

**Wojciech Kleofas Gródek OFM**

 <https://orcid.org/0000-0002-5006-5537>

**Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie**

 <https://ror.org/0583g9182>

## **Stosunek Empedoklesa do Parmenidesa**

 <https://doi.org/10.15633/lie.30206>

## Abstrakt

### Stosunek Empedoklesa do Parmenidesa

Artykuł jest próbą wyjaśnienia, w jakim stopniu Empedokles mógł w swoich poglądach dotyczących natury rzeczywistości i jej porządku naśladować sposób myślenia Parmenidesa. Z analiz dotyczących założeń obu myślicieli wynika, że celem Parmenidesa było wykazanie, jakie konsekwencje wynikają z przyjęcia „jedynego drogi, że jest” (ὤς ἔστιν). Empedokles natomiast podejmuje problem przechodzenia z jednego (ἓξ ἑνός) do wielości (πλέονα) i z wielości (ἕκ πλεόνων) do jednego (ἓν). W uzyskaniu jasnego ujęcia doznawanej rzeczywistości Empedokles stosował reguły wynikające z myślenia bycia ustalone przez Parmenidesa. Przyjmując ten sposób interpretacji podjęto próbę ponownej analizy tych aspektów teorii Empedoklesa, których treść jest uważana za nawiązującą do poglądów Parmenidesa. Pierwszym nawiązaniem Empedoklesa do Parmenidesa jest teoria Przyjaźni (Φιλότης), która miałaby odpowiadać tezie Parmenidesa o Erosie jako początku (ἀρχήν) całości (τοῦ παντός). Natomiast obszar opanowany przez impuls Przyjaźni jest określany przez Empedoklesa jako Σφαῖρος. Zastosowanie terminu Σφαῖρος do obszaru wyznaczonego przez Przyjaźń, o której powiada, że jest równa pod względem długości i szerokości, może nawiązywać do tezy Parmenidesa opisującej granice będącego, które są podobne do pięknie zaokrąglonej kuli (σφαίρης), ze środka wszędzie równej. Ogólnie przyjmuje się również, że Empedokles akceptował twierdzenie Parmenidesa, że nic (οὐδέν) nie może powstać z niczego (ἐκ μηδενός), które w takiej formie jest jednak obecne tylko u Melissosa. Jest prawdopodobne, że Empedokles, pisząc o niepowstałych elementach, odnosi się do tez Parmenidesa dotyczących światła i nocy, zamieszczonych w ramach mowy dotyczącej zwodniczego porządku.

**Słowa kluczowe:** Empedokles, Parmenides, φιλότης (przyjaźń), νεῖκος (niezgoda), σφαῖρος (kula), στοιχεῖα (elementy)

---

## Abstract

### *Empedocles' attitude towards Parmenides*

The article is an attempt to explain to what extent Empedocles could imitate the way of thinking of Parmenides in his views on the nature of reality and its order. The analyzes of the assumptions of both thinkers show that Parmenides' goal was to show what consequences result from adopting the only way, that it is (ὡς ἔστιν). Empedocles, on the other hand, addresses the problem of moving from the one (ἐξ ἑνός) to many (πλέονα) and from many (ἐκ πλεόνων) to the one (ἓν). In order to obtain a clear understanding of the experienced reality, Empedocles used the rules resulting from the thinking of being established by Parmenides. Adopting this method of interpretation, an attempt was made to re-analyze those aspects of Empedocles' theory, the content of which is considered to refer to the views of Parmenides. Empedocles' first reference to Parmenides is the theory of Love (Φιλότης), which would correspond to Parmenides' thesis about Eros as a beginning (ἀρχήν) of all (τοῦ παντός). However, the area possessed by the Friendship impulse is referred to by Empedocles as Σφαῖρος. The application of the term Σφαῖρος to the area defined by Friendship, which is equal in length and breadth, may refer to Parmenides' thesis that the boundaries of being are similar to a well-rounded sphere (σφαίρης) from the center equal everywhere. It is also generally accepted that Empedocles accepted Parmenides' theorem that anything (οὐδέν) can come to be out of nothing (ἐκ μηδενός), which, however, is present in this form only in Melissus. It is likely that Empedocles, when writing about ungenerated elements, refers to Parmenides' theses regarding light and night, included in his speech on the deceptive order.

**Keywords:** Empedocles, Parmenides, φιλότης (love), νεῖκος (strife), σφαῖρος (sphere), στοιχεῖα (elements)

---

O związku Empedoklesa z Parmenidesem wspomina Simplikios, który w swoim komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa przytacza opinię Teofrasta o Empedoklesie będącym blisko Parmenidesa i należącym do jego wiebicieli<sup>1</sup>. Diogenes Laertios, przywołując opinię Teofrasta, dodaje, że był on również naśladowcą Parmenidesa w sposobie przedstawiania teorii, gdyż swoje dzieło *O naturze* ogłosił w formie poematu<sup>2</sup>. Według Johna Burneta Empedokles był jedynym po Parmenidesie, pomijając Ksenofanesa, filozofem prezentującym swój system poprzez taką formę literacką<sup>3</sup>. Diogenes Laertios informuje, że Empedokles napisał jeden poemat *O naturze*, drugi *Oczyszczenia*, które mają pięć tysięcy wierszy, oraz poemat *O medycynie* — mający sześćset wierszy<sup>4</sup>. Przypisanie przez Diogenesa Laertiosa łącznie pięciu tysięcy wierszy obu poematom przy oddzielnym przypisaniu sześciuset wierszy poematowi poświęconemu medycynie może sugerować, że teksty *O naturze* i *Oczyszczenia* mogły stanowić jedną całość. John E. Sisko przypuszcza więc, że oba tytuły, które mogły odnosić się do jednego tekstu, zostały zinterpretowane przez Diogenesa Laertiosa jako tytuły dwóch różnych poematów<sup>5</sup>. Tego rodzaju suggestia pojawia się w wyniku prowadzonych badań nad papirusem ze Strasburga<sup>6</sup>. Według Simona Trépaniera wspomniany papirus oznaczony jako zbiór d nie zaprzecza wprost istnieniu dwóch oddzielnych poematów. Uzasadnia on jedynie fakt, że myśl Empedoklesa o demonach oraz jego fizyka są ze sobą

1 Zob. *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. H. Diels, Berolini 1882, 25, 20–21 [*De Theophrasti Physicorum Opinionibus*, fr. 3, w: H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berolini 1879, s. 477 (Diels–Kranz, 31A 7)]: Παρμενίδου δὲ ζηλωτῆς καὶ πηλοισιαστῆς καὶ ἔτι μᾶλλον τῶν Πυθαγορείων — „był gorliwym wielbicielem i towarzyszem Parmenidesa, a bardziej jeszcze pitagorejczyków”.

2 Zob. *Diogenis Laertii de Vitis, Dogmatis et Apophthegmatis Clarorum Philosophorum Libri Decem*, vol. 2, ed. H. G. Huebnerus, Lipsiae 1831, VIII 55: ὁ δὲ Θεόφραστος Παρμενίδου φησὶ ζηλωτὴν αὐτὸν γενέσθαι καὶ μιμητὴν ἐν τοῖς ποιήμασι· καὶ γὰρ ἐκεῖνον ἐν ἔπει τὸν περὶ φύσεως ἐξενεργεῖν λόγον — „Teofrast zaś mówi, że Parmenidesa wielbicielem on stał się i naśladowcą w poematach i bowiem ów w wierszach o naturze ogłosił teorię”.

3 Zob. J. Burnet, *Early Greek philosophy*, London 1920, s. 162.

4 Zob. *Diogenis Laertii de Vitis*, VIII 77: τὰ μὲν οὖν Περὶ φύσεως αὐτῶ καὶ οἱ Καθαρμοὶ εἰς ἑπτὰ τείνουσι πεντακισχίλια, ὁ δὲ Ἰατρικὸς λόγος εἰς ἑπτὰ ἑξακόσια.

5 Zob. J. E. Sisko, *Anaxagoras and Empedocles in the shadow of Elea*, w: *The Routledge Companion to ancient philosophy*, eds. J. Warren, F. Sheffield, London 2013, s. 58.

