

Grecki symposion jako przestrzeń dyskursu filozoficznego: Ksenofanes i krytyka tradycji poetyckiej

Abstract

Greek symposion as a space for philosophical discourse: Xenophanes and criticism of the poetic tradition

The aim of the present article is to discuss the relation between the philosophy and poetry in archaic Greece on the example of Xenophanes of Colophon (6th century BC), the poet best known for a critique of anthropomorphic imagery of the traditional religion. The initial problem lies in understanding the performative aspect of the elegiac poems of Xenophanes; analysis of the fragment 1W and 2W has revealed that the Xenophanes' literary output can be situated within the framework of the aristocratic symposium. This sympotic context determines the second question, viz. how the poetic fragments fit with the Xenophanes' compositions in which he attacks the traditional beliefs and poetic ideas of Homer or Hesiod. The particular focus has been on the fragments of elegies that are presumed to belong to the collection named *Syloi*: as the author has suggested, the critique of traditional mythical narratives, as well as undermining the authority of other poets, can be interpreted as an expression of performative practices functioning at the *symposia* of the archaic and classical epochs. By removing the division between the „philosophy” and „poetry”, the different aspects of Xenophanes' fragments start to coincide with the phenomenon of ancient symposium, understood as a space for the intellectual competition.

Keywords: elegy, Greek lyric poetry, oral tradition, criticism of religion, intertextuality

Słowa kluczowe: elegia, poezja, tradycja oralna, krytyka religii, intertekstualność

Częstym punktem wyjścia do badań dotyczących relacji między *filozofią* i *poezją* w starożytnej Grecji są dialogi Platona, zwłaszcza X księga *Państwa*, zazwyczaj odczytywana jako stanowcze wystąpienie filozofa przeciw zastanej tradycji poetyckiej. Jak czytamy w chętnie przytaczanym fragmencie: „[poetza] wydaje się być zniewagą wobec intelektu (*diánoia*) słuchaczy, którzy nie mają lekarstwa – wiedzy o tym, jak rzeczy faktycznie się mają” (595b)¹. Rzecz jasna, pojedynczy, wyrwany z kontekstu cytat nie może stanowić podstawy interpretacji stosunku Platona do poezji (tym bardziej poglądów wszystkich Greków) – zamiast tego ilustruje on sposób, w jaki związek między *filozofią* i *poezją* bywa

¹ Przekład własny według wyd. *Platonis Opera*, J. Burnet (ed.), Oxford 1903 (za <http://www.perseus.tufts.edu/>, data dostępu: 10.01.2019).

interpretowany we współczesnych opracowaniach². Zgodnie z dominującym modelem interpretacji oba rodzaje dyskursu w antycznej Grecji ujmowane były jako odrębne i wzajemnie się wykluczające zjawiska: poezja reprezentowała tradycję³, a filozofia zwiastowała to, co nowe; poezja odzwierciedlała dawną mądrość, *niepisane prawa moralne* oraz stare idee religijne, filozofia tymczasem dążyła do ich odrzucenia; poezja była z gruntu irracjonalna, zależna od bóstwa, od muz, z którymi poeta łączył się w poetyckim szale, filozofia zaś opierała się na rozumie i w sposób racjonalny dążyła do mądrości.

Niewykluczone, że tak nakreślony obraz jest adekwatny i obowiązujący w wypadku epoki klasycznej – nie oznacza to jednak, że wszelka poezja i filozofia w świecie greckim z założenia stanowiły przeciwstawne, całkowicie odrębne zjawiska. Przeciwnie: badając początki refleksji filozoficznej, obcujemy przede wszystkim z „naukami filozoficznymi w formie wierszy”, jak pisał Diogenes Laertios (IX, 22, 11–12), utworami poetyckimi pisanymi tradycyjnymi miarami wierszowymi, heksametrem oraz dystychem elegijnym, przepętnionymi słownictwem homeryckim oraz tradycyjnymi motywami poetyckimi⁴.

Przykładem szczególnym, ukazującym przenikanie się w VI w. p.n.e. obu dyskursów czy też form komunikacji, filozofii i poezji, jest Ksenofanes z Kolofonu, którego zachowane fragmenty utworów możemy odnaleźć zarówno w zbiorach utworów filozofów-pre Sokratyków, jak i w antologiach poezji. I choć niektóre ustępy Ksenofanesa wydają się stanowić konwencjonalne elegie sympotyczne, zob. np. fr. 1W = B1 (DK)⁵, w. 7–12:

Pośród nas i kadzidła nosi się zapach odświętny,
stoi też woda źródłana świeża, czysta i chłodna,
obok chleby rumiane, a stół wspaniały, od sutych
gnąc się ciężarów, dźwiga sera i miodu dostatek,
ołtarz w środku komnaty skrywają kwietne girlandy,
gwar biesiady i pieśni w krąg wypełniają domostwo (...) ⁶

² Na temat „konfliktu między [grecką] literaturą a filozofią” powstało wiele prac naukowych, e.g. R. Kannicht, *The Ancient Quarrel Between Philosophy and Poetry. Aspects of the Greek Conception of Literature*, Christchurch 1988; Th. Gould, *The Ancient Quarrel between Poetry and Philosophy*, Princeton 1990; S.B. Levin, *The Ancient Quarrel Between Philosophy and Poetry Revisited: Plato and the Greek Literary Tradition*, Oxford 2001 (zob. zvl. rozdz. V); R. Barfield, *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry*, Cambridge 2011.

³ Poezja archaiczna często kojarzona jest z tradycyjną religijnością bądź tradycyjnym modelem religijno-moralnym: jak pisze Marlo Lewis Jr., „poza prorokami (...), żadna inna grupa w polis nie jest ściślej związana z dawnymi bogami miasta niż właśnie poeci”, idem, *Eutyfron. Interpretacja*, tłum. R. Kuczyński, J. Tokarski [w:] *Platon. Eutyfron*, P. Nowak (red.), Warszawa 2015, s. 102.

⁴ Na temat związków wczesnej filozofii z poezją zob. G.W. Most, *The poetics of early Greek philosophy* [w:] *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, A.A. Long (red.), Cambridge 1999, s. 332–362; idem, *ἀλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται. Presocratic Philosophy and Traditional Greek Epic* [w:] *Literatur und Religion: Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen*, A. Bierl, R. Lämmle, K. Wesselmann (red.), Berlin – New York 2007, s. 271–302. O nieostróżności dychotomii poezja-filozofia zob. R. Benitez, H. Tarrant, *Philosophy* [w:] *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, E. Eidinow, J. Kindt (red.), Oxford 2015, s. 211–222; Sh. Tor, *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology. A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides*, Cambridge 2017, s. 40–41, 51; także A.M. Komornicka, *Pindar i Platon o roli poetów i poezji*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Naukowych Łódzkiego Towarzystwa Naukowego” 34/1 (1980), s. 1–15.

⁵ Literę „W” sygnalizują odniesienie do wydania M.L. Westa, *Iambi et Elegi Graeci*, t. I–II, London 1971–1972; „W2” – do drugiej edycji zbioru Westa (Oxford 1991–1992); „DK” – *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. I–III, H. Diels, W. Kranz (ed.), Berlin 1951–52; „PMG” – *Poetae Melici Graeci*, D.L. Page (ed.), Oxford 1962; „PG” – *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, t. I–II, B. Gentili, C. Prato (ed.), Leipzig 1988.

⁶ Tłum. W. Appel [w:] *Liryka Starożytnej Grecji*, J. Danielewicz (red.), Warszawa – Poznań 1996, s. 473.

to w wypadku innych fragmentów mamy do czynienia ze świadomym, stanowczym wystąpieniem przeciwko tradycyjnym, wszechobecnym w poezji ideom i wyobrażeniom religijnym, fr. B 11 (DK):

Homer pospołu z Hezjodem przybrali bogów w to wszystko,
co wśród ludzi za hańbę uchodzi i wstyd im przynosi:
kraść, cudzożyć i siebie nawzajem zwodzić oszustwem⁷.

Klasyczne pytanie brzmi: czy Ksenofanes był poetą o zapędach filozoficznych, czy też filozofem wykorzystującym konwencję poezji?⁸ Każda z możliwości zakłada jednak, że filozofia – w przeciwieństwie do poezji – stanowi zjawisko z gruntu rewolucyjne, postępowe, opozycyjne wobec tradycji: próbę uwolnienia ludzkiego umysłu z krępujących go pęt autorytetu, obietnicę kierowania się wyłącznie rozumem, niedostępnym „myśleniu poetyckiemu”⁹. Tymczasem zaangażowanie Greków w „tradycyjne” (niefilozoficzne) postawy religijne nie przybierało wyłącznie negatywnego charakteru: jak zauważa Shaul Tor, krytyka może być niekiedy nierozzerwalnie połączona z pozytywnymi i twórczymi narzędziami, także poetyckiej ekspresji¹⁰. W rzeczy samej, już dzieła epickie Homera bądź Hezjoda możemy interpretować nie tylko jako odzwierciedlenie światopoglądu czy też idei religijnych ówczesnych Greków, lecz także jako świadomą próbę przekształcenia tradycyjnych wierzeń¹¹.

W niniejszym eseju przyjrę się poezji archaicznej, przede wszystkim formie elegijnej, właśnie z punktu widzenia jej filozoficznych konotacji. Interesować mnie będą fragmenty przypisywane Ksenofanesowi (570/560–478/467 r. p.n.e.¹²). Skupię się na zagadnieniu krytyki religii – aspekcie, który decyduje o zaszczytnym miejscu myśliciela w katalogu antycznych filozofów. Szczególną uwagę poświęcę zjawisku sympozjum¹³, stanowiącemu,

⁷ Tłum. W. Appel, ibidem, s. 477. Innym autorem, porównywalnym do Ksenofanesa, był Kritiasz, arystokrata ateński przez historię zapamiętany jako bezwzględny oligarcha i przeciwnik demokracji, przywódca Trzydziestu Tyranów, sofista, ponadto twórca utworów poetyckich, w tym dzieł elegijnych. W niektórych z nich odnajdujemy wątki jawnie polityczne, takie jak nawiązanie do wypędzenia Alkibiadesa (fr. 5W = Plut. *Alcib.* 33.1); innym razem – jak ma to miejsce w dramacie satyrowym Syzyf (B25 DK) – Kritiasz przedstawia religię, w duchu Ksenofanesa, jako wytwór „mądrzego męża”, który wymyślił bogów w imię porządku publicznego: aby ujarzmić i powstrzymać ludzi przed niesprawiedliwymi czynami.

