

KAZIMIERZ MRÓWKA

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie
Instytut Filozofii i Socjologii

Geneza ekstazy mistycznej w prologu dzieła Parmenidesa

Genesis of the Mystical Ecstasy in the Prologue of the Parmenides' Poem

WSTĘP

Przedmiotem analizy jest pojęcie ekstazy mistycznej w filozofii Parmenidesa z Elei (VI-V wiek przed Chr.) i jej źródła. Prolog poematu Parmenidesa zawiera jeden z najważniejszych i najpełniejszych opisów doświadczenia mistycznego w całej historii filozofii greckiej¹. W ekstazie parmenidejskiej dostrzegam zjawisko oryginalne, które doświadczenie mistyczne wprowadza w obręb filozofii.

Pojęcie ekstazy pochodzi od greckiego słowa ἔκστασις, które w omawianym kontekście oznacza 'przesunięcie', 'wyjście z siebie', 'stanie na zewnątrz', 'wzburzenie', 'podniecenie' 'szał'². W takim znaczeniu pojawia się zwłaszcza w filozofii Plotyna, nie występuje natomiast w filozofii presokratejskiej. U Parmenidesa mamy określenia drogi, ścieżki, przemierzania. Ekstatyczny szal jest ujęty w symboliczny obraz pędzącego zaprzęgu czy bramy nocy i dnia. W dalszej części będę używał poręcznego pojęcia ekstazy, które oznacza tu wyjście z siebie, porzucenie lub zawieszenie rzeczywistości fizycznej i zmysłowej, wejście w rzeczywistość metafizyczną i duchową. W tej uwadze wstępnej chciałem tylko podkreślić, że w filozofii greckiej jest to pojęcie późne, które nie występuje w zachowanych mistycznych fragmentach dzieł presokratyków.

¹ Prolog poematu Parmenidesa zachował się w całości dzięki Sekstusowi Empirykowi. W VI wieku po Chr. częściowo prolog oraz obszerne fragmenty poematu włączył do swego komentarza do *Fizyki* oraz *O niebie* Arystotelesa neoplatoński pisarz Simplicios, podkreślając jednocześnie trudność dostępu do tekstu.

² Zob. Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 1960, s. 82.

I. PROLOG

Przytoczę omawiany fragment – prolog dzieła Parmenidesa:

Klucze, które mnie niosą, tak daleko, jak serce dosięga,
 towarzyszyły mi, gdy wprowadziły mnie na drogę pełną opowieści
 boga, która przez wszystko niesie wiedzącego męża.
 Tam byłem niesiony. Tam bowiem mnie niosły bardzo mądre klacze,
 z całych sił ciągnąc wóz, dziewice zaś przewodziły drodze.
 A oś w piastach wydała pisk fletu
 rozpalając się, gdyż ścisnęły ją dwa obracające się
 koła z obu stron, kiedy rzuciły się, by towarzyszyć,
 córki Słońca, porzuciwszy dom Nocy,
 ku światłu, zrzuciwszy z głowy rękoma welony.
 Tam są wrota ścieżek Nocy i Dnia,
 i trzyma je z obu stron nadproże i kamienny próg,
 w eterze tkwią wielkie drzwi,
 a Sprawiedliwość surowa trzyma podwójne klucze.
 Ją zatem przekonały łagodnymi słowami
 umiejętnie, aby im odryglowała zasuwę
 szybko z wrót. Powstał zatem ogromny otwór
 w rozwartych wrotach, gdy obróciły się kolejno spiżowe
 zawiasy w oprawach mocowanych
 gwoździami i ćwiekami. Zatem tam, przez nie,
 prosto drogą zaprzęgów pokierowały dziewice wóz oraz konie.
 I bogini przyjęła mnie życzliwie, ujęła swą ręką mą prawą dłoń,
 i takie słowo wypowiedziała, zwróciwszy się do mnie:
 Młodzieńcze, towarzyszu nieśmiertelnych woźnic,
 klaczy, które niosą cię, dosięgasz naszego domu,
 Witaj! Bo nie zły los posłał cię, abys przeszedł
 tę drogę, albowiem z dala jest od ścieżki ludzi,
 lecz zarówno prawo boskie, jak i sprawiedliwość. Konieczne jest, abys wszystko
 poznał,
 zarówno Prawdy pięknie zaokrąglonej niewzruszone serce,
 jak i mniemania śmiertelnych, w których nie ma wiary prawdziwej.
 Ale przecież i te poznasz, w jaki sposób rzeczy ukazujące się,
 musiały pozornie być, nieustannie wszystko przenikając³.

