

KRZYSZTOF NARECKI

Lublin

## ΛΟΓΟΣ W MYŚLI PARMENIDESA Z ELEI

Urodzony w Elei, na zachodnich krańcach ówczesnej cywilizacji, tj. w Wielkiej Grecji, był Parmenides w kręgu przedsokratyków, podobnie jak Heraklit w Jonii, radykalnym nowatorem. Wraz z nim bowiem kosmologia jońskich myślicieli doznała głębokiego wstrząsu, zmierzając do przekształcenia się w coś dotąd nieznanego i bardziej dojrzałego, to znaczy w ontologię. Według starożytnej tradycji filozof pobierał nauki u Ksenofanesa z Kolofonu, a także przyjaźnił się z pitagorejczykiem Ameiniasem, który najprawdopodobniej nakłonił go do uprawiania filozofii<sup>1</sup>. I rzeczywiście

---

<sup>1</sup> Tak informuje Diogenes Laertios w żywocie Parmenidesa (IX, 21-23), dodając dalej (za Apolodorem), iż filozof miał w 69 olimpiadzie (504/501 przed Chr.) około 40 lat (*akme*), czyli urodził się ok. 540 r. przed Chr. W sprzeczności z tą datą pozostaje data podana przez Platona, który w dialogu *Parmenides* pisze, że Eleata był już sędziwym mężem – w wieku ok. 65 lat, kiedy razem z Zenonem przybył do Aten (127 a 7–b 3: *ἔφη δὲ δὴ ὁ Ἀντιφῶν λέγειν τὸν Πυθόδωρον ὅτι ἀφίκοντό ποτε εἰς Παναθηναία τὰ μεγάλα Ζήνων τε καὶ Παρμενίδης, τὸν μὲν οὖν Παρμενίδην εὖ μάλα ἤδη πρεσβύτην εἶναι, σφόδρα πολιόν, καλὸν δὲ κάγαθόν τῆν ὄψιν, περὶ ἕτη μάλιστα πέντε καὶ ἐξήκοντα*) i w rozmowie z bardzo jeszcze młodym Sokratesem (127 c 4-5: *Σωκράτη δὲ εἶναι τότε σφόδρα νέον*) wskazywał na różne błędy w jego nauce o ideach. Te i inne informacje Platona (zob. też *Sofista*, 217 c; *Teajtet*, 183 c) pozwalają ustalić datę urodzin Parmenidesa na ok. 515 r. przed Chr. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, które z tych dwu źródeł jest bardziej wiarogodne, choć autorzy najnowszych opracowań i wydań fragmentów opowiadają się za wersją Platona (np.: D. G a l l o p, *Parmenides of Elea. Fragments, A Text and Translation with an Introduction by [...]*, Toronto 1984, s. 4; M. C o n c h e, *Parménide. Le poème: Fragments, texte grec, traduction, présentation et commentaire par [...]*, Paris 1996, s. 6 n.). Naszym zdaniem za drugą datą przemawia także fakt, iż poemat Parmenidesa

aura religijna i mistyczna jest wyraźnie obecna w Parmenidesowym poemacie filozoficznym *O naturze* (Περὶ φύσεως)<sup>2</sup>, czytany jeszcze w VI wieku po Chr., czyli tysiąc lat z górami, o czym świadczy fakt, iż neoplatonczyk Symplikios przytaczał obszerne ustępy dzieła w swoich komentarzach do traktatów Arystotelesa.

W Parmenidesowej spuściźnie słowo λόγος pojawia się trzykrotnie. Po raz pierwszy napotykamy nań we fragmencie B 1 (Diels-Kranz), który wypełnia zachowany w całości, majestatyczny prolog poematu. Parmenides opowiada w nim o swej niezwyklej, bo podniebnej podróży z domu Nocny do siedziby bezimiennej Bogini. Na rydwanie (ἄμαξα) zaprzężonym w „bardzo mądre konie” (πολύφραστοι ἵπποι – w. 4) poeta udaje się w drogę, a jego przewodniczkami są „dziewicze Heliady” (Ἡλιάδες κούραι – w. 9), córki Słońca, które opuściwszy „dom Nocny” (δῶματα Νυκτός – w. 9) śpieszą do światła (εἰς φάος – w. 10). A tak wygląda opis tego miejsca:

Tam stoją bramy, gdzie drogi Dnia i Nocny się schodzą;  
u góry belka, u dołu próg je trzyma kamienny.  
One zaś same w przestworach eteru wielkimi drzwiami grozione,  
a klucze do obu ich skrzydeł dzierży Dike, słusznej zemsty szafarka.  
Ją przeto dziewice pochlebstwem i słowy słodkimi  
przekonały chytrze, aby od bram zasuwę  
bez zwłoki im odsunęła<sup>3</sup>.

wyraźnie nawiązuje do doktryny Heraklita z Efezu. Ten ostatni zresztą, tak krytyczny wobec tradycji i współczesnych mu myślicieli (zob. np. fragment B 40, w: H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* [dalej skrót: Diels-Kranz], griechisch und deutsch von H. Diels, Aufl. hrsg. von W. Kranz, Bd. I, Berlin 1956<sup>8</sup>, s. 160, oraz artykuł autora pt. *Stosunek Heraklita z Efezu do wielkich przedstawicieli tradycyjnej kultury greckiej*, „Roczniki Humanistyczne”, 35(1987), z. 3, s. 5-35), nigdzie nie wspomina Eleaty czy to imiennie, czy też w postaci ukrytej aluzji do jego nauki. Należy zatem sądzić, że Parmenides był nieco młodszy od Heraklita (jako że Efezyjczyk urodził się ok. 520, a zmarł między 480 a 460 r. przed Chr.).

<sup>2</sup> Pisane wierszem dzieło Parmenidesa składało się z alegorycznego prologu i dwóch wykładów: (1) o Prawdzie – Ἀληθείη, i (2) o błędnych mniemaniach ludzkich – βροτῶν δόξαι. W sumie zachowało się 148 heksametrów greckich i 6 w przekładzie na język łaciński (frg. B 18, Diels-Kranz). Z pierwszej części ocalało, jak można sądzić, stosunkowo dużo, a nieliczne tylko okruchy – z drugiego, mniej ważnego wykładu o ludzkich mniemaniach.

<sup>3</sup> Diels-Kranz, s. 229, frg. B 1, w. 11-17:

ἐνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων,  
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·  
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·  
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληίδας ἀμοιβούς·  
τὴν δὴ παρφάμεναι κούραι μαλακοῖσι λόγοισιν

Nie budzi wątpliwości znaczenie użytego w tym urywku w datiwie liczby mnogiej rzeczownika λόγος, który wraz z określającą go przydawką przymiotnikową μαλακός oznacza „słodkie słowa” (μαλακοῖσι λόγοισιν). Wyrażenie to pełni funkcję datiwu instrumentalis, czyli narzędzia przekonywania. O tym, jak bardzo staje się ono przydatne, świadczy niezwykłość sytuacji: oto Heliady muszą nakłonić Sprawiedliwość, córę Zeusa i Temidy, do ujawnienia swej obecności i do działania, a to wydaje się czymś dziwnym, skoro nie miało miejsca żadne pogwałcenie prawa. Dike bowiem, strażniczka ładu kosmicznego, pojawia się dopiero w chwili naruszenia norm obowiązujących w świecie natury w postaci zarówno zbrodniczych czynów, jak i fałszywych słów. Wówczas jej zadaniem jest demaskować, ścigać (za pośrednictwem Eryinii) i karać przestępców<sup>4</sup>. Skoro zaś nie ma winy, nie ma też racji bytu interwencja Sprawiedliwości, która w takich okolicznościach pozostaje w stanie spoczynku, jakby „w ukryciu”. Aby zatem nakłonić ją do pozytywnego działania, wykraczającego poza ramy jej obowiązków, potrzeba nie lada umiejętności. Taką właśnie posiadły młode i nieśmiertelne boginki Heliady, które odznaczają się iście „retoryczną” zdolnością urzekania i pozyskiwania słuchacza (taka jest bowiem intencja czynności wyrażonej w participium παρφάμεναι [w. 15], pochodzącego od czasownika παράφημι), a dalej – mądrego zastosowania odpowiednich w tej sytuacji, bo łagodnych i słodkich dla ucha słów. To połączenie mądrości i zręczności, ukryte w przysłówku ἐπιφραδέως (w. 16), z estetyczną delikatnością, wręcz słodyczą (μαλακοῖσι – w. 15) wypowiedzianych słów (λόγοισιν – w. 15), pozwala chyba upatrywać w wyrażeniu μαλακοῖ λόγοι „pięknie sformułowane, zręczne a r g u m e n t y”<sup>5</sup>. O ich skuteczności (wyrażonej formą aorystu πείσαν, „przekonały” – w. 16) najlepiej świadczy reakcja Dike, która bez chwili wahania

---

πείσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὄχηα  
ἀπτερέως ὅσειε πυλέων ἄπο. [...]

<sup>4</sup> Pierwszoplanową rolę gwaranta kosmicznej sprawiedliwości pełni Dike w doktrynie Heraklita. Por. fragment B 94, Diels-Kranz, s. 172: „Także Słońce nie przekroczy [swoich] miar; w przeciwnym razie Erynie, sługi Dike, odnajdą go” – Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.

<sup>5</sup> Podobną funkcję narzędzia perswazji widzi we frazie μαλακοῖσι λόγοισιν A. Kélessidou, która w swoim artykule *Dire et savoir (legein-eidenai) chez Xénophane et Parménide* (w: *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*, Cahiers de Philosophie Ancienne V, Bruxelles–Grenoble 1986, s. 33) wyjaśnia, iż „słodkie zdania” (*doux propos*) oznaczają „mowę, za pomocą której Córy słońca próbowały przekonać Sprawiedliwość”.

