

Ana Miljević,¹ Željko Kaluderović²

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, Dr Zorana Đinđića 2, RS-21101 Novi Sad

¹ anamiljevic@ff.uns.ac.rs; ² zeljko.kaludjerovic@ff.uns.ac.rs

Filozofska osnova Parmenidova stiha

Sažetak

Parmenidova poema Περὶ φύσεως označava put u »hram« filozofije, u mjesto događanja istine bitka (τὸ ἔδν). Namjera je ovog rada Parmenidov stih, unatoč tome što sadrži elemente Hesiodove Teogonije, Homerove Ilijade i Odiseje i orfičko-pitagorejskog učenja, prikazati kao slobodan i namjeran Parmenidov filozofski izbor. Stoga rad istražuje razumijevanja jezika u helenskom periodu prije Parmenida. Pokazuje se da Homerovu distinkciju govora bogova i govora ljudi Parmenid preuzima ne samo s obzirom na sadržaj njegove filozofije nego i kroz njenu formu, dakle na razini izričaja. Pri tom, Parmenid Hesiodovu razlikovanju lažnog i istinitog govora, po proizvoljnosti muza, suprotstavlja nužnost i imperativ mišljenja i govora da jest. U tom smislu, razmatra se Ksenofanov kritika homerske i hesiodske tradicije te se utvrđuje njen značaj za Parmenidov izbor didaktičkog epa, u čijoj osnovi leži potreba da se na nov način razumljen φύσις, kao vječan, nepromjenjiv, homogen bitak, iskaže kroz heksametar jonskog dijalekta. Ovo tumačenje otvara mogućnost da se Parmenidov »put istine« i »put mnijenja« čitaju kao cjelina, kao dijelovi poeme koji se međusobno ne isključuju.

Ključne riječi

Parmenid, didaktička poema, bitak (τὸ ἔδν), govor, Homer, Hesiod

1. Uvod

Tumačenje Parmenidove poeme *O prirodi* (Περὶ φύσεως)¹ zadano je uvidom u sam početak misli u antici. Ta misao, kako Gomperz primjećuje, »nosi jak miris zemlje«; ona nije još čista metafizička misao; nije terminološki jasno izgrađena misao određena velikim metafizičkim pitanjima, nije iskazana čistim pojmom u formalno-logičkoj strogosti, nije »sveto« mjesto metafizike, nije »hram« metafizičke misli (*das Allerheiligste der Metaphysik*); ona je samo

1

Posredno, pri čemu najveću zahvalnost dugujemo doksografima Sextus Empiriku (Sextus Empiricus) i Simplikiju (Simplicius), stiglo je jedino sačuvano Parmenidovo djelo pod nazivom Περὶ φύσεως. Postoje brojni razlozi koji uvjeravaju da naslov nije autentično Parmenidov. Najčešće spominjan onaj je koji se poziva na tradiciju, prema kojoj predsokratovci nisu imali običaj naslovljavati svoja djela. Parmenid je, međutim, mnogo čime u svojoj poemi pokazao otklon od za-to-vrijeme-uobičajenog načina mišljenja i pripovijedanja, pa navedeni argument u njegovom slučaju svakako nije dovoljan. Za nas je važniji filozofski sud o

naslovu Περὶ φύσεως, a on se kreće od žive rasprave Heidela i Burneta, do onih koji, čini se, poput Hegela, naslov kao takav izbjegavaju. Okosnica Heidelbergova odgovora u Περὶ φύσεως. *A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics* na Burnetovu knjigu *Early Greek Philosophy* tiče se razvoja pojma φύσις (naglasak slijedi jonski dijalekt) te njegove tvrdnje »da je u petom stoljeću p. n. e., imenom φύσις označavano nešto što vječno traje...«. Vidi: Džon Barnet [John Burnet], *Rana grčka filozofija*, preveo Branimir Gligorić, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2004., str. 20. Heidelberg je, ustajući

njeno predvorje.² Za Gomperza, kao i za Hegela, Parmenidov je mitsko-poetski govor nedostatak kojim Parmenid nadomješta pojmovno mišljenje. Za Dielsa on je, pak, pokazatelj namjere dane već u prologu njegove poeme, da je istina o bitku (τὸ (ε)ῶν) daleko od puta (ἡ ὁδός) kojim bi smrtnik (ὁ βροτός) išao vlastitim rasuđivanjem (DK28B127). Jäger tezu da prolog poeme nije samo puka pjesnička slika produbljuje pitanjem o religijskom sadržaju poeme. Međutim, brojne su pretpostavke koje prate njihovu argumentaciju, unatoč kojima, i da su sve točne, ostaje nejasno zašto Parmenid nije oblikovao svoju misao kroz druge izraze religijskog sadržaja, na primjer, kroz gnomski izraz kojim se služilo proroštvo u Delfima. Ukoliko je Parmenidu neophodno nadilaženje puteva smrtnika da bi dospio na put boginje, utoliko još nije jasno zašto je heksametar forma u kojoj Parmenid izlaže istinu otkrivenu na tom putu. Je li ta forma samo izvanjska i neprimjerena Parmenidovoj misli? Predstavlja li ona Parmenidov odgovor na grčku običajnost? U odgovoru na ova pitanja naš metodski postupak je dijakronički i hermeneutički te doprinosi utvrđivanju u kojoj je mjeri Parmenidov stih stilski privržen grčkim epičarima, ali i mnogo značajnije od toga, krije li se među stihovima velikih epova poseban odnos prema jeziku, svojevrsni početak refleksije o jeziku koji bi mogao u sebi nositi zametak govora kakav Parmenid označava kao govor boginje Διῆς. Dakle, prvo se mora razmotriti odnos tradicije, kako mitske tako i one filozofske, i Parmenida prema govoru, da bi smo razumjeli Parmenidove stilske i jezičke izbore. Drugo, značajna teza relevantnih tumača poput Dielsa, Jägera i Fränkela, treba biti nanovo ispitana: kako su i mnijenja smrtnika dana u epskom stihu, teza da Parmenid koristi isti jer je istina za njega božanskog porekla u najmanju je ruku upitna. U tom smislu, zadatak je ovog rada objasniti Parmenidov izbor didaktičkog epa promatrajući cjelinu njegove poeme. Taj svojevrsan holistički pristup dovest će nas do toga da Parmenidov didaktički ep nije tek vanjska forma u kojoj on daje cjelinu svoje filozofije, nego nužan i samim tim njegovoj ontološkoj postavci imanentan izraz.

2. Predparmenidovska misao o jeziku

Iznenaduje da Parmenidov jezik nije dorski, kako je to za očekivati s obzirom da se u grčkim kolonijama Južne Italije, govorilo suvremenije dorsko narječje,³ nego epski (homerski i hesiodski) arhaičan i čini se često nedovoljno jasnog izraza. Oko ovog Parmenidova izbora mišljenja su podijeljena i čini se da često ne dotiču suštinu onoga što je Parmenid njime želio istaknuti. Najprije je značajan povijesni sud, kao nešto što se stoljećima kroz literaturu pripremalo kada su u pitanju Parmenidovi stihovi i uopće kada je u pitanju poetski stil kao način iskazivanja filozofske misli.

Na početku svog djela *Parmenides Lehrgedicht*, koje je u prošlom stoljeću značajno doprinijelo ispravljanju, najblaže rečeno, nepravednog odnosa autora prema Parmenidovu heksametru, Diels primjećuje:

»Pogrešnu predstavu, koju su moji prethodnici izgradili prilikom kritike teksta, a prema tekstu fragmenta, dotiče se u osnovi potpuno krivog poznavanja pjesničkog individualiteta i kapaciteta elejskog filozofa.«⁴

Diels pronalazi navedeno pogrešno razumijevanje Parmenidova pjesničkog izraza u dugoj tradiciji tumača koji su činjenicu da je poema pisana u heksametru bespoštedno ignorirali tumačeći Parmenidovu misao o bitku.

Helenističko-rimsko doba u najboljem slučaju izbjegava govor o umjetničkoj vrijednosti Parmenidova stiha, pri čemu su posebno neoplatoničari, bez

obzira na divljenje prema Parmenidovoj velikoj misli i vlastitom njegovanju poezije, iskazivali negodovanje prema stilu velikog »idealiste«, kako su ga nazivali. Tako, Plutarh (Πλούταρχος) (Quomodo adul. (poet.aud.deb.) 2.p.16) zamjera Parmenidu njegov način sastavljanja stiha i navodi da Parmenid poezijom zapravo izbjegava prozu (DK28A15),⁵ dok Proklo (Πρόκλος), u svojim

