

Krzysztof Narecki

Logos w poematach Empedoklesa z Akragas

We wczesnej myśli greckiej, zanim pojawił się w niej Empedokles, poeta i filozof w jednej osobie, panował wyraźny rozłam między heraklityzmem a eleatyzmem. Skrajne tezy eleatów — Parmenidesa, Zenona, a zwłaszcza Melissosa — o naturze bytu, kierujące się wyłącznie racjami rozumu, nie spotkały się z uznaniem innych greckich myślicieli. Najlepszym chyba tego dowodem jest ostra reakcja samego Arystotelesa, który *explicite* zarzuca eleatom całkowite odrzucenie doświadczenia zmysłowego, bowiem — jak ironicznie zauważa Stagiryta¹ — poglądy, wypływające wyłącznie z przesłanek rozumowych, są — w świetle doświadczenia — podobne do obłądnych urojeń kogoś, kto bliski jest szaleństwa, a nie chce uznawać niczego oprócz swojej prawdy i kategorycznie odrzuca wszelkie dane empiryczne. Szybką odpowiedzią na tak radykalną, bo gloryfikującą tylko rozum, postawę jest filozofia Empedoklesa z Akragas na Sycylii². Jako pierwszy podejmuje on próbę wyjścia z trudności stworzonych przez eleatów i pogodzenia ich rozwiązań z myślą Heraklita z Efezu. Empedokles, utrzymując, że nic nie powstaje i nie ginie i że byt (tj. cztery żywioły-elementy w miejsce jednego) trwa wiecznie, chce wyjaśnić obecność zjawisk dzięki wprowadzeniu zmiany (tj. ruchu) do łączenia się i rozdzielania niezmiennych „czterech korzeni wszechrzeczy” (τέσσαρα πάντων πρῶματα – B 6, w. 1)³. Swój pogląd na istotę rzeczywistości, będący syntezą jońskiej kosmologii i ontologii

¹ W traktacie *O powstawaniu i niszczeniu*, 325 a 13 i n.: „Na podstawie przeto tych wniosków, pomijając doświadczenia zmysłowe i lekceważąc je — jakoby ze względu na potrzebę trzymania się rozumu — powiadają, że wszechbył jest jeden i nieporuszony, a niektórzy, że nieograniczony. [...] Skoro zaś z jednej strony, wnioski te zdają się wypływać z przesłanek rozumowych, to z drugiej strony, takie poglądy są w świetle doświadczenia czymś zbliżonym do obłądnych urojeń. Nikt bowiem z opanowanych obłędem nie utracił zmysłów do tego stopnia, iżby uważać ogień i lód za jedno” (tłum. L. Regner).

² Według Diogenesa Laertiosa (*Vitae philosophorum*, VIII, 74) *akme* Empedoklesa przypada na 84 Olimpiadę, czyli na lata 444–441.

³ Fragmenty Empedoklesa (i innych przedsokratyków) cytujemy tutaj na podstawie wydania: H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch von H. Diels, Aufl. hrsg. von W. Kranz, Bd. 1, Berlin 1956⁸ [dalej skróć: Diels-Kranz].

Parmenidesa, wyłożył Empedokles wierszem w dedykowanym uczniowi, Pauzaniaszowi, poemacie filozoficznym *O naturze* (Περὶ φύσεως). Oprócz niego napisał najprawdopodobniej inne, równie wielkie dzieło mistyczno-religijne *Oczyszczenia* (lub *Pieśni oczyszczające* – Καθαρμοί)⁴, w którym pod wyraźnym wpływem nauki orficko-pitagorejskiej przedstawia siebie jako upadłego demona, wskazującego ludziom (tj. mieszkańcom Akragas; por. B 112) drogę ku szlachetniejszym wcieleniom, a w końcu do wspólnoty z bogami. Z obu dzieł, liczących razem pięć tysięcy wierszy⁵, zachowało się ok. 450 heksametrów⁶, z czego większość przypada na ważniejszy filozoficznie poemat *O naturze*.

Naszą wędrowkę śladami pojęcia *logos* (λόγος) w tekstach Empedoklesa rozpoczniemy od kontrowersyjnego fragmentu B 131, który wprowadzie kojarzony wcześniej z poematem *Oczyszczenia*, najprawdopodobniej pochodzi jednak z początkowych partii dzieła *O naturze*⁷:

⁴ Możliwość istnienia tylko jednego poematu w sposób bardzo powściągliwy sugerował ostatnio B. Inwood (*The Poem of Empedocles*, Toronto 1992, s. 9). Niewątpliwie jego podejrzanie stały się jeszcze bardziej uzasadnione po opublikowaniu w 1998 roku nowych fragmentów Empedoklesa, znalezionych na papirusie ze Strasbourga. Odkrycia nie znanych dotąd tekstów Empedoklesa dokonał w 1990 roku Alain Martin, który dwa lata później wstępnie zidentyfikował badany papirus i wspólnie ze swoim współpracownikiem Oliverem Primavesi przygotowywał jego wydanie przez następne lata. W ten sposób badacze przedsokratyków doczekali się wzorowego wydania nowego materiału, co już teraz należy ocenić jako jedno z najbardziej znaczących wydarzeń ostatnich dziesięcioleci. Właśnie w recenzji do wydania: A. Martin, O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg* (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666). *Introduction, édition et commentaire*, Berlin–New York 1998, zamieszczonej w „The Classical Review”, N. S., 50 (2000), nr 1, s. 7, B. Inwood stwierdza, iż „having argued, in the previous state of our knowledge of Empedocles’ literary remains, that ‘the balance of probabilities points tentatively’ to the hypothesis that there was only one poem, I find that the placement of fr. 139 in a physical context and the occurrence of the personal ‘we’ in the sequel of fr. 17 tips the scales even further in that direction”.

⁵ Jak utrzymuje Diogenes Laertios, *Vitae philosophorum*, VIII, 77.

⁶ Dorzucić do nich jeszcze trzeba 74 nowe (zob. przyp. 4), mniej lub bardziej kompletne wersy, zgrupowane przez wydawców w ośmiu „całościach”, opatrzonych kolejnymi literami alfabetu od „a” do „h”.

⁷ „Protoplastą” pierwszego poglądu jest H. Diels (*Über die Gedichte des Empedokles*, „Sitzungsberichte der Preuss. Akad. der Wissenschaften”, 1898, s. 399; zob. też Diels-Kranz, s. 364 n.). W jego ślady poszli m.in.: J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1892; 1908² (dalej skrót: Burnet EGP), s. 225; Y. Battistini, *Trois contemporains. Héraclite, Parménide, Empédocle*, Paris 1955, s. 184; W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. 2, Cambridge 1993 (dalej skrót: Guthrie HGP II), s. 247 przyp. 3; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, s. 179 przyp. 2. Za włączeniem fragmentu B 131 do poematu *O naturze* opowiada się np. M.R. Wright (*Empedocles: The Extant Fragments*, edited, with an Introduction, Commentary, and Concordance, by ..., New Haven–London 1981, s. 94, 159; dalej skrót: Wright, *Empedocles*), D. Obbink (*The Addressees of Empedocles*, „Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici”, 31 (1993), s. 59 i n.; dalej skrót: Obbink, *Addressees*). Istnieje również trzecia propozycja, której pomysłodawcą jest F. Solmsen (*Empedocles’ Hymn to Apollo*, „Phronesis”, 25 (1980), s. 219–227), w myśl któ-

B 131 „Jeśli kiedykolwiek, Muzo nieśmiertelna, dla jednodniowego stworzenia swą uwagę zwrócić chętnie raczyłaś na nasz [poetycki] trud, stań raz jeszcze, Kalliope, u boku błagalnika, gdy o bogach szczęśliwych prawdziwy wykład przedstawia”⁸.

W tym krótkim, lecz niezwykle interesującym z wielu względów fragmencie znajdujemy lapidarnie sformułowaną zapowiedź poetyckiej narracji na kartach dzieła *O naturze*. Przedmiotem bowiem Empedoklesowych rozważań jest „wykład o bogach szczęśliwych” (λόγος ἀμφὶ θεῶν μακάρων), których imiona filozof wymienia w kolejnych tekstach, a zwłaszcza w słynnym fragmencie B 6, gdzie pojawiają się przybrane w mitologiczne szaty nazwy „czterech korzeni wszechrzeczy”: Zeus błyszczący, czyli ogień, życiodajna Hera, czyli powietrze, Aidoneus (= Hades), czyli ziemia i Nestis⁹ (= woda), „która łzami nasycza źródle śmiertelników”¹⁰. Jak więc widać, Empedokles przejmując znane już żywioły-elementy swoich jońskich poprzedników: wodę Talesa, powietrze Anaksymenesa, ogień Heraklita i, w pewnej mierze, ziemię Ksenofanesa. Aby podkreślić ich wieczność, a także wyjątkowy, boski charakter, nadaje im imiona bardziej lub mniej znanych bóstw. W koncepcji Empedoklesa owe bierne, bo pozbawione wewnętrznego życia substancje, potrzebują sił zewnętrznych, które Arystoteles nazwałby przyczynami sprawczymi lub przyczynami ruchu¹¹. Jedną z tych sił, łączącą i zespalającą elementy w całość, nazywa Empedokles „miłością”, a właś-

rej fragment B 131 (obok kilku innych) stanowi pozostałość po Empedoklesowym hymnie na cześć Apollona.

⁸ Diels-Kranz, s. 364 n.: εἰ γὰρ ἐφημερίων ἕνεκέν τινος, ἀμβροτε Μοῦσα, ἡμετέρας μελέτας <ἄδε τοι> διὰ φροντίδος ἐλθεῖν, εὐχομένωι νῦν αὖτε παρίστασο, Καλλιόπεια, ἀμφὶ θεῶν μακάρων ἀγαθὸν λόγον ἐμφαίνοντι.

