

KATARZYNA KULIG

„DLATEGO OGARNIĘCI WIELKĄ NIKCZEMNOŚCIĄ, NIGDY NIE UWOLNICIE SERCA OD SMUTNEGO CIERPIENIA” – EMPEDOKLEJSKI GRZECH

Kara za popełnioną winę nie była niczym nowym dla starożytnych Greków. Stanowiła logiczną konsekwencję popełnionego wykroczenia. Możemy o niej przeczytać m.in. u Homera i Hezjoda, poetów okresu archaicznego, także dramatopisarze wykorzystywali ten wątek w swoich dziełach. Był to temat o tyle ważny, że często dotyczył najpoważniejszego i najbardziej tajemniczego aspektu życia, czyli śmierci. Obok literatury „pięknej” motyw ten podjęła także literatura naukowa, tj. filozoficzna. U jednego z przedstawicieli filozofii przedsokratejskiej, Anaksymandra, czytamy:

[...] διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν¹.

[wszystkie nieba i w nich światy] płacą sobie nawzajem karę i pokutę za niesprawiedliwość, zgodnie z postanowieniem czasu.

(przeł. K. Kulig)

Także Solon, reprezentant wczesnej liryki, pisał:

... πάντως δ' ἐς τέλος ἐξεφάνη·
ἀλλ' οἱ μὲν αὐτίκ' ἔπεισεν, ὃ δ' ὕστερον· οἱ δὲ φύγωσιν
αὐτοί, μὴ δὲ θεῶν μοῖρ' ἐπιούσα κίχλη,
ἤλυθε πάντως αὐτίς· ἀνάτιοι ἔργα τίνουσιν
ἢ παῖδες τούτων ἢ γένος ἐξοπλίσω.²

Mgr KATARZYNA KULIG – doktorantka w Instytucie Filologii Klasycznej KUL; adres do korespondencji: ul. Nadrzeczna 125/14, 20-443 Lublin; e-mail: kulig@kul.lublin.pl

¹ H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. von W. Kranz, vol. 1, Dublin-Zürich 1972¹⁶ [dalej w skrócie: Diels-Kranz], 12 A 9 = B 1.

² Zob. E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*, vol. 1, Leipzig 1954, Eleg. fr. 1, 28-32, s. 22 -23.

Koniec to wszystko objawia:
 jeden karę ponosi natychmiast, drugi zaś później,
 ci, co sami jej ujdą, bogów wyrokiem nietknięci,
 znajdują ją później; za czyny rodziców poniosą karę
 albo dzieci niewinne, albo ród ich w przyszłości³.

(przeł. W. Appel)

Wątek ten stał się również inspiracją dla Ajschylosa. W pierwszej części *Orestei*, *Agamemnonie*, czytamy, jak wieszczek Kalchas modli się do Apollona, by Artemida nie zażądała nowej ofiary, która stałaby się przyczyną krwawego sporu w domu królewskim⁴. Obawy te są w pełni uzasadnione, gdyż:

153 ...μίμνει γὰρ φοβερὰ παλίνορτος
 οἰκονόμος δολία μνάμων μῆνις τεκνόποινος⁵.

Zaczął się w cieniu komory
 Gniew bezlitosny a zdradny, dziecięcej krzywdy pamiętny⁶.

(przeł. S. Srebrny)

Jak widzimy, motyw ten był znany i popularny w Grecji w V wieku przed Chr. Jednakże w sposób naukowy (wykorzystując wiedzę „fizyczną”) dopiero Empedokles, na podstawie istniejących już przekazów (Homer, Hezjod, pitagoreizm, orfizm), uporządkował je i spisał w poemat religijny. Możemy w nim przeczytać, jakie zbrodnie czynią człowieka „nieczystym”, jakie są ich konsekwencje, a także, jak się ich wystrzegać. Różne są teorie dotyczące dzieła Empedoklesa. Niektórzy uważają, że zachowane fragmenty należą do dwóch odrębnych ksiąg (*Περὶ φύσεως* oraz *Καθαρμοί*). Tak m.in. H. Diels i jego kontynuator W. Kranz, którzy w ten właśnie sposób podzielili zachowane świadectwa. Zaproponowana przez nich numeracja fragmentów do dzisiaj stanowi podstawowe i obowiązujące źródło dla badaczy filozofii przedsokratejskiej. Inne stanowisko zajął m.in. B. Inwood, który na nowo uszeregował fragmenty przypisywane Agrygentyńczykowi i połączył je w jeden poemat⁷. Bez względu jednak na podział mamy do czynienia z dziełem o charakterze religijnym. Zawarte w nim uwagi miały pokazać człowiekowi,

³ *Liryka starożytnej Grecji*, oprac. J. Danielewicz, Warszawa–Poznań 1996, s. 444.

