

ARTYKUŁY I ROZPRAWY

KONRAD PYZNAR

HEZJOD WOBEC BLISKOWSCHODNIEGO DZIEDZICTWA KULTUROWEGO

Abstract

In this paper I consider how theology impacted on the uprising philosophy in ancient Greece. In the first part of my text I analyze the concept of theology and philosophy and I want to know the relation between these two ideas. I am especially interested in point of the line separating theology and philosophy. The main question concerning it is when we could say about theology that it is already philosophy, and reversely – when we could say about philosophy that it is still theology in Greek meaning. For the better understanding of the answer of this question I analyze Hesiod's *Theogony*. Hesiod of Beotia is accepted as a poet and theologian and that is why I pay attention to him in the second part of my text.

Keywords: Ancient Greece, Theology, Philosophy, Hesiod

Czy religię grecką, grecką teologię, lub grecką filozofię można rozpatrywać jako kolejne etapy na drodze ewolucji kulturalnej starożytnych Greków? Jeśli tak, to kiedy się ukształtowały? Czy materiał do rozwoju czerpały z zewnątrz, czy może z epoki mykeńskiej? Istotny jest też czas, w którym mogło dojść do ich inicjacji. Próbując odpowiedzieć na te pytania nieuchronnie trzeba zmierzyć się z dwoma tradycjami. W myśl pierwszej, klasycznej, której zwolennikiem jest m.in. Walter Burkert, „wieki ciemne” były substancjalną barierą pomiędzy epoką brązu a okresem archaicznym. Burkert przyjmuje, że na długo przed orientalizacją Grecji, w czasie „wieków ciemnych” nastąpił znaczący kontakt pomiędzy światem Lewantu a Grecją, który wywarł duże znaczenie na kulturę tego obszaru¹. Oznacza to, że wraz z nadejściem nowej epoki, ar-

¹ Por. W. Burkert, *The Orientalizing Revolution Near Eastern Influence on Greek Culture in Archaic Age*, tłum. M.E. Pinder, London 1992, s. 14–40.

chaicznej, została zerwana ciągłość kulturalna z epokami wcześniejszymi. Według drugiej tradycji, której zwolennikiem jest m.in. Martin P. Nilsson istnieje ciągłość kulturalna, pewnego rodzaju ewolucja biorąca swój początek jeszcze w okresie mykeńskim². W wyniku tego procesu ukształtować miała się religia oraz teologia. O początkach kultury greckiej można by mówić jako o wczesnych stadiach wierzeń chtonicznych, które na pewnym etapie rozwoju przeobrażały się w twór bardziej skomplikowany – teologię grecką. Z kolei z jej „oszlifowanej” formy, w ostatecznym rozrachunku, wyłaniać miałyby się teologiczne spekulacje filozofów. Wiele argumentów przemawia za tym, że pomimo tej ewolucji Grecja nie uniknęła wpływów kulturalnych pochodzących ze świata bliskowschodniego. Widać to już na przykładzie wyrazów używanych przez Homera, czy Hezjoda w ich epickich dziełach. Niektóre z nich ewidentnie zostały zapożyczone z języka semickiego, a następnie uległy asymilacji z językiem greckim³. Podobnie rzecz się miała w przypadku kultu, czy mitów, gdzie silnie się zakorzeniły elementy bliskowschodnie, a przez to wpłynęły na kształt religii greckiej. Przyjąć też trzeba istnienie pewnego rodzaju zmodyfikowanego i wzmacniającego grecką mitologię rdzenia znaczeniowego zaprojektowanego w oparciu o obcy, bliskowschodni materiał. Zdaniem Burkerta, dowodzi to, że celowo błędna interpretacja, w konsekwencji, i tak prowadzi do twórczej projekcji intelektualnej, chociaż jej znaczenie kategorycznie generowane musi być przez zaadaptowaną formę⁴. Niezależnie więc od tego, jaki model interpretacji zostanie przyjęty, czy ten, prezentowany przez Burkerta, czy model Nilssona, zawsze trzeba zmierzyć się z problemem oddziaływania kultury bliskowschodniej na kulturę grecką, a wręcz na grecką religię. W tym miejscu należy podkreślić mocną relację pomiędzy religią grecką a mitem, ponieważ to on był głównym łącznikiem pomiędzy światem Wschodu a światem Greków, i to za jego pośrednictwem odbywało się przenikanie elementów orientalnych do greckiej kultury. W *Aspektach mitu* Mircea Eliade pisał, że w społecznościach archaicznych mit oznaczał „historię prawdziwą», historię, która ma niezwykłą wartość, ponieważ jest święta, brzemienista w znaczeniu i pouczająca”⁵. W strukturze mitu występowały elementy aksjologiczne i etyczne: „podstawowa funkcja mitu polega na przedstawieniu pouczających modeli wszystkich rytuałów i ważnych czynności: zarówno sposobu odżywiania się czy zawierania związków małżeńskich, jak i dla pracy, wychowania,

² Por. M. Bernal, *Burkert's Orientalizing Revolution*, “Arion: A Journal of Humanities and the Classics Third Series”, Vol. 4, No. 2 (Fall, 1996), s. 137–147.

³ Ibidem.

⁴ Por. W. Burkert, *The Orientalizing Revolution...*, s. 124.

⁵ M. Eliade, *Aspektu mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 7.

sztuki czy wiedzy”⁶. Czynności te były niezwykle istotne, ponieważ spełniały funkcję partycypacji w sakralnym wymiarze. Jak twierdził Vernant, to właśnie ten wymiar miał większe znaczenie dla społeczności archaicznych, aniżeli doczesność, ponieważ sięgał zamierzchłej przeszłości. Przeszłość dla Greków epoki archaicznej, zdaniem Vernanta, „stanowi coś więcej niż tylko wydarzenie poprzedzające terażniejszość”⁷, „przeszłość jawi się jako wymiar tego, co ponad”⁸, i jako taka definiuje terażniejszość Greka archaicznego, dla którego jest wtargnięciem świata *sacrum* do świata *profanum*. Jako taki mit jest zasadniczym aspektem religii greckiej rozumianej jako *θεραπεία* utrzymywanie łączności ze światem bogów za pośrednictwem wykonywania praktyk kulturowych, będących odzwierciedleniem treści mitu.

W kontekście tak zarysowanej problematyki nasuwa się pytanie o teologiczne spekulacje filozofów epoki archaicznej. Przyjmuję, że ten subtelny rodzaj filozofii dotyczył zarówno „pierwszych filozofujących” (πρώτοι φιλοσοφῆσαντες) – a więc filozofów rozważających problem ἀρχή – jak też i tych, którzy w swych rozważaniach nie stronili od spekulacji na temat świata idealnego, będącego w ich przekonaniu wysublimowaną zasadą świata fizycznego. Klasycznym przykładem jest tu działalność Hezjoda z Beocji. Przy tym właśnie teologu chciałbym jednak zatrzymać się dłużej i zastanowić, czy jego twórczość nie wniosła do kultury antycznej Grecji czegoś więcej niż tylko osiągnięcia na polu epiki. Poniżej będę starał się wykazać, że w spuściźnie literackiej Hezjoda odkryć można również załączki dociekań filozoficznych, które niekoniecznie ujawniły się wyłącznie pod wpływem ściśle greckiej obyczajowości, ale były przede wszystkim inspirowane tradycją bliskowschodnią.

I

Drogę argumentacji chcę rozpocząć od kwestii zasadniczej, czyli od ustalenia definicji teologii greckiej i greckiej filozofii. Ponieważ do naszych czasów przetrwało niewiele źródeł pozwalających na pełną rekonstrukcję zagadnienia teologii w epoce archaicznej, badanie tego zagadnienia napotyka wiele trudności. Poważny problem stanowią zachowane źródła, które nie odnoszą się bezpośrednio do tego pojęcia, co utrudnia swobodną analizę. Należy wziąć jednak też pod uwagę, że pojęcie to stanowi syntezę dwóch innych, skądinąd ważnych dla antycznych Greków terminów funkcjonujących w okresie VIII–VI w. p.Ch.