⁹ W komentarzu do Homerowej *Iliady* Eustatios, pisarz bizantyjski z XII w., wyjaśnia, iż jest to imię sycylijskiej bogini wody (*Commentarii ad Homeri Iliadem*, 4, 314, 6: καὶ Σικελικὴ δὲ τις, φασί, θεὸς Νῆστις ἐλέγετο – „mówi się, że Nestis była nawet nazywana jakimś bóstwem”), które najprawdopodobniej pochodzi od greckiego czasownika νέω – płynąć; taką etymologię podaje Symplikios w komentarzu do Arystotelesowego traktatu *O duszy* (*In de Anima*, 11, 68, 13-14: νῆστιν ... προσαγορεύει, νῆστιν μὲν διὰ τὸ ὑγρὸν ἀπὸ τοῦ νέειν καὶ ρεῖν – „nestis”, czyli to, co płynne (wilgotne), bierze swą nazwę od „płynąć” i „ściekać”). Problemem podziału mitologicznych nazw pomiędzy cztery elementy („korzenie”) szczegółowo zajmuje się Guthrie HGP II, s. 144 i n.

¹⁰ W oryginale tekst fragmentu B 6 brzmi następująco (Diels-Kranz, s. 311 n.):

τέσσαρα γὰρ πάντων ριζώματα πρῶτον ἄκουε·
Ζεὺς ἀργῆς Ἥρῃ τε φερέσβιος ἡδ' Ἀιδωνεύς
Νῆστις θ', ἥ δακρύοις τέγγει κρούωμα βρότειον.

W. Burkert (*Ancient Mystery Religions*, Cambridge 1987, s. 70 przyp. 17) słusznie zauważa, iż „Empedocles B 6 takes the form of a «first» instruction in names of the gods, to be followed later by a «good logos» [i.e. B 131] about the blessed gods”.

¹¹ Zob. K. Narecki, *Słownik terminów Arystotelesowych*, w: *Dzieła wszystkie Arystotelesa*, t. 7, Warszawa 1994, s.v.: αἰτία, τὸ αἰτιον („przyczyna”), κινεῖν („wprawiać w ruch, poruszać”).

ciwie określa ją kilkoma różnymi imionami: Filia (*Przyjaźń*, Φιλίη – B 18), Filotes (*Miłość*, Φιλότης – B 17, w. 7, 20; B 19; B 20, w. 2; B 21, w. 8; B 35, w. 4, 13), Harmonia (Ἀρμονίη – B 27, w. 3; B 96, w. 4; B 122, w. 2), Afrodyta (Ἀφροδίτη – B 17, w. 24; B 22, w. 5; B 71, w. 4), Storge (*Miłość*, Στοργή – B 109, w. 3), Gethosyne (*Radość*, Γηθοσύνη – B 17, w. 24), Kypris (*Cypryda*, Κύπρις – B 73, w. 1; B 98, w. 3). Druga siła, przeciwstawna „miłości”, otrzymuje imiona: „nienawiści”, „niezgody”, „sporu”, Aresa, czyli „wojny” (Νεῖκος – B 17, w. 19; B 30, w. 1; Κότος – B 121, w. 2; Δῆρις – B 122, w. 2; Ἀρης – B 128, w. 1). Podobnie jak w przypadku czterech biernych elementów, Empedokles pojmuje obie siły kosmiczne jak bóstwa i pewnie dlatego swoje opowiadanie określa mianem „wykładu o szczęśliwych bogach”. Jest to wykład (λόγος) wartościowy, bo uwiarygodniony obecnością boskiej Muzy, która symbolizuje piękno myśli równoznaczne z prawdziwością wypowiedzi. W tym właśnie celu Empedokles wykorzystuje elementy charakterystyczne dla struktury hymnu kletycznego („przyzywającego”) ¹². Jednym z nich jest modlitewna prośba (κλήσις) poety, za pomocą której przywołuje on boskiego słuchacza i zobowiązuje go do rytualnego spełnienia swoich życzeń wedle następującego schematu: „Jeśli kiedykolwiek [w przeszłości] (εἰ γάρ) podobały ci się (ἔδε τοι) dzieła nas, poetów (ἡμετέρας μελέτας), to i teraz znowu (νῦν αὖτε) przybądź i daj mi natchnienie (παρίστασο) w odpowiedzi na moją modlitwę (εὐχομένῳ) ¹³. Przywołana w inwokacji Muza sankcjonuje w ten sposób podjętą przez filozofa poetycką narrację (= λόγος) i gwarantuje jej piękny i prawdziwy charakter, czego wyrazem staje się tu po raz pierwszy w historii greki zestawiony z logosem przymiotnik ἀγαθός („dobry = prawdziwy”). Wydaje się, iż jego obecność przypomina rolę przydawki πιστός („wiarygodny”), tak samo po raz pierwszy użytej ze słowem *logos* we fragmencie B 8 (w. 50) Parmenidesa. Można chyba posunąć się jeszcze dalej i porównać ze sobą dwa analogiczne wyrażenia, pierwsze, występujące u Eleaty: „wiarygodny wykład o prawdzie” (πιστός λόγος ἀμφὶ ἀληθείης), i drugie — Empedoklesowe: „prawdziwy wykład o bo-

¹² Por. definicję tego hymnu u retora z III w. po Chr., Menandra z Laodycei (*Rhetores Graeci*, ed. L. Spengel, vol. 3, Lipsiae 1856, s. 333 i n.). Więcej o kletycznym charakterze Empedoklesowej inwokacji we fragmencie B 131 pisze Obbink, *Addressees*, s. 59 i n.; na temat zaś ὅμιλος κλητικός, czyli „hymnu kletycznego” por.: H. Fraenkel, *Der Zeushymnus in Agamemnon des Aischylos*, „Philologus”, 86 (1931), s. 3-9; H. Lloyd-Jones, *The Seal of Posidippus*, „Journal of Hellenic Studies”, 83 (1963), s. 83 przyp. 7; J.M. Bremer, *Greek Hymns*, w: *Faith, Hope and Worship*, ed. H.S. Versnel, Leiden 1981, s. 193-214; zob. też J. Danielewicz, *Morfologia hymnu antycznego*, Poznań 1976, s. 31, 66; M. Swoboda, J. Danielewicz, *Modlitwa i hymn w poezji rzymskiej*, Poznań 1981, s. 15 i n.

¹³ Struktura przywołania bóstwa typu „jeśli kiedykolwiek w przeszłości [...] przybądź i teraz znów” (εἰ [γάρ] + czas przeszły ... νῦν δὲ / αὖτε + infinitivus jako dopełnienie) jest w poezji czymś w rodzaju *locus communis* za sprawą słynnej *Modlitwy do Afrodyty* (= fragment 1) Safony (zob. też Homer, *Iliada*, I, 453 i n.; V, 115 i n.; Sofokles, *Król Edyp*, 164 i n.). Por. Obbink, *Addressees*, s. 59 i n.

gach szczęśliwych” (ἀγαθὸς λόγος ἀμφὶ θεῶν μακάρων). Oba mogą — naszym zdaniem — służyć jako nagłówki informujące o głównym przedmiocie ich filozoficznych rozważań. Tym zaś, co dzieli myślicieli, jest stopień abstrakcyjności sformułowanego tematu i sposób jego prezentacji. Parmenides nazywa ten temat „prawdą” (ἀλήθεια), pojęciem abstrakcyjnym, które wyraża zasadniczą treść rozważań filozofa. Określenie Empedoklesa, „szczęśliwi bogowie”, jest raczej tradycyjne, bo nawiązuje do wcześniej używanych w hymnach formuł wstępnych, zapowiadających temat dzieła przez wskazanie osoby z odpowiednim epitetem¹⁴. U Parmenidesa „wiarygodny wykład” (πιστὸς λόγος), zaadresowany do młodego filozofa, płynie z ust bezimiennej Bogini, podczas gdy w poemacie Empedoklesa narratorem jest sam poeta, który z boską pomocą (muzy Kalliope¹⁵) kieruje ἀγαθὸς λόγος, czyli swój „prawdziwy wykład” nauki (ukrytej w osobach „szczęśliwych bogów”), do ucznia Pauzaniasa, gorąco zachęcając go do wysłuchania wywodów swego nauczyciela¹⁶. Naszym zdaniem, poeta-filozof dokonuje czegoś więcej niż jego eleaccy poprzednicy. Ubierając bowiem swoją teorię w szaty tradycyjnej religii sprawia, iż ta teoria staje się bardziej zrozumiała dla potencjalnego słuchacza-odbiorcy, a jej główne terminy — przedstawione w postaci dwu aktywnych sił: „miłości” i „walki”, a ponadto uobecnione w imionach Afrodyty i Aresa, choć w dalszym ciągu ich wyobrażenia sugerują, jak gdyby te siły były czymś materialnym w sensie przestrzennej egzystencji¹⁷ — stanowią kolejny krok na drodze tworzenia pojęć abstrakcyjnych.

Osiągnięcia Empedoklesa nie ograniczają się tylko do sfery czysto filozoficznej. Jak już częściowo pokazaliśmy, umiejętnie łączy on teoretyczne spekulacje z poezją, w której znajdują one swoje ucieleśnienie. Bogactwo i obrazowość jego języka są już widoczne w analizowanym fragmencie. Na uwagę zasługują tu m.in. określenia: (1) ludzi (reprezentowanych tu raczej przez klasę

¹⁴ Por. Danielewicz, *Morfologia...*, dz. cyt., s. 11 i n.

¹⁵ W literaturze greckiej Kalliope pełniła znaczącą rolę. Stało się tak za sprawą Hezjoda, który uznał ją za najważniejszą Muzę („najdostojniejsza spośród wszystkich” — προφερεστάτη ἀπάσεων, *Teogonia*, w. 79), za symbol piękna pieśni ze względu na jej „najpiękniejszy głos” (*Teogonia*, w. 68; por. też wypowiedź Sokratesa w Platońskim *Fajdosie*, 259 d). Odtąd bardzo często była ona przywoływana przez starożytnych poetów. Jednakże przed Empedoklesem wzmiankę o niej pod imieniem Καλλιόπεια spotykamy jedynie u Stezychora w jednowierszowym fragmencie 63 (według wydania: D.L. Page, *Poetae melici Graeci*, Oxford 1962): δεῦρ' ἄγε Καλλιόπεια λίγεια

„Przybądźże tutaj, dźwięczna Kalliope”.

¹⁶ Zob. fragment B 1 (Diels-Kranz, s. 308):

Παυσανίη, σὺ δὲ κλύθι, δαΐφρονος Ἄρχιτεω υἱέ.

„Pauzaniasz, synu mądrego Anchitosa, posłuchaj!”