³ „ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι, / πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν
 πολύφρημον ἄγουσαι / δαίμονος, ἧ κατὰ πάντα τῇ φέρει εἰδότα φῶτα / τῇ φερόμην· τῇ γάρ με
 πολύφραστοι φέρον ἵπποι / ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον. / ἄξων δ' ἐν χροίῃσιν ἴει
 σύριγγος ἀντήν / αἰθόμενος, δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο δινωτοῖσιν / κύκλοις ἀμφοτέρωθεν, ὅτε
 σπερχοῖατο πέμπειν / Ἥλιάδες κοῦραι, προλιπούσαι δώματα Νυκτός, / εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων
 ἄπο χερσὶ καλύπτρας. / ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἥματός εἰσι κελεύθων, / καὶ σφας ὑπέρθυρον
 ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός / αὐταὶ δ' αἰθήρῃαι πλήνται μεγάλοισι θυρέτροις / τῶν δὲ Δίκη
 πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς. / τὴν δὲ παραφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν. / πείσαν

II. ŹRÓDŁA MISTYKI PARMENIDEJSKIEJ

Mistyczny rys prologu Parmenidesa jest związany z jednej strony z wpływem myśli pitagorejskiej, która z kolei czerpała z naznaczonej mistyką religii orfików, a z drugiej – z kulturą Delf. Eleata znał filozofię pitagorejską, co poświadcza Diogenes Laertios, autor *Żywotów*, podając, że Parmenides był uczniem i zarazem przyjacielem „ubogiego” i „szlachetnego” pitagorejczyka Ameiniasa, który to właśnie w pochodzącym z dobrego i majątnego rodu obywatelu Elei rozniecił iskrę miłości mądrości⁴. Wpływ ten uwidacznia się już na samym początku poematu, w pojęciu θυμός (B 1, w. 1), czyli pragnieniu nakierowanym na poznanie prawdy. Owo szlachetne ubóstwo pitagorejczyka charakteryzowało również Parmenidesa, co uwidoczniło się w jego poemacie, przenikniętym duchem ascezy⁵.

W tym miejscu należy również wspomnieć o wpływie orfików. Wymienię tu jeden charakterystyczny zarówno dla orfików, jak i Parmenidesa motyw drogi. Odwołując się do treści słów zapisanych na orfickich tzw. złotych tabliczkach, zawierających opis wędrówki duszy po krainie zmarłych, Adam Krokiewicz pisze:

Dusza musi pilnie zważać, by nie popełnić pomyłki w krainie zmarłych i nie pomieszać „źródła pamięci” z innym źródłem, oczywiście „źródłem zapomnienia”, i musi wygłosić hasło, zaczynające się od słów: „jestem dzieckiem Ziemi oraz gwiazdzonego Nieba, atoli ród mój niebiański [...]”, gdyż inaczej strażnicy „źródła pamięci” nie pozwolą jej z niego ugasić dręczącego ją pragnienia. Dusza zmarłego przybywa następnie przed oblicze Persefony tudzież innych władców podziemnych i wygłasza drugie hasło, w którym stwierdza, że należy do jednego z nimi rodu i że się wydoby-

ἐπιφραδέως, ὡς σφιν βαλανωτὸν ὄχηα / ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων / χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους / ἄζονας ἐν σύριγξιν ἀμοιθαδὸν εἰλίξασαι / γόμοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῆ ῥα δι' αὐτέων / ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξίτων ἄρμα καὶ ἵππους. / καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ / δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσηΐδα· / ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν, / ἵπποις ταῖ σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ, / χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακῆ προὔπεμπε νέεσθαι / τὴν δ' ὀδόν, ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν, / ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι / ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ / ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς. / ἀλλ' ἔμψης καὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὡς τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα”.

Wszystkie odniesienia do poematu Parmenidesa, przekład i oznaczenia czerpię z: K. Mrówka, *Parmenides. Ścieżka Prawdy*, Warszawa 2012. Dokładne omówienie prologu i całego poematu wraz ze szczegółową analizą słownika można znaleźć w cytowanej pracy. Tu natomiast pomijam szczegółową analizę filologiczną i skupiam się na samej idei mistyki Parmenidejskiej.

⁴ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1982, IX, 21.

⁵ Szczególny wpływ Ameiniasa na Parmenidesa, większy od innych filozofów współczesnych Eleacie, podkreśla R.G. Geldard w monografii *Parmenides and The Way of Truth*, New York 2006, s. 12-18. Z kolei K.F. Johansen pisze: „Jak Pitagoras, Parmenides doświadczył mistycyzmu myśli (*mysticism of thought*)” – K.F. Johansen, *A History of Ancient Philosophy*, London–New York 1998, s. 48.

ła z bolesnego koła żywotów, po czym zmarły słyszy błogie słowa: „będziesz bogiem miast śmiertelnika” [...] lub „stałeś się bogiem z człowieka [...]” i rozpoczyna żywot w pełni wiecznego szczęścia (frgm. Kern 32)⁶.