protiv spomenutog određenja φύσις, pokazao da pojam φύσις kod ranih pred Sokratovaca nikako ne može biti jednoznačan. Vidi: William Arthur Heidel, »Περὶ φύσεως. A Study of the Conception of Nature Among the Pre-Socratics«, *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 45 (4/1910), str. 79–133. doi: <https://doi.org/10.2307/20022521>. Osnova φύ- građivna je u velikom broju imenica, a na nju upućuje Burnetovo tumačenje φύσις-a jer pronalazi ekvivalenciju s engleskim *be* (Dž. Burnet [J. Burnet], *Rana grčka filozofija*, str. 425), što je, bez obzira na dužinu vokala u korijenu φύ-, veoma upitno jer u grčkom ova ekvivalencija nije uvijek evidentna. Apstraktna imenica φύσις etimološki potječe od glagola φύω (aor. ἔφω) što znači *rađati, rasti ili*, kako to Heidegger u *Uvodu u metafiziku* primjećuje, *izrastati iz sebe, te ono koje izrastajući vlada*. Vidi: Martin Heidegger [Martin Heidegger], *Uvod u metafiziku*, preveo Vlastimir Đaković, Vuk Karadžić, Beograd 1976., str. 32. Nadalje, prema Heideggeru, ono što izrasta je bitak koji samo-proizlazi, koji biva iz-sebe. Jasno je da Heidegger u *Uvodu u Metafiziku* slijedi Aristotelovo određenje φύσις-a iz Δ knjige *Metafizike* (Aristo. Met. 1014 b 15–18): »Narav (ἡ φύσις) se, jednim načinom naziva nastanak raslina, kao kad bi tkogod izgovorio otegnuto u o riječi φύσις; a drugim pak ono iz čega kao prvog prisutnog raste ono što izrasta (...).« Vidi: Aristotel, *Metafizika*, preveo Tomislav Ladan, Globus, Zagreb 1988., str. 112. Ako ovako razumijemo pojam φύσις-a, onda prvom dijelu Parmenidove poeme, učenju o jednom nenastalom nepropadljivoj, nepromjenljivoj, nepokretnom bitku, ne odgovara ni jedan ni drugi vid određenja φύσις-a na koje se Aristotel na ovom mjestu osvrće. Mikulić u djelu *Sein, Physis, Aletheia*, kritizirajući podjednako i Heideggerovo i Aristotelovo razumijevanje pojma φύσις u Parmenidovoj filozofiji je pokazao *noetische Reduktion »Physis« auf »Sein«* (Str. 163.), te je time: »Misli se na 'physis', premda se to ne kaže izrijekom, jer *physis* u kontekstu Parmenidova tumačenja bitka ne može biti temom (...). Ovo razrješenje ujedno znači neku vrstu 'premjestanja' *physis* u prednoetičko područje koje ne može vrijediti sa stajališta *voeiv*, nazvanoga 'viškom'. *Noeiv* slijedi jedino iz 'bivanja bićem' koje je izuzeto iz područja *physis*.« Vidi: Borislav Mikulić, *Sein, Physis, Aletheia: Zur Vermittlung und Unmittelbarkeit im »ursprünglichen« Seinsdenken Martin Heideggers*, Königshausen & Neumann, Wuerzburg 1987., str. 188. Izmještanjem noetičkog iz φύσις-a Parmenid čini obrt u odnosu na Heraklitovo poimanje φύσις-a te drugi

dio poeme prepušta njegovom istraživanju. Leksički, u sačuvanim fragmentima Parmenidove poeme φύσις se spominje tri puta i to u DK28B10 i DK28B19, dakle na putu mnijenja. Sve to govori u prilog tezi da naslov koji se pripisuje Parmenidovoj poemi, naime Περὶ φύσεως, ne može biti odgovarajući.

2

Theodor Gomperz, »Griechische Denker: eine Geschichte der antiken Philosophie«, u: *Griechische Naturphilosophen und Sophisten*, sv. 1, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, Berlin, Leipzig 1922., str. 141. Ovakvoj ocjeni možemo pridružiti Hegelovu: »Pravo filozofiranje započelo je s Parmenidom, uzdizanje u carstvo idealnog tu treba tražiti (...). Naravno ovaj je početak još mutan i neodređen (...).« Vidi: Georg Wilhelm Fridrih Hegel [Georg Wilhelm Friedrich Hegel], *Istorija filozofije I*, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1983., str. 217.

3

Za razliku od Parmenida, Empedoklo se u svom heksametru služio dorskim dijalektom. Parmenid s namjerom pribjegava ovom arhaičnom jeziku, pa njegov izraz nije ni suvremeniji jonski dijalekt, koji se govorio u većini grčkih gradova u njegovo vrijeme. Za razlog zašto se Parmenid njime koristio mogli bismo tvrditi da mu je jednostavno bilo stalo do većeg broja slušalaca te da mu nije bila važna spona s Homerom i Hesiodom. Parmenidov je jezik epski jonskog dijalekta te ćemo vidjeti da je u poemi izbor riječi takav da se u mnogome slaže s Hesiodovom *Teogonijom*, Pindarovim *Olimpijskim odama* ili Homerosovom *Ilijadom*.

4

Hermann Alexander Diels, *Parmenides Lehrgedicht: Griechisch und Deutsch*, Druck und Verlag von Georg Reimer, Berlin 1897., str. 4.

5

Sam fragment glasi (DK28A15): »Spjevovi Empedokla i Parmenida, Nikandrov *Spjev o zvijerima* i Teognidove *Gnomologije* spisi su koji su posudili iz poezije kao sredstvo opširnost i metar da izbjegnju prozu.« »τὰ δ' Ἐμπεδοκλέους ἔπη καὶ Παρμενίδου καὶ Θηριακὰ Νικάνδρου καὶ Γνωμολογία Θεόγνιδος λόγοι εἰς ἐκερημένοι παρὰ ποιητικῆς ὥσπερ ὄχημα τὸν ὄγκον καὶ τὸ μέτρον, ἵνα τὸ πεζὸν διαφύγῳσιν« Vidi: Hermann Diels, *Pred Sokratovci. Fragmenti I*, preveli Zdeslav Dukati i dr., Naprijed, Zagreb 1983., str. 196.

komentarima na Platonov (Πλάτων) dijalog *Parmenid*, kaže da je Parmenid volio nekičenu, jednostavnu vrstu govora koja se čini više proznom nego poetičnom. Proklovi komentari na Platonov *Timej* nastavljaju u istom duhu te on tvrdi da je Parmenid i sam bio svjestan nejasnosti svog izraza (DK28A17,⁶ DK28A18). Sud potonjih filozofa je dobrim dijelom slijedio ovu liniju, uglavnom se ne koristeći Parmenidovim izvornim tekstom. Korijen uvriježenog mišljenja o Parmenidovoj poemi i njenom stilskom izrazu Diels nalazi u odnosu »sistematičara« prema pjesništvu uopće,⁷ a posebno u Platonovom »vulgarnom određenju poezije« izrečenom u *Gozbi*, *Gorgiji* i *Državi*. Tu utvrđeni jaz između pjesnika i mislilaca čini se da nikada više nije nadiden,⁸ čime je naše razumijevanje predsokratovske filozofije, koja govori svečanim jezikom, posebno otežano. Trebamo se ipak vratiti u jedinstvo pjevanja i mišljenja da bismo razumjeli Parmenidov misaoni poduhvat u heksametru.

2.1. Govor bogova i govor ljudi

Čini se da odvajanje upotrebnog od svečanog govora u grčkom jeziku ima porijeklo još iz prapovijesti. Dok je svečani, a time i pjesnički način govora u pojedinim kulturama starog svijeta s vremenom formirao sasvim poseban jezik koji se do te mjere odvojio od onog govornog, narodnog, da je u njemu postala neuočljiva zajednička osnova dva jezika, kod Helena su se veoma rano dogodile fonemske promjene koje ipak nisu dovele do drastičnog razdvajanja unutar jezika. Prema Steinthalu, uslijed fonemskih promjena koji su bile prisutne još u doba Homera, postala je slabo uočljiva etimološka osnova riječi te je izvorna upotreba riječi pretrpjela izmjene u i semantici, što je doprinijelo gubitku pravih analogija među riječima i grupama riječi.⁹ Ipak, helenski upotrebnji jezik nije trpio značajan utjecaj izvana, a gotovo je izvjesno da su stari ove promjene u jeziku bili ne samo svjesni nego i da su težili tome da je kao takvu objasne.

Dodatnu argumentaciju razlikovanja svečanog epskog i upotrebnog govora u kome nije došlo do razdvajanja na posebne jezike pronalazimo u grčkoj običajnosti, u kojoj nije bilo osobitog staleža svećenika koji bi svojim učenjem oblikovao njene običaje i obrede, niti razumijevanje božanskog. Dakle ni u religijskom smislu, svećenici nisu bili njeni tumači, niti su o njoj podučavali. U stoljećima prije Parmenida, rekli bismo u predfilozofskoj eri, tu su ulogu imali pjesnici. Pjesnici su bili ti koji su oblikovali svijest o onom božanskom, o onome što vlada svijetom ljudi, kroz epski heksametar, za koji se pretpostavlja da je pjevan uz određeni ritam. Stoga je Homerov i Hesiodov govor svečan, a slična svečanost može se primijetiti i u jeziku prvog sačuvanog filozofskog fragmenta koji pripada Anaksimandru. Platon u *Kratilu* primjećuje u Homerovom pjesništvu:

»Najvažnija i najljepša su mjesta gdje razlikuje imena kojima ljudi i bogovi nazivaju iste stvari. Ne misliš li da govori nešto veliko i divno na tim mjestima o ispravnosti imena? Očito je, naime, da bogovi s najvećom ispravnošću daju imena koja su prirodna.«¹⁰

Imena kojima se koriste bogovi u Homerovom pjesništvu su prema prirodni stvari i, kako Platon dalje u istoimenom dijalogu pokazuje, ona su izraz suštine koja je očuvana kroz analogiju etimološke osnove riječi s pojavom koju određuje. Potvrdu Platonove analize pronalazimo u stihovima Ilijade:

»Ljudi Bartija tome brežuljku vele, a bozi/besmrti 'Skakalice Mirine' kažu brežuljak.«¹¹