⁴ Zob. R. R. Chodkowski, *Ajschylos i jego tragedie*, Lublin 1994, s. 161.

⁵ Aeschylus, *Agamemnon*, w. 153-154.

⁶ Ajschylos, *Tragedie*, przeł. i oprac. S. Srebrny, [Warszawa 1954], s. 328.

⁷ Zob. B. Inwood, *Empedocles. A text and translation with an introduction*, Toronto–Buffalo–London 1992, s. 1-321.

jak żyć, by po śmierci cieszyć się przebywaniem wśród szczęśliwych bogów. Możemy śmiało powtórzyć za E. K. Doddssem, że wersy Empedoklesa należą do „najdziwniejszych i najbardziej poruszających religijnych utworów poetyckich, jakie dotarły do nas z czasów starożytnych”⁸.

Zanim jednak spróbujemy zrozumieć, na czym polegał ów „empedoklejski grzech”⁹, zobaczymy, kim był filozof z Agrigentu. Na podstawie zachowanych świadectw wiemy, że Empedokles (V wiek) był magikiem, poetą, lekarzem i uzdrowicielem, a także czynnym politykiem¹⁰. O tym, jak czarami wstrzymał wiatr, jak przywrócił życie kobiecie, która już nie oddychała, a wreszcie – jak fizycznie opuścił ten świat, by stać się bogiem, dowiadujemy się bezpośrednio z jego poematu¹¹. Tak więc filozof, już za życia, tworzył własną legendę. Po śmierci stał się herosem. Heroizacja bowiem dotyczyła tych, którzy nosili w sobie *numen*, świętą moc budzącą grozę albo z powodu niezwykłych cech fizycznych, jak wzrost, siła lub piękno, albo ze względu na okoliczności śmierci, które polegały m.in. na zniknięciu bez śladu lub w wyniku uderzenia pioruna¹². We fr. B 112 czytamy, jak Empedokles idzie ulicami Akragas, nie jako śmiertelny człowiek, lecz jako nieśmiertelny bóg (θεὸς ἄμβροτος), za którym podążają tłumy, prosząc go o „słowa wyroczeni” i „uzdrowienia”. Interesujące jest, że Empedokles ogłosił się bogiem, używając słów podobnych do tych, którymi w *Iliadzie* Hermes przedstawił się Priamowi (θεὸς ἄμβροτος)¹³, a także do powitania zmarłego wtajemniczonego w kultu misteryjne, prawdopodobnie przez Persefonę (θεὸς δ' ἔσση ἀντι βροτοῖο)¹⁴, czego świadectwo zachowało się na złotych tabliczkach z Turioj. Widzimy więc, że filozofowi nieobcy był Homer i religia orficka. Ta apoteoza była nagrodą za „święte” życie. Jako „bóg” znał prawdę, a jako człowiek zawsze do niej dążył. Kłamstwo i krzywoprzysięstwo bowiem to jeden z aspektów „empedoklejskiego grzechu”.

O tym, jak ważna dla Empedoklesa była prawda, dowiadujemy się już z fr. B 3:

ἀλλὰ θεοὶ τῶν μανίην ἀποτρέψατε γλώσσης,
ἐκ δ' ὀσίων στομάτων καθαρὴν ὀχρετεύσατε πηγῆν

⁸ E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, Bydgoszcz 2002, s. 137.

⁹ Por. K. Morgan, *Myth and philosophy*, Cambridge 2000, s. 60.

¹⁰ Zob. Diels-Kranz, 31 A 57, A 58, A 59, A 60, A 64, A 65, A 66.

¹¹ Zob. Diels-Kranz, 31 B 111, B 112.

¹² Por. J.-P. Vernant, *Mit i religia w Grecji starożytnej*, Warszawa 1998, s. 57.

¹³ *Ilias*, XXIV, 460

¹⁴ Diels-Kranz, 1 B 18.

