



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Prooimion" Parmenidesa

Author: Dariusz Kubok

Citation style: Kubok Dariusz. (2000). "Prooimion" Parmenidesa. "Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego, Prace z Nauk Społecznych. Folia Philosophica" (T. 18 (2000), s. 29-41)



Uznanie autorstwa - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie pod warunkiem oznaczenia autorstwa.



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Poglądy Parmenidesa wywarły ogromny wpływ na całą późniejszą myśl filozoficzną, a jego poemat był przedmiotem niezliczonej liczby komentarzy i omówień. Nie można sobie wyobrazić rzetelnej analizy poglądów pluralistów greckich, Platona i Arystotelesa, a pośrednio – także innych myślicieli starożytnych, bez znajomości dokonań filozofa z Elei.

Pomimo świadomości niewątpliwych zasług Parmenidesa dla rozwoju dociekań filozoficznych głębszy namysł nad jego poglądami sprowadza się najczęściej do analizy przeciwieństw: byt – niebyt. Podejście takie nie tylko nie przybliży znaczenia przełomu, jakiego dokonał Parmenides, ale wręcz zaciemnia już przyćmiony obraz jego filozofii. Dzieje się tak przede wszystkim w odniesieniu do prologu jego poematu. Zawarte tam sugestie interpretacyjne – podane w alegorycznej formie utrudniającej właściwe odczytanie – w znacznym stopniu przybliżają cel zamierzeń Eleaty.

Prooimion („wstęp”, „prolog”) jego poematu wyraźnie nawiązuje do powszechnych w Grecji hymnów poprzedzających recytację opowieści epickich. To nawiązanie do misteriów nie jest przypadkowe. Odślonięcie prawdy ma dla Parmenidesa charakter boskiego wtajemniczenia, swoistej filozoficznej inicjacji. Spotkać tam można osobę „męża wiedzącego”, mistyczny rydwan, o którym pisali także Ajschylos, Sofokles, Platon i inni, zasłony cór Słońca oraz wrota do wnętrza sanktuarium prawdy. Wszystkie te określenia służą filozofowi z Elei do wykazania rangi i treści jego poglądów. Można zatem zgodzić się z opinią F. M. Cornforda, że Parmenides był „ciekawą mieszaniną proroka i logika”¹.



DARIUSZ KUBOK

Prooimion
Parmenidesa



¹ F. M. Cornford: *Parmenides and Plato*. London 1939, s. 29.

Filozoficzna podróż, która dokonuje się w prologu, kończy się wskazaniem i otwarciem przez boginię bram Prawdy i Mniemania. Od tego momentu filozofia grecka nie jest już tym, czym była wcześniej. Rozchylone wrota prawdy każą porzucić *peri physeos historia* na rzecz ontologii. Ta zasadnicza zmiana w charakterze dociekań filozoficznych odcisnęła ogromne piętno nie tylko na bezpośrednich uczniach filozofa z Elei czy też na myślicielach greckich, ale także na całej metafizycznej tradycji Zachodu. W prologu, obejmującym zaledwie 32 wersy, dokonuje się swoisty przełom – „narodziny” ontologii. Mityczna przypowieść z prologu jest już tylko szatą nałożoną na filozoficzną treść, ornamentem oraz czytelnym znakiem oddalania się od utartego, ludzkiego szlaku². Właśnie tu dokonuje się wyzwolenie z ramion dominującej mitologii, a staje się ona metaforą filozoficznych treści. Parmenidejska mityczna opowieść z prologu demitologizuje sam mit, pozbawia go wszechobecnej aktualności i żywotności. Ale mit nie znika, bo zniknąć nie może; traci wyłącznie swą pierwszoplanową rolę. Filozofia nie zastępuje mitu, lecz zmienia jego charakter, ponieważ pierwotne mityczne intuicje zyskują filozoficzne ugruntowanie, w rezultacie czego część z nich zostaje bezpowrotnie odrzucona, część zaś – na stałe wpisana w spekulacje filozoficzne. Najlepszym zobrazowaniem różnych rodzajów myślenia o micie są postawy Ksenofanesa i Parmenidesa. Filozof z Kolofonu był bodaj najzarliwszym krytykiem wyobrażeń mitycznych. Negując antropomorfizm, chciał przeciwstawić *mythos* logosowi (inni starali się jeszcze oddzielić od mitu historię)³. Parmenides – przeciwnie – posługuje się mitem, wyraża za jego pomocą filozoficzną treść. Wysłək poznawczy musi być – jego zdaniem – nastawiony na to „jak jest”, a nie na to, „jak prawdopodobnie było”; poszukiwanie początków, tak charakterystyczne dla mitu⁴,

² Zob. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch* von H. Diels. Bearb. von W. Kranz. Bd. 1–3. Zürich 1992; 28 B 1, 27 (dalej cyt. jako DK 28 B 1, 27), gdzie Parmenides wspomina o drodze, „która daleka jest od ludzkiego szlaku” (ἡ γὰρ ἀπ’ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν).

