

JAN SKARBK-KAZANECKI

Uniwersytet Łódzki
ORCID: 0000-0002-4127-4070
jan.skarbek-kazanecki@uni.lodz.pl

O MĄDRYM MĘŻU, KTÓRY WYMYŚLIŁ BOGÓW. MIT ANTROPOGENETYCZNY W DRAMACIE SATYROWYM *SYZYF*

ABSTRACT. Skarbek-Kazanecki Jan, *O mądrym mężu, który wymyślił bogów. Mit antropogenetyczny w dramacie satyrowym „Syzyf”* (The Wise Man Who Created the Gods: An Anthropogonic Myth in the Satyr Play *Sisyphus*).

The subject of this analysis is a fragment from the satyr play *Sisyphus* (T63 Laks, Most = 88 B25 DK = 43 F19 Snell). Although Sextus Empiricus (*Adv. math.* 9.54), to whom we owe the preservation of this fragment, attributed its authorship to Critias, a brutal Athenian politician from the 5th century BCE, a member of the oligarchic faction, also known as a poet. However, it is more likely that *Sisyphus* was written by Euripides. Thus, the text functions as a parody of sophistic discourse, voiced by the mythological trickster Sisyphus. The character's monologue unfolds within a carefully structured narrative framework rooted in traditional anthropogonic myths. The tale of the “first human” rising above an animalistic existence (*thēriōdēs bios*, vv. 1–2) prompts reflections on the origins of religion, which is depicted as an instrument of manipulation: a fictional construct employed by powerful individuals to control the masses. This study situates the *Sisyphus* fragment within the broader intellectual context of late 5th-century BCE Athens, demonstrating how its narrative strategy allows the author to explore the boundaries of myth and its function in contemporary theatre.

Keywords: Sophistic movement; Euripides; Critias; Antiphon; Protagoras; political philosophy

Zachowany dzięki Sekstusowi Empirykowi (*Adv. Math.* 9.54, por. *Pyrrh. Hyp* 3.218) fragment dramatu satyrowego *Syzyf* (T63 Laks, Most = 88 B25 DK = 43 F19 Snell) za pośrednictwem narracji mitycznej przedstawia „moment antropogenetyczny”. Innymi słowy, podjęta w nim zostaje próba wyznaczenia momentu, w którym człowiek porzucił *thēriōdēs bios* i wyszedł ze stanu „zwierzęcego”, aby osiągnąć znaną nam i namacalną egzystencję (w. 1–2). Co więcej, w *Syzyfie* proces przekraczania przez pra-człowieka jego dotychczasowej, zwierzęcej kondycji, połączony zostaje z narodzinami praw i sankcji (*nómoi*, w. 5), ponadto z narodzinami idei „boskości” (*tò theíon*, w. 16) oraz z początkiem wiary w bogów (w. 9–15). Tym sposobem na gruncie mitu – tradycyjnie wiążanego z religijnością, odnoszonego do praktyk rytualnych, teologii czy eschatologii – dochodzi do zakwestionowania samych podstaw tej religijności.

Przedstawiam tłumaczenie fragmentu *Syzyfa* wraz z tekstem greckim¹:

Dawniej życie ludzkie nie знаło porządku;
dzikie było ono, podległe przemocy.
Szlachetni nie mogli liczyć na nagrody,
nikczemni zaś ludzie spodziewać się kary.
Wtem, jak wierzę, ludzkość wymyśliła sankcje (*nomous*)
– chcąc, by sprawiedliwość (*dike*) była ich tyranem
[...] takim, co uczyni z pychy (*hybris*) niewolnicę;
gdyby ktoś zawinił, doświadczyłby kary.
Skoro prawa (*nomoi*) ludzi powściągały siłą
przed jawnym występkiem, ci jednak w ukryciu
naruszali [sankcje], zdaje mi się, wtenczas
[...] pewien wielki (*pyknos*) człowiek – mędrzec (*sophos*) – śmiertelnikom
[pierwszy raz] objawił bojaźń (*deos*) przed bogami,
tak by ludzie podli (*kakoi*) czuli strach (*deima*) w sytuacji,
gdy skrycie coś złego czynią, mówią, myślą.
Wtedy to powstała [idea] boskości (*tò theion*):
to, że bóg istnieje – wiecznie w kwiecie wieku,
co myślą (*noos*) postrzega wszystko, widzi, słyszy,
z głębia, niosąc [w sobie] boską [swą] naturę (*physis*);
który każde słowo śmiertelników łowi
i ma moc, by dojrzeć ich wszystkie występki.
Jeśli więc zamyślasz w ciszy coś podłego,
nie umknie to bogom – przy nich bywa bowiem
(...) [wielka] myśl. Tymi więc słowami wprowadził
dyskurs, co najwięcej dostarcza radości
zasłaniając prawdę kłamliwym wywodem.
Wybrał takie miejsca na siedziby bogów,
by sterując ludźmi wzbudzić strach największy:
z nich, jak wiedział, lęki czerpią śmiertelnicy,
ale i podporę w życiu pełnym znojów;
[wskazał] więc nieboskłon – tam, gdzie błyskawice
dostrzegł, i skąd trzaski tak straszne usłyszał
błyskawicy, niebios przestrzeń tę gwiazdzistą,
piękne sploty czasu, mędrca-arcymistrza,
tam, skąd rozpalona kula światła wschodzi
i skąd nawałnica deszczu gna ku ziemi.
Takie były lęki, które pośród ludzi
roztawił [ten człowiek]; pięknym słowem boga
osiedlił on w miejscu do tego właściwym
i bezprawie (*anomia*) zdeptał za pomocą sankcji (*nomoi*).

Sekstus Empiryk przypisuje przytoczony tu tekst Kritiaszowi, antydemokratycznemu politykowi z drugiej poł. V w. p.n.e., prywatnie wujowi Platona²,

¹ Tłumaczę za wydaniem: Laks, Most 2016: 340–345.

