

Vid Snoj

»V noči sijoča, krog zemlje blodeča tuja luč«: o človeku in kozmosu pri Parmenidu

Besede, ki v narekovajih stojijo v naslovu tega teksta, se v izvirniku glasijo:

νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς (DK 14.3)

Tako so navedene v Diels-Kranzovi klasični grško-nemški izdaji predsokratskih fragmentov, ki smo jo pred kratkim z reproduciranimi grškimi in latinskimi izvirniki dobili v slovenščini.¹ Prihajajo iz edinega znanega dela Parmenida, ob Heraklitu bržkone najglobljega misleca med predsokratiki.

Celotnega izvirnika Parmenidovega dela nimamo. Kot je mogoče razbrati iz tega, kar je prišlo do nas, je bilo delo pesnitev, napisana v heksametrih. Od nje je ostalo vsega stoštiriinpetdeset verzov, od katerih jih je največ ohranil Simplikij, eden izmed zadnjih poznoantičnih novoplatonistov.

Simplikij, ki je v svojem času, približno tisoč let po Parmenidu, še imel na razpolago prepis celote, se je prav »zaradi redkosti Parmenidovega spisa« (DK 28 A 21) odločil, da bo v svojem komentarju Aristotelove *Fizike* iz njega navedel daljše odlomke. Poleg tega v komentarju Aristotelovega spisa *O nebu* tudi poroča, da sta »Melis in Parmenid svoja spisa naslovila *O naravi*« (556.25), vendar ni jasno, ali je Parmenid svojega res tako naslovil sam ali pa so mu ta naslov nadeli poznejši uredniki. Glede na to, da se je Parmenidov spis ohranil, kolikor se sploh je, samo v obliki navedkov pri poznejših antičnih piscih,² ne poznamo njegovega natančnega besedilnega sestava.

¹ Diels-Kranz, *Fragmenti predsokratikov*. Slovenski prevod je narejen po grško-nemški izdaji, ki jo je leta 1952, trideset let po Dielsovi smrti, izdal njegov učenec Kranz. Prva – Dielsova – izdaja je izšla leta 1903. Predsokratske fragmente iz Diels-Kranzove izdaje navajam z ustaljeno kratico DK, včasih v rahlo spremenjenem prevodu.

² Parmenida navajajo še Teofrast, Plutarh, Sekst Empirik, Klement Aleksandrijski, Plotin in Proklos. Prim. Coxon, »Introduction«, 1–7.

Nepoznanja celote in njene kompozicije ne more odtehtati še tako izbor na filološka analiza fragmentov. A tudi če bi namesto fragmentov iz druge roke – nezanesljive, kot je v antiki bila, saj so pisci navedke iz drugih piscev navadno prilagajajoče tkali v sotkanje, kontekst svojega besedila³ – imeli pred sabo tekstnokritično bolj ali manj zanesljivo vzpostavljeno celoto, še zmeraj ne bi vedeli, kateremu področju izkazovanja človeškega duha pripada in s katero zvrstjo pisanja imamo sploh opravka. Ali Parmenidov spis spada v filozofijo, za kar sta ga imela Platon in Aristotel ter potem vrsta njunih naslednikov že v antiki? Se v njem morda zasnavlja znanost, recimo znanost o nebesnih pojavih, zaradi česar bi bil lahko zanimiv za poznoantičnega komentatorja Aristotelovega naravoslovja? Ali pa ga je, in to ne samo po oblikovni plati, ampak tudi zaradi obilice mitskih prvin iz arhajskega grškega pesništva s Homerjem na čelu, mogoče imeti za pesništvo?

Po drugi strani je na dlani, da je potreba po natančni razločitvi, označitvi in uvrstitvi Parmenidovega spisa izrastek klasifikatorske strasti, ki se Parmenidovemu času v resnici vsiljuje kot povsem anahronističen tujek. Sistematizacija ločenih vednostnih področij – ne samo filozofije, ampak tudi znanosti in pesništva – je šele delo Aristotela in njegovih učencev. Na primer kar zadeva pesništvo, ki je starejše od filozofije in znanosti ter kot od boga nošeni *mýthos* prihaja v zgodovinsko bivanje Grkov iz prazgodovinske davnine: premik k razumevanju pesništva kot *téchne*, se pravi večšine v domeni človeškega védenja, ki s svojimi načeli (ali počeli, *archai*) more in mora postati predmet posebne znanosti, se je dopolnil prav v Aristotelovi *Poetiki*.⁴ V njej je pesništvo postalo predmet zvrstnega določanja in tehnopoetske obdelave, poetika pa znanost, ki se ravna po vednostnih načelih svojega lastnega področja.

Ker se v Parmenidovem času še ni dogodila ločitev filozofije, znanosti in pesništva, s hermenevtičnega gledišča še toliko bolj velja: Parmenidova pesnitev je odprto lovišče. Vendar lovišče s pastmi. Te lovijo vsakega lovca, ki stopi vanj.

Podobno kot za Parmenidovo pesnitev v celoti velja tudi za verz, ki sem ga postavil v naslov svojega teksta, čeprav je njegova vsebina vsaj na prvi pogled precej bolj jasna. Ta verz v Diels-Kranzovi izdaji sam obsega štirinajsti fragment izmed devetnajstih, in čeprav nekateri izdajatelji in prevajalci posamezne fragmente razporejajo drugače, ga vsi uvrščajo v drugi del pesnitve. Navaja ga srednjeplatonist Plutarh v spisu *Proti Kolotu* 1116a, s tem da v neposrednem kontekstu tega in tudi drugega Plutarhovega navedka, tistega iz spisa *O obrazu na mesečevem krogu* 929a, ki prvemu v Diels-Kranzovi izdaji sledi kot naslednji, petnajsti fragment, naletimo na povsem nedvoumno trditev, da oba govorita o mesecu.

Izdajateljem Parmenidove pesnitve torej obeh fragmentarnih verzov ni

3 Prim. Kocijančič, »Prvinsko mišljenje«, XXIV.

4 Prim. Ford, *The Origins of Criticism*, 8: »Ta premik se je dokončal v 4. stoletju in *Poetika* je njegov najvidnejši spomenik.«

bilo težko uvrstiti v njen drugi del. Prvi (B 2–8), ki ga po zgledu Heziodove *Teogonije* vpeljuje proemij, govori o resničnem Je (ésti) ali Bivajočem (eón) in velja za ontološkega, s tem da so nekateri preučevalci v njem prepoznali tudi začetek logike, saj naj bi se v natančnem vodenju misli, ki preprega govor o Bivajočem, prvič v zahodnem mišljenju izpričevali temeljni logiški načeli, načelo neprotislovja⁵ in načelo izključene tretje možnosti.⁶ Drugi del (B 8–19) pa je kozmogoničen oziroma kozmološki: opisuje nastanek in ustroj oziroma urejenost sveta, v katerem bivajo smrtniki. Očitno je, da verz »v noči sijoča, krog zemlje blodeča tuja luč«, ki se po Plutarhovem pričevanju nanaša na mesec, spada v drugi del Parmenidove pesnitve.

V skladu s Plutarhovim pričevanjem in veliko večino poznejših branj je v tem Parmenidovem verzu izrečeno kozmološko ali, še natančneje, astronomsko opažanje o gibanju in svetlobi enega izmed nebesnih teles. Pa vendar se verz izreka z nekim jasno občutnim več od golega opažanja.

Jean Beaufret prepričljivo povzame ter z avtoriteto poznavalca grškega mišljenja in pesnjenja vzneseno artikulira nemara tudi našo bralsko izkušnjo, ko v uvodu k svojemu prevodu Parmenidove pesnitve zapiše trditev, da se tu »blešči eden izmed najlepših verzov grškega jezika – predsokratska mesečina [*claire de lune*], sijoča ostalina neke pohabljenе celote«.⁷ Beaufret svoje trditve ne utemelji, vendar mu je niti ni treba utemeljiti – potrjuje jo naše občutenje, kateremu daje izraz. Ne moremo si kaj, da se nas Parmenidov verz ne bi dotaknil v neki presežni, tj. pesniški razsežnosti.

Vsako branje (tudi naše, tudi moje), po katerem ta verz posreduje astronomsko opažanje, temelji na tem, da »tujo luč« razumemo kot metonimijo, preimenovanje za mesec; že Plutarh k naslednjemu Parmenidovemu verzu oziroma fragmentu (»pogledujoč nenehno proti žarkom sonca«) pripominja, da mesec »hodi naokrog potreben tuje luči« (B 15). Prejšnji verz, na sledi Plutarhu, vselej že beremo metonimično: mesec je tuja luč. Oziroma rečeno z retoriškoanalitičnega gledišča: mesec se po tem, kar potrebuje, se pravi, kar dobiva in tako ima od sonca, preimenuje v tujo luč; »ima« se figurativno spremeni v »je«. Nebesno telo, ki nima svoje lastne svetlobe, ampak ima tujo, se izreka kot prav ta svetloba. Mesec, s svetlobo od sonca, je tuja luč.

Toda ali se pesniškost Parmenidovega verza izčrpa v tem preimenovanju in lepih pridevkih, s katerima je opremljeno? Že Diels, ki je Parmenidovo pesnitev izdal posebej še pred celotno zbirko predsokratskih fragmentov, v komentarju k prevodu opaža, da se Parmenid z *allótrion phós* navezuje na Homerjevega *allótrios phós*, »tujega človeka« ali kratko malo »tujca«.⁸ Ta navezava je po njegovem samo »šaljiva imitacija«.⁹ Vendar ali je res samo to? Kaj

5 Prim. Reinhardt, *Parmenides und Geschichte der griechischen Philosophie*, 30.

6 Prim. Heitsch, *Parmenides*, 87 in 116.

7 Beaufret, *Parménide*, 8.

8 Diels, *Parmenides. Lehrgedicht*, 110. Dielsovemu napotilu na *Iliado* 5. 214 je treba dodati še napotili na *Odisjeo* 16. 102 in 18. 219.

9 Prav tam.

pa, če se poimenovanje oziroma preimenovanje »tuja luč« ne nanaša samo na mesec, ampak hkrati – in z vso resnostjo – še zmeraj na človeka? Kaj če »tuja luč« v Parmenidovem verzu postane preimenovanje za mesec, ne da bi zato prenehala biti poimenovanje za človeka? Kaj če to, kar je rečeno o mesecu, *kot o mesecu hkrati govori o človeku*?

To, kar je videti kot lepo izrečeno astronomsko opažanje o mesecu, je, pa ne le mogoče – v tem odprtem lovišču je seveda mogoč marsikak divji lov –, ampak po mojem tudi treba brati kot izrek o človeku. Se pravi: *tudi* kot izrek o človeku. Lahko da je Parmenidovo pesniško izrekanje tu tako zelo gostosevno in večpomensko, da se izmika prijemu retorike oziroma retoriški analizi besednih figur, vendar zato nikakor ni razsejano, ampak zgoščeno: zgoščeno v gnomu, v gnomu o človeku, o človeku v kozmosu, o tem, kot kaj človek v kozmosu je.

Eno se mi zdi zanesljivo: Parmenidov verz potrebuje obe branji. Recimo jima »astronomsko« in »pesniško«.

* * *

Astronomskemu branju Parmenidovega verza je, preden se ga lotimo, treba zarisati ustrezen kontekst. Tega bo tvorila zgodba o eni izmed najstarodavnejših človeških ved, vedi o zvezdah ali astronomiji, še zlasti o astronomiji pri Grkih, ki jo bom skiciral v nekaj temeljnih potezah.

V mitih starih bližnjevzhodnih ljudstev, s katerimi je grštvo bilo v stiku, še preden je nastopilo svoje zgodovinsko bivanje, je »svet« školjka. Celota neba in zemlje, za katero še ni bilo besede, je v babilonskem mitu okrogla in v egipčanskem bolj pravokotna školjka, spodaj in zgoraj oblita z vodami.¹⁰ Zemlja plava na vodah spodaj, vode zgoraj pa nosi nebesni obok, kot govori tudi poročilo o stvarjenju sveta iz *Prve Mojzesove knjige*, na katero je najverjetneje vplivala prvotna babilonska predstava o spodnjem in zgornjem vodovju.¹¹ »In Bog je naredil obok in ločil vode, ki so bile pod obokom, od vodá nad obokom« (1. 7). Čez nebesni obok od vzhoda proti zahodu kakor pod kupolo potujejo oziroma, v egipčanskem mitu, po reki, nebesni dvojčici Nila, v svojih čolnih plujejo sonce, mesec in zvezde.

