ πυρροὺς <φασὶ πέλεσθαι>.” DK 21 B 16 (GP fragm. 18).

²² „ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γενῶσθαι θεούς, τὴν σφετέρην δ' ἐσθήτα ἔχειν φωνὴν τε δέμας τε.” DK 21 B 14 (GP fragm. 17).

²³ Ksenofanes stwierdza, że gdyby woły, konie czy też lwy miały dłonie zdolne do malowania, to kreśliłyby wizerunki bogów podobnych do siebie. Można zatem powiedzieć, że krytyka Ksenofanesa nie dotyczy tylko antropomorfizmu, ale ma szerszy wymiar, jest krytyką potencjalnego zoomorfizmu.

„ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ'> ἢ ἐλέοντες ἢ γράψαι χεῖρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες, ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας καὶ <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν τοιαῦθ' οἷον περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον <ἐκαστοῖ>.” DK 21 B 15 (GP fragm. 19).

²⁴ Słusznie zauważa Bruno Snell, że Ksenofanesowe przeświadczenie, iż ludzie mało widzieli, a więc mało wiedzą, jest homerowej proveniencji. Pisze on: „Men have seen little, and therefore know little – this much Xenophanes retains from Homer. But he defines more accurately the contrast between what is reliably known and what is not. No one knows the *saphes*, what is clear, evident; only *dokos*, Semblance or Appearance,

z Kolofonu nie wartościuje ludzkich wyobrażeń, nie stwierdza, że są one błędne czy też fałszywe. Stwierdza tylko, że bazują one na autorytetach Homera i Hezjoda, a także, że wymagają namysłu odnośnie do racji ich uznawania. Ksenofanesowa krytyka wyobrażeń na temat bogów opiera się na rozpoznaniu podstawy tych wyobrażeń, czyli na uświadomieniu sobie, skąd się takie obrazowanie bogów bierze. Ksenofanes sugeruje, że konieczne jest uświadomienie sobie przez człowieka problemu podmiotowości poznania, a więc również zdania sobie sprawy ze statusu swoich przekonań i poglądów. Myśliciel z Kolofonu jest propagatorem krytycyzmu epistemologicznego, w takiej wersji, w jakiej on został powyżej sformułowany²⁵. Nie chodzi mu zatem o zastępowanie jednych wyobrażeń innymi, lecz o krytyczny namysł nad źródłem ich stanowienia. Człowiek powinien się zastanowić nad podstawami kształtowania się swoich przekonań, a nie trwać bezkrytycznie w kokonie swoich dogmatycznych, czerpanych z bezrefleksyjnie przyjętej tradycji, poglądów.

Z takiej perspektywy można też odmiennie spojrzeć na wypowiedzi Ksenofanesa dotyczące jednego boga, które część badaczy uznaje za wykład pozytywnej teologii myśliciela z Kolofonu. W zachowanych fragmentach kreślony jest obraz jednego boga, największego pomiędzy bogami i ludźmi (B 23), który nie porusza się (B 26), „cały widzi, cały myśli i cały słyszy” (B 24) i tylko umysłem wstrząsa wszystkim (B 25). Warto zauważyć, że Ksenofanes we fragmencie B 23 pisze o jednym bogu, który jest największy pośród bogów i ludzi, a więc nie neguje wielości bóstw. Wśród zwolenników dopatrywania się u Ksenofanesa pozytywnej (konstruktywnej) teologii monoteistycznej²⁶ są również tacy, którzy próbują pomniejszyć

shows itself to man, and is spread over everything. Homer distinguished between the exact knowledge of the eye-witness, be he god or man, on the one hand, and hearsay on the other; Xenophanes feels that human knowledge is in its very essence deceptive”. B. Snell, *The Discovery of Mind. The Greek Origins of European Thought*, New York 1960, s. 139. Warto nadmienić, że twierdzenie Snella, iż według Ksenofanesa ludzka wiedza jest z gruntu zwodnicza, może prowadzić do nieporozumień. Mniemania, na które są skazani śmiertelni (DK 21 B 34), nie są zwodnicze w tym sensie, że są fałszywe. *Dokos* przeciwstawione jest wiedzy jasnej i zupełnej, która jest dla człowieka nieosiągalna.

²⁵ Poglądy Ksenofanesa w perspektywie myślenia krytycznego analizuje E. Heitsch w rozprawie *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens*, *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, Stuttgart 1994, s. 3–24.

