

Marian Wesoły

Parmenides z Elei — *physikos**

W 1962 roku w miejscowości, gdzie wznosiła się antyczna Hyele (Elea, Velia), znaleziono popiersie bez głowy z napisem: ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ ΠΥΡΗΤΟΣ ΟΥΛΙΑΔΗΣ ΦΥΣΙΚΟΣ (Parmenides, syn Pyresa, Ouliades, badacz natury). Pięć lat później na tym terenie odkryto samą głowę, którą badacze rozpoznali jako pasującą do wspomnianego popiersia Parmenidesa.

W tytule niniejszego opracowania podaliśmy ten antyczny epitet *physikos*, w przekonaniu, że określa on nader wymownie Parmenidesa i może właśnie hasło służyć za najlepszy wyznacznik jego dzieła. Przedstawiamy tu najpierw zwięzły rys poglądów Parmenidesa, po czym, w możliwie dosłownym tłumaczeniu, podajemy ocalałe fragmenty jego poematu wraz z wyborem ważniejszej doksografii w pewnej systematyzującej kolejności, odpowiadającej domniemanemu układowi zaginionego dzieła. Przekład nasz uwzględnia wersję oryginału przejętą z najnowszych wydań Parmenidesa, co uwidacznia zamieszczony tekst grecki samych fragmentów (wybór zaś doksografii podajemy tylko w przekładzie). Takie ujęcie i tłumaczenie tekstów stanowi więc naszą interpretację, która wymagałaby szerszego komentarza, przekraczającego jednak ramy tego artykułu. Lapidarny styl poetycki i doniosła moc argumentacyjna heksametrów Parmenidesa trudne są do oddania w innym języku, nie mówiąc już o samej treści i przesłaniu tego poematu.

Na podstawie najnowszych badań (zob. podaną poniżej literaturę przedmiotu) jesteśmy obecnie w stanie znacznie lepiej i trafniej zrozumieć Parmenidesa, na sposób zgoła odmienny od tradycyjnych interpretacji. Przede wszystkim dokonano rewizji mylnych historycznie i merytorycznie ujęć, nie rozpoznających w grece, a w szczególności u Parmenidesa, funkcji słowa „jest” i związanego z tym pojęcia bytu (Kahn, 1988). Ponadto z dwóch konkurujących interpretacji Parmenidesa, jednej, że przedmiotem jego poematu była natura wszechrzeczy i kosmologia, i drugiej, że była to teoria bytu i metafizyka (ontologia), przeważa dziś ten pierwszy pogląd, który znajduje swe pełne uzasadnienie w kontekście pro-

* Dziękuję Panu Profesorowi Jerzemu Danielewiczowi oraz Pani Doktor Dorocie Zygmuntowicz za krytyczną lekturę tego tekstu i propozycje poprawek.

blemowym myśli greckiej (Popper, 1998; Cerri, 1999; Lafrance, 1999). Niejedno też dało się uściślić w szczegółach natury filologicznej i literackiej tego wielkopomnego dzieła. Pomimo gruntownych studiów i zmiany perspektywy hermeneutycznej, sporne kwestie nadal pozostają, co zresztą jest zrozumiałe w przypadku dzieła, które się zachowało tylko szczątkowo i które ma tak wielką wagę filozoficzną.

Daty narodzin i śmierci Parmenidesa nie da się ściśle ustalić. Urodził się on w Elei, kolonii założonej ok. 540 roku p.n.e. przez przybyłych z Jonii Fokijczyków. Według Diogenesa Laertiosa (IX 23) szczyt rozwoju (*akme*) Parmenidesa przypadał na lata 504–501 p.n.e. Daty te trudno uzgodnić z chronologią zakładaną w Platońskim *Parmenidesie* (127b), gdzie młodociany Sokrates dyskutuje z przybyłymi wówczas do Aten na wielkie Panatenaje Zenonem i Parmenidesem. Ten ostatni „był już w podeszłym wieku, o wyglądzie jednak uroczym i zacnym, a miał około sześćdziesięciu pięciu lat”. Włączenie młodego Sokratesa do dysputy dialektycznej z obydwoma słynnymi eleatami (ustalonej na ok. 450 rok p.n.e.) wydaje się pomysłem dramaturgicznym Platona, trudnym do przyjęcia także ze względu na kwestionowaną tam naukę o ideach.