6 Papirus opublikowali i opatrzyli komentarzem Alain Martin i Olivier Primavesi w *L'Empédocle de Strasbourg* (P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666). *Introduction, édition et commentaire*, Berlin–New York 1999.

ściśle związane<sup>7</sup>. Chociaż można doszukiwać się ścisłego powiązania fizyki i nauki o demonach, to jednak ich pochodzenie nie jest wspólne. Jak zauważa Sisko, eschatologia i demonologia Empedoklesa jest refleksją nad motywami orfickimi i pitagorejskimi<sup>8</sup>. Natomiast tezy *O naturze* mogły być inspirowane przemyśleniami Parmenidesa, co sugeruje Diogenes Laertios, przytaczając ten właśnie poemat jako dowód naśladownictwa w sposobie wyrażania przez Empedoklesa swojej teorii.

W jakim stopniu Empedokles mógł naśladować sposób myślenia Parmenidesa w swoich poglądach dotyczących natury rzeczywistości i jej porządku? Chociaż badacze zajmujący się problemem stosunku Empedoklesa do Parmenidesa ustalili wiele szczegółów odpowiadających na postawione wyżej pytanie, to, jak się wydaje, warto je ponownie przeanalizować. Celem prowadzonych analiz będzie zaproponowanie pewnej korekty niektórych powszechnie przyjmowanych poglądów na temat stosunku Empedoklesa do Parmenidesa.

## Różnica w założeniach Parmenidesa i Empedoklesa

Zakres, w jakim Empedokles naśladował Parmenidesa, jest, jak się wydaje, określony w założeniach obu myślicieli, które wyznaczają sposób prowadzonego przez nich rozumowania. Malcolm Schofield, dostrzegając związek myślenia Empedoklesa z tezami Parmenidesa, sugeruje, że we fragmencie siedemnastym traktatu *O naturze* Empedokles „wyraźnie nawiązując do Parmenidesa, otwarcie mu się przeciwstawia”<sup>9</sup>. Dowodem na przeciwstawianie się Parmenidesowi miałby być zwrot z fragmentu siedemnastego: „dwojako mówię”<sup>10</sup>, który Schofield zestawia ze zdaniem Parmenidesa z fragmentu ós-

7 Zob. S. Trépanier, *Empedocles: an interpretation*, New York–London 2004, s. 3.

8 Zob. J. E. Sisko, *Anaxagoras and Empedocles*, s. 58.

9 G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przekł. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999, s. 286.

10 H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* [dalej: Diels–Kranz], Weidmann 1989, 31B 17, 1: διτλ' ἐπέω.

mego: „Jedyna jeszcze dotąd mowa drogi jest zostawiona, że jest (ὡς ἔστιν)”<sup>11</sup>. Należy zaznaczyć, że Parmenides formułuje tę tezę jako wniosek analizy logicznej przeprowadzonej we fragmencie drugim, rozpoczynającym się od słów: „nuże ja mówię”<sup>12</sup>. Można więc przypuszczać, że przytoczony zwrot Empedoklesa jest, podobnie jak u Parmenidesa, początkiem przyjmowania pewnych sprzecznych ze sobą terminów, na co wskazuje słowo ἐρέω, mające charakter mowy spornej<sup>13</sup>. Mowa sporna Parmenidesa dotyczy niemożliwości zestawienia ze sobą dwóch radykalnie sprzecznych terminów „jest” (ἔστιν) i „nie jest” (οὐκ ἔστι)<sup>14</sup>, z których termin „nie jest” (οὐκ ἔστι) z konieczności „nie może być” (μὴ εἶναι)<sup>15</sup>. Natomiast podwójna mowa sporna u Empedoklesa jest wyrażona w dwóch tezach. W pierwszej Empedokles pisze: „raz rosło z mnogich, by być tylko jednym”<sup>16</sup>. Schofield przeciwstawia zastosowane przez Empedoklesa τὸτὲ μὲν, które jest tłumaczone jako „niegdyś”, słowom Parmenidesa z fragmentu ósmego „i nie było kiedyś ani nawet nie będzie”<sup>17</sup>. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że stwierdzenie Parmenidesa dotyczy owego ὡς ἔστιν, które w wyniku zaprzeczenia ὡς οὐκ ἔστι pozostało jako jedyna mowa (μῦθος). Natomiast Empedokles pisze o jednym (ἓν) i o mnogości (πλεόνων). W ten sam sposób należałoby się odnieść do opinii Schofielda, że Empedokles, stosując określenie ηῤῥήθη, czyli „wzrosło”, przeciwstawia się sugestii Parmenidesa o niemożliwości jakiegokolwiek wzrostu, wyrażonej w pytaniu: „jak i skąd [jest ono] przybyłe?”<sup>18</sup>. Pytanie to, podobnie jak poprzednie stwierdzenie Parmenidesa, odnosi się do ὡς ἔστιν, a nie do jednego i mnogości, które mogą następować po sobie, co potwierdza druga mowa

11 Diels–Kranz, 28B 8, 1–2: μούνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν.

12 Diels–Kranz, 28B 2, 1: εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω.

13 Ten sposób rozumienia terminu ἐρέω wydaje się być obecny u Homera. W *Iliadzie* Nestor w odpowiedzi na mowę Diomedesa stwierdza, że nikt z Achajów „nic [nie] powie wbrew” (Homerus, *Ilias*, eds. W. Dindorf, C. Hentze, Lipsiae 1921, IX, 56: οὐδὲ πάλιν ἐρέει).

14 Zob. Diels–Kranz, 28B 2, 3: ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι — „jedna (droga) że jest i że nie jest nie może być”.

15 Zob. Diels–Kranz, 28B 2, 5: ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι — „druga, że nie jest i koniecznym jest nie być”.

16 Diels–Kranz, 31B 17, 1–2: τὸτὲ μὲν γὰρ ἓν ηῤῥήθη μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων.

17 Diels–Kranz, 28B 8, 5: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται.

18 Diels–Kranz, 28B 8, 7: πῆ πόθεν αὐξήθη; zob. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 286.

sporna wyrażona w tezie, która brzmi: „to znowu rozpadło się z jednego, by być mnogimi”<sup>19</sup>. Można zauważyć, że u Empedoklesa chodzi o bycie (εἶναι) jednego lub wielu, natomiast u Parmenidesa o samo bycie (εἶναι)<sup>20</sup>, które nie ujawnia się inaczej, jak tylko dzięki myśleniu (νοεῖν)<sup>21</sup>. Termin „jedno” (ἓν) jest według Parmenidesa znakiem (σημα) będącego (ἔόντος)<sup>22</sup>.

Wydaje się, że Empedokles, formułując tezę o przechodzeniu z jednego do mnogości i odwrotnie, stosuje względem doznawanej rzeczywistości myślenie (νοεῖν) bycia (εἶναι), którego efektem jest będące (ἔόν) widziane jako jedno (ἓν). Jest to widoczne szczególnie we fragmencie trzecim poematu Empedoklesa, w którym Schofield dostrzega nawiązanie do słów Parmenidesa z fragmentu siódmego: „Albowiem nigdy to nie zwycięży, że są niebędące; lecz ty z tej drogi badania wyklucz pojęcie. Niech cię nawet nie przymusza do tej drogi obyczaj bardzo doświadczony, władać nierozważnie okiem i szumiącym słuchem i językiem, rozstrzygnij zaś słowem bardzo sporne dociekanie ode mnie wypływające”<sup>23</sup>. Według Parmenidesa nie można używać słowa „jest” (ἔστιν), będącego wyrazem „bycia” (εἶναι), w stosunku do „niebędącego” (μὴ ἔόντος), które nie jest efektem myślenia bycia. Dlatego nie należy w tym przypadku stosować „pojęcia” (νόημα), jakim jest „będące” (ἔόν).

