

**BIBLIOTEKA WARSZAWSKA.**



# BIBLIOTEKA WARSZAWSKA.

PISMO POŚWIĘCONE

NAUKOM, SZTUKOM I PRZEMYSŁOWI.

**1868.**

**Tom pierwszy.**



WARSZAWA.

Skład Główny w Księgarni GEBETHNERA i WOLFFA.

**1868.**



De. II. 1

Wolno drukować, z warunkiem złożenia w Komitecie Cenzury po wydrukowaniu, prawem przepisanej liczby egzemplarzy.

Warszawa, dnia 29 grudnia (10 stycznia) 1867/8 r.

Cenzor, J. Błeszczyński.

K. 35/46.

W drukarni Gazety Polskiej.

# PARMENIDES

FILOZOF Z ELEI, JEGO NAUKA I JEJ ZNACZENIE

z poglądem

NA ROZWÓJ FILOZOFII I PRAWDZIWE ZNACZENIE TEJ NAUKI.

NAPISAL

*Lud. Szerbowicz—Wieczór.*

---

## I.

**Początek filozofii. Różwój greckiej filozofii przed Parmenidesem.**

Skoro tylko człowiek przyszedł do samopoznania i zaczął odróżniać siebie od zewnętrznej przyrody, wtedy już zaczął filozofować po swojemu. Zależność życia ludzkiego od wpływów zewnętrznej przyrody, wpływów szczególniej potężnych w dobie młodości rodu ludzkiego, doskonałość i harmonia wszechświata, piękność przyrody, wszystko to razem z nieprzewycięzoną moralną koniecznością uznania Najwyższej Istoty, zrodziło w człowieku mimowolne przekonanie o boskości przyrody, i zmusiło go do uchylenia czoła przed potęgami przyrody, które młoda ludzkość uznała za bóstwa.

Atoli już ten początkowy, religijny, mytologiczny pogląd nosił w sobie zaród filozofii: sam ten pogląd był możliwym tylko dla tego, iż człowiek czuł w sobie swą własną duszę i w skutek tego poczucia, mógł wystawić sobie świat



ożywionym, uduchowionym, przenosząc poczucie swęj duszy na otaczającą go przyrodę. Tak więc poczucie własnej duszy poprzedzało w człowieku ubóstwienie przyrody, to zaś ostatnie było już wypadkiem zastanowienia się człowieka, było z jego strony nadaniem przedmiotom zewnętrznej przyrody, podobieństwa do samego siebie, a wyższym potęgóm w nięj działającym, podobieństwo do duszy, którą czuł w sobie jako najwyższą potęgę. Jednak z drugiej strony, człowiek najdokładnięj wiedział tylko o własnej duszy, i uznając *tajemne siły* przyrody, jako coś równie wyższego początku, jak dusza, czuł wyższość tęj duszy, wyższość swego rozumu, swego myślenia nad przedmioty zewnętrznej przyrody i chociaż nie zrazu, lecz jak zobaczymy bardzo już wcześnię, filozofia uznała za najwyższy punkt oparcia *myślenie, doświadczenie wewnętrzne*, wzniosłszy się ponad *doświadczenia zewnętrzne*.

Tak więc mimowoli nasuwające się pytania o stosunku człowieka do zewnętrznej przyrody było początkiem filozofii. Niepowściągniomy popęd ku wiedzy, ta naturalna własność człowieka, jak powiada Aristoteles (1) wzbudzał w nim usiłowania poznać swe stanowisko w systemie wszechświata, określić swój stosunek do przyrody, do któręj należy jego ciało, lecz ponad którą wyniósł swą duszę.

Fatalny dualizm ducha i materji rażąco występuje w religiach i filozoficznych systemach (jeśli się godzi tak je nazwać) starożytnego Wschodu; lecz pozostaje prawie niedostrzeżonym w jasnych poglądach hellenickięj religii i w pierwszych próbach filozofii hellenów. Dla tego narodu nie było nic martwego, nic biernego: wszystko było razem i duchem i materją, jedno bez drugiego nie istniało. Grek pojmował jedno i drugie jako harmonijną całość i nie widział złowrogięgo dualizmu. Platon powiada, że u Greków filozofia powstała z popędu ku wiedzy, a nie dla dogodzenia powszednim potrzebom, nie z popędu ku zyskowi, jak u Fenicyan i Egipcyan (2).

(1) Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

(2) Plat. De repub. IV, 435: ἢ τὸ φιλομαδὲς ὃ δὴ περὶ τὸν παρ' ἡ οὖν μάλιστα ἂν αἰτιάσαιτο τόπον, ἢ τὸ φιλοκρήματον ἐπεὶ τοὺς τε Φοίνικας εἶναι καὶ τοὺς κατὰ Αἴγυπτον φαίη τις ἂν οὐχ' ἥκιστα.

Z tego, cośmy powiedzieli o pierwszej potrzebie określenia stosunku człowieka do przyrody, wypada: iż pierwsze próby filozofii musiały to być koniecznie fizyczne systemata, jako prace przygotowawcze, poprzedzające rozwój innych części filozofii.

*Filozofia przyrody* była więc pierwszym stopniem w rozwoju téj nauki, potem zaczęły rozwijać się *dyal-ktyka*, która dała początek *logice* i *metafizyce* i *etyka* filozofia moralna, do której wkrótce przystąpiła polityka, jako druga najważniejsza gałąź *filozofii praktycznej*. Logika i metafizyka pozostały częściami filozofii *teoretycznej*.

Przypatrzmy się nieco składowym żywiołom i głównym warunkom rozwoju pierwszych systematów filozoficznych i rzućmy okiem na postęp greckiej filozofii do czasów Parmenidesa.

*Mytologia* miała znaczny wpływ na pierwiastkowe filozoficzne pojęcia Greków. Nietylko u najdawniejszych jońskich *fizyków* (filozofów przyrody) ale i u późniejszych, jak np. u Empedoklesa i Parmenidesa, spotykamy mytologiczne poglądy i pojęcia *chaosu*, *miłości*, *nienawiści* i *konieczności* (*χάος*, *ἔρως* i *φιλία*; *ἔρις*, *ἀνὰγκη* i t.d.). Atoli to nie znaczy nic innego jak tylko to, że ci filozofowie zgadzali się w pewnych swych poglądach z powszechnymi mytologicznymi pojęciami, które nie były żadnem objawieniem, lecz stanowiły powszechną, ludową filozofią. Teraz już nie podlega wątpliwości, że grecka mytologia, przynajmniej co do głównych poglądów i zasadniczej swój treści, nie była wcale wymysłem jednej lub kilku osób, Homera lub Hezyoda; nie była także i próżną igraszką wyobraźni greckiego narodu; lecz zasadzając się na czci sił przyrody, była ona w pewnym stopniu filozofią przyrody, do jakiej była zdolną epoka dzieciństwa greckiego narodu, a która powstała pod wpływem odrębnych cech charakteru tego narodu i innych zewnętrznych okoliczności. Jeżeli więc filozofowie greccy dzielali pewne mytologiczne pojęcia, to nie dlatego żeby (jak np. scholastycy w wiekach średnich) trzymali się jakiego objawienia, lub żeby szli ślepo za wiarą narodu; lecz dlatego tylko, że owe czasy nie były zdolne do naukowych badań i poglądów, któreby się różniły od tych pojęć i poglądów, do jakich doszedł naród grecki w swoim dzieciństwie i które złożył w skar-



bnicy swój pięknej mytologii. Mytologia, powiada znakomity badacz tegoczesny, była to forma w którą przyodziewało się wszystko co świat starożytny czczył i podziwiał (3). Była to nie tylko religia greckiego narodu, ale zarazem jego poezya, jego filozofia (4).

*Język* odgrywał także ważną rolę w formowaniu początkowych filozoficznych pojęć. Gdy zaczęły powstawać pierwsze teorie filozoficzne, język grecki był już znacznie wyrobiony i posiadał wiele wyrazów dla pojęć oderwanych, któremi posługiwali się filozofowie. Jak z jednej strony, język—ta żywa historia narodu, zachował ślad rozwoju pojęć i idei; tak z drugiej strony, postęp tego rozwoju zależał nie mało od materiału językowego. Dla przykładu dość jest przytoczyć wyraz *ἰδέα*, (który miał rozmaite znaczenia w różnych dyalektach greckich) i znakomite *λόγος* u chrześcijańskich neo-platoników (5).

*Szczególne cechy i różnice charakteru greckich plemion* miały wpływ na rozwój pojedynczych części filozofii. *Jonczy* żyli w młodzieńczej prostocie na łonie natury, wrażliwi na wpływy zewnętrzne, lecz umiędzy zostawać z niemi w harmonii i spoglądać jasno na świat. Zuppełna przedmiotowość jest dlatego wybitną cechą utworów jońskiego geniuszu; epos i historia były jego płodami, podobnież i *fizyka* jako pierwiastkowa filozofia przyrody.

(3) Max-Müller *Mythologie comparée* (trad. franc.) p. 100.

(4) Mytologiczno-filozoficzne poglądy wywodzono od półbajecznego wieszczu Orfeusza, pod imieniem którego krążyły już w dawnych czasach kosmologiczne doktryny, z których mogli czerpać Homer i Hezyod. (Brandis: *Geschichte der griechisch-römischen Philosophie*. Band I, 77). W późniejszych czasach z tych poglądów i utworów wyobraźni mistyków powstały poetyczne teorie o Zagreusie, o Fonesie, o jaju wszechświata i t. p.

