

# Adam Drozdek

---

## Teologia Ksenofanesa

---

Studia Philosophiae Christianae 37/2, 86-101

---

2001

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ADAM DROZDEK

## TEOLOGIA KSENOFANESA

Żyjący w 6. w. p. n. e. poeta Ksenofanes znany jest przede wszystkim ze swojej ostrej krytyki antropomorfizmu tradycyjnej religii, i już ten sam fakt powoduje częste nazywanie go reformatorem religii. Bardzo wcześnie uważano również, że ta reforma posuwa się znacznie dalej, nie tylko do usunięcia antropomorficznych aspektów mitologii tradycyjnej, lecz i do proponowania monoteizmu.

## 1. KRYTYKA ANTROPOMORFIZMU

Kwestia monoteistycznych poglądów Ksenofanesa nie jest bezdyskusyjna. Nie ma wątpliwości co do jego krytyki tradycyjnych poglądów na to, czym i jacy są bogowie mitologii prezentowanej przede wszystkim w dziełach Hezjoda i Homera: „Homer i Hezjod przypisali bogom różnego rodzaju rzeczy, które są godne potępienia i krytyki wśród ludzi: kradzież, cudzołóstwo i wzajemne oszukiwanie się” (B11, B12)<sup>1</sup>. „Śmiertelnicy przypuszczają, że bogowie rodzą się, noszą ubranie oraz posiadają głos i ciało” (B14). „Etiopowie powiadają, że ich bogowie mają płaskie nosy i są czarni; Trakowie – że mają niebieskie oczy i rude włosy” (B16). „Gdyby konie i byki lub lwy miały ręce lub potrafiły rysować swymi kończynami i tworzyć dzieła, jak ludzie, to konie rysowałyby postacie bogów podobne do koni, a byki podobne do byków i nadałyby im postać taką, jak same posiadają” (B15). Ludzie więc przedstawiają sobie bogów na własne podobieństwo i to czyniłyby zwierzęta, gdyby były do tego zdolne. Bogowie nie tylko przypominają ludzi pod względem fizycznym, ale ich zachowanie w wielu przypadkach niewiele się różni od zachowania ludzi, włączając w to czyny niemoralne i okrutne. I co w tym złego? Bogowie różnią się od ludzi przede wszystkim nieśmiertelnością, ale również i tym, że są czyny, które im nie przystoją. Jak słusznie zauważa Leshner, przesłanką krytyki Ksenofanesa jest doskonałość bogów: doskonałość ta nie tylko dotyczy nieskończoności ich życia, lecz i ich moralności<sup>2</sup>. Po-

<sup>1</sup> Numeracja fragmentów pochodzi od H. Dielsa i W. Kranza, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1961.

<sup>2</sup> J. H. Leshner, komentarze w: Xenophanes of Colophon, *Fragments*, Toronto 1992, 83.

twierdza to Simplicius, który rekonstruuje rozumowanie Ksenofanesa, wychodząc od przesłanki, że „Bóg jest najmocniejszy i najlepszy (ἄριστον) ze wszystkiego” (A31), a pseudo-Arystoteles powiada, że Bóg jest „najpotężniejszy i najlepszy (βέλτιστον)” (pseudo-Arystoteles, *Melissos, Ksenofanes, Gorgiasz* 977b27). Nie jest to nowa przesłanka. Gdy Anaksymander powiada, że procesy przebiegające w przyrodzie mają miejsce, ponieważ jedne rzeczy powstają, inne ulegają zniszczeniu, co jest wynikiem tego, że „karzą się wzajemnie za niesprawiedliwość” (12B1), to trudno zaprzeczyć, że sprawiedliwość, tj. prawo moralne, znajduje się w boskiej zasadzie wszechrzeczy, w *Apeironie*. Ów boski *Apeiron* jest siedliskiem prawa moralnego, moralnej doskonałości, która rządzi światem i jest prawem przez które *Apeiron* kieruje światem (12A15). Uznanie bogów za najdoskonalsze istoty, również pod względem moralnym, odnaleźć później można u Platona (*Eutyfron* 5e–6a, *Państwo* 379b) i Arystotelesa (*Metafizyka* 1072b25–27).

Co do nieśmiertelności bogów, to Hezjod (np. *Teogonia* 21, 33, 105) i Homer (np. *Iliada* 1.290) wielokrotnie nazywają bogów „tymi, którzy zawsze są, istnieją (αἰεὶ ἔόντες)”. Jeśli traktować to dosłownie, to bogowie, wbrew Hezjodowi i Homerowi, którzy mówią o narodzinach bogów, są nie tylko nieśmiertelni, ale i zawsze istnieli. Zatem przedstawianie bogów jako zrodzonych – przede wszystkim w *Teogonii* – jest niezgodne z istotą boskości<sup>3</sup>. Jeżeli „śmiertelnicy przypuszczają, że bogowie rodzą się”, to wypaczają obraz bogów i ulegają iluzji.

## 2. DEMITOLOGIZACJA PRZYRODY

Jasne jest, że Ksenofanes próbuje oczyścić przedstawienie bogów z antropomorficznych naleciałości, jednakże widoczna w jego wypowiedziach jest i inna tendencja, mianowicie, demitologizacja zjawisk naturalnych.

Tradycyjnie uważano deszcz za manifestację Zeusa i czasem nawet używano frazy „Zeus pada (ὕει)” (*Iliada* 12.25, *Odysea* 14.457, *Prace i dnie* 488, Herodot 2.13). Również wiatry uważano za bogów (*Teogonia* 380, *Iliada* 23.194). Podobnie z rzekami, których ojcem jest Okeanos (*Iliada* 21.190, *Teogonia* 337, 367–368).

<sup>3</sup> Por. J. H. Leshner, dz. cyt., 87; E. Heitsch, komentarze w: Xenophanes, *Die Fragmente*, München 1983, 128.