²⁶ Pogląd taki wyrażano głównie w XIX i na początku XX w. Zob. także W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge University Press 1962, s. 375 i n.;

wagę tej wypowiedzi lub ją tak zinterpretować, aby „chronić” czystość monoteizmu w poglądach Ksenofanesa²⁷. Warto w tym miejscu zauważyć, że we współczesnych badaniach rozpowszechnione są także niemonistyczne ujęcia teologii Ksenofanesa²⁸. Ogólnie rzecz biorąc, zwolennicy zarówno wykładni monoteistycznej jak i politeistycznej²⁹ zgadzają się odnośnie do pozytywnego czy też konstruktywnego charakteru dociekań Ksenofanesa. W moim przekonaniu celem tych wypowiedzi Kolofonczyka nie jest budowa własnej, pozytywnej (konstruktywnej) koncepcji teologicznej, lecz jest to dalszy ciąg argumentacji ukazującej źródła i granice ludzkich przekonań, w tym wypadku dotyczących bogów³⁰. We fragmentach ukazujących ograniczenia ludzkiej wiedzy Ksenofanes także mówi o bogach, a nie o bogu (B 18 i B 34). Stwierdza w nich, że bogowie nie od razu wszystko ukazali śmiertelnym, lecz ci, szukając, odnajdują to, co lepsze (B 18)³¹, a także, że

J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, vol. I, London: Routledge 1979, s. 89–92; P. Steinmetz, *Xenophanesstudien*, dz. cyt., s. 71–72.

²⁷ „Jest to chyba tylko emfaticzny zwrot i nie był częścią wywodu, że hierarchia bóstw jest logicznie niemożliwa [...] Było to prawdopodobnie ustępstwem – być może po części nieświadomym – na rzecz tradycyjnej terminologii religijnej. Należy wątpić, czy Ksenofanes uznałby pomniejsze bóstwa za »spokrewnione« z jednym bogiem”. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska: Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN 1999, s. 175. W dalszej części swojego wywodu autorzy ci słusznie zauważają, że „można znaleźć więcej miejsc dowodzących, że bóg filozofa jest bardziej homerycki niż się wydaje, choć w negatywnym znaczeniu, gdyż ma być przeciwieństwem bóstw Homera”. G.S. Kirk, R.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 175, przyp. 20.

²⁸ Zob. np. W. Jaeger, *Teologia...*, dz. cyt., s. 92–93, a także s. 102–106.

²⁹ Warto w tym miejscu dodać, że we wczesnej myśli greckiej kwestia obrony stanowiska politeistycznego czy też monistycznego nie była nie tylko kluczowym problemem, co nie stanowiła tematyzowanego zagadnienia. Zob. tamże, s. 92–93.

³⁰ Oczywiście taka propozycja interpretacyjna nie podważa znaczącej roli, jaką w kształtowaniu greckiej koncepcji boga odegrał Ksenofanes. Więcej nawet, uwzględnienie elementów myślenia krytycznego, jako zasadniczego dla rozpoznawania filozoficznej koncepcji bóstwa, mogło przyczynić się do zintensyfikowania badań nad tym zagadnieniem.

³¹ W kwestii interpretacji fragm. DK B 18 zob. *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary* by J.H. Leshner, Toronto: University of Toronto Press Inc. 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” 11 (1991), s. 229–248; A. Tulin, *Xenophanes Fr. 18 D.-K. And the Origins of the Idea of Progress*,

żaden człowiek nie posiadał i nie posiadzie wyraźnej (jasnej) prawdy o bogach (B 34)³². Z obu tych fragmentów wynika, że

- (1) niemożliwe było objawienie pełnej prawdy przez bogów,
- (2) niemożliwe jest poznanie zupełnej prawdy przez człowieka.