Przeciwko mytologicznym poglądom w filozofii, pierwszy powstał Ksenofanes (Karsten *Relig. vet. phil.* Xenophanis, prag. V) a bardziej jeszcze stanowczo Platon (*Theact.* p. 180. *Cratyl.* p. 402. *Protagor.* p. 316 i *Aristoteles.* *Metaph. A.* 3. p. 983, 6, 27 ed. Bekker). Pomimo to wiadomo że i sam Platon nie ustrzegł się wpływu poetycznych poglądów mytologii.

(5) *ἰδέα* znaczy: *kształt, postać, obraz, sposób, własność, zdanie*, a potem nabrał ten wyraz znaczenia filozoficznego, *istoty rzeczy, idei*, (prawdziwego bytu u Platona) *λόγος* znaczy: *słowo, myśl, myślenie, mowę, objaśnienie, dowód, sprawozdanie*, a u chrześcijańskich neoplatoników *słowo*: Przedwieczny Rozum. Zastanowienie się nad przejściem od znaczenia politego do filozoficznego, nie jest pozbawioném interesu.



*Dorowie*, przeciwnie odznaczali się szczególnym popędem do tworzenia ściśle skupionej całości, pojedyncze osobistości niknęły w obec ogólnych praw; indywidualne dążności były poddane ogólnym celom; przedewszystkiem zwracali oni baczność na moralne i polityczne urządzenia. Dlatego to u Dorów powstała moralno-polityczna liryka, nacechowana także religijnością; i podobnie jak mytologiczne pojęcia stały się podstawą pierwszych filozoficznych teoryj, tak moralne i polityczne przepisy doryckich poetów dały początek etyce i polityce *filozofii praktycznej*, moralnej i społecznej.

Nakoniec plemię *attyckie* łączyło w sobie wszystkie główne cechy obu poprzedzających plemion i dlatego przeznaczono było do odegrania najważniejszej roli w historii. Jak wszystkie główne cechy i żywioły hellenizmu połączyły się w tém plemieniu i wydały jedną harmonijną całość, tak zgodnie z tém i wszystkie rodzaje poezyi, połączyli Ateńczycy w jednym najwyższym dramacie, tak i wszystkie gałęzie filozofii ożywił jednym duchem i zlał w jedną harmonijną całość pod pieczęcią swego geniuszu ateńczyk Platon, uczeń Sokratesa.

Okazawszy, iż pierwszym stopniem w rozwoju greckiej filozofii musiała być koniecznie nawpół mytologiczna filozofia przyrody, zobaczmy jaki był chód filozofii od tych pierwszych zawiązków aż do pierwszej metafizycznej teoryi idealizmu szkoły Eleatów.

Pierwsze filozoficzne badania wyszły od jońskich filozofów. Arystoteles nazywa ich badaczami przyrody (*φυσικοί*, *φυσιολόγοι*), badaczami materyi (*φύσις*). Szereg tych badaczy rozpoczyna *Tales* z Miletu (około 650 r. przed Chr.). Niewiele wprawdzie wiemy jak o tym, nawpół nawet bajecznym mędrca, tak i o jego następcach; lecz i to, co nam o nich mówią starożytni, wystarcza dla pochwycenia nici organicznego, nieprzerwanego stopniowania w rozwoju greckiej filozofii. Punktem wyjścia teoryi jońskich filozofów było spostrzeżenie ciągłej zmienności, niepochwyczonego potoku zmian w przyrodzie. Czując potrzebę stałego oparcia dla nauki, już ci najdawniejsi filozofowie, zastanawiając się nad tym potokiem zmian, postawili pytania: cóż jest w przyrodzie stałego, niepodlegającego zmianom? co w nieustannie zmieniających się rzeczach jest wspólne, nieodmienne?

Rozwiązanie tego pytania jest głównem zadaniem teorii jońskich filozofów (6).

*Tales* uważał *wilgoc* jako stałe, niezmiennie i wspólne jądro wszech rzeczy; *Anaksimenes* — *powietrze*. Dla *Talesa* wilgoc, dla *Anaksimenesa* powietrze było osnową, prawdziwą substancją wszech rzeczy; jako coś stałego, określonego. *Przenikliwy Anaksimander* wystąpił ze zwątpieniem o téj określoności, jako nie dającej się usprawiedliwić; owszem upadającej w obec rozumowania. *Anaksimander* powiada: ponieważ jeden i ten sam żywioł istniejący we wszystkich rzeczach, jako prawdziwa ich osnowa, jako ich niezmiennie jądro, przedstawia się nam w rozmaitych kształtach i z rozmaitemi własnościami, przeto należy przypuścić że ten stały żywioł jest czemś nieskończonem, nieokreślonem, nie mającém żadnych własności (*ἀτέgor*). Pojęcie o pierwiastkowej materii, o pierwiastkowym jądrze wszech rzeczy, przechodzi tym sposobem, choć jeszcze nie jasno w pojęcie o *pierwiastkowej sile* (7). Prawie równocześnie gdy *Pythagoras* wznosił się wyżej nad poszukiwania zmysłowego jądra wszech rzeczy, uważając *liczby* za istotę wszystkiego i zatrzymywał się na tym nierozwiniętym, że tak powiemy pół idealizmie, gdyż liczby według *Platona*, trzymają środek pomiędzy zmysłowym zjawiskiem i istotą rzeczy, równocześnie *Herakleitos* z *Efezu* rozwinął dalej rzucone przez *Anaksimandra* pojęcie o pierwiastkowej sile, o niezmiennéj potędze, stanowiącej istotę wszech rzeczy. Za taką potęgę uznał *Herakleitos* sam *proces zmian* i tym sposobem, jako stały żywioł, jako jądro wszech rzeczy, przyjął to właśnie, czego spostrzeżenie zmusiło pierwszych jońskich filozofów do poszukiwania stałego pierwiastku rzeczy. Sam ten proces zmian, potok zmienności w naturze, stanowi według *Herakleita*, podstawę wszech rzeczy; jest to wiecznie wybuchający i wiecznie gasnący ogień, w którym łączą się stałe istnienie z ruchem przemian *był z niebytem*. Taką jest w krótkich słowach treść teorii tego najgenialniejszego może z greckich filozofów przed *Sokratesem*;

(6) Aristotel. *Metaph. A.* 3. p. 983. 6. 17: δεῖ γάρ εἶναι τινα φύσιν μίαν ἢ πλείους μιᾶς ἧς ἅπασαν τὰ πάντα σωζομένης ἐκείνης.

(7) Brandis. *Geschi. der Grie. R. philos. I.* 345.



tęj treści możemy dobić się tylko z głębokiej krytyki jego ciemnego systemu przez Platona i Arystotelesa.

Według tego teorya Herakleita stanowi epokę w historii starożytnej filozofii Greków i jest to system krytyczny, który wskazał wewnętrzną sprzeczność teorii jońskich badaczy i zmusił filozofią do obrania innego kierunku. Materializm i idealizm po raz pierwszy wyróżniają się dobitnie u filozofów następców Herakleita; filozof ten stoi na granicy jednego i drugiego; oba te kierunki powstały z dalszego rozwoju jego teorii, jak w nowszych czasach powstały dwa też same sprzeczne między sobą kierunki między stronnikami angielskiego filozofa Lokka. I w samej rzeczy, potrzeba określenia czegoś stałego wśród potoku zmiennej przyrody, dała się czuć teraz dotkliwiej. Filozofowie jońskiej szkoły, widząc teraz sprzeczność wewnętrzną w swych poprzednich teoriach, zaczęli przeczyć możliwości zmian w naturze rzeczy (8) i *Demokryt* oparł swą filozofią przyrody na teorii *atomów* niezmiennych, nie mających żadnych własności jednostek, stanowiących istotę rzeczy.

Filozofia, szukająca zmysłowego pierwiastku, stanowiącego istotę rzeczy, zatrzymała się na tym stopniu i nie poszła już dalej; do dziś dnia materializm trzyma się teorii atomizmu, jako jedynęj możliwój dla siebie podstawy. Teorya *Demokryta* była ostatecznym wypadkiem badań greckich filozofów przyrody. Lecz z drugiej strony, filozofia nie poprzestała na takim wypadku. *Herakleitos* wyciągnął dwa wnioski, które stały się podstawą późniejszego idealizmu, a mianowicie: 1) że zmysłowe zjawiska wcale nie zasługują na bezwzględną wiarę; to jest ogień gasnący, według *Herakleita*. 2) *Herakleitos*, choć jeszcze nie zbyt jasno, odróżnił dwa rodzaje poznania: poznanie zmysłowe, niedokładne i poznanie powszechne, prawdziwe, które on nazywa bezpośrednim wpływem potęgi poznania wszechświata. Jednym słowem, *Herakleitos*, pomimo pozornego poplątania sprze-

(8) *Aristot. Met. A. 3: οὐτε γίνεσθαι οὐδὲν οἴονται οὐδὲ ἀπὸλλυσθαι ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως αἰὲν σιζομένης*, *Arystoteles* przypisuje tę zasadę i najstarożytniejszym jońskim filozofom, lecz słusznie robią uwagę nowsi badacze, że mogła ona powstać tylko pod wpływem doktryn *Herakleita* i *Eleatów* (*Brandis. G. d. R. ph. I. 352*).

ności w swęj teoryi, wyróżnia dobitnie doświadczenia zmysłowe, zewnętrzne od doświadczenia wewnętrznego, świat widomy od świata myśli i daje pierwszeństwo ostatniemu, przyznając mu więcęj wiarogodności, więcęsze zbliżenie do istoty rzeczy. Dalszy rozwój tego kierunku filozofii, oparte-go na rozróżnieniu zmysłowych danych od istoty rzeczy, widomego bytu od prawdziwego, widzimy w szkole *Eleatów*, w której powstał najdawniejszy idealizm, zrodził *dyalektykę* i *metafizykę* i stał się jedynym naukowym kierunkiem wszystkich systemów filozofii aż do naszych czasów, gdyż materializm oparłszy się na teoryi atomów Demokryta, utracił wkrótce prawo do nazwy filozofii, skoro ta podniosła się na skrzydłach niezależnej myśli do najwyższych zagadnień ducha.