(ἀπτερέως – w. 17) otwiera przed młodzieńcem (κοῦρος – w. 24) i prowadzącymi go dziewicami podwoje przybytku Prawdy.

Warto, jak się wydaje, zwrócić uwagę na jeszcze jedną, obok utylitarnej, funkcję wyrażenia *μαλακοῖσι λόγοισιν*. Dla wykształconego Greka musiało się ono jednoznacznie kojarzyć z podobnymi formułami w poematach Homera i Hezjoda. Wystarczy tu przypomnieć choćby wiersz 56 z I księgi *Odysei*, w którym nimfa Kalypso, używając „słodkich i przymilnych słów”, stara się odwieść Odyseusza od powrotu na Itakę i sprawić, by zapomniał o swej ojczyźnie: *μαλακοῖσι καὶ αἰμυλοῖσι λόγοισι θέλγει*<sup>6</sup>. Nie jest to zresztą jedyny przykład Parmenidesowego zapożyczenia, widoczny w prologu jego poematu<sup>7</sup>. Można odnieść wrażenie, że Eleata świadomie i konsekwentnie nawiązuje do greckiej poezji epickiej i stara się w ten właśnie sposób wpisać w tę tradycję jako kolejne jej ogniwo. Niepodważalnym tego dowodem jest obecność w tekście poematu wielu homeryckich i hezjodejskich reminiscencji. Świadczą one o popularności i znajomości tej starej poezji wśród Greków żyjących w V wieku przed Chr. Tym chyba tłumaczyć należy fakt, iż ta wczesna, epicka forma wiersza (heksametr) stała się dla Parmenidesa najodpowiedniejszym środkiem przekazu niezwykle trudnych, bo nowatorskich treści filozoficznych. Czas pokazał skuteczność rozwiązania Eleaty. Wszak jego poemat był, mimo

<sup>6</sup> Wiersz Homera można chyba uznać za identyczny z Parmenidesowym zarówno co do formy, jak i funkcji. W obu wszak przypadkach chodzi o zręczną argumentację i przekonanie rozmówcy do swoich racji. W nieco zmienionej postaci (z użytą zamiast datiwu *λόγοισι* synonimiczną formą rzeczownika *ἐπέεσσι*) formułę Homera odnajdujemy w innych miejscach jego poematów, np:

- *Iliada*, I, 582: ἀλλὰ σὺ τὸν ἐπέεσσι καθάπτεσθαι μαλακοῖσιν.
- *Odyseja*, X, 70: ὧς ἐφάμην μαλακοῖσι καθάπτόμενος ἐπέεσιν.
- *Odyseja*, X, 422: [...] αὐτὰρ ἐγὼ προσέφην μαλακοῖσ' ἐπέεσσι.
- *Odyseja*, XVI, 286 n.: αὐτὰρ μνηστήρας μαλακοῖσ' ἐπέεσσι παρφάσθαι [...],

a także w homeryckim hymnie *Do Demeter*, w. 336:

- ὄφρ' Ἀθῆν μαλακοῖσι παραιφάμενος ἐπέεσιν,

i wreszcie w *Teogonii* Hezjoda, w. 90:

- [...] μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσιν.

<sup>7</sup> Istniejące w tekście poematu liczne reminiscencje homeryckie i hezjodejskie wnikliwie i drobiazgowo odnotowuje (pod tekstem greckim i dalej w szczegółowym do niego komentarzu) A. H. Coxon w dość świeżym wydaniu fragmentów Parmenidesa: *The Fragments of Parmenides, A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary by [...]*, Assen–Maastricht 1986. Problemem literackich wzorców Eleaty (zwłaszcza w prologu jego poematu) zajmuje się także M. Tulli w artykule *L'esortazione di Parmenide al sapere*, „Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici”, 31(1993), s. 35-50.

wielu kontrowersyjnych sformułowań, czytany i znany znacznie dłużej niż np. księga krytykowanego przezeń Heraklita z Efezu. Chylić zatem trzeba czoła przed poetyckim i filozoficznym geniuszem Parmenidesa, którego nauka tak bardzo zaważyła na myśleniu Platona i jego spadkobierców.

Zanim jednak pojawił się Parmenides, przedmiotem dociekań filozofów jońskich był świat fizyczny, a zwłaszcza kwestie dotyczące jego pochodzenia, natury pierwszej materii oraz procesów, które doprowadziły do jego aktualnego wyglądu. I oto cały ten bagaż doświadczeń, głównie natury zmysłowej, przestaje się nagle liczyć. Eleata bowiem odrzuca to podstawowe i złudne w jego przekonaniu założenie Jończyków o istnieniu takiej postaci świata. Zamiast tego stawia sobie pytanie, czy możliwe jest w ogóle istnienie czegoś, w co można by absolutnie uwierzyć i co byłoby prawdziwe bez względu na świadectwo zmysłów. Odpowiedzi na to pytanie udziela sama Bogini, która po życzliwym powitaniu młodzieńca (tj. Parmenidesa) poucza go m.in. o tym, iż można dopuścić jedynie następujące drogi badania i dociekania prawdy (frg. B 2, w. 2: ὁδοὶ μούνα διξήσιός εἰσι νοῆσαι): jedną, że jest [= istnieje] i nie może nie być to, co istnieje (= byt; por. frg. B 2, w. 3: ἡ μὲν ὅπως ἔστι τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι), oraz drugą, że [niebyt] nie istnieje i że konieczne jest niebycie (= niebyt; por. frg. B 2, w. 5: ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστι τε καὶ ὡς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι)<sup>8</sup>. Zgodnie z zapewnieniem Bogini pierwsza droga przynosi rzetelną i niezawodną wiedzę, druga zaś prowadzi donikąd, bo tego, co nie istnieje, nie można ani poznać, ani nawet wyrazić (por. frg. B 2, w. 7 n.: οὐτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔδν [...] οὐτε φράσαις); ci, którzy taką

<sup>8</sup> Tradycyjnie sądzono, że Parmenides w swoim poemacie *O naturze* wskazywał tylko dwie „drogi” (ὁδοί) badań, z których pierwszą uznał za niezawodną i prawdziwą, a drugą – za absolutnie fałszywą. W większości jednak nowszych publikacji dopuszcza się istnienie jeszcze jednej, mniej lub bardziej prawdopodobnej drogi mniemania, uwzględniającej świat fenomenów i zjawisk bez naruszania podstawowej zasady Parmenidesa o istnieniu tylko bytu i nieistnieniu niebytu. Jako pierwszy wyraźnie to zasugerował F. M. Cornford w artykule pt. *Parmenides' Two Ways*, „Classical Quarterly”, 27(1933), s. 99; podobny pogląd prezentuje wielu innych uczonych, na przykład: A. H. Coxon, *The Philosophy of Parmenides*, „Classical Quarterly”, 28(1934), s. 133-134; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge 1993 (repr., 1<sup>st</sup> publ. 1965), s. 22 nn.; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I: *Od początków do Sokratesa*, przet. E. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 139 nn. Jednym z nielicznych, odrzucającym „trzecią drogę” jest m.in. N.-L. Cordero: *Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7*, „Phronesis”, 24(1979), s. 1-32; t e n Ź e, *Les deux chemins de Parménide*, édition critique, traduction, études et bibliographie par [...], Paris–Bruxelles 1984, s. 158 nn.; tę ostatnią pracę cytujemy dalej jako: C o r d e r o, *Parménide*.

drogą podążają, podobni są do głuchych, ślepych i niezdolnych do wydawania rzetelnych sądów (por. frg. B 6, w. 14: κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα). W dalszym ciągu swego wykładu Bogini przestrzega przed taką właśnie drogą, odsłaniając we fragmencie B 7 niebezpieczeństwa wynikające z bezkrytycznego dawania wiary zmysłom i zrodzonym na ich podstawie fałszywym opiniom:

Nigdy bowiem nie da się tego dowieść, że istnieją rzeczy, które nie są [= niebyty]. Lecz ty z daleka trzymaj [swą] myśl od takiej drogi dociekania, i niechże cię nawyk, z doświadczeń zrodzony, na drogę tę nie zmusi kierować błędnego wzroku i słuchu od wrzasku tępego oraz języka, lecz r o z u m e m [jedynie] osądź sporne odparcie przeze mnie przytoczone<sup>9</sup>.

Fragment B 7 uchodzi za jedną z najbardziej kontrowersyjnych wypowiedzi Parmenidesa, w której przedmiotem niezgody jest zestawienie czy też raczej – w opinii bardziej radykalnych badaczy – przeciwstawienie sobie dwu rodzajów poznania: zmysłowego (za pomocą zmysłów zewnętrznych) i intelektualnego (przy użyciu rozumu)<sup>10</sup>. Nie rozstrzygając wszak o racji żadnej ze stron, spróbujmy najpierw dokładnie przyjrzeć się warstwie słownej fragmentu. Naszym zdaniem zasługuje ona na szczególną uwagę z dwu powodów: (1) filozof używa rzadkich słów o wyjątkowej sile obrazowania i (2) tworzy nowe wyrazy lub ich kombinacje odznaczające się

<sup>9</sup> Diels-Kranz, s. 234 n., frg. B 7, w. 1-6:

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἔοντα·  
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα  
μηδέ σ' ἔθος πολὺπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,  
νομῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκουήν  
καὶ γλῶσσαν, κρίναι δὲ λόγῳ πολὺδερὴν ἔλεγχον  
ἔξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

<sup>10</sup> Chyba najbardziej stanowczo wyraził to W. K. C. Guthrie (dz. cyt., s. 25), stwierdzając: „Here for the first time sense and reason are contrasted, and we are told that the senses deceive and that reason alone is to be trusted. It is a decisive moment in the history of European philosophy, which can never be the same again”. Podobną opinię prezentuje L. Tarán (*Parmenides, A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays* by [...], Princeton 1965, s. 80): „[...] the way of inquiry by means of the senses as such is to be avoided and this is a rejection of all sense-perception. There is opposition between the senses and reasoning [...]”; zob. też: R e a l e, dz. cyt., s. 146; A. K r o k i e w i c z, *Zarys filozofii greckiej. Od Talesa do Platona*, Warszawa 1971, s. 155. Przeciwnego zdania jest m.in. M. Untersteiner (*Parmenide. Testimonianze e frammenti*, introduzione, traduzione e commento a cura di [...], Firenze 1967<sup>2</sup>, s. 131), który uważa, że nie jest celem Parmenidesa we fragmencie B 7 przeciwstawienie rozumu zmysłom.

dużym ładunkiem znaczeniowym, co – jak się wydaje – może mieć decydujący wpływ na właściwą interpretację całej wypowiedzi.