Aby nie popełniać błędu, konieczne jest wystrzeżenie się nierozważnego władania receptorami zmysłowymi, czyli pochopnego uznawania za będące czegoś, co podlega zmianie. Tę trudność podzielał Empedokles, pisząc we fragmencie trzecim, by nie wierzyć (πίστειν) wzrokowi (ὄψιν) bardziej (πλέον) niż słuchowi (ἀκούην) i w konsekwencji nie uzależniać pewności od cielesnych członków (γυῖων). Tym bowiem, dzięki czemu osiąga się pewność, jest myślenie (νοεῖν) pozwalające uzyskać jasność (δῆλον) każdego

19 Diels–Kranz, 31B 17, 2: τὸτὲ δ’ αὐτὸ διέφρα πλέον’ ἐξ ἑνὸς εἶναι.

20 Zob. Diels–Kranz, 28B 6, 1: χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐὸν ἔμμεναι· ἐστὶ γὰρ εἶναι — „trzeba to mówić i myśleć, że będące jest; jest bowiem być”.

21 Zob. Diels–Kranz, 28B 3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι — „to samo bowiem jest myśleć i być”.

22 Zob. Diels–Kranz, 28B 8, 2–6.

23 Diels–Kranz, 28B 7: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ’ ἀφ’ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα· μὴδέ σ’ ἔθος πολὺπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, νομῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήμεσαν ἀκούην καὶ γλῶσσαν, κρίναι δὲ λόγῳ πολὺδῆριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

z osobna (ἐκαστον)<sup>24</sup>. Związek pewności z myśleniem może mieć swoje uzasadnienie w powiązaniu przez Parmenidesa efektu myślenia, jakim jest pojęcie (νόημα), z „wiarygodnym słowem” (πιστὸν λόγον)<sup>25</sup>. Jasność (δῆλον) uzyskaną poprzez myślenie uzasadnia się słowem (λόγω), że tak właśnie „jest” (ἔστιν). Schofield, komentując zasugerowane nawiązanie Empedoklesa do Parmenidesa, stwierdza: „można sądzić, że Empedokles uznał dzieło Parmenidesa za katagoryczne epistemologiczne wyzwanie rzucone kosmologii. Zmusiło go do przedstawienia własnego poglądu już na samym początku”<sup>26</sup>. Opinia Schofielda o przymusie przedstawienia przez Empedoklesa własnego poglądu wydaje się mało precyzyjna. Z powyższych analiz można raczej przyjąć interpretację, że Empedokles, kierując się wytycznymi zawartymi w omawianym fragmencie Parmenidesa, stosował reguły wynikające z myślenia (νοεῖν) bycia (εἶναι) do uzyskania jasnego ujęcia doznawanej rzeczywistości.

Mając na uwadze powyższe analizy, warto ponownie przemyśleć te aspekty teorii Empedoklesa, które zdają się mieć związek z poglądami Parmenidesa.

## Eros Parmenidesa i Przyjaźń Empedoklesa

W badaniu relacji Empedoklesa z Parmenidesem interpretatorzy powołują się na opinię Arystotelesa zawartą w jego *Metafizyce*, w której podaje, że Parmenides jako początek (ὡς ἀρχήν) w zaistnieniach (ἐν τοῖς οὖσιν) postawił Erosa (ἔρωτα), udowadniając w ten sposób pochodzenie całości (τοῦ παντός). Na potwierdzenie tej opinii Arystoteles przytacza słowa Parmenidesa o Eroście jako pierwszym z bogów<sup>27</sup>. Parmenides nawiązuje w tym przypadku do

24 Zob. Diels–Kranz, 31B 3, 9–13: ἀλλ’ ἄγ’ ἄθρει πάση παλάμη, πῆ δῆλον ἐκαστον, μήτε τίς’ ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ’ ἀκουήν ἢ ἀκοήν ἐρίδουπον ὑπέρ τρανώματα γλώσσης, μήτε τι τῶν ἄλλων, ὀπόση, πόρος ἔστι νοήσαι, γυῖων πίστιν ἔρυκε νόει δ’ ἢ δῆλον ἐκαστον — „Ale chodź, z całą mocą patrz, jak jasne jest każde z osobna. Nie wierz wzrokowi bardziej niż słuchowi ani nie sądz, że hałaśliwy słuch jest ponad wyjaśnieniami języka, ani jakiemś z tych innych, jakiegokolwiek jest przejście, aby myśleć, od członków pewność uwolnij, myśl zaś każde z osobna tak jak jest jasne”.

25 Zob. Diels–Kranz, 28B 8, 50.

26 G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 284.

27 Zob. *Aristoteles Graece*, ex rec. I. Bekkeri, vol. 2, Berolini 1831; wydanie drugie, poprawione: *Aristoteles Graece*, ed. O. Gigon, Berolini 1960, 984b 24–27: κἂν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν



Hezjoda, o którym wspomina również Arystoteles. Według Hezjoda Eros, który powstał po Chaosie i Ziemi, będąc najpiękniejszym (κάλλιστος) wśród nieśmiertelnych bogów, staje się dla wszystkich czynnikiem kojącym, ujarzmiającym umysł i roztropny zamiar<sup>28</sup>. Wydaje się, że inspirując się między innymi tą opinią Hezjoda, Arystoteles porównał Erosa do przyczyny, która porusza i łączy wszystkie rzeczy<sup>29</sup>.

Dla Arystotelesa taka przyczyna jest powodem obecności dobra w naturze, którego wyrazem jest porządek (τάξις) i piękno (τὸ καλόν). Dodaje jednak, że częściej można dostrzec występowanie nieporządku (ἀταξία) i brzydoty (αἰσχρόν), które są według niego wyrazem zła (κακόν). To spostrzeżenie miało być uzasadnieniem dla przyjęcia przez kogoś innego dwóch przyczyn, jakimi są przyjaźń (φιλία) i niezgoda (νεῖκος)<sup>30</sup>. Tym kimś innym miałby być Empedokles, który pisząc o przyjaźni (Φιλότης), stwierdza, że to, co zmienia się nieustannie pod jej wpływem, schodzi się w jedno<sup>31</sup>, co odpowiadałoby jakieś przyczynie łączącej rzeczy, o której Arystoteles wnioskuje

---

ὡς ἀρχήν, οἷον καὶ Παρμενίδης· οὗτος γὰρ κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν «πρώτιστον μὲν» φησὶν «ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων» — „nawet jeżeli ktoś inny Erosa albo pragnienie w zaistnieniach postawił jako początek, tak jak Parmenides; ten bowiem udowadniając pochodzenie całości, mówi, że «pierwszego zaiste z wszystkich bogów stworzyła Erosa»”.

28 Zob. *Hesiodi Theogonia. Opera et dies. Scutum*, eds. F. Solmsen, R. Merkelbach, M. L. West, Oxford University Press, 1990, 120–122: ἡδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, | λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων | δάμναται ἐν στήθεσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλὴν — „a także Eros, który jest najpiękniejszy wśród nieśmiertelnych bogów, | kojący, i wszystkich bogów i wszystkich ludzi | ujarzmia w piersiach umysł i roztropny zamiar”. Przytoczony przez Arystotelesa cytat ἡδ' ἔρος, ὃς πάντεσσι μεταπέπει ἀθανάτοισιν nie jest dokładny, o czym wspomina Kazimierz Leśniak. Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 625.

29 Zob. *Aristoteles Graece*, vol. 2, 984b 29–30: ὡς δέον ἐν τοῖς οὐδὴν ὑπάρχειν τιν' αἰτίαν ἣτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα — „jak powinnością jest w bytach, że istnieje jakaś przyczyna, która porusza i łączy rzeczy”.

30 Zob. *Aristoteles Graece*, vol. 2, 984b 32–33; 985a 1–4: ἐπεὶ δὲ καὶ τάναντία τοῖς ἀγαθοῖς ἐνόντα ἐφαίνετο ἐν τῇ φύσει, καὶ οὐ μόνον τάξις καὶ τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀταξία καὶ τὸ αἰσχρόν, καὶ πλείω τὰ κακὰ τῶν ἀγαθῶν καὶ τὰ φαῦλα τῶν καλῶν, οὕτως ἄλλος τις φιλίαν εἰσήνεγκε καὶ νεῖκος, ἐκατέρων αἴτιον τούτων — „ponieważ zaś i przeciwne dobrom będące ukazało się w naturze, i nie tylko porządek i piękno, lecz i nieporządek i brzydota, i większa ilość tych złych od tych dobrych i tych lichych od tych pięknych, tak inny ktoś przyjaźń wprowadził i niezgodę, każde z tych dwóch przyczyną tych”.

