

**PARMENIDES Z ELEI** (Παρμενίδης ὁ ἐλεάτης) – filozof eleacki, ur. ok. 515 w Elei, zm. ok. 450 przed Chr.

P. był twórcą pierwszego traktatu o filozoficznej metodzie: głosił konieczność wyodrębnienia w badaniu „drogi prawdy” oraz „drogi mniemania”, z których pierwsza dotyczyła tego, co można ująć tylko myślą jako prawdziwe i pewne, druga tego, co dane w poznaniu zmysłowym jako niepewne i zmienne. Sformułował oryginalną koncepcję dotyczącą ścisłej relacji bytu i myśli, a także jedyne, niezrodzonego, niezniszczalnego, niepodzielne, niezmiennego i doskonałego bytu – przeciwstawionego zmysłowemu i zmiennemu światu mniemań. Uważany za odkrywcę fundamentalnych zasad logicznych tożsamości i niesprzeczności oraz metody argumentacji dedukcyjnej. Założyciel szkoły eleackiej, twórczo rozwijającej jego idee.

Nie są znane daty narodzin i śmierci P.; Platon w dialogu *Parmenides* (127 B) podaje, że w momencie spotkania z Sokratesem, gdy ten był jeszcze „bardzo młody” (σφόδρα νέος [sphodra neos]), P. był „w podeszłym wieku” (πρεσβύτερος [presbytes]) – miał ok. 65 lat. Znając daty życia Sokratesa (470–399 przed Chr.) i zakładając, że miałby on wówczas ok. 20 lat, można domniemywać, że P. urodził się ok. 515 przed Chr. Natomiast Diogenes Laertios (DLaert IX 21–23), najprawdopodobniej za Apollodorem, podaje, że P. osiągnął swoje ἀκμή [akmé] (szczyt dojrzałej twórczości) w okresie sześćdziesiątej dziewiątej olimpiady (504–501), co wskazywałoby datę jego narodzin na ok. 540, a śmierci na ok. 470 przed Chr. Badacze uważają, że przekaz Platona budzi więcej zaufania – P. byłby więc niemal rówieśnikiem Heraklita. Wg świadectwa Diogenesa, P. był synem Pyresa, pochodził „ze świetnego i znakomitego rodu”, „ułożył prawa dla swoich współobywateli” (za Speuzypem), co wskazywałoby, że zajmował się polityką. Za Teofrastem Diogenes podaje, że P. był uczniem Ksenofanesa z Kolofonu, co potwierdzają również Klemens Aleksandryjski (*Stromateis*, I 14, 64, 3) oraz Sekstus Empiryk (*Adversus mathematicos*, 7, 110–111). Diogenes utrzymuje jednak, że P. zdecydował się wieść „spokojne życie filozofa” pod wpływem pitagorejczyka Ameiniasa, syna Diochaitasa. Ponieważ również Strabon

(*Geographica*, 6, 1, 1, 17) i Proklos (*In Platonis P.*, 619, 7–9) określają P. jako „pitagorejczyka”, można przyjąć, że pitagoreizm wywarł na P. wpływ w aspekcie religijnym i mistycznym oraz wskazał drogę filozoficznego życia wspólnotowego (P. jako założyciel szkoły eleackiej). W swych poglądach filozoficznych P. był jednak głównie spadkobiercą Ksenofanesa, jego idei teologicznych i epistemologicznych, nawet jeśli nie był jego bezpośrednim uczniem. W szczególności poglądy myśliciela z Kolofonu mogły być dla niego źródłem inspiracji na temat niemożności powstawania – mógł się jednak odwoływać do poglądów pitagorejczyków na harmonię jako źródło jedności, a nawet do nauki Heraklita o Logosie jako zasadzie prawdy, przeciwstawionej mniemaniom. Poglądy Heraklita często uważane były za negatywny punkt odniesienia dla filozofii P., zaś frg. 6 za bezpośrednią polemikę z nim (H. Diels, Th. Gomperz, W. Kranz, J. Burnet, F. M. Cornford, G. Vlastos). W drugiej poł. XX w. badacze (E. Zeller, K. Reinhardt, W. Nestle, O. Gigon, W. Jaeger) w coraz większym stopniu dostrzegli podobieństwo pomiędzy nimi, przyrównując drogę prawdy do drogi Logosu, zaś drogę mniemań do Heraklitejskiego „bycia w uśpieniu”. P. odrzucał natomiast wszystkie koncepcje, które włączały powstawanie i ginięcie w obszar bytu i odwoływały się do kategorii przeciwieństw, a więc jońskie poszukiwanie arche jako zasady zmiany, pitagorejską Jednię, z której wyłania się wielość, zmienność jako fundamentalną zasadę u Heraklita. To prawdopodobnie o tych filozofach wypowiada się jako o „dwugłowych śmiertelnych” (βροτῶν δίκρανοι [brotói díkranoi] – Diels-Kranz 28 B 6, 5–6).