⁶ Ibidem, s. 13.

⁷ J.-P. Vernant, *Aspects mythiques de la mémoire en Grèce*, „Journal de Psychologie” 1959, s. 7, cyt. za: M. Eliade, *Aspekty mitu...*, s. 120.

⁸ Ibidem, s. 8, cyt. za: M. Eliade, *Aspekty mitu...*, s. 120.

Są to $\theta\acute{\epsilon}\iota\omicron\nu$ i $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, które w epoce archaicznej były znane zarówno poetom, jak i filozofom przyrody, i przez nich używane do opisu reguł rządzących światem. Ponieważ pierwszym, który użył pojęcia teologii był najprawdopodobniej Platon, to właśnie jego twórczość posłużyć może tutaj za punkt wyjścia. W jego ujęciu teologia to: „wszystko to, co się o bogach opowiada, mogą to być treści fałszywe i prawdziwe. Przekazywany, czy wręcz wymyślony przez poetę *mythos* również należy do tak rozumianej teologii”⁹ – pisze Włodzimierz Lengauer. Nieco inaczej wygląda to z perspektywy Arystotelesa, dla którego teologia: „to również wiedza o bogach i sprawach boskich, ale zalicza on już tę wiedzę do filozofii. [...] Jest to nauka pierwsza, najważniejsza, pierwsza filozofia, dyscyplina”¹⁰. Również wyjaśnienie pojęcia filozofii nie jest łatwe. Diogenes Laertios twierdził, że przed Pitagorasem

filozofię nazywano mądrością ($\sigma\phi\acute{\iota}\alpha$), a człowieka uprawiającego filozofię i już w niej wydoskonalonego – mędrce ($\sigma\phi\acute{o}\varsigma$) [...]. Mędracy [filozofowie – K.P.] byli też nazywani sofistami ($\sigma\phi\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\iota$), zresztą nie tylko oni, lecz także poeci; na przykład Kratinos, kiedy w *Archilochach* wychwala Homera i Hezjoda, mówi o nich także jako o sofistach¹¹.

Fragment ten dostarcza nam niezwykle ważnej przesłanki. Kratinos, żyjący w dobie oświecenia i systemów filozoficznych, przypadających na czas V–IV wieku p.Ch., a także, i przede wszystkim, na początku epoki klasycznej, zaliczył do grona $\sigma\phi\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\iota$ Hezjoda i Homera. Oczywiście mogło to wynikać z jego niedbałości o szczegóły, ale czy godzi się uznanemu komediopisarzowi¹², zestawianemu w jednym szeregu z Arystofanem i Eupolisem, zarzucać takie niedopatrzania? Należy się domyślać, że jakkolwiek za sofistów epoki archaicznej uznawano zarówno poetów, jak i przedstawicieli filozofii przyrody, to bynajmniej nie stawiano między nimi znaku równości. Łatwo jest stwierdzić, że w okresie epoki archaicznej, zakres pojęcia filozofii musiał być bardzo szeroki, i dlatego właśnie Kratinos nie dostrzegał między poetami i filozofami przyrody większej różnicy. Należy jednak uzupełnić tę kwestię jedną ważną – moim zdaniem – uwagą. Zakres pojęcia filozofii musiał zostać ustalony według jakiegoś ścisłego kryterium. To właśnie za jego pośrednictwem można było orzekać, że ktoś nie jest $\sigma\phi\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\iota$ nawet jeśli jego wysiłek myślny dotyczył innych obszarów badawczych. Jakie było to kryterium i co mogło skłonić Kratinosa do tego, aby Homera i Hezjoda nazwać sofistami? Podstawą wszelkiej mądro-

⁹ W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 45.

¹⁰ Ibidem, s. 46.

¹¹ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1982, s. 13.

¹² E. Bakola, *Cratinus and the Art of Comedy*, New York 2010, s. 2.

ści (σοφία) jest *wiedza rzetelna* (ἐπιστήμη¹³) – *poznanie rzeczy, zrozumienie jej, umiejętność* np. w czasie wojny: πρὸς τὸν πόλεμον ἐπιστήμη¹⁴, *wiedza zupełna*: ἐπιστήμη σύ μου πρὸς τὰς τάχ' ἄν¹⁵, πάντ' ἐπιστήμης πλέων¹⁶, i wreszcie *wiedza naukowa*: ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης¹⁷. Innymi słowy, mędrcom staje się ten, kto wiedzę rzetelną zdobywa. Krokiewicz pisał na ten temat, że „teoretyczna mądrość [bezinteresowna – K.P.] ma na celu zdobycie takiej wiedzy, jaką posiadają bogowie, ponieważ jednak nie może jej osiągnąć, więc sprowadza się ostatecznie do samego wysiłku i jakby wszczętej, ale jeno częściowo urzeczywistnianej próby jej osiągnięcia”. Zauważyć trzeba, że proces zdobywania ἐπιστήμη jest wyrazem nastawienia personalnego do wiedzy rzetelnej. Omawiany przypadek jest szczególnej wagi. Mowa w nim bowiem o czymś, co tak naprawdę nie może zostać w żaden sposób zweryfikowane empirycznie. Ἐπιστήμη w odróżnieniu od δόξα (wiedza powierzchowna) jest czymś ukrytym, ale przez to szlachetnym, dlatego może budzić skojarzenia z wymiarem transcendentnym, czy też boskim.

Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Anaksagorasa z fragmentu B 21, ponieważ znakomicie opisują to zagadnienie: „Z powodu słabości zmysłów nie jesteśmy w stanie sądzić o prawdzie”, oraz z fragmentu B 21a: „Rzeczy jawne (fenomeny) są wizją (ὄψις) rzeczy niejawnych”¹⁸. Podążając tropem filozofa z Kladzomenaj, można wywieść interesującą konkluzję, że dotarcie do prawdy, którą równie dobrze nazwać można wiedzą rzetelną, nie jest w pełni możliwe jeśli do osiągnięcia tego celu posługujemy się wyłącznie zmysłami. Nie oznacza to jednak, że zmysły wcale nie mogą brać udziału w procesie zdobywania ἐπιστήμη. Skoro rzeczy jawne są wizją rzeczy niejawnych, to według Anaksagorasa, właśnie za pośrednictwem zmysłów można dotrzeć do pewnego etapu poznania rzeczy, który stwarza doskonałą bazę wyjściową dla dalszego odkrywania prawdy i zdobywania mądrości, ale już na innej drodze poznawczej. Wniosek ten nasuwa pewne skojarzenia na temat odpowiedzi na pytanie o kryterium rozstrzygające kwestię bycia σοφιστοί.

Proces poznawczy musi rozpoczynać się od zmysłowego ujęcia rzeczy poznawanej. Ta inicjacja epistemiczna jest różna w zależności od wykorzystywanego systemu percepcyjnego. W przypadku zmysłów somatycznych jest nią

¹³ Por. H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, ἐπιστήμη: [http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=e\)pisth/mh](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=e)pisth/mh) [dostęp: 07.05.2015].

¹⁴ Lysias, *Orationes* 33.7.

¹⁵ Sophocles, *Oedipus tyrannus*, 1115.

¹⁶ Idem, *Antigone*, 721.

¹⁷ Plato, *Respublica*, 5.477b.