Gdy więc Ksenofanes mówi, że „morze jest źródłem wody i wiatru (...) wielkie morze jest rodzicem (γενέτωρ) chmur, wiatrów i rzek” (B30), to występuje przeciw mitologicznemu pojmowaniu morza. Zdaniem Hezjoda morze było ojcem bogów (*Teogonia* 232–239). Ponieważ bogowie są niezrodzeni, to morze nie może mieć potomstwa. Jednakże pogląd Ksenofanesa nie musi oznaczać czystego naturalizmu. Homer mówi o Oceanie jako źródle rzek i morza oraz wszelkich źródeł i głębokich studni (*Iliada* 21.195–197), co wcale nie koliduje z jego boskim charakterem. Ksenofanesowi jednak bardziej wydaje się chodzić o nie utożsamianie zjawisk przyrodniczych z bogami. Bowiem, jeśli uznać morze za boga, to bóstwo to, mówiąc paradoksalnie, nie jest morzem, nie jest elementem przyrody. To, co stanowi boski charakter morza, wykracza poza sferę fizykalną. Podobnie „ta, którą nazywają Iris, również jest z natury chmurą, [którą] widać jako fioletową, czerwoną i żółtą” (B32). Posłanniczka Iris (*Iliada* 2.786), którą często utożsamiano z tęczą, jest tylko chmurą. To, co widoczne w przyrodzie i utożsamiane z Iris jest tylko zjawiskiem naturalnym. „Ta, którą nazywają Iris” jest tylko elementem przyrody. Iris, można dodać, jeśli jest boginią, to na pewno nie jest tęczą, jej rzeczywistość przekracza sferę przyrody i nie w zjawiskach przyrody należy poszukiwać jej istoty. Przekazy doksograficzne również podają, że zdaniem Ksenofanesa słońce składa się z płonących chmur (A40), i powstaje z chmur (A32) i to powstaje każdego dnia (A33), a więc przynajmniej z jednego powodu słońce nie może być bogiem, gdyż jest zrodzone.

Otóż uważa się, że w tych wypowiedziach Ksenofanes jest filozofem przyrody analizującym zjawiska przyrodnicze w duchu filozofów jońskich, z możliwą domieszką sarkazmu pod adresem tradycyjnej mitologii<sup>4</sup>. Lecz choć prawdą jest, że w jego wypowiedziach kryje się polemiczna tendencja przeciwko mitologicznemu rozumieniu tych zjawisk<sup>5</sup>, to wypowiedzi te wcale nie świadczą o odrzuceniu religii. Właściwe wyjaśnienie zjawisk przyrodniczych to nie sposób na obalenie religii w ogóle, lecz sposób na przywrócenie jej właściwego statusu. Bogowie nie powinni być traktowani na równi ze zjawiskami natury i uważani za część przy-

<sup>4</sup> J. H. Leshner, dz. cyt., 135.

<sup>5</sup> A. Lumpe, *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*, München 1952, 39.

rody. Zjawiska przyrodnicze są zmienne, obiekty natury zmieniają się, przechodzą jedne w drugie. Tęgo nie można pogodzić z niezmienną naturą bogów. Nawet pozornie niezmiennie zjawiska, takie jak istnienie słońca, to złudzenie wieczności, gdyż słońce powstaje na nowo każdego dnia i jest w gruncie rzeczy chmurą, a niewiele rzeczy jest mniej trwałych, aniżeli chmury. Jeśli więc przyjąć, że bogowie istnieją, to stoją oni poza obrębem zjawisk naturalnych. Być może istnieje jakieś powiązanie ich działań z tokiem zjawisk naturalnych, lecz wiedza o tym wykracza poza nasze możliwości poznawcze. Można podejrzewać, że taki związek istnieje, i w tym sensie np. w wypowiedzi Ksenofanesa o morzu (B30) widzenie powiązania naturalnej potęgi morza z „żywą i boską mocą” nie jest pozbawione racji<sup>6</sup>.

Ksenofanes jest zainteresowany kwestiami teologicznymi nie tylko wtedy, gdy mówi o bogach w kontekście religii, lecz także, gdy mówi o nich w kontekście zjawisk przyrodniczych. Problem z tradycyjną teologią polega na tym, że pomieszano te dwie dziedziny, co nie tylko nie pomogło w zadowalającym wyjaśnieniu zjawisk naturalnych, lecz i bardzo mocno pomniejszyło status religii w życiu osobistym i społecznym. Czy można mieć prawdziwy szacunek do bogów, którzy są postacią wody lub chmur? Do bogów, których natura przypomina naturę innych istot żywych – ludzi i zwierząt, do bogów, którzy zachowują się tak, jak wszystko inne, co postrzegamy wokół siebie? Jeśli nie, to należy z jednej strony dokonać wysiłku naukowego, uprawiając filozofię przyrody i naturalne wyjaśnienia naturalnych zjawisk. Z drugiej strony należy dokonać wysiłku teologicznego, oczyszczając pojęcie boskości z nieprzystających mu atrybutów. By zobaczyć, do jakiego stopnia można połączyć sferę przyrody i sferę pozaprzyrodniczą, przyjrzeć się należy bliżej stwierdzeniom teologicznym Ksenofanesa.

### 3. BÓG I BOGOWIE

Stwierdzenia, które uderzają w zachowanych fragmentach teologicznych Ksenofanesa, dotyczą Boga, z czym wiąże się problem pogodzenia owych stwierdzeń z wypowiedziami o bogach.

---

<sup>6</sup> K. Deichgräber, *Xenophanes περί φύσεως*, Rheinisches Museum für Philologie 87 (1938), 7; zdaniem Schäfera, fragment B30 mówi o „świętości morza”, Ch. Schäfer, *Xenophanes von Kolophon*, Stuttgart 1996, 139.

Ksenofanes mówi, „jeden Bóg (εἷς θεός), największy pośród bogów i ludzi, niepodobny do śmiertelników formą i myślą” (B23) „cały widzi, cały myśli i cały słyszy” (B24), „lecz zupełnie bez wysiłku wstrząsa wszystkim mocą umysłu (νόου φρενί)” (B25), „zawsze pozostaje w tym samym miejscu zupełnie się nie poruszając, i nie jest stosowne, by podróżował do różnych miejsc w różnych czasach” (B26).

