

Jerzy Pawliszcze

„Teraz” u Parmenidesa: B 8.5

Analiza i Egzystencja 7, 125-144

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JERZY PAWLISZCZE*

„TERAZ” U PARMENIDESA: B 8. 5

Słowa kluczowe: czas, wieczność, teraz, terażniejszość, moment, przeszły, przyszły, porządek cykliczny, zbawienie

Keywords: time, eternity, now, presence, moment, past, future, cyclical order, salvation

W prawdziwym gąszczu tekstologicznych i rzeczowych kwestii dotyczących Parmenidesa wylania się jedna spośród bardzo wielu, tym niemniej poważna zagadka: pytanie o czas. Parmenides bowiem odrzuca przeszłość i przyszłość, wyłączając z tej negacji terażniejszość (fragm. 8. 5–6): οὐδὲς ποτ' ἄν οὐδ' ἴσται, ἴμπερ ἄν ἴσται ἔμμορπον, / ἄν, sunecsj – „Nie był on nigdy ni będzie, skoro teraz jest razem wszystek, / Jeden, ciągły”¹. Jeżeli bowiem mówimy: „Piotr nie istniał nigdy, ani istnieć nie będzie”, to mamy na myśli także i to, że Piotra nie ma obecnie (por. Schofield 1970, s. 123). Parmenides tymczasem sprzeciwia się temu, mówiąc iż Piotr właśnie jest. Podobną zagadkę stawia nam Platon, ale daje jej rozwiązanie (Ti. 37 E1 – 38 A8):

* Jerzy Pawliszcze, ur. 1963 r., studia filozoficzne i filologiczne w KUL, doktorat w UAM: *Logiczno-semantyczna parafraza ontologii Parmenidesa: przestrzeń, kwantyfikacja i kombinatory* (2003). Publikacje w „Principiach”, „Ruchu Filozoficznym” oraz „Filozofii Nauki”. E-mail: jeryzypawliszcze@interia.pl.

¹ Przekład (z pewnymi zmianami) oparto na znakomitej translacji Wesołego: Wesoły 2001, numeracja fragmentów presokratyków według: Diels-Kranz 1960–1961.

Dnie i noce, miesiące i lata nie istniały zanim się zrodziło niebo: ich urodziny dokonały się w tym czasie, w którym niebo było budowane. Wszystkie one to części Czasu. Przeszłość i przyszłość są normami zrodzonymi z Czasu. A gdy nieświadomie odnosimy je do substancji wiecznej, to dlatego, że nie znamy jej natury. Mówimy bowiem o niej, że była, że jest, że będzie. W rzeczywistości tylko wyrażenie „jest” stosuje się prawdziwie do substancji wiecznej, podczas gdy wyrażenia „był” i „będzie” należy wtedy używać, gdy mowa o tym, co się rodzi i rozwija w czasie. Oznaczają one bowiem ruchy, podczas gdy to, co „jest” nieruchome i niezienne, ani się nie starzeje, ani się nie odmładza w pochodzie czasu, ani nie było chwili, w której by go nie było, ani w której by się dopiero stawało sobą, ani w której miałyby być w przeszłości. Takiemu bytowi nie przysługują żadne atrybuty, które proces stawania się daje poruszającym się wśród rzeczy postrzegalnych zmysłowo. Są to obrazy czasu, który naśladuje wieczność i który porusza się ruchem kołowym według praw matematycznych².

Porównanie to jest przyczyną, dla której rozgorzał spór o to, czy Parmenides, podobnie jak Platon, rozróżniał ciągle trwanie od bezczasowej wieczności³. Argument Owena (1966, s. 273) na rzecz bezczasowej wieczności u Parmenidesa bierze się z leibnizjańskiej zasady nie-odróżnialności faz egzystencji tego samego bytu (tj. bytu Parmenidesa i idei Platona), interpretowanej jako zasada bezczasowości. Jednakże zasada ta, jak przyznaje sam Owen, nie została przez Parmenidesa rozpoznana.

² Por. Wittgenstein 1927: 6.4311: „If by eternity is understood not temporal duration but timelessness, then he lives eternally who lives in the present”.

³ Za bezczasową wiecznością opowiadają się: Mondolfo 1956, s. 92; Guthrie 1965, s. 29–30; Owen 1966; Kahn 1968, s. 127–129; Kirk, Raven, Schofield 1983 (1999), s. 250; Groarke 1985, 1987; Coxon 1986, s. 196; Casertano 1978, s. 97 (bardziej z zastrzeżeniami co do stosowania terminów czasowych niż za wiecznością); Cerri 1999, s. 214. Za istnieniem w czasie są: Fränkel 1960, s. 191, przyp. 1; Tarán 1960, s. 175–188; 1979; Stokes 1971, s. 127–137; Gallop 1984, s. 13–14; Matthen 1986. Za istnieniem momentalnym (punktalistycznym): Barnes 1979, I, s. 194: „Not only is there no time like the present – there is no time but the present. *O*'s existence is not a beatiful atoll in the empty sea of eternity: there are no points in time not embellished by *O*, because time itself embraces no more than a point of time at once; for time has only one point. The present moment's all its lot”, por. Lloyd 1976 (1988), s. 228, że istnienie u Parmenidesa można traktować jako momentalne, choć niewątpliwie nie należy tego czynić.

Tematem przedstawionego artykułu nie jest jednak samo porównanie, ani tym bardziej analiza pojęcia wieczności u Platona⁴, ale wyłącznie analiza użycia „ἴδη”, czyli „teraz” u Parmenidesa. Istnieją bowiem dwa istotne problemy, które trzeba rozwiązać. Po pierwsze, u Melissosa, który jest niewątpliwie zależny bezpośrednio od Parmenidesa, występuje pojęcie wiecznego trwania, odmienne jednak od ujęcia Parmenidesa. Po drugie, Parmenides, inaczej niż Platon, który wprowadza beczasowe „jest”, mówi wyraźnie, że „teraz jest” – ἴδη ἴσθι, co stawia na straconej pozycji tych, którzy przyjmują, jak Owen, beczasowość jego bytu. Rozwiązanie, którego broń się niniejszym, przyjmuje nie beczasową wieczność u Parmenidesa, ani nie wieczne trwanie, ani nie istnienie momentalne, ale pośrednie istnienie cykliczne. Sformułowanie to, nowe, a użyte dla specyficznego celu, rozumie się tu jako określenie denotatu szczególnego twierdzenia ograniczonego czasowo (*temporally restricted proposition* – Lyons 1977, s. 282).

I

Przyjrzyjmy się najpierw sformułowaniu Melissosa (fragm. 2): ὅτε το...nun οὐκ ἴσθῆσθαι, ἴσθῆσθαι δὲ, ἔθεν ἄν καὶ ἔθεν ἴσθαι καὶ ἴσθαι οὐκ ἴσθαι οὐδὲ τελευτᾷ, ἴσθαι ἄπειρῆσθαι, „zatem, jeśli nie powstało, lecz jest, było zawsze i zawsze będzie, i nie ma ani początku, ani końca, ale jest nieograniczone” (por. ἴσθαι we fragm. 4). Również Parmenides twierdzi, chociaż zastrzega się, że byt „nie był nigdy ani będzie”, iż byt „jest bez początku, bez końca, skoro powstawanie i ginięcie / Daleko zepchnięte zostały” (ἴσθαι ἄπειρῆσθαι, ἴσθαι ἄπειρῆσθαι, ἴσθαι ἄπειρῆσθαι / τῆσθαι ἴσθαι ἄπειρῆσθαι) (fragm. 8. 27–28), a także podaje racje, dla których tak uważa: „Jakżeby potem zniknąć mógł byt? Jakżeby miał się narodzić? / Jeżeli powstał, to nie jest, i nie jest, jeśli dopiero ma być. / Tak powstawanie słumi i niezrozumiałe ginięcie” (ἴσθαι ἄπειρῆσθαι ἴσθαι ἄπειρῆσθαι (D-K); ale Kahn, Gallop poprawiają ἴσθαι ἄπειρῆσθαι: ἴσθαι, co daje sens: „jak mógłby być byt w przyszłości” – ta lekcja jest uznawana niniejszym); ἴσθαι ἄπειρῆσθαι