¹⁸ Zob. ibidem, s. 194.

czucie, w przypadku zmysłu węchu jest nią zapach, w przypadku zmysłu słuchu jest nią dźwięk, w przypadku zmysłu smaku jest nią smak, natomiast w przypadku zmysłu wzroku jest nią obserwacja. Sądzę, że zarówno dla poetów-teologów jak i filozofów przyrody dominującym systemem percepcyjnym był ten wymieniony przeze mnie na ostatnim miejscu – bazujący na obserwacji. Jasne jest, że filozofowie przyrody, aby dotrzeć do tego, co stanowi podstawę bytu, rozpoczęli swe badania od wnikliwej obserwacji. Co do tego, nikt nie powinien wnosić żadnych zastrzeżeń. Wątpliwości nastrocza natomiast zestawienie procesu obserwacji z twórczością poetów. Zastanović trzeba się nad tym, czy istnieją jakieś realne przesłanki, na mocy których można by stwierdzić, że poeci-teologowie czerpali swą inwencję twórczą z obserwacji oraz czego dotyczyłaby ta obserwacja. Homer jest nazbyt zagadkowy, niepewny, ze względu na brak wiarygodnych informacji na temat jego życia. W rezultacie, analiza Homera pod względem biograficznym byłaby ryzykowna, jeśli w ogóle nie zgubna, i z tego powodu nie wniosłaby żadnego konkretnego wniosku do treści tej pracy. O wiele lepszym rozwiązaniem jest skoncentrowanie się na drugim z wymienianych wcześniej poetów, Hezjodzie.

Nasuwa się w tym miejscu pytanie o to, dlaczego nie rozpatrywać poematu Hezjoda w kategoriach literackiej opowieści autora o narodzinach bogów z wyraźnie nakreślonymi elementami tradycji ludowej bez kryjącego się pod ich warstwą wierzchnią innego znaczenia? Innymi słowy, dlaczego nie czytać i nie interpretować Hezjoda wprost, literalnie? Odpowiedź na to pytanie może dostarczyć esej Czesława Miłosza pt. *Zniewolony umysł*, w którym autor odwołuje się do żyjącego w XIX wieku dyplomaty i filozofa Josepha Arthura de Gobineau. W swej pracy *Religions et Philosophies dans l'Asie Centrale* Gobineau opisywał praktykę Ketmanu. Miłosz zastanawiał się, czym jest Ketman, i podał liczne przykłady zaczerpnięte z pracy Gobineau, które w wystarczający sposób przybliżają czytelnikowi zrozumienie tego intrygującego zwyczaju. Na podstawie tych przykładów definicję Ketmanu zaprezentował Piotr Nowak w przedmowie do polskiego wydania *Historii filozofii politycznej* Leo Straussa i Josepha Cropseya.

Z grubsza rzecz biorąc jest nim kłamstwo koncesjonowane w obrębie pewnej grupy społecznej, najczęściej wyznaniowej, powstałe w wyniku pomieszania strachu z poczuciem wyższości. Na Wschodzie bowiem ten, kto posiadał prawdę, nie mógł dobrowolnie i na własną rękę mierzyć się z szaleństwem tego świata – jego świętą powinnością i pierwszym zadaniem była ochrona prawdy¹⁹.

¹⁹ L. Strauss, J. Cropsey, *Historia filozofii politycznej*, Warszawa 2010, s. 2–3.

Nie chcę twierdzić, że Hezjod próbował ukryć prawdę przed domniemanym przeciwnikiem, ale że mógł posłużyć się metodą podobną do tej, jaką stosowano w antycznych cywilizacjach Wschodnich, albo, że nic nie wzbraniało go przed tym, aby taką lub podobną metodą się posłużyć. Za istotny składnik literatury greckiej wymienić należy tu alegorię w jej wczesnym wydaniu, czyli zagadkę. Havelock uważa, że pismo greckie w VIII wieku p.Ch. zostało zredukowane do pewnego rodzaju sztuczki językowej. Literalnie nie miało sensu, ale pod względem symbolicznym miało określone znaczenie²⁰. Mircea Eliade twierdzi, że alegoria (ἀλληγορία) jest dosyć późnym wynalazkiem – można przypuszczać, że pojawiła się w V wieku p.Chr. Zdaniem Eliadego alegoria poprzedzona była przez ὑπόνοια, czyli „ukryte znaczenia” lub „niedopowiedzenia”, „podejrzenie”, których doszukiwano się między innymi w mitach teologa Hezjoda²¹. Zdaniem Gajdy-Krynickiej:

teologię poetów tłumaczyli na język filozoficzny pierwsi alegoreci już w V wieku p.Ch., postrzegając w niej zaszyfrowane w języku alegorii filozoficzne wizje struktury świata – kosmosu, jego początku i prątworkiwa – ἀρχή, rozumnego Prawa, które owym kosmosem rządzi i utrzymuje go w ładzie i harmonii²².

Za dobre przykłady ilustrujące tezę Gajdy-Krynickiej można podać tu postaci Teagenesa z Regium (VI w. p.Chr.) oraz Euhemera z Mesyny (III w. p.Chr.). Zarówno pierwszy jak i drugi kwestionowali nadprzyrodzoną naturę bogów oraz samo ich istnienie. Obecność bogów w mitach była dla tych dwóch pisarzy antycznych formą barwnej opowieści o dawnych władcach, bądź też aluzją do zjawisk przyrodniczych. Jak zaznacza Eliade, Teagenes z Regium „sugerował, że u Homera imionom bogów odpowiadają cechy ludzkie lub elementy przyrodnicze”²³. Walki bogów opisywane w mitach były dla niego odzwierciedleniem zależności jakie zachodzą w przyrodzie. Euhemer zaś „twierdził, iż poznał pochodzenie bogów: jego zdaniem byli oni niegdyś królami i dopiero potem zostali ubóstwieni”²⁴. Warto w tym miejscu przytoczyć spostrzeżenie Krokiewicza, który postrzegał kulturę Greków jako „«sojusz» między ich tzw. zmysłami wyższymi a umysłem (inteligencją)”²⁵. Uważam, że znakomity wyraz tego „sojuszu” zademonstrował właśnie Hezjod w treści *Teogonii*. Nie wydaje

²⁰ Por. E. A. Havelock, *The Greek Legacy*, [w:] *Communication in History: Technology Culture Society*, ed. D. Crowley, P. Heyer, III ed., New York 1999, s. 54–60.

²¹ Por. M. Eliade, *Aspekty mitu...*, s. 153.

²² J. Gajda-Krynicka, *Teologie starożytne (teologia filozoficzna jako „filozofia pierwsza”)*, [w:] *Na skrzydłach wiary i rozumu ku prawdzie*, red. ks. I. Dec, Wrocław 1999, s. 106.

²³ M. Eliade, *Aspekty mitu...*, s. 153.

²⁴ Ibidem, s. 154.

²⁵ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej...*, s. 22.

mi się jednak, aby rzeczony poeta unikał technik alegorycznych lub zabiegów etymologicznych, czy pewnego rodzaju Ketmanu. Jak zauważa Jaeger: „metoda ta [alegoria – K.P.] zawsze odgrywała ważną rolę w greckiej teologii. Opiera się ona na założeniu, że imiona tajemniczych mocy boskich, prawidłowo interpretowane, dają klucz do natury tych rzeczy”²⁶. A przecież bohaterami swego utworu uczynił Hezjod postaci noszące imiona zjawisk przyrody lub ciał niebieskich (np. słońce to u niego Helios, Selene to księżyc, a Eosem nazywa jutrzenkę). Podobnie uważa zresztą Krokiewicz, kiedy pisze, że Hezjod stara się je [siły przyrody – K.P.] przedstawić w sposób dla siebie najzrozumialszy, w sposób znamieny dla prymitywnego, zależnego od używanych wyrazów myślenia pojęciowego”²⁷. To myślenie pojęciowe, w zestawieniu z wydźwiękiem *Teogonii* nabiera jednak formy wyważonej abstrakcji, przez co wynosi cały utwór, jak i jego autora, do rangi mitologicznej subtelności (μυθικὸς σοφισμὸν).