⁸ J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007, s. 104.

⁹ M. Lewis Jr., op. cit., s. 102.

¹⁰ Sh. Tor, op. cit., s. 2.

¹¹ Zob. J. Latacz, *Homer. Der erste Dichter des Abendlandes*, München – Zürich 1985, gdzie autor przedstawia wzajemną zależność eposów Homera oraz przeobrażeń społeczno-ekonomiczno-kulturowych, jakie miały miejsce w Grecji VIII–VII w. p.n.e.; w tej perspektywie rozwój kolonizacji (s. 74–75), tak jak i idei „Panhellenizmu”, czyli religijności nieograniczonej do lokalnych mitów i kultów, opartej na wspólnych wyobrażeniach, a nawet wspólnych świątach bądź miejscach kultowych (s. 76–77), nie tylko sprzyjały transmisji eposów, lecz ponadto stymulowane były przez rosnącą popularność tradycji homeryckiej.

¹² Na temat datacji twórczości i lat życia Ksenofanesa zob. D.E. Gerber, *A Companion to the Greek Lyric Poets*, Leiden – New York – Köln, s. 129; J. H. Leshner, *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary*, Toronto – Buffalo – London 1992.

¹³ Przez pojęcie „sympozjum” (*symposion*) rozumiemy będą – wbrew współczesnym sensom i konotacjom tego terminu – szczególnie zwyczaj wspólnego biesiadowania, jaki funkcjonował w Grecji epoki archaicznej i klasycznej w kręgu arystokratów. Na temat znaczenia gr. *συμπόσιον*; zob. J. Danielewicz, *Biesiadne inicjacje. Rozważania o greckim sympozjonie*, „Konteksty” 1–4 (2001), s. 56–62; M. Węcowski, *Towards a definition of the symposion*, [w:] *Ἐυπρεπείας χάριν. Studies Presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their Disciples*, T. Derda, J. Urbanik, M. Węcowski (red.), Warszawa 2002, s. 337–361.

jak zobaczymy, scenerię elegii i przestrzeń wykonawczą tego gatunku – w moim przekonaniu także tych fragmentów Ksenofanesa, w których myśliciel podejmuje polemikę z tradycyjnymi wyobrażeniami religijnymi Homera i Hezjoda.

Symposium jako przestrzeń transmisji elegii: Ksenofanes fr. 1W

Elegia rozpatrywana jako gatunek literacki zaskakuje nas niekiedy różnorodnością tematyczną i wielością rozwiązań stylistyczno-formalnych: obok utworów poważnych, „niepodejmujących jakichkolwiek innych [zagadnień] niż szlachetność (*aretē*) czy zło (*kakía*) właściwe ludziom”¹⁴, odnajdujemy elegie żartobliwe, erotyczne, ściśle powiązane ze zjawiskiem antycznego sympozjum (w. 531–534 zbioru *Corpus Theognideum*):

Mój przyjazny duch raduje się zawsze, gdy słyszę
głos, co wznieca pragnienie, głośno grających aulosów.
Cieszę się, dobrze pijąc, śpiewając przy wótrze aulosu (dosł. aulecisty),
I cieszę się, w rękach niosąc cudownie brzmiącą lirę¹⁵.

Na przełomie XIX i XX wieku Richard Reitzenstein¹⁶ oraz rozwijający jego pomysły Franz Wendorff¹⁷ podjęli próbę uzasadnienia różnorodności tematycznej tradycji elegijnej. Ich zdaniem pozornie sprzeczne dyskursy – moralny, prawny, erotyczny, wychowawczy, polityczny, wojenny, *ludyczny*, tj. podejmujący tematykę zabaw biesiadnych, picia wina, gry na instrumentach – współtłustały obok siebie, wzajemnie się dopełniając; przestrzenia, która warunkowała i łączyła powyższe tropy, było zaś antyczne sympozjum.

Teorię Reitzensteina o dominującej roli sympozjów dla elegii jako gatunku muzyczno-literackiego kilka lat później poparł Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff¹⁸. Śledząc dalszą historię badań, zauważamy jednak, że nawet nazwisko tak poważanego filologa niekiedy nie wystarcza do spopularyzowania pewnych teorii czy perspektyw badawczych. W większości opracowań, przynajmniej do połowy lat 80. XX wieku, pokutuje przekonanie o tym, że kontekst sympozjalny nie był decydujący dla elegii jako gatunku poezji.

Zrewidowanie zarzutów stawianych „teorii sympozjalnej” wymagało namysłu nad pierwotnym znaczeniem i rolą formy elegijnej. Dzięki pracom takich badaczy, jak Ewen

¹⁴ Jak miał napisać Ksenofont na temat Teognisa (wyd. J.M. Edmonds’a, *Elegy and Iambus*, vol. I, Cambridge, Mass. 1931). Zachowany u Stobajosa fragment Ksenofonta tłumaczę za wyd. J.M. Edmonds’a *Elegy and Iambus*, vol. I, Cambridge, Mass. 1931.

¹⁵ Przekład własny według wyd. D. Younga, *Theognis*, Lipsiae 1971. Na temat sympozjalnego charakteru fragmentu zob. F. Hobden, *The Symposion in Ancient Greek Society and Thought*, Cambridge 2013, s. 40. Na temat różnorodności tematycznej elegii archaicznej zob. K. Bartol, *Elegijne nastroje: wczesna elegia grecka i nie tylko*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 18/38 (2011), s. 11–22.

¹⁶ R. Reitzenstein, *Epigramm und Skolion. Ein Beitrag zur Geschichte der alexandrinischen Dichtung*, Giessen 1893, s. 43 i dalej, s. 264.

¹⁷ F. Wendorff, *Die aristokratischen Sprecher der Theognis-Sammlung*, Göttingen 1909. Zob. S.R. Slings, *Symposium and Interpretation: Elegy as group-song and the so-called awakening individual*, „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” 40 (2000), s. 423–434.

¹⁸ U.v. Wilamowitz-Moellendorff, *Sappho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*, Berlin 1913, s. 268–269; idem, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, t. I, Berlin 1924, s. 120.

Bowie¹⁹, Massimo Vetta²⁰ czy Krystyna Bartol²¹, w latach 80. i 90. mogliśmy nabrać podejrzeń wobec testimoniów pochodzących z czasów klasycznych i późniejszych²² i spojrzeć na zachowane utwory elegijne w nowym, performatywno-wykonawczym kontekście – uwzględniając zarówno dyspozycje wykonawcze, wskazujące na ich muzyczny charakter (jak w przywołanym wyżej ustępie z *Corpus Theognideum*), jak i szereg aluzji dotyczących uczt arystokracji. I choć w środowisku filologów klasycznych wciąż trwa dyskusja dotycząca tego, czy elegia była zjawiskiem związanym wyłącznie z sympozjum²³, zgodnie uważa się, że stanowiła ona podstawowy gatunek muzyczno-poetycki archaicznego sympozjum²⁴.

Odnosnie do sympozjalnego charakteru elegii Ksenofanesa unaocznienie związku autora z konwencją sympozjum nie wymaga dowodów czy wysublimowanych narzędzi interpretacyjnych. Dość wspomnieć (przytoczony we wstępie) fragment 1W, stanowiący zresztą jedno z „najlepszych źródeł literackich” dla rekonstrukcji przebiegu archaicznych uczt arystokracji²⁵. Wbrew temu wielu badaczy interpretuje ten utwór przez pryzmat późniejszych źródeł, łączących Ksenofanesa z filozofią Eleatów – jako program filozoficznego „antysympozjum”, przekraczającego w sposób radykalny ramy tradycji arystokratycznych biesiad²⁶.

Chciałbym pokazać, że jest wprost przeciwnie: elegia 1W, rozpatrywana w oderwaniu od późniejszych testimoniów, konsekwentnie wpisuje się w nurt poezji sympozjalnej.

¹⁹ E.L. Bowie, *Early Greek Elegy. Symposium and Public Festival*, „The Journal of Hellenic Studies” 106 (1986), s. 13–35. W swoim artykule badacz stanowczo wystąpił przeciwko utożsamieniu elegii z pieśnią żalobną.

²⁰ M. Vetta, *Poesia simposiale nella Grecia arcaica e classica* [w:] *Poesia e simposio nella Grecia antica: guida storica e critica*, M. Vetta (red.), Roma-Bari 1983, s. XIII–LX.

²¹ K. Bartol, *Greek elegy and iambus. Studies in Ancient Literary Sources*, Poznań 1993.

²² Testimonia, z których korzystamy podczas prób zrozumienia specyfiki elegii archaicznej, pochodzą w głównej mierze z czasów poklasycznych i są dalekie od źródłowego kontekstu powstania zachowanych utworów: zawierają normy klasyfikacji gatunkowych wykształcone *post factum*, w czasach, gdy podstawowym medium transmisji poezji było pismo, nie zaś śpiew. Wraz z ewolucją kultury greckiej i stopniowym zanikiem pierwotnych praktyk wykonawczych, także zjawiska sympozjum, zmianie ulegał także sposób rozumienia najważniejszych pojęć z zakresu poezji. Nazwy takie jak „jamb” czy „elegia”, określające zarówno cechy metryczne, jak i szerszy kontekst danego gatunku, stopniowo zaczęły oznaczać wyłącznie te pierwsze, to znaczy relacje metryczne. Zob. K. Bartol, op. cit.; także H. Zalewska-Jura, *Elegie Solona. Przykład najdawniejszej publicystyki politycznej* [w:] A. Kłosińska-Nachin, E. Kobyłecka-Piwońska (red.), *Apetyt na rzeczywistość. Między literaturą a dziennikarstwem – relacje, interakcje, perspektywy*, Łódź 2016, s. 11–26.