Oczywiście w zakres tej prawdy wchodzi również wiedza o bogach. Wypowiadanie się na temat bóstw jest wynikiem nieuświadomienia sobie swoich ograniczeń poznawczych³³. Ksenofanes zdaje się sugerować, że ludzki głód poznawczy w odniesieniu do bogów zostaje pochopnie, bez krytycznej refleksji, zaspokajany poprzez wyobrazenie bóstw wywiedzione z oglądu rzeczywistości, w szczególności z oglądu samych siebie. Zatem wypowiedzi, które część badaczy uznaje za wykład pozytywnej teologii, także muszą podlegać zastrzeżeniom sformułowanym powyżej. Należy w tym miejscu zauważyć, że część badaczy uznaje, że Ksenofanes mógł traktować samego siebie za wyróżnionego epistemologicznie, to znaczy że on sam sądził, podobnie jak później Heraklit, że posiadał mądrość w przeciwieństwie do reszty śmiertelnych³⁴. Nie sposób podać wystarczających argumentów na rzecz potwierdzenia lub odrzucenia tej hipotezy³⁵, wydaje się jednak, że postawa krytyczna, która przejawia się we fragmentach DK B 11, B 14, B 15, B 16, zakłada, że ten krytycyzm obejmuje przede wszystkim krytykę podstawy roszczeń odnośnie do poznawalności boga (bogów). Można przypuszczać, że mało prawdopodobne jest, aby stwierdzenie „żaden człowiek nie dostrzegł, ani nie będzie nikogo, kto by wiedział o bogach” (B 34, 1–2) wykluczało samego Ksenofanesa. Myśliciel ten, będąc w zgodzie ze swoją oceną moż-

„Hermes” 121 (1993), s. 129–138; M. Marcinkowska, *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” XXXVII (2004), s. 14–17.

³² Główne stanowiska interpretacyjne odnośnie do tego fragmentu znaleźć można np. w: *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary* by J.H. Lesher, dz. cyt., s. 155–169; M. Marcinkowska, *Ksenofanes z Kolofonu...*, dz. cyt., s. 6–14.

³³ Zdaniem J.H. Leshera, Ksenofanes uważał, że kontrast między bogami i ludźmi nie może być zniwelowany poprzez boską interwencję pod postacią wróżb czy przepowiedni; zdaniem tego badacza wynika to prawdopodobnie z pozytywnej teologii i ze zdeantropomorfizowanej kosmologii kolofńczyka. Zob. J.H. Lesher, *Xenophanes' Scepticism*, dz. cyt., s. 13.

³⁴ Zob. B. Snell, *The Discovery of Mind*, dz. cyt., s. 143; J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, dz. cyt., s. 119–120.

³⁵ Szerzej na ten temat pisze M. Marcinkowska, *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu*, dz. cyt., s. 12–13.

liwości poznawczych człowieka (*δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται* – B 34, 4), raczej nie mógł myśleć o sobie, że to właśnie on jeden dostąpił ekskluzywnej wiedzy o bogu, a wszyscy inni nie mają takiej możliwości³⁶.

Warto skonfrontować ze sobą dwa fragmenty Ksenofanesa; jeden, który dotyczy krytyki wyobrażeń śmiertelnych na temat bóstwa, drugi z kolei ma zawierać wykład domniemanej teologii pozytywnej.

„ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε.”

„Lecz śmiertelnym wydaje się, że bogowie się rodzą,
mają własną szatę, mowę i postać ludzką”³⁷.

„εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.”

„Jeden bóg, wśród ludzi i bogów największy,
ani postacią ani myślą niepodobny śmiertelnym”³⁸.

W pierwszym fragmencie Ksenofanes zauważa, że śmiertelnym się wydaje (*δοκέουσι*), iż bogowie się rodzą i mają pewne cechy ludzkie. Mało tego, w świetle fragmentu B 34 wiadomo, że mniemanie (*δόκος*)³⁹ jest powszechne, to znaczy że każdy śmiertelny może tylko mniemać, nie jest więc w stanie ująć tego, co zupełnie (*τετελεσμένον*)⁴⁰. Krytyka wyobrażeń śmiertelnych dotyczących bóstw opiera się na refleksji epistemologicznej dotyczącej

³⁶ Zob. D. Kubok, *O półtrzeźwości Ksenofanesa*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 8 [43] (2010), s. 11–12.

³⁷ DK 21 B 14, GP fragm. 14.

³⁸ DK 21 B 23, GP fragm. 26. Klemens Aleksandryjski, przytaczając ten fragment, stwierdza, że mówi on o jednym i niecielesnym bogu. Znamienne jest to określenie, ponieważ wyraźnie ukazuje postępującą implantację późniejszych wyobrażeń na temat Boga do koncepcji Ksenofanesa. Szerzej na temat kontrowersji interpretacyjnych tego fragmentu w: *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary* by J.H. Leshner, dz. cyt., s. 96–102. We fragmencie B 23 Ksenofanesowi nie chodzi przede wszystkim o wykazanie jedyności boga, czy też tego, że jest on jednością nad wielością, ale o to, że jest niepodobny do śmiertelnych.