³ πάντα θεοῖσ’ ἀνέθηκ’ Ὀμηρός θ’ Ἡσίοδος τε,
ὄσσα παρ’ ἀνθρώποισιν ὀνειδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύει (DK 21 B 11);
ὡς πλείστ(α) ἐφθέγγαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα.
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν (21 B 12). Zob. także B 15, B 16, B 17.

⁴ „Ogólnie biorąc, można powiedzieć, że mit taki, jakim żyją społeczności archaiczne. 1. Jest historią działalności Istot Nadnaturalnych; 2. Historia ta uznawana jest za absolutnie prawdziwą [...]; 3. Mit ten odnosi się zawsze do »stworzenia«, opowiada, jak coś zaczęło istnieć lub jak uzasadnione zostały pewne zachowania [...]; 4. Znając ten mit, znamy »początek« rzeczy, a co za tym idzie, jesteśmy w stanie panować nad rzeczami, kierować nimi według naszego uznania [...]; 5. W taki czy inny sposób »żyjemy mitem, w tym sensie, że stanowi on dominującą nad nami świętą potęgę sławiącą wydarzenia, które przypominamy i ponawiamy.«” M. Eliade: *Aspekty mitu*. Przeł. P. Mrówczyński. Warszawa 1998, s. 23–24.

ustępuje miejsca dociekaniu prawdy, która swojego początku nie ma⁵.

Już Hezjod w swojej *Teogonii* wplatał elementy racjonalne w sferę myślenia mitycznego⁶, ale dopiero Parmenides za pomocą mitu zrywa z mitem, jako że odrzuca z całą stanowczością fundamentalną dla myślenia mitycznego kategorię początku (narodzin, powstawania).

Proimion Parmenidesa można odczytywać nie tylko jako wprowadzenie do jego poglądów, ale także jako alegoryczną podróż całej wczesnogreckiej filozofii, której zwieńczeniem jest odróżnienie prawdy od mniemania.

Θυμός i νόος

Poemat Parmenidesa zaczyna się od następujących wersów:

ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμός Ικάνοι,
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονες, ἢ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα

Klaczce, które mnie niosą, ile tylko zapału starcza,
Pędziły, odkąd mnie przywiodły na sławną drogę
dajmona, który naprzód prowadzi wiedzącego męża.⁷

Tym, co pierwotnie orientuje całą podróż „wiedzącego męża”, jest *thymos* (zapał, uczucie i wola). Tekst zdaje się sugerować, że chodzi tu wyłącznie o *thymos* klaczy, ale tak w istocie nie jest. Można przyjąć, sugerując się kontekstem, że chodzi tu przede wszystkim o *thymos* „wtajemniczonego”, samego Parmenidesa. Początek poematu odsyła czytelnika do greckich począt-

⁵ Zob. argumentację Parmenidesa przeciw powstawaniu i ginięciu bytu-prawdy (DK 28 B 8, 6–15):

τίνα γὰρ γένναν διζήσασαι αὐτοῦ
πῆτι πόθεν αὐξηθέν οὐδ' ἐκ μὴ ἔδοντος ἔασσω
φᾶσθαι σ' οὐδέ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδέ νοητὸν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι· τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὑστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενός ἄρξάμενον. φύν
οὔτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί.
οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἔδοντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς
γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνακεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησις,
ἀλλ' ἔχει·

⁶ Zwrócił na to uwagę już W. Jaeger. Zob. jego *The Theology of Early Greek Philosophers*. Oxford 1947, s. 12, oraz *Paideia*. Przeł. M. Plezia. T. 1. Warszawa 1962, s. 96 i nast.

⁷ DK 28 B 1, 1–3. Tłum. M. Wesoly.