²³ Od publikacji artykułu E.L. Bowie’go, op. cit., trwa dyskusja nad tym, czy istniał osobny podgatunek narracyjnej elegii: wykonywanej publicznie, podczas festiwa, panhelleńskich świąt i agonów muzycznych. Żaden utwór – także odnaleziony w latach 90. XX wieku nowe fragmenty Symonidesa (10–17 W²) czy opublikowany w 2005 roku fragment Archilocha (P. Oxy. 4708) – nie rozstrzygnął jednoznacznie tej wątpliwości.

²⁴ Zob. S.R. Slings, *Symposion and Interpretation*, op. cit.; K. Bartol, *Elegijne nastroje...*, op. cit., s. 11–22; eadem, *Aspekty komunikacyjne greckiej elegii archaicznej* [w:] *Elegia poprzez wieki*, I. Lewandowski (red.), Poznań 1995, s. 24–25.

²⁵ M. Węcowski, *Sympozjon czyli wspólne picie. Początki greckiej biesiady arystokratycznej (IX–VII w. p.n.e.)*, Warszawa 2011, s. 48, przyp. 88, podobnie M. Vetta, *Poesia simposiale...* op. cit., s. XLVIII. Zob. szczegółową analizę (meta)sympozycznego wymiaru fragmentu u F. Hobden, op. cit., s. 25–34.

²⁶ M. Węcowski, op. cit., s. 106: „(...) twierdząc, że ideał biesiady Ksenofanesa (...) w ogóle nie zasługuje na miano sympozjonu. Jest to raczej „antysympozjon” powołany do życia przez radykalnego myśliciela-moralistę”. Podobnie H. Herter, *Das Symposion des Xenophanes*, „Wiener Studien” 69 (1956), s. 37; J. Defradas, *Le Banquet de Xenophane*, „Revue des Études Grecques” 75 (1962), s. 365–366; M. Wesoly, *Elegie Ksenofanesa* [w:] *Elegia poprzez wieki*, op. cit., s. 35–36. Zob. także M. Marcovich, op. cit., s. 4, według którego pouczenia moralne we fr. 1W, choć typowe dla elegii sympozjalnej, Ksenofanes przedstawia „in his own philosophical way”.

Zamiast tekstualnych niejednoznaczności, sugerujących konieczność wykroczenia w procesie interpretacji poza kontekst tradycyjnego sympozjum, odnajdujemy w niej szereg motywów znanych nam z innych zachowanych utworów tego gatunku. Zwróćmy uwagę na pierwsze wersy (1–6):

Teraz bowiem podłoga jest czysta (*katharón*), czyste są ręce
Wszystkich, a także kielichy; jeden nakłada nam wieńce
inny w czasy roznosi dookoła wonny olejek,
krater mieszalny czeka pefen i radość sposobi (*mestòs euphrosúnēs*, dosł. jest pefen radości)
wino jest już gotowe i zda się zapewniać, że nigdy
w dzbanach go wdzięcznych nie zbraknie kwieciami woniejącego²⁷.

Performatywny charakter elegii potwierdza nie tylko jej tematyka²⁸: wers 1 otwiera tzw. „wskaźnik deiktyczny” (*deictic marker*) – zwrot, ‘teraz’, ‘więc tu’ (*vũn γὰρ δῆ*, w. 1) – podkreślający kontekstualność utworu²⁹, to, że rozgrywa się on w danej chwili i w danym miejscu³⁰; z kolejnych strof dowiemy się ponadto, że dom, w którym trwa uczta, wypełniają pieśni i muzyka (w. 12), że nie zabraknie uczestnikom wina ani jedzenia (5–6) – trzeba tylko spełnić pewne warunki, zadośćuczynić regułom sympozjum, m.in. odśpiewać pieśni do bogów³¹ (w. 13–18):

Trzeba (*chrē*) atoli, by najpierw rozsądni ludzie (*eúphronas ándras*) stawili
boga w swych hymnach podaniem zbożnym i słowy czystymi (*katharoísi lógois*);
a kiedy spełnią libację (*speísantás*) i modły zaniosą (*eusaménous*), by mogli
kroczyć drogą słuszności (dosł. być zdolnym osiągnąć
[rzeczy] sprawiedliwe) – tę wszak wybierać należy
zamiast pychy (*hýbreis*) – do woli niech piją, byleby sługa
wieść ich do domu nie musiał, chyba że ktoś już sędziwy³².

Jak zauważył to już Cecil Bowra, elegia 1W w sposób wyraźny dzieli się na dwie części: pierwsza (w. 1–12) jest entuzjastycznym opisem sympozjum, druga (w. 13–24) stanowi rozważania dotyczące właściwego zachowania w jego trakcie. W tym miejscu łączą się

²⁷ Tłum. W. Appel [w:] *Liryka Starożytnej Grecji*, op. cit., s. 473.

²⁸ Związek fr. 1W z sympozjum jest powszechnie akceptowany, zob. np. C.M. Bowra, *Xenophanes, Fragment 1*, „Classical Philology” 33/4 (1938), s. 354; M. Marcovich, *Xenophanes on Drinking-Parties and Olympic Games*, „Illinois Classical Studies” 3 (1978), s. 4; A. Ford, *The Origins of Criticism: Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*, Princeton – Oxford 2002, s. 60. Por. A.W.H. Adkins, *Poetic Craft in the Early Greek Elegists*, Chicago – London 1985, s. 185: „Even if it was subsequently performed at symposia, it need not have been written for a particular occasion”.

²⁹ Zwracają na to uwagę Andrej i Ivana Petrovic, *Inner Purity and Pollution in Greek Religion. Volume I: Early Greek Religion*, Oxford 2016, s. 106. O „deictic marker” w poezji greckiej zob. C. Calame, *Deictic Ambiguity and Auto-Referentiality: Some Examples from Greek Poetics*, „Arethusa” 37/3 (2004), s. 417–418.

³⁰ M. Vetta sugerował, że tym miejscem jest pałac tyrana lub dom mecenasa poety, idem, op. cit., s. XLIX.

³¹ Źródła klasyczne umieszczają pean po części obiadowej, tj. *deipnon*, podczas której spożywano posiłki, tymczasem u Ksenofanesa różne części uczty odbywają się jednocześnie; zob. np. J. Defradas, op. cit., s. 350–351, który lokuje akcję elegii pomiędzy *deipnon* a *symposion*. Jak przytomnie zauważył jednak A.W.H. Adkins, op. cit., s. 185, na temat zwyczajów sympozjalnych obowiązujących poza Atenami wiemy bardzo niewiele; elegia Ksenofanesa odzwierciedla inne realia sympozjalne.

³² Tłum. W. Appel [w:] *Liryka Starożytnej Grecji*, op. cit., s. 473.

także dwa programowe cele elegii sympozjalnej, dydaktyzm oraz ludyczność. Co więcej, obie części utworu wzajemnie się warunkują i dopełniają: niektóre słowa użyte do opisu biesiady zostają powtórzone w drugiej części, np. przymiotnik 'czysty' (*katharós*, w. 1, 8, 14), tym razem w sensie czystości moralnej, bycia wolnym od przewiny³³. Podobny motyw odnajdujemy w dwuwierszu *Corpus Theognideum* (w. 197–198) dotyczącym dóbr, które przypadają ludziom „z woli Dzeusa”, gdzie frazy „sprawiedliwie” (*sùn díkēi*) i „czysto” (*katharōs*) występują obok siebie³⁴. Obraz przykładnie przygotowanej uczytby staje się tym samym symboliczną ilustracją właściwego nastawienia sympozjastów³⁵.

Druga część elegii Ksenofanesa poddaje się interpretacji nie tylko na poziomie etyki czy filozofii praktycznej, lecz także w planie religijnym. Zalecenie, aby uczestnicy biesiady postępowali się „czystymi słowami” (*katharōsi lógois*) i „zbożnymi podaniami” (*euphémōis múthois*, w. 14), zostaje użyte w kontekście wychwalania bogów, zaś „możliwość osiągnięcia [rzeczy] sprawiedliwych” (*tà díkaia dúnasthai prēssein*, w. 15–16) w trakcie sympozjum jest uzależniona od wcześniejszych obowiązków religijnych: libacji oraz modlitwy³⁶. Te dwa rytuały już w *Odysei* Homera funkcjonują jako nieodłączny element uczytby – na przykład w ks. III, gdzie syn Nestora, gospodarza biesiady, na którą przybywają Telemach oraz towarzysząca mu Atena (*incognito*, w ludzkiej postaci), zwraca się do bogini (w. 43–47):

Pomódl się teraz, gościu, do Pana Posejdon, bo trafiłście na ucztę (*daítēs*) jemu poświęconą. A kiedy spełnisz obiatę (*speúsēis*) i pomodlisz się (*eúkseai*), jak przystoi (dost. jak mówi nakaz, *hē thémis estí*), daj i jemu z kolei kubek słodkiego wina, by i on spełnił obiatę (...)³⁷.

Odyseja tworzy istotne tło kontekstowe dla fragmentu 1W (w. 15): analogiczny dobór słownictwa – mam na myśli czasowniki *spéndō* 'składać libację' i *eúchomai* 'modlić się' – sugerują, że Ksenofanes chce przestrzegać tego samego nakazu religijnego (*thémis*)³⁸, który został utrwalony w eposie homeryckim (cf. *Iliada* I, 470–474) i który obowiązywał w całej Grecji jeszcze w czasach klasycznych: obyczaj libacji i śpiewania peanów poświadczają zarówno Platon w *Uczcie* (176a, cf. 174c), jak i Ksenofont (*Symposium* 2.1–2)³⁹.