¹⁷ Por. G.S. Kirk, J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1960², s. 330. W nowym, „przerobionym” przez M. Schofielda wydaniu znajduje się znacznie radykalniejsze stwierdzenie, iż „Miłość” i „Waśń” prawdopodobnie nie oznaczają ciał — zob. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, przeł. J. Lang, PWN, Warszawa-Poznań, 1999, s. 289.

poetów) jako „istot jednodniowych” – ἐφημέριοι¹⁸, (2) twórczości poetyckiej jako „naszych [tj. poetów w ogóle] starań” – ἡμέτεροι μελέται, (3) czynności rozmyślania, zwracania na coś uwagi, po raz pierwszy wyrażonej tu całym zwrotem: διὰ φροντίδος ἐλθεῖν (= φροντίζειν – rozmyślać, zwracać uwagę), i wreszcie (4) nowatorsko — w stosunku do Parmenidesa — sformułowanej na kształt „nagłówka” zawartości poematu jako „prawdziwego wykładu o bogach szczęśliwych” (ἀγαθὸς λόγος ἀμφὶ θεῶν μακάρων). W tym ostatnim punkcie wyraża się chyba istota dzieła Empedoklesa, na którą składają się następujące elementy: wartościowania formalnego i merytorycznego (ἀγαθός = dobre, tj. prawdziwe i wiarygodne), racjonalności (λόγος – wykład) i świadomego przywołania mitycznego świata bogów w wyrażeniu przyimkowym ἀμφὶ θεῶν μακάρων – „o bogach szczęśliwych”. Jak się okazuje, wskutek zespolenia wszystkich tych elementów filozof osiąga nieoczekiwane rezultaty, bowiem proponowana przez niego fizyczna teoria kosmosu jawi się jako atrakcyjna całość, podana ponadto w tradycyjnej, epickiej (np. wzorem Hezjoda) formie heksametru.

Tradycyjnych odniesień jest w dziele Empedoklesa więcej. Podobnie jak inwokacja do Kalliope we fragmencie B 131 służy głównie do usankcjonowania wysiłków poety obecnością bóstwa, tak samo kolejne przywołanie Muzy czyni słowa poety wiarygodnymi, dodając im uroczystej powagi, pewności i prawdziwości, jak można sądzić na podstawie fragmentu B 4:

B 4 „Doprawdy podli ludzie są nader skłonni nie wierzyć w to, co zwycięża.

Ty jednak, jak każą [ci] zapewnienia naszej Muzy,

daż do poznania, przebadawszy ten wykład w głębi [swe]j piersi”¹⁹.

(Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, 5, 3, 18, 4, 1-3)

W świetle tego tekstu, za oczywistą uznać należy wcześniejszą znajomość ucznia Empedoklesa z boską Muzą. Fakt ten potwierdza nasze przypuszczenia, iż wyżej analizowany fragment B 131 musiał stać gdzieś na początku poematu *O naturze*, co z kolei dobrze tłumaczyłoby skierowane tu do Pauzanasza wezwanie.

Dzięki obecności partykuł μὲν ... δέ²⁰ cały fragment można podzielić na dwie części, prezentujące wyraźny kontrast między tym, co czynią „źli ludzie” (κακοὶ μὲν ..., z domyślnym podmiotem „ludzie” – ἄνδρες – por. B 2, w. 7) a po-

¹⁸ Po raz drugi termin ten (w znaczeniu „śmiertelnicy”) pojawia się we fragmencie B 3, gdzie Empedokles usilnie prosi dziewczą Muzę (σέ ... παρθένε Μοῦσα, ἀντομαι – „ciebie, dziewczę Muzo, błagam”, w. 3 n.), by dała mu „usłyszeć to, na co boskie prawo zezwala jednodniowym twórcom” (w. 4: ὦν θέμις ἐστὶν ἐφημέριοισιν ἀκούειν).

¹⁹ Diels-Kranz, s. 311: ἀλλὰ κακοὶς μὲν κάρτα πέλει κρατέουσιν ἀπιστεῖν· ὥς δὲ παρ’ ἡμετέρης κέλεται πιστώματα Μοῦσης, γνῶθι διατμηθέντος ἐνὶ σπλάγχνοις λόγοιο.

²⁰ Pierwszej z nich zwykle się nie tłumaczy, druga jest spójnikiem przeciwstawnym, tłumaczonym przez „zaś”, „a”, „ale”.

stawą Pauzanasza (zaznaczoną w zwrocie ὥς δὲ ... γινῶθι – „jak zaś ... poznaj”, przypominającym apel σὺ δὲ ... – „ty zaś ...” – z fragmentu B 2, w. 7). W interpretacji tego dość zagadkowego tekstu pomocny okazuje się sam Klemens, który tuż po cytowanym fragmencie zamieszcza następujący komentarz: „Bo jak mówi Empedokles, w zwyczaju ludzi złych leży to, że chcą pokonać prawdę przez niewiarę”²¹. Żeby zaś uwierzyć, ludzie ci w znakomitej większości potrzebują naocznych dowodów²², a mimo to wciąż „nie rozumieją i podobni są do głuchych, nawet gdy usłyszeli”, jak obrazowo zauważa Heraklit, którego fragment B 34 (razem z częścią fragmentu B 4 Empedoklesa) cytuje chrześcijański teolog (z V w. po Chr.), Teodoret z Kyrrhos²³. Motyw braku wiary — czy też raczej niewłaściwej postawy badawczej i wynikającej z niej nieudolności człowieka w poznawaniu głębiej ukrytych (i dlatego niedostępnych z pomocą samych tylko zmysłów) prawd o świecie — jest czymś wspólnym dla wielu greckich myślicieli. Obok przywołanego już Heraklita²⁴, problemem tym szeroko zajmuje się Parmenides²⁵. Świadom kłopotów epistemologicznych jest nawet żyjący znacznie wcześniej poeta elegijny, Solon, który we fragmencie 16 powątpiewa w możliwość uzyskania jedynej, niewidzialnej i wszechobejmującej wiedzy²⁶. Jakkolwiek by się ona nazywała (Logosem u Heraklita, prawdą o Bycie u Parmenidesa czy „prawdziwym wykładem o bogach szczęśliwych” u Empedoklesa), to zawsze postrzega się ją w kategoriach ostatecznego celu ludzkiego poznania, tożsamego z prawdą, która z tego właśnie powodu pełni dominującą rolę w każdej epistemologii. Tak chyba myśli Empedokles, gdy mianem κρατέοντα („to, co zwycięża”) określa „rzeczy prawdziwe” – τὰ ἀληθῆ i ich nad-

²¹ *Stromateis*, 5, 3, 18, 4, 4 n.: τοῖς μὲν γὰρ κακοῖς τοῦτο σύνηθες, φησὶν ὁ Ἐμπεδοκλῆς, τὸ ἐθέλειν κρατεῖν τῶν ἀληθῶν διὰ τοῦ ἀπιστεῖν.

²² *Stromateis*, 5, 3, 18, 3, 1 n.: ἐνέχυρον γὰρ τῆς ἀληθείας τὴν ἀπόδειξιν ἀπαιτοῦσιν οἱ πολλοὶ [...] – „wielu bowiem żąda rękojmi prawdy od świadectwa [oczu]”.

²³ *Graecarum affectionum curatio*, 1, 70, 4 i n.: „ἄξυνετοι ἀκούσαντες κωφοῖς εἰκόασιν [...]”. Συμφωνεῖ δὲ τῷ Ἐφεσίῳ καὶ ὁ Ἀκραγαντῖνος Ἐμπεδοκλῆς λέγων ὥδι· („«nie rozumieją i podobni są do głuchych, nawet gdy usłyszeli»). Tego samego zdania – co Efezyjczyk – jest także Empedokles z Akragas, który wyraża się w ten oto sposób” [*seq.* B 4, w. 1-2].

²⁴ Zob. także inne jego wypowiedzi, np.: B 1, B 2, B 17, B 19, B 72, B 86, B 104.

²⁵ Dostatecznym dowodem są jego wymowne określenia ludzi z fragmentu B 6 (w. 14: „ślepi, głusi i zagubieni śmiertelnicy” – κωφοί, τυφλοί, τεθηπότες, „bezkrytyczne tłumy” – ἄκριτα φύλα) i odwołanie się do rozumu („osądź rozumem” – κρῖναι λόγῳ – B 7), najlepsze narzędzia na drodze do osiągnięcia prawdy.

²⁶ Fragment 20 w zbiorze: *Poetarum elegiacorum testimonia et fragmenta*, ed. B. Gentili, C. Prato, pars I, Leipzig 1979, s. 114:

γνωμοσύνης δ' ἀφανὲς χαλεπώτατόν ἐστι νοῆσαι
μέτρον, ὃ δὴ πάντων πείρατα μούνον ἐχει.

„Miarę wiedzy, co jest niewidzialna, trudno uchwycić,
ona zaś – jedna jedyna – krańce wszystkiego ogarnia” (tłum. W. Appel).

rzędny charakter²⁷. Jak inaczej bowiem rozumieć nazwanie prawdy „tym, co zwycięża”, co jest zawsze obecne wokół nas i z czym „żyjemy” na co dzień²⁸, najczęściej nie zdając sobie z tego sprawy, bo przekracza to zdolność pojmowania naszych zmysłów? Zachowujemy się jak ci „liczni” (πολλοί)²⁹, „podli i nędzni” śmiertelnicy (κακοί = ἀπιστοῦντες, „źli = niewierzący”), w pełni zasługujący na to miano, bo przecież w ich zwyczaju jest „w ogóle nie wierzyć” (κάρτα πέλει ἀπιστεῖν) w „to, co jest prawdziwe” (κράτεουσιν); żyją więc z dala od prawdy, pozbawieni tej niezachwianej pewności (πίστις), która gwarantuje rzetelną, obejmującą całą rzeczywistość wiedzę. Tymczasem trzeba bardzo chcieć wyrobić w sobie właściwą postawę poznawczą i wzorem Pausaniasza pozytywnie odpowiedzieć na wezwanie Empedoklesa. Z pewnością jest to trudne zadanie³⁰, ale pamiętając o tym, filozof daje swemu uczniowi niezawodne,