Zacznijmy od formy koniunktywu aorystu pasywnego δαμῆτι (3 os. 1. poj.), pochodzącej od czasownika δαμάζω. Jego znaczenia można podzielić zasadniczo na trzy grupy: I. o zwierzętach, „obłaskawić, ujarzmić”; II. o dziewczętach, „czynić podległą mężowi, uzależniać”, w *passivum*: „być zmuszonym, podległym”; III. „podbijać, zdobywać”, np. o ludziach, o siłach natury. Jak widać, wspólną cechą, obecną we wszystkich znaczeniach jest element siły, który w zastosowaniu do *abstractum* w postaci zdania „istnieją rzeczy, które nie są” (εἶναι μὴ ἔδοντα – w. 1), modyfikuje czy też zmienia sens δαμάζω na „udowadniać”<sup>11</sup>. Być może zrodzony w umyśle filozofia obraz różnorodnej, bo zmysłowej i zmiennej postaci świata fenomenalnego, uobecnionego w partycypialnej formie pluralis ἔδοντα (= konkretne rzeczy, które są)<sup>12</sup>, jest nie do pogodzenia z podstawową tezą Parmenidesa, iż byt jest i nie może nie być (por. fragmenty: B 2, w. 3; B 8, w. 2). Ideę przemocy (siły) tkwiącej w δαμῆτι dodatkowo uwydatnia podwójna negacja οὐ ... μήποτε, która z koniunktywem aorystu oznacza stanowczy, wypowiedziany z emfazą sprzeciw (= zakaz)<sup>13</sup>, co wyraźnie pokazuje w miarę

<sup>11</sup> Taka, zdaje się, była intencja autorów słownika LSJ (H. G. L i d d e l l, R. S c o t t, *A Greek-English Lexicon*, compiled by [...], a new ninth edit. rev. and augm. by H. S. Jones, Oxford 1953, s.v. δαμάζω, V, s. 368), którzy do poświadczonych wcześniej znaczeń δαμάζω dołączyli jeszcze to jedno, występujące we fragmencie B 7, w. 1 Parmenidesa. Trudno zgodzić się ze stwierdzeniem (zawartym w *Études sur Parménide*, sous la direction de P. Aubenque, t. I: *Le poème de Parménide*, texte traduction, essai critique, Paris 1987, s. 46), iż nie ma związku między „udowadniać” a innymi znaczeniami słowa δαμάζω. Wszak w czynności dowodzenia (tutaj: sprawdzania prawdziwości zdania, że „istnieją rzeczy, które nie są”) również istnieje konieczność stosowania zasad logicznego rozumowania, a o takim właśnie przymusie myślał prawdopodobnie Eleata, adaptując do własnych potrzeb homerycki obraz ujarzmiania dzikiego zwierzęcia (zob. *Iliada*, XXIII, 654 n.: ἡμίονον [...], ἦ τ' ἀλγίστη δαμάσσασθα).

<sup>12</sup> Warto zauważyć, iż zanegowane participium μὴ ἔδοντα jest jedynym przypadkiem liczby mnogiej, jaki występuje we fragmentach Parmenidesa. Za każdym razem, kiedy filozof myśli o bycie (lub nie-bycie) jako takim, używa formy singularis [μὴ] ἔδον, np.: B 2, w. 7; B 4, w. 2; B 6, w. 1; B 8, w. 3, 7, 12, 19, 24, 25, 32, 33.

<sup>13</sup> Zob. H. W. S m y t h, *Greek Grammar*, rev. by G. M. Messing, Cambridge 1920 (renewed 1984), § 1804, s. 404 n. Jak zauważa A. H. Coxon w cytowanym już wydaniu fragmentów Parmenidesa (*The Fragments of Parmenides*, s. 191), Parmenidesowe użycie koniunktywu aorystu z podwójną negacją (zarówno w tym miejscu, jak i we frg. 8, w. 61: ὡς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει) jest najwcześniej poświadczonym użyciem takiej frazy i uderzającym przykładem połączenia przez filozofa współczesnego mu języka z językiem epiki.

dosłowne tłumaczenie wiersza 1 fragmentu B 7: „Nigdy bowiem nie da się tego (τοῦτο) siłą wymusić [tzn. przyjąć, zaadaptować, pogodzić z prawdą o istnieniu tylko bytu], żeby istniały rzeczy, które nie są”. O poprawności naszych przypuszczeń świadczy również użyta przez Eleatę *expressis verbis* forma imperatiwu βιάσθω w wierszu 3, gdzie z kolei czynnikiem przemocy okazuje się nawyk (ἔθος)<sup>14</sup>. Tenże nawyk stanowić ma dla młodego filozofa (κοῦρος – B 1, w. 24) największe zagrożenie, uniemożliwiające właściwą postawę badawczą na drodze wskazanej przez Boginię. Przed jakim więc nawykiem przestrzega Bogini? Rzczownik ἔθος, występując tu po raz pierwszy w zachowanych tekstach greckich, wraz ze świeżo wymyślonym przez filozofa przymiotnikiem πολῦπειρον<sup>15</sup> oznacza „bardzo doświadczony, wyćwiczony nawyk (= przyzwyczajenie)”. Chodzi zapewne o taki sposób ludzkiego zachowania, którym kieruje doświadczenie, nabyte pod wpływem wielu podobnych sytuacji życiowych, bo – jak stwierdza w sto lat później Arystoteles – „przyzwyczajeniu [właśnie] zawdzięczamy to, co robimy, dlatego że już często tego dokonywaliśmy”<sup>16</sup>. Niewątpliwie w opinii Parmenidesa „nawyk” okazuje się czymś, co w znacznym stopniu wpływa na kształt ludzkiego życia; można nawet powiedzieć, iż ubezwłasnowolnia on każdego, kto mu ulega. Użyte przez filozofa słowa πολῦπειρον i βιάσθω wyraźnie deprecjonują pojęcie ἔθος, jako że „bardzo doświadczony”, tj. rutynowe i mechaniczne „przyzwyczajenie”, dołącza jeszcze do osobistego doświadczenia intelektualną spuściznę poprzednich pokoleń. Tak ukształtowany „nawyk” zniewala zmysły człowieka (βιάσθω νομῶν) i nie pozwala im dotrzeć do prawdy o świecie. Wzrok bowiem nie

<sup>14</sup> Ideę „przymusu” ma także na myśli Platon, kiedy w swoim dialogu *Sofista* (241 d 5) pisze: τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζεῖν, καὶ βιάζεσθαι τὸ τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὐτὸ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῆ – „myśl ojca Parmenidesa będziemy musieli we własnej obronie rozebrać krytycznie i z naciskiem bronić tezy, że z jednej strony to, co nie istnieje, istnieje jednak jakoś, i że to, co istnieje – jednak w pewnym sposobie nie istnieje” (przekład W. Witwickiego).

<sup>15</sup> Z drugim poświadczonym przykładem użycia tego przymiotnika mamy do czynienia w komedii Arystofanesa *Lizystrata*, w. 1108 n.: δεῖ δὴ νυνὶ σε γενέσθαι δεινὴν <μαλακῆν>, ἀγαθὴν φάσιν, σεμνὴν ἀγανήν, πολῦπειρον. Termin ten, jak zauważa W. J. Verdenius (*Parmenides. Some Comments of His Poem*, Amsterdam 1964 [repr. of the ed., Groningen 1942], s. 55), „is undoubtedly used in *malam partem*; the word refers to the powers of habit which foster slavish imitation”.

<sup>16</sup> *Retoryka*, 1369 b 6 n.: ἔθει δὲ ὅσα διὰ τὸ πολλάκις πεποιηκῆναι ποιοῦσιν. Autor *Retoryki do Aleksandra* (1428 b 8) definiuje ἔθος jako działanie, które często wykonujemy: ἔθος, ὃ κατὰ συνήθειαν ἕκαστοι ποιοῦμεν.



znajduje swego celu (ἄσκοπον ὄμμα – w. 5), w uszach echem odbijają się krążące wokół hałaśliwe dźwięki-informacje (ἠχηέσσαν ἀκούην – w. 5)<sup>17</sup>, język zaś, narzędzie komunikacji, służy jedynie do nazywania (νομῶν ... γλῶσσαν – w. 4 n.)<sup>18</sup> i przekazywania strzępów psudowiedzy. W rezultacie rodzi się iluzoryczny obraz zmiennego świata fenomenów, wyobrażenie z gruntu fałszywe, bo stanowiące zbiór subiektywnych opinii, różniących się stosownie do sposobu postrzegania świata przez daną jednostkę. Tymczasem, jak zapewnia Bogini, istnieje tylko jedna Prawda, a drogą do niej może być wyłącznie „rozum” (λόγος). Jako nadrzędna władza intelektualna λόγος powoduje, iż „myśl” (νόημα – w. 3) podąża właściwą drogą, której celem jest uzyskanie rzetelnego (tj. prawdziwego) osądu (κρίναι – w. 5)<sup>19</sup>, czyli odróżnienie (= poznanie) i wydobyć na światło dzienne prawdy o istnieniu jednego, niezmiennego i ze wszech miar doskonałego bytu (τὸ ἕδον)<sup>20</sup>. Skutecznym rywalem „rozumu” okazuje się więc „ugruntowane doświadczeniem przyzwyczajenie”, zmuszające zmysły, aby kierowały się utartymi stereotypami i bezrozumnie (tj. bez udziału rozumu) uznawały przedmioty swoich działań za prawdziwą rzeczywistość. Przed takimi właśnie aktami myślowymi (νόημα), które znamionują drogę fałszu, przestrzega swego rozmówcę Bogini (ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα – w. 2).