Wiemy o Parmenidesie tylko tyle, że pochodził ze znakomitego rodu i ułożył prawa obywatelom rodzimej Elei. Ważniejsza jest dla nas inspiracja jego poetyckiego dzieła, powstałego prawdopodobnie na przełomie VI i V wieku p.n.e. lub nieco później. Tytuł jego poematu *Περὶ φύσεως*, jeśli nawet nadany później, wspólny był dla wielu tego rodzaju utworów (w świetle skąpych źródeł potwierdzony dopiero od końca V wieku p.n.e.). To, co nazwano w następstwie „filozofią”, wywodzi się z odkrycia i badania *physis*. Otóż najstarszym określeniem tej aktywności była jońska *historie peri physeos*, czyli „badanie” właśnie w zakresie natury (genezy) wszechrzeczy, od stanu pierwotnego powstawania, poprzez rozwój aż do dojrzałości i zaniku. Dzieła o tytule *περὶ φύσεως* przypisywano mędrcom jońskim, czyli Anaksymandrowi z Miletu, Heraklitowi z Efezu i Ksenofanesowi z Kolofonu, a także ich następcom. Miały one wielorako tłumaczyć genezę i rozwój świata, człowieka i społeczności ludzkiej (Naddaf, 1992).

W tradycji antycznej Parmenides uchodził za ucznia Ksenofanesa, tego rap-soda wędrującego po hellenńskiej ziemi i przybyłego też do Elei, krzewiciela nowej mądrości (*phrontis, sophie*) o istocie boskiej i naturze wszechrzeczy (*περὶ φύσιος ἀπάντων*), czyli *historie* tłumaczącej pochodzenie wszystkiego z ziemi i wody, łącznie z wyjaśnianiem zjawisk w przyrodzie. Za Ksenofanese przyjął Parmenides wykładnię poetycką (heksametryczną), zwiastując ludziom dotychczas nieznaną im drogę badania prawdy i rozpoznawania pozoru w ich poglądach.

Diogenes Laertios (IX 21) podaje, że był on wprawdzie słuchaczem Ksenofanesa, ale w pogodnym życiu mędrca podążył za pitagorejczykiem Amejniąsem, skądinąd nam nieznanym. Pitagorejczycy działali na terenach południowej

Italii (Kroton, Metapont, Tarent) i niewykluczone, że Parmenides był z nimi związany, skoro w świadectwach antycznych zaliczano go do tego nurtu. Zresztą pewne inspiracje pitagorejskie można odnaleźć w wykładni jego kosmogonii, o czym jeszcze wspomnimy.

Parmenides jest pierwszym autorem przedplatońskim, którego obszerniejsze fragmenty znane są nam dzięki cytatom u późniejszych pisarzy, poczynawszy od Platona i Arystotelesa, poprzez Plutarcha, Klemensa Aleksandryjskiego, Sekstusa Empiryka i Plotyna, aż do Proklosa i Simplikiosa; temu ostatniemu najwięcej zawdzięczamy, gdyż w swych komentarzach do pism Arystotelesa (*Fizyki* i *O niebie*) cytował i omawiał obszerne wyjątki głównie z pierwszej części poematu Parmenidesa.

Z poematu Parmenidesa *O naturze* przetrwało tym sposobem ponad 150 heksametrów oraz 6 w przekładzie łacińskim. Stanowi to przypuszczalnie jedną czwartą część całości utworu. Posiadamy również pokaźną doksografię dotyczącą Parmenidesa, którą ostatnio w porządku chronologicznym zestawili Coxon (1986), uwzględniając znacznie szerszy materiał niż w wydaniu Dielsa (1903).

Dzięki Sekstusowi Empirykowi znamy prolog i ekspozycje poematu (B 1). Na wzór tradycji epickiej (Homer, Hezjod) poeta był uznawany za wyraziciela boskiej mądrości. Jednakże Parmenides wykroczył poza tradycyjne pojęcie mądrości, przedstawiając siebie i swoją podróż z krainy ciemności do światła, do Bogini, która wyjawi mu wiedzę dotychczas nieznaną śmiertelnym. Poeta podróżuje w asyście żeńskiej (klacze, Dajmon, Heljady, czyli córki Słońca), jako też żeńskich personifikacji (Dike, Ananke). Osnuty na micie motyw podróży, częsty w literaturze antycznej, posiada u Parmenidesa głębszą wymowę alegoryczną. Sekstus Empiryk dostrzega w tym przeciwstawienie omylności zmysłowej względem prawdziwej wiedzy rozumowej. Należy jednak zwrócić uwagę na nowatorski sens tego prologu: wprowadzenie osoby samego poety i boskie zwiastowanie za jego pośrednictwem nowej wiedzy o metodach i treściach badawczych w zakresie prawdy i mniemania.