Jak słusznie zauważa Dariusz Kubok, dwie drogi „orfickiej” duszy można zestawić z drogą prawdy i drogą mniemań, o których mówi bogini w prologu dzieła Parmenidesa:

Droga Prawdy, zasadzając się na pamięci, byłaby efektem przejścia z porządku ludzkiego do boskiego, którego zwieńczeniem jest stan szczęśliwości, dla eleaty tożsamy z prawdą. Droga mniemania z kolei, opierając się na zapomnieniu (braku pamięci), ukazuje niespełnione (nieograniczone) badanie śmiertelników, którzy nie są w posiadaniu prawdy o boskim porządku rzeczy. Takie odczytanie wzmacnia również fakt, że typowym wyobrażeniem orfików był wóz zaprzężony w konie. Na sarkofagu w Hagia Triada widać postać zmarłego na wozie zaprzężonym w dwa skrzydlate gryfy, podobnie jak opisał to w prologu swego poematu Parmenides. Główne podobieństwo w obu tych przekazach polega na przeciwstawieniu porządku ludzkiego porządkowi boskiemu, przy czym dla orfików sposobem zapewnienia sobie obcowania z bogami jest przede wszystkim cnota, dla Parmenidesa zaś – rozum, skoro to on właśnie ma rolę osadzającą wypowiedziane przez boginię słowa⁷.

Pod wpływem Hermana Dielsa⁸ niektórzy badacze filozofii Eleaty dostrzegli w niej elementy szamanizmu albo wprost uznali Parmenidesa za szamana. William Keith Chambers Guthrie łączy nawet trzy motywy w jednym: opisaną w prologu podróż młodzieńca do bogini, podróż Odyseusza oraz ekstatyczne doświadczenie szamana, i nazywa prolog „duchową odyseją szamana”⁹. Szamanizm wiąże się z dualizmem pierwiastka duchowego i cielesnego w człowieku, a także z ekstatycznym doświadczeniem duszy opuszczającej ciało¹⁰. Według Mircei

⁶ A. Krokiewicz, *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000, s. 60-61.

⁷ D. Kubok, *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004, s. 63.

⁸ Zob. H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin 1897, s. 9nn.

⁹ W.K.Ch. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. 2: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1965, s. 72.

¹⁰ Jest to – jak pisze E.R. Dodds – „[...] podstawowym elementem kultury szamańskiej, jaka wciąż istnieje na Syberii, a która w przeszłości pozostawiła ślady swej egzystencji na niezwykle rozległym obszarze, rozpinając się na kształt łuku od Skandynawii, poprzez masy lądowe Eurazji aż po Indonezję; olbrzymi obszar, na którym się rozciągała, jest dowodem jej starożytności. Szamana można opisać jako człowieka niezrównoważonego psychicznie, który otrzymał powołanie do życia religijnego. W wyniku powołania przechodzi on okres rygorystycznego szkolenia, w skład którego zwykle wchodzi odosobnienie i post, może ono również zawierać psychologiczną zmianę płci. Z tej «religijnej» ucieczki szaman powraca z rzeczywistością albo przypisywaną sobie umiejętnością oddzielania na zawołanie ducha od ciała (psychiczna dysocjacja). W tym stanie nie znajduje się on, tak jak Pytia czy współczesne media, pod władzą innego ducha, ale sądzi się, że jego dusza opuszcza ciało i podróżuje na wielkie odległości, najczęściej do świata duchów. Szamana istotnie można widzieć jednocześnie w różnych miejscach, posiada on bowiem moc bilokacji. Z tych do-

Eliadego szaman jest mistrzem techniki ekstazy, jest „specjalistą od transu, w czasie którego jego dusza, jak się uważa, opuszcza ciało, by udać się do nieba lub zstąpić do piekieł”¹¹. Wykorzystując odkrycia szwajcarskiego badacza Karla Meulego¹², Eric Robertson Dodds twierdzi, że Grecy zetknęli się z szamanami w Scytii i prawdopodobnie w Tracji:

Rozsądną wydaje się konkluzja, że otwarcie basenu Morza Czarnego na grecki handel i kolonizację w VII wieku przed Chrystusem, dzięki któremu Grecy po raz pierwszy zetknęli się z kulturą opartą na szamanizmie, wzbogaciło kilkoma nowymi, interesującymi cechami tradycyjny grecki wizerunek Męża Bożego¹³.

Duch szamanizmu trafił na podatny grunt, ponieważ charakteryzował go indywidualizm, co – według Doddsa – odpowiadało duchowi czasów odchodzącemu od wspólnotowego doświadczenia *sacrum* i poszukującego doświadczenia indywidualnego. „Religijne doświadczenie typu szamańskiego – pisze Dodds – było doznaniem indywidualnym, niekolektywnym, co odpowiadało narastającemu indywidualizmowi wieku, któremu nie wystarczała już masowa ekstaza oferowana przez Dionizosa”¹⁴.

Najbardziej znanym szamanem był Epimenides z Krety, „ekspert w dziedzinie podróży psychicznej”¹⁵ czy – według określenia Huberta Demoulina, autora klasycznej monografii *Epiménide de Recte* – „puryfikator, cudotwórca, prorok oraz reformator religijny”¹⁶. Legendę kreteńskiego kapłana wzmacniał „prąd mistycyzmu, rozwijający się w Grecji w VI wieku”¹⁷. Epimenides przez jakiś czas

świadczeń, zrelacjonowanych w stworzonej *ex tempore* pieśni, wywodzi się jego wiedza na temat dywinacji, poezji religijnej i medycyny magicznej, które czynią go ważnym członkiem społeczności. Staje się on nosicielem nadprzyrodzonej potęgi” – E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002, s. 117-118.