⁴ Chociaż są tacy, którzy odkrycie wieczności przypisują myślicielom późniejszym od niego – Whittaker 1968, 1971; z drugiej strony Reale twierdzi, iż pojęcie beczasowej wieczności było znane nie tylko Parmenidesowi, ale także Melissosowi (Reale 1970).

gšnoito; /e,,g|r >gent', oŭkšst', oŭd' eþpotešllei šsesqai. /tēj gšnesij mtn ˆpšsbestai ka ˆ Apustoj Őlegroj) (fragm. 8. 19–21). Podaje jeszcze bardziej podstawową zasadę, a mianowicie zasadę racji dostatecznej dla odrzucenia powstawania z nicości (i zapewne symetrycznie dla zanikania): „Jakiż to przymus by go skłonił / Z nicości poczynając, prędzej czy później, się narodzić?” (t... d' An min ka ˆ cršoj đrsen / Ŭsteron Ŕ prŇsqen, toŕmhden Őj ˆ rxŁmenon, ffn) (fragm. 8. 9–10). Takie – równoległe do wiecznego bycia w czasie Melissosa – trwanie u Parmenidesa wzmocnione jest słowami: „Tożsamy w tożsamym pozostając, przy sobie sam się układa / I tak niewzruszenie tam trwa” (taŬtŇn t' ˆm n taŬtŭ te mšnon kaq' ˆ autŇte ke< tai / coŬtwj šmpedona aqi mšnei) (fragm. 8. 29–30). Fränkel (1960a, s. 191, przyp. 1) oraz Schofield (1970, s. 129) przyjmują, w celu uniknięcia pleonazmu lub z ogólnych powodów (Fränkel), lekcję mene< – „będzie trwać”, ale jest to tylko kwestia interpretacji. Jednakże, zdaniem Kahna (1968, s. 127–128), odrzucenie przyszłości dla bytu jest widoczne w pŷj d' ˆ n špeita pšloi tŐ ˆmŇn; ... oŭd' eþpotešllei šsesqai we fragm. 8. 19–20. Korespondujące odrzucenie przeszłości jest prawie całkiem pewne w chiastycznym użyciu gšnoito i šgento w tym samym kontekście, z formą aorystu od g... gnesqai jako supletywnym czasem przeszłym od eŇnai. Narzucają się, zdaniem Kahna, dwa powody, dla których Parmenides odrzucałby przeszłość i przyszłość. Pierwszy to ten, iż Parmenides odrzuca powstawanie (i zanikanie) (Owen 1966, s. 278). Drugi polega na zastosowaniu dysjunkcji (fragm. 8. 15–16): a dŕ kr... sij per ˆ toŬtwn ˆm n tŭd' šstin: / šstin Ŕ oŭk šstin – „A osąd w ich sprawie na tym polega: jest albo nie jest”. Jeśli przyjmiemy emendację Kahna i Gallopa we fragm. 8. 19, która daje dobry sens, mimo pewnej asymetrii związanej z brakiem opozycji zanikania i powstawania, to musimy postawić sobie pytanie o właściwy sens zdania pŷj d' ˆ n špeita pšloi tŐ ˆmŇn – „Jak mógłby być byt w przyszłości?”. Jak zauważa Schofield (1970, s. 125), zdanie to może znaczyć albo: „Jak mógłby być zacząć być w przyszłości?”, albo: „Jak mógłby kontynuować swoje istnienie w przyszłości?”. Zdanie następne: „Jakżeby miał się narodzić?” upewnia nas w tym, iż chodzi tutaj o pierwsze pytanie – o możliwość powstawania w przyszłości. We fragm. 8. 20: „Jeżeli powstał, to nie jest, i nie jest, jeśli dopiero ma być”, odrzuca narodziny przeszłe i przyszłe, ale nie samo istnienie w przeszłości lub przyszłości (nazwijmy to wyjaśnieniem S). Powyższy argument Schofielda jest przekonujący, czego nie można powiedzieć o jego tezie (Schofield 1970, s. 129–

134), iż następne wersy (fragm. 8. 22–49) dostarczają uzasadnienia z temporalnej ciągłości dla istnienia w przyszłości i przeszłości.

Niektórzy, tak jak Schofield, sądzą, iż *sunecšj* (fragm. 8. 6) – „ciągły” – odnosi się właśnie do ciągłości w czasie, analogicznie do ciągłości przestrzennej opisanej następująco:

Nie jest też do rozdzielenia, gdyż wszystek jest jednolicie [adv.: Owen, Schofield]; / W niczym go tu nie ma więcej, by ciągłość mu wstrzymywała, / Ani też mniej i tam, wszystko zaś bytem jest tak wypełnione. / Dlatego ciągły jest wszystek (*tũ xunecšj p@n t̃mstin*), byt bowiem do bytu przylega (fragm. 8. 22–24).

Hipoteza ta jest pociągająca, jednakże przy bliższej analizie ujawniają się jej braki – po prostu nie jest pewne, czy byt Parmenidesa posiada cechę przestrzennej ciągłości. Parmenides rozumie bowiem przez ciągłość pewną jednorodność bytu, która nie jest podzielna (*oũdũ diairet̃ñ t̃mstin*) (fragm. 8. 22).

U Arystotelesa występuje zgoła inne pojęcie ciągłości: „Ciągłe (*sunecšj*) jest to, co jest podzielne na części, które z kolei są podzielne w nieskończoność” (de Cael. 268 a 6–7). Stosunek pojęcia podzielności i ciągłości Arystoteles rozważa szerzej w *Fizyce* (VI, 1) oraz w traktacie *O powstawaniu i ginięciu* (I, 2).

Jest oczywiste, że wszelkie continuum składa się z części podzielnych w nieskończoność, bo gdyby się składało z części niepodzielnych, wówczas stykałyby się części niepodzielne z niepodzielnymi, gdyż krańce rzeczy, które wzajemnie tworzą całość, stanowią jedność i stykają się ze sobą (Phys. VI, 1 231 b 15–18, por. 232 b 24–26).

Arystoteles ponadto używa czasem wyrazu *sunecšj* w znaczeniu bezpośredniego sąsiedztwa (*ũpt̃ñmenon* – „dotykany”) (de Cael. 287 a 5–11, por. Phys. V, 3), jednakże można powątpiewać, czy Parmenides miał na myśli takie zmysłowe znaczenie, bowiem *ũpt̃ñmenon* w sensie Arystotelesa zakłada jakąś podzielność (na to, co jest dotykane i na to, co dotyka). Wyraz *sunecšj* nie dotyczyłby zatem przestrzennej ani czasowej ciągłości, ale znaczyłby, zgodnie ze swym podstawowym znaczeniem, „trzymający razem” (LSJ, s. 1714: *holding together*) (fragm. 8. 22) (por. 8. 5: *t̃mpe^nr̃n st̃tin d̃moř p@n* – „skoro teraz jest razem wszystek”). Taką interpretację wzmacnia argument oparty właśnie na budowie zdania w wersji 8. 22 –