Swoje poglądy P. wyłożył w filozoficznym poemacie *Περὶ φύσεως* [*Perí phýseos*] (*O naturze*), który był zapewne jego jedynym pismem (DLaert I 16). Do XXI w. przetrwało z niego ponad 150 wersów, zachowanych głównie u Sekstusa Empiryka i Simplicjusza (a także u Platona, Arystotelesa, Teofrasta z Eresos, Plutarcha z Aten, Galena, Proklosa Diadocha, Klemensa Aleksandryjskiego, Aetiosa). Wydawcy na podstawie wszystkich świadectw zdołali zrekonstruować tekst – w całości zachował się prolog oraz większość pierwszej części, natomiast część druga dotrwała tylko we frg. Metaforyczny styl tego traktatu, ujętego w metryczną formę heksametru (w czym P. naśladował zapewne Ksenofanesa z Kolofonu) i pełnego odniesień do epiki Hezjoda i Homera, jest często zawiły i niejasny, a z poetycką i mityczną formą

kontrastuje racjonalna i abstrakcyjna treść rozważań. Niektórzy badacze uważają to jednak za celowy zabieg P. – przekaz ma trafić tylko do przygotowanych, których nie zraża jego pozorna niezrozumiałość. Traktat dzieli się na prolog (προοίμιον [proóimion]) oraz dwie wyróżnione części, opisujące kolejno „drogę prawdy” oraz „drogę mniemania”. W prologu P. przedstawia „wiedzącego męża”, który jest jednocześnie „młodzieńcem” odbywającym podróż rydwanem „drogą boga” (ὁδὸς δαίμονος [hodós dáimonos]) – zgodnie ze swym pragnieniem (θυμός [thymós]) z ciemności w kierunku światła. Towarzyszą mu dziewice – „córki Słońca”. Z owym podróżnikiem utożsamia się być może sam P., na co wskazywałyby formy w pierwszej osobie. U celu podróży znajdują się „bramy ścieżek Nocy i Dnia” (gdzie ścieżki te się spotykają), strzeżone przez Sprawiedliwość (Δίκη [Dike]). Podróżnik przekracza je i wiedziony przez dziewice znajduje się przed obliczem witającej go bogini. Zaznacza ona, że droga, na której się znalazł, leży „z dala od ludzkich ścieżek”, ale że nie prowadził go „zły los” (μοῖρα κακή [móira kaké]), lecz słusność (θέμις [themis]) i sprawiedliwość (δική [dike]). Zachęca go, a nawet nakazuje, by poznał zarówno „prawdę”, jak i „mniemania śmiertelnych”, na których nie można polegać, wyjawiając, iż to ona będzie mu tę wiedzę objawiać. Droga do światła symbolizuje zatem oświecenie, przejście z niewiedzy do wiedzy, i jest ukazana w formie objawienia. Rozum uzyskuje sankcję mityczną i religijną, choć mit i religia nie mogą go zastąpić, bowiem słuchacz ma „osądzić rozumem” (κρῖναι δὲ λόγῳ [krínai de logo]) wypowiedziany przez boginię pogląd (frg. 7; zob. Platon, *Soph.*, 242 A). Moment przekazywania wiedzy, pouczenia młodzieńca, symbolizuje tu konieczną pokorę wobec praw rozumu oraz odsłaniającej się poprzez nie obiektywnej prawdy, która tym samym zyskuje niemal boski wymiar.

