

W.J. Verdenius

Parmenidesa koncepcja światła

W artykule tym zajmę się pewnym problemem z obszaru filozofii Parmenidesa, który był raczej lekceważony, ponieważ w ogóle nie jawił się jako problem. Parmenides oparł swoją kosmologię na dualizmie dwóch pierwotnych substancji – Ognia lub Światła oraz Nocy. Powszechnie się utrzymuje, że zaczerpnął on tę koncepcję z pitagoreizmu¹. Rzeczywiście, istnieje podstawa dla przekonania, że był on zaznajomiony z pitagorejczykami i znalazł się pod jakimś wpływem ich idei². Trzeba również przyznać, że pitagorejczycy głosili dualistyczną koncepcję rzeczywistości i że to przeciwstawienie pojawiło się na ich liście przeciwieństw³. Jednak istotna różnica leży w tym, że – jak się wydaje – traktowali oni przeciwstawienie Światło–Ciemność jako szczególny aspekt pierwotnego przeciwstawienia Granicy–Nieograniczonego, podczas gdy Parmenides uczynił Światło i Ciemność fundamentalnymi zasadami zjawiskowego świata⁴. Fundamentalnego charakteru tych zasad nie może wyjaśnić fakt, że przeciwstawienie Światło–Ciemność znajduje się również w innym filozoficznym systemie, lecz wydaje się on być przesłanką głębszego motywu.

* Podstawa przekładu: W.J. Verdenius, *Parmenides' Conception of Light*, w: „Mnemosyne”, vol. II, 1949 Fasc. I, s. 116–131.

¹ Por. moją rozprawę *Parmenides. Some Comments on his Poem* (Groningen 1942), s. 25–26. Do odnośników tam zamieszczonych można by teraz dodać: K. Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers* (Oxford 1946), s. 150, J.E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics* (Cambridge 1948), s. 40–41.

² Por. *VS* 28, A I, 21; A 4; A 12. Na temat wpływu pitagorejskiej matematyki na poglądy Parmenidesa zob. J. Stenzel, *Metaphysik des Altertums* (Monachium–Berlin 1931), s. 47. F. Enriques, *Histoire de la pensée scientifique*, II (Paryż 1936), s. 45, oraz moją rozprawę, 1. przyp. 2. Chyba można mówić o jakimś wpływie pitagorejskiej medycyny, jak to sugeruje O. Gigon, *Der Ursprung der Griechischen Philosophie* (Bazylea 1945), s. 287. Wątpię, czy Parmenides mógł traktować poznanie jako sposób oczyszczenia, jak utrzymuje R. Mondolfo, Zeller, *La filosofia dei Greci*, II (Florencja 1938), s. 600.

³ Arist. *Met.* 986a 25.

⁴ Nie mogę się zgodzić z W. Jaegerem, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford 1947), s. 64, że Światło i Noc tworzą pierwotną antytezę pitagorejskiej kosmologii. O. Gigon, dz. cyt., 272–273, przypuszcza, że Parmenides zapożyczył przeciwieństwo Światło–Noc od Anaksymandra. Jednak nasze źródła przypisują Anaksymandrowi tylko pierwotne przeciwieństwo Ciepłe–Zimne (*VS* 12, A 10).

Tego głębszego motywu moglibyśmy szukać w powszechnych wierzeniach religijnych. W takim kontekście dostrzegano, że orfizm pojmował człowieka jako istotę utworzoną z dwóch elementów – ziemskiego ciała i eterycznej duszy⁵. Nie ma jednak żadnego świadectwa na potwierdzenie tego, że Parmenides miałby się znaleźć pod wpływem wierzeń orfickich; podobieństwo sprowadza się do pewnych językowych paraleli⁶. Poza tym Parmenides nazwał co prawda Ogień „eterycznym”, ale nie da się utrzymać, jak czynił to Arystoteles, że utożsamiał on Noc z Ziemią⁷. Na koniec wydaje się, że orfizm nie rozciągnął swojej dualistycznej koncepcji człowieka na dualistyczną kosmologię; Noc i Eter grają pewną rolę w orfickich spekulacjach, ale pełnią funkcję jedynie genealogiczną⁸.

Pozostawiając te wyjaśnienia na uboczu, pamiętajmy, że Grecy skłaniali się ku przedstawianiu nie tylko życia i śmierci, ale i różnych aspektów piękna i dobra oraz ich przeciwieństwa w kategoriach światła i ciemności⁹. Przypuszczano, że skłonność ta ukształtowała tło Parmenidejskiej kosmologii¹⁰. Parmenides mógł być obdarzony w szczególnie wysokim stopniu greckim wyczuciem światła

⁵ G. Vlastos, *Parmenides' Theory of Knowledge*, „Trans. Am. Philol. Ass.” 77 (1946), s. 75.

⁶ Por. W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, Londyn 1935, s. 231.

⁷ Fragm. 8, 56. Bramy Nocy i Dnia zwane są również „eterycznymi” (fragm. 1, 13). Na temat błędnej interpretacji Nocy jako Ziemi autorstwa Arystotelesa por. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* (Baltimore 1935), s. 48, przyp. 192. Nie znaczy to, że Parmenides nie mógł traktować Ziemi jako materializacji Nocy. Por. Gigon, dz. cyt., s. 272–273, Vlastos, dz. cyt., s. 67, przyp. 9.

⁸ Por. Guthrie, dz. cyt., s. 80 i n., s. 102 i n. Bogini Noc pojawia się również u Homera i Hezjoda, ale jej znaczenia nie należy przeceniać. Mówi się o niej, że bał się jej Zeus (*Iliada* 14.261), ale słowa te są wypowiedziane przez Hypnosa, który prawdopodobnie zbyt wynosi jej godność. Według Hezjoda (*Theog.* 123–124) Noc i Dzień czy też Eter zostały zrodzone z Chaosu. Nie tworzą one jednak podstawy kosmologicznego dualizmu, ponieważ istnieje również i to całkiem niezwiązane z nimi, przeciwstawienie Ziemia–Niebiosu. Nie mogą zatem zgodzić się z Gigonem, dz. cyt., s. 34, że Hezjodowe Noc i Dzień zasugerowały Anaksymandrowi jego dualizm Ciepła i Zimna. Por. również R. Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, „Phil.” 97 (1948), s. 12: „Erst in der hellenistischen Zeit dringt der Sonnenkult aus dem Osten in die griechisch-römische Welt ein, und dann erst wird das Licht zu einer kosmischen Grösse, zum Inbegriff der göttlichen Macht schlechthin, die im Kampf mit der Gegenmacht der Finsternis steht”.

⁹ Por. Bultmann, dz. cyt., s. 8 i n.