² Zob. wyznaczenie z *Listu siódmego* Platona (324b – 326b), gdzie filozof wprost odnosi się do wydarzeń zainicjowanych przez jego wujka Kritiasza, a zbrodnie „Trzydziestu Tyranów” przedstawia jako powód wycofania się z polityki (na ten temat zob. Lampert 2010: 154, Bultrighini 1999:

który zapamiętany został jako przywódca tak zwanych „Trzydziestu Tyranów” – oligarchicznego reżimu ustanowionego w Atenach w 404 r. p.n.e. po przegranej wojnie peloponeskiej ze Spartą. Przynależał on do grona intelektualistów ateńskich, unieśmiertelnionych w dialogach swojego bratanka: kręgu uprzywilejowanych ekonomicznie i kulturowo „przyjaciół” (*hetaíroi, philoi*), spotykających się na prywatnych bankietach³ i rywalizujących ze sobą na polu filozofii lub poezji. To złożone tło kulturowe tłumaczy z kolei szerokość zainteresowań samego Kritiasza: „najbardziej chciwy (*pleonektístatos*) i okrutny (*biaiôtatos*) spośród wszystkich oligarchów”, jak napisze o nim Ksenofont (*Mem.* 1.2.12, por. *Hell.* 2. 3. 47), oprócz tekstów polityczno-filozoficznych pozostawił po sobie utwory poetyckie – w większości elegie inspirowane archaicznymi tradycjami poetyckimi⁴.

W skromnie zachowanym *corpus* dystychów elegijnych Kritiasza już od XIX. w. poszukuje się potwierdzenia Sekstusowej atrybucji przywołanego wyżej fragmentu⁵. Ten *passus* stanowi także punkt wyjścia dla spekulacji dotyczących rzekomej kariery teatralnej przyszłego tyrana⁶. Rzecz jasna, nie można wykluczyć, iż Kritiasz faktycznie stworzył trylogię tragiczną, której zwieńczeniem był *Szyzif* – tym samym przypisał on jej bohaterowi, legendarnemu złooczyńcy, poglądy, które wyrażone wprost, bez osłony fikcyjnej narracji, mogłyby

301–311). Zbiór antycznych testimoniów dotyczących Kritiasza w przekładzie D.N. Levina w: Sprague 2001: 241–270.

³ Zob. Węcowski 2011a, 2011b.

⁴ Wyczerpującego studium twórczości elegijnej Kritiasza dostarcza Iannucci (2002). Do działalności poetyckiej przyszłego tyrana nawiązuje w swoich dwóch dialogach Platon, najwyraźniej szydzący z Kritiaszowych aspiracji poetyckich, zob. *Kritiasz* 108b, *Charmides* 162c–d („Pomyślałem wtedy, że słuszne było moje przypuszczenie, iż to właśnie od Kritiasza usłyszał Charmides całą tę odpowiedź dotyczącą umiarkowania [*sophrosyne*]. A ponieważ Charmides sam bronić jej nie zamierzał i liczył, że głos zabierze autor definicji, [162d], wskazywał na niego i demonstrował, jak to został zdemaskowany. Wtedy Kritiasz nie wytrzymał – zdawał się kipieć z wściekłości na tamtego, zupełnie jak poeta na aktora, co błędnie recytowałby jego własne utwory”, tłum. własne). Należy jednak zaznaczyć, że niejednoznaczność i aluzyjność przedstawień Kritiasza w dialogach Platona uniemożliwia rozstrzygnięcie, czy jako *poētēs* zajmował się także twórczością teatralną.

⁵ Tak np. Winiarczyk 1987, Hoffmann 1997: 273–289, Giorgini 2023: 113–4. Wysuwana przez Sekstusa atrybucję wspiera wzmianka z *Żywota Eurypidesa* (TrGF 5, s. 47, fr. T1.IA 9), zgodnie z którą „wątpliwości budzi” (*voûēuerai*) to, czy Eurypides był autorem *Pejrithoosa*, *Radamantysa*, *Tennesa* – tj. trzech tragedii, które w kilku innych źródłach łączone są z dramatem satyrowym *Szyzif*. Innym ważnym testimonium jest Atenajos (fr. 2 w: Collard, Cropp 2008: 642), gdzie mówi się, iż autorem *Pejrithoosa* był „może tyran Kritias, a może Eurypides” (*Deipn.* 11, 19, 11–12 Kaibel, zob. tłum. K. Bartol w: Atenajos 2010: 931).

⁶ Obraz polityka jako dramatopisarza utrwalił Wilamowitz (1875: 165–172, por. Pechstein, Krumeich, Seidensticker 1999: 553; Cipolla 2003: 226–7, 247–8), argumentując, że *Szyzif* wieńczył trylogię dramatyczną Kritiasza (w której skład wchodziły sztuki *Pejrithoos*, *Radamantys*, *Tennes*). Hipotezy tej, jak podkreśla Pechstein (1998: 185–91), nie sposób dziś jednak podtrzymać („Wilamowitz’ Hypothese erweist sich als nicht haltbar” 1998: 190); podobna uwaga w: Kerferd 1981: 52–3, 140.

doprowadzić autora przed sąd pod zarzutem *asebeia*, bezbożności⁷. Jak przypomniał jednak w głośnym artykule z 1977 roku Dihle⁸, większość źródeł antycznych łączy ten dramat satyrowy nie z Kritiaszem, lecz Eurypidesem⁹.

Celem niniejszego tekstu nie jest rozstrzygnięcie powyżej kontrowersji – ta bowiem, jak niektórzy przekonują¹⁰, w świetle posiadanych przez nas źródeł pozostać musi nierozstrzygnięta. Antycypując jednak dalsze rozważania, podkreślę, że bardziej prawdopodobna wydaje się hipoteza przypisująca autorstwo ustępu Eurypidesowi. Co więcej, w cytowanym fragmencie z *Syzyfa* widzę parodię dyskursu filozoficznego właściwego sofistom i intelektualistom działającym w Atenach V i IV w. p.n.e. Wydaje się przy tym istotne, że wypowiedź stylizowana na dyskurs sofistów artykułowana jest tu przez Syzyfa, bohatera mitologicznego, który dla Greków był przede wszystkim archetypem oszusta czy przebiegłego „grzesznika” (*hybristes*), „skażenka bogów”¹¹.