ków, do Homera. Wielu badaczy wskazuje na Parmenidejski dług w stosunku do Homera⁸. Zdaniem A. H. Coxona w całym poemacie jest ponad tuzin miejsc, gdzie widać wyraźne zapożyczenia od twórcy Iliady⁹. Można sądzić również, że użycie słowa *thymos* ma właśnie taki rodowód. Homer w swoich dziełach prezentuje taką wizję człowieka, w której świetle czyny ludzkie zależą właśnie od *thymos*, przejawiającego się w postaci siły cielesnej, a mającego siedzibę w sercu. To serce może prowokować do czynów dobrych i złych, sprawiedliwych i nikczemnych. Im jest ono większe, tym bardziej rozszerzają się możliwości w obie strony¹⁰. Doradcą θυμός jest νόος („rozum”), który stoi na straży sprawiedliwości i dobra. Nie może on zmusić serca, lecz jedynie przekonać je rozumną mową. Można zatem wyróżnić dwie główne cnoty według Homera: cnotę cielesnej siły i cnotę rozumnej mowy. Pierwszą reprezentuje Achilles, drugą – Odyszeusz¹¹. Strukturę tę można odnieść także do prologu Parmenidesa. Zapal poznawczy (*thymos*) zostaje „przekonany” rozumną mową, myśleniem, symbolizowanym przez boginię, a w szczególności przez Dike. Jej pęta (DK 28 B 8, 13–15) nie są niczym innym, jak „mocą przekonywania” (πίστιος ἰσχύς, B 8,12) i „osądem dyskursu” (κρίναι δε λογῶι, B 7,5). Rozróżnianie i rozdzielanie prawdy i mniemania, jako czynność swoista dla myślenia, wydaje się skutkiem pozytywnie przeprowadzonego procesu nakłaniania θυμός. Poza tym, postać Odyszeusza ma jeszcze inny, głębszy wymiar w kontekście egzegezy poglądów Parmenidesa. Bohater Homera powraca do miejsca, z którego wyruszył, zataczając koło. Prawda zostaje określona przez filozofa z Elei mianem „pięknie zaokrąglonej” (Ἀληθείης εὐκυκλέος)¹², podobnie jak byt, który jest „wszędzie do kuli pięknie zaokrąglonej w swej masie podobny”¹³. To przyrównanie bytu do kuli ma wyrażać, z jednej strony, doskonałość jego ujęcia, a po drugie – brak różnicowania w samym bycie. „To ukazuje jasno, że kula nie jest wzięta w sensie

⁸ Zob. A. H. Coxon: *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*. Assen 1986; E. A. Havelock: *Parmenides and Odysseus*. „Harvard Studies in Classical Philology” 1958, Vol. 63; odmiennego zdania jest C. M. Bowra: *The Poem of Parmenides*. „Classical Philology” 1837, Vol. 32, który uważa, że Parmenides wzorował się na Pindarze.

⁹ Zob. A. H. Coxon: *The Fragments of Parmenides...*, s. 9–11; te miejsca to: B 1, 11; 1, 14–21; 1, 22 i 25; 1, 26; 3, 6; 8, 21; 8, 28; 8, 37–38; 8, 41; 14; 15; 19, 5–6; zob. także odsyłacze skatalogowane przez Alexandra P. D. Mourelatos: *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*. New Haven and London 1970, s. 8–10.

¹⁰ Zob. A. Krokiewicz: *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 1995, s. 43 i nast.

¹¹ Zob. ibidem, s. 43.

¹² W niektórych przekazach (np. J. Mansfeld: *Die Fragmente des Lehrgedichts*. Stuttgart 1981) można znaleźć sformułowanie „Ἀληθείης εὐπειθεος” („Prawda [wspaniale] przekonująca”); w świetle fr. B 8, 43 tłumaczenie wskazujące na „kulistość” czy też na „piękne zaokrąglenie” wydają się bardziej uprawnione, szczególnie gdy Drogę Prawdy rozumie się jako „dedukcyjne koło”. Por. J. Stannard: *Parmenidean Logic*. „Philosophical Review” 1960, Vol. 1, s. 528.

¹³ DK 28 B 8, 43; przeł. M. Wesoly.

literalnego opisu Rzeczywistości, ale jako porównanie ilustrujące możliwość racjonalnego myślenia.”¹⁴

Racjonalne myślenie (νοεῖν), charakterystyczne dla „kołowej” Drogi Prawdy, musi zostać odróżnione od zwykłego nazywania (Droga Mniemania), które Parmenides określa mianem „błądzącego myślenia” (πλακτὸν νόον). *Plaktos noos* manifestuje się jako głuchota i ślepotą (B 6, 7) bezkrytycznych (od gr. słowa κρῖνειν, które oznacza „osądzać”, „stawiać pod sąd”, ale i „rozdzielić”) ludzi, czyli takich, którzy nie posłuchali „rozumnej mowy” *Dike polypoinos* (Sprawiedliwości rozdzielania).

Głusi, ślepi i bezkrytyczni ludzie to dla eleaty przede wszystkim pitagorejczycy, co widoczne jest w świetle całości poematu¹⁵. Niemniej jednak sam *prooimion* zawiera takie odniesienia. „Skoro poemat był wymierzony przeciwko pitagoreizmowi i miał go obalić, to musiał być pomyślany jako wyznanie wiary, wyrażone z równą żarliwością, jak tezy zwalczanej doktryny.”¹⁶ Parmenides krytykuje podwaliny nauki pitagorejskiej, której najwyższymi principiami były *peras* i *apeiron*. Niebyt pojęty jako to *apeiron* zakładać przeto musi to, co niepoznawalne (ἀνοήτων), nieracjonalne (ἄλόγων), fałsz (ψεῦδος) i nieadekwatność (φθόνος)¹⁷. Potwierdzeniem tej interpretacji może być odwołanie się do pitagorejskiej Tablicy Przeciwieństw.