31 Zob. Diels–Kranz, 31B 17, 6–7: καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερές οὐδαμὰ λήγει, ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνεχόμεν' εἰς ἐν ἅπαντα — „i to, co zmienia się nieustannie nigdy nie przestaje, raz wszystko dzięki Przyjaźni schodząc się w jedno”.

po przytoczeniu zdania Parmenidesa o Erosie. Empedokles nie zastosował jednak, podobnie jak Parmenides, terminu „eros”. Zwraca on jedynie uwagę na fakt, że Przyjaźń jest nazywana między innymi Afrodytą<sup>32</sup>. Powodem używania przydomka Afrodyty do działania Przyjaźni wydaje się być wpływ na przyjazne rozumowanie i spokojne spełnianie dzieł przez ludzkie członki<sup>33</sup>. Jednakże dostrzeganie Przyjaźni samej i jej cechy, jaką jest równość w zakresie szerokości i długości, jest możliwe jedynie dzięki umysłowi (νόω)<sup>34</sup>. Chociaż działanie Przyjaźni jest widoczne w ludzkich członkach, to jednak cecha równości jest ujmowana dzięki umysłowi. Można w tym przypadku odnieść się do tezy z poematu Parmenidesa mówiącej o będącym, że jest ono zewsząd równe<sup>35</sup>. To będące (τὸ ἓόν) bowiem jest myślą (νόημα) trwale obecną właśnie w umyśle<sup>36</sup>. Z tego wynika, że Empedokles mógł odwoływać się do tez Parmenidesa dotyczących sposobu ujęcia przez umysł bycia jako bytu zewsząd sobie równego w opisie doświadczenia przyjaźni jako czynnika spajającego. Jest to więc spojrzenie na przyjaźń pomijające zakres zwodniczego porządku, który jest oparty na mniemaniach śmiertelnych, gdzie nie występuje wiarygodne słowo (πιστὸν λόγος) i myśl (νόημα), o czym informuje sam Parmenides<sup>37</sup>. Można więc przypuszczać, że stwierdzenie Empedoklesa

32 Zob. Diels–Kranz, 31B 17, 24: Γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἢ δ' Ἀφροδίτην — „Radością nazywając i Afrodytą”.

33 Zob. Diels–Kranz, 31B 17, 22–23: ἦτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος ἄρθροις, τῆ τε φίλα φρονέουσι καὶ ἄρθρια ἔργα τελούσι — „i która posługuje się ludzkimi członkami, [będąc w nich] wrodzona, i w ten sposób przyjaźnie rozumują i spokojne prace spełniają”.

34 Zob. Diels–Kranz, 31B 17, 20–21: καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκος τε πλάτος τε τῆν σὺ νόω δέρκευ — „i Przyjaźń w tych [elementach], równa długością i szerokością, i tę ty zobacz umysłem”.

35 Zob. Diels–Kranz, 28B 8, 49: οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει — „sobie bowiem zewsząd równe, jednakowo sięga granic”.

36 Zob. Diels–Kranz, 28B 4: λεῦσσε δ' ὄμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως· οὐ γὰρ ἀποτιμῆξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον οὔτε συνιστάμενον — „Jednak zwracaj uwagę na oddalone, w umyśle trwale obecne; albowiem nie oddzieli [to], że byt bytu trzyma się ani rozproszone wszędzie całkiem według porządku, ani połączone”.

37 Zob. Diels–Kranz, 28B 8, 50–52: ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτῆας μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων — „W tym momencie wstrzymuj się wobec wiarygodne słowo i myśl odnośnie do prawdy; odtąd zaś mniemania śmiertelne poznawaj — porządek zwodniczy — słuchając moich mów”.

o słuchaniu niezwodniczego rozkazu słowa (λόγου)<sup>38</sup> nie jest, jak sugeruje to William K. C. Guthrie, reakcją na zwodniczy porządek przedstawiony przez Parmenidesa<sup>39</sup>. Przytaczający tę opinię John Palmer sugeruje, że nakaz Empedoklesa nie odnosi się do porządku jako całości, „ale jest konkretnym twierdzeniem, na które właśnie należał, a mianowicie, że Miłość działa w szerszym kosmosie jako zasada harmonii i zjednoczenia, tak jak doświadczamy jej działania w nas samych”<sup>40</sup>.

Wydaje się, że sugestia Palmera może mieć swoje odzwierciedlenie w тезach Empedoklesa. Miejscem, w którym uobecnia się Przyjaźń w dostrzeżonej rzeczywistości, jest środek wiru. We fragmencie trzydziestym piątym Empedokles pisze bowiem, że „Przyjaźń powstaje (γένηται) w środku (ἐν μέσῃ) wiru (στροφάλιγγι). W nim zaś wszystko schodzi się (συνέρχεται), by być jednym (ἓν)”<sup>41</sup>. Należy zwrócić uwagę na fakt, że sama Przyjaźń powstaje w środku zawirowania, a to właśnie zawirowanie powoduje schodzenie się wszystkiego, by być jednym. Jednakże samo schodzenie się, będące wynikiem wiru, nie jest równoznaczne z Przyjaźnią. Może o tym świadczyć zdanie następane: „nie od razu (οὐκ ἄφαρ), lecz dobrowolnie (ἀλλὰ θελημαί) łącząc się każde skądinąd (συνιστάμεν’ ἄλλοθεν ἄλλα)”<sup>42</sup>. Oprócz schodzenia się, czynnikiem decydującym o Przyjaźni jest łączenie się (συνιστάμενα), będące wynikiem woli (θελημαί). Można więc zauważyć, że działają tu dwa czynniki. Pierwszym z nich jest czynnik ruchu wirowego. Drugim natomiast czynnik woli, który powoduje, że to, co się schodzi, łączy się w pewną stabilną strukturę. Wydaje się, że ten czynnik wolitywny jest cechą Przyjaźni, o której

38 Zob. Diels–Kranz, 31B 17, 26: σὺ δ’ ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν — „ty zaś słuchaj logosu rozkaz nie zwodniczy”.

39 Zob. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, vol. 2, Cambridge University Press, 1965, s. 238. W podobny sposób wypowiada się James Longrigg, pisząc: „celowo powtarza słowa Parmenidesa, kiedy twierdzi w sprzeczności, że jego własny opis świata fizycznego nie jest zwodniczy (οὐκ ἀπατηλόν). Tutaj Empedokles rości sobie pretensje do pozytywnej wartości swojego opisu świata zmysłowego właśnie tam, gdzie Parmenides temu zaprzeczył” (J. Longrigg, *The „roots of all things”, „Isis” 67* (1976) no. 3, s. 422, <https://doi.org/10.1086/351632>).

40 J. Palmer, *Parmenides and presocratic philosophy*, Oxford University Press, 2009, s. 273, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199567904.001.0001>.

41 Diels–Kranz, 31B 35, 4–5: ἐν μέσῃ Φιλότης στροφάλιγγι γένηται, ἐν τῇ δὴ τότε πάντα συνέρχεται ἐν μόνον εἶναι.

42 Diels–Kranz, 31B 35, 6.

Empedokles pisze, że jest trwała (σχεδύνη), czyli charakteryzująca się mocnym ścisaniem<sup>43</sup>. Samą natomiast Przyjaźń Empedokles opisuje jako boski (ἄμβροτος) impuls (ὄρμη), który zbliża się zyczliwie usposobiony (ἐπήϊει ἠπιόφρων) do rozproszonych jeszcze członków (μελέων)<sup>44</sup>. Określenie „boski” (ἄμβροτος) zastosowane w odniesieniu do impulsu Przyjaźni wskazuje na jego niezależność od tego, co może podlegać rozproszeniu. Można przypuszczać, że impuls ten pojawia się w środku wiru jako zaczątek zespalania, zagarniając coraz to nowe obszary pozostające w rozproszeniu. Obszar opanowany przez impuls Przyjaźni jest określany przez Empedoklesa jako Σφαῖρος.