Przed wszystkim istnieje interpretacja frazy *heis theos*. Często przyjmuje się, że *heis* jest tylko wzmocnieniem przymiotnika w stopniu najwyższym – „największy”<sup>7</sup>. Lecz oddalenie *heis* od *megistos* czyni taką interpretację o wiele mniej prawdopodobną: w takiej konstrukcji między *heis* a słowem w stopniu najwyższym miesza się co najwyżej dwa słowa<sup>8</sup>, w B23 natomiast sześć słów oddziela *heis* od *megistos*. Wydaje się, że *heis* użyte tutaj predykatywnie, co zaznaczyć można przez użycie przecinka po słowach *heis theos*, a nie atrybutywnie (jako przydawka). W pierwszym przypadku B23 tłumaczyć by należało jako: „Jeden [jedyny jest] Bóg, największy pośród bogów i ludzi (...)”, w drugim jako: „Jeden Bóg [jest] największy pośród bogów i ludzi (...)”. Predykatywnie rozumiał ten fragment Klemens Aleksandryjski, który cytuje ten fragment w swych *Kobiercach* (5.109) jako wyraz monoteistycznych przekonań Ksenofanesa.

Jeśli przyjmie się monoteistyczną interpretację fragmentu B23, uderza sprzeczność między jednością Boga i stwierdzeniem, że jest on „największy pośród bogów i ludzi”. Jednak, jak stwierdził Wilamowitz, to tylko „nieznajomość języka powoduje, że upatruje się w tym sprzeczność z monoteizmem Ksenofanesa”, bowiem zwrot ten używany jest głównie jako podkreślenie, którego nie należy traktować dosłownie, a więc znaczy tyle, co „największy, jaki można pomyśleć”<sup>9</sup>.

Teologiczne fragmenty wyszczególniają kilka atrybutów Boga. Bóg jest nieporównywalny do ludzi i ich antropomorficznych bo-

<sup>7</sup> A. Lumpe, dz. cyt., 27–28; M. C. Stokes, *One and many in Presocratic philosophy*, Cambridge 1971, 77; J. P. Hershbell, *The oral-poetic religion of Xenophanes*, w: *Language and thought in early Greek philosophy*, red. K. Robb, La Salle 1983, 130; J. H. Leshner, dz. cyt., 96.

<sup>8</sup> D. Babut, *Sur la "théologie" de Xénophane*, *Revue Philosophique* 164(1974), 404, przyp. 3.

<sup>9</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff, komentarze w: Euripides, *Herakles*, t. 2, Berlin 1895, 231.

gów pod względem formy i myślenia (B23), posiada bezpośrednio poznanie rzeczy (B24), pozostający w spoczynku (B26), jest nienarodzony (B14). Fragment B24 mówi o boskim sposobie poznania. Ludzkie poznanie ograniczone jest organami zmysłowymi, toteż, tak naprawdę, tylko część człowieka słyszy. Boskie poznanie jest niezapośredniczone i Bóg jako całość może słyszeć i myśleć – pod warunkiem, że jest bytem niezłożonym. Ksenofanes widział zatem Boga jako byt, który posiada świadomość i osobowość<sup>10</sup>, aczkolwiek jego myślenie jest odmienne od ludzkiego. Uważa się też, że B24 sugeruje wszechwiedzę Boga<sup>11</sup>, co jednak nie jest przekonujące. Przekonanie o wszechwiedzy bogów było powszechnie uznawane i Ksenofanes na pewno by się temu nie sprzeciwił, jednakże brak wypowiedzi, które by jednoznacznie wskazywały na jego wiarę w boską wszechwiedzę.

Fragment B25 mówi, że Bóg wstrząsa (κροδαίνει) wszystkim, co jest nawiązaniem do działania Zeusa, który potrząsa Olimpem przez skinięcie głowy (*Iliada* 1.530) lub siadając na tronie (*Iliada* 8.443)<sup>12</sup>. Bóg zatem, sam nieporuszalny, porusza wszystkim, całym światem – jest przyczyną ruchu. Jest to oddziaływanie rozumne, przemyślane. Aczkolwiek sama czynność wstrząsania może tego nie sugerować<sup>13</sup>, to niewątpliwie wskazuje na to wyrażenie *noou phreni* (aczkolwiek istnieje problem dokładnego oddania znaczenia owego wyrażenia). Φοῖν oznacza umysł, serce, pierś, inteligencję, organ myślenia i emocji; również νόος oznacza umysł i zdolność myślenia, toteż dosłownie wyrażenie *noou phreni* znaczy „umysłem swego umysłu”<sup>14</sup>. Zazwyczaj jednak używa się w tłumaczeniu

<sup>10</sup> A. Lumpe, dz. cyt., 18; W. Jaeger, *The theology of the early Greek philosophers*, Oxford 1947, 44.

<sup>11</sup> K. Deichgräber, art. cyt., 27; J. H. Leshner, dz. cyt., 106. Deichgräber mówi nawet, że w B24 „Ksenofanes nie mówi po prostu o Bogu, który swą wiedzą wszystko obejmuje, lecz o naturze Boga, jego *Ganzheit* i rozwija stąd, czyli z niepowtarzalności jego bytu, pojęcie wszechwiedzy. Bóg jest δλος, zawdzięcza on swą wiedzę właściwości, że nie jest on ograniczony organami poznania, które mogą funkcjonować tylko wtedy, gdy są ograniczone przestrzennie”, s. 26.

<sup>12</sup> Powiada się, że użycie czasownika κροδαίνειν dyktowanie jest nie tyle pragnieniem zdefiniowania sposobu działania Boga, lecz jest nawiązaniem do tradycyjnej reprezentacji, D. Babut, art. cyt., 427.

<sup>13</sup> J. H. Leshner, dz. cyt., 107.