³⁹ Słowa *δόκος* – jak zauważają niektórzy badacze – nie trzeba koniecznie rozumieć w znaczeniu negatywnym, ale można je interpretować pozytywnie, na przykład jako sąd prawdopodobny. Sens *δόκος* ujawnia się w konfrontacji ze znaczeniem słowa *σαφές*. Zob. M. Marcinkowska, *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu*, dz. cyt., s. 10–11.

⁴⁰ Wśród badaczy wiele kontrowersji budzi zwrot „τετελεσμένον εἰπών” (B 34, 3). Przyjęta tu wykładnia odwołuje się do: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 183; D. Kubok, *O półtrzeźwości Ksenofanesa*, dz. cyt.,

oceny ludzkiego poznania, a w szczególności rozpoznania jego ograniczeń. W obu fragmentach pojawia się słowo *δέμας*, które oznacza „ciało”, „postać”. Śmiertelni mniemają, że bogowie mają ich *δέμας*, natomiast Ksenofanes stwierdza, iż w jego modelu bóg będzie niepodobny śmiertelnym *οὔτι δέμας οὐδὲ νόημα*. Tak więc koncepcja bóstwa myśliciela z Kolofonu stworzona jest na zasadzie przeciwieństwa w stosunku do tradycyjnych wyobrażeń, nie można zatem wykluczyć, że nie ma ona przede wszystkim na celu zreformowania teologii⁴¹, stworzenia nowej koncepcji jednego boga⁴², lecz głównie ukazanie zwodniczości ludzkich wyobrażeń na temat bogów, które nie uwzględniają refleksji nad możliwością ich poznawania. Teologia Ksenofanesa opiera się na jego epistemologii; myśliciel z Kolofonu sugeruje konieczność oparcia wszelkiej refleksji, w tym teologicznej, na dociekaniach o charakterze teoriopoznawczym. Na tym polega krytycyzm Ksenofanesa. Wszystkie cechy przypisywane bogu przez myśliciela z Kolofonu wyrastają z opozycji do cech, które bezrefleksyjnie śmiertelni formułują, opierając się na autorytetach Homera i Hezjoda:

- jeden bóg – wielość bogów,
- niepodobny do ludzi – podobny do ludzi,

s. 13–14. Szerzej na ten temat zob. *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary* by J.H. Leshner, dz. cyt., s. 158 i 168–169.

⁴¹ M. Eisenstadt twierdzi, że „for Xenophanes, the subjectivity of anthropomorphic religion does not affect its social value in human life, despite its philosophical inadequacy; that the conclusions arrived at in his theological fragments were purely speculative and not intended to provide the basis for a new religion; and that the evidence of the other fragments suggests rather that he approved of the worship of the Olympian gods”. M. Eisenstadt, *Xenophanes' Proposed Reform of Greek Religion*, „Hermes” 102, 2 (1974), s. 143.

⁴² Adam Drozdek twierdzi, że Ksenofanes nie neguje religii tradycyjnej w zupełności, lecz zarzuca jej, „że nie widziała w bogach Jedyne Boga. Bogowie nie mają samodzielnego istnienia, będąc tylko odzwierciedleniami absolutnej rzeczywistości Boga. [...] Zważywszy to wszystko, trudno zaprzeczyć, że Ksenofanes jednak był monoteistą”. A. Drozdek, *Greccy filozofowie jako teolodzy*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2011, s. 69. Christopher Shields z kolei pisze, że „like the naturalists before him, Xenophanes promotes a form of theism, evidently a form of monotheism [...]”. Ch. Shields, *Ancient Philosophy. A Contemporary Introduction*, 2nd edition, New York–London: Routledge 2012, s. 6. Przyjęta przeze mnie interpretacja zakłada odmienną egzegezę fragmentów teologicznych Ksenofanesa niż prezentowane powyżej, co nie oznacza, że są one w moim przekonaniu wykluczone. Co więcej, można by alternatywnie przyjąć, że krytycyzm jest tylko etapem w budowie teologii pozytywnej.

- nie poruszający się – poruszający się,
- wstrząsający wszystkim *ῥόου φρενί* – Zeus trzęsący za pomocą głowy Olimpem,
- cały widzący, myślący i słyszający – nie cały.

