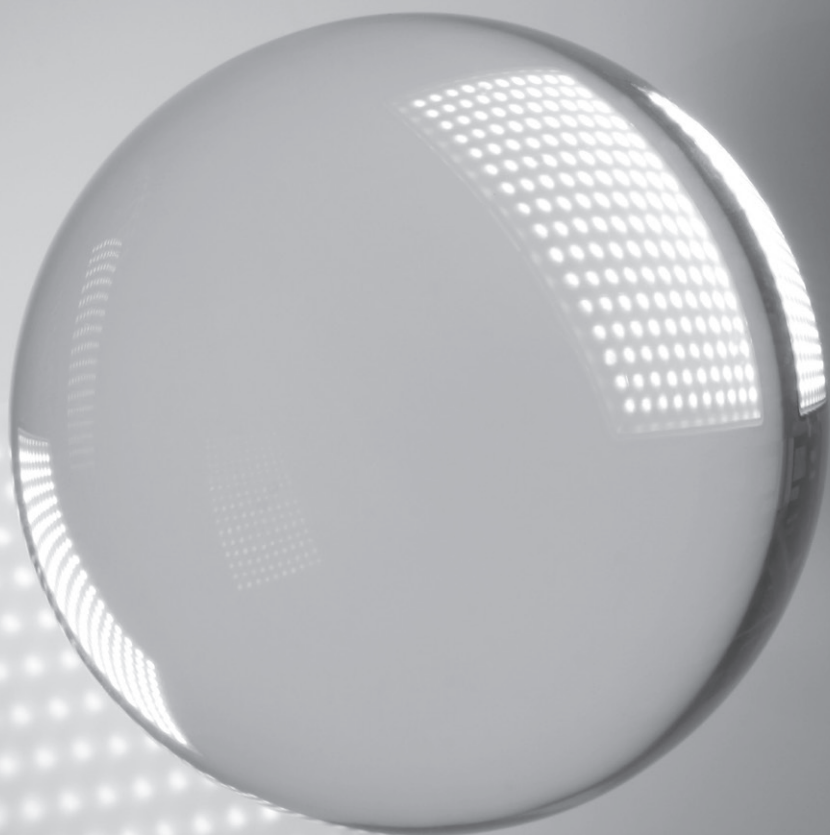


WOJCIECH KLEOFAS
GRÓDEK

MELISSOS
i
ATOMIŚCI



Melissos i atomiści

Wojciech Kleofas Gródek OFM

Melissos i atomiści

**Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe**

Kraków 2024

Recenzje wydawnicze

dr hab. Wiesława Sajdek, prof. Uniwersytetu Jana Długosza w Częstochowie
dr hab. Kazimierz Mrówka, prof. Uniwersytet Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Projekt okładki

Marta Jaszczuk

Korekta

Patrycja Klempas

Publikacja finansowana z subwencji dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Ten utwór jest dostępny na licencji **Creative Commons**
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0).



Copyright © 2024 by Wojciech Kleofas Gródek OFM

ISBN 978-83-8370-020-5 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-8370-021-2 (wersja online)

 <https://doi.org/10.15633/9788383700212>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
+48 12 422 60 40, wydawnictwo@upjp2.edu.pl
<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

Przedmowa

Edwin Schrödinger w książce *Przyroda i Grecy* stawia pytanie o to, czy teoria atomowa Leukipposa i Demokryta jest rzeczywistym poprzednikiem współczesnej teorii¹. Z punktu widzenia dzisiejszej fizyki wydaje się ono interesujące. Jednakże to, w jaki sposób może być oceniana teoria atomistów, zależy od sposobu jej rozumienia. Wydaje się, że ważną rolę w jej zrozumieniu odgrywa postrzeganie ich stosunku do eleatów, a w szczególności do Melissosa. Ogólnie przyjmuje się za Arystotelesem, że teoria atomistów była sprzeciwem wobec monizmu eleatów. Można jednak postawić sobie pytanie o to, dlaczego w człowieku zrodziła się taka teoria i dlaczego jest ona związana właśnie z poprzedzającą ją teorią eleatów.