»Ksantom ga bozi, Skamandrom nazivaju ljudi.«¹²

Na osnovu ovih stihova možemo sa sigurnošću tvrditi da je još Homer bio svjestan svečanog govora svog epskog stiha i da, ukoliko se on razlikovao od

upotrebnog jezika, utoliko ta razlika upućuje na razliku između jezika kojim govore bogovi i onog kojim se služe ljudi. U tom smislu, upotreba epskog heksametra kao poseban način govora nije nosila samo odnos spram sadržine izrečenog nego i odnos spram razina izricanja, što je posebno naglašeno u Parmenidovu prologu poeme i stihovima koji povezuju dva dijela poeme. Tako se govor boginje o »lijepo zaokružene Istine sigurno srce«¹³ posebno najavljuje stihom »i riječ, mi ovako progovori, reče«¹⁴ u kome se kroz tri gotovo sinonimne upotrebe naglašava božanski izričaj¹⁵ za razliku od sedmog fragmenta »da bez pogleda upravljaš oči, zaglušen sluh i jezik«,¹⁶ gdje je γλῶσσα označen jezik smrtnika.¹⁷

6

U DK28A17 piše: »A Parmenid je u pjesničkom stvaranju doista nejasan, i sam to priznaje i kaže.« »ὁ δὲ γε Παρμενίδης καίτοι διὰ ποίησιν ἀσαφής ὢν ὅμως καὶ αὐτὸς ταῦτα ἐνδεικνύμενός φησιν«

7

H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, str. 7. Pri tom se misli na Demokrita (Δημόκριτος), Platona i Aristotela, koje Diels, poput Windelbanda, ubraja u »sistematičare«. Iako je naglašena uloga Platona, kao onoga tko je suštinski doprinio nepoštovanju pjesničke i drugih umjetnosti svojom kritikom estetskog sa stanovišta njene etičnosti i značaja za *paideu*, Diels ima u vidu i Aristotelov dijalog o pjesnicima od kojeg gotovo da nije sačuvan fragment, ali koji, prema Gigonu i Henningfeldu, čini osnovu Aristotelove *Poetike*.

8

Gigon smatra da je dijalog kao literarna forma zapravo zamijenio poetsku formu heksametra u 4. stoljeću p.n.e., nazivajući ga »novom modom«. Ona je ponudila filozofski izraz kao razlozan govor u kojemu se teza i antiteza grade kroz sučeljavanje pojmovnih odredbi preciznije i diferencijalnije u odnosu na poetski stil poeme ili proročke tvrdnje gnomskog izraza. Vidi: Olof Gigon, »Die Dialoge des Aristoteles«, u: *Jahrb. d. Philos* 24, Fakultät d. Universität Athen, Atena 1975., str. 178–205. Dostupno na: <http://epub.lib.uoa.gr/index.php/epetirisphil/article/viewFile/1059/1222> (pristupljeno 30. 6. 2017.). Kako to, međutim, pokazuju istrajni istraživači didaktičke epike, Gigonova je teza neodrživa. Zapravo, možemo s većim pravom tvrditi da je dijalog nadiđena literarna forma 4. stoljeća p.n.e. u filozofiji jer možda najljepši primjer didaktičkog epa nalazimo u 1. stoljeću p.n.e. u djelu *O prirodi stvari* rimskog epikurejca Lukrecije Kara (*Titus Lucretius Carus*).

9

Heymann Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römer, mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, Berlin 1883., str. 24–36. Tako je kod Indijaca pjesnički govor vedskih himni postao bramanski jezik u sanskrtu kojim je u potonjim stoljećima još jedino bilo moguće izraziti svetost

božanskog; pjesnički govor preuzeo je funkciju religijskog jezika u povijesnom procesu kojim su se značenja riječi »oduhovila«.

10

»Μέγιστα δὲ καὶ κάλλιστα ἐν οἷς διορίζει ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἅ τε οἱ ἄνθρωποι ὀνόματα καλοῦσι καὶ οἱ θεοί. ἢ οὐκ οἶε αὐτὸν μέγα τι καὶ θαυμάσιον λέγειν ἐν τοῦτοις περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος; δῆλον γὰρ δὴ ὅτι οἱ γε θεοὶ αὐτὰ καλοῦσιν πρὸς ὀρθότητα ἅπερ ἔστι φύσει ὀνόματα« (Pl. Cratyl. 391d)

11

»τὴν ἦτοι ἄνδρες Βαττεῖαν κικλήσκουσιν, ἀθάνατοι δὲ τε σῆμα πολυσκάρθμοιο Μυρίνης Ὀμήρου Ἰλιάς« (II 2 812–814).

12

»ὄν Ξάνθον καλέουσι θεοί, ἄνδρες δὲ Σκάμανδρον« (II 20 74)

13

»Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμῆς ἦτορ« (DK28 B1.28–29)

14

»ὥδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσηύδα« (DK28B2.3); Žunjićev prijevod glasi »i ove mi riječi šaljući govorašek«. Vidi: Slobodan Žunjić, *Fragmenti elejaca: Parmenid, Zenon, Melis*, preveo Slobodan Žunjić, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd 1984., str. 67. Mansfeldov prijevod glasi »begrüßte mich und sprach die folgende Worte«. Vidi: Jaap Mansfeld, *Die Vorsokratiker I*, Reclam, Stuttgart 2008., str. 315.

15

Naime, od ἔπος (*riječ*), preko φάτο (u poetskom jonskom govoru, izuzev kod Homera, od imenice ἡ φάτις (*objava, božanski govor, proroštvo*), do προσηύδα (najvjerojatnije od προσημαίνω kao *navještavati, poslati znamenje*) pokazuje se da razina izričaja pripada boginji, a ne smrtnicima.

16

»νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκοῦήν καὶ γλῶσσαν« (DK28B7.4–5)

17

Također, upućujemo na mjesta u poemii: DK28B8.38–40, DK28B8.50–55, DK28B9.1, DK28B19.3.

Razlikovanje govora koji odgovara »prirodi stvari« (φύσει ὀνόματα) i koji potiče od bogova,¹⁸ i onog govora koji koriste ljudi u svakodnevici moralo je biti poznato i Parmenidu. Dielsova redakcija fragmenata Parmenidove poeme se završava stihovima:

»Tako su nastale stvari – po mnijenju – i sada su (takve), / te i ubuduće rast će i iščezavati (zanim); / a svakoj od njih su ljudi nadijeli posebno ime.«¹⁹

Stihovi jasno pokazuju prisutnost razina izričaja: govor smrtnika kroz ἐπίσημον (*oznake*) gradi jezik (γλώσσα), govor boginje je ἔπος, φάτις, njemu pripada προσημαίνω. Izuzet od božanskog izričaja je stav da *jest ne-jest*:

»... ni misliti, naime, ni reći ne smiješ da ne bitak jest.«²⁰

Stoga, u poemi *O prirodi* ne izriče Parmenid istinu o bitku ili o onome što je istinska spoznaja vječnog i nepropadljivog, niti o postalom (ἔφω)²¹ po mnijenju smrtnika, nego to čini boginja Pravde (Δίκη), koja drži ključeve kojima se otvara onto-kozmički poredak.

Parmenidov izbor epskog stiha ne tiče se, dakle, samo njegovog učenja o biću koje ima oznake ἀγένετον (*nestvoreno*), οὐδον (*cijelo*), μουνογενές (*jednorodno*), ἀτρεμές (*nepokretno*), οὐδ' ἀτέλεστον (*dovršeno*) i ἀνώλεθρον (*nepropadljivo*) te koje *boravi u istom*. Njegov izbor nije nužno vezan samo za sadržaj izrečenog. Iako iskustvo putovanja opisanog u prologu poeme pripada Parmenidu, stihovi

»Primi me boginja naklono, desnu (mi) uhvati ruku svojim rukom i riječ mi ovako progovori (...).«²²

kao i riječi boginje

»Hajde, kazat ću, a ti saslušaj, zapamti riječi (...).«²³

s početka drugog fragmenta upućuju na to da i ἔπος i μῦθος poeme pripadaju boginji Pravde. Stoga, Parmenid nalog boginje da njene riječi prenese ljudima ispunjava didaktičkim epom. Kako se izlaganje boginje ne završava s putem istine, niti s onim što se određuje kao pouzdan govor (πιστὸν λόγον) i istinita misao (νόημα ἀμφὶς ἀληθείης) boginje na kraju osmog fragmenta, nego predstavlja cjelinu u kojoj ne nedostaju mnijenja smrtnika, stih je forma koju Parmenid zadržava do kraja. Razina izričaja u poemi je božanska i nju Parmenid prenosi kao takvu, a s obzirom na riječi boginje Δίκη.

S πιστὸν λόγον (DK28B850) se ne okončava govor boginje, nego νόημα ἀμφὶς ἀληθείης te put mnijenja sadrži uočljivo manje argumentacije od puta istine, njegov je izraz bliži poetskom izrazu. Otuda Proklovo zapažanje da Parmenidov stih nalikuje prozi te da je njegova poetičnost siromašna pogađa u suštinu Parmenidove namjere da sudi razumom (κρίναι δὲ λόγῳ) (DK28B7.5) o onome što je boginja Pravde izrekla. Time je utvrđena jedna od osnova Parmenidova izbora didaktičkog epa.

Međutim, osim semantike koju nosi Homerovo razlikovanje jezika bogova i jezika ljudi, nije moguće utvrditi bližu stilsku vezu Parmenidova i Homerova heksametra bez obzira na značaj koji pojedini Homerovi izrazi imaju za izbor riječi same poeme. Također, čitav niz pjesnika i njihovih poema, koji su stvarali u 7. i 6. stoljeću p.n.e., ostaje za nas izgubljen i mi ne možemo sa sigurnošću tvrditi tko je sve mogao biti stilski uzor Parmenidu.

2.2. Govor laži-nalik-istini i govor istine

Za razliku od stila Homerovih himni i epova, kako je to Diels pokazao, Hesiodova *Teogonija* sadrži sličnosti ne samo s drugim dijelom Parmenidove

poeme, putem mnijenja, u kojem Parmenid izaže svoju teogoniju i kozmogoniju, nego i sa samim prologom. Navest ćemo samo neke od njih, uključujući i one sadržajne od kojih počinjemo kao i u slučaju analize Homerova utjecaja na Parmenidov stih.