Bogini oznajmia przybyłemu poecie, iż dowie się od niej zarówno o sednie prawdy, jak i o mniemaniach śmiertelnych (B 1, 29–32); choć tym ostatnim brak pewności prawdziwej, to jednak w pewien sposób występują zasadnie i wymagają właściwego sobie poznania. Owo rozróżnienie dwóch dróg badania — w zakresie wiedzy rzetelnej o bycie i domniemanej o zjawiskach — nie ma charakteru *stricte* ontologicznego, lecz tylko metodologiczno-epistemologiczny. W tym sensie trzeba rozumieć obydwie drogi badania, niezależnie od związanych z nimi kwestii spornych, bez potrzeby wyróżniania jeszcze trzeciej drogi, o której w zachowanych heksametrach Parmenidesa nie ma wzmianek (Reale-Ruggiu, 1991).

Motyw odkrywczej podróży do krainy jasności wyraża tu drogę badania i zwiastowania nowych prawd. Podobnie później w Platońskim *Fedonie* (99d) wyraził Sokrates swe odkrywcze „drugie płynięcie” (*deuteros plous*). Warto

zaznaczyć, że takie określenie „drogi” (*hodos*) dało w myśli greckiej pojęcie „metody” (*methodos*). W każdym razie wywody Parmenidesa w tym zakresie można uznać za pierwszy dyskurs „o metodzie” i kryteriach wiedzy prawdziwej. Bogini charakteryzuje metodę swego wywodu, który przebiega niejako po okręgu, gdzie jedno z drugim jest powiązane i spójne (B 5). Wyraża przy tym optymizm poznawczy rozpoznania umysłem rzeczy odległych w kontekście spójności bytu i myśli (B 4).

We fragmencie B 2 Bogini przystępuje do wyjawienia pocie dwóch możliwych do pomyślenia dróg (metod) badania. Pierwsza z nich głosi, w jaki sposób „jest i jak nie być nie jest [możliwe]”, natomiast druga — w jaki sposób „nie jest i jak konieczne jest nie być”. Nasuwa się tu podstawowe pytanie, jaki jest podmiot wyrażen „jest” i „nie jest” oraz czym jest niemożliwość nie bycia w pierwszym przypadku i konieczność nie bycia w drugim. Od prawie dwustu lat mylnie tłumaczono obydwie przypadki, nadając im z góry pewną interpretację metafizyczną (ontologiczną), jakoby domyślnym podmiotem był właśnie „byt”, „to, co istnieje”, i — odpowiednio — „niebyt”, „to, czego nie ma” itp. Nie chodzi tu o banalne tautologie „byt jest” — „niebytu nie ma”, lecz o metodę asercji zgodnie z prawdą lub fałszem. Podmiotem wyrażen *esti* i *einai* nie jest egzystencja, lecz tylko przedmiot wiedzy prawdziwej dający się dorzecznie pojąć i wysławić. Gruntowne badania nad greckim słowem *einai* wykazują, że nie oznaczało ono jednoznacznie egzystencji (Kahn, 1988), dlatego w przekładzie zachowaliśmy odpowiednią formę „być”, nie zaś „istnieć”. Parmenides bowiem stawiał problem „jest” i „nie jest” w aspekcie metod badania, opierając się *implicite* na syntaktyczno-semantycznych własnościach samego słowa „być” (*einai*) i jego form pochodnych. Chodzi przecież o dwie metody badania, z których pierwsza wyraża prawdę, gdyż użyte w niej „jest” posiada właśnie sens prawdziwościowy, natomiast w przypadku „nie jest” sens ten nie jest spełniony, stąd druga metoda jest nieprawomocna i nie do zastosowania w badaniu prawdy.

Osnowę argumentu Parmenidesa pojmujemy przeto za Arystotelesem jako nieujawnioną wieloznaczność w sposobie użycia tego samego słowa *einai* (*esti*, *to on*). Sam Parmenides zdawał się pojmować byt (*to eon*) jako „bycie prawdziwe”, zgodnie z tą pierwszą metodą badania, wywodzącą jego konieczne własności (B 8).

W niewątpliwej zgodności z metodą badania prawdy pozostaje szczątkowo tylko zachowany fragment B 3 o tożsamości myślenia i bytu, mylnie zazwyczaj rozumiany w sensie nowożytnego idealizmu (Hegel). Chodzi zaś tutaj o realność nadrzędnego bytu tożsamego z prawdziwym o nim myśleniem (pojęciem) i wysłowieniem (por. B 8, 34–6). Natomiast niebytu (*to me eon*) nie można pojąć i wysławić. Nie chodzi oczywiście o zwykłe jego nazwanie, ale o niemożliwość sformułowania prawomocnej metody badawczej o niebycie.

Mylnie też bywa rozumiany początek fragmentu B 6, że „mówienie i myślenie musi być” (Owen, 1960). Naszym zdaniem, występuje tu rozwinięcie

wspomnianych wyrażen „jest” i „nie jest” w pewien układ argumentacji. Inaczej od dotychczasowych interpretacji uwidaczniamy to w dosłownym przekładzie:

„Trzeba to mówić i pojąć: byt jest, albowiem jest byciem,
Nicość natomiast <nim> nie jest. To radzę tobie rozważyć”.