Syzyf nie jest odosobnionym utworem Eurypidesa, w którym nawiązuje on do poglądów sofistów¹². Trzeba tu podkreślić, że mamy w tym wypadku do czytania z dramatem satyrowym – gatunkiem, w którym aluzje do sofistyki są wpisane w strukturę scenicznego komizmu, wykorzystującym zarówno parodię, jak i groteskę¹³. Poglądy, do których nawiązuje się w tym fragmencie, zostaną więc

⁷ Bultrighini 1999: 233–4. Odmienny model transmisji *Syzyfa* postuluje Sedley (2013: 335–7): jego zdaniem dzieło krążyło pośród Ateńczyków anonimowo w formie tekstu, stanowiąc niejako „księgę zakazaną”, a zarazem swoisty manifest ateistyczny (podobnie Giorgini 2023: 114).

⁸ Dihle 1977. Por. Yunis 1988: 45–6, Pechstein, Krumeich, Seidensticker 1999: 554, Cipolla 2003: 225–7, 247–268.

⁹ Kluczowym źródłem jest fragment z pseudo-Plutarchowego *De placitis philosophorum* (1.7 = *Mor.* 880e) – późnoantycznego dzieła doksograficznego, sięgającego jednak tradycji Aetiosa, historyka filozofii z I lub II w. n.e. (Aetius, *Plac.*). Co więcej, Eurypides wskazywany jest jako twórca *Syzyfa* także w zbiorach hipotez utrwalonych na papirusie (P. Oxy. 2455) czy w listach tytułów sztuk tragediopisarza (P. Oxy. 2456; katalog z inskrypcji Pireusu, TrGF5, T7a), zob. Collard, Cropp 2008: 630–1.

¹⁰ Np. Davies 1989; Cipolla 2003: 268 („Ritengo opportuno, a questo punto, lasciare il problema aperto”); Collard, Cropp 2008: 635 („...the question of authorship must remain unresolved”).

¹¹ Hom. *Od.* 11.576–600. Por. Hoffmann (1997: 274), który przypisuje fragment Kritiaszowi, nie Eurypidesowi, ostrzegając jednak przed utożsamianiem wyrażonych w dramacie satyrowym sądów z przekonaniami ich autora („Doch selbst wenn B 25 eindeutig dem Kritias zugeschrieben werden könnte, bliebe es problematisch, in diesem Fragment Gedanken des historischen Kritias zu erkennen, da Äußerungen aus dem Munde einer *dramatis persona* (sc. des Sisyphos) nicht ohne weiteres als Zeugnis für die Ansichten ihres Verfassers in Anspruch genommen werden können”); także Ford 2023: 60–1.

¹² Na temat nawiązań do sofistyki u Eurypidesa: Guthrie 1971: 77–8, Cipolla 2003: 16–7, Nerczuk 2012: 42–4. W innym dramacie satyrowym Eurypidesa, *Cyklopie*, również odnaleźć możemy pastisz przekonań oraz stylu retorycznego właściwego dla ateńskich sofistów – zwłaszcza podejmowanych przez nich dociekań dotyczących „natury” i konwencjonalnego charakteru norm czy praw (zob. Skarbek-Kazanecki 2024).

¹³ Szerzej na temat dramatu satyrowego piszą: Seidensticker (w: Pechstein, Krumeich, Seidensticker 1999: 1–40) oraz Cipolla 2003: 1–18; Zalewska-Jura 2006.

wyostrzone, a wybrane cechy stylu retorycznego parodiowanych myślicieli ulegną wyolbrzymieniu; niezależnie od tego Eurypides, jak zobaczymy, konstruuje figurę Syzyfa-sofisty na wzór historycznego Kritiasza i jego poprzedników – i czyni to na tyle skutecznie, że utwór w toku jego transmisji przypisany zostanie nie komu innemu, a parodiowanemu w nim filozofowi¹⁴. Jak wykażę, monolog przebiegłego Syzyfa oparty został na szczególnej ramie narracyjnej, a mianowicie na micie antropogenetycznym: opowieść o przekroczeniu przez „pierwszego człowieka” kondycji zwierzęcej jest tu nie tylko pastiszem filozoficznych trendów epoki, lecz także meta-refleksją dotyczącą granic i funkcji mitu.

*

W monologu z *Syzyfa* ukazany więc zostaje proces narodzin i rozwoju człowieka. Antropogeneza łączy się tu z problematyką źródeł religii i wiary w bogów. Dowiadujemy się, że u zarania dziejów (*in illo tempore*, zob. niżej) ludzie żyli w chaosie, zdominowani przez przemoc, nie wiedząc, co to sprawiedliwość. Przełom nastąpił wraz z ustanowieniem „praw” (*nomoi*): w założeniu służących ujarzmieniu ludzkiej pychy (*hybris*) poprzez wprowadzenie sankcji za złe uczynki. Same prawa okazały się niewystarczające; ostatecznie ludzie byli zdolni przekraczać je „w ukryciu”, upewniwszy się, że pozostają poza horyzontem wzroku innych. Wtedy pewien mędrzec (*sophos*) wymyślił ideę boskości, jakiejś istoty wszechwiedzącej i wszechwidzącej, wzbudzającej strach (*deos*) nawet wobec złych myśli i złych zamiarów. Wizja bogów została zbudowana w oparciu o zjawiska naturalne, jak błyskawice, deszcze i ruchy ciał niebieskich, które budziły grozę i podziw. W ten sposób religia stała się narzędziem kontroli społecznej, umacniając prawo i ograniczając anarchię (*anomia*); mit w *Syzyfie* kształtuje sposób, w jaki ludzie postrzegają rzeczywistość, uzasadniając i legitymizując istniejący porządek.