Tako, kada govorimo o putu mnijenja i putu istine u Parmenidovoj filozofiji ne treba zaboraviti da je za početke terminološkog razlikovanja ἀλήθεια (*istina*) i δόξα (*mnijenje*) zaslužan, po svemu sudeći, Hesiod kod kojega Sunčeve kćere u *Teogoniji* priopćuju:

»Mnoge laži mi znamo izgovarati istini slične, / Ali, kad hoćemo, znamo objaviti istinu pravu.«²⁴

Značaj Hesiodove distinkcije u tom je da ona ne počiva između istine kao takve i laži kao takve, nego između onoga što nalikuje istini (»laži nalik istini«) i istine same. Time je Hesiod otvorio mogućnost cjelovitog razumijevanja i mnijenja i istine u potonjim stoljećima.

Međutim, sama domena izricanja kod Hesioda je prepuštena volji Muza, nadahnuću ili božanskom zanosu, koji nije bez značaja za filozofiju kako to ističe Platon u *Fedru*, dijeleći ga između Četvorice.²⁵ Parmenid je svjestan

18

Izraz φύσει ὀνόματα je Platonov i ovdje je dan da bi se istaklo ono što Platon uočava na spomenutom mjestu kod Homera. Naime, razlika koju uočava Platon na spomenutom mjestu u *Kratilu*, jasno ističe značaj etimološke metode kod Homera te da etimološka osnova riječi u govoru bogova upućuje na bivstvo (οὐσία) imenovanih stvari.

19

»οὐτῶ τοι κατὰ δόξαν ἔφω τάδε καὶ νῦν ἔασι / καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα· / τοῖς δ' ὄνομ' ἀνθρώποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστοι.«. Vidi: H. Diels, *Predsokratovci I*, str. 216.

20

»οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι« (DK28B8.8–9); u Dielsovu prijevodu na njemački jezik stoji: »Denn es ist unsagbar und undenkbar, wie es nicht existieren sollte.« Vidi: H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, str. 37. Za nas je značajna negacija οὐ γὰρ φατὸν jer iz tog proizlazi da o φύσις, o kojemu se pjeva u drugom dijelu poeme, ne može biti iskazano »neontološko«, nego radije »predontološko« stanovište Parmenidovih prethodnika, a za koje će naredno razmatranje pokazati da usprkos tome što pripada onome što nije πσις ἀληθής, pripada iskazu boginje.

21

Na dva se mjesta u poemi nalazi ἔφω, aorist indikativa aktiva glagola φύω, u DK28B10 gdje stoji uz negaciju i u spomenutom fragmentu B19. Značajno je da Parmenid ne koristi prezentski oblik ovog glagola. Sa sasvim druge »noetičke« strane, koja pripada glagolu ἔστι, Mikulić kaže: »Stoga se može anticipatorno utvrditi da je parmenidovsko ἐστι – upravo kao 'rečenica' koja uzrokuje svoj protuiskaz – u svojoj jezičnoj produktivnosti, koja se po-

kazuje kao sposobnost samotvorenja, noetski motivirana redukcija ili točnije rečeno: 'kontrakcija' riječi 'physis' predstavlja simboliziranu 'vremenskoš' svijeta u cjelini. ἔστι će se pokazati kao cezura koja omogućuje da se physis utisne u predpovijest stanja svjetskih odnosa koje označava εἶναι. Time je ἐστι neka vrsta praga između noetičke i jezične dohvativosti 'bivstvjućeg' te stoga može funkcionirati kao prvi kamen temeljac bilo koje tvorbe rečenice, ali ne i kao sama ta tvorba rečenice.« Vidi: B. Mikulić, *Sein, Physis, Aletheia*, str. 170.

22

»καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δε χειρὶ δεξιτερῆν ἔλεν, ὅδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσηΐδα« (DK28B1.21–23)

23

»εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἔρῳ, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας« (DK28B2.1)

24

»ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὄμοια, ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθασι« (Hes. Th. 27–29; prijevod prema: Hesiod, *Poslovi i dani. Postanak bogova. Homerove himne*, preveo Branimir Glavičić, Demetra, Zagreb 2005., str. 87).

25

Naime, proročko nadahnuće Apolonu, misterijsko Dionizu, pjesničko Muzama, a ljubavno/filozofsko Erosu (Pl. Fedar 265b). Ističemo značaj Platonove igre riječima μᾶνικός–μαντικός, predstavljenu nešto ranije u istoimenom dijalogu (244c). Njihovu semantiku Platon vezuje za proročicu u Delfima i svećenicu u Dodoni, koje po božanskom nadahnuću (μᾶνικός) »ispituju« budućnost (μαντικός), a u jednom posebnom smislu i za zanos koji dolazi od Muza.

varljive upotrebe jezika te on čini preokret u odnosu na Hesiodovo razumijevanje izricanja smisla, što je posebno naglašeno kroz prolog i drugi dio Parmenidove poeme. Varljiv spoj riječi boginje (DK28B8.53) koji se odnosi na mnijenja smrtnika pokazuje promjenu u okviru iste cjeline, naime, cjeline poeme. Drugo, kada boginja Δίκη izlaže pouzdan govor ona ga nužnim načinom vezuje za Istinu (Αλήθεια) o onome *što jest* (DK28B8.50–53), a ne za vlastitu proizvoljnost, i prelazi na uređenje svijeta, koje je opet nužno povezano s mnijenjima smrtnika (DK28B8.60). Iako Hesiod čini distinkciju između laži koje se čine istinom i istine same, sama objava, pa i mogućnost izričaja pripada proizvoljnosti Muza, a ne nužnosti stvari. Za Parmenida je proizvoljnost u promišljanju i izricanju nedopustiva, a θέμις i δίκη su ti koji određuju mjeru njegovog poduhvata (DK22B1.28); θέμις i δίκη, jednako kako načela mišljenja tako i bitka. Stoga, oni ostaju jedini, a s prvom možemo reći i nužni i istinski, dakle, filozofska osnova Parmenidova putovanja, prisutna do kraja poeme, i kao takva dio su cjeline njenog pripovijedanja kako ontološkog, tako i onog, za tumače spornog, kozmološkog diskursa.²⁶ Da nije tako, Parmenidov poduhvat bio bi plod usuda (»jer nije te pogubna sudbina nagnala ići ovim putem«)²⁷ i ne bi se razlikovao od spomenutog hesiodskog prizivanja Muza. Razlika je to do koje je Parmenidu izuzetno stalo.

2.3. *Parmenidovo bojenje kontrasta: epske (pra)slike*

Parmenidov stih stilski je bliži Hesiodovu poetskom izrazu, nego što je to Homerovu. Hesiodovo prizivanje muza u stihovima *Teogonije*

»O tom mi pjevajte, Muze, stanarice olimpskih dvora, / Sve od početka i kaž'te 'ko od njih prvi se rodi«²⁸

stilski je veoma nalik početku drugog fragmenta poeme *O prirodi*:

»Hajde, kazat ću, a ti saslušaj, zapamti riječi (...).«²⁹

Također, Parmenidovom »boravištu Noći« (δῶματα Νυκτός) iz prvog fragmenta osnovu možemo naći u Hesiodovim stihovima:

»Ondje se dižu jezoviti dvorovi Noći Mrkle, njezini dvori što tmurni ih oblaci kriju (...).«³⁰

»... stoječke tu Noć sastaje se s Danom (...).«³¹

Pjesnička paralela koja je podvučena doprinosi utisku da Parmenidov stilski izraz nije autentičan. Međutim, ni ova metrička podudarnost ni izbor riječi ne govore nam da je Parmenidu stalo do sličnosti s Hesiodom. Naprotiv, mišljenja smo da on ovu stilsku i formalnu sličnost koristi da bi iznenadio onom drugom sadržajnom, misaonom razlikom u odnosu na Hesiodovu teogoniju i kozmogoniju koju želi naglasiti. Otuda jedan od filozofskih razloga epskog stiha zasigurno ima osnovu u bojenju ovog kontrasta.

Tragovi tih boja prepoznaju se i kroz analogiju sa stilskim i metričkim elementima Pindarovih (Πίνδαρος) *Oda*. Parmenid prati Pindarov opis puta s početka šeste Olimpijske ode, pri čemu podudarnost epske slike i naizgled istovjetnost sadržaja nije moguće izbjeći: od njenih »krepkih mazgi« (σθένοζήμιτος) kojima nalikuju konji koji nose Parmenida (ἵπποι τὰ με φέρουσιν (DK28B1.1), do Pindarovih "dvostrukih vrata himni" (πύλας) čija je, u Parmenidovoj poemi, ključarica boginja Pravde.³² Međutim, čini se da Parmenid stih

»... kad su me boginje povele na put glasovit (...).«³³

suprotstavlja Pindarovim stihovima

»... da ravnom se povežemo cestom (...).«³⁴

a Pindarovom putu do »kolijevke otaca« (ἴκωμαί τε πρὸς ἀνδρῶν /καὶ γένος)
put (do) boginje

»... s onu stranu svih naselja nosi čovjeka znalca (...).«³⁵

Parmenidovo nadilaženje puteva smrtnika nije Pindarova ravna staza. Naprotiv, Parmenidovo putovanje je od nje daleko – ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν (DK28B1.28) – jer je njegovo ishodište lijepokruga (εὐκυκλῆος) istina bitka, koju u nizu od zakona isključenja trećeg, preko načela proturječnosti, do zakona identiteta, boginja Pravde suprotstavlja helenskoj mitskoj slici, suprotstavlja Pindarovoj »kolijevki otaca«. Stoga, mišljenja smo da je sličnost epskih slika Parmenidova stilska figura pomoću koje pokazuje kontrast u odnosu na mitsku tradiciju.