<sup>14</sup> Hermann Fränkel nie cofa się przed takim tłumaczeniem w swej książce *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962, 378, przyp. 11.

dwóch różnych słów, np. „myślą umysłu”<sup>15</sup> czy też „mocą umysłu”<sup>16</sup>. Podkreśla się też element wolicjonalny obecny w tym wyrażeniu. Tak więc wyrażenie *noou phreni* wyraża „doskonałą odpowiedniość istniejącą między boską wolą i jej realizacją”<sup>17</sup>, zaś fragment B25 mówi, że „Bóg wstrząsa światem swą czynną wolą (lub impulsem) wywodzącą się z myśli, która wszystko przenika”<sup>18</sup>. Niewątpliwie jest, że Bóg potrząsa kosmosem w sposób celowy, mocą umysłu i dopiero w połączeniu z wyrażeniem *noou phreni* czynność potrząsania kosmosem porównywalna jest z czynnością kierowania, którą Anaksymander przypisuje *Apeironowi*, a Parmenides bogini (29B12.3), i czynnością sterowania, którą Heraklit przypisuje grzmotowi (22B64).

W jednym miejscu Ksenofanes powiada, że „gdyby Bóg nie zrobił (ἔφουσε) żółtego miodu, ludzie myśleliby, że figi są o wiele słodsze” (B38). Najczęściej analizuje się ten fragment w kontekście epistemologii Ksenofanesa, lecz warto zwrócić uwagę na to, że jego zdaniem Bóg zrobił miód i, w domyśle, również figi. Owa czynność robienia miodu wymaga niewątpliwie działania celowego i należy uważać ją za specyficzną postać potrząsania. A więc potrząsanie kosmosem, czy też wszystkimi rzeczami, przejawiać się może jako niewątpliwie przemyślane uczynienie czegoś. Zwrócić należy uwagę, że wyrażenia „Bóg zrobił” nie powinno być traktowane dosłownie, gdyż jest to konwencjonalny styl epicki, podobnie jak i inne elementy fragmentu B38 oraz że jest mało prawdopodobne, by Ksenofanes i jego współcześni uważali, że istota boska „zrobiła” miód (czy cokolwiek innego) na sposób Demiurga Platona<sup>19</sup>. Szczegóły owego zrobienia miodu nie są znane i na pewno działalność Boga Ksenofanesa jest mniej wyrafinowana aniżeli działalność Demiurga zaprezentowana w *Timajosie*<sup>20</sup>, lecz ważne jest, że zarówno

<sup>15</sup> „By the thought of his mind”, W. A. Heidel, *Hecataeus and Xenophanes*, American Journal of Philology 64(1943), 275; G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic philosophers*, Cambridge 1995, 170; J. H. Leshner, dz. cyt., 106.

<sup>16</sup> „Mit des Geistes Denkkraft”, K. Diels, W. Kranz, dz. cyt.; „by the power of his mind”, W. Jaeger, dz. cyt., 45.

<sup>17</sup> D. Babut, art. cyt., 423.

<sup>18</sup> E. Heitsch, dz. cyt., 156.

<sup>19</sup> D. Babut, *L'idée de progrès et la relativité du savoir humain selon Xénophane (fragments 18 et 38 D-K)*, Revue de philologie 51(1977), 225.

<sup>20</sup> Por. na ten temat mój artykuł: *Bóg Platona*, Studia Philosophiae Christianae 34(1998)2, 87–102.



Bóg Ksenofanesa jak i Demiurg Platona są istotami rozumnymi, które swą celową działalnością modelują świat.

We fragmencie B26 Ksenofanes przypisuje Bogu pozostawanie w tym samym miejscu, tzn. nieruchomości, co uzasadnia tym, iż zmiana miejsca nie przystoi Bogu. Istnieją więc atrybuty, których nie powinno się przypisywać Bogu, gdyż niezgodne są z jego naturą. Boskość wiąże się więc nie tylko z doskonałością moralną, ale i z niezmiennością. Bóg jest wieczny – niezrodzony i nieśmiertelny – a zatem jego trwanie, jego istnienie, jest niezmienne. Bóg też nie poruszałby się, gdyż oznaczałoby to istnienie niedoskonałości w Bogu: zmieniając miejsce, Bóg porusza się w kierunku miejsca, w którym go nie ma, czyli zaspokaja potrzebę znalezienia się w miejscu, w którym w danej chwili nie jest, a więc odczuwał brak owego miejsca i musiał zaspokoić potrzebę znalezienia się tam. To zaś świadczyłoby o jego niedoskonałości<sup>21</sup>. Istota boskości pokrywa się z godnością boską, z tym, co jest godne Boga. To, co godne Boga, stanowi jego istotę i doskonałość, stanowi centrum tej istoty, z której wypływa doskonałość moralna i doskonałość rozumiana jako nieodczuwanie potrzeb, włączywszy w to potrzebę zmiany miejsca.

Jeśli przypisać Ksenofanesowi teologię monoteistyczną, to jak pogodzić z tym jego wypowiedzi o bogach? Z jednej strony Ksenofanes utrzymuje, że Bóg jest jeden i że ma kontrolę nad całym wszechświatem, z drugiej mówi o bogach, którym nie należy przypisywać niemoralnych czynów. W ten sposób łatwo uważać go za politeistę.

We fragmencie B1, który jest poematem opisującym ucztę o charakterze religijnym, mówi się o ołtarzu pośrodku sali. Jednakże ołtarz wewnątrz domu prywatnego nie jest rzeczą normalną w Grecji. Żadne świadectwo nie mówi o ołtarzu w sali jadalnej, co zdaje się wskazywać na to, że chodzi o ucztę na cześć określonego bóstwa, mającą miejsce w budynku o charakterze religijnym. Ołtarz jest w centrum i trudno nie przypuszczać, że nie odgrywa on centralnej roli. Nie ma krwawej ofiary, tylko ofiara z kwiatów. Stół opisany w poemacie nie jest stołem jadalnym, lecz ofiarnym. Rytuały oczyszczające na początku poematu B1 i rady dawane pi-

---

<sup>21</sup> Lumpe powiada, że odmówienie Bogu lokomocji „jest wnioskiem z jego nieskończonej doskonałości”, A. Lumpe, dz. cyt., 18.

jącym wskazują, że śpiewy i atmosfera uczty mają charakter rytualny<sup>22</sup>. Jest całkiem możliwe, że opisywana uczta jest zebraniem mędrców<sup>23</sup>.