W niniejszej monografii zostanie przedstawiona propozycja odpowiedzi na to pytanie z punktu widzenia zaprezentowanego w książkach *Rozumienie éón i voeïv u Parmenidesa* oraz *Jedno, wiele, nic u Zenona i Gorgiasza* – specyficznego sposobu poznania, którym jest myślenie (voeïv) bycia (éïvai). Efektem tego poznania jest myśl (voïµa), którą jest to będące (τὸ éón), czyli byt. To specyficzne poznanie jest, jak się zdaje, elementarne i ma charakter racji dostatecznej w sobie. Człowiek poprzez pytanie „co to jest?”, skierowane w stronę doznawanej rzeczywistości, skupia się na ustaleniu tego, co spełnia warunki wyznaczone przez tezy Parmenidesa opisujące to będące, którymi są między innymi tożsamość, jedność i niezmienność. Opisane w ten sposób warunki poznania elementarnego, które zostały wyartykułowane w hipotezie Melissosa – że każde z wielu, jeżeli ma być ujęte w sposób prawdziwy, czyli elementarny, musi spełniać warunki tego jednego – mogły stać się impulsem poszukiwań Leukipposa, a następnie jego ucznia Demokryta. Czy z tej perspektywy będzie można jeszcze mówić o sprzeciwie atomistów zakładających wielość wobec eleatów uznawanych za monistów? Próba odpowiedzi na to pytanie jest

¹ Zob. E. Schrödinger, *Przyroda i Grecy. Nauki przyrodnicze i humanistyczne*, przekł. K. Napiórkowski, Warszawa 2017, s. 69.

podjęta w analizach zachowanych świadectw starożytnych, które zostały przedstawione w tej monografii.

Wojciech Kleofas Gródek OFM

Wprowadzenie

Czy Leukippos mógł być uczniem Melissosa?

John Burnet sugeruje, że na postulat Melissosa, „jeżeliby wiele było, to takie musiałyby być, tak właśnie jak to jedno”², który był wymierzony przeciw Anaksagorasowi, Leukippos mógł odpowiedzieć: „dlaczego nie?”³. Nie oznacza to jednak, że Burnet był przekonany o bezpośrednim wpływie Melissosa na Leukipposa. William Keith Chambers Guthrie, przytaczając sugestię Burneta, zwraca jednocześnie uwagę na fakt, że w swojej teorii atomu Leukippos spoglądał raczej w stronę Parmenidesa⁴. Spostrzeżenie Guthriego opiera się na podaniu Teofrasta, przytaczanym również wcześniej przez Burneta⁵, a zapisanym u Simplikiosa, który twierdzi, że Leukippos „brał udział” z Parmenidesem w filozofii⁶. W interpretacji tego przekazu Burnet sugeruje, że jest tu ukazana bezpośrednia relacja Leukipposa i Parmenidesa, na co miałyby wskazywać użycie po κοινωνήσας dativu Παρμενίδη⁷. Nie zgadza się więc z tłumaczeniem Theodora Gomperza, który sugeruje, że Leukippos jedynie „był obeznany z doktryną Parmenidesa”⁸. Gomperz przeciwstawia się bowiem pogładowi

² H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* [dalej: DK], Weidmann 1989, 30B 8, 30–31: εἰ πολλὰ εἶη, τοιαῦτα χρῆ εἶναι, οἷόν περ τὸ ἓν.

³ Zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, London 1920, s. 249.

⁴ Zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. 2, Cambridge 1965, s. 392.

⁵ Zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, s. 247.

⁶ Zob. *Simplicii in Aristotelis physicorum quattuor priores commentaria*, ed. H. Diels, Berolini 1882, 28, 4–5 (ΘΕΟΦΡΑΣΤΟΥ ΦΥΣΙΚΩΝ ΔΟΞΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ ΙΗ, fr. 8, [w:] H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berolini 1879, s. 483, DK 67A 8): Λεύκιππος δὲ ὁ Ἐλεάτης ἢ Μιλήσιος – ἀμφοτέρως γὰρ λέγεται περὶ αὐτοῦ – κοινωνήσας Παρμενίδη τῆς φιλοσοφίας – „Leukippos zaś eleata albo milezyjczyk – tak i tak bowiem mówi się o nim – biorąc udział z Parmenidesem w filozofii”.