Syzyf ujawnia, jak nowatorska i bliska nowożytnej filozofii była działalność filozofów w Atenach w drugiej poł. V w. p.n.e. Dotyczy to zarówno społeczno-antropologicznego wymiaru ich refleksji, jak i artykułowanych przez nich przekonań politycznych¹⁵. I tak, w omawianym fragmencie do głosu dochodzi bodaj najlepiej rozpoznany i najczęściej dziś komentowany wątek toczonych w tym okresie debat, mianowicie pytanie o genezę norm społecznych i początek ludzkiej społeczności jako takiej. Jak wiadomo, tego rodzaju rozważania ogniskowały się wokół binarnej opozycji *physis-nomos*: pierwszy termin oznaczał obiektywny, przyrodzony „stan natury”; drugi wskazywał na to, co konwencjonalne, powstałe wtórnie względem porządku *physis* i co często z tym

¹⁴ Por. Whitmarsh (2014: 112): „(...) the play was originally attributed to Critias and subsequently reallocated to the more famous Euripides (who already had a reputation for atheism)”.

¹⁵ Na temat sofistów jako patronów współczesnej myśli politycznej zob. Mielczarski 2010.

porządkiem stojące w sprzeczności¹⁶. Za pomocą tej ramy pojęciowej sofisci kwestionowali przekonanie o odwiecznym czy uniwersalnym charakterze norm, praktyk społecznych, instytucji. Ich próby wyjaśnienia źródeł tych zjawisk oraz określenia granic *physis* wiązały się z perspektywą ewolucyjną (względnie retrospektywną)¹⁷. Sofisci opisywali zerwanie ze „stanem natury” niemal jak proces historyczny, który ukształtował kondycję ludzką i strukturę społeczeństw – i właśnie dzięki temu jego przebieg pozostaje dla nas uchwytny, możliwy do rekonstrukcji.

Proponowane przez sofistów rekonstrukcje procesu przekroczenia przez ludzi *physis* i zerwania z wrodzoną „dzikością”, postrzegać możemy jako sposoby artykulacji różnorodnych antropologii i koncepcji społeczno-filozoficznych¹⁸. Zarazem ta ewolucyjna rama konceptualna umożliwiała kwestionowanie tradycyjnych przekonań czy kulturowych praktyk. W *Syzyfie* ten element krytyczny ukazany zostaje za sprawą kwestionowania tradycyjnych przekonań religijnych: motywu, w którym odnaleźć możemy echa twórczości wielu filozofów¹⁹. W piątym w. p.n.e. filozofowie nie tylko bowiem kwestionowali tradycyjne wyobrażenia o bogach i postulowali przygodność popularnych wyobrażeń na ich temat²⁰, lecz eksponowali też ograniczenia poznawcze właściwe ludziom – niezdolnym rozstrzygać o istnieniu lub nieistnieniu bogów²¹. Należy zarazem podkreślić, że omawiany dramat satyrowy stanowisko agnostyczne (względnie ateistyczne)²² artykułuje właśnie w perspektywie ewolucyjnej. Zgodnie z prezentowanym w tekście scenariuszem ewolucji

¹⁶ Zob. szerzej Gajda 1989: 215–230; Bett 2023.

¹⁷ Co także uwidacznia „nowoczesny” rys myśli sofistycznej, zbliżając ją do intelektualnego milieu nowożytnej Europy zachodniej i sporów spod znaku Hobbesa, Locke’a oraz Rousseau (zob. Skarbek-Kazanecki 2024: 30–31, 33–4).

¹⁸ Gajda 1989: 95. Por. Feuerbach 1981: 25. „Doktryna moja głosi: teologia jest antropologią, tzn. w przedmiocie religii, który nazywamy po grecku *theos*, a w naszym języku bogiem, nie wyraża się nic innego jak tylko istota człowieka, albo inaczej: bóg człowieka jest tylko ubóstwioną istotą ludzką” – pisze filozof.

¹⁹ Por. Ford 2023: 61, 84.

²⁰ Krytykę tradycji w tym wymiarze podejmuje już Ksenofanes (B14, B15, B16, B 23, B12 DK) czy Demokryt (B30 i B297 DK), zob. Eustacchi 2023: 81–2.

²¹ Sztandarowym przykładem jest Protagoras z jego formułą *homo mensura*. Jak mówi zachowany u Diogenesa Laertiosa (9.51–2) fragment B4 DK (parafrazowany zresztą w wielu innych utworach): „o bogach nie umiem zdobyć wiedzy ani że istnieją, ani że nie istnieją. Wiele bowiem stoi na przeszkodzie, by wiedzę tę osiąść, zarówno niejawnosć, jak i to, że krótkie jest życie człowieka” (przeł. Z. Nerczuk). Zob. dyskusję na ten temat w: Kerferd 1981: 165–172.

²² Niektórzy badacze widzą we fragmencie raczej agnostycyzm niż ateizm (por. Giorgini 2023: 116–7); inni wskazują na obecność „ukrytych ateistów” wśród sofistów (Eustacchi 2023: 85–6, 93). Jak jednak w odniesieniu do Kritiasza stwierdza Bultrighini (1999: 231), spory wokół klasyfikacji poglądów filozofów tego czasu – jako „agnostycznych” bądź „ateistycznych” – są „fałszywym problemem”, nierozstrzygalnym na gruncie posiadanych przez nas źródeł. Co więcej, temperaturę polemik wzmacnia wieloznaczność tych dwóch konceptów: zob. na ten temat Ford 2023: 1–22, gdzie postuluje się przyjęcie szerokiej definicji „ateizmu” („[...] atheism is the various forms of

człowieka konsekwencją transgresji poza horyzont „dzikości” były narodziny „idei boskości” (*tò theïon*, w. 16). Co istotne, ów koncept wszechwiedzącej i wszystkowiedzącej istoty powstał za sprawą nieokreślonego „mędrca” (w. 12), który oparł go na zjawiskach naturalnych, takich jak burze i towarzyszące im grzmoty.