¹⁰ J.V. Kopp, *Das physikalische Weltbild in der frühen griechischen Dichtung* (Fryburg w Szwajcarii 1939), s. 252. Przejąłem to stanowisko w swojej rozprawie, s. 26, gdzie wykazałem, że metaforyczne użycie światła i ciemności daje o sobie znać przede wszystkim u Pindara i że nasze pojęcie „metafora” jest w tym wypadku mylące, ponieważ Pindar, kiedy nazywa swój wiersz np. światłem, prawdopodobnie pojmuje światło jako rzeczywistą siłę, przenikającą zarazem fizyczny i duchowy świat. Należy o tym również pamiętać, kiedy mamy do czynienia z takimi wyrażeniami jak ὄψω τηλεφάνης (Soph. *Phil.* 189), σάλπιγξ ἐπέφλεγε (Aesch. *Pers.* 393), powszechnie wyjaśniane jako αἰσθησις ἀντὶ αἰσθησεως. Nie dochodzi tu po prostu do zastąpienia, gdyż pojęcia ze sfery wizualnej znacznie częściej można stosować do zjawisk odbieranych słuchem niż odwrotnie; one zawsze posiadają pewną znaczącą siłę wynikającą z faktu, że „światło” może mieć szerszy sens.

i ciemności. Ciągłe jednak, jak się wydaje, nie jest to wyjaśnienie dostateczne, gdyż owa powszechna skłonność ograniczona jest do interpretacji pewnych wartości, podczas gdy Parmenides utrzymywał, że wszystkie rzeczy nie są niczym więcej niż Światłem i Ciemnością¹¹.

Zwróćmy zatem uwagę na szczególną naturę umysłu Parmenidesa, pozostawiając na uboczu grecki umysł w ogólności. Ostatnio pojawiła się sugestia, że Parmenides, który był poetą, mógł znaleźć się pod tak silnym wrażeniem zmagania Światła i Ciemności o brzasku, że potraktował to jako kluczową zagadkę światła¹². Jednak to, że filozof mógłby rozwinąć całą kosmologię z poetyckiej wizji brzasku, wydaje się być zbyt romantyczne, żeby było prawdziwe¹³. Poetyckie wartości jego dzieła rzeczywiście rzadko bywały podziwiane¹⁴. Przybrał on swoją naukę w formę wierszowaną prawdopodobnie dlatego, że był to naturalny nośnik dla wyrażenia boskiego objawienia i ponieważ był przekonany, że będzie to dobre medium pouczenia dla własnych uczniów¹⁵.

Być może inny aspekt jego umysłu mógłby nas bardziej przybliżyć do rozwiązania naszego problemu. W *proemium* swojego dzieła Parmenides opisuje własne odkrycie prawdy jako podróż z dziedziny Ciemności w dziedzinę Światła. Kierując wozem, prowadzony przez Słoneczne Panny, przekracza on bramy Nocy i Dnia i zostaje uprzejmie powitany przez boginię, która odkrywa przed nim zasady rzeczywistości. Dużo jest w tym opisie elementów, które można by potraktować jako zwykłe poetyckie obrazowanie, ale jest również wiele szczegółów o istotnym znaczeniu. Wspomnę tylko o tych zagadnieniach, które są ważne w związku z omawianą kwestią.

Przed wszystkim droga, która wiedzie go do dziedziny Światła, zostaje nazwana świętą drogą i powiada się o niej, że leży z dala od wydeptanego ludzkiego szlaku¹⁶. Co za tym idzie – dopuszczenie Parmenidesa do tej dziedziny zostaje przypisane specjalnej łasce Przeznaczenia¹⁷. Bogini zwraca się do niego jak do kogoś, kto dostąpi boskiego objawienia¹⁸. Wystarcza to do wykazania, że Parmenides przedstawia siebie jako wtajemniczanego, który zostaje powołany do oglą-

¹¹ Fragment 9.

¹² J.E. Boodin, *The Vision of Parmenides*, „Philos. Rev.” 52 (1943), s. 588–589.

¹³ Istnieje zadziwiające podobieństwo pomiędzy tym stanowiskiem a romantyczną interpretacją Pindara autorstwa L.W. Lyde’a, *Contexts in Pindar with Reference to the Meaning of φέγγος* (Manchester 1935), s. 41, który utrzymuje, że Pindar tworzył „obszerną część swego dzieła pod wpływem emocjonalnego światła – we wczesnych i późnych godzinach dnia”.

¹⁴ Por. H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht* (Berlin 1897), s. 4 i n.

¹⁵ Por. moją rozprawę, 2, Freeman, dz. cyt., s. 141, W. Jaeger, *Paideia*, I, 2d Engl. ed. (Oxford 1945) [wyd. pol. *Paideia*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 256], s. 177, *Theology*, s. 92–94.

¹⁶ Fragment 1, 3 (por. moją rozprawę, s. 66), fragment 1, 27.

¹⁷ Fragment 1, 26 i 28.

¹⁸ O znaczeniu κοῦφε (fragm. 1, 24) zob. „Mnemos.” III 13 (1947), s. 285.

dania misteriów¹⁹. Wielu uczonych nie potrafiło dostrzec w zastosowaniu owych terminów religii misteryjnej niczego więcej prócz wysiłku autora, by alegorycznie proklamować ważność swojej nowej nauki²⁰. Jednak, jak profesor Jaeger przekonująco dowodził w swoich Wykładach Gifforda, każdy, kto czyta owo *proemium* z otwartym umysłem, przyzna, że dla Parmenidesa jego podróż do dziedziny Światła i spotkanie z boginią były autentycznym doświadczeniem religijnym²¹.

Warto poświęcić chwilę na wniknięcie w naturę owego doświadczenia. Tutaj muszę się nie zgodzić z profesorem Jaegerem. Kiedy Parmenides przedstawia siebie jako wtajemniczanego, który dostępuje objawienia, nie wynika z tego, że musiał się on czuć „zwykłym narzędziem” boskiej mocy²². Prawdą jest, że zawdzięcza on swoją inicjację boskiej opatrności, nie wynika jednak z tego, że musiał wejść w dziedzinę Światła „nie o własnych siłach”²³. Prawdą jest, że postrzegał on swoją wiedzę jako boski dar²⁴, ale nie oznacza to, że nie powinien zarazem uważać jej za własne osiągnięcie. Już na początku swojej podróży nazywa on siebie „człowiekiem, który wie”²⁵, pozwala się nieść swoim koniom „tak daleko, jak pragnie”, a konie te, uosabiające jego dążenie do wiedzy, „rozważają wiele rzeczy”²⁶. Podobnie drogę, którą jedzie i która symbolizuje jego proces myślowy, nazywa „mówiącą wiele rzeczy”²⁷. Również bogini, która „mówi” mu wszystko, zachęca go do „osądzenia” jej słów za pomocą „wywodu”²⁸.

¹⁹ Por. C.M. Bowra, *The Proem of Parmenides*, „Class. Quart.” 32 (1937), s. 109, Jaeger, *Paideia*, I, s. 178 [wyd. pol. *Paideia*, Warszawa 2001, s. 260], *Theology*, s. 95–96. Nie mogę zgodzić się z Jaegerem, *Theology*, s. 225 przyp. 23, że we fragm. 1, 3 powinniśmy czytać αἰνῆ i że Parmenides powinien mieć na myśli „drogę zbawienia”. Bronilem tradycyjnej lekcji ἄσκη „Mnemos.” III 13 (1947), s. 284–285.