- καὶ σέ, πολυμνήστη λευκώλενε παρθένε Μοῦσα,
 ἄντομαι, ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν,
 5 πέμπε παρ' Εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἄρμα.
 μηδέ σέ γ' εὐδόξιο βιήσεται ἄνθεα τιμῆς
 πρὸς θνητῶν ἀνελέσθαι, ἐφ' ὧι θ' ὀσίης πλέον εἰπεῖν
 θάρσει καὶ τότε δὴ σοφίης ἐπ' ἄκροισι θοάξειν¹⁵.

Lecz bogowie! Odsuńcie od mego języka szaleństwo tych ludzi.
 Sprawcie, by ze świętych warg wytrysnęło czyste źródło.
 I ciebie, tak upragniona, białoramienna, dziewicza Muzo,
 Błagam, pozwól słuchać tego, co się godzi jednodniowym, ludzkim tworum.
 Z Królestwa Pobożności, sama powożąc, ześlij posłuszny rydwan.
 Lecz niech kwiaty pobożnej czci śmiertelnych
 Nie zmuszą cię do ich przyjęcia, abys zuchwale mówił więcej
 Niż boskie prawo, po to, by zasiać na szczytach mądrości.

(przeł. K. Kulig)

Filozof-poeta zwraca się do bogów i Muzy o „czyste źródło wypływające z uświęconych warg”. Ponieważ jest to jeden z początkowych fragmentów (według Dielsa-Kranza), przywołana w inwokacji Muza uwiarygodnia cały wykład filozofa. Jej obecność symbolizuje piękno myśli równoznaczne z prawdziwością wypowiedzi. K. Narecki nie bez przyczyny nazywa ten wykład *logosem*¹⁶, choć sam Empedokles w innym fragmencie mówi:

ὦ φίλοι, οἴδα μὲν οὐνεκ' ἀληθείη πάρα μύθοις
 οὓς ἐγὼ ἐξερῶ [...]¹⁷

Przyjaciele, wiem, że prawda jest w s ł o w a c h, które wypowiadam...

(przeł. K. Kulig)

Widzimy, że *μῦθος* i prawda są tu tożsame. B 3 nie jest jedynym fragmentem, w którym filozof zwraca się do Muzy. W B 131 zwraca się do niej po imieniu – *Καλλιόπεια*¹⁸:

εἰ γὰρ ἐφημερίων ἕνεκέν τινος, ἄμβροτε Μοῦσα,
 ἡμετέρας μελέτας (ἄδε τοι) διὰ φροντίδος ἐλθεῖν,
 εὐχομένῃ νῦν αὖτε παρίστασο, Καλλιόπεια,
 ἀμφὶ θεῶν μακάρων ἀγαθὸν λόγον ἐμφαίνοντι.

¹⁵ Można zauważyć, że fragment składa się z trzech części. W wersach 1-2 autor zwraca się do bogów, w 2-5 – do Muzy, a w 5-8 – do swojego ucznia i słuchacza, Pauzaniaśa.

¹⁶ Por. K. N a r e c k i, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, s. 171.

¹⁷ Diels-Kranz, B 114.

¹⁸ Zob. I n w o o d, dz. cyt., s. 206. Uczony proponuje inną kolejność zachowanych fragmentów niż Diels-Kranz, traktując je jako jeden poemat. Dlatego po fragmencie oznaczonym u Dielsa-Kranza numerem B 3 następuje bezpośrednio B 131.

Do jesli dla jakiegos smiertelnika, niesmiertelnia Muzy,
zwróciasz uwage na nasze sprawy,
teraz, raz jeszcze wspomóz proszacego, Kaliope,
ktory wyjawia o szczesliwych bogach dobre slowo.

(przeł. K. Kulig)

Z *Teogonii* Hezjoda wiemy, że Kaliope przewyższała pozostałe Muzy pięknym głosem, a także wspomagała „rządzących”¹⁹. Jej darem Muzy obdarzały tego, kogo chciały najbardziej uczcić. „Słodycz słów” to sprawiedliwe wyroki rozjemcy, który przemawia na agorze i rozwiązuje największe spory. Jest więc czczony jak bóg²⁰. To kolejny aspekt boskości Empedoklesa, tym bardziej ważny ze względu na aktywność polityczną filozofa.

Analizując dalej fragment B 3, zauważamy, jak wiele słów odnosi się do „świętości”: *δσίων, καθαρῆν, Εὐσεβίης, ἄντομαι, δσίης*. Świadczy to o religijnym charakterze nie tylko tego fragmentu, lecz całego poematu²¹. A to, co związane było u Greków z religią, musiało być prawdziwe, dlatego filozof-poeta tak usilnie zabiega o dar prawdy.

