

Lengauer, Włodzimierz / Stebnicka, Krystyna

Empedokles i jego "Katharmoi"

Ars Regia 3/1 (6), 9-30

1994

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Włodzimierz Lengauer, Krystyna Stebnicka (Warszawa)

EMPEDOKLES I JEGO „KATHARMOI”

Poeci filozofowie

Od pierwszego momentu pojawienia się poezji w Europie odznacza się ona imponującą samowiedzą. Rozpoczynając słynny „katalog okrętów” powiada Homer, że tylko Muzy wszystko widzą (a więc – wiedzą) a ludzie „słyszą wieści”. Ma tu na myśli poeta wieści szczególnego rodzaju, raczej sławę i opinię, jaką bohaterowie zyskują u potomnych (*kleos*) niż zwykle słowa opowiadane o ludziach. Gdy mówi jednak „my zaś nie wiemy na pewno nic, tylko wieści słyszymy” (*Iliada*, II 486 w przekładzie Ignacego Wieniewskiego), ma na myśli poetów i sam się do nich zalicza wtrącając niewielkie słówko „my”. Sława ludzi rozbrzmiewa bowiem w pieśniach *ajoidów*, którzy pozostają w cudownym związku ze światem bogów. I Homer, i Hezjod zawdzięczają swój dar Muzom. Autor *Prac i dni* dobitniej jeszcze niż twórca *Iliady* podkreśla, że to one właśnie kazały mu „pieśni układać wspaniałe” (w. 659).

W XXII pieśni *Odysei* Femios błagając o życie w czasie rzezi zalotników mówi do Odysa:

Zaprawdę nikt mnie nie uczył, lecz w sercu moim te pieśni

Zaszczepił bóg, a ja wszystkie chcę ci wyśpiewać jak bogu

(ww. 356–357 w przekładzie Józefa Wittlina)

Homerowy *ajoidos* jawi się tu jako pośrednik między światem bogów (wiedzących) i ludzi (żyjących bez wiedzy, skazanych na wieści), jako depozytariusz wiedzy, którą otrzymawszy od bogów ma ludziom przekazać. Odys darowuje życie śpiewakowi z Itaki i nazywa go *polyphemos*. Można ten przymiotnik rozumieć po prostu jako sławny (od *pheme* – „sława” a raczej „to, co się mówi”) i tak zrozumiał go Józef Wittlin pisząc o Femiosie jako „pieśniarzu nad pieśniarzami”. Bliższy prawdy jest jednak Jan Parandowski oddając epitet *ajoida* w tym miejscu przez wyrażenie „pieśniarz pieśniami bogaty”. Określenie to jest w istocie trudniejsze jeszcze do oddania w jakimkolwiek języku współczesnym. Trzeba bowiem pamiętać,

że tak Pindar nazywa swoją pieśń (*Isthm.* 8, 58) a Parmenides mówi o drodze, na którą sam wstąpił (albo raczej poniosły go zaczarowane rumaki prowadzone przez boginie), by dotrzeć do Prawdy. Zdaje się, że Parmenidesa, pieśń Pindara i postać Femiosa łączy jedno – związek z poezją, która jest zarazem jedyną wiedzą dostępną śmiertelnym (czyli tym samym, co w przytaczanym wyżej miejscu *Iliady* Homer nazywa *kleos*).

W wypadku Homera wszystko wydaje się jasne: dar bogów, jakim poeta rozporządza głosząc *kleos* czy *pheme* to inaczej „sztuka słodkiego śpiewu”, o której mówi się w państwie Feaków. Zwykle tak właśnie, jak w królestwie Alkinoosa, po uczcie (*Odyseja*, pieśń VIII) śpiewak taki, jak Demodokos sięgał po forminę i gdy biesiadnicy oddawali się picciu wina, on rozpoczynał „pienie, którego sława w szerokich jest znana niebiesiech”.

Pieśniarz, jakiego zna Homer, to twórca i wykonawca w jednej osobie. Aojd sam układał i śpiewał pieśni o bohaterskich czynach wojowników, czasem z przeszłości, czasem sobie współczesnych. Później czynili to rapsodowie (dosł. „zsywacze pieśni”), którzy może powtarzali już tylko sztukę aoidów i śpiewali utwory wcześniejszych poetów stając zarazem w zawody o to, kto z nich jest najlepszy w „sztuce słodkiego śpiewu”.

Stwierdziliśmy już wyżej, że sztuka poetów zawiera w sobie jakąś wiedzę (*pheme*, *kleos*) o sprawach ludzi, powierzoną im przez bogów i możliwa do wyrażenia tylko śpiewem poety. W tym przekonaniu tkwi źródło legendy Orfeusza. Uznano go bardzo wcześnie, zapewne jeszcze w okresie archaicznym (VIII–VI w. p.n.e.) za pierwszego poetę, za twórcę i wynalazcę poezji. Pindar nazywa go „ojcem pieśni” (*aoidan pater*) i uważa chyba nie tylko za pierwszego twórcę poezji w sensie chronologicznym, lecz także za poetę najprzedniejszego, zajmującego wśród innych twórców pierwsze miejsce. Elementem takiego obrazu Orfeusza jest mit o zejściu do podziemi – w opowieści o losach śpiewaka i jego żony Eurydyke nie tylko przecież miłość jest motywem przewodnim. W legendzie Orfeusza widoczne są ślady takich opowieści, które przypisywały mu, wbrew najlepiej znanemu mitowi, powodzenie w staraniach o przezwycięzenie potęgi śmierci. Co więcej, nie wykluczone że Orfeusz kilkakrotnie wydobywał zmarłych spod władzy Hadesa – a czynił to potęgą swej pieśni. W rozumieniu starożytnych, inaczej może niż w nowożytnej legendzie Orfeusza, o potędze tej pieśni decydowało słowo. Orfeusz-poeta rozporządzał wiedzą, którą objawiał w swych pieśniach. Był on więc uważany za odkrywcę *sophie* czyli mądrości, a ten sam termin w czasach Ksenofanesa i Pindara ciągle oznaczał nie wiedzę uczonych i filozofów, lecz właśnie sztukę poetów. A skoro mądrość była tożsama z poezją, to i nie można było wyobrazić sobie innej drogi wyrażania wszelkiej wiedzy niż poezja.

Terminy *philosophia* i *phhilosophos* powstały zapewne w końcu VI w.p.ne. Według znanej tradycji pierwszym, który nazwał się filozofem, miał być Pitagoras. Co prawda, już starożytni nie byli pewni, czy mędrzec z Samos

istotnie pozostawił po sobie pisany dorobek, ale w tradycji pitagorejskiej i orfickiej przypisywano mu, rzecz jasna, dzieła poetyckie.

Mowa tu o innej poezji niż epika Homera czy Hezjoda. Ci dwaj też reprezentują tę samą mądrość poetów, każdy z nich to *thespis aoidos* (boski śpiewak) głoszący prawdę o świecie. Ale Arystoteles w *Metafizyce* ma na myśli wyraźnie innych twórców, gdy mówi o poetach teologach. Nie nazywa ich filozofami, choć przecież *theologia* to dla niego „pierwsza filozofia”. W czasach Stagiryty termin *philosophos* miał już jednak inne konotacje niż w epoce Pitagorasa. Arystoteles niektórych z nich zalicza chyba, nie wymieniając z imienia, do twórców mitów, ale z drugiej strony Hezjoda zestawia z Parmenidesem. Czyni tak nie bez racji, bo obaj byli przede wszystkim poetami, chociaż dzisiejsze podręczniki tego ostatniego pomieszczą w dziale historii filozofii, gdzie dla Hezjoda miejsca zabraknie. Z kolei interpretatorzy Parmenidesa chętnie zapominają, że mają do czynienia z dziełem poetyckim, gdzie o zagadnieniach bytu i poznania mówi się językiem poezji i jej właściwych metafor.

Widzieliśmy już wyżej, że Parmenides poetyckim epitetem *polyphemos* określił drogę, którą zdązał do Prawdy. Całe wyrażenie *hodos polyphemos daimonos* („bogata w pieśni droga bogini”) oznacza zapewne jego własny poemat. U Parmenidesa, inaczej niż u poetów wcześniejszych, twórca nie ma wiedzy zaszczepionej, jak powiada Homer, przez Zeusa czy, jak chce Hezjod, danej mu przez Muzy, lecz doszedł do niej sam idąc słuszną drogą prawdy. A jednak można dostrzec nić wiodącą do Parmenidesa od Homera i Orfeusza. Ma też na niej gdzieś miejsce Pitagoras.