Kako je to još Diels primijetio, nemoguće je pretpostaviti da je u poemi slučajno uparena »oduševljenja dostojna energija apstrakcije i snaga logike«³⁶ s »isto tako snažna i slobodna fantazija«.³⁷ Istovremeno veza Parmenida s prethodnicima ne znači nužno i odsustvo originalnosti njegova stiha, kako je kod neoplatoničara i stoika često tumačen Parmenidov stih. Stilska i metrička preuzimanja između filozofa i pjesnika nisu nikada bila jednosmjerna, a ono što Parmenida od svih razmatranih mističara odvaja jest njegov racionalizam, smatra Diels.³⁸

26

Ovim je jasno da se mi ne možemo složiti s prevladavajućom većinom tumača koji tvrde da na putu mnijenja nema nikakve istine.

27

»ἐπεὶ οὐτι σε μοῖρα κακῆ προὔπεμπε νέεσθαι / τήνδ' ὁδόν« (DK28B1.26–27)

28

Ταῦτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι, Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι [ἐξ ἀρχῆς, καὶ εἶπαθ', ὅτι πρῶτον γένηετ' αὐτῶν] (Hes. Th. 114–117). Termin δώματ također se susreće u DK28B1.9: δώματα Νυκτός (*boravište Noći*).

29

εἰδ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας (DK28B2.1)

30

»Νυκτὸς δ' ἐρεβεννῆς οἰκία δεινὰ ἔστηκεν νεφέλης κεκαλυμμένα κυανέησιν« (Hes. Th. 744–746); uopćeno, moguće je da je cjelokupna slika »Dana i Noći« iz prologa Parmenidove poeme Hesiodova. Usporedi još Hes. Th. 742–761.

31

»ὄθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἄσσον ἰοῦσαι ἀλλήλας προσέειπον« (Hes. Th. 748–750); *nota bene*, značaj Hesiodovih stihova za Parmenidovu poemu neuporedivo je veći od tragova orfizma koje u poemi pronalazi Diels.

32

Fränkel u svom poznatom radu posvećenom Parmenidu, *Studies in Parmenides*, određuje sličnost Parmenidova putovanja na koje je vođen sunčevim kćerima, a koje je opisano

u *proimionu* poeme s Pindarovom »6. Olimpijskom odom«. On pokazuje ne samo da je semantika ova dva putovanja ista nego i da Parmenid u pojedinim dijelovima prvog fragmenta koristi iste pjesničke slike koje i Pindar kada govori o svom putovanju.

33

»ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι δαίμονες« (DK28B1.2–3; Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII 111f.; Simplicios, *In Cael.*, 25f.)

34

»ὄφρα κελεύθῳ τ' ἐν καθαρᾷ / βάσομεν ὄκχον« (Pind. *O.* 6. 22–27; prijevod prema: Pindar, *Ode i fragmenti*, preveo Ton Smerdel, Matica hrvatska, Zagreb 1952., str. 63.

35

»ἢ κατὰ πάντ' ἄσθη φέρει εἰδότα φῶτα« (DK28B13; Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII 111f.; Simplicios, *In Cael.*, 25f.

36

H. A. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, str. 9.

37

Ibid.

38

Diels zaključuje: »Ali ono što njega (Parmenida) odvaja od svih ovih orfičkih, pitagorovskih ekstatičkih učenja, to je njegov racionalizam, na koji utječe još samo vanjska forma, a ne više i sadržaj mistike.« Vidi: *ibid.*, str. 21. Diels upozorava na tendenciju mističara da izvrše reformu religije i polisa koja se javlja u kulturi zapadnih naseobina antičke



2.4. Ksenofanov poetski izraz

Hegelova tvrdnja da je Parmenidov poetski izraz manira vremena vidimo, paradoksalno, kao posljedicu nerazumijevanja duhovne situacije u kojoj Parmenid gradi svoju misao.³⁹ Parmenidov izraz je, štoviše, jedinstvena pojava u filozofiji uopće jer prije Parmenida nitko nije svoju filozofiju ovjekovječio stihom, a od svih predsokratovaca samo su Parmenid i Empedoklo (Ἐμπεδοκλῆς) pisali u formi heksametra.⁴⁰ Navedeno Burnetovo zapažanje može se učiniti sporno utoliko ukoliko se uputimo u brojne izvore koji navode Ksenofana (Ξενοφῶν) ne samo kao pripadnika i osnivača elejske škole nego i kao filozofa koji je svoj, kako ga neki nazivaju, monoteizam⁴¹ branio upravo služeći se stihom. Ksenofan je svoje misli izrazio kroz povijesno-epске pjesme, elegije i u jambskim stihovima, takozvanim σίλλοι, tj. satiričnim stihovima – rugalicama. Međutim, njegova se misao jedva može smatrati filozofskom, kako to Aristotel primjećuje u *Metafizici* (*Met.* 986b18–20), a gotovo je sigurno da Ksenofan nije filozof prirode i pisac didaktičkog epa. Uopćeno, mišljenja o tome treba li Ksenofana smatrati filozofom podijeljena su, od Dielsa, koji Ksenofana vidi kao začetnika elejske škole, preko Burneta, koji vjeruje da je Ksenofan ipak nešto više od rapsoda te da je strogi kritičar Homera i Hesioda,⁴² do Gomperza, prema kojemu je Ksenofan lutajući pjesnik, ali ne i mislilac kojemu je mjesto uz druge predsokratovce.⁴³ Tako, Jäger potpuno osporava fragmente Ksenofanova djela *O prirodi* za koji se govorilo da je pisan u heksametru kao dvostih i čini to čak i s izvorima koji navode Ξεωφάνης ἐν τῷ περὶ φύσεως, naime, da je to djelo ikad i postojalo. To ide u prilog našoj tvrdnji da je Parmenidov poduhvat nešto posve autentično i da se ne radi o maniri epohe. Diels navodi da je Ksenofan svojim *silama* kritizirao mitologiju kao »nemoralnu« (*unsittlich*), i ovaj filozofski razlog uzima kao dokaz nepostojanja didaktičkog epa kod Ksenofana. Naime, Diels smatra da bi Ksenofan ostao dosljedan svojoj kritici Homera i Hesioda i u pogledu stila.⁴⁴ Međutim, mišljenja smo da se prije stupanja Sokrata (Σωκράτης) na povijesnu scenu ne može govoriti o moralu i moralnosti⁴⁵ te time smatramo neprimjerenim Dielsovo čitanje Ksenofanove kritike epske tradicije sa stajališta potonjih kategorija.

Za kraj razmatranja mogućnosti da je Parmenidov stih zapravo rezultat utjecaja Ksenofana kao osnivača elejske škole, treba se osvrnuti na značajno Reinhardtovo delo *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. U njemu Reinhardt odbacuje istinitost navoda koje donosi nepoznati autor djela *O Ksenofanu*,⁴⁶ a koje je kasna doksografija često navodila kao dokaz da Parmenidovo učenje o bitku potiče iz Ksenofanova monoteizama. Kroz pojmovnu analizu, koja često polazi od filoloških pretpostavki, Reinhardt pokazuje da je autor ovog djela učenja trojice filozofa pripadnika elejske škole pripisao Ksenofanu pogrešno razumijevajući Aristotelove navode, a da pri tom ispred sebe nije imao Ksenofanova izvorne spise. Djelo *O Ksenofanu* je, zapravo, konstrukcija učenja o jednom bogu, izvedena iz Parmenidova učenja o bitku, a koja je prikazana kao Ksenofanova izvorna misao. U tom smislu Reinhardt primjećuje:

»To u stvari nije jedina navedena potvrda, po kojoj bi Ksenofan polazio od elejske formule jedinstva tj. od bitka, i ovaj bitak ili Jedno tek bi naknadno izjednačavao s bogom. Kako kasniji doksografi zaključuju, oslanjajući se na Teofrasta, tako i on ima prethodnika u Aristotelu; također Aristotel prepoznaje u Ksenofanovu bogu samo određenje i izlaganje elejskog Sve-Jednog: τὸ ἓν εἶναι φησὶ τὸν Θεόν (rekao je da je jedno bog). To je tako začuđujuće, kada oboje, Aristotel kao i Teofrast, naginju k mišljenju da Ksenofanovo učenje spada manje u fiziku, nego u teologiju.«⁴⁷

Reinhardtovo razumijevanje Ksenofanova povijesnog položaja i značaja koji ima za razvoj elejske škole govori u prilog tezi da Parmenidov stilski izraz ničim nije bio uvjetovan, pa ni filozofskim utjecajem kritičara epske tradicije. Na tragu Reinhardtova, a iz jedne druge pozicije i Jägerova zaključka, možemo reći, da čak i ako se pretpostavi da je Ksenofan imao djelo koje nosi naslov *O prirodi* te da anonimni autor rasprave *O Ksenofanu* i iznosi Ksenofanovo učenje za koje je jasno da Aristotelu i Teofrastu (Θεόφραστος) nisu bili poznati,⁴⁸ to ne isključuje mogućnost da je Ksenofan, čuvši za Parmenidovo

Grčke. Istražujući mogući utjecaj mistika (orfičara i pitagorejaca) na Parmenidov izbor heksametra Diels zaključuje da se kod kasnih orfičara mogu prepoznati Parmenidove slike te da njihov odnos nije ni jednoznačan ni jednosmjernan. Tome treba dodati da je Parmenid gotovo sigurno vodio βίος Πυθαγόρειος te da su mu bile poznate ne samo misterije nego i literatura koja je pratila pitagorejski korpus tog doba.