²⁷ Wśród badaczy istnieją rozbieżności, jak rozumieć formę participium κράτεουσιν (od κράτω – „panuję”, „zwyciężam”), użytą tu w datiwie liczby mnogiej. Jedni widzą w niej rodzaj męski, który oznaczałby „ludzi zaawansowanych w wiedzy” w opozycji do datiwu κακοῖς („ludzie wolno uczący się, tępi”); tak np. tłumaczy to zestawienie Burnet (EGP, s. 205): „low minds – betters”. Inni uczeni aspekt epistemologiczny zastępują moralnym lub społeczno-politycznym, jak chociażby J. Brun (*Empédocle ou le philosophe de l'amour et de la haine*, présentation, choix de textes, traduction, bibliographie ..., Paris 1966, s. 163): „les esprits mauvais – des esprits supérieurs” czy Y. Battistini (*Trois contemporains. Héraclite, Parménide, Empédocle*, Paris 1955, s. 155): „les pervers – des esprits supérieurs”; w podobnym duchu tłumaczy K. Freeman (*Ancilla to the Presocratic Philosophers*, Oxford 1971⁶, s. 52): „the lower orders – the powerful”. Istniejące polskie tłumaczenia idą w ślad za taką właśnie koncepcją: (1) W. Heinrich (*Filozofia grecka do Platona. Rozwój zagadnień*, Warszawa 1914, s. 144): „Podli bardzo starają się o to, by nie ufać silnym”; (2) K. Leśniak (*Materialiści Grecy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa 1972, s. 205): „Źłym ludziom bardzo zależy na tym, by nie ufać silnym”; (3) natomiast J. Niemirska-Pliszczyńska w swoim tłumaczeniu dzieła Klemensa Aleksandryjskiego (*Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t. 2, Warszawa 1994, s. 19: „Źli ludzie władzę mając, nieufni się stają”) podporządkowuje formie κακοῖς określające ją participium κράτεουσιν. Tymczasem, jak sugeruje komentarz Klemensa umieszczony tuż po fragmencie B 4 (zob. przyp. 21), naturalną rzeczą byłoby łączenie κράτεοντα („to, co zwycięża”) z τὰ ἀληθῆ („to, co prawdziwe”), co w konsekwencji daje nową opozycję między pouczanym przez Empedoklesa Pausaniaszem a resztą ludzi, którzy są o tyle „źli” (κακοί), o ile „nie wierzą (ἀπιστεῖν) w to, co jest autorytatywne (tj. w prawdę)”. Zdecydowanie opowiadamy się za takim właśnie rozwiązaniem (por. m.in.: Wright, *Empedocles*, s. 163 n.; J. Bollack, *Empédocle III. Les origines. Commentaire 1 et 2*, Paris 1969, s. 41 i n.).

²⁸ Bollack (*Empédocle III...*, dz. cyt., s. 42) „prawdę” wyrażoną w pojęciu κράτεοντα utożsamia z czterema żywiołami-elementami, które rozciągają swoją władzę na całą, istniejącą rzeczywistość. Por.:

B 17, w. 29: ἐν δὲ μέρει κράτεουσι περιπλομένοιο χρόνιο

„kolejno [elementy] biorą górę zgodnie z biegiem czasu”;

B 26, w. 1: ἐν δὲ μέρει κράτεουσι περιπλομένοιο κύκλιο

„na przemian przeważają [one] w zamkniętym kole czasu”.

²⁹ Zob. przyp. 22.

³⁰ Filozof mówi o tym wprost we fragmencie B 114:

uwierzytelnione boskim autorytetem znaki („rękojmię Muzy” – πιστώματα παρὰ Μούσης)³¹, które mają tłumaczyć jego wiarę i zaufanie w prawdziwość przedstawionej nauki. Od tej chwili Pauzaniasz jest już gotów przyjąć przesłanie (logos) Muzy Empedoklesa (ἡμετέρης = ἐμῆς, „naszej = mojej”)³². W jej ustach κρατέοντα („rzeczy prawdziwe”) stają się świadkami (πιστώματα)³³, zachęcającymi za pomocą słów, których zrozumienie zwiększy wiedzę słuchacza, o czym poeta otwarcie zapewnia w innym miejscu: „Dalejże, wysłuchaj [moich] słów, gdyż nauka pomnoży [twoją] mądrość”³⁴. Jednak samo słuchanie stanowi dopiero początek w procesie nauczania. Aby słowa nie uleciały i dłużej pozostały w umyśle ucznia, należy głębiej wniknąć w ich sens, tj. rozpoznać i zrozumieć przedmiot całej wypowiedzi. To właśnie oznacza u Empedoklesa czasownik γινώσκειν, jak wnikliwie dowodzi K. von Fritz³⁵. Ale zanim człowiek osiągnie taki rezultat poznania, musi wcześniej niemało się natrudzić i wykonać wiele operacji „we wnętrzu” swego organizmu (ἐνὶ σπλάγχχοις). Na tym etapie nabywania wiedzy następuje „wcielenie”, tj. umiejscowienie zasłyszanych słów w częściach ciała położonych wokół serca. W tym bowiem miejscu klatki piersiowej znajduje się, według Empedoklesa, fizyczne podłoże ludzkich myśli³⁶.

ὦ φίλοι, οἷδα μὲν οὐνεκ' ἀληθείη πάρα μύθοις,
οὓς ἐγὼ ἐξερέω· μάλα δ' ἀργαλέη γε τέτυκται
ἀνδράσι καὶ δύσζηλος ἐπὶ φρένα πίστιος ὁρμή.
„Przyjaciele, wiem na pewno, iż prawda tkwi w słowach,
które ja wypowiadam, lecz staje się [ona] trudna
dla ludzi, a napór wiary na [ich] umysł nie jest mile widziany”.

³¹ Podobną funkcję pełnią boskie „gwarancje Zeusa” (Διὸς πιστώματα), uwiarygodniając i sankcjonując świętość węzłów małżeńskich, jak zapewnia Apollon w *Eumenidach* Ajschylosa (w. 213 n.): ἤ κάρτ' ἄτιμα καὶ παρ' οὐδὲν εἰργάσω

Ἥρας τελείας καὶ Διὸς πιστώματα.

„Tak lekce sobie ważysz, tak masz za nic święte

związków małżeńskich prawa, których wzorem w niebie

Zeus i Hera?” (tłum. S. Srebrny).

Por. też Arystoteles, *Retoryka*, 1376 a 17.

³² W poezji epicznej istnieją inne przykłady użycia ἡμέτερος (lub ἁμός) zamiast ἐμός, m.in. w *Odysei* Homera, XI, w. 561 n.: ἀλλ' ἄγε δεῦρο, ἀναξ, ἵν' ἐπος καὶ μῦθον ἀκούσῃς ἡμέτερον [...] – „lecz zbliż się tutaj królu, aby wysłuchać mojego słowa i opowieści”. Zob. też Bollack, *Empédocle III...*, dz. cyt., s. 43.

³³ Temu pojęciu odpowiada we fragmencie B 21 (w. 1) forma akuzatiwu ἐπιμάρτυρα (od ἐπίμαρτυς – świadek czyichś słów).

³⁴ Diels-Kranz, s. 316, B 17, w. 14:

ἀλλ' ἄγε μύθων κλύθι· μάθη γάρ τοι φρένας αὖξει.

³⁵ Nous, Noein, and Their Derivatives in Pre-socratic Philosophy (excluding Anaxagoras), w: *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, edited by A.P.D. Mourelatos, Garden City–New York 1974, s. 61 i n.

³⁶ Zdaje się, że Empedokles we wnętrzu klatki piersiowej (σπλάγχχονα) upatruje siedzibę wszelkich działań intelektualnych człowieka, w tym także czynności myślenia, która ma swoje miejsce we krwi oblewającej serce (περικάρδιον αἷμα), o czym filozof mówi we

O procesie wcielania niewiele mówi nam sam fragment B 4, chyba że posłużymy się Empedoklesową teorią poznawania przez „podobieństwo” (*ὁμοιον*)³⁷. Prawdopodobnie na jej podstawie Bollack tłumaczy³⁸, że żywioły, objawione w słowach (*λόγος*) jako prawdziwe dowody (*πιστώματα*), „zdążają” do Pauzania, ponieważ popycha je tam pragnienie zjednoczenia z podobnymi sobie składnikami. Dzieje się tak przy czynnym współudziale poznającego podmiotu, w którego wnętrzu (tj. we krwi) znajdują się te same podstawowe elementy (ziemia, woda, powietrze, ogień), a ich ruchem kierują te same, przeciwne sobie siły miłości i nienawiści. Niewątpliwie Pausaniasz pozostaje pod wpływem jednoczącego działania miłości, dzięki której przejawia właściwą dyspozycję do przyjęcia objawionej mu nauki, a następnie łączy różne jej elementy (po uprzednim ich rozdzieleniu siłą nienawiści) w jedną spójną myśl, tożsamą z prawdą o całej rzeczywistości.

Wydaje się, iż przedstawione powyżej wnioski (uzupełnione także naszymi spostrzeżeniami) są bardzo interesujące, ale nie wymagają uzasadnień opartych wyłącznie na fizycznej teorii postrzegania Empedoklesa. Naszym zdaniem, końcowy akt poznania, do którego filozof wzywa Pausaniasza za pomocą formy aorystu *γνῶθι* – „poznaj”, poprzedza wnikliwa, wewnętrzna analiza zasłyszanego wykładu: „przebadawszy ten wykład w [swoim] wnętrzu” (*διατμηθέντος ἐνὶ σπλάγχνοισι λόγιοι*). Aby bowiem uświadomić sobie sens wypowiedzi (*λόγος*), tożsamej z prawdą (*τὰ ἀληθῆ*) o „tym, co dominuje” (*κρατέοντα*), należy: (1) dokładnie podzielić ją na elementy składowe, czyli pojedyncze pojęcia, (2) odnaleźć ich znaczenia, (3) określić funkcję każdego z nich w całym systemie, i na końcu (4) zrozumieć globalne przesłanie Empedoklesowej nauki. To wszystko zawiera się w kilku zaledwie słowach: „poznaj, po [uprzednim] przebadaniu wykładu” (*γνῶθι διατμηθέντος ... λόγιοι*), z których każde niesie ze sobą wielki ładunek semantyczny. Jak już wyżej wspomnieliśmy, *γνῶθι* – „poznaj” oznacza ostatni krok w procesie poznania (tj. uchwycenie sensu całości), będący inteligentną syntezą wcześniejszych czynności. Tego właśnie etapu dotyczy *genetivus absolutus διατμηθέντος λόγιοι*, który wyraża zarówno uprzedniość (zaznaczoną w *participium aorystu*), jak i czasowo-przyczynowy cha-

fragmencie B 105, w. 3: αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα – „bowiem krew wokół serca jest myślą człowieka”.