¹¹ M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994, s. 16.

¹² Zob. K. Meuli, *Scythica*, „Hermes” 70(1935), s. 121-176. Cytowany „błyskotliwy artykuł” szwajcarskiego badacza zainspirował Doddsa do napisania rozdziału pt. *Greccy szamani i narodziny purytyzmu*, zawartego w: E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 117. Krytycznie do tezy o wpływie szamanizmu na kulturę Greków, w szczególności pierwszych filozofów, piszą autorzy *Filozofii przedsokratejskiej*: „Pitagorasa nazywa się niekiedy szamanem. Nie wiadomo jednak, w jakiej mierze historyk o naukowym nastawieniu może mówić o wpływie szamanistycznych kultur środkowej Azji na kulturę archaicznej Grecji ani w jakim stopniu instytucja szamana, centralna w prymitywnej pod względem społecznym kulturze ludów nomadycznych, mogłaby w jakikolwiek sposób rzucić światło na poczynania greckiego mędrca w dużo bardziej rozwiniętym społeczeństwie bogatego i potężnego miasta-państwa” – G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa 1999, s. 230. Cytowana opinia dotyczy również związku Parmenidesa z szamanizmem; zob. tamże, s. 242.

¹³ E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 121-122.

¹⁴ Tamże, s. 122.

¹⁵ Tamże, s. 121.

¹⁶ H. Demoulin, *Epiménide de Crète*, Bruxelles 1901, s. 1.

¹⁷ Tamże, s. 2.

przebywał w grocie Zeusa, położonej na górze Ida, gdzie praktykował post i wpadał w ekstazy. W tej samej grocie objawiły mu się boginie Aletheia (Prawda) i Dike (Sprawiedliwość), a więc – jak trafnie zauważa Dariusz Kubok – „te same, które pełnią centralną funkcję w utworze Parmenidesa”¹⁸. Polski hermeneuta precyzuje, że Parmenides widzi tylko Dike, a nie Aletheię¹⁹. Nie jest to jednak słuszne, ponieważ prawdę objawia mu bogini, do której przybywa młodzieniec. Podobieństwo objawienia Epimenidesa oraz młodzieńca z poematu Parmenidesa jest więc zaskakujące. Dodds, który wiąże szamanizm z orfizmem, zwraca uwagę na pewien ważny szczegół. Po śmierci Epimenidesa odkryto mianowicie tatuaże na jego ciele, co mogło sugerować jego związek z Tracją, gdzie znany był zwyczaj tatuowania przedstawicieli elit oraz właśnie szamanów²⁰. Ojczyzną Orfeusza była właśnie Tracja. Według autora pracy *Grecy i irracjonalność* ważniejszy od Epimenidesa z Krety, a także wszystkich innych szamanów, był Pitagoras²¹. Założyciel bractwa pitagorejskiego – według badaczy – czerpał poglądy religijne z tradycji orfickiej. Jednakże Dodds kwestionuje ten rozpoznań sęd, pisząc, iż można przypuszczać, że:

zarówno on jak i wcześniej Epimenides, słyszeli o pochodzącym z północy wierzeniu, iż „dusza” albo „duch opiekuńczy” dawnego szamana może wejść w ciało żyjącego szamana, aby wzmocnić jego moc i wiedzę. Nie musi się to wiązać z żadną ogólną doktryną o transmigracji i warto zauważyć, że Epimenides nie legitymizuje się żadną tego typu generalną doktryną. Twierdzi jedynie, że żył już wcześniej i że jest tożsamy z Eakiem, starożytnym Bożym Mężem. Podobnie Pitagoras przekonywał, że jest nowym wcieleniem dawnego szamana Hermetimosa²².

Stąd już prosta droga do „panszamanizmu”, w którym da się umieścić Orfeusza, Epimenidesa, Pitagorasa oraz interesującego nas tu w sposób szczególny Parmenidesa²³. Mimo iż Dodds w ogóle nie wspomina o filozofie z Elei, to u tego

¹⁸ D. Kubok, *Prawda i mniemania...*, dz. cyt., s. 71.

¹⁹ Zob. tamże.

²⁰ Zob. E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, dz. cyt., s. 121.

²¹ Tamże, s. 124.

²² Według Doddsa bractwo pitagorejskie mogło mieć swego poprzednika w zebranej przez trackiego Zalmoxisa wspólnocie „najlepszych spośród obywateli” – tamże, s. 124. Według innej, ale późniejszej tradycji, Pitagoras poznał Abariasa, który przybył z Północy: „Posiadał on [Abarias – K.M.] zwykłą dla szamanów moc wieszczenia, bilokacji i magicznego uzdrawiania. Swą inicjację odbył na Pierii, zwiedził świat duchów, w tajemniczy sposób był tożsamy z «hyperborejskim Apollinem». Niektóre z tych podań mogły powstać późno, ale początki legendy Pitagorasa sięgają co najmniej V wieku przed Chrystusem i skłonny jestem przypuszczać, że sam Pitagoras przyczynił się w dużej mierze do jej powstania” – tamże, s. 125.