Frg. P. cytowane są najczęściej wg *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Diels-Kranz 28 B); zebrane frg. poematu P. zostały również wydane m.in. pt.: *P. Lehrgedicht*, wyd. gr.-niem. H. Diels (B 1897, SA 2003<sup>2</sup>); *Le poème de P.*, wyd. J. Beaufret (P 1955); *P. Testimonianze e frammenti*, wyd. gr.-wł. M. Untersteiner (Fi 1958); *P. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, wyd. L. Tarán (Pri 1965); *P. Die Fragmente*, wyd. gr.-niem. E. Heitsch (Mn 1974, Z 1995<sup>3</sup>); *P. Über das Sein*, wyd. gr.-niem. H. V. Steuben (St 1981); *P. of Elea, Fragments*, wyd. D. Gallop (Tor 1984); *The Fragments of P. A*

*Critical Text with Introduction, and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*, wyd. A. H. Coxon (As 1986); *Études sur P.*, I: *Le poème de P.*, wyd. D. O'Brien (P 1987); *P. Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, wyd. gr.-wł. G. Reale (Mi 2001); *P. of Elea. A Verse Translation with Interpretative Essays and Commentary to the Text*, wyd. M. J. Henn (Westport 2003). Na język pol. frg. poematu P. przełożyli m.in.: W. Heinrich (w: tenże, *Zarys historii filozofii*, I: *Filozofia grecka*, Wwa 1925, 41–46), M. Wesoły (*Fragmenty poematu Περὶ φύσεως. O naturze*, PF 10 (2001) z. 2, 71–85 – frg. wraz z wybraną doksografią), a także J. Lang (obszerne frg. w: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schoefield, *Filozofia przedsokratejska*, Wwa 1999, 240–262). Bibliogr. frg. poematu P. wydano m.in. w: J. Barnes, *Bibliography* (w: tenże, *The Presocratic Philosophers*, Lo 1993, 645–675); L. E. Navia, *The Presocratic Philosophers. An Annotated Bibliography* (NY 1993).

DROGA PRAWDY. Metoda. Zachowane frg. poematu można pod względem formalnym podzielić na te, w których obecny jest metadyskurs, traktujący o sposobie dochodzenia do prawdy (frg. 1–6), oraz te, w których dominuje dyskurs przedmiotowy, opisujący bądź byt, bądź świat mniemania (pozostałe frg.). Integralną częścią dyskursu metapredmiotowego jest opis zastosowanej przez P. metody badawczej. P. zarysował na początku pierwszej części (Diels-Kranz 28 B 2) dwie „jedynie możliwe do pomyślenia metody badawcze” (ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι [hodói moúnai didzésios eisi noésai]), zapowiedziane już wcześniej słowami bogini. Pierwsza z nich polegałaby na badaniu, iż „[byt] jest i nie być nie jest (dopuszczalne)” (ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι [estin te kai hos oúk esti me éinai]), druga zaś, że „[byt] nie jest i że koniecznym jest nie być” (ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ χρεών ἐστι μὴ εἶναι [hos oúk estin te kai chreón esti me éinai]). P. podkreśla jednak, że podążanie drugą drogą jest niemożliwe, ponieważ „nie poznasz przecież niebytu [...] i nie wysłowisz”. Nie sposób bowiem o tym, czego nie ma, twierdzić, że jest, lub jest jakieś; nie sposób więc również cokolwiek o nim pomyśleć lub powiedzieć, natomiast jeśli myśl czegokolwiek dotyczy, to nie można orzec, że tego nie ma. Pomimo wcześniejszej zapowiedzi wyboru jednej z dwóch dróg, P. (frg. 6, w: tamże, B 6) wspomina jeszcze o drodze „ludzi dwugłowych”, dla których „być oraz nie być wydaje się tym samym i nie tym samym”. Tę ścieżkę również należy odrzucić – podejmuje ją większość ludzi, którzy nie