»Svet« je podoben školjki tudi v grškem mitu, kot sta ga ohranila Homer in Heziod. Zemlja je pri njiju okrogla plošča, ki plava na vodah Okeana, s katerimi je oblita vsenaokrog. Sonce, mesec in zvezde z vzhoda, kjer se iz Okeana dvignejo, pod nepremičnim nebesnim obokom potujejo čezenj na zahod, kjer, spet v Okeanu, zatonejo. O tem, kaj se z njimi godi med njihovim zahodom in vzhodom, Homer in Heziod molčita. Najbrž plujejo po Okeanu do krajev na vzhodu, s katerih se vnovič vzpnejo na nebesni obok, vendar šele pri poznejših

¹⁰ Prim. Koestler, *The Sleepwalkers*, 19–20.

¹¹ Prim. Heath, *Aristarchus of Samos*, 20.

pesnikih oziroma piscih beremo, da, recimo, sonce po vodovju okrog zemlje nosi zlata postelja ali posoda.¹²

Heziod, ki so mu že v antiki pripisovali pesnitev z naslovom *Zvezdoslovje* (*Astronomía*),¹³ sicer pozna tako rekoč iste zvezde kakor Homer, Plejade, Hijade, Oriona, Sirija in Arktura, a o njih hkrati pove precej več od njega. V pesnitvi *Dela in dnevi* mu njihovi vzhodi ali zahodi rabijo za določanje letnih časov in predvsem časov za kmečka opravila; na primer: »Ko vzidejo Plejade, iz Atlasa rojene, / z žetvijo začni, ko pa zatonejo, z oranjem« (383–84). V peščici Heziodovih verzov se pred nami sestavlja koledar datumov za kmečka opravila – setev, žetev, mlačev in trgateg – , povezanih z zvezdnimi vzhodi in zahodi.

Toda že Babilonci, najpomembnejši zvezdoslovci starega Bližnjega vzhoda, se s preiskovanjem neba niso ukvarjali samo zaradi merjenja zemeljskega časa, časa dneva, meseca in leta, ter vzpostavitve koledarja. Glede na položaj in gibanje nebesnih teles niso določali le datumov za nastop letnih časov ter za delo na zemlji in za obdelovanje njenih sadov, ampak tudi datume za verska praznovanja. Glede nanju so, še več, ob naravnih prav tako napovedovali tudi človeške dogodke: dobro letino in obilje ali, narobe, slabo letino in lakoto, vojno in mir. Astronomija, zvezdoslovje, je bila hkrati astrologija, zvezdoznanstvo: vedeževanje iz zvezdnih konfiguracij oziroma nebesnih omenov ali znamenj o človeškem dogajanju na zemlji.

Omenska babilonska astrologija je sploh najstarejša oblika astrologije. Ohranila se je tudi v grški astrologiji, čeprav v njej ni več imela osrednje vloge. Iz mlajše in manj pomembne horoskopske babilonske astrologije se je namreč pri Grkih pozneje, že v času rimskega imperija, razvila in nad drugimi oblikami prevladala genetlialoška astrologija, ki je glede na zvezdne konfiguracije ob človekovem rojstvu (*génesis*) napovedovala njegovo usodo, s tem da so grški astrologi genetlialoške postopke pogosto naobračali tudi na napovedovanje usode mest, držav in narodov.¹⁴

Babilonci so se torej ukvarjali s celovitim preiskovanjem delovanja neba na zemljo. Izumili so nekatere opazovalne naprave in pri preučevanju nebesnih teles odkrili zodiak, nebesni pas s stalnimi zvezdnimi konstelacijami, ki se, gledano z zemeljskega opazovališča, vrtijo okrog zemlje, ne da bi zvezde v njih pri tem menjale svoja mesta, ampak ostajajo v nespremenljivih razmerjih med sabo. Zodiak so v skladu z dvanajstimi meseci leta razdelili v dvanajst območij, izmed katerih so vsako pripisali najbližji konstelaciji. Čeprav je ta delitev besedilno izpričana šele za 4. stoletje pr. Kr., zgodovinarji astronomije vendarle upravičeno domnevajo, da je zodiak Babiloncem že veliko prej rabil za ozadje, na katerem so lahko opazovali dnevno, mesečno in letno gibanje nekaterih drugih nebesnih teles, tako stalno gibanje sonca in meseca kakor

12 Prim. Mimnermos, fr. 11 Bergk, Stezihor, fr. 8 Bergk, in Atenaj, *Kuharski učenjaki* 11.38–39.

13 Prim. fragmente te pesnitve v Diels-Kranz, *Fragmenti predsokratikov* 1.81–83.

14 Prim. Beck, *A Brief History of Ancient Astrology*, 9–10.

tudi nestalno gibanje planetov.¹⁵ Za spremljanje njihovega gibanja so razvili sekzagezimalni številski sistem, ki jim je, utemeljen na številu šest in njegovih večkratnikih, omogočil razdelitev obzorja v tristo šestdeset stopinj (poddelitev v minute in sekunde, kar zadeva tako merjenje kotov kakor časa, je naša astronomska dediščina po Babiloncih). Šestdesetiška aritmetika, po izvoru iz Sumera, je pri njih na visoki razvojni stopnji obstajala že okrog leta 1800 pr. Kr.¹⁶

V tisočih let so Babilonci v svojih zapiskih nakopili velikansko opazovalsko izkustvo. Vendar kljub odkritju zodiaka, skozi katerega se gibljejo sonce, mesec in, nestalno, planeti, »kakor muhe blodeči po površju vrteče se oble«,¹⁷ in kljub razvitju šestdesetiške aritmetike, ki je dala izredno natančnost ne samo njihovem opazovanju gibanja sonca in meseca, ampak tudi planetov, niso imeli tega, kar so zasnovali šele Grki – »niso imeli geometrijskih modelov«¹⁸ za prikaz celote neba in zemlje.

Zavest o grškem prevzemanju babilonskih astronomskih znanj in vednosti je sicer obstajala že v antiki. Herodot v *Poizvedbah* 2.109 trdi, da so Grki *gnómon* in *pólos*, sončno uro z navpično iglo in polkrožno posodo s takšno uro, postavljeno pravokotno nanjo, ter delitev dneva v dvanajstine dobili od Babiloncev. V psevdoplatonskem spisu *Epinomis* 986a–988a beremo, da imena planetov in védenje o njih izvirajo iz Babilona, in pri Aristotelu, v spisu *O nebu* 292a, o tem, da so bili v Babilonu in Egiptu zbrani izčrpni opazovalski podatki. Predvsem pa so Grki od Babiloncev že v arhaiskem obdobju prevzeli zodiak »kot referenčni sistem za gibanje sonca in planetov«.¹⁹

Čeprav so zbirke babilonskih podatkov o gibanju nebesnih teles v svoje raziskave neba vgrajevali šele od helenizma naprej, so sledi babilonskega opazovalskega izkustva vidne že pri predsokratikih, na primer ugotovitev, da je zvezda, ki zvečer zaide za soncem in zjutraj vzide pred njim, ista zvezda oziroma planet, namreč Venera. Sicer se ne ve natančno, kako je babilonska astronomska vednost dosegla Grčijo, vendar se zdi, da jo je po tako imenovani kraljevski poti, ki je tekla skozi perzijski imperij, katerega del so bili od poznega 6. stoletja pr. Kr. oboji, tako Babilonci kakor Grki, ki so se naselili ob obali Male Azije²⁰ – in prav tam, v Joniji, je vzniknila arhajska grška misel, prvotna astronomija oziroma kozmologija. Od Babiloncev so astronomska znanja in vednost prevzemali Tales, Anaksimander, Anaksimenes, Pitagora ...

Poznejši antični »zgodovinarji« filozofije ali doksografi, kot jih je poimenoval Diels,²¹ torej »zapisovalci mnenj« grških mislecev, so marsikatero prven-

15 Prim. na primer Clarke, »Greek Astronomy and Its Debt to the Babylonians«, 75.

16 Ibid., 74.

17 Koestler, *The Sleepwalkers*, 21.

18 Goldstein in Bowen, »A New View of Early Greek Astronomy«, 339.

19 Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, 98. Polovica izmed dvanajstih ozvezdij, po katerih so Grki poimenovali območja zodiaka, nosi imena po živalih: oven, bik, rak, lev, škorpiona in ribi. Od tod tudi ime *zodiakòs kýklos*, »živalski krog«. O razlikah med babilonskim in grškim zodiakom primerjaj van der Waerden, *Erwachende Wissenschaft*, 256 isl.

20 Prim. Huxley, *Interaction of Greek and Babylonian Astronomy*, 5.

21 Prim. Diels, *Doxographi Graeci*, 1879.

stvo, kar zadeva preučevanje neba, pripisali Talesu iz Mileta, najzgodnejšemu jonskemu mislecju. Po Diogenu Laertskem, ki je svoje doksografsko pričevanje oprl na prvo »historično« antično delo o astronomiji, zdaj sicer izgubljeno Evdemovo *Zgodovino zvezdoslovja*, se je Tales sploh prvi med Grki ukvarjal z astronomijo ter prvi napovedoval sončne mrke in obrate (DK 21 B 19), poleg tega pa je o njem šel glas, da je o astronomiji celo napisal knjigo.

V resnici so ta prvenstva vsa po vrsti sporna. Moderna astronomska historiografija je na primer že pred sto leti zavrnila znanstvenost Talesovega napovedovanja sončnih mrkov. Da bi bilo to napovedovanje znanstveno utemeljeno, bi moral Tales upoštevati paralakso, se pravi spreminjanje opazovališča in opazovanja samega zaradi gibanja opazovalca ali opazovanega predmeta ali obeh, vendar poznanje paralakse prvi med grškimi astronomi, in še to le delno, veliko pozneje izpričuje šele Hiparh.²²

Več vemo o astronomski oziroma kozmološki misli Anaksimandra, nekaj mlajšega Talesovega rojaka. Čeprav spet vse prihaja iz druge roke in njegove lastne besede najverjetneje lahko beremo v enem samem – spet pri Simplikiju, v njegovem komentarju k Aristotelovu *Fiziki* 24, 13 ohranjenem – navedku, tj. v fragmentu (DK 12 B 1), ki govori o Brezmejnem (*ápeiron*) kot počelu, iz katerega v skladu z nujnostjo nastajajo in vanj propadajo bivajoče stvari, so doksografska pričevanja zanesljivejša. Zanesljivo je vsaj to, da za razloček od tistih, ki se nanašajo na Talesa in ga kitijo z raznimi prvenstvi na področju astronomije, povzemajo Anaksimandrovo misel samo.

Moderna astronomska historiografija je zavrnila doksografsko pričevanje, da je Anaksimander izumil *gnómon* (DK 12 A 1); glede na Herodotovo trditev je verjetneje, da ga je prvi med Grki le začel uporabljati. Vendar je upoštevala druga doksografska pričevanja in iz njih izpeljala, da je prav Anaksimander v temeljnih obrisih zasnoval »svojevstveno grško pojmovanje strukture sveta«²³ in s tem nauk o svetu, kozmologijo. Zemlja pri njem ni več okrogla plošča, ki bi plavala na vodi in bi jo, kot pravi Heziod v *Teogoniji*, nosile »korenine neugnane, širnega morja« (728). Nasprotno: ima obliko valja ali stebra (A 10 in 11) in miruje brez kakršne koli opore, enako je oddaljena od vsega in je hkrati v središču ognjenih obročev (A 11 in 25), ki so poti zvezd.

Moderni astronomski historiografiji v tem ekvidistančnem položaju zemlje sredi ognjenih zvezdnih obročev ni bilo težko prepoznati »prvega, čeprav še nepopolnega naznanila teorije geocentričnih sfer, ki je obvladovala astronomijo antike in srednjega veka«.²⁴ Poleg tega naj bi Anaksimander računal tudi velikosti ognjenih obročev in razdalje med njimi (A 19) – in z obojim, z rabo geometrije in aritmetike v svoji kozmološki spekulaciji, napovedal svojstveno grško astronomijo, vedo o zvezdah *kot matematično znanost*.

²² Prim. Heath, *Aristarchus of Samos*, 13.

²³ Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, 309.

²⁴ Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, 92.

Grška astronomija se je kot matematična znanost vzpostavljala ob poskusih razlage nekega sicer zdavnaj prej opaženega nebesnega pojava, namreč gibanja planetov, ki ga je, ne da bi ga pojasnila, bogato opisala že babilonska astronomska empirija. Zdi se, da Anaksimander še ni govoril o planetih in da zodiaka, katerega poznanje verodostojno izročilo kot prvemu pripisuje šele njegovemu učencu Kleostratu s Tenedosa, Grki za pomagalo pri opazovanju gibanja sonca, meseca in planetov (ob njihovem številu pet) niso privzeli prej kakor v času med tretjim Milečanom, Anaksimenom, in Platonom.²⁵ Vendar je grško ime za planete bržkone staro.²⁶ Grki so jih zaradi njihovega gibanja, ki so ga zaznavali kot *pláne*, »blodnjo«, imeli za *plánetes astéres*, »blodeče zvezde«, in jih kratko imenovali *planétes*, »blodneži«.