³³ C.M. Bowra, op. cit., s. 358–359; A. Petrovic, I. Petrovic, op. cit., s. 107–8.

³⁴ Podobnie pojęcie *euphrōsunē* (w. 4), ściśle związane z etosem arystokratycznym i regułami sympozjów, oznaczające „radość” czy też „nastroj uczestników bankietu” (zob. L. Edmunds, *The seal of Theognis* [w:] *Poet, Public, and Performance in Ancient Greece*, L. Edmunds, R.W. Wallace (red.), Baltimore 1997, s. 35–36. Por. fr. 2W *Anakreonta*, Solon 4W, w. 10, także *Odyseja* IX, 5–11), w części pierwszej pełniąc rolę ozdobnika („krater wypełniony *euphrōsunē*”), odpowiada przymiotnikowi *eúphrōn* z części drugiej, za pomocą którego podkreślona zostaje mądrość współbiesiadników (w. 13, por. *Corpus Theognideum* w. 27–28).

³⁵ C.M. Bowra, op. cit.

³⁶ R. Reitzenstein, op. cit., s. 50, wskazuje na analogiczny zwrot w elegii sympozjalnej Iona fr. 26W (w. 15–16): „Bądź pozdrowiony, [Dionizosie]; a daj nam czas, pięknych czynów szafarzu, / Byśmy pili, igrali, prawym oddani wciąż myślom (*tà díkaia phronēin*)”, przeł. J. Danielewicz (za: *Liryka starożytnej Grecji...*, op. cit., s. 480). Por. H. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, tłum. M. Haddas, J. Willis, Oxford 1975, s. 327, który interpretuje te słowa jako nakaz dotyczący sensu modlitwy i przedmiotu prośby skierowanej do bóstw.

³⁷ Tłum. J. Parandowski (za: *Homer, Odyseja*, Warszawa 1972, s. 60). Tekst grecki wg. wyd. *Homer, The Odyssey*, A.T. Murray (ed.) London 1919 (za <http://www.perseus.tufts.edu/>, data dostępu: 10.01.2019).

³⁸ Na temat znaczenia *themis* zob. J. Rybowska, *Zbożność i bezbożność w kulturze Greków*, Łódź 2017, s. 50. Na temat ceremoniału libacji u Homera w kontekście sympozjum: M. Węcowski, op. cit., s. 185–189.

³⁹ Zob. także A. Ford, op. cit., s. 57–60, który umieszcza motyw modlitw do bóstw w kontekście „conventional aristocratic piety”.

Modlitwa ma być „czystym słowem” i „zbożnym podaniem”. Ostatni z motywów zostaje rozwinięty w końcowych wersach elegii (19–24):

Tego zaś chwalmy, kto pijąc (*piǎn*, dosł. wypiwszy) wygłasza myśli szlachetne (*esthlá*),
tak jak wskazuje mu własna pamięć (*mnēmosúnē*) i troska o cnotę (*tónos amph' aretēs*),
kto nie o walkach Tytanów rozprawia (*diépein*), czy może Gigantów,
lub też Centaurów (bo przecież naszych to przodków wymyśli),
tudzież o waśniach gwałtownych; żadnego stąd nie ma pożytku (*chrēstón*) –
bogom (*theón*) natomiast zawsze myśl (*promēthíēn*) się należy pobożna (*agathēn*)⁴⁰.

Warto zwrócić uwagę na imiesłów ‘wypiwszy’ z w. 19 i na relację czasową, którą wprowadza ta forma: sympozjum trwa, w tym miejscu jesteśmy już po libacji i odśpiewaniu peanów⁴¹. Piciu powinien towarzyszyć umiar, podkreśla Ksenofanes, temu zaś, kto po alkoholu „wygłasza” (*anapháinei*) „szlachetne [słowa]” (*esthlá*), należy się podziw. Ta konwencjonalna porada sympozjalna⁴² zostaje następnie rozszerzona o szczególne wskazówki dotyczące treści wygłaszanych (bądź recytowanych) słów⁴³, współgrające z krytyką wyobrażeń religijnych Homera i Hezjoda („wymysłów – plásmata – przodków”, w. 22) znaną z innych fragmentów Ksenofanesa – powrócimy jeszcze do tego wątku.

Jak stwierdza Marek Węcowski, refleksja moralna jest „obsesyjnie” wszechobecna w poezji biesiadnej⁴⁴, stale upominającej i pouczającej o tym, co można, czego zaś „trzeba” wystrzegać się w trakcie uczyty, i przestrzegającej przed przekraczaniem miary w picciu wina. Druga część elegii 1W doskonale wpisuje się w ten stereotyp: Ksenofanes stara się przekazać zarówno skonwencjonalizowany *savoir-vivre*, kod akceptowanego i uchodzącego za pobożne zachowania podczas uczyty (co podkreśla otwierający fragment zwrot „trzeba”, w. 13)⁴⁵, jak i szersze wartości moralne obowiązujące wśród arystokracji (zamykające elegię pouczenie natury ogólnej: „zawsze bogom należy się szacunek”, w. 24)⁴⁶. Z tego względu nie mogą zgodzić się z tymi badaczami, którzy

⁴⁰ Tłum. W. Appel [w:] *Liryka Starożytnej Grecji*, op. cit., s. 473.

⁴¹ Nie wszyscy badacze są w stanie pogodzić się z tą konsekwencją i sensem tekstu: M. Untersteiner (Senofane. *Testimoniazze e Frammenti*, Firenze 1956, s. 104–105) proponował koniunkturę εἰπὼν (podobnie M. Marcovich, op. cit., s. 19), zaś H. Fränkel (op. cit., s. 327, przyp. 4) formę εἰπὼν. Jednakże, jak zauważył I. Perysinakis, «Ἀρχαϊκὴ λυρική ποίηση. Ἠθικὴς ἀξίως καὶ πολιτικὴ συμπεριφορὰ στὴν ἀρχαία ἐλληνικὴ λογοτεχνία», Αθήνα 2015, s. 489 (zob. także uwagi w wyd. GP), nie mamy powodu podważać stanu zachowania tekstu, zwłaszcza że w dwóch poprzednich wersach picie (πίνειν, w. 17) zostaje wskazane jako element sympozjum, por. *Corpus Theognideum* w. 757–64.

⁴² Cf. *Corpus Theognideum*, w. 479–483: „Jeśli [na uczcie] ktoś przekroczy miarę, wiedzy przestaje być mocny w mowie (dosł. w języku) czy w rozumie. Upija się w sposób szkodliwy, dla trzeźwych staje się wstrętny, wcale nie wstydzi się [tego, co] robi, gdy pije. Wcześniej był rozważny, teraz [jest] głupi jak dziecko” (przekł. własny); zob. także Anakreont fr. 2, Euenos 2W, Kritias ó W, w. 18–19.

⁴³ Jak twierdzi Peter Roth, czasownik *diépein* (w. 21) oznacza tu „recytację”, idem, *Λίεπω bei Xenophanes*, „Hermes” 118 (1990), s. 118–121, argumentację przedstawioną przez badacza trudno jednak uznać za przekonującą. Zob. polemikę u J.H. Leshera op. cit., s. 49–50.

⁴⁴ M. Węcowski, op. cit., s. 77.

⁴⁵ Por. Fokylides fr. 14 GP, *Corpus Theognideum* w. 563–564, 1356–1360. Jak zauważyła Fiona Hobden, op. cit., s. 27–28, połączony z bezokolicznikiem zwrot γρηΐ ‘trzeba’ stanowi formułę typową dla tradycji „gnom”, opartej o wydzwięk moralny (tzw. *hypothēkai*).

⁴⁶ Zwracając na to uwagę Andrej i Ivana Petrovic, *Inner Purity...*, op. cit., s. 106: „(...) we find a reference to ‘always’ (ἀἰείν), which relates immediately to this symposium, but which can also be taken as a general instruction for life”.

fr. 1W interpretują jako program „filozoficznej” biesiady; wprost przeciwnie, stanowi on wyrafinowany przykład poezji sympozjalnej, mocno osadzony w tradycyjnej konwencji, uzależniony zarówno od norm gatunkowych i stylistycznych elegii, jak i reguł religijno-społecznych funkcjonujących na sympozjum, stopniem „filozoficzności” niewykraczający zaś poza to, do czego przyzwyczaili nas inni elegicy, np. Teognis, Anakreont (fr. 2W) czy Fokylides (fr. 14 GP).

Jak być autorytetem na sympozjum? Ksenofanes w perspektywie performatywnej

Dostrzeżenie przez badaczy poezji archaicznej roli sympozjum dla gatunku elegii wiąże się z szerszym trendem metodologicznym, zainicjowanym w latach 80. XX wieku tzw. „zwrotem performatywno-pragmatycznym”, przesunięciem punktu ciężkości z badań wyłącznie tekstologicznych na analizę szerszego kontekstu wykonawczego⁴⁷. Wśród nowych kontekstów i problemów interpretacyjnych, niedostrzeganych wcześniej, szczególne miejsce zajęło pytanie o relację twórcy względem odbiorcy oraz o retoryczny wymiar poezji.

W ramach nowej perspektywy stało się oczywiste, że na ostateczny kształt utworu transmitowanego oralnie wpływał nie tylko jego twórca, lecz także audytorium, przed którym występ miał miejsce⁴⁸. Przy czym osoba mówiąca jest tu kimś więcej niż tylko wyrazicielem stałego systemu wartości: jest pewną osobistą, unikatową, spersonalizowaną instancją autorską, wyłaniającą się z napięć między powszechnymi przekonaniem i poglądami wyrażonymi w utworze; wygłaszając poezję przed audytorium performer (poeta, aoida lub uczestnik sympozjum o odpowiednich kompetencjach) kształtuje opinie i wpływa na moralne zaangażowanie społeczności⁴⁹.