W metodzie pierwszej użyte najpierw bezpodmiotowo stwierdzenie prawdziwościowe „jest” odniesione jest teraz do swego imiesłowu teraźniejszego *eon* oraz uzasadnione na mocy tożsamościowej funkcji tegoż słowa *esti*. Parafrazując ten wywód, można stwierdzić: „Byt jest, ponieważ [byt] jest bytem”. W przypadku natomiast metody drugiej, która stosuje negację *ouk esti*, nie można stwierdzić żadnej realności (prawdziwości), a tylko jej brak; negacja ta nie może również służyć do wyrażenia tożsamości, to znaczy nie ma mocy potwierdzającej czy uzasadniającej. Z tej racji podmiotem wyrażenia *ouk esti* pozostaje „niebyt”, czyli „nicość” (*meden*). Tylko byt jest, ponieważ jest bytem, natomiast niebyt (nicość) nie jest bytem, to znaczy nie istnieje, nie można go ani prawdziwie pomyśleć, ani wysłowić.

Wskazaliśmy tu — może nazbyt schematycznie — na podwójną funkcję słowa „jest” (prawdziwości i tożsamości), chociaż sam Parmenides z pewnych racji takiego rozróżnienia mógł nie uznawać ani sobie nie uświadamiać. Zakładał on bowiem, jak podaje Arystoteles (*Phys.*, I 3), że „byt orzekany jest jednoznacznie” (*monachos, haplos*), czyli w sensie jednego znaczenia absolutnego, dowodząc przy tym tezy monistycznej, że „byt jest właśnie jednym”. Inaczej mówiąc, byt prawdziwości orzekany jest jednoznacznie, jako że byt tożsamości jest również czymś jednym. W ten sposób ukryta dwuznaczność słowa „jest” została jakby zatarta. W późniejszej tradycji doksograficznej argument monistyczny Parmenidesa streszczano w następujący sposób: poza bytem jest niebyt, odrębny od bytu, atoli niebyt to nicość, a zatem tylko byt ma rację bycia (por. 28 A 28 DK).

Według Arystotelesa Parmenides błędnie zakładał byt orzekany jednoznacznie, chociaż orzeka się go na wiele sposobów, a — z drugiej strony — przyjął on fałszywy wniosek, że „wszystko jest jednym” (*Phys.*, 186a24). W krytyce argumentacji monistycznej Parmenidesa wychodzi on właśnie z rozważenia struktury predykatywnej, co świadczy najwyraźniej o syntaktycznym i semantycznym aspekcie całego problemu. Zdaniem Stagiryty Parmenides nie dostrzegł tego, że przecież jedność u podmiotów predykacji nie pokrywa się z jednością samych predykatów. Wskazując na aporie, wynikłe z monizmu Parmenidesa, zauważa na koniec Arystoteles, iż teza o jedności bytu doprowadziła niektórych do uznania „niebytu” (*Phys.*, 187a1-2). Zapewne Gorgiasz był pierwszym, który wbrew zakazowi Parmenidesa (B 7), parodiując jego sposób argumentacji, zřęcznie stwierdził, że „niebyt jest, ponieważ niebyt jest niebytem” (por. *De MXG*, 979a25-33). Dało to podstawę do sformułowania jeszcze innych koncepcji meontologicznych, jak w przypadku Leukipposa — Demokryta, Platona i Arystotelesa.

Trudności sprawia dalszy ciąg fragmentu B 6, czyli wiersze 3–9. Luka w heksametrze 3 wypełniona została przez większość wydawców słowem <εἶργω>, jakoby Bogini odwołała się do tej pierwszej drogi badania, co trudno sensownie uzgodnić z kontekstem. Być może pomieszany tu został porządek wierszy. We wspomnianą lukę wstawiając za Cordero (1984) słowo <ᾠρξει>, uzyskujemy taki sens, że poeta „zacznie” od poznania drogi dociekania prawdy, a potem przejdzie do błędnej drogi śmiertelnych w zakresie bytu i niebytu. Można w tym dostrzec polemiczną aluzję do wypowiedzi Heraklita o tożsamości przeciwieństw i harmonii „zwrotnej mocy” (παλιντροπος), jak w łuku i lirze (fragm. 51 DK).