Wcześniej o ten sam dar zabiegał Pindar z Teb: „Udziel mi (daru) wróżby, ja zaś będę wieszczyl” (*μαντεύσομαι, Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ*²²). Według E. R. Doddsa słowa te należą do technicznej frazeologii delfickiej. Należy jednak zwrócić uwagę, że to Muza, a nie poeta odgrywa rolę Pytii. On jedynie pragnie interpretować słowa natchnionej boginki²³.

Krzywoprzysięstwo było tak poważnym przewinieniem, że znalazło swoje odzwierciedlenie już w mitologii. Pandareus ośmielił się ukraść złotego psa, strażnika świątyni Hefajstosa w Dikte, i dał go na przechowanie Tantalowi. Ten jednak, gdy sprawa ucichła, wyparł się wszystkiego i przywłaszczył sobie łup. Ostatecznie Hermes, siłą lub podstępem, odebrał psa, Zeus natomiast zawiesił ogromny kamień nad głową Tantara, który nieustannie mu zagraża. Jest to kara za kradzież i fałszywe złożenie przysięgi²⁴.

Także hezjodejscy bogowie nie pozostawali obojętni wobec krzywoprzysięstwa. W *Teogonii* (w. 780-806) czytamy, jaką karę ponoszą bogowie,

¹⁹ Hesiodus, *Theogonia*, w. 75-93.

²⁰ H. Podbielski, *Mit kosmogoniczny w Teogonii Hezjoda*, Lublin 1978, s. 83.

²¹ E. R. Dodds (dz. cyt., s. 84) określa B 3 mianem modlitwy.

²² Pindarus, fr. 150.

²³ Zob. Dodds, dz. cyt., s. 84.

²⁴ Zob. R. Graves, *Mity greckie*, przeł. H. Krzczowski, wstępem opatrzył A. Krawczuk, Warszawa 1992, s. 333. Graves podaje również inną wersję mitu, w której to Tantal ukradł złotego psa, a następnie dał na przechowanie Pandareusowi i jego żonie. Pandareus jednak wyparł się tego, za co bogowie zamienili małżonków w kamienie.

składając fałszywą przysięgę. Tym jednak zajmiemy się w dalszej części artykułu.

Drugim aspektem „empedoklejskiego grzechu” jest krwawa ofiara i przełanie krwi. Widzimy tu wyraźne wpływy filozofii pitagorejskiej i religii orfickiej, które propagowały sposób życia i rytuały odrzucające krwawą ofiarę jako coś nieczystego. W zamian proponowały ofiary roślinne, jak owoce, pędy, ziarna, mieszaniny mąki, miodu oraz oliwy itp. We fragmencie B 128 czytamy, że na początku rodzaju ludzkiego, zanim zadziałała Nienawiść, nie było kultu Aresa, Zeusa czy Posejdona (obrzędy ku czci tych bogów związane są z krwawymi ofiarami), lecz jedynie Cyprydy – siły Miłości²⁵. Kult jej wymagał wyłącznie ofiar w postaci malowanych figurek, wonności, czystej mirry, kadzideł i libacji z miodu. Ludzie jednak, nie rozumiejąc wszechświata, zaczęli popełniać błędy w kulcie, składając krwawe ofiary, a w życiu codziennym jadali mięso. Błędy te znalazły swoje odzwierciedlenie w niewłaściwym, tj. fałszywym mówieniu²⁶. Możemy więc zauważyć, że jedno przewinienie powoduje następne.

Poza „nieczystymi” ofiarami składanymi bóstwom Empedokles krytykuje również zabijanie zwierząt w celu spożywania ich mięsa. Jest to związane z wiarą w metempsychozę. Filozof wspomina, że był już chłopcem, dziewczyną, krzewem, ptakiem, a także rybą²⁷. Zbrodnią więc byłoby zjedanie swojego „brata”, którego dusza przybrała inne wcielenie. Daje temu wyraz we fr. B 136, w którym nawołuje do zaprzestania wzajemnego pożerania się. Najbardziej „krwawy” jest jednak fr. B 137. Zwierzę ofiarne okazuje się być nie tylko człowiekiem, lecz także synem kapłana:

Μορφήν δ' ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν αἰείρας
σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος· οἱ δ' ἀπορευῆνται
λισσόμενον θύοντες· ὁ δ' αὖ νήκουστος ἠμοκλέων
σφάζας ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνατο δαΐτα.
ὥς δ' αὐτως πατέρ' υἱὸς ἔλων καὶ μητέρα παῖδες
θυμὸν ἀπορραΐσαντε φίλας κατὰ σάκρας ἔδουσιν.