⁷ Zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, s. 257.

⁸ T. Gomperz, *Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy*, t. 1, transl. L. Magnis, London 1920, s. 345: „was familiar with the doctrine of Parmenides”.

wywnioskowanemu ze słów Teofrasta, że Leukippos był uczniem Parmenidesa, uznając taki pogląd za nieprawdziwy⁹. Wydaje się, że zarzut Burneta skierowany w stronę Gomperza nie jest trafny. Tłumaczenie *κοινωνήσας* jako „biorący udział” może wskazywać na pewną wspólnotę poglądów, w tym przypadku filozofii (τῆς φιλοσοφίας). To natomiast nie musi być równoznaczne z byciem w bezpośrednim związku z tym, który tę samą filozofię podziela – w tym przypadku jej twórcą, czyli Parmenidesem. Pogląd o związku Leukipposa z filozofią, której twórcą był Parmenides, był uwzględniany również przez późniejszych doksografów, skłaniających się do opinii o bezpośrednim związku z Zenonem. Jonathan Barnes przytacza podanie Galena¹⁰, który w księdze *O historii filozofii* wskazuje, że Leukippos był słuchaczem (ἀκουστής) Zenona¹¹. Sugestia Galena była powtarzana przez innych komentatorów starożytnych. Hipolit wspomina, że Leukippos był towarzyszem, a wręcz zwolennikiem (ἑταῖρος) Zenona¹². Natomiast Diogenes Laertios, informując o bezpośrednim związku Leukipposa z Zenonem, sugeruje, że słuchał (ἤκουσε) on Zenona¹³,

⁹ Zob. T. Gomperz, *Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy*, s. 345.

¹⁰ Zob. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 1979, s. 268.

¹¹ Zob. ΓΑΛΗΝΟΥ ΠΕΡΙ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΙΣΤΟΡΙΑΣ 3, [w:] H. Diels, *Doxographi Graeci*, 601, 9–10 (DK 67A 5): τούτου [Zeno v. Elea] δὲ Λεύκιππος ὁ Ἀβδηρίτης ἀκουστής τὴν τῶν ἀτόμων εὐρεσιν ἐπινενόηκε πρῶτος – „tego zaś [Zenona z Elei] słuchacz Leukippos Abderyjczyk pierwszy snuł koncepcję atomów”. Barnes, tłumacząc podanie Galena, termin ἀκουστής przekłada jako pupil, czyli uczeń (zob. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, s. 268: „Leucippus of Abdera, a pupil of Zeno, first excogitated the discovery of the atoms”).

¹² Zob. ΠΙΠΠΟΛΥΤΟΥ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΠΙΑΣΩΝ ΑΙΡΕΣΕΩΝ ΕΛΕΓΧΟΥ 12 [w:] H. Diels, *Doxographi Graeci*, 564 (DK 67A 10): Λεύκιππος δὲ Ζήνωνος ἑταῖρος... – „Leukippos zaś zwolennik Zenona...”.

¹³ Zob. *Diogenis Laertii de Vitis, Dogmatis et Apophthegmatis Clarorum Philosophorum Libri Decem*, t. 2, ed. H. G. Huebnerus, Lipsiae 1831, IX 30 [DK 67A 1]: Λεύκιππος Ἐλεάτης, ὡς δὲ τινέες, Ἀβδηρίτης, κατ' ἐνίου δὲ Μήλιος οὗτος ἤκουσε Ζήνωνος – „Leukippos Eleata, inni zaś, że Abderyjczyk, według niektórych zaś Meliozjczyk (?); ten słuchał Zenona”. Użyte przez Diogenesa określenie Leukipposa, że jest Μήλιος, sprawia komentatorom pewną trudność, o czym wspomina Burnet (zob. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, s. 256). Można przypuszczać, że jest to pomyłka kopisty, na co mogłoby wskazywać inne miejsce w tekście Diogenesa Laertiosa dotyczące Demokryta: Δημόκριτος Ἠγησιστράτου [...] Ἀβδηρίτης ἦ, ὡς ἔνιοι, Μιλήσιος – „Demokryt, syn Hegsistrata [...] Abderyjczyk albo, jak (mówią) niektórzy, Milezjczyk” (*Diogenis Laertii de Vitis*, IX 34 [DK 68A 1]). Jednocześnie Burnet wskazuje na tekst Plutarcha przytaczany przez Aetiosa, gdzie również pojawia się to określenie (zob. ΑΕΤΙΟΥ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΑΡΕΣΚΟΝΤΩΝ ΣΥΝΑΤΩΜΗ I, 7, 1 [w:] H. Diels, *Doxographi Graeci*, 297: ἔνιοι τῶν φιλοσόφων καθάπερ Διαγόρας ὁ Μήλιος [...] καθόλου φασὶ μὴ εἶναι θεοὺς – „Niektórzy z filozofów tak jak Dia-