Teza, zgodnie z którą koncepcja *theos* wynika z istnienia natury, znana była wśród sofistów: głosił ją chociażby Prodikos z Keos (B5 DK)²³, mniej więcej rówieśnik Kritiasza. W tym kontekście mamy więc do czynienia z tzw. naturalizacją bóstwa, czyli próbą wyjaśnienia genezy pojęcia boga poprzez odwołanie do zjawisk naturalnych. Tego rodzaju ujęcie wiąże się z jeszcze innym poglądem charakterystycznym dla myśli sofistycznej. Jak przypuszczam, w wersji 12 wybrzmiewa szyderstwo z Kritiasza: tekst nawiązuje tu do konkretnego utworu tego polityka, w którym była mowa właśnie o „mędrcu”²⁴. Nie jest to zarazem motyw obcy dyskursowi sofistycznemu, którego nieodzownym elementem, co pokazują chociażby dialogi Platona, był motyw „prawa silniejszego” oraz afirmacja przemocy jako wyrazu naturalnej przewagi jednostki²⁵. Oprócz rozmówców Sokratesa z Platońskich dialogów²⁶ przywołać możemy ustęp z *O prawdzie* Antyfonta, stanowiący zresztą sztandarowy przykład krytyki konwencjonalnych norm czy zwyczajowych praktyk kulturowych (dyskurs o opozycji *physis–nomos*, zob. wyżej). W tym traktacie, jak przeczytać możemy na szczęśliwie przetrwałym fragmencie papirusowym

unbelief in the right gods and/or the failure to worship them in appropriate ways”, 2023: 17) – definicji, w której mieści się proponowana tu interpretacja fragmentu *Syzyfa*.

²³Zob. Eustacchi 2023: 84–5. Podobnie Demokryt fr. B75 DK. Co więcej, jak przekonuje Pechstein (w: Pechstein, Krumeich, Seidensticker 1999: 559, przyp. 18), Syzyf w komentowanym fragmencie, naturalizując zjawiska uchodzące za boskie i deprecjonując powody do wywoływanej przez nie bojaźni, posługuje się dwoma terminami technicznymi, które budzą skojarzenia z tradycją Anaksagorasa: w wersji 36 περιφορά (por. περιχώρησις, περιχώρῳ we fr. 59 B12 DK = D27 Laks, Most) oraz w. 40 μύδρον (por. 59 A1 DK = P23 Laks, Most = Diog. Laert. 2.12, 13–14). Pierwszy wyraz jest kategorią kosmologiczną i wskazuje na „rotację”, która podlega „Umysłowi” świata (zob. Wright 2008: 425–6); drugi, *mydros*, to natomiast nazwa, którą Anaksagoras określić miał Słońce: w jego przekonaniu poruszające się po orbicie ziemi i stanowiące „bryłę” rozpalonego do czerwoności metalu („τὸν ἥλιον μύδρον ἔλεγε διάπυρον”, A1). Z tego samego testimonium dowiadujemy się, że to właśnie pogląd dotyczący natury Słońca miał stać się podstawą oskarżenia o bezbożność, jakie wniósł przeciwko filozofowi Kleon. Jeśli wskazane terminy rzeczywiście potwierdzają intertekstualną zależność analizowanego fragmentu od twórczości Anaksymandra, to przemawia to tym silniej za autorstwem Eurypidesa i parodystycznym charakterem dramatu satyrowego *Syzyf*.

²⁴W *Charmidesie*, w rozmowie Sokratesa z Kritiaszem także pojawia się odniesienie do „jakiegoś wielkiego męża” („μεγάλου δὴ τινος (...) ἀνδρὸς δεῖ”, mądrzejszego od rozmówców, który byłby w stanie rozwiązać aporię wiedzy o wiedzy (169a), zob. Lampert 2010: 208. Przypuszczam, że Platon posłużył się w tym miejscu podobną figurą humoru co Eurypides.

²⁵Pendrick 2002: 62.

²⁶Trazymach w *Państwie* (338c – 341a, 343b – 344c), Kallikles w *Gorgiaszu* (483c – 385e, 489c – 429c).

(P. Oxy. 1364, fr. 1 = Antyfont fr. F44[a])²⁷, Antyfont podważał oparty na tradycji porządek *nomoi*, przekonując o nieskuteczności zwyczajowych norm. Podobnie jak w tekście *Syzyfa* pojawia się tu sprytna i silna jednostka: osoba zdolna wykorzystywać normy ustanowione przez ludzi dla własnych interesów (*ksymferóntōs*, fr. 44(a), w. 15); przestrzegająca ich w obecności „świadków”, lekceważąca i przekraczająca je zaś wtedy, kiedy przestaje być obserwowana.

U Antyfonta wątek „prawa silniejszego” służy więc zakwestionowaniu *nomoi* za sprawą ukazania ich nieskuteczności. Zamiast stanowić gwarant sprawiedliwości i fundament współpracy między ludźmi, normy zwyczajowe, wtórne względem *physis*, umożliwiają sprytnym jednostkom manipulowanie innymi, stają się źródłem przewagi. Ten motyw również odnajdujemy w *Syzyfie*. Sam akt wykreowania bóstwa przez „mędrca” opisano w kategoriach manipulacji – co gorsza, manipulacji wykorzystującej lęki i bezbronność ludzi. A jednak, archetypiczny *sophos* z *Syzyfa*, inaczej niż silna jednostka z tekstu Antyfonta, kieruje się moralnością, wyższym dobrem: fundując fałszywy, niezgodny z rzeczywistością (z *physis*) koncept wszytkowiedzącego boga, depcze on „bezprawie” (*anomia*, w. 45) i sprawia, że wśród ludzi zaczyna panować zgoda.