Fragment B 8, najdłuższy z zachowanych, stanowi ciągły wywód w zakresie drogi prawdziwej „jest”, na której liczne znaki (drogowe) wskazują na to, że byt jest niezrodzony i niezniszczalny, jednorodny i kompletny, jeden, ciągły i wypełniony. Wyklucza tym samym znamiona mu przeciwne, związane z niebytem, jako niepojęte i bezzasadne. Zauważmy, że „jedno” (*hen*) w odniesieniu do bytu występuje u Parmenidesa na dalszym planie i zdaje się nie odgrywać takiej roli, jaką mu przypisywali następcy wraz z Platonem i Arystotelesem. Ponadto w swej masie byt podobny jest do kuli w jej doskonałej ciągłości i spójności. Rozstrzygnięcie zaś obydwu dróg bytu–niebytu ujęte tu zostało jako osąd czy wyrok niejako w terminach prawnych, gdzie Dike wyznaczyła swe karby trwałości i niewzruszoności. Tak samo gwarancją tożsamości myślenia (pojmowania) i jego przedmiotu (bytu) jest Mojra, która go zespoliła w jedności i całości.

W ostatnich dziesięciu wierszach fragmentu B 8 Bogini przechodzi do zapowiedzianego przez nią na wstępie wykładu „mniemań śmiertelnych”, czyli do wyłożenia nie dających się ująć na sposób bezwzględnie prawdziwy ludzkich poglądów o naturze nazwisk. Ludzie w swych poglądach założyli dwie przeciwstawne i odrębne od siebie „formy” (*morphai*), nie rozpoznając potrzeby ich jedności, w czym się mylili. Chodzi o dwie przeciwstawne zasady materialne, które również w doksografii określane były jako ogień i ziemia, czyli jasność i ciemność, ciepło i zimno (B 8, 53–59; por. 28 A 24 i 35). Parmenides zdaje się nie odrzucać tych zasad, lecz tylko je korygować, określając ich współdziałanie w kosmogonii i kosmologii.

I tak, w kolejnym fragmencie B 9, następuje wyjaśnienie genezy rzeczy zmysłowych, które są wynikiem zmieszania dwóch wspomnianych przeciwieństw: światła i mroku równoważnych wzajemnie, „bo nic nie przypada do żadnej”. Przyjęcie takich zasad stanowi prawdopodobnie krytyczne nawiązanie do pitagorejskich sprzęgów przeciwieństw. Diogenes Laertios (VIII 26) za Aleksandrem Polihistorem streszcza pogląd pitagorejski, że „w równej mierze występują w świecie światło i ciemność, ciepło i zimno, suchość i wilgoć”.

Chodzi tutaj o drugą drogę badania, przez niektórych jednak badaczy Parmenidesa rozpoznaną jako trzecią, która dotyczy *physis*, czyli tego wszystkiego,

co powstaje, rozwija się i w końcu zanika. Wydaje się, że sens tych wierszy jest taki, że opowieść Bogini, chociaż wyzbyta pewności, pozostaje najlepszym ze wszystkich wyjaśnień, jakie śmiertelnicy mogą podać na temat zjawisk zmysłowych. Zresztą Bogini przestrzega przed przyjęciem innych poglądów w tym zakresie. Trudność sprawia uzgodnienie „metody prawdziwej” w badaniu bytu z poznaniem zmysłowej zmienności, jakkolwiek świat natury zasadnie (δοκίμως) się przedstawia i wymaga racjonalnego wyjaśnienia. Prawda i uzasadnione mniemanie to bowiem dwa, choć nie równorzędne, ale uprawnione porządki w badaniu natury wszechrzeczy. Rozróżnienie wiedzy prawdziwej i domniemanej stało się dzięki Parmenidesowi stałym założeniem myśli greckiej. Na podobnej zasadzie oparł Platon w *Politei* i *Timajosie* rozróżnienie bytu odwiecznych idei-pierwowzorów oraz stawania się przemennych ciał zmysłowych.

Niestety, z drugiej części poematu Parmenidesa ocalało znacznie mniej niż z pierwszej. Na zasadzie współdziałania i wymieszania (*krasis*) przeciwieństw wyjaśniał Parmenides, podobnie jak Jończycy i pitagorejczycy, powstawanie, rozwój i ginięcie wszechrzeczy, zarówno w wymiarze kosmologicznym, jak i antropologicznym. Należy podkreślić, że był przy tym oryginalnym i twórczym badaczem natury. Miał bowiem pierwszy wykazać, że ziemia jest kulista i leży w centrum sferycznego świata, a także stwierdzić tożsamość gwiazdy wieczornej i porannej (Diog. Laert., IX 21; 23), czyli planety Afrodyty (Wenus).