Retoryczny wymiar poezji współgra z atmosferą sympozjum, stanowiącą szczególną przestrzeń rywalizacji. Jak podkreślano wielokrotnie, w trakcie uczt arystokracji greckiej uczestnicy byli bezustannie wystawiani na różne próby, m.in. poprzez szereg zabaw i konkursów intelektualno-literackich. Filozoficzny sympozjon z dialogów Ksenofonta czy Platona, podczas którego zaproszeni goście rywalizują ze sobą, debatując nad naturą piękna, znaczenia filozofii czy miłości erotycznej, stanowi jedynie rozwinięcie (czy też reinterpretację) motywów doskonale osadzonych w kulturze arystokratycznej Grecji archaicznej. Jak uważa Fiona Hobden, udział w sympozjum od początku stanowił dla arystokratów okazję do przedstawienia własnego stanowiska *filozoficznego* oraz rozszczenia do stanowienia autorytetu w swoim środowisku intelektualno-kulturalnym⁵⁰.

Podkreślanie siły autorytetu osoby mówiącej jest powtarzającym się motywem w elegii sympozjalnej. Doskonały przykład tej tendencji odnajdujemy we wstępie do zbioru

⁴⁷ Zob. J. Danielewicz, *Antologia liryki hellenistycznej*, Warszawa 2018, s. 12–13.

⁴⁸ Zob. K. Bartol, *Aspekty komunikacyjne greckiej elegii archaicznej*, op. cit.

⁴⁹ I.N. Perysinakis, op. cit., s. 69–70. Zob. także J. Walker, *Rhetoric and Poetics in Antiquity*, Oxford 2000, s. 154–155, 250, 267–272, który przedstawia poezję jako najstarszy rodzaj dyskursu retorycznego oraz skonwencjonalizowany typ czy sposób argumentacji w przestrzeni publicznej.

⁵⁰ F. Hobden, op. cit., s. 249, także rozdz. 3 „Politics in performance”; A. Ford, op. cit., s. 25–45; D. Collins, op. cit., rozdz. 11: „(...) the symposium is an arena for the display of philosophical skill exemplified through competitive poetic performance”.

Corpus Theognideum, gdzie „ja poetyckie” – Teognis z Megary – przedstawia siebie samego jako „mądręgo” (*sophidzoménōi* (...) *emoí*, w. 19), „dobrze myślącego” (*eú phronéōn*, w. 27) obywatela, który umie „dobrze radzić” (*eú symbouleúein*, w. 38) przyjaciółom. Ta szczególna autoprezentacja staje się następnie punktem wyjścia dla pouczeń moralnych: cel dydaktyczny Teognis wyraża wprost, słowa kieruje zaś do młodzieńca-arystokraty⁵¹.

Powróćmy teraz do Ksenofanesa, który stosuje zbliżoną figurę retoryczną: we fr. 2W atakuje zdobywców nagród w agonach sportowych, zaś to, że sportowcy cieszą się powszechnym szacunkiem („choć nie są tyle warcy co ja”, w. 11), przedstawia jako absurd; jednocześnie poeta wywyższa „własną”, arystokratyczną mądrość (w. 11–14):

(...) od siły mężów, jak i koni,

lepszą jest bowiem moja własna mądrość (*sophiē*).

Lecz nie wydaje się to sprawiedliwym (*oudè díkaion*) [zwyczajem], bezmyślnie (*eikēi*)

by stawiać się ponad szlachetną mądrość (*tēs agathēs sophiēs*)⁵².

Sophiē, mądrość, ma tu przede wszystkim znaczenie polityczne (co zostaje podkreślone czterokrotnym powtórzeniem wyrazu *pólis* ‘miasto-państwo’, w. 9, 19, 20, 22): tylko taka *sophiē*, która charakteryzuje poetę, może zapewnić gotowość do pełnienia funkcji publicznych (w. 18–19)⁵³. Warto w tym miejscu zadać pytanie o to, na ile „ja poetyckie” sytuuje się poza i ponad środowiskiem arystokratów zebranych na uczcie, na ile zaś przemawia w imieniu wszystkich „szlachetnych”. Zwrot „szlachetna mądrość” (w. 14) przemawia na korzyść drugiej możliwości (przymiotnik *agathós* ‘szlachetny’ w tradycji elegijnej oznaczał przynależność do arystokracji i był ściśle związany ze strukturą klasową Grecji archaicznej⁵⁴) – niewykluczone, że „mądrość” podmiotu służy więc pochwalę całej klasy arystokratycznej oraz integracji audytorium⁵⁵.

⁵¹ Na temat autokreacji „ja” jako autorytetu w twórczości epoki archaicznej zob. analizy eposu Hezjoda u M. Griffitha, op. cit. i T. Shora, op. cit., s. 61–64, 72–76 („Hesiod’s Staff does underscore the communal and didactic authority of his poetry”, s. 75); inny przykład stanowi początek *Hymnu homeryckiego do Dionizosa*, rozpoczynający się od zdyskredytowania innych tradycji związanych z miejscem narodzin boga.

⁵² Przekład własny. W. Appel *sophiē* tłumaczy jako ‘kunszt’ („kunszt (...) mojej poezji” [w:] *Liryka Starożytnej Grecji*, op. cit., s. 474), co wydaje się uzasadnione, zob. niżej.

⁵³ M. Marcovich, op. cit., s. 18–20; I.N. Perysinakis, op. cit., s. 499–501; Sh. Tor, op. cit., s. 149; M. Wesoły, op. cit., s. 41–43. Wielu badaczy, abstrahując od kontekstu fr. 2W, pojęcie *sophie* rozumie jako zdolność krytycznego myślenia bądź teologicznego dowodzenia, zob. np. J. Gajda-Krynicka, op. cit., s. 112–114, 118–120; D. Kubok, *Ksenofanes z Kolofonu i greckie źródła problemu poznania*, „Analiza i Egzystencja” 23 (2013), s. 22; Idem, *Postęp, pycha, pokora: Ksenofanes z Kolofonu a Hezjod*, „Folia Philosophica” 32 (2014), s. 224.

⁵⁴ Zob. J. Skarbak-Kazanecki, *Etyka i ideologia w Corpus Theognideum: uwagi o wieloznaczności pojęcia „dobry” w tradycji poetyckiej Teognisa z Megary* (w druku).

⁵⁵ W świetle uwag dotyczących społeczno-politycznego znaczenia przymiotnika *agathós* nowego sensu nabiera także ostatni wers elegii 1W: *promēthiēn* (...) *agathēn* (w. 24) możemy przetłumaczyć jako „szlachetny szacunek” albo „reputacja przynależna szlachetnym [tj. arystokratom]” (por. *promēthiē* u Herodota I, 88, także II, 172; IX, 108; zob. także Menona Platona 318e–319a, z analogicznym zwrotem). Jeśli uwzględnimy ponadto poprawkę *θεῶν* na *χρηῶν* (H. Fränkel, op. cit., s. 327, przyp. 3; M. Marcovich, op. cit., s. 16), możemy zaproponować tłumaczenie: „zawsze trzeba mieć (dbać o) reputację właściwą szlachetnym-arystokratom” – ta ingerencja w tekst wydaje się jednak nieuzasadniona.

Ściśły związek *sophiē* z kompetencjami politycznymi krzyżuje się z jeszcze jednym wymiarem „poetyckiej mądrości”. W poezji tym terminem określano zazwyczaj umiejętności muzyczne (e.g. Pindar *Pyth.* VI, 49; *Corpus Theognideum* 789–794⁵⁶); biorąc pod uwagę ten aspekt semantyczny, *sophiē* Ksenofanesa możemy rozumieć również jako „kompetencje retoryczne”, ściśle związane z konwencją agonu poetyckiego i rywalizacji zarówno między uczestnikami sympozjum, jak i poetyckich konkursów⁵⁷. Ksenofanesa zestawilem z Teognisem nie bez powodu: w niektórych opracowaniach możemy przeczytać, że poeta z Kolofonu „po raz pierwszy w rozwoju [greckiej] myśli filozoficznej” podkreśla własną, niezależną od muz mądrość i przeciwstawia ją opiniom tłumu, że jako pierwszy zajmuje krytyczne stanowisko wobec poprzedników i zastanej tradycji religijno-poetyckiej. Zachowane źródła przeczą temu wyobrażeniu: „ja” w poezji archaicznej – na tyle, na ile możemy utożsamić tę figurę z autorem danego utworu – jest świadome własnych umiejętności i wartości, ustosunkowane polemicznie wobec innych mówców-poetów, przekonane o tym, że jest wyłącznym dystrybutorem prawdy (jak o Ksenofanesie pisze Janina Gajda-Krynicka)⁵⁸.

Tradycja elegijna dostarcza nam licznych przykładów polemicznych odniesień intertekstualnych. Sztandarowym z nich jest powtarzające się pytanie o to, „co jest najlepsze” (*ti kálliston*): w różnych tradycjach elegijnych ten motyw podejmowany jest w odmienny sposób, co tworzy wrażenie współzawodnictwa między poszczególnymi twórcami⁵⁹. Wiemy ponadto, że poezja była wykorzystywana w trakcie sympozjów w celu rywalizacji (jak czytamy w *Osach* Arystofanesa, w. 1209, to właśnie śpiewanie do akompaniamentu liry czyni z kogoś prawdziwego *symptotikós*). Jak stwierdza Marek Węcowski, na uczcie:

[wszystkie występy poetyckie] stanowiły jeden z elementów par albo dłuższych serii błyskotliwych wymian słów pomiędzy biesiadnikami. Nawet wirtuozerski występ wielkiego poety lirycznego albo odtworzenie takiego wiersza przez sympozjastów kolejnych pokoleń nie było samodzielnym

⁵⁶ Także w. 19 z autoprezentacji Teognisa wraz z imiesłowem σοφίζόμενος jako określeniem umiejętności poetyckich, zob. L. Edmunds, *The Genre of Theognidean Poetry* [w:] *Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, T. Figueira, G. Nagy (red.), Baltimore, Md. – London 1985, s. 101–105 i G. Nagy, *Theognis and Megara. A Poet's Vision of His City* [w:] *Ibidem*, s. 29.