co odpowiada bardziej podaniu Galena niż Hipolita. Powstaje pytanie, co decydowało o skłonności do akcentowania bezpośrednich związków z Zenonem? Według Davida Sedleya w *Fizyce* Arystotelesa znajduje się tekst, który wskazuje na dwa bodźce będące przyczynkiem do pojawienia się atomizmu w V wieku p.n.e.¹⁴ Arystoteles wskazuje na to w następujący sposób: „niektórzy zaś ustąpili z obu argumentów, z jednego, że wszystko jest jedno, jeżeli byt jedno znaczy, (twierdząc) że jest niebyt, z drugiego z dychotomii, nieprzecięte czyniąc wielkości”¹⁵. Przedstawiony przez Arystotelesa drugi argument można by przypisać bezpośrednio Zenonowi. Chociaż w tym miejscu nie jest wprost wymieniony autor argumentu z dychotomii (ἐκ τῆς διχοτομίας), to Arystoteles w innym miejscu *Fizyki* wspomina o tym argumente, przytaczając opis twierdzenia Zenona o ruchu (περὶ κινήσεως) nazwanego „Achilles”¹⁶. Według Arystotelesa pojawili się więc niektórzy (ἔνιοι), czyniąc (ποιήσαντες) nieprzecięte (ἄτομα) wielkości (μεγέθη), i w ten sposób wycofali się z argumentu Zenona o przecinaniu na dwie części, które nie są ograniczone nieprzeciętymi wielkościami. Chociaż Arystoteles nie wymienia wprost filozofów, którzy w taki sposób odpowiedzieli na argument z dychotomii, to można przypuszczać, że późniejsi komentatorzy starożytni sugerujący bezpośredni związek Leukipposa z Zenonem mogli się inspirować między innymi tym zdaniem Arystotelesa. Również Burnet, pisząc, że Leukippos odnosi się do siły argumentów Zenona, ograniczając podzielność do atomów¹⁷, wskazuje na argument z dychotomii, o którym jest mowa w cytowanym zdaniu Arystotelesa.

Jeżeli wśród komentatorów starożytnych pojawił się tak zdecydowany pogląd o związku Leukipposa z Zenonem, to dlaczego Teofrast, najstarszy

goras Meliozyjczyk [...] na ogół mówią, że bogowie nie są”). Opinię sugerującą, że jest to pomyłka kopisty, mogłoby potwierdzać wspomniane już podanie Teofrasta określające Leukipposa jako Μιλήσιος. Dlaczego jednak określenie Μήλιος występuje w tekstach dwóch różnych autorów?

¹⁴ Zob. D. Sedley, *Atomism's Eleatic Roots*, [w:] *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, ed. P. Curd, D. W. Graham, Oxford 2008, s. 306.

¹⁵ *Aristoteles Graece*, ex rec. I. Bekkeri, t. 1, Berolini 1831; *Aristoteles Graece*, ed. O. Gigon, wyd. 2, Berolini 1960 [dalej: *Aristoteles Graece*, t. 1], 187a 1–3: ἔνιοι δ' ἐνέδοσαν τοῖς λόγοις ἀμφοτεροῖς, τῶ μὲν ὅτι πάντα ἓν, εἰ τὸ ὄν ἐν σημαίνει, ὅτι ἔστι τὸ μὴ ὄν, τῶ δὲ ἐκ τῆς διχοτομίας, ἄτομα ποιήσαντες μεγέθη.