²³ „W przypadku Orfeusza – pisze Dodds – mogę wysnuć własne przypuszczenia – ryzykując, że zostanie okrzyknięty panszamanistą. Ojczyzną Orfeusza jest Tracja i w Tracji jest on wyznawcą, czy też towarzyszem boga, którego Grecy identyfikowali z Apollinem. Łączy profesję poety, czarodzieja, nauczyciela religijnego i wieszczka. Jak niektórzy legendarni szamani z Syberii, swoją muzyką może sobie podporządkować ptaki i dzikie zwierzęta. Podobnie jak szamani na całym

ostatniego można dostrzec pewien wpływ szamanizmu, nawet jeśli szamanizm eleaty miałby dotrzeć do niego nie bezpośrednio, czyli przez zasłyszane opowieści o Epimenidesie lub o innych pośrednikach między światem boskim i ludzkim, mających zdolność oddzielenia duszy od ciała i swobodnego przemieszczania się duszy między światem niebiańskim i podziemnym. Jeśli Dodds nie myli się, to szamanizm mógłby wpłynąć na eleatę pośrednio, to znaczy poprzez pitagoreizm i orfizm. Nie można przy tym zapominać o różnicach między szamanizmem i Parmenidesem. Eleata nie był cudotwórcą, żadne źródło nie poświadcza, że miał dar bilokacji. Poza tym filozof nie mówi wprost o duszy, chociaż akurat w tym wypadku charakter opisanej w prologu podróży wskazuje na to, że podróż młodzieńca jest wędrówką duszy do bogini.

Przechodzę teraz do analizy związku myśli eleaty z kulturą Delf. Giorgio Colli twierdzi, że początki mądrości greckiej tkwią w „uniesieniach pytyjskich, w doświadczeniach mistycznych i misteryjnych”²⁴. W innym miejscu ten sam autor pisze:

Delfy dowodzą, że Grecy uznawali zdobycie poznania za powołanie człowieka: mędrcem nie był ktoś bogaty w doświadczenia, ktoś odznaczający się praktyczną zaradnością, przebiegłością i skutecznością w działaniu, jak to jeszcze sądzono w epoce Homera. Odyseusz nie uchodzi za mędrca. Natomiast mędrcem staje się ten, kto rozświecła ciemność, rozstrzyga zawilości, ujawnia nieznanne, uściśla niepewne. Ta archaiczna cywilizacja była przekonana, że do zadań mądrości należy odgadywanie przyszłości człowieka i świata. Takie właśnie wnikliwe wejrzenie w przyszłość symbolizuje Apollo, a jego kult oznacza, że mądrość obdarzano czcią²⁵. Skoro jednak obraz Delf jednoczy całą Grecję, skoro stanowi syntezę jej ducha, to ten fakt wskazuje na coś więcej, a mianowicie na to, że poznanie było dla Greków najwyższą wartością życia²⁶.

Kapłanką boga Apollina w Delfach była Pytia. W trakcie przepowiadania siedziała ona na trójnogu w adytonie, czyli najbardziej ukrytej części świątyni;

świecie odwiedza zaświaty – a motyw tych odwiedzin jest nadzwyczaj powszechny wśród szamanów – by odzyskać skradzioną duszę. Ostatecznie, jako magiczne «ja», żyje nadal pod postacią śpiewającej głowy, która wiele lat po jego śmierci wciąż udziela wyroczni. Fakt ten aż zaudito sugeruje podobieństwo do tradycji z Północy: takie manticzne głowy pojawiają się w mitologii normańskiej i w tradycji irlandzkiej. Wnioskuje stąd, że Orfeusz jest tracką postacią tego samego typu, co Zalmoxis – mistycznym szamanem bądź prototypem szamana” – tamże, s. 128-129.

²⁴ G. Colli, *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Kraków 1994, s. 70.

²⁵ Jedną spośród wielu funkcji, jakimi Grecy obarczyli boga Apollina, było patronowanie wyroczniom. Był bogiem niosącym światło wiedzy. Pod jego opieką pozostawały wieszczka delficka, zwana Pytią, oraz Sybilla, a zwłaszcza słynna Sybilla Kumańska. Najstarsza wyrocznia starożytnej Grecji, założona według legendy jeszcze przez Pelazgów, znajdowała się w Dodonie, mieście Molossów w Epirze. Jej patronem nie był jednak Apollo, ale sam Zeus. Kapłani wyroczni w Dodonie odczytywali przyszłość z szelestu liści świętych dębów, z lotu hodowanych przy świątyni gołębi, ze szmeru źródlanej wody czy z dźwięków wydawanych przez poruszone wiatrem misy z brązu. Ten raczej spokojny sposób wieszczczenia mocno się różni od apolińskiego szału Pytii czy Sybilli. Z czasem świątynia w Dodonie straciła swój ogólnonarodowy prestiż i stała się wyrocznią lokalną. Jej miejsce zajęła wyrocznia w Delfach.