## „Sphairos” u Parmenidesa i Empedoklesa

Zastosowanie przez Empedoklesa terminu Σφαῖρος do obszaru opanowanego przez Przyjaźń najprawdopodobniej ma związek ze wspomnianym wyżej ujęciem umysłowym samej Przyjaźni jako równej pod względem długości i szerokości<sup>45</sup>. W tym przypadku można doszukiwać się odwołania do sposobu myślenia Parmenidesa na temat umysłowego ujęcia bycia (εἶναι) jako bytu (τὸ ἐόν), o którym pisze: „następnie gdy [jest] granica skrajna, skończona jest | zewsząd, podobna w zakrzywieniu pięknie zaokrąglonej kuli, | ze środka równa wszędzie”<sup>46</sup>. Parmenides, pisząc o granicy bytu, że jest skrajna (πύματον), wskazuje na brak odniesienia do czegoś innego. Wiadomo bowiem, że byt pozostaje w swojej tożsamości. Jeżeli więc jego granica nie byłaby skrajna, czyli ostatnia, to znaczyłoby, że graniczy on z czymś innym. Jednakże

43 Zob. Diels–Kranz, 31B 19: σχεδύνην Φιλότητα — „trwała Przyjaźń”.

44 Zob. Diels–Kranz, 35, 12–13: ὅσον δ’ αἰὲν ὑπεκπροθέοι, τόσον αἰὲν ἐπήϊει ἠπιόφρων Φιλότητος ἀμεφέος ἄμβροτος ὄρμη — „jak zawsze biegłaby przed siebie, tak zawsze zbliża się zyczliwie usposobiony boski impuls nienagannej Przyjaźni”. Mogłoby to odpowiadać pod jakimś względem owej bogini (δαίμων) znajdującej się w środku (ἐν μέσῳ) pierścieni, o której wspomina Parmenides, sterującej wszystkim (κυβερνᾷ πάντα) poprzez zmieszanie (zob. Diels–Kranz, 28B 12).

45 Jonathan Barnes, dostrzegając literackie powiązania między σφαῖρη Parmenidesa a Σφαῖρος Empedoklesa, sugeruje, że Empedokles mógł być tutaj pod wpływem Parmenidesa pod względem psychologicznym. Zob. J. Barnes, *The presocratic philosophers*, London 1979, s. 245.

46 Diels–Kranz, 28B 8, 42–44: αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί | πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ | μεσσοῦθεν ἰσοπαλὲς πάντη.

w ujęciu umysłowym, czyli bytowym, samego bycia (εἶναι) nie można mówić o odniesieniu się do czegoś innego. Brak odniesienia do czegoś innego jest koncentracją tylko na samym sobie. Dlatego Parmenides przyrównał tę granicę do pięknie zaokrąglonej kuli (εὐκύκλου σφαίρης) ze środka wszędzie równej (μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη). Koncentrowanie się na tożsamości wyklucza więc jakiegokolwiek zróżnicowanie. Można powiedzieć, że ujmując jakąś rzecz z perspektywy tylko jej bycia, każda jej część, niezależnie gdzie się w niej znajduje, sprowadza się do tożsamości tak samo. W tym przypadku różne ich odległości są zniesione. Wydaje się więc, że Empedokles, pisząc o spoglądaniu umysłem na Przyjaźń, której długość i szerokość są równe, mógł inspirować się sposobem rozumowania Parmenidesa.

Należy również zwrócić uwagę na fakt, że naturalnym środowiskiem Przyjaźni jest środek, na co wskazuje sam Empedokles, pisząc, że w środku (ἐν μέσῃ) wiru (στροφάλιγγι) powstaje Przyjaźń (γέννεται). Jeżeli przyjmie się te dwa założenia, że Przyjaźń jest związana z ciążeniem ku środkowi, oraz że w zakresie długości i szerokości nie ma w niej zróżnicowania, to można przypuszczać, iż jest to zbieżny opis z tezą Parmenidesa dotyczącą granic będącego, które są podobne do pięknie zaokrąglonej kuli (σφαίρης) ze środka wszędzie równej. O tym właśnie stanie, czyli kuli (σφαίρης), związanym z naturą przyjaźni pisze Empedokles w trzech zachowanych fragmentach. Pierwszym miejscem, gdzie pojawia się termin Σφαῖρος, jest fragment dwudziesty siódmy. We fragmencie tym Empedokles zwraca uwagę, że jeżeli pominie się rozróżnianie poszczególnych aspektów występujących w rzeczach, w tym przypadku słońca (ἡλίοιο) i ziemi (αἴης), wtedy pozostaje tylko to, czego zmysłami nie widać, czyli zaokrąglona Kula (Σφαῖρος κυκλοτερής) pozostająca w mocnym ukryciu (πυκνῶ κρύφῳ) Zgodności (Ἄρμονις)<sup>47</sup>. Spoglądając więc na rzecz nie zmysłami, ale umysłem, czyli przez myślenie bycia, sprowadza się wszystko to, co jest wynikiem dostrzegania zmysłowego, tylko do bytu w jego tożsamości. Jest to Zgodność doskonała, czyli będąca źródłem wszelkiej zgodności. Natomiast użyte przez Empedoklesa sformułowanie Σφαῖρος κυκλοτερής

47 Zob. Diels-Kranz, 31B 27: ἔνθ' οὐτ' ἡέλιοιο διείδεται ὠκέα γυῖα οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον μένος οὐδὲ θάλασσα οὕτως Ἄρμονις πυκνῶ κρύφῳ ἐστήρικται Σφαῖρος κυκλοτερής μονῆ περιηγεῖ κυκλοτερῆ γαίων — „gdy ani nie rozróżnia się chryżych członków słońca, ani ziemi zalesionej mocy, ani morza; tak w mocnym objęciu Zgodności pozostaje Kula zaokrąglona w stałości otaczającej ciesząca się”.

można porównać do granic bytu, o których pisze Parmenides, określając je jako εὐκύκος σφαίρη. Na potwierdzenie słuszności takiego porównania można odwołać się do fragmentu dwudziestego ósmego, gdzie Empedokles, powtarzając ostatnie zdanie z fragmentu dwudziestego siódmego, wskazuje, że ta Kula (Σφαῖρος) jest ze wszystkich stron równa (πάντοθεν ἴσος)<sup>48</sup>, co odpowiadałoby przedstawionemu przez Parmenidesa opisowi granic jako kuli, która jest ze środka wszędzie równa (μεσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη). Pewną trudność interpretacyjną może sprawiać określenie wszystkich stron (πάντοθεν) jako πάνπαν ἀπείρων, czyli „zupełnie nieograniczonych”. W tym przypadku nasuwa się myśl o jakiejś wielkości nieograniczonej, co byłoby w sprzeczności z granicą posiadającą kształt kuli. Można by przyjąć wyjaśnienie, że nadawanie granic przez umysł nie jest ograniczone przez cokolwiek. Jednak w omawianym zdaniu Empedoklesa jest mowa o kulistym kształcie granic, a nie o czynniku ograniczającym, czyli umyśle. Wydaje się, że wyjaśnienie znajduje się w samym tekście Empedoklesa. We fragmencie dwudziestym dziewiątym używa on określenia występującego we fragmencie dwudziestym ósmym, czyli πάντοθεν ἴσος, jako tezy podsumowującej poprzedzający go wywód dotyczący kuli. Empedokles w tym wywodzie stwierdza, że nie ma rąk, stóp, kolan czy też części rodnych<sup>49</sup>. W ten sposób wykazuje, że w zakresie granic nie ma żadnych części, czyli elementów ograniczających, które naruszają równe odniesienie do środka.

Występujący w tym fragmencie zwrot σφαῖρος ἦν, czyli „kula była”, jest dla Schofielda dowodem przeciwstawiania się Empedoklesa swojemu idolowi. Schofield twierdzi, że „w przeciwieństwie do kuli bytu Parmenidesa Kula Empedoklesa jest śmiertelna. Empedokles zamierzał być może pokazać, że Parmenidejski obraz doskonałości jest przekonujący, ale błędnie przedstawiony

48 Zob. Diels–Kranz, 31B 28: ἀλλ' ὃ γε πάντοθεν ἴσος [ἔοι] καὶ πάνπαν ἀπείρων Σφαῖρος κυκλοτερῆς μονίη περιηγεῖ γαίων — „lecz ona to ze wszystkich stron i zupełnie nieograniczonych równa [sobie] Kula okrągłona w stałości otaczającej ciesząca się”.