korzystają ze swej władzy sądenia i łączą byt oraz niebyt, przyjmując zmianę i stawanie się.

Przyjęta (i deklarowana) przez P. metoda badawcza zakłada zatem, że dyskurs dotyczyć może tylko bytu, bo tylko ten może być w ogóle przedmiotem badania. Ponadto, na głębszym poziomie, metoda P. polega na nieustannym wyborze dokonywanym przez sąd rozumu i oddzielaniu od siebie par przeciwieństw: nocy i dnia, bytu i niebytu, drogi prawdy od drogi mniemania. Wybór ten jest symbolizowany przez wyrok Sprawiedliwości, która oznacza konieczność rozumu; nie jest ona jednak ślepa, lecz zgodna z ludzką wolnością, co podkreśla przeciwstawienie „złego losu” oraz „słuszności i sprawiedliwości”. P. świadomie czyniąc rozum podstawowym narzędziem (a także przedmiotem) swej filozofii, również celowo wykorzystuje jego prawa, uprzednio je odkrywszy – zwł. zasadę niesprzeczności i wyłączonego środka. Na nich bazuje metoda dedukcyjna, znajdująca u P. tak szerokie zastosowanie, na nich również opiera swe analizy pojęciowe.

Związek bytu i myślenia. We frg. 3 (tamże, B 3), zachowanym u Klemensa Aleksandryjskiego (*Stromateis*, VI 2, 23, 3) oraz Plotyna (*Enneady*, V 1, 8), P. głosi: „[...] tym samym bowiem jest myśleć oraz być” ([...] τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι [to gar autó noéin te kai éinai]). Czasem uważa się, że stanowi on ciąg dalszy poprzedniego frg. 2. Frg. ten można uzupełnić o tekst z frg. 8 (Diels-Kranz 28 B 8): „Tym samym jest myślenie i to, z powodu czego jest myśl (ταὐτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα [tautón d' estí noéin te kai hoúneken esti nóema]). Albowiem bez bytu, w którym się wyraża właśnie to, co jest, nie odnajdziesz myślenia” (wersy: 34–36). Szczególnie pierwszy tekst był interpretowany na wiele, często skrajnie odmiennych sposobów, m.in. jako przypisywanie wszelkiemu bytowi cechy myślenia, przedmiotowi myśli konieczności istnienia, bądź bytowi natury myśli (G. W. F. Hegel). Wg innych P. miałby tu utożsamiać myślenie z istnieniem myśli (W. J. Verdenius i J. H. Loenen) lub z istnieniem przedmiotu myśli (L. Tarán). Powstały również rozbieżności co do rozumienia terminów „νοεῖν” [noéin] (myślenie, myśl, pojmowanie, poznanie) oraz „εἶναι” [éinai] (byt, bycie). Gdyby odrzucić interpretacje skrajne i ahistoryczne oraz przeanalizować ten frg. w świetle pozostałych frg. (zwł. 8.), należałoby stwierdzić, że „αὐτό” [autó] trzeba pojmować jako wyrażenie ścisłej relacji pomiędzy myśleniem, które z