<sup>17</sup> Por. H o m e r, *Iliada*, I, 157: θάλασσά τε ἠχηέσσα; tutaj również przydawka ἠχηέσσα wywołuje obraz huczącego od fal morza, które wydaje bliżej nieokreślony dźwięk, odbijany wielokrotnie przez przybrzeżne skały.

<sup>18</sup> Jak słusznie zauważa Verdenius (dz. cyt., s. 55), wyrażenie νομῶν γλῶσσαν oznacza to samo, co słowo ὀνομάζειν użyte we fragmencie B 8, w. 53: μορφᾶς γὰρ κατέθεντο δύο γῶμαις ὀνομάζειν – „[śmiertelni] bowiem postanowili nazwać dwie formy [w swoich] poglądach”.

<sup>19</sup> Czasownik κρίνω i pochodzący odeń rzeczownik κρίσις pojawiają się jeszcze we frg. 8, w. 15 n.:

[...] ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷιδ' ἔστιν·  
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὅσπερ ἀνάγκη

„[...] a rozstrzygnięcie w tej materii od tego zależy:

j e s t albo n i e j e s t. Werdykt wydano zgodnie z koniecznością”.

<sup>20</sup> O tych i innych jeszcze atrybutach jedynego bytu czytamy w wielkim fragmencie B 8, np.: ἀγένητον ἕδον καὶ ἀνώλεθρον (w. 3) – „byt niezrodzony i niezniszczalny”; οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἡδ' ἀτέλεστον (w. 4) – „doskonały w swej kompletności, niewzruszony i bez końca”; οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἐν, συνεχές (w. 5 n.) – „nie był nigdy, ani nie będzie, gdyż teraz jest razem cały, jeden, ciągły”; zob. też inne miejsca we fragmencie B 8, zwłaszcza w. 22-49.

O nieugiętości jej postawy najlepiej świadczy paralelne miejsce z fragmentu B 6, gdzie barwnie ukazuje ona zgubne konsekwencje błędnych działań poznawczych podejmowanych przez „dwugłowych śmiertelników” (βροτοὶ δίκρανοι – w. 4 i 5); ci, choć naprawdę „niczego nie wiedzą” (εἰδότες οὐδέν – w. 4), jednak wymyślają sobie fałszywą drogę i po niej się błakają (πλάττονται – w. 5), „bezradność bowiem steruje w ich piersiach zagubionym umysłem. Oni zaś dają się nieść, głusi i ślepi zarazem, oszołomione [= ogłupiałe] i bezkrytyczne rzesze, dla których to istnieć i nie istnieć tym samym wszak się wydaje i nie tym samym”<sup>21</sup>. Przytoczony tekst doskonale, naszym zdaniem, uzupełnia fragment B 7 i pozwala lepiej zrozumieć niektóre jego pojęcia. Zarówno νόημα, jak i νόος są tylko posłusznymi narzędziami poznania<sup>22</sup>, zawodnymi zaś zwłaszcza wtedy, gdy kieruje nimi „nawyk” bądź „nieudolność”. Tę ostatnią należałoby chyba rozumieć w sensie „niewydolności umysłowej”, ἀμηχαντή, antytetycznej wobec terminu μηχανή („wynalazek, środek, sposób”), w którym najistotniejsza jest przeciw bystra, nie pozbawiona sprytu inteligencja<sup>23</sup>. Jej brak odbiera „umysłowi” (νόος) jakąkolwiek pewność poznawczą, czyniąc go chwiejną marionetką w rękach bezkrytycznego głupca, zdanego na sądy równie tępego tłumu<sup>24</sup>. Na tym właśnie polega intelektualne (= poznawcze) zniewolenie człowieka, który poddając się sile „przyzwyczajenia” (ἔθος), traci swą odrębność, bo postrzega i myśli

<sup>21</sup> Oto grecka wersja tej części fragmentu B 6, w. 5-9 (Diels-Kranz, s. 233):

[...] ἀμηχανή γὰρ ἐν αὐτῶν  
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται  
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,  
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται  
κοῦ ταῦτόν [...].

<sup>22</sup> Za takie właśnie uznaje νόος i νόημα T. Calvo (*Truth and Doxa in Parmenides*, „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 59(1977), s. 250 nn.), wyjaśniając, iż cechą charakterystyczną obu pojęć jest ich „capacity to represent what is not present to the subject and cannot be directly seen or perceived”. Owa „dyskursywność” takiej metody poznania (*principle of cognition*) nie zapewnia jeszcze jej nieomyślności i pewności, ponieważ jest ona „heteronomiczna”, tzn. podlega innym czynnikom, które nią sterują na swój własny sposób.

<sup>23</sup> Por. μηχανάομαι, „kunsztownie (= za pomocą sztuki) zrobić, zbudować” (np. Herodot, *Historiae*, 1, 94, 27: μηχανήσασθαι πλοῖα), „wymyślić, uknuć, obmyślić coś w jakimś celu” (np. Herodot, *Historiae*, 1, 60, 10; 1, 60, 15; 2, 100, 11: νόφ δὲ ἄλλα μηχανάσθαι).

<sup>24</sup> Dla takich ludzi ἀμηχαντή jest „złym przeznaczeniem” – μοῖρα κακή (B 1, w. 26), które na drodze fałszu spełnia tę samą rolę, co Temis i Dike (θέμις τε δίκη τε – B 1, w. 28) na drodze prawdy.

schematami narzuconymi już wcześniej przez innych i utrwalonymi przez tradycję<sup>25</sup>. A zatem „nieudolność” (ἀμηχανία) czy też raczej bezradność wobec „nawyku” (ἔθος) staje się odtąd siłą, która kieruje (ἰθύνει – B 6, w. 6; βιάσθω – B 7, w. 3) funkcjonowaniem (1) zmysłów (νομῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσσαν ἀκουήν – B 7, w. 4), (2) błędzającej, zagubionej myśli (πλακτὸν νόον – B 6, w. 6; νόημα – B 7, w. 2) i (3) języka, służącego do nazywania i komunikowania zafałszowanych rezultatów poznania (νομῶν ... καὶ γλώσσων – B 7, w. 4 i 5). Położenie, w jakim znajduje się wtedy człowiek, można określić jako stan umysłowej anarchii. Dobitnie dowodzi tego spotęgowany liczbą objętych nim jednostek obraz ślepych i głuchych (κωφοί, τυφλοί), zdezorientowanych (τεθηπότες) śmiertelników (βροτοί), określonych epickim pojęciem ludzkiej „rasy” (φύλα), niezdolnej do wydania rzetelnego sądu (ἄ-κριτα). Jego przedmiotem jest „sporny argument” (πολύδηριν ἔλεγχον – B 7, w. 5), za narzędzie zaś oceny służyć ma „rozum” (λόγος), jawiący się wedle dokonanych analiz jako naczelną władzę poznawczą, która na drodze prawdziwego poznania steruje νόος – „zdolnością pojęciowego zrozumienia, ujmowania i przedstawiania (= wyobrażania sobie)” Parmenidesowego Bytu<sup>26</sup>. Do niego ostatecznie ma prowadzić weryfikacja pojęcia ἔλεγχος, czyli ocena i akceptacja „odparcia dowodnego” i „polemicznego” (πολύδηρις – w. 5). O jakie więc „odparcie” chodzi w adresowanym do poety apelu Bogini? Wyjaśnia to fraza ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα (w. 6), w której forma participium aorystu pasywnego oznacza, iż „odrzuć” utartych zapatrywań na temat egzystencji świata zostało już wcześniej przez Boginię „wypowiedziane”. Z pewnością przywołuje tu ona na pamięć z gruntu fałszywy sąd o „istnieniu nie-bytów” (εἶναι μὴ ἔόντα – B 7, w. 1)<sup>27</sup>. Zważywszy jednak na ścisły związek fragmentu B 7 z częściowo analizowanym fragmentem B 6, Bogini, jak można przypuszczać, przypomina zawarty tam obraz konsekwencji ludzkiej głupoty, a zwłaszcza utożsamiania

<sup>25</sup> Dzięki czasownikowi νομίζω (→ νενόμισται – B 6, w. 8), spokrewnionemu z νόμος, Parmenides podkreśla powszechny, zwyczajowy charakter ludzkich opinii, które leżą u podstaw „zakorzenionego nawyku” – ἔθος πολύπειρον.

<sup>26</sup> Zob. C a l v o, dz. cyt., s. 252: νόος = „the comprehension and representation of Being”.