νύξ i φῶς

Zbliżywszy się do bram Dnia i Nocy, Parmenides pisze:

[...] ὅτε σπερχοῖατο πέμπειν
Ἥλιάδες κόυραι, προλιπούσαι δῶματα Νυκτός,
εἰς φάος, ὡσάμεναι κρᾶτων ἔπο χερσί καλύπτρας.

[...] gdy tak spieszyły mnie dowieść
Heljady córki, które porzuciwszy przybytki ciemności
Dla światła, ze swych głów rękoma ściągnęły zasłony¹⁸.

¹⁴ A. H. Coxon: *The Fragments of Parmenides...*, s. 140.

¹⁵ W tym celu zob. D. Kubok: *Problem „apeiron” i „peras” w filozofii przedsokratejskiej*. Katowice 1998, s. 139 i nast.

¹⁶ G. Thomson: *Pierwsi filozofowie*. Przeł. A. Dębnicki. Warszawa 1966, s. 374.

¹⁷ τᾶς τῶ ἀπειρῶ καὶ ἀνοήτῳ καὶ ἀλόγῳ φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐστὶ.
ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν τᾷ φύσει τὸ ψεῦδος, ἃ δ’ ἀλήθεια οἰκείον καὶ σύμφυτον τᾷ τῷ ἀριθμῷ γενεᾷ.

[„Fałsz i nieadekwatność właściwe są naturze tego, co nieskończone, co niepoznawalne i co nieracjonalne. Przenigdy fałsz nie wniknie do liczby, jest on bowiem wrogi i nieprzyjazny naturze liczby. Właściwa natomiast gatunkowi liczby i zakorzeniona w jej naturze jest prawda.”] – Filolaos DK B 11.

¹⁸ DK 28 B 1, 8–10.

Już pierwsze intuicyjne skojarzenia pozwalają wiązać ciemność ze stanem nieokreślenia. Tajemniczość i zagadkowość ciemności budzą strach i twogę, ale także domagają się rozjaśnienia i wyjawienia wszystkiego tego, co dotychczas skrywała w sobie. Ujęta jako to, co skrywające i mieszczące w sobie, jest samą nieokreślonością, o której pitagorejczycy mówili, że jest nieracjonalna i niepoznawalna (ἄλογον καὶ ἀνοήτων). Filozofia rodzi się z ciemności i w ciemności, ponieważ grecki termin „σκοτός” wyraża również „niejasność” i „nieświadomość”; znamienne są zatem wypowiedzi: „τὰ σκοτόν λόγοι” („niejasne słowa”) i „βλέπειν σκοτόν” („być ślepy”). Umiłowanie mądrości można zatem określić jako poszukiwanie światła w ciemności, gdzie miejsce ślepoty zajmuje wzrok jasny, najpierw jako „oko zmysłowe”, a potem jako „oko duszy”.

Przejście od stanu ciemności (nocy), symbolizującego pierwotną nieokreśloność, do światła, które wyraża stan uporządkowania i harmonii (określenia), było najtrwalszym wyobrażeniem mitycznym. Stanowisko takie przyjmowali między innymi: Hezjod¹⁹, Akusilaos z Argos²⁰, Musajos²¹ i Epimenides²². Także w misteriach eleuzyjskich, na których mógł się Parmenides wzorować, kulminacyjnym momentem było wniesienie pochodni, które rozświetlały ciemność. Zarysowana w prologu podróż „wtajemniczonego męża” z ciemności εἰς φῶς symbolizuje stopnie odsłaniania prawdy. Bogini, otwierając „mocno zaparty rygiel” (B 1, 16), ujawnia „strzelisty przesmyk” (B 1, 18). Nieokreśloność (*apeiron*) i niejasność ustępują miejsca światłu-Prawdzie, pojętej jako brak skrywania (w ciemności) i utajniania. „Skrytość odmawia odkrywania prawdzie jako ἀλήθεια, ponadto zaś nie dopuszcza jej jako στέρησις (pozbawienie), lecz strzeże dla niej jako własność to, co najbardziej własne. Skrytość, pomyślana z perspektywy prawdy jako odkrytości, jest więc nie-odkrytością, przeto przynależną istocie prawdy, najbardziej własną i właściwą nie-prawdą.”²³

Dla Parmenidesa akceptowanie niebytu (nocy – νύξ) równoważne jest ciemności „po stronie myślenia” (voεῖν); brak światła (φῶς) jest brakiem Prawdy, a brak Prawdy – tylko mniemaniem. Parmenidejska metaforyka luministyczna służy także krytyce podwalin nauki pitagorejskiej. Fakt, że w pitagorejskiej Tablicy Przeciwności ciemność (σκοτός) znajduje się po stronie ἀπειρον (nieokreśloności), światło (φῶς) zaś po stronie πέρρας, pozwala stwierdzić, że „porzucenie przybytków ciemności dla światła” jest odrzuceniem

¹⁹ Zob. Hesiodos: *Theogonia*, 123.