²⁰ Np. Bowra, dz. cyt., s. 98: „Parmenides w oczywisty sposób alegoryzuje [...]. W rzeczywistości opisuje on przejście od niewiedzy do wiedzy”.

²¹ Por. Jaeger, *Theology*, s. 96 i n. Zob. również moją rozprawę, s. 67.

²² Dz. cyt., s. 98.

²³ Dz. cyt., s. 96.

²⁴ Dz. cyt., s. 98. Bogini „opowiada” mu wszystko, podczas gdy on „słucha” i „się uczy”: fragm. 1, 26, 28, 31; 2, 1; 8, 7, 52, 60.

²⁵ Fragm. 1, 3. Czyni on przeciwstawienie pomiędzy sobą i βροτοὶ εἰδότες οὐδέν (fragm. 6, 4), na co słusznie zwrócił uwagę A.H. Coxton, *The Philosophy of Parmenides*, „Class. Quart.” 28 (1934), s. 134 przyp. 10.

²⁶ Fragm. 1, 1 i 4. Na temat znaczenia πολύφραστοι zob. moją rozprawę, s. 11, przyp. 4.

²⁷ Fragm. 1, 2. Na temat znaczenia πολύφημον zob. H. Fränkel, *Parmenidesstudien*, „Nachr. Gött. Ges. d. W.” (1930), s. 155, przyp. 4 [por. *Studia Parmenidejskie*, tłum. D. Zygmuntowicz, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” nr 2 (38) 2001]. K. Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, I (Tübingen 1921), s. 417, zdecydowanie nie ma racji, traktując użycie πολυ- jako drwinę z empiryzmu („ein fast grinsendes Spielen mit diesem Einzelnen”). Por. B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens i. d. vorlat. Phil.* (Berlin 1924), 67, „Gnomon” 7 (1931), s. 81, „Neue Jbb. f. Ant. u. dt. Bild” 2 (1939), s. 406.

²⁸ Fragment 7, 5. Por. moją rozprawę, s. 64.

Te cytaty ukazują, że w przekonaniu Parmenidesa boska łaska nie steruje ludzką inicjatywą i że uznał on objawienie bogini zarazem za własne odkrycie. Jesteśmy przyzwyczajeni do kreślenia ostrego rozróżnienia pomiędzy rządami opatrności a ludzką wolnością. Sprawia nam zatem trudność wyobrażenie siebie w takiej sferze myśli, w której owe dwa czynniki byłyby do tego stopnia skorelowane, że stanowiłyby komplementarne aspekty jednej i tej samej rzeczy. Relacja Parmenidesa z boginią nie jest relacją dewocji czy pokory, ale raczej współdziałania: wymienia on z nią nawet uścisk dłoni²⁹. Należy również zaznaczyć, że bogini ta pozostaje anonimowa; wytłumaczono to słusznie tym, że „jest ona symbolem osobistego doświadczenia poety i jego własnego odkrycia prawdy. To doświadczenie jest wyjątkowe, zatem z trudem mógłby on je przypisać takiej bogini, która byłaby dostępna również innym ludziom”³⁰. Jednak termin „symbol” jest nieco mylący, gdyż symbol zazwyczaj reprezentuje coś innego; bogini zaś nie tylko reprezentuje doświadczenie Parmenidesa, ale jest zarazem rzeczywistą boginią.

Możemy nazwać tę paradoksalną jedność boga i człowieka „mistycyzmem”³¹. Prowadzi nas to z powrotem do punktu wyjścia. Jakie jest znaczenie Słonecznych Panien, które „wskazują drogę” filozofowi i które są w stanie sprawić, że dostąpi on dziedziny Światła? Sekstus Empiryk uznał, że są one narządami zmysłów, której to interpretacji broniono nawet w ostatnich czasach³². Zgoła absurdalne jest jednak przypuszczenie, że Parmenides mógłby potraktować postrzeganie zmysłowe jako środek, dzięki któremu można by dotrzeć do bogini, tj. osiągnąć taki poziom, skąd mógłby ogarnąć całość rzeczywistości i dostrzec względność zmysłów³³. Należy również pamiętać, że Słoneczne Panny prowadzą go nawet poza bramę Nocy i Dnia i ciągle są obecne podczas przemowy bogini³⁴. Jest oczywiste, że są one

²⁹ Fragm. 1, 22. Fakt, że zawdzięcza on swój wstęp Δίκη (fragm. 1, 14, 28), również się w tym mieści. Owa Δίκη nazwana jest πολύποιος, co zostało poprawnie wyjaśnione przez Fränkla, dz. cyt., s. 164–165, jako „nagradzająca”: Parmenides, chociaż jego władza myślenia jest boskim darem, może być przekonany, że ten wstęp zawdzięcza sobie jako słuszną nagrodę. Fränkel daje kilka wartościowych uwag na temat jedności boga i człowieka: „Człowiek jeszcze nie ma, że tak powiem, nieprzenikliwej powłoki, a i Bóg w żaden sposób nie jest czymś jedynie obcym. Siły swobodnie wpływają w człowieka; wie, że są boskie, skoro nawiedzają go jak dar i łaska [...]. A mimo to człowiek może nazwać wstępujące w niego siły swoimi siłami, częścią własnej natury [...]. Im lepsza natura człowieka, tym więcej jest w niej i dochodzi do niej boskości” [tłum. D. Zygmuntowicz, dz. cyt., s. 97–98]. Pindar posiadał podobną koncepcję, por. moją rozprawę, s. 30 i H. Strohm, *Tyche. Zur Schicksalauffassung bei Pindar und den frühgriechischen Dichtern* (Stuttgart 1944), s. 24 i n.

³⁰ Bowra, dz. cyt., s. 106. cf. Fränkel, dz. cyt., s. 156: „Gemeint ist etwas, das auf den Menschen als Kraft wirkt: die Kraft der Erkenntnis, und der Lehre als Lehrinhalt, und der Lehre als Lehrverkündigung”.

³¹ Por. Bowra, dz. cyt., s. 112, moja rozprawa, s. 67–68.

³² *VS* I, s. 228, 3. Freeman, dz. cyt., s. 142, 146.

³³ Fragment 1, 28, 7, 3–4.

³⁴ Fragment 1, 21, 24.

ściśle związane z boginią; możemy je traktować jako wysłanniczki z dziedziny Światła. Ale tak samo jak konie i droga – muszą one posiadać jakieś psychologiczne znaczenie: uosabiają wyjątkowe umysłowe moce, które poprowadziły filozofa jego drogą ku wyższemu poznaniu³⁵. Te moce to świetlisty element jego umysłu, a podróż pod ich kierownictwem oznacza stopniową iluminację, która osiąga swoją pełnię w geście uściśnięcia dłoni bogini Światła.