Właściwym podłożem tych wypowiedzi kolofonczyka jest epistemologiczny krytycyzm. J. Gajda-Krynicka trafnie twierdzi, że Ksenofanesowa koncepcja bóstwa opiera się na podmiotowej analizie rzeczywistości; obraz boga jest antytezą ludzkich wyobrażeń na jego temat, które czerpane są z tego, jak człowiek postrzega samego siebie⁴³. Tak sformułowana koncepcja bóstwa ma tym bardziej ukazać brak krytycznej refleksji na temat statusu i granic ludzkiego poznania.

Można także spróbować ująć propozycję teologiczną Ksenofanesa przez pryzmat Gadamerowskiej egzegezy utopii politycznej przedstawionej przez Platona w *Politei*⁴⁴. Rzecz jasna nie chodzi o to, aby głosić tezę

⁴³ „Ksenofanes «odkrywszy» podmiotowość poznania potocznego, kształtującego formy świadomości potocznej, nie zwalcza jej bynajmniej na gruncie poznania naukowego. Odkrycie, w jaki sposób ludzie kształtują swe «mniemania» i racjonalne ich przewyciężenie, było możliwe tylko przy zmianie struktury filozofii milezyjskiej, która polegała na przyjęciu podmiotowej analizy rzeczywistości. Na gruncie takiej analizy przyjmuje więc Ksenofanes teoriopoznawczą relację: ja (człowiek jako podmiot poznający) a bóg. W poznaniu potocznym człowiek, jako podmiot poznający, pozbawiony mądrości, wytworzy sobie obraz bóstwa podobnego do siebie. W poznaniu filozoficznym podmiot, uzbrojony w wiedzę o budowie wszechświata, o prawach nim rządzących, o naturze – zasadzie, o miejscu człowieka we wszechświecie, musi dojść do podstawowego wniosku, iż coś, co rządzi całokształtem rzeczywistości, bóg, jeżeli w jakiegokolwiek postaci istnieje, nie może być w niczym do człowieka podobny. Ksenofanes tworzy więc koncepcję bóstwa, której punktem wyjścia jest podmiotowa analiza rzeczywistości, a obraz bóstwa jest ukształtowany nie na zasadzie podobieństwa do człowieka, lecz wręcz przeciwnie, na zasadzie całkowitego z nim kontrastu, antytezy”. J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, dz. cyt., s. 113.

⁴⁴ Zwolennicy tezy głoszącej pewne zbieżności pomiędzy Ksenofanese a Platonom odwołują się do paraleli pomiędzy elegią pierwszą Ksenofanesa a księgą II i III *Politei*. „Inspirowany niewątpliwie przez Ksenofanesa, Platon pod koniec II i na początku III księgi *Politei* postulował analogiczne odparcie fałszywych podań o bogach i herosach walczących z sobą, które wprowadzają ducha niezgody i konfliktów. Podobnie jak Ksenofanes (cf. B 14 DK), Platon doceniał wprawdzie Homera jako *dawnego* wychowawcę Hellady, lecz w swym państwie idealnym wykluczył epikę i lirykę, które wywołują radości i smutki, a nie wychowują w duchu prawości i rozumnego dochodzenia do swoich racji”. M. Wesoły, *Elegie Ksenofanesa*, [w:] *Elegia poprzez wieki*, red. I. Lewandowski, Poznań: VIS Wydawnictwo 1995, s. 39. W sprawie wpływu Ksenofanesa na Platona zob.

o bezpośredniej analogii pomiędzy dociekaniem Platona dotyczącymi *polis* a Ksenofanesową koncepcją bóstwa. Warto jednak ująć propozycje Ksenofanesa i Platona w perspektywie ich wspólnej krytyki tego, co zastane. Zdaniem Gadamera, Platonowi nie chodzi o to, aby urzeczywistnić ową idealną *polis*.

„Należy raczej czytać całą księgę jak jeden wielki mit dialektyczny. W pewnym momencie nawet sam Platon określa to jako podstawowe założenie: *τοναντίον ἢ ὡν* (497E). Z pewnością należy uznać wszystkie instytucje i struktury tego modelowego miasta za metafory dialektyczne. Niewątpliwie czytanie dialektyczne nie oznacza jednak zwykłego przyjęcia przeciwieństwa za prawdziwe przekonanie. Czytanie dialektyczne oznacza w tym miejscu odniesienie tych utopijnych postulatów w każdym przypadku do ich przeciwieństwa, by w ten sposób, gdzieś w środku, znaleźć to, co jest domniemane – mianowicie, by móc rozpoznać, jak jest i jak mogłoby być lepiej⁷⁴⁵.