³⁷ Tak właśnie określił tę metodę Arystoteles w *Metafizyce* (1000 b 5 n.): ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ – „poznanie podobnego przez podobne”. Najlepiej zaś ilustruje ją fragment B 109 Empedoklesa:

γαίηνι μὲν γὰρ γαῖαν ὁπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα διον, ἀτὰρ πυρὶ τῷρ αἴδηλον,
στοργὴν δὲ στοργῇ, νεῖκος δὲ τε νεῖκει λυγρῶι.

„Bo ziemię widzimy ziemią, wodę wodą,
boskie powietrze powietrzem, niszczący ogień ogniem,
miłość miłością, a nienawiść zgubną nienawiścią”.

³⁸ Por. Bollack, *Empédocle III...*, dz. cyt., s. 43 i n.

rakter okolicznika w miejsce pełnego zdania: „skoro wykład został podzielony”. Najwięcej kłopotów przysparza komentatorom forma διατηθέντος. Jej znaczenie (od διατέμνειν – przeciąć, rozciąć, rozdzielić coś na osobne części³⁹; por. funkcję przyimka δια- w złożeniu) przypomina Platońską metodę „podziału” logicznego (διαίρεσις), zwaną też „dychotomią” (διχοτομία)⁴⁰. Sięganie jednak do aparatu pojęciowego Platona mogłoby spotkać się z zarzutem, iż Empedoklesowi imputuje się coś, co nie było jeszcze przedmiotem jego rozważań. Co więcej, nie jest to wcale konieczne, skoro istnieją analogiczne i znacznie bliższe czasowo teksty, w których znajdują się pewne wskazówki, jak należy rozumieć pojęcie διατηθέντος. Mamy tu na myśli dwóch przedsokratyków: Heraklita i Parmenidesa. Pierwszy z nich, mówiąc we fragmencie B 1 o swojej metodzie wnikania w sens pojęć i określanych nimi rzeczy, używa formy participium διαίρων – „dzieląc”. Z jej etymologii wynika, że istotą procesu analizy jest dzielenie (δια-) na części każdej rzeczy (ἐκαστον) zgodnie z właściwą jej naturą (κατὰ φύσιν)⁴¹. W przekonaniu Efezjczyka, większość ludzi

³⁹ Zob. np. Homer, *Iliada*, XVII, 618: διὰ δὲ γλώσσαν τάμε μέσσην – „[włócznia] język mu w środku przecięła”; Herodot, *Dzieje*, VII, 39, 16 n.: τὸν πρεσβύτατον μέσον διαταμείν – „najstarszego [syna] w pół przecięli”; Platon, *Uczta*, 190 d 1: διατεμὼ διχα ἑκαστον [sc. ἄνθρωπον] – „ja przetnę na dwie połowy każdego [człowieka]”.

⁴⁰ Właśnie przez pryzmat Platońskiej „diairezy” ocenia διατέμνειν („przecinać”) Burzet (EGP, s. 205). Myśląc o podziale w sensie logicznym, Platon używa jednak częściej niezłożonej formy τέμνειν („ciąć”), np. w *Polityku*, 262 e i n.: κάλλιον δὲ που καὶ μάλλον κατ’ εἶδη καὶ διχα διαίρειν τ’ ἄν, εἰ τὸν μὲν ἀριθμὸν ἀρίτῳ καὶ περιττῷ τις τέμνει, τὸ δὲ αὖ τῶν ἀνθρώπων γένος ἄρρενι καὶ θήλει [...] – „przecież ładniej chyba i raczej według rodzajów dzieliłby ktoś liczbę na dwoje, gdyby ją rozciął na parzystą i nieparzystą, a znowu rodzaj ludzki na płeć męską i żeńską” (tłum. W. Witwicki).

⁴¹ Zob. urywek pochodzący z fragmentu B 1 Heraklita (= Diels-Kranz, s. 150), w. 4 i n.: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εὐόκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἑκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει – „Bo choć wszystkie rzeczy powstają zgodnie z tym Logosem, przypominają ludzi niedoświadczonych, gdy za każdym razem doświadczają słów i działań, które ja przedstawiam, dzieląc każdą rzecz według jej prawdziwej natury (= struktury) i wyjaśniając, jak istnieje”. Naszym zdaniem, istnieje podobieństwo między wyrażoną w tym zdaniu postawą Efezjczyka a zawartością wierszy 9-13 we fragmencie B 3 Empedoklesa. Oto ich brzmienie:

ἀλλ’ ἄγ’ ἄθρει πάσῃ παλάμῃ, πῇ δῆλον ἑκαστον,
μήτε τιν’ ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ’ ἀκοῆν
ἢ ἀκοὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὅπόσῃ πόρος ἐστὶ νοῆσαι,
γυίων πίστιν ἔρκε, νόει δ’ ἤι δῆλον ἑκαστον.

„Dalej więc! Rozpatrz na wszelkie sposoby, jak się każda rzecz przedstawia. Nie ufaj bardziej wzrokowi niż słuchowi, i nie przedkładaj rozbrzmiewających uszu ponad wskazówki języka (tj. smaku), ani nie odbieraj wiary innym narządom, które wiodą ku poznaniu, lecz użyj dowolnego zmysłu, byleby każdą rzecz wyjaśnić”.

nie chce i nie umie takiej analizy przeprowadzić, co naturalnie spotyka się z ostrą krytyką filozofa. Podobnie reaguje na ludzką głupotę Parmenides, dla którego jedynym narzędziem rzetelnego poznania jest wiarygodny rozum. Tylko przy pomocy tej intelektualnej zdolności człowiek może właściwie ocenić (κρίναι λόγῳ – „osądz rozumem”) wartość poznawczą dostarczonych mu informacji, a tym samym odróżnić prawdę od fałszu, czyli oddzielić jedyny byt od jego pozorów. O ile w przypadku Heraklita przedmiotem podziału jest każda rzecz, o tyle Parmenides każe wybrać między realnym światem bytu a złudną wielością fenomenów. Obaj jednak myśliciele zdążają do jednego celu — do poznania prawdy. Tego samego pragnie również Empedokles, kiedy wzywa Pauzania do szczegółowej analizy (διατμηθεῖς – „podzieliwszy”) swego „wykładu” (λόγος). Dopiero w wyniku jego rozbicia na prostsze elementy-pojęcia możliwy staje się rozumowy ogłęd całości (por. sens γνῶθι – „poznaj”).

Lektura fragmentów (B 4 i innych) Empedoklesa pozwala — naszym zdaniem — określić cztery zasadnicze punkty w jego koncepcji nauczania:

- 1) wstępne poznanie za pomocą zmysłów (por. B 3, w. 9-13), a zwłaszcza uszu (μύθων κλυθί – „wysłuchaj słów” – B 17, w. 14; σὺ δ' ἄκουε – „ty jednak słuchaj” – B 17, w. 26) i oczu (ἄθρει – „zauważ, rozpatrz” – B 3, w. 9; δέρκευ – „przyjrzyj się” – B 21, w. 1; ὁρᾶν – „ogłędaj” – B 21, w. 3);
- 2) analiza dostarczonego materiału, przede wszystkim zaś rozumowa ocena i podział zasłyszanego wykładu na proste pojęcia (διατμηθέντος λόγου – „po [dokładnym] rozłożeniu, tj. przebadaniu wykładu” – B 4, w. 3) i ich wnikliwa konfrontacja ze świadectwami zmysłów (B 21, w. 1: τόνδ' ὁάρων προτέρων ἐπιμάρτυρα δέρκευ – „przypatrz się świadkom [moich] wcześniejszych wywodów”);
- 3) syntetyczny (tj. całościowy) ogłęd i zrozumienie istoty przekazanej nauki (γνῶθι – „poznaj” – B 4, w. 3), ale w granicach ludzkiej inteligencji (B 2, w. 8 i n.: σὺ δ' οὖν ... πεύσεαι οὐ πλέον ἢ βροτεῖη μῆτις ὄρωρεν – „Ty w każdym razie dowiesz się [o tym], ale nie więcej niż pozwala na to pojętność śmiertelnych”);
- 4) nabycie, a więc pomnożenie i ugruntowanie posiadanej już wiedzy (B 17, w. 14: μάθη φρένας ἀῤξει – „nauka powiększy twą mądrość”; B 110, w. 4 i n.: ἄλλα τε πόλλ' ἀπὸ τῶνδ' ἐκτήσεαι· αὐτὰ γὰρ ἀῤξει ταῦτ' εἰς ἦθος

Jak widać, w formie imperatywu νόει („dostrzegaj, rozważaj” w sensie „wybieraj, używaj”) Empedokles skupia czynności wszystkich zmysłów (ἄθρει πάση παλάμῃ ≈ νόει, „rozpatrz na wszelkie sposoby”, czyli „wybieraj”). Zatem funkcja czasownika νοέω („myślę, rozważam”) sprowadza się do czynienia użytku z dostarczonych danych i właściwej ich selekcji, aby w ten sposób uzyskać ogłęd całej rzeczy, tj. zrozumieć jej istotę. Por. K. von Fritz, *Nous, Noein*,..., dz. cyt., s. 58 n.

ἔκαστον – „z tych [nabytych już rzeczy] wiele innych zdobędziesz, gdyż właśnie one ubogacają osobowość⁴² każdego człowieka”).

Do przebycia takiej drogi, kończącej się nabyciem prawdziwej wiedzy, zdolni są tylko nieliczni, tak jak Pauzaniasz, który chce słuchać i którego uwagę Empedokles umiejętnie w trakcie swej opowieści przykuwa:

B 17 „Ty patrz na nią [tj. Miłość] i nie siedź ze zdumionymi oczyma!

Ją przecież uważa się też za wrodzoną [zdolność] ludzkich członków;
z jej to przyczyny [ludzie] są przyjaźnie usposobieni i zgodnie działają,
nazywając [ją] Radością i Afrodytą.

I choć ciągle krąży pośród nich, nie poznał jej [dotąd] żaden śmiertelnik.

