

Hermann Fränkel

Studia Parmenidejskie*

W poniższych badaniach kierujemy się głównie miarodajnym wydaniem i tłumaczeniem fragmentów Parmenidesa Hermanna Dielsa oraz podstawową wykładnią nauki Parmenidejskiej Karla Reinhardta. W kwestii umiejscowienia historycznego warto odesłać do interpretacji Ernsta Cassirera, zaś w kwestii nauki o bycie jako absolutnym początku — do bogatej we wnioski analizy Georga Mischa¹.

Podjęta poniżej krytyka i interpretacja oryginalnych fragmentów i świadectw ma na celu skorygowanie i rozszerzenie naszej dotychczasowej wiedzy o nauce Parmenidejskiej w jej istotnych miejscach. Zależy mi zwłaszcza na przywróceniu ścisłego związku z dosłownym brzmieniem oryginału, co uważa się za oczywiste przy interpretacjach tekstu „czysto” poetyckiego, natomiast przy tekście *stricte* filozoficznym, związanym ze swym przedmiotem, łatwo się pomija. Wydaje nam się wtedy, że przedmiot mówi sam za siebie, niezależnie od bardziej przypadkowego brzmienia słów. A jednak niejedno rozumiemy zasadniczo źle. I dopóki nie zdecydujemy się czytać dzieła jako epicznego poematu z epoki, w której powstało, i ujmować właściwe zjawisko historyczne na podstawie formy językowej, dopóty będziemy tracić wiele z tego, co również w nauce jest najlepsze, najbardziej swoiste i żywe.

Struktura tych studiów oparta jest wyłącznie na wydaniu *Vorsokratiker*.

* Przełożono na podstawie: H. Fränkel, *Parmenidesstudien*, w: H. Fränkel, *Wege und Formen Frühgriechischen Denkens*, 2 erweiterte Aufl., München 1960, s. 157-197 (© Verlag C.H. Beck OHG, München).

¹ Wydania: *Parmenides' Lehrgedicht griechisch und deutsch* von H. Diels, Berlin 1897; *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, wyd. H. Diels, Berlin 1901, nr 4; *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch* von H. Diels (i W. Kranz), nr 18 (28), 4 (6), Dublin 1951. — K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916. Rozwój historyczny jest przekonstruowany i niejedną szczegół budzi wątpliwości, ale w całości nauka Parmenidesa została rzetelnie wydobyta z jej głębin i zrozumiana. — E. Cassirer, *Die Philosophie der Griechen von den Anfängen bis Platon*, w: M. Dessoir, P. Menzer, *Lehrbuch der Philosophie*, 1925. — G. Misch, *Der Weg in die Philosophie*, Leipzig 1926, zwłaszcza s. 103 i n. (wyd. 2, Berlin 1950, s. 466 i n.). — Nie może tu zabraknąć choćby ogólnej wzmianki o doniosłym badaniu A. Patina (*Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*, „Jahrbücher für classische Philologie”, 25, suppl., wyd. A. Fleckeisen, Leipzig 1899, s. 489-660). Osobliwość tej ciężkiej w czytaniu książki zaszkodziła jej oddziaływaniu bardziej, niż na to zasługuje. Przedstawione poniżej wykłady są w szczegółach niejednokrotnie tym pracom bliskie.

I. Wzniesienie się

Dokładną paralelę obrazu dostojnego wozu Muz, którym rozpoczyna się epos Parmenidesa, jest 6 Olimpijski poemat Pindara. Tak dalece sięga ona szczegółów i dosłownego brzmienia, iż musimy przyjąć, że między poematami istnieje jakiś osobliwy związek, np. taki, że oba zależą od tego samego wzoru. Prawdopodobnie we wzorze tym odpowiadające sobie słowa charakterystyczne stały blisko siebie, tak jak u Pindara, gdzie zestawione są w kilka wierszy, natomiast u Parmenidesa rozciągają się na dłuższe odcinki:

Pindar, *Olimpijska* 6. 22-27

ὦ Φίντις, ἀλλὰ ζευξον ἤδη μοι σθένος
 ἡμιόνων ἅ τ' ἀχος, ὅφρα κελεύθῳ τ'
 ἐν καθαρῇ βάσομεν ὄκχον, ἵκωμαι
 τε πρὸς ἀνδρῶν καὶ γένος, κείναι γὰρ
 ἐξ ἁλλῶν ὁδὸν ἀγεμονεῦσαι ταῦταν
 ἐπίστανται, στεφάνους ἐν Ὀλυμπίᾳ
 ἐπεὶ δέξαντο. χρή τοίνυν πύλας ὕμνων
 ἀναπιτνάμεν αὐταῖς.

Parmenides fr. 1

1 Ἴπποι ταῖ με φέρουσιν ὅσον
 τ' ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι, πέμπων,
 ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν
 πολὺφημον ἄγουσαι
 5 κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον
 17 ταὶ δὲ (πύλαι) ἀναπτάμεναι
 (wpuszczają mnie do królestwa
 prawdy, o której należy opowiedzieć).

Obaj poeci poddają się podczas swojej podróży nadludzkim potęgom; siła muzyczna unosi i porusza, kieruje i prowadzi ich w twórczej pracy. Pindar, utożsamiając zaprzęg, który wytycza drogę, ze zwycięskimi mułami, sprowadza ten obraz na jeszcze jeden osobliwy tor. Ów zaskakujący zwrot natychmiast sam uzasadnia i wyjaśnia: *Dzięki zwycięstwu, jakie zwierzęta te odniosły na Olimpii, potrafią wskazać drogę lepiej niż inne*. To znaczy: chwała z właśnie odniesionego zwycięstwa wskazuje uroczystej pieśni i sławie u ludzi drogę ku początkom, ku przodkom rodu i ich ojczyźnie. Albowiem *droga* właśnie takiej podróży Muz jest naturalnie jednocześnie tokiem wierszy i tokiem ukazanych w tych wierszach obrazów, myśli i innych treści. Słowo i myśl, mowa i przedmiot są dla czasów archaicznych czymś jednym, a w szczególnym sensie są tym dla Parmenidesa. *Droga*, czy przedstawiona poniżej podróż, jest tokiem Parmenidejskiej myśli; nie jest dowolną drogą, którą moglibyśmy przebyć prawdziwym wozem prowadzonym przez córy słońca.

Przystępując zatem do szczegółowej interpretacji zbierzmy w jedno pierwszy wiersz, wszak inaczej nie można: *Klacz, które mnie niosą tak daleko, jak² wola moja...* — nie mówi się tu: *pragnie*, lecz używa osobliwego wyrażenia: *prze naprzód, dociera*. Wola odbywa przeto daleką podróż, a zaprzęg Muz, mowa i myśl, podążają za nią aż do samego, wspólnego im celu. Podobnie mówi

² Co do trybu życzącego por. R. Kühner, B. Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Satzlehre*, t. 2, Hannover 1904, s. 451 i n.

Hezjod, że jego poezja, nieskrępowana granicami osobistego i mieszczańskiego doświadczenia, ma siłę, by śpiewać *dowolną*³ pieśń.

W wierszu drugim *imperfectum* πέμπων nadaje temu, co wyżej powiedziano ogólnie, charakter aktualnego, konkretnego wydarzenia. Opisana teraz zostanie duchowa podróż, o której mówi poniżej epos, i przez to się ona urzeczywistni. Procesu myślowego nie można bowiem opowiedzieć inaczej, niż jednocześnie wznowiając go i powtarzając. Za każdym razem, gdy recytujemy epos, wznosimy się, coś się nam objawia. Również dla poety takie przeżycie nie było jednorazowe, lecz było wielokrotnie powtarzanym tokiem jego myśli⁴. W obrazie, utrzymanym w całości w czasie przeszłym jako relacja o rzeczach minionych, zdarzenia nabierają przeto cech, które mają do pewnego stopnia lub całkowicie stały charakter, właściwy Parmenidejskiej nauce o poznaniu. Zrozumienie nie jest przecież dla Parmenidesa aktem, lecz formą egzystencji. Z chwilą, gdy Bogini zakończyła powitanie, ustaje w ogóle wszelki ruch i tylko nauka rozwija się stopniowo w spokojny wykład.

Zdanie podrzędne w drugim wierszu mówi: *po tym, jak nakazały mi, abym rozpoczął ten poemat* (tę drogę myśli) *pierwszym wierszem, który właśnie zabrzmiał*. Wyrażenie to przypomina zwrot Hezjoda: ἔνθα με τὸ πρῶτον (Μοῦσαι) λιγυρῆς ἐπέβησαν αἰοιδῆς (*Prace i dni*, 659; niejasny Ibikos 3. 24). Parmenides, nadając ścieżce przydomek πολύφημος, który nosi też pieśniarz (χ 376) czy pieśń (Pindar, *Istmijska*, 8. 58), obdarza drogę pieśni *mową pełną znaczenia*⁵. Droga jest πολύφημος, tak jak rumaki są πολύφραστοι (wiersz 4)⁶.

Szczególne trudności sprawia wiersz trzeci. Jeśli będziemy się trzymać tradycji (δαίμωνος), wówczas δαίμων będzie *Muzą* tego poematu, tożsamą z θεά z wiersza 22. Na myśli ma się jakąś działającą na ludzi moc, stąd moc poznania i nauki — zarówno w sensie jej treści, jak i jej głoszenia — jest boska i nazwana Boginią. Parmenides nie chciał jej nazwać *Muzą*. Na imieniu tym ciążyło zbyt wiele wyobrażeń, które chciał odsunąć. Ale gdybyśmy — wraz z Heinrichem Steinem i innymi — zamienili δαίμωνος na δαίμονες, to już tu wprowadzilibyśmy Heliady. Zdanie względne równie dobrze może się łączyć z *Boginią*, jak

³ ἁθέσφατον, *Ἔργα καὶ ἡμέραι*, H 662; por. Antidoron. (*Festschrift für Jakob Wackernagel*), Göttingen 1923, s. 281.

⁴ Tak interpretuję zdanie iteratywne l. 8; por. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, „Hermes”, 34, 1899, s. 203 i n.

⁵ φῆμη nie oznacza *sława*, lecz ogólnie *wieść*, *słowo o dużym znaczeniu*, *słowo sprawcze*. Stąd suwerenne *zgromadzenie ludowe*, na którym rozpatruje się sprawy ważne, nazwane jest u Homera β 150 ἀγορῇ (nie *rynek*!) πολύφημος. Dokładnie tak samo jest u Herodota, V 79 w wyroczni delfickiej, gdzie πολύφημος jest, jak wskazuje kontekst, kryptonimem słowa ἀλήη. *Tego, kto cieszy się dużą sławą*, nigdzie nie nazywa się πολύφημος. Imię Cyklopa ma jakoś związek ze sztuką śpiewu, którą w późniejszym czasie mu się przypisze; por. imię pieśniarza Φήμος.

⁶ Co do tego πολυ- por. B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin 1924, s. 67 i n.

i z *drogą*. Skoro funkcja Bogini, drogi i dziewcząt jest taka sama — prowadzą do poznania — to wszystkie te możliwości są pod względem rzeczowym jednokowe (stąd ich wybór jest trudny).

Owo niełatwe w swej wykładni zdanie względne wiersza trzeciego wraca do tzw. *praesens*, do ogólnej, beczasowej formy wypowiedzi. Przez to, a także przez swoją treść, odnosi się ono do zdania z wiersza pierwszego. Zrozumiemy oba, gdy uwzględnimy porównanie Homerowe:

O 80 ὥς δ' ὅτ' ἄν αἰξή νόος ἀνέρος, ὅς τ' ἐπὶ πολλήν
 γαῖαν ἐληλυθώς, φρεσὶ πευκαλίμῃσι νοήσῃ
 (ἔνθ' εἴην' ἢ (ἐνθα), μενοινήσῃ τε πολλά
 ὥς κραιπνῶς μεμαυῖα διέπτατο πότνια Ἥρη.

Dla Parmenidesa główny akcent spoczywał w tym porównaniu po stronie ludzkiej. Tak jak u Boga wola i działanie się są jednym, tak ludzki νόος może się w jednej chwili przenieść w każde znane mu miejsce. Przecież ἐληλυθώς mówi o uprzedniej, nabytej dzięki doświadczeniu znajomości czegoś, wiedzy: jest więc równoznaczne z εἰδώς Parmenidesa. Siła poznania (Bogini lub droga) *proceeds* *wiedzącego*, czyli tego, kto zna już cel⁷, w *każde dowolne miejsce*. Wola prze naprzód do odległego celu (ἐφικάνει), a poznanie, będąc wiedzą, może za wolą podążać. Na tej (uprzedniej) wiedzy o tym, co poznane, znów odciska się — o ile nasza interpretacja jest słuszna — stały charakter Parmenidejskiego myślenia, wyraźnie potwierdzony we fr. 3⁸. Zatem trzeci wiersz mówi mniej więcej tak: *Wjechałem na drogę duchowego uprzytomnienia* (por. 2. 1), *które wiedzącemu otwiera wszelkie dale*⁹.

Dalszy opis, pełen licznych zmysłowych elementów, ukazuje dwie rzeczy: szybkość podróży i bramę. Takie przyozdobienie konkretnymi szczegółami nie jest niczym innym, jak archaiczną formą uwydatniania i akcentowania¹⁰. Jednakże nie powinno nas to skłaniać do tego, żeby i w innych miejscach domagać się materialnego obrazu podróży, starać się go odtworzyć przez domysły, do-

⁷ Na temat znaczenia słowa οἶδα zob. „Hermes” 60, 1925, s. 185.

⁸ ἄσση, które jest chyba prawidłową lekcją, znaczy *miejsca*. Niewątpliwie wyjaśnia je [powyższe] porównanie u Homera oraz takie fragmenty, jak np. α 3 ἴδεν ἄσσεα. Oczywiście, tym razem podróż nie zmierza do jakiegoś z ludzkich ἄσση, lecz przemierza *drogę daleką od ludzkich ścieżek* (1. 27). — Pewna celu podróż tą drogą tego, który jest εἰδώς, ma swe dokładne przeciwieństwo w ὁδὸς ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται (6. 4). (Por. też Wergiliusz, *Georgica*, 2, 176.)

⁹ Również ten wiersz można porównać z fragmentem Pindara, np. *Nemejska*, 5. 19 i n. — U Lukrecjusza, w pochwalie Epikura, powraca nie tylko ta myśl (*omne immensum peragravit mente animoque*), lecz poprzedza ją również *effrengere ut arta naturae primus portarum claustra* oraz *extra processit flammantia moenia mundi* (1. 71 i n.) — co bardzo przypomina ognistą bramę poznania u Parmenidesa (1. 13), przez którą przechodząc myśliciel opuszcza świat ludzki.

¹⁰ Por. H. Fränkel, *Wege und Formen Frühgriechischen Denkens* [cyt. dalej jako *W. u. F.*], s. 69 i n.

powiedzenia i indukcje, chcąc wykryć myślową drogę podróży wraz z jej przystankami. Takie próby podejmowano wielokrotnie¹¹. Nie przyniosły jednak takiego rezultatu, który by po zestawieniu bezpośrednio z tekstem nadal przekonującywał. Słowa Parmenidesa wskazują raczej, że nie może być żadnej dającej się umiejscowić drogi podróży. Jest tylko: porzucane królestwo (królestwo nocy, zmysłowych i doczesnych czynów), cel podróży (królestwo światła, słońca i prawdy), a między oboma królestwami brama (brama poznania). Obraz ukazuje więc te same, niejako powielone w wielokrotnym odbiciu rzeczy. Również to archaiczne powtórzenie znaczących szczegółów nie powinno nas zmylić. W trzech wierszach (9-11) ukazane jest w sposób symboliczny jedno i to samo: wstępowanie z nocy ku światłu — nie mniej niż czterokrotnie. Najpierw przez nazwanie mocy, które wskazują tę wstępującą drogę, słonecznymi dziewczętami, później przez opuszczenie domostwa nocy, następnie przez odrzucenie zasłony, zakrywającej przedtem dziewczętom twarz, i w końcu przez bramę oddzielającą ścieżki dnia i nocy, przez którą należy przejechać. Każda z tych rzeczy oznacza przebicie się ducha ku jasności. Jeśli takie znaczenie odrzucimy i nadamy obrazom jakąś samoistną wartość, to całość stanie się mętna i chwiejna¹². Ale jeśli pozwolimy, aby przez każdą z osobna cechę przeświecał właściwy sens i jeśli ujrzymy jedność również w tym, o czym mówi się w wielu miejscach, to wówczas całość stanie się prosta i trwała. Obraz wzniesienia się pokazuje jedynie, że słoneczne, mądre siły (rumaki i dziewczęta) niosą i prowadzą poznającego i głoszącego o tym po brzmiącej ścieżce; że podróż ta jest zawrotnie szybka i gwałtowna; i że chwila, gdy potężna brama zrozumienia świata nagle otwiera się przed człowiekiem wybranym przez los, jest wielka¹³.

Aby samemu to ujrzeć, a innym opowiedzieć, Parmenides przeniósł wszystko, co już przed nim powiedziano o świetle i nocy, o sile myśli i tym, do czego ona upoważnia, na przedstawienia, obrazy i wrażenia, na myśli i słowa. Dlatego śledząc owe związki łatwiej i pewniej zrozumiemy jego myśl. Ostatecznie jed-

¹¹ Największe wrażenie wywiera W. Kranz, *Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes*, „Sitzungsberichte der Berlinischen Akademie”, 1916, s. 1158-1176. Poza tym artykuł ten znacznie rozszerzył naszą znajomość eposu, a w ważniejszych kwestiach układ Dielsa raz obala, a raz przekonuje do niego.

¹² Brama, która wsuwa się między dwie „drogi” (11), nie może być prawdziwa; dlatego wnet (21/22) zmienia się w bramę wjazdową do „domostwa” Bogini.

¹³ Przebieg i treść przeżycia są od siebie ściśle oddzielone w sposób, który bynajmniej nie jest już archaiczny. Wstęp opisuje bowiem językiem poetyckim wyłącznie proces duchowego uniesienia, nie odwołuje się przy tym do jakiegokolwiek myśli, która mu towarzyszy. Natomiast część główna przedstawia, językiem argumentów, równie wyłącznie rzeczową wartość myśli. Czytelnikowi pozostaje wtedy np. utożsamić słoneczne moce, które we wstępie uprowadzają myśliciela ze świata pozorów (a których właściwa natura zostanie wyjaśniona dopiero później, patrz niżej część III), z wnioskami, które w części głównej odpierają pozór.

nak każdy obcy impuls pochłonoło i zniósło nowe, Parmenidejskie dzieło, którego wyjątkowość można zrozumieć tylko poprzez nie samo¹⁴.