konieczności dotyczy bytu i tylko bytu, oraz bytem, którego negacja ściśle rzecz biorąc nie może być pomyślana bądź wypowiedziana (G. Reale). „Αὐτό” można również rozumieć jako wskazanie na tertium comparationis, czyli taką cechę, która współwystępuje zarówno w bycie oraz w myśleniu – ich zupełności i kompletności (D. Kubok). Odwołując się do frg. 8. i analizując znaczenie „οὐνεκεν” [houneken], badacze podkreślają, że dla P. to byt (τὸ εἶν [to éon]) jest przyczyną (sprawcą, celową) myślenia i jest bardziej pierwotny również w tym sensie, iż myślenie już ze swojej natury jest uprzednio na niego nakierowane (intencjonalność). Myśl P. o „tożsamości” bytu i myśli należy więc interpretować odwołując się do ducha gr. filozofii, dla której byt jest czymś danym i pierwotnym, zaś myślenie pozostaje w nim całkowicie „zanurzone” (S. Blandzi, Kubok).

Znaki prawdy – natura bytu. Część „przedmiotowa” myśli P. rozpoczyna się we frg. 8 (wersy: 1–8) od wyliczenia „znaków (σήματα [sémata]) prawdy”, czyli takich właściwości bytu, które są jednocześnie formalnymi warunkami rzetelnego, racjonalnego badania go postulowanego w „drodze prawdy”, a więc takimi, które zagwarantują, że przedmiotem badania jest rzeczywiście byt, a nie niebyt. Jest on „niezrodzony, niezniszczalny, całkowity, jedyny, niewzruszony, doskonały”. Po tym wstępie P. przystąpił do argumentacji (czysto dedukcyjnej) na rzecz kolejnych jego cech. Jest on niezrodzony (ἀγένητον [agéneton]), ponieważ nie mógłby powstać z niebytu, oraz niezniszczalny (ἀνώλεθρον [anólethron]), bo nie mógłby się w niego zmienić. Jest cały i jedyny (οὔλον μουνογενές [oúlon mounogenés]), w związku z tym ciągły (ξυνεχές [ksynechés]), bowiem wszystko jest w nim równomiernie wypełnione bytem, którego nie może być nigdzie „mniej” lub „więcej”. Jest również niewzruszony (ἀτρεμές [atremés]), nieruchomy i niezmienny (ἀκίνητον [akíneton]), bo to, co istnieje, nie może powstać ani zginąć. P. wspomina w tym miejscu o „granicy” (πεῖρας [péiras]), w okowach której trzyma go Ananke, oraz o tym, że byt jest „tożsamy w tożsamym” (ταὐτὸν τ’ ἐν ταυτῷ τε [tautón t’ en tautó te]), a więc nieustająco taki sam. Jest także doskonały (τέλειον [téleion]). Wcześniej wzmiankowana „granica” oznacza pełne zdeterminowanie, określoność, a to pociąga za sobą brak zmiany i powstawania, wyklucza jakikolwiek brak i w efekcie oznacza doskonałość. P. idzie jednak dalej – dotąd metaforycznie rozumianą „granicę” traktuje

dosłownie, sugerując konotację przestrzenną, mówiąc o „końcowej” granicy, „pięknie zaokrąglonej kuli (lub sferze)”, która jest „równo odległa zewsząd od środka”. Podkreśla to dodatkowo doskonałą jednolitość, niezróżnicowanie, tożsamość i niezmiennność bytu, a z drugiej strony problemy związane z jego domniemaną materialnością i ewentualnym utożsamieniem ze zmysłowym kosmosem. Pojęcie skończonej przestrzennie sfery staje się bardziej zrozumiałe, kiedy przyjąć, że w zach. tradycji gr. nie istniało pojęcie nieskończonego świata oraz przestrzeni. Cechą bytu jest również jedno (ἕν [hen]) – jest ono wzmiankowane tylko raz w „znakach prawdy” (frg. 8, wers 6), co wobec długiej historii interpretowania poglądów P. jako monizmu numerycznego (istnieje tylko jeden byt) jest dość znaczące. Sam P. nie wysuwał tej cechy na plan pierwszy; uczynili to dopiero jego uczniowie – Zenon oraz Melissos i to ich de facto dotyczyła późniejsza krytyka formułowana przez Platona i Arystotelesa, nominalnie przeciw P. skierowana.