Z przytoczonych przykładów jasno wynika, że kwestia analizy mitów w kontekście ich racjonalnej struktury poruszana była już w połowie okresu archaicznego, jak też we wczesnej fazie epoki hellenistycznej. Ujęcie teologicznych tekstów z perspektywy zagadki lub alegorii nie zanikało wśród pisarzy na przestrzeni dziejów antycznej Grecji. Zresztą sam fakt podjęcia próby złamania szyfru mitu i dotarcia do jego sensu, w gruncie rzeczy był na miarę wysiłku intelektualnego miłującego mądrość filozofa. Jednakże bardziej godnym uwagi musiało być samo skonstruowanie takiego mitu, który pod powłoką epickiej narracji kryłyby przemyślane, racjonalny obraz zależności przyrodniczych, a nawet społeczno-politycznych. Niewątpliwie ten, kto dokonałby takiego dzieła zasługiwałby na miano mędrca (σοφιστοί), czyli tego, kto posiada mądrość, a nie tego, kto mądrość tylko miłuje (φιλοσοφία) próbując rozwikłać zagadkę mitu. Założenie takie bazuje na antycznej tradycji, według której uszlachetnione jest to, co niejawne. W jednej z najstarszych hinduskich Upaniszad, Brihadaranjace, czytamy, że: „bogowie mają zamiłowanie do nazw pośrednich, a nienawidzą być nazywani wprost”²⁸. „Nazwy pośrednie”, o których mowa w cytacie, można interpretować jako to, co niejawne, natomiast cały ustęp jest jednoznacznie pochwałą tego, co zagadkowe, co pozornie nieobecne, czyli ukrywające się pod szatą mitu, czy kultu. Giorgio Colli stwierdził nawet, że: „dwuznaczność słowa stanowi wyraz metafizycznego rozdarcia, wykazuje niejednorodność boskiej mądrości i jej wyrazu, jakim są

²⁶ W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007, s. 128.

²⁷ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej...*, s. 52.

²⁸ Brihadaranjaka, Upaniszada IV, 2, 2, tłum. S. Madhavananda, AdvaitaAshrama 1950, s. 587.

słowa²⁹. Colli zauważa, że mądrość ma charakter boski, i czasem nie można wyrazić jej wprost za pomocą słów, ponieważ mają one tę cechę, że są dwuznaczne. Z jednej strony można za ich pomocą układać jasne formuły odnoszące się bezpośrednio do tego, co widziane w codziennym doświadczeniu, z drugiej zaś ten sam stan rzeczy można opisać używając słów pozornie nie związanych z przedmiotem doświadczenia. Ten, kto stara się odczytać komunikat zawarty w treści antycznej zagadki napotkać musi trudność generującą metafizyczne rozdarcie polegające na niepewności zrozumienia tego komunikatu. Najlepszym przykładem w starożytności na istnienie zaszyfrowanego pod szatą dwuznaczności słów racjonalnego przekazu były przypowieści, legendy ludowe, oraz, powstałe później na ich bazie, mity. Kwestię zagadki jako aspektu mitu omawiał Colli w *Narodzinach filozofii*. Jego zdaniem, „zagadka to sformułowanie racjonalnego nieprawdopodobieństwa, które mimo to wyraża jakiś rzeczywisty przedmiot myśli³⁰. Taka wykładnia zagadki w kontekście mitu ukazuje jego strukturę, a tym samym odsłania jego racjonalną warstwę. Na pewno nie można utożsamiać metodologii filozofów przyrody w sprawie opisywania rzeczywistości z metodologią, o jakiej jest tutaj mowa. Niemniej uważam, że zarówno obie metody badawcze miałyby wspólny trzon osadzający się na racjonalnym nastawieniu wobec rzeczywistości zastanej w doświadczeniu zmysłowym. W pewnym sensie powiedzieć można, że obie wyrażają „racjonalne nieprawdopodobieństwo”. Doszukiwanie się pryncypium świata w metafizycznych bytach takich jak ὄπειρον Anaksymandra z Miletu, niefizyczne liczby pitagorejskie, koncepcja jednego wszechbytu Parmenidesa, Ksenofanesa twierdzenie o istnieniu „Jednego, Największego Boga”, czy koncepcja Sfajrosa autorstwa Empedoklesa jest takim samym „racjonalnym nieprawdopodobieństwem” jak mit Hezjoda o narodzinach nieśmiertelnych z „gwiazdzistego Nieba” i Nocy. Pod powłoką opowieści o narodzinach bogów, Hezjod zawarł szyfr, którego rozwikłanie pozwoli ujrzeć racjonalną warstwę myśli poety. Teza ta zawiera ważną przesłankę, mianowicie tę, że treść *Teogonii* nie mogła być utworem, który był jedynie bezrefleksyjną kopią ludowej tradycji ustnej lecz, kolokwialnie rzecz ujmując, był „pierwszym” w hierarchii³¹.

II

W pismach, które przetrwały do naszych czasów, poeta z Beocji pozostawił kilka informacji istotnych dla poruszonego tu problemu. Z pierwszych wer-

²⁹ G. Colli, *Narodziny filozofii*, Warszawa–Kraków 1994, s. 48.

³⁰ Ibidem, s. 62.

³¹ Por. J. Griffin, *Greek Myth and Hesiod*, [w:] *The Oxford History of the Classical World*, Oxford 1986, s. 78.

sów *Teogonii* można dowiedzieć się między innymi, że Hezjod miał zostać natchniony przez Muzy u stóp góry Helikon. W wersach 22–23 czytamy, że: „One to kiedyś Hezjoda uczyły pięknego śpiewu, kiedy owce wypasał u stóp Helikonu boskiego”³². Wcześniej dowiadujemy się, że owa nauka pięknego śpiewu miała miejsce w porze nocnej, kiedy Muzy przybyły ze szczytu wspomnianej góry pod osłoną gęstych mgieł: „całą noc biegły i głosem wykrzykiwały przedcudnym”³³. Właściwą porą akcji *Teogonii* byłaby noc. Ustalenie tego, czy akcja dzieje się w nocy, czy o poranku nie jest bez znaczenia. To właśnie pora, kiedy Hezjod doznał natchnienia odgrywa tu znaczącą rolę, niejako jest fundamentem do wyprowadzenia dowodu o racjonalnym podejściu Hezjoda do rzeczywistości za pośrednictwem barwnej ilustracji mitycznej. Według Ericka Havelocka, w przypadku *Teogonii*, w intencji Hezjoda jest, aby zupełnie odrzucić epicką opowieść i skoncentrować się na analizie teologicznej. Havelock uważa, że Hezjod ma do tego odpowiednie przygotowanie od strony technicznej w postaci, kolokwialnie mówiąc, werbalnych narzędzi, a precyzyjnie rzecz ujmując – intelektualnej inwencji obrazowanej w postaci alegorii. Hezjod przedstawia historię świata i ludzką moralność pod postacią znakomitego symbolu boskiej genealogii. Jest to pewien sposób wizualizacji rzeczywistości, którą Hezjod, zdaniem Havelocka, chciałby w ten sposób zorganizować i opisać³⁴. W dodatku, według Havelocka Hezjod upamiętnia narodziny Muz i wywodzi ich pochodzenie od bogini *Mnemosyne*. Ów grecki wyraz znaczy więcej niż sama pamięć. Zawiera oraz implikuje on pojęcia znaczące przypominanie sobie, zapis, zapamiętywanie. Ich głównym zadaniem – konkluduje Havelock – nie jest kreacja, lecz przechowywanie pamięci o narodzinach bogów³⁵. Równie ważne jest to, że Zeus był ojcem Muz, ponieważ odkrywając przed poetą-teologiem ład polityczny i moralny świata bogów, tak naprawdę upamiętniają one historię nie tyle stworzenia świata, co objęcia przez Zeusa władzy na Olimpie³⁶.

Hezjod zwraca się do Muz tymi słowami: „Sławcie ród nieśmiertelnych święty zawsze żyjących, co się zrodzili z Ziemi i z gwiazdzistego Nieba, z Nocy też, i tych przez Morze słone żywionych”³⁷. Z przytoczonego cytatu wiemy, że według Hezjoda istnieć miała grupa „nieśmiertelnych”, zrodzona z Gai oraz „gwiazdzistego Nieba”, ale też z Nocy i Morza. Warto zauważyć, że o niebie

³² Hezjod, *Teogonia*, 22–23, [w:] J. Łanowski, *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni*. Tarcza, Warszawa 1999.