²⁵ Miłość i Nienawiść to nazwy dwóch kluczowych w filozofii Empedoklesa sił porządkujących świat. Wszystkie zmiany zachodzące we wszechświecie tłumaczone są ich działaniem. W związku z tym w kosmogonii Empedoklesa wyróżniamy cztery fazy: 1) Świat jest doskonały, tworzy jednorodną masę, w którym działa tylko Miłość; 2) Wdziera się Nienawiść, która powoduje ruch i tak zaczyna się tworzenie naszego świata; 3) Nienawiść całkowicie eliminuje Miłość, a elementy ulegają całkowitemu oddzieleniu; 4) Elementy zaczynają zdradzać tendencję do ponownego łączenia się ze sobą dzięki wzrastającej aktywności Miłości, która całkowicie usuwa nienawiść. Zob. Diels-Kranz, B 17.

²⁶ Por. Morgan, dz. cyt., s. 61.

²⁷ Zob. Diels-Kranz, 31 B 117.

Ojciec, chwyciłszy własnego syna, który zimnemi rękami,
modląc się, zabija. O jakże naiwny!
Składający ofiarę nie wiedzą, co począć z błagającym o łaskę.
On zaś, nieczuły na krzyki, przygotowuje w domu występłą ucztę.
Tak samo syn chwyta ojca, dzieci – matkę, usunąwszy serce,
jedzą mięso własnych rodziców.

(przeł. K. Kulig)

Dla zilustrowania tego okrutnego proceduru Empedokles posłużył się znanym w mitologii i wykorzystywanym w literaturze motywem dziecio- i matkobójstwa. Pamiętamy straszną zbrodnię wspomnianego już Tantalą, który, żyjąc w ogromnej zażyłości z Olimpijczykami, zaprosił ich na ucztę. Gdy jednak stwierdził, że nie wystarczy mu pożywienia, poćwiartował swego syna Pelopsa i ugotowane członki dziecka podał bogom. Na szczęście wszyscy bogowie (poza pogrążoną w smutku po stracie córki Demeter) zorientowali się, co im podano, i odmówili posiłku. Wstrząśnięty tym postępkami władca Olimpu surowo ukarał synobójcę, a Pelopsa wskrzesił²⁸. Mord ten stał się początkiem „kłątwy” spoczywającej na rodzie Atrydów. We wspomnianej już *Orestei* Agamemnon składa w ofierze własną córkę, Ifigenię, by przebłagać Artemidę, aby uciszyła wiatry, co umożliwi morską wyprawę. Zbrodni dopuścili się także synowie Likaona, którzy „poczęstowali” swoim bratem, Nyktimosem, Zeusa. A jak z ojcem postąpiła Medea? Również podstępem namówiła córki Peliasa, aby poćwiartowały i ugotowały rodzica. Także Tyestes i Atreus nie uniknęli bratobójczej walki²⁹, która zasługuje na uwagę ze względu na stosowanie szczególnie okrutnych metod. Podczas długiego sporu o tron Atreus zaprosił brata na ucztę, na której podał ugotowane mięso dzieci Tyestesasa. Ten zaś, gdy ujrzał na drugim półmisku zakrwawione szczątki synów, rzucił kłatwę na potomków Atreusa. Także Klimenos zjadł zwłoki własnego syna. Była to zemsta za kazirodztwo popełnione na córce – Harpalike, która zabiła i ugotowała ciało swojego syna i jednocześnie brata, i podała je ojcu. Za ten czyn została zamieniona w drapieżnego ptaka, a Klimenos powiesił się. Podobne zbrodnie nie ominęły również mieszkańców Olimpu. Wystarczy przypomnieć krwawe walki o tron Uranosa, Kronosa i Zeusa. Przykłady można mnożyć.

Empedokles, świadom popełnianego grzechu (*κακότης*), żałuje, że nie zginął, zanim poznał czynność jedzenia. We fr. B 139 czytamy:

²⁸ Zob. Graves, dz. cyt., s. 333.

²⁹ Tamże, s. 348 n.