II. Dike

W powyższej syntezie nie uwzględniliśmy jeszcze osobliwej postaci Dike, która strzeże eterycznej¹⁵ bramy światła jako jej kluczniczka. Co przedstawia ten obraz i co w ogóle przedstawia u Parmenidesa δίκη?

Dwukrotnie próbowano spojrzeć na Dike Parmenidejską na szerokim tle całościowego wyobrażenia Dike. Rudolf Hirzel, który w swojej książce *Themis, Dike und Verwandtes* (1907) ukazał niezwykle bogaty materiał, nie zdołał włączyć do niego właśnie Dike Parmenidejskiej. Nie interpretuje jej, lecz protestuje przeciw ukazywaniu jej w poemacie Parmenidesa: „Zgodnie ze swoim znaczeniem «prawda» Parmenidesa nie ma nic wspólnego z boginią sprawiedliwości, a tym bardziej z δίκη πολυποιος”. Następnie Hirzel wyjaśnia to, wskazując na fałszywą analogię: skoro tradycyjnie uznawano ten związek przyjmując inne znaczenie ἀλήθεια, wydawałoby się, że również Parmenides połączył swoją prawdę z Dike (s. 116, przyp. 2). — Victor Ehrenberg, który w 1921 roku podjął się ukazania *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, podszedł (zwłaszcza s. 92 i n.) do Parmenidejskiej Dike z dwóch stron. Parmenides przejął jakoby Dike od Anaksymandra „jako zasadę świata”, przy czym z kolei miał ją przejąć nieodpowiednio: „spojenia możemy jeszcze rozpoznać”. Z drugiej strony, Dike z prologu jest orficka. Przez utożsamienie obu Δικαι „mistyka religijna jednoczy się z doktryną filozoficzną; dla Parmenidesa symbolem zasady świata jest nawet orficka strażniczka bramy”.

Aby sprawdzić, czy to wszystko, co wiemy z wcześniejszych źródeł o Dike, może być zawarte w Dike Parmenidesa, trzeba niewątpliwie dokonać porównania. Przecież niejednokrotnie interpretator starożytnej (a także jeszcze dawniejszej) literatury greckiej jest zmuszony wyjść poza nasze specjalistyczne i roz-

¹⁴ Właściwym celem podróży jest poznanie czystego bytu, który sam siebie stanowi i samym sobą się zadowala, tak iż nie zna i nie chce znać niczego innego, jak tylko siebie samego. Wobec wyłącznej realności tego bytu, wszystko, co ograniczone i partykularne, staje się niczym. Albo, ujmując poznanie jako przeżycie (zob. niżej, s. 105), celem jest stan, w którym Ja przygasza świat pozorów i uwalnia się od swego odrębnego istnienia, aby teraz, obejmując w sobie całą realność, żyć nienaruszenie (ἄσυχον, 8. 28) w świadomości swojej własnej nieograniczonej egzystencji jako absolutny byt. Osobliwym przeciwieństwem owej wyważonej (zob. niżej, s. 123) i wolnej od zdarzeń ciszy jest to, co się dzieje, aby wymusić poznanie i sprowadzić ten stan. Podróż jest burzliwa, przebijanie się dramatyczne, a nauka Bogini bojowa (πολύδης, 7. 5). Temperament Parmenidesa różni się w sposób znamieny od temperamentu indyjskiego Buddy, któremu w ciemną noc, pod drzewem przebudzenia (*bodhi*) dane było podobne wybawienie od zdarzeń świata. Budda osiągnął je dzięki intensywnemu zatopieniu się w sobie niemal bez walki, niczym kurczątko, które kruszy skorupę jajka i szczęśliwie wychodzi na światło (H. Oldenberg, *Reden des Buddha*, München 1922, s. 26).

¹⁵ Przymiotnik ten również wywodzi się z dawnej tradycji, skoro powraca u Apoloniusza w odniesieniu do „bramy Olimpu” (*Argonautica*, 3. 160).

drabniające pojęcia i odnaleźć drogę prowadzącą do starszych i mocniejszych idei. Owe starożytne idee, pozbawione granic, które systematycznie izolują i kałkują obszary rzeczywistości — ograniczając nasze widzenie — obejmują zarówno przenikliwie, jak i ściśle rozległe obszary życia i ukazują je w jednolitym aspekcie. Ale właśnie taki kompleksowy charakter pojęć sprawił, że w pewnych sytuacjach brano pod uwagę przeważnie lub wyłącznie jakąś odrębną, mniej podstawową własność pojęcia.

W każdym razie, naszym pierwszym zadaniem jest ustalenie na podstawie tekstu Parmenidesa, jak on sam rozumiał swoją *Dike*, licząc na to, że rzeczywiście coś przez nią rozumiał. Przy czym z nadzieją, że tak jak wszystko u tego myśliciela jest zwartą jednością, tak i koncepcja *Dike*, wolno nam rozpocząć w tym miejscu, z którego najłatwiej będziemy mogli przejść do następnego.

W 8. 14 *Dike* trzyma w więzach ..., tak samo jak ἀνάγκη w 8. 30 i μοῖρα w 8. 37. Co więc zatrzymuje? Zgodnie z powszechnym poglądem, *powstawanie i ginięcie*. Bezokoliczniki byłyby zatem urzeczowione do funkcji biernika bez rodzajników, co z językowego punktu widzenia budzi wątpliwości¹⁶. Od strony rzeczowej uwięzienie oznaczałoby, że powstawanie i ginięcie pozostają zamknięte w swym nieistnieniu i fałszywości, co jeszcze bardziej jest wątpliwe. Ale zupełnie niemożliwy staje się ten pogląd, gdy uwzględnimy dwa wspomniane wyżej podobieństwa, 8. 30 i 8. 37. Według nich bowiem, całkiem sensownie, to właśnie byt jest jak w pętach unieruchomiony w swej niezmiennej, nieporuszonej wieczności i jedyności. Natomiast powstawanie i ginięcie w żadnym miejscu nie pojawiają się jako *spētane* — byłoby to przecież, zgodnie z naturą tych przedmiotów, niewyobrażalne. Powstawanie, przyporządkowane w świecie zmysłowym pozytywnemu, aktywnemu elementowi ognia, w świecie bytu jest *zgaszone* (8. 21); zaś ginięcie, odpowiadające zapomnieniu i ciemności negatywnego elementu w świecie zmysłowym, *przepadając* samo się znosi w świecie bytu (8. 21; por. też 4. 5 n.). Tak samo *porzucona* zostaje droga niebytu (8. 17), *niezrozumiała, bezimienna*. W innym miejscu *powstawanie nigdy nie jest dopuszczane* (8. 12), a w 8. 28 powstawanie i ginięcie zostają *odepchnięte*¹⁷ — w obu przypadkach przez tę samą siłę πίστις (zob. niżej s. 9). Właśnie ze względu na to ich odepchnięcie, błędne interpretacje powstawania i ginięcia musiały — jak mówi się tu z piękną dwuznacznością, czy raczej z głębią myśli — *daleko zabłądzić*. To niepewne błąkanie się na wygnaniu jest przeciwieństwem *uwiązania*, które właściwe jest bytowi. Zatem w 8. 14 przedmiotem uwiązania jest byt¹⁸. Konstrukcja ἀνίημι z bezokolicznikiem jest wtedy tak sa-

¹⁶ Por. τὸ νοεῖν w bierniku w 8. 36 z samym νοεῖν w mianowniku w 8. 34.

¹⁷ Bliskie reminiscencje znajdujemy znowu u Lukrecjusza: τῆλε μάλ' ἐπ' ἀγχέθουσιν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείας powraca u niego dosłownie jako *avius a vera longe ratione vagaris* (2. 82) i *quod tamen a vera longe ratione repulsum est* (1. 880).

¹⁸ Pomyłkę w tym miejscu sprostowałem dzięki wzmiance Friedricha Solmsena, zawartej w jego nocie („Gnomon”, 7, 1931, s. 475).

mo zwyczajna, jak w przypadku ἐὼν itd.: *Dike nie pozwoliła (jemu, bytowi) ani powstawać, ani ginąć; nie rozluźniła więzów, lecz mocno trzyma*¹⁹.

Jak należy więc rozumieć w 8. 14 *Dike* i co ona oznacza? *Więzy*, którymi krępuje byt, wyrażają przede wszystkim jakieś zobo-wiązanie, które podobnie nakłada sprawiedliwość. Tak samo *Moirai* i *Ananke* są związującymi siłami; zatem wszystkie trzy mogą wystąpić w tej samej funkcji (8. 14; 30²⁰; 37)²¹. W naszym jednak fragmencie wymieniona jest *Dike*, a nie któraś z pozostałych zasad, ponieważ wnet będzie mowa o *rozstrzygnięciu*. Tak jak podczas procesu sądowego δίκη decyduje o κρίσις, tak też decyduje o κρίσις — rozstrzygnięciu w nauce. Zatem przez δίκη rozumiemy tu zobowiązanie, zgodnie z którym należy w spornej kwestii rozstrzygać *prawidłowo* — jak to wyrażamy słowem pochodnym od *sprawiedliwości*.

Takiej interpretacji moglibyśmy, abstrahując od tekstu, postawić zarzut, że znaczenie *Dike* byłoby wtedy chwiejne: raz byłaby ona logiczną zasadą prawidłowego myślowego rozstrzygania, a raz faktycznym prawem rzeczywistości, jako że wiąże byt, a nie naszą myśl o bycie. Choć jest to zarzut poważny, to nie dotyczy Parmenidesa, ponieważ według niego zasada prawidłowego myślenia nie może być oddzielona od prawa rzeczywistości, albowiem rozumienie i byt się schodzą (fr. 5). Jeśli coś jest dla myśli prawidłowe, jest też z tego samego powodu rzeczywiste. Tak można by to ogólnie uzasadnić, ale tekst zawiera jeszcze jedną szczególną wskazówkę o podobnym znaczeniu. *Dike* nie rozluźnia więzów *ze względu na to*²², a mianowicie, ze względu na znane, przytoczone wcześniej argumenty. *Dike* pozwala być rzeczywistym temu, co (zgodnie z prawidłowym myślowym rozstrzygnięciem) takie być powinno.

Tak więc *Dike* jest tu *prawdziwością* konsekwencji, konsekwencji wiążącej zarówno stany rzeczy, jak i myśli o rzeczach. Stanowi ona o tym, czego możemy i musimy oczekiwać dla danego przedmiotu, zgodnie z jego istotą i prawem jego natury, jako jedynie odpowiedniego. *Dike* wydaje rozstrzygnięcia o charakterze bytowym z wewnętrznej konsekwencji i zgodnie ze wszystkimi istotnościowymi konsekwencjami.

Cóż jednak jest wspólne owej *Dike* i *Dike* znanej już przed Parmenidesem? Odpowiedź na to pytanie musimy jeszcze odłożyć. Na razie poprzestaniemy na

¹⁹ Echo takiego sposobu wyrażania się włożył Platon w usta swojemu Parmenidesowi w 162a, gdzie w bardzo podobnym znaczeniu wraca zarówno ἀνήσει, jak i δεσμός.

²⁰ Również tu *Ananke* różni się od *Dike* tylko tym, że jest *koniecznością*, nie zaś *powinnością* (co do tego zdania i kontekstu zob. niżej, s. 121). Stąd przymiotnik κρατερή, który nie znaczy *mocna*, lecz *mocniejsza, przewyższająca, zniwalająca*.

²¹ *Moirai* jest koniecznością *przeznaczenia* i chętnie ściga pojedyncze osoby czy rzeczy: *tobie jest przeznaczone...* Dlatego też μοῖρα łączy się tu z akcentowanym τό γε: *właśnie to związała Moira, aby było nieruchome*.

²² ἐνεκα nie jest ogólnym przymikiem wyrażającym przyczynę, lecz znaczy jedynie: *ze względu na*.

ogólnej wiadomości, że w każdym razie Parmenides musiał bardzo ograniczyć tradycyjne rozumienie sprawiedliwości, skoro przeniósł ją do wolnego od zdarzeń świata czystego bytu²³. Ale zapewne jakaś zależność umożliwiła mu to przeniesienie.

Z drugiej strony, tekst Parmenidesa dostarcza nam zaraz kilka potwierdzeń. Chcieliśmy odnaleźć w Dike zasadę istotowej prawdziwości i prawdziwości myśli, tak znamioną dla postępowania Parmenidesa. *Postępowanie* nazywa drogą: i rzeczywiście, ukazana jest droga, na której Parmenides osiąga prawdę spod znaku Dike (1. 14, 27 i n.). Dalej, owa Dike powinna mieć bliski związek z naszym pojęciem *oczywistości*: i rzeczywiście, padają słowa, które ściśle odpowiadają Dike i wyraźnie wskazują na oczywistość. Tak oto w 4. 4 mamy drogę prawdziwego poznania, która przecież znaczy też tyle, co droga Dike, droga Πειθώ²⁴; w 8. 12 obok δική (8. 14) stoi w podobnej funkcji πίστιος ἰσχύς; a w 8. 28 πίστις ἀληθής sprawia, według sensu zdania, to samo, co δική w 8. 14. Skądinąd jest ciekawe, jak mocno Parmenides ograniczył również znaczenie słowa πίστις. To, co w potocznym życiu znaczy powszechnie *niezawodność*, *wierność*, *zaufanie*, stało się u Parmenidesa *pewnością* — z podobnym zawężeniem i charakterystyczną zmianą kierunku, jaką doznało u niego pojęcie *Dike*.

Jeśli ten obraz Dike miałby zawierać coś jeszcze poza intelektualnym i rzeczowym momentem ścisłej konsekwencji, to może tym być tylko jedno: godność i szczególny majestat zasady, której Parmenides służy z tak dostojnym i żarliwym oddaniem. Bezwzględna surowość rozpoznanej przez niego prawdy jawi mu się tak podobna do surowej sprawiedliwości, że pozwala, aby najważniejszy przedmiot jego nauki, to, co jedynie ważne, był przez nią wciąż krępowany jak ofiara prawa w więzach, pętach i niewoli. Od strony poznającego podmiotu owa surowość, siła i jasność myślenia oznaczać będzie dla niego rodzaj moralnej dzielności, porównywalnej z prawością w życiu społecznym.

²³ Żeby zachować dla *Dike* z 8. 14 coś z potocznego rozumienia sprawiedliwości, musieliśmy szukać w dwóch kierunkach. *Dike* mogłaby mieć uboczne znaczenie *uprawnienia*: byt ma prawo do wolności od poniżającej ingerencji powstawania i giniecia (odpowiadać temu może θεμία z 8. 32). Jednakże *Dike* krępuje byt więzami: rzeczywistość jest biernym przedmiotem takiej sprawiedliwości, nie zaś stroną, która wywalcza sobie prawa. Po drugie, moglibyśmy pomyśleć (wraz z Ehrenbergiem, zob. wyżej, s. 92, i innymi) o jakimś związku z Anaksymandrem. Gdy u Anaksymandra wszelkie powstawanie jest pogwałceniem sprawiedliwości, a wszelkie giniecie wyrównującym jej przywróceniem, byt Parmenidesa trwałby w niezakłóconej *sprawiedliwości*: nie ma żadnej przemiany. W ten sposób dawna nauka zostałaby w połowie przejęta, a w połowie poprawiona. Ale i tę tezę obala dosłowne brzmienie tekstu. τοῦ εἴνεκα wyznacza dla *Dike* taki tok rozumowania, który nie ma nic wspólnego z nauką Anaksymandra; podobnie κρίσις, nazwa wspólna im obu, jest całkiem innego rodzaju.

²⁴ *Oczywistość* jest tu odpowiednim tłumaczeniem nazwy siły, która u Parmenidesa jest w orszaku *prawdy*, jak zresztą *pokusa* — tłumaczeniem Πειθώ w orszaku *Afrodyty*.

Ale na razie pozostaje to tylko domysłem. Potwierdzenia nie będziemy szukać w przedstawieniu treści nauki, lecz w opisie aktu poznania i postępowania, *drogi*, mówiąc po parmenidejsku. Na drogę objawienia, którego oczekuje myśliciel, wysłały go, według wiersza l. 28, θεμῖς τε δίκη. Kolejne zdanie mówi, że przeto *musi się* on o wszystkim dowiedzieć — jest to wystarczająco jasne, skoro Dike jest *prawdziwością*. Kto raz wszedł na drogę prawdziwego myślenia, temu zapewnione jest, i poniekąd *należy*²⁵, osiągnięcie celu i ujrzenie prawdy. Ale już θεμῖς pozwala nam myśleć o czymś jeszcze: Parmenidesowi *wolno* było iść tą drogą. Czasownik προῦπεμψεν wyraźnie wskazuje na moment, w którym został on dopuszczony do prawdziwości. Owo dopuszczenie do prawdziwości jest naturalnie czymś innym niż sama prawdziwość. Dotyczy już tylko osoby myśliciela, a nie zarazem stanów rzeczy, do których prawdziwości i poznania jest on dopuszczony. A przecież i tu *Dike* miała decydować. Czy może być to ta sama Dike, która działa w obszarze światła? Czy Dike–stróżka bramy jest tożsama z inną, rządzącą i zwiążującą byt?

Pozostańmy jednak jeszcze przy naszym fragmencie. Droga biegnie *poza ludzką ścieżkę*²⁶. Zatem takie poznanie jest ludziom na ogół niedostępne i jest to niezwykle szczęście, że Parmenides może mu się oddać. Szczęście, szczególna łaska spotykająca Parmenidesa, nazwana jest jeszcze wyraźniej οὗτι μοῖρα κακή i określona jako od dawna mu przeznaczona. *Raduj się, że przybyłeś*, mówi Bogini w słowach powitania, *albowiem to nie złe zrządzenie wysłało cię w drogę nigdy przez ludzi nie przebytą, lecz Dike i Themis*²⁷. W tej łatwej do interpretacji brachylogii zawarta jest myśl, że przeciwnie, nie jest dobrym zrządzeniem, jeśli zgodnie z naturą ludzką trzeba iść drogą nie-Dike, fałszu. Dike, jako przeciwieństwo μοῖρα κακή, ma jeszcze jedną wyjątkową cechę: *zaszczyca*, czyli nagradza, godnością i wyróżnieniem. Że owo wyróżnienie związane jest jakoś z zaprzęgiem (25 ~ 1), a jeszcze bardziej z asystą nieśmiertelnych dziewcząt, wydają się wskazywać pierwsze słowa powitania, aczkolwiek jedynie przez zwykłe ustawienie obok siebie obu zdarzeń.