był jest „niepodzielny”, ponieważ ($\tau\mu\pi\epsilon\epsilon\iota\varsigma$) jest „cały równomiernie (jednolicie)” ($\rho\omicron\eta\tau\mu\sigma\tau\iota\nu\delta\mu\omicron\kappa\omicron\nu$ – por. fragm. 8. 5). Owa implikacja odnosi nas do wyrazu $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\iota\jmath$ – „podobny, równy”. Podstawowe znaczenie $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\iota\jmath$ Schwyzer (1959, 1, s. 435; 2, s. 488) określa jako „wspólny byt lub działanie” (*ein gemeinsames Sein oder Tun ausdrücken*) (por. Chantraine 1983, s. 799: *un, le même, commun, uni*; rozległe konotacje omawia Gonda 1953, s. 37–39). Wyraz ten powstał z rdzenia **sem-* „jeden” (por. $\mu\mu\alpha$ – „razem, równocześnie” – *simul*, $\delta\mu\alpha\lambda\acute{\iota}\nu\jmath$ – „równy, gładki, regularny”) i oznaczał pierwotnie (u Homera, Hezjoda i Parmenidesa – $\delta\mu\acute{\iota}\nu\jmath$, fragm. 8. 47) – „jeden, taki sam, ten sam, wspólny, równy, gładki”. W złożeniach $\delta\mu\omicron-$ ono samo i jego derywaty wykazują paralelizm w ewolucji i semantyce z łacińskim *similis* (np. *adsimilis* – $\rho\alpha\rho\acute{\iota}\nu\mu\omicron\iota\omicron\iota\jmath$; *consimilis* – $\sigma\upsilon\nu\acute{\iota}\nu\mu\omicron\iota\omicron\iota\jmath$, etc.). *Similitudo* w języku retoryki i filozofii późniejszego okresu jest odpowiednikiem $\delta\mu\omicron\dots\omega\sigma\iota\jmath$ i oznacza „analogię, porównanie” oraz „monotonie” („uniformizowanie” stylu) (Ernout, Meillet 1959, s. 626–627; Chantraine 1983, s. 799–800; Stolz-Schmalz 1963, s. 234).

Istnieją jednak ważne i istotne dla naszych rozważań różnice, bowiem *simulacrum* (od *simulo* – upodabnam, naśladowę coś [jako model], przedstawiam) – posiada w swym znaczeniu element opozycji do istnienia realnego, także w sensie pozorów, zjawiskowości, snu. Tego elementu nie ma w platońskim $\delta\mu\omicron\dots\omega\mu\alpha$ (Phdr. 250 A; Sph. 266 D, Phdr. 250 B; Prm. 132 D, 133 D; Leg. 7. 812 C), które posiada znaczenie wspólne z *simulacrum* i *similitudo*, ale nie z *imago* lub *effigies* (obrazem lub wizerunkiem). Wydaje się, że tym bardziej u Parmenidesa $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\iota\jmath$ podkreśla element wspólności i równości, iż w grece może ono posiadać znaczenie równoważne $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\iota}\nu\jmath$ (por. Arist. de gen. et corr. 323 b 11: $\tau\acute{\omicron}\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\kappa\alpha\acute{\iota}\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\nu$; Diog. Apoll. fragm. 5; Od. 16. 182; Hes. Op. 114; Antipho 5. 76; Pl. Phdr. 271 A) – jest to tym bardziej prawdopodobne jeśli, za Owenem (1960, s. 92–93) i Schofieldem (1970, s. 117), uznamy je za przysłówek. Poza tym należy je widzieć w związku z $\delta\mu\omicron\acute{\iota}$ (fragm. 8. 5), które znaczy nie tylko *together*, ale także *at the same place* i *at once* (LSJ, s. 1228). Jak pisze Barnes (1979, s. I, 192): „three phrases *homou pan, hen* and *suneches* (‘all together, one, continuous’) are synonymous, or at least mutually explicatory. To say that *O* is ‘one’ is to say that it is unity, and a prime way of being unitary is being continuous (cf. Aristotle, Met. 1015 b 36 – 1016 a 3)”. Jednakże wyjaśnienia (S) Schofielda i Gallopa (por. niżej) dostarczają wystarczających dowodów za trwaniem bytu Parmenidesa w czasie. Tutaj przyjmuje się tezę

odwrotną do twierdzenia Kahna, które głosi, iż byt ten jest pozaczasowy, ale przestrzenny, a mianowicie, że jest wprawdzie czasowy, ale za to poza-przestrzenny. Jednakże czasowość ową należy rozumieć inaczej niż zwykle: jak – to przedstawiamy na końcu artykułu.

II

Następny problem dotyczy zagadkowego słowa $\eta\rho\acute{\nu}\nu$ – „teraz”. Zdaniem Tarána, w swojej analizie wersów 8. 5–6 Owen nie zwrócił uwagi właśnie na użycie tego wyrazu. Według niego fraza $\mu\pi\epsilon^{\acute{\alpha}}\eta\rho\acute{\nu}\nu\acute{\sigma}\tau\iota\eta$ wyraźnie wskazuje na to, że Parmenides nie zdołał uformować pojęcia bezczasowej wieczności (Tarán 1979, s. 46). Owen poprawnie zauważa, że w przypadku bezczasowych twierdzeń, takich jak „sprawiedliwość jest cnotą” i „dwa razy dwa jest cztery”, nie ma sensu wprowadzanie czasu przeszłego i przyszłego, ponieważ czas terażniejszy jest tutaj bezczasowy. Ale jeśli jest absurdem mówienie „dwa razy dwa było cztery” lub nawet „dwa razy dwa było, jest i będzie cztery”, to tak samo niedorzecznie jest mówić, iż „dwa razy dwa jest teraz cztery”. Użycie „teraz” przez Parmenidesa pokazuje, zdaniem Tarána, iż nie zamierzał on wypowiadać bezczasowych twierdzeń oraz że nie rozumiał implikacji bezczasowego użycia czasownika „być”.

Warto zauważyć, że fragm. 8. 5 jest jedynym przypadkiem, gdy Parmenides używa $\eta\rho\acute{\nu}\nu$; we wszystkich pozostałych posiłkuje się samym $\acute{\sigma}\tau\iota\eta$. Poza tym argument ten jest ważny niezależnie od tłumaczenia $\omicron\acute{\upsilon}\delta\delta\eta\ \rho\omicron\tau\epsilon\acute{\iota}\varsigma$. Może ono znaczyć: „ani pewnego razu (kiedyś)...” albo „ani nigdy...”⁵. Przy

⁵ Fränkel 1960 a, s. 191, przyp. 1: „Parmenides sagt dort nicht $\omicron\acute{\upsilon}\delta\delta\eta\ \acute{\alpha}\nu\ \omicron\acute{\upsilon}\delta\delta\eta\ \acute{\sigma}\tau\iota\eta$, sondern setzt $\rho\omicron\tau\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ hinzu, das offenbar für beides gilt; er spricht demnach nicht von der, sondern von einer Vergangenheit und Zukunft, nicht von der ganzen sondern von einer gewissen Zeitstrecke. Also 8.5: «und es gibt nicht ein Sein das nur während irgend einer vergangenen Zeit bestand oder erst in irgendeiner zukünftigen bestehen wird, weil jetzt alles Sein insgesamt besteht als ein einziges Kontinuum». Parmenides ist also nicht so weit gegangen, die Realität der fließenden Zeit zu leugnen. Hätte er das getan, so hätte er das Verbum $\mu\acute{\sigma}\eta\eta\epsilon\iota\eta$, ‘verbleiben, dauern’, überhaupt nicht gebrauchen dürfen, auch im Präsens nicht, und hätte statt dessen $\acute{\sigma}\tau\iota\eta$ sagen müssen”. Ale zob. Guthrie 1965, s. 30: „the addition of $\rho\omicron\tau\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ in v. 5 seems rather to emphasize the negation of past and future than to qualify it in any way”. Zdaniem Schofielda (1970, s. 123) homeryckie

pierwszym zdanie brzmi: „Nie był on pewnego razu (nie będąc teraz), ani nie będzie pewnego razu (nie będąc teraz), ponieważ istnieje teraz, wszystkim razem”; przy drugim: „Nie był on nigdy (nie będąc teraz, tj. identyczny z tym, co było), ani nigdy nie będzie (nie będąc teraz, tj. identyczny z tym, co będzie), ponieważ istnieje teraz, wszystkim razem”. W obu wypadkach, zdaniem Tarána, „teraz” zawiera element trwania, gdyż (1) co innego znaczy powiedzieć o niezmiennym bycie, (a) iż pewnego razu nie istniał (lub istnieć nie będzie), a co innego, (b) że jest teraz, oraz ponieważ (2) co innego znaczy powiedzieć o niezmiennym bycie, iż (c) nigdy nie istniał (lub istnieć nie będzie), a co innego, że (d) istnieje teraz. Zdań tych, tj. (a) z (b) oraz (c) z (d), nie wiąże stosunek inferencji, a zatem możemy „teraz” potraktować jako wyraz trwania, przynajmniej w czasie terażniejszym.