²⁰ Zob. Damasc., *De princ.*, I 320.

²¹ Zob. Philod., *De piet.*, 137, 5 p. 61 (DK 2 B 14).

²² Zob. Damasc., *De princ.*, I. 124 (DK 3 B 5).

²³ M. Heidegger: *O istocie prawdy*. Przeł. J. Filek: W: *Znaki drogi*. Warszawa 1995. s. 79.

wszelkich przejawów *apeironu*, będącego dla myślenia niebytem (tym, co jest *alolon kai anoeton*).

Δίκη πολύποινος

Przekonująca moc rozumu pozwoliła Parmenidesowi odślonić właściwą naturę bytu. Myślenie krytyczne (odróżniające) każe założyć istnienie dwóch „bram dla traktów Nocy i Dnia” (B 1, 11)²⁴. Filozof z Elei dodaje:

τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.

Do nich to Dike rozdzielająca posiada klucze podwójne.²⁵

H. Diels w *Die Fragmente der Vorsokratiker* tłumaczy zwrot Δίκη πολύποινος jako „Dike unerbittliche” („Dike nieubłagana, bezlitosna”); podobnie czyni W. Heinrich²⁶, określając ją jako „potężną mścicielkę”. Wydaje się jednak, że pierwotny sens *dike* wiąże się z kwestią oddzielania i wytyczania granic. Nawiązując do badań M. Gagarina²⁷, który twierdzi, że pierwotnie *dike* oznaczała linię dzielącą dwie posiadłości, można stwierdzić, że u Parmenidesa bogini ta służy rozgraniczeniu dwóch metod i dwóch „światów”. Poza tym u Homera jednym ze znaczeń terminu *dike* jest „wyrok”, „werdykt”, co znajduje potwierdzenie w tekście samego eleaty, który mówi:

κέκριται δ' οὖν ὡςπερ ἀνάγκη.

wyrok więc wydano zgodnie z koniecznością.

B 8, 16

Dike „wyznaczająca granicę” ma klucze do obydwu tych światów, których analiza stanowi treść całego poematu. Funkcja, jaką ona pełni, zakłada wtórne określenie jej jako „potężnej, bezlitosnej mścicielki, wyznaczającej surowe kary” za nieprzestrzeżenie wyznaczonych wcześniej granic²⁸.

²⁴ Bramy dla traktów Nocy i Dnia Parmenidesa stanowią nawiązanie do Homera, który wspomina (*Iliada*, E 745–752 i O 389–396) o bramach nieba, które mijają Hera i Atena udające się na rozmowę z Zeusem. Bramy te mają pod swoją opieką Hory: Eunomia, Dike i Eirene. Parmenides wspomina tylko o Dike.

²⁵ DK 28 B 1, 14; przeł. M. Wesoły.

²⁶ Zob. W. Heinrich: *Zarys historii filozofii*. T. I. Kraków 1925.

²⁷ M. Gagarin: „Dike” in the *Works and Days*. „Classical Philology” 1973, Vol. 66. Zob. także P. Wyganowski: *Dike u Homera*. „Meander” 1994, nr 7–8.

²⁸ Szczegółową analizę *Dike polyptinos* podejmuję w książce *Problem „apeiron” i „peras”*..., s. 50 i nast. oraz 137 i nast.; zob. także Proclus: *In Platonis rem publicam commentarii*, II, 145, 3–4 i *In Platonis Timaeum commentaria*, III, 232, 32.

Dike polypoinos jest symbolem sprawiedliwego rozdzielania, „niewzruszonego oblicza prawdy” i „pozbawionego pewności mniemania”, a jej związek z boginią Ananke sugeruje konieczność takiego podziału.

μοῖρα, θέμις, δίκη

Bogini, witając „wtajemniczonego męża”, mówi:

χαῖρ', ἐπεὶ σὺτι σε μοῖρα κακῆ προὔπεμπε νέεσθαι
τῆνδ' ὁδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε.