39

G. V. F. Hegel [G. W. F. Hegel], *Istorija filozofije I*, str. 214. U prilog Hegelovoj tvrdnji treba ipak dodati da je prisutan, naravno, čitav niz pjesnika u 7. stoljeću p.n.e. koji su pisali proroštva, himne, teogonije i kozmogonije, a znamo i za orfičke rapsodije koje nastaju nešto kasnije. Do nas je malo što od te pjesničke građe stiglo. Međutim, uopćeno možemo reći, da u njima izražena misao nije i pojmovna.

40

Dž. Burnet [J. Burnet], *Rana grčka filozofija*, str. 207.

41

Reinhardt, tako, u svom djelu *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* na nekoliko mjesta povezuje Ksenofana s monoteizmom. Wilamowich je, čini se, još određeniji u svom stavu o Ksenofanovom monoteizmu. Burnet takav stav uzima samo uvjetno, tj. da možemo govoriti o Ksenofanovom monoteizmu, ali ne u onom smislu u kojem ga danas upotrebljavamo. Ta odredba nije sasvim primjerena antičkom dobu, ni Ksenofanovoj misli koju je najprimjerenije označiti kao monističku.

42

Dž. Burnet [J. Burnet], *Rana grčka filozofija*, str. 143.

43

T. Gomperz, *Griechische Denker*, str. 136. Burnet se oštro suprotstavlja Gomperzovu stajalištu, smatrajući da je Ksenofan svoje pjesme recitirao. Osim navoda Diogena Laertija (ἀντὸς ἐρραψώδει τὰ ἔαντοῦ), nema drugog dokaza za tvrdnju da je on bio rapsod, a i taj navod se ne odnosi na Ksenofanovu interpretaciju Homerovih stihova, nego njegovih vlastitih. Usp. Diogen Laertije, *Život i mišljenja istaknutih filozofa*, preveo Albin Vilhar, Beogradski izdavačko-grafički zavod, Kultu-

ra, Beograd 1979., str. 299. Također, smatra Burnet, teško je s obzirom na ono što donose stari izvori prihvatiti tvrdnju da se Ksenofan naselio u Eleji i osnovao filozofsku školu. Vidi: Dž. Burnet [J. Burnet], *Rana grčka filozofija*, str. 142.

44

H. A. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, str. 10. Ovom Dielsovom argumentu svakako možemo suprotstaviti Gomperzov stav da se Ksenofan izražavao kao putujući rapsod koji recitira Homerove i Hesiodove stihove, a koje je na *simposionima* potom kritizirao. U tom slučaju, ne možemo govoriti o potpunoj dosljednosti. Vidjeli smo da Burnet kritizira i jednu i drugu poziciju kao povijesno neautentičnu. Vidi: Dž. Burnet [J. Burnet], *Rana grčka filozofija*, str. 143.

45

Detalnije o pretpostavkama nastanka morala, uključujući i njegovo pojmovno određenje, prostornu i temporalnu fundiranost, kao i o formuliranju samog izraza u grčkoj i latinskoj filozofskoj terminologiji vidi: Željko Kaluderović, »Pretpostavke nastanka morala«, u: Dževad Jogunčić (ur.), *Bošnjačka pismohrana. Zbornik radova Simpozija »Gdje je nestao – moral«*, sv. 15, br. 42–43, Bošnjačka nacionalna zajednica Hrvatske, Zagreb 2016., str. 135–147.

46

Zapravo, djelo koje je pisano u kasnijoj peripatetičkoj maniri nosi naslov *De Melisso, Xenophane et Gorgia* i danas se smatra pseudoaristotelovskim. Reinhardt autora naziva *anonimusem* i pokazuje da je dijalektika pojmova u ovom djelu toliko razvijena da se ne može smatrati pretečom Parmenidove misli, koji tek gradi filozofsku terminologiju prisutnu u tom djelu.

47

Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Verlag von Freidrich Cohen, Bonn 1916., str. 101–102.

48

To je, naime, jasno kada se usporedi odjeljak 986b21–28 Aristotelove *Metafizike* i odjelci djela *O Ksenofanu*. Oni donose potpuno različite tvrdnje o tome kako Ksenofan određuje pojmove ograničenog i neograničenog. Uspoređujući dva ključna mjesta, Reinhardt



učenje o bitku, u njega zaodjenuo svoje učenje o jednom bogu.⁴⁹ To bi Ksenofana učinilo tek interpretatorom Parmenidova djela, ali ne i osnivačem elejske škole te pretečom Parmenida.

Ono što, nezavisno od spomenutih spornih izvora, čini Ksenofana značajnim za naše razmatranje je zapravo to da je on na najeksplicitniji način bio kritičar mitologije koja je snažno bila zastupljena u grčkim *polisima*. Ksenofan nije u tome bio usamljen.

»On je samo iznio neizbježne posljedice filozofske revolucije u religiji do koje su dovele jonske teorije o prirodi.«⁵⁰

Ali kako je on bio recitator,⁵¹ njegove *Rugalice* imale su velikog odjeka, a ono što se možda činilo na početku kao beznačajno, vremenom dobiva na svojoj težini: Ksenofanova težnja za filozofskim utemeljenjem onog božanskog. To još znači: za filozofskim utemeljenjem onoga što je kao nepokretno, neprolazno, vječno i Jedno, osnova svijeta i kao takvo jedino dostojno obožavanja. Jer za Ksenofana su bog i svijet još uvijek istovjetni, čak i kada se uzme u obzir određenje boga koji:

»Sav posvema vidi, sav posvema misli, sav posvema čuje.«⁵²

Stoga, kod Ksenofana:

»Teologijsko se približava usko shvaćenom panteizmu.«⁵³

Analogno tome, u Parmenidovu izboru epskog heksametra možemo vidjeti ne toliko utjecaj Homera i Hesioda, ili orfičara, koliko Parmenidovu namjeru da, na novi način, razumljeno božansko⁵⁴ izrazi u formi heksametra. Ali i više od toga, jer:

»Kritizirajući Parmenida nemamo prava govoriti o konvencionalnosti stiha jer ono što karakterizira poemu jest pečat koji joj daje sam autor, ono što je on osobno najdublje doživio, a na što ukazuje njegovo svjesno odstupanje od hesiodskog uzora.«⁵⁵

Tu pronalazimo potrebu za preoblikovanjem božanskog i moguć Ksenofanov utjecaj na Parmenidov stilski izraz. I čini se da je svaka daljnja sličnost s učiteljem iz Kolofona neadekvatna. Odatle Dielsov stav, da je Parmenidova misao samo formalno određena kao mitska, tj. da je Parmenid iskazuje mitskom slikom, ali da je ona sadržajno misao logičkog slijeda koja s mitskim načinom mišljenja dijeli još samo svoju poetsku formu, nije sasvim održiv.

3. Parmenidovo iskazivanje $\delta\pi\omega\varsigma \ \xi\sigma\tau\upsilon$ ⁵⁶

Nameće se pitanje: kome pripada kazivanje o $\acute{\alpha}\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\omicron\nu$ (*nestvorenom*), $\omicron\upsilon\delta\omicron\nu$ (*cijelom*), $\mu\omicron\nu\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\varsigma$ (*jednorodnom*), $\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\mu\acute{\epsilon}\varsigma$ (*nepokretnom*), $\omicron\upsilon\delta\prime \acute{\alpha}\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\tau\omicron\nu$ (*dovršenom*) i $\acute{\alpha}\nu\acute{\omega}\lambda\epsilon\theta\rho\nu$ (*nepropadljivo*) bitku, jednom nepokretnom bitku, bogovima ili ljudima? Kojim se logosom ono razumije? I nije li jasno da ukoliko zla sudbina nije poslala Parmenida na put od staze ljudi daleko, utoliko to mora biti da je učinio njegov filozofski usud? Nema li time Parmenidov epski stih nužno filozofsko ishodište i uhodište? Jer jasno je da Parmenidov prolog nosi više od ovog racionalizma, pri čemu je, bar isto toliko, daleko od misticizma.

Parmenidova poema iskazana je potreba za filozofskim utemeljenjem mišljenja i govora o onome *da jest* ($\delta\pi\omega\varsigma \ \xi\sigma\tau\upsilon$) i načinu na koji *jest* ($\xi\sigma\tau\upsilon$). Ta je potreba vanvremena i kao takva božanskog je porijekla. Utemeljena u pravdi ($\delta\acute{\iota}\kappa\eta$) i pravu ($\theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma$) onoga što *jest* ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha} \ \theta\acute{\epsilon}\mu\iota\varsigma \ \tau\epsilon \ \delta\acute{\iota}\kappa\eta \ \tau\epsilon$ ⁵⁷ (DK28B128), a ne na ljudskim putevima ($\tau\eta\eta\delta\prime \ \acute{\omicron}\delta\acute{\omicron}\nu$ ($\eta\grave{\iota} \ \gamma\acute{\alpha}\rho \ \acute{\alpha}\pi\prime \ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu \ \acute{\epsilon}\kappa\tau\omicron\varsigma \ \pi\acute{\alpha}\tau\omicron\nu$

ἔστιν).⁵⁸ Stoga se Parmenid na tu potrebu odaziva, ne poput *sibila*, koje se u poznavanju božanske volje proričku, nego kao onaj koji sluša božanski φᾶτις, riječ boginje Pravde (Δίκη), i čuva i utvrđuje u filozofskoj zakonitosti njeno uvjerenje. Prisnost s tom *riječju* Parmenid izražava u DK28B122–24:

dolazi do zaključka da nepoznati autor djela o Ksenofanu nije zapravo imao u rukama Ksenofanove izvorne fragmente, nego je vjerojatnije da je do svojih navoda došao pogrešno razumijevajući Aristotelov komentar. Vidi: K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, str. 97–111.