Parmenides bez wątpienia potraktował tę iluminację dosłownie – jako świetliste zjawisko otaczające i przenikające umysł. Nie powinno to budzić zdziwienia, jeśli pamiętamy, że posiadał on mistyczną naturę. Symbolika światła odgrywa ważną rolę w wielu religiach; Bóstwo, wyzwolenie, nowe życie, objawienie, religijna prawda i poznanie są często określane za pomocą „Światła”³⁶. W wielu wypadkach użycie tego terminu jest metaforyczne; światło sprawia, że rzeczy się ukazują, oraz obdarza je życiem – dwa pojęcia, które są również fundamentalnymi zasadami religii. Z drugiej strony Bóstwo i jego manifestacje często wyobrażano faktycznie jako składające się ze światła³⁷. Nie będę wchodził w trudne zagadnienie motywów takiego dosłownego pojmowania³⁸. Pragnę jedynie zauważyć,

³⁵ Por. Fränkel, dz. cyt., s. 165.

³⁶ Por. Cl. Bäumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrh.* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. III 2, Münster 1908), s. 357–467, R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (Londyn 1914), s. 50 i n., *Hasting's Enc. of Rel. and Eth.*, art. „Light and Darkness”, G.P. Wetter, *Phôs* (Uppsala 1915), *Enzykl. d. Islam*, art. „Nûr”, C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*² (Lipsk–Wiedeń 1925), rozdz. V. J. Hertel, *Die arische Feuerlehre* (Lipsk 1925), *Die Sonne und Mithra im Awesta* (Lipsk 1927), R. Jolivet, *Dieu, soleil des esprits: la doctrine augustinienne de l'illumination* (Paryż 1934), F.R. Goodenough, *By Light, Light. The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven 1935), J. Dolger, *Lumen Christi*, Ant. u. Chr. 5 (1936), s. 1–43, E. Bevan, *Symbolism and Belief* (Londyn 1938), rozdz. V: „Light”, „Eranos-Jahrbuch” 10 (1943): *Alle Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum*, Bultmann, dz. cyt., s. 24 i n., gdzie wymieniona jest dalsza literatura.

³⁷ Zostało to trafnie podkreślone przez Wettera, dz. cyt. Zob. również M. Pulver, *Die Lichterfahrung im Johannes-Evangelium, im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und in der Ostkirche*, „Eranos-Jb.” 10 (1943), s. 253–296, który argumentuje, że te religijne dokumenty zakładają autentyczne doświadczenie światła. Wiele przykładów takiej dosłownej koncepcji daje Bäumker, dz. cyt.

³⁸ R. Otto, *Gottheit und Gottheiten der Arier* (Giessen 1932), s. 30–31, wyjaśnia wizję światła jako „eine numinose Glut-schau”, „die Erschauung des furchtbar Gegenwärtigen in Gestalt eines schreckend Brennenden, Lohenden, Glühenden, glühend Verzehrenden”, ponieważ „das physikalische Analogon zu Zorn ist Glut” (s. 10). C.G. Jung, dz. cyt., s. 112, traktuje to zjawisko jako manifestację energii życiowej, „die mit Recht, ich darf wohl sagen, mit physikalischen Recht, Sonne genannt wird, denn unsere Energie- und Lebensquelle ist die Sonne. So ist unsere Lebenssubstanz als ein energetischer Prozess ganz Sonne”. Por. D.H. Lawrence, *Apocalypse* (The Albatross 1932), s. 75: „Słońce ma wielką świetlistą świadomość, ja zaś nikłą. Kiedy jestem w stanie oczyścić się z odpadków osobistych uczuć i idei i zejść ku mej nagiej jaźni-słońcu, wówczas słońce i ja możemy zjednoczyć się w tej godzinie, jest to płonąca wymiana”. Jednak wydaje się, że te wyjaśnienia pomijają najistotniejszy czynnik, tj. doświadczenie oświecenia, które również dało podstawę powstania wyrażenia „światło, które nade mną zaświtało”. Por. również Bultmann, dz. cyt., s. 13–14.

że koncepcja ta pojawia się przede wszystkim w dziełach posiadających pewien mistyczny posmak³⁹. Wrażenie bycia przenikającym przez wyższy rodzaj światła zostało oddane przez wielu mistyków różnych krajów i epok. Zacytuję kilka przykładów, by pokazać, że to doświadczenie boskiego oświecenia ma typowy charakter.

Wizję światła rozpoczyna się hermetyczny traktat *Poimandres*: „Kontemplowałem bezkresną wizję; wszystko zmieniło się w światło, łagodne i radosne światło”⁴⁰. Plotyn głosił, że umysłowa kontemplacja jest postrzeganiem autentycznego, wewnętrznego światła⁴¹. Symeon opisuje swoją wizję Bóstwa jako świetlistą mgłę, która najpierw otoczyła jego głowę, a następnie weszła niczym słońce we wnętrzu jego serca. Poczul się całkowicie przekształcony w owo światło, które nazywa „prawdziwie istniejącym Światłem i twórcą wszelkiego innego światła”. Jest ono bezpostaciowe, nieskończone, niepodzielne i niemożliwe do wyczerpania, otwiera niebiosy, rozprasza ciemności i wszystko objawia⁴². Podobny opis znajduje się u dwunastowiecznej mistyczki Hildegardy z Bingen: od młodych lat zawsze widziała w sobie światło, które wydawało się jasną mgłą; nie dało się go umiejscowić, a jego postać była nieuchwytna; służyło jej za tło wizji. Niekiedy postrzegała w nich inne światło, które nazywała „żywym światłem”⁴³. Wizje takie miało wiele zakonnic w XIV wieku: w momentach ekstazy czuły się całkowicie przeniknięte i otoczone boskim światłem⁴⁴. W XVI wieku hiszpańska święta, Teresa, ujrzała Świętą Tróję jako płomień w swoim umyśle przypominający najjaśniejszą chmurę, a Zbawiciel ukazał się jej w świetle o wiele jaśniejszym niż słońce⁴⁵. Takie iluminacje mają miejsce także współcześnie⁴⁶.

³⁹ Nie zamierzam utrzymywać, że mistycyzm jest jedynym źródłem dosłownie pojmowanej koncepcji światła, ale że jest ważnym czynnikiem, którego nie powinno się lekceważyć. Uczynił to np. Wetter, który przypisuje silny wpływ wschodniemu kultowi gwiazd oraz widowiskom greckiej religii misteryjnej, biorąc mistycyzm pod uwagę jedynie o tyle, o ile wysubtelnił on już istniejącą koncepcję (dz. cyt., s. 35–36, 59, 142–144, 150–152, 160–161, 164–165). Por. również J.H. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism* (Londyn 1925), s. 50, który słusznie zauważa: „Mistyczny charakter religijnego doświadczenia i nauczania św. Pawła nie został jeszcze dostatecznie uznany”.

⁴⁰ I 4. Przeł. W. Scott, *Hermetica*, I (Oxford 1924).

⁴¹ *Enn.* V 5, 7; VI 7, 36; VI 9, 9. Cf. Bultmann, dz. cyt., s. 32 i n.