**DROGA MNIEMANIA. Znaczenie drogi mniemania.** Pod koniec prologu bogini zachęca młodzieńca, by poznał zarówno drogę prawdy, jak i „mniemania śmiertelnych” (Diels-Kranz 28 B 1, 28–32). P. podkreśla, że mniemaniom tym „brak pewności prawdziwej”, w przeciwieństwie do drogi prawdy, choć ci, którzy je podtrzymują, są swych poglądów pewni. Wstępnym warunkiem znajomości błędnych poglądów jest więc świadomość, że błąd w ogóle jest możliwy i jakie milcząco przyjmowane założenia sprawiają, że on się pojawia. Do założeń tych P. zalicza pogląd, iż można utożsamić byt i niebyt, a więc przyjąć powstawanie i giniecie (frg. 6). P. chciał pokazać, jak z błędnych założeń powstaje wiedza tylko prawdopodobna, choć w odniesieniu do tych założeń „zasadna” (δοκίμος [dokimos]), i starał się to uczynić w możliwie najlepszy sposób, by na tym tle tym bardziej wyodrębnić drogę prawdy. Im bardziej bowiem coś się upodabnia do prawdy, tym łatwiej może być przyjmowane jako prawda i tym bardziej potrzebuje wskazania błędnych założeń, na których się opiera. Przedstawienie drogi mniemania pełni być może jeszcze inną funkcję: P. zakłada, że człowiek skazany jest na bytowanie w zmiennym świecie i pragnie go wyjaśniać, co wprawdzie jest niemożliwe na drodze prawdy, ale naturalne na ścieżce mniemania – pod warunkiem jednak, że uczyni się to w sposób najbliższy prawdzie. Przedstawiając tak „doskonały” zespół mniemań, bogini chce dać możliwość odparcia innych, dalszych od

prawdy poglądów („Taki ja tobie ład świata w domyślnej całości obwieszczam, a niechaj cię nigdy nie zwiedzie inny pogląd śmiertelnych” – tamże, B 8, 60–61).

Myśl P. nie jest więc absolutną negacją wiedzy doksalnej, lecz próbą uwzględnienia fenomenów i zjawisk ściśle związaną ze świadomością statusu tej wiedzy jako przeciwieństwem drogi prawdy (Reale). „Mniemania śmiertelnych” nie są prostym przytoczeniem poglądów „zwykłych ludzi”, lecz zaawansowanym teoretycznie wykładem, który poglądy te bierze jedynie za punkt wyjścia, badając ich nieuświadomione zasady i założenia. Droga mniemania zawiera się w drodze prawdy w tym sensie, że samo uświadomienie jej sobie wymaga poznania prawdy, a następnie systematycznego postępu zgodnie ze sformułowaną metodą. Przyjęcie takiej interpretacji suponuje, że relacja P. do poglądów poprzedników była złożona; zasadniczo odrzucając koncepcje wyjaśniające świat zmysłowy P. odwoływał się do nich, kiedy rozwijał swoją „ścieżkę mniemania”. Dzieje się tak w przypadku jego idei kosmogenicznych i kosmologicznych, a także embriologii, w których dostrzec można wpływ nauki pitagorejskiej.