οἷμοι ὅτι οὐ πρόσθεν με διώλεσε νηλεὲς ἦμαρ,
πρὶν σχέτλι ἔργα βορᾶς περὶ χεῖλεσι μητίσασθαι³⁰

O, ja nieszczęsny, że mnie wcześniej nie zgładził nieubłagany dzień śmierci,
zanim nie pomyślałem, by za pomocą warg (oddać się) zbrodniczej czynności jedzenia.

(przeł. K. Kulig)

Z powyższych przykładów widzimy, jak bardzo filozof sprzeciwiał się wszelkim przejawom przelewu krwi. W swoim poemacie opiewa pokój i Miłość. Odrzuca krwawe kultury i przemoc. Z naszego punktu widzenia jest on pacyfistą, który nie godzi się na wszechobecne zbrodnie. Dzięki tym fragmentom możemy zrozumieć nie tylko, jakim człowiekiem był Empedokles, ale także, na jakich zasadach opierał swoją działalność polityczną.

Filozof z Agrigentu był niezwykle charyzmatycznym człowiekiem. Gdy szedł ulicami miasta, podążały za nim tłumy. Z pewnością dlatego, że znane były jego zdolności uzdrawiania, leczenia, wieszczenia, a także umiejętności magiczne. Prócz tego Empedokles był filozofem nadziei. Znając ludzką słabość i skłonności do „grzechu”, ukazał drogę do oczyszczenia i „zbawienia” duszy, a w szcążkowo zachowanych świadectwach możemy przeczytać konkretne zalecenia, które mają ustrzec człowieka przed grzechem i jego konsekwencjami:

B 140 δάφνης φύλλων ἄπο πάμπαν ἔχουσθαι.

B 141 δειλοί, πάνδειλοι, κυάμων ἄπο χειρας ἔχουσθαι.

B 143 κρηνάων ἄπο πέντε ταμόντ (ἐν) ἀτερεί χαλκῷ

B 144 νηστεῦσαι κακότητος.

B 140 Wystrzegajcie się liści wawrzynu.

B 141 O, nieszczęśni, ze wszech miar nieszczęśni! Wstrzymujcie ręce od bobu.³¹

B 143 Oddzielając od pięciu źródeł w niezniszczalnym spżu.³²

B 144 Strzeż się niktzemności.

(przeł. K. Kulig)

³⁰ Nieco inna wersję tego fragmentu podaje najnowsze odkrycie dotyczące poematu Empedoklesa, tj. papirus ze Strasburga (zob. A. Martin, O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasburg. (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666). Introduction, édition et commentaire*, Berlin 1998, s. 145). Pierwszy wers jest identyczny, drugi natomiast brzmi:

...πρὶν χηλαῖς σχέτλι ἔργα βορᾶς πέρι μετίσασθας.

...zanim nie pomyślałem, by za pomocą szponów (oddać się) zbrodniczej czynności jedzenia.

Ta wersja dokładniej pokazuje „zezwierżenie” natury człowieka (ἡ χήλη – pazur, szpon drapieżnego ptaka, kopyto końskie, racica; ἡ βορά – żer, pokarm, łup, żarcie)

³¹ Według specjalnie opracowanego dla poematu Empedoklesa słownika: κύαμοι = testiculi – αἵτιοι τοῦ κυεῖν, czyli „przyczyna zapłodnienia”. Zob. A. Κελεσιδου, *Εμπεδοκλής ο Ακραγαγτινος*, Αθήναι 2002, s. 154.

³² Zob. Aristoteles, *Poet.* 1457 b 13. Aristoteles wyjaśnia, że wyrażenie „ciąć twardym spżem”, sugerujące zadanie ciosu, odnosi się raczej do „przecięcia” powierzchni wody spżowym naczyniem w celu jej zacerpnięcia.

Dla nas są one nie do końca zrozumiałe i możemy się jedynie domyślać, co oznaczały. Grecy jednak doskonale wiedzieli, czego dotyczyły owe nakazy i zakazy. Widzimy tu wyraźną analogię do pitagorejskich *Ἀκούσματα*. Przypominały one rytualne zalecenia, których mieli przestrzegać kandydaci przygotowujący się do udziału w kulcie misteryjnym.

Co czekało nieszczęśnika, który mimo zaleceń popadł w grzech? Musiał poddać się rytuałom oczyszczającym. Dotyczyły one języka, który był drogą do oczyszczenia życia oraz wystrzegania się przelewu krwi³³. Po śmierci *daimon* (*δαίμων*) grzesznika przebywał z dala od szczęśliwych bogów. Warto zauważyć, że Empedokles nie używał terminu *ψυχή*. Prawdopodobnie uważał, że termin ten odnosi się do życiowego „ciepła”, które po śmierci zostaje wchłonięte w ognisty element, z którego się wywodzi³⁴.