Trzy kolejne fragmenty (B 10 - B 12) dotyczą kosmogonii i astronomii. Bogini zapowiada wyjaśnienie genezy eteru, którym jest element tworzący „niebo otaczające dokoła”, a także gwiazd, Słońca, Księżyca i wszystkich ciał niebieskich. Na mocy wymieszania na przemian światła i ciemności zachodzi kształtowanie się kosmosu i jego koncentrycznych kręgów czy sfer (dosłownie: „wieńców”), z których węższe napełniły się ogniem, a szersze nad nimi nocą; w samym zaś środku czynnikiem sprawczym jest Bogini (Dajmon), kierująca kojarzeniem płci i poczęciem. Pierwszym zaś z powstałych bogów był Eros (B 13).

Jak wynika też z doksografii, mamy tu do czynienia z pewną wielką kosmologią, która ujmuje wszechświat jako system sfer koncentrycznych utworzonych z dwóch przeciwstawnych elementów, na zewnątrz otoczony trwałym murem, a od wewnątrz rządzony przez boginię (Dike i Ananke) kierującą wszelkim ruchem i powstawaniem. W doksografii występują też wzmianki o ziemi i powstaniu na niej organizmu ludzkiego.

Do zakresu badań o naturze należało również wyjaśnienie procesów postrzegania i myślenia. Arystoteles i Teofrast cytują znamienny pogląd Parmenidesa (B 16) na temat natury myślenia podług mieszania i przewagi któregoś z przeciwstawnych elementów (ciepła lub zimna). Według doksografii dusza jest również związkiem ognia i ziemi, co stanowi postrzeganie i myślenie na zasadzie podobieństwa. I tak myślenie stanowi *krasis* ruchliwych części przeciwieństw w zależności od przewagi któregoś z nich.

Innym ważnym problemem było wyjaśnienie procesu zapłodnienia i różnic płci. Zachowany w wersji łacińskiej fragment B 18 dotyczy mieszania się zarodków i mocy kształtujących płęć, zgodnie z zachowaniem proporcji lub jej naruszeniem. I w tej kwestii Parmenides uchodził w starożytności za autorytet (por. 28 A 51–54).

Ostatni z zachowanych fragmentów, B 19, stanowi potwierdzenie tego, że przedmiotem wykładu była geneza, rozwój i kres wszechrzeczy, którym ludzie nadali właściwe im nazwy. Mogło to być również zakończenie całego poematu, który sam w sobie stanowił dla antycznych pasjonującą lekturę. Większą jednak wartość przypisywano do wykładni bytu prawdziwego aniżeli do wyjaśnień przyrodniczych Parmenidesa, jakkolwiek Plutarch (*Adv. Col.*, 1114 B-F) wskazywał również na doniosłość tych ostatnich.

Sława tego poety i myśliciela przetrwała przez całą starożytność. Dostojna i prowokująca moc wywodów Parmenidesa inspirowała największych filozofów Hellady do poszukiwania alternatywnych rozstrzygnięć problemów bytu–niebytu, myślenia i mowy. Bezpośredni uczniowie Parmenidesa, Zenon z Elei i Melissos z Samos, zasłynęli jako rzecznicy monizmu, czyli jednego i niezmiennego bytu. Pierwszy z nich w swych dowodzeniach apagogicznych przedstawił słynne aporie wielości, ruchu i podziału, wynikłe z zanegowania założeń Parmenidesa. Platon nazwał go „eleackim Palamedesem”, a Arystoteles upatrywał w nim twórcę dialektyki. Z kolei Melissos wprowadził pewne modyfikacje do eleackiego monizmu („jedno” jako materia i nieskończone), co w opinii Platona i Arystotelesa było pomysłem prostackim.

Paradoksalne założenia i argumentacje Eleatów zaważyły w największym stopniu na powstaniu trzech wielkich systemów pluralistycznych, których twórcami byli Empedokles, Anaksagoras oraz Leukippos i Demokryt. Zrozumienie tych filozofów nie jest możliwe bez odniesienia do myśli eleackiej. Utrzymując bowiem Parmenidesowy dogmat nie-powstawania, założyli u podstaw wszechrzeczy pewne byty niezienne (odpowiednio: cztery „korzenie”, nieskończone „nasiona” oraz atomy i próżnię). Atomiści ponadto tak przeformułowali opozycję bytu i niebytu, że przyjęli realność ich obydwu w sensie pełni i próżni. Kierunek ten przyczynił się również do powstania argumentacji sofistycznej (erysytiki i sztuki „orzekania sprzeczności”), której wybitnymi przedstawicielami byli Protagoras i Gorgiasz. Ten ostatni, jak wiadomo, parodiując argumentację Parmenidesa, doszedł do nihilizmu ontologicznego, poznawczego i językowego.