Po prevzetju zodiaka pa so zgodnji grški misleci na ozadju njegovih konstelacij, v katerih se zvezde stalnice, med sabo venomer ostajajoč v enakih razmerjih, vrtijo okrog zemlje v smeri od vzhoda proti zahodu, blodnjo planetov razlagali na dva načina: bodisi s tem, da se z zvezdami stalnicami na svoji poti preHITEVajo, ali pa s tem, da se sami gibljejo v nasprotni smeri, od zahoda proti vzhodu, čeprav jih nebo kljub temu nosi s sabo, rečeno s Kleomedovo prispodobno, »kakor mravlje, ki lazijo v napačno stran po lončarjevem vretenu«.²⁷ Še več, ko so ti misleci njihovo pot primerjali s potjo sonca in meseca, ki se skozi zodiak gibljeta stanovitno vzdolž z njim, od vzhoda proti zahodu, se jim je na primer za Venero pokazalo, da je enkrat levo, drugič desno od sonca, da se enkrat oddalji od njega in drugič spet vrne k njemu, skratka, da – kot njihovo opažanje lepo povzame Timaj, pitagorejski filozof in glavni pripovedovalec v Platonovem istonaslovnem dialogu – sonce enkrat prehití in je drugič potem spet prehitena od njega.²⁸ Nestalno, nepravilno in neenakomerno gibanje planetov je tako postalo osrednji problem grške astronomije, in ta se je prav ob reševanju tega problema navsezadnje vzpostavila v matematično znanost.

Tu pa v zgodbo o grški astronomiji odločilno stopi brezimni Atenec iz Platonovega poznega dialoga *Zakoni*. Ta fiktivni lik ima za planeta tudi sonce in mesec, zato ker se gibljeta skozi ozvezdja, ki v zodiaku ne menjajo svojih mest, ter zavrne »prepričanje, da mesec, sonce in zvezde kdaj blodijo« (822a). Po njegovem imajo planeti, ki jih samo »imenujemo 'blodeče'« (821b), s soncem in mesecem vred v resnici *eno samo in enakomerno, ves čas z enako hitrostjo obhajano krožno pot*.

Prav te besede Platonovega Atenca o enotnem in nespremenljivem kroženju planetov je imel v mislih Simplikij – tako kot pred njim že Evdem v izgubljenem delu o astronomiji, na katero se sklicuje –, ko je v komentarju k Aristotelovemu spisu *O nebu* zapisal, da je Platon astronomom naložil, naj »se reši to, kar se kaže glede gibanj blodečih zvezd [*diasothêi tà peri tàs kinéseis*]

25 Prim. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, 333 in 310.

26 Prim. Schwyzer, *Griechische Grammatik* 1, 499.

27 Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, 332.

28 Prim. Timaj 38d.

tôn planoménon phainómena]« (488). Naloga astronomije je postala, da reši problem gibanja planetov, ki naj bi se samo kazalo kot nepravilno, torej da *njihovo navidezno nepravilno gibanje ob pomoči matematike izkaže kot v resnici pravilno, popolno krožno gibanje*.

Astronomija je tako dokončno prenehala biti opazovanje zvezdnih vzhodov in zahodov. Pisec psevdoplatonskega spisa *Epinomis*, ki se navezuje na konec zadnje, dvanajste knjige Platonovih *Zakonov*, kar govori tudi njegov naslov, *Pozakonje* (iz grškega *epí*, »po«, in *nómos*, »zakon) – ta pisec namreč pravi, da je resnični astronom več od nekdanjega opazovalca neba: »Ne mislim na nekoga, ki bi se posvečal astronomiji tako, kot je to počel Heziod ali vsi drugi podobni možje, tako da je na primer opazoval zahajanja in vzhajanja (zvezd), temveč na tistega, ki je opazoval sedem obhodov od osmih obhodov, izmed katerih vsak dopolnjuje svojo orbito na način, ki ga ne more zlahka nikoli motriti noben človek brez primerne narave, če ni udeležen v čudoviti naravi« (990a–b).²⁹ Krožno gibanje planetov, ki ni vidno z očesom, je postalo prvi in temeljni postulat grške astronomije na njeni poti v matematično znanost.

Matematične pojasnitve navideznega nepravilnega gibanja planetov se je prvi lotil Evdoks,³⁰ ki ni bil po naključju Platonov učenec in nekaj časa tudi gojenec njegove Akademije. To, kar je glede na zvezde stalnice videti kot prehitevanje ali zaostajanje ali celo gibanje planetov v nasprotni smeri, je razložil z zapletenim sestavom koncentričnih sfer: planetu ne pripada ena sama, ampak več sfer, v katere je vgnazden, s tem da je hkrati deležen vrtenja vseh, druge znotraj druge, od najnotranjše do najzunanje, in je njegovo dejansko gibanje rezultanta enakomerne vrtenja vsake sfere posebej.³¹ Planet se ne giblje enkrat hitreje in drugič počasneje, niti včasih naprej in včasih nazaj, ampak z enakomerno hitrostjo in ves čas v isti smeri, opisujoč krog. Obhaja torej krožno pot, ki ji vlada matematični zakon in se venomer ponavlja z matematično pravilnostjo.

Vendar z Evdemovo rešitvijo, oprto na postulat krožnega gibanja planetov, še niso bila celovito rešena *tà phainómena*, vse »to, kar se kaže« pri njihovem gibanju. Njegov geometrijski model s planeti, vgnazdenimi v druga drugo zajemajoče vrteče se sfere, ni mogel razjasniti, zakaj se planeti nam na zemlji, ki je v središču sferičnega vesolja, kažejo enkrat bliže, drugič dlje od nas.

To pomanjkljivost so poznejši grški astronomi, Avtolik, Apolonij iz Perge, Hiparh in drugi, sčasoma odpravili s sestavom epiciklov. Izpopolnil ga je

29 Navajam po Platonovih *Zbranih delih* 1, 1620. Pisec tega spisa, verjetno Platonov učenec Filip Opuntski, tu podaja podobo neba, ki je nastala v pitagorejskih krogih in jo je od njega prevzel drug, v zgodovini filozofije daleč najpomembnejši Platonov učenec, Aristotel: s sedmi krožnimi obhodi meri na gibanje meseca, sonca in petih planetov, z osmim pa na gibanje zvezd stalnic. Nad osmo sfero, ki jo je poznal že pitagorejec Filolaj (DK 44 A 16), je po Aristotelu sicer še sfera negibnega gibalca, boga, ki giblje vse drugo.

30 Na to opozarja, opirajoč se spet na Evdema, že Simplikij v komentarju k Aristotelovem spisu *O nebu* 488.

31 Za nadrobnosti glej Dreyer, *A History of Astronomy*, 87–107 (4. pogl.), in Duhem, *Le système du monde*, 111–23.

Ptolemaj v *Almagestu* ali *Vélíki razpravi* o gibanju zvezd, ki je ostala »biblija astronomije vse do začetka sedemnajstega stoletja«. ³²

V skladu s tem sestavom vsak izmed planetov ne opisuje samo kroga okrog zemlje, ampak se hkrati vrti še v dodatnem krogu, epiciklu (iz grškega *epí*, »pri«, »na«, in *kýklos*, »krog«), ki je pravzaprav krog na krogu. Središče epicikla ni zemlja, ampak točka na obodu »vélikega kroga« ali »kolesa«, tista točka, okrog katere se planet vrti, medtem ko kroži okrog zemlje. Od tod rešitev čudnih *phainómena*, kar zadeva gibanje planetov: ko planet doseže najnižjo točko na obodu dodatnega kroga, nam je videti najbližje, in ko najvišjo, najdlje od nas.

Čeprav so Ptolemajevi matematični izračuni terjali postavitev središča ali pesta vélikega kolesa nekoliko stran od zemlje, tako da ta gibljivi ekscenter vsega gibanja ni več natanko sovpadal z njo, se je Ptolemajev prikaz gibanja planetov v krogu in hkrati v krogu na krogu vendarle najbolj približal izpolnitvi platonskega postulata. Planeti niso nikakršni blodneži. Njihovo ime je napačno. Resničnost njihovega gibanja, h kateri je segla grška astronomija s teorijo epiciklov, je drugačna od videza.

Poleg tega je platonski postulat o krožnem gibanju planetov postal temelj za Aristotelovo razločevanje med nespremenljivim translunarnim redom, ki vlada v nebesnih sferah vse od prve, mesečeve, naprej, in nenehni spremembi podvrženim postajanjem v sublunarnem območju. Prav na podlagi tega razločevanja je Aristotel astronomijo tudi ločil od meteorologije.

Meteorologija je prvotno zaobsegala astronomijo kot vedo o zakonih (*nómoi*) gibanja zvezd. Njen predmet so bila *tà metéora*, »tisto v višavi«, se pravi tako pojavi v zraku nad zemljo, oblaki, dež ali megla, kakor tudi pojavi na nebu, zvezde in njihovo gibanje. Sončeva pot skoz ozvezdja zodiaka je bila zato v prvotnem zvezdoznanstvu neločljiva povezana z menjavo letnih časov in gibanje zvezd s klimatskimi spremembami v zemeljski atmosferi. Aristotel pa je v *Meteorologiki* 338b isl. meteorologijo opredelil kot od astronomije nižjo znanost, ki se, vezana na sublunarno območje, ukvarja s spremenljivimi podnebnimi oziroma vremenskimi pojavi.

Toda po drugi strani je astronomija – oziroma meteorologija kot veda o vsem tistem v višavi – pri zgodnjih grških mislecih zaobsežena v njihovi kozmologiji.

»Kozmologija« seveda ni nič drugega kakor poznejša sestavljenka. Zgodnji grški misleci je še niso rabili, pa tudi beseda *kósmos*, ki so jo, če verjamemo pričevanjem doksografov, ima pri njih zvečine pomen reda, urejenosti. *Kósmos* kot beseda za svet, za celoto neba in zemlje, je morda sploh šele Platonova terminološka novost, ³³ od katere bi lahko bila odvisna tudi raba te besede v navedkih iz zgodnjih grških mislecev pri doksografih. Vendar je po

³² Koestler, *The Sleepwalkers*, 70.

³³ Prim. Finkelberg, »On the History of the Greek κόσμος«, 127–28.

drugi strani ne glede na besedno rabo na dlani, da so že ti misleci razmišljali o redu vsega ali vesolja (*tò pân*), red pa je zmeraj somišljen tudi v poznejši filozofski rabi besede *kósmos* v pomenu sveta. Pomen reda se venomer vpisuje v *kósmos*, »svet«: kozmos je *svet kot urejena celota neba in zemlje*. In ne glede na nezanesljivo redaktorsko roko doksografov velja: že zgodnji grški misleci so mislili svet kot takšno celoto.

Nazadnje še tale poudarek: grška astronomija je kljub čedalje bolj zapleteni rabi geometrije za prikaz vesolja in aritmetike za računanje razmerij v njem, torej kljub čedalje strožji matematizaciji v nekem smislu vendarle ostala *vezana na kozmologijo*. Na svoji poti v znanost se ni preutemeljila v empiriji, kot se je pozneje, na začetku novega veka, celotna znanost, ampak je v *ádela*, v »to, kar ni očitno« izza videza, ki se daje čutom, prodirala izhajajoč iz povsem spekulativnega postulata. Ne glede na to, kaj je uzrla v središču sferičnega vesolja – ali zemljo kakor morda Anaksimander ter, za njim, Platon, Aristotel in Ptolemaj, ali »ognjišče«, okrog katerega se vrtita oba, zemlja in sonce, kakor pitagorejec Filolaj (DK 44 A 16), ali pa sonce kakor Aristarh, ki mu je veliko pozneje, že v novem veku, sledil Nikolaj Kopernik –, je zmeraj izpolnjevala *postulat pravilnega, krožnega, popolnega gibanja zvezd*, ki sam spet izhaja iz *kozmoškega postulata sveta kot urejene celote vsega*.

Grška astronomija je ves čas ostala spekulativno zasnovano predočanje neocitnega na nebu. In potem?

Potem, čez okroglih tisoč petsto let, ki jih v moderni astronomski historiografiji najpogosteje zadene elipsa, se je resničnost izza videza, do katere je prodrla grška astronomija s teorijo epiciklov, ob Keplerjevi teoriji o eliptičnem gibanju planetov pokazala za videz. Videz za videzom. In elipsa je postala nov videz ...