Inaczej zupełnie Heraklit z Efezu, być może rzeczywiście właściwy twórca greckiej filozofii. Jego kpiny z pozorów poznania, jakimi zadawała się większość ludzi, w szczególności dotyczyły poetów, których, jak twierdzi, większość właśnie słuchała. To Heraklit jeszcze przed Platonem potępiał Homera, podobnie zresztą jak i liryka Archilocha. On też szydził i z Pitagorasa, i z Hezjoda. Ataki te świadczyły chyba o tym, że w filozofii epoka poetów dobiegała końca. Poezja filozofów znalazła jednak jeszcze w V wieku p.n.e. wybitnego przedstawiciela.

Empedokles

Filozof z Akragas był właśnie przede wszystkim poetą. Pozostawił po sobie dwa poematy filozoficzne: *Peri physeos* (*O naturze*) i *Katharmoi* (*Oczyszczenia*). Ponadto twórczość jego obejmowała jakieś pisma prozą; miał też napisać aż czterdzieści trzy tragedie, ale w tę informację antycznej tradycji biograficznej należy raczej wątpić. Użyte tu określenie „filozof” nie bardzo właściwie do Empedoklesa pasuje, nawet gdy dodając słowo „poeta” osłabiamy nieco naukową wymowę tego terminu. Nauka starożytna

zaliczała go oczywiście do filozofów, ale Diogenes Laertios w swej biografii Empedoklesa podaje wiele zadziwiających szczegółów, które nie bardzo pasują do obrazu filozofa w takim sensie, w jakim określenia tego użylibyśmy w stosunku do Arystotelesa.

Rzecz zresztą interesująca – Empedoklesa uważano również za twórcę retoryki, jemu to przypisując odkrycie praw rządzących sztuką wymowy. Być może nastąpiła tu banalna pomyłka w przekazach antykwarystów i biografów: właściwy twórca tej sztuki, Gorgiasz, pochodził podobnie jak Empedokles z Sycylii (tyle, że z Leontinoj), był niewiele od niego młodszy, a nadto również miał zainteresowania filozoficzne. Dwie te postacie zostały więc może najzwyczajniej pomyłone. Przyczyn przypisywania wynalazku retoryki właśnie Empedoklesowi można jednak szukać i głębiej. Gorgiasz przecież za istotę swej nauki uważał prawdę o potędze słowa i wypowiedź (*logos*) nazwał „wielkim władcą” (*dynastes megas*). Poetę-filozofa i retora-filozofa łączy właśnie przekonanie o niezwykłej roli słowa, którego opanowanie prowadzi do mądrości i które jest w stanie mądrość przekazać.

Nie znamy dokładnych dat życia Empedoklesa i pewność można mieć tylko co do tego, że w połowie V w. p.n.e. znajdował się w szczytowym okresie działalności, a może też i u szczytu sławy. Urodził się zapewne w początku V lub nawet na przełomie VI i V w. p.n.e. Może więc istotnie był, jak chce tradycja antyczna, uczniem Pitagorasa, który po wyjeździe z Samos osiadł w południowej Italii i nauczał początkowo w Krotonie a potem w Metaponcie. Pamiętać jednak trzeba, że biografia Krotoniaty jest dziś dla badaczy jedną wielką zagadką, a i w starożytności więcej w niej było legendy niż prawdy opartej na rzetelnych przekazach. Nie znamy daty śmierci Pitagorasa i bardzo mało wiemy o jego działalności w ostatnich latach życia. Wydaje się więc raczej wątpliwym, by był on mistrzem urodzonego i wychowanego w Akragas Empedoklesa. Starożytni jednak konsekwentnie czynili tego ostatniego pitagorejczykiem, zaliczając jego poglądy do zbioru nauk głoszonych przez szkołę mistrza z Krotonu.

Tymczasem o pitagoreizmie Empedoklesa należy mówić z dużą ostrożnością. Mianem pitagorejczyków nazywamy bowiem nie tyle przedstawicieli określonego nurtu intelektualnego mających podobne czy wręcz zgodne poglądy filozoficzne, co raczej członków „szkoły” zorganizowanej jeszcze za życia Pitagorasa w postaci zamkniętego stowarzyszenia. Wiedza, której nauczano w „szkole”, miała charakter tajny, a od Diogenesa Laertiosa (VIII 55) dowiadujemy się, że Empedokles ogłosił w „swoim poemacie” wykłady Pitagorasa. Musiało to być wydarzenie o dużym znaczeniu w dziejach pitagoreizmu, bo Diogenes dalej pisze, że do tego czasu „wszyscy mogli uczestniczyć w wykładach”, a po tym właśnie wydarzeniu „żaden poeta nie mógł być dopuszczony” do pitagorejskich spotkań. Wynika też z tego, że Empedokles nie należał do ścisłego grona pitagorejczyków, lecz tylko brał udział w jakichś wykładach i dysputach otwartych dla osób

postronnych. Zauważmy ponadto, że wśród pitagorejczyków uchodził Empedokles po prostu za poetę.

Zamknięte stowarzyszenie przekazujących ezoteryczną wiedzę pitagorejczyków porównać można do związku kultowego religii misteryjnej. Uczestnictwo w spotkaniach pitagorejskich było traktowane podobnie, jak udział wtajemniczonych w misteriach. Treść nauki głoszonej na spotkaniach można było wyjawić tylko członkom stowarzyszenia – podobnie, jak o naturze misteriów można było mówić wyłącznie z wtajemniczonymi. Być może dwustopniowa organizacja pitagorejczyków, wśród których występować mieli *akousmatikoi* („słuchający”) i *mathematikoi* („badający”) odpowiada również występującej w wielu misteriach strukturze związanej z kolejnymi wtajemniczeniami: *mystai* (stopień wstępny) i *epoptai* (stopień pełnego wtajemniczenia, udział w oglądaniu tajemnicy). Inne przekazy mówią aż o trzech stopniach pitagorejskich, ale mogą się odnosić do późniejszego okresu.

Wydaje się więc, że najważniejszą cechą pitagorejczyków był ezoteryczny charakter ich nauki, na drugim miejscu należy wymienić naukę o duszy jako trzon filozofii pitagorejskiej oraz rozwijaną w tym środowisku teorię wędrowki dusz (*metempsychosis*) czy raczej kolejnych wcieleń duszy ludzkiej (*metensomatosis*). Trzecia cecha zasadnicza pitagorejskich stowarzyszeń, to różniący ich od profanów tryb życia (być może dotyczący tylko elity zakaz jedzenia mięsa) i trzymanie się wielu różnych zasad i nakazów dziwnych i niezrozumiałych w oczach postronnych (słynny zakaz nie tylko jedzenia lecz w ogóle niszczenia czy deptania bobu). Pamiętać trzeba, że takie rozmaite nakazy i zasady formułował już Hezjod w *Pracach i dniach*, zawsze miały one charakter religijny czy magiczny i stanowiły element praktyk rozpoznającej się w ten sposób wspólnoty kultowej.

Sam założyciel szkoły to nie tylko, jak już była mowa filozof-poeta. W nauce nowożytniej porównywano go do proroka, przywódcy sekty religijnej czy wreszcie szamana. Warto zwłaszcza ten ostatni pogląd zilustrować antyczną anegdotką.

Opowieść ta, przekazana w nieco zmienionej postaci u różnych autorów, pochodzi od Heraklidesa Pontyjskiego (por. Diogenes Laertios VIII 45), platonika zajmującego się także pitagoreizmem, żyjącego w IV w. p.n.e. Korzystał on najpewniej z pisanej bądź ustnej tradycji pitagorejczyków. Otóż, według niego, Pitagoras pamiętał wszystkie swoje kolejne wcielenia sięgając do Euforbosa, Trojańczyka zranionego niegdyś przez Menelaosa. W jednym z tych wcieleń miał w świątyni Apollona w Didymie rozpoznać tarczę Euforbosa ofiarowaną tam przez Menelaosa. Jamblich w swoim żywocie Pitagorasa wspomina tę opowieść jako powszechnie znaną i ma zapewne na myśli wersję przekazaną przez Diodora (X 6,2) jak to Pitagoras sam w Argos rozpoznał tarczę Euforbosa, którą po jego śmierci Menelaos tam właśnie umieścił (w świątyni Hery).