⁵⁷ M. Griffith, *Contest and Contradiction in Early Greek Poetry* [w:] *The Cabinet of the Muses*, M. Griffith, D. Mastronarde (red.), Atlanta 1990, s. 190: „The catch-all Greek term for what is being tested in a poetic competition is *sophia*”; D. Collins, *Master of the Game: Competition and Performance in Greek Poetry*, Washington DC 2004 (dostęp online: <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/6728>, data dostępu: 11.01.2019): „(...) the archaic concept of σοφία ‘skill’ is discretely performative. It is not a latent ability but rather a summary of talents displayed through active and improvised performance”.

⁵⁸ J. Gajda-Krynicka, op. cit., s. 119–120: „Tym, co wyróżnia Ksenofanesa z tłumu niewiedzących, czy raczej „mniemających”, jest jego mądrość – *sophie*. Po raz pierwszy w rozwoju myśli filozoficznej mamy do czynienia z ważnym przeciwstawieniem „mędrca” – tłumowi; to samo przeciwstawienie odnajdujemy u Heraklita”. Zagadnienie źródeł wiedzy u Ksenofanesa, trudne do interpretacji z powodu skąpego materiału źródłowego, doczekało się bogatej literatury i wielu hipotez, zob. Sh. Tor, op. cit., s. 142 wraz z bibliografią.

⁵⁹ Zob. e.g. *Corpus Theognideum* w. 255–6, 425–8, 570–2, 1171–2; anonimowy skolion 890 PMG, Symonides fr. 8W = fr. 19 W², w. 1–2; wiemy ponadto – jak zauważa H. Pelliccia – że pytanie o to, „co jest najlepsze”, pojawiało się na sympozjach jako punkt wyjścia toczonych tam dyskusji (a *symptic conversation-starter*, zob. Herodot I, 29–33), eadem, *The Interpretation of Iliad 6.145–9 and the Symptic Contribution to Rhetoric*, „Colby Quarterly” 38/2 (2002), s. 210 (dostęp online: <https://digitalcommons.colby.edu/cq/vol38/iss2/8/>, data dostępu: 10.01.2019).

zdarzeniem artystycznym, ale stanowiło reakcję na uprzednią wypowiedź innego biesiadnika albo zaproszenie do takowej⁶⁰.

Czytelny przykład sympotycznych praktyk performatywnych stanowi gra biesiadna zwana *skolion*, polegająca – w dużym skrócie – na „podchwytywaniu” przez biesiadników wersów krążącej po uczcie pieśni (zob. parodię tego zwyczaju u Arystofanesa, *Osy* w. 1222–1225, 1222–49, 1299–1325⁶¹), niekiedy, jak możemy przypuszczać, w formie improwizowanej⁶². Niewykluczone, że *skolia* przybierały też formę poetyckich przytyków i żartów (*skómmata*), typowych dla zjawiska sympozjum⁶³.

W tej performatywnej perspektywie, uwzględniającej kontekst sympozjalnej, intelektualnej rywalizacji, proponuję odczytać fragmenty Ksenofanesa zawierające odniesienia krytyczne wobec wyobrażeń religijnych Homera i Hezjoda.

Krytyka tradycji poetyckiej – Ksenofanes w perspektywie intertekstualnej

Jeśli uczta arystokracji była okazją do pokazania się z jak najlepszej strony i wyrażenia własnych poglądów, zazwyczaj w formie polemicznej wobec wypowiedzi innego biesiadnika, elegia sympozjalna realizowała te same cele w przestrzeni poetyckich odniesień, przekraczających konkretne sympozjum. Dialogiczność (czy też agonistyczną retoryczność) formy elegijnej podkreśla fakt, że często wykorzystuje ona zwroty w drugiej osobie: pouczając „młodzież” (Kallinos fr. 1W, Tyrtaos fr. 12, także zwroty do młodzieńca Kyrnosa w *Corpus Theognideum*⁶⁴), innym razem zwracając się do innych arystokratów i współbiesiadników (Archiloch i zwrot do Peryklesa, fr. 13W i 16W), w końcu zaś odnosząc się bezpośrednio do innych poetów elegijnych⁶⁵. Topos krytyki innego twórcy realizuje na przykład Solon (fr. 20W = Diogenes Laertios I, 60), który pewną elegię opartą na krytycznej aluzji pod adresem Mimnermosa (por. fr. 2W):

Posłuchaj mnie teraz jeszcze i przekreśl swe słowa,
i nie miej żalu, że doradzę lepiej od ciebie:
zamień swój wiersz, synu Ligyastesa, i tak zaśpiewaj:
z osiemdziesiątym rokiem niech nas osiągnie los śmierci⁶⁶.

⁶⁰ M. Węcowski, op. cit., s. 56.

⁶¹ Zob. także *Chmury*, w. 1353–1379, gdzie jeden z bohaterów prosi syna, aby w trakcie sympozjum zaintonował jakiś ustęp z Symonidesa lub Ajschylosa oraz fr. 235 z niezachowanej sztuki Arystofanesa *Biesiadnicy*, wskazujący na praktykę recytowania w ramach *skolion* Alkajosa i Anakreonta (wg wyd. *Poetae Comici Graeci*, vol. III, R. Kassel, C. Austin (ed.), Berolini – Novi Eboraci 1984). Na temat *Biesiadników* zob. K. Bartol, J. Danielewicz, *Komedia Grecka. Od Epicharma do Menandra*, Warszawa 2011, s. 196–200.

⁶² Na temat zjawiska *skolion* zob. M. Węcowski, op. cit., s. 88, 91–92; J. Danielewicz, *Wstęp* [w:] *Liryka Starożytnej Grecji*, op. cit., s. 47–48; D. Collins, op. cit., rozdz. 6 i 7.

⁶³ Zob. *Osy* Arystofanesa, w. 1253–61, 1435–40 i 1446–48.

⁶⁴ Krecja „ia” w elegii jako starszego arystokraty, który przemawia do młodzieży (*νεαποί/νεοί*), zazwyczaj niezdolnej przyswoić dane nauki, stanowi stały topos elegijny, zob. R. Rawles, op. cit., s. 123–129. Fragment Ksenofanesa, w którym podkreśla on własny wiek (B8 DK = Diogenes Laertios IX, 19), możemy interpretować jako realizację tego elegijnego toposu.

⁶⁵ Na temat zwrotów w drugiej osobie zob. K. Bartol, *Aspekty komunikacyjne greckiej elegii...*, op. cit., s. 24–25.

⁶⁶ Tłum. W. Olszewski, cyt. za: Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1982, s. 41.

Do tego samego utworu odnosił się również Symonides: w elegii 8W (= fr. 19 W²) posługiwał się motywem wykorzystanym wcześniej przez Mimnermosa (nawiązaniem do Homera, por. *Illiada* VI, 145–9), przedstawiał jednak – jak zauważył Richard Rawles – zgoła odmienny pogląd (dotyczący wartości życia w obliczu śmierci)⁶⁷.

Jak pisałem we wstępie, krytyka innych poetów, przede wszystkim Homera i Hezjoda, jest cechą twórczości Ksenofanesa, która odcisnęła znaczne piętno na recepcji jego twórczości. W zachowanych fragmentach, w głównej mierze heksametrycznych, myśliciel z Kolofonu zarzuca zastanej tradycji naiwność, krytykuje antropomorfizację bogów – to, że ludzie postrzegają bóstwa przez pryzmat siebie samych (B14, B15, B16, B 23, B12)⁶⁸, ponadto czyni zarzut z tego, że w mitach bóstwa postępują niemoralnie (B11⁶⁹). Wbrew stereotypowi, intertekstualne aluzje w jego twórczości nie ograniczają się wyłącznie do uwag pod adresem dwóch najstarszych aoidów: zgodnie z komentarzem do *Płaków* Arystofanesa (697c-e = fr. 21W) kpił on także z poety Symonidesa, nazywając go 'ku-twą', 'dusigraszem' (*kimbiks*)⁷⁰, Plutarch (*De vit. pud.* V, 530 E = A16 DK) wspomina zaś anegdotę, zgodnie z którą Ksenofanes odpowiedział w żartobliwy sposób na obelgę innego poety, Lasosa z Hermione⁷¹. Podobnie miał on atakować Talesa z Miletu, Epimenidesa, Pitagorasa (A1 DK = Diogenes Laertios IX, 18), a nawet wyznawców Dionizosa (B17 DK)⁷². Odnośnie do Pitagorasa, dzięki Diogenesowi Laertiosowi dysponujemy ustępem, w którym poeta z Kolofonu ironizuje na temat pitagorejskiej (?) wiary w metempsychozę (B7 DK = 7 i 7aW)⁷³:

Teraz znów inną podejmię historię i drogę pokażę.

Mówią, że razu pewnego, gdy psa ktoś przy nim katował,

On współczując zwierzęciu, takim odezwał się słowem:

⁶⁷ R. Rawles, op. cit., s. 121–122. Symonides stosuje odniesienia do innych twórców także w utworach lirycznych: do Pittakosa z Mityleny (542.11–16 PMG), Homera, Stezychora (564.4 PMG), Kleobulosa z Lindos (581 PMG). Zob. także C.M. Bowra, *Simonides in the Theognidea*, „The Classical Review” 48/1 (1934), s. 2–4, który w. 667–682 *Corpus Theognidea* (elegię przypisywaną przez badacza Euenosowi z Paros) uznaje za zwrot do poety Symonidesa, jednocześnie za krytykę działań politycznych Temistoklesa, z którym Symonides miał się przyjaźnić.