⁴² Por. M. Buber, *Ekstatische Konfessionen* (Jena 1909), s. 42–49.

⁴³ Por. Buber, dz. cyt., s. 51–52, H. Liebschütz, *Das allegorische Weltbild der hl. Hildegard von Bingen* (Stud. d. Bibl. Warburg XVI, Lipsk Berlin 1930), s. 50, przyp. 1, s. 64, 168–169. Liebschütz zakłada, że Hildegarda zaczerpnęła swoją koncepcję światła jako medium poznania z literatury hermetycznej (dz. cyt., s. 50, przyp. 1). Powyższe cytaty zdają się pokazywać, że ta koncepcja jest powiązana z mistyczną naturą jako taką, może zatem pojawić się spontanicznie.

⁴⁴ Por. E. Schiller, *Das mystische Leben der Ordensschwestern zu Töss* (Zürich 1903), s. 51, 68, L. Zöpf, *Die Mystikerin Margarethe Ebner* (Beitr. z. Kulturgesch. d. Mitt. u. d. Ren. XVI, Lipsk 1914), s. 86–89. Por. również autobiografię Henryka Suza, rozdz. V.

⁴⁵ Por. jej autobiografię, rozdz. XXXIII oraz jej *Inner Castle*, rozdz. VII, s. 1.

⁴⁶ Uderzający przypadek relacjonuje P. Janet, *De l'angoisse à l'extase* (Paryż 1926–28), s. 1, 111 i n. Kobieta opisuje swój ekstatyczny stan następująco: „Je vois toujours le Saint-Sacrement

Można je również odnaleźć w religiach nieeuropejskich. Suficki poeta z XI wieku śpiewał: „Niby świeca roztopiłem się w Jego ogniu: pośród błyskających płomieni – widziałem jedynie Boga”, a inny islamski mistyk powiada: „Kiedyś ujrzałem Światło – i spojrzenie me w nim utkwilem, póki nie stałem się Światłem”⁴⁷. Buddyzm również zna pojęcie oświecenia: mówi się, że sam Budda stopniowo rozwijał swe jasnowidzenie; zrazu kontemplował jedynie niewyraźną poświatę, ale dzięki medytacji był w stanie nawiązać rozmowę z boskimi mocami, które ukazywały się w świetle⁴⁸. Najbardziej uderzający opis takiej wizji można odnaleźć w pochodzącym z VIII wieku chińskim traktacie *Sekret złotego kwiatu*. Autor mówi nam, że długotrwała medytacja może niekiedy powodować następujące doświadczenie: światło oczu tak rozbłyskuje, że całe pole widzenia staje się bardzo jasne, zupełnie jakby ktoś znajdował się we wnętrzu chmury. Znikają granice ludzkiego ciała i wszystko, wewnątrz i na zewnątrz, napęnia się tym samym światłem. A ponieważ wszelkie poruszenia umysłu również składają się ze światła, oświecenie medytującej jednostki może rozszerzyć się na całą Przyrodę⁴⁹.

Wydaje się, że Parmenides musiał mieć podobną wizję boskiego światła, które nie tylko oświeciło jego własny umysł, ale także jego przedmiot, dziedzinę praw-

entouré d'un éclat, d'une lumière qui me pénètre tout entière”, „Il se fait dans mon esprit comme une lumière qui amène la compréhension d'une foule de choses”. Więcej przykładów w: J.B. Pratt, *The Religious Consciousness* (Nowy Jork 1921), s. 403, przyp. 13, Leuba, dz. cyt., s. 205, 255–258, i przede wszystkim F.J. Tolson, *Inductie, religieuze groepsvorming en godsdienstwaanzin* (Amsterdam 1945), s. 55 (pewien młody człowiek wyobraża sobie, że wznosi się do niebios; cały świat składa się ze światła; wznosząc się wyżej, widzi silne światło; czuje, że jest w obecności Boga; słysząc głos pochodzący ze światła, ujmuje sens wszechświata).

⁴⁷ Por. Nicholson, dz. cyt., s. 59, 94. Zob. również F. Meier w „Eranos-Jahrb.” 13 (1945), s. 304 i n.

⁴⁸ H. Beck, *Buddhismus*, II (Berlin Lipsk 1916), s. 55–56. Umysłowa iluminacja odgrywa istotną rolę w *Rigwedzie* i w *Upaniszadach*, cf. M. Falk, *Il mito psicologico nell'India antica*, „Atti d. R. Acc. Naz. d. Linzei” VI, 8 (1938/39), 457, 471, 510–1, 530, 600, *Nāma-rupa and Dharma-rupa* (Kalkuta 1943) s. 5–6, 9–11, 16–17, 28, 44, 45, 84, 159–160, E. Abegg, *Indische Psychologie* (Zürich 1945), s. 73, 76–77, W. Ruben, *Die Philosophen der Upanishaden* (Bern 1947), s. 127–128. Nie mogę zgodzić się ze słowami Abegga: „Die Lichthaftigkeit des Purusha ist natürlich nur ein Bild” (dz. cyt., s. 77).

⁴⁹ Por. R. Wilhelm, C.G. Jung, *Das Geheimnis der goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch* (Berlin 1929), s. 113, 132. [wyd. pol. *Sekret złotego kwiatu. Chińska księga życia*, tłum. z chińskiego R. Wilhelm, wstęp i komentarz C.G. Jung, z ang. przeł. A. Sobota, Thesaurus Press, Warszawa 1994, s. 42]. Istnieje więcej interesujących paraleli pomiędzy presokratycznymi i późniejszymi postaciami mistycyzmu. Cf. H. Fränkel, „Am. Journ. Phil.” 59 (1938), s. 325, przyp. 35, który wykazuje kilka uderzających podobieństw pomiędzy Heraklitem i XIV-wiecznym mistykiem Taulerem. W *Sekrecie złotego kwiatu* czytamy: „W obrębie naszego na sześć stóp wysokiego ciała musimy zmagać się w celu znalezienia formy, która istniała przed ustanowieniem nieba i ziemi. Jeżeli dzisiejsi ludzie siadają i medytują tylko przez jedną czy dwie godziny – wpatrując się wyłącznie w swoje własne ego i nazywając to odbijaniem, to jak może coś z tego wynikać?”, tłum. A. Sobota, s. 43. Przypomina to fragm. 2 Heraklita: δὲ ἑπεσθαὶ τῷ ξυνῶ· τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὥς ἰδὶαν ἔχοντες φρόνησιν. Zob. również przyp. 67.

dy. Moim zdaniem to doświadczenie światła było w jego przypadku prawdopodobnie tak silne, że zaczął on wyobrażać sobie cały świat w kategoriach światła i ciemności. Postrzegał swą umysłową działalność jako zmaganie się obu tych władz i – jako prawdziwy mistyk – rzutował owo doznanie dualizmu na rzeczywistość⁵⁰.