49 Zob. Diels–Kranz, 31B 29: οὐ γὰρ ἀπὸ νότοιο δύο κλάδοι αἰσονται, οὐ θοὰ γούνη(α), οὐ μήδεα γεννήεντα, ἀλλὰ σφαῖρος ἦν καὶ [πάντοθεν] ἴσος ἑαυτῷ — „Nie wystają bowiem z grzbietu dwa rozgałęzienia rąk, nie ma stóp, nie ma zwawych kolan, nie ma rodnych części, lecz kula była i [ze wszystkich stron] równa sobie”.

jako ogólny stan egzystencji<sup>50</sup>. Użycie przez Empedoklesa czasu przeszłego ἔην, czyli „była”, jest związane z założonymi przez niego tezami spornymi, wskazującymi na przechodzenie z mnogości do jednego, którego wyrazem jest σφαῖρος, czyli kula. W przypadku Parmenidesa pięknie zaokrąglona kula (εὐκύκλος σφαῖρη) odnosi się do skrajnej granicy (πεῖρας), która jest do tej kuli ἐναλίγκιον, czyli podobna. Granica ta natomiast dotyczy sposobu ujęcia przez myślenie (νοεῖν) bycia (εἶναι) jako bytu (τὸ εἶν) pozostającego w swojej tożsamości. W tym przypadku σφαῖρη jest określeniem stosowanym w zakresie mowy, ὡς ἔστιν (że jest), która jest jedynym wnioskiem wynikającym z mowy spornej ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι<sup>51</sup>. Trudno więc utrzymywać, że stosowanie przez Empedoklesa czasu przeszłego ἔην jest przeciwstawianiem się Parmenidesowi mówiącemu οὐδέ ποτ' ἦν, czyli „nie kiedyś był”<sup>52</sup>.

## Niemożliwość powstawania z niczego

Podobieństwo pomiędzy sposobem myślenia Parmenidesa i Empedoklesa jest dostrzegane przez komentatorów również w zniesieniu możliwości powstawania czegokolwiek z niczego. Guthrie twierdzi bowiem, że Empedokles „Akceptuje twierdzenia, że nic nie może powstać z niczego i że to, co istnieje, nie może zginąć; suma bytów jest stała”<sup>53</sup>. Jednakże Palmer zauważa, że ogólnie przyjęta reguła wyrażająca ten pogląd, czyli *nihil ex nihilo fit*, nie występuje w tej postaci u Parmenidesa i że jest ona obecna u Arystotelesa, który odnosi ją do wszystkich filozofów tego okresu<sup>54</sup>. Arystoteles w *Metafizyce* pisze, iż opinia (δόγμα), że nic z niebędącego nie powstaje, każde zaś z będącego (μηθὲν ἐκ μη ὄντος γίγνεσθαι πᾶν δ' ἐξ ὄντος), jest wspólna prawie wszystkim

50 G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 294.

51 Diels–Kranz, 28B 2, 3.

52 Diels–Kranz, 28B 8, 5.

53 W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, s. 139. W podobnym tonie wypowiada się między innymi Richard D. McKirahan: „Empedokles był pod wrażeniem siły argumentów Parmenidesa przeciwko powstawaniu i ginięciu. Całkowicie przyjmuje tezę Parmenidesa, że nic nie może powstać z tego, czego w żaden sposób nie ma, ani w nic zginąć” (R. D. McKirahan, *Philosophy before Socrates*, Hackett Publishing Company, 2010, s. 264).

54 Zob. J. Palmer, *Parmenides and presocratic philosophy*, s. 276.



piszącym o naturze (περὶ φύσεως)<sup>55</sup>. Teza μηθὲν ἐκ μὴ ὄντος γίγνεσθαι obecna w tekście Arystotelesa występuje w przybliżonej formie u Melissosa, który w swoim traktacie zakłada: „jeżeli więc niczym było, to w żaden sposób nie mogłoby powstać nic z niczego (οὐδὲν ἐκ μηδενός)”<sup>56</sup>. Hipoteza Melissosa nie jest jednak opinią wyrażaną przez ogół filozofów zajmujących się naturą, gdyż, jak się wydaje, nawiązuje ona raczej do poglądów Parmenidesa zawartych we fragmencie szóstym. Po słowach „jest bowiem bycie” (ἔστι γὰρ εἶναι) Parmenides dodaje „nic zaś nie jest” (μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν)<sup>57</sup>. W ten sposób Parmenides sugeruje, że poza byciem nie ma niczego, czemu przysługuje słowo ἔστιν, czyli „jest”. Na potwierdzenie tej tezy Parmenides we fragmencie ósmym podaje w wątpliwość możliwość rodzenia (φῶν) z niczego (τοῦ μηδενός) w jakimkolwiek momencie, gdyż bycie (εἶναι) nie może nie być<sup>58</sup>. Wydaje się więc, że Melissos, negując powstanie z niczego tego, co zawsze było i będzie<sup>59</sup>, mógł brać pod uwagę tę wątpliwość Parmenidesa. Jest więc bardzo prawdopodobne, że formuła przypisana przez Arystotelesa wszystkim filozofom zajmującym się naturą nie funkcjonowała przed Parmenidesem. Empedokles również nie używał tej formuły, która pojawiła się u Melissosa. Komentatorzy, jak sugeruje to Palmer<sup>60</sup>, przytaczając słowa Empedoklesa z fragmentu dwunastego o niewykonalnym stawaniu się z niebędącego i niemożliwości, by będące zginęło<sup>61</sup>, zestawiają je z tezą Parmenidesa, która brzmi: „jakiego bowiem jego pochodzenia będziesz szukał? jak i skąd [jest ono] przybyłe? i nie dozwolę z niebędącego tobie sądzić ani też myśleć; niewypowiedziane

55 Zob. *Aristoteles Graece*, vol. 2, 1062b 24–26.

56 Diels–Kranz, 30B 1, 3: εἰ τοῖνυν μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός.

57 Zob. Diels–Kranz, 28B 6, 1–2.

58 Zob. Diels–Kranz, 28B 8, 9–11: τί δ’ ἂν μιν καὶ χρέος ὄρσεν ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενός ἀρξάμενος, φῶν; οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστιν ἢ οὐχί — „Jaka zaś mogła go potrzeba poruszyć później albo przedtem, rodzić zaczynając (od) niczego? Dlatego albo całkowicie być musi albo [w ogóle] nie”.

59 Zob. Diels–Kranz, 30B 1, 1: αἰεὶ ἦν ὁ τι ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται — „zawsze było to, co było i zawsze będzie”.

60 Zob. J. Palmer, *Parmenides and presocratic philosophy*, s. 271.

61 Zob. Diels–Kranz, 31B 12, 1–2: ἔκ τε γὰρ οὐδάμ’ ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι καὶ τ’ ἐὸν ἐξαπολέσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπυστον. αἰεὶ γὰρ τῆ γ’ ἔσται, ὅπη κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ — „albowiem z nigdy [nie] będącego niewykonalnym jest stać się i będące zginąć niemożliwym i niesłyszczanym; tam zawsze będzie, gdzie ktoś zawsze umiejscowi”.



i niepomyślane jest, skoro nie jest”<sup>62</sup>. Wydaje się, że Parmenides w drugiej części tego zdania nawiązuje do końcowej części fragmentu drugiego, gdzie stwierdza, że tego niebędącego nie można poznać ani rozważyć<sup>63</sup>, co jest wnioskiem z przyjęcia drogi, że koniecznością dla „nie jest” (οὐκ ἔστιν) jest „nie być” (μὴ εἶναι)<sup>64</sup>. Mówiąc bowiem o niebędącym, należy założyć, że nie nastąpiło myślenie bycia. O fakcie myślenia można mówić jedynie w momencie pojawienia się myśli (νόημα), czyli tego będącego (τοῦ ἑόντος)<sup>65</sup>. Dlatego należy stwierdzić, że niemożliwe jest pochodzenie będącego z braku występowania myślenia (νοεῖν).