²⁶ G. Colli, *Narodziny filozofii*, dz. cyt., s. 25.

odurzał ją, według różnych wersji, bądź dym palonego kadzidła w adytonie, bądź wyziewy dobywające się ze szczeliny pod trójnogiem. Pod wpływem działania narkotyku Pytia wpadała w ekstazę i wypowiadała niezrozumiałe słowa. Trudno jest jednak jednoznacznie stwierdzić, czy Pytia przepowiadała przyszłość, czy raczej pouczała pielgrzymów w kwestiach mądrości i sprawiedliwości, podobnie zresztą jak czyniło to w archaicznej Grecji siedmiu mędrców. W *Protagorasie* Platon opowiada o nich, że „kiedyś zesłi się razem i z pierwocin swojej mądrości ofiarę złożyli Apollinowi, wypisując w świątyni delfickiej to, co przecież wszyscy śpiewają: «Poznaj siebie samego» i «Niczego nad miarę»²⁷. Apollo był bogiem światła i mądrości, który wyzwalał człowieka z mroku niewiedzy. W kulcie boga kryła się wiara, która z czasem została przetworzona w filozofię i naukę, że wyzwolenie z mrocznych sił życia, z jego przypadkowości, niepewności, kruchości, chaosu dokonuje się przez boski rozum, przez to, co harmonijne, uniwersalne, absolutne. Tak więc przejście od tego, co nierozumne, do rozumu dokonuje się pod patronatem samego boga, który trwa, stanowiąc ostateczne i niewzruszone oparcie dla tego, co rozumne i prawdziwe.

W zachowanych fragmentach dzieła Parmenidesa nie znajdujemy bezpośrednich odniesień do Delf czy innych wyroczni, ale jest pewne, że w czasach, w których żył eleata, obecność Pytii w Delfach była mocno zaznaczona²⁸. Istnieje jed-

²⁷ Platon, *Protagoras*, w: tenże, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, 343b. Starożytni, przynajmniej do czasów Empedoklesa, który jako pierwszy odróżnił szaleństwo pochodzące *ex purgamento animae* od szaleństwa związanego z zaburzeniami prawidłowego funkcjonowania ciała, wiedzieli dwie rzeczy. Po pierwsze, to, że w szale człowiek tracił kontrolę nad sobą, bo został opętany przez siłę wyższą. Odtąd wszystko, co się z nim działo, jego gesty, czyny, słowa, działo się bez jego woli. Jednostka stawała się medium, przez które działała siła wyższa. Po drugie, to, co ludzkie, było ograniczone w swej mocy nieporównywalnej do owej zewnętrznej siły, np. namiętna siła miłości nie mogła być siłą ludzką, bo w tym wypadku byłaby zbyt słaba, nieadekwatna do potęgi namiętności; dlatego zawrzeć ją w sobie może jedynie imię bóstwa – Erosa i Afrodyty. Skoro człowiek działający pod wpływem szału nie działał z własnej woli i skoro siła ta była tak potężna, to nic dziwnego, że pojęcie szału wiązano z bóstwem. I tak, opierając się na podziale Platona dokonany w *Fajdrosie*, można wymienić cztery rodzaje szału: profetyczny, któremu patronował Apollo, rytualny (Dionizos), poetycki (Muzy), erotyczny (Eros i Afrodyta – zob. Platon, *Fajdros*, tłum. L. Regner, Warszawa 1993, 244a-245b). Na samym początku drugiej mowy zawartej w *Fajdrosie* Sokrates stara się odeprzeć niewłaściwy, jego zdaniem, pogląd Fajdrosa na sprawy miłości – zob. tamże. Ten ostatni twierdzi, że należy okazywać przychyłność temu, kto nie kocha, bo taki człowiek „z lodu” pozostaje przy zdrowych zmysłach, podczas gdy tzw. wielbiciel jest niespełna rozumem. Sokrates replikuje, twierdząc, że największe z dóbr, jakie otrzymują ludzie, są związane ze stanami odurzenia, ale tylko pod warunkiem, że są one darem bogów: „Oto bowiem i wieszczka w Delfach, i kapłanki w Dodonie właśnie w stanach odurzenia wyświadczyły wiele znakomitych dobrodziejstw Helladzie tak w sprawach jednostek, jak i państw, na trzeźwo natomiast mało albo nie” – zob. tamże, 244ab. Dlatego też „starodawni”, zdaniem Ateńczyka, „za piękniejszy uznawali szal niż stan trzeźwości, jako pochodzące, ten pierwszy od bogów, ten drugi zaś od ludzi” – tamże, 244d.