Założycielem *szkoły Eleatów* był *Ksenofanes* z Kolofonu, który przesiedlił się (około 490 r. przed Chr.), do miasta Elei (Velia w Lukaryi osada Focejezyków) i założył tam wkrótce znakomitą swą szkołę. Naukę swoją *Ksenofanes* zawarł w poemacie (9), którego ułamki zachowały się do naszych czasów; zresztą *Arystoteles* służy nam za najlepszego przewodnika dla zrozumienia głównych zasad tego filozofa. „Wszystko jest jedno i to jedno jest Bóg”—w tém zdaniu, według świadectwa Platona i *Arystotelesa* (10); zawiera się istotna treść nauki *Ksenofonesa*. Drugie godne uwagi zdanie *Ksenofonesa* brzmi: „(Bóg) wszystek widzi, wszystek słyszy, wszystek myśli” (11). Z tych i innych miejsc widzimy, że *Ksenofanes* doszedł już do pewnego rozwoju systemu absolutnego bytu drogą rozumowań i dowodzeń (tu już zaród *dyalektyki*) dowiódłszy niemożliwości zmian w prawdziwym bycie; *Ksenofanes* doszedł następnie do uznania jedynęj istoty, która sama tylko istnieje, w której wszystko się łączy w jedno, w której znika różnica przymiotów i własności.

(9) Proza w owych czasach jeszcze nie istniała; z wyjątkiem jedynie *Herakleita*, wszyscy prawie filozofowie do czasów Platona zamykali swe doktryny w poematach pisanych jońskiem narzeczem, wierszem heksametrycznym. Wszystkie prawie te poemata noszą zwykłe tytuł: *O naturze* (*περὶ φύσεως*). Ułamki z poematu *Xenofanesa* zachowali *Arystoteles* i znakomity sceptyk *Sextus Empiricus*.

(10) Plat. *Sophist.* p. 242 *Aristot. Metaph. A.* 5. 986. 6. 21.

(11) *Xenophanes* apud *Sext. Empir. advers. Mathem. IX*, 144; *οὐλος ὅρα οὐλος δὲ νοεῖ νῦλος δὲ τ' ἀχοῖται*.



Chociaż nie możemy dokładnie ocenić teorii Ksenofanesa, z powodu braku danych, zdaje się jednak że zarzut, uczyniony mu przez niektórych nowszych historyków filozofii (12) jakoby trzymał się on tylko pola religijnego i obwinienie o panteizm nie zdają się być słusznymi. Był to raczej, że tak powiemy, panteizm metafizyczny, skupiający wszystko w jedno, lecz wcale nie zmysłowe przedmioty, tylko *wszystko* zaprawdę istniejące i tę jedyną istotność, która i jest wszystkiem istniejącem, uznający za bóstwo. Mamy niezbitę dowody że Ksenofanes gwałtownie powstawał przeciwko narodowej greckiej religii i z pogardą odzywał się o mytologii Homera i Hezyoda (13). Jednakże i sam Ksenofanes nie mógł jeszcze zupełnie otrząsnąć się z poglądów nawpół mytologicznych, przekazanych przez jońską szkołę. Mówił on jeszcze o wodzie i o ziemi jako o dwóch pierwiastkowych żywiołach (14); utrzymywał że pierwiastek zmysłowy jako wielość, powinien być poddany bezwzględnej jedności (15); jedniem słowem nie był jeszcze w stanie poddać pod ścisłą krytykę świat zmysłowy. Arystoteles zarzuca Ksenofanesowi że nie objaśnił on wcale, jaką to jedność on przyjmuje: jest-li to jedność w myśli, czy téż jasność materialna; „tylko patrząc na świat cały, Ksenofanes nazwał wszystko Bogiem” (słowa Arystotelesa) (16).

Znanym był w starożytności sceptycyzm Ksenofanesa: mówił on że nikt z ludzi nie jest w stanie wiedzieć prawdy (17). Dowodzi to pewnego wahania się z jego strony

(12) Schwegler Geschi. der Philoso. V. 8.

(13) Karsten. Relig. Phil. Xenoph. fra. V i VI. Xenofanes zawzięcie powstaje przeciwko antropomorfizmowi, ludzkim wadom i namiętnościom przypisywanym przez Homera, Hezyoda i innych poetów, bóstwom greckiego Olympu.

(14) Xenophan. apud Sext. Empir. adv. Math. X, 313 sq.

(15) Diogenes Laert. IX, 19.

(16) Aristotel. Met.: οὐδὲν διασαφηνίζειν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων (τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς καὶ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην) οὐδετέρας εἰκοιε διγείν, ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησὶ τὸν θεόν.

(17) Xenophan. apud Sext. Empir. adv. Math. VII—VIII.

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφές οὕτις ἀνὴρ γένετ' οὐδὲ τις ἔσται ἐνδιὸς ἀμφὶ δεῖον τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων.

choć mamy wiadomości że ten sceptycyzm stosował Ksenofanes tylko do zjawisk zewnętrznego świata, a nie do głównych podstaw swęj teoryi (18).

Z tych wszystkich urywkowych wiadomości o Ksenofanesie widzimy że nie miał on jeszcze ściśle na niewzruszonych podstawach zbudowanęj teoryi i chociaż tu i owdzie widać zasadnicze myśli idealizmu, lecz nie ma dokładnego systemu. Uczeń Ksenofanesa *Parmenides* zestawił główne zasady swego mistrza i swęj szkoły w ściśłym logicznym związku: u niego więc będziemy szukali podstaw greckiego idealizmu, którego głównęm zadaniem pozostały zawsze pytania: Co jest prawdziwym bytem? Jaką drogą mamy go szukać?

## II.

### BIOGRAFIA PARMENIDESA.

#### Źródła do poznania jego nauki. Poemat Parmenidesa i źródła pomocnicze.

Skąpe posiadamy wiadomości o życiu Parmenidesa: ograniczają się one do niewielu szczegółów, podanych przez Dyogenesa z Laerty i kilku innych starożytnych pisarzy. Opierając się na jednęm miejscu z dyalogu Platona „*Parmenides*” o którym wkrótce powiemy szczegółowiej, należy wnosić że ten filozof urodził się około 520 r. przed Chr. Ojczyzną jego było miasto Elea, siedziba Ksenofanesa. Dyogenes nazywa ojca Parmenidesa Pyretem i powiada że pochodził on ze znakomitęj i bogatęj rodziny (19). Wiadomość, którą podaje Dyogenes, jakoby Parmenides był uczniem Anaksymandra, nie może być przyjętą, jako przeciwna chronologii, gdyż Anaksymander, według tego co o nim zkadinał wiemy, zapewne już nie żył gdy Parmenides się urodził. Większa część starożytnych pisarzy nazywa Par-

Porówn. Xenoph. fragm. u Plutarcha Sympos. IX, 746.

Aristotel. Metaph. T. 5. 1010. b. Poet. 25, 1461. 1.

(18) Galenus Hist. 3: *Ξενοφάνην μὲν περὶ πάντων ὑπορηχότα δογματίζοντα δὲ μόνον τὸ εἶναι πάντα ἓν.*

(19) Diorg. Laert. Vitae philosophor. IX, 21.



menidesa uczniem Ksenofanesa, co ze względu na siedzibę obu i na podobieństwo ich nauki, nie może ulegać żadnej wątpliwości. Przeciwnie to co mówi Dyogenes, jakoby Parmenides nie był stronnikiem nauki Ksenofanesa, lecz Pytagorejczyka Aminiasa, obok którego wymienia też Dyocheta, jako ludzi z którymi Parmenides żył w ścisłych związkach (20), jako zbyt rażące, musi być odrzuconém. Strabon nazywa Parmenidesa i Zenona (jego ucznia) podobnie pytagorejczykami (21), co zresztą można wytłumaczyć tém, że powszechne zdanie przypisywało tym dwóm filozofom prawodawstwo miasta Elei (22), a wiadomo że w południowej Italii jeszcze naówczas członkowie związku pytagorejskiego zarządzili w wielu miastach, co mogło dać łatwo powód do uważania za takichże i filozofów elejskich. O prawach ułożonych dla m. Elei przez Parmenidesa, wspomina i Plutarch, dodając że najwyżsi urzędnicy miasta obowiązywali corocznie przysięgą wszystkich obywateli do przestrzegania tych praw (23). Zresztą Parmenides mógł mieć łatwo stosunki z Pytagorejczykami; przy rozbiorze jego nauki dostrzeżemy nawet, chociaż w podrzędnych punktach, pewien wpływ teorii pytagorejskiej.