<sup>27</sup> Zdaniem N. L. Cordero (*Parménide*, s. 157) do tego właśnie urywka nawiązuje Platon w *Sofistice* (239 b 1-3), kiedy w usta gościa z Elei wkłada następujące zdanie: καὶ γὰρ πάλαι καὶ τὰ νῦν ἠττημένον ἂν εὔροι περὶ τὸν τοῦ μὴ ὄντος ἔλεγχον, w którym podkreślona fraza oznacza „odrzuć nie-bytu”.

(= mylenia) „bytu” z „nie-bytem” i „nie-bytu” z „bytem”<sup>28</sup>. Odrzucenie za pomocą „rozumu” (κρίναι δὲ λόγῳ – B 7, w. 5) takiego poglądu na istotę rzeczywistości ma być zwieńczeniem poznawczego wysiłku człowieka (tu: młodego filozofa). I jak ἔθoς posiada siłę zniewalania, również „odparcie” gotowe jest walczyć w obronie prawdy. Zapewne w tym celu Eleata stworzył nowe słowo πολύδηρις, które dzięki aktywnemu sensowi<sup>29</sup> czyni z ἔλεγχος pojęcie zdolne stoczyć bój (por. δῆρις – „walka, spór”) i przeciwstawić się mocy „przyzwyczajenia”. Takiej właśnie siły udziela „odparciu” λόγος – „rozum”, słowo kluczowe dla zrozumienia zarówno fragmentu B 7, jak i idei całego wykładu (= nauki) Bogini. Λόγος bowiem jako jedyna predestynowana do tego zdolność rozpoznaje i ustala (κρίναι), iż siła „odparcia” zdolnego zwalczyć ἔθoς opiera się na potędze „rozumu”.

Wracając do zasygnalizowanego już problemu przeciwstawienia rozumu zmysłom, czyli radykalnej opozycji między czysto intelektualnym a zmysłowym poznaniem, możemy tylko częściowo zgodzić się z takim poglądem. Jest on bowiem o tyle prawdziwy, o ile zmysły (oczy i uszy) pozostają we władaniu „przyzwyczajenia”. Tym zaś, co prawdopodobnie odrzuca Bogini, są po prostu zwyczajowe (tj. tradycyjne) źródła informacji, tzn. wszystko, co się widzi, słyszy i o czym się mówi<sup>30</sup>. Kiedy jednak górę bierze „rozum”, eliminując tym samym zgubny wpływ ἔθoς, wtedy zapewne nabiera również znaczenia poznanie za pomocą zmysłów. Pamiętajmy jednak, iż gwarantem poprawnego ich użycia jest λόγος, który w przeciwieństwie do „nawyku” nie poprzestaje na świadectwach zmysłów, lecz wznosi się ponad nie. W ten sposób stopniowo, krok za krokiem wyostrza swą poznawczą zdolność rozróżniania i docierania do trudnej prawdy. Zanim więc

<sup>28</sup> W opinii „śmiertelników” τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι – „bycie i nie-bycie” jest ταὐτὸν κοῦ ταὐτόν – „tym samym i nie tym samym”, co oznacza, iż ludzie „przypisują bycie nie-bytowi i nie-bycie bytowi”; inaczej zaś mówiąc, nie widzą różnicy między obydwojmi tymi pojęciami; por. C o r d e r o, *Parménide*, s. 152 nn.

<sup>29</sup> O aktywnym aspekcie przymiotnika πολύδηρις, jedynej takiej formie w całej literaturze greckiej (*hapax legomenon*) – por. A. P. D. M o u r e l a t o s, *The Route of Parmenides*, Yale 1970, s. 91, przyp. 46.

<sup>30</sup> Zob. C a l v o, dz. cyt., s. 253. Nieco inaczej formułuje swoje wnioski W. J. Verdenius (dz. cyt., s. 64 n.), który stwierdza, iż Parmenides świadomie przeciwstawia zasadę rozumowania (jako metodyczną funkcję myślenia) metodzie zwyczajnych śmiertelników, którzy pozwalają, aby w procesie poznawania kierowała nimi naiwna wiara w postrzeganie za pomocą zmysłów. Naszym zdaniem nie wyklucza to jednak przekroczenia granicy zmysłów i wejścia na wyższy poziom poznania umysłowego.

λόγος wyda ostateczny werdykt, musi pokonać wiele przeszkód („przyzwyczajenie” – ξθος; „nieudolność” – ἀμηχανία) i szczebli (zmysły: ὄμμα, ἀκουή, tradycyjne, przekazywane za pośrednictwem „języka” – γλώσσα – teorie kosmologiczne) na drodze do pełnego zrozumienia istoty jedynie doskonałego, kulistego Bytu (zob. B 8). Patrząc więc z takiej perspektywy oraz pamiętając o innych fragmentach, zwłaszcza pochodzących z drugiego wykładu Bogini o ludzkich mniemaniach (= teoriach), można zaryzykować stwierdzenie, iż nie było celem Parmenidesa radykalne przeciwstawienie rozumu zmysłom i zupełne odrzucenie postrzegania zmysłowego. Zarówno bowiem język, jak i zmysły (wzrok, słuch) mogą być użyteczne<sup>31</sup>, o ile pozostają na usługach rozumu w czasie jego badawczej wędrówki (φέρει [ὀδὸς] εἰδὸτα φῶτα – B 1, w. 3), której kresem winno stać się dogłębne poznanie parmenidejskiego „Bytu”: niepodzielnego na części (οὐδὲ διαιρετόν – B 8, w. 22), bez żadnych braków (οὐκ ἐπιδευές – w. 33), nienaruszonego (ἄσυλον – w. 48), „bo tam, gdzie zewsząd jest równy, jednakowo sięga swych granic” (οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει – w. 49). Takim oto stwierdzeniem kończy się pierwsza mowa Bogini, co ewidentnie sygnalizują następane wiersze (w. 50-52):

Na tym kończę w i a r y g o d n y w y k ł a d, do ciebie [adresowany],  
i myśli o prawdzie; od tej zaś chwili mniemania poznaj śmiertelnych słuchając  
zwodniczego moich słów porządku<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> W paralelnym fragmencie (Diels-Kranz, s. 310 n., B 3, w. 9-13) Empedokles potwierdza przydatność tych trzech źródeł informacji, o ile tylko umożliwiają poznanie:

ἀλλ' ἄγ' ἄθρει πάσῃ παλάμῃ, πῆτι δῆλον ἕκαστον,  
μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ' ἀκουήν  
ἢ ἀκοὴν ἐρίδουπον ὑπὲρ τρανώματα γλώσσης,  
μήτε τι τῶν ἄλλων, ὀπόσῃ πόρος ἐστὶ νοῆσαι,  
γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει δ' ἦτι δῆλον ἕκαστον.

Poznawczej wartości zmysłów nie umniejsza również Heraklit z Efezu, który dość często powołuje się na nie w swoich wypowiedziach, jak np. we fragmencie B 55: ὄσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω. Według Efezyjczyka obiektywną prawdę o świecie można uzyskać tylko wtedy, gdy zmysły zostaną użyte we właściwy sposób, tzn. pod pełną kontrolą logosu duszy, w przeciwnym razie „oczy i uszy okażą się złymi świadkami dla ludzi, którzy mają barbarzyńskie dusze” (B 107: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων). Więcej o roli zmysłów w myśli Heraklita – zob. artykuł autora: *Le rôle des sens et de l'âme humaine dans la théorie de la connaissance d'Héraclite d'Ephèse*, „Eos”, 82(1994), s. 17-30.

<sup>32</sup> Diels-Kranz, s. 239, B 8, w. 50-52:

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα  
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας

Niewątpliwie cytowane wiersze stanowią wyraźną cezurę między dwiema relacjami Bogini, z których pierwsza przedstawia istotę prawdziwego „Bytu” ([τὸ] ἔόν), druga natomiast opisuje dotychczasowe (tradycyjne) „poglądy śmiertelnych” (δόξαι βροτείαι) na rzeczywistość. Jak bowiem informuje idiomatyczne wyrażenie ἐν τῷ, pełniące funkcję datiwu lokatiwu („w tym miejscu, punkcie” lub „w tym czasie, momencie”), Bogini kończy (παύω) tu poprzednią wypowiedź. Z kolei fraza ἀπὸ τοῦδε zapowiada początek („od tej chwili, odtąd”) czegoś, co dopiero nastąpi, w tym przypadku – aktu uczenia się, zawartego w formie imperatiwu μάνθανε („poznawaj”). Adresem obu części wystąpienia Bogini jest ta sama osoba (σοι), czyli początkujący filozof. Jego rola sprowadza się do zadania ucznia, którego nadrzędnym celem jest pilne słuchanie (ἀκούων), analizowanie (νόημα) zasłyszanych treści i sprawdzanie ich wiarygodności (λόγῳ κρίναι). Aby więc udzielona lekcja (zgodnie z sugerowaną przez nas relacją Bogini : młodzieniec :: nauczyciel : uczeń) zakończyła się pełnym sukcesem i dała pożądane rezultaty, potrzebny jest współudział wielu narzędzi poznania, począwszy od uszu, dalej poprzez refleksyjne rozważanie (myśl o) zasłyszanych treści, a skończywszy na ich rozumnej (tj. sformułowanej przy użyciu rozumu) ocenie. Dopiero w jej wyniku rodzi się nieomylna aprobatą wykładu (λόγος) Bogini, uwierzytelnionego wysiłkiem wszystkich organów badawczych i dlatego wiarygodnego (πιστός). Do takiej wiarygodności prowadzi nie tylko właściwa postawa poznawcza człowieka. Szukać jej należy przede wszystkim w przedmiocie poznania, a tym jest prawda – ἀληθεῖη, czyli zawartość logosu. Toteż takiej „mowie” można bezgranicznie zaufać i pokładać w niej całe swoje zaufanie (πίστις). Wszak niczego więcej ponad to, co już zostało wypowiedziane, nie da się do tej prawdy dołączyć, jak sugeruje użyty z genetiwem przyimek ἀμφίς. Tłumaczony zwykle „co się tyczy, odnośnie do”, tutaj ma bardziej sprecyzowane znaczenie: „wokół, dookoła”<sup>33</sup>. Można by rzec, iż wypowiedziane słowo (= mowa) utożsamia się z całą prawdą, bo wyraża ostateczny cel poznania, mianowicie „to, co istnieje (= byt)”. W logosie leży więc klucz do prawdy, język bowiem artykułuje myśl (νόημα), ta z kolei jest rozmyślaniami o „bycie” (ἀμφίς ἀληθεῖης), między zaś myślą a jej przedmiotem stoi znak równości. Tak oto byt znajduje swoje źródło w planie językowym, w sło-

---

μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλῶν ἀκούων.