Można tutaj postawić zarzut Taránowi, iż nie określa dokładnie, jak długo miałyby przeciągać się to obecne trwanie. Powiedziałby on zapewne, iż w każdym czasie Parmenides mógłby orzec, iż byt „jest teraz razem wszystkim, jeden, ciągły” w każdej chwili oraz że taki sposób mówienia zakłada trwanie (Tarán 1979, s. 49). Rozumowanie takie zakłada jednak, iż są przynajmniej dwie odrębne chwile czasu, w których Parmenides mógłby wypowiedzieć swoje zdanie – czy jednak tych chwil nie łączyłyby stosunek sekwencji? Nawet jeśli uznalibyśmy, iż istnienie takiej sekwencji nie jest wykluczone przez fragm. 8. 20: „jeżeli powstał, to nie jest, i nie jest, jeśli dopiero ma być” (bo przecież zakładamy, iż mówimy o jednym bycie, tylko w różnych chwilach), to sama sekwencja wymaga uznania przeszłości lub przyszłości, a to jest zabronione we fragm. 8. 5. Wyjście byłoby tylko takie, iż przyjęlibyśmy równoległe w czasie istnienie dwóch „teraz”, o tym jednak Parmenides nic nie mówi. Poza tym, czy istnienie dwóch „teraz” nie zakładałoby istnienia dwóch bytów w odrębnych chwilach? Jest to jednak wykluczone w ekskluzywnej metafizyce Parmenidesa.

Jak zwraca uwagę Gallop (1984, s. 13–14), inferencja ze zdania „X istnieje teraz, wszystkim razem” twierdzenia „X nigdy nie istniało w przeszłości” lub „X nigdy nie będzie istnieć w przyszłości” nie jest prawomocna. Z faktu, iż Mount Everest „istnieje teraz, wszystkim razem” nie wynika,

użycia οὐδέποτε (Il. 5. 787–791) wyraźnie przeczą interpretacji Tarána i Fränkla, każącej traktować je jako ekwiwalent „not at some particular time by contrast with others”, lecz znaczą raczej „nor (or not) ever” (tak samo Owen 1966 (1974), s. 274).

że Mount Everest nigdy nie istniał w przeszłości lub że nie będzie istnieć w przyszłości. Kneale pisze o fragm. 8. 5: „The existence of the One is all at once, because it involves no temporal succession of earlier and later” (Kneale 1960–1961, s. 88). Zdaniem Gallopa spostrzeżenie to odwraca rozumowanie Parmenidesa: nie mówi on, iż podmiot istnieje wszystkim razem, ponieważ brakuje mu czasowego następstwa; raczej twierdzi, że ani nie jest, ani nie będzie, ponieważ jest teraz.

Trudność dla tych, którzy przyjmują beczasowe istnienie bytu Parmenidesa, polega na wyjaśnieniu, jak powinien być wówczas zbudowany ich dowód, tj. jak na podstawie obecnego istnienia zaprzeczyć istnienie w przeszłości i przyszłości. Poprawny argument uzyskujemy wówczas, gdy połączymy wers 8. 5 z antydowodem zmiany, który zaraz potem przychodzi (fragm. 8. 6–21). Bogini nalega (fragm. 8. 11) na to, że byt „albo w zupełności być powinien albo w ogóle nie”. Ponieważ drugi przypadek jest wykluczony (fragm. 8. 8–9), pozostaje pierwszy, że byt jest „teraz, razem wszystkim”. Co więcej, ponieważ istnieje jako „jeden, ciągły” (fragm. 8. 6), jak jest udowodniane później (fragm. 8. 22–25), musi posiadać istnienie zarazem w przeszłości, jak i w przyszłości. Byt zatem nie istnieje ani tylko w przeszłości, ani tylko w przyszłości. Gdyby istniał tylko w przeszłości, to już niczego by nie było, a gdyby tylko miał istnieć, to jeszcze niczego by nie było – oba człony alternatywy są wykluczone przez słowa: „Jeżeli powstał, to nie jest, i nie jest, jeśli dopiero ma być” (fragm. 8. 20; por. fragm. 8. 3: „Niezrodzony byt jest i niezniszczalny”).

Gallop zauważa, iż Bogini popełnia błąd: z faktu, iż coś będzie w przyszłości, wnioskuje o jego nieistnieniu teraz, tj. z faktu, że Mount Everest będzie istnieć w przyszłym roku wnioskuje o jego nieistnieniu teraz. Argument ten byłby prawomocny, gdyby dotyczył procesu powstawania, tj. jeśli byt powstaje, to znaczy że jeszcze nie istnieje. Pozostaje jednak trudność z interpretacją przeszłości. We fragm. 8. 20 Bogini stwierdza: „jeśli powstał, to nie jest”. Z faktu przeszłej genezy nie wynika obecne nieistnienie. Jeśli jednak Bogini argumentuje, prawomocnie, że przeszła geneza zakłada jeszcze wcześniejsze nieistnienie, to jej wnioskowanie nie jest symetryczne z fragm. 8.5, gdzie porządek idzie od przeszłości do przyszłości.

Wydaje się, iż interpretacja Gallopa jest bardziej spójna niż wyjaśnienia Tarána, o ile przyjmujemy, iż Parmenides zakłada ciągłość temporalną w analogii do przestrzennej (co jednak jest wątpliwe z podanych wcześniej

powodów). Jest bardziej spójna, ale nie potrafi wytłumaczyć, dlaczego Parmenides kładzie taki nacisk na nieistnienie w przeszłości lub przyszłości; mógłby przecież ograniczyć się tylko do stwierdzenia, że $\eta\acute{\nu}\nu\ \acute{\sigma}\tau\iota\nu$: wówczas istnienie w przeszłości i przyszłości wynikałoby z ciągłości bytu. Argumentacja Gallopa zakłada niespójność rozumowania u samego Parmenidesa. Czy jednak jest to właściwy punkt wyjścia? Jedyne, co można przyjąć z analizy Gallopa, to jego spostrzeżenie o nieprawomocności inferencji ze zdania o chwili obecnej zaprzeczenia istnienia w przeszłości lub przyszłości.