We fr. B 115 możemy przeczytać o odwiecznym dekreście bogów, przypiętowanym przysięgami, na mocy którego ten, kto pokala swe ręce mordem lub popełni krzywoprzysięstwo, spośród *demonów*, które otrzymały wieczne życie, będzie musiał odejść i błądzić trzy razy po dziesięć tysięcy lat, odradzając się w różnych formach. Wiarygodność tych słów podnosi fakt, że Empedokles sam tego doświadczył, co opisuje w ostatnich, wzruszających słowach fragmentu:

τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι. φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,
τείκεῖ μαινομένωι πίσυρος.

Teraz i ja wśród nich jestem, wygnaniec, z dala od bogów
szalejącej ufając Nienawiści³⁵.

(przeł. K. Kulig)

Cały fragment ukazuje specyficzne słabości moralne i Konieczność, które są odpowiedzialne za upadek *daimona*. B. Inwood słusznie jednak zadaje

³³ Por. Morgan, dz. cyt., s. 60.

³⁴ Zob. Dodds, dz. cyt., s. 137.

³⁵ B. Inwood (dz. cyt., s. 57 n.) zastanawia się, czy fragment B 115 opisuje pierwotne wygnanie z królestwa błogosławionych i pierwszą inkarnację *daimona* w cykl świata, czy opisuje wydarzenia mające miejsce w okresie całego życia *daimona*, jego upadek od szczęśliwego złotego wieku do stanu zdominowanego przez Nienawiść. Jeżeli wybierzemy pierwszy przypadek, wówczas błogosławione istoty, od których *daimon* został wygnany, będą elementami boskimi, doskonale wymieszanymi w Kuli. Jeżeli uznamy drugą ewentualność, wtedy błogosławione istoty będą długowiecznymi bogami, którzy będą panować w szczęśliwym okresie obecnego cyklu świata. Uczony uważa, że fragment ten dotyczy pierwotnej inkarnacji i wygnania, które powodowane jest przez Nienawiść. Tylko ona bowiem może powodować krzywoprzysięstwo i rozlew krwi.

pytanie, czy rzeczywiście można obarczyć winą Nienawiść za ten upadek, czy upadamy z Konieczności, czy z wyboru?³⁶

Pewną analogię odnajdziemy we wspomnianym już fragmencie *Teogonii* (w. 780-806). Bóg dopuszczający się krzywoprzysięstwa zostanie wydalony z Olimpu na dziewięć lat. W tym czasie nie może brać udziału ani w naradach, ani w ucztach. Dopiero w dziesiątym roku będzie mógł partycypować w rozmowie nieśmiertelnych bogów. To postanowienie, podobnie jak u Empedoklesa, zostało przypieczętowane prastarą przysięgą.

Wypędzenie z grona szczęśliwych bogów to najcięższa kara. W następnych fragmentach (B 118, B 119, B 120, B 122, B 124, B 125, B 126) czytamy, jak straszne jest to wygnanie. Filozof opisuje, jak zstąpił do miejsca nędzy, w którym były inne *daimones*, później zaś, jak zaprowadzono go do jaskini. Tam ubierano duchy w obce dla nich szaty ciała i poddawano władzy sił rządzących śmiertelnym światem: Miłości i Nienawiści. Te „obce szaty ciała” (*ἀλλογνῶν χιτῶνι σαρκῶν*), należące do terminologii orfickiej, to połączenie nieśmiertelnego boga ze śmiertelnym ciałem³⁷. Prawdopodobnie Empedokles chciał przez to pokazać, że życie nie mieści się tylko w ludzkich miarach czasu i przestrzeni.

Tak przygotowany *daimon* wznosi się poprzez coraz wyższe (tj. doskonalsze) wcielenia, by na końcu odzyskać pierwotny stan boskości (rośliny zwierzęta – człowiek). Fragment B 146 przypomina przywoływany już ustęp z *Teogonii*:

ἐνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῆισι φέριστοι.

Następnie odradzają się jako bogowie czcią najbardziej otoczeni.