* * *

Vrnimo se zdaj kakor planeti nekoliko nazaj. Katere mesto v zgodbi o grški astronomiji pripada Parmenidu?

V doksografskih pričevanjih Parmenid za celo vrsto astronomskih prvenstev tekmuje s Pitagoro. Doksografi bodisi Pitagori bodisi Parmenidu pripisujejo odkritje sferičnosti ali kroglastosti zemlje, njenih petih pasov, istovetnosti danice in večernice ter izvora mesečeve svetlobe.

Na prvi pogled je videti, da vsa ta prvenstva kot starejšemu pripadajo Pitagori. Vendar se je moderna klasična filologija že zdavnaj ovedla problema pitagorejskega izročila. V njem je pristno Pitagorovo misel nemogoče z gotovostjo ločiti od poznejših dodatkov, ki so v pitagorejskih spisih nabrali v teku stoletij. O Pitagori nekateri poznejši pisci trdijo, da ni napisal ničesar, drugi navajajo samo naslove njegovih knjig, najzgodnejši fragmenti pitagorejskih spisov, ki so se ohranili, pa izhajajo šele iz časa Filolaja, vodje pitagorejske šole v Tebah

ob koncu 5. stoletja pr. Kr., nekaj manj kot sto let po Pitagorovi smrti.³⁴ Že Teofrastu, recimo, čigar izgubljena *Mnenja naravoslovcev* Diels v *Grških doksografih* razglaša za prvotni vir doksografije, je previdnost narekovala trditev, češ da je Parmenid le prvi, ki je zapisal, da je zemlja okrogla.³⁵

Toda najstarejše avtoritete so na Parmenidovi strani. Dober zgled za njihovo nagibanje k Parmenidu sta nasprotujoči si pričevanji o tem, kdo je odkril kroglastost zemlje, pri Diogenu Laertskem. Ta v svojih *Življenjih in delih* velikih filozofov sprva trdi, da jo je Pitagora (8. 23 [DK 28 A 44]), v odlomku, v katerem se verjetno opira na Teofrasta, pa pravi, da je bil Parmenid prvi, ki je dejal, »da je zemlja kroglooblična in da leži na sredi« (9. 21 [DK 28 A 1]). Če verjamemo moderni astronomski historiografiji, je Parmenid tezo, da je, ker je enako oddaljena od vsega, v središču vesolja zemlja, verjetno prevzel od Anaksimandra, od tod pa naj ne bi bilo daleč do teze, ki jo je postavil sam, namreč da ima zemljo obliko krogle, s katero sicer v enem izmed ohranjenih fragmentov izrecno primerja Bivajoče (DK 28 B 8).³⁶

Podobno je tudi z odkritjem petih pasov zemlje. Po nekaterih doksografih jih je prvi določil Pitagora, po Strabonu in Aetiju (DK 28 A 44a), ki se oba sklicujeta na starejšo avtoriteto, v tem primeru na Pozidonija, Parmenid.

In podobno je spet z odkritjem istovetnosti danice in večernice: Diogen Laertski trdi, da je njuno istovetnost odkril Parmenid, in se pri tem sklicuje na Favorina, v isti sapi pa tudi poroča o mnenju nekaterih drugih, po katerem ju je kot isto zvezdo prepoznal Pitagora, čeprav je to zanikal Kalimah (DK 28 A 1). Kalimah je v tem primeru tretja priča proti Pitagori, saj sta Pitagorovo prvenstvo pred njim zavrnila že Teofrast in Evdem. Poleg tega je vprašljivo, ali imamo tu sploh opravlja z odkritjem kogar koli izmed Grkov. Védenje, da sta danica in večernica ista zvezda, planet Venera, je namreč »v Grčiji prvič izpričano za Parmenida, vendar je bilo v Babilonu znano od drugega tisočletja naprej«.³⁷ Ne glede na babilonsko prvenstvo pa pomeni »začetek resničnega razumevanja planetov«³⁸ pri Grkih.

In še kar zadeva odkritje, da mesec nima svoje lastne svetlobe: »Tales je prvi rekel, da je mesec osvetljen od sonca. Podobno tudi Pitagora in Parmenid« (DK 28 A 42). To pričevanje o Talesovem prvenstvu, ki izhaja od Aetija, je za moderno astronomsko historiografijo spet sporno. V tekmi za prvenstvo ostajata samo Pitagora in Parmenid, in še enkrat več je jasno vsaj to, da je o mesecu, češ da je brez svoje svetlobe, prvi pisal Parmenid. Ali vsaj, da so se od njega ohranile tako razumljene besede:

v noči sijoča, krog zemlje blodeča tuja luč.

34 Prim. na primer Guthrie, *A History of Greek Philosophy* 1, 148–57 (razdelek »Difficulties« v poglavju o Pitagori in pitagorejcih).

35 Prim. Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 184 isl. in 198 isl.

36 Prim. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, 305.

37 Kahn, »On Early Greek Astronomy«, 105.

38 Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, 304.

* * *

Nadaljujem z astronomskim branjem tega verza. Razlog, zakaj ne raje s Parmenidovo kozmologijo, se bo pokazal pozneje.

Takšno branje je že bilo imenitno opravljeno. V mislih imam branje, nabitost z dramaturgijo, ki preprečuje, da bi se filologija spremenila v suhoparno analiziranje besed, v učenje, vendar pusto primerjanje Parmenidove s kozmologijami drugih zgodnjih grških mislecev, v iskanje vplivov med njimi ali v kaj podobnega. Opravil ga je Werner Jaeger, eden izmed najvidnejših klasičnih filologov 20. stoletja, sicer znan po tem, da si je svojo vedo, v kateri so pobudo v zadnjih desetletjih 19. stoletja prevzele metode pozitivistične znanosti, prizadeval vrniti v okrilje klasičnih idealov humanizma. Jaegrovo branje najdemo v kratkem članku z naslovom »Sprevidan Parmenidov fragment«, ki se bere kot zgodba o srečni filološki detekciji.

Jaeger začne ta članek z odlomkom iz Aristotelove *Metafizike* 1040a: »Kot torej že rečeno, se pozablja, da opredelitev ni mogoča pri večnih stvareh [*aîdía*] in še toliko manj pri tistih, ki so edinstvene kakor sonce ali mesec. [Tisti, ki bi jih radi opredelili,] se namreč ne motijo samo v tem, da pridajajo takšnosti [*toiaûta*], kot sta 'hodeče okrog zemlje' oziroma 'skrito v noči' [*tò perì gên iòn è nyktikryphés*], z odvzetjem katerih sonce še zmeraj je (kajti če bi obstalo ali se pojavilo, ne bi bilo več sonce, to pa bi bilo neumestno [*átupon*], saj sonce pomeni neko bitnost [*ousía*]), ampak tudi ...«

Navedeni odlomek je iz sedme knjige *Metafizike*, ki se začne z besedami: *Tò òn légetai pollachôs*, »Bivajoče se izreka na mnoge načine ...« Aristotel v neposrednem kontekstu tega odlomka govori o opredeljevanju propadljivih stvari in potem, tik preden se loti opredeljevanja sonca, še idej. Njegova trditev je, da prav tako kot Platonovih idej tudi ni mogoče opredeliti edinstvenih večnih stvari, kakršni sta sonce in mesec.

To trditev utemeljuje s tem, da takšnosti, tj. pridevka, kot sta deležniški »hodeče okrog zemlje« in pridevniški »skrito v noči«, ne opredeljujeta sončeve bitnosti. Tudi če bi sonce obstalo ali če bi se pojavilo, če bi ponoči zasijalo, bi bilo še zmeraj ista bitnost kot prej. Zato ta pridevka ne izrekata tega, po čemer sonce je to, kar je. Če kdo misli, da s pridajanjem takšnosti, se pravi s pridevanjem takšnih pridevkov, kot sta navedena dva, izreka bitnost sonca, je to povsem neumestno (*átupon*), saj nima nobenega kraja v topografiji spoznavanja. Neumestno je namreč misliti, da bi sonce prenehalo biti sonce, če ne bi več hodilo okrog zemlje ali če ne bi bilo več skrito v teku noči, ker se njegova bitnost, tudi če bi obstalo ali če bi ponoči zasijalo, s tem ne bi v ničemer spremenila.

Aristotel s tistimi, ki bi s pridajanjem takšnosti radi opredelili sončevo bitnost, polemizira s stališča svoje logike. Njegova polemika se izostri v *élenchos*, ovržbo tega pridajanja, v navedenem odlomku podano v oklepaju. Jaegra pa ne zanima Aristotelov ontologiški argument, ne meni se za njegovo spodbija-

nje pridevkov, katerih namen naj bi bil opredeliti sončevo bitnost, ampak s posebno, lahko bi rekli poklicno ljubeznijo, ljubeznijo filologa do besede, še zlasti do redke ali celo enkrat samkrat izrečene besede, prepozna v Aristotelovem odlomku neko besedno dragocenost. Pozornost ob pridevkih »hodeče okrog zemlje« in »skrito v noči« z njune neustreznosti za opredelitev sončeve bitnosti – in s tem tudi od Aristotelove polemične namere – preusmeri drugam.

Jaeger sebi in nam pred oči čez brezno časa priključ to, kar je nekoč imel pred očmi Aristotel. Postavi se mu vprašanje, koga ali kaj ima filozof pred očmi, ko zapisuje pridevka »hodeče okrog zemlje« in »skrito v noči«. Filologovo oko se v dramatičnem sedanjiku zazre v filozofovega: Aristotel nima pred očmi Platona, čeprav je maloprej govoril o neopredeljivosti Platonovih idej. Kljub temu pa je jasno, »da ima pred očmi [*im Auge*] neko povsem določeno mesto; to dokazuje že sopostavitev *perì gēn ión* in *nyktikryphés* ...«³⁹

Koga torej graja Aristotel, češ da je storil enako napako kakor filozofi, ki si prizadevajo opredeliti ideje? Množinski »motijo se«, razlaga Jaeger, ni nič drugega kakor oblika polemičnega govora, v polemiki uveljavljen način izražanja, ki se ogiba imenovanju pisca in ednini. Da pa sta pri Aristotelu sopostavljena pridevka vzeta od nekod drugod, z druge strani namiguje to, da je *nyktikryphés* v celotnem Aristotelovem spisju *hápax eireménon*, enkrat samkrat izrečena beseda, in za nameček očitno še visokopoetičen, epski pridevek. In še več: glede na to, da se oba pridevka, deležniški in pridevniški, nanašata na sonce (*hēlios*), ki je v grščini moškega spola, bi pričakovali, da bosta stala v moškem spolu – vendar je naše pričakovanje postavljeno na laž. V Aristotelovem besedilu stojita v srednjem spolu ter imata namesto omega in ete v končnici omikron in epsilon.⁴⁰ Njuna srednjepolna oblika kaže na drugačno slovnično sovisje, v katerem sta stala v besedilu, iz katerega sta bila vzeta.

Potem Jaeger osredini pozornost na drugi pridevek. *Nyktikryphés*, »skrito v noči«, označi za *diploûn ónoma*, »dvojno ime«, tvorjeno na Homerjev način, in prav to njegovo zaznamovano tvorbo vzame za odločilno napotilo pri iskanju njegovega izvora: sama tvorjenost pridevka nas napotuje na pesnitev, napisano v homerskem heksametru, oziroma, še določneje, na predsokratsko »naravnofilozofsko poučno pesnitev«, ⁴¹ delo kakega Parmenida ali Empedokla, o katerih izročilo pripoveduje, da sta njuni heksametrski pesnitvi nosili naslov *O naravi*. Izbira med njima ni več težka. V prid Parmenidu govori to, da v ohranjenem fragmentu njegove pesnitve najdemo podobno sestavljenko, *nyktiphaés*, ki se nanaša na mesec in je, prav tako kot *nyktikryphés*, edinstvena, nikjer druge kakor samo pri Parmenidu izpričana beseda.