Ksenofanesową koncepcję boga także można ująć jako metaforę dialektyczną i nie traktować jej jako prawdziwego (zupelnego, ostatecznego) przekonania. Zawiera ona taką koncepcję boga, która powstała jako opozycja w stosunku do głoszonych powszechnie przez śmiertelnych poglądów. Można założyć, że Ksenofanesowi nie chodzi przede wszystkim o budowanie pozytywnej teologii, lecz o konstrukcję takiego modelu boga, który uwyraźni epistemologiczne założenia wszelkich konstrukcji dotyczących obrazu bóstw. Celem tego projektu – wbrew wykładni Gadamera – nie jest znalezienie jakiegoś środka, bo takiego być nie może, ale wypuklenie niczym niepopartych roszczeń człowieka do wypowiedzania się o bogu. Znalezienie tego, co lepsze (zob. *ἄμεινον* w B 18, 2), oznaczałoby rozpoznanie własnych ograniczeń poznawczych w odniesieniu do boga (bogów). Można zatem pokusić się o nazwanie tego projektu teologiczną metaforą dialektyczną. W przeciwieństwie do interpretacji zakładającej istnienie u Ksenofanesa wyłącznie teologii negatywnej, ta propozycja uwyraźnia bardziej teleologiczny charakter poglądów Ksenofanesa. Ksenofanes być

Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary by J.H. Lesher, dz. cyt., s. 98–99, natomiast w sprawie Platońskiej oceny doświadczenia poetyckiego i wpływu na tę ocenę jego poprzedników zob. E.A. Havelock, *Psyche czyli oddzielenie podmiotu poznającego od przedmiotu poznania*, dz. cyt., s. 236 i n.

⁴⁵ H.-G. Gadamer, *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, przeł. Z. Nerczuk, Kęty: Antyk 2002, s. 51.

może tworzy swoją koncepcję boga jako antytezę dla wyobrażeń śmiertel-
 ników (teologia negatywna), ale ona stanowi element szerszej procedury
 badawczej (teologiczna metafora dialektyczna jako kontynuacja rozważań
 epistemologicznych), która ma ukazać ludzkie ograniczenia poznawcze,
 w tym niemoc człowieka w zupełnym poznawaniu boga. Nie należy po-
 chopnie opisywać i oceniać bogów, tak jakby ich poznanie było rzeczą
 oczywistą, bo żaden człowiek nie posiada i nie posiadzie wyraźnej (jasnej)
 wiedzy o bogach (B 34). W swojej elegii (B 2) Ksenofanes pisze, że nie-
 słusne jest, gdy się zbyt pochopnie (*εἰκῆ*) uznaje siłę ludzi i koni za lepszą
 od mądrości. Ta pochopność w rozpoznawaniu wartości ujawnia się także
 jako pochopność w wyrokowaniu na temat bóstw.

Zdaje się, że Ksenofanes chce uwypuklić wagę pokory w ludzkim
 życiu, w szczególności pokory w odniesieniu do pochopnego orzekania
 o bogach. Taka pokora może być podłożem prawdziwej religijności, a ta
 przejawiać się w działaniu dla dobra *polis* (B 2). Bo jak zauważa Kseno-
 fanes w jednej ze swoich elegii: „Dla bogów zaś szacunek zawsze mieć za
 dobro”⁴⁶.

Ksenofanes jest myślicielem religijnym (zob. jego elegie), a jedno-
 cześnie neguje możliwość zupełnego poznania boga, bo mówiąc o bogach
 nieczne rzeczy, tak jak Homer, ludzie mówią o sobie, a w perspektywie
 paidetycznej szkodzą *polis*. Liczy się przede wszystkim *sofie*, która objawia
 się jako zdolność do krytycznego myślenia. Skoro „mniemanie tkwi we
 wszystkim” (*δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται*)⁴⁷, to również obejmuje ono samego
 Ksenofanesa wraz z treścią jego przekonań, które określa zwrot *ἀμφὶ θεῶν
 τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων*⁴⁸.