Otóż w poemacie B1 Ksenofanes powiada: „chwala temu, który pijąc mówi o chwalebnych czynach tak, jak podpowiadają mu pamięć i troska o cnotę. Nie mówi zaś o walkach Tytanów ani o Gigantach, ani o centaurach, o starych dziejach, ani o okrutnych zmaganiach – gdyż nie ma z tego żadnego pożytku. Lecz zawsze dobrze jest mieć bogów w wysokim poważaniu” (B1.19–24). Ważne są tu dwa kryteria, o których mówi Ksenofanes, mianowicie pożyteczność i poważanie dla bogów. Uwzględnienie tylko kryterium użyteczności przy analizie poematu B1 pozwala powiedzieć, że zwrot „stare dzieje” (B1.22) jest wyrażeniem retorycznym, gdyż krytyka mitów nie opiera się ani na ich starożytności, ani na fałszywości. Opowieści o konfliktach (B1.23) są bezużyteczne nie dlatego, że są fałszywe, lecz dlatego, że dają zły przykład<sup>24</sup>. W B12 Ksenofanes krytykuje śpiewy o „bezpprawnych, boskich czynach”, nie krytykuje więc wszystkich mitów za ich antropomorfizm, tj. za ich nieprawdziwość; zatem słowa Arystotelesa o opowieściach o bogach, które „mogą być niesłuszne, jak sądził Ksenofanes” (1460b35), należy rozumieć jako odnoszące się nie do wszystkich opowieści o bogach lecz tylko do tych, które warto przemilczeć. Choć wszystkie antropomorficzne mity są nieprawdziwe, to nie są tym samym czymś złym<sup>25</sup>. Aczkolwiek użyteczność jest niewątpliwie częścią argumentacji Ksenofanesa, to jednak powyższa argumentacja nie sprowadza się do użyteczności<sup>26</sup>. Gdy Ksenofanes mówi

<sup>22</sup> J. Defradas, *Le banquet de Xénophane*, *Revue des Études grecques* 75(1962), 353; 355; G. François, *Le polythéisme et l'emploi au singulier des mots θεος δαίμων dans la littérature grecque d'Homère à Platon*, Paris 1957, 170.

<sup>23</sup> H. Herter, *Das Symposium des Xenophanes*, *Wiener Studien* 69(1956), 47–48; J. Defradas, art. cyt., 347; 353; 357.

<sup>24</sup> M. Eisenstadt, *Xenophanes' proposed reform of Greek religion*, *Hermes* 102 (1974), 144–145.

<sup>25</sup> Tamże, 146.

<sup>26</sup> Być może jest tak w kwestiach przyrodniczych. Aetius powiada, że zdaniem Ksenofanesa „słońce jest użyteczne dla powstania i utrzymania świata i istot żywych, księżyc natomiast jest zbyteczny” (A42). Można jednak argumentować, iż myśl ta mówi o użyteczności księżyca „dla powstania i utrzymania świata i istot żywych”, lecz dla innych celów księżyc nie jest zbyteczny, np. dla celów estetycznych. H. Fränkel, *Xenophanesstudien*, *Hermes* 60(1925), 183, uważa ten fragment za wyraz najskrajniejszego i zarazem najskrzejniejszego racjonalizmu.

„gdyż nie ma z tego żadnego pożytku. Lecz zawsze dobrze jest mieć bogów w wysokim poważaniu”, to zdaje się on traktować zamiennie kryterium utylitarystyczne z kryterium mówiącym o poważaniu bogów. Czyż owo ostatnie stwierdzenie miałoby jakiegokolwiek znaczenie, jeśli traktować bogów wyłącznie jako fikcje? Dlaczego miałoby się mieć poważanie dla fikcji? Rzecz w tym, że z opowiadania o walkach Tytanów nie ma żadnego pożytku, ponieważ nie można się w nich żadną miarą dopatrzeć poważania dla bogów, gdyż opiewają czyny niemoralne bogów i półbogów. Są bezużyteczne, gdyż pozostają w konflikcie z właściwym pojmowaniem boskości, czyli fałszują obraz Boga. Charakter i forma praktyk religijnych – takich jak uczta opisywana w B1 – determinowane są właściwym rozumieniem religii. Realizm determinuje pragmatyzm, nie na odwrót.

Lecz ów realizm mówi o istnieniu jednego Boga. Monoteizm Ksenofanesa pozostawał w konflikcie z politeizmem Greków jego czasów. Lecz, w przekonaniu Ksenofanesa, ów politeizm nie był czymś zupełnie fałszywym, dlatego też nie wzywa on do porzucenia politeizmu, lecz do rektyfikacji obrazu bogów obecnego w świadomości i kulcie religijnym Greków. Bogowie ci byli bytami odmiennego rodzaju niż ludzie, byli bytami nieśmiertelnymi, posiadali wiedzę szerszą i głębszą, posiadali większą moc niż ludzie. Jednakże ludzie przypisywali im i inne atrybuty, takie jak przenoszenie się z miejsca na miejsce – i chociaż poruszali się szybciej niż ludzie, to jednak poruszali się, a to nie przystoi bogom. Dokonywali czynów, których ludzie by się wstydzieli. Jeśli oczyścić pojęcie bogów z tego rodzaju antropomorficznych naleciałości, to okaże się, że mamy do czynienia z rzeczywistością wykraczającą poza poszczególnych bogów, mianowicie z rzeczywistością jednego, wszechpotężnego, wiecznego Boga. Bogowie są fikcjami o tyle, że nie mają rzeczywistości samodzielnej, że są wyobrażeniami ludzkimi o rzeczywistości Boga, który stoi poza nimi, są oknami, dającymi wgląd w rzeczywistość absolutu, jedyne Boga, są przejawami rzeczywistości, której śmiertelnicy mogą nie być w stanie pojąć i dlatego posługują się obrazem cząstkowym, obrazem bogów<sup>27</sup>. Dlatego pierwszym

---

<sup>27</sup> „Ponieważ to, co boskie, wyjaśnia Ksenofanes, nie może powstawać ani przemijać, zatem przejawiają się wieczne, nie powstałe i nie przemijające skutki [działania mocy Boga] jako istoty, które nazwać mógł bogami”, J. Freudenthal, *Über*

krokiem reformy religijnej proponowanej przez Ksenofanesa jest oddanie bogom, co boskie, tj. usunięcie z pojęcia bogów wszystkiego, co do tego pojęcia nie należy, a więc odrzucenie antropomorfizmu jako próby wyobrażenia sobie, czym są bogowie. Drugi krok to uświadomienie sobie, że bogowie to tylko manifestacje prawdziwego, jedynego Boga i oddanie mu należytego hołdu – przez m. in. śpiewanie hymnów (B1.13)<sup>28</sup>.