²⁸ Inny filozofem, którego związek z bogiem Apollinem jest bardzo bliski, był Pitagoras. Jak już wspomniałem, poglądy pitagorejczyków miały wpływ na filozofię Parmenidesa. Samego Pitagorasa uznawano za syna boga Apollina, a nawet za samego Apollina Hyperborejskiego. Zresztą

nak pewne podobieństwo między wyrocznią a podróżą młodzieńca zawartą w prologu²⁹. Zarówno podróż młodzieńca, jak i wieszczenie Pytii ma charakter ekstazy. Szał Pytii ma na celu opuszczenie ciała i wejście w kontakt z bogiem. Pytia była więc pośredniczką między bogiem i ludźmi. W prologu dzieła Parmenidesa młodzieniec opuszcza dom Nocy, zamieszkały przez śmiertelników i wypełniony ich zwodniczymi mniemaniami, a następnie, przekraczając kosmiczną bramę, wchodzi na drogę Dnia, która doprowadza go do bogini. Celem ekstazy młodzieńca filozofa jest poznanie prawdy. W obu jednak wypadkach treść wiedzy dotyczy czego innego. W Delfach Pytia objawia interesującą pielgrzymów przyszłość, natomiast wiedza objawiona przez boginię młodzieńcowi jest samą filozofią. Obejmuje ona nie tylko określony wycinek czy pewien aspekt, ale wszystko. „Trzeba, abyś wszystko poznał” – mówi bogini do młodzieńca. Choć jest to wiedza przekazana, czyli objawiona, to jednak do jej natury należy pewność, którą człowiek zdobywa, oceniając ją rozumem. Jest to wiedza prawdziwa nie tylko dlatego, że jest wiedzą boską i objawiona została przez boginię, ale dlatego że poddaje się krytycznemu osądowi rozumu. Cytowany już wyżej Giorgio Colli pisze: „U Parmenidesa rzuca się w oczy wielka biegłość dialektyczna w posługiwaniu się ideami jak najbardziej abstrakcyjnymi i kategoriami jak najbardziej ogólnymi”³⁰, co odróżnia go mocno, i w ogóle całą filozofię od rozpowszechnionego w tamtym czasie ducha mistycyzmu, wyroczni i misteriów. Jednakże, jak pisze autor *Narodzin filozofii*, „mistycyzm i racjonalizm nie były w Grecji czymś sobie przeciwstawnym, ale trzeba by je raczej uznać za dwie kolejne fazy tego samego podstawowego zjawiska”³¹. Nie chodzi tu o ekstazę typu psychologicznego, jaką osiąga się sztucznie pod wpływem działania narkotyków (obecnych w doświadczeniu ekstazy Pytii), ale ekstazę filozoficzną, czyli taką, która pozwala przekroczyć poziom ograniczeń jednostki i wznieść się na uniwersalny poziom myślenia. Celem tej mistycznej podróży jest osiągnięcie wiedzy filozoficznej, a konkretnie poznanie prawdy, co jest tożsame z doświad-

już cząstka jego imienia *pyth* wskazuje na związek filozofa z pogromcą Pytona. Uprawianie matematyki i oddawanie się muzyce w związku pitagorejczyków było ściśle związane z praktykami mistycznymi i katartycznymi.

²⁹ L. Couloubaritsis, poddając krytyce „interpretację religijną” prologu, pisze: „W epoce, w której tworzy Parmenides, a która nie jest zbyt oddalona od epoki Pindara, bardziej od mistyki orficko-pitagorejskiej oraz inicjacji w kultu misteryjne, dominuje religia tradycyjna, wraz z niezbywalną obecnością Apollina, boga poetów i wróżbiarzy, a ogólnie wiedzy” – L. Couloubaritsis, *La pensée de Parménide. En appendice traduction du Poème. Troisième édition modifiée et augmentée de Mythe et Philosophie chez Parménide*, Bruxelles 2008, s. 162-163. Ten sam autor, poza zdawkowym wskazaniem na podobieństwo między mistycznymi elementami występującymi w prologu (np. światło, poezja) a religijnym kultem boga Apollina, nie rozwija dalej tego intrygującego wątku. Mimo to uważa, że w interpretacji poematu typu religijnego należy wziąć pod uwagę przede wszystkim „relację między Parmenidesem a bogiem Apollinem” – tamże, s. 164.

³⁰ G. Colli, *Narodziny filozofii*, dz. cyt., s. 71.

³¹ Tamże, s. 77.

zeniem samego bytu. Warto w tym miejscu podkreślić, że młodzieniec Parmenidesa odbywa podróż wewnętrzną. Tymczasem Pytia wprawiona zostaje w stan ekstazy w ściśle określonym miejscu: adytonie; zasiada ona na trójnogu, a towarzyszą jej kapłani – hermeneuci boskiego przesłania, którzy niezrozumiały bełkot medium przekładają na zrozumiałe dla ludzi formuły.