³³ Ibidem, w. 10.

³⁴ Por. E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge/Massachusetts/-London 1963, s. 104.

³⁵ Zob. ibidem, s. 100.

³⁶ Zob. ibidem, s. 101–103.

³⁷ Hezjod, *Teogonia*, 105–107, [w:] J. Łanowski, *Narodziny bogów...*

mówi się, że jest gwiaździste szczególnie wtedy, gdy obserwuje się je nocą, dlatego można sądzić, że poecie chodziło tu o niebo w porze nocnej. Niemniej trzeba dodać za Martinem Westem, że „Grecy skłonni byli sądzić, że niebo (οὐρανός) jest w mniejszym lub większym stopniu tożsame z eterem (Αἰθήρ), czymś, co posiada zwiewną jak powietrze czy też ognistą naturę i być może skondensowane jest do postaci konkretnej powierzchni”³⁸. Cenną dla rozpatrzenia tego wątku jest uwaga Westa, który zaznacza, że:

We wczesnej grece brak [jest] słowa określającego wszechświat jako całość. Nie był on pojmowany jako spójna całość, lecz jako suma konstytuujących go części. Zasadniczo było ich cztery: niebo, ziemia, morze i świat podziemny. [...] Czasami jeden z tych czterech elementów zostaje pominięty jako nie pasujący do kontekstu, a całość wszechrzeczy reprezentują pozostałe trzy³⁹.

Najważniejsze jest jednak to, że wszystkie te rzeczy biorą swój początek w Chaosie (ca/oj). Chaos Hezjoda można próbować interpretować w kategoriach zasady pierwszej. Należy jednak pamiętać, że również on powstaje – nie jest bytem wiecznym. Hezjod nie podaje jednak genezy jego powstania. Według Kirka, odrzucić należy trzy wersje interpretacji wyjaśniających znaczenie użytego przez Hezjoda terminu – tj. Chaosu. Po pierwsze, nie można traktować Chaosu jako przestrzeni, tak jak zrobił to Arystoteles, nawet jeśli Hezjod pisze o nim jak o zionącej przestrzeni między Ziemią i Niebem: „Żar przedziwny ogarnął Otchłań. I było to jakbyś ujrzał na własne oczy, na własne uszy usłyszał, jak się Ziemia i z góry Niebo szerokie zbliżają”⁴⁰. Ta koncepcja zrodziła się według nich później, w czasach pitagorejczyków, lub w czasach Zenona z Elei, a nawet jeszcze później – dopiero w czasach Platona. Druga interpretacja pochodzi od stoików – przykładem jest tu Zenon z Kition. Wywodzili oni pojęcie Chaosu (χάος) z χέεσθαι (to, co jest przelane), i dlatego twierdzili, że ma ono związek z wodą. Jest to ten sam sposób argumentacji, który prezentuje Ferekydes z Syros we fragmencie B1a, gdzie czytamy o tym, że tak jak Tales, uznaje on wodę za prapoczątek i nazywa ją Chaosem, wywodząc ten termin prawdopodobnie od Hezjoda. Trzecia, chyba najbardziej rozpowszechniona interpretacja, pochodzi od Lukiana z Samosaty, który określa Chaos Hezjoda, jako nieład, czy bezkształtną materię⁴¹. Kirk, podobnie zresztą jak Jaeger i Robert Beekes, twierdzi, że pojęcie Chaosu pochodzi od *χα, które zaczerpnięto z kolei z indoeuropejskiego *g^heh,-mn- (szczelina, otchłań), lub, że pochodzi

³⁸ M.L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu*, Kraków 2008, s. 206.

³⁹ Ibidem, s. 203.

⁴⁰ Hezjod, *Teogonia*, 699–701, [w:] J. Łanowski, *Narodziny bogów...*

⁴¹ Por. G.S. Kirk, *Filozofia przedsokratejska*, Poznań 1999, s. 52.

od χάσκη, mające swój pierwowzór w indoeuropejskim $*g^heh_2n-$, a oznaczające zionącą otchłań⁴². Uogólniając, każda z przedstawionych wizji może być scharakteryzowana jako wariacja poprzedniej. Można by wręcz powiedzieć, że w jakimś stopniu wszystkie cztery uzupełniają się wzajemnie. Niezależnie jednak od modelu interpretacji, widać jasno, że Chaos Hezjoda jest czymś, co determinuje rozwój, czyli ma cechy pierwszej zasady.

W dalszej części poematu Hezjod rozwija protogenezę bogów. Dowiadujemy się między innymi, że z Chaosu (Χάος) wyłoniły się Γαῖα, potem Ἔρως, następnie Ἐρεβός i Νύξ. Nazwy te odpowiadają kolejno ziemi, miłości, mrokowi oraz nocy. Eros, Erebus oraz Nyks różnią się pod względem substancjalnym od Gai. W przeciwieństwie do niej, są raczej pierwiastkami niebiańskimi niż chtonicznymi. Na szczególną uwagę zasługuje Eros. Jaeger pisze, że: „Historycy religii zwrócili uwagę, że Erosowi od bardzo dawna oddawano cześć w Tespiach, w Beocji, u stóp góry Helikon, aczkolwiek nie stwierdza się by w dawnych czasach gdziekolwiek jeszcze był przedmiotem kultu”⁴³. Zadać należy sobie pytanie, czy w przypadku Hezjoda można już mówić o rozumowaniu na zasadzie ścierania się przeciwieństw, rozumowaniu heterogenicznym. Na uwagę zasługuje tutaj wzmianka Geoffreya Kirka:

Rodzące się składniki świata albo są przeciwieństwami rodziców (np. Eter i Dzień powstają z Nocy i Erebu, którego nijaki rodzaj nie wyklucza zdolności płodzenia), albo są do rodziców podobne (Ereb i Noc powstają z Chaosu), albo są lokalnymi zróżnicowaniami. Niektórych narodzin nie tłumaczy jednak żadna z tych zasad – na przykład Uranos powstaje z Gai. Sam sposób stwarzania też nie jest spójny. Eros rodzi się w pierwszym stadium zróżnicowania, po to pewnie, by zapewnić antropomorficzne, płciowe wyjaśnienie późniejszego różnicowania. Metoda nie jest jednak stosowana konsekwentnie⁴⁴.

Interesujące może być jednak rozpatrzenie narodzin nieśmiertelnych w kontekście kontrastu bóstw chtonicznych (Gaja) z bóstwami niebiańskimi (Eros, Erebus, Nyks). Jak łatwo zauważyć, poszczególne bóstwa uosabiają pewien stan natury, na podstawie którego dokonać można klasyfikacji do tych dwóch grup. Zarówno Eros, Erebus i Nyks nie mają takiego samego charakteru substancjalnego co Ziemia, którą cechuje stan fizyczny. Określają one raczej pewien stan natury widoczny w danym miejscu i w danym momencie. Nie istnieje coś takiego jak miłość, mrok czy też noc w znaczeniu fizycznym. Innymi

⁴² R.S.P. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden 2009, hasła: χάος, χάσκη, s. 1614, 1616–1617.

⁴³ W. Jaeger, *Teologia...*, s. 46.