Jasnymi słowami mówi o tym pierwszy fragment o Dike, ku któremu się teraz zwrócimy (l. 14). Brama światła i prawdy otwiera się przed Parmenidesem dopiero po *łagodnym*²⁸ i *mądrym* wstawieniu się za nim słonecznych dziewcząt.

²⁵ Na temat χρῆς zob. niżej, s. 115.

²⁶ Jak zauważył W. Kullmann („Hermes”, 86, 1958, s. 159 i n.) tłumaczenie: „ścieżka” jest niedokładne. W homeryckich bowiem przykładach (Z 202, Y, ι 119) πάτος nie oznacza, rzecz jasna, „drogi” łączącej dwa miejsca, lecz „krok” (por. πατεῖν) lub „wędrowkę” ludzi po jakimś obszarze; stąd raczej: *poza ludzką wędrowkę*.

²⁷ Dokładnie ta sama forma powitania powraca (ogniwa pośrednie pozostają na razie niejasne) u Wergiliusza w *Eneidzie* l. 387: *Quisquis es, haud credo invisus caelestibus auras vitalis carpis, Tyriam qui adveneris* (por. ἰκάνων 25) *urbem*.

²⁸ Μαλακοὶ λόγοι są odpowiednio do prośby; tak bardzo odpowiadają również postaci światła, że Parmenides światło samo w sobie nazywa *łagodnym* (8. 57 ἥπιον).

Otwiera ją Dike, a mianowicie Δίκη πολύποινος. Jak mamy tu rozumieć ten przymiotnik — o ile można go w ogóle zrozumieć? Czy karze ta Dike?

Na pytanie ostatnie tekst daje jasną odpowiedź. *Klucze* nazwane są *nagrodzicielem*²⁹: Dike nagradza otwarciem bramy, karze pozostawiając ją zamkniętą dla chcącego przejść. Owa nagroda i kara wiążą się znów wyłącznie z poznaniem; i tę funkcję uwzględnia nauka Parmenidejska i kieruje się jej osobliwością.

Ale jeśli pytamy dalej, za cóż w ogóle, a w szczególności tu, Dike tak nagradza, to wydaje się, że kontekst daje odpowiedź niezadowolającą i niespójną. Skoro dziewczętom wolno wejść, a przecież królestwo światła jest ich ojczyzną, do której zawsze mają wstęp, to trudno tu mówić o nagrodzie. Trudno natomiast mówić o zasłudze i prawie wstępu Parmenidesa, ponieważ nie zawdzięcza on dopuszczenia własnym czynom, lecz jest ono łaską udzieloną za wstawiennictwem dziewcząt. Gdybyśmy jednak połączyli ze sobą różne postaci, sprzeczność by się rozwiązała; gdyby sam Parmenides mógł przypisać sobie świetlaną moc dziewcząt jako zasługę, jako własną godność, to wówczas dopuszczenie go do królestwa światła byłoby sprawiedliwą nagrodą.

W rzeczy samej można, a nawet trzeba tak postąpić. Źle czytamy dzieła starożytnej literatury greckiej, gdy wprowadzamy do nich własne wyobrażenia zawartych w nich postaci, i gdy Boga, działającego wspólnie z człowiekiem i przez człowieka, uważamy za coś mu obcego i oddzielnego. Jeśli mówimy wtedy, że to np. nie człowiek, lecz Bóg czegoś dokonał czy tak zamyślił, to najczęściej taka antyteza jest niesłuszna po obu stronach. Człowiek jeszcze nie ma, że tak powiem, nieprzenikliwej powłoki, a i Bóg w żaden sposób nie jest czymś jedynie obcym. Siły swobodnie wpływają w człowieka³⁰; wie, że są boskie, skoro nawiedzają go jak dar i łaska — czy też jak klątwa i bicz. Są spontaniczne i nie dają się wywieść z mechanicznych i przyczynowych stanów; transcendują jego osobę i posiadają znaczenie i działanie kosmiczne. A mimo to człowiek może nazwać wstępujące w niego siły swoimi siłami, częścią własnej natury, która dzięki nim zostaje wywyższona i uszlachetniona. Dzieje się to tak, jakbyśmy dary i talenty jednocześnie przypisywali i nie przypisywali ich nosicielowi³¹. Jeśli idzie o sprawy sięgające natury i istoty człowieka, własna zasługa i boski

²⁹ Ἀμοιβοί. Por. ἀμοιβὸν ἀνταποδοτικὴν. (πρὶν κακῶν ἔργων ἀμοιβὸν τιμωρίαν ἐκτίσαι), *Suidae lexicon ex recognitione W. I. Bekkeri*, 1854, s. 1163; Ἀτικοί... χάριν ἀμοιβὸν τὴν ἀντίχαριν, Eustathios odnośnie do *Iliady* 960 (zasięgnięte z *Crönerts Lexikon*). Skoro w tym samym wierszu pojawia się δίκη, ποινή oraz ἀμοιβός, to chyba nie można mieć wątpliwości co do sensu tego ostatniego słowa. Por. np. Ajschylos, *Choephoroi*, 793: παλὶμποῖνα ἀμείψει.

³⁰ Por. R. Pfeiffer, *Gottheit und Individuum in der frühgriech. Lyrik*, „Philologus. Zeitschrift für klassische Philologie”, 84, 1929, s. 137.

³¹ Stąd i dumna, i pokorna postawa twórczego myśliciela, Parmenidesa (W. Kranz, „Neue Jahrbücher für klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik”, 1924, s. 65).

dar nie są sprzecznością. Im lepsza natura człowieka, tym więcej jest w niej i dochodzi do niej boskości. W tym sensie zasługa i szczęście łączą się istotnie i sprawiedliwie, nie zaś przypadkowo i samowolnie.

Wracając do Parmenidesa: choć córky słońca nazwane są *nieśmiertelne*, nie są niczym zewnętrznym i obcym. W długiej części tekstu od 1. 6 do 21 nie pojawia się *ja*, lecz reprezentują je i zastępują słoneczne dziewczęta, o których jest wyłącznie mowa. Są one, przekładając na nasz język, poznawczymi skłonnościami myśliciela, dążącymi do światła. Według nauki Parmenidesa, są świetlanym elementem jego indywidualnej natury, wystarczająco bogatym i mocnym, by przeważać i zneutralizować ziemski mrok człowieczeństwa. Są częścią jego osoby, owymi siłami światła, a jednocześnie częścią pierwotnej siły światła, która wszędzie panuje i tworzy cały świat³². Tak nasza interpretacja wzniesienia się znajduje potwierdzenie w Parmenidejskiej teorii poznania, przedstawionej bez obrazów i symboli we fr. 16³³.

A zatem myśliciel nie udzielił sam sobie tej świetlanej natury; pochodzi ona z niepoznanych głębi, obdarzyła go nią μοῖρα οὐτι κακῇ. Ale skoro już raz posiadał tę istotę, to naturalną nagrodą, istotowo uzasadnioną konsekwencją, jednym słowem — δίκη, jest to, że zostaje dopuszczony do poznania³⁴. Mściwa, ale i wiążąca Dike jest normą wewnętrznej konsekwencji i istotowej prawdziwości: odpowiednio do natury (φύσις 16. 3) myśliciela pozwala mu na jego wyczyny.

Tak oto wykazalibyśmy, że idea Dike Parmenidesa ma głęboki sens i jest spójna. Należy teraz zapytać, czy i w jaki sposób wiąże się ona z wcześniejszymi obrazami Dike.

Liczne świadectwa bliskich związków „sprawiedliwości i prawdy” w greckiej starożytności przytacza Hirzel (na s. 108-124 swego dzieła). Podaje on zwłaszcza (s. 112, przyp. 2) wykaz tych miejsc, gdzie „to, co jest prawdą, nazwane jest sprawiedliwym”³⁵. Ale tylko jedno z nich jest dla nas przydatne (Sofokles, *Ajas*, 547) i to w znaczeniu innym, niż rozumiał je Hirzel. Fragmenty są po części błędnie zrozumiane³⁶, a zresztą mówi się o *sprawiedliwości* wyłącznie dlatego,

³² Według Pindara ἀκτίνας są córami Heliosa (*Ol.*, 7. 70), zaś ἀκτὶς ἡελίου jest *matką* naszych oczu (*Paian*, 9. 2). Gdy Helios pozostaje na firmamencie, jego córki odnajdują drogę do nas, do ludzi. Oświełają nie tylko nasze otoczenie, które przez to staje się dla nas widzialne, lecz również nasze oczy obdarzają tymi jasnymi promieniami widzenia, które (jak sądzono) aktywnie rzucamy ze swej strony na rzeczy.

³³ Oczywiście, fragment ten wymaga jeszcze zbadania; wnet do niego przystąpimy (niżej, s. 102 i n.).

³⁴ Μοῖρα i Δίκη również tu zbliżają się do siebie, jak to widzieliśmy we fr. 8. 14 i 37.

³⁵ Sytuacja odwrotna, w której *prawdziwy* stałoby tam, gdzie oczekujemy *sprawiedliwy*, nie jest tu uwzględniona.

³⁶ Nie podany jest żaden przykład δικαίως itp. w znaczeniu *faktycznie* (czyli *rzeczywiście*, nie zaś *prawdziwie!*) oraz *poważnie*; wszystkie rzekome przykłady trzeba zinterpretować

że prawda winna służyć urzeczywistnieniu sprawiedliwości: czy to po to, aby w procesie zapadł sprawiedliwy wyrok³⁷, czy też, że w przeciwnym razie przez odstępstwo od prawdy pewne interesy zostałyby pogwałcone³⁸. Ponieważ Grecy rozciągali obszar δίκαιον dalej, niż my rozciągamy obszar sprawiedliwości, ponieważ w ogóle wszystko, co nazwalibyśmy *uzasadnionymi interesami*, podporządkowaliby Dike, to ilekroć takich interesów należy bronić, wzgląd na Dike jest na miejscu. Wszystkie przytoczone przez Hirzla miejsca są tego rodzaju. Nigdzie prawda nie jest tak przemianowana, żeby nosiła nazwę *sprawiedliwość*, a pozostawała jednakże *prawdą*, lecz sprawiedliwym nazwane jest prawdziwe postępowanie, które odpowiada normie, jakiej w danej sytuacji rzeczywiście podlega.

To wszystko nie ma nic wspólnego z Dike Parmenidesa. Albowiem we wszystkich tych przypadkach prawda była drogą do Dike: aby oddać komuś sprawiedliwość, trzeba było być prawdziwym. U Parmenidesa zaś, to Dike otwiera drogę do prawdy: aby dotrzeć do prawdy, trzeba oddać sprawiedliwość rzeczywistości i jej ścisłym prawom³⁹.

Ale zupełnie inaczej rozumie się Dike np. w jednym wyrażeniu u Sofoklesa, *Ajas* 547: (*Mój syn nie ulęknie się*) εἴπερ δικάϊως ἔστ' ἐμὸς τὰ πατρώθεν — tzn. *skoro nie tylko przez fakt pochodzenia, lecz zgodnie ze swoją naturą* (por. φύσις 549) *jest moim synem*. Jeśli natura dziecka jest podobna do natury rodzica, to syn jest *prawdziwie* dzieckiem swego ojca. Dike oznacza tu normę jedności jakiegoś stanowiącego w sobie całość wzoru: od człowieka będącego synem Ajasa można i trzeba oczekiwać nieulekłości.

Wkroczyliśmy tym samym na obszar tej Dike, którą można by nazwać — słowami Jaegera — „logiką naturalnej konieczności”. Sformułowanie to w pełni pasuje do Dike odkrytej u Parmenidesa. Aczkolwiek utworzono je (w trochę innym znaczeniu) raczej dla obrazu Dike u Solona, który często przedstawia w alegoriach i obrazach „przyczynową nieuchronność na obszarze politycznym i społecznym, odpowiadającą absolutnej konieczności biegu zdarzeń w przyro-

inaczej, również te, które cytowane są za G. Hermannem odnośnie do Ajschylosa, *Hepta epi Thebas*, 588.

³⁷ Por. piękną modlitwę u Antiphona 1, 13: περὶ δὲ τῶν γενομένων πειράσομαι ὑμῖν διηγῆσασθαι τὴν ἀλήθειαν· Δίκη δὲ κυβερνήσειεν.

³⁸ Ten, kto odbiera jakąś wiadomość czy zlecenie, zasadnie zainteresowany jest *prawdą* (prawdziwością i dokładnością); w przeciwnym razie wiadomość ta skłaniałaby go do fałszywego, szkodliwego działania. Stąd koncepcja δίκαιος ἄγγελος (Sofokles, *Trachiniai*, 346 i n., 410 i n.). — Ilekroć chwalimy ludzi według ich zasług, pochwała jest zarazem *prawdziwa i sprawiedliwa* (Eurypides, *Hiketides*, 859).

³⁹ To, co zazwyczaj rozumiemy przez *sprawiedliwość*, zupełnie nie pasuje do Parmenidesa, podobnie jak cały obszar etyki. Na temat informacji o Parmenidesie jako *prawodawcy* (A 1. 23) por. W. Jaeger, „Sitzungsberichte der Berlinischen Akademie”, 1928, s. 415, przyp. 1.

dzie”⁴⁰. Mamy tu więc Dike immanentną, Dike wewnętrznej logiki wpływu czasu czy postępowania, Dike zgodności z istotą czy z naturą.

Na tym obszarze mieści się także zwyczaj językowy lekarzy, przedstawiony dokładnie przez Dielsa („Sitz. d. Berl. Akadem.”, 1910, s. 1149) i Melikoff-Tolstoia („Hermes”, 1929, s. 389). δίκαιος mogli oni nazywać nie tylko *naturalną* śmierć — w przeciwieństwie do βίαιος. Hipokratejskie pismo περὶ ἀγῶν przenosi tę przeciwstawną parę również na złamanie kości. O tyle nie zasługuje to na uwagę, o ile złamanie jest przecież βία wyrządzonym naturze. Jednakże δίκαιος nazwany jest nie tylko sam nienaruszony stan, lecz również norma *prawdziwej*, zgodnej z naturą postaci, którą po złamaniu lekarz ma według możliwości przywrócić. Zatem δίκαιος oznacza *zgodnie z naturą, odpowiednio, prawdziwie, normalnie*, zaś βίαιος — *anormalnie, wbrew naturze, fałszywie*: Ἐχρῆν τὸν ἱητρὸν τῶν ἐκπτώσιων τε καὶ κατηγμάτων ὥς ἰθὺτατα ποιεῖσθαι τὰς κατατάσεις· αὕτη γὰρ ἡ δικαιοτάτη φύσις... Οἱ μὲν οὖν μηδὲν προβουλεύοντες, οὐδὲν ἐξαμαρτάνουσιν ὥς ἐπὶ τὸ πολὺ, αὐτὸς γὰρ ὁ ἐπιδεόμενος τὴν χεῖρα ἀπορέγει οὕτως, ὑπὸ τῆς δικαίας φύσιος ἀναγκαζόμενος· οἱ δὲ ἱητροὶ σοφίζόμενοι δῆθεν, ἔστιν οἱ ἀμαρτάνουσιν (początek, II, s. 46 H. Kühlewein [*Hippocratis Opera quae feruntur omnia*, Lipsiae 1894]). Dalej: ὅπως κατὰ τασιν δικάειν, καὶ μὴ βιαίην, σχήσει τὸ κατηγὸς τοῦ σώματος (rozdz. 30, s. 90, 14 Kühlewein) i często⁴¹. Szczególnie swoiste i charakterystyczne jest użycie δίκαιος zamiast περὶ ἄρθων ἐμβολῆς (rozdz. 10, II, s. 126, 2 Kühlewein). Mamy tu odwołanie aż do ogólnego prawa δίκαιον σῶμα, które mówi, że każde pojedyncze ciało jest zbudowane, biorąc pod uwagę ręce i nogi, *zgodnie z sobą i symetrycznie*. Dlatego, porównując uszkodzony staw z odpowiadającym mu stawem zdrowym u tego samego osobnika, można by odróżnić zwichnięcie od wrodzonej deformacji stawów (ἄλλοι γὰρ ἄλλων μᾶλλον ἔξαρθροι πεφύκασι)⁴².

⁴⁰ W. Jaeger, tamże, 1925, s. 79, 81. W tym sensie możemy też rozumieć metaforę burzy (s. 81, przyp. 1); mówi ona o typowej wiosennej burzy, która po długiej, ponurej zimie rozlewa nad ziemią attycką równomierne letnie światło. Jasne lato však z konieczności następuje po ciemnych miesiącach (*W. u. F.*, s. 701).

⁴¹ Zob. F. Heinimann, *Nomos und Physis*, Basel 1945, s. 97.

⁴² Trzy kolejne, dowolnie wybrane przykłady mają na celu ukazanie Dike łączącej dwie rzeczy: coś uznaje się za *sprawiedliwe*, ponieważ jest *logiczne i zgodne z istotą*. Ajschylos, *Hepta epi Thebas*, 405: τῷ τοι φέρωντι σῆμ' ὑπέρκομπον τόδε γένοιτ' ἂν ὀρθῶς ἐν δίκῃ τ' ἐπώνυμον. — Sofokles, *Oidipus Tyrannos*, 675: αἱ δὲ τοιαῦται φύσεις αὐταῖς δικαίως εἰσὶν ἄλγισται φέρειν. — Wreszcie Pindar, *Py.*, 1. 2: Χρυσέα φόρμιγξ, Ἀπόλλωνος καὶ ἰοπλοκάμων σὺνδίκον Μοισᾶν κτέανον. σὺνδίκον stale tłumaczy się tu jako *wspólna* — jak gdyby słowo to, sądząc z jego budowy, miało takie znaczenie. Nadto pytanie w tym miejscu, jak właściwie kilka osób ma się podzielić jedną lirą, jest przecież opaczne. Przeciwnie, złota lira, muzyka sama w sobie, że tak powiem, należy do prowadzonego przez Apollo-na chóru Muz nieprzypadkowo, lecz przysługuje mu z istoty: σὺν δίκῃ.