To nie Mojra zła kazała ci najpierw przemierzyć

Drogę tę (która od szlaku ludzkiego jest daleka),

Ale Themis i Dike.²⁹

Bogini Mojra ma wyjątkowy status w dziełach Homera. A. Krokiewicz zauważa: „Bogowie Homera są czcicielami i sługami Mojry, są strażnikami i wykonawcami wyroków przeznaczenia, w którego zasięgu leży cała rzeczywistość ludzka wraz z dołą i niedołą każdego człowieka.”³⁰ Bogom bardzo zależy, aby plany Mojry dokładnie się ziszczały, aby „przeznaczenie” bez przeszkód się dokonywało³¹. Trzeba jednak zauważyć, że przeznaczenie to nie jest związane z koniecznością; bogowie muszą starać się, wykazywać dobrą wolę, aby dokonały się plany Mojry. Powraca tutaj problem relacji θυμός – νόος. Bogowie, tak jak ludzie, mają swoje serca (wolę, zapał) i swoje umysły; homerycka Mojra symbolizuje właśnie ich umysły, które nakierowane są na panowanie nad sercami. Stąd wynika brak koniecznościowego charakteru przeznaczenia według Homera. „Na ogół powiedziec można, że »serca« (uczuciowość, wola i czyny) indywidualizują oraz dzielą i ludzi i bogów, podczas gdy »umysły« (rozum) łączą i poniekąd ujednostajniają i jednych, i drugich, tak iż można mówić nie tylko o poszczególnych »umysłach«, ale także o górującym nad nimi, jednym i wspólnym, boskim i ludzkim – umyśle generalnym! Mojra znajduje się ponad bogami i w bogach, podobnie jak w nas i ponad nami znajduje się nasz rozum i nasze sumienie. Szczytową Mojrę można nazwać rozumem, sumieniem lub opatrnością kosmiczną, która obmyśla [sprawy – D. K.] i kieruje sprawami

²⁹ DK 28 B 1, 26–28.

³⁰ A. Krokiewicz: *O „Mojrze” Homera*. „Meander” 1951, nr 3–4.

³¹ Zob. *Homera: Iliada*, VIII, 68 i nast.; XVI, 698 i nast.; XX, 110 i nast.; XXI, 554 i nast.; XXII, 208 i nast.

bogów, ludzi i całego fenomenalnego świata, ale ich sama bezpośrednio nie ziszcza, ponieważ jest niecielesna.”³²

Jeśli zważyć na poglądy Homera, nie dziwi fakt, że bogini w prologu dzieła Parmenidesa używa zwrotu „Mojra zła” (μοῖρα κακῆ)³³. Fundamentalne rozróżnienie w *prooimion* (*aletheia* – *doksa*) nie może być uzależnione od θυμός, a co za tym idzie – nie może być pozbawione absolutnej pewności. Mojra nie jest związana z koniecznością (*ananke*), to zatem nie jej przypada w udziale przywilej odsłonięcia prawdy. Parmenides odrzuca dominację transcendentalnego charakteru homeryckiej Mojry na rzecz Themis i Dike. Prawdziwa natura rzeczy nie może już ujawniać się jako tajemnicze i nieokreślone przeznaczenie, lecz musi się zasadzać na określonym i pewnym prawie (θέμις) oraz na wynikającej z niego sprawiedliwości (δίκη) rozdzielenia.

W myśleniu mitologicznym Dike jest córką Themis; matka symbolizuje formułowanie praw, jej córka zaś – sprawiedliwe ich stosowanie. Dike – mówiąc najogólniej – wyraża pilnowanie porządku w świecie przez strzeżenie granic, które zostały i wcześniej przydzielone, i słusznie się należą. Istnienie takiej sprawiedliwości (δίκη) wymaga istnienia określonego prawa (θέμις), które gwarantuje porządek, wyznacza granice, przydziela udziały oraz stanowi probierz ich słuszności³⁴.

W celu właściwego zinterpretowania znaczenia tych bogiń w poemacie Parmenidesa warto przytoczyć fragment Pindara:

Niebiańską Themis, doradczynie dobrą
W złotym pojeździe, po świetlistej drodze,
Od źródeł Oceanu prowadziły Mojry
Do świętych stopni Olimpu, aby zbawcy Dzeusa
Pierwszą została małżonką,
Zrodziła nieomyłne Hory
Wysmukłe, w złotych diademach.”³⁵

Podobieństwo tych dwóch fragmentów poematów jest uderzające; można nawet pokusić się o zestawienie konkretnych wypowiedzi:

- „złoty pojazd” Pindara to „rydwan, który ciągnęły mądre klacze” Parmenidesa (B 1, 4–5),
- „świetlista droga” – „trakt Dnia” (B 1, 11),

³² A. Krokiewicz: *O „Mojrze” Homera...*, s. 131–132.

³³ Sam Homer wypowiada się w ten sposób przy okazji śmierci Pisandra z rąk Menelaosa.

³⁴ Szerzej omawiam ten problem w książce *Problem „apeiron” i „peras”...*, s. 93–99.