⁴⁴ G.S. Kirk, *Filozofia...*, s. 51–52.

słowy miłości, mroku, lub nocy nie można doświadczyć w taki sam sposób jak Ziemi. Jest to grupa wyjątkowych nazw określających subtelne doświadczenie zmysłowe bazujące na obserwacji, które za pośrednictwem twórczego umysłu Hezjoda zostało przetransponowane do wymiaru kosmicznego. Widać w rozumowaniu Hezjoda ścieranie się dwóch przeciwstawnych pierwiastków – ziemskiego i kosmicznego. Eros jest elementem sprzęgającym te przeciwieństwa. W konsekwencji poeta-teolog ustanawia Erosa w pozycji pryncypalnej, ponieważ każe domyślać się, że przenika on zarówno to, co materialne, jak i to, co niematerialne, ustanawiając syntezę przeciwieństw. Na tym nie koniec. Uważam, że kiedy Hezjod informuje o swym natchnieniu przez Muzy, nie mówi nic innego niż to, że ów boski stan natchnienia zawdzięcza właśnie Erosowi, który spłodził w jego umyśle syntetyczny obraz narodzin nieśmiertelnych z tego, co ziemskie i kosmiczne. Jaeger zauważa, że: „Idea szeregu sukcesywnych aktów prokreacji, będąca Hezjodowym rozwiązaniem problemu, staje się zasadą, która wreszcie umożliwia powiązanie wszystkich indywidualności boskiego świata”⁴⁵. Z tego sprzężenia powstają kolejni nieśmiertelni odpowiadający stanom natury. Gaja zrodziła „sobie równego Uranosa gwieźdnego”⁴⁶, a także Góry (Οὐρεα) i Morze (Πόντος). Ze związku Erebosa z Nocą rodzą się Eter oraz Dzień⁴⁷. Gaja połączona z Uranosem daje początek dwunastu Tytanom, trzem Cyklopom, oraz trzem Sturękim. Ze związku Gai z Morzem narodzili się Ne-reus, Thaumias, Forksos, Eurybia i Keto⁴⁸. Informacje te dostarczają skrawka materiału, z którego wydobyć można ciekawą konkluzję. Spostrzegł ją również Jaeger: „Do czasu Hezjoda, który osobistości boskie widział nawet w siłach przyrody, takich jak niebo i ziemia, rodzenie się jest jedyną rzeczywistą formą stawania się. [...] Nie jest istotne, że idea przyczyny i skutku jeszcze się nie pojawiła, ponieważ jest to prawdziwe σοφίζεσθαι, nawet jeśli μυθικῶς”⁴⁹.

Główne przesłanie jakie Hezjod stara się wyeksponować w treści *Teogonii* polega na tym, że narodziny nieśmiertelnych są jednocześnie narodzinami świata. Uwaga ta jest o tyle ważna, że z powodu swej rangi zmusza do namysłu nad tym, jakiego ukrytego znaczenia (ὀπίνοια) użył Hezjod, kiedy pisał o „nieśmiertelnych”. Zestawienie kosmogonii razem z teogonią sugeruje, że autor omawianego tu poematu za pryncypium wszechrzeczy, za pewnego rodzaju zasadę świata uważał coś, co w jego ujęciu (ale też i jemu współczesnych) mogło uchodzić za boskie, czyli nieśmiertelne. W starożytnej Grecji okresu archaicznego temu, co posiadało cechę zmienności nie przypisywano

⁴⁵ W. Jaeger, *Teologia...*, s. 41 i przyp. 37.

⁴⁶ Hezjod, *Teogonia*, 126–127, [w:] J. Łanowski, *Narodziny bogów...*

⁴⁷ Ibidem, w. 125.

⁴⁸ Ibidem, w. 232–238.

⁴⁹ W. Jaeger, *Teologia...*, s. 42.

statusu boskości. Fundamentem tego, co zmienne musiało być coś, co posiadało własność niezmienności, czy ładu, harmonii. Punktem odniesienia dla wyobrażeń na temat ładu kosmicznego mogła być dla Greków mechanika ciał niebieskich.

Według podania Jamblicha (*Protrepticus*), na pytanie, po co człowiek żyje, Pitagoras odpowiedział, że po to „aby oglądał niebo” (τὸ θεάσασθαι εἶπε τὸν οὐρανόν)⁵⁰. Z podobnego założenia wychodzić mógł również Hezjod. Mechanika ciał niebieskich, panująca w niej harmonia, obserwowana przez poetę u podnóża Helikonu w porze nocnej podczas wypasania owiec była znakomitym źródłem inspiracji do stworzenia historii o narodzinach nieśmiertelnych bogów. Poszukiwanie przez poetę źródła natchnienia w świecie astralnym nie mogło uchodzić w antycznej Grecji okresu archaicznego za przejaw szaleństwa. Wręcz przeciwnie była to praktyka całkiem powszechna wśród poszukujących odpowiedzi o początek wszechrzeczy, zaszczerpiona w Grecji prawdopodobnie z Bliskiego Wschodu lub Egiptu. Również Alkmajon z Krotony, żyjący w V w. p.Ch. wysunął twierdzenie, że z powodu wiecznego ruchu ciał niebieskich księżyc, słońce i gwiazdy są bóstwami składającymi się z ciał i dusz. Mamy tu przykład na to, że kontemplacja cyklicznej mechaniki ciał niebieskich wpływać mogła na ukształtowanie się pewnych przekonań teologicznych o tożsamości ciał niebieskich z nieśmiertelnymi bóstwami. Potwierdza to również Jamblich, kiedy przytacza postać Anaksagorasa z Klazdomenaj, żyjącego w V w. p.Ch. Zapytany o powód, dla którego ktoś mógłby chcieć zaistnieć w świecie oraz zaistnieć jako byt ożywiony, ten miał odpowiedzieć, że po to, „ażeby obserwować niebo i gwiazdy na nim, tak samo jak księżyc i słońce”⁵¹. Jamblich twierdzi dalej, że „życie przygląda się naturze i bogu”⁵². Biorąc pod uwagę wcześniejszy fragment z Jamblicha, uzasadnione jest twierdzenie, jakoby ciała niebieskie ze względu na swą kosmiczną nieśmiertelność, w ujęciu teologa Hezjoda, należały do wymiaru boskiego. W tym przekonaniu utwierdza dodatkowo sam autor *Teogonii* pisząc, z jakim to szczególnym rodzajem nieba mamy do czynienia – jest to boski „Uranos Astralny”, czyli Οὐρανὸς ἄστερόεντος. Przyjąć można, że Hezjod wychodzi od świadectwa zmysłów, a przedmiotem swego doświadczenia czyni mechanikę ciał niebieskich.

Co wynika z tak postawionej tezy? Sądzę, że postrzeganie ciał niebieskich przez pryzmat nadnaturalnych, nieśmiertelnych istot boskich, mogło być wyjątkową inspiracją do stworzenia zarówno teogonii, jak i kosmogonii. Wniosek ten jest wzmocniony założeniem, że archaiczni Grecy byli świadomi nieprzekraczalności granicy wymiaru boskiego przez śmiertelników. Doskonałym

⁵⁰ Iamblichus, *Protrepticus* IX 51.8–9.

⁵¹ Ibidem, IX 51.13–14.

⁵² Ibidem, X 55.26–27.

tego świadectwem jest wyciąg z utworów greckich poetów Alkmajona (VII w. p.Ch.) i Safony (VII/VI w. p.Ch.), gdzie czytamy m.in.: „Żaden z ludzi nie dotrze do nieba/Zapewne i ja nie dotknę niebios swymi dwoma rękami (?)”⁵³. Wkroczenie śmiertelników do wymiaru niebiańskiego (kosmicznego) mogło wydawać się Grekom, w tym i samemu Hezjodowi, możliwe jedynie za pomocą barwnego mitu osadzonego na fundamencie teogonii kosmogonicznej. Dodatkowo uderza fakt, że w przestrzeni wierzeń greckich, w czasach archaicznych, ciągle obecna była kultura Wschodu⁵⁴, która również wywierać musiała niemały wpływ na twórczość Hezjoda – bezwzględnie wyznaczała kierunek interpretacji zjawisk astronomicznych. Sam poeta przemycił do swojej epickiej pracy elementy, które naprowadzają na wniosek, o jego intelektualnym, niemalże bezpośrednim kontakcie z kulturami Wschodu. Wprawdzie Hezjod dorosłe życie spędził w Askrze w Beocji, lecz jego ojciec wychował się w zachodniej części Azji Mniejszej (Kyme w Eolii, nieco na południe od Lesbos), gdzie z oczywistych względów wpływy Wschodu były większe, niż w Grecji macierzystej. Jest całkiem prawdopodobne, a na pewno nie niemożliwe, że ojciec zaszczerpił w młodym Hezjodzie ducha tradycji eolskiej, bogatej w trendy kulturowe napływające z regionów środkowej Anatolii, zdominowanej w IX wieku p.Ch. przez państwo nowohetyckie.