Nadzwyczaj często Dike istotowej prawdziwości, również tej, która nie ma nic wspólnego ze *sprawiedliwością*, znajdujemy w *Odysei*. Δίκη oznacza tu pewien rodzaj odpowiedniości, zgodnie z którym od określonego rodzaju osób, w określonej sytuacji *możemy oczekiwać* określonego zachowania czy wyglądu — tak jak od syna Ajasa możemy oczekiwać nieulekłości, jako że obowiązuje tu δίκη. Każdy z 6 (7) przykładów występuje w mowie. W czterech miejscach zachowanie, które z pozoru zdumiewa, wyjaśnione jest przez odwołanie się do δίκης; w dwóch pozostałych przypadkach zachowanie scharakteryzowane jest przez odwołanie się do dawniej obowiązującej δίκης jako wyjątkowa sytuacja, której nie należy oczekiwać — raz chwalebna, a raz niechwalebna. Oto przykłady: ξ 59: (*więcej niż małego datku nie możesz oczekiwać,*) *albowiem taka jest δίκη sług, którzy wciąż żyją pod presją strachu, kiedy młody pan ma nad nimi władzę.* — τ 43: (*Nie powinienś dziwić się blaskowi światła, a uczynisz lepiej, nie pytając o niego,*) *albowiem taka jest δίκη bogów olimpijskich.* — τ 168: (*Nie możesz oczekiwać ode mnie niczego więcej niż głębokiego przygnębienia,*) *albowiem taka jest δίκη, kiedy człowiek musi się tułać wiele lat z dala od ojczyzny.* — λ 218: (*Nie możesz oczekiwać, że tu, w świecie podziemnym, znajdziesz coś więcej niż cień człowieka, a to, co przed sobą widzisz, nie jest złudą,*) *lecz taka jest δίκη ludzi, kiedy umrą: ogień trawi ich ciała, a podobna do mar postać pozostaje sama.* — δ 691: (*Odyseusz obchodzi się ze swoimi poddanymi nie samowolnie,*) *co jest δίκη boskich królów: oni nienawidzą i faworyzują; on zaś żadnego człowieka nie traktował źle.* — σ 275: *Dawniej nie było to δίκη starających się o szlachetną i zamożną narzeczoną, lecz to oni ze swej strony częstowali i obdarowywali narzeczoną i jej krewnych*⁴³.

Zawsze więc przy δίκη stoi dopełniacz: δίκη odnosi się zasadniczo do określonych osób. W miarę potrzeby dopełniacz ten uzupełnia określające daną sytuację zdanie poboczne (raz — τ 168 — zastępuje go). Na osobę nie patrzy się indywidualnie, lecz na podstawie jej sposobu bycia i sytuacji określa się ją egzemplarycznie jako boga, króla czy sługę; jako starającego się o narzeczoną, jako człowieka zmarłego i spalonego czy tułającego się wędrowca. Z tej natury osoby wynika pewna wewnętrzna konsekwencja dotycząca zachowania, którego możemy się domagać⁴⁴. Nazywa się ona δίκη⁴⁵, dokładnie tak samo, jak u Par-

⁴³ Przykład 7 (ω 255) jest chyba na granicy potocznego pojęcia δίκη: ἡ γὰρ δίκη ἐστὶ γερόντων (kontekst nie całkiem jasny).

⁴⁴ Stąd można zrozumieć użycie δίκην *cum gen.* — według właściwego sobie sposobu..., np. Ajschylos, *Agamemnon*, 3: ἀγκαθεν κυνὸς δίκην *wedle psiej słuszności, w typowym psim zachowaniu*; Agam., 232: δίκαν χιμαῖρας *w sytuacji, w której oczekiwałoby się widoku kożłątka (nie zaś dzieciątka ludzkiego)*; Pindar, *Py.*, 1. 50: τὰν Φιλοκτῆταο δίκαν ἐφέπων ἐστρατεύθη, mianowicie: *jako chory wojownik*.

⁴⁵ Błędność opisywania owej δίκης za pomocą słowa *zwyczaj*, a następnie stawianie pytania, czy *sprawiedliwość* rozwinęła się ze *zwyczaju*, podkreśla również Ehrenberg s. 59 i n. *Sprawiedliwość*, która wiąże się z tą Dike, nie jest *sprawiedliwością* przypadkowego zwyczaju i tradycji, lecz głębokiej odpowiedniości, *sprawiedliwością*, która dla każdej określo-

menidesa, gdzie Dike nazwana jest wewnętrzną konsekwencją, pozwalającą nam w oparciu o istotę bytu postulować jego sposób istnienia, co więcej, wręcz go reguluje. Mocno trzyma byt w jego własnej istocie i czystości, nie pozwala, aby wbrew swej naturze powstawał i ginął. Udziela i odmawia śmiertelnikowi poznania wedle jego charakteru, którym obdarzyła go Moira.

III. Ludzkie poznanie (fr. B 16 i A 46)⁴⁶

Fragment 16 jest tyleż trudny, co ważny; jednakże niektóre wątpliwości rozwieją się od razu, gdy porównamy go, zdanie ze zdaniem, z jego pierwowzorami: z jednym miejscem w *Odysei* (σ 132-40, zwłaszcza 136 i n.) i jednym fragmentem Archilocha (68 Diehl = 70 Bergk)⁴⁷:

Od.	οἶον ἐπ' ἡμᾶρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν
Arch.	ὀκοῖην Ζεὺς ἐφ' ἡμέρην ἄγη
Parm.	ὥς ἐκάστοτ' ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων

Od.	τοῖς νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
Arch.	τοῖς ἀνθρώποισι θυμὸς γίγνεται θνητοῖσι
Parm.	τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν

Od. 132-35, 138-40

Arch.	καὶ φρονεῦσι τοῖ' ὀκοῖοισ' ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν
Parm.	τὸ γὰρ αὐτὸ ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν καὶ πᾶσιν καὶ παντί...

Oba wzorcowe miejsca mówiły, że u nas ludzi usposobienie, nastrój i sposób myślenia są zawsze zależne od okoliczności, w jakich się za każdym razem znajdujemy (*W. u. F.* s. 27 i n.). Parmenides zastępuje zmienne zewnętrzne okoliczności zmieniającymi się *właścwościami członków, ulegających silnym wahaniom*. Zachowuje wyrażenia νόος i φρονέειν (nie θυμός), ale ich sens jest teraz inny. Poeta *Odysei* i Archiloch mieli bowiem na myśli stosunek do życia praktycznego, a zwłaszcza ufne lub bojaźliwe odczuwanie i zachowanie się, myślenie i działanie. Parmenides mówi natomiast wyraźnie o obrazie świata, jaki sobie tworzymy w naszych spostrzeżeniach, przedstawieniach i interpretacjach. Gdy dawne powiedzenie mówi, iż za każdym razem inna właściwość

nej przez swój sposób bycia osoby — czyli przede wszystkim: dla każdego stanu — i dla każdej sytuacji, zależnie od jej rodzaju, wyznacza to, co w danym przypadku jest słuszne. Owey δίκη, zróżnicowanej według stanów i charakterów osób, odpowiada platońska definicja δικαιοσύνη: τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν (Πολιτεία, 433b).

⁴⁶ Rozdział ten napisałem na nowo.

⁴⁷ Wersy Archilocha były zapewne powszechnie znanym powiedzeniem, skoro również Heraklit z nimi polemizuje (fr. 17).

osobistego otoczenia odciska się na człowieku, Parmenides wyjaśnia, iż za każdym razem inna właściwość osoby odciska się na świecie tej osoby⁴⁸.

Najpierw należy omówić kilka technicznych problemów związanych z odczytaniem i interpretacją tekstu.

Wiersz 1. ἐκάστω (nie ἑκάστο) zabezpieczają już obie przytoczone paralele. — Przekazane nam ὥς ἔχει κρᾶσιν w żadnym razie nie może znaczyć *zależnie od mieszania, jakie (dana osoba) ma*, ponieważ należałoby wtedy powiedzieć οἷαν zamiast ὥς; zatem albo *zależnie od tego, jaka jest dana osoba pod względem mieszania*, albo lepiej, ze zmianą κρᾶσις, *zależnie od tego, jakie jest mieszanie*. Przez *zmieszanie* rozumie się niewątpliwie względną ilość światła i nocy w strukturze członków. Wyrażenie *członki* również nie sprawia trudności. Od czasów Homera (np. v 432, P 211; κ 363, ζ 140), a nawet u współczesnego Parmenidesowi Pindara (np. *Py.*, 4. 48, fr. 131 b, 3 Snell; *Py.*, 4. 80 i 253), używa się wyrażen μέλεα czy γυῖα na określenie ciała ożywionego — musimy dodać „ożywionego”, ponieważ Homer nie zna jeszcze rozróżnienia między ciałem i duszą u żywego człowieka (por. wymienione miejsca z P i ζ), zaś dopiero w czasach Pindara i Parmenidesa mogło ono dojść do znaczenia. Jeśli chodzi o πολυπλάγκτων, możemy odesłać do s. 315 i 43 tego dzieła [*W. u. F.*], a zwłaszcza można porównać fr. 6. 5 i n. (zob. niżej, s. 104 i n.).

Wiersz 2. παρέστηκεν jest lekcją z tekstu Teofrasta i trudno zrozumieć, dlaczego wciąż mamy się męczyć niemetrycznym czy (jeśli α ma być długa) błędnie utworzonym παρίσταται. Bo przecież jest to jedynie błąd w przekazie w tekście *Metafizyki*, spowodowany przez παρίσταται we wcześniejszym cytacie dwóch wierszy Empedoklesa⁴⁹. Empedokles mówi o nagłych przemianach (μετέφυν) i powiada przeto *pojawia się*; Parmenides mówi o stanach (ἔχει z przysłówkiem) i pisze przeto *jest obecne*. Co do znaczenia tego czasownika por. np. Sofokles, *Oiδ. T.*, 911, Platon, *Fajdros*, 232 b5, 233 c6.

Wiersz 2/3. To, że τὸ αὐτό nie odnosi się, jak się kiedyś przyjmowało, do καὶ πάντων καὶ παντί: *u wszystkich i u każdego to samo*, lecz że raczej korelatywne są τὸ αὐτό i ὅπερ: *to samo co*⁵⁰, wykazałem w pierwodruku i zostało to powszechnie zaakceptowane. Potwierdza to dodatkowo fragment paralelny: Arch. „*myślimy o rzeczach takiego rodzaju, jakie są okoliczności*”; — Parm. „*(według rodzaju) tym samym, o czym się myśli, jest natura członków*”. Owo paralelne miejsce zapewnia ponadto, że ὅπερ jest biernikiem⁵¹.

⁴⁸ To ostatnie jest trochę uproszczone.

⁴⁹ Owo παρίσταται z cytatu Empedoklesa zostało później oczywiście też zniekształcone (do παρίστατο), ale tu cytat w *De Anima* zachował pierwotną formę. (O formie czasownikowej u Parmenidesa obecnie B. Snell, „*Glotta*”, 37, 1958, s. 316.)

⁵⁰ Na przykład Homer η 54: ἐκ δὲ τοκήων τῶν αὐτῶν οἱ περ τέκον Ἀλκίνοον, Ψ 480: αὐταί... αἶ τὸ πάρος περ, Arystoteles, *Politika*, III 1281 b40: τοῦ αὐτοῦ... οὐπερ καὶ. Co do περ por. „*Glotta*”, 14, 1923, s. 6 i n.

⁵¹ Użycie ὅπερ jako mianownika jest niemożliwe również (obok wielu innych) z następującego powodu. W zdaniu: *właściwość członków jest identyczna z tym, co myśli (z narzędziem myślenia), u wszystkich i u każdego pojęcia „właściwość”, „identyczna” oraz „u wszystkich i u każdego” byłyby razem zbyt ciężkie i kłopotliwe; wypowiedź powinna by raczej brzmieć po prostu tak: tym, co myśli, są członki.*

Wiersz 4. Zdania ostatniego (z trzecim γὰρ) nie potrafię zadowolająco wyjaśnić. Τὸ πλεόν mogłoby znaczyć „to, co pełne” lub „to, czego jest więcej”; w tym drugim znaczeniu rozumiał je Teofrast. Chciałbym tu dodać już tylko dwie uwagi na temat interpretacji Teofrasta (A 46).

Słowo συμμετρία było — jak się wydaje — powszechnie tak rozumiane, iż Teofrast mówi o wyrównaniu między ciepłem i zimnem. Zupełnie nie o to chodzi. Συμμετρία oznacza, że dwie rzeczy wzajemnie do siebie pasują (por. 67 A 14 a. E.), a zwłaszcza, u Teofrasta, że organ przyjmujący (np. oczy, uszy) jest „współmierny” z tym, co przyjmowane (światło, dźwięk) i odpowiednio na to wrażliwy (por. 28 A 47; 31 A 86, 12 i 15, i dalej u Teofrasta, *De Sensibus*, passim). Może więc tak: „Według Parmenidesa poznanie przez ciepło jest lepsze i czystsze, jednakże samo dla siebie nawet i ono nie wystarcza, albowiem to, co ma być przyjęte, musi w pewien sposób pasować do organu (tak iż ciepło jest w tym, co spostrzega — że tak powiem — ślepe na zimno)... Rzeczy przeciwstawne (zimno itd.) są według niego spostrzegane tylko zimnym elementem w człowieku”.

Prawdopodobnie jest to w dużej mierze słuszne, pomijając samo sformułowanie. Teofrast rozmyślnie, a biorąc pod uwagę jego zamiar, całkiem słusznie, przeinacza naukę Parmenidesa według idei Arystotelesowych, tak iż nie możemy przyjąć jego doniesień po prostu takimi, jakie są. Tu, a przy stosownych okazjach również w innych miejscach, sam Teofrast daje nam przecież do zrozumienia, że włączenie fr. 16 Parmenidesa do historii teorii funkcji zmysłów jest trochę wymuszone: Parmenides nie mówi wcale o poszczególnych zmysłach (§ 2/3, *Doxographi Graeci*, s. 499) i traktuje spostrzeganie i myślenie jako tożsame⁵² — tzn. w istocie Parmenides nie przedstawia teorii spostrzeżeń zmysłowych, lecz teorię powstawania wyobrażeń na temat natury rzeczy. Jeśli uwzględnimy przynajmniej fr. 16, potwierdza się to dla terminów νόος⁵³, φρονέειν (φύσις) i νόημα.

Pierwsze zdanie fragmentu mówi: proporcja w mieszaninie obu elementów, z których składa się człowiek (światła i nocy, bytu i niebytu), poddana jest silnym wahaniom, a zmianom tym towarzyszą odpowiednie wahania jego siły rozumienia i całego świata wyobrażeń. Jakie więc konkretne doświadczenia mogły doprowadzić Parmenidesa do tak ogólnego twierdzenia? Przykład tego, czego przede wszystkim dotyczą liczne wahania, którym mają być poddane ludzkie poglądy, drastycznie opisany jest we fr. 6. Również tu użyty jest czasownik πλάζεσθαι (nawet dwukrotnie, wiersz 5 i 6), aby podkreślić bezradne tu i tam

⁵² Ostatnie za Arystotelesem (*Metaph.*, III 1009 b12 i *De Anima*, 627a 21): starożytni traktowali myślenie i spostrzeganie jako tożsame. W *De Anima* Arystoteles posuwa się nawet do stwierdzenia (Z. 25), że już idea (przeniesiona na obszar teorii poznania dopiero przez Parmenidesa) zawarta we fr. Homera σ 136 i n. (por. s. 15 i n.) prowadzi do utożsamienia spostrzegania i myślenia (por. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of the Presocratic Philosophers*, Baltimore 1935, s. 313 przyp. 86). Philoponos (tamże, s. 486, 18 i n.) błyskotliwie rekonstruuje tok myśli Arystotelesa i na koniec słusznie woła: „Arystotelesie, źle rozumiałeś wersy”.

⁵³ Na temat znaczenia νόος, νοεῖν itd. zob. K. v. Fritz w „Class. Philol.”, 38, 1943, s. 79 i n.; 40, 223 i n.; 41, 12 i n.

myśli; a są nimi myśli o bycie i niebycie⁵⁴. Nadto sam Parmenides musiał często doznawać zmian stopni oświecenia i przytępienia, rozumianych wedle jego nauki. Bo przecież jego wyobrażeń na temat bytu nie można rozważać spokojnie i z równowagą, a nawet nie mógłby się nimi kierować w codziennym życiu. Wymagają one raczej wyższego stanu, zaś w swej kulminacji zakładają chwilową ekstazę w królestwie czystego ducha, którą myśliciel opisał obrazowo w swojej przedmowie jako zawrotną podróż w nigdy nieprzebytą dal. Podobnie Platon opisał ogląd idei jako rzadkie wydarzenie natchnionych chwil. W obu przypadkach, podczas wahania się zwykłego człowieka i jego własnej niepewności co do poznania bytu, chodzi o specyficznie Parmenidejskie przeżycia. Natomiast wpływ stanów ciała na przypisane duszy funkcje był banalnym doświadczeniem. Możemy je w przybliżeniu zilustrować, ze szczególnym zastrzeżeniem, cytatem z Sekstusa, wyjaśniającym zasadę *Homo-mensura* (Protagoras, 80 A 14): τὰς αἰσθησεις μετακοσμεῖσθαι τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρὰ τὰς κατασκευὰς τῶν σωμάτων· τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἄλλοτε ἄλλων ἀντιλαμβάνεσθαι παρὰ τὰς διαφοροὺς αὐτῶν διαθέσεις... παρὰ τὰς ἡλικίας (por. Empedokles, 31 B 20) καὶ κατὰ τὸ ὕπνου (por. Empedokles B 108) ἢ ἐργηγορέναι καὶ καθ' ἕκαστον εἶδος τῶν διαθέσεων (w skrócie, por. też F. Wehrli, „Museum Helveticum”, 8, s. 46).

Drugie zdanie daje uzasadnienie teoretyczne, dlaczego tak musi być: *Albowiem tożsama z tym, o czym się⁵⁵ myśli, jest natura członków*. Jest to oczywiście bardziej teoria, aniżeli coś, co można bezpośrednio zaobserwować; jednakże u Par-

⁵⁴ Już słowo φῦλα w wierszu 7 prowadzi do wniosku, że fr. 6 nie zawiera aluzji wyłączone do heraklityczków, lecz po prostu do *śmiertelników* i ich sposobu życia (1. 27). Jeśli w *nie-wiedzących*, w przeciwieństwie do *wiedzącego* Parmenidesa (1. 3), rozpoznamy wszystkich nieparmenidejczyków, tzn. konkretnie wszystkich, z którymi Parmenides dyskutował o bycie i niebycie nie mogąc ich nawrócić, to fragment ten uzyska wyjątkowy sens. Z prób zmuszenia ich swymi przekonującymi argumentami do przyjęcia mocnego stanowiska i wyparcia się realności świata zjawisk wynikało żalosne widowisko, które Parmenides opisuje. Zgadzała się ona, że rzeczy, jak śmierć i noc, należą do niebytu, ale upierali się, że one mimo wszystko w pewnym sensie istnieją; a na dalsze pytanie: czy zatem byt i niebyt mogą się zbiegać, odpowiadali raz tak, raz nie. To, co we fragmencie przypomina z daleka pogląd Heraklityjski i pseudoheraklityjski, wyłania się nieuchronnie z perspektywy Parmenidejskiej w ten sposób, że stanowisko przeczących jest tak ukazane i zbijane, iż nabiera ono wyglądu na poły filozoficznego i wydaje się być przeciwieństwem nauki Parmenidejskiej, czyli niemal już nauką Heraklityjską. Co do szczegółów jeszcze: niezdeterminowane (ἄκριτα, por. Herodot, VIII 124. 1) zachowanie się wielu (φῦλα) dotyczy głównie brzemiennej w następstwie rozstrzygnięcia (κρίσις) podstawowego pytania: *Jest czy nie Jest?* (8. 15 i n.). W wierszu 5 i n. niekonsekwencję ośmiesza się w taki sposób, że czasownik *stosuje się* do przedmiotu i rezultatu (*dla*) pewnego umysłu, który poruszony staje się paradoksalnie sprzeczny; podmiot jest pewną *bezradnością*, która siedzi w jego własnej piersi, tzn. jest osobistą nieudolnością, nie zaś obiektywną nierozwiązalnością zadania.