Wydaje się, że Empedokles, mając świadomość, że myślenie (νοεῖν) jest konieczne dla uzyskania jasności, której nie dają inne receptory zmysłowe<sup>66</sup>, nie skupiał się jednak na tym, co wynika z faktu myślenia bycia, jak to czynił Parmenides, ale na stosowaniu tej czynności do opisu doznawanej rzeczywistości. Można więc przypuszczać, że cytowana teza Empedoklesa o niemożliwości powstania z nigdy [nie]będącego (ἐκ οὐδάμ’ ἑόντος) odnosi się do założenia niepowstałych elementów, o czym wspomina Hezychiusz z Aleksandrii<sup>67</sup>. Tymi elementami są ogień, woda, ziemia i powietrze<sup>68</sup>. Empedokles skupia się więc na próbie zdefiniowania podstawy rzeczywistości doznawanej, co było również opisywane przez Parmenidesa, o czym wspomina Arystoteles w swoim traktacie *O powstawaniu i ginięciu*. Twierdzi on, że Parmenides przyjmował dwa elementy, czyli ogień i ziemię, wskazując jednocześnie, że poza nimi były przyjmowane elementy pośrednie, czyli powietrze i woda<sup>69</sup>. Arysto-

62 Diels–Kranz, 28B 8, 6–9: τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; πῆ πόθεν αὐξηθῆν; \* \* \* οὐτ’ ἐκ μὴ ἑόντος ἕασσω φάσθαι σ’ οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φανὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι.

63 Zob. Diels–Kranz, 28B 2, 7–8: οὐτε γὰρ ἂν γινώσκῃς τὸ γε μὴ ἔδῃ (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὐτε φράσαις — „ani nie możesz poznać tego *niebędącego* (nie jest to możliwe), ani nie mogłeś rozważyć”.

64 Zob. Diels–Kranz, 28B 2, 6.

65 Zob. Diels–Kranz, 28B 8, 35–36: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἑόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἔστιν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν — „albowiem nie bez bytu, w którym wypowiedziane jest, będziesz odkrywał myślenie”.

66 Zob. cytowaną już tezę Empedoklesa zawartą we fragmencie trzecim (Diels–Kranz, 31B 3, 9–13).

67 Zob. *Hesychii Alexandrini Lexicon*, ed. M. Schmidt, Jenae 1867, 13, 21 [Diels–Kranz, 31B 7]: ἀγένητα: στοιχεῖα. παρ’ Ἐμπεδοκλεί.

68 Zob. Diels–Kranz, 31B 17, 18: πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἥρος ἀπλετον ὕψος — „ogień i woda, i ziemia, i powietrza niezmierna wysokość”.

69 Zob. *Aristoteles Graece*, ex rec. I. Bekkeri, vol. 1, Berolini 1831. Wydanie drugie, poprawione: *Aristoteles Graece*, ed. O. Gigon, Berolini 1960, 330b 13–15: οἱ δ’ εὐθὺς δύο ποιοῦντες, ὥσπερ Παρμενίδης πῦρ καὶ γῆν,

teles jednocześnie dodaje, że tym, który przyjmuje od razu cztery elementy, jest Empedokles. Zwraca przy tym uwagę na przeciwstawianie przez Empedoklesa elementowi ognia trzech pozostałych, co w ostateczności sprowadza się do dwóch postaci<sup>70</sup>. W tej uwadze Arystoteles może sugerować związek poglądu Empedoklesa z Parmenidesem, który w końcowej części fragmentu ósmego pisze o rozłączeniu przez śmiertelnych od siebie nawzajem formy niebieskiego ognia i gęstej formy nocy<sup>71</sup>. Palmer stwierdza, że z tym poglądem Parmenidesa porównuje się tekst Empedoklesa zawarty we fragmencie dwudziestym pierwszym<sup>72</sup>. Jest tu bowiem mowa o słońcu w postaci rozlewającego się blasku, będącym nieśmiertelnym, co mogłoby nawiązywać do formy ognia pozostającego wszędzie tym samym<sup>73</sup>. Natomiast formie nocy mogłaby odpowiadać mroczna i zimna ulewa<sup>74</sup>. Jednakże w dalszej części Empedokles wspomina o ziemi, z której wypływa to, co jest twarde<sup>75</sup>. Wydaje się więc, że wspomniane przez Empedoklesa słońce, ulewa i ziemia niekoniecznie nawiązują do form ognia i nocy, o których pisze Parmenides. Bardziej prawdopodobne jest zestawienie tez Empedoklesa z treścią fragmentu jedenastego,

τὰ μεταξὺ μίγματα ποιοῦσι τούτων, οἷον ἀέρα καὶ ὕδωρ — „ci zaś na przykład dwa [elementy] czyniąc, jak Parmenides ogień i ziemię, pomiędzy [nimi] czynią z nich mieszaniny, jak powietrze i woda”.

70 Zob. *Aristoteles Graece*, vol. 1, 330b 19–21: ἐνιοὶ δ' εὐθὺς τέτταρα λέγουσιν, οἷον Ἐμπεδοκλῆς. συνάγει δὲ καὶ οὗτος εἰς τὰ δύο τῶ γὰρ πυρὶ τᾶλλα πάντα ἀντιτίθισιν — „niektórzy zaś na przykład mówią, [że są] cztery [elementy], jak Empedokles. I on zaś sprowadza [je] do dwóch, temu bowiem ogniowi inne wszystkie przeciwstawia”.

71 Zob. Diels–Kranz, 28B 8, 55–61: τάντια δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ, ἥπιον δὲν, μέγ' [ἀραιὸν] ἐλαφρόν, ἐωυτῶ πάντοσε τωυτόν, τῶ δ' ἑτέρω μὴ τωυτόν. ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτὸ τάντια νόκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἀμβριθέες τε — „zaś naprzeciw odróżnili sobie formę i znaki położyli sobie osobno od siebie nawzajem, w jednym miejscu błyskawicy niebieski ogień, łagodnym będący, wysmukły [cienki], zwiczny, w sobie wszędzie ten sam, zaś w innym nie ten sam; a oddzielnie od niego [=ognia] przeciwną mu noc niedoświadczoną — gęstą i przygniatającą formę”.

72 Zob. J. Palmer, *Parmenides and presocratic philosophy*, s. 315.

73 Diels–Kranz, 31B 21, 3–4: ἠέλιον μὲν λευκὸν ὄραν καὶ θερμὸν ἀπάντη ἀμβροτα δ' ὄσος εἶδει τε καὶ ἀργῆτι δεύεται αὐγῇ — „słońce jasne dla oczu i gorące wszędzie, nieśmiertelne zaś ile w postaci i jasnym rozlewa się blasku”.

74 Zob. Diels–Kranz, 31B 21, 5: ὄμβρον δ' ἐν πᾶσι δνοφόνετὰ τε ῥιγαλέον τε. — „ulewa zaś we wszystkich i mroczna, i zimna”.

75 Zob. Diels–Kranz, 31B 21, 6: ἐκ δ' αἴης προρέουσι θελεινά τε καὶ στερεωπά — „zaś z ziemi płyną utwierdzone i twarde”. To, co wypływa z ziemi, staje się różnokształtne poprzez wzajemną przemianę (zob. Diels–Kranz, 31B 21, 13–14: αὐτὰ γὰρ ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα γίγνεται ἀλλοιωπά — „one bowiem są takie, przez siebie nawzajem zaś biegnące stają się różnokształtne”).

gdzie jest mowa między innymi o ziemi, słońcu i eterze. Parmenides zadaje w tym przypadku pytanie o sposób ich powstania<sup>76</sup>. Można przypuszczać, że dla Empedoklesa, podobnie jak u Parmenidesa, wymieniane obiekty i stany rzeczywistości, takie jak słońce, eter i droga mleczna, wiążą się z brakiem dostrzegania przez człowieka ich zmienności. Nie znaczy to, że są niepowstałe tak jak wspomniane już elementy (στοιχεῖα), które, według Empedoklesa, są sobie równe (ἴσα), co do ilości oraz wieku (ἡλικα) i pozostają zawsze jednakie (αἰὲν ὁμοῖα), nawet wtedy, gdy biegną przez siebie nawzajem<sup>77</sup>. Tezę Empedoklesa o równości elementów i pozostawaniu zawsze jednakimi można zestawić ze stwierdzeniem Parmenidesa z fragmentu dziewiątego, w którym jest mowa o równości światła i nocy wypełniających całość w taki sposób, że nic (μηδέν) nie jest przed nimi<sup>78</sup>. Można więc przypuszczać, że Empedokles, pisząc o niepowstałych elementach, sugerując niemożliwość ich powstawania z niebędącego, nawiązuje raczej do tezy Parmenidesa dotyczących zwodniczego porządku niż bytu samego, będącego wynikiem myślenia bycia.