Szczególniej godna uwagi i już w starożytności wątpliwa okoliczność z życia Parmenidesa, jest to jego spotkanie się w Atenach z Sokratesem, o którym mówi Platon (24). Już starożytni pisarze jak Atenensz, wątpili o prawdopodobieństwie tego spotkania, wystawiając głównie młodość Sokratesa (urod. 469 przed Chr.) w czasie bytności Parmenidesa z uczniem swym Zenonem w Atenach (według Platona w 80 olimpiadzie, to jest między 460 i 457 r.) (25). Wątpliwość tę dzielają i niektórzy nowsi pisarze (26). Lecz przypuściwszy że w oznaczeniu czasu u Platona zaszła mała pomyłka, (co wcale jest rzeczą zwykłą u starożytnych, którzy liczby oznaczali głoskami, także z winy przepisywaczy,

(20) Id. *ibid.*

(21) Strabo VI, 1: *Παρμενίδης τε καὶ Ζήνων ἐγένοντο ἄνδρες Πυθαγόρειοι.*

(22) Diog. Laert. V. pb. IX, 23.

(23) Plutarch *adv. Col.* p. 32.

(24) Plat. *Parmenid.* p. 127. *Theact.* 183. *Sophist.* 217.

(25) Athenaeus *Deipnosoph.* XI, 15, § 505.

(26) Hegel *Vorlesungen über Geschichte der Philos.* I, 252.

nieraz powstaje istotny zamęt), np. że spotkanie to miało miejsce w 82 olimp. (452--449 przed Chr.) nie mamy ważnych powodów podawania w wątpliwość świadectwa Platona (27). Mędrzec elejski mógł zatem w sędziwych latach widzieć młodzieńca Sokratesa i jak opowiada uczeń ku uczczeniu mistrza, przewidzieć jego przyszłą wielkość.

Starożytni mieli wysokie wyobrażenie o mądrości i cnotach Parmenidesa. „Parmenidesowy tryb życia” wystawia się jako wzór, obok „życia pytagorejskiego” w pisemku *Πίναξ*, którego domniemanym autorem miał być Cebes uczeń Sokratesa (28). Dyogenes z Laerty przytacza epigramat pewnego Timona, na cześć Parmenidesa uwielbiającego jego mądrość (29). Platon zawsze z szacunkiem mówi o Parmenidesie: nazywa jego rozmowy „pięknymi (30),” a jego samego „wielkim (31);” w inném znowu miejscu nazywa Parmenidesa słowami Homera: „wzbudzającym ku sobie szacunek ze strachem (32).” Ostatnie to wyrażenie stosuje się bez wątpienia do potęgi nauki Parmenidesa, którego głębokość uznaje sam Platon (33). Arystoteles z lekceważeniem odzywa się o filozofach szkoły elejskiej Ksenofaniesie i Melissie, przypisując im „wieśniaczą nieokrzesaność,” Parmenidesa zaś pogląd nazywa jaśniejszym (34).

(27) Parmenides miał w czasie tego spotkania, jak mówi Platon, więcej niż 60 lat, a więc, jeżeli przypuścić że spotkanie to miało miejsce np. około 450 roku, gdy Sokrates miał lat 19, to Parmenides musiał urodzić się między 520 i 510 rokiem przed Chr. i w ten sposób usuwa się sprzeczność w chronologii.

(28) Cebes Tab. c. 2: ....*Πυθαγόρειον τινα καὶ Παρμενίδειον ἐξηλικώς βίον.*

(29) Diog. Laert. IX, 23:

*Παρμενίδου τε-βίην μεγαλόφρονά τήν πολυδόξον, ὃς ἐπιφραντασίας ἀπάτης ἀνενείκατο ὧδεις.*

(30) Plat. Sophist. 2. 7: *διεξίοντι λόγους παγκάλους.*

(31) Plat. ibid. 237: *Παρμενίδης ὁ μέγας.*

(32) Plat. Theaet. 183: *Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται το τοῦ Ὀμήρου αἰδοῖος ἅμα δεινός τε.*

(33) Id. ibid.: *καὶ μου ἐφάνη* (powiada Sokrates o Parmenidesie) *βάδος τι ἔχειν Παντάπασι γενναῖον.*

(34) Aristotel. Metaph. A. 5. 986: *οἱ μὲν δὲ δύο πάντων ὄντες μικρόν ἀγροικότεροι Ξενοφάνης καὶ Μελισσος, Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων εἰσὶν που λέγειν i t. d.*



Parmenides żył w takich jeszcze czasach, gdy jednym organem wyrażenia myśli była forma wiązana, wierszowana (35) i dla tego naukę swą, na wzór swego mistrza Ksenofanesa, wyłożył w poemacie napisanym wierszem bohaterskim, heksametrem. Niektórzy opierając się na jednym ustępie z Platona (w którym po należytem zrozumieniu, jest mowa tylko o ustnych rozmowach z uczniami i wykładach Parmenidesa) (36) przypuszczali że Parmenides pisał także dzieła prozą, lecz przeciwko temu mówią także jednoznaczne świadectwa starożytnych pisarzy, zapewniających że Parmenides pozostawił tylko jeden utwór, wspomniany poemat (37). Poemat ten nosi tytuł zwykłych filozoficznych poematów „O naturze” (*Περὶ φύσεως*); być może że tytuł ten jest późniejszego pochodzenia: może uczeni aleksandryjscy, zajmujący się uporządkowaniem dzieł starożytnej literatury, nazwali tak utwór Parmenidesa. Według innych, poemat ten nosił tytuł „O jednej istności” (*Περὶ τοῦ ἑνὸς οὐτός*) (38). Dwaj późniejsi uczeni Symplicyusz i znakomity Sextus Empiricus zachowali nam znaczne ustępy z poematu Parmenidesa: pierwszy w swych komentarzach do fizyki Arystotelesa, drugi w dziele: „Przeciwko matematykom.” Dyogenes powiada że Kallimach, znakomity uczony aleksandryjski, pozwalał sobie wątpić o autentyczności tego utworu (39); lecz cytacye Platona i Arystotelesa i świade-

(35) Niepewne podania mówią że prozy użył pierwszy Ferekydes, nauczyciel Pytagorasa. Herakleitos pisał prozą, wprawdzie zawiłą i niezrozumiałą; posiadamy kilka jego ułamków, które są najdawniejszymi próbami prozy, którą wkrótce uprawiać zaczęli logografowie (pierwsi historycy) jońscy.

(36) Plat. Sophist. 237: *Παρμενίδης περὶ τε ὧδε ἐκάστοτε λέγων καὶ μετὰ μέτρων*. Wyraz *περὶ* można rozumieć nietylko w znaczeniu mowy niewiązanej piśmienną, to jest prozy (*oratio pedestris* u Horacyusza); lecz, co naturalniej, początkowo wyraz ten musiał oznaczać ustny wykład i tak go użył Platon, jak przenikliwi uczeni dowiedli. (Ritter Geschichte der Ph. I, 464. Brandis I, 377).

(37) Diog. Laert. I. 16: *οἱ δὲ ἀνὰ ἐν συγγράμματα: Μελισσος, Παρμενίδης, Αναξαγόρας*. Simplic. in Phys. Aristot. 31. wspomina tylko o jednym *Παρμενίδειον σύγγραμμα*.

(38) Sext. Empir. adv. Mathem. VII m. Simplic. l. 1.

(39) Diog. Laert. IX, 21: *Καλλίμαχος δὲ φησὶ μὴ εἶναι αὐτοῦ τὸ ποίημα*. Porówn. Brandis Gesch. d. G. R. Philoſ. I, 377.



ctwa tych filozofów, równie jak wielu innych starożytnych pisarzy, a także styl i koloryt utworu nie pozwalają nam podzielać téj wątpliwości.

W ułamkach które do nas doszły, nie widać wcale poetycznego natchnienia; chyba tylko allegoryczny wstęp może mieć nieco poetycznej wartości. Język jest dość ciężki; przeważa dyalekt joński epiczny, lecz niezwykle zwroty i rzadkie, prawie niezrozumiałe wyrazy czynią ten utwór dość ciemnym. Heksametry Parmenidesa wcale nie odznaczają się potocznością i gładkością: Cycero wyraźnie gani ich ustrój, równie jak i heksametry Ksenofanesa, przeciwstawiając im piękne i ożywione wiersze późniejszego filozofa Empedoklesa (40). Ułamki, które do naszych czasów przetrwały, składają się razem z 146 wierszy, z których 1—113 zawierają naukę o *wzystym bycie*, podpadającym tylko pod myślenie, a pozostałe mówią o zjawiskach zmysłowych. Na szczęście pierwsza ta część, najważniejsza dla nauki, zachowała się prawie cała, drugą zaś znamy w bardziej jeszcze zepsutym i pokaleczonym stanie, niż pierwsza.

*Symplifyusz* i *Sextus Empiryk*, którzy zachowali nam poemat Parmenidesa, dają także wiele ważnych objaśnień; szczególniej objaśnienia Empiryka, jako przenikliwego znawcy i krytyka, mają dla nas wielką cenę. *Platon* (w dyalogach *Parmenides* i *Theaetetus*) i *Arystoteles* w *metafizyce* a także w dziele o filozofach elejskich: *De Xenofane etc.* (jemu przypisywaném) dają także wiele drogocennych wskazówek i objaśnień. Ci czterej pisarze są główną pomocą w zrozumieniu nauki Parmenidesa. Niektórzy inni pisarze wspominają tu i owdzie o Parmenidesie i podają niektóre wskazówki i objaśnienia; między temi pierwsze miejsce zajmuje *Teofrast* (szczególniej jego dzieła *De sensibus*); dalej należą tu także *Plutarch* (w pomniejszych pismach) *Stobeusz* (*Eklogi*) *Galenus* *Dyogenes* z Laerty (*Żywioły filozofów*). Ten ostatni podaje wiadomości o życiu Parmenidesa i jest jedyném źródłem pod tym względem, lecz wiarygodność jego jest bardzo wątpliwą; był to prosty zbieracz, pozbawiony wszelkiego krytycznego poglądu, podający często rażące sprzeczności, tak że co do saméj nauki Parmenidesa nie znajdu-

(40) Cicero Acad. IV, 3 a także Plutarch de recta rat. aud. 45.



jemu u niego prawie nic wiarogodnego. Z łacińskich pisarzy *Cycero* (*De natura deorum*, *Disputationes Tusculanae*), i *Cenzoryn* (*De Die natali*) tu i owdzie wspominają o Parmenidesie i jego nauce.