#### 4. WIEDZA O BOGU

Ksenofanes dyskutuje, jak należy i jak nie należy przedstawiać sobie Boga. Trzeba jednak postawić pytanie, skąd pochodzi wiedza o Bogu? W B34 Ksenofanes powiada: „i naturalnie niezawodnej prawdy nie poznał (ἴδεν)<sup>29</sup> żaden człowiek, ani nie będzie nikogo, kto wie (εἰδὼς) o bogach i o tym, co mówię w odniesieniu do wszystkich rzeczy; gdyż gdyby nawet, w najlepszym przypadku, udało się komuś powiedzieć o tym, co miało miejsce, to sam by [o tym] nie wiedział (οἶδε); lecz mniemanie zostało przekazane wszystkim” (B34). Skąd więc pochodzi wiedza Ksenofanesa o Bo-

---

*die Theologie des Xenophanes*, Breslau 1886, 28. Bogowie reprezentują Boga, bo ich istota jest ta sama; jednostkowość Boga odróżnia go od innych bogów. „Jeden Bóg jest obecny w nich wszystkich, gdyż one – jego przejawy w świecie – są mu równe we wszystkim, lecz jest on więcej niż sumą wszystkich bogów, gdyż jest on jeden”. Ludzie widzą go zatem w bogach. Są one konkretyzacją abstrakcyjnego i uniwersalnego Boga, nie są abstrakcjami sił przyrodniczych. W. Pötscher, *Zu Xenophanes*, frgm. 23, *Emerita* 332(1964), 6; 9; 10. „Ksenofanes uznawał istnienie jednego tylko bytu boskiego; ludzie jego czasów postulowali *theoi*. Gdy Ksenofanes używa liczby mnogiej, *theoi*, odwołuje się on do działania swego *theos*, lecz mówi w sposób zrozumiały dla słuchaczy”, Sh. M. Darcus, *The phren of the noos in Xenophanes' God*, *Symbolae Osloenses* 53(1978), 35. Do pewnego stopnia opinię tę dzieli Hershbell, gdy mówi, iż atak Ksenofanesa skierowany jest nie tyle przeciwko politeizmowi, co przeciwko antropomorfizmowi i że we fragmentach B23 i B34 mówi on o zjawiskach naturalnych uznawanych za bogów; zjawiska te są przejawami jednego Boga lub samego kosmosu. Zob. Hershbell, art. cyt., 131.

<sup>28</sup> M. Eisenstadt, art. cyt., 148 powiada, że do Boga nie można się modlić, jak do bogów olimpijskich, ponieważ jest bezimienny, lecz Bóg z B1.13 również jest bezimienny, a mimo to należy mu śpiewać hymny „wyrazami i czystymi słowami” (B1.14). Można sugerować, że chodzi tu o hymn do Dionizosa, podobnie jak odnaleźć to można u Iona z Chios (fr. 1, Diehl), lecz jest to mało prawdopodobne, gdyż Ksenofanes krytykuje antropomorfizm i trudno przypuszczać, że zaleca uczestnikom uczyć śpiewanie hymnu fałszywym bogom, J. Defradas, art. cyt., 356.

<sup>29</sup> Plutarch ma, γέμετ', Sekstus Empiryk ma trzykrotnie i Diogenes Laertios ma jednokrotnie ἴδεν, co jest zachowane jako *lectio difficilior*, H. Fränkel, *Xenophanesstudien*, art. cyt., 185.

gu? Aby uniknąć sprzeczności między B34 i B23–26 można przyjąć, że B34 nie dotyczy Ksenofanesa, lecz innych ludzi<sup>30</sup>, wciąż jednak pozostaje problem źródła wiedzy Ksenofanesa.

Problem ten można rozwiązać przez odpowiednie zdefiniowanie wiedzy, o której Ksenofanes mówi w B34. Oto np. powiada się, że ἴδεν, εἰδὼς i οἶδε jako formy tego samego czasownika oznaczają wiedzę będącą wynikiem postrzegania. Jedynie wiedza oparta na doświadczeniu jest pewna. Absolutu nie da się pogodzić z ludzkim sposobem przedstawiania dlatego właśnie, że ten sposób poznania dotyczy spraw ziemskich. Zjawiska obserwowane na niebie nie mają charakteru boskiego ze względu na swój empiryczny charakter. W ten sposób Ksenofanes wytycza granicę między tym co ziemskie i pozaziemskie<sup>31</sup>. Nie rozwiązuje to jednak problemu pochodzenia wiedzy o Bogu. Można ewentualnie utrzymywać, że wiedza o Bogu może być tylko wiedzą negatywną: można powiedzieć, jaki Bóg nie jest, gdyż wiedza pozytywna ma charakter empiryczny. Jeśli ludzie coś prawdziwie wiedzą, to wiedzą to w oparciu o doświadczenie, w przeciwnym razie jest to tylko mniemanie. W takim przypadku teologiczne wypowiedzi Ksenofanesa zostają pozbawione siły przekonującej. Ponadto Ksenofanes używa słowa οἶδα w B8.4 i trudno by je było rozumieć jako „widzę”, raczej że „wiem”.

Powłada się też, że gdy Ksenofanes mówi w B34, iż nie można mieć wiedzy „o bogach”, to mówi o zjawiskach meteorologicznych, które tradycyjnie nazywano bogami. Wyrażenie „o bogach i o wszystkim, o czym mówię” to archaiczny opis meteorologii<sup>32</sup>. Jest to jednak strywializowanie problemu, bowiem wymaga rozumienia bogów w owym meteorologicznym sensie także i w pozostałych fragmentach. W jakim sensie Bóg byłby największy pośród bogów, tj. zjawisk meteorologicznych? Czy Bóg byłby też zjawiskiem

<sup>30</sup> J. Wiesner, *Wissen und Skepsis bei Xenophanes*, *Hermes* 125(1997), 24.