Kosmologia i embriologia. Zgodnie z zapowiedzią, P. dążył do całościowego ujęcia obszaru wiedzy prawdopodobnej. Ilustrują to nieliczne zachowane frg., pochodzące z tak odległych od siebie dziedzin, jak kosmologia i embriologia, wskazujące na szeroki zakres zainteresowań P. i jego konsekwencję w ukazywaniu drogi mniemań. Opis powstawania i struktury świata w części odwołuje się do poglądów jończyków (zwł. Anaksymandra) oraz pitagorejczyków, w dużej części pozostaje oryginalny. P. przyjął, że świat zbudowany jest z „pierścieni” (στεφάναι [stephánai]), które się wzajemnie przeplatają, czyli koncentrycznie następują po sobie. Od zewnątrz na zasadzie muru świat okala „trwałe otoczenie” (τὸ περιέχον στερεόν [to periechon stereón]) (tamże, B 11). Niżej znajduje się pierścień ognia, czyli „eter” (αἰθήρ [aithér]), różny od nieba; w nim znajdują się świecące „znaki” (σήματα [sémata]). Jeszcze niżej umiejscowione są zmieszane pierścienie nieba – Słońca, „właściwego nieba”, czyli gwiazd, Drogi Mlecznej i Księżyca (tamże, B 10). Poniżej znajduje się „otoczenie ziemi” (τὰ περίγεια [ta perigeia]), do którego zalicza się powietrze, wilgoć i chmury. Poniżej jest sfera nocy, czyli Ziemia, a jeszcze niżej region podziemnego ognia, przyczyna wulkanów.



Najniżej znajduje się „trwały” (στερεόν) środek. U P. odnaleźć można także rozważania dotyczące genezy ludzi. Twierdzi, że do powstania dziecka przyczyniają się oboje rodzice, a nie tylko ojciec. Aby ciało właściwie się uformowało, potrzebna jest „właściwa miara” (condicio), która powstaje z wymieszania potencji (virtutes) mężczyzny i kobiety, które z kolei pochodzą z ich krwi. W przeciwnym wypadku, jeśli moce te się zwalczą przy zmieszaniu, ciało zostanie zniszczone (tamże, B 18).

Poglądy na postrzeganie. U Teofrasta w traktacie *De sensu* (1 n.) występuje frg. dotyczący poglądów P. na postrzeganie (Diels-Kranz 28 A 46 oraz 28 B 16). P. miałby twierdzić, że postrzega się „dzięki podobieństwu”, a następnie, że w człowieku istnieją 2 pierwiastki: ciepłe i zimne, a wiedza pochodzi z przewagi któregoś z nich, choć jest doskonalsza, gdy powstaje z ciepłego. Teofrast dodaje, iż wg P. „postrzeganie i myślenie są tym samym” i że z nich biorą się pamięć i zapominanie. P. mówi o myśleniu, które wypływa za zmysłowego postrzegania. Do tego myślenia potrzebne są co najmniej 2 składniki, a od ich proporcji zależą odmienne sposoby i stopnie jasności myślenia. Myślenie jest de facto sprowadzone do postrzegania, a postrzeganie do swego przedmiotu – P. na poziomie doksalnym zachowuje zasadę (wyrażoną we frg. 3). o tożsamości myśli i bytu. Kwestią sporną pozostaje tu problem, czy w związku z tak zarysowaną koncepcją postrzegania P. krytykuje mniemania śmiertelnych jako zależne od struktury i chwiejnej dynamiki poznania zmysłowego i jako (subiektywne) twory umysłu, czy też krytyka ta jest prostą konsekwencją przyjętego poglądu na zmienną rzeczywistość, której nie sposób poznać jako prawdziwej.

K. Reinhardt, *P. und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bo 1916, F 1985<sup>4</sup>; M. Untersteiner, *P. I poeti filosofi della Grecia. Studio critico*, Tn 1925; G. Vlastos, *P. Theory of Knowledge*, Transactions and Proceedings of the American Philological Association 77 (1946), 66–77; P. Merlan, *Neues Licht auf P.*, AGPh 48 (1966), 267–276; W. J. Verdenius, *Der Logosbegriff bei Heraklit und P.*, Phronesis 12 (1967), 99–117; W. Burkert, *Das Proöemium des P. und die Katabasis des Pythagoras*, Phronesis 14 (1969), 1–30; C. H. Kahn, *More on P. A Response to Stein and Mourelatos*, RMet 22 (1969), 333–340; tenże, *The Thesis of P.*, RMet 22 (1969), 700–724; A. P. D. Mourelatos, *The*