Inna zgoła wykładnia pochodzi od Groarkego (1985; 1987), który w polemice z Gallopem, Taránem i Matthenem (Matthen 1986) broni pojęcia bezczasowej wieczności u Parmenidesa, wychodząc od twierdzenia z wersów 8. 8–9, iż niebytu nie można wyrazić ani zrozumieć. Jeśli tak, to twierdzenia o przeszłości i przyszłości, jako aktualnie nieistniejących, są zabronione: stąd zakaz ich istnienia we fragm. 8. 5. Groarke (1987, s. 551) argumentuje, iż problem referencji do obiektów nieistniejących stanowił ważną część greckich dyskusji. Powołuje się na świadectwo zależnego od eleatów (poprzez sceptyków) Sekstusa Empiryka, który stwierdził, że „przeszłość i przyszłość nie istnieją; bo jeśli przeszłość i przyszłość istnieją teraz, to obie będą terazniejsze” (PH, 3. 144, por. 106, 142; AM, 9. 191 i n.). Wydaje się, iż argument Groarkego byłby decydujący, gdyby został w ogóle przez Parmenidesa sformułowany, ale nie został. Nie mamy zatem prawa traktować go inaczej niż tylko jako pewnej możliwości interpretacyjnej.

Jednakże u Platona znajdujemy jeszcze jeden przykład rozważań o czasie. Używa on wyrazu podobnego w swej funkcji do $\eta\acute{\nu}\nu$. Jest to miejsce w *Parmenidesie* (156 D–E):

Moment ($\tau\acute{\omicron}\ \tau\acute{\omicron}\ \mu\alpha\ \dots\ \text{f}\eta\eta\text{j}$), zdaje się, oznacza coś w tym rodzaju, jakby przejście z tamtego w jedno i w drugie. Bo przecież ono nie przechodzi ze stanu spoczynku, jak długo jeszcze trwa ruch. Tylko moment, ta osobliwa natura ($\text{f}\acute{\upsilon}\sigma\iota\eta\ \text{A}\tau\omicron\text{p}\omicron\eta\text{j}$) jakaś, leży pomiędzy ruchem i spoczynkiem. Nie ma jej w żadnym czasie ($\tau\acute{\omicron}\ \eta\ \text{c}\rho\acute{\iota}\tau\eta\ \text{o}\acute{\upsilon}\delta\eta\ \acute{\alpha}\ \text{o}\acute{\alpha}\sigma\alpha$), a w nią i z niej ruch przechodzi w spoczynek i spoczynek w ruch. [...] Zatem i Jedno, skoro i stoi w miejscu, i porusza się, to musi chyba przechodzić w jedno i drugie. Przechodząc, przechodzi w momencie. I kiedy przechodzi, nie może być w żadnym czasie i nie może poruszać się wtedy i nie może stać

(por. zwykle użycie wyrazu, w którym jest on tożsamy z $\nu\acute{\nu}\eta\acute{\nu}$ – Smp. 210 E; Ep. VII, 341 D). Miejsce to jest zagadkowe dla większości komentatorów, tym bardziej że Platon nie rozwija nigdzie zawartego w nim pomysłu. U Arystotelesa „moment” czy też „nagle” odnosi się do granicznie krótkiego trwania (Phys. VI 222 b 15): „Wyraz ‘nagle’ ($\tau\acute{\nu}\mu\chi\alpha\alpha\ldots\acute{\nu}\eta\eta\eta$) odnosi się do takiej sytuacji, która wytworzyła się w czasie nieuchwytnym z powodu swej krótkości”.

Możemy porównać pogląd Platona na początek zmiany z opinią Arystotelesa (Phys. VI 236 a 14–15):

Z drugiej znów strony „pierwszy moment” odnoszący się do początku zmiany w ogóle nie istnieje, bo nie istnieje początek zmiany, a także czas zajęty przez zmianę nie zawiera żadnego „pierwszego momentu”, w którym miałyby się zacząć zmiana.

Z tego względu moglibyśmy uznać, iż Arystoteles odrzuca realne istnienie „nagle”: czas jest podzielny w ramach potencjalnej nieskończoności. Platońskie podejście jest odmienne: zakłada aktualną nieskończoność, to znaczy istnienie pierwszej części nieskończonego następstwa chwil (Allen 1983, s. 265). Nasuwa się tu porównanie z miejscem z *Metafizyki* (992 a 20):

Nawet Platon zwalczał punkty jako geometryczne fikcje. Nadawał im nazwę „zasady linii” i posługiwał się często wyrażeniem „linie niepodzielne” ($\text{Á}\tau\omicron\mu\omicron\iota\ \text{g}\rho\alpha\mu\mu\alpha\alpha\ldots$). Jednak musiały mieć one jakiś kres (a zatem punkt); tak więc argument dowodzący istnienia linii dowodzi też istnienia punktu.

Zdaniem Cornforda (1939, s. 201–202) Arystoteles przyjmował w rzeczywistości platoński punkt widzenia: punkt jest podobny do „teraz” w czasie: „teraz” jest niepodzielne i nie jest częścią czasu; jest tylko początkiem lub końcem czasu, podobnie jak punkt jest początkiem lub kresem linii, ale nie jest częścią jej wielkości (de Cael. 300 a 14: „niepodzielny moment zachowuje się jak punkt w linii”; Phys. 220 a 1–21, 231 b 6 i n.; Simplicios, Phys. 982, 2).

Przeciwna intuicja, zbliżona do ujęcia Parmenidesa, wyrażona jest w innym miejscu:

Zdaje się za tym przemawiać i to, że nie można poruszać się inaczej niż w czasie, przyjemności jednak doznawać można [inaczej]: gdyż to, co

dokonuje się w terażniejszości, stanowi całość (τὸ γὰρ τῶν τῦν ἴσῶν τῶν τῶν) (E.N. 1174 b 7).

Z podstawowego jednak powodu platońskie pojęcie τὸ τῶν α...fnhj nie jest poprawnym odpowiednikiem parmenidejskiego „teraz”. Parmenides mówi o bycie, iż jest on „nieporuszony” (8. 4: ἄτρεμῆς; 8. 26: ἄκ...nhton), a zatem nie ma w nim żadnego przejścia od ruchu do spoczynku i odwrotnie (punktualistyczna interpretacja Barnesajako ahisteryczna nie może być traktowana poważnie, choć sama w sobie nie jest sprzeczna wewnętrznie, zob. przyp.⁶). Wprawdzie Coxon (1986, s. 196) zwraca uwagę na to, że argument Zenona, iż strzała w locie jest zawsze τῶν τῦν ἴσῶν i dlatego katὰ τὸ τῶν τῶν i ἄκ...nhton (Arist. Phys. VI, 239 b 5–9, 30–33), jest zastosowaniem Parmenidesa pojęcia bytu.

III

W rozwiązaniu problemu ἴσῶν u Parmenidesa może nam pomóc analiza samego słowa, bowiem wyraz ten jako przysłówek oznacza nie tylko obecny moment, lecz także ogólnie obecny czas (LSJ, s. 1185). W *Iliadzie* mówi się o „śmiertelnych naszych dni” (Il. 1.272 ὅϊ ἴσῶν βροτῶν... εἰ, σῖν; por. Hdt. 1.68; Pi. O. 1. 105; Arist. Met. 1069 a 26). Jako rzeczownik τὸ ἴσῶν występuje często u Platona (np. Prm. 152 C: ἄπο τοῦ ἴσῶν) i Arystotelesa (np. Phys. 218 a 6). W *Parmenidesie* 141 E przysłówkowe ἴσῶν oznacza w ogóle szeroko rozumianą terażniejszość, odróżnioną od przeszłości i przyszłości (podobnie używa ἴσῶν we fragm. 1 9.1–2 Parmenides, przeciwstawiając ją przyszłości i przeszłości: „Tak oto zgodnie z mniemaniem zrodziły się rzeczy i są teraz / I odtąd dalej się rozwijając, kres swój wreszcie osiągną” – może to być wskazówką, iż przyszłość i przeszłość ogranicza on do sfery ludzkiego doświadczenia, a „teraz” do ponadludzkiej perspektywy Bogini).