Z kościelnych pisarzy *Klemens aleksandryjski* (*Stromata*) zajmuje wcale nie podrzędne miejsce w liczbie pomocniczych źródeł do poznania nauki naszego filozofa.

Z nowszych dzieł na szczególną uwagę zasługują: monografia uczonego *Brandis'a* (*Commentationes Eliaticae*), następnie tegoż *Geschichte der alten philosophie* (dzieło szacowne, obfite w trafne poglądy), następnie *Historya filozofii Tennemanna*, *Zellera*, *Rittera*, *Schweglera*, *Fuelleborna* (*Beiträge etc.*) i inne. W odczytach *Hegla* *Vorlesungen ueber Gesch. der philos.* 3 Bände) znajdujemy wiele trafnych, lecz wiele i błędnych poglądów.

Ułamki poematu Parmenidesa posiadamy w wydaniu *Karsten'a* (*Reliquiae veterum gr. philosophorum*) a także (lubo nie całkowite) w szacowném dziele *Rittera*, i *Prellera*: *philosophia Graeco Romana e fontibus locis contacta*. Text Parmenidesa razem z textem *Empedoklesa* i komentarzami *Symplicyusza* wydał téż *Peyron* w Lipsku 1810 r.

Zwracamy się teraz ku szczegółowemu rozbirowi nauki Parmenidesa, opierając się głównie na jego własnym poemacie.

### III.

#### TEORYA PARMENIDESA.

##### A. Nauka o czystym bycie. (Rozbiór I części poematu Parmenidesa).

Poemat Parmenidesa rozpoczyna następujący allegoryczny wstęp:

„Konie, niosące mię ile im się podoba, przyniosły mię na pełną sławy drogę bogini, która wszystko czyni jasnym dla wiedzącego człowieka.... Dziewice wskazywały mi drogę, dziewice *Heliady* (córkę słońca) które pośpieszyły ku mnie, opuściwszy siedlisko *Nocy*. Dążąc do światła, podniosły one rękami zastłonę w tém miejscu, gdzie jest brama na roz-

*drożu, Dnia i Nocy. Niebianiskie dziewice zbliżyły się do bramy, od której podwójnych kluczbów strzeże groźna karami bogini sprawiedliwości. Pieszczotliwemi słowy przemówiły one do bogini i skłoniły ją do odjęcia dębowych ryglów. Wtedy szeroko otwarła się brama i dziewice przemknęły przez nią z końmi i wozem (41).*

Już starożytni pisarze usiłowali wytłumaczyć znaczenie téj allegoryi: według nich, szybkie konie oznaczają zmysłowe doświadczenia, a dziewice Heliady oczy (42). „Brama na rozdrożu Dnia i Nocy“ oznacza bez wątpienia ostateczną granicę zmysłowego poznania. Nie łatwo zapewne zrozumieć, jakim sposobem oczy mogą przywieść do granic zmysłowości i jeżeli tłumaczenie starożytnych jest błędne, to trzeba wyznać, nie podobna wiedzieć co Parmenides mógł rozumieć pod Heliadami. Lecz z drugiej strony, należy zrozumieć że wstęp ten odznacza się mytologiczną barwą, a nie wszystko w mytologii da się wytłumaczyć racjonalnie, nie każda mytologiczna allegorya ma dokładne filozoficzne znaczenie; jest tam tylko pewna myśl, stanowiąca jądro allegoryi lub mytu, a szczegóły i dodatki, utwory fantazyi, nie poddają się tak łatwo rozumowanemu tłumaczeniu, jak mamy tego dowód w bezowocnych po większej części aż dotąd racjonalnych objaśnieniach mytologii.

Poprzestańmy więc na następującém streszczeniu wstępu poematu Parmenidesa: filozof-poeta wychodzi za granice

(41) Przytaczać będziemy, dla krótkości, tylko te miejsca oryginału które są szczególnież ważne co do treści i które przedstawiają trudności w objaśnieniu.

Oto początek poematu Parmenidesa (v. l. sq.):

*Ἴπποι ταί με φέρουσι ὅσον ἰ ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,  
Πέμπων ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν παλῦφημον ἄγουσαι  
Δαίμονος ἧ κατὰ πάντα σαφῇ φέρει εἰδὸτα φῶτα.*

.....  
..... κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον  
*Ἠλιάδες κοῦραι προλιποῦσαι δίοματα Νυκτός* i t. d.

Zamiast *σαφῇ φέρει* (co jest już nowszą poprawką) sam tekst u Sexta Empir (Adv. Mathem. 111) ma *ἀτηφέρει* słowo niezrozumiałe.

(42) Sext. Empir. Adv. Math. § 111—113. porówn. Hegel: Vorlesungen I, 293.



zmysłowego poznania (wznosi się nad zmysłowe wrażenie); zmysłowe przewodniki opuszczają go i staje on na rozdrożu, na tym punkcie, gdzie rozchodzą się w przeciwne strony: droga nadzmysłowego, prawdziwego poznania i droga zmysłowych doświadczeń. Dalej opowiada filozof-poeta:

„*Łaskawie przyjęła mnie bogini i wjaśszy mnie za prawą rękę zwróciła ku mnie swe słowa. O ty, (mówiła ona), którego nieśmiertelne przewodniki i konie doprowadziły tu do mego siedliska, bądź miłym dla mnie gościem. Nie jaki tam zły los zaprowadził cię na tę drogę — bezwątpienia bardzo ona daleka od mieszkań śmiertelników, lecz przywiodły cię prawda (Θεμς) i sprawiedliwość (Δίκη). Trzeba żebyś poznał wszystko: i niezłomny duch przekonywającej prawdy i zdania śmiertelników, w których nie ma prawdziwej pewności. Na tej drodze wstrzymaj się od wszelkiej wątpliwości i wahania się; niech na tej drodze nie opanowuje cię często doświadczony nałóg dowierzania krótko widzącemu oku, szumnemu uchu i językowi; myśleniem tylko masz rozebrać dowody prawdy, które ci odkryję i które będą przedmiotem wielu sporów (43).“*

W tych wyrazach Parmenides ze szczególną jasnością i stanowczo wypowiada swe przekonanie o braku wiarogodnej prawdy w zwykłych poglądach ludzi (δόξαν βροτῶν) opartych na zmysłowych doświadczeniach i wymaga, ażeby w dochodzeniu prawdy nie dowierzać zmysłom, lecz opierać się jedynie na myśleniu (λόγος). Takie stanowcze rozróżnienie dwóch źródeł poznania jest wielkiej wagi w historii filozofii: widzieliśmy że instynktowne przeczucie tej różnicy mieli już najdawniejsi filozofowie; następnie pierwszy jaśniej wyraził tę myśl Herakleitos, potem Ksenofanes. Parmenides stawia ją teraz jako podstawę swęj nauki i w dalszym ciągu poematu popiera to założenie dyalektycznymi dowodami, jak wkrótce obaczymy.

(43) Vers. 22, sq. O potrzebie niedowierzania zmysłom i oddawania pierwszeństwa myśli, tak powiada bogini:

(v. 34) „μηδὲ σέδ' οὐ πολὺ πείρον ὁδὸν κατὰ τῇνδε βίασσω  
νομῶν ἀσκοπον ὄμμα καὶ ἡγήεσσαν ἀουὴν  
καὶ γλασσαν κρῖναι δὲ λόγῳ πολὺ δὴρῖν ἔλεγχον  
ἐξ ἐμέθεν ῥηδέντα etc.

Za przytoczonym wyżej wstępem teraz dopiero rozpoczyna się właściwie nauka o czystym bycie, którą Parmenides kładzie w usta bogini.

„Teraz (powiada bogini) zwróć uwagę na to co ci powiem, a dowiesz się która z dwóch możliwych dróg jest droga wiedzy. Jest tylko byt, a niebyt być nie może—jest to jedna droga (poznania) prawdziwa droga przekonania. Druga droga zależy na tém aby utrzymywać że byt nie jest, a niebyt być musi; o tej drodze powiem ci że jest ona zupełnie pozbawioną wszelkiej mocy przekonania, gdyż niepodobieństwem jest ani poznać ani wypowiedzieć tego, co nie jest (44).”