Do eleackiego monizmu nawiązywał też Euklides z Megary pojmując „dobro” Sokratesa jako niezienne „jedno”. Ponadto pojęcie ścisłego aktu w dialektyce megarejskiej przypomina Parmenidesową oznakę bytu jako całkowitego spełnienia. Z kolei teza Antystenesa o niemożliwości orzekania sprzeczności i fałszu zdaje się być paradoksalną pochodną wykluczenia przez Parmenidesa nie-bytu.

W największym jednak stopniu Parmenides, swoiście pojęty przez Platońskiego Sokratesa i określony przezeń w *Teajecie* (183e) epitetem homeryckim „czcigodny i straszny zarazem”, oddziałał na zrewidowanie założeń nauki o ideach. W dialogu zatytułowanym właśnie od jego imienia, jednym z najbardziej zagadkowych dzieł twórcy Akademii, konfrontacja młodego Sokratesa — jako rzecznika teorii idei — z dialektyką eleacką doprowadziła do aporii pojęcie *methexis* oraz opozycję „jedno–wielości”. Platoński *Parmenides* w takim dialektycznym i aporetycznym ujęciu niewiele jednak miał wspólnego z oryginalnym przesłaniem poematu Parmenidesa.

Z kolei w Platońskim *Sofiście*, gdzie osoba Sokratesa nie włącza się już do dyskusji, postawiony problem niebytu i fałszu rozstrzygnięty zostaje jako naruszenie solennego zakazu Parmenidesa, nazwane hiperbolicznie „ojcóbóstwem”. Ponadto Platońska wykładnia świata zmysłowego w *Timajosie* stanowi *analogon* (podobieństwo i konsekwencje) drugiej części poematu Parmenidesa na temat „mniemań śmiertelnych”, co jest widoczne także w formule „prawdopodobieństwa wywodów”.

Wreszcie Arystoteles, świadomy trudności swych poprzedników, mógł stwierdzić, że należało już wcześniej odeprzeć argument Parmenidesa i przyjąć „niebyt” (*Metaph.*, 1089a2–5). Pozwoliło to Stagiryście sformułować założenia wieloznaczności pojęciowej bytu–niebytu oraz orzekania prawdy i fałszu. Tym samym rozpoznał on składniową (predykatywną) i semantyczną osnowę zarówno paralogizmów Parmenidesa i Melissosa, jak i aporii Zenona dotyczących niemożliwości ruchu.

Rozstrzygnięcia Arystotelesa sprawiły, że w epoce hellenistycznej stoicy i epikurejczycy byli już niezależni od aporii Parmenidesa. Sceptycy nawiązywali jednak do metody dialektycznej Eleatów. Szydzący ze wszystkich Tymon wyraził się o nim nader pozytywnie (Diog. Laert., IX 23).

Wraz z powrotem do platonizmu nastąpił niebywały renesans dialogu *Parmenides*, w którym Jamblich znajdował nawet całą mistyczną teologię. Jeszcze Plutarch znał i cytował poetę Parmenidesa w szerszej perspektywie *peri physios*, lecz Plotyn i Proklos pobierają zeń tylko neoplatońskie wątki. Imponujący był komentarz Proklosa do tego dialogu Platona. Jednakże Simplicios w komentarzach do pism przyrodniczych Arystotelesa cytował znaczne partie z Parmenidesa, którego poemat był wówczas rzadkością. Dzięki przechowaniu tych komentarzy znamy więc cytowane w nich heksametry filozofa z Elei.

W filozofii nowożytnej i współczesnej uznano Parmenidesa za twórcę zasady tożsamości myślenia i bytu; ponadto w jego tezie, że byt nie może nie być, upatrywano wyrażenie zasady niesprzeczności. Według Hegla, wraz z Parmenidesem zaczęło się właściwe filozofowanie jako wzniesienie się do królestwa tego, co idealne. W szczególności zaś Parmenides doceniony został przez Heideggera, który pojmował tożsamość myśli i bytu jako otwarcie bycia dla myślenia, a zatem dla „prawdy” (*a-letheia*), w oryginalnym sensie nie-skrywania (*Unver-*

borgenheit), prawdy poprzedzającej logiczną formę zdania i całą myśl na niej opartą.

W świetle najnowszych badań należałoby raczej zmodyfikować tradycyjny obraz Parmenidesa jako ojca metafizyki zachodniej. Okazuje się, że filozof ten po raz pierwszy stawiał problemy dotyczące metody i języka właściwe dla badania naukowego (Casertano, 1989²). Ostatnio wydobywa się i podkreśla metodologiczne i przyrodnicze kwestie stawiane twórczo w jego poemacie. Wymownym świadectwem nowego podejścia do Parmenidesa jest ostatnia (wydana już po śmierci autora) książka Karla Poppera (1998), który interpretuje greckiego filozofa w aspekcie fizycznym i kosmologicznym.