\* \* \*

Na podstawie przeprowadzonych analiz można przypuszczać, że Empedokles, formułując swoje założenia, nie przeciwstawiał się otwarcie Parmenidesowi, którego był wielbicielem. Okazuje się bowiem, że założenie Empedoklesa wyrażone w dwóch mowach dotyczące przechodzenia z mnogości do jednego i z jednego do mnogości nie jest przeciwne jedynej mowie Parmenidesa dotyczącej „że jest” (ὡς ἔστιν). Empedokles skupiał się bowiem na byciu jednego

76 Zob. Diels–Kranz, 28B 11: πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἡδὲ σελήνη αἰθῆρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὀλυμπος ἔσχατος ἡδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν γίγνεσθαι — „Jakim sposobem ziemia i słońce, i księżyc, i wspólny eter, i niebieska droga mleczna, i siedlisko bogów najdalsze, i gorąca siła gwiazd zaczęły się, aby powstać”.

77 Zob. Diels–Kranz, 31B 17, 27–35: ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα καὶ ἡλικα γένναν ἔασι, [...] ἀλλ' αὐτ(ᾶ) ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα καὶ ἡνεκὲς αἰὲν ὁμοῖα — „i te bowiem są wszystkie równe i co do wieku równe pochodzeniem, [...] lecz one są te, przez siebie nawzajem zaś biegnące stają się od czasu do czasu i ciągnąc się zawsze jednakie”.

78 Zob. Diels–Kranz, 28B 9, 3–4: πᾶν πλέον ἔστιν ὁμοῦ φάεωσ καὶ νυκτὸς ἀφάντου ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδέτερω μετὰ μηδέν — „całe pełne jest razem światła i nocy ciemnej równych obu, gdyż przed żadnym z dwóch nic”.

i wielu. Natomiast Parmenides, mówiąc „że jest”, odnosił się do samego bycia (εἶναι), które jest możliwe do ujęcia dzięki myśleniu (νοεῖν). Dla Empedoklesa myślenie (νοεῖν) jest warunkiem uzyskania jasności o doznawanej rzeczywistości, którego nie gwarantują zmysły. W tym zakresie Empedokles nawiązuje do przestrogi Parmenidesa, aby nie stosować pochopnie pojęcia bytu (τὸ εἶν) do zmiennych informacji rejestrowanych przez zmysły. Można więc przypuszczać, że Empedokles, chcąc uzyskać jasność, w odniesieniu do doznawanego świata stosował reguły odnoszące się do bytu, które, według Parmenidesa, wynikają z ujmowania przez myślenie (νοεῖν) samego bycia (εἶναι). Wydaje się, że ten wniosek ma swoje odzwierciedlenie w tych miejscach poematu Empedoklesa, gdzie komentatorzy dostrzegają związek z Parmenidesem. Do jednego z nich nawiązuje Arystoteles, zestawiając Erosa, o który wspomina Parmenides w drugiej części swojego poematu, dotyczącej zwodniczego porządku, z Przyjaźnią wspomnianą przez Empedoklesa. Arystoteles czyni to w kontekście rozważań na temat przyczyny jedności. Wydaje się, że zestawienie to nie jest do końca precyzyjne, gdyż bardziej adekwatne byłoby zestawienie Erosa z Afrodytą, o której wspomina Empedokles. W przypadku Przyjaźni, przypisując jej cechę, jaką jest równość, Empedokles mógł odwoływać się do cechy równości przypisywanej przez Parmenidesa bytowi. Sama natomiast Przyjaźń jest związana z wirem zajmującym coraz większy obszar. Opanowany przez Przyjaźń obszar Empedokles określa terminem Σφαῖρος. Jest to nawiązanie do ujęcia bytu samego pozostającego w swoich granicach, równo oddalonych od środka, gdyż, jak twierdzi Parmenides, pozostaje on w swojej tożsamości. Powodem zastosowania przez Empedoklesa terminu Σφαῖρος mogło być przyjęcie założenia, że Przyjaźń jest związana z ciążeniem ku środkowi i, że w zakresie długości i szerokości nie ma w niej zróżnicowania. Jest to więc stan, który spełnia warunki bytu określone przez Parmenidesa. Stan ten nie jest jednak trwały. Nie znaczy to, że Empedokles przeciwstawia się Parmenidesowi, który w tym przypadku mówi o bycie po prostu, a nie stanie, który przybiera cechy bytu. Jednocześnie Empedokles przyjmował powszechne założenie, że nic nie może powstać z niczego. Nie jest to założenie, które zostało sformułowane przez Parmenidesa. Negacja powstawania i giniecia w stosunku do bytu wynika faktu, że jest to ujęcie umysłowe samego bycia (εἶναι). Należy jednak zwrócić uwagę, że Empedokles, przyjmując

niepowstałe elementy, jakimi są ogień, powietrze, woda i ziemia, może nawiązywać do rozważań na temat ognia i ciemności zamieszczonych w opisie Parmenidesa dotyczącym zwodniczego porządku. Jest zatem bardzo prawdopodobne, że Empedokles w swoim opisie rzeczywistości nawiązywał przede wszystkim do opowiadania Parmenidesa zawartego w drugiej części poematu.

## Bibliografia

- Aristoteles Graece*, ex rec. I. Bekkeri, vol. 1–2, Berolini 1831, wydanie drugie, poprawione: *Aristoteles Graece*, ed. O. Gigon, Berolini 1960.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 2: *Fizyka. O niebie. O powstawaniu i niszczeniu. Meteorologika. O świecie. Metafizyka*, Warszawa 1990, s. 601–857.
- Barnes J., *The presocratic philosophers*, London 1979.
- Burnet J., *Early Greek philosophy*, London 1920.
- Diels H., *Doxographi Graeci*, Berolini 1879.
- Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, Weidmann 1989.
- Diogenis Laertii de Vitis, Dogmatis et Apophthegmatis Clarorum Philosophorum Libri Decem*, vol. 2, ed. H. G. Huebnerus, Lipsiae 1831.
- Guthrie W. K. C., *A history of Greek philosophy*, vol. 2, Cambridge University Press, 1965.
- Hesiodi Theogonia. Opera et dies. Scutum*, eds. F. Solmsen, R. Merkelbach, M. L. West, Oxford University Press, 1990.
- Hesychii Alexandrini Lexicon*, ed. M. Schmidt, Jenae 1867.
- Homerus, *Ilias*, ed. W. Dindorf, C. Hentze, Lipsiae 1921.
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, przekł. J. Lang, Warszawa–Poznań 1999.
- L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666)*. Introduction, édition et commentaire A. Martin, O. Primavesi, Berlin–New York 1999.
- Longrigg J., *The „roots of all things”, „Isis” 67* (1976) no. 3, <https://doi.org/10.1086/351632>.
- McKirahan R. D., *Philosophy before Socrates*, Hackett Publishing Company, 2010.
- Palmer J., *Parmenides and presocratic philosophy*, Oxford University Press, 2009, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199567904.001.0001>.

*Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. H. Diels, Berolini 1882.

Sisko J. E., *Anaxagoras and Empedocles in the Shadow of Elea*, w: *The Routledge Companion to ancient philosophy*, eds. J. Warren, F. Sheffield, London 2013, s. 49–64.

Trépanier S., *Empedocles: an interpretation*, New York–London 2004.