W tych wierszach Parmenides zaczyna rozwijać swą teorię czystego bytu i kładzie podstawy swój metafizyki, wypowiada główne jej założenia, które w dalszym ciągu rozwija i popiera i które zarazem są bronią przeciwko wiedzy opartej na zmysłowych doświadczeniach. „Byt jest, a niebyt nie jest, jest to prosta logiczna podstawa metafizyki; drugą część tej zasady, że niebyt nie istnieje, pewnik wypływający dla nas logicznie z pierwszej, czysto logicznej zasady, Parmenides opiera jeszcze na tém że *nie* czyli niebyt nie daje się ani poznać, ani wypowiedzieć. Rzeczywiście gdy myślimy lub mówimy o niebycie, już myślimy o *czémś*, a więc przez to samo przyjmujemy to jako coś, jako byt. Mówiąc inaczej, myśleć możemy tylko o bycie, a niebyt nie daje się myśleć, a więc jest niemożliwy. Widzimy ztąd że Parmenides wpadł na zasadę rozwiniętą przez nowszych idealistów: co nie daje się myśleć, jest niemożliwem. Nowsi filozofowie, rozwijając tę zasadę, doszli do uznania tożsamości myślenia i bytu. Parmenides nie dochodzi jeszcze do tych krańcowych wniosków, lecz dąży tylko do tego, ażeby ustalić swą główną metafizyczną zasadę: „istnieje

(44) V. 39 sq. O dwóch drogach wiedzy mówi bogini:

- (v. 41—42) ἡ μὲν ὅπως ἔστι τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
πειδοῦς ἔστι κέλευδος, ἀληθείη γὰρ ὁπῆδεῖ.  
(v. 43—46) ἡ, ὡδ' εἰ οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὸν ἔστι μὴ εἶναι  
τὴν δὲ τοι φράσω παναπεῖδα ἐμμεν ἀταρπὸν  
οὔτε γὰρ ἂν γνῶις τὸ γεμὴ ἐόν' οὐ γὰρ ἀνοστόν,  
οὔτε φράσας.



tylko byt" ażeby pokazać że można myśleć i mówić tylko o bycie, o istnieniu, że przedmiotem filozofii może być tylko to co daje się bez wewnętrznej sprzeczności myśleć jako byt. Tak w następujących wierszach znajdujemy (45): „potrzeba mówić i myśleć że byt jest, gdyż byt jest, a niebytu nie ma.” Na nieszczęście, to miejsce jest, jak się zdaje, silnie uszkodzoném i znaczenie jego wątpliwe. Przytoczone tłumaczenie dokonane jest według poprawki jednego z nowszych uczonych. Według samego tekstu i drugiej poprawki znaczenie nieco odmienne, a mianowicie: „potrzeba aby mówić i myśleć było toż samo co być” co możnaby rozumieć w taki sposób, że w mowie i myśli powinien objawiać się prawdziwy byt (46). Hegel, rozbiegając ten ustęp, przypisuje Parmenidesowi różne poglądy: jedno zgadzające się raczej z duchem filozofii samego Hegla, drugie wyprowadzone dopiero przez późniejszych idealistów (47).

W następnych wierszach filozof-poeta mówi o sprzeczności idei niebytu z pojęciem bytu i o błędném zapatrywaniu się tych, którzy przypuszczają oboje obok siebie, lub uważają niebyt za jedno z bytem.

(45) V. 47.  $\chi\rho\eta\ \sigma\epsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\sigma\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau'\ \epsilon\omicron\omicron\nu\ \epsilon\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota,\ \epsilon\omicron\omicron\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \mu\eta\delta\epsilon\nu\text{--}\delta\omicron\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota.$  (είναι,

(46) Przytoczony wiersz 47 jest poprawiony przez Brandisa (Gesch. d. G. R. Ph. I. 379), sam zaś tekst brzmi:

$\chi\rho\eta\ \tau\omicron\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\ \nu\omicron\sigma\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau'\ \epsilon\omicron\omicron\nu\ \epsilon\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota\ \text{i t. d.}$

a z poprawką Heindorfa (ad Plat. Soph. 239):

$\chi\rho\eta\ \tau\omicron\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\ \nu\omicron\sigma\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \tau'\ \epsilon\omicron\omicron\nu\ \epsilon\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota\ \text{i t. d.}$

Możnaby bez wielkich trudności objaśnić zadawalniającą każdy z tych wariantów. W dalszym ciągu niniejszej rozprawki, wrócimy jeszcze do kwestyi o tożsamości myślenia i bytu.

(47) Tak np. Hegel (Vort. I, 294) powiada że z tego miejsca wypływa wniosek, że wszelkie określenie jest przeczeniem, (znakomite, „*omnis determinatio est negatio*” Spinozy), czego doprawdy dopatrzeć niepodobna, trzymając się choćby któregoś z wariantów. Następnie powiada Hegel że według Parmenidesa „niebyt, jakoby formę nie przyjął na siebie, jest zawsze niebytem.” Kto nie widzi rażącej sprzeczności logicznej w wyrażeniu: „forma niebytu?” Czy to, co nie jest, może przyjmować jakiegobądź formę? Z pewnością Parmenides nie mógł mieć na myśli takich niedorzeczności.

„Wstrzymaj się od drogi, po której błędzą, o niczém nie wiedząc, dwugłowi śmiertelnicy. Ich błędzący rozum zostaje w położeniu bez ratunku; bezładnymi tłumami pędzą jak głusi i przeleknieni ślepi ci, dla których byt i niebyt są raz jedno, drugi raz nie jedno. Droga ta prowadzi ich wstecz (48).”

W tych słowach Parmenides pokazuje konieczność odróżnienia bytu od niebytu i powstaje, jak sądzą, przeciwko Herakleitowi i jego uczniom, którzy uznawali *niebyt* na równi z *bytem* a nawet łączyli oboje razem, uznając za jedno *byt* i *niebyt* (49). Parmenides nazywa takich ludzi *dwugłowymi*, gdyż łączą oni dwie sprzeczności, które w jedném myśleniu pogodzić się nie mogą, a więc chyba mają oni jakieś potworne urządzenie głowy (50). Dotąd Parmenides okazał tylko konieczność istnienia czegoś mającego stały byt: konieczność istnienia bytu, a niemożliwość istnienia niebytu. W dalszym ciągu poematu znajdujemy bliższe określenie tego bytu.

„Tak więc pozostaje jedna tylko droga, uznać jako istniejące tylko byt. Jest bardzo wiele dowodów na to że ten byt nie może znikąd pochodzić i nie może ginąć, że jest on całością w sobie, jednolitym, nieruchomym, zostającym w równowadze z sobą. Nie można powiedzieć że byt był lub będzie, ponieważ jest teraz wszystko razem jedną całością. Co i jakie w samą rzecz pochodzenie mógłbyś obmyśleć dla niego? Jak i z kąd byt może się powiększać? Ja nie pozwolę ci powiedzieć ani nawet pomyśleć że byt pochodzi od niebytu, gdyż nie można powiedzieć ani pomyśleć, żeby byt nie istniał, a i jakazby konieczność mogła zmusić byt do poczęcia się pierwój lub później z niczego? Tak więc bezwzględnie musi

(48) Vers. 50—55.

(49) Ritter i Preller. Hist. Philos. Graeco Rom. p. 92 not.: (hi versus) eos spectare videntur, qui mundum generari ponebant, to jest którzy dopuszczali możność powstawania (rodzenia się) przemian i znikania (wszystko to oznacza się greckim wyrazem *γένεσις* któremu odpowiada łaciński *generatio*, a niemieckie *das Werden*; my w ciągu tej rozprawki będziemy używali w tém znaczeniu wyrazów: zmienność, potok zmian i t. p.).

(50) *δίφρατοι* nazywa ich Parmenides. Hegel rozbiegając ten ustęp, dziwnie sprzeczne rzeczy mówi: raz, o ograniczoności, drugi raz o nieograniczoności niebytu, co, samo przez się niedorzeczne, nie może mieć żadnego związku z temi wierszami (Hegel. Vorles. I, 294 i 295).



on być lub nie być. Wyprowadzać z bytu coś oprócz bytu nie pozwala siła przekonania (zdrowy rozsądek). Tak tedy bogini sprawiedliwości nie pozwała prawdziwemu istnieniu poczynać się lub ginąć (51).

W tych niewielu słowach Parmenides daje główne metafizyczne określenia idei bytu, a mianowicie:

A. *Byt czyli coś prawdziwie istniejącego nie może ani poczynać się, ani niknąć.* Ciągły proces rodzenia się, wzrostu zmian i znikania, co wszystko greccy filozofowie nazywali *γένεσις* nieprzerwany ten potok zmian w przyrodzie zewnętrznej, który już Herakleitos nazywał bytem i niebytem, nie wytrzymuje krytyki czystego myślenia, szukającego prawdziwej istności. Rzecz podlegająca ciągłym zmianom, w każdej chwili już nie jest tém, czém była przedtém, tak że niepodobna pochwycić coś stałego, o czémby można było powiedzieć że to *jest*.

Rodzenie się jako raptowne przejście od niebytu do bytu i zniknięcie, zamiana bytu na niebyt nie mogą także być

(51) Określenia bytu (vers. 59—61):

..... σήματ' ἔασσι  
πολλὰ μ' αἰ. ὡς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρον ἔστιν,  
οὐλον μονογενέστερ' αἰετρεῖς καὶ ἀτάλαντον.

Następny ustęp o niemożliwości *γένεσις* (v. sq.):

οὐδέποτε ἦν οὐδ' ἔσται ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν  
ἐν συνεχέῃ. Τίνα γὰρ γεννᾶν διζήσεται αὐτοῦ;  
πῇ πόθεν ἀνέξηδεν; οὐτ' ἐκ μὴ ἔνντος ἔασω  
φάσθαι οὐδὲ νοεῖν, οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν  
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι, τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὦρσεν  
ὑστερον ἢ πρόσδ' ἐκ τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῦν.