⁶ Chociaż Parmenides tego nie twierdzi, ale jest to oczywiste, por. fragm. 16. 1: ὅ γὰρ ἄκ...kḗst` – „jak bowiem za każdym razem”, gdzie ἄκ...kḗstote odnosi się do aspektu ἴσῶν we fragm. 19. 1; por. cały fragment powyżej oraz zob. jego interpretacja: Guthrie 1965, s. 67 o przysłówkowym (a zatem nacechowanym czasowo) ἄκ...kḗstote oraz Laks 1990, s. 7, przyp. 19 o chwylowej różnicy pomiędzy ἴσῶν (zdolność) i ἴσῶν (akt myślenia).

Najciekawsze są niektóre użycia u Sofoklesa: ἀμῆρα ἀνῖν O.T. 351; νύξ ἀνῖν Ant. 16; ἀνῖν ἐδῆν El. 1295, wskazujące na „teraz” nie jako moment czasu, ale jako pewną jednoczesność, ograniczoną do dnia, nocy lub przebiegu drogi. Zdaniem Coxona (1986, s. 196) miejsce we fragm. 8. 5: νῖν ἐστὶν ἐμοῖ περὶν odnosi nas nie tylko do *Timajosa* (37 D – 38 B), gdzie jednak Platon unika νῖν (w Prm. 152 B–E używa tego wyrazu jako temporalnego), ale także do wieczności Plotyna (Enn. III, 7, 3). Nie przesądzając odpowiedzi na pytanie, czy Parmenides zdołał skutecznie zdefiniować beczasową wieczność, czy też nie, możemy przyjrzeć się tropowi jednoczesności. We fragm. 8. 44–49 Parmenides rozważa ją szczegółowiej:

W niczym bowiem szerszy, / Ani w niczym węższy nie ma potrzeby
być tutaj czy też tam. / Wszak niebył nie jest możliwy, co by mu przery-
wał spojenie / Ze sobą jednakie; ani też był nie jest takim, aby miał być
/ Tu bardziej, tam zaś mniej, skoro jest cały niewzruszony; / Sobie wszak
zewsząd jest równy, jednako swych granic sięga.

Słowa Arystotelesa, iż „teraz” jest całością (E.N. 1174 b 7), stawiają problem właściwej interpretacji nie tylko fragm. 8. 5: νῖν ἐστὶν, ale także fragm. 3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἴσμεν τε καὶ εἶναι – „tym samym bowiem pojmowanie jest oraz bycie” i fragm. 8. 34: ταῦτ’ ὅν δ’ ἴσμεν τε καὶ οὔτεκεν ἐστὶν ἡμῶν – „tym samym bowiem jest myślenie i to, z powodu czego istnieje myśl”. Jeśli bowiem byt „jest teraz”, to nic dziwnego, iż myślenie również „jest teraz”⁷, i odwrotnie. Oba te fragmenty (tj. 3 i 8. 34)

⁷ Niektórzy badacze wiążą ten fragment z Heraclitem, fragm. 103: xunōn ἕρκεα ἡ πᾶσαι ἄρχαὶ κούκλου – „W kole początek i koniec są wspólne” (Kirk, Raven, Schofield 1983 (1999), s. 245) lub Emp. fragm. 35. 1–2 (Meijer 1969, s. 104); Jameson (1958, s. 21) kwestionuje fragm. 5 jako nieautentyczny, ale jest on dobrze poświadczony u Proklosa; kolistość myślenia Bogini przyjmuje Ballew 1979, s. 193–194; Bicknell odrzuca ją i proponuje umieścić fragm. 5 przed fragm. 2, aby uzasadnić tłumaczenie xunōn jako *basic point*, tj. przesłankę „jest albo nie jest” (fragm. 2. 3; 6. 1–2; 8. 15–18), co jest jednak trudne ze względu na zwykle (Homer) znaczenie wyrazu; Kirk, Raven (1957, s. 268) idą chyba zbyt daleko, przyjmując znaczenie fragm. 5: „every attribute of reality can be derived from every other” (krytyka tego podejścia w Gallop 1984, s. 19; Stannard 1960, s. 532–533); por. rozsądną tezę (Barnes 1979, I, s. 177), że Bogini ma tu na myśli fakt, iż dedukcja cech bytu może rozpocząć się od każdego ze „znaków” (fragm. 8. 2) (podobnie Meijer 1969, s. 107–108). Nie wdając się bliżej w ten spór, należy zauważyć, iż fragm. 5 przyjmuje, że kolejność punktów wyjścia jest obojętna, co można zinterpretować czasowo.

zmuszają zatem do postawienia na nowo problemu czasowości czy też bezczasowości bytu Parmenidesa.

Użycia Sofoklesa, już przytaczane, które wiążą „teraz” z jednoczesnością dnia, pozwalają nam ujrzeć owo „teraz” w nowej, *quasi*-religijnej perspektywie Prologu (fragm. 1), która może tak naprawdę jest ateistyczna. Bogini poucza wędrowca, iż pozna (zapewne „teraz”!) „prawdy wspaniale krągłej serce niewzruszone” (fragm. 1. 29), słowami, które wprost odnoszą nas do „niewzruszonej” (fragm. 8. 4) kuli bytu (fragm. 8. 43–44). Zdaniem Coxona (1986, s. 21), fragm. 16:

ćjg|r~kŁst' ścVkr@sinmelšwnpoluplŁgktwn,
tėjnŃoj~nqrčpoisi paršsthken: tŃg|raŭtŃ
śstinŃperfronšeimelšwnfŭsij~nqrčpoisin
ka^p@sin ka^pant...: tŃg|rplšon™st^ nŃhma

(Jak bowiem za każdym razem zmieszane są cząstki ruchliwe,
Takie myślenie powstaje u ludzi; tym samym jest właśnie
To, czym się myśli, natura cząstek człowieka, u wszystkich
I u każdego. To bowiem, czego jest więcej, myślenie stanowi.)

oraz wersy Pindara (Pyth. 8. 95–97):

™pŁmeroi: t...dštij; t...d' oŭtij; ski@jŃnar
Anqrwpoi: ~ll' Ńtana@gla diŃsdotoj ślqV,
lamprŃnšpesti fšggoj~ndrŃn ka^me...licoja,„čn.

(Jestestwa krótkotrwałe [dosł. jednodniowe]! Czy jest każdy? Czy
nie jest?)

Człowiek marą cienia. Ale gdy z bogów łaski
Padnie nań sławy światło, wspaniały blask go oblewa
I słodkie czeka życie.)

wyrażają wspólny paradoks, iż istoty ludzkie są niczym, a jednak mogą osiągnąć oświecenie. Pindar używa słowa [™]pŁmeroj⁸, które Fränkel określił jako „Kennwort für die menschliche Natur”⁹. W *Odysei* (18. 130–140)

⁸ Slater 1969, s. 214: *creature of a day, mortal*, por. fragm. 157, 182; adj.: *by day*: N. 6. 6; LSJ, s. 744.