Prawdopodobieństwo takiego rzutowania przemienia się w pewność dzięki temu, co wiemy o jego epistemologii. Istotą nauki Parmenidesa jest tożsamość podmiotu i przedmiotu poznania. Nie pada tu żadne wyraźne stwierdzenie na ten temat, gdyż Parmenides powiada jedynie: „Natura naszych członków jest ta sama jak tego, co myśli”⁵¹. Słowa te rozumie się powszechnie w znaczeniu odpowiedniości czy tożsamości pomiędzy naszym poznaniem i naszą cielesną konstytucją. Ale Parmenides prawdopodobnie brał pod uwagę tę cielesną konstytucję nie tylko po to, by podkreślić władzę poznania i przez to przyjąć substancję poznania, ale również aby nadać postać przedmiotowi poznania i przez to całkowicie określić jego substancję. Można to wywnioskować z faktu, że o poznaniu mówi się jako o zależnym od chwilowej mieszaniny „wielce-błąkających się” członków⁵². Parmenides nie podkreślałby chwilowego charakteru cielesnej konstytucji, jeśli miałby jedynie zamiar wykazać wpływ ciała na umysł. Poza tym ciało jest nazywane „wielce-błąkającym się”, a termin ów musi oznaczać coś jeszcze niż tylko to, że jest ono w ruchu, gdyż ruch nie jest trwałą cechą. Parmenides używa tego

⁵⁰ W artykule tym różnice pomiędzy różnorodnymi postaciami mistycyzmu zostały pominięte, mimo że pod innym względem mogą być ważne. Wykazywano na przykład, że „mystyk – powracając z tego ekstatycznego stanu, w którym widzi największą ilość prawdy – wydaje się być niezdolny do wyniesienia jakiegokolwiek z owych prawd na światło dnia codziennego” (Pratt, dz. cyt., s. 408, cf. Leuba, dz. cyt., s. 274 i n., G. Berguer, *Traité de psychologie de la religion*, Lozanna 1946, s. 220 i n.). Nie ma to zastosowania do Parmenidesa, ponieważ jego mistycyzm jest całkowicie zmieszany z racjonalnym myśleniem.

⁵¹ Fragm. 16, 2–3. W mojej rozprawie (s. 7) rozumiałem μέλεα jako „coś pomiędzy dwiema uniwersalnymi ‘Formami’ a częściami struktury człowieka”; tutaj zaś idę za Fränkle, *Parmenidesstudien*, s. 127, przyp. 3, który argumentuje, że słowo to oznacza samą ludzką strukturę, jako że nie istniało wówczas pojęcie na określenie żywego ciała jako całości. Cf. Fränkel, Gött. Gel. Anz. (1922), s. 193 i n., B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*² (Hamburg 1948), s. 19–22. Co do powyższego przekładu fragm. 16, 2–3 zob. moją rozprawę, 14–18. Ta interpretacja została już przedstawiona przez Fränkla, *Parmenidesstud.*, s. 173 (którego przekład źle rozumiałem w mojej rozprawie, s. 15, przyp. 1). W mojej rozprawie nie dość dokładnie wyjaśniłem mój punkt widzenia dotyczący tożsamości podmiotu i przedmiotu założonej we fragm. 16, co wytknął mi dr E.J. Dijksterhuis. Powyższa dyskusja ma na celu pokazanie, że w myśli Parmenidesa ma miejsce nie tylko równość pod względem ukonstituowania, ale nawet zgodność miejsca pomiędzy narządami poznania i przedmiotami poznania. W tej kwestii nie zgadzam się z Fränkle, który utrzymuje (dz. cyt., s. 173): „Freilich ist es keine materielle Identität (der Mensch sieht nicht sich selbst), sondern eine qualitative: seine eigne μέλεων φύσις oder κρᾶσις... sieht er rings um sich her; er erlebt eine gleichartige Welt um sich”. [„Wprawdzie nie ma żadnej materialnej tożsamości (człowiek nie widzi samego siebie), ale jest jakościowa: swoją własną μέλεων φύσις czy też κρᾶσις... widzimy wokół siebie; przeżywamy jednorodnie zmieszany świat”].

terminu, by wskazać niestałość zjawiskowego świata – i wyjaśnia tę niestabilność tym, że w każdym pojedynczym przedmiocie proporcja elementów Światła i Ciemności zawsze jest zmienna⁵³. Byłoby to niemożliwe, gdyby elementy takiego przedmiotu nie mogły być uzupełniane i absorbowane przez otaczający świat. Zatem elementy ludzkiej struktury nie mogą zostać zamknięte przez nieprzenikalne granice, a fakt, że Parmenides nadaje im tutaj epitet, który podkreśla ich powiązanie z szerszą rzeczywistością, wydaje się wykazywać, że traktował on ciało jako pośrednika pomiędzy poznaniem a rzeczywistością. Faktycznie jest to przedmiot poznania samego, rzeczywistość bowiem może być poznana w takim stopniu, w jakim jej błakające się elementy wnikają w ludzką strukturę i determinują jej chwilową konstytucję.

Oznacza to, że dystynkcja pomiędzy wewnętrznym i zewnętrznym światem jest niewyraźna⁵⁴. Trudno nam sobie wyobrazić takie nieustanne połączenie pomiędzy człowiekiem i kosmosem. W swojej *Apokalipsie* Lawrence zauważył: „Straciliśmy kosmos poprzez odejście od wrażliwego powiązania z nim i jest to nasza główna tragedia”⁵⁵. Nie będę się odnosił do drugiej części tego cytatu, w każdym razie brak kosmicznej wyobraźni był główną tragedią wielu interpretacji przedsokratejskiej filozofii. Wedle Parmenidesa elementy Światła i Ciemności błędzą w całym kosmosie, którego ludzki umysł jest integralną częścią. W tej sferze myśli poznanie nie jest wynikiem kontaktu pomiędzy umysłem i jego przedmiotami, gdyż to pojęcie kontaktu jeszcze nie istnieje. Zatem, ściśle rzecz biorąc, nie jest poprawne stwierdzenie, że elementy rzeczywistości wnikają w ludzką istotę albo przepływają przez nią⁵⁶; w pewnym momencie manifestują się one jako ludzki umysł i zarazem jako poznanie, które ów umysł posiadał. Poznanie jest więc jedynie specjalnym aspektem samej rzeczywistości, delikatną wibracją kosmicznej fali.

Owa jedność podmiotu i przedmiotu poznania wyrasta z tego samego mistycyzmu, który również leży u podstaw Parmenidesowego pojęcia jedności człowieka i boga. Można by argumentować, że mistycyzm i epistemologia powinny być traktowane osobno, ponieważ pierwszy jest kwestią religijnej wizji, druga zaś

⁵² Fragm. 16, 1. Bronilem w mojej rozprawie lekcji ἐκάστωτᾱ, 6 i n.; zostało to również przyjęte przez Fränkla, „Cl. Phil.” 41 (1946), s. 168 i Vlastosa, dz. cyt., s. 66.

⁵³ Na temat znaczenia πολὺπλαγκτός zob. moją rozprawę, s. 7–9.