⁵⁵ Zamiast nieokreślonego się podmiotem φρονέει może być również φύσις μελέων; sens się nie zmienia.

menidesa może mieć również jakąś podstawę w przeżyciu, o ile w chwili najwyższej jasności poczuł, że cała jego osoba jest przeobrażona i przemieniona: był on wtedy świetlanym bytem, świadomym jedynie własnego bytu⁵⁶, a wówczas wszelki mrok świata niższego, zawdzięczającego swą pozorną egzystencję pozornemu bytowi, dla niego „zgasł i przepadł” (8. 21). Kiedy stan ten minął, Parmenides znowu opadł w zwykłą, zmieszaną postać istnienia. W tym kontekście można więc zobaczyć, że kierunek zdania drugiego jest odwrotny do pierwszego i do pierwowzoru Archilocha: zaznaczono tu, że natura członków zależy od natury myśli. Rozumiane jest to zupełnie niemechanicznie, aczkolwiek, jak sądzę, w sposób bardzo Parmenidejski. Zależność jest obustronna, a przyczynowość kolista: nie tylko ciało odpowiada w danym wypadku duch, lecz również duch opiera się na ciele⁵⁷. Tak więc Parmenides, dwojako śmiertelnik, może na chwilę uwolnić swoją naturę od elementów nocy, nieduchowego i materialnego (8. 59 i n.), gdy córki słońca zabierają jego ducha do swego królestwa. Z drugiej strony, ludzkość, przyjmując dwie substancje — czyli, że tak powiem, przez swój intelektualny grzech pierworodny — mogła w ten sposób utworzyć odpowiedni do tego założenia świat pozoru, którego częścią jest teraz i ona sama (8. 50 i n.).

Ale powróćmy do zdania drugiego. Podmiot i przedmiot myślenia są, zgodnie ze swoją naturą⁵⁸, takie same: człowiek, w którym jest więcej światła, myśli o tym, co ma więcej światła, tzn. o tym, co duchowe, prawdziwe, istniejące, zaś ten, w którym jest więcej nocy, myśli o tym, co ciemniejsze (zob. niżej, s. 110, przyp. 69), tzn. o tym, co materialne, pozorne, nieistniejące. Oba elementy myśla o sobie samych⁵⁹ i o tym, co jest z nimi zgodne, również w człowieku, stanowiąc konstytuujące składniki jego członków. Tutaj też (por. fr. 3) obowiązuje pewien rodzaj tożsamości bytu i myślenia; stąd ἔστι stoi z akcentem na początku wiersza, aby podkreślić *Jest to, o czym się myśli*, w jego koincydencji z obu stron. Swoją μελέων φύσις czy κρῶσις widzimy wokół siebie; przeżywamy jednorodnie zmieszany świat. Tak więc zdanie drugie podaje przekonujące uzasadnienie, że chwiejnościom w ludzkiej naturze towarzyszą chwiejności poznania.

⁵⁶ Nauka Parmenidesa o poznaniu osiąga szczyt w wiedzy bytu o sobie samym, czyli w abstrakcyjnej, co więcej, bezprzedmiotowej świadomości istnienia. Zgodnie z tym, na niższych stopniach możemy oczekiwać jakiegoś uwyrażnienia tego, co nazywamy „świadomością”. A że pojęcie czystej świadomości, bez konkretnej treści, jeszcze w tej epoce nie istnieje, wydaje się, że u Parmenidesa jest zastąpione na niższych stopniach tym, co jest mu najbardziej bliskie: pamięcią (A 46).

⁵⁷ Ślusznie zauważył G. Vlastos („Gnomon”, 31, 1957, s. 194), że zdanie „Natura członków jest tożsama z tym, o czym ona myśli” może również znaczyć „Myślenie zależy od natury członków”. Nie trzeba więc zajmować się odwrotną zależnością, jak sądziłem uprzednio. Wypowiedź Parmenidesa staje się przez to prostsza i jaśniejsza.

⁵⁸ Pojęcie φύσις odnosi się oczywiście do obu stron tożsamości: natura myśli (a nie: przedmiot myśli) jest tożsama z naturą członków.

⁵⁹ καὶ ὁλως πᾶν τὸ ὄν ἔχειν τινὰ γνῶσιν, referuje Teofrast, A 46.

Końcowe słowa zdania drugiego podejmują ἀνθρώποισι z pierwszego, aby dla obu zdań razem jeszcze to słowo dookreślić. To, co stwierdzają wiersze poprzedzające, odnosi się *zarówno do wszystkich ludzi, jak i do każdego człowieka*. Wszyscy ludzie są skazani na nieczyste, niedoskonałe myślenie wskutek powszechnie ludzkiego ukonstytuowania z dwóch elementów, pozytywnego i negatywnego. Drugi człon, *do każdego*, wskazuje na różnice indywidualne. Głębszy lub słabszy wgląd poszczególnego człowieka w rzeczywistość polega na domieszcze światła, którą hojnie lub skąpo przyznało mu przeznaczenie (B 1. 26), gdy tworzyło jego naturę; i, komplementarnie, u każdego ujawnia się w mniejszym lub większym stopniu lekceważenie prawdy, zależnie od zawartości nocy, która zajmuje niezapełnioną światłem przestrzeń w jego naturze. Nadto, ἐκάστωτε z wiersza pierwszego dodaje moment czasowej fluktuacji. Dwa ekstremalne przypadki czasowej zmiany to stan totalnego oświecenia, które w człowieku obdarzonym łaską nie pozostawia już miejsca dla resztek ziemskich i całkowicie napenia go prawdziwym bytem, oraz stan śmierci, w którym człowiek jest tylko niebytem i doznaje tylko niebytu, widzi tylko ciemność, słyszy tylko płacz i czuje tylko chłód⁶⁰. — Biegunowo komplementarną funkcję obu elementów w Parmenidejskim obrazie świata przedstawi jeszcze wyraźniej kolejny rozdział.

IV. Świat zmysłowy: jego elementy konstytutywne i kontinuum (fr. B 8. 51-61; 9)

Druga część poematu Parmenidesa opisuje świat zmysłowy. Myśliciel pokazuje, jak powstał świat ze swych obu elementów i w trakcie tego procesu daje nam jednocześnie wyraźnie poznać plan budowy i funkcjonowania gotowej całości aż po szczegóły.

Przedstawiając zatem wewnętrzną strukturę tego dzieła odśłania leżącą u podstaw zasadę, na ważności której opiera się w sposób widoczny całość i każdy szczegół. Błąd i pozór zostają sprowadzone do swej podstawowej wady. Tak więc otrzymujemy, po pierwsze, wyjaśnienie wewnętrznej prawdziwości tego całkowicie zamkniętego świata oraz poznajemy, że i dla każdego świat ten ma dla każdego swego członka, dla każdego człowieka, obowiązującą pozorną ważność. Po drugie, uczymy się, gdzie należy szukać pryncypialnej wady, której usunięcie znosi całą budowę i powoduje, że tak powiem, iż się nam wymyka.

Tę strukturę pudełek powkładanych jedno w drugie [*Schachtelung*], zgodnie z którą po przyjęciu fałszywego założenia rozwinięty zostaje właściwy temu założeniu tok wykładu, ocenia bezstronnie nie tylko dosłowne brzmienie, ale i układ wykładu. Najpierw mamy zapowiedź *zwodniczego porządku mowy* (8. 52),

⁶⁰ Na temat obu skrajnych przypadków (*W. u. F.*, s. 72) i wielu innych, por. G. Vlastos, *Parmenides' Theory of Knowledge*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association”, 77, 1946, s. 66 i n. Vlastos idzie jednak zbyt daleko, sądząc (s. 69), że Parmenides przypisał namiętną pasywność spostrzeżeniom zmysłowym w ogóle, a nie tylko doznaniom śmierci.

następnie zastosowanie fałszywego założenia z ponownym wskazaniem na jego fałszywość (54). Zaś zaraz po tym nazwanie opisanej szerzej *struktury* jako *przekonującej* (60), a uzyskane teraz wyjaśnienie zachwala się, że jest najlepsze dla ludzkich rozważań.

Owo wskazanie na błędność (54) może się ograniczyć do samego stwierdzenia, skoro obszerne dowody podano już wcześniej (np. 8. 36 i n.). Wydaje się, że w tym 54 wierszu τὼν domaga się nie μίαν, lecz ἐτέραν. Ale ἐτέραν znaczyłoby, że jedną postać należy wtedy przekreślić, a założenie drugiej, światła, jest słuszne. Jednakże jeszcze nic nie powiedziano o istocie i nazwie obu postaci; stwierdzono jedynie, że [numerycznie] są dwie. I w tym właśnie miejscu zasada się dobrze rozważona krytyka: [numeryczna] dwójka jest błędem, a *jakiejś [numerycznej] jedyńki z tego nie należałoby zakładać*⁶¹. Fragment ten nie upoważnia nas zatem, aby światło świata pozornego zrównać po prostu z bytem świata rzeczywistego, nawet jeśli między pozytywną stroną świata zmysłowego a rzeczywistą egzystencją istnieją nieuchronnie pewne podobieństwa i związki.

Światło jest z *sobą tożsame*; zatem *jasne, lekkie, łagodne* nie są właściwie dla Parmenidesa różnymi jakościami, lecz wszystkie są jedynie odmianami światłowości światła. Ponieważ noc ma też swoje odpowiedniości, zatem wszystko w ogóle daje się przyporządkować na podstawie swych jakości (δυνάμεις) któremuś z dwu elementów lub na nie podzielić (fr. 9. 1/2; językowo nie całkiem jasny). Cała przestrzeń jest więc nieprzerwanie wypełniona obiema postaciami. Jakości są bowiem sobie przeciwstawione w sposób, który można by nazwać komplementarnym. Jasne i ciemne, ciepłe i zimne są logicznie i rzeczywiście tak z sobą powiązane, że mniej np. jasnego z konieczności warunkuje więcej ciemnego. Niezależnie zatem od udziałów, jakie ma każdy z obu elementów, suma pozostaje w każdym przypadku i przy każdej zmianie stale ta sama. *Oba, światło i noc, razem całkowicie wypełniają każdy obszar*. Dosłownie u Parmenidesa jest tak: πᾶν πλεον ἔστιν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου... ἀμφοτέρων⁶². Kłopotliwe jest tylko ἴσων. Nie chciałbym go rozumieć za Ettore Bignone (*Empedocle*, Torino 1916, s. 541 i n.) jako *equali quantitativamente*. Samo w sobie ἴσος oznacza każdy dowolny rodzaj równości; i gdy także Empedokles mówi o elementach ἴσα πάντα, to kontekst (17. 27) w żadnym wypadku nie wskazuje na równość co do liczby, lecz raczej na równoważność i zasadniczo tę samą funkcję. Tak samo jest w naszym fragmencie Parmenidesa: światło i noc należy uważać za równoważne i zwłaszcza wtedy, gdy chodzi, jak tu, o wypełnie-

⁶¹ Por. Diels w osobnym wydaniu. – Błąd w interpretacji pierwszej połowy wersu poprawiony jest w *Vorsokratiker*, ale zachowana jest jeszcze interpunkcja z dawnego poglądu. Naturalnie, zdanie wtrącone obejmuje dwa czasowniki w czasie teraźniejszym, które wchodzą w przedstawianie w czasie przeszłym niedokonanym.

⁶² πᾶν nie jest *wszechświatem* (chyba również Parmenides powiedziałby τὸ πᾶν), ale znaczy *wszystko*: każda z osobna, dowolna część świata zmysłowego. Przez ὁμοῦ rozumie się oczywiście nie *równocześnie*, lecz *razem, wspólnie*; ono sumuje.

nie przestrzeni, znaczeniem jest *równo* — niezależnie od tego, czy partykułą przestrzeni jest światło czy noc: *Wszystko jest pełne światła — i — niewidzialnej*⁶³ — *nocy — wspólnie, obu równo(ważnych)*.

Uzasadniająca konkluzja również pasuje teraz doskonale, o ile zrozumiemy ją następująco. Μέτεμι *cum dat.* znaczy: *należę do jakiegoś grona, jestem częścią jakiejś całości*⁶⁴. Zdanie zatem znaczy: *bo nic nie należy do żadnego z obu. Żadna rzecz (czy przestrzeń)*⁶⁵, żadna część rzeczy nie jest ani częścią ciemności, ani częścią światła, ani w pewnych częściach światłem i nocą.

Budowa tych obu zdań 9. 3/4 jest jedną z nieprześcignionych precyzji logicznych. Wcześniejsze pozytywne twierdzenie o całkowitym wypełnieniu zdanie końcowe uzasadnia w ten sposób, iż negatywnie wyklucza istnienie pozostałości. Jądra zdania pozytywnego odpowiadają przynależne mu negacje (πάν — μηδέν, ἀμφοτέρω — οὐδέτερον) na krzyż: πάν πλέων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδέτερόν μετὰ μηδέν⁶⁶.

Wyczerpujące wypełnienie dokonywało się, jak widzieliśmy, dzięki komplementarnemu charakterowi użytych przeciwieństw⁶⁷. Skoro brak elementu pozytywnego (światła) był rozpatrywany jako ustanowienie *modus* negatywnego (ciemności), to owo ustanowione przez zaprzeczenie μή ὅν staje się jakimś *quasi-ὄν*. Język, rozróżniając dwie negacje, znoszącą οὐ i ustanawiającą μή⁶⁸,

⁶³ ἀφάντων nie pełni funkcji ornamentacyjnej, lecz wskazuje, że również to, co niewidzialne, musi w tej tezie coś znaczyć, a element negatywny — *quasi* pozytywny.

⁶⁴ U Homera rzadkie jest użycie tego słowa, o które tutaj nie chodzi: punktem wyjścia jest pewna całość, następnie stwierdza się, że *wśród tych znajduje się również...* (tylko H 227 i Γ 109). Najczęściej używa się owego czasownika w odwrotnym kierunku: wychodzi się od poszczególnego człowieka i stwierdza, że *należy on do jakiejś grupy*. Przykłady dotyczą najczęściej przynależności do istot żywych, np. Ψ 47: ὄφρα ζωοῖσι μετείω. Bardzo podobny do naszego miejsca jest fragment E 85: Τυδείδην δ' οὐκ ἄν γνοίης ποτέροισι μετείῃ, ἢ μετὰ Τρώεσσιν ὀμιλεῖοι ἢ μετ' Ἀχαιοῖς, tj. *czy jest on Trojem i należał do ich ὄμιλος, czy Achajem*.

⁶⁵ Czy Parmenides znał już pojęcie samodzielnej *przestrzeni*, niech pozostanie nierozstrzygnięte. Wraz z twierdzeniem o całkowitym wypełnieniu (tu i 8. 22 i n.) czysta, ewentualnie pusta przestrzeń jest raczej zanegowana niż uznana.

⁶⁶ Czy dlatego wybrano formę μηδέν, że οὐδέν stojące po οὐδέτερόν znaczyłoby *coś*, zamiast *nic*? (Inaczej 6. 2.)

⁶⁷ Również przeciwieństwa niekomplementarne, jak męskie — żeńskie, stają się komplementarne w wyniku zrównania ich z przeciwieństwem podstawowym jasne — ciemne. Zatem i one muszą być stopniowalne. Parmenides wyciągnął tę konsekwencję: jak wskazuje fr. 18, mężczyzna jest więcej lub mniej w zależności od zmieszania φύσις. (O obojaku, jak przypuszczał Diels, nie ma tu mowy). Jeśli jednak oprócz tych stopni męskości i kobiecości stwierdza się absolutny rozdział na męskie i żeńskie, to również obok stopni prawdziwego poznania istniał absolutny rozdział na poznanie ludzkie i boskie, w zależności od przewagi elementu jasnego lub ciemnego.

⁶⁸ Zakaz nie jest zniesionym nakazem, lecz nakazem czegoś negatywnego; negatywne zdanie warunkowe nie wyraża zniesionego warunku, lecz mające ważność *jeżeli* z negatywną treścią.

dostarczył temu formy. Dał narzędzie i szczegółny powód, aby poważnie zapytać o dopuszczalność *positio negativa*. Parmenides dopuszcza to, co ustanowione negatywnie jako *quasi-pozytywne*, jedynie w świecie zmysłowym: obok elementu jasnego jest tu element nie-jasny, ciemność, jako *równe* i drugie. Wyłaniającymi się stąd wątpliwościami nie można obwiniać myśliciela, który właśnie to uznaje za podstawową wadę świata pozornego. Tak oto na obszarze poznania zlewają się z sobą w tym świecie zapomnienie (zniszczenie aktu elementu pozytywnego), nie-poznanie⁶⁹ (niedojście do skutku aktu pozytywnego) i doznanie niebytu (akt pozytywny w negatywnym kierunku)⁷⁰.

V. Świat zmysłowy: jego budowa warstwowa i Daimon (fr. A 37; B 10-15)

Nasza najobszerniejsza wiedza na temat całościowego zarysu świata zmysłowego u Parmenidesa (A 37) zawarta jest u Stobajosa i pochodzi od Aetiosa, a więc od Teofrasta. Pierwsze zdanie rozumiem tak: *Parmenides przyjmuje otaczające pierścienie*⁷¹, (zawsze) *na przemian jeden z tego, co rzadkie, i jeden z tego, co twarde; a inne zmieszane ze światła i nocy między tamtymi*. Znaczenie ἐπάλληλος jako (zawsze) *na przemian* wydaje mi się na podstawie budowy słowa i kontekstu oczywiste; nowy Liddell i Scott⁷² uzasadnia to znaczenie jeszcze fragmentem z Philona II, s. 221, 18 Wendland-Cohn: λήθη δὲ καὶ ἀνάμνησις ἐπαλλήλως σχεδὸν ἐκ πρώτης ἡλικίας ἐκάστω σὺνεισιν. Tym samym zdanie stało się jasne i kompletne; jakiegokolwiek uzupełnienia są zbyteczne.