Ty jednak słuchaj [tej] opowieści (wykładu), jak nieomylnie posuwa się naprzód;
bo wszystkie one [sc. elementy i siły] są równe i jednego wieku,

ale każdy pełni inną funkcję i ma swą własną naturę,

i na przemian tryumfują wraz z upływem czasu”⁴³.

Przedstawiony tu urywek pochodzi z najdłuższego (35 wersów) i najważniejszego spośród Empedoklesowych fragmentów. Najprawdopodobniej znajdował się on w początkowej partii poematu, a być może tuż po fragmentach B 4 i B 6, skoro Symplikios, który jako jedyny autor cytuje fragment B 17 w całości, określa otwierające go wiersze następująco: „zaraz na początku umieszczone” – τὰ εὐθὺς ἐν ἀρχῇ παραταθέντα⁴⁴. Tekst fragmentu rozpada się na trzy części (w. 1-13; w. 14-26; w. 26-35), przedzielone dwiema formułami o charakterze kategorycznych (w formie imperatywu) napomnień czy wezwań, które pełnią podobną funkcję. Empedokles posługuje się nimi wówczas, kiedy albo wprowadza jakiś nowy wątek, albo pragnie zaznaczyć szczególnie ważny mo-

⁴² Jak się wydaje, przyznając każdemu człowiekowi charakterystyczny dla niego *ethos*, filozof pragnie zaznaczyć, iż tenże „charakter” jest tu wyrazem osobowości duchowej jednostki, a zwłaszcza jej możliwości umysłowych; por. R. Turasiewicz, *Z badań nad rozwojem semantycznym pojęcia ἦθος (okres przed Arystotelesem)*, „Meander”, 28 (1973), s. 342 i n.

⁴³ Diels-Kranz, s. 317, B 17, w. 21-29:

τὴν σὺ νόωι δέρκευ, μὴδ' ὀμμασιν ἦσο τεθηπώς·
ἦτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἐμφυτός ἀρθροῖς,
τῇ τε φίλα φρονέουσι καὶ ἀρβμια ἔργα τελοῦσι,
Γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἡδ' Ἀφροδίτην·
τὴν οὐ τις μετὰ τοῖσιν ἐλισσομένην δεδάηκε
θνητός ἀνὴρ· σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν.
ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασι,
τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, πάρα δ' ἦθος ἐκάστωι,
ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο χρόνιοι.

⁴⁴ W komentarzu do Arystotelesowej *Fizyki*, 9, 161, 16. Zgodnie z tą wskazówką Wright (*Empedocles*, s. 96 n. i 166 n.) umieszcza fragment B 17 pod numerem 8, zaraz po fragmencie B 6, a więc znacznie wcześniej niż w układzie Dielsa (Diels-Kranz, s. 315 i n.). A. Martin i O. Primavesi (*L'Empédocle de Strasbourg...*, dz. cyt., s. 127 i n.) lokują fragment B 17, uzupełniony przez nich nowymi wersami, w I księdze *Fizyki* Empedoklesa począwszy od wiersza 233 do 300, zaraz po wprowadzającym tę księgę obszernym wstępie.

ment w swoich rozważaniach, a tym samym ożywić zarówno tok wykładu, jak i uwagę słuchacza. Przedmiotem pierwszej części fragmentu jest dwojaka opowieść (διπλ' ἐρέω – „dwojaką rzecz opowiem” – w. 1)⁴⁵, odpowiadająca dwóm kosmicznym zmianom: [1] od wielości do jednego („[kiedyś] jedno wzrosło jako jedyne z wielości” – ἐν ἡβῆθῃ μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων – w. 1 n.) i [2] od jednego do wielości („[a znowu kiedy indziej] uległo rozpadowi, żeby z jednego stać się wielością” – διέφθ' ἐξ ἑνὸς εἶναι – w. 2). Jednak ciągle „powstawanie” i „ginięcie” (γένεσις, ἀπόλειψις – w. 3)⁴⁶ materii tego świata nie byłoby możliwe bez oddziaływania dwu czynnych sił, Miłości (Φιλότης) i Waśni (Νεῖκος), jak zapewnia Empedokles w wierszach 1-19, które stanowią rodzaj ogólnego wprowadzenia w jego naukę.

Teraz filozof przerywa na moment teoretyczny wywód, aby przypomnieć Pausaniaszowi, iż winien słuchać jego słów („wysłuchaj [moich] słów” – μύθων κλῦθι – w. 14), bo tylko tak może on rozwinąć swój intelekt („nauka powiększy twą mądrość” – μάθη φρένας αὔξει – w. 14). Po tym apelu Empedokles ponownie wspomina o granicach swego wykładu („granice słów” – πείρατα μύθων – w. 15); jego treść stanowią cztery elementy: ogień (πῦρ), woda (ὕδωρ), ziemia (γαῖα) i powietrze (ἀήρ), pośród których działają, wymienione już w pierwszej części, dwie siły: Nienawiści i Miłości. O ile łatwo jest człowiekowi dostrzec (za pomocą zmysłu wzroku, ὀμμασιν – w. 21) owe bierne pryncypia rzeczywistości, o tyle zrozumienie istoty dwu czynnych sił wymaga wielkiego zaangażowania umysłu („umysłem oglądaj” – νόῳ δέρκευ – w. 21). Aby to ułatwić, filozof zawęży zakres poszukiwań do sfery mikrokosmosu ludzkiego ciała. W nim bowiem, tak jak i w makrokosmosie świata, objawia się działanie Miłości, skoro ludzie o niej myślą („myślą o rzeczach miłych” – φίλα φρονέουσιν – w. 23) i wykonują zgodne z nią czyny („spełniają przyjazne czyny” – ἀρθμια ἔργα τελοῦσι – w. 23). A pomimo to wcale nie uświadamiają sobie źródła tej prawdy; i choć tkwi ona w nich samych (pod postacią Radości czy Afrodyty), to jednak nie potrafią dostrzec („żaden śmiertelnik [jej] nie poznał” – οὐ τις ... δεδάηκε θνητὸς ἀνὴρ – w. 25 n.) powszechnej i aktywnej obecności Przyjaźni we wszechświecie.

W tym momencie Empedokles kolejny już raz wyróżnia osobę swego ucznia, co znajduje wyraz w formule: σὺ δ' ἄκουε – „ty zaś słuchaj!”. Bowiem jedynie Pausaniasz, szczęśliwy wybraniec, dostępuje zaszczytu słuchania dalszego ciągu opowieści, wzbogaconej opisem podstawowych elementów, sposobu ich istnienia i funkcjonowania pod wpływem cyklicznych przewag (por. κρᾶτέουσι – „tryumfują”, w. 29) Miłości i Nienawiści.

⁴⁵ Filozof przypomina o niej w „drugiej” części fragmentu B 17 (w. 16), używając tego samego zwrotu: διπλ' ἐρέω.

⁴⁶ Gdzie indziej Empedokles nazywa te procesy „łączeniem się i rozdzielaniem”; zob. B 8, w. 3: ἄλλα μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μίγντων ἔστι.

„Lecz jest tylko łączenie się (= mieszanie się) i rozdzielanie tego, co już było połączone”.

Wszystkie, wyróżnione tu części fragmentu B 17 tworzą jakby zarys pewnej całości, którą z pewnością jest treść poematu *O naturze*. Dlatego — naszym zdaniem — wyrażenie $\sigma\tau\acute{o}\lambda\omicron\varsigma \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ stanowi poetycką metaforę, obejmującą swym zasięgiem cały utwór Empedoklesa. Metaforyka poematu przejawia się m.in. w zestawieniu dwu pojęć: (1) $\sigma\tau\acute{o}\lambda\omicron\varsigma$ – „wyprawa (zwłaszcza: wojenna), podróż, cel podróży”, i (2) $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ – „opowieść, wykład”. Tak przywołany obraz czyni przedsięwzięcie filozofa dobrze przygotowaną (por. sens $\sigma\tau\acute{\epsilon}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$ – „przygotować, zaopatrzyć”) i zaplanowaną narracją ($\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\iota = \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, „słowa, opowieść = wykład”) o ściśle sprecyzowanym porządku i celu ($\sigma\tau\acute{o}\lambda\omicron\varsigma \approx \pi\epsilon\iota\rho\alpha\tau\alpha \mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\nu$, „wyprawa $\approx$ cel opowieści”). W dodatku poetycka wyprawa Empedoklesa nie jest tylko słowną iluzją ($\omicron\upsilon\kappa \acute{\alpha}\pi\alpha\tau\eta\lambda\omicron\varsigma$ – „nie kłamliwa, nie fałszywa”), ponieważ odsłania prawdziwe oblicze świata fenomenów (= zjawisk) wbrew temu, co myślał o nim Parmenides we fragmencie B 8, określając wizję rzeczywistości śmiertelników mianem „zwodniczego porządku” ($\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma \acute{\alpha}\pi\alpha\tau\eta\lambda\omicron\varsigma$ – w. 52). W tym niewątpliwie polemicznym stanowisku Empedoklesa⁴⁷, nawiązującym za pomocą słowa „zwodniczy” ($\acute{\alpha}\pi\alpha\tau\eta\lambda\omicron\varsigma$) do Parmenidejskiej deprecjacji ludzkiej doksy ($\delta\acute{o}\xi\alpha$), kryje się próba pogodzenia bytu elementów z heraklitejskim światem zjawisk i towarzyszącym mu procesem wiecznej zmiany. Tego właśnie problemu dotyczą najistotniejsze fragmenty dzieła *O naturze* (np.: B 6, B 8, B 12, B 17, B 21, B 26, B 35). Powoli odsłaniają one myśl Empedoklesa, która krok za krokiem zdąża do celu, pokonując kolejne etapy na prawdziwym szlaku poetyckiej podróży ($\sigma\tau\acute{o}\lambda\omicron\varsigma \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ – „słowna wyprawa = wykład”).

B 35 „Lecz ja znowu wrócę na [główny] szlak⁴⁸ mych pieśni,
który już wcześniej przemierzyłem, wywodząc z [tamtej] opowieści
nowy wątek.