⁵⁴ R. Wilhelm we Wprowadzeniu do *Sekretu złotego kwiatu* (wyd. cyt., s. 90) wykazuje, że traktat ten jest oparty na założeniu, „że zarówno kosmos, jak i człowiek w swej istocie podlegają temu samemu prawu; że człowiek jest mikrokosmosem i że nie jest oddzielony od makrokosmosu żadną trwałą barierą. Te same prawa obowiązują tak w jednym, jak w drugim i oba one są ze sobą połączone. Psyche i kosmos mają się do siebie tak, jak świat wewnętrzny do zewnętrznego. Dlatego też człowiek w swej naturze uczestniczy we wszystkim, co dzieje się w kosmosie i ma z tymi wydarzeniami więź tak wewnętrzną, jak i zewnętrzną” (s. 21).

⁵⁵ D.H. Lawrence, *Apocalypse* (The Albatross 1932), s. 74. Por. s. 77: „My i kosmos jesteśmy jednym. Kosmos jest rozległym żywym ciałem, którego jesteśmy częściami”.

⁵⁶ Jak to uczyniłem w mojej rozprawie, s. 27.

– teoretycznego myślenia. Ale wczesna grecka myśl, mimo swej abstrakcyjności, ma silnie religijny charakter. W *Sekrecie złotego kwiatu* pojawia się uwaga, że „kiedy myślenie jest skoncentrowane pomiędzy oczami, wyłania się z niego światło”⁵⁷. Podobnie w przypadku Parmenidesa – kiedy myślał o swojej relacji do rzeczywistości i doznawał iluminacji w wyniku działania boskiej mocy – nie były to kwestie nieporównywalne.

Na koniec wreszcie musimy stanąć wobec problemu relacji pomiędzy dziedziną Światła, w której rezyduje bogini prawdy, a mocą Światła, która działa w świecie zjawiskowym. Światło jest traktowane przez Parmenidesa jako równe wobec mocy Ciemności, zatem świat zjawiskowy jest ujęty w fundamentalny dualizm⁵⁸. Zwykli śmiertelnicy nie są w stanie uwolnić się od empirycznego punktu widzenia, ponieważ ich umysły błędzą za sprawą mieszaniny tych dwóch mocy⁵⁹. Filozof jednak, dzięki wyższości światła we własnym umyśle⁶⁰, wykracza poza

⁵⁷ Dz. cyt., s. 116. [wyd. pol.: „Kiedy ktoś ustali myśl na punkcie środkowym pomiędzy dwojgiem oczu, wtedy światło samo z siebie spływa w to miejsce”, tłum. A. Sobota, s. 44.]

⁵⁸ Fragm. 9, 4. Por. moją rozprawę, s. 62–63, gdzie próbowałem pokazać, że fragm. 8, 54: τὼν μίαν οὐ χρεὼν εἶναι, nie modyfikuje tego dualizmu. Zob. również Raven, dz. cyt., s. 39–40. Vlastos, dz. cyt., s. 74, podaje następującą interpretację: „Jedna z dwóch postaci, ciemna, nie może być nazwana, ponieważ niebyt nie jest ujmowalny myślą ani możliwy do wypowiedzenia, a ciemność jest niebytem światła”. Podobnie O. Gigon, *Ursprung d. gr. Phil.*, s. 271. Jednak wydaje się, że Parmenides traktował ὁνομαζέειν jako właściwość empirycznego punktu widzenia (por. fragm. 8, 38; 9, 1; 19, 3). O ile mam rację, to wskutek tego, że Parmenides uważał swoją kosmologię za najlepszą z możliwych, tj. jeśli sam przyjął empiryczny punkt widzenia (choćby był świadom jego relatywnej wartości), trudno byłoby mu protestować przeciwko nazywaniu jednej z rzeczy ze sfery empirycznej.

⁵⁹ Fragm. 6, 5–7. por. moją rozprawę, s. 8, 19, 55.

⁶⁰ Fragm. 16, 4: τὸ γὰρ πλεόν ἐστί νόημα. Por. moją rozprawę, s. 12–13. Vlastos, dz. cyt., s. 72–73, słusznie zauważa, że poszukiwanie przez Parmenidesa prawdy zaczyna się od zwykłej wyższości światła, ale poznanie Bytu zakłada już stan czystego światła. Nie mogę jednak zgodzić się z jego przyp. 41: „Wniosek ten nie opiera się (i nie może się opierać) na empirycznym dowodzie”. Ten dowód znajduje się w Parmenidesowym doświadczeniu boskiej iluminacji. Vlastos odnosząc się do fragm. 8, 35–36: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ εἶντος, ἐν ᾧ πεφασσμένον ἐστίν, / ἐυρήσεις τὸ νοεῖν, interpretuje go następująco: „Naszym jedynym tropem do natury myśli o Bycie jest sam Byt”. Ale słowa ἄνευ τοῦ εἶντος nie znaczą „bez Bytu”; odnoszą się one do poprzedzającej frazy ἔστι νόημα, a znaczenie jest takie, że poznanie musi być czymś istniejącym (por. moją rozprawę, s. 39–40). Vlastos utrzymuje dalej (dz. cyt., s. 67 i n.), że fragm. 16 nie zawiera ogólnej teorii poznania, ale jedynie naukę o poznaniu zmysłowym, ponieważ jest oparty na zasadzie mieszaniny. Parmenides jednak nigdzie nie wyklucza możliwości, że przewaga jednego z elementów w pewnych okolicznościach (np. podczas jego wchodzenia do dziedziny Światła) powinna przybrać stosunek jednego do zera. Ostatecznie Vlastos mówi o Parmenidesie, że posiadał on „fizyczną teorię poznania zmysłowego różną od fizycznej teorii osądu”, ponieważ zmysły mają charakter bierny, podczas gdy osąd przynależy do „innego wymiaru myśli, w którym umysł posiada władzę inicjatywy” (dz. cyt., s. 70). Wątpię, czy rozróżnienie „czynny–bierny” można zastosować w Parmenidesowej sferze myśli. W jego świadomości własna inicjatywa była zarazem doznawanym przez niego objawieniem bogini. Objawienie to zaś „przychodzi” do niego tak, jak doznanie zmysłowe „przychodzi” do zwykłych ludzi. Zatem pojęcie παρίσταται (fragm. 16, 2) może odnosić się do poznania w ogólności.

dziedzinę „mniemania” i osiąga płaszczyznę prawdy. Z systematycznego punktu widzenia sfera ta powinna być wolna od empirycznych związków. Jednak Parmenides przedstawia ją jako dziedzinę Światła; widzieliśmy, że ta logiczna niespójność posiada przyczynę psychologiczną: filozof doświadczył swojego odkrycia prawdy jako iluminacji. Wydaje się, że odczuł on jakiś związek pomiędzy Światłem a Bytem, mimo że nigdy ich nie utożsamiał⁶¹. Związek ten jest w rzeczywistości taki sam jak w przypadku Światła i Prawdy: Parmenides nie mógłby wyobrazić sobie prawdy jako abstrakcyjnego istnienia, ale uważał, że jest aspektem rzeczywistości samej, prawdziwego Bytu⁶².