Tak więc ekstaza Parmenidejska jest istotnie związana z szałem apolińskim, ale nie jest z nim tożsama. Pytia jest jedynie podatnym na ekstazę medium, czyli narzędziem w rękę boga, który posługuje się nim wedle własnego uznania. Tymczasem młodzieniec z poematu Parmenidesa, choć działa pod wpływem boskiej inspiracji, to czyni tak świadomie. Innymi słowy, w ekstatycznym uniesieniu, które umożliwia spotkanie z bóstwem twarzą w twarz, jego wola i tożsamość nie zostają przekreślone. Potwierdza to sama bogini, zachęcając filozofa, aby ten rozumem osądził przytoczone przez nią argumenty. Oba typy doświadczenia ekstatycznego mają jednak wspólny cel, mianowicie poznanie. Pytia jest medium, przez które Apollo objawia ludziom prawdę o teraźniejszości bądź przyszłości. Bogini natomiast powierza Parmenidesowi najcenniejszą wiedzę, jaką jest poznanie prawdy filozoficznej. W obu przypadkach mamy do czynienia z szaleństwem pchającym człowieka ku wiedzy. Oba też w tym punkcie różnią się od szaleństwa dionizyjskiego, którego celem było nie tyle poznanie, ile uwolnienie się od siebie, zerwanie ziemskich więzów i zjednoczenie się z bóstwem. Szał dionizyjski związany był bezpośrednio ze sferą uczuciową, psychologiczną. Miał służyć chwilowej ucieczce od samego siebie, jego działanie było działaniem katartycznym lub nawet uzdrawiającym. Chodziło w nim nie o spotęgowanie świadomości jednostki, lecz przeciwnie, o jej chwilowe zawieszenie, przekreślenie³².

PODSUMOWANIE

Filozofię Parmenidesa z Elei przenika duch mistycyzmu. Jego źródła biorą początek w filozofii pitagorejskiej, a także w religii orfików i szamanizmie; przede wszystkim jednak czerpią z ducha wyroczni w Delfach i kultu Apollina – boga światła i poznania. Prolog dzieła Parmenidesa zawiera opis mistycznej podróży młodzieńca do bogini. Celem tej podróży jest wejście w kontakt z boginią i poznanie prawdziwej natury bytu. W ekstazie, którą w prologu symbolizuje dynamiczny pęd zaprzęgu ciągniętego przez ręce konie, młodzieniec przekracza kosmiczną bramę, która odcina ścieżkę Nocy (niewiedzę) i Dnia (wiedzę). Wi-

³² Opis podróży w inny świat, którą młodzieniec odbywa w świetlistym rydwanie, nasuwa porównanie ze słynną alegorią woźnicy i koni opisaną przez Platona w *Fajdrosie* – zob. Platon, *Fajdros*, dz. cyt., 244a-257b. Jednak dwa rumaki, które maluje Sokrates, nie ciągną zgodnie rydwanu: jeden jest dobry – rączy i posłuszny, ciągnie wóz ku górze, drugi jest zły – tępy, oporny, pociąga zaprzęg w dół, ku ziemi. Tymczasem w Parmenidejskim zaprzęgu mamy do czynienia z mądrymi, posłusznymi boskiemu natchnieniu i pragnieniu serca klaczami, które zgodnie unoszą jeźdźca do królestwa bogini.

dzieć znaczy jednocześnie wiedzieć. Doświadczenie mistyczne daje więc wgląd w metafizyczny wymiar rzeczywistości.

LITERATURA

- Abramowiczówna Z., *Słownik grecko-polski*, t. 2, Warszawa 1960.
- Colli G., *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Kraków 1994.
- Couloubaritsis L., *La pensée de Parménide. En appendice traduction du Poème. Troisième édition modifiée et augmentée de Mythe et Philosophie chez Parménide*, Bruxelles 2008.
- Demoulin H., *Epiménide de Crète*, Bruxelles 1901.
- Diels H., *Parmenides Lehergedicht*, Berlin 1897.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1982.
- Dodds E.R., *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002.
- Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, tłum. K. Kocjan, Warszawa 1994.
- Geldard R.G., *Parmenides and The Way of Truth*, New York 2006.
- Guthrie W.K.Ch., *A History of Greek Philosophy*, t. 2: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1965.
- Johansen K.F., *A History of Ancient Philosophy*, London–New York 1998.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa 1999.
- Krokiewicz A., *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000.
- Kubok D., *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004.
- Meuli K., *Scythica*, „Hermes” 70(1935), s. 121-176.
- Mrówka K., *Parmenides. Ścieżka Prawdy*, Warszawa 2012.
- Platon, *Fajdros*, tłum. L. Regner, Warszawa 1993.
- Platon, *Protagoras*, w: Platon, *Dialogi*, t. 1, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.

SUMMARY

The preserved fragments of the Parmenides' work is one of the oldest testimonies of the mystical experience in philosophy. Mysticism meets here with metaphysics. The poem's prologue is a transcript of the mystic passage of a young man to the goddess who symbolizes the truth of being. By knowing the goddess and her message, young man learns the nature of being. The ecstatic experience opens him to the metaphysical dimension of reality. The sources of the Parmenides' mysticism are the following: the Pythagorean philosophy, orphism, shamanism and the cult of Apollo at Delphi.

Keywords

Parmenides, poem, prologue, mysticism, ecstasy, metaphysics, night, day, knowledge ignorance

Słowa kluczowe

Parmenides, poemat, prolog, mistyka, ekstaza, metafizyka, noc, dzień, wiedza, niewiedza