¹⁶ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 239b 18–20: ἔστι δὲ καὶ οὗτος ὁ αὐτὸς λόγος τῶ διχοτομεῖν, διαφέρει δ' ἐν τῶ διαιρεῖν μὴ δίχα τὸ προσλαμβανόμενον μέγεθος – „Jest zaś i to samo twierdzenie, co (dotyczące) podzielności, różni się zaś w rozdzieleniu dodawanej wielkości nie na dwie części”.

¹⁷ Zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, s. 249.

wśród omawianych komentatorów, nie zdecydował się na zasugerowanie podobnego związku, a zaproponował jedynie wspólnotę w filozofii z Parmenidesem? Jego sugestia może wynikać z uwzględnienia przede wszystkim treści pierwszego argumentu przytoczonego przez Arystotelesa¹⁸. Argument ten jest za Simplikiosem kojarzony z Parmenidesem¹⁹. Za tą sugestią podążają również współcześni komentatorzy. Według Davida Sedleya w tym argumentcie jest zawarta teza Parmenidesa o niemożliwości pomyślenia niebytu, na którą według Arystotelesa mieli odpowiedzieć atomiści, broniąc istnienia niebytu²⁰. Czy tę interpretację można uznać za wystarczającą?

Treść przytaczanego przez Arystotelesa argumentu rozpoczyna się od słów: ὅτι πάντα ἓν, czyli „że wszystko jednym (jest)”. Można mieć wątpliwości, czy w tym przypadku chodzi o tezę Parmenidesa. Jak wiadomo, Platon, przytaczając jego tezę, wyraża ją w słowach ἓν εἶναι τὸ πᾶν, czyli „że jedno jest całe”²¹. Parafraza tezy Parmenidesa, zaproponowana przez Platona, jest bardziej adekwatna. Parmenides, opisując będące (ἑόν), używa terminu πᾶν pięć razy. Po pierwszym użyciu πᾶν dodaje również termin ἓν, który następuje po tezie ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, czyli „gdyż teraz jest razem całe”²². Natomiast termin πάντα, czyli wszystko, występuje u Parmenidesa przy opisie doznawanej rzeczywistości²³. W podobny sposób teza πάντα ἓν przytoczona przez Arystotelesa mogła zostać użyta przez

¹⁸ Należy przy tym również dodać, że autorstwo argumentu z dychotomii było przypisywane przez Porfiriusza również samemu Parmenidesowi. Simplikios przytacza następujące jego słowa: ἕτερος δὲ ἦν λόγος τῷ Παρμενίδῃ ὁ διὰ τῆς διχοτομίας οἴομενος δεικνύει τὸ ἓν εἶναι μόνον καὶ τοῦτο ἀμερὲς καὶ ἀδιαίρετον – „inny zaś był argument przypisywany Parmenidesowi, ten z rozpołowienia, zamierzający wykazać, że byt jest tylko jednym i bez części, i niepodzielny” (*Simplicii in Arist. Phys.*, 139, 26–27). Sam Simplikios uważa, że w Parmenidesowych pismach (ἐν τοῖς Παρμενιδείοις) nie mówi się czegoś takiego (οὔτε λέγεται τι τοιοῦτο), a powszechna wiedza (πλείστη ἱστορία) wynikająca z badań tę trudność z rozpołowienia (τὴν ἐκ τῆς διχοτομίας ἀπορίαν) odsyła do Zenona (εἰς τὸν Ζήνωνα ἀναπέμπει) (zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 140, 23–25).

¹⁹ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 134, 2–4: ἐνίους φησὶν ἀμφοτέροις ἐνδοῦναι τοῖς λόγοις, τῷ τε εἰρημένῳ τοῦ Παρμενίδου καὶ τῷ τοῦ Ζήνωνος („niektórzy, mówi, wycofują się z obydwu tez, tej wypowiedzianej przez Parmenidesa i tej przez Zenona”).

²⁰ Zob. D. Sedley, *Atomism's Eleatic Roots*, s. 306.

²¹ *Platonis Parmenides*, [w:] *Platonis Opera*, t. 2, ed. J. Burnet, Oxford 1922, 128a 9–128b 1.

²² DK 28B 8, 5.