Jeśli ustawimy teraz owo zdanie Teofrasta obok przekazanych nam przez Simpliciosa oryginalnych wierszy 12. 1/2, to zobaczymy, po pierwsze, że jest ono ich parafrazą i że słowo w słowo da się je rozumieć jako ich parafrazę. Oczywiście, drugi wiersz Teofrasta rozumiał tak: *Następujące (w tym przypadku*

⁶⁹ Kto chce przetłumaczyć początkowe słowa z 8. 59 jako *ciemna noc*, musi również zmienić tekst i wstawić ἀλᾶν. Kto zaś chce pozostawić przekazane nam ὁδᾶν, musi raczej tłumaczyć *tępa, nieczuła, niewiedząca*. – Semonides w 7. 21 odnosi typ indolentnej kobiety, która nie wie, co dobre i złe, do obrazu negatywnego elementu ziemi. (Na temat tego, że również u Semonidesa u podstaw leży nauka o dwóch elementach, por. *W. u. F.*, s. 276 i n.)

⁷⁰ Podobnie już w *Teogonii* Hezjoda znajdujemy w różnym sensie negatywne elementy, związane w jednym drzewie genealogicznym (211-232) i zebrane w jedno królestwo (744-806), np. rozpad i śmierć (zniszczenie elementu pozytywnego), noc i pustka (brak elementu pozytywnego), sen i omamienie (niebyt wydaje się rzeczywisty); por. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar*, New York 1951, s. 144-147.

⁷¹ Przez *pierścienie* ma się oczywiście na myśli zarówno pierścieniowate smugi i drogi gwiazd, jak również wszelkie sklepienie warstwy i kuliste okrywy. Nieściśłość nie może dziwić, bo przecież ogólnie rzecz biorąc dróg gwiazd nie oblicza się jak lini, lecz jak całe sfery określone przez gwiazdy i ich drogi. Στεφάνη oznacza w słownikach wszelkie możliwe pierścieniowate twory, z wyjątkiem wieńca (στεφανός). Cyceon pisze wprawdzie *coronae simile*, ale ilekroć przytacza słowo greckie, zaraz nazywa to porównanie (nie termin) czymś prozaicznym.

⁷² *A Greek – English Lexicon*, by H.G. Liddel and R. Scott, 1940.

po każdym pierścieniu ognia) pierścienie są z nocy; a między nie (jak przejście na granicy) wchodzi domieszka ognia (w sąsiadujący z ogniem skrajny pas pierścienia nocy). Po drugie, okazuje się jednak, że parafraza ta jest błędna. Prawidłowa interpretacja wierszy jest następująca: *Albowiem węższe (parafraza dodaje: pierścienie) są⁷³ wypełnione niez mieszanym ogniem; następujące po nich nocą, w które wchodzi porcja ognia.*

Prócz tego sprawozdanie Teofrasta przeskakuje przede wszystkim przez bezpośrednio łączące się z tym wiersze i zamiast nich donosi: *Καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τεῖχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν, ὃφ' ᾧ πυρώδης στεφάνη, καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν, περὶ δ' (δ Boeckh; δν F; ὦν P) πάλιν πυρώδης.* U Parmenidesa zatem, zarówno najzewewnętrzniejsza skorupa, jak i najgłębsze jądro składają się z tego, co twarde, z czystej nocy. Według obu zdań względnych z przekazu [Teofrasta], z oboma pierścieniami nocy graniczyłby jeden pierścień światła — i to koniecznie z najbardziej zewnętrznym od wewnątrz — a z najbardziej wewnętrznym od zewnątrz. Tylko pierwszy z tych pierścieni światła może być identyczny z eterem, wymienianym przez Parmenidesa nie raz (10. 1; 11. 2). Drugi, opasujący jądro świata (ziemię), jest bardzo osobliwy⁷⁴. Nadto jego umiejscowienie w żaden sposób nie zgadza się z opisem zawartym w drugiej połowie tego samego Teofrastowego doniesienia. Ale tę główną trudność w rekonstrukcji można łatwo rozwiązać, jeśli wyjaśni się znaczenie pierwszego zdania Teofrasta. Teofrast tak interpretował tekst, że według Parmenidesa pierścienie światła i nocy leżały naprzemiennie; zgodnie z tym również ziemię opasał jednym pierścieniem z ognia. Zatem owo doniesienie, wynikające z zachowanej błędnej interpretacji zachowanego autentycznego tekstu, możemy zarówno zrozumieć, jak i wyeliminować.

Po tym krytycznym wykluczeniu oczywistych nieporozumień, przechodzimy do obrazu całości, obejmującej pozostałe informacje o Parmenidejskiej teorii budowy świata.

Opis Parmenidesa rozpoczyna najzewewnętrzniejsza granica. Jak mur⁷⁵ opasuje wszechświat *ὄλυμπος ἔσχατος* (11. 2). Składa się on z czystej nocy (niebo nocy); owa niez mieszana, pozbawiona ożywiającej domieszki skorupa jest poniekąd martwa, a w swej absolutnej, czysto materialnej gęstości całkowicie zamknięta i nieprzenikliwa. Otoczony nią świat ułożył się warstwowo według ciężkości: *ταῦτα γὰρ (oba elementy) ἀπεκρίθη ἑκάτέρωσ' (tak trzeba pisać) ἑκάτερα* (scholia do 8. 60 *διάκοσμον*). Lekkie unosi się, ciężkie opada, zaś zmie-

⁷³ Musi być napisane *πλήνται* zarówno ze względu na błąd metryczny, jak i następujące *ἔεται* w czasie teraźniejszym i ponieważ parafraza Teofrasta jest w czasie teraźniejszym. Poza tym powyższa interpretacja zgadza się z interpretacją Dielsa.

⁷⁴ Również renesans dziwnie wierzył w *coelum igneum* poniżej sfery księżycowej (por. F.R. Johnson, „Journal of English Literary History”, 12, Baltimore 1945, s. 37 i 41.)

⁷⁵ Por. prastare przedstawienia kamiennego nieba (H. Reichelt, „Zeitschrift für Indogermanistik und allgemeine Sprachwissenschaft”, 32, 23; W. Kranz, *Gött. Nachr.* 1938, s. 141).

szane zawisa. W ten sposób wszystko jest uporządkowane według zawartości światła: *Albowiem węższe* (w porównaniu z wcześniej wymienionym niebem) *pierścienie są wypełnione czystym ogniem, następujące po nich* (jeszcze węższe) *są zmieszane* (12. 1/2). Przez czyste pierścienie światła rozumie się sfery eteru i drogi słońca oraz innych gwiazd (10. 1/2). Im niżej teraz schodzimy, tym sfery stają się ciemniejsze. I tak, droga mleczna jest ciemniejsza od słońca, a z kolei księżyc ciemniejszy od *mlecznego nieba* (B 11. 2; A 43). Księżyc był zapewne granicą najniższych, zmieszanych, już bardzo nieczystych sfer i jednocześnie zmysłowym obrazem określającym ten sublunarny świat (B 14; 15). Jego chwiejna podwójna natura z cudowną precyzją znajduje wyraz w dwuznacznym i głębokim przydomku *nocne-swiatło*; jego *okrągłe oko* (10. 4) wciąż spogląda na słońce, od którego przyjmuje swoje, a raczej *obce, światło*. Ciężki patos owego wersu o księżycu należy zatem rozumieć następująco: tak jak człowiek ze swoją nieczystą, podwójną naturą, tak księżyc jest przywiązany do głębokiej sfery ziemskiej, a jednak wciąż zwraca się do czystego światła na szczycie. — W samym środku i na samym dole spoczywa, jako to, co najcięższe, ziemia, z drugiej strony, stanowi ona najwyższą granicę utworzoną z czystej nocy⁷⁶.

Pozostaje nam jeszcze zinterpretować koniec fragmentu 12 i środkową część doniesienia Teofrasta; musimy odpowiedzieć na przywołane pytanie o siedzibę kierującej wszystkim bogini, która sprawia, że coś się łączy i miesza. Simplicios umieszcza tę siłę w środku wszystkich pierścieni, podczas gdy Teofrast identyfikuje ją z najbardziej środkowym spośród zmieszanych pierścieni. Oba doniesienia odsyłają do naszego zachowanego tekstu oryginalnego, z jego wieloznacznym *ἐν μέσῳ τούτων*. Zatem oba podania są dla nas niezobowiązujące i bezwartościowe; nie opierają się na wiedzy niezależnej, lecz jedynie na materiale, który odnośnie do tego miejsca posiadamy w stopniu kompletnym. Jak mamy więc je rozumieć? W rzeczy samej postulat Reinhardta (s. 12 i n.) jest, jak sądzę, mniej więcej słuszny: „to, co sprawuje władzę, nie może przecież królować w żadnym innym miejscu, niż tam, gdzie noc i płomień przenikają się, łączą i mieszają”. Właśnie to powiedział własnymi słowami również Parmenides. *Między tymi*, mianowicie właśnie wymienionymi dwoma elementami, panuje mieszająca siła; *między* jest pospolitym znaczeniem *ἐν μέσῳ cum gen.*⁷⁷.

⁷⁶ Według Ericha Franka (*Platon und die sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923, s. 198 i n.) ziemia jest dla Parmenidesa płaską, okrągłą tarczą (jednakże por. Paul Friedländer, *Platon*, I, Berlin 1954–1960, s. 356 przyp. 3). To, jak rozumiano świat poniżej ziemi, nie staje się zrozumiałe na podstawie przekazu. — Niejasne pozostaje też, jak Parmenides spełnił zapowiedź wykazania koniecznego powstania twardej granicy nieba (10. 6 i n.). Co uniosło tę ciężką materię ku najwyższej wysokości? — Element powietrza przekreślił w A 22 Kranz i Reinhardt, Diels przyjął.

⁷⁷ Na przykład Ksenofont, *Anabasis*, 2. 2. 3; Platon, *Euthyd.*, 27a, a zwłaszcza *Symp.*, 202e, gdzie taki jest również Eros, stojący *ἐν μέσῳ* ($\epsilon\ 6 = \mu\epsilon\tau\alpha\lambda\acute{\epsilon}\nu\ \epsilon\ 1$) *θεοῦ τε καὶ θνητοῦ*, aby dzięki tej funkcji dać wszechświatowi wewnętrzną spójność.

Owo w *środku*⁷⁸ nie podaje wcale ścisłej lokalizacji; lecz wszędzie tam, gdzie w nieczystych, dwoistych warstwach zbiega się i spotyka światło z nocą, owa siła zmusza oba elementy do mieszania się, a płcie do złączenia i *szkaradnego rodzenia*⁷⁹.

VI. Parmenides i Anaksymander (fr. 8. 26-33; 42-49)

Przeprowadzone dotąd badania wyraźnie pokazały, iż nie można rekonstruować filozofii tej niezależnej epoki na podstawie samych doniesień. Nawet jeśli nasi sprawozdawcy trafnie oddają treść poszczególnej wypowiedzi, to jednak zawsze pozostanie ona w swej intencji i w swym właściwym sensie tak długo nieokreślona, jeśli wręcz nie prowadząca na manowce, dopóki nie dołączy się tekstu oryginalnego, z którym można ją w jakiś sposób powiązać. Bez takiego zachowanego tekstu nie moglibyśmy z niej właściwie wydobyć nic prócz chybotałiwych cieni, βροτῶν εἶδωλα καμόντων. Być może niejeden zadowala się takimi pustymi formami w mniemaniu, że „prymitywni” filozofowie poprzestali na jakiejś parze domorosłych twierdzeń bez krwi i życia. Inni znowu wierzą, że formy te mogą wypełnić własną fantazją; a przecież nieskończona wieloznaczność wypowiedzi, np. *wszystko jest wodą* (albo *ogniem* itp.), nie daje zgadującemu żadnej szansy rozwiązania zagadki. Stąd możliwość poznania pewnego czy właściwego zrozumienia, inna dla każdego niemal miejsca, leży gdzieś od nas daleko i głęboko. Wciąż musimy być przygotowani do odważnej rezygnacji: *quod vides perisse, perditum ducas*. Z drugiej jednak strony, zawsze możemy się starać dotrzeć tak daleko, jak tylko pozwala nam nasz materiał — oczywiście, ze stałe czujną świadomością każdorazowo osiągniętego (lub nieosiągniętego) poziomu.

Jeśli raz jeszcze zapytamy ogólnie, jacy mistrzowie okresu przedklasycznego dają się nam do pewnego stopnia w ogóle uchwycić, to będzie ich tylko czterech: Hezjod, którego interpretacji filozoficznej zasadniczo jeszcze brakuje, a mogłaby ona dać bogate i po części zdumiewające wyniki⁸⁰, Anaksymander, którego jedno zachowane zdanie byłoby w stanie zastąpić całe stopy referatów, Heraklit oraz Parmenides, którego znajomość zawdzięczamy w dużej mierze świadomej woli Symplicjusza, aby w ostatniej godzinie świata przekazać owo dzieło potomnym w jego oryginalnej postaci (zob. *Phys.*, s. 144, 28). W znacznym od-

⁷⁸ Jeśli w naszym fragmencie niewinne w *środku* rozumiano błędnie, jakby miało znaczyć w *centrum*, to oczywiście kontekst dał po temu sugestywną zachętę.

⁷⁹ Co do tekstu, to warto jeszcze zauważyć, że rekonstrukcja wiersza 4 jest u Dielsa niefortunna; πάντα nie jest tu odpowiednie, zaś ustawienie dodanego ἤ za πάντα, a nawet jeszcze za γὰρ, niemożliwe. Sięgnijmy do jednej ze starszych koniektur πᾶσιν, πάντων czy πάντῃ. — Również w 6. 1 τό ustawione za χρή nie może być zaimkiem wskazującym.

⁸⁰ W swoim czasie nieznaczną próbę takiej interpretacji podjąłem w *Dichtung und Philosophie*.

stępie dochodzi do tej czwórki już mniej znacząca postać Ksenofanesa⁸¹. Tales i Pitagoras, ponieważ nie pozostawili żadnego napisanego dzieła, giną w mroku. W przypadku Pitagorasa dochodzi dodatkowa trudność, polegająca na tym, że jego uczniowie mieli zwyczaj przypisywać mistrzowi wszelkie późniejsze koncepcje (Jamblich, *Vorsokr.*, 45, D 6 koniec).

Droga dziejów filozofii jest więc w tym czasie bardzo osobliwa. Dawniejsze poszczególne koncepcje i twierdzenia zostały w zadziwiającym stopniu zachowane i przejęte; niepomierne mało dorobku myślowego zostało zarzuconego i pominiętego⁸². Takie przyswojenie myśli poprzedników równoważy tak samo zadziwiająca niezależność i twórcza moc nadawania nowego sensu. W ten sposób każda nowa przebudowa obrazu świata okazuje się zarówno konserwatywną, pełną pietyzmu rozbudową, jak i zuchwałym, pewnym siebie zniszczeniem i budowaniem nowego. Zgoda i sprzeciw wobec nauk poprzedników jednoczą się w korekturze, w której omawiany przedmiot ginie, by powstać na nowo w innej już postaci. Poniżej prześledzimy taki najczęściej polemiczny stosunek do poprzedników.

Aby skonfrontować naukę Anaksymandra z nauką Parmenidesa, można przedstawić ją następująco:

Jeśli ogólnie rzecz biorąc przyjmiamo, że filozofia tego okresu uzyskuje swój wyraz dzięki woli przebiccia się potężnym aktem poznania przez zewnętrzne okoliczności do czegoś „właściwego”, co znajduje się poza nimi, to u Anaksymandra obie warstwy, plan pierwszy i drugi, są wyraźnie rozdzielone. Pierwszoplanową akcję stanowi złączenie narodzin, życia i śmierci. *To, z czego jest stawanie się rzeczą istniejącą, ku temu staje się też przemijanie* (*Vorsokr.*, 2, 9) — w ten sposób Anaksymander na pięć sposobów splata ze sobą fakt stawania się,

⁸¹ Na temat Ksenofanesa zob. „Hermes”, 60, 1925, s. 174 (nadto Wilamowitz, „Hermes”, 61, s. 280 i n.). Można by ewentualnie zrekonstruować naukę Ksenofanesa o Bogu w oparciu o dokładną interpretację i układ doniesień oryginalnych fragmentów. Ale również tu wolno nam patrzeć na późniejsze starożytne interpretacje, poczynając od Platońskich, jedynie jak na twórcze, nadające nowy sens, reinterpretacje. Trafnie mówi tym razem Juliusz Stenzel w swej *Metaphysik des Altertums* (München 1931, s. 39): „Często grubiańska, historycznie problematyczna metoda starożytnej historii filozofii już w czasach Platona wydaje się robić z Ksenofanesa panteistę i utożsamiać jego Boga ze światem”. Tym samym Stenzel poprawia swój wcześniejszy pogląd, według którego Bóg Ksenofanesa jest rzeczywistością świata rozumianą jako totalność, która to rzeczywistość jako całość myśli, widzi, słyszy itd. („Die Antike. Zeitschrift für Kunst und Kultur des klassischen Altertums”, 1, 1925, s. 252). Istotnie, to utożsamienie, które przenosi wypowiedzi Ksenofanesa o Bogu po prostu na świat, nie daje się utrzymać; sam Teofrast mówi wyraźnie: owe wypowiedzi Ksenofanesa nie odnoszą się właściwie do przyrody, lecz do jedności i całości Boga (21 A 31, 2-3). Ale jeszcze mniej uzasadniona jest obecna próba Stenzela zjednoczenia obu światów Parmenidesa w jakimś *ἐν τὰ πάντα καλοῦμενα*, jak to Platon w swojej niehistorycznej retrospekcji (*Sof.*, 242d) przypisuje Eleatom, poczynając od Ksenofanesa i jeszcze wcześniej. (Na ten temat *Dichtg. u. Philos.*, s. 426-433.)

⁸² Wskazuje na to niejednokrotnie Stenzel w *Metaphysik*.

bycia i przemijania: *stawanie się jest, a przemijanie staje się* — staje się nowym bytem⁸³. Odbywa się to κατὰ τὸ χρεών. Gdybyśmy chcieli oddać χρεών przez konieczność, wówczas zadalibyśmy gwałt rzeczy i mowie. Nie znajdujemy się przecież na obszarze jakiegś bezsensownie zniewalającej mechaniki (ἀνάγκη), zaś słowa z pierwiastkiem χρη- oznaczają powinność i bycie zobowiązanym, używanie i bycie użytecznym. Dodanie κατὰ τὸ χρεών nie wynosi zatem zasady działania się na tron despoty jako mrocznej mocy, lecz daje jej uprawnienia zasady uzasadnionej i rozumnej. Słowa te znaczą: *zgodnie z porządkiem*.