49

Već smo istaknuli da, iako Ksenofan govori o jednom bogu, to još ne znači da ga možemo nazvati monoteistom. Uostalom, u Ksenofanovom 23. fragmentu (DK21B23) ne kaže se da »postoji samo jedan bog«, nego se ističe da jedan bog, koji je najveći među bogovima i ljudima, ni na koji način nije sličan smrtnicima, ni po obliku ni po mislima. Reinhardt smatra da ne treba kruto shvatiti ni Aristotelov navod da je Ksenofan osnivač elejske škole jer pripadnost filozofskoj školi u antici ne znači isto što i danas. Vidi: *ibid.*, str. 104.

50

Verner Jeger [Werner Jäger], *Teologija ranih grčkih filozofa*, preveo Branimir Gligorić, Službeni glasnik, Beograd 2007., str. 47.

51

Bez obzira na to je li Burnet u pravu kada tvrdi da je odredba Ksenofana kao rapsoda upitna, kao istinit stoji Diogenov navod da je Ksenofan recitirao svoje stihove. Vidi: D. Laertije, *Život i mišljenja istaknutih filozofa*, str. 299.

52

»οὐλος ὄραϊ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει« (DK21B24); u antici pojam svijeta iz sebe ne isključuje pojam života (ζῶον), pa čak ni pojam duše (ψυχή). Kaluderović je pokazao da je svojevrсни vitalizam sastavni dio predsokratске misli. Vidi: Željko Kaluderović, »Talesov vitalizam«, *Filozofska istraživanja* 139 (3/2015), str. 471–482.

53

Vidi: H. A. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, str. 9. Ali, povijesni preduvjet Ksenofanova »panteizma«, i to treba naglasiti, je sljedeće: »Grčki bogovi pripadaju prirodnom poretku svijeta, i zbog toga nisu povezani s nacionalnim granicama ili najboljim (privilegiranim) grupama.« Vidi: Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975., str. 31.

54

Heidel tezu da Homerovi bogovi u ranoj grčkoj filozofiji bivaju »zamenjeni« φᾶτις-om eksplicitno iznosi: »Vidjeli smo da je u svijetu homerske misli za svaki događaj zaslužna

aktivnost bogova i to kako je koncepcija prirode zamijenjena bogovima kao osnova objašnjenja, φᾶτις je zamišljen kao izvor mnogobrojnih događaja u svijetu. Fenomen života, kozmosa i mikrokozmosa činio se da se javlja spontano i bez vanjskog uzroka i upravljanja, prirodno je privuklo pažnju filozofa i moglo je proizvesti javljanje mogućnost izbjegavanja određenog uzroka kretanja.« Vidi: W. A. Heidel, »Περὶ φύσεως«, str. 105. Drugim riječima, u filozofiji Milećana ono vječno i vladajuće već je razumljeno kao ἀρχή svega što jest, utoliko je, primijetit će Aristotel u *Fizici* 203b13, božansko.

55

V. Jeger [W. Jäger], *Teologija ranih grčkih filozofa*, str. 84.

56

Izraz je Parmenidov (DK28B2.3). Parmenid češće kaže ὡς ἔστι (*da jest, kako jest, što jeste*). Nama je izraz ὅπως ἔστιν značajan iz dva razloga. Prvi se tiče riječi ὅπως (*kako, na bilo koji način*) jer drugačije naglašena kao ὁπῶς znači *glas, govor ili poruku*. U ovom nam smislu semantika, koja proizlazi iz ove homonimije, govori da ne samo da boginja Pravde kao ključarica poretka prenosi poruku Parmenidu, nego da ta poruka dolazi od ἔστι (*jest*), koje ovako naglašeno nema kopulativni karakter, za razliku od ἔστιν, nego nosi šire značenje prisustva kao ontološke kategorije. U tome leži drugi značaj izraza ὅπως ἔστιν. O ovoj razlici (ali u nekom drugačijem smislu) između upotrebe ἔστιν i ἔστι više u: S. Žunjić, *Fragmenti elejaca*, str. 17.

57

Kaluderović u monografiji *Dike i dikaiosyne* primjećuje: »Riječi θέμις i δίκη koje se ovdje spominju potom su različito prevedene na moderne jezike. U Dielsovim *Predsokratovcima* termini su 'Gesetz' i 'Recht', a u Burnetovoj *Ranoj grčkoj filozofiji* 'right' i 'justice'. Škiljan je to učinio s 'pravda i pravednost', Šćepanović s 'Pravo i Pravda', a Žunjić s 'Red i Pravo'. Možda, ipak, par 'pravdo i pravda' adekvatno prenosi izvorni smisao sintagme θέμιςτε δίκη na naš jezik. To što ga je i Θέμις poslala na put može značiti da je njegovo putovanje dopušteno ili odobreno.« Vidi: Željko Kaluderović, *Dike i dikaiosyne*, Magnasken, Skopje 2015., str. 150.

58

»... daleko je izvan ljudskih putanja (...).« (DK28B1.27)

»Primi me boginja naklono, desnu (mi) uhvati ruku svojom ruku i riječ mi ovako progovori (...).«⁵⁹

Od prvog stiha svoje poeme, Parmenid stavlja do znanja, da je njegovo putovanje do istine bitka *da jest* (ὅπως ἔστιν (DK28B4.3) i ne može biti *da nije* (ὡς οὐκ ἔστι (DK28B4.3), božansko (δαίμονες). Ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι (DK28B1.1)⁶⁰ prvog fragmenta donosi da je putovanje počelo možda voljom samog Parmenida, pri čemu zapravo prezent φέρουσιν (DK28B1.1) govori o prisutnosti u smislu postojanosti, možda i neprekidnom trajanju tog puta, na što upućuje 5. fragment, a 3. u ranijoj redakciji:

»Jer nije mi važno gdje ću početi: opet ću natrag onamo doći.«⁶¹

Parmenid je na tom putu kao εἰδότα φῶτα.⁶² Onaj koji vidi i zna, nadilazi sve (ἢ κατὰ πάντ' ἄσθη φέρει)⁶³ te stiže iz mraka na svjetlo (προλιποῦσαι δώματα Νυκτός, εἰς φάος)⁶⁴ do boginje Pravde (Δίκη). Ona sama, Δίκη, izriče ono ljudskim jezikom gotovo neizrecivo, ljudskom mnijenju neumljivo, dakle, pokazuje (onome tko vidi: εἰδότα φῶτα) nužnost mišljenja i izricanja onoga *jest*. Utvrđujući ὅπως ἔστιν u mišljenju (voεῖν) i istini, ὅπως οὐκ ἔστι ostaje van izričaja:

»... ni misliti naime ni reći ne smiješ da nebiće jest.«⁶⁵

Ono *što jest* samo se mnijenju (δόξα) smrtnika čini da je i postalo (ἔφου):

»Odsad slušaj mnijenja smrtnika (ljudi) / pa ćeš čuti moje riječi o poretku lažnom.«⁶⁶

Prema mišljenju (voεῖν) bitak (ἐὼν) koji *jest* (ἔστιν) i ne može biti da nije je prema mnijenju (δόξα) poredak onoga što je postalo (φύσις).⁶⁷ Tako je Parmenidovo utvrđivanje ispravnog mišljenja (voεῖν) kroz načelo identiteta ὅπως ἔστιν pojam φύσις-a, koji je u Heraklitovoj misli *logosan* te mu pripada istinsko mišljenje (ξὺν νόῳ),⁶⁸ reducirano na ὅπως ἔστιν⁶⁹ Semantika φύσις u Parmenidovoj poemi pripada μῦθος-u po onome što slijedi iz mišljenja ὅπως ἔστιν, dakle po nužnosti, po nužnosti koja pripada λόγος-u (χρῆ τὸ λέγειν τε voεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι). Iz toga proizlazi kozmološki poredak izmješten zakonom isključenja trećeg. Izricanje varljivih riječi na putu mnijenja nije ni slučajnost ni puka proizvoljnost boginje Δίκη, nego posljedica konzekventnog mišljenja.⁷⁰

Parmenidovo mitotvorstvo, stoga, ne dolazi od manire vremena te njime Parmenid ne oblači logičku suhoparnost svog učenja o bitku, kako je to bila manira helenističko-rimskog doba tijekom kojega su filozofske misli ukrašavane kroz stihove didaktičkih poema. Prije će biti obratno: da iz epskog heksametra, iz govora bogova a ne ljudi, po prvi put pred nas izranja ogoljela filozofska misao, po prvi put rađa se pojam ὅπως ἔστιν. Prolog poeme otuda nije tek metafora, dana da okiti načelo identiteta kojim počinje *lijepo-okrugla istina* (Ἀληθείης εὐκυκλέος). Prolog je epskom slikom naglašen kontrast između vladajućeg principa φύσις-a opisanog mitovima, dakle svijeta bogova (kozmogonija i teogonija), i ὅπως ἔστιν koje Parmenid utvrđuje u božanskom λόγος-u, a koje ima oznake (σήματα): da *jest* ἀγένετον (nestvoren), οὐδον (cijel), tj. nedeljiv, μουνογενές (jednorodan), ἀτρεμές (nepokretan), οὐδ' ἀτέλεστον (dovršen), ἀνώλεθρον (nepropadljiv) te koje-u-sebi-ostaje-isto. Ukoliko proglasimo ove »božanske« predikate dovoljnim razlogom zbog kojega Parmenid poseže za didaktičkim epom, utoliko ne treba izbjegavati činjenicu da Parmenid bitak ne imenuje kao ono »božansko«, niti kao boga ili bogove (iako je to nesumnjivo mogao), nego kaže ὅπως ἔστιν ili kroz negaciju ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, ne izričući subjekt. *Da jest*, ὅπως ἔστιν, u filozofiji