⁶⁸ B16 DK: „Według Etiopów, ich bogowie mają płaskie nosy i czarną skórę, dla Traków zaś są niebieskoocy i rudowłosi”; B15 DK: „Gdyby jednak woły, konie czy lwy miały ręce i potrafiły nimi rysować lub czynić to, co umieją ludzie, konie namalowałyby obrazy bogów podobne do koni, woły do wołów, a ich ciata uczyniłyby podobnymi do swoich” (Tłumaczenie W. Langi, cyt. za: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, Warszawa – Poznań 1999, s. 173–174).

⁶⁹ „Homer i Hezjod przypisali bogom wszystko, co u ludzi jest hańbą i winą: kradzież, cudzołóstwo i wzajemne oszustwa” (tłum. W. Lang, ibidem).

⁷⁰ Większość badaczy uznaje fr. B21 za świadectwo autentyczne, e.g. J.M. Bell, *Κίμβιξ καὶ σοφός: Simonides in the Anecdotal Tradition*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 28 (1978), s. 34–35; J.H. Leshner, op. cit., s. 28. Zob. szczegółowe analizy fragmentu u R. Rawlesa, op. cit., s. 157–160. Możliwe, że również elegia 6W (= B6 DK) = 5GP) jest przytkiem wycelowanym w Symonidesa, zob. M. Wesoly, op. cit., s. 36.

⁷¹ A. Ford, op. cit., s. 52, uważa przekaz Plutarcha za wiarygodny; podobnie P. Steinmetz, *Kleine Schriften*, Stuttgart 2000, s. 32, który sądzi, że Plutarch mógł oprzeć się na dziele samego Ksenofanesa („So kann nicht ausgeschlossen werden, daß die Anekdote aus einem Gedicht des Xenophanes herausgesponnen worden ist”).

⁷² Zobacz J.H. Leshner, op. cit., s. 95–96, który fragment B17 interpretuje jako satyrę atakującą nie tyle Dionizosa, ile „a common folk superstition”.

⁷³ Por. J.H. Leshner, op. cit., s. 79–80, który postuluje większą ostrożność w interpretacji tego fragmentu oraz M. Wesoly, op. cit., s. 35, który odczytuje fr. B7 jako wyraz sympatii Ksenofanesa dla idei metempsychozy („Sama scena zakazująca bicia małego psa jest wzruszająca i raczej poważna”).

„Prześtań bić, bo to dusza drogiego mi jest przyjaciela,
Ją, gdym tylko postyszał, zaraz poznałem po głosie”⁷⁴.

Utwór, co warto podkreślić, jest elegią. Ten fakt sprawia, że możemy traktować go jako pomost między konwencjonalną twórczością sympozjalną Ksenofanesa (1W i 2W) a fragmentami krytycznymi, w większości pisanymi heksametrem⁷⁵. Zwróćmy uwagę na pierwszy z cytowanych wierszy: fraza „drogę pokażę” (*deikḥō dē kéleuthon*), jak uważa Shaul Tor, może stanowić parodię programowej retoryki wypracowanej w środowisku, które Ksenofanes tu krytykuje⁷⁶. Znaczący jest także zwrot *nūn aūte*, „więc znów”, wskazujący na pewną powtarzalność wpisaną w konstrukcję utworu⁷⁷. Diogenes Laertios wspomina o dziele Ksenofanesa zatytułowanym *Silloi*, „Szyderstwa” (A22 DK)⁷⁸. Jeśli poeta rzeczywiście stworzył jednolity utwór złożony z szyderstw, powyższa elegia, prawdopodobnie także i reszta krytycznych fragmentów (B11–22), stanowiła jego część⁷⁹; nie możemy wykluczyć również tego, że różne szydercze utwory Ksenofanesa zebrano w jedno dzieło w czasach późniejszych (nadając zbiorowi nazwę *Sylloi* przez analogię na przykład do późniejszego utworu satyrycznego Tymona z Fliuntu⁸⁰) – w każdym z przypadków warto podkreślić sytuację komunikacyjną, w jakiej zanurzone są te ustępy.

Podsumowanie

Wskazane przeze mnie tło kontekstualne – sympozjum, wraz z przytykami i żartami wymienianymi między biesiadnikami, konkursami poetyckimi, zabawą w *skolia* itd. – odgrywa kluczową rolę dla zrozumienia formy i funkcji fr. B11–22 Ksenofanesa. W ramach przyjętego przeze mnie modelu interpretacyjnego krytyka tradycyjnych narracji mitycznych (Homera, Hezjoda), podobnie jak i podważanie autorytetu innych poetów i myślicieli, mogą być interpretowane zarówno jako wyraz troski o „pobożność” i właściwe zachowanie uczestników uczy⁸¹, jak i odzwierciedlenie praktyk performatywnych funkcjonujących na sympozjum przełomu epok archaicznej i klasycznej.

Jak widzieliśmy, dla refleksji moralnej przedstawionej we fr. 1W kluczowym wątkiem są normy postępowania w przestrzeni sympozjum. Nie mniej istotny od tego społeczno-etycznego zagadnienia wydaje się także wydźwięk religijny elegii: „ja poetyckie”

⁷⁴ Przekład za: *Liryka Starożytnej Grecji*, op. cit., s. 467.

⁷⁵ Niektórzy zakładają radykalny rozdział między fragmentami elegijnymi Ksenofanesa a „krytyczno-filozoficznymi” dziełami heksametrycznymi, zob. np. R. Reitzenstein, op. cit., s. 50. Contra: D. Collins, op. cit.

⁷⁶ Sh. Tor, op. cit., s. 152–153.

⁷⁷ D. Collins, op. cit., rozdz. 11, rozpoznaje w tym zwrocie figurę tradycji epickiej, stale powtarzaną w *Hymnach homeryckich*.

⁷⁸ Na temat znaczenia nazwy Σίλλοι zob. D.L. Clayman, *Timon of Phlius. Pyrrhonism into Poetry*, Berlin – New York 2009, s. 77.

⁷⁹ Jak przyjmuje na przykład J.H. Leshner, op. cit., s. 4. Contra: M. Wesoly, op. cit., s. 29, który elegie Ksenofanesa umieszcza poza kontekstem *Silloi* – „krótkich parodii w heksametrach i jambach”.

⁸⁰ Zob. dyskusję na ten temat w D.E. Gerber, *A Companion to the Greek Lyric Poets*, op. cit., s. 130–131.

⁸¹ Nie chcę tu podejmować złożonego zagadnienia wiedzy o bogach u Ksenofanesa oraz relacji między sferą boską a ludzką w zachowanych fragmentach (przede wszystkim B18, B34–36). Powstało na ten temat wiele prac, zob. np. Sh. Tor, op. cit., zvl. s. 116–154; M. Marcinkowska, *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu* (fr. 18, 34, 35, 36, 38 D.-K.), „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2/37 (2003), s. 3–25.

wskazuje na obowiązek złożenia libacji oraz wzniesienia modlitwy do bóstw przed przystąpieniem do picia – dwa nakazy, które już w eposie homeryckim funkcjonują jako *themis*, niepisane prawo. Uwaga Ksenofanesa skupia się ponadto na formie i treści peanów: modlitwa ma być „czystym słowem” i „zbożnym podaniem”, powinna zaś dotyczyć wyłącznie rzeczy sprawiedliwych. Powagę w sposobie mówienia o bogach należy zachować zaś nie tylko podczas wznoszenia modlitwy inicjującej ucztę, lecz także w jej trakcie, podczas picia wina (w. 19–20, 24). To pouczenie, jak starałem się pokazać, jest mocno osadzone w tradycyjnej konwencji elegii, chętnie podejmującej refleksję „meta-sympotyčzną” nad tym, co „trzeba” (czasownik *chre*, w. 12), czego zaś nie wolno robić i mówić w trakcie sympozjum. Pewność, z jaką Ksenofanes podważa „wymysły starszych [twórców]” (w. 22) również nie jest niczym nowym i współgra z konwencją gatunkową autokreacji „ja poetyckiego” (motyw *sophie*): ten element rywalizacji, wszechobecny na sympozjum, odnaleźliśmy w wielu utworach reprezentujących poezję sympotyčzną.

Nie chcę przez to powiedzieć, że twórczość Ksenofanesa nie zasługuje na miano filozoficznej. Wprost przeciwnie: zgadzam się z tymi, którzy w podjętej przez Ksenofanesa krytyce antropomorfizmu i niemoralności homeryckich wyobrażeń na temat bogów widzą asumpt do rozwoju teologii filozoficznej czy poglądów ateistycznych⁸². Tym, co unaocznia zachowana twórczość myśliciela z Kolofonu, jest nieprzystawalność opozycji *poezja – filozofia* do praktyk performatywnych epoki archaicznej oraz znaczenie zjawiska sympozjum dla debaty intelektualnej tamtych czasów. Przykład Ksenofanesa ukazuje, że oba rodzaje dyskursu nie wykluczały się wzajemnie – wprost przeciwnie, poezja (elegia) stanowiła oczywiste medium komunikacji poglądów filozoficznych, uwikłane w normy gatunkowe sprzyjające rywalizacji retorycznej.

Bibliografia

Teksty źródłowe

(Wykaz autorów antycznych i cytowanych tekstów źródłowych z opisem wydań, komentarzy i tłumaczeń)

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

[Homer] *The Odyssey*, A.T. Murray (ed.) London 1919.

[Ksenofanes], *Senofane. Testimoniaz e Frammenti*, M. Untersteiner (ed.), Firenze 1956.

[Platon] *Platonis Opera*, J. Burnet (ed.), Oxford 1903.

[Teognis] *Theognis*, D. Young (ed.), Lipsiae 1971.

Diels H., Kranz W. (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. I–III, Berlin 1951–52.