(przeł. K. Kulig)

Empedokles mógł tu także korzystać z eschatologii pitagorejskich kultów misteryjnych. W jednym z utworów Pindara czytamy, jak Persefona przyjmuje zapłatę za dawne nieszczęście³⁸. Odbywając karę dusze dopiero w dziesiątym roku będą mogły powrócić „na górę”. Z nich powstaną szlachetni królowie, którzy przez pozostały czas nazywani będą przez ludzi herosami.

Jak widzimy, filozof z Akragas ukazał „historię grzechu”. Na podstawie zachowanych świadectw możemy wywnioskować, że najpoważniejszym

³⁶ Por. tamże, s. 59.

³⁷ Por. G. Vlastos, *Theology and Philosophy in Early Greek Thought*, „Philosophical Quarterly” 2 (1952), s. 121.

³⁸ Pindarus, fr. 133.

najcięższym przewinieniem było krzywoprzysięstwo i przelew krwi. Są to dwa aspekty „empedoklejskiego grzechu”. Te dwie zbrodnie były znane Grekom już z mitologii (m.in. Homerowi i Hezjodowi). Nawet bogowie im ulegali. Niezależnie jednak, kto dopuścił się tej zbrodni, bóg czy człowiek, każdy musiał ponieść karę. Polegała ona, według Empedoklesa, na wygnaniu po śmierci z krainy „szczęśliwych bogów”. *Daimon* „grzesznika” miał się zaś „oczyszczać” poprzez kolejne wcielenia, by w końcu dostąpić zaszczytu ponownego oglądania nieśmiertelnych. Aby do tego nie dopuścić, poeta-filozof przedstawił szereg zaleceń, których przestrzeganie miało ustrzec człowieka przed „grzechem” i jego konsekwencjami. Ten religijny wywód filozofa uwiarygodnia jego własne doświadczenie, a także inwokacja do Muzy, która ma strzec prawdziwości jego słów. Empedokles, mając świadomość swojej „misji”, zadbał, by nie powiedzieć nic „ponad boskie prawo”.

BIBLIOGRAFIA

- Ajschylos, Tragedie, przeł. i oprac. S. Srebrny, [Warszawa 1954²].
- Chodkowski R. R.: Ajschylos i jego tragedie, Lublin 1994.
- Diehl E.: Anthologia Lyrica Graeca, vol. 1, Leipzig 1954.
- Diels H.: Die Fragmente der Vorsokratiker, hrsg. von W. Kranz, vol. 1, Dublin–Zürich 1972¹⁶.
- Dodds E. R.: Grecy i irracjonalność, Bydgoszcz 2002.
- Graves R.: Mity greckie, przeł. H. Krzeczowski, wstępem opatrzył A. Krawczuk, Warszawa 1992.
- Inwood B.: Empedocles. A text and translation with an introduction, Toronto–Buffalo–London 1992.
- Κελσιδου Α.: Εμπεδοκλης ο Ακραγαντινος, Αθηναί 2002.
- Liryka starożytnej Grecji, oprac. J. Danielewicz, Warszawa–Poznań 1996.
- Martin A., Primavesi O.: L'Empédocle de Strasburg. (P. Strasb. gr. Inv. 1665-1666), Introduction, édition et commentaire, Berlin 1998.
- Morgan K.: Myth and philosophy, Cambridge 2000.
- Narecki K.: Logos we wczesnej myśli greckiej, Lublin 1999.
- Podbielski H.: Mit kosmogoniczny w *Teogonii* Hezjoda, Lublin 1978.
- Vernant J.-P.: Mit i religia w Grecji starożytnej, Warszawa 1998.
- Vlastos G.: Theology and Philosophy in Early Greek Thought, „Philosophical Quarterly” 2 (1952), s. 97-123.

“AND THIS IS WHY, SEIZED WITH GREAT WICKEDNESS,
YOU’LL NEVER RID YOUR HEART OF SAD SUFFERINGS”
– EMPEDOCLEAN SIN

Summary

Empedocles of Acragas showed “the history of sin”. From his poem we may learn what the sin consisted in, what was its cause and consequence, as well as how it might be avoided. Empedocles presents some advice that is supposed to help man stay ‘pure’. The one, who stains his hands with blood or commits perjury – for these are the two aspects of Empedocles’s sin – after his death will be driven out of the country of ‘happy gods’. His *daimon* will ‘purify’ himself in his subsequent incarnations, and at last he’ll have the honor of seeing the immortals again.

Translated by Tadeusz Kartowicz

Słowa kluczowe: empedoklejski grzech, kara, mit, religia.

Key words: Empedoclean sin, penalty, myth, religion.