Gdy Spór osiągnął najgłębszej otchłani wiru,
a Miłość znalazła się w środku wirowania,
z jej to wtedy przyczyny łączą się te rzeczy, aby stać się tylko jednym,

⁴⁷ P. Curd (*The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton 1998, s. 156) uważa, iż wersy 27-29 fragmentu B 17 Empedoklesa są świadomym „odwróceniem” wierszy 51-52 Parmenidesowego fragmentu B 8, w którym Bogini przestrzega swego ucznia przed ludzką doksą („Na tym kończę wiarygodny wykład [$\pi\iota\sigma\tau\acute{o}\nu \lambda\omicron\gamma\omicron\nu$], do ciebie [adresowany], i myśli o prawdzie; od tej zaś chwili mniemania poznaj śmiertelnych, słuchając zwodniczego ładu moich słów”); jej zdaniem, Empedokles chce w ten sposób jakby podkreślić „both the Parmenidean character of these entities [i.e. the roots, Love, and Strife] and the trustworthiness of his [i.e. Empedocles'] account”.

⁴⁸ Wyrażenie $\pi\acute{o}\rho\omicron\varsigma \theta\mu\omega\nu$ nie oznacza „drogi” czy „ścieżki pieśni”, jak czasami się go tłumaczy (np. Burnet EGP, s. 211: „the paths of song”; Freeman, *Ancilla...*, dz. cyt., s. 56: „the path of song”; Brun, *Empédocle...*, dz. cyt., s. 172: „le chemin de mes chants”), ale „źródło” w sensie „strumienia”, który obrazuje ściśle pokrewieństwo gatunkowe między hymnicznym wstępem dzieła a dalszym ciągiem poetyckiej wypowiedzi filozofa – zob. Obbink, *Addressees*, s. 69 i n.

nie [wszystkie] naraz, lecz wedle swej woli⁴⁹ jedno z tej, inne z tamtej schodzą się strony. I oto z tej mieszaniny wylały się niezliczone śmiertelników rzesze⁵⁰.

Cały fragment B 35 (tj. w. 1-17), z którego pochodzi cytowany urywek, należy, podobnie jak poprzednio analizowany tekst (B 17), do najważniejszych fragmentów Empedoklesa ze względu na opis powstania świata fenomenów, w tym także i ludzi. U podstaw tego procesu leży ruch wirowy, określony w wierszu 4 dwoma pojęciami: „wir” (δίνη) i „wirowanie” (στροφάλιγξ). Działają w nim dwie przeciwne sobie siły: Miłości i Sporu⁵¹, jakby prototypy ruchu dośrodkowego i odśrodkowego. Wygląda na to, że filozof umieścił Miłość w środku („w środku wirowania” – ἐν μέσση στροφάλιγγι), a Spór na zewnątrz wirującej kuli („Spór osiągnął otchłań wiru” – Νεῖκος ἵκετο βένθος δίνης). W tym przypadku jesteśmy świadkami tego okresu przejściowego, który prowadzi od przewagi Sporu do dominacji Miłości⁵². Oto bowiem za sprawą antropologicznie pojmowanej siły Miłości różnorodne elementy, rozdzielone uprzednio Nienawiścią, zaczynają się stopniowo łączyć i tworzyć jeden świat („tylko jedno” – ἐν μόνον – w. 5) rzeczy śmiertelnych, w tym również zamieszkujące go, nie-

⁴⁹ Por. Hezjod, *Prace i dnie*, w. 118 n.: ἐθελήμοι ἥσυχοι ἔργ’ ἐνέμοντο – „gdy tylko zechcieli (= dobrowolnie), w spokoju spełniali prace”. Użyty (wzorem Hezjoda) epitet θελημά (l. mnoga r. nijakiego od θελημός – „dobrowolny”) wskazuje, iż Empedoklesowe elementy nie są formami nieożywionymi, skoro na dany przez Miłość sygnał pragną się połączyć; por. Guthrie HGP II, s. 178 przyp. 3.

⁵⁰ Diels-Kranz, s. 326 n., B 35, w. 1-7:

αὐτὰρ ἐγὼ παλίνπορος ἐλεύσομαι ἐς πόρον ὕμνων,
τὸν πρότερον κατέλεξα, λόγου λόγον ἐξοχετεύων,
κεῖνον· ἐπεὶ Νεῖκος μὲν ἐνέρτατον ἵκετο βένθος
δίνης, ἐν δὲ μέσση Φιλότης στροφάλιγγι γένηται,
ἐν τῇ δὲ τάδε πάντα συνέρχεται ἐν μόνον εἶναι,
οἷκ ἄφαρ, ἀλλὰ θελημά συνιστάμεν’ ἄλλοθεν ἄλλα.
τῶν δὲ τε μισγομένων χεῖτ’ ἔθνεα μυρία θνητῶν·

⁵¹ Jak trafnie zauważył W. Jaeger (*Paideia*, przeł. M. Plezia, t. I, Warszawa 1962, s. 177), Miłość i Nienawiść, pojmowane przez Empedoklesa jako konstruktywne i destruktywne siły przyrody, mają ten sam myślowy rodowód, co kosmogoniczny Eros Hezjoda, który pojawia się między Niebem a Ziemią jako jawna personifikacja wzajemnego przyciągania i łączenia wyodrębnionych, opozycyjnych elementów świata; zob. też H. Podbielski, *Mit kosmogoniczny w Teogonii Hezjoda*, Lublin 1978, s. 93 i n.

⁵² O tym, że kosmos i rzeczy w kosmosie powstają w dwóch okresach przejściowych, w których przewagę zdobywają kolejno Miłość i Nienawiść, dobitnie świadczą wiersze 5-6 fragmentu B 26:

ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν’ εἰς ἓνα κόσμον,
ἄλλοτε δ’ αὖ διχ’ ἕκαστα φορούμενα Νεῖκεος ἔχθει.
„Raz Miłością połączone [sc. elementy] w jeden porządek,
kiedy indziej znów wrogą siłą Nienawiści niesione, każdy oddzielnie”.

Por. niemal identyczne miejsce we fragmencie B 17, w. 7-8.

przebrane gromady ludzi („niezliczone rzesze śmiertelników” – ἔθνεα μυρία θνητῶν – w. 7 i 16).

W ten oto sposób przedstawia się ogólny kształt kolejnego wywodu Empedoklesa (λόγος), zarysowany w pierwszych siedmiu wersach fragmentu B 35. O fakcie, iż jest to nowa część poematu, rozstrzyga popularna, epicka formuła „ja wszelako (tymczasem)” – αὐτὰρ ἐγώ⁵³. Najprawdopodobniej filozof używa tego zwrotu, aby wprowadzić zmianę również do toku swej narracji⁵⁴, której wyraźnie ograniczony i sprecyzowany przedmiot staje się już konkretnym materiałem dydaktycznym. Za taki bowiem uznać możemy piękny, choć nie do końca zrozumiały, opis narodzin świata rzeczy i istot śmiertelnych. Natomiast wstępna część poematu jest popisem kunsztu poetyckiego Empedoklesa i wykazuje typowe cechy hymniczne, takie jak: inwokacje (do Muzy – B 3, w. 3; B 131, w. 1 i 3), częste odwołania do mitologii (przez nadanie elementom boskich imion, np.: B 6, B 17, B 22, B 71, B 128) oraz ogólne wprowadzenie do problematyki filozoficznej, określonej lapidarnym i tajemniczym mianem „prawdziwego wykładu o bogach szczęśliwych” (ἀγαθὸς λόγος ἀμφὶ θεῶν μακάρων – B 131, w. 4). Do niego właśnie nawiązuje filozof, kiedy kreśli przed nami obraz poetyckiej rzeki, którą płynie zasadniczy nurt jego wywodów. Wyrażenie πόρος ὕμνων („strumień, źródło pieśni”) przypomina o epickiej formie przekazu, nawiązującej do tradycyjnych wzorów greckiej hymnodyki i eposu dydaktycznego (np. *Prace i dni* Hezjoda). Ale w poetyckim słowie kryje się doniosła treść, czego zapowiedź mamy już na początku dzieła. Empedokles, w tym, co robi, pozostaje konsekwentny, bo przecież „wywodząc z poprzedniego (tj. wcześniej nakreślonego – τὸν πρότερον κατέλεξα) szkicu nową myśl (= wątek – λόγον)”, nie narusza ogólnych założeń swej koncepcji. W zachowaniu tej „logicznej” przejrzystości i ciągłości pomagają mu takie pojęcia, jak: ὕμνος („pieśń”), μῦθος („opowieść”) i λόγος („wykład”). Ich synonimiczność pozwala poecie umiejętnie je wkomponować w obraz poetyckiej podróży (ὕμνοι ≈ λόγου στόλος, „pieśni ≈ słowna wyprawa”); niczym rzeka (πόρος = „strumień”) niesie ona ze sobą „cztery elementy” (τέσσαρα ριζώματα), przekształcane nieustannie siłami Miłości i Nienawiści, które są jak brzegi dla toczących się strumieni biernych pryncypiów. Z nich to właśnie filozof wyprowadza

⁵³ Stosowano ją już wcześniej np. w homeryckim *Hymnie do Apollona* (w. 545 n.):

καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε Διὸς καὶ Λητοῦς υἱέ·

αὐτὰρ ἐγὼ καὶ σεῖο καὶ ἄλλης μνήσομ' ἀοιδῆς.

„Tak więc żegnaj, Zeusa i Latony synu,

ja wszelako inną przypomnę o tobie pieśń”,

gdzie zaznacza przejście od „delijskiej” do „pytyjskiej” części hymnu – zob. Obbink, *Addressees*, s. 67.

⁵⁴ Por. D. Obbink, *The Hymnic Structure of the New Simonides*, „Arethusa”, 29 (1996), nr 2, s. 201 i n.

(ἐξοχετεύων – „wywodząc”) mniejsze kanały na kształt nowych punktów (λόγον – „wątek”) w swej fundamentalnej teorii („opowieści” – λόγου) kosmosu. Wydaje się nawet, iż obraz rozczłonkowania rzeki (= poetyckiej pieśni) na coraz to nowe kanaliki przypomina zalecany przez filozofa podział całego wykładu na elementarne części składowe (διατμηθέντος λόγου – „podzieliwszy wykład” – B 4, w. 3), w czym również przejawia się konsekwencja w traktowaniu pojęcia *logos*.

Logos obejmuje u Empedoklesa swoim znaczeniem poetycką „opowieść”, która wyraża filozoficzne treści, zawarte w „wykładzie” podzielonym na osobne „wątki”. Można więc mówić o bogactwie znaczeniowym logosu, dostrzegalnym na każdym etapie Empedoklesowego nauczania. Aby bowiem proces kształcenia w ogóle mógł się rozpocząć, potrzebny jest: uczeń (Pauzaniasz), nauczyciel (sam poeta) i odpowiednie treści dydaktyczne.