Analizowany tu fragment nie ogranicza się tym samym do bycia manifestem ateizmu (jakże feuerbachowskiego w swoim duchu). Narracja o przekroczeniu przez człowieka stanu „dzikości” – „natury” i towarzyszącym temu procesowi narodzinach idei bóstwa, staje się pochwałą funkcjonalności religii: fałszywej ideologii, która przez wielkie jednostki wykorzystana może być jednak w sposób pozytywny. Jeśli dramat satyrowy rzeczywiście jest Eurypidejską parodią poglądów Kritiasza, wówczas odsłania on problematyczne aspekty jego ekskluzywnej koncepcji porządku politycznego²⁸: programu odwołującego się do oligarchicznej koncepcji przywództwa elit, w założeniu predestynowanych do sprawowania władzy nad tłumem.

*

Wspomnianą wyżej „nowoczesność” myśli sofistycznej w *Syzyfie* widać również w tym, że Eurypides (według innej hipotezy – Kritiasz) przywołuje w tekście stanowiska krytyczne wobec tradycyjnych wyobrażeń religijnych. Religia zostaje tu ukazana jako ideologia, jako dyskurs (*lógoi*), który – oferując wiernym „przyjemność” – zaciemnia obraz rzeczywistości („zasłania prawdę kłamliwym wywodem”, w. 30–31). Jednocześnie, jak widzieliśmy, wierzenia religijne nabierają tu znaczeń politycznych: pełnią funkcję narzędzia porządku społecznego, środka zapobiegającego anarchii i utrzymującego ład w *polis*.

Ostatecznie osoba mówiąca zdaje się aprobować ten sposób wykorzystania religii – uznaje ją za użyteczny mechanizm regulujący życie zbiorowe.

²⁷ Zob. edycję krytyczną papirusu w: Pendrick 2002.

²⁸ Zob. Bultrighini 1999: 223–50, Giorgini 2023.

Wychwala jej „pierwszego wynalazcę”²⁹: anonimowego *sophos*, innowatora życia społeczno-politycznego, a także wzorzec „silnej jednostki”, o jakiej rozprawiało tak wielu sofistów (zob. wyżej). Rzecz jasna, wnioskowanie o poglądach danego myśliciela w oparciu o pastisz jego własnych pism to ryzykowna procedura. W *Syzyfie*, jak widzieliśmy, rozpoznać możemy jednak wiele popularnych w tym okresie idei filozoficznych – nawet jeśli Eurypides wyostrzył bądź wyolbrzymił niektóre z nich, utwór pozostaje ważnym *testimonium* dla badań historycznych. Co więcej, siła tego pastiszu wynika nie tylko ze zręcznych nawiązań do myśli innych (być może samego Kritiasza) bądź skutecznej stylizacji monologu Syzyfa w jego wymiarze estetycznym (retorycznym), lecz także z przyjętej w tekście ramy narracyjnej czy szerzej – strategii dyskursywnej.

Warto podkreślić, że sofistyczna krytyka religii tradycyjnej dokonuje się tu za pośrednictwem mitu – „świętej opowieści”. Mowa tu o micie w klasycznym rozumieniu Mircei Eliadego: opowieści zakorzenionej *in illo tempore*, a więc w czasie pierwotnym i sakralnym, który nadaje sens kolejnym fazom ludzkiej historii i który sankcjonuje porządek świata. Zdarzenie przywołane w micie pozwala w sposób metaforyczny ukazać sytuację człowieka w świecie; odwołując się do emocji i pozaracjonalnego porządku poznania wyjaśnia fundamentalne aspekty rzeczywistości i legitymizuje kluczowe dla organizacji społecznej dystynkcje i hierarchie³⁰. W *Syzyfie* otrzymujemy właśnie tego rodzaju opowieść – mit o transgresji człowieka poza sferę *physis*. Podobnie jak najpopularniejsze z utrwalonych w tradycji epickiej mitów (np. o Prometeuszu, o wiekach ludzkości, o wyspie Cyklopów)³¹, także omawiany tu fragment cofa bieg dziejów *ab origine*, do „złotego wieku” – i poprzez opowieść o wykroczeniu człowieka ze stanu „dzikości” determinuje jego status ontologiczny, a także określa wszystko to, co u źródeł tego statusu miałyby leżeć. W tym ujęciu mit o przekroczeniu pierwotnego porządku nabiera również wymiaru politycznego: w końcu sam w sobie opowiada historię narastających nierówności społecznych, która to opowieść *implicite* wspiera oligarchiczną koncepcję władzy sprawowanej przez elity (zob. wyżej).

Nietrudno wykazać, że ten ewolucyjny i symboliczny model opisu świata w czasach sofistyki nie był niczym niezwykłym. Najbardziej znanym przykładem jest Platoński *Protagoras*, gdzie tytułowy filozof wyraża swe poglądy „antropologiczne” i polityczne właśnie poprzez „mit”: mit antropogenetyczny (320c – 322d)³², nawiązujący do tradycyjnych podań o Prometeuszu. Podobną

²⁹ Na temat motywu o *prôtos heuretês*, pierwszego „wynalazcy”, na gruncie sztuki słowa epoki archaicznej zob. Stuligrosz 2021, gdzie ukazano rolę tego pojęcia w poezji enkomiaistycznej.

³⁰ Zob. np. Eliade 1994; 1998.

³¹ Odsyłam w tym względzie do prac Vidal-Naqueta (2003: 62–85) oraz Calame (np. 2005: 42–54).

³² *Mûthos*, jak sam Protagoras określa swoją wypowiedź (zob. Kerferd 1981: 168–9, także 140–1). Warto przy tym wspomnieć, że Protagoras miał być autorem traktatu *O pochodzeniu życia społecznego* (Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, Diog. Laert. 9.55 = A1 DK, zob. Gajda 1989: 91),

ramę konceptualną stosowali i inni: Antystenes, który rozprawiał o sferze *physis* i pierwotnych warunkach egzystencji człowieka, reinterpreterując mit o wyspie Cyklopów; Dikajarchos i Teofrast, wychowankowie Arystotelejskiego Lykejonu, których historyczna retrospekcja sięga czasów najdawniejszych, „złotego wieku” (także w tym wypadku służąc jako umocowanie dla refleksji antropologicznej)³³.