Poniżej podajemy w wyborze najnowsze i twórcze opracowania o Parmenidesie.

Wydania tekstu z przekładem i komentarzem

- Untersteiner M., *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1958.
- Heitsch E., *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft. Die Fragmente*, München 1974 (wyd. 2: 1990).
- Casertano G., *Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli 1978 (wyd. 2: 1989).
- Τζαβάρας Γ., *Το ποίημα του Παρμενίδη*, Αθήνα 1980.
- Cordero N.-L., *Les deux chemins de Parménide*. Edition critique, traduction, études et bibliographie, Bruxelles 1984.
- Gallop D., *Parmenides of Elea. Fragments. A Text and Translation with an Introduction*, Toronto 1984.
- Coxon A.-H., *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with an Introduction, the Ancient Testimonia and a Commentary*, Assen 1986.
- O'Brien-Frère J., *Études sur Parménide*. Tome I: *Le poème de Parménide*. Texte, traduction, essay critique. Tome II: *Problèmes d'interprétation*, ed. P. Aubenque, Paris 1987.
- Reale G., Ruggiu L., *Parmenide. Poema „Sulla natura”*. I Frammenti e le testimonianze con testo greco dei frammenti del poema a fronte e note di Giovanni Reale. Saggio introduttivo e commento filosofico di Luigi Ruggiu, Milano 1991.
- Conche M., *Parménide. Fragments*. Texte grec, traduction, presentation et commentaire, Paris 1996.
- Cerri G., *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*, Milano 1999.
- Κελεσίδου Α., *Παρμενίδου Περί φύσεως*, Αθήνα 1999 [w tym wydaniu zamieściłem wraz z A. Κελεσίδου słowniczek grecko-francusko-polski wyrażenia Parmenidesa].

Ważniejsze studia

- Owen G.E.L., *Eleatic Questions*, „The Classical Quarterly” 10, 1960, s. 84-102 (przedruk w: *Studies in Presocratic Philosophy*, ed. by Furley-Allen, II, London 1975, s. 48-81).
- Mourelatos A.P.D., *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image and Argument in the Fragments*, New Haven-London 1970.
- Couloubaritsis L., *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles 1986.
- Kahn C.H., *Being in Parmenides and Plato*, „La Parola del Passato” 43, 1988, s. 237-261 (przekład polski: *Byt u Parmenidesa i Platona*, „Przegląd Filozoficzny” 1992, nr 4, s. 95-116).
- Ebert T., *Wo beginnt der Weg der Doxa? Eine Textumstellung im Fragment 8 des Parmenides*, „Phronesis” 34, 1989, s. 121-138.
- Stevens A., *Postérité de l'Être: Simplicius Interprète de Parménide*, Bruxelles 1990.
- Bollack J., *La cosmologie parméniéenne de Parménide*, w: *Hermeneutique et ontologie. Homage à P. Aubenque*, Paris 1990, s. 17-53.
- Floyd E.D., *Why Parmenides Wrote in Verse*, „Ancient Philosophy” 12, 1992, s. 251-265.
- Naddaf G., *L'origine et l'évolution du concept grec de physis*, Lewiston 1992.
- Tulli M., *L'esortazione di Parmenide al sapere*, „Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici” 31, 1993, s. 35-50.
- Dalfen J., *Parmenides, der Vorsokratiker oder: Nicht der Philosoph schafft die Probleme, sonder seine Interpreten*, „Philologus” CXXXVIII, 1994, s. 194-214.
- Finkelberg A., *Xenophanes' Physics, Parmenides' Doxa and Empedocles' Theory of Cosmogonical Mixture*, „Hermes” 1997, s. 1-16.
- Curd P., *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton 1998.
- Popper K.R., *The World of Parmenides. Essays on the Presocratic Enlightenment*, ed. by A.F. Petersen with the assistance of J. Mejer, London-New York 1998 (po włosku: *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, 1998).
- Lafrance Y., *Le sujet du poème de Parménide: l' être ou l'universe?*, „Elenchos” 1999, s. 265-308.
- Cerri G., *La poesia di Parmenide*, „Quaderni Urbinati di Cultura Classica”, 1999, s. 7-27.
- Palmer J.A., *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford 1999.

Parmenides of Elea — *physikos*

The paper offers a concise overview of the thought of Parmenides based on the latest literature on the subject. The traditional image of Parmenides as the creator of the theory of being and metaphysics has been enlarged by showing his vivid interest in cosmological and methodological questions, as indicated by his nickname *ho physikos*. The article highlights these topics and discusses their treatment in the extant fragments of the poem. They have been translated into Polish literally, although current knowledge of Parmenides has been taken into account. The translator has proposed the arrangement of the excerpts. Doxographic texts presented in Polish are inevitably no more than a selection.