⁹ Fränkel 1960b, s. 24: „Der Begriff ‘Tag’ soll hier nicht die Vorstellung einer Zeitdauer erwecken; vielmehr ist ‘Tag’ gesehen als der Rahmen für ein besonderes Ereignis oder als Symbol für eine charakteristische Situation”.

mówi się: „Albowiem umysł (nŃoj) ludzi na tej ziemi jest taki, jaki każdego dnia pozwala przyjść ojciec bogów i ludzi”. Jednakże sytuacja „jednodniowości” nie jest pozbawiona nadziei: „w skromnym szczęściu będę skromny, w wielkim wielki” (Pi. Pyth. 3. 107 i n.). „Że za radością dnia idąc, w spokoju krocę / Do swej starości i losem wyznaczonego wieku. / Wszyscy jednakowo umieramy, lecz los nasz nierówny” (Pi. N. 7.40 i n.). U Sofoklesa mówi się: „Ten dzień obie (rzeczy) tobie przyniesie, narodziny i zniszczenie” (O.T. 438). W prologu *Ajasa* Atena wyjaśnia: „Ten dzień powali i ten dzień podniesie znowu wysoko każde ludzkie istnienie” (131). A Arystoteles stwierdza (Po. 1449 b 13): „Tragedia bowiem usilnie dąży do tego, aby zmieścić się w czasie jednego obiegu słońca lub tylko nieznacznie go przekroczyć”¹⁰. Jak pisze Fränkel: „Ein Sterblicher ist mit Leib und Seele jedem beliebigen Tage preisgegeben” (s. 35). Słowo to jednak posiada ontologiczne zabarwienie u Heraklita (fragm. 6): $\text{D E l i o j} \dots \text{n Ń o j} \text{ }^{\text{TMf}} \text{ }^{\text{TMst}} \dots \text{n} -$ „Słońce ... jest co dzień nowe”. Teraźniejszość ma u niego także, podobnie jak u Parmenidesa (fragm. 1. 29 i 16), wymiar etyczno-ontologiczny. Heraklit stwierdza, iż „dusze zabite na wojnie są czystsze niż [zmarłe] w chorobach” (fragm. 136), a „lepszym śmierciom przypadają lepsze udziały” (fragm. 25). Wniosek, jaki nasuwa się z przytoczenia tych miejsc, jest taki, że nŃn Parmenidesa nie musi być wcale wiecznością ani momentem, lecz pewną miarą terażniejszości, w której człowiek uzyskuje ogląd absolutnej prawdy. Nasze widzenie nŃn (zob. Chantraine 1983, s. 758) musi odejść od skojarzeń narzucanych przez na przykład polskie „teraz”, które pochodzi od wyrażenia „ten raz”, a to z kolei od „raz” (por. $\cdot \check{\text{x}} -$ „szczelina”: Brückner 1993, s. 568–569).

Istnienie cykliczne, którego pojęcie moglibyśmy wprowadzić, jest istnieniem bytu w czasie ograniczonym w taki sposób, iż przyjmując się, że kolejność punktów-chwil w jego obrębie jest irrelevantna: może to być wystarczającym substytutem jednoczesności, o której mówi Parmenides; relewantne jest tylko atemporalne nacechowanie elementów takiego bytu, które wtórnie tworzy wewnętrzną „czasowość” terażniejszości. Modelem dla takiego bytu, lepszym niż tragedia, jest krzyżówka, w której kolejność

¹⁰ Por. odmienną koncepcję czasowości w *Etyce nikomachejskiej* (1098 a 18): „I to w życiu, które osiągnęło pewną długość. Jedna bowiem jaskółka nie stanowi o wiosnie ani jeden dzień; tak też jeden dzień ani krótki czas nie dają człowiekowi błogości ani szczęścia”.

wypełniania pól jest nieistotna, albo zagadka, w której kolejność odgadanych elementów jest czasami bez znaczenia. Termin „cykliczny” sugeruje wprawdzie uporządkowanie na zasadzie następstwa (Lyons 1977 (1984), s. 280), ale tutaj mamy na myśli bardziej pierwotne spostrzeżenie, iż w kole nie ma wyróżnionego punktu, ponieważ każdy może być początkiem lub końcem: Heraclit, fragm. 103: $\chi\upsilon\nu\acute{\omicron}\nu\tilde{\nu}$ \sim $\rho\epsilon\lambda\kappa\alpha^{\wedge}$ $\rho\sigma\tau\alpha\gamma$ $\tau\mu\phi^{\wedge}$ $\kappa\acute{\upsilon}\kappa\lambda\omicron\upsilon-$ „Wspólny (jest) początek i koniec w kole” (por. „Sprawy ludzkie zamykają się w kole”, Herodot, I, 207; „Ludzie dlatego giną, iż nie mogą związać początku z końcem”, Alcmaeon, fragm. 2). Podobnie rozważa rzecz Arystoteles: „Tak więc moglibyśmy sami być wcześniejsi, i mógłby ktoś założyć, że jest tego rodzaju uporządkowanie ciągu [zdarzeń], iż ponownie nawraca się ku początkowi, i stanowi o ciągłości, i obejmuje zawsze jedne i te same rzeczy” (Prob. phys. xvii, 3; por. Phys. 223 b 24–6) (por. Parmenidesa fragm. 8. 5–6, 22). Przyjęcie takiego rozumienia czasu stawia w nowym świetle słowa Bogini o „prawdy wspaniale krągłej sercu niewzruszonym” (« $\text{A}\lambda\eta\eta\epsilon\lambda\eta\epsilon\upsilon\kappa\upsilon\kappa\lambda\omicron\sigma\gamma\tilde{\nu}$ \sim $\tau\tau\epsilon\mu\tau\gamma\tilde{\nu}$ $\text{A}\tau\omicron\tau$) (fragm. 1. 29 – o ile odrzucamy wbrew Jamesonowi (1958) lekcję $\epsilon\upsilon\pi\epsilon\iota\gamma\sigma\gamma$ zamiast $\epsilon\upsilon\kappa\upsilon\kappa\lambda\omicron\sigma\gamma$) oraz sporny fragm. 5: „... $\chi\upsilon\nu\acute{\omicron}\nu\tilde{\nu}$ $\delta\sigma\mu\omicron\tilde{\nu}$ $\tau\mu\sigma\tau\iota\nu$, / $\text{E}\pi\pi\tilde{\nu}\gamma\epsilon\nu$ $\text{A}\rho\chi\omega\mu\alpha\iota$: $\tau\tilde{\nu}\gamma\iota\gamma$ | $\rho\epsilon\lambda\iota\nu$ $\dagger\chi\omicron\mu\alpha\iota$ $\alpha\tilde{\alpha}\gamma\iota\gamma$ –, „Dla mnie jest wspólne (obojętne), skądkolwiek rozpoczne; tam bowiem wkrótce znów dojdę”, który może być tylko (i aż) nawiązaniem do Od. 1. 10: $\tau\iota\nu\tilde{\nu}$ $\mu\tilde{\nu}\gamma\epsilon\nu$, $\gamma\epsilon$, $\gamma\epsilon$ | $\gamma\upsilon\gamma\alpha\tau\epsilon\rho$ $\text{D}\iota\tilde{\nu}\gamma$, ϵ , „ $\rho\tau\kappa\alpha^{\wedge}$ $\alpha\mu\kappa\eta$ –, „I nam coś z tego opowiedz, a zacznij, skąd chcesz, boska córko Zeusa” (J. Parandowski).

Literatura

- Allen R.E. (1983), *Plato's Parmenides. Translation and Analysis*, Minneapolis: 1983, University of Minnesota Press.
- Ballew L. (1979), *Straight and Circular in Parmenides and the „Timaeus”*, „Phronesis” 19, s. 189–209.
- Barnes J. (1979), *The Presocratic Philosophers*, London–New York, 2 vol.
- Bicknell P.J. (1979), *Parmenides, DK 28 B 5*, „Apeiron” 13, s. 9–11.
- Brückner A. (1993), *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Burnet J. (rec.) (1905–1913), *Platonis Opera*, 5 t., Oxford.