Ustęp ten bardzo jest uszkodzonym i w wielu miejscach uczeni przedsiębiorali rozmaite poprawki. My trzymaliśmy się najpoprawniejszego, jak się zdaje, tekstu przytoczonego przez Rittersa i Prellera (Hist. Phil. Gr. R. pag. 92 sq.). Znacznie różni się od tego tekst przytoczony przez Brandisa (Gesch. der Gr. R. Philos. I, 380). W ostatnim wierszu powstaje jedna nieprzewyciężona trudność: jest to *φῦν* zamiast *φῦναι*, skrócenie wcale nie zwykłe i bezprzykładne u pisarzy greckich, choć niby na wzór skróceń *ἔμμεν* zamiast *ἔμμεναι*, *πέλεμεν* zamiast *πελέμεναι* (najstarszej formy zamiast *πελεῖν*), gdyż *φρηναι* w żaden sposób nie może utrzymać się z powodów metrycznych, bo byłaby jedna długa zgłoska po końcowym spondeju hexametru zanadto.

uznane wobec logicznego pojęcia *bytu*, który jest, jako nieprzezwyćzione sprzeczności dla myśli. Tak ustala się czy-sto logiczna idea *bytu*, z wykluczeniem wszelkich zmian, tworzenia się lub niknięcia, a tém samém cały proces zmian, (*γένεσις*) i wszystko co się zmienia, cały świat zmysłowy, odniesionym zostaje do dziedziny niebytu, traci wiarygodność w obec filozofii, jeśli ta ma szukać prawdziwego bytu, zgo-dnego z myśleniem. *Myślenie* przyjmuje Parmenides za naj-wyższe kryterjum: na tym niby próbieczym kamieniu (52) doświadcza wiarygodności pojęć o rodzeniu się, zmianach, znikaniu pojęć opartych na zwykłym poglądzie ludzi (*δόξαι βροτῶν*), wypływającym ze zmysłowych doświadczeń i od-rzuca je, jako logicznie sprzeczne z pojęciem prawdziwego bytu, stanowiącego przedmiot nauki filozofii. Widzimy że Parmenides wprowadza rozumowanie czyli dyalektykę opar-tą na prostych logicznych prawach tożsamości i przeciwień-stwa. Filozofia jego stanowczo bierze rozbrat ze zmy-słami i opiera się na wewnętrznych prawach ducha, na lo-gicznych prawach myślenia.

Z logicznój niemożliwości rodzenia się, przemian i zni-kania tego co istnieje prawdziwie, wypływają i dalsze okre-slenia bytu:

*B. Prawdziwa istność stanowi jednolitą całość*, to jest wyklucza wszelkie pojęcie wielości. Gdzie wielość, tam bywa wzajemne oddziaływanie, tam zmienność, niemożliwa w prawdziwym bycie.

*C. Prawdziwa istność jest jedna*, gdyż nie ma nic oprócz bytu, niebyt nie istnieje a nie można przypuścić żeby było wiele istności, gdyż w takim razie wszystko to zlewa się w jedno, w jedno pojęcie *bytu* (53). To znaczy że jedna idea prawdziwego bytu obejmuje wszystko co istnieje. Po-niżej będziemy mieli sposobność wskazać brak należytego

(52) *βάσανος* u Greków. Platon często mówi *βασάνειν* zamiast *οκυπεῖν*, *κρίνειν*, *ἐλέγχειν* i t. d. to jest *próbować na kamieniu* *próbieczym*, zamiast: *rozważać*, *rozebrać*, *doświadczyć*.

(53) Jest to prosta logiczna zasada, że wszelkie pojęcia zupełnie jednakowej treści zlewają się w jedno. *Jest tylko to co jest*, a więc jeżeli istnieją A, B, C, D i t. d. to w istocie B jest to samo co A, C, to samo co A, D; to samo co A, o ile B jest, o ile C jest i t. d.



rozwoju metafizyki idealizmu u Parmenidesa w porównaniu np. z Platonem; lecz pojęcie *jedynego* bytu tak jest naturalnym i wpływa najzupełniej z powyższych założeń, że wątpić czy Parmenides miał tę myśl, jak to czynią niektórzy (54), byłoby jak nam się zdaje, rzeczą zbyteczną.

*D. Prawdziwa istność jest nieruchomą.* Pojęcie ruchu materyalnego nie zgadza się z pojęciem czystego bytu, gdyż gdzie jest ruch, tam i proces zmian, który jak dowiedziono, nie może zgodzić się z bytem. A więc i pojęcie ruchu należy do dziedziny niebytu, zmysłowych złudzeń. Uczeń Parmenidesa i następca jego w szkole Eleatów *Zenon* poddał pojęcie ruchu bardziej subtelnej analizie, przechodząc niejako w sofistykę. Ruch wymaga koniecznie przestrzeni; odrzucając więc pojęcie ruchu, Parmenides tém samém stawia swój *byt* niezależnym od warunków przestrzeni, chociaż nie rozwinął należycie tej krytyki.

*E. Byt, jako jedyny, jako jednolita całość, znajduje się w równowadze z sobą* (*ἀταλαντον*) (55). Jest to naturalny wniosek z poprzednich określeń: jedna, jedyna, niezmienna istność, niezależna od warunków przestrzeni, musi być w równowadze z sobą.

*F. Byt jest wieczny, niezależny także od warunków czasu*, jest to wieczna teraźniejszość, a to dlatego, że odróżnienie teraźniejszości od przeszłości i przyszłości dopuszcza pewne różnice, na których opiera się, a których z ideą *jedynego*, bezwzględnego i niezmiennego bytu pogodzić nie można. Parmenides zmiany momentów czasu odnosi w ten sposób także do dziedziny niebytu, złudnych zjawisk. Rzeczywiście, w świecie zmiennych zjawisk, każda chwila przynosi z sobą coś nowego, odmiennego od tego co było przedtém, które to ostatnie dla tego samego i mieści się w *przeszłości*, a sam szereg nowych zmian uważa się jakby stopniowo wyłaniającym się z *przyszłości*. W świecie zmysło-

(54) Brandis Gesch. der Gr. R. Ph. I, 383.

(55) *ἀταλαντον* (patrz wyżej wiersz 61) jest to poprawka. U starożytnych czytamy *ἀτέλεστον* (niedoskonałe) czego przyjąć nie można, lub *ἀτέλειον* (nieskończone) co także jak wkrótce zobaczymy, roztrząsając o ile Parmenides dopuszczał pojęcie nieskończoności, okazuje się niemożliwem.



wym, w skutek saméj własności processu przemian, właściwie nie ma terażniejszości, a jest tylko przyszłość, która stopniowo ciągle niepochwycalnie przechodzi w przeszłość; terażniejszości, która odpowiadałaby prawdziwemu stałemu istnieniu, w tym potoku pochwycić niepodobna. Dlatego też prawdziwy byt przeciwnie, jest wieczną terażniejszością, nie ma przeszłości ani przyszłości: jest to *wieczność*. Nie ma tu *kiedys* ani *niegdys*: jest tylko *teraz*; nie ma *jeszcze* ani *już*: jest tylko *zawsze*.

G. *Byt jest także wiecznym sam w sobie, jest źródłem samego siebie, nie mógł się nigdy zacząć.* Wypływa to bezpośrednio z przytoczonej najpierw logicznej sprzeczności idei rodzenia się, zmian i znikania z ideą bytu i opiera się na logicznych prawach, rozebranych wyżej. Parmenides, zbytecznie nawet jak się zdaje, dowodzi że *byt* nie może pochodzić od *niebytu*, gdyż jak można mówić, choćby dla zbięcia, o pochodzeniu od czegoś nieistniejącego? Lecz dowód ten ma znaczenie dowodu niemożliwości *początku* bytu, zjawienia się bytu, gdyż w takim razie poprzedzałby go *niebyt* a z *niebytu* powstałby *byt*. Niedorzeczném jest wszelkie przypuszczenie o początku, o zaczęciu się bytu, bo cóżby mogło go wywołać? Coby mogło być przyczyną bytu? Niebyt, jako zresztą niemożliwy i nieistniejący, nie mógł być ani przyczyną, ani źródłem bytu, ani go mógł poprzedzać: przyczyną bytu jest sam byt, źródłem bytu jest sam byt, nie nie poczęło i nie wywołało tego bezwzględego, wiecznego *jest* (56).

(56) O źródle bytu w samym sobie mówi Parmenides (v. 71):

οὐδέ ποτ' ἐκ τοῦ ἔοντος ἐφήσει πιστίος ἰσχύς  
γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό.

Tak należy czytać ten ustęp. Lecz Brandis (l. 1.) i Hegel (Vorles. I, 295) czytają tak:

μηδέ ποτ' ἐκ γε μὴ ἔοντος ἐφήσει πιστίος ἰσχύς  
γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό

Coby znaczyło: że od *niebytu* niemoże pochodzić nic, oprócz *niebytu*, tak że Parmenides stawilby dylemmat: byt pochodzić może od bytu albo niebytu i następnie jakoby zbija jedno i drugie. Lecz ze wszystkiego co powiedziano, jasno że taki dylemmat byłby zupełnie zbytecznym, a mówić o pochodzeniu czegobądź od niebytu, choćby samegoż niebytu, byłoby niedorzecznością, a to dlatego że niebyt nie istnieje.