Na przełomie IX i VIII wieku p.Ch., czyli w możliwym czasie powstania *Teogonii*, sytuacja kulturalna na obszarze Mezopotamii i Syro-Palestyny była w znaczącej mierze zdeterminowana ekspansywną polityką władców asyryjskich. Niemniej, w zachodnich terenach półwyspu anatolijskiego istniały wówczas niezależne, aczkolwiek małe i słabo prosperujące państwa nowohetyckie, kontynuujące tradycje kulturalne z końca II tysiąclecia na tych terenach⁵⁵. Na południe od Palestyny swoją strefę wpływów politycznych i kulturalnych miało zaś państwo egipskie. Te uwarunkowania geopolityczne przyczyniły się w tamtym czasie do uruchomienia procesu synkretyzacji kulturowej obszaru od południowej Anatolii aż do granicy egipskiej. Nie powinno nikogo dziwić, że kontakty Bliskiego Wschodu z podnoszącym się z okresu „wieków ciemnych” światem greckim musiały być całkiem żywe. Van De Mieroop pisze nawet o „orientalizacji” Grecji:

⁵³ Alcm. 1.16, Sapph. 52; cyt. za: M.L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu...*, s. 183.

⁵⁴ Temat ten został obszernie opracowany przez M.L. Westa w pracy *Wschodnie oblicze Helikonu*. Również G.S. Kirk, J.E. Raven i M. Schofield wypowiadają się na ten temat w podobnym, co West duchu (por. op.cit., s. 56, przyp. 51).

⁵⁵ Por. M. Van De Mieroop, *Historia starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2008, s. 224.

Bliskowschodnie wpływy na grecką kulturę są widoczne między innymi w zapożyczeniach leksykalnych, motywach literackich, ideałach władzy, dyplomacji, astronomii, wróżbiarstwie, obrzędach religijnych, matematyce, systemie miar i wag, zwyczajach ekonomicznych – na przykład oprocentowaniu pożyczek – i wielu innych dziedzinach⁵⁶.

Ponadto zauważa jeszcze, że *Teogonia* Hezjoda miała wiele paralel z hetycką mitologią II tysiąclecia p.Ch.⁵⁷ Zasygnalizowany zaledwie przez Mieroopę wątek jest obszernie rozwijany przez Martina Westa we *Wschodnim obliczu Helikonu*⁵⁸. Autor ten omawia, a następnie porównuje treść *Teogonii* ze źródłami takimi jak *Pieśń o Kumarbim*, *Enuma Elisz*, czy zagadkowy tekst *Historii Fenickiej* Sanchuniatona z Bejrutu. Nie wspomina jednak o innym, skądinąd ważnym w kontekście *Teogonii*, źródle historycznym jakim było *Enuma Anu Enlil*. Chociaż zbiór ten, składający się z siedemdziesięciu tabliczek, dotyczy wyłącznie wróżb, nie można pominąć faktu, że są one ściśle związane ze zjawiskami atmosferycznymi, ale też, i przede wszystkim, zjawiskami astronomicznymi – wyglądem i układem ciał niebieskich. Warto zaznaczyć, że wróżby zawarte w *Enuma Anu Enlil* były bardzo popularne w I tysiącleciu na terenie Bliskiego Wschodu⁵⁹. Dokumenty takie jak ten świadczą nie tylko o żywym zainteresowaniu mieszkańców tego obszaru zjawiskami zachodzącymi na niebie, ale też o – wynikającej z tego zainteresowania – spekulacji na temat wpływu jaki mają one na życie ludzkie. Dla Martina Westa jest rzeczą oczywistą, że pod względem nazewnictwa zachodzi szereg analogii pomiędzy greckimi i babilońsko-asyryjskimi konstelacjami. Autor *Wschodniego oblicza Helikonu* zaznacza jednak, że Grecy często grupowali gwiazdy w zupełnie odmienny sposób niż miało to miejsce na Bliskim Wschodzie⁶⁰. Niemniej, nie wydaje mi się dobrym rozwiązaniem rozważanie kwestii astronomii i astrologii greckiej okresu archaicznego bez uwzględnienia osiągnięć bliskowschodnich w tych obszarach badawczych. Wpływ ten widoczny jest w nazewnictwie konstelacji Niedźwiedzicy, którą Grecy przejęli od akadyjskiego *ereqqu* i utworzyli zhel-lenizowany odpowiednik: „Oswald Szemerényi wysunął hipotezę, że greckie słowo *Arktos*, i może nawet jego późniejszy ekwiwalent, *Helike*, stanowią zhel-lenizowany odpowiednik akadyjskiego *ereqqu*, «Wóz»”⁶¹. Jeśli możliwa była taka procedura wyznaczania nazw gwiazdozbiorów, to równie dobrze przy-

⁵⁶ Zob. *ibidem*, s. 234.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ M.L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu...*, s. 373–409.

⁵⁹ Por. M. Van De Mieroop, *Historia...*, s. 268.

⁶⁰ Por. M.L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu...*, s. 65–67.

⁶¹ *Ibidem*, s. 66.

jąc można, że podejmowane były próby ustalenia na nowo, ściśle greckiego, wolnego od wpływów bliskowschodnich zbioru konstelacji, aczkolwiek, nimi inspirowanego. Taką próbę podjąć mógł teolog Hezjod w *Teogonii*. Motywem, który naprowadza na tę hipotezę jest obecność w utworze Hezjoda dwunastu Tytanidów, którzy pod względem ilości odpowiadają liczbie znaków zodiaku. Różnią się natomiast pod względem nazewnictwa. Można, rzecz jasna, przyjąć, że liczba dwanaście użyta w kontekście potomstwa Uranosa i Gai jest zabiegiem arbitralnym. Sądzę jednak, że cechą antycznego teologa i poety zarazem raczej nie było przypadkowe operowanie w tekście liczbami. Wręcz przeciwnie, aby naprowadzić na sens, kryjący się pod treścią utworu, teolog-poeta stosować mógł zabiegi zarówno stylistyczne, jak i numerologiczne, mające na celu uchwylenie przez czytelnika tego, co on sam miał na myśli w chwili tworzenia. To przecież czyniło z niego mędrca. Nie wiadomo, czy tradycja bliskowschodnia zaszczepiła w Hezjodzie ducha wnikliwego obserwatora mechaniki ciał niebieskich, ale jest bardzo możliwe, że tak właśnie było. Zainteresowania tego typu były wręcz doskonałym źródłem natchnienia dla poety pokroju Hezjoda, który w sferze niebieskiej dostrzegał owiany tajemnicą, wykraczający poza sferę ziemską boski wymiar kosmiczny.