Od tod Jaeger izpelje sklep, da je sestavljenka *nyktiphaés*, ki je najbližja analogija sestavljenki *nyktikryphés* iz Aristotelove *Metafizike*, morala prvotno stati v besedilu Parmenidove pesnitve kot antiteza pridevku za sonce. Obe

39 Jaeger, »Ein verkanntes Fragment des Parmenides«, 43.

40 Pri Aristotelu je namesto *perì γῆν ión* in *nyktikryphés* zapisano *perì γῆν ión* in *nyktikryphés*.

41 Jaeger, »Ein verkanntes Fragment des Parmenides«, 44.

edinstveni sestavljenki sta v resnici Parmenidovi besedi, tudi druga, izpričana in zdaj naposled še *najdena, prepoznana po svojem poreklu* v Aristotelovem besedilu. Obe sta se prvotno, v Parmenidovi pesnitvi, skladali s srednjesporno »lučjo« (*phôs*), to pa spet pomeni, pribije Jaeger, da bi pridevka *perì gèn ión* in *nyktikryphês*, ki sta v besedilu Aristotelove *Metafizike*, čeprav uporabljena za moškospolno »sonce«, ostala v srednjem spolu, poslej morala biti označena v njem kot citata.

Jaeger torej ob paralelnih izrazih pri Aristotelu in Parmenidu, pridevkih *perì gèn ión* in *perì gaïan alómenon*, ki se oba nanašata na luč, rekonstruira izgubljeni antitetični paralelizem v Parmenidovi pesnitvi: mesec je v noči sijoča, sonce v noči skrita luč. Z rekonstrukcijo tega paralelizma Jaegrovo branje doseže dramatični vrh. Pred nami je izborna filološka miniatarka, primerek prave tekstne arheologije.

Jaegrovo branje je lekcija iz eruiranja tujega v besedilu. Jaeger to, kar je v Aristotelovem besedilu kriptično, eruirá s kritičnim branjem filologa, ki ima v spominu besedne dragocenosti. Zakrito v njem izsledí in razkrije z razbranjem: »skrito v noči« kot tujeizrečeno o soncu. Izkop tujega besednega drobca iz besedila Aristotelove *Metafizike* na koncu pospremi z veseljem nad najdbo: kot filologi »se veselimo najmanjših drobcev, ki smo jih zmožni pridobiti nazaj za veličastno arhaisko pesnitev«. ⁴²

Toda miniatarka s tem še ni končana. Nazadnje se Jaeger loti še branja Parmenidovega verza ob pomoči Plutarhovega spisa *O obrazu na mesečevem krogu*, v katerem se je ohranil. Najprej ga navede v Plutarhovi različici, v kateri ga namesto sestavljenke *nyktiphaês* začenjata samostojni, ločeno zapisani besedi: *nykti pháos* ... O njiju potem ugotovi, da sta, čeprav sta v vseh rokopisih Plutarhovega spisa ohranili v tej obliki, pokvarjeni, doda, da ju je v *nyktiphaês* sestavil renesančni klasični filolog Joseph Justus Scaliger, in navsezadnje zmagoslavno zatrdi, da Scaligerjeva emendacija šele zdaj dobiva »prepričljivo zunanjo potrditev«. ⁴³

Vendar velja tudi narobe: *nyktiphaês* je pravilna emendacija, ker je tvorjena tako kot pri Aristotelu najdena sestavljenka *nyktikryphês*. Eruirano besedo potrjuje emendirana, s katero je v analogiji, in Scaligerjeva emendacija potrjuje Jaegrovo erucijo: vzajemno potrjevanje, ki je lahko v veselje vesoljnemu filološkemu občestvu.

Izkupiček Jaegrove erucije torej je, da sta si bili v Parmenidovi pesnitvi nasproti postavljeni luči, od katerih ponoči ena sije, medtem ko je druga skrita. Vendar Jaeger od nasprotipostavljenosti sonca in meseca, ki po njegovem kaže na kozmično simetrijo med nebesnimi telesi pri Parmenidu, naredi še korak naprej – in ta korak je izredno pomemben prav za astronomsko branje Parmenidovega verza o mesecu. To so Jaegrove besede: »Vendar smemo iti še

⁴² Prav tam, 45.

⁴³ Prav tam.

korak naprej. Na podlagi poudarjene poteze, da mesec ne sveti z lastno, ampak s *tujo* (*allótrion*) lučjo [*Licht*], smemo zaradi stroge simetrije pri opisovanju sonca in meseca z gotovostjo sklepati, da je temu pri soncu morala ustrezati ugotovitev, da *sámo*, izvir vse luči, sveti z *lastno* lučjo.⁴⁴

Jaegrov zadnji sklep razkriva, da astronomsko branje Parmenidovega verza, tako to, h kateremu sam vabi, kakor tudi vsako drugo, nikakor ni dobesedno, recimo za razložek od pesniškega. Parmenid govori: »v noči sijoča, krog zemlje blodeča tuja luč«. Mi pa, spodbujeni z Jaegrovo eruicijo, ki Parmenidovemu verzu vrača izgubljeni neposredni kontekst, »luč« v njem že razumemo, smo že razumeli metonimično: ker *ima* sonce svojo lastno svetlobo ali luč, je kratko malo luč; in ker *ima* mesec tujo luč, luč od sonca, je tuja luč.

Imeti luč je biti luč: »*Nyktiphaés phôs* meseca [*des Mondes*] je bilo pri Parmenidu postavljeno nasproti sonce kot *nyktikryphês (phôs)*.⁴⁵ V simetrično kozmično nasprotje med mesecem in soncem, o katerem govori Jaeger, se prikrade metonimija, ki načne popolno simetrijo med njima: *lúci* meseca, *des Mondes*, se pravi *lúci*, ki pripada mesecu, ne stoji nasproti luč sonca, ampak sonce kot luč, se pravi sonce, ki ni nič drugega kakor luč. Iz Jaegrove misli ni težko izluščiti smisla: tuji luči, ki jo *ima* mesec od sonca, je nasproti sonce, ki je luč, »izvir vse luči«. Kljub temu pa še zmeraj ostajamo na sledi Plutarhu, ki je v naša pozna branja utrl metonimično razumevanje Parmenidovega verza, ko je zapisal, da mesec po Parmenidu »hodi naokrog [*períeisi*] potreben tuje luči« (DK 28 B 15).

»Hodi« ali pač blodi? Tu ne moremo, da ne bi prisluhnili Empedoklu. Ta v fragmentu, ki ga je ohranil Ahil Tacij, v povsem očitni navezavi na Parmenida pravi: »Krog zemlje okrogla kroži tuja luč« (DK 31 B 45). Empedoklov verz nedvomno potrjuje (ali morda celo vpeljuje) astronomsko branje Parmenidovega verza: mesec je *allótrion phôs*, »tuja luč«, ki *helíssetai*, »kroži« ali »se vrti« okrog zemlje.

Vendar kljub temu ne smemo spregledati, da Jaegrova odlična eruicija ob Parmenidovem verzu pušča neodgovorjeno vprašanje, zakaj mesec, ki se v nasprotju s soncem ponoči ne skriva, ampak sije, in to s sončevo lučjo, hkrati *blodi*, ne pa hodi okrog zemlje kakor sonce, zakaj se, recimo, pri Parmenidu ne imenuje *peri gaían ión*, ampak *peri gaían alómenon allótrion phôs*. Medialni glagol *alálesthai* namreč pomeni »klatiti se«, »bloditi«, in iz njega izpeljani deležniški pridevek *alómenon* nepreslišljivo govori: ta tuja luč je okrog zemlje na način blodnje. Astronomsko branje ne samo da ni dobesedno, ampak to, ki ga predlaga Jaeger, za nameček ni niti izčrpno.

Tuja luč, ki blodi okrog zemlje, je kakor planet, kakor blodeča zvezda – in kaj, če v Parmenidovem verzu prek tega »kakor«, prek analogije s planetom, vendarle ne meri tudi na človeka?

⁴⁴ Prav tam, 46. Kurziva je v izvirniku.

⁴⁵ Prav tam, 45.

* * *

Astronomsko branje je videti utemeljeno in jasno, vendar *claire de lune*, ki nam po Beaufretu blešči naproti iz Parmenidovega verza, kljub temu ni jasni-na »belega dne«. Ta mesečina nam iz besedilnih ruševin Parmenidove pesnitve vendarle govori temno svetlo.

Nadaljujem s pesniškim branjem. To branje se bo ob Parmenidovem verzu o mesecu oziralo na (izgubljeno) celoto, in ker verz spada v drugi del Parmenidove pesnitve, to pomeni, da se bo vračalo k njenemu prvemu delu in, še dlje nazaj, k proemiju, se pravi, da bo pravzaprav ves čas teklo vzvratno. Poleg tega bo bolj kot na besedila drugih piscev pozorno na temeljno izkušnjo, upe-snjeno v Parmenidovi pesnitvi.

Prva vrnitev nazaj je namenjena pripravi tega branja.

V proemiju Parmenid pripoveduje o poti, po kateri njegov voz nosijo kobile, vodijo pa ga Heliade, sončeve hčere, in sicer najprej do vrat, kjer se srečujeta pot noči in pot dneva, ter potem še naprej, tja, kjer domuje neimenovana boginja. Ko Parmenid s svojim vodniškim spremstvom prispe k boginji, besedo prevzame ona. Nagovori ga z besedo *koûros*, »mladenič«, ki je pri Grkih sicer lahko označevala vpeljevanca pri različnih iniciacijskih obredih,⁴⁶ in kar sledi, je njeno razodetje: najprej razodetje o »nedrhtečem srcu lepo zaokro-žene resnice« (B 1.29) ali Bivajočem (*tò eón*), ki izpolnjuje prvi del pesnitve, potem razodetje o videzu (*dóxa*), ki obsega njen drugi del.

V proemiju govori Parmenid v prvi osebi, vse drugo govori boginja in njen govor je tako razodetje resnice kakor razodetje o videzu. Čeprav samo Bivajoče resnično je, boginja, potem ko konča z razodetjem resnice, izreče željo, da ji mladenič Parmenid prisluhne tudi o videzu. Tedaj, ko se njeno razodevanje prelomi, beremo: »Od tod (naprej) se s poslušanjem / varljivega reda mojih besed [*kósmon emôn epéon apatelòn*] pouči o mnenjih smrtnikov [*dóxas broteías*]« (B 8.51–2).

V teh dveh verzih boginja uporabi besedi *kósmos* in *dóxa*, prvo v pomenu reda, drugo v pomenu mnenja. Najprej – kaj je *dóxa*?

Za *dóxo* velja, da ima pri zgodnjih grških mislecih dva pomena, »objektivnega« in »subjektivnega«.⁴⁷ V prvem pomenu je vse to, kar vznika v svoj videz in se kaže v njem, v drugem pa je tisto, kar se v tem videzu hkrati daje smrtniškim čutom, kar se smrtnikom na ta način dozdeva – mnenje smrtnikov. *Dóxa* je oboje: stvari v svojem videzu in mnenje smrtnikov o njih, vse, kar vznika v svoj videz in hkrati v mnenje smrtnikov o tem.

Kaj pa je tu *kósmos*? Čeprav ta beseda v Parmenidovi pesnitvi ni rabljena v pomenu sveta,⁴⁸ v parmenidoslovju vendarle velja soglasje, da njen drugi del

46 Prim. Kingsley, *Resničnost*, 24.

47 O tem primerjaj razdelek »Temeljni pojmi Platonovih dialogov« (s. v. »Mnenje«) v Platon, *Zbrana dela* 2, 1115–1116, in McEvilly, *The Shape of Ancient Thought*, 57.

48 Rabo besede *kósmos* pri zgodnjih grških mislecih zelo natančno analizira Kahn v delu *Anaxi-*

govori o »svetu *dóxe*«. S *kósmosom* Parmenid meri na red vsega, vesoljni red: *tà dokoúnta*, »stvari, ki se dozdevajo«, so v svojem redu oziroma urejenosti celota, svet – svet *dóxe*. Mednje spadata tako zemlja kakor nebo s soncem, mesecem in zvezdami vred. O vsem tem bo mladenič Parmenid, napoveduje boginja, zvedel iz njenega razodetja (B 10.11).

Boginja torej pravi, da bo mladeniča o svetu *dóxe*, svetu videza in mnenja, obojega hkrati, poučila z »varljivim redom« svojih besed. Ali to pomeni, da njene besede o tem svetu ne bodo imele resničnostine vrednosti, da bodo torej lažno razodetje?

Nikakor ne. Varljivost še ni laž. Boginjino začetno opozorilo na varljivost njenih lastnih besed o svetu *dóxe* je dovolj zgovoren opomin poslušajočemu, ki je že bil deležen razodetja resnice, na varljivost dozdevajočih se stvari samih, ki se kažejo kot urejena celota: varljivo je govoriti o njih, kot da so, ker v resnici niso. Vsak govor kot govor o nečem na neki način »vzpostavlja« to, o čemer pripoveduje, vzpostavlja slehernostni »je«. Vendar nobena od teh stvari v resnici ni. Je samo Bivajoče.