³⁵ Pindar: *Hymn do Tebańczyków*. Przel. A. Szastyńska-Siemion, fr. 30. Cyt. za: *Liryka starożytnej Grecji*. Oprac. J. Danielewicz, Warszawa–Poznań 1996.

- „święte stopnie Olimpu” – podróż ujęta jako odsłanianie prawdy,
- „nieomylny Hory” – Dike jako córka Themis³⁶.

Parmenides wyraźnie twierdzi, że ujęcie prawdy może być zagwarantowane wyłącznie oparciem się na prawie (θέμις) rozumu oraz na wypływającym z niego sprawiedliwym rozdzieleniu tego, co jest (określone), i tego, co nie jest (określone). Myślenie rządzi się – według niego – własnymi prawami, które są niezienne (Parmenides mówi „niewzruszone” – ἀτρεμές) i powszechne. Prawa te nazywa granicami (*peirata*) bytu. Warto przytoczyć kilka wypowiedzi filozofa wyrażających naturę tych granic:

γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό. τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὐτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιμ,
ἀλλ' ἔχει.

[...] ani na powstawanie ani na ginięcie nie pozwoliła Dike,
mogąc rozluźnić swe więzy, ale je podtrzymuje

B 8, 13–15

αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν ἔστιν

[...] byt jest „nieporuszony w granicach swych wielkich okowów.”

B 8, 26

κρατερὴ γὰρ Ἀναγκὴ πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει.

[...] przemożna Ananke w pętach swych granic go trzyma, a te okalają go zewnątrz.

B 8, 30–31

οὐδὲν γὰρ <ἧ> ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο παρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ
τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὐλον ἀκίνητον τ' ἔμεναι

Nic przecież nie jest ani nie będzie odrębnego od bytu, skoro
go Mojra swoimi więzami zmusiła w całości trwać i nieruchomo.

B 8, 36–38

αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν, εὐκύκλου σφάιρης
ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσοῦθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ

Ponadto jeśli granicę krańcową posiada, to jest wykończony wszędzie, do kuli pięknie
zaokrąglonej w swej masie podobny, od środka zewsząd równo odległej.

B 8, 42–44

³⁶ Zob. przypis 24.

Można zatem powiedzieć, że dla Parmenidesa prawa myślenia pokrywają się z granicami *to eon*. Wspomina o tym zresztą sam eleata:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

[...] tym samym jest myśleć i być³⁷.

Ἀληθεία i δόξα

Zwieńczeniem całej podróży Parmenidesa, a zarazem całej dotychczasowej tradycji filozoficznej, są następujące słowa bogini:

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέος ἦτορ
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.

Powinieneś wszystko to poznać:

I Prawdy pięknie zaokrąglonej niewzruszone oblicze

I śmiertelnych mniemania, którym brak prawdziwej pewności.³⁸

Powinność, na którą wskazuje bogini, wynika z poszanowania praw rozumu i z samego charakteru Δίκη πολύποινος. Rozróżnienie to prowadzi do założenia dwóch różnych dróg badania. Sformułowanie „Prawda pięknie zaokrąglona” (Ἀληθείης εὐκυκλέος)³⁹ koresponduje z innym fragmentem, w którym Parmenides mówi, że byt jest „wykończony wszędzie, do kuli pięknie zaokrąglonej w swej masie podobny, od środka zewsząd równo odległej” (τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι, μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη)⁴⁰. Przyrównanie do sfery sugeruje przede wszystkim doskonałość myślowego ujęcia tego, co naprawdę jest, oraz brak zróżnicowania, charakterystyczny dla ludzkich mniemań; „niewzruszoność” z kolei zakłada niezmienny charakter prawdy. Nie jest ona atrybutem myślenia ani wypowiedzi, lecz prawdziwą naturą bytu. Zakłada ona stan pełnego, doskonałego myślowego określenia tego, co jest, a więc nie dopuszcza możliwości żadnego nieokreślenia, żadnych przejawów *to apeiron*. Myślą przewodnią od samego początku poematu Parmenidesa, myślą, która motywuje chęć wyartykułowania przezeń „pojęcia” bytu, jest „idea” prawdy, jako cel wiedzy i badania. Lecz

³⁷ DK 28 B 3; zob. D. Kubok: *Problem „peras” i „apeiron”...*, s. 137–155.

³⁸ DK 28 B 1, 28–30.

³⁹ W niektórych wydaniach poematu Parmenidesa zamiast „Ἀληθείης εὐκυκλέος” pojawia się „Ἀληθείης εὐπειθεος”. W tym celu zob. przypis 12.