W monologu Syzyfa możemy tym samym widzieć żart z ówczesnego dyskursu sofistycznego, zwłaszcza motywu antropogenetycznego. Pastisz uwypukla przy tym ateistyczne stanowisko niektórych sofistów, być może samego Kritiasza, i przedstawia ten pogląd szerokiemu gronu odbiorców³⁴; przedrzeźnia język realnych filozofów i parodiuje ich pod postacią Syzyfa³⁵. Nade wszystko *Syzyf*, czyniąc z antropogenezy strategię narracyjną, „mitologizuje” sofistykę: osadza parodiowane poglądy w obrębie mitu, by poprzez figurę przebiegłego Syzyfa głosić tego mitu fałsz. W ten sposób tekst zyskuje wymiar autoreferencyjny, który staje się źródłem komizmu. Równocześnie jednak to właśnie dzięki tej autorefleksyjności Eurypides – przemawiając ze sceny teatralnej, a więc przestrzeni rytuału mającego pierwotnie naśladować bieg archetypicznych zdarzeń – stawia pytanie o granice mitu oraz jego rolę we współczesnym mu teatrze.

BIBLIOGRAFIA

Źródła, przekłady, komentarze

Aetius, *Placita*, eds. J. Masfeld, D.T. Runia, Massachusetts–London 2023.

Atenajos, *Uczta mędrców*, przeł. i oprac. K. Bartol, J. Danielewicz, Poznań 2010 [= Atenajos 2010].

Athenaei Naucratis Dipnosophistarum, vol. III, ed. G. Kaibel, Leipzig 1890 (repr. Stuttgart 1962).

co zdaje się potwierdzać, że filozof wykorzystywał ewolucyjną ramę mitu antropogenetycznego (Skarбек-Kazanecki 2024: 33).

³³ Vidal-Naquet 2003: 353–5, także Guthrie 1971: 60–3.

³⁴ Por. Kahn 1997: 262: „Probably no public figure and no author writing in his own name would be as outspoken (...). That is presumably why the Sisyphus text is so extraordinary: the conventions of the theater allow the gangster type to speak openly”. Podobnie uważa Ford (2023: 61), u którego konwencję dramatu satyrowego w odniesieniu do fragment *Syzyfa* opisano w kategoriach „[a] safe space for intellectual exploration”.

³⁵ Komizm *Syzyfa* mógł wpisywać się w konwencję gatunkową poprzez wewnętrzną sprzeczność przedstawionej sytuacji. W omawianym fragmencie tytułowy bohater demaskuje religię jako kłamstwo wymyślone przez silne jednostki w celu manipulowania masami. Jednocześnie jednak dzieli się tą rzekomo „elitarną” i ukrytą wiedzą z szeroką, festynową publicznością zgromadzoną na spektaklu. Ten paradoks – polegający na ujawnianiu „tajemnicy władzy” przed tymi, którzy rzekomo mają być jej ofiarami (Whitmarsh 2014: 120) można odczytać jako element komiczny, typowy dla satyrowej konwencji. Por. uwagi dotyczące dramatu satyrowego *Cyklop* w: Zalewska-Jura 2006: 177–94.

- Early Greek Philosophy*, vol. VI: *Later Ionian and Athenian Thinkers* (Part 1), eds. and transl. A. Laks, G.W. Most, Massachusetts–London 2016.
- Early Greek Philosophy*, vol. VIII: *Sophists* (Part 1), eds. and transl. A. Laks, G.W. Most, Massachusetts–London 2016.
- Early Greek Philosophy*, vol. IX: *Sophists* (Part 2), eds. and transl. A. Laks, G.W. Most, Massachusetts–London 2016 [= Laks, Most 2016].
- [Gorgiasz, *Pochwała Heleny*] „*Pochwała Heleny*” Gorgiasza z Leontinoi, przeł. Z. Nerczuk, „*Studia Antyczne i Mediewistyczne*” 10 (2012), z. 45, 17–36 [= Nerczuk 2012].
- Homer, *Odyssey*, vol. I: books 1–12, eds. and transl. A.T. Murray, G.E. Dimock, (Loeb Classical Library 104), Massachusetts 1919.
- Plato, *Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus. The Lovers. Theages. Minos. Epinomis*, transl. W.R.M. Lamb, (Loeb Classical Library 201), Massachusetts 1927.
- Plato, *Lysis. Symposium. Gorgias*, transl. W. R. M. Lamb, (Loeb Classical Library 166), Massachusetts 1925.
- Plato, *Republic*, vol. I: books 1–5, eds. and transl. Ch. Emlyn-Jones, W. Preddy, (Loeb Classical Library 237), Massachusetts 2013.
- Plato, *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*, transl. R.G. Bury, (Loeb Classical Library 234), Massachusetts 1929.