<sup>33</sup> Por. H o m e r, *Iliada*, II, 384: ἄρματος ἀμφίς ἰδῶν – „[dokładnie] obejrząwszy wóz z każdej strony”.

wach ἔστω lub [τὸ] ἔόν jako jedynych dostępnych myśli i wyrażalnych; przecież „tym samym jest myślenie i to, o czym istnieje myśl, bo bez bytu, dzięki któremu [myśl] się wypowiada (= wyraża), nie odnajdziesz myślenia. Nic bowiem nie istnieje ani nie będzie poza tym, co jest [= Bytem]”<sup>34</sup>. Bogini nie ogranicza się jednak do tej jedynej, kompletnej i wyrażonej w logosie prawdy, choć jej opis niewątpliwie dominuje w zachowanych fragmentach Parmenidesa. Od tego bowiem momentu (ἀπὸ τοῦδε) młodzieniec, stojąc już na solidnym gruncie dostatecznej wiedzy i przygotowany metodologicznie do badania przedmiotu swoich dociekań, zajmie się poznawaniem złudnego obrazu świata śmiertelników. Potrzebę i konieczność takiej wiedzy Bogini zapowiedziała już na początku swego wystąpienia w fragmencie B 1 (w. 28-30): „trzeba więc, abyś wszystko to poznał, zarówno niewzruszone serce prawdy idealnie zaokrąglonej<sup>35</sup>, jak i mniemania śmiertelnych, w których nie ma prawdziwej pewności [= wiarygodności]. Ale mimo to i o tym się dowiesz, jak powinienes, pozory wszelkie badając, zawsze trwać pewnie [przy jedynej prawdzie]”<sup>36</sup>. Jak widać, zadaniem młodzieńca, postawionego w obliczu dwu prawd (= dróg), pozostaje zweryfikować uzyskaną już wiedzę z opiniami śmiertelników, do których wszak i on sam się zalicza. Filozof staje się słuchaczem nowego (drugiego) wykładu Bogini. Dość niespodziewanie ona sama nazywa swoje wystąpienie „zwodniczym ładem” – κόσμον ἀπατηλόν. Trudno przypuszczać, choć są

<sup>34</sup> Diels-Kranz, s. 238, B 8, w. 34-37:

ταῦτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.  
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἔστιν,  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται  
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔόντος [...]

Afirmację bytu uzasadnia Parmenides w jeden możliwy sposób: byt jest jedyną rzeczą, którą można pomyśleć i wyrazić, „tym samym bowiem jest myśleć i być” (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι – B 3, Diels-Kranz, s. 231), co oznacza, iż wyłącznie to, co jest, może być poznane myślą.

<sup>35</sup> Wielu uczonych (np. S. A u s t i n, *Parmenides. Being, Bounds, and Logic*, New Haven–London 1986, s. 158; C o x o n, dz. cyt., s. 51) preferuje tu inną lekcję, mianowicie εὐπειθέος – „[prawdy] przekonującej”, w miejsce rzadkiej formy εὐκυκλέος (<εὐκυκλής>). Na korzyść tej ostatniej przemawia paralelne użycie we fragmencie B 8, w. 43: εὐκύκλου σφαίρης – „[byt podobny w swej masie do] kuli pięknie zaokrąglonej”.

<sup>36</sup> Diels-Kranz, s. 230, B 1, w. 51-55:

[...] χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι  
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἤτορ  
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης.  
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα  
χρήν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

to własne słowa Bogini (ἐμῶν ἐπέων – w. 52), by świadomie chciała ona kłamać bądź się mylić, co mogłoby sugerować określenie ἀπατηλός – „kłamlivy, fałszywy”. Najpewniej więc ów fałsz odnosi się nie tyle do formy wypowiedzi, ile do jej zawartości, którą stanowi kosmos, tj. taki świat, jakim ludzie widzą go i opisują na co dzień<sup>37</sup>. O celowości prezentacji ludzkich poglądów na rzeczywistość przekonują następujące słowa Bogini: „o tym układzie świata (διάκοσμον), jak się przedstawia, opowiem ci dokładnie, aby wiedza żadnego śmiertelnika nie była większa od twojej”<sup>38</sup>. Wygląda więc na to, że nasz młodzieniec jest osobą ze wszech miar wyjątkową. Stając się boskim wybrańcem, jako jedyny śmiertelnik uzyskuje dostęp do rzeczywistej wiedzy (γνώμη – B 8, w. 61), dzięki której potrafi odróżnić realny byt Bogini od złudnego kosmosu ludzi. Co więcej, posiada odpowiednie narzędzia, aby teorie (= mniemania) śmiertelników skonfrontować z prawdą o „tym, co istnieje”, a w rezultacie wykazać zawarte w nich błędy i fałsz.

Reasumując nasze dotychczasowe rozważania, spróbujmy w sposób uporządkowany ukazać sens poetyckiej metafory podróży młodzieńca (= poety) do przybytku Bogini i owoce ich spotkania, a dopiero na tym tle wyeksponować rolę pojęcia λόγος. Na podstawie cytowanych już urywków, łącznie z miejscem kończącym pierwszą mowę (B 8, w. 50-52), zauważamy, iż p o p i e r w s z e Bogini uświadamia poecie konieczność poznania „serca Prawdy” (Ἀληθεῖης ἦτορ – B 1, w. 29) i „opinii śmiertelników” (βροτῶν δόξαι – B 1, w. 30; δόξαι βροτείαι – B 8, w. 51). Takemu epistemologicznemu dualizmowi odpowiada w poemacie Parmenidesa alternatywa dwu dróg, stanowiących zasadniczą konstrukcję całego wystąpienia Bogini. Pierwsza droga badań to droga samej Bogini, droga, której zawsze towarzyszy Prawda (ἀληθείητι γὰρ ὀπηδεῖ – B 2, w. 4). Tej właśnie przeciwstawia się druga droga, czyli zestaw opinii śmiertelników. Gwarantem autentyczności (ἐτήτυμος – B 8, w. 18) pierwszej drogi jest wiarygodny rozum i myśl o Prawdzie (πιστὸν λόγον ἠδὲ ἀμφὶς ἀληθείης – B 8, w. 50 n.). Druga droga wiedzie na bezdroża (παναπευθέα ἀταρπὸν, „[te

<sup>37</sup> T. Calvo (dz. cyt., s. 255 nn.) znajduje we frazie κόσμος ἐπέων przeciwstawny logosowi człon antytezy, która wyraża opozycję dwóch rodzajów języka: Logos / Epos. Dopiero w takich kategoriach, tzn. na planie językowym, można interpretować dominującą w Parmenidesowym poemacie dychotomię „prawdy” i „mniemania” (ἀλήθεια / δόξα).

<sup>38</sup> Diels-Kranz, s. 240, B 8, w. 60-61:

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,  
ὥς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.



nazywam] ścieżyną nie dającą się w ogóle zbadać” – B 2, w. 6), bo jej cel, poznanie bądź wyrażenie „nie-bytu”, są niewykonalne (por. B 2, w. 7 n.: οὐτε ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔδν [...] οὐτε φράσαις). W rezultacie Bogini każe ją porzucić jako „nie do pomyślenia i nie do nazwania”, bo „nie-prawdziwą” (ἀνόητος, ἀνώνυμος, οὐκ ἀληθής – por. B 8, w. 17). Dlatego druga droga wcale nie zasługuje na zaufanie; tak samo i opinie śmiertelników, którym brak prawdziwej pewności (ταῖς οὐκ ἔνι πίσις ἀληθής – B 1, w. 30), skoro są tylko „zwodniczym porządkiem słów” (κόσμον [...] ἐπέων ἀπάτηλον – B 8, w. 52). P o w t ó r e, poeta jako uważny słuchacz (ἀκούσας – B 2, w. 1; ἀκούων – B 8, w. 52) z troską przyjmuje opowieść Bogini (κόμισαι [...] μῦθον – B 2, w. 1)<sup>39</sup> o dwu drogach (ἡ μὲν [...] ἡ δέ – zob. B 2, w. 3-5), z których jedna jest drogą Prawdy, druga natomiast krańcowo różną drogą nie-prawdy, traktującą o fałszywej wiedzy śmiertelników. I w r e s z c i e Bogini, kończąc opis pierwszej drogi, z naciskiem przypomina, iż podana przed chwilą wiadomość była wiarygodnym logosem i myślą o Prawdzie, i że odtąd młodzieniec musi poznać (μάνθανε – B 8, w. 52) opinie ludzi, a tym samym zapuścić się na bezdroża nie-prawdy.