Zato mora vsak govor o Parmenidovi kozmologiji zmeraj izhajati iz boginjinega razodevanja, katerega del ta »kozmozologija« je, ne da bi jo poskušal osamosvojiti v »znanstveni« *lógos* in ne da bi ob razodetju edino resničnega Bivajočega kdaj pozabil na varljivo resničnost njenega predmeta.⁴⁹

Temeljno sporočilo boginjinega razodetja o svetu *dóxe* je, da je ta svet, urejena celota neba in zemlje, *povsem ločen od Bivajočega*.⁵⁰ Še več: Bivajoče sploh *ni njegovo počelo*. V prvem delu pesnitve boginja o Bivajočem razodeva: »Ni nékdaj bilo in ne bo, saj je zdaj, obenem vse, / eno, sovisno« (B 7.5–6). In še: »Moč zanesljivosti tudi ne dopušča, da kdaj bi kaj iz Bivajočega / nastalo mimo njega« (12–13).

V Bivajočem ni nastajanja in iz Bivajočega tudi ne izhaja nobeno nastajanje, nastajanje česar koli, kar bi bilo drugo od njega. To, da ima svet – svet *dóxe*, videza, ki hkrati vznika v mnenje smrtnikov – dve počeli, ni nič drugega

mander and the Origins of Greek Cosmology, in sicer v dodatku »The Usage of the Term *κόσμος* in Early Greek Philosophy«, 219–30. Čeprav jonski »naravoslovci« te besede še niso rabili strogo v pomenu sveta, tako kot pozneje tudi ne Parmenid, Jaeger izraža *communis opinio* modernih preučevalcev, ko pravi, da Anaksimandrovo mišljenje vendarle že pomeni »odkritje kozmosa« (*Paideia* 1, 160), in sicer kozmosa kot urejenega sveta. Za mišljeno tega mišljenja se je šele čez čas ustalila beseda *kósmos*, ki v tem pomenu niti še 4. stoletju pr. Kr. ni bila splošno sprejeta oziroma v rabi zunaj filozofskih krogov.

49 Prvenstvo pri rekonstruiranju Parmenidove kozmogonije oziroma kozmologije pripada Reinhardt; prim. *Parmenides und Geschichte der griechischen Philosophie*, 10–32. Pred Reinhardtom je veljalo, da je drugi del Parmenidove pesnitve samo prikaz mnenj drugih, doksografski dodatek, ne pa del boginjinega razodevanja, notranje povezan z njenim razodetjem resnice. Druge pomembne rekonstrukcije Parmenidove pesnitve so pod kozmološkim vidikom izdelali še Tarán, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, 231–68, Hölscher, *Anfängliches Fragen*, 105–12, Laks, »'The More' and 'The Full'«, 1–18, in Bollack, »La cosmologie parménidéenne de Parménide«, 17–53.

50 Več uglednih razlagalcev Parmenidove pesnitve sicer trdi ravno nasprotno. Heidegger na primer pravi, da je »videz izkušan kot pripadajoč biti [Sein]« (*Einführung in die Metaphysik*, 120 [kurziva je v izvirniku]; prim. slovenski prevod, 113). Podobno stališče imata tudi Beaufret, *Parménide. Le Poème*, 48, in Fink, *Grundfragen der antiken Philosophie*, 191.

kakor samo mnenje. Boginja pravi, da so smrtniki sami postavili »dve obliki [morphai]« (B 8.53), ogenj, ki so ga imenovali luč, in noč, s katerima je izpolnjeno vse (B 9.1–3).

Smrtniška postavitev dveh počel sveta, o kateri boginja spregovori na začetku svojega razodetja o videzu, je videti kot tretja pot iz njenega razodetja resnice. Boginja namreč na začetku svojega razodetja resnice mladeniču razkrije dve »poti iskanja«: prva je pot Je ali Bivajočega, druga pot ni ali nebivajočega, o kateri sploh ni mogoče izvedeti ničesar (B 2). Nekoliko pozneje pa mladeniča ne odvrta samo od te poti, poti nebivajočega, ampak tudi od tiste, ki si jo, kot pravi, izmišljajo smrtniki (B 6).

O tem, kaj natanko si izmišljajo, boginja molči. Vendar je tretja pot, pot smrtnikov, ki jih pomenljivo imenuje »dvoglavi« (B 6.5), bržkone v tem, da nebivajoče nekako jemljejo kot bivajoče in tako mešajo Bivajoče z nebivajočim, torej da kot nekaj bivajočega *promiscue* priznavajo oboje. Prva možnost razlage je, da dvoglavi smrtniki kot bivajoče jemljejo to, kar je v resnici nebivajoče – svet *dóxe*. Druga možnost pa je, da jih boginja dvoglave imenuje ravno zato, ker postavljajo dve počeli, o čemer pripoveduje v osmem fragmentu, s tem da prvo počelo (Bivajoče) morda istijo z lučjo in drugo (nebivajoče) z nočjo.⁵¹

Kakor koli že, tretja pot je blodnja in nanjo smrtnike ravna »v njihovih / prsih blodeči um« (B 6.5–6). Potem ko boginja spregovori o tem, da so smrtniki sami postavili dve počeli oziroma obliki sveta, še doda, da izmed njiju »ene ne bi smeli – in v tem so zablodili [peplaneménoi eisín]« (B 8.54).

Blodnja smrtnikov je v tem, da so postavili počelo preveč. Počelo, ki je eno samo, pa ni *nobeno izmed teh dveh*; to ni niti luč. Obe, noč, pa tudi luč, pripadata svetu *dóxe*. Boginja razodeva: počelo tega sveta je boginja, ki sredi ognjenih vencev, ožjih, izpolnjenih z ognjem, in širših, izpolnjenih z nočjo, torej sredi vesolja »uravnava vse« (B 12.3). Ta boginja si je namreč od vseh bogov najprej »zamislila Erosa« (B 13), ob čigar pomoči, načeljujoč mešanju luči in noči, proizvaja njuno potomstvo, nepreštvene pare nasprotstev.⁵² Luč in noč nista počeli, ampak samo v vseh stvareh navzoči prvini, ki se pomešavata tako, da venomer prežemata vse.

Kakor se boginja, ki Parmenidu posreduje razodetje, ob svoji pojavitvi ne predstavi z imenom, tako ostane neimenovana tudi boginja v središču vesolja. Lahko da je boginja razodetja ista z boginjo stvariteljico sveta v njegovem središču. Morda gre za eno samo žensko božanstvo, za katero sicer Parmenid v pesnitvi rabi več imen – Ananke, Mojra, Dike, Temida, Pejto –,⁵³ podobno kot pravi Ajshil v *Vklenjenem Prometeju* 210: »Gaja in Temida, ena oblika z mno-

⁵¹ O smrtniškem istenju Bivajočega in nebivajočega s čutno zaznavnima lučjo in nočjo primerjaj Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being*, 70.

⁵² Thanassas od tod izpeljuje: »Parmenid ni samo oče ontološkega monizma, ampak tudi (v razdelku o *dóxi*) kozmološkega dualizma« (*Parmenides, Cosmos, and Being*, 73 [kurziva je v izvirniku]).

⁵³ Prim. Giovanni Reale in Luigi Ruggiu, *Parmenide*, 185.

gimi imeni«. ⁵⁴ Predvsem pa za boginjo, ki je povzročiteljica vsega nastajanja in počelo sveta *dóxe*, velja, da tudi sama pripada temu svetu. ⁵⁵ Ni počelo, ki bi bilo ločeno od sveta, ampak je *od Bivajočega ločeno počelo sveta v svetu*. In s tem tudi sama navsezadnje nekaj zgolj videznega.

Čeprav se boginja razodetja v Parmenidovi pesnitvi nikjer ne izreka kot odposlanka Bivajočega, pa je vsekakor *napotovalka k Bivajočemu*, saj mladeniču razodene, da je izmed dveh poti iskanja mogoče nastopiti samo pot Je. Napotovalka, ki kaže na to pot – in samo nanjo –, je zato, ker druge poti, poti ni, po njenih besedah ne samo da ni mogoče spoznati, ampak je ni mogoče niti pokazati (B 2.8).

Po drugi strani je že sama mladeničeva pot do boginjinega domovanja pot boštva, na katero sta ga poslali »Temida in Dike« (B 1.28), morda torej celo ona sama. Parmenid to pot v proemiju opisuje z izdatnim opiranjem na pesniško podobenje Homerja in Hezioda ter na staro šamansko izročilo o potovanju v onstranstvo, s katerim so se jonski Grki ob kolonizaciji črnomorskih dežel najverjetneje seznanili pri Skitih in ga s sabo prinesli tudi v Parmenidovo rodno mesto, južnoitalsko Eleo. ⁵⁶ Pot boštva od »domovanja noči«, od koder krenejo sončeve hčere, vodi »k luči« (B 1.9 in 10), in čeprav med parmenidoslovci ni soglasja o tem, ali gor ali dol, ali je mladeničevo potovanje po njej anabaza ali katabaza, vzpon ali spust, ⁵⁷ homerska podoba skalnatega praga, ki obdaja vrata poti noči in poti dneva, zaznamuje konec obeh teh poti.

Skalnati prag, kakršnega imajo po Homerju zgradbe zemeljskega sveta, kot je na primer delfsko preročišče ali Odisejeva palača – za razloček od podzemeljskega Tartarja, ki ima bronastega –, ⁵⁸ v proemiju označuje mejo menjave noči in dneva oziroma, v »kozmoški« govorici drugega dela pesnitve, konec območja, v katerem se mešata luč in noč, torej konec sveta *dóxe*. Boginjino domovanje se v govorici proemija, bogati s podobami pesniškega izročila, vsekakor zarisuje nekam v onstran tega sveta in mladeničeva pot k luči, bodisi navzgor ali navzdol, kot pot k razsvetljenju. *Eis pháos*: k luči, k razsvetljenju od luči, ki je onstran luči, sparjene z nočjo, v svetu *dóxe*. ⁵⁹

54 Prim. za to napotilo Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 281.

55 Prim. npr. prav tam, 370.

56 Prim. Kingsley, *Resničnost*, 29–33, in Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind*, 191–209.

57 To potovanje imajo za vzpon Diels, *Parmenides*, 14, Cornford, *Principium Sapientiae*, 118, Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 418, Guthrie, *A History of Greek Philosophy* 2,11, in Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides*, 234–47. Kot spust ga razlaga Burkert, »Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras«, 1–30, Miller, »Parmenides and the Disclosure of Being«, 28, Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, 93–100, in Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind*, 201. Spet tretji razlago puščajo odprto: Tarán, *Parmenides*, 24, Owens, »Knowledge and katabasis in Parmenides«, 15–29, in Curd, *The Legacy of Parmenides*, 19; prim. tudi Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 14–16, Morgan *Platonic Piety*, 78, in Hermann, *To Think Like God*, 166.

58 Prim. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 277.

59 Po Fräncklu »luči videznega sveta ne smemo kratko malo izenačiti z Bivajočim resničnega sveta« (*Wege und Formen des frühgriechischen Denkens*, 180). Luč v proemiju, ki ni ista z »lučjo videznega sveta« v drugem delu Parmenidove pesnitve, v Fräncklovem branju postane metafora za Bivajoče.

Poleg tega se ta pot ponavlja. Parmenidova pripoved o njej se začne v sedanjiku (»Kobile, ki me nosijo ...«) in iz preteklika semintja spet preide vanj. Dober zgled za to je prav glagol »nositi« (*phérein*), ki se v prvih štirih verzih proemija v različnih oblikah pojavi kar štirikrat,⁶⁰ od tega dvakrat v sedanjiku. Vendar nošenje, ki ga je deležen Parmenid, ni podano v historičnem prezentu, s sedanjiskim približanjem preteklega dogodka v njegovi enkratnosti, ampak v nekakšnem »iterativnem prezentu«, ki namiguje na ponavljanje dejanja.

Ponavljalno nošenje, naznačeno z glagolskim časom, daje slutiti, da Parmenid govori o večkratni izkušnji. Kljub temu pa razodetje boginje, ki kot napotovalka samo kaže pot Bivajočega, *ni zadnja izkušnja*. Izkušnja samega »nedrhtečega srca« resnice je upovedana v slovitem tretjem fragmentu: »Isto je namreč umevati in biti [*noein te kai einai*].« V njej je um (*noús*) umevajočega medij povsem neposrednega nečutnega uzrtja ali zaznanja in hkrati izginitja v njem. *Noein* je nediskurzivna izkušnja, s katero se zapre razlika med »je« ali »sem« in Je, izkušnja, v kateri ne izgine samo svet videza-in-mnenja, ki ga je umevajoči že pustil za sabo, ampak tudi on sam.⁶¹

Je Bivajoče: tedaj, ko ni več ničesaršnjega in nikogaršnjega »je«, ko (je) Je.