Parmenida ne može se shvatiti supstancijalno, ili preciznije, supstancijalizacija Parmenidova ὅπως ἔστιν značila bi redukciju njegovog značenja. A to ὅπως ἔστιν u DK28B3 glasi τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (isto jeste i za misliti i za biti), i nije ni nalik grčkim bogovima koji, iako ljudima vlada-ju, jesu neodvojivi od promjenljivog i mnoštvenog svijeta u kojemu zajedno obitavaju.⁷¹ Otuda se čini da je razumijevanje Parmenidova učenja »o onome što postoji vječno« kao »otkrivanja božanske istine« učitavanje metafizičkih postavki potonjih stoljeća u predsokratovsku misao.⁷²

Parmenidov postupak pokazuje da μὴ ἔδν ne pripada ni mišljenje ni izričaj. Dakle, put mnijenja ne bio iskaziv da je o onome što nije, naime o μὴ ἔδν, pa je otuda i drugi dio poeme sastavni dio njegova heksametra. μῦθος-om je opjevan φύσις, a »varljiv spoj riječi« boginje na umanjuje njegov značaj za kozmogonijski i teogonijski kontekst istraživanja. Stoga smo mišljenja da Jägerovo razumijevanje Parmenidova epskog govora kao onog kojim Parmenid želi pokazati božansko otkrivenje iste takve, dakle božanske istine ne može dati odgovor na pitanje zašto taj epski govor ne prestaje s putem istine. Da bi se pravilno razumio »put mnijenja« prikazan u drugom dijelu poeme, a čiji položaj i uopće razlog njegovog izlaganja predstavlja nikad razriješeni spor mnogih autora,⁷³ Parmenidovom ὅπως ἔστιν ne treba pretpostavljati moguć-

59

»καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ
χειρὶ δεξιτερῆν ἔλεν, ὅδε δ' ἔπος φάτο καὶ με
προσηύδα« (DK28B1.23)

60

»... dokle god srce mi žudi (...).«

61

»ξυὸν δέ μοι ἐστὶν / ὀππύουεν ἄρξωμαι· τόθι
γὰρ πάλιν ἴζομαι αὐθις« (DK28B3.41–42)

62

»... čovjeka znalca (...).« (DK28B1.3)

63

»... s onu što stranu svih naselja nosi (...).«
(DK28 B1.3)

64

»... ostaviv nastambu Noći, hitale (mene)
pratiti u susret svjetlu (...).« (DK28B1.9–10)

65

»οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ
ἔστι« (DK28B8.8–9)

66

»δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάνθανε
κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων«
(DK28B8.51–52)

67

Čini se da Parmenid sinonimno koristi φύσις i γένεσις, iz čega proizlazi da φύσις nema drugi smisao osim rasta, rađanja. Ova leksička podudarnost nije nužno i odlučujuća za tvrdnju da je put mnijenja kritika razumijevanja φύσις-a kod Parmenidovih prethodnika. Za nas je Hesiodovo upućivanje na govor muza u *Teogoniji* mnogo značajnije jer Parmenid onome što jest pristupa, promatrano iz cjeline poeme, kroz distinkciju mišljenja koje

prati pouzdan govor i mnijenja koje prati varljiv spoj riječi. Naglašavanje ove distinkcije upućuje nas na put mnijenja kao kritiku Hesiodove *Teogonije* i tek se izvedeno može u tom smislu razumjeti i sinonimnost φύσις – a i γένεσις-a.

68

Vidi: Ana Miljević, »Logosnost *physisa* u Heraklitovoj filozofiji«, *ARHE* 13 (25/2016), str. 285–303. doi: <http://doi.org/10.19090/arhe.2016.25.285-302>.

69

Mikuljić je pokazao da je noetička redukcija osnova koja razdvaja dva dijela Parmenidove poeme: »Parmenid ne pokazuje kako se točno događa taj proces razrješenja, a očekivati od njega pojašnjenje bilo bi nerazumno nameatanje jer je pozicija koju on zauzima jednoznačno pozicija već izvršene redukcije φύσις na εὖν. To najbolje pokazuje podjela tema (ili možda težišta) u pjesmi na dio 'aletheia' i dio 'doxa'.« Vidi: B. Mikuljić, *Sein, Physis, Alet-heia*, str. 189.

70

Vidjeti odjeljak 2.2 ovog rada.

71

Usp. B. Snell, B, *Die Entdeckung des Geistes*, str. 30–44.

72

Naime, kako to ponekad čini Jäger, naglašavajući Parmenidovu misao kao teološku. Vidi: V. Jeger [W. Jäger], *Teologija ranih grčkih filozofa*, str. 84.

73

Zeller, Diels i Burnet npr. smatraju da se na »putu mnijenja« može pronaći prikaz učenja

nost da bude samo na istinit način mišljeno i iskazano, nego da *jest* uopće bude mišljivo i iskazivo. Tu se pokazuje cjelina Parmenidova učenja o onome što *jest*, a kao takav je drugi dio poeme prisutan u izlaganju boginje Δίκη iz prologa i prvog dijela poeme. Nalog je dat stihovima:

»Gledaj: što izmiče umu stalno je prisutno u njem; neće on, naime, odvojiti bitak od veze s bitkom niti (kad je) rasuto posvud po kozmosu cijelom niti (u jedno) zbito.«⁷⁴

4. Zaključak

Cjelina poeme, govor boginje (ἔπος, φάτις) ο φῦσις – u i onome što *jest*, u Parmenidovoj filozofiji određen je onim što umu izmiče, iako je uvijek već u njemu prisutno (DK28B4). Parmenidov didaktički ep Περὶ φύσεως iskazivanje je tog prisustva bitka (τὸ ἔδν) u izmicanju. Stoga se kroz pjesmu rađa pojam, kroz heksametar opjeva načelo identiteta, a kroz svečan epski govor ono najuzvišeniije znanje boginje: ὅπως ἔστιν. Epski heksametar namjeren je Parmenidov izbor, ali ne da bi njime obukao »poznatu« istinu *bitak jest*, nego da bi iskazao potres misli, potres izričaja, potres koji samo boginja Pravde πολύπινος, može prenijeti držeći κληῖδας ἀμοιβούς (naizmjenične ključeve) poretka kojim se otvaraju vrata ontološkog mišljenja; vrata ispred kojih su se okupili Parmenidovi prethodnici od Homera do Pitagore, a čiji kameni prag (DK28B112) ipak nisu prešli. Iz tog potresa, iz te pjesme, izranja ontološka misao, rađa se filozofska terminologija. U njemu jedinstvo onog *jest* i mišljenja (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι)⁷⁵ Parmenidove poeme opjevava božanski *logos*. Stoga Heidegger, govoreći o veličini i značaju antičke filozofije, primjećuje da je »početak velikoga čak uvijek ono što je najveće«.⁷⁶

Ana Miljević, Željko Kaluderović

Philosophical Groundwork of Parmenides' Verse

Abstract

Parmenides' poem Περὶ φύσεως signifies a path in the "temple" of philosophy, in the place where the truth of being ($\tau\delta\ \epsilon\delta\nu$) happens. The aim of this paper is to argue that Parmenides' verse is a freely and intentionally chosen to be philosophical, despite containing the elements of Hesiod's Theogony, Homer's Iliad and Odyssey, and the elements of Orphic-Pythagorean school. The paper thus investigates the understanding of language in the Hellenic period before Parmenides. It shows that Parmenides took over Homer's distinction of the speech of gods and the speech of people, not only with respect to the content of his philosophy, but also through its form, namely at the level of pronouncing. At the same time, Parmenides opposed the necessity and the imperative of thinking and speaking of that "What Is", and Hesiod's differentiation of false and true speech with arbitrary choice of muse. In that sense, the paper considers Xenophanes' critique of Homer's and Hesiod's tradition, and it determines its importance for the Parmenides' choice of didactic epic. The basic idea of this epic is the need to express φύσις in a new way of understanding – as an eternal, unchangeable, homogeneous being – through the hexameter of the Ionian dialect. This interpretation opens up a possibility of reading Parmenides' "the way of truth" and "the way of opinion" as one coherent whole, i.e. as the parts of one poem which are not mutually exclusive.

Key words

Parmenides, didactic poem, being ($\tau\delta\ \epsilon\delta\nu$), speech, Homer, Hesiod

pitagorejaca, Milećana i Heraklita, i da tamo nije riječ o Parmenidovom vlastitom učenju. No Reinhardt tvrdi da je »put mnijenja« svojevrstan produžetak »puta istine« i postavlja zahtjev za razumijevanjem poeme kao jedne misaone cjeline.

74

»λεῦσσε δ' ὁμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως / οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἐδν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι / οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον/οὔτε συνιστάμενον« (DK28B4); ovi su stihovi implicitan dokaz za

našu tezu postavljenu u radu, da »put mnijenja« nije »put nebitka« te da govor koji pripada njemu, također pripada učenju o φύσις-u.

75

»Jer isto je misliti kao i biti.«

76

M. Hajdeger [M. Heidegger], *Uvod u metafiziku*, str. 33. Pri tom, on misli na filozofiju Heraklita i Parmenida, koje, kao najveće, prethode veličini Aristotelove metafizičke misli.