Można oczywiście, i tak postępowali filologowie nowożytni przez długi czas, widzieć w tej i podobnych anegdotkach kłamliwe i propagandowe opowieści wymyślone przez gorliwych pitagorejczyków, którzy świadomie tworzyli legendę mistrza. Można też, bo i takie interpretacje pojawiały się w czasach nowożytnych, doszukiwać się tu śladów oszustw samego Pitagorasa, dbającego o stworzenie wokół siebie aury cudowności. To zarzucano mu już w starożytności. Można jednak próbować wierzyć w takie opowiadania, zakładając dobrą wiarę i Pitagorasa, i opowiadających, jednym słowem można przyjąć, że Pitagoras rzeczywiście przeżywał stany, w których odczuwał swą tożsamość z postaciami poprzednich pokoleń. Być może specjalne techniki, w tym posty, umożliwiały mu zdobycie takich doświadczeń. Interpretacja ta umożliwia nazwanie Pitagorasa szamanem.

Zatrzymaliśmy się tu nieco dłużej przy postaci Pitagorasa dlatego, że tradycja o działaniach i życiu Empedoklesa wykazuje wiele uderzających podobieństw z opowieściami o cudownych wydarzeniach z życia mędrca z Krotonu. Powstaje tu pytanie, czy jest to wynikiem zabiegów starożytnych autorów piszących o Empedoklesie i czyniących z niego (uważanego przecież za pitagorejczyka) postać cudotwórcy podobną do założyciela szkoły, czy też mamy tu do czynienia z poświadczaniem działalności postaci tego samego rodzaju – również hierofanty, proroka i szamana. Mógł przy tym Empedokles mniej lub bardziej świadomie naśladować mistrza, o którym zapewne już wtedy krążyły legendy. Przypisywane mu cuda czy działania wskazują wyraźnie na pewien kierunek, w którym filozof z Akragas spotyka się z mędrce z Krotonu.

Diogenes Laertios powołując się na historyka z Sycylii, Timajosa (przełom IV i III w. p.n.e.), podaje, że Empedokles umiał powstrzymać wichry. „Gdy na przykład pewnego razu – pisze biograf filozofów – wiatry z północnego zachodu dęły tak gwałtownie, że owoce się psuły, kazał obdzierać osły ze skór, robić z nich worki i rozwieszać je na pagórkach i szczytach gór, aby chwytać podmuchy wichrów” (VIII 60). Empedokles miał z tego powodu zyskać przydomek „pogromcy wichrów”. Według zgodnego świadectwa Jamblicha i Porfiriusza nauczył się on tego od Pitagorasa również zajmującego się podobnymi praktykami. Zdaje się, że za każdym razem idzie o uprawianie magii pogody w sposób zaiste godny szamana syberyjskiego czy czarownika znanego etnologom z kultur Indian Ameryki Północnej. Rzecz w tym, że w wypadku Grecji archaicznej mamy i inne świadectwa podobnych obrzędów. Obaj mędrce najwyraźniej potrafili je odprawiać.

O Empedoklesie opowiadano również, że zajmował się czarnoksięstwem (*goeteia*) i nazywano go uzdrowicielem lub lekarzem (*iatros*). Trzeba pamiętać, że w tych czasach, jeszcze przed powstaniem początków medycyny naukowej, lekarz to prawie czarownik, stosuje bowiem zawsze środki uważane za cudowne. Pitagoras także słynął z cudów, tajemnej wiedzy

i niezwyklej umiejętności, do których należało uzdrawianie. Obaj wyraźnie reprezentują ten sam typ mędrca – cudotwórcy rozporządzającego wiedzą tajemną i umiejącego stosować tajemne praktyki. Siłą rzeczy postacie takie przypominają istotnie wielkich hierofantów, gromadzą wokół siebie uczniów i naśladowców, pozostawiają nauki, wskazówki, czasem pisma przeznaczone dla kręgu wtajemniczonych.

Trzeba zaznaczyć, że Pitagorasa i pitagorejczyków tradycja antyczna wcześniej łączyła z orfizmem, nurtem religijnym związanym ze wspomnianym na wstępie Orfeuszem. Jemu właśnie przypisywano wprowadzenie w Grecji misteryjnych form kultu dionizyjskiego, orficy mieli też wyznawać i rozwijać właściwą pitagorejczykom naukę o wędrówce dusz. Pitagorejska tradycja (może powstała dość późno) czyniła z Pitagorasa ucznia tajemniczego Aglaophamosa, Traka uprawiającego orfickie misteria Dionizosa.

W Wielkiej Grecji (południowa Italia) i na Sycylii, gdzie leżało Akragas, ojczyste miasto Empedoklesa, kultury misteryjne rozpowszechnione były długo przed przybyciem Greków. Przypomnijmy tu, że termin *misteria* oznacza po prostu obrzędy, w które należy być wtajemniczonym, każdy więc kult wymagający praktyk inicjacyjnych nazywać możemy misteryjnym.

Południowa Italia była może jeszcze w okresie neolitu terenem szczególnie intensywnej praktyk kultowych ku czci Wielkiej Bogini, czczonej również na Sycylii. Być może centrum tego prastarego kultu znajdowało się na Malcie. Obrzędy odprawiano we wnętrzach gór, w grotach i jaskiniach, a były one elementem inicjacji społecznej młodzieży. Zarazem z postacią Bogini łączyć się musiały określone wierzenia, w których dominowały, jak się zdaje, nie tyle kultury płodności i macierzyństwa, co raczej wyobrażenia o jedności życia i śmierci. Bogini była zarazem Panią Życia i Panią Śmierci.

Misteria greckie (kult Dionizosa, praktyki orfickie) miały więc na tych obszarach swoiste *prolegomena*. Na dawne praktyki i wierzenia wpłynąć musiały pewne elementy religii greckiej. Ta ostatnia z kolei właśnie tu przesycona została treściami szczególnymi, w których występowała tajemnicza nauka o istocie życia i śmierci. Idee te znalazły wyraz w greckich koncepcjach boginii Gai, a najpełniej wyraził je może Ajschylos (znający z autopsji Sycylię) w *Ofiarnicach* (ww. 139–140):

...sama Ziemia matka, ta, co wszystko rodzi
hoduje, potem chłonie, by począć na nowo

(przekład Stefana Srebrnego)

Grecy mogli zresztą przynieść z sobą podobne wierzenia poznawszy je we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego (w pierwotnej religii greckiej dominowały raczej bóstwa męskie i właściwe im pierwiastki uraniczne), a na Sycylii i w Wielkiej Grecji te różne, prastare wierzenia

i idee złąły się z sobą dając w efekcie oryginalną naukę o nieśmiertelności człowieka czy raczej o braku granicy między śmiercią a życiem. Elementy takich przekonań występują z pewnością w słynnych złotych tabliczkach znajdujących w grobach nekropoli w Thurioj, które są dość zgodnie uważane dziś za teksty orfickie. Orfizm na tych terenach był jednak nieco inny niż w Grecji właściwej czy w miastach greckich nad Morzem Czarnym lub wybrzeżu Azji Mniejszej.

O tajemniczych obrzędach „podziemnych bogiń” w Geli wspomina Herodot (VII 153) zaś Pindar w odzie do Theron, tyrana Akragas (*Olimp. II*) daje poetycki obraz doktryny nieśmiertelności i wędrówki duszy w zgo-dzie, jak się zdaje, z wierzeniami orfików. Poeta mówi jednak o tych sprawach w sposób celowo niejasny, aluzyjny tylko i zawoalowany podkreślając, że wszystko jest w jego wypowiedzi zrozumiałe dla ludzi wiedzących (*synetoi*). To zapewne delikatna wzmianka o wtajemniczonych, nie wiadomo tylko czy w misteria orfickie, czy w tajemnicze obrzędy podziemnej bogini.

W takiej to atmosferze religijnej i intelektualnej kształtowała się osobowość Empedoklesa i powstawały jego pisma. Wspomnieliśmy już, że był on, naszym zdaniem, na pierwszym miejscu poetą. Bardziej też niż filozofem – myślicielem religijnym. Przypuszczać można, że sam był przekonany o znaczeniu swojej misji (przekazanie nauk zawartych właśnie w poemacie *Katharmoi*) i sam też świadomie kształtował swoją legendę uważając siebie za niezwykłego człowieka. Legendę tę łatwo było utrzymać i podtrzymać, stosowane przez Empedoklesa praktyki magiczne w rodzaju wspomnianych wyżej obrzędów powstrzymywania wichrów, musiały być szeroko znane. Mógł on też, podobnie jak Pitagoras, osiągać często trans stosując jakieś specjalne techniki, których ślady łatwo znaleźć w żywotach Krotoniaty. W środowisku najbliższych uczniów powstała zapewne opowieść o niezwykłym odejściu mistrza (Diogenes Laertios odnotowuje różne pogłoski o jego zgonie). Nie była to śmierć zwykłego śmiertelnika. Filozof po prostu zniknął, a o północy ktoś „usłyszał potężny głos wołający Empedeklesa”, po czym widziano „światło na niebie i blask pochodni”. Jego ukochany uczeń Pauzaniasz uznał, „że należy złożyć ofiarę Empedeklosowi jako nowemu bogu” (Diogenes Laertios VIII 68).