²³ Zob. DK 28B 8, 60; 28B 9, 1; 28B 10, 1; 28B 12, 3–4.

Heraklita w zdaniu 50²⁴, z którego można wywnioskować, że wszystko (πάντα), co jest doznawane, z perspektywy logosu jest ujmowane jako jedno (ἕν). Można jednak z całą pewnością stwierdzić, że Arystoteles, przytaczając tezę πάντα ἕν, nie ma na myśli Heraklita, lecz odwołuje się do sposobu myślenia Parmenidesa. Świadczy o tym dalsza część argumentu: εἰ τὸ ὄν ἕν σημαίνει, czyli „jeżeli byt jedno znaczy”, która nawiązuje do początku ósmego fragmentu, w którym Parmenides pisze o wielu znakach (σήματα) przypisywanych będącemu (έόν), wśród których jest wymienione jedno (ἕν)²⁵. Można więc przypuszczać, że Parmenides, używając terminu πάντα w kontekście opisu tego, co jest doznawane, mógł mówić, że są jednym (ἕν) z perspektywy ujęcia bytowego. Jednakże w zachowanych fragmentach opisujących doznawaną rzeczywistość są zawarte jedynie pytania, które skupiają się na dążeniu do zrozumienia sposobu jej działania. Natomiast próba ujęcia doznawanych rzeczy, odpowiadających cechom właściwym bytowi, została, jak się zdaje, podjęta przez Melissosa, na co wskazuje treść fragmentu ósmego jego traktatu, rozpoczynającego się od zdania, że największym znakiem (σημείον) jest teza, że jest tylko jedno (ὅτι ἕν μόνον ἔστιν)²⁶. Można więc przypuszczać, że druga część argumentu przytoczonego przez Arystotelesa, czyli εἰ τὸ ὄν ἕν σημαίνει, odwołuje się w taki sam sposób zarówno do wspomnianego zdania Melissosa, jak i do przytaczanego tekstu Parmenidesa, do którego Melissos, jak się zdaje, mógł nawiązywać. W tym przypadku argument ὅτι ἔστι τὸ μὴ ὄν, czyli „że jest niebyt”, znoszący tezę πάντα ἕν, mógłby odnosić się do obu myślicieli. Czy jednak w takim samym stopniu? W przypadku Parmenidesa byłaby to odpowiedź na jego zakaz wyrażony w słowach: „albowiem nigdy to nie zwycięży, że są niebędące”²⁷, co sugeruje Sedley. Zakaz ten jest związany z wykluczeniem myśli (νόημα) z drogi badania, która jest związana z doznawaniem zmysłowym przez wzrok i słuch²⁸. Myśl, czyli będące (έόν) jako efekt myślenia (νοεῖν) bycia (εἶναι), nie może odnosić się do tego, co

²⁴ Zob. DK 22B50: Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἔστιν ἕν πάντα εἶναι – „Nie mnie, lecz logosu wysłuchawszy, mądrym jest zgodzić się, że jednym jest wszystko”.

²⁵ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 145, 1–6 (DK, 28B 8, 1–6): μῦθος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν· ταῦτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλά μάλ', ὡς [...] ἐὸν [...] ἔστιν [...] ἕν, συνεχές – „Jedyna jeszcze dotąd mowa drogi jest zostawiona, że jest; zaś na tej [drodze] znaki są bardzo liczne, że [...] będące [...] jest [...] jedno, ciągle”.

²⁶ Zob. DK 30B 8, 3–4: μέγιστον μὲν οὖν σημεῖον οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἕν μόνον ἔστιν.

²⁷ Zob. DK 28B 7, 1: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ έόντα.

²⁸ Zob. DK 28B 7, 2: ἀλλὰ σύ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα – „lecz ty z tej drogi badania wyklucz pojęcie”.

podlega ciągłej zmianie, czyli jest niebędące, a tym samym nie jest. Wydaje się, że ta zasada jest zachowana również przez Melissosa we fragmencie ósmym jego traktatu, gdzie znajduje się postulat, na który, jak sugeruje Burnet, mógł odpowiedzieć pozytywnie Leukippos. Czy jednak teza, „że jest niebyt”, może odnosić się do tak rozumianego zakazu? Jaka była więc intencja przyjęcia tej tezy, która, jak sugeruje Sedley, była odpowiedzią Leukipposa i Demokryta²⁹?