Prawdopodobnie jednak Parmenides nie umieszczał tego rodzaju światła na tym samym poziomie co światła zjawiskowego. W takim razie mógł nie traktować Ciemności jako rzeczywistej mocy w świecie, ale powinien utożsamiać ją z całkowitą nicością⁶³. *Sekret złotego kwiatu* zdaje się zawierać pomocną ilustrację Parmenidesowej koncepcji światła. Najwyższą zasadą rzeczywistości jest Tao, Jedno, nieposiadające żadnej postaci ni nazwy⁶⁴. Jest ono doświadczane jako niebiański rodzaj światła, który nie może być postrzegany cielesnymi oczyma⁶⁵. Jedno jest początkiem dwóch podporządkowanych zasad, Światła i Ciemności, Jang i Jin, działających jedynie w świecie zjawiskowym⁶⁶. Ten dualistyczny świat zostaje przekroczony przez filozofa, który dzięki iluminacji z powodzeniem ujmuje Absolut⁶⁷. Można by domniemywać, że Parmenides czyni podobne rozróżnienie pomiędzy najwyższym rodzajem światła jako kognitywnym aspektem Bytu i Prawdy oraz niższym rodzajem światła, ograniczonym do świata zmiany i mniemania. Ta interpretacja mogłaby bardzo dobrze współgrać z ogólnym trendem jego filo-

⁶¹ Arystoteles powiada, że Parmenides zrównuje Ogień z Bytem, a Ziemię z Niebytem (*Met.* 987a 1, *De Gen.* 318b, 6), ale inspiracją dla takiej interpretacji były jego własne poglądy, por. Cherniss, dz. cyt., s. 48, przyp. 192.

⁶² Istnieje podobieństwo pomiędzy fragm. 1, 29: 'Αληθείης εὐκυκλέος ἤτορ, i fragm. 8, 4 i 43, gdzie Byt został określony jako ἀτρεμές i εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ. W mojej rozprawie, s. 63, 1, błędnie zaprzeczałem wszelkiemu związkowi pomiędzy Światłem i Bytem.

⁶³ Na temat Parmenidesowej koncepcji Niebytu jako nicości zob. moją rozprawę, s. 42–43.

⁶⁴ Wedle Parmenidesa „nazwa” i „postać” są charakterystyczne dla świata zjawiskowego, por. fragm. 8, 35, 53; 9, 1; 19, 3. Ten fakt jest rozstrzygającym zarzutem wobec emendacji Cornforda dotyczącej cytatu z Parmenidesa w *Teajtecie* (180e) Platona: μῦθον γὰρ Ἀνάγκη / οἷον ἀκίνητον τε θέλει τῷ παντὶ ὄνομι εἶναι. Por. F.M. Cornford, *A New Fragment of Parmenides*, „Class. Rev.” 49 (1935), s. 122–123. P. Deussen, *Das System des Vedānta* (Lipsk 1883), s. 500–501, wskazuje na uderzające podobieństwo pomiędzy koncepcją świata zjawiskowego głoszoną przez Parmenidesa a „nazwami” i „postaciami” w filozofii indyjskiej. Por. również H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Getynga 1915), s. 68–70, M. Falk, *Nāma-rupa and Dharma-rupa* (Kalkuta 1943). Istnieją również istotne różnice, por. W. Ruben, *Indische und griechische Metaphysik*, „Zt. f. Indol. u. Iran”. 8 (1931), s. 160–161, 172–173.

⁶⁵ Dz. cyt., s. 101. [wyd. pol. s. 31].

⁶⁶ R. Wilhelm w swoim Wprowadzeniu, s. 91–92. [wyd. pol. s. 22].

zofii, który polega na przyznawaniu różnych aspektów świata wyższej i niższej płaszczyźnie rzeczywistości⁶⁸.

Można by jedynie zapytać, w jaki sposób Parmenides był w stanie przejść z niższej płaszczyzny empirycznej rzeczywistości do wyższej płaszczyzny Bytu, albo, innymi słowy: jak zwykle światło, ukształtowane z elementów jego własnej umysłowej konstytucji, mogło przejść w boskie światło, które umożliwiło mu uchwycenie ostatecznej zasady rzeczywistości. Ten krytycyzm jest uzasadniony; można go jedynie odeprzeć poprzez postawienie innego pytania: czy znalazł się ktokolwiek, komu udało się odkryć zadowalające przejście od psychologii do metafizyki?

Utrecht, Dillenburgstraat 27

Z języka angielskiego przełożył Krzysztof Łapiński

⁶⁷ Dz. cyt., s. 105. Por. *Rigveda* III 38 oraz M. Falk, *Nāma-rupa*, s. 4: „Zróżnicowanie początkowej kosmicznej jedności jest również zatajeniem jej pierwotnej natury. To, co samo świeci, porusza się przybrane we wspaniałości kosmicznego światła, które nie są jego własnymi postaciami: ‘to jest jego (postać, por. 7cd), nie moja, złota jasność, którą Savitar rozproszył’ (8ab). Ale natchnienie wieszca wnika poza (por. 1c) kosmogoniczne osiągnięcia kavis [kavis – sanskr. mędrzec, myśliciel – uwaga tłumacza] do pierwotnej istoty, dharman (2)”. Na temat podobnych idei w gnostycyzmie por. Bultmann, dz. cyt., s. 31.

⁶⁸ Na temat interpretacji świata „Mniemania” jako rzeczywistości względnej, zob. moją rozprawę, s. 57 i n. Gigon, *Ursprung d. gr. Philos.*, s. 249, 275, Fränkel, „Class. Phil.” 41 (1946), s. 171 i Vlastos, dz. cyt., s. 72, 76 wykazują, że określenia Bytu służą jako wzorzec dla zjawiskowego świata (por. fragm. 8, 24: πᾶν δ' ἔμπελον ἐστὶν εἶνός, z fragm. 9, 3: πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀπάντου, i fragm. 8, 29: ταῦτόν, z fragm. 8, 57: ἐωυτῷ πάντοσε τωούτῳ). Vlastos w przypisie 59 uznaje, że drugi z nich był traktowany przez Parmenidesa jako „absolutna niereczywistość”. Podobnie G. Verbeke, *De wording van het wijsgerig spiritualisme*, „Tijdschr. v. Philos.” 8 (1946), s. 5–6, utrzymuje, że Parmenides zaprzeczał realności zmiennego świata. Jednak absolutną niereczywistość przyznaje Parmenides jedynie Niebytowi; zmiana nie jest utożsamiona z Niebytem, ale jest interpretowana jako przeciwieństwo Bytu i Niebytu. Zakłada to, że Parmenides powinien podążać „trzecią drogą” w swojej kosmologii. Jest to pogląd zwalczany ostatnio przez A.H. Coxona, „Class. Rev.” 60 (1946), s. 69 i H. Fränkla, „Class. Phil.” 41 (1946), s. 170–171. Tutaj nie mogę omawiać tego zagadnienia.