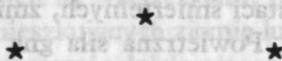
„Katharmoi”

Poemat Empedoklesa pod tym tytułem do naszych czasów praktycznie nie zachował się. Również z drugiego utworu (*Peri physeos*) dotarły do nas tylko niewielkie fragmenty, ale w tym przypadku łatwiej można dokonać rekonstrukcji i domyślać się treści, także dzięki licznym wzmiankom innych

autorów starożytnych referujących poglądy Empedoklesa. Gdy idzie zaś o *Katharmoi*, sam tytuł jest już niejasny. Termin *katharmos* znaczy w sferze religijnej obrzęd oczyszczenia dokonywany w wypadku zmaży (*miasma*). Jak się wydaje, poemat Empedoklesa nie zawierał jednak żadnych praktycznych zaleceń i wskazówek co do odbywania jakichś obrzędów, nie nawiązywał do jakichkolwiek przepisów kultowych, a termin *katharmoi* traktowany był metaforycznie. Empedoklesowi idzie bowiem wyraźnie o oczyszczenia, przez które w trakcie kolejnych wędrówek przechodzi dusza, by na końcu w stanie całkowitej czystości (wyzwolenia z materialnych elementów?) osiągnąć zjednoczenie z bogami. Jak zresztą zobaczymy, takie odczytanie przesłania i treści poematu nie jest całkiem pewne.

Pisany heksametrem poemat liczył dwa tysiące wierszy w dwóch księgach. Nie był to więc utwór zbyt duży, jeśli stosować tu miary właściwe epice. Dość przypomnieć, że *Iliada* liczy 15 537 wierszy. Dziś mamy z całej twórczości Empedoklesa tylko nieco drobnych ułamek. Wszystkie fragmenty *Katharmoi* pochodzą wyłącznie z cytatów u różnych autorów antycznych, czasem nie jest jasne, czy zacytowany ustęp pochodzi z tego utworu, czy z drugiego poematu Empedoklesa.

Podstawą prezentowanego tu przykładu jest rekonstrukcja zaproponowana przez Günthera Zuntza. Wydawca podał 50 wierszy księgi I i 55 wierszy księgi II, wliczając w to miejsce niepewne oraz uzupełnienia. Stanowi to więc około 5% oryginału.



Niniejsze tłumaczenie, któremu ostateczną postać nadała Krystyna Stebnicka, powstawało w trakcie prac seminarium magisterskiego Włodzimierza Lengauera prowadzonego w Instytucie Historycznym Uniwersytetu Warszawskiego w roku akademickim 1991/2. Swoją udział w uściśleniu tekstu, a i w powstawaniu komentarza mają wszyscy ówczesni uczestnicy seminarium.

Zdecydowaliśmy się na publikację tłumaczenia zdając sobie sprawę z jego niedoskonałości. Chcieliśmy przede wszystkim ukazać rekonstrukcję Zuntza dającą inny obraz dzieła Empedoklesa niż wydanie Dielsa i Kranza (por. niżej, komentarz). Dotychczasowe polskie tłumaczenie miały za podstawę to właśnie wydanie (Por. J. Legowicz, *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*. Teksty wybrał... Warszawa 1970, s. 98–92 oraz K. Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa 1972, s. 204–220). Po naszym tłumaczeniu następuje komentarz, za który nie ponosi odpowiedzialności tłumaczka.

Empedokles

OCZYSZCZENIA

Księga pierwsza

1 (112 DK) Witajcie, przyjaciele, którzy zamieszkujecie wielkie miasto nad płowym Akragas, dbając o zbożne zajęcia na akropolu! Oto ja, bóg nieśmiertelny, już nie śmiertelnik, przybywam czczony tak, jak należy, przez wszystkich ukoronowany girlandami i zielonymi wieńcami. Gdy przychodzę do tego kwitnącego miasta, oddają mi cześć wszyscy, kobiety i mężczyźni. Tysiące za mna podążają pytając, gdzie jest ścieżka ukojenia. Jedni radzili się wyroczni, drudzy zaś pragnęli usłyszeć zbawienne na wszystkie choroby słowo, długo bowiem znosili straszne cierpienia.

2 (113 DK) Więc czemu nalegam, jakby to miało szczególną wartość, że przewyższam śmiertelnych, których czeka różnorodna zguba?

3 (115 DK) Jest wyrocznia Ananke, dawne prawo bogów, wieczne i przypieczętowane twardymi przysięgami: Jeśli ktoś z daimonów, którym przypadło w udziale wieczne życie, skłała się zbrodniczym zabójstwem, niech błąka się przez trzykroć po dziesięć tysięcy lat z dala od siedzib szczęśliwych, przybierając wszystkie postaci śmiertelnych, zmieniając jedną ciężką drogę na drugą, równie bolesną. Powietrzna siła gna go więc do morza, morze wyrzuca na ziemię, ziemia zaś na nieustające promienie słońca, powietrze wciąga go w wir. Teraz i ja, wygnany od bogów włóczęga, jestem takim daimonem, zaufałem szalejącej Nienawiści.

4 (158 DK) ...pozbawiony wiecznej szczęśliwości.

5 (118 i 121 DK) Płakałem i zawodziłem, widząc tę niezwykłą krainę, gdzie przebywają Mord, Nienawiść i inne Kery, gdzie żalosne, <upadłe z promienia okropne daimony> błąkają się w ciemnościach po <strasznych> łąkach Ate.

6 (124 DK) O biada, pożałowania godny ród śmiertelnych, po dwakroć nieszczęsny! Zrodziliście się z takich waśni i lamentów.

7 (119 DK) Z tak wielkiej czci i z tak ogromnego szczęścia

8 120 D) Przybyliśmy do przykrytej dachem jaskini...

9 (122 i 123 DK) Była tam Chthonia i Heliope daleko widząca, krwawa Walka i Zgoda o poważnym wejrzaniu, Piękno i Brzydota, Pośpiech i Powolność, miła Nieomylność i czarna Niepewność, Początek i Koniec, Sen i Przebudzenie, Ruch i Bezwład, wielokroć uwieczniona Wielkość, Zepsucie, Milczenie i Proroctwo.

10 (116 DK) Charis... nienawdzi niecznośnej Konieczności

11 (126 DK) Oblekająca w inny chiton z ciał

12 (148 DK) ...otaczając ludzi ziemię...

13 (125 DK) Nakazał, by żywi stawali się martwymi i na przemian by z martwych powstawali żywi

14 (154a DK) Cierpiąc ból, doznając oszustw i smutków

15 (145 DK) I dlatego nękani różnymi nieszczęściami nigdy nie uwolnicie duszy od strasznych męczarni, <póki>...

16 (127 DK) Pośród zwierząt stają się górskimi lwami, sypiającymi na ziemi, pośród drzew laurami o pięknie uczesanym listowiu.

17 (146 i 147 DK) W końcu są wieszczkami, pieśniarzami, lekarzami czy też pierwszymi pośród zamieszkujących ziemię ludzi. Potem stają się bogami otaczanymi wielkimi zaszczytami, dzieląc wraz z innymi nieśmiertelnymi ognisko domowe i siedząc z nimi przy stole, wolni od ludzkich trosk, niezniszczalni.

Księga druga

18 (131 DK) Jeśli bowiem <wcześniej> pozwoliłaś mi, nieśmiertelna Muzo, bym <w pobożnej pieśni> przedstawił swe wysiłki ze względu na śmiertelnych, to i teraz, proszę, stań przy mnie, Kalliope, gdy chcę objawić przyjaciółom dobre słowo o bogach szczęśliwych.

19 (112, 3 DK) Szacowne schronienie dla obcych, nietknięci złem.

20 (114 DK) Wiem, przyjaciele, że prawda tkwi w tym, co mówię, jest bolesna dla ludzi, a siła jej przekonywania trudna dla ludzkiego umysłu.

21 (132 DK) Szczęśliwy, kto zdobył bogactwo boskich myśli, nieszczęsny zaś, kto troszczy się o sławę wątpliwą w oczach bogów.