⁸² Zob. e.g. M. Winiarczyk, *Diagoras z Melos – prawda i legenda. Przyczynek do historii antycznego ateizmu*, Kraków 2015, zwł. s. 84–89, który sugeruje wpływ Ksenofanesa na kształtowanie się poglądów ateistycznych (Prodikos z Keos, Kritiasza, Diagorasa z Melos) oraz M. Wesoły, op. cit., s. 38–39, który eksponuje wpływ Ksenofanesa na Platona.

- Edmonds J.M., *Elegy and Iambus*, vol. I, Cambridge, Mass. 1931.
- Gentili B., Prato C. (ed.), *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, t. I–II, Leipzig 1988.
- Kassel R., Austin C. (ed.), *Poetae Comici Graeci*, vol. III, Berolini – Novi Eboraci 1984.
- Page D.L. (ed.), *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962.
- West M.L. (ed.), *Iambi et Elegi Graeci*, t. I–II, London 1971–1972 (Oxford 1991–1992).

Literatura przedmiotu

- Adkins A.W.H., *Poetic Craft in the Early Greek Elegists*, Chicago – London 1985.
- Barfield R., *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry*, Cambridge 2011.
- Bartol K., *Aspekty komunikacyjne greckiej elegii archaicznej*, [w:] *Elegia poprzez wieki*, I. Lewandowski (red.), Poznań 1995, s. 19–27.
- Bartol K., *Elegijne nastroje: wczesna elegia grecka i nie tylko*, „Poznańskie Studia Polonistyczne” 18/38 (2011), s. 11–22.
- Bartol K., *Greek elegy and iambus. Studies in Ancient Literary Sources*, Poznań 1993.
- Bartol K., Danielewicz J., *Komedia Grecka. Od Epicharma do Menandra*, Warszawa 2011.
- Bell J.M., *Κίμβιξ καὶ σοφός: Simonides in the Anecdotal Tradition*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica” 28 (1978), s. 29–8.
- Bowie E.L., *Early Greek Elegy. Symposium and Public Festival*, „The Journal of Hellenic Studies” 106 (1986), s. 13–35.
- Bowra C.M., *Xenophanes, Fragment 1*, „Classical Philology” 33/4 (1938), s. 353–367.
- Bowra C.M., *Simonides in the Theognidea*, „The Classical Review” 48/1 (1934), s. 2–4.
- Benitez R., Tarrant H., *Philosophy [w:] The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, E. Eidinow, J. Kindt (red.), Oxford 2015, s. 211–222.
- Calame C., *Deictic Ambiguity and Auto-Referentiality: Some Examples from Greek Poetics*, „Arethusa” 37/3 (2004), s. 415–443.
- Clayman D.L., *Timon of Phlius. Pyrrhonism into Poetry*, Berlin – New York 2009.
- Collins D., *Master of the Game: Competition and Performance in Greek Poetry*, Washington, DC 2004.
- Danielewicz J., *Antologia liryki hellenistycznej*, Warszawa 2018.
- Danielewicz J., *Biesiadne inicjacje. Rozważania o greckim sympozjonie*, „Konteksty” 1–4 (2001), s. 56–62.
- Danielewicz J. (red.), *Liryka Starożytnej Grecji*, Warszawa – Poznań 1996.
- Defradas J., *Le Banquet de Xénophane*, „Revue des Études Grecques” 75 (1962), s. 344–365.
- Edmunds L., *The Genre of Theognidean Poetry [w:] Theognis of Megara. Poetry and the Polis*, T. Figueira, G. Nagy (red.), Baltimore, Md. – London 1985, s. 96–111.
- Edmunds L., *The seal of Theognis*, [w:] *Poet, Public, and Performance in Ancient Greece*, L. Edmunds, R.W. Wallace (red.), Baltimore 1997, s. 96–111.
- Ford A., *The Origins of Criticism: Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*, Princeton – Oxford 2002.
- Fränkel H., *Early Greek Poetry and Philosophy*, tłum. M. Haddas, J. Willis, Oxford 1975.
- Gajda-Krynicka J., *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007.

- Gerber D.E., *A Companion to the Greek Lyric Poets*, Leiden – New York – Köln 1997.
- Gould Th., *The Ancient Quarrel between Poetry and Philosophy*, Princeton 1990.
- Griffith M., *Contest and Contradiction in Early Greek Poetry* [w:] *The Cabinet of the Muses*, M. Griffith, D. Mastrorarde (red.), Atlanta 1990, s. 185–207.
- Herter H., *Das Symposion des Xenophanes*, „Wiener Studien“ 69 (1956), s. 33–48.
- Hobden F., *The Symposion in Ancient Greek Society and Thought*, Cambridge 2013.
- Kannicht R., *The Ancient Quarrel Between Philosophy and Poetry. Aspects of the Greek Conception of Literature*, Christchurch 1988.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. W. Lang, Warszawa – Poznań 1999.
- Komornicka A.M., *Pindar i Platon o roli poetów i poezji*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Naukowych Łódzkiego Towarzystwa Naukowego” 34/1 (1980), s. 1–15.
- Kubok D., *Ksenofanes z Kolofonu i greckie źródła problemu poznania*, „Analiza i Egzystencja” 23 (2013), s. 5–23.
- Kubok D., *Postępek, pycha, pokora: Ksenofanes z Kolofonu a Hezjod*, „Folia Philosophica” 32 (2014), s. 215–231.
- Latacz J., *Homer. Der erste Dichter des Abendlandes*, München–Zürich 1985.
- Leshner J. H., *Xenophanes of Colophon: Fragments. A Text and Translation with a Commentary*, Toronto – Buffalo – London 1992.
- Levin S.B., *The Ancient Quarrel Between Philosophy and Poetry Revisited: Plato and the Greek Literary Tradition*, Oxford 2001.
- Levis Jr., M., *Eutyfron. Interpretacja*, tłum. R. Kuczyński, J. Tokarski [w:] *Platon. Eutyfron*, P. Nowak (red.), Warszawa 2015, s. 100–165.
- Marcinkowska M., *Ksenofanes z Kolofonu o ludzkim poznaniu (fr. 18, 34, 35, 36, 38 D.-K.)*, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2/37 (2003), s. 3–25.
- Marcovich M., *Xenophanes on Drinking-Parties and Olympic Games*, „Illinois Classical Studies” 3 (1978), s. 1–26.
- Most, G.W., *The poetics of early Greek philosophy* [w:] *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, A.A. Long (red.), Cambridge 1999, s. 332–362.
- Most, G.W., *ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται. Presocratic Philosophy and Traditional Greek Epic* [w:] *Literatur und Religion: Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen*, A. Bierl, R. Lämmle, K. Wesselmann (red.), Berlin – New York 2007, s. 271–302.
- Nagy G., *Theognis and Megara. A Poet's Vision of His City* [w:] *Poet, Public, and Performance in Ancient Greece*, L. Edmunds, R.W. Wallace (red.), Baltimore 1997, s. 22–81.
- Pelliccia H., *The Interpretation of Iliad 6.145–9 and the Sympotic Contribution to Rhetoric*, „Colby Quarterly” 38/2 (2002), s. 197–230.
- Perysinakis I. [Περυσινάκης Ι.], *«Αρχαϊκή λυρική ποίηση. Ηθικές αξίες και πολιτική συμπεριφορά στην αρχαία ελληνική λογοτεχνία»*, Αθήνα 2015.
- Petrovic A., Petrovic I., *Inner Purity and Pollution in Greek Religion. Volume I: Early Greek Religion*, Oxford 2016.

Reitzenstein R., *Epigramm und Skolion. Ein Beitrag zur Geschichte der alexandrinischen Dichtung*, Giessen 1893.

Roth P., *Διέπω bei Xenophanes*, „Hermes“ 118 (1990), s. 118–121.

Rybowska J., *Zbożność i bezbożność w kulturze Greków*, Łódź 2017.

Skarbak-Kazanecki J., *Etyka i ideologia w Corpus Theognideum: uwagi o wieloznaczności pojęcia „dobry” w tradycji poetyckiej Teognisa z Megary* (w druku).

Slings S.R., *Symposion and Interpretation: Elegy as group-song and the so-called awakening individual*, „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” 40 (2000), s. 423–434.

Steinmetz P., *Kleine Schriften*, Stuttgart 2000.

Tor Sh., *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology. A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides*, Cambridge 2017.

Untersteiner M., *Senofane. Testimoniazze e Frammenti*, Firenze 1956.

Vetta M., *Poesia simposiale nella Grecia arcaica e classica* [w:] *Poesia e simposio nella Grecia antica: guida storica e critica*, M. Vetta (red.), Roma-Bari 1983, s. XIII–LX.

Walker J., *Rhetoric and Poetics in Antiquity*, Oxford 2000.

Wendorff F., *Die aristokratischen Sprecher der Theognis-Sammlung*, Göttingen 1909.

Wesoły M., *Elegie Ksenofanesa* [w:] *Elegia poprzez wieki*, I. Lewandowski (red.), Poznań 1995, s. 29–46.

Węcowski M., *Towards a definition of the symposion* [w:] *Ἐπιρροαίαι χάριν. Studies Presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their Disciples*, T. Derda, J. Urbanik, M. Węcowski (red.), Warszawa 2002, s. 337–61.

Węcowski M., *Sympozjon czyli wspólne picie. Początki greckiej biesiady arystokratycznej (IX–VII w. p.n.e.)*, Warszawa 2011.

Wilamowitz-Moellendorff U., *Sappho und Simonides. Untersuchungen über griechische Lyriker*, Berlin 1913.

Wilamowitz-Moellendorff U., *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, t. I, Berlin 1924.

Winiarczyk M., *Diagoras z Melos – prawda i legenda. Przyczynek do historii antycznego ateizmu*, Kraków 2015.

Zalewska-Jura H., *Elegie Solona. Przykład najdawniejszej publicystyki politycznej* [w:] A. Kłosińska-Nachin, E. Kobyłecka-Piwońska (red.), *Apetyt na rzeczywistość. Między literaturą a dziennikarstwem – relacje, interakcje, perspektywy*, Łódź 2016, s. 11–26.