*Route of P. A Study of Word, Image and Argument in the Fragments*, NH 1970; M. C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, C (Mass.) 1971; A. Capizzi, *Introduzione a P.*, R 1975, 2002<sup>6</sup>; L. Ruggiu, *Parmenide*, Ve 1975; D. Dembińska-Siury, *Negacja dynamiki rzeczywistości w filozoficznych poglądach eleatów*, SF 21 (1977) z. 7, 129–135; F. Solmsen, *Light from Aristotle's Physics on the Text of P. B 8 D-K*, Phronesis 22 (1977), 10–12; J. Barnes, *P. and the Eleatic One*, AGPh 61 (1979), 1–21; P. Bicknell, *P. DK 28 B5*, Apeiron 13 (1979), 9–11; E. Heitsch, *P. und die Anfänge der Erkenntniskritik und Logik*, Donauwörth 1979; M. Heidegger, *Parmenides*, F 1982, 1992<sup>2</sup>; S. Austin, *P. and Ultimate Reality*, Ultimate Reality and Meaning 7 (1984), 220–232; N.-L. Cordero, *Les deux chemins de P.*, P 1984, 1997<sup>2</sup>; S. Austin, *P. Being, Bounds, and Logic*, NH 1986; *Études sur P.*, I–II, P 1987; G. Messina, *Index Parmenideus*, Genova 1987; H.-G. Gadamer, *P. oder das Diesseits des Seins*, La parola del passato 43 (1988), 143–176; C. H. Kahn, *Being in P. and Plato*, La parola del passato 43 (1988), 237–261; P. Curd, *Parmenidean Monism*, Phronesis 36 (1991), 241–264; E. Severino, *Ritornare a P.*, w: tenże, *Essenza del nichilismo*, Mi 1995, 19–16 (*Powrót do P.*, Wwa 2005); A. A. Long, *P. on Thinking Being*, Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 12 (1996), 125–151; D. Kubok, *Problem „peras” i „apeiron” w koncepcjach Ksenofanesa, P. i Melissosa*, Folia Philosophica 15 (1997), 45–56; P. A. Meijer, *P. beyond the Gates. The Divine Revelation on Being, Thinking and the Doxa*, A 1997; L. Nowak, *Byt i nicość. Dogmat P. i pewne jego metafizyczne implikacje*, w: *Byt, logos, matematyka*, To 1997, 95–112; P. Curd, *The Legacy of P. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Pri 1998; A. H. Coxon, *The Philosophy of Forms. An Analytical and Historical Commentary on Plato's P.*, As 1999; K. Narecki, *ΛΟΓΟΣ w myśli P. z Elei*, Roczniki Humanistyczne 47 (1999) z. 3, 5–27; D. Kubok, *„Prooimion” P.*, Folia Philosophica 18 (2000), 29–41; A. Bastek, *P. – równowaga myśli*, Kultura i Edukacja 10 (2001) z. 1, 23–33; G. Castertano, *P. – początki myśli filozoficznej i naukowej* (tłum. M. Wesoły), PF 10 (2001) z. 2, 125–133; M. Wesoły, *P. z Elei – „physikos”*, tamże, 59–70; S. Austin, *P., Double-Negation, and Dialectic*, w: *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, Aldershot 2002, 95–100; K. W. Gródek, *Rozumienie „eon” i „noein” u P.*, Kr 2003; K. Mrówka, *Jedna tylko droga. P.*, Sz 2003; D. Kubok,

*Problem prawdy i metody w filozofii P.*, Acta Universitatis Wratislaviensis. Filozofia 41 (2003), 347–357; N.-L. Cordero, *By Being, It Is. The Thesis of P.*, Las Vegas 2004; D. Kubok, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii P. z Elei*, Ka 2004; L. Koj, D. Leszczyńska, T. Wiziński, *Początki problemu zmiany: P.*, KF 33 (2005) z. 1, 5–35.

*Marek Osmański*