Opracowania

- Bett 2023: R. Bett, *Nature and Norms*, w: *The Cambridge Companion to the Sophists*, eds. J. Billings, Ch. Moore, Cambridge 2023, 157–178.
- Bultrighini 1999: U. Bultrighini, «*Maledetta democrazia*». *Studi su Crizia*, Torino 1999.
- Calame 2005: C. Calame, *Masks of Authority: Fiction and Pragmatics in Ancient Greek Poetics*, transl. P.M. Burk, Ithaca–London 2005.
- Cipolla 2003: P. Cipolla, *Poeti minori del dramma satiresco: testo critico, traduzione e commento*, Amsterdam 2003.
- Collard, Cropp 2008: Ch. Collard, M. Cropp, *Appendix: Critias or Euripides?*, w: *Euripides, Fragments: Oedipus-Chrysippus. Other Fragments [Euripides VIII]*, eds. Ch. Collard, M. Cropp, Massachusetts–London 2008, 627–677.
- Davies 1989: M. Davies, *Sisyphus and the Invention of Religion* (‘*Critias*’ TrGF I (43) F19 = B 25DK), „*Bulletin of the Institute of Classical Studies*” 36 (1989), 16–32.
- Dihle 1977: A. Dihle, *Das Satyrspiel ‘Sisyphos’*, „*Hermes*” 105 (1977), 28–42.
- Eliade 1994: M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 1994.
- Eliade 1998: M. Eliade, *Aspekty mitu*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
- Eustacchi 2023: F. Eustacchi, *Gods and Religion in the Sophistic Context: between Agnosticism and Utilitarian Rationalism*, w: *God, Religion and Society in Ancient Thought. From Early Greek Philosophy to Augustine*, eds. G. Giorgioni, E. Irrea, Baden-Baden 2023, 79–95.
- Feuerbach 1981: L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron, T. Witwicki, Warszawa 1981.
- Ford 2023: J.C. Ford, *Atheism at the Agora. A History of Unbelief in Ancient Greek Polytheism*, London–New York 2023.
- Gajda 1989: J. Gajda, *Sofiści*, Warszawa 1989.
- Giorgini 2023: G. Giorgini, *The Man who Invented God: Atheism in the Sisyphus Fragment*, w: *God, Religion and Society in Ancient Thought. From Early Greek Philosophy to Augustine*, eds. G. Giorgioni, E. Irrea, Baden-Baden 2023, 97–124.
- Giorgini, Irrera 2023 (eds): *God, Religion and Society in Ancient Thought. From Early Greek Philosophy to Augustine*, eds. G. Giorgini, E. Irrera, Baden-Baden 2023.
- Guthrie 1971: W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge–London–New York–Melbourne 1971.
- Hoffmann 1997: K.F. Hoffmann, *Das Recht im Denken der Sophistik. Beiträge zur Altertumskunde*, Stuttgart–Leipzig, 1997.

- Iannucci 2002: A. Iannucci, *La parola e l'azione. I frammenti simposiali di Crizia*, Bologna 2002.
- Kahn 1997: C.H. Kahn, *Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment*, „Phronesis” 42 (1997), 247–262.
- Kerferd 1981: G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981.
- Lampert 2010: L. Lampert, *How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's „Protagoras”, „Charmides” and „Republic”*, Chicago–London 2010.
- Mielczarski 2010: C. Mielczarski, *Sofiści i polityka. Antyczne źródła liberalizmu europejskiego*, Warszawa 2010.
- O'Sullivan, Collard 2013: P. O'Sullivan, Ch. Collard, *Euripides' Cyclops and Major Fragments of Greek Satyric Drama*, Oxford 2013.
- Pechstein 1998: N. Pechstein, *Euripides Satyrographos: ein Kommentar zu den Euripideischen Satyrspielfragmenten*, Stuttgart–Leipzig 1998.
- Pechstein, Krumeich, Seidensticker 1999: R. Krumeich, N. Pechstein, B. Seidensticker, *Das griechische Satyrspiel*, Darmstadt 1999.
- Pendrick 2002: G.J. Pendrick, *Antiphon the Sophist: The Fragments*, Cambridge 2002.
- Sedley 2013: D. Sedley, „The Atheist Underground”, w: *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, eds. V. Harte, M. Lane, Cambridge 2013, 329–348.
- Shapiro 2022: H.A. Shapiro, *Nests of Oligarchs on Classical Red-Figure Vases*, w: *From Kallias to Kritias: Athens in the Second Half of the Fifth Century B.C.*, eds. J. Neils, O. Palagia, Berlin–Boston 2022, 173–195.
- Skarbek-Kazanecki 2024: J. Skarbek-Kazanecki, *Polifem między nomos oraz physis. Homer, Sofiści i „prawa ludzkiej miary” w dramacie satyrowym „Cyklop” Eurypidesa*, „Collectanea Philologica” 27 (2024), 27–43.
- Sprague 2001: R.K. Sprague, *The Older Sophist*, Indianapolis 2001 [1972¹].
- Stuligrosz 2021: M. Stuligrosz, „Wszystko jest dziełem wynalazcy”. Motyw *prōtos heuretēs* w greckiej poezji archaicznej i klasycznej, „Menander” 76 (2021), 19–34.
- Vidal-Naquet 2003: P. Vidal-Naquet, *Czarny lowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, przeł. A.S. Chankowski, L. Trzcionkowski, M. Węcowski, A. Wolicki, Warszawa 2003.
- Węcowski 2011a: M. Węcowski, *Sympozjon, czyli wspólne picie. Początek greckiej biesiady arystokratycznej (IX–VII wiek p.n.e.)*, Warszawa 2011.
- Węcowski 2011b: M. Węcowski, *Sympozjon, czyli wino jako źródło kultury*, w: *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. W. Lengauer, L. Trzcionkowski, Warszawa 2011, 399–413.
- Whitmarsh 2014: T. Whitmarsh, *Atheistic Aesthetics: The Sisyphus Fragment, Poetics and the Creativity of Drama*, „Proceedings of the Cambridge Philological Society” 60 (2014), 109–126.
- Winiarczyk 1987: M. Winiarczyk, *Nochmals das Satyrspiel „Sisyphos”*, „Wiener Studien” 100 (1987), 35–45.
- Wilamowitz 1875: U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Analecta Euripidea*, Berolini 1875.
- Wright 2008: M.R. Wright, *Presocratic Cosmologies*, w: *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, eds. P. Curd, D.H. Graham, New York 2008, 413–433.
- Yunis 1988: H. Yunis, *The debate on undetected crime and an undetected fragment from Euripides' „Sisyphus”*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 75 (1988), 39–46.
- Zalewska-Jura 2006: H. Zalewska-Jura, *W rytmie sikinnis. Studium nad warstwą aluzji i podtekstów w greckim dramacie satyrowym*, Łódź 2006.