Te ostatnie przyobleka Empedokles w szaty poematu, który rozwija się w epicką podróż po wodach filozoficznych rozważań o przyczynach istnienia świata rzeczy śmiertelnych. Dla początkującego adepta nie jest to bynajmniej łatwa droga. Świadomy tego filozof, aby ożywić swój wykład i uczynić go w miarę zrozumiałym, ucieka się do wielu zabiegów stylistycznych, takich jak: powtórzenia własnych słów (por. B 17), kompozycja łańcuchowa i układ kłamrowy (ilustrujące cykliczny proces powstawania i rozpadu kosmosu – zob. B 17 i B 26), stawiane z naciskiem pytania retoryczne (B 17, w. 30-35), antytezy gorgiańskie (szczególnie widoczne we fragmencie B 17), alegorie i personifikacje (na wzór Hezjoda), cytaty, aluzje i reminiscencje wczesnej poezji rapsodyczno-dydaktycznej (Homer, Hezjod, Ksenofanes, Parmenides)⁵⁵.

Zasadniczą, jak się wydaje, rolę w indoktrynacji Pauzanasza pełni pomysł nauczania etapami, co zresztą wymusza stopień trudności oferowanej wiedzy. Pauzaniasz, choć wybrany spośród wielu, jest jak student-nowicjusz, który po raz pierwszy dostąpił zaszczytu wtajemniczenia w arkana wiedzy prawdziwej. Dlatego stale trzeba mu przypominać, że istnieją obszary poznania, wykraczające poza jego pojętność. Zadaniem poety-nauczyciela jest przede wszystkim budować nowy aparat pojęciowy swego ucznia, czemu służą wypowiedziane w ostrym tonie apele, nawołujące do bezgranicznej wiary w słowa mistrza, jak chociażby we fragmencie B 62: „Teraz zaś słuchaj, jak ogień, oddzielając się, spowodował powstanie spowitych nocą potomków mężczyzn i kobiet godnych pożalowania; bo [moja] opowieść wie dzie do celu i ma swój sens”⁵⁶. Jeżeli więc

⁵⁵ Więcej na temat stylu i języka poetyckiego Empedoklesa, zob. Obbink, *Addressees*, s. 82 i n.

⁵⁶ Diels-Kranz, s. 335, B 62, w. 1-3:

νῦν δ' ἄγ', ὅπως ἀνδρῶν τε πολυκλαύτων τε γυναικῶν
ἐννυχίους ὀρηκὰς ἀνήγαγε κρινόμενον πῦρ,
τῶνδε κλύ'· οὐ γὰρ μῦθος ἀπόσκοπος οὐδ' ἀδάημων.

Pauzaniasz dołoży wszelkich starań i z całych sił wyteży swój umysł („umysłem oglądaj” – νόωι δέρκευ – B 17, w. 21), z pewnością wiedza mistrza stanie się jego trwałą własnością; co więcej, fakt ten spowoduje rozwój całej osobowości ucznia (ἦθος – „usposobienie, charakter”), a zwłaszcza jego zdolności intelektualnych⁵⁷. W procesie nauczania, ukazanym z takiej perspektywy, można wyróżnić następujące etapy:

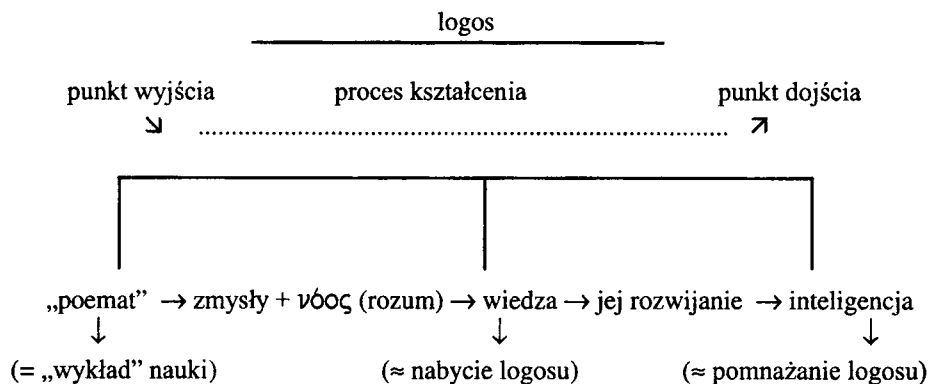
- 1) poetycka prezentacja w „opowieści” (ἀγαθὸς λόγος = στόλος λόγου = μῦθοι = πόρος ὕμνων, „prawdziwy wykład” = „słowna wyprawa” = „opowieść” = „strumień pieśni”) filozoficznych treści jako „wykładu [naukowego]”;
- 2) szczegółowy jego (tj. „wykładu”) rozbiór (podział: διατμηθέντος λόγου) i analiza podstawowych pojęć systemu zgodnie z kolejnością ich przedstawiania (por. λόγου λόγον ἐξοχετεῶν – „wywodząc z [głównej] opowieści [nowy] wątek”);
- 3) umysłowy ogląd (głównie za pomocą „rozumu” – νόος), a następnie zrozumienie („poznaj” – γινῶθι) przyswojonych pod postacią wiedzy treści („nauka” – μάθη), dzięki czemu możliwe staje się
- 4) powiększenie i rozwój własnej inteligencji (B 17, w. 14: „nauka pomnoży [twa] mądrość” – μάθη φρένας αὖξει; B 106: „rozum (= mądrość) wzrasta” – μῆτις ἀέξεται; B 110, w. 4 n.: „bo właśnie one [tj. rzeczy przez naukę już zdobyte] ubogacają (dosł.: pomnażają) osobowość każdego człowieka” – αὐτὰ γὰρ αὖξει ταῦτ' εἰς ἦθος ἑκάστων).

Ogniwem, które łączy wszystkie wymienione fazy i zapewnia ciągłość procesowi dydaktycznemu, jest właśnie logos (jako „poemat-wykład” nauki), co najlepiej obrazuje następujący wykres:

⁵⁷ Por. B 110, w. 1-5 (Diels-Kranz, s. 352):

εἰ γὰρ κέν σφ' ἀδινῆσιν ὑπὸ πραπίδεσσιν ἐρείσας
εἵμενέως καθαρῆσιν ἐποπτεύσης μελέτησιν,
ταῦτά τέ σοι μάλα πάντα δι' αἰῶνος παρέσονται,
ἄλλα τε πόλλ' ἀπὸ τῶνδ' ἐκτίσεαι· αὐτὰ γὰρ αὖξει
ταῦτ' εἰς ἦθος ἑκάστων, ὅπη φύσις ἐστὶν ἑκάστωι.

„Jeśli bowiem, wsparty niezawodnym umysłem,
dobrze usposobiony rozważysz [te rzeczy] z prawdziwą starannością,
z pewnością one wszystkie zostaną przy tobie na zawsze,
i wiele innych dzięki nim zdobędziesz, gdyż właśnie one ubogacają
osobowość (dosł.: rozwijają charakter, w którym tkwi prawdziwa natura) każdego
człowieka”.



Jak widać, prozaiczna forma wypowiedzi posiadająca nielicznych jeszcze zwolenników pośród przedsokratyków (są nimi np. eleaci, Zenon i Melissos, a także przedstawiciele jońskie filozofii przyrody), nie znajduje uznania w oczach Empedoklesa, który wzorem Ksenofanesa i Parmenidesa sięga po Hezjodejską formę poematu dydaktycznego, aby tym sposobem zaprezentować treści filozoficzne. Zdaniem Jaegera, uprzywilejowanej roli poezji, posługującej się w dalszym ciągu językiem Homera, upatrywać należy w jej panhelleńskim oddziaływaniu⁵⁸. Z tych właśnie powodów logos Empedoklesa pozostaje przede wszystkim poetyckim środkiem wyrazu, ale za to znaczących rozwiązań teoretycznych.

Nie są one jednak pozbawione pewnych, istotnych z filozoficznego punktu widzenia, zapożyczeń czy wpływów. Za takie uznać chyba należy heraklitejski motyw „samopowiększającej się inteligencji” człowieka⁵⁹ czy parmenidejski sposób prezentacji swej nauki jako „słowa-wykładu”, uwiarygodnionego boskim autorytetem (u Parmenidesa jest nim bezimienna Bogini, u Empedoklesa — muza Kalliope). Uderzająco podobna do parmenidejskiej zdolności rozróżniania między prawdą a fałszem (κρίνειν, κρίσις; por. κρίναι λόγον – B 7, w. 5) jest też intelektualna umiejętność podziału i analizy [naukowego] wykładu Empedoklesa (διατηθέντος λόγου – B 4, w. 3).

Takich merytorycznych zapożyczeń czy odwołań, a jeszcze więcej reminiscencji językowych, nie brakuje we fragmentach naszego filozofa. Nie zmienia to jednak faktu, iż pomimo tych zbieżności Empedokles właśnie w „logosie”, tj. w poetyckim „wykładzie” swojej nauki, znajduje jedyne i najlepsze pojęcie, które wyraźnie już skupia w sobie cały proces kształcenia, dzięki czemu możliwy staje się intelektualny rozwój człowieka w całym tego słowa znaczeniu.

⁵⁸ Zob. Jaeger, *Paideia*, dz. cyt., s. 194.

⁵⁹ Zob. fragment Heraklita B 115: ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν – „dusza posiada logos (= inteligencję), który sam się rozrasta”.

***Logos* in the Poems of Empedocles of Akragas**

The article focuses on the semantic and philosophical aspects of the word *logos* in the preserved fragments of the writings of Empedocles of Akragas. This term appears in the extant texts only five times, in fragments B131, B4, B17, and twice in B35. Although so infrequent, it has a major role. Its meaning shifts from (i.) a poetic 'story' that comprises philosophical themes, to (ii.) a scientific 'lecture' divided into several (iii.) 'topics'. In fact, *logos* was a link that brought all phases of the teaching process together, and philosophical poetry of Empedocles had been devoted to this end. The author highlights semantic versatility of *logos* and points out that Empedocles' pupil, Pausanias, equally assumed that the poetic method was the best way to teach philosophy.