Mądrość polega na świadomości ludzkich ograniczeń poznawczych,
 na krytycznej analizie podstaw wypowiedzianych przez siebie twierdzeń, na
 odkryciu wreszcie doniosłości problemu podmiotowości poznania. Człowiek
 jest skazany na mniemanie, nie może zatem rościć sobie pretensji do pozna-
 nia zupełnego (B 34). Jednocześnie Ksenofanes zaznacza, że konstatacja
 ta nie zwalnia śmiertelnych z ciągłego poszukiwania, aby znaleźć lepsze
 rozwiązanie (B 18), przy czym „lepsze” nie oznacza u niego zupełnego.

⁴⁶ DK B 1, 24, tłum. M. Wesoly, [w:] M. Wesoly, *Elegie Ksenofanesa*, dz. cyt., s. 37.

⁴⁷ DK B 34, 4 (GP fragm. 35, 4).

⁴⁸ DK B 34, 2 (GP fragm. 35, 2).

Ksenofanesowa krytyka pozytywnego dogmatyzmu⁴⁹ teologicznego, opierającego się głównie na autorytetach Homera i Hezjoda, sprowadzać się może do podważenia twierdzeń, które mają uchodzić za wiedzę zupełną, ostateczną, a nie do negowania wszelkich przeświadczeń (mniemań); na te ostatnie ludzie są skazani, co nie może ich zwalniać z konieczności ciągłego, krytycznego namysłu nad zasadnością ich głoszenia. Taka postawa jest przejawem krytycyzmu, a zarazem sceptycyzmu jako poglądu, który zakłada ciągle poszukiwanie prawdy, uzupełnione świadomością, że jeszcze jej się w pełni nie poznało, a zatem sceptyk zmuszony jest do powstrzymywania się od ostatecznych, stanowczych sądów, w tym od dogmatycznych sądów kwestionujących w ogóle możliwość poznania prawdy. Problem jednak w tym, że sam Ksenofanes w niektórych swoich fragmentach, przede wszystkim w B 34, prezentuje stanowisko dogmatyzmu negatywnego, które jest w opozycji do sceptycyzmu⁵⁰. Można zatem stwierdzić, że w poglądach Ksenofanesa znaleźć można zarówno krytykę pozytywnego dogmatyzmu teologicznego, jak i dogmatyzm negatywny. Taka konstatacja łagodziłaby konflikt – dostrzegany przez wielu autorów – pomiędzy sceptycyzmem a domniamaną (dogmatyczną) teologią pozytywną⁵¹.

⁴⁹ Wśród badaczy dorobku Ksenofanesa trwa spór dotyczący pogodzenia jego wypowiedzi o charakterze sceptycznym z pozytywną wykładnią bóstwa. Sceptycyzm jest stanowiskiem przeciwstawiającym się zarówno dogmatyzmowi pozytywnemu, jak i negatywnemu. Nawiązując do typologii Sekstusa Empiryka z *Zarysów pirrońskich* (I, 1–2), dogmatycy zakładają, że znają prawdę, akademicy, że nie ma możliwości jej znalezienia, zaś sceptycy nadal jej poszukują. Można zatem wyróżnić trzy stanowiska: dogmatyzm pozytywny, dogmatyzm negatywny, sceptycyzm. W tym celu zob. R. Ziemińska, *Spójność starożytnego sceptycyzmu*, „Przegląd Filozoficzny-Nowa Seria” R. 19, 1 (2010), s. 147–163; D. Kubok, *O półtrzeźwości Ksenofanesa*, dz. cyt., s. 3–15; R. Bett, *Introduction*, [w:] R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge–New York: Cambridge University Press 2010, s. 1–7; S. Austin, *Scepticism and Dogmatism in the Presocratics*, dz. cyt., s. 239–246.

⁵⁰ Zob. D. Kubok, *O półtrzeźwości Ksenofanesa*, dz. cyt., s. 3–15.