⁴⁰ DK 28 B 8, 42–44.

oczywiście „będące”, które jest zgodnie z prawdą potwierdzane, musi być pewną „rzeczywistością” w bardzo ogólnym sensie, na jaki wskazano wcześniej. Tak więc dla Parmenidesa prawdziwościowe (*veridical*) rozumienie Bycia prowadzi wprost do pojęcia rzeczywistości jako przeciwieństwa Zjawiska lub fałszywego Mniemania: Bycie i Prawda – τὸ εἶναι i Ἀληθεία – zostają *explicite* skontrastowane z błędnymi opiniami (lub Mniemaniami, δόξα) śmiertelnych. Przez usytuowanie w centrum swojej doktryny owej opozycji między Rzeczywistością prawdziwą a fałszywym lub błędnym Pozorem (Zjawiskiem) Parmenides przekracza zdroworoządkowe przedteoretyczne pojmowanie rzeczywistości, implikowane przez archaiczne, fragmentaryczne wysłowienia prawdziwości i artykułuje po raz pierwszy metafizyczne pojęcie Bytu-prawdy w generalnym sensie bycia-tak-a-tak (ὄντως ὄν)⁴¹. Filozof z Elei uważa więc, że na Drodze Prawdy-Dnia w pełni zostaje przewyżczony mrok niepewności, tak charakterystyczny dla nie mającej końca Drogi Mniemania-Nocy.

Prawda ma charakter boski, skoro to właśnie bogini ją objawia, mniemanie (δόξα) z kolei przynależy śmiertelnikom. Prawdziwa (myślowa) pewność zostaje przeciwstawiona mniemaniu, dalekiemu od jakiegokolwiek pewności. Kołowa Droga Dnia musi zostać przeciwstawiona linearnej (nieskończonej, niezaokrąglonej) Drodze Nocy. Śmiertelnicy błędzą, gdyż przyjmują niepotrzebnie – zdaniem Parmenidesa – dwie formy (δύο μορφαί), choć jednej z nich przyjmować nie należało⁴². O jakie μορφαί chodzi? Wydaje się, że eleata ma na myśli najwyższe pitagorejskie zasady: ἄπειρον i πέρας. Oczywiście, nie należało przyjmować jako *arche to apeiron*, ponieważ ono dla myślenia jest niebytem, czyli czymś, co nie daje się określić. Należało akceptować jedynie *peirata* – prawa myślenia.

Parmenides, wytyczając w ten sposób drogę prawdy, zmienił bieg filozofii. Odtąd jego poglądy stają się dla potomnych nieobojętne, czy to ze względu na akceptację, czy też z racji surowej krytyki tych, którzy są zmuszeni „ratować” wielość, ruch, powstawanie i ginięcie. Nie ulega jednak wątpliwości, że „ojciec Parmenides” – jak go nazywa w *Sofistice* Platon – jest ojcem ontologii. Jakim? – Jakim by był, ojca ma się tylko jednego.

⁴¹ Ch. H. Kahn: *Why Existence Does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*. Tłum. S. Blandzi. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1976, Bd. 58, s. 330.

⁴² DK 28 B 8, 53–54.

Dariusz Kubok

PARMENIDES'S *PROOIMION*

Summary

The article aims at an analysis of the prologue (*prooimion*) of Parmenides's poem. The statements that it includes, which are given in a mythical and allegorical form, allow us to have a comprehensive view on the nature of the intellectual breakthrough that took place owing to that great Greek thinker. The terms used in the prologue (such as *themis*, *noos*, *dike*, *ananke*, *moira*), while being characteristic of a mythical imagery, contain profound philosophical insights which permanently changed the status of the philosophical inquiry by the first lovers of wisdom. The distinction between truth and judgement, together with the philosophical characteristics of these notions, crowns the whole prologue, and represents a decisive quantum leap in thinking giving rise to strictly ontological inquiries.

Dariusz Kubok

PROOIMION VON PARMENIDES

Zusammenfassung

Der Artikel hat zum Ziel, den Prolog (*prooimion*) des Poems von Parmenides zu analysieren. Die dort enthaltenen Bestimmungen in mythischer und allegorischer Form ermöglichen, kohärent und im ganzen den Charakter des Denkdurchbruchs wahrzunehmen, der dank diesem großen griechischen Denker erfolgte. Die im Prolog gebrauchten und für mythische Vorstellungen charakteristischen Termini (*themis*, *noos*, *dike*, *ananke*, *moira*) enthalten einen tiefen philosophischen Inhalt, der den Spekulationsstatus von den ersten Weisheitsfreunden nachhaltig geädert hat. Die Unterscheidung zwischen der Wahrheit und der Vorstellung schließt den ganzen Prolog und ist zusammen mit ihrer philosophischen Charakteristik prinzipiellen Durchbruch in der Denkweise, was zu ersten *sensu stricto* ontologischen Erwägungen führt.