Aby jednak proces nauczania mógł przebiegać prawidłowo i zakończyć się sukcesem, poeta musi na drodze tak Prawdy, jak i fałszu (= nie-prawdy) posługiwać się odpowiednim instrumentem badawczym, pozwalającym odróżnić prawdziwy byt (= to, co jest) od jego pozorów. Takich kryteriów nie spełnia ani νόος (lub νόημα), ani zdolność rozróżniania (κρίνειν, κρίσις), ani tym bardziej zmysły (wzrok – ὄμμα i słuch – ἀκουή), czy może wyrażone w języku (γλῶσσα) gotowe szablony ocen, przybierające kształt

<sup>39</sup> Zadziwiająca jest podobieństwo znaczeniowe wyrażenia πιστὸς λόγος i słowa μῦθος. Tego ostatniego używa Parmenides dwukrotnie, zawsze w odniesieniu do pierwszej drogi badań:

B 2, w. 1-2: εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,  
ἀλλ' ἄπειρ' ὁδοὶ μοῦναι διζήσιδ' εἰσι νοῆσαι.

„Dalejże! Będę mówiła, a ty po wysłuchaniu zachowaj [moją] opowieść, jakie jedynie drogi badania można pomyśleć”.

B 8, w. 1 n.: [...] μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν. [...]

„Pozostaje jeszcze tylko opowieść o tym, że [byt] istnieje”.

Już u Homera, który wielokrotnie stosuje wyrażenie μῦθον ἀκούσας (np. *Iliada*, VII, 54; XVII, 694; XIX, 185), μῦθος oznacza „wiadomość, opowiadanie”. W przypadku Parmenidesa użycie słowa μῦθος w sensie „nowe, pouczające opowiadanie” odsłania to samo pole semantyczne, co pojęcie λόγος; por. K é l e s s i d o u, dz. cyt., s. 33 n.

ludzkich poglądów, teorii, opinii, mniemań (δόξαι). Jak bowiem usiłowaliśmy to wykazać, wymienione narzędzia nie są w stanie samodzielnie dotrzeć do prawdy. Wobec tego jedynym i najlepszym, bo niezawodnym i niezastąpionym instrumentem poznania jest „rozum”, czyli zdolność umysłowa, której służą wszelkie inne umiejętności postrzegania (czy to zmysłowego, czy umysłowego), a której zadanie polega na takiej weryfikacji ich działań, by ostatecznie wydać niepodważalny, zgodny z prawdą werdykt (κρίναι λόγῳ). Wyższość logosu polega na tym, że nigdy nie kojarzy się z drogą błędu, podczas gdy νόος – „myśl” może błąkać się w próżni (πλακτὸς νόος – B 6, w. 6)<sup>40</sup>, a zdolność oceny – κρίνειν, nawet jeśli funkcjonuje jak należy, odrzucając fałszywą drogę (κέκριται – B 8, w. 16), to przecież gdzie indziej ta sama umiejętność doprowadza śmiertelników do uznania dwóch przeciwnych sobie form istnienia (πάντῃα δ' ἐκρίναντο – B 8, w. 55). Przeto dla uzyskania realnej wiedzy o Bycie człowiek musi zachowywać się na sposób poety, tzn. sprawić, aby jego własny rozum (λόγος), zagłębiając się w opowieść (μῦθος) i myśl (νόημα) Bogini, przyswoił sobie jej logos (λόγος), a dopiero wtedy postanowił (κρίναι) odrzucić (ἐλεγχος) nie-byt i zaakceptować prawdziwy Byt (τὸ ἔόν = ἀλήθεια).

Mimo że pojęcie λόγος pojawia się we fragmentach Parmenidesa tylko trzykrotnie, to jednak – w świetle naszych analiz – pełni ono bardzo ważną rolę. Poza pierwszym użyciem we fragmencie B 1 (w. 15: μαλακοῖσι λόγοισιν), gdzie w znaczeniu: „słodkie s ł o w a ≈ zręczne i ładnie sformułowane a r g u m e n t y” ujawnia się raczej jego ekspresyjny charakter, w pozostałych dwu przypadkach mamy do czynienia ze zdecydowanie racjonalnym aspektem słowa λόγος. We fragmencie B 7 λόγος – „r o z u m” jawi się jako nadrzędna władza poznawcza, z jednej strony koordynująca czynności innych struktur umysłowo-zmysłowych, z drugiej natomiast urastająca do rangi wyłącznej siły intelektualnej, zdolnej zrozumieć (za pomocą „myśli”), ocenić (= „rozróżnić”) i przyjąć dogmat o istnieniu tylko Bytu, a tym samym odrzucić fałszywe zdanie o istnieniu nie-bytu (κρίναι λόγῳ ἐλεγχον). Z kolei prawda o Bycie staje się przedmiotem „wiarygodnego w y k ł a d u (= nauki)” Bogini (πιστὸν λόγον). Można nawet zaryzykować stwierdzenie, iż logos jest jednocześnie słownym wyrazem (ekspresją) boskiej myśli o Prawdzie (νόημα ἀμφὶς ἀληθείης),

<sup>40</sup> Ponieważ z pochodzenia jest „mieszaniną zmieniających się wciąż członków (= części) ciała” (κράσις μελέων πολυπλάγκτων – por. B 16, w. 1 nn.).

którą konstytuuje jedyny Byt (= „to, co jest”, [τὸ] ἔόν). Ustami Bogini Parmenides czyni możliwym utożsamienie trzech przejawów (płaszczyzn) poznawanej rzeczywistości: językowego (λόγος), myślowego (νόημα, νόος) i ontologicznego (ἀλήθεια = [τὸ] ἔόν). Dzięki temu ludzki logos („rozum”), wyposażony uprzednio w boską wiedzę (ἀκούσας, μάνθανε), może dokonać oceny słów (= nazw; por. ὀνομάζειν – B 8, w. 53; ὀνομάσται – B 9, w. 4; ὄνομα – B 8, w. 38; B 19, w. 3)<sup>41</sup> z perspektywy ontologicznego statusu przypisanego ich przedmiotom (desygnatom). Poprawność tej oceny sankcjonuje sama rzeczywistość, w tym przypadku tylko to, co istnieje (byt). Jeśli jest inaczej, tzn. słowa nie nazywają czegoś, co naprawdę istnieje, wówczas są one tylko czczymi nazwami, czy raczej pozbawionymi wiarygodności, błędnymi mniemaniami (śmiertelników), których wobec tego nie można dłużej uważać za niezawodne narzędzia epistemologiczne<sup>42</sup>. W takiej sytuacji najlepszym rozwiązaniem jest zawierzyć słowom Bogini, która okazuje się zarówno wyłącznym źródłem wiedzy o bycie, jak i niezawodnym przewodnikiem na drodze prowadzącej do Prawdy. Nawet ludzki logos, „rozum”, byłby zupełnie bezradny bez objawionej mu nauki, dopiero bowiem jej nabycie pozwala mu przystąpić do analizy ludzkich mniemań i poglądów na rzeczywistość. Nasuwa się tu uderzająca analogia z Heraklitowym fragmentem B 50, w którym filozof wyraża następujące przekonanie: „nie mnie, lecz logosu wysłuchawszy, mądrze jest zgodzić się, że wszystkie rzeczy są jednością”<sup>43</sup>. Pomijając fakt zasadniczej różnicy w poglądach obu myślicieli na naturę bytu (u Efezyjczyka stanowi o niej sprzeczność sama w sobie, podczas gdy Eleata za prawdziwą rzeczywistość uznaje tylko pierwszy człon prze-

<sup>41</sup> Szczególnie interesujące jest użycie pojęcia ὄνομα we fragmencie B 8, w. 38-41:

[...] τῶι πάντ' ὄνομα(α) ἔσται,  
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
 γίνεσθαι τε καὶ ἄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,  
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.

„Dlatego wszystko to, co śmiertelni w przekonaniu, iż jest prawdziwe, ustalili, będzie [tylko pustą] nazwą, [a więc] stawanie się i ginięcie, bycie jak i niebycie, zmiana miejsca oraz barwy błyszczącej”.

<sup>42</sup> Por. H. W o l a n i n, *Słowotwórstwo w myśli językoznawczej starożytnej Grecji. Od Homera do Dionizjusza Traka*, Kraków 1996, s. 41 n.

<sup>43</sup> Diels-Kranz, s. 161: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι.

ciwieństwa: Byt $\leftrightarrow$ Nie-byt)<sup>44</sup>, takich zbieżności jest – naszym zdaniem – więcej. Oprócz wskazanego już źródła mądrości (bezimienna Bogini  $\approx$  boski Logos), kolejne podobieństwo dotyczy badawczej postawy człowieka wobec boskiego przekazu. O tym, czy jest ona właściwa i prowadzi do poznania istoty rzeczy, decyduje u obu przedsokratyków ta sama władza intelektualna, tj. logos, „rozum” (por. Heraklitowe sformułowania: λόγος ἐὼν ξυνός – B 2; ψυχῆς βαθὺς λόγος, z Parmenidesowym κρῖναι λόγῳ – B 7, w. 5). Brak tej nadrzędnej zdolności poznawczej uniemożliwia większości ludzi dotarcie do prawdy o bycie (= świecie). Z najostrzejszą ich krytyką Parmenides występuje we fragmencie B 6, gdzie przypominają „ślepych, głuchych i zagubionych” (κωφοί, τυφλοί, τεθηπότες) śmiertelników (βροτοί), określonych osobno wymownym mianem „bezkrytycznych tłumów” (ἄκριτα φύλα). Podobne zarzuty bardzo często w swoich wypowiedziach stawia ludziom Heraklit, kiedy stwierdza, iż w kwestii poznania Logosu są ignorantami (ἀπείροισιν εἰσκάσι – B 1); kierują się prywatną (czytaj: subiektywną) inteligencją (ζώουσιν [...] ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν – B 2); zachowują się jak głusi; nie pojmują, choć usłyszeli (ἄξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰσκάσι – B 34), bo nie umieją słuchać (ἀκούσαι οὐκ ἐπιστάμενοι – B 19), a rzeczy, z którymi spotykają się na co dzień, wydają się im obce (οἷς καθ’ ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται – B 72); mimo nabytej nauki wcale ich nie rozumieją (οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν – B 17), bo jest to pozorna wiedza (ἔωντοῖσι δὲ δοκέουσι – B 17), oparta na ślepej wierze w postrzeganie wyłącznie zmysłowe<sup>45</sup>. Nie dziwią więc wyrzuty czynione ludziom za to, iż dają się zwieść pozorom, biorąc je za prawdziwą rzeczywistość<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Osobny wątek w badaniach nad fragmentami Parmenidesa stanowią te ich miejsca, w których dostrzega się domniemaną krytykę zapatrywań Heraklita. Takie passusy wymienia m.in. W. Kranz (*Vorsokratisches I*, „Hermes”, 69(1934), s. 117 nn.). Odmiennego zdania jest np. W. J. Verdenius (dz. cyt., s. 77 n.), który w jednym z dodatków (*appendix J*) odrzuca możliwość imiennych ataków na Efezyjczyka.