22 (135 DK) Lecz prawo obowiązujące wszystkich rozciąga się we wszechogarniającym eterze, w ogromnym przestworzu.

23 (136 DK) Nie był dla nich bogiem Ares, Kydoimos, władca Zeus, Kronos ani Posejdon, lecz tylko Pani Cypru. Ją to właśnie zjednywali sobie pobożnymi posągami, rysunkami zwierząt, pachnidłami o wonnym zapachu, ofiarami z myrry i czystego kadzidla o słodkiej woni, wylewając na ziemię libację z żółtego miodu. Ołtarz nie wymagał strasznej rzezi byków, była to bowiem największa hańba, aby z ciała wydzierać życie.

24 (144 DK) ...być z dala od zła...

25 (151 DK) ...dająca życie... Afrodyta...

26 (130 DK) Wszystko uległe i przyjazne ludziom, zwierzęta i ptaki, panowała życzliwość.

27 (78 DK) Wiecznie owocujące drzewa zieleniły się, nigdy nie gubiąc liści, (...) przez cały rok obfitowały w owoce.

28 (129 DK) Był wśród nich człowiek zdolny do wszelkiego rodzaju mądrych uczynków, który posiadał nieograniczoną wiedzę, zdobył ogromne bogactwo myśli. Kiedy bowiem wytężał cały swój umysł, widział łatwo każdą z istniejących rzeczy i to, co dzieje się w dziesiątym i dwudziestym wcieleniu człowieczym.

29 (136 DK) Czyż nie powstrzymacie się od dzikiego mordu? Czyż nie widzicie, że zjadacie się wzajemnie w zupełnym zobojętnieniu umysłu?

30 (138 DK) mieczem wyjąwszy życie...

31 (137 DK) Ojciec podniósłszy drogiego syna o zmienionej potaci modli się i zabija go w ofierze, (wielki głupiec!), żałośnie zawodzącego w błaganiu. Ale ojciec dokonał rzezi i szykuje okropną ucztę w domu. Tak też syn pochwyciwszy ojca a dzieci matkę, wydarli im duszę, a potem pożywiają się ich miłym ciałem.

32 (142 DK) Nie zostanie przyjęty do domu Zeusa dzierzącego egidę, ani Hadesa.

33 (139 DK) Och, biada mi, że wcześniej mnie nie zgubił nieubłagany koniec, nim wymyśliłem straszne rzeczy – pokarm dla moich ust.

34 (117 DK) Już kiedyś byłem chłopcem, dziewczyną, krzewem, ptakiem i z morza wyskakującą w locie rybą.

35 (143 DK) z pięciu źródeł nalewając mocnym spizem

36 (140 DK) ... trzymać się z dala od liści drzewa laurowego.

37 (141 DK) Nieszczęśni nędznicy, trzymajcie ręce z dala od bobu!

Komentarz

Numerację fragmentów podajemy według wydania Zuntza (Günther Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford 1971 s. 245–250). W nawiasach podajemy numer fragmentu w wydaniu Dielsa i Kranza (Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Herausgegeben von Walther Kranz*, Berlin 1974¹⁷), gdzie Empedokles pomieszczony został w tomie I pod numerem 31. Fragmenty *Katharmoi* obejmują numery od 112 do 153a (w dziale B oznaczającym wydanie zachowanych fragmentów, w odróżnieniu od działu A zawierającego testimonia). Towarzyszy im też tłumaczenie na język niemiecki. Korzystaliśmy ponadto z dwóch innych wydań (dających także tłumaczenia, odpowiednio na angielski i niemiecki): G.S. Kirk, J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1971 oraz Jaap Mansfeld, *Die Vorsokratiker II*, Stuttgart 1986. Pomocne były także tłumaczenia angielskie niektórych fragmentów wraz z komentarzem w dziele: Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 1982.

★

★

★

I. Fragment ten stanowi bez wątpienia początek poematu. Empedokles adresuje utwór do uczniów i zwolenników (*philoí* – przyjaciele), co może sugerować, że zwraca się tylko do zamkniętej grupy, w której jego poemat będzie czytany. Być może było to stowarzyszenie czy związek (*heteria*) podobna do organizacji i związków pitagorejczyków czy orfików. Poemat *Peri physoes* (tytuł mógł brzmieć także *Physika*) napisany wcześniej adresował Empedokles do Puzaniasza, ukochanego ucznia, któremu nakazywał zachowanie swych nauk w „milczącym sercu” (Frg. 5 DK). Również wcześniej

Pitagoras nakazywał „wiedzy o bogach nie ujawniać ani nie pospolitować”, jak w żywocie Krotoniaty podaje Porfiriusz (Porfiriusz, Jamblich, Anonim, *Żywoty Pitagorasa*. Przełożyła Janina Gajda-Krynica, Wrocław 1993 s. 18). *Katharmoi* Empedoklesa to pismo o charakterze *logos* poświęconego sprawom teologicznym (w greckim rozumieniu terminu *theologia*). Wiele wskazuje na to, że mamy do czynienia z tekstem prezentującym wiedzę ezoteryczną, tajną, przeznaczoną tylko dla wybranych.

Plowy Akragas – poeta mówi o rzece (na co wskazuje poetycki jej epitet *plowy*), nad którą leżało miasto Akragas. Składnia grecka oraz wspomnienie akropolu – siedziby bogów, każą sądzić, że Empedokles czyni aluzję do boga rzeki o tym samym imieniu. Zaznacza w ten sposób, że jego przyjaciele mieszkają na terenie ograniczonym z dwóch stron strefą świętą. Właśnie dlatego podkreśla ich pobożność pisząc, że dbają oni o zbożne czyny na akropolu. Tam bowiem koncentrowała się religia *polis*, tam składano ofiary państwowe i obchodzono najważniejsze święta.

Oto ja, bóg nieśmiertelny – te słowa znów każą myśleć o Pitagorasie i pitagoreizmie. To Pitagoras nakazywał „dążenie do prawdy” i widział w tym drogę by „ludzi uczynić podobnymi do boga” (Porfiriusz. op. cit., s. 17). Sam miał być też czczony w Krotonie jak bóg (Jamblich, op. cit., s. 35) a „swych towarzyszy uważał za równych szczęśliwym bogom”. Trzeba zaznaczyć, że był to zasadniczo pogląd obcy tradycyjnej religii greckiej, w której przepaść między ludźmi a bogami była nie do przebycia również i po śmierci. Z drugiej strony postacie herosów (śmiertelnych, którzy po śmierci zyskiwali status półboski) oraz daimonów (według Hezjoda pierwsze pokolenie ludzi z wieku złotego, którzy przez Zeusa zostali zamienieni po śmierci w *daimones hemitheoi*) pozwalały na akceptację idei zakładającej zyskanie boskości przez wybranych przynajmniej ludzi. Poeta mówi tu tylko o sobie i stwierdza, że zakończył już ludzki a może szerzej – ziemski, etap bytowania i jego egzystencja, nawet jeśli przebywa on jeszcze wraz ze swymi *philoï*, do których się zwraca, ma już zupełnie inny charakter.

Ukoronowany girlandami – zewnętrzne przejawy czci, niekoniecznie zresztą boskiej, wieńce przysługiwały według zwyczaju Greków wybitnym i zasłużonym śmiertelnikom, wkładano je też w trakcie różnych obrzędów religijnych, w szczególności przy wtajemniczaniu w misteria. Empedokles jednak ma na myśli kult, jakim jest on sam otoczony w Akragas. Wskazuje też na powody tej niezwyklej czci – słynie jako wieszczek i uzdrowiciel, znów podobnie jak według zgodnej tradycji greckiej Pitagoras.

2. Empedokles kontynuuje tę samą myśl, ale zapewne po pierwszym fragmencie, który nosił charakter wstępu (*prooimion*) następowała dokładniejsza, nie dochowana, relacja o czynach poety. Podkreśla on tu różnice dzielące go od innych ludzi – nie podlega już *różnorodnej zgubie* ale zarazem stwierdza, że jego koleje losu nie są chyba niczym wyjątkowym, być może

następowała dalej zachęta do kroczenia tą samą drogą albo pouczenia, w jaki sposób należy wysłuchać i jak rozumieć poemat.