Wprawdzie zodiak w wersji babilońskiej znany był Grekom co najmniej od V w. p.Ch.⁶², to na pewno sprzecznością byłoby twierdzić, że liczba dwanaście odnosiła się do tego właśnie bliskowschodniego osiągnięcia w dziedzinie astronomii. Nic jednak nie przeczy temu, aby domniemywać, że Hezjod będąc pod wpływem bliskowschodnich badań nad mechaniką ciał niebieskich i ich przypuszczalnym wpływem na życie ludzkie chciał skonstruować coś, co nazwać można by literacką mapą gwiazdozbiorów. Liczba dwanaście użyta w stosunku do Tytanidów oznaczałaby, że teolog-poeta rozróżnił tyle samo gwiazdozbiorów ile w VI–V w. p.Ch. rozróżniono w Babilonii. Prowadzone przez niego obserwacje nocnego nieba musiały być całkiem precyzyjne, skoro końcowy wynik badań był zbieżny z tym późniejszym, bliskowschodnim. Mapa nieba, zawierająca informacje na temat konkretnych zbiorów gwiazd, ale też ruchu ciał niebieskich, byłaby wystarczająco pomocna na przykład w orientacji przestrzennej podczas wypraw morskich. Nie należy zapominać, że czas powstawania *Teogonii* jest zbieżny z początkiem greckiej ekspansji na obszarze Morza Śródziemnego (VIII–VI w. p.Ch.). Była ona możliwa dzięki intensywnym kontaktom Greków z Fenicjanami. Pisał o nich Włodzimierz Lengauer:

Achajczycy wcześniej wzięli udział w ruchu kolonizacyjnym. W VIII w. przed Ch. (tradycyjna data 720 r. przed Ch.) założyli Sybaris w południowej Italii [...]. Na terenie Sybaris przebywali także Fenicjanie, świadczą o tym wyroby fenickie zna-

⁶² Ibidem, s. 69.

lezione we Francavilla Marittima [...]. Miała tu miejsce pokojowa koegzystencja greckich osadników i fenickich kupców [...]. Można nawet podejrzewać, że mieszkańcy Sybaris czerpali pośrednio korzyści z działalności fenickich handlarzy, miasto szybko się bowiem wzbogaciło, obecność ceramiki milezyjskiej wskazuje na szerokie kontakty z basenem Morza Egejskiego⁶³.

Fenicckie osiągnięcia w dziedzinie nawigacji i związanej z nią doskonałej znajomości nocnego nieba wyrzucić musiały na Grekach, jak i na samym Hezjodzie z Beocji ogromne wrażenie. W Księdze XVI *Geografii*, w rozdziale 2, Strabon pisał, że Grecy adaptowali od Fenicjan wiedzę astronomiczną i arytmetyczną. Twierdził, że Fenicjanie

udoskonalali swe umiejętności i poszerzali wiedzę na temat astronomii i arytmetyki, do której sprowadzeni zostali przez stosownie liczb (kalkulacje), w wyniku żeglugi nocnej. Każda z tych gałęzi wiedzy dotyczyła kupców i żeglarzy. W ten sam sposób – pod względem pragmatycznego podejścia do rzeczy – Egipcjanie doprowadzili do wynalezienia geometrii poprzez pomiary gruntów. Miało to ogromne znaczenie zapobiegawcze przed wylewami Nilu oraz dla administracji kraju. Zakłada się, że geometria została wprowadzona do Grecji z Egiptu, natomiast astronomia i arytmetyka z Fenicji⁶⁴.

Odpowiedzi na pytanie, czy w ogóle możliwe jest, aby Hezjod w treści *Teogonii* zastosował wykładnię astronomiczną wzorowaną na schemacie fenickim, dostarczyć może praca Euzebiusza z Cezarei *Praeparatio Evangelica*. Autor przytacza w niej słowa Filona z Byblos, który opisuje antyczne praktyki związane z oznaczaniem części kosmosu imionami zasłużonych dla ludzkości Fenicjan i Egipcjan:

z konieczności trzeba wyraźnie zaznaczyć, że najbardziej antyczni z barbarzyńców, szczególnie Fenicjanie i Egipcjanie, którzy przekazali rodzajowi ludzkiemu swoje tradycje, traktowani są przez tych, którzy odkryli zasady życia jako bogowie oraz jako ci, którzy w pewnym stopniu przyczynili się dla dobra ogółu ludzkości. Doceniając ich jako dobroczyńców i autorów wielu błogosławieństw, czcili ich pośmiertnie jako bogów, budowali im świątynie i uświęcali filary ich imionami: tych Fenicjan miano w wielkim poważaniu dlatego stawiali się patronami wielkich uroczystości. Szczególnie używano imiona fenickich władców, oraz niektórych z bogów fenickich do oznaczenia części kosmosu⁶⁵.

⁶³ W. Lengauer, *Starożytna Grecja okresu archaicznego i klasycznego*, Warszawa 1999, s. 35.

⁶⁴ Strabo, *Geographica*, I. XVI. 2. 24.

⁶⁵ Eusebius of Caesarea, *Praeparatio Evangelica* I. 9.

W tym miejscu można pozwolić sobie na drobne wtrącenie. Otóż fragment przypisywany przez Euzebiusza Filonowi z Byblos, szczególnie zakończenie cytowanego fragmentu, do złudzenia przypomina pogląd Euhemera, który twierdził, że bogowie byli niegdyś królami i dopiero potem zostali ubóstwieni.

Wschodnia część antycznego basenu Morza Śródziemnego była obszarem wielokulturowym. Można śmiało twierdzić, że przenikanie praktyk opisanych przez Euzebiusza z Cezarei na tereny Grecji było całkiem możliwe. W przekonaniu tym utwierdza dodatkowo fakt, że przełom wieku IX i VIII p.Ch. to czas, gdy w opisywanym rejonie dominowały wpływy Fenicjan i Egipcjan, których obyczaje promieniowały na podnoszącą się z „wieków ciemnych” kulturę grecką. Hezjod, jako teolog-poeta, chcąc ją wskrzesić, mógł świadomie przetransponować zarówno wzorzec, jak i wybrane (zapamiętane) elementy tradycji bliskowschodniej (o których zasłyszeć mógł we wczesnej młodości lub później z ust swego ojca, handlarza) do tworzonej przez siebie mapy nocnego nieba. Dzięki temu zabiegowi jego utwór osadzony został na mocnym fundamencie, a zawarte w treści wątki teologiczne i kosmogoniczne nadały całości wartość uniwersalną. Ta właśnie cecha, mająca własności unifikacyjne, przyczynić mogła się do wyznaczenia nowego kierunku rozwoju greckiej kultury, opartej na obserwacji nie tylko nieba, ale też reguł, którymi rządzi się przyroda.

Pytanie o wkład teologii Hezjoda w kształtowanie się filozofii jest nadal aktualne, tak samo jak pytanie o to, kiedy teologię grecką okresu archaicznego zaczęto uważać za pewnego rodzaju styl życia, określanej przez późniejszych myślicieli jako filozofia. Ów specyficzny styl miał w sobie cechę namysłu nad fundamentem świata. Dla myślicieli, chcących poznać ów fundament, właściwa była obserwacja. Niektórzy obserwowali sfery niebieskie, inni zaś obserwowali przyrodę. Niezależnie jednak od przedmiotu obserwacji, każdy z nich wykraczał poza granice spostrzeżenia, sięgając swym wysiłkiem myślowym wymiaru metafizycznego – pierwotnie zwanego boskim. Niezależnie od tego, czy za zasadę pierwszą uważano wodę, powietrze, ogień, czy ziemię, w mniemaniu pierwszych filozofujących pierwiastki te uchodzić musiały raczej za materialnie nieobecne, aczkolwiek istniejące substancjalnie, za istotnie boskie, tak jak na przykład *apeiron* Anaksymandra. W *Metafizyce* Arystotelesa czytamy, że: „substancja (οὐσία) trwa, ale jej stany (πάθος) się zmieniają”⁶⁶. Substancja Arystotelesa, to twór metafizyczny, znacznie późniejszy (IV w. p.Ch.), jednak doskonale odzwierciedla charakter badań nad przyrodą pierwszych filozofujących, dowodząc tym samym, że ich pryncypia nie różniły się pod względem substancjalnym od pryncypiów teologów greckich. Różnił się na-

⁶⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, 983 b6n.

tomiasz przedmiot obserwacji. To on generować mógł kształt fundamentów świata w Grecji archaicznej, jak również samą filozofię znajdującą swoje korzenie w teologii. W formie pierwotnej, w przypadku teologów obserwujących porządek sfer niebieskich, przybrał kształt Chaosu (Hezjod), bądź Mojry (Homer), lub też, w wiekach późniejszych, liczb (pod wpływem orfików).