* * *

Kaj pa vse to zdaj pomeni za pesniško branje Parmenidovega verza »v noči sijoča, krog zemlje blodeča tuja luč«, če drži, da je v njem vse, kar je rečeno o mesecu kot *tuji luči*, hkrati zgoščeno rečeno tudi o človeku, ki ga je že prej z enakima besedama poimenoval Homer?

Spet se moramo najprej vrniti nazaj.

Na začetku proemija beremo, da pot, ki mladeniča vodi k boginji razodetja, »po vseh mestih nosi vedočega človeka [*eidóta phôta*]« (B 1.3). V vseh prevodih, kar sem jih imel v rokah,⁶² tu stoji »vedoči človek« – in stoji upravičeno, saj sklon besede *phos* kaže na njeno moškospolno obliko: *ho phós* je »človek«, *tò phôs*, v srednjepolni obliki, »luč«. Pa vendar: kakor je Diels nekoč v Parmenidovem *allótrion phós* razbral namig na Homerjevega *allótrios phós*, »tujega človeka«, tako lahko zdaj v Parmenidovi izbiri *phós*, ene izmed več grških besed za človeka, prepoznamo *namig na luč*.

Parmenid samega sebe imenuje »vedoči človek«, še preden prispe do boginje, ki ga ogovori z »mladeničem«. Po tem, da ve, se korenito loči od dvo-glavih smrtnikov, »ki ničesar ne vedo« (B 6.4). V nasprotju z umom, ki v prsih smrtnikov blodi, je njegov um že odvrnjen od dozdevajočih se stvari. Njegova pot k luči je ponavljajoča se izkušnja razsvetljenja, katerega izvir je boginjino razodetje. Kot *eidòs phós*, kot »ta, ki ve za luč« ali »ki pozna luč«, pa gre – spet gre – skozi vrata s skalnatim pragom, kjer se končujeta pot noči in pot dneva,

60 Prim. Kingsley, *Resničnost*, 26.

61 Prim. Kocijančič, »Razlaga pesnitve«, 85–88, in »*Eleaticis studiis*«, 94.

62 Prim. bibliografijo.

naprej, čez mejo noči in dneva, ravno *k luči*: *eis pháos*. In prav kot vedoči je ta, ki že ima izkušnjo, ki že ima luč. Ki po svoji izkušnji je luč: *eidòs phòs*, »vedoča luč«.

Človek, ki je *tuja* luč, če spet beremo vzvratno – in štirinajsti fragment zdaj preberemo s proemijem –, je vedoča luč. Kot takšna luč je drugače kakor smrtniki, katerih pot venomer »povrne se nazaj« (B 6.9) – zmeraj je nošen naprej k luči. Je luč od (luči) razsvetljenja, razsvetljenja iz razodetja, luč, ki je hkrati tujec v kozmosu, svetu *dóxe*, območju luči-in-noči, v katerem se nenehno porajajo pari nasprotstev. Tuja luč, ki – Parmenid ali kdo drug tak kot on, izkušnja je načeloma ponovljiva tudi ob menjavi osebe – zapušča kozmos.

Takšen človek pa je hkrati *blodeča* luč, *alómenon phòs*. Čeprav je, ker ima razsvetljenje, tuja luč, vendarle blodi naokrog po zemlji, saj se od onstran vrača na zemljo in ostaja na njej. Vendar ne blodi tako kot drugi smrtniki. Med blodnjo in blodnjo je razlika.

Smrtniki blodijo kakor planeti. *Planásthai* po smrtniško pomeni: prebivati v svetu *dóxe*, videza, ki se daje čutom in tako vznika v mnenje. A ne samo to. Hkrati in predvsem tudi pomeni biti ujet v dvojno dogajanje *dóxe* kakor v interval dveh tonov, ki zazvenita in se razlegata hkrati, biti od videza zmeraj napoten k mnenju, zmeraj nazaj v doksičnost sveta samega, nikdar ven iz nje. Tuja luč, ker je smrtniška in vpeta v čutno danost, pa po drugi strani prav tako blodi, dokler je na zemlji, vendar ve, ima izkušnjo, razodetje tega, kaj v resnici je.

Razliko med navadnim smrtniškim *planásthai* in *alásthai* tuje luči lepo povzema drugi pomen drugega glagola, »biti izgnan«. ⁶³ V luči tega pomena, ki je v Parmenidovem deležniškem pridevku *peri gaían alómenon* seveda samo implicitno navzoč (toda kdo bi ga lahko z vso gotovostjo in prepričljivostjo izločil iz njega?), se pokaže: človek kot tuja luč, z razsvetljenjem iz božanskega izvira, *izgnansko* blodi naokrog po zemlji.

In blodi *v noči*: ne ponoči, ne čez noč, čez dan pa ne. Blodi v noči, ki je ne smemo razumeti niti kot eno izmed obeh vsepričujočih prvin v svetu *dóxe* niti, če štirinajsti fragment spet preberemo s proemijem, iz para z dnevom, s katerim se menjavata na zemlji, ampak kot ta svet, kozmos, sam. Glede na to, da človek kot vedoča luč potuje od vrat, kjer se končujeta obe poti, pot noči in pot dneva, *naprej k luči*, je noč v pesniški govorici proemija hkrati vse tisto, kar pušča za sabo: videzni svet luči-in-noči, ki ni nič drugega kakor svet teme in blodnje. ⁶⁴

Toda če se nam kozmos iz drugega dela Parmenidove pesnitve v proemiju izrisuje kot svet teme, ali v luči iz proemija smemo po drugi strani uzreti metaforo za Bivajoče?

63 Prim. Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, s. v. *aláomai*.

64 Prim. Blumenberg, »Licht als Metapher der Wahrheit«, 141: »Že to, da Parmenid temu dualizmu [dualizmu luči in noči kot prvotnih prvin videznega sveta, op. V. S.] odkaže mesto v *drugem* delu poučne pesnitve, kaže na njegovo premaganje; dualizem spada v območje *dóxe*. Pot k resnici gre na začetku pesnitve *eis pháos*« (kurziva je v izvirniku).

»Naprej k luči« – to lahko nemara brez zadrege dopolnimo: *k luči Bivajočega*, se pravi k luči, ki Bivajočemu nekako pripada, saj boginjino razodetje *kot* luč kaže še naprej, tj. Nanj. Človek, ki je bil od boštva poveden na pot in je, ko je deležen boginjinega razodetja, tudi voden od njegove luči, zagotovo ne blodi, kot sicer blodijo smrtniki. A kljub temu še nima zadnje izkušnje, izkušnje Bivajočega. Boginjino razodetje je še zmeraj razodetje v besedah, še zmeraj kazanje na Bivajoče. Brž ko pa človek »ima« izkušnjo Bivajočega, o kateri mu je govorila boginja – isto je umevati in biti –, je Je. V tej izkušnji izgubi samega sebe in v razodetem izgine tudi boginja. Luči mrkneta. Zadnja izkušnja človeka, ki ve za luč Bivajočega in gre za njo, je spoznanje Bivajočega samega, v katerem on sam kot vedoči oziroma umevajoči izgine – »spoznanje«, ki je (venomer) neprenosljivo. Mogoče je le govoriti *o njem*. Prenašati naprej boginjino razodetje.

Zato je človek navsezadnje tudi v noči *sijoča* luč. Čeprav se boginja v tem, kar se nam je ohranilo od Parmenidove pesnitve, ves čas obrača samo na mladeniča Parmenida, ne da bi mu dodelila nalogo, naj njeno razodetje posreduje smrtnikom, so verzi, ki so prišli do nas, vendarle *sporočeno* boginjino razodetje, sporočilo, ki je, tako kot vsako, zmeraj za druge, v besedah utelešeno poslanstvo: sijaj, ki ga širi luč.

* * *

Pesniško branje Parmenidovega verza je s tem končano. Toda ali je to branje upravičeno, utemeljeno v ohranjenem besedilu Parmenidove pesnitve? Ali ni bilo le še en divji oziroma krivi lov več? Lov, ki je kriv najslabšega, kar se branju lahko pripeti – premočrtne in slepe eisegeze?

Ali se lovec v ruševinah Parmenidove pesnitve ni ujel v svojo lastno past? Si pasti ni nastavljal s svojim lastnim branjem? Vsaka recepcija ima svoje meje, v katerih kdo to, kar bere, venomer razbira in hkrati prekriva z že prebranim in izkušenim. Čas je torej za hermenevitično iskrenost, za samopreizprašanje bralca.

Lahko da je lovec, lahko da sem jaz sam horizontu misleca, ki je za vse nas zdajšnje neizvlekljivo potopljen v starodavno govorico, predpostavil svoj lastni horizont. Lahko da sem to, kar je v njegovi arhaiski pesnitvi tujega, prestregel v nekaj znanega, domačnega ali vsaj – če pravo tujstvo ni lastnost še neznanega znanega, ampak ga skozinsko zaznamuje poteza nedomačnosti – bližnjšega. Bližnjšega v času, morda modernega? Kdo bi tu najprej utegnil pomisliti na tujstvo eksistencialistov, kakega Camusa ali Ciorana, na vrženost v svet zgodnjega Martina Heideggra ali pa celo na alienacijo Karla Marxa & Co.

V resnici mi na misel izmed modernih prej od vseh drugih prihaja Georg Trakl. *Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden*, pravi Trakl v pesnitvi »Pomlad

duše«, kar je Kajetan Kovič prevedel z »duša je tujec na zemlji«. ⁶⁵ Traklovo poimenovanje duše z nedoločnim *ein Fremdes*, ki pomeni »nekaj tujega« ali, še dobesedneje, »neko tuje«, namesto z *ein* ali *eine Fremde*, s »tujcem« ali »tuj-ko«, poudarja nedomačnost dušinega in s tem človekovega tujstva na zemlji.

Namigu te nedomačnosti je v svoji razlagi Trakl pesništva sledil Heidegger. Tujstvo, kot ga upesnjuje Trakl, si je prizadeval iztrgati ustaljeni predstavi, ki spada v platonistično izročilo, namreč da je duša v nasprotju z zemeljskim in minljivim nekaj neminljivega in nadzemeljskega: »Od Platonovega nauka naprej spada duša k nadčutnemu.« ⁶⁶ Zato Heidegger Trakla bere proti platonističnemu izročilu, in sicer kot pesnika Zahoda, ki iz svoje poznosti z izvirnim pesnjenjem sega v zgodnost novega začetka.

Toda ali pesniškega branja, ki sem ga razgrnil, ne barvata prav Platon in iz njega izhajajoče izročilo?

Kot v *Prvem Alkibiadu* trdi Platonov Sokrat, ni človek »naposled nič drugega kot duša« (130c). Na zemlji, v telesu, pa je duša kakor v ječi, pravi spet, sklicujoč se na orfično izročilo, v *Kratilu* 400c. Vrh tega človek, ki je duša, prebiva v svetu kakor v votlini. O tem govori znamenita prisposodba iz *Države* 514a–517a: izmed vseh jetnikov v votlini se samo filozof lahko vzpne iz nje k soncu, ki je ideja Dobrega, in ko se vrne nazaj med jetnike, s svojim sporočilom pri njih zbudi posmeh.

V novoplatonizmu, nadalje, filozofski način življenja prisposodblja odisejada, alegorično razložena kot let v božansko domovino. Plotin v *Eneadah* 1.6.8 svoje privrženca poziva: »Pobegnimo torej v ljubo božansko domovino.« K filozofskemu načinu življenja namreč spada, da se duša od sveta, ki jo zapeljuje s čutno snovnostjo, odvrta, se vzpenja iz njega in tako vrača nazaj v svojo božansko domovino.

V gnosticizmu je duša oziroma *pneûma*, »duh«, ki pomeni njeno nesvetno prvine, vpletena v kozmično dramo, katere začetek je predkozmični spopad božanskih počel dobrega in zla, Luči in Teme. S tem, da se osvobaja telesnosti oziroma snovnosti in beži iz sveta, pomaga ta boj odločiti v prid Luči in kot njena prvine celiti Luč samo.

In v krščanstvu velja, da »kar je za telo duša, so v svetu [*kósmos*] kristjani«. ⁶⁷ Kakor duša prebiva v telesu, ne da bi bila od telesa, tako kristjani prebivajo v svetu, ne da bi bili od sveta. Kristjani so tujci: živijo v mesu, vendar ne po mesu, in živijo v svetu, vendar ne po njegovih zakonih. Njihova domovina so nebesa.