3. W tym miejscu zaczyna się, niestety dość dla nas niejasny, wykład poglądów Empedoklesa na naturę duszy ludzkiej. Musiał on łączyć tę naukę z filozofią przedstawioną w poemacie *Peri physeos* (*O naturze*) zawierającym jego kosmogonię. Wspomniana na końcu tego fragmentu Nienawiść (*Neikos*), to siła, której wiele miejsca i myśli poświęcił filozof w wykładzie swych poglądów na naturę świata. Podstawowym założeniem nauki Empedoklesa było przekonanie o wieczności Kosmosu, który jednak przechodzi przez kolejne fazy jedności i rozpadu, wskutek działania odpowiednio Miłości (*Philotes* bądź *Philia*) i właśnie Nienawiści (*Neikos*). Na podstawie zachowanych strzępów twórczości Empedoklesa trudno zrozumieć, jak łączył on cykl kosmiczny z dziejami człowieka. Nie wiadomo w ogóle, czy obok kosmogonii poświęcił uwagę także antropogonii. Nie jest jasne nawet i to, czy działająca w świecie Nienawiść miała jakiś wpływ na bogów, ani to, czy ludzie żyją tak w okresie Miłości, jak i w fazie Nienawiści.

Ktoś z daimonów – na tej podstawie wolno sądzić, że ludzie (dokładniej – wszystkie istoty śmiertelne) są upadłymi daimonami (*daimones*), czyli istotami z natury nieśmiertelnymi. Ziemskie i ludzkie losy *daimones* to konsekwencja popełnionego wykroczenia. Być może egzystencję daimonów w świecie bytów nieśmiertelnych łączył Empedokles z tą fazą Kosmosu, gdy niepodzielnie panowała w nim Miłość. Zbrodnie miały zaś miejsce wtedy, gdy rozpoczynała się epoka Nienawiści. Przypuszczalnie w tej właśnie fazie umieszczał Empedokles swoje własne czasy i może tylko do epoki początkowych działań Nienawiści odnosił istnienie ludzi. Skazani tu jednak jesteśmy wyłącznie na domysły.

Ananke – personifikacja przeznaczenia i konieczności.

Trzykroć po dziesięć tysięcy lat – ślad koncepcji Wielkiego Roku. Przekonanie o karze za występki popełniony przez istoty nieśmiertelne nieobce jest wierzeniom greckim. Empedokles nawiązuje tu być może świadomie do słów Hezjoda (*Theogonia*, w 793 nn.), który powiada, że każdy z bogów, jeśli złamie złożoną na Styks przysięgę, musi „leżeć bez tchu” do końca roku. Hezjod ma na myśli zapewne właśnie Wielki Rok znany Heraklitowi (DK 22 A13) jako jakaś miara czasu świata. W mitach z kolei Apollo musiał poddać się oczyszczeniu za zabójstwo delfickiego smoka, Pytona. Również służba u Admeta była karą boga.

Wygnyany od bogów – z tych słów wynika, że egzystencja ziemska ma charakter kary. Z fragmentu I wynika, że daimon Empedokles zakończył już ten okres i wróci do świata bogów po śmierci swej cielesnej, ludzkiej postaci. Chce on teraz przedstawić dzieje swej wędrowki. Cała I księga poematu była poświęcona właśnie losom daimona pamiętającego wszystkie wcielenia i etapy wędrowki. Podobnie Pitagoras miał zachować pamięć wszystkich swych kolejnych wcieleń.

4. Fragment ten uzupełnia Zuntz w następujący sposób: <Kiedy daimon Empedokles dopuścił się okropnej zbrodni, został on wskutek tego >

Miejsce to, zdaniem Zuntza, łączy się z fragmentem następnym, gdzie mowa jest o udaniu się wygnanego daimona do podziemnego świata ciemności i zła.

5. Elementy opisu miejsca oglądanego przez zesłanego daimona wskazują, według Zuntza, na Podziemie, w każdym razie krainę Zła. Przebywają tu Mord (*Phonos*, czyli zabójstwo, morderstwo) i Nienawiść (*Neikos*). Żywioł śmierci reprezentują *Kery* – popularne w wierzeniach greckich duchy Podziemia utożsamiane czasem z duszami zmarłych.

Łąki Ate – zwrot ten również odnieść należy do krainy Zmarłych. Na łące (*leimon*) przebywają cienie śmiertelnych w Hadesie już u Homera (*Od.* XI 530 i 573). Sama Ate to personifikacja i zarazem bogini ślepego gniewu. W *Iliadzie* oznacza ona zgubne oszołomiecie (któremu uległ Agamemnon w sporze z Achillesem) zesłane przez bogów. Nie jest jasne, jak łączył Empedokles potać Ate ze swą koncepcją Nienawiści (*Neikos*). Trudno też wyjaśnić, jakie miejsce zajmuje kraina Zmarłych w kosmogonii Empedoklesa – nie wiemy, czy istnieje ona zawsze (a więc i wtedy, gdy rządzi światem Miłość), czy też tylko w fazie władzy Nienawiści. Trzeba też zaznaczyć, że wielu komentatorów jest dziś zdania, iż *Niezwykła kraina, gdzie przebywają Mord, Nienawiść i inne Kery* to po prostu ziemski świat ludzi.

6. Jeśli za *niezwykłą krainę* z poprzedniego fragmentu uznamy Podziemie, to odczytamy także i to miejsce, jako początek relacji daimona o świecie zmarłych. Poeta zwraca się do śmiertelników, którzy wywodzą się z Krainy Śmierci. Dusze stamtąd właśnie, podobnie jak w słynnym micie z *Państwa Platona*, wychodzą w cielesnym kształcie na powierzchnię.

7. Ten pojedynczy wiersz pochodzi zapewne z opisu uczuć daimona oglądającego świat podziemny i oplakującego utraconą egzystencję w krainie *ogromnego szczęścia* czyli wśród bogów.

8. Liczba mnoga *przybyliśmy* wskazuje, że wędrujący daimon ma towarzysza. Jeśli istotnie mamy do czynienia z opisem wędrowki przez Podziemie, to można tu się domyślać aluzji do Hermesa Psychopomposa. Poeta zapewne przedstawił w niedochowanych częściach poematu swego przewodnika.

Przykryta dachem jaskinia – wyrażenie dość zagadkowe. Przychodzi na myśl słynna metafora z VII księgi *Państwa Platona*, którą również odnieść można do świata podziemnego. Być może jednak bliższe byłoby Empedoklesowi odwołanie się do niektórych wątków popularnych wierzeń i mitów. Jaskinie i grotty były miejscami kultu na obszarze basenu Morza Śródziemnego jeszcze w okresie neolitu, takie też funkcje pełniły rozliczne miejsca we wnętrzach gór i skał na Krecie minojskiej. W jaskini urodził się i był chowany według mitu kretańskiego Zeus czczony tam z przydomkiem

Kretagenes. Również w kulcie Dionizosa grotty odgrywały ważną rolę, stanowiły według mitu miejsce zabaw jego orszaku oraz symbol obfitości. Na Sycylii mogły przetrwać wspomnienia pradawnego kultu Wielkiej Bogini, której poświęcony były sanktuaria na Malcie. W czasach historycznych na Sycylii była czczona bogini o imieniu Hyblaja (P a u z a n i a s z, V 23,6). Jej prawdziwe, przedgreckie imię brzmiało może raczej Hybla i może wiąże się ono ze znaną z Azji Mniejszej Kybele (por. Z u n t z, op. cit. s 68 nn.). Sycylijska bogini, utożsamiona przez Greków z Persefoną była Panią Śmierci i Życia a za jej siedzibę uważano właśnie wnętrza gór. Jaskinia szczególnie więc nadawała się na scenę wydarzeń przedstawionych przez Empedoklesa: daimon miał tu dowiedzieć się o swym ziemskim przeznaczeniu i ze świata śmierci przejść do świata ludzi żyjących w świetle dziennym.

9. W miejscu, do którego dotarł daimon, czekają na niego spersonifikowane siły czy raczej elementy egzystencji ziemskiej.

Chtonía – żywioł podziemny, personifikacja sił wnętrza ziemi, może także śmierci.

Heliópe – przeciwieństwo Chtonii (którą można rozumieć jako Podziemna), dosłownie: Słonecznooka, personifikacja światła dziennego.

10. Uosobienie wdzięku (ziemskiego?) przeciwstawione jest wspomnianej na początku historii Ananke. Empedokles wymienia ją w tym miejscu, jako jeden z elementów świata ziemskiego.

11. Upadły daimon, czyli dusza przyszłego człowieka żyjącego na ziemi, staje tu przed jakąś postacią, której imienia nie znamy, a która nadaje mu ludzki kształt. W platońskim micie z X księgi *Państwa* dusze losują życie ziemskie. Tu decyduje o rodzaju egzystencji na ziemi ktoś ze świata podziemnego, może właśnie podziemna bogini.