<sup>45</sup> Por. fragment Heraklita B 107; zob. też przyp. 31.

<sup>46</sup> Efezyjczyk pisze o tym wprost we fragmencie B 56: ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν [...] – „ludzie ulegają złudzeniu w poznawaniu widzialnych (jawnych) rzeczy”. Wypowiedziana przez chłopców zagadka dotyczy tu chyba wiedzy o całej rzeczywistości, bo – jak uczy Heraklit – nie należy poprzestawać (ταῦτα ἀπολείπομεν) na świadectwach zmysłów (ὄσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν), lecz sięgać do niewidzialnej, ukrytej struktury rzeczy (por. B 54: ἀρμονίῃ ἀφανῆς φανερῆς κρείττων). Tylko ku takiej wiedzy trzeba zdążyć i taką wiedzę sobie przyswajać (ὄσα οὐτε εἶδομεν [...] ταῦτα φέρομεν).

Podobnych, utrzymanych w ostrym tonie uwag można znaleźć więcej we fragmentach Heraklita. U obu wszak filozofów wszelkie zarzuty kierowane pod adresem ludzi wynikają najpewniej z niezwykłego, bo nowatorskiego charakteru objawionych im nauk, z nagminnej obojętności i przyzwyczajenia, z ogólnej ignorancji bądź nieudolności umysłowej, z zawierzenia bardziej zmysłom i tradycji niż rozumowi. Świadomi tego rodzaju przeszkód, Parmenides i Heraklit wyrastają ponad przeciętność, bo jako „boscy” uczniowie dostąpili zaszczytu poznania prawdy. W przypadku Eleaty owa wyższość wyraża się w opozycji: εἰδὼς φῶς (B 1, w. 3) ↔ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν (B 6, w. 4; por. też B 8, w. 61: οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει). W wypowiedziach Efezyjczyka do grona nielicznych wybrańców, obdarzonych zdolnością dotarcia do istoty rzeczywistości, zalicza się, poza nim samym, również Bias z Priene, którego logos był większy od innych (οὐ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων – B 39)<sup>47</sup>.

O tym więc, czy dany człowiek ostatecznie zrozumie ukrytą, opartą na przeciwieństwach naturę rzeczy (Heraklit), czy też zdoła pomyśleć i wyrazić jedyną prawdę o istnieniu Parmenidesowego bytu (= „tego, co istnieje”), zależy w obu przypadkach od tego samego logosu. Z jego to pomocą wyjątkowo zdolny uczeń (wedle pokazanej relacji: nauczyciel, mistrz → uczeń) nie zatrzymuje się na iluzorycznych zjawiskach (fenomenach), lecz sięga głębiej – do samych fundamentów rzeczywistości, ponieważ potrafi właściwie zinterpretować objawione mu przesłanie (= naukę). W takim właśnie ujęciu logosu (tj. rozumu wraz z podległymi mu innymi władzami intelektualnymi), jako jedyne gwaranta końcowego sukcesu poznawczego, upatrywać należy najważniejszej, naszym zdaniem, zbieżności w myśli obu przedsokratyków. Jednakże pytanie, na ile jest to bezpośredni wpływ Efezyjczyka, na ile zaś twórcza kontynuacja jego rozwiązań, musi wobec braku dostatecznych dowodów pozostać bez odpowiedzi.

---

<sup>47</sup> Szczególną rolę w ujawnieniu ludziom prawdy Heraklit przypisuje sobie we fragmencie B 1, gdzie „ja” filozofa – ἐγὼ διηγεῖμαι tworzy mocny kontrast z „innymi ludźmi” – τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους, wykazującymi brak doświadczenia i zupełną ignorancję. Por. też B 108 oraz inne wypowiedzi (B 2, B 17, B 29, B 49) akcentujące poznawczą przepaść między „nielicznymi jednostkami” (o których można by za Parmenidesem powiedzieć, iż podążają drogą Prawdy) a „większością ludzi” (poprzestających na drodze mniemań): οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί – B 104.

## ΛΟΓΟΣ IN THE THOUGHT OF PARMENIDES OF ELEA

## S u m m a r y

The paper is a continuation of the studies on the concept λόγος [see the author's articles: Rozwój pojęcia λόγος we wczesnej myśli greckiej. Część I: Epika i liryka (The Development of the λόγος Concept in the Early Greek Thought. Part One: Epics and Lyrics), "Roczniki Humanistyczne", 44 (1996), fasc. 3, pp. 21-51; Rozwój pojęcia λόγος we wczesnej myśli greckiej. Część II: Idea Logosu u Heraklita z Efezu (The Development of the λόγος Concept in the Early Greek Thought. Part Two: The Idea of λόγος in Heraclitus of Ephesus), "Roczniki Humanistyczne", 45 (1997), fasc. 3, pp. 5-41; Λόγος we fragmentach Epicharma (Λόγος in Epicharmus' Fragments), "Roczniki Humanistyczne", 46 (1998), fasc. 3, pp. 5-29]. The main subject matter of our studies is a semantic and philosophical dimension of the word λόγος in the fragments by Parmenides of Elea which have been preserved up to date.

The concept λόγος appears in Parmenides only three times, yet in the light of our analyses it fulfills a very important role. Apart from its use in fragment B 1 (l. 15: μαλακοῖσι λόγοισιν), where in the sense "sweet words ≈ well-formed and clever arguments" it reveals its expressive character. In the remaining two cases we deal with a decidedly rational aspect of the word *logos*. In fragment B 7 λόγος - "reason" is a superior cognitive faculty; on the one hand, it coordinates the functions of other mental and sense structures, on the other it is ranked an exclusive intellectual power, capable of understanding (by means of "thought"), evaluate (= "distinguish") and accept the dogma about the only existence of Being, and at the same time to reject the false statement about the existence of non-being (κρίναι λόγῳ ἔλεγχον – l. 5). Now the truth about Being becomes a principal object of "reliable interpretation (= science)" of the goddess (πιστὸν λόγον – fragment B 8, l. 50). Thus it is in *logos* that the divine thought about Truth is expressed (νόημα ἀμφὶς ἀληθείης), which is and which constitutes the only Being (= "that which is", [τὸ] ἔσθ). It is through goddess's mouth that Parmenides makes it possible to identify three levels of the reality under study: linguistic (λόγος), mental (νόημα, νόος) and ontological (ἀλήθειη = [τὸ] ἔσθ). Therefore the human *logos* ("reason"), previously endowed with divine knowledge, may evaluate words (i.e. names) from the perspective of an ontological status ascribed to their objects (designates). The reality alone sanctions the truthfulness of that evaluation; here only that which exists (being). Should it be otherwise, that is when the words do not name something that actually exists, then they are only idle names, or rather, deprived of reliability, erroneous views that mortals hold. Therefore they may no longer be regarded as reliable epistemological tools. Such being the case, the best solution is to trust the message (λόγος ≈ μῦθος) of the goddess. She appears to be both the only source of knowledge about being, and a reliable guide on the way to Truth. Without that aid, the human *logos* - "reason" would be totally helpless: without a revealed knowledge, for it is only when that knowledge has been acquired that it can set to analyze the mortals' views and their opinions about reality (δόξαι βροτείαι).

One of the few "divine" disciples, who have been honoured with the knowledge of the truth, is the poet himself, Parmenides. As an exceptionally able student, he shows us that in order for the process of cognition to succeed, one should employ, both on the way of Truth and falsehood (= non-truth), an appropriate research instrument, i.e. *logos*. It is by means of that instrument that the young philosopher does not concentrate on the illusory phenomena, but reaches into a more profound sphere, into the very foundations of reality,

---

for he can properly interpret the message (= science) that has been revealed to him. Therefore in order to gain a real knowledge about Being, everybody must behave like the poet-philosopher does, in other words, his own reason (λόγος), must become absorbed in the story (μῦθος) and thought (νόημα) of the goddess. It must absorb her *logos* (λόγος), and only then did he decide (κρίναι) to reject (ἐλεγχος) non-being and accept the true Being (τὸ ἐόν = ἀλήθεια). In this approach to *logos* (i.e. “reason”, together with its inferior intellectual faculties), as the only guarantee of the final cognitive success, one should find – as we think – the most important convergence in the thought of Parmenides and Heraclitus of Ephesus. The question, however, to what extent it is a direct influence of the Ephesian, and to what extent it is a creative continuation of his solutions, must remain without an answer, as our evidence is insufficient.

*Translated by Jan Kłos*