<sup>31</sup> H. Fränkel, *Xenophanesstudien*, art. cyt., 186–187; 191–192; por. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt/M. 1977 [1916], 116–118.

<sup>32</sup> A. Finkelberg, *Studies in Xenophanes*, *Harvard Studies in Classical Philology* 93(1990), 147. W podobny kierunku zmierza pogląd, według którego obserwacje ruchów periodycznych w przyrodzie (fazy księżyca, pory roku, przypływy i odpływy itp.) miały prowadzić do przyjęcia istnienia Wielkiego Okresu obejmującego inne okresy w postaci ich najmniejszego wspólnego mnożnika, w postaci okresu okresów, H. A. T. Reiche, *Empirical aspects of Xenophanes' theology*, w: *Essays in ancient Greek philosophy*, red. J. P. Anton, G. L. Kustas, Albany 1971, 96.

meteorologicznym? Dlaczego więc nie określić tego największego zjawiska meteorologicznego? Jaki sens miałyby krytyka niemoralnego zachowania takich bogów albo zachęta do oddawania im czci?

Specjalny wgląd w sprawy religijne przypisać można inspiracji pochodzącej bezpośrednio od Boga. Koniec końców Ksenofanes był poetą, a odwoływanie się poetów do boskiej inspiracji nie było czymś niepowszednim, o czym świadczy choćby przykład Hezjoda, który wzywa Muzy, by pomogły mu śpiewać. Przykład Parmenidesa wskazuje, że i filozof głosił prawdy, które były boskiej proveniencji. Jednakże w zachowanych fragmentach pism Ksenofanesa takiego odwołania się do boskiej inspiracji nie można odnaleźć, co nie znaczy, że nie ma w ogóle żadnego odwołania się do inspiracji. Otóż B18 mówi, że „nie od początku bogowie odstonili wszystko śmiertelnikom, lecz poszukujący odkrywają z czasem to, co lepsze”. Tak więc bogowie umożliwiają dostęp do wiedzy potencjalnie każdemu, lecz trzeba być poszukującym, by wiedzę tę nabyć. Bogowie stwarzają możliwość do nabycia wiedzy, otwierają do niej drzwi, lecz bez pragnienia wiedzy, bez pragnienia przestąpienia tych drzwi wiedza jest nieosiągalna. Bogowie są, jak powiadali poeci, „dawcami tego, co dobre” (*Odysea* 8.325, *Teogonia* 46), lecz daru wiedzy trzeba poszukiwać, by stała się ona udziałem śmiertelnika. Zdobyć wiedzę potrzebna jest odpowiednia atmosfera społeczna. W B2 Ksenofanes krytykuje przesadne uwielbienie dla sportu i sportowców. Siła fizyczna, powiada, niewiele się zda do rządzenia miastem, a nawet do sukcesu w bitwie<sup>33</sup>. Odpowiednia atmosfera społeczna sprzyja stworzeniu odpowiednich potrzeb, a więc potrzeby wiedzy i potrzeby jej poszukiwania, co dzięki pomocy bogów może zostać urzeczywistnione.

##### 5. MONOTEIZM KSENOFANESA

Ksenofanesa często uważa się za reformatora religii<sup>34</sup>, czasem uważa się reformatorski charakter jego wypowiedzi za produkt uboczny jego zasadniczego celu, utrzymując, że Ksenofanes był mniej zainteresowany tworzeniem nowej teologii niż korygowa-

<sup>33</sup> Sprawie tej poświęca artykuł K. Ziegler, *Xenophanes von Kolophon, ein Revolutionär des Geistes*, *Gymnasium* 72(1965), 289–302.

<sup>34</sup> P. Steinmetz, *Xenophanesstudien*, *Rheinisches Museum für Philologie* 109 (1966), 69, W. Jaeger, dz. cyt., 53, H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, dz. cyt., 374.

niem błędów poprzedników, głównie Homera i Hezjoda<sup>35</sup>. Atrybuty Boga były przeczuwane i nawet opisane przez poprzedników Ksenofanesa, lecz Ksenofanes po raz pierwszy systematycznie je pogrupował i uczynił spójnymi przez odrzucenie uznanych reprezentacji<sup>36</sup>. Warto zauważyć, że ów systematyczny aspekt wypowiedzi Ksenofanesa poddaje się w wątpliwość, ponieważ wypowiedzi te nie są usystematyzowane, rekonstruowanie systemu filozoficznego jest nieuprawnione<sup>37</sup>. Czy jest to system, czy tylko zbiór luźnych wypowiedzi, trudno ocenić w oparciu o zachowane przekazy, lecz nie ulega wątpliwości, że można w oparciu o nie skonstruować czy też zrekonstruować system filozoficzno-teologiczny.

Czy Ksenofanes był monoteistą? Można pominąć odpowiedź na to pytanie, stwierdzając że kwestia odróżnienia monoteizmu i politeizmu staje się ważna w teologii judaistycznej i chrześcijańskiej, dla Greków było to mniej ważne<sup>38</sup>. Tym bardziej interesująca jest kwestia nowatorskiego – i reformatorskiego – charakteru wypowiedzi Ksenofanesa. Często uważano go za monoteistę, szczególnie w 19. wieku. Przeczytać można zatem, że „Ksenofanes stanowi szczyt w rozwoju monoteizmu wznosząc się samotną wielkością ponad wiarą klasycznej i hellenistycznej Grecji”<sup>39</sup>, że mówił o jednym, jedynym Bogu, tak jak Mojżesz<sup>40</sup>, że jest on obrońcą „najczystsze- go i najszlachetniejszego teizmu”<sup>41</sup> i że jego teologia reprezentują najczystsza postać monoteizmu<sup>42</sup>. Obecnie bardziej przyjęte jest uważanie Ksenofanesa za politeistę<sup>43</sup>, aczkolwiek i dziś wypowiedziana jest czasem opinia, że Ksenofanes był monoteistą<sup>44</sup>.