12. Są to, być może, słowa postaci nadającej duszy cielesną powłokę. Fragment można by uzupełnić <Udasz się teraz na>.

13. Interpretację tego i dwóch następnych fragmentów przyjmujemy za Zuntzem. Są to słowa tej samej postaci, która pojawiła się we fragmencie 11. Zwraca się ona do daimona z pouczeniami na temat jego przyszłych losów ziemskich. Jest to zapewne bogini znana w mitach i wierzeniach greckich jako Persefona. Przypomina ona prawa ustanowione przez rządzącą światem potęgę, może to być bóg czy bogini (nie ma tu różnicy rodzaju gramatycznego) albo, co wydaje się prawdopodobniejsze, bezosobowy Porządek. Rzecz jasna, podane prawo odnosić się może tylko do fazy rządów Nienawiści w świecie.

14. Bogini (o ile przyjmujemy taką interpretację fragmentów 11–17) mówi teraz o życiu ludzi na ziemi.

15. Te słowa musiały być poprzedzone wytłumaczeniem przyczyny zła i nieszczęść. Nie wykluczone, że właśnie tu Empedokles nawiązywał do swej kosmogonii. W każdym razie musiał też wyjaśnić powody, dla

których nawet daimon zdolny był do popełnienia zbrodni. Zachowany fragment mówi jednak po prostu o losie ludzi. Wydaje się, że w poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o przyczyny cierpień ludzkich Empedokles bliski był orfikom. Wskazuje na to także zarysowana perspektywa zakończenia męczarni. Na wstępie Empedokles mówiąc o tym, że jest już bogiem niesmiertelnym ma właśnie na myśli taki stan. Podobne idee odkryć można w słynnych tabliczkach z Thuriój, gdzie dusza stając przed Persefoną ma powiedzieć, że stała się równa bogom. Do takich też wierzeń nawiązuje Pindar (Frg. 131 i 133 w wydaniu Snella), którego orfizm wydaje się dziś bardzo prawdopodobny (por. *Oda Olimp.* II). Pindar czyni aluzję do „dawnego gniewu Persefony” co przywodzi na myśl znany orficki mit o tytanicznym pochłonięciu ludzi obciążonych winą za śmierć Dionizosa, syna podziemnej bogini. Koncepcja upadłego daimona różni jednak Empedoklesa dość znacznie od orfików.

16. Słowa te odnoszą się do różnych wcieleń daimona. Przekonanie o przyjmowaniu przez duszę także postaci zwierzęcych było charakterystyczną cechą pitagoreizmu. Nieco kłopotu sprawiają *laury o pięknie uczesany listowiu*. Nie słyszymy, jakoby pitagorejczycy wyznawali pogląd o przybieraniu przez duszę także kształtów roślin, zastanawia jednak ich stosunek do bobu. Z kolei w popularnych mitach drzewa odgrywały rolę jako miejsca przebywania boskich postaci (driady) albo jako wynik przemiany postaci ludzkiej (Dafne). Znane też były święte drzewa i gaje, z kolei drzewo laurowe było poświęcone Apollonowi a laur był środkiem katartycznym oraz symbolem świętości i czystości.

17. Mowa tu o ostatnich etapach wędrówki duszy, która doskonalila się we wszystkich wcieleniach. Por. Pindar, Frg 137 (Snell).

18. Wstęp (*prooimion*) do księgi II rozpoczyna się inwokacją do Muzy, o której nie było mowy na początku całości. Nie ma w tym jednak nic dziwnego, wystarczy przypomnieć, że i u Homera pojawia się przywołanie Muz także w pieśni II, bezpośrednio przed rozpoczęciem „katalogu okrętów”. Księga I była adresowana do przyjaciół, bo zawierała opis dziejów duchowych samego Empedoklesa, który pragnął swym zwolennikom mówić o sobie. Księga II traktuje o problematyce ogólniejszej. Poeta przywołuje, rzecz znamienna, Kalliope, najdostojniejszą z cór Mnemosyne i Zeusa (por. Hezjod, *Theogonia*, w. 79). Trzeba pamiętać, że połączenie poszczególnych Muz z odpowiadającymi im działami literatury i muzyki dokonało się późno, dopiero w epoce hellenistycznej. Wtedy to Kalliope została uznana za opiekunkę poezji epicznej. Empedokles na pewno uważał ją za boginię dostojnej poezji, takiej, jaką sam uprawiał. Już w jego czasach znany był mit, według którego Kalliope miała być matką Orfeusza (a ojcem Apollo). Wspominając wcześniejszą pomoc Muzy, czyni poeta aluzję do poematu *O naturze*, który również uważa za „pobożną pieśń” (dosłownie: „pieśń pobożności”, jeśli przyjmiemy uzupełnienie wydawcy). Tamten poemat

poświęcony był sprawom ziemskim obchodzącym żywo wszystkich ludzi (dosłownie mówi Empedokles o „istotach jednodniowych” – *ephemerioi*) i był dedykowany Puzaniaszowi, ukochanemu uczniowi (por. Frg. 1–3 DK), dlatego może poeta powiedzieć, że pisał „z powodu śmiertelnych”, teraz przechodzi do spraw boskich, a cały jego obecny poemat poświęcony jest sprawom świętym.

19. Te słowa odnoszą się do przyjaciół poety, który dedykował im także i księgę II, co wynika z zakończenia poprzedniego fragmentu. Po inwokacji do Muz Empedokles zwrócił się do przyjaciół. Trudno na podstawie zachowanego urywka wnioskować, co o nich mówił, ale można dopatrywać się tu aluzji do ich szczególnego, odróżniającego od otoczenia trybu życia. Podobnie jak pitagorejczycy i orficy mieli oni żyć nietknięci złem.

20. Poeta wie dobrze, jak bardzo różnią się jego nauki od przyjętych powszechnie przekonań i wierzeń. Zarazem stwierdza, że tylko jego słowa zawierają prawdę. *Hieros logos* mający za sobą autorytet natchnionego autora który przeszedł przez szczególne doświadczenia, zbliża się do koncepcji objawienia.

21. Sformułowania niemal dosłownie zapożyczone z homerowego *Hymnu do Demeter* (w. 480–481). Podobnie mówi też Pindar we Frg. 137. Formuła taka odnosi się z reguły do misterii – ich zajomość zapewnić ma szczęście czyli życie wieczne. Tu jednak Empedokles nieco się różni od koncepcji właściwych kultom misteryjnym. Wystarczy, według niego, znajomość boskich myśli a nie wtajemniczenie. Pogląd ten wystąpił najwcześniej u pitagorejczyków.

22. Poeta ma tu najpewniej na myśli powszechne prawo nienaruszalności życia. Fragment ten jest cytatem z Empedoklesa u Arystotelesa (*Retoryka*, 1373 b 16), który mówi o powszechnym poczuciu sprawiedliwości i przywołuje naszego autora jako jednego z twórców koncepcji takiego prawa powszechnego. Dokładnie Arystoteles powiada: „Na prawo to powołuje się również Empedokles uzasadniając zakaz zabijania istot żywych, gdy mówi, że to samo nie może raz być sprawiedliwe w stosunku do jednych, a drugi raz niesprawiedliwe w stosunku do innych”

23. Znowu trzeba w tym miejscu postawić pytanie o związek kosmogonii Empedoklesa z jego poglądami na duszę ludzką i naturę człowieka.

Pani Cypru to Afrodyta, czyli bogini miłości, znana dobrze uczniom Empedoklesa z poematu *Peri Physeos*, gdzie występowała jako *Philotes* czy *Gethosyne* (por. Frg 17 DK). Z tego miejsca *Katharmoi* dowiadujemy się, że w czasach panowania Pani Cypru (czyli Miłości) ludzie nie znali zabijania i wojny. W kosmogonii Empedoklesa epoka Miłości w świecie oznacza czas doskonałej jedności bytu, wydaje się jednak, że nie było wówczas ludzi. Tu więc ma on raczej na myśli ten okres przemian kosmosu, gdy jeszcze pod panowaniem Miłości pojawia się w nim Nienawiść (*Neikos*),

bo tylko ta ostatnia umożliwia śmierć, a ludzie przecież, najbardziej nawet czysti i pobożni, muszą umierać.