W następujących wierszach Parmenides powtarza, że *był* jest niezależnym od warunków czasu, a dalej do wypowiedzianych określeń bytu dodaje inne, wyczerpujące to wszystko co z powyżej podanych zasad wypływa. Był nazywa Parmenides spokojnym, nieruchomym (ἀτρεμής ἀκίνητον), niepodległym zmianom, nie mającym początku (ἀγένητον, ἀναρχον), nienikłym, nieustannym, (ἀνώλεθρον, ἀπασχον). Powtarzają się więc tu poprzednie określenia, tylko w innych wyrazach (57). Następnie Parmenides powiada: „*był nie może być nieskończonym* (nieokreślonym), *gdyż nie ma on braku, inaczej zaś, brakowałoby mu wszystkiego* (58). Miejsce to jest wielce nadwężone i znaczenie jego było przedmiotem wielu objaśnień i sporów. Co do nas, opierając się na tłumaczeniu Arystotelesa (59) możemy po prostu rozumieć że Parmenides wymaga od bytu skończoności, zupełności, że tak powiemy zaokrąglenia, zgodnie z tém, co przedtém mówił o jednolitości bytu. Wypada podziwiać głęboką przenikliwość elejskiego filozofa, który pierwszy poznał jak czczém jest i próżném pojęcie *nieskończoności*, nieokreślności; słusznie powiada Parmenides że pojęcie to daje uczuć jakiś brak, nie zadawalnia myślenia, nie daje wyobrażenia o stałym bycie. Idea powinna być określoną,

(57) Vers. 80 sq. Szczególniej dobitnie Parmenides powtarza że *to, co pochodzi* (staje się, ma początek) *lub co ma być, nie jest bytem* (v. 83):

εἴ κε γένουι οὐδ' ἔστ' οὐδ' εἰ ποιε μέλλει εἶσεσθαι

(58) Vers. 93—94 (Simplic. l. l. Brandis G. d. Gr. R. Phil. I, 381):

.....οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν δέμιν εἶναι,

ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές, μὴ ἐὼν δ' ἂν παντὸρ ἔδειτο.

gdzie οὐκ ἀτελεύτητον trzeba tłumaczyć przez „doskonały,” określony, zakończony, a μὴ ἐὼν znaczy: *gdyby zaś nie był takim* i t. d. przyczém rozumie się samo przez się że μὴ ἐὼν czyta się κατὰ συνίησιν, jako jedna zgłoska. Inni (Ritter et Preller H. Philosoph. Gr. Rom. p. 94) zamiast μὴ ἐὼν czytają ἐὼν co należy rozumieć: *gdyby zaś był takim*, (to jest ἀτελεύτητον nieskończonym, nieokreślonym) toby brakowało mu wszystkiego. Oba warianty dają jednakowe znaczenie: owszem ostatni dobitniej nawet maluje czczość i niezadawalniającą próżnię pojęcia nieskończoności.

(59) Aristotel. De Xenoph. Melis. etc. 4, 978: *ἔτι δὲ τί καλῶς πεπερανδαι καὶ ἔχειν πέρατα ἐν ὄντα τὸν δεόν.*



zupełną. Arystoteles wyraźnie powiada że Parmenides dotknął jedności według myśli (τοῦκατὰ λόγον ἐνός) i dlatego powiada że byt jest określonym (πεπερασμένον) (60). I u Platona później materya jest to coś nieokreślonego (ἄπειρον) zaś prawdziwy byt, idea, jest określona, i sama jest określeniem (πέρας).

Hegel, tłumacząc ten ustęp, słusznie zauważył że Parmenides odrzuca czcze pojęcie nieskończoności, i jak się zdaje, nie myli się rozumiejąc pod tą określonością bezwzględną konieczność, leżącą w naturze prawdziwego bytu (61).

Większa część określeń, któreśmy dotąd przytaczali, są przeczące: Parmenides mówił o tém, co nie zgadza się z pojęciem bezwzględnego bytu, oczyszczał to pojęcie od sprzeczności, stawiając je wyżej wszelkich danych zmysłowych, podnosząc tę ideę do stopnia czystej, bezwzględnej istności, obcej zmianom, ruchowi, warunkom przestrzeni i czasu. Teraz znajdujemy takie ważne twierdzące już określenie bytu:

*„Myślenie i to, o czém się myśli, jest jedno, ponieważ nie można nigdzie znaleźć myślenia jak tylko w bycie, w którym się ono wyraża, a niema i nie będzie nic oprócz bytu”* (62).

To określenie jest bardzo godnem uwagi i okazuje nam najdobitniej, że Parmenides był ojcem wszystkich późniejszych teorii idealizmu. Jak Parmenides doszedł do téj zasady i w jakim stopniu uznawał tożsamość myślenia i bytu? Niema żadnej wątpliwości że tożsamość ta była dla Parmenidesa bezpośrednim wnioskiem z głównego założenia: że poznanie prawdy jest rzeczą nadzmysłową, że nie może dać go żadne zmysłowe doświadczenie, lecz tylko czyste myślenie.

Ztąd wypada że tylko myślenie odpowiada czystemu, bezwzględnemu bytowi, że prawdziwy byt objawia się w my-

(60) Aristot. Metaph. A. 5.

(61) Hegel. Vorles. I, 296.

(62) Vers. 95—98:

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα  
οὐ γὰρ ἀνευ τοῦ ἐόντος ἐν ᾧ πεφασσμένον ἐστὶν  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ἢ ἐσται  
ἄλλο παρὰ τοῦ ἐόντος.



śli i odwrotnie jak mówi Parmenides, myślenie jest jakoś nieodłącznym od bytu, istnieje w bycie. Ponieważ zaś istnieje tylko byt, a oprócz niego nie istnieje nic, przeto myślenie, jako prawdziwe i odpowiadające bytowi, nie może być odróżnianem od bytu, gdyż, dopuściwszy tę różnicę, trzebaby chyba odnieść myślenie do niebytu. Tak więc Parmenides uznaje tożsamość myślenia i bytu o tyle tylko, o ile w myśleniu, w poznaniu, objawia się prawdziwy byt, o ile myślenie skierowanem jest ku poznaniu bytu, który znowu sam nie byłby poznanym i dostępnym myśli, gdyby nie tkwił w samym myśleniu. Opierając się głównie na tém miejscu, jak starożytni znawcy filozofii, jak Plotinus (63), widzieli że idealizm Parmenidesa wznosił się ponad zmysłowe złudzenia i szukał prawdziwego bytu w myśleniu i za pomocą myślenia. W dalszych wierszach Parmenides mówi jeszcze o błędnem zapatrywaniu się na rzeczy tych, którzy uznają istnienie zmian, pochodzenia i znikania, to jest niebytu obok bytu (64) i kończy tę pierwszą część swego poematu następującem porównaniem: (65).

*„Ponieważ ostateczny kres bytu jest zupełnym (66), przeto byt podobnym jest do dobrze zaokrąglonej kuli, która od środka we wszystkie strony utrzymuje się w równowadze (67), ponieważ istnienia nie może być tu albo tam więcej lub mniej dlatego że nie istnieje niebyt, któryby mógł przeszkodzić bytowi przyjść do równowagi z samym sobą i ponieważ nie byłoby istnością to, czego z jednej strony więcej, a z drugiej mniej. Wszystko to jest jedną, nieuszkodzoną (68) całością, ponieważ byt jednostajnie jest sobie równym i wiernym w swych określeniach.”*

(63) Plotin. Ennead. V, 1, 8: *ὅτι πάντα ἔχει (τὸ ἐόν) περιελημμένα καὶ ὅτι τὸ νοεῖν οὐκ ἔστω ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ.*

(64) Pojęcia o powstawaniu i znikaniu Parmenides wyraźnie nazywa fałszywemi (v. 100—101):

*.....πεπουδότες εἶναι ἀληθῆ*

*Τίνεσθαί τε καὶ ὀλλυσθαι εἶναι τε καὶ οὐκί.*

(65) Vers. 103—110.

(66) *πείρας πνύματος* (v. 103) ostatni wyraz nie dosć jasny.

(67) *εὐκυκλος σφαίρῃ μεσσοῦσθαι ἰσοπαλὴς πάντῃ.*

(68) *ἑὸ υἷον.*

To porównanie, jakkolwiek trochę zawikłane i oddane niejasno, mówi o ześrodkowaniu się bytu samego w sobie, o jego doskonałości w sobie. Plotinus robi uwagę, że w tej kuli Parmenides mieści wszystko, a także myślenie (69). Co do „granic, kresu bytu” (πέρας) rozumie się tu, jak wyżej mówiliśmy, przenośnie skończoność, doskonałość bezwzględnego istnienia. Zawiele byłoby wymagać od takiego porównania, gdybyśmy, jak Hegel, chcieli robić trudności z powodu tego iż na zewnątrz *zaokrąglonej kuli* przypuszcza się coś jeszcze — przestrzeń (70). Parmenides na zewnątrz bytu i oprócz bytu nie uznaje nic innego, a jednak wystawia ten byt zaokrąglonym i równym, jak kula w przestrzeni: zmysłowy obraz oczywiście nie może nigdy odpowiadać zupełnie pojęciu, sięgającemu najwyższych szczytów czystego, oderwanego rozumowania.

Na tém się kończy pierwsza część poematu Parmenidesa, traktująca o czystym, bezwzględnym bycie i usiłująca ustalić pojęcie tego bytu. Zostawiając na później należyte ocenienie tej części jego nauki, najważniejszej dla potomności, zwróćmy się teraz, dla nieprzerywania rozbioru pozostałych nam resztek jego poematu, do drugiej jego części. Ta druga część doszła do nas nie tyle zupełną, jak pierwsza. Zawiera ona kosmologią i fizykę Parmenidesa i z powodu niejasności i zawikłanych pojęć przedstawia nie mało trudności.

(69) Plotin. I. I.

(70) Hegel. Vorlesungen. I, 298.

(Dokończenie nastąpi).