⁵¹ Jeśli założyć, że Ksenofanes nie jest zwolennikiem pozytywnego dogmatyzmu (w tym teologicznego), to trzeba stwierdzić, iż nie ma tu konfliktu z jego wypowiedziami, z których jedne są przejawem negatywnego dogmatyzmu (B 34), drugie – sceptycyzmu. Pozostaje jednak problem konfliktu pomiędzy sceptycyzmem jako antydogmatyzmem (zob. B 18, B 35) a negatywnym dogmatyzmem (B 34). To zagadnienie wymaga jednak osobnego rozważenia. W kwestii sceptycyzmu u Ksenofanesa (oprócz pozycji już wymienionych) zob. J.H. Leshner, *Xenophanes' Scepticism*, dz. cyt., s. 1–21; J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, dz. cyt., s. 136–143; J. Wiesner, *Wissen und Skepsis bei*

W swoich elegiach Ksenofanes pisze, że rozsądni ludzie powinni sławić boga, by mogli kroczyć drogą słuszości, a nie pychy (*ὑβρις*)⁵². Nie należy zatem rozprawiać o walkach Tytanów, Gigantów czy Centaurów, bo to są wymysły przodków, lecz być pobożnym (B 1). Wyżej trzeba cenić „naszą mądrość” (*ἡμετέρα σοφία*) niż cielesną siłę, bo ona nie wzmacnia państwa (B 2). Dlatego tak ważne jest przemyślenie źródeł zarówno opiewania w pieśniach określonych wartości, jak i wyobrażeń o bogach, a przede wszystkim rozważenie celów takich opowieści. Kluczową kwestią jest więc odpowiedzenie sobie na pytanie, co te opowieści dają *polis*, jak przyczyniają się do wspólnego dobra oraz jaki mają wymiar paidetyczny.

Trzeba zatem uznać, że Ksenofanes jest pierwszym myślicielem, który odkrywa podmiotowość poznania i wyciąga z tego stosowne konsekwencje dotyczące istoty i granic ludzkiego poznania. Kwestie dotyczące bóstw, natury rzeczy, celu ludzkich wysiłków muszą uwzględniać teoriopoznawczą relację podmiotu i przedmiotu poznania. Krytyka poznania dokonuje się u Ksenofanesa w imię pobożności, ale już innej – refleksyjnej i krytycznej, zasadzającej się na naczelnej wartości, jaką jest *sofie*. Owa *sofie* opiera się na umiejętności krytycznego myślenia, a ono na uprzednim rozpoznaniu podmiotowości poznania. W skład tej mądrości wchodzi przede wszystkim możliwość pytania o podstawy własnych przekonań, a nie tylko – jak to było w tradycji homeryckiej – powtarzanie i memoryzowanie zastanych treści lub dogmatyczne wygłaszanie twierdzeń. Ksenofanes nie musi być uznawany za myśliciela przełomowego tylko z racji swoich poglądów teologicznych, ale głównie dlatego, że dostrzega konieczność refleksji epistemologicznej. Ksenofanes zatem może być uznany za myśliciela, który już przed Heraklitem, Demokrytem, Sokratesem i Platonem ujawnia postawę krytyczną i toruje drogę tamtym koncepcjom, każe bowiem filozofii być świadomą podstaw swojej wiedzy. Źródłowy krytycyzm epistemologiczny Ksenofanesa rozwinie się później w krytycyzm metodologiczny Parmenidesa i jego następców.

Xenophanes, „Hermes” 125 (1997), s. 17–33; E. Heitsch, *Das Wissen des Xenophanes*, „Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge” 109 (1966), s. 193–235; L. Groarke, *Greek Scepticism. Anti-Realist Trends in Ancient Thought*, Montreal & Kingston: McGill-Queen’s University Press 1990, s. 32–34.

⁵² Na pychę, jako jedno z głównych źródeł (obok postępującego bezprawia) degradacji człowieka, wskazywał już Hezjod w *Pracach i dniach*.

XENOPHANES OF COLOPHON
AND THE GREEK SOURCES OF THE PROBLEM OF KNOWLEDGE

Summary

Criticism is nowadays broadly defined firstly, as a cognitive attitude consisting in investigation of rightness of one's beliefs and considering true only those statements which are substantiated. Secondly, it is a cognitive attitude opposed to dogmatism (e.g. skepticism understood not as negative dogmatism but as zeteticism and ephecticism), which allows the possibility of changing one's opinion as a result of occurrence of new facts or theories. Cosmological-ontological interpretation of early Greek philosophy, which is currently dominant, may be complemented (or even overcome) by a critical one. The article presents elements of Xenophanes' philosophy (especially Xenophanes' theological fragments) in the light of the problem concerning the historical origins of philosophical criticism. In this paper I try to recognize Xenophanes' theological fragments not as a positive theology, but rather as an attempt to construct a dialectical metaphor (like in case of Gadamer's interpretations of Plato's *polis*), which has emphasized the epistemological assumptions of his philosophy.