Ofiary z myrry i czystego miodu – charakterystyczne, że od czasów Hezjoda panowało przekonanie o bezkrwawym kulcie czasów najdawniejszych. Krwawa ofiara została, według Hezjoda, ustanowiona w wyniku ostatecznego rozdzielenia ludzi i bogów (*Theogonia*, w. 535 nn.). Wiele innych mitów etiologicznych i przeróżnych opowieści o genezie ofiary zwierzęcej bądź konkretnego obrzędu ofiarnego znajdziemy u autorów późniejszych (Pauzaniasz, Porfiriusz). Empedokles mówi o rysunkach i wizerunkach zwierząt, które zapewne jako wota i dary zastępowały właściwą ofiarę oraz o używaniu myrry i miodu, szczególnie ważnych w obrzędach orfickich.

Kydoimos – personifikacja wrzawy wojennej i zabijania na polu walki. U Homera (*Iliada* XVIII 535) symbol śmierci zestawiony z Walką (*Eris*) i Zgubą (*Ker*). Czasem po prostu epitet Aresa.

24. Słowa te przekazał Plutarch (*O powściągnięciu giewu*, 16; 464 B) rzeczywiście w kontekście rozważań na temat powstrzymywania gniewu i zwalczania u siebie samego złego postępowania. W dokładniejszym jednak tłumaczeniu miejsce to brzmi następująco: „Nadę wszystko przecież uważałem za wzniosłe i boskie słowa Empedoklesa o zachowaniu postu od zła” (tak czytamy w polskim przekładzie Plutarcha pióra Zofii Abramowiczówny). Istotnie, Empedokles mówi o zachowaniu postu (*nesteusai*) i dlatego można rozumieć jego słowa dosłownie. Wbrew Plutarchowi sądzimy, że idzie o nakaz niespożywania pokarmów mięsnych. Trzeba zaznaczyć, że nakaz ten dobrze poświadczony u orfików, nie musi być pitagorejski. Z pewnością występował u neopitagorejczyków ale wcześniej może tylko u niektórych z uczniów Pitagorasa, który przecież miał pierwszy wprowadzić dietę mięsną dla sportowców, chociaż co do jego stosunku do spożywania mięsa tradycja była sprzeczna (por. Diogenes Laertios VIII 12–13).

25. Znow cytaty u Plutarcha (*Dialog o miłości erotycznej*, 13; 756 E), który nieco wcześniej cytuje też słowa Eurypidesa o narodzinach wszystkich ludzi z zasianej przez Afrodytę miłości (*Hippolit*, 449–450). Empedokles prawdopodobnie wyjaśniał tu naturę Afrodyty tłumcząc charakterem dawcy życia fakt, że pod jej rządami niemożliwe było zabijanie.

26. Stan całkowitej szczęśliwości pod rządami Afrodyty. *Życzliwość* – nieprzetłumaczalny termin grecki oznaczający przychylność wewnętrzną, dobre nastawienie, przyjazny wobec otoczenia nastrój (*philophrosyne*).

27. Ten obraz szczęśliwego świata rządzonego przez Panią Cypru odpowiada opisom pierwotnej obfitości dóbr w czasach złotego pokolenia. Popularny grecki mit o złotym wieku był Empedoklesowi oczywiście dobrze znany z Hezjoda (*Prace i dni*, w. 115 nn.)

28. Jest to słynny ustęp zacytowany przez Porfiriusza (op. cit. s. 14) jako świadectwo Empedoklesa o Pitagorasie. Nie jest jednak rzeczywiście

pewne, czy poeta ma tu na myśli mędrca z Krotonu. W szczególności nie wiemy, do kogo odnoszą się słowa *wśród nich*. Tego samego wyrażenia (*en keinosin*) używa Empedokles we frg. 23 gdy mówi o ludziach z epoki panowania Pani Cypru. Jeśli i tu nadal opowiada o tych czasach, to jasne, że niezwykłym mędrcom, o którym mowa, nie może być Pitagoras. Możliwe jednak, że poeta w niezachowanych wierszach przedstawiał kolejne pokolenia i doszedł do czasów Pitagorasa, a używając zwrozu *en keinosin* miał na myśli pokolenie poprzednie w stosunku do swojego własnego.

29. Fragment ten i dwa następne podejmują problematykę wcześniej już wspomnianą (por. frg. 22).

Zjadacie się wzajemnie – jedząc zwierzęta ludzie dopuszczają się mordu, łamią prawo powszechne i zjadają istoty tego samego, co oni sami rodzaju.

30. Wcześniej była owa raczej o zabijaniu zwierząt, tu mówi poeta o walce wśród ludzi i być może zabijaniu na wojnie.

31. To miejsce staje się zrozumiałe w świetle pitagorejskiej nauki o wędrówce dusz. Diogenes Laertios (VIII 36) cytuje (szyderczy?) wierszyk Ksenofanesa o Pitagorasie, który widząc przypadkiem kogoś, kto bił psa, miał się odezwać:

*Przestań go bić. Przyjaciela duszę
rozpoznałem w jego skowycie*

Zakaz składania krwawych ofiar i spożywania mięsa zwierząt tym się więc u orfików i pitagorejczyków tłumaczy, że w ciele zwierzęcia widziano ludzką duszę, która wcielić się mogła w każde żywe stworzenie. Ale można tu wysunąć pewne obiekcje i wątpliwości, czy rzeczywiście Empedokles podzielał ten pogląd. Po pierwsze, mówi on tu o zabijaniu i zjadaniu ofiary jako czynie strasznym tylko ze względu na łączące z nią ofiarnika związki krwi (*ojciec...syna; syn...ojca; dzieci...matkę*). Po drugie, nie wiadomo właściwie, dlaczego wędrówka duszy miałaby wykluczać zabijanie ciała. W istocie zabójstwo (uśmiercenie zwierzęcia) mogłoby nawet być uznane za akt pozytywny – przyspiesza ono wędrówkę i pozwala duszy człowieka wyzwolić się ze zwierzęcego ciała (por. J. Barnes, op. cit., s. 124–125). Raczej idzie o to, że z doktryny o wędrówce dusz płynie przekonanie o powszechnym pokrewieństwie wszystkich żywych istot co z kolei utwierdza pogląd o konieczności przestrzegania prawa powszechnego (por. wyżej, frg. 22 i komentarz) ze względu na wspólnotę (*koinonia*) życia. Tak rozumiał Empedoklesa cytujący i komentujący passus oznaczony tu jako frg. 29 Sekstus Empiryk (*Adv. Math.* VII 127).

32. Prawdopodobnie cała ta część poematu dotyczyła ofiar, kultu i obowiązków ludzi wobec bogów, być może znalazło się tu także miejsce na problematykę teogonii i teologii. Empedokles mówił tu albo o kimś, kto nie przestrzega nakazu życia zgodnego z prawdziwie boskimi normami

i dlatego nie dostanie się do świata bogów, albo też, co zresztą oznacza prawie to samo, o tych, którzy nie znają jego nauki. Wyżej wskazywaliśmy już na fakt, że orfizm i pitagoreizm oraz kultury związane z najróżniejszymi *hieroi logoi* zbliżają się do charakteru religii objawionych.

33. Z tego miejsca wynika, że i dawniej, to znaczy przed powstaniem krwawej ofiary i przed epoką zabijania zwierząt oraz jedzenia mięsa, ludzie umierali i zapewne też podlegali prawom wędrowki dusz.

34. Poeta wymienia tu swe kolejne wcielenia. Przypomnijmy, że Pitagoras też miał zachować pamięć swych poprzednich postaci. Empedokles mówi tu o wcześniejszych formach swej egzystencji zapewne dlatego, że opowiada w tej części poematu o swoim pobycie w świecie, w którym panują obyczaje dobrze znane wszystkim jego współczesnym.

35-37. Na końcu utworu Empedokles wymienia zasady postępowania oraz nakazy i zakazy, których przestrzeganie ma zapewnić czystość i może wobec tego ułatwić lub przyspieszyć wędrowkę tak, by jak najszybciej osiągnąć stan podobny do niego samego (por. frg. 1). Świętość drzewa laurowego nie budzi zdziwienia (por. też frg. 16 komentarz), jest to przecież drzewo Apollona. Bób był uważany za nietykalny tylko przez pitagorejczyków i to z powodów niejasnych. Być może ziarno bobu budziło skojarzenie bądź z kształtem sylwetki ludzkiej, bądź z wyglądem pewnych organów. Wydaje się jednak, że przyczyny każdego tabu dietetycznego są bardziej złożone (por. Claude Lévi-Strauss, *Pitagoras w Ameryce*. [W:] *Spojrzenie z oddali*, Warszawa 1993 s. 317-328).