Vse te podobe tujstva na zemlji in vračanja v domovino, ki tujstvu skoraj v vseh primerih vzvratno vtiskuje pečat izgnanstva, se zdaj spreletavajo pred našimi očmi. Kljub temu pa je tujstvo, kot ga srečamo v Parmenidovi pesnitvi, drugačno od njih. *Določeno je z ločenostjo Bivajočega*. Povsod drugod, v pla-

65 Trakl, *Dichtungen und Briefe* 1,141; slovenski prevod: Trakl, 70.

66 Heidegger, »Govorica v pesmi«, 33.

67 »Pismo Diognetu«, 571.

tonizmu *stricto sensu*, v gnosticizmu ali krščanstvu, je to, kar resnično biva, v odnosu z vsem drugim bivajočim, ki, kolikor sploh, biva po njem.

Pri Platonu so vse stvari uobličene po večnih vzorcih, kakršne imajo v idejah, in svoj delež bitnosti dobivajo od njih. Pri Plotinu bitnostno povezanost vsega zagotavlja emaniranje Enega in njegovih emanacij oziroma hipostaz. Eno se izliva, izteka, izžareva v Um, Um v Dušo in Duša v čutni svet ter je, čeprav s čedalje manj moči, navzoče tudi na najnižji, čutni ravni. V gnosticizmu je človekov duh sploh substancialni, bitnostni del božanskega počela dobrega. *Gnôsis*, »spoznanje«, je ravno v tem, da se človek ove sebe kot semena ali iskre, »luči, izgnane od Luči«,⁶⁸ in svet, substancialno nasprotno stvaritev zlega počela, v kateri je odtujen od svojega izvora, prepozna za kraj svojega izgnanstva ter zahrepeni iz njega. Nasprotno je v krščanstvu med Stvarnikom in dušo, ki je ustvarjena iz nič, namesto bitnostne sorodnosti brezno nič. Vendar ima Stvarnik previdnostno skrb za vse ustvarjeno in vse vodi k sebi, tako da je človek, ne iz svoje narave, ampak po Božji milosti, nazadnje lahko deležen poboženja.

Pri Parmenidu pa Bivajoče ni počelo, ki bi vladalo svetu in uravnavalo njegov tek kakor pri nekaterih drugih arhajskih mislecih.⁶⁹ Sploh ni v nikakršnem odnosu s človekom. Bivajoče je, z anahronistično latinsko besedo rečeno, *Ab-solutum*: Od-vezano vsega, kar ni ono samo. Tujstvo zato nima protipola v domovini. Človek kot »tuja luč« ni nošen k luči od Bivajočega, ampak od boštva, ki samo pripada videznemu svetu. Vsaka razlaga te nošenosti iz odnosa Bivajočega do človeka bi bila eisegeza iz platonističnega izročila.

Na koncu bi z mislijo na Jaegrovo astronomsko branje Parmenidovega verza rad samo še pripomnil, da mi je Jaegrov »hermenevtični optimizem« tuj. Ne vem, kaj imel »pred očmi« Parmenid, ko ga je zapisal, zato tega tudi nisem poskušal predočiti za druge, bralčeve oči. Ni mi šlo za nobeno iskanje avtorjeve intence. Vendar *textus habent sua fata*. Med teksti se pletejo vezi, ki se lahko izmaknejo tudi avtorjevemu očesu, in prav takšno vez je med Parmenidovim *allótrion phôs* in Homerjevim *allótrios phôs* opazil že stari mojster Diels. Moj namen ni bil nič drugega kakor iti za to vezjo, sprehoditi se po tej tanki vrvi, priklicati pred oči ples pomena na njej ... in Parmenidov verz razgrniti tako, da bi spregovoril kot to, kar *tudi* je: kot izrek o človeku.

Vse, kar je v Parmenidovem verzu rečeno o mesecu, namreč da sije v noči, da blodi okrog zemlje in da je tuja luč, ker ima luč od drugod, je prek vezi s Homerjevim *allótrios phôs* hkrati sorečeno o človeku. Z njo je povezana neizmerna lepota tega verza.

68 Jonas, *The Gnostic Religion*, 50.

69 Na misel o »vladanju« počela svetu in njegovem »vodenju« oziroma »krmarjenju« sveta naletimo na primer pri Anaksimandru, Heraklitu, Ksenofanu, Anaksagori in Diogonu iz Apolonije; prim. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*.

BIBLIOGRAFIJA

- Beaufret, Jean. *Parménide. Le Poème*. Pariz: PUF, 1955.
- Beck, Roger. *A Brief History of Ancient Astrology*. Malden, Massachusetts itn.: Blackwell Publishing, 2007.
- Blumenberg, Hans. »Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld des philosophischen Begriffsbildung«. V: isti, Ästhetische und metaphorologische Schriften, izd. Anslem Haverkamp, 139–71. Frankfurt na Majni: Suhrkamp, 2001.
- Bollack, Jean. »La cosmologie parménidéenne de Parménide«. V: Rémi Brague in Jean-François Courtine, ur. *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*. Pariz: PUF, 1990. 17–53.
- Burkert, Walter. »Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras«. *Phronesis* 14 (1969): 1–30.
- . *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1972.
- Clarke, Leonard W. »Greek Astronomy and Its Debt to the Babylonians«. *The British Journal for the History of Science* 1 (1962): 65–77.
- Cornford, F. M. *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- Coxon, A. H., izd. *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*. Las Vegas, Zürich, Atene: Parmenides Publishing, 2009 (nova, razširjena izdaja).
- . »Introduction«. V: isti, izd., *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*. Las Vegas, Zürich, Atene: Parmenides Publishing, 2009 (nova, razširjena izdaja). 1–44.
- Curd, Patricia. *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- Diels, Hermann, izd. *Doxographi Graeci*. Berlin: Reimer, 1879.
- . izd. *Parmenides. Lehrgedicht*. Berlin: Reimer, 1897.
- Diels, Hermann, in Kranz, Walther, izd. *Fragmenti predsokratikov*. 3 zv. Slovensko izdajo uredil Gorazd Kocijančič, prevedli Dašo Benko idr. Ljubljana: Študentska založba, 2012.
- Dreyer, J. L. E. *A History of Astronomy from Thales to Kepler*. London: Dover Publications, 1953.
- Duhem, Pierre. *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Plato à Copernic*. 1. zv. Pariz: Librairie scientifique A. Hermann et fils, 1913.
- Fink, Eugen. *Grundfragen der antiken Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985.
- Finkelberg, Arjeh. »On the History of the Greek κόσμος«. *Harvard Studies in*

- Classical Philology* 98 (1998): 103–36.
- Ford, Andrew. *The Origins of Criticism. Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2002.
- Frank, Erich. *Plato und die sogenannten Pythagoreer. Ein Kapitel aus der Geschichte des griechischen Geistes*. Halle: Niemeyer, 1923.
- Fränkel, Hermann. *Wege und Formen des frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophische Studien*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1955 (2. izdaja).
- . *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1962 (2. izdaja).
- Goldstein, Bernard R., in Bowen, Alan C. »A New View of Early Greek Astronomy«. *Isis* 3 (1983): 330–40.
- Guthrie, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. 4 zv. Cambridge: Cambridge University Press, 1962–1967.
- Heath, Thomas. *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus. A History of Greek Astronomy to Aristarchus*. Oxford: Clarendon Press, 1913.
- Heidegger, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. V: isti, *Gesamtasugabe*. 40. zv., izd. Petra Jaeger. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983 (1. izdaja 1935).
- . *Uvod v metafiziko*. Prevedel Aleš Košar. Ljubljana: Slovenska matica, 1995.
- . Martin. »Govorica v pesmi. Opredelevitev Pesmi Georga Trakla«. V: isti, *Na poti do govorice*. Prevedel Dean Komel. Ljubljana: Slovenska matica, 1995.
- Heitsch, Ernst, izd. *Parmenides. Die Fragmente*. München: Heimeran, 1974.
- Hermann, Arnold. *To Think Like God: Pythagoras and Parmenides. The Origins of Philosophy*. Las Vegas, California: Parmenides Publications, 2004.
- Hölscher, Uvo. *Anfängliches Fragen. Studien zur frühgriechischen Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- Huxley, George. *Interaction of Greek and Babylonian Astronomy*. Belfast: Queen's University, 1964.
- Jaeger, Werner. *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. 3 zv. Berlin itn.: de Gruyter, 1933–1947.
- . *The Theology of the Early Greek Philosophers. The Gifford Lectures 1936*. Oxford: Clarendon Press, 1947.
- . »Ein verkanntes Fragment des Parmenides«. *Rheinisches Museum der Philologie* 100 (1957): 42–47.
- Jonas, Hans. *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press, 1963 (2., revidirana izdaja).

- Kahn, Charles H. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960.
- . »On Early Greek Astronomy«. *The Journal of Hellenic Studies* 90 (1970): 99–116.
- Kingsley, Peter. *In the Dark Places of Wisdom*. Inverness, California: The Golden Sufi Center, 1999.
- . *Resničnost*. Ljubljana: KUD Logos, 2010.
- Kocijančič, Gorazd. »Razlaga pesnitve«. V: Parmenid, *Fragmenti*. Prevedel in spremna besedila napisal Gorazd Kocijančič. Maribor: Založba Obzorja, 1995. 70–118.
- . »Prvinsko mišljenje«. V: Hermann Diels in Walther Kranz, izd., *Fragmenti predsokratikov*. 1. zv. Slovensko izdajo uredil Gorazd Kocijančič, prevedli Dašo Benko idr. Ljubljana: Študentska založba, 2012. I–XXXI–II.
- . »Eleaticis studiis ... innutritum: Boetijeva Tolažba filozofije in Parmenidova pesnitev«. V: Gorazd Kocijančič in Vid Snoj, ur., *Boetij, dediščina in izziv. Zbornik prispevkov s simpozija, ki je potekal v Narodni in univerzitetni knjižnici dne 11. 12. 2012*. Ljubljana: Narodna in univerzitetna knjižnica in Inštitut za preučevanje krščanskega izročila, 2013. 85–97.
- Koestler, Arthur. *The Sleepwalkers. A History of Man's Changing Vision of the Universe*. New York: McMillan, 1959.
- Laks, André. »'The More' and 'The Full': On the Reconstruction of Parmenides' Theory of Sensation in Theophrastus, *De Sensibus* 3-4.« *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8 (1990): 1–18.
- Liddell, H. G. in Scott, Robert, ur. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996 (9. izdaja z revidiranim dodatkom).
- Mansfeld, Jaap. *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*. Assen: Van Gorcum, 1964.
- McEvelley, Thomas. *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*. New York: Allworth Press, 2002.
- Miller, M. H. »Parmenides and the Disclosure of Being«. *Apeiron* 13 (1979): 12–35.
- Morgan, M. L. *Platonic Piety. Philosophy and Ritual in Fourth-Century Athens*. New Haven and London: Yale University Press, 1990.
- Mourelatos, A. P. D. *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image and Argument in the Fragments*. New Haven and London: Yale University Press, 1970.
- Neugebauer, Otto. *The Exact Sciences in Antiquity*. Copenhagen: Ejnar Munksgaard, 1951.
- Owens, Joseph. »Knowledge and katabasis in Parmenides«. *The Monist* 62 (1979): 15–29.
- »Pismo Diognetu«. V: Gorazd Kocijančič, izd., *Logos v obrambo resnice. Izbrani spisi zgodnjih krščanskih apologetov*. 563–81. Prevedel Gorazd Ko-

- cijančič. Celje: Mohorjeva družba, 1998.
- Platon. *Zbrana dela*. 2 zv. Prevedel in spremna besedila napisal Gorazd Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba, 2004.
- Reale, Giovanni, in Luigi Ruggiu, izd. *Parmenide. Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*. Milano: Rusconi, 1991.
- Reinhardt, Karl. *Parmenides und Geschichte der griechischen Philosophie*. Frankfurt na Majni: Vittorio Klostermann, 1957 (2. izdaja).
- Schwyzer, Eduard. *Griechische Grammatik*. 1. zv. München: Beck, 1939.
- Tarán, Leonardo, izd., *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1965.
- Thanassas, Panagiotis. *Parmenides, Cosmos, and Being. A Philosophical Interpretation*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2007.
- Trakl. *Lirika* 8. Prevedel Kajetan Kovič. Ljubljana: Mladinska knjiga, 1971.
- Trakl, Georg. *Dichtungen und Briefe*. Ur. Walther Killy in Hans Szklenar. 2 zv. Salzburg: Otto Müller Verlag, 1987 (2., dopolnjena izdaja).
- Ustinova, Yulia. *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- van der Waerden, Bartel L. *Erwachende Wissenschaft*. 2. zv.: *Die Anfänge der Astronomie*. Groningen: Noordhoff, 1966.