<sup>35</sup> D. Babut, *Sur la "théologie" de Xénophane*, art. cyt., 424; 439.

<sup>36</sup> Tamże, 425.

<sup>37</sup> P. Steinmetz, art. cyt., 68.

<sup>38</sup> D. Babut, *Sur la "théologie" de Xénophane*, art. cyt., 407; H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, dz. cyt., 379.

<sup>39</sup> H. Diels, *Über Xenophanes*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 10(1897), 535.

<sup>40</sup> C. M. Rechenberg, *Entwicklung des Gottesbegriff in der griechischen Philosophie*, Leipzig 1872, 17–18.

<sup>41</sup> V. Cousin, *Nouveaux fragments philosophiques*, Paris 1828, 62.

<sup>42</sup> U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache*, Berlin 1905, 38.

<sup>43</sup> A. Lumpe, dz. cyt., 27–28; W. Jaeger, dz. cyt., 44–45; W. Pötscher, art. cyt., 12; Ch. Schäfer, dz. cyt., 167, jednakże już Freudenthal mówił, że Ksenofanes nie wyrzekł się zupełnie politeizmu, J. Freudenthal, dz. cyt., 10; 17.

<sup>44</sup> P. Steinmetz powiada, że Ksenofanes nie stał się monoteistą pod wpływem pitagorejczyków i orfików, których krytykował (B7), lecz jego monoteizm jest jego oryginalnym tworem. Zob. P. Steinmetz, art. cyt., 72.

Na pewno zgodzić się można z poglądem, że „monoteistyczna idea jest żywotna we wczesnej Grecji począwszy od Homera, lecz jest ona w przyjaznych stosunkach z politeizmem”<sup>45</sup>. Świadczy o tym wyróżniona pozycja Zeusa w mitologii tradycyjnej. Zeus jest największym (*Teogonia* 548), najwyższym (*Iliada* 8.31, 19.258, 23.43, *Odysea* 1.45,81, 19.303, 24.473), najpotężniejszym bogiem (*Iliada* 2.412, *T.* 49), który panuje nad bogami i ludźmi (*Iliada* 2.669, 12.242, *Odysea* 20.112, *Prace i dni* 3–7), zmusza innych bogów do wykonywania swej woli (*Iliada* 8.5–27), jest królem (*Teogonia* 886, 897, 923, *Prace i dni* 668) i ojcem bogów (*Iliada* 1.544, *Teogonia* 47, 542). Filozofowie przed Ksenofanese, i w jego czasach również, przejawiali silne tendencje monoteistyczne. Anaksymander mówił o boskim *Apeironie*, który jest zasadą wszechrzeczy, powietrze było Bogiem w przekonaniu Anaksymenesa, *Logos* ma dla Heraklita boski charakter. Tę monoteistyczną tendencję kontynuuje Parmenides, którego Byt posiada atrybuty przypisywane bogom. Widać to także u Anaksagorasa, którego *Nous* był boskim bytem i wreszcie u Platona, którego Demiurg był twórcą wszechświata, oraz w boskim Pierwszym Poruszycielu Arystotelesa. Ksenofanes reprezentuje zatem wizję, którą w mniej lub bardziej czystej postaci odnaleźć można u wielu myślicieli starożytnej Grecji. Wyraża on ją jednak dobitniej niż inni. Krytykuje tradycyjną mitologię za jej antropomorfizm i jej przyziemność. Oczyszcza więc pojęcie boskości z antropomorficznych nalotów. W tym sensie jest zależny od Homera i Hezjoda<sup>46</sup>. Jednak wychodzi poza nich, proponując wizję religii wykraczającą poza obrazowość tradycji epickiej i choć kwestia rozdziału między sferą materialną i duchową nie była jeszcze przez Ksenofanesa jasno postawiona (zaczyna się to wraz z Anaksagorasem), to był on bardzo bliski ponad materialnemu i ponad przyrodniczemu traktowaniu religii. Przez uznanie bogów za manifestacje Boga nie odrzuca w zupełności religii trady-

---

<sup>45</sup> H. Fränkel, *Xenophanesstudien*, art. cyt., 183, przyp. 6.

<sup>46</sup> E. Heitsch, dz. cyt., 150–151.



cyjnej, lecz wskazywał na jej niepełność<sup>47</sup>: jest ona niepełna ze względu na swój antropomorfizm, ale i z powodu niewidzenia rzeczywistości jedyne Boga poza bogami. Ci ostatni nie mają rzeczywistości samoistnej, będąc jedynie refleksem rzeczywistości absolutnej. Toteż ich rzeczywistość, z jednej strony – po odrzuceniu przypisywanym im aspektów naturalnych – rozplywa się w zjawiskach przyrodniczych, z drugiej w rzeczywistości Boga, którego są manifestacjami, niedoskonałymi reprezentacjami doskonałego Boga. Tak jak dla Anaksymandra gwiazdy były ogniem prześwitującym przez otwory w niebie, a więc naprawdę nie istniały, tak i bogowie Ksenofanesa nie istnieją, będąc tylko cząstkowym światłem pozakosmicznej rzeczywistości Boga. W tym sensie trudno o Ksenofanesie mówić inaczej jak o monoteiście.

---

<sup>47</sup> Trudno więc się zgodzić z opinią, że „jego idea «boga» nie ma nic wspólnego z jakimkolwiek obrazem czy pojęciem myślenia religijnego i nigdy nie staje się dewizą nowego ruchu religijnego. Wręcz przeciwnie: w warunkach intelektualnych starożytności racjonalne utworzenie «jednego boga» było działaniem równie ateistycznym co zanegowanie politeizmu jakimikolwiek środkami. I jak uwolnił on owego boga od wszelkich ludzkich dodatków, tak uwolnił ludzi od łańcuchów religii odwołując się do rozumu w przeciwieństwie do nie dowiedzionych wierzeń”, R. Falus, *La 'démonstration' de l'idée de dieu chez Xénophane*, Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae 19(1971), 253. Warto pamiętać, że Ksenofanes chciał uwolnić ludzi od łańcuchów tradycyjnej religii, lecz nie od religii w ogóle. Chodziło mu o oczyszczenie religii, a nie o jej obalenie.