Słusznie dochodzi więc do tego drugie zdanie ze swoim γάρ; ukazuje ono jeszcze wyraźniej, dlaczego jest to według porządku: *Albowiem jedno drugiemu wymierza słuszną karę i odszkodowanie za swoje wykroczenie*⁸⁴ *zgodnie ze zrzędzeniem*⁸⁵ czasu. Czas wyznacza zatem termin spłacenia zobowiązania (χρεών), tak jak u Pindara w *Odzie Olimpijskiej* 10. 7: ἔκαθεν γὰρ ἐπελθὼν ὁ μέλλων χρόνος ἐμὸν κατὰίσχυνε βαθὺ χρέος⁸⁶.

Spośród innych norm, którym u Anaksymandra podlegał świat doświadczenia, znamy tylko jedną: wzajemne powiązanie praprzeciwieństw: zimna i ciepła. Świadcstwa musimy przeto rozumieć następująco: z ἀπειρον nie wyłania się coś, co staje się jednostkowe, lecz oba przeciwieństwa (fr. 9; 16). W ten sposób należy zapewne interpretować — stale powracające w Anaksymandrowym obrazie świata — wyobrażenia, w których przeciwieństwa sprzężone są z sobą jak jądro i łupina. Ognista kula otacza sferę ziemską jak kora drzewo (fr. 10). Orbity gwiazd są ognistymi pierścieniami otoczonymi ciemnością (można by powiedzieć, jak przez węże): tylko w jednym miejscu pierścienia, jak z ustnika jakiegoś miecha, wytryska światło gwiazdy (fr. 11; 18; 21; 22). Człowiek ukształ-

⁸³ Heraklitejska zapowiedź w rzeczy i w mowie stanie się więc wyraźna (por. B. Snell, „Hermes”, 61, 1926, s. 353 i n., zwłaszcza 360 i n.), gdy brzmienie dosłowne, tak jak je słyszymy, będzie rzeczywiście brzmieniem oryginału. Gregory Vlastos („Class. Philol.”, 42, 1947, s. 168 przyp. 119) wątpi w autentyczność φθορὰν γίνεσθαι, ponieważ Anaksymander (12 B 3) i Parmenides używają raczej ὄλεθρος i ὀλλυσθαι, zaś opisanie za pomocą czasownika posiłkowego (zamiast φθείρεσθαι czy ὀλλυσθαι) nie odpowiada stopniowi rozwoju języka. — Tak jak przyimek ἐξ należy do γένεσις, tak εἰς do φθορά.

⁸⁴ Por. W. Jaeger, *Reichsgründungsrede an der Universität zu Berlin*, 1924, s. 5.

⁸⁵ Jak wskazują słowniki, τάξις oznacza *porządek*, system dopiero w IV wieku (z dopełniaczem twórcy systemu, np. Arystoteles, *Politika*, B 1268a 15: ἡ Ἀρχιδάμου τ.). W V wieku rzeczownik ten określa zgrupowany pod jednym rozkazem *oddział wojskowy* itp., jak również przydzielony *posterunek* (np. Ajschylos, *Eumenides*, 396). Czasownik τάσσω *znaczy ustalać, porządkować, określać* (por. W. Bauer, *Lexikon zum NT*) [*A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature. A Translation and Adaptation of Walter Bauer's Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Chicago 1957] i wydaje się być ograniczony przede wszystkim do obszaru prawnych rozporządzeń, dzięki którym upoważniony do nich powołuje kogoś na swoje stanowisko i nakłada na niego obowiązki. Słowo to ma charakter militarny i prawny.

⁸⁶ Por. W. Schadewaldt, *Der Aufbau des pindar. Epinikion*, Hale 1928, s. 277, przyp. 2.

tował się w wodzie jak skorupiak i dopiero później, wyszedłszy na ląd, zrzucił swój pancerz (fr. 30). Wyraźnie widać, że to wszystko stanowi pierwszy stopień Parmenidejskiego świata doświadczenia ukształtowanego z obu praprzeciwności.

Za tą warstwą doświadczenia leży więc, jako jej praprzyczyna, ἄπειρον, to, co *nieograniczenie-nieodróżnicowane*. Takie podwójne tłumaczenie jest konieczne, bowiem z naszego punktu widzenia słowo to znaczy dwie rzeczy jednocześnie. Πέρας jest zarówno ograniczającym krańcem w czasie, przestrzeni i liczbie, jak i ograniczającą, tzn. definiującą, określonością jakości i kształtu. Ponieważ to, co nie składa się z jakichkolwiek określonych rzeczy, nie może wraz z czasem ani degenerować się (B3) czy przemijać, ani zajmować jakiejś ograniczonej przestrzeni, ani też być skończoną wielością rzeczy policzalnych, dlatego Anaksymander mógł zawrzeć negację obu w jednym pojęciu. Ἄπειρον jako coś nieodróżnicowanego nie jest właściwym bytem, lecz raczej podstawą wszelkiego właściwego bytu. W naszym języku to, co *bezgraniczne*, znaczyłoby ogół i sumę wszelkiego możliwego bytu, który bez czasu, bez przestrzeni i bez liczby jest w nim zniesiony i ukryty oraz rozplywając się czeka na realizację w czasie, przestrzeni i liczbie. Ale gdy tylko z tej produktywnej potencjalności coś się wyłania poprzez aktualizację, poprzez *stawanie się*, to jednocześnie rozstępują się parami przeciwieństwa, nadając mu ostateczną jakość i kształt. Cokolwiek mogłoby istnieć, zagarnia w ten sposób właściwą sobie egzystencję i przez to przypisuje sobie przywilej, który równie dobrze mógłby przysługiwać każdej innej możliwości; lecz podczas *przemijania* i ponownego wchodzenia w potencjalność zgodnie ze *zrządzeniem czasu*, odpokutowuje za swoje wykroczenie uwalniając nowe możliwości⁸⁷. Tak jak z dodawania wciąż nowej niesprawiedliwości stawania się całość robi się sprawiedliwa, ponieważ każdy z partnerów przyczynia się swoim przemijaniem do podobnie niesprawiedliwego stawania się drugiego i przez to odpokutowuje własną winę⁸⁸, tak w sumowaniu żyje, jako całość i praprzyczyna wiecznej zmiany, coś *nieumierającego, niestarzejącego się* (fr. 11; 15). Ciągłe starzenie się, umieranie i rodzenie wznoszą się w pozytywnym kierunku ku wiecznemu bytowaniu w niewiedzącej pełni młodości.

Tak więc obie warstwy, które widzi Anaksymander, są do siebie całkowicie odniesione i tylko w oparciu o to odniesienie można je zrozumieć. Językowo

⁸⁷ Wydaje się, że liczba mnoga, ἕξ ὧν oraz εἰς ταῦτα, jest wybrana dlatego, że mówi się teraz nie tyle o całości, ile raczej o wielości innych możliwości, które zostały pokrzywdzone.

⁸⁸ Również Solon poruszył raz problem sprawiedliwości wynikającej z ustawicznej zmiany niesprawiedliwości. Bogowie obdarzają człowieka tylko tym, co pomyślne, jednakże ludzkie nienasycenie nie pozwala, aby następstwem tego był harmonijny stan ogólnego zadowolenia. W ten sposób głupota ludzi pociąga za sobą jakieś inne wyrównanie: mechanizm stałej, zawinionej przez siebie zmienności szczęścia, który u Boga jest sprawiedliwy: τίς ἂν κοπέσειεν ἄπαντας (zakończenie wielkiej Elegii). — U Heraklita sprawiedliwość i niesprawiedliwość, tak jak inne przeciwieństwa, schodzą się przed Bogiem i idą w pozytywnym kierunku ku sprawiedliwości (fr. 102).

oddaje je użyte przez Anaksymandra słowo ἀρχή: rzeczy i zdarzenia mają swoją ἀρχή w ἀπειρον, zaś ἀπειρον realizuje się w rzeczach i zdarzeniach.

Tymczasem Stenzel przypisuje taki charakter-ἀρχή również Jednu Parmenidesa przeciwstawionego światu zmysłowemu: „Niewzruszony, trwały, leżący u podstaw wszystkiego byt otrzymuje swój sens dopiero w wyniku przeciwstawienia czegoś, co w nim i na wskroś niego się rozwija”. Ponieważ oba światy obejmuje to samo πέρας, świat doksy byłby u Parmenidesa wbudowany w świat bytu; „byt, który jest w tym «Jednu» zawarty, jest przecież ἀρχή również tego wszystkiego, co w tej całości się dzieje, zmienia, powstaje, przemija” (*Metaphysik*, s. 54 i podobnie przez cały wykład). Według tego zaskakującego ujęcia, nauka Parmenidesa zbiegałaby się z nauką Anaksymandra. Jej swoistość zostałaby osłabiona a skrajność złagodzona, zaś historia greckiej filozofii zubożałaby o istotną zmianę kierunku. W zamian za to stałaby się w całym swoim rozwoju bardziej harmonijna.

Jeśli zapytamy o źródłowe uzasadnienie tej nowej tezy, to daremnie będziemy szukać⁸⁹, a przecież nie powinno go zabraknąć w zachowanych w całości (Simpl., s. 144, 26 i n.) wykładach mistrza o bycie. Prócz tego stopienie obu światów wręcz sprzeciwia się zasadniczej tendencji Parmenidejskiej. W poemacie objawiająca bogini jasnymi i niemal pedantycznymi słowami oddziela oba królestwa. Nigdzie, choćby tylko z daleka, nie porusza się zagadnienia relacji między nimi; zatem i my nie mamy ze swej strony prawa, aby tworzyć jakiekolwiek relacje. Nie uniknęliśmy jedynie pokazania, że dla obywatela tego świata, np. Parmenidesa, jest możliwe poznanie rzeczywistości; widzieliśmy, jak (po-zornie) był on przywieziony do zguby (zob. wyżej, s. 104-105 i n.). Nie uniknęliśmy również pokazania pewnych dalszych podobieństw między obydwo-ma światami; były one przecież dwoma dziełami tego samego ducha i obydwa musiały spełniać po części te same postulaty (np. równomiernego wypełnienia przestrzeni). Jednak od podobieństw do faktycznej zbieżności jest jeszcze daleka droga. I jakże mocno wbija Parmenides do głowy swojemu słuchaczowi, że poza ukazanym przez niego niezmiennym bytem nie może być niczego innego i drugiego; że jest on całkowitym i jedynym światem. Każdy z obu światów jest zamkniętym w sobie kołem: tak świat dwoistości, jak jedności.

Ale nasza argumentacja nie musi być wyłącznie ogólna. W dwóch rozdziałach poematu sam Parmenides polemizuje z tezą o ἀπειρον Anaksymandra (8. 26-33; 42-49). Najpierw należy raz jeszcze wyjaśnić kilka wstępnych pytań związanych z tekstem.

Wiersz 29/30 Diels oddaje następująco:

ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτὸ τε κεῖται
χοῦτως ἔμπεδον αὐθι μένει.

⁸⁹ Na temat wiarygodności ogólnego doniesienia Platńskiego zob. wyżej, s. 114 przyp. 81.

W komentarzu do oddzielnego wydania podaje on jedynie te przekazy, które przemawiają przeciw faworyzowanemu przez niego tekstowi: „Wersja Proklosa ταὐτὸν δ' ἐν ταύτῳ μίμνει καθ' ἑαυτὸ τε κεῖται ze względu na μίμνει mogłaby budzić pozór autentyczności. Oryginał, fr. 26. 1 Ksenofanesa, istotnie zawiera αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν”. Do tego dochodzi tautologia podwójnego trwania przy tej samej jego treści oraz nadmierne τε: ταὐτὸν τε (albo δὲ) μένον τε κεῖται τε καὶ μένει. Korektura akcentu w prosty sposób temu wszystkiemu zaradza; usuwa również rażącą zmianę podwójnej formy czasu teraźniejszego μίμνει i μένει:

ταὐτὸν δ' ἐν ταύτῳ μίμνει καθ' ἑαυτὸ τε κεῖται,
χοῦτως ἔμπεδον αὖθι μενεῖ⁹⁰.

Wiersz 32. Dwukrotnie i zaraz po sobie, 8. 32 i 34, Parmenides używa słowa οὐνεκεν. W obu przypadkach Diels nadaje mu znaczenie, które dla słowa nie będącego niezwykłym, jest osobiliwe; i to nawet w obu przypadkach różne.

Znaczenie tego słowa jest u Homera bardzo proste. W *Iliadzie* (34 przykłady) οὐνεκα ma tylko *jedno* zastosowanie. Podczas gdy zdanie nadrzędne mówi o jakimś afekcie czy zachowaniu się, w zdaniu podrzędnym, zaczynającym się od οὐνεκα, nazwany zostaje fakt, który jest motywem takiego zachowania się czy afektu⁹¹. Spójnik zatem zdania podrzędnego — motywujące *ponieważ* — uświadamia osobie pewną okoliczność. W *Odysei*⁹² (31 przykładów) dochodzi

⁹⁰ „i w ten sam sposób (mianowicie ταὐτὸν καθ' ἑαυτὸ κεῖμενον) będzie trwać niezmienne właśnie tam (mianowicie ἐν ταύτῳ)”. Ponieważ w filozofii greckiej pojęcie „ruchu” obejmuje wszystkie przemiany, zatem pojęcie „nieruchomości” (26) albo „trwania w tym samym miejscu” obejmuje brak wszelkiego działania się. Użyciu czasu przyszłego (μενεῖ) nie można nic zarzucić. W pozbawionym bowiem działania się świecie pojęcie czasu staje się wprawdzie puste, ale jeszcze niekoniecznie fałszywe, zwłaszcza gdy mówi się, że w przyszłości będzie tak samo, jak jest w teraźniejszości. Nie ma też żadnej sprzeczności z fr. 8. 5, który przez wielu (także przeze mnie, *Dichtung und Philosophie*, s. 460) został błędnie zrozumiany, jakoby Parmenides odmówił bytowi przeszłości i przyszłości, a uznał jedynie wszechogarniające Teraz. Parmenides nie powiada tam οὐδ' ἦν οὐδ' ἔσται, lecz dodaje ποτὲ, które oczywiście odnosi się do obu. Nie mówi przeto po prostu o przeszłości i przyszłości, lecz o *jakiejś*, nie o całej długości czasu, lecz o pewnym odcinku. Zatem w 8. 5 mówi się: „i nie ma bytu, który istniał przez jakiś miniony czas albo dopiero w jakimś przyszłym zaistnieje, ponieważ teraz wszelki byt razem istnieje jako jedyne kontinuum”. Parmenides nie posunął się więc tak daleko, by przeczyć realności upływającego czasu. Gdyby tak uczynił, to nie mógłby w ogóle użyć czasownika μένειν, „pozostawać, trwać”, nawet w czasie teraźniejszym, i zamiast niego musiałby powiedzieć ἔστι.

⁹¹ Motywy czynów popełnionych w afekcie, np. A 111; motywy jakiegoś afektu (i przez to zarazem przedmiot i treść radości, złości itd.), np. A 648, N 461; motyw (i przez to zarazem prawna podstawa) jakiegoś przydomku, np. H 140; i tym podobne. — Nie rozumiem przeciwnej uwagi u M. P. Nilssona, *Causalsätze* (1907), s. 47.

⁹² Być może też w *jednym* pięknym miejscu *Iliady*, A 21: wydaje się, że spójnik odnosi się tu w dwójnasób, wprzód i wstecz, raz motywując jako *ponieważ* i raz podając treść jako *żeby*. — Pojedyncze οὐνεκα znajduje się również w *Odysei*, γ 61 w znaczeniu οὐ ἐνεκα.

do tego druga funkcja: po *verbum sentiendi* albo *declarandi* spójnik wprowadza zdanie treściowe. Również tu zdanie podrzędne określa treść świadomości i również tu zrozumiałą jest związek tego słowa z ἔνεκα, ze względu na....

W *jednym* miejscu u Homera przypisano οὐνεκα znaczenie wskazujące *wskutek tego*. Ale takie znaczenie wyklucza już to, że nie chodziłoby wtedy o motywację w świadomości, lecz o przyczynę mechaniczną:

I 505 ἡ δ' Ἄτη σθεναρή τε καὶ ἀρτίπος, οὐνεκα πάσας
πολλὸν ὑπὲκ προθέει φθάνει δέ τε, πᾶσαν ἐπ' αἶαν
βλάπτουσ' ἀνθρώπους.

Tutaj οὐνεκα oznacza też raczej motyw, a mianowicie podstawę oskarżenia czy prawa, w oparciu o którą składa się zeznania (por. Hezjod, *Teogonia*, 88; ὄτι Π 35, ἐπεὶ α 209 i często, zob. Ameis-Hentze): *przypisuję tę właściwość Ate, gdyż ona wszystko wyprzedza*⁹³. U Pindara natomiast rzeczywiście jest dwukrotnie potwierdzone motywująco-wskazujące οὐνεκεν ze względu na to⁹⁴. Innych przykładów nie znam.

A zatem przekład Dielsowski 8. 32 *dlatego* ma bardzo słabą rękojmię; ponadto nawet kontekst go wyklucza. Zdanie z *Themis* wynikałoby ze zdania z *A-nanke*. Już samo w sobie jest to niemożliwe: tylko ἀνάγκη może wynikać z θέμις, nie zaś odwrotnie. Poza tym zdanie z *Themis* otrzymałoby w zdaniu z *brakiem* dodatkowe uzasadnienie, jak gdyby pierwszego nie było. Faktycznie go nie ma; jest tylko ciągły łańcuch, w którym zdanie następujące trzykrotnie uzasadnia poprzedzające za pomocą γάρ, οὐνεκεν (podstawa oskarżenia), γὰρ⁹⁵.

Wiersz 33. Gdyby (po skreśleniu μὴ) εἶν pełniło funkcję warunkującego wznowienia, to można by przyjąć tylko ἔστι... ἐπιδευές, a nie ἀτελεῦτητον εἶναι z poprzedniego wiersza. Ale jest zupełnie wykluczone, żeby Parmenides użył tak ważnego dla siebie słowa εἶν, aby, skracając czysto technicznie, bez właściwej treści, zastąpiło jako łącznik wymienione właśnie orzeczenie. (Prozodycznie chropowate, ale poza tym bardzo zadowalające, jest przywrócenie przez P. Friedländera (w 6. wyd. *Vorsokr.*): ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεδεός· μὴ εἶν δ' ἄν παντὸς ἔδεῖτο. Alternatywa jest wyłącznie między pełnym bytem, któremu niczego nie brakuje, i (jeśli był) absolutnie pustym niebytem, któremu brakuje wszystkiego.)