- Bury R.G. (1933–1949), *Sextus Empiricus*, vol. 1–4, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Casertano G. (1978), *Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli.
- Cerri G. (1999), *Parmenides di Elea. Poema sulla natura*, Milano.
- Chantraine P. (1983), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris: Éditions Klincksieck.
- Cornford F.M. (1939), „*Plato and Parmenides. Parmenides*” „*Way of Truth*” and *Plato's „Parmenides*”. *Translated with an Introduction and a Running Commentary*, London.
- Coxon A.H. (1986), *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*, Assen–Maastricht (= *Phronesis Suppl.*, vol. III).
- Diels H. (1960–1961), *Die Fragmente der Vorsokratiker. Hrsg. von Walther Kranz*, (Diels-Kranz) 10. Aufl., Berlin.
- Ernout A., Meillet A. (1959), *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris.
- Fränkel H. (1960a), *Parmenidesstudien*, [w:] *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarisch und philosophiegeschichtliche Studien*, München, s. 157–197.
- Fränkel H. (1960b), *ΗΦΕΜΕΡΟΣ als Kennwort für die menschliche Natur*, [w:] *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarisch und philosophiegeschichtliche Studien*, München (2), s. 23–39.
- Fränkel H. (1975), *Studies in Parmenides*, [w:] R.E. Allen, D.J. Furley (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy, II: The Eleatics and Pluralists*, London, s. 1–47.
- Gallop D. (1984), *Parmenides of Elea, Fragments. A Text and Translation with an Introduction*, Toronto–Buffalo–London („Phoenix” Suppl., vol. 18).
- Gigon O. (1960), *Aristotelis Opera. Aristoteles graece ex recognitione Immanuelis Bekkeri*. Academia Regia Borussica 1831–1870, Berolini: W. de Gruyter et Socios.
- Gonda J. (1953), *Reflections on the Numerals „One” and „Two” in Ancient Indo-European Languages*, Utrecht: N.V. Oosthoek's Uitgevers-Mij.
- Groarke L. (1985), *Parmenides' Timeless Universe*, „Dialogue” 24, s. 535–541.
- Groarke L. (1987), *Parmenides' Timeless Universe Again*, „Dialogue” 26, s. 549–552.

- Guthrie W.K.C. (1965), *A History of Greek Philosophy, II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge.
- Jameson G. (1958), „Well-rounded Truth” and Circular Thought in Parmenides, „Phronesis” 3, s. 15–30.
- Kahn C.H. (1968), *Rev. of L. Tarán, Parmenides: A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton 1965, „Gnomon” 40, s. 123–133.
- Kirk G.S., Raven J.E. (1957), *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M. (1983), *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge–London–New York. [Wyd. polskie: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*, tłum. J. Lang, Warszawa–Poznań: PWN, Wydawnictwo Axis 1999].
- Kneale W. (1960–1961), *Time and Eternity in Theology*, „Proceedings of the Aristotelian Society” 61, s. 87–108.
- Laks A. (1990), „The More” and „The Full” on the Reconstruction of Parmenides’ Theory of Sensation in Theophrastus, *De sensibus, 3–4*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” VIII, s. 1–18.
- Lloyd G.E.R. (1976), *Views on Time in Greek Thought*, [w:] *Culture and Time*, Paris: The UNESCO Press. [Wyd. polskie: *Czas w myśli greckiej*, [w:] *Czas w kulturze*, Warszawa: PWN, 1988, s. 207–258].
- LSJ – Liddell H.G., Scott R. (1958), *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. by H.S. Jones and R. McKenzie, Oxford.
- Lyons J. (1977), *Semantics 2*, Cambridge University Press. [Wyd. polskie: *Semantyka 2*, tłum. A. Weisberg, Warszawa: PWN 1989].
- Matthen M. (1986), *A Note on Parmenides’ Denial of Past and Future*, „Dialogue” 25, s. 553–557.
- Meijer P.A. (1969), *Das Methodologische im 5. Fr. des Parmenides*, „Classica et Mediaevalia” 30, s. 102–108.
- Mondolfo R. (1956), *L’Infinito nel Pensiero dell’Antichità Classica*, Florence.
- Owen G.E.L. (1960), *Eleatic Questions*, „Classical Quarterly” 10, s. 84–102. Oraz [w:] R.E. Allen, D.J. Furley (ed.) 1975, „Studies in Presocratic Philosophy. II: The Eleatics and Pluralists”, London, s. 48–81.

- Owen G.E.L. (1966), *Plato and Parmenides on the Timeless Present*, „The Monist” 50, s. 317–340. Oraz [w:] A.P.D. Mourelatos (ed.) (1974), *The Pre-Socratics*, New York: Garden City, s. 271–292.
- Reale G. (1970), *Melisso. Testimonianze e frammenti*, Firenze: La Nuova Italia Editrice.
- Schofield M. (1970), *Did Parmenides Discover Eternity?*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 52, s. 113–135.
- Schwyzler E. (1959), *Griechische Grammatik*, 2 Bde., vervollst. u. hrsg. von A. Debrunner, München (2).
- Slater W.J. (1969), *Lexicon to Pindar*, Berlin.
- Snell B. (ed.) (1964), *Pindari carmina*. Pars I *Epinicia*, Lipsiae (4); Pars II, *Fragmenta*, Lipsiae (3).
- Stannard J. (1960), *Parmenidean Logic*, „Philosophical Review” 69, s. 526–533.
- Stokes M.C. (1971), *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington: Center for Hellenic Studies.
- Stolz F., Schmalz J.H., Leumann M., Hofmann J.B. (1963–1969), *Lateinische Grammatik*, 2 Bde., München (2).
- Tarán L. (1965), *Parmenides: A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton: Princeton University Press.
- Tarán L. (1979), *Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato*, „The Monist” 62, s. 43–53.
- Wesoły M. (2001), *Parmenides z Elei – physikos*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. X, nr 2 (38), s. 59–85.
- Whittaker J. (1968), *The „Eternity” of the Platonic Forms*, „Phronesis” 13, s. 131–144.
- Whittaker J. (1971), *God, Time and Being: Two Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy*, Oslo (= Symbolae Osloenses, Fasc. Supplet. 23).
- Wittgenstein L. (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. C.K. Ogden, London: Routledge & Kegan Paul.

Polskie przekłady tekstów źródłowych

- Arystoteles, *O niebie*. Przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył P. Siwek, Warszawa: PWN 1980.

- Arystoteles, *Fizyka*. Przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa: PWN 1968.
- Arystoteles, *Metafizyka*. Przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył K. Leśniak, Warszawa: PWN 1983.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*. Przełożyła, opracowała i wstępem poprzedziła D. Gromska, Warszawa: PWN 1982.
- Arystoteles, *Zagadnienia przyrodnicze*. Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył L. Regner, [w:] Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 4, Warszawa: PWN 1993, s. 475–731.
- Herodot, *Dzieje*. Przełożył i opracował S. Hammer, Warszawa 1954.
- Pindar, *Ody zwycięskie. Olimpijskie. Pytyjskie. Nemejskie. Istmijskie*. Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył M. Brożek, Kraków: Wydawnictwo Literackie 1987.
- Platon, *Parmenides*. Przełożył oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Warszawa: PWN 1961.
- Platon, *Timajos. Kritias albo Atlantyka*. Przełożył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył P. Siwek, Warszawa: PWN 1986.

“NOW” ACCORDING TO PARMENIDES: B 8. 5

Summary

The main purpose of this paper is to analyze the concept of time in Parmenides' poem. I begin with comparison between Parmenides and the concept of eternity in Plato's *Timaeus*. Some historians agree, that concept of eternity was alien for Parmenides and argue from fragm. 8. 5–6, where Parmenides uses the term “now” – *nyn* in non-eternal sense. I read the conceptions of Schofield, Kahn, Gallop and Groarke (and many others writers) and observe some difficulties with their interpretations. I make entrance with strictly philological analysis of *nyn* (Plato, Sophocles, Aristotle) and compare their use of “now” with poems of Pindar. I introduce the concept of “cyclical” time, where order of moments is irrelevant and men can achieve salvation relatively easy to access.