Wiersz 49. Interpretacja Dielsa obala się już sama przez sztuczność i nagromadzenie osobliwości. O! to oczywiście *dativus* zaimka zwrotnego, którym, np. u Homera λ 433, rozpoczyna się wiersz; *sobie samemu zewsząd równy*. (Po-

⁹³ Wynika stąd godny uwagi wniosek, że mówiący tu Fojniks świadomie improwizuje postać takiej Ate, przypisując jej na sposób Hezjodowy zaobserwowane w niej właściwości.

⁹⁴ *Pytyjska*, 9. 93; *Pean*, 6. 127 (wzmianka Massa w pytyjskim komentarzu Schrödera).

⁹⁵ Dielsowskie rozumienie drugiego οὐνεκεν w 8. 34 też wydaje mi się nieprawidłowe; można je oprzeć tylko na jednym miejscu u Homera (γ 61, zob. przyp. 92). Również tu rozumieniem to słowo w jego normalnym znaczeniu, zob. niżej, s. 122.

twierdza to, jak spostrzegł Fr. Solmsen, kopia Empedoklejska 31 B 29. 3.) — Nierzadko ἐγκυρῶ jest już niemal terminem technicznym dla elementarnego faktu empirycznego, że komuś *przydarza się* coś faktycznego⁹⁶. Właśnie ta prosta rzeczywistość spotykającego i spotkania jest w tym słowie szczególnie podkreślona. Jakże przekonujące musiałyby być przykłady, aby wykazać, że czasownik ten ma znaczenie zwykłego *zmierzania*! Diels wskazuje przede wszystkim na Ψ 821. Chodzi tu o walkę pozorną; obaj przeciwnicy nie tylko *do siebie mierzą*, ale udają rzeczywiste pchnięcia, co widać już z tego, że jeden na wylot przebija tarczę przeciwnika. Komentarze homeryckie słusznie objaśniają κῶπε za pomocą ἐτύχχανε; współczesna teza, iż występuje tu czas przeszły niedokonany *de conatu*, nie jest warta rozważenia. Jeszcze mniej słuszne jest przyjęcie znaczenia *mierzyć* w czasie teraźniejszym. W dwóch innych miejscach, przytoczonych jako dowód, występuje *góra* albo *drzewo*, które αἰθέρι κῶπει (Apollon., 2. 363; Kallim., 6. 37). Naturalnie, znaczy to tyle, co *sięga eteru* (por. *Il.*, Ξ 288); *mierzyć* do eteru mogłoby każde źdźbło trawy.

Możemy teraz przystąpić do pozytywnego rozważenia obu rozdziałów, które ożyją zwłaszcza wtedy, gdy ujmimy je ogólnie między innymi jako poprawkę Anaksymandrowej tezy i nauki o ἀρχή⁹⁷.

Parmenides rozpoczyna 8. 26 stwierdzeniem, że *był znajduje się*⁹⁸ ἀκίνητον, co musimy oddać podwójnym wyrażeniem *nieruchomo-niezmiennie*, ponieważ nie mamy słowa wspólnego dla obu. Już to przeczy pogładowi Anaksymandra i, w ogólności, wszystkim pozostałym założeniom. Ale sprzeczność z tezą o ἄπειρον staje się jeszcze dosłowniejsza, gdy stwierdza się, że to spętanie wiąże byt w πείρατα. Co Parmenides rozumie przez to słowo? W rachubę wchodzi trzy znaczenia, które w koncepcji Anaksymandra o ἄπειρον występowały razem: 1) *kraniec przestrzenny, granica rozszerzania się*; 2) *granica czasowa*; 3) *najzewewnętrzniejszy cel i jego rzeczywiste osiągnięcie*⁹⁹, *określona forma końcowa* (por. περ-αίνω). Czy znaczenie pierwsze występuje u Parmenidesa, pozostawmy na razie bez odpowiedzi. Trzecie odnosi się do niego bez wątpienia, drugie zaś jest równie niewątpliwie wykluczone. W każdym razie wyrażenia tego nie użyto już w jego dawnym, pełnym znaczeniu; wprowadzono je chyba raczej w celu polemicznego stwierdzenia tego, czemu przeczy Anaksymander, niż z własnych racji, ze względu na jego użyteczność dla przedstawionej tu nauki. Wymaga zatem ostrożnej interpretacji. W naszym fragmencie tekst wyklucza błędne, czasowe rozumienie, stwierdzając wyraźnie zaraz potem, że byt jest bez początku i bez

⁹⁶ Berl. Klass.-Texte, 3, s. 30; za pośrednictwem Liddell and Scott. — W takim znaczeniu używał ἐγκυρῶ już Archiloch (68) i Heraklit (17).

⁹⁷ Upraszczając, opuszczam kwestię stosunku do Heraklita.

⁹⁸ ἔστιν rzadko jest u Parmenidesa czystym łącznikiem. Bezpodmiotowe ἔστιν, jądro jego nauki, można przetłumaczyć tylko niedoskonale przez opisanie: *był znajduje się itp.*

⁹⁹ Por. Pindar, *Ol.*, 2. 34; *Py.*, 1. 81; 4. 220 (według Ψ 350). — Co znaczy πείρατα' ἔχειν u Parm. 10. 6 ?

końca. Łączące się z tym zdanie przyczynowe uzasadnia na nowo ἀκίνητον (w sensie *niezmienności*), jak i ἄναρχον ἄπαυστον.

Już po tym pierwszym zdaniu rozdziału można było przypuszczać, że *po-
tężne pęta* (por. 8. 14), które πείρατα nakładają na byt, służą przede wszystkim do tego, aby zabezpieczyć go przed podstawową właściwością ἀπειρον; mianowicie przed chwiejnością, wraz z którą byt wślizguje się w zmienne realizacje jak coś żywego. Drugie zdanie (29/30) pozwala to ujrzeć jeszcze wyraźniej. Byt *pozostaje* (1) *tym samym*, (2) *w tym samym miejscu* (= *nieruchomy i niezmienny*), (3) *ukryty w sobie samym, i będzie w ten sposób właśnie tam niezmiennie trwać*; tzn. byt nie jest jakąś ἀρχή, która służyłaby do tego, aby później (1) zaktualizować się w innych kształtach (2) gdzieś indziej (albo: przekształciwszy się), wychodząc (3) ze swej początkowej natury (jak to przyjmuje np. Anaksymander). To zdanie stanowi oczywiście kulminację tego rozdziału, ale jeszcze się nie kończy.

Następuje teraz trójstopniowe uzasadnienie opisanego właśnie bycia w sobie bytu. Znowu mówi się o pętach πείρας, które go dookoła oplatają¹⁰⁰. Mocno dzierzająca siła, to według wiersza 30 ἀνάγκη, a jej dzieło jest tym uzasadnione, że jego przeciwieństwo nie byłoby θέμις. Gdyby bowiem było *zabronione, niedopuszczalne*, aby takie założenie przyjąć, to istniałaby konieczność przeciwnego stanu rzeczy. Natomiast niedopuszczalność jest uzasadniona w ten sposób, że założenie to sugerowałoby istnienie jeszcze jakiegoś innego, *posiadającego braki, niepełnego bytu*.

Jakie założenie? Takie, że byt byłby ἀτελεύτητον. W języku starożytnym słowo to nigdy nie określa przestrzennego końca, lecz zawsze znaczy *niedokony, nieureczywistniony, niedoszły do swego celu*. I znowu, tak wyraźnie, jak tylko jest to możliwe, zwraca się to przeciwko teorii o ἀρχή. Gdyby byt był samą ἀρχή, czymś jedynie czekającym na swoje uformowanie (πείρατα) w określony przedmiot, to byłby jeszcze niegotowy i potrzebujący (ἐπιδευές) zakończenia (τελευτή).

Kolejny rozdział (34-41) z nową energią zapewnia, że na tym pozbawionym działania się bycie można poprzestać i że również myślenie, jeśli jest oczyszczone z wszelkich wad, nie jest niczym innym niż świadomym bytem. Rozpoczyna go teza: *poznawanie jest identyczne z poznaniem Jest* (= bytu). Albowiem rozum (νόος) z powodu swojego pozytywnego charakteru nie może pojąć niczego innego niż rzeczywistość — tak mniej więcej można by uzasadniać tezę. Jednakże Parmenides idzie znacznie dalej w zespoleniu rozumu i rzeczywistości. Nie jest to dla niego akt i jego treść; lecz zamiast aktu jest wolny od działania

¹⁰⁰ Zamknięcie ἀμφὶς ἑέρπει pochodzi być może od Homera N 706, gdzie również podmiotem jest związanie (jarzmo). Miejsce u Homera może tylko znaczyć: *jedno jarzmo obejmuje zwierzęta z obu stron we wspólną, zgodną pracę*. Jeśli bowiem ἀμφὶς ἑέρπει rozumiemy jako *dzieli rozłączając*, wówczas metaforę postawimy na głowie. Co do ἑέρπειν (*to shut in, shout up*) zob. Liddel and Scott.

się stan, a zamiast przeciwstawienia podmiotu i przedmiotu jest tylko jednolita świadomość bytu samego siebie¹⁰¹ — prawdziwie boskie odsunięcie się od świata zmiennych, zewnętrznych przedmiotów. Myśl Parmenidesa biegnie więc mniej więcej tak: byt jest jeden i poza nim nie istnieje nic drugiego; stąd poznanie może być wyrażone tylko wewnątrz bytu: poznawanie jest zatem poznaniem bytu. Zgodnie z tym wiersz 34-38 możemy sparafrazować następująco¹⁰²: *poznawanie jest identyczne z poznaniem Jest. Albowiem bez bytu, wewnątrz którego jest ono (= to, co poznane) wypowiedziane (albo Jest), nie będzie poznawania; albowiem czegoś drugiego poza bytem ani nie ma, ani nie będzie, ponieważ byt jest istotowo totalny i wolny od działania się. (Przeto ludzkie przedstawienia są samymi nazwami: nie ma stawania-się-i-przemijania, bytu-i-niebytu, ruchu i przemiany)*¹⁰³.

Od tego miejsca Parmenides ponownie wraca do $\pi\epsilon\iota\rho\alpha\varsigma$. Ono, jak jasno już pokazano, nadaje bytowi *określoną, gotową formę*, w której może on spoczywać i trwać wiecznie. Jeśli chcielibyśmy traktować tę formę jako przestrzenną *granicę* i kształt, to strywalizowalibyśmy myśl Parmenidesa¹⁰⁴. Poza tym znowu nie oddalibyśmy sprawiedliwości językowi; z całą pewnością $\tau\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ nie oznacza tylko tego, co *zamknięte przestrzennie*, lecz także to, co *zakończone i gotowe*. Skoro jest ostatnie $\pi\epsilon\iota\rho\alpha\varsigma$, to byt jest *zawsząd zakończony*. Treść następnika wykracza poza treść poprzednika tylko przez $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\theta\epsilon\nu$, które dobitnie rozpoczyna wiersz (interpunkcja Dielsa jest prawidłowa); zatem owo *zawsząd* stanowi jądro tego zdania. Jest zatem co najmniej nieprawdopodobne, żeby przez $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\theta\epsilon\nu$ miało się tu na myśli coś innego niż w wierszu 49. Przeto również tu nie znaczy ono: *z zewnątrz, ze wszystkich stron swego otoczenia*, lecz: *z wszystkich kierunków (i we wszystkich kierunkach) wewnątrz bytu*. Obraz przenosi się więc teraz na wewnętrzną strukturę bytu: tak jak to, co całe (26-33), tak i byt jest gotowy we wszystkich swoich częściach i w każdym kierunku; jest równomierny, bez żadnej skłonności jednej części ku drugiej. Będzie to brzmieć dopóty nieco osobiście, dopóki nie przypomnimy sobie, jaką rolę odgrywała w filozofii tamtych czasów rozumiana jako żywioł $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$, wraz ze swoimi zmianami. U Anaksymandra, na przykład, powietrze jest praformą, a wszystko inne jest tylko odmianą i postacią tego samego powietrza. Powietrze stanowi więc wyjąt-

¹⁰¹ Kilka Arystotelesowskich idei jest temu bliskich; identyczność $\nu\omicron\omicron\theta\upsilon\nu$ i $\nu\omicron\omicron\theta\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ (*De Anima*, 430 a 2 i często, zob. R.D. Hicks [*Aristoteles. De Anima*, Cambridge 1907] odnośnie do 430 a 19) oraz $\nu\omicron\theta\varsigma$ $\tau\omicron$ $\theta\epsilon\iota\omicron\tau\alpha\tau\omicron\nu$ $\nu\omicron\theta\upsilon\nu$, mianowicie o sobie samym, i to bez ruchu i zmiany (*Metaph.*, A rozdz. 9).

¹⁰² Interpretację tej części zmieniłem na podstawie krytyki K. von Fritza, „Gnomon”, 14, 1938, s. 97 i n.)

¹⁰³ Co do wiersza 41 por. *W. u. F.*, s. 206 z przyp. 2.

¹⁰⁴ Że również Teofrast (Parm., A 7) przypisuje bytowi Parmenidesa kształt kuli (w połączeniu z co najmniej błędnie zrozumianą formułą $\acute{\epsilon}\nu$ $\tau\omicron$ $\pi\acute{\alpha}\nu$), nie ma znaczenia wobec zachowanego oryginału.

kowo doskonałą, wyższą, mocniejszą, czystsza formę bytu. Istnieją stopnie bytu i skłonności, które powodują zmianę na drodze w górę lub w dół, ku mocniejszemu lub słabszemu bytowi. To Parmenides tu odrzuca; i w tym kontekście pojawia się metafora kuli. W metaforze tej równomierny kształt kuli jest tylko założeniem; przedmiotu porównania nie obrazuje krągłość, forma i granica, lecz wyrównana gra sił (ἰσοπαλές)¹⁰⁵ w tak rozłożonej bryle (ὄγκος)¹⁰⁶: *która jest jak ciężar wszędzie od środka równomiernie wyważonej siły w dobrze zaokrąglonej kuli*. Tak jak we wnętrzu doskonale krągłej kuli nie wyzwala się żadne siły ciężkości, lecz stale balansują wokół jej środka¹⁰⁷, tak byt spoczywa w sobie w równowadze i nie ma w nim żadnej skłonności, która by dopiero prowadziła części do ostatecznej formy i położenia. Następuje teraz uzasadnienie: *Gdyż nie wolno mu być ani o coś więcej, ani o coś mniej tu lub tam*. *μείζον* mogłoby tu rzeczywiście wskazywać na wymiar przestrzenny (nie odnosi się to już koniecznie do βαίότερον). Z rozciągłości można by następnie wywnioskować obecność zewnętrznej granicy, a w kolejnym kroku postulować dla Parmenidejskiego bytu formę kulistą; później można by wrócić do obrazu kuli i tak dalej. Ale wszystko to wyniknie nam tylko wtedy, gdy będzie już istniała najmniejsza podstawa, chwyciwszy się której samodzielnie przełożymy i przeniesiemy na własną rękę wskazówki Parmenidesa na to, co zmysłowo-przestrzenne, nawet wbrew dosłownemu znaczeniu. Jednocześnie wbrew często wypowiadany zasadom jego nauki. Gdyby byt miał granice, to po drugiej stronie tej granicy, obok albo poza bytem, musiałby istnieć albo drugi byt, albo niebyt. Oba przypuszczenia są dla Parmenidesa równie nie do przyjęcia. To, co ma on na myśli, leży poza wszelką zdolnością wyobrażenia; to, co ma do powiedzenia, jest na granicy tego, czemu w ogóle język może podołać. Dlatego nie powinno nas dziwić, iż jakieś wyrażenie pozostaje przy okazji mętne i niesie ze sobą wieloraki sens uboczny, który przecież nie musi być równie ważny¹⁰⁸. Słowo *μείζον* od początku oznacza zatem zarówno cielesnie większą rozciągłość, jak i poza tym każdą wyższą wielkość (np. *κακὸν μείζον* N 120: *większe nieszczęście*; *μείζον* Ψ 593: *coś bardziej wartościowego, wyższa nagroda*). W naszym natomiast fragmencie tok rozumowania wskazuje, że musimy wykluczyć moment przestrzennej rozciągłości. Albowiem dalsze uzasadnienie *nie-μείζον*, *nie-βαίότερον* jednoznacznie wskazuje na wewnętrzną dynamikę, a nie na rozciągłość; *μᾶλλον* jest przysłówkiem stopnia, nie zaś przymiotnikiem oznaczającym rozciągłość: *albowiem ani nie ma nie-bytu* (?), *który przeszkadzałby* (?) (bytowi) *w osiągnięciu równomierności, ani też byt nie mógłby być tu czy tam w stopniu bardziej lub mniej intensywnym niż inny byt, gdyż jest on całkowicie nienaruszalny*.

¹⁰⁵ Por. kontekst Herodota, I 82. 4.

¹⁰⁶ Począwszy od Stenzela nieprawidłowo tłumaczony jako *powierzchnia* (*Metaph.*, 51).

¹⁰⁷ Por. Platon, *Fedon*, 109a.

¹⁰⁸ Naturalnie, nie będziemy oczekiwać wręcz fałszywości wyrażenia i nigdy nie będziemy mieć prawa wykładać go w sensie, którego w ogóle nie posiada.

Słowo ἄστυλον znowu sankcjonuje absolutną doskonałość bytu za pomocą niemal religijnego słowa, podobnie jak θέμις w wierszu 32. I wreszcie, na koniec — jako ostatni i czwarty człon długiego łańcucha uzasadniania dokonania zawsze spoczywającego i zakończonego bytu — jeszcze raz pojawia się wyrażenie oddające tę równomierną skończoność. Myśl Parmenidesa biegnie przecież, jak sam mówi (fr. 3), kuliście; potwierdzenie znajduje w sobie samej, tak jak i byt spoczywa w sobie samym: *Albowiem zewsząd równomiernie sobie równy, równomiernie*¹⁰⁹ *spotyka swoje* πείρατα — albo, chcąc dokładniej oddać żywe empiryczne ἐγκύρει: *doznaje zawsze i wszędzie swojej końcowej formy*. Byt osiągnął w każdym kierunku równomiernie swoje uformowanie. A więc i nauka o rzeczywistości. Tymi słowami zostaje ona zakończona.

Tłumaczyła Dorota Zygmuntowicz

¹⁰⁹ ὁμῶς należy do obu, do ἴσων i do ἐγκύρει.