Aby uzyskać odpowiedź na te pytania, należy odwołać się do relacji Arystotelesa zawartej w *Metafizyce*. Informuje on, że Leukippos i Demokryt uznawali za byt (τὸ ὄν) to, co jest pełne (τὸ πλήρες), natomiast za niebyt (τὸ μὴ ὄν) – próżnię (τὸ κενόν)³⁰. Można przypuszczać, że intencją zarówno Leukipposa, jak i Demokryta nie było zniesienie zakazu odnoszącego się do zmiennego doznania zmysłowego, na co wskazuje przyjmowanie za byt tylko tego, co jest pełne. Fakt, że obok tego, co jest pełne, jest próżnia, która uznana jest w tym kontekście za niebyt, może sugerować odwołanie się raczej do Melissosa niż do Parmenidesa. Taka interpretacja byłaby zgodna z sugestią Burneta, że Leukippos podjął wezwanie sformułowane w postulacie Melissosa, a poprzez to mógł również odnosić się do całego sposobu myślenia Melissosa o bycie. Można więc przypuszczać, że bazą teorii Leukipposa nie była myśl Parmenidesa ani Zenona, lecz Melissosa.

Jednakże wśród cytowanych komentatorów starożytnych tego typu sugestia o bezpośrednim związku Leukipposa z Melissosem nie występuje. Eduard Zeller, oprócz wspomnianych komentatorów, sugerujących, że Leukippos był uczniem Zenona, zwraca uwagę na podanie Tzetesa, według którego Leukippos był uczniem Melissosa³¹.

Tzetes, pisząc o Demokrycie, rozpoczyna od stwierdzenia, że był uczniem Leukipposa, a ten był uczniem Melissosa³². Jest to jednak informacja bardzo późna, co zaznacza Barnes³³, gdyż Tzetes żył w XII wieku (1110–1180). Z tego też powodu, jak się zdaje, Richard D. McKirahan,

²⁹ Zob. D. Sedley, *Atomism's Eleatic Roots*, s. 306.

³⁰ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 985b 8–9: διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι φασιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν τοῦ σώματος – „toteż i mówią, że nie bardziej jest byt od niebytu, ponieważ ani próżnia [mniej jest] od ciała”.

³¹ Zob. E. Zeller, *A History of Greek Philosophy*, t. 2, transl. S. F. Alleyne, London 1881, s. 207.

³² Zob. *Ioannis Tzetzae Historiarum Variarum Chiliades*, inst. Theophilus Kiesslingius, Lipsiae 1826, II, 980 [DK 67A 5]: Τοῦ δὲ Λευκίππου μαθητῆς, τοῦ μαθητοῦ Μελίσσου – „[Demokryt] uczeń Leukipposa, ucznia Melissosa”.

³³ Zob. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, s. 240.

wspominając to podanie w swojej *Filozofii przed Sokratesem*, w rozdziale poświęconym Melissosowi, sugeruje, że jest to informacja niepewna, wspominając jednocześnie, że istnieją ślady wpływu Melissosa na atomizm³⁴. Wcześniej zwraca na nie uwagę Geoffrey Kirk, który – przytaczając wzmiankę Tzetzesa – stwierdza: „Przekaz Arystotelesa o genezie atomizmu (*De gen.* 325a 2) potwierdza założenie, że Leukippos był pod wpływem Melissosa przynajmniej w tej samej mierze co Zenona³⁵. Według tej opinii wpływ Melissosa na myśl Leukipposa miał dotyczyć problemu próżni (τὸ κενόν), o czym informuje wspomniany zapis Arystotelesa z traktatu *O powstawaniu i ginięciu*³⁶. Natomiast sama teoria dotycząca atomów miałaby swoje źródło w argumentach z dychotomii Zenona, co potwierdza wspomniany tekst znajdujący się w *Fizyce* Arystotelesa.

Ten sposób rozumowania o decydującym wpływie Zenona, a nie Melissosa, na myśl Leukipposa mógł mieć swoje źródło w opinii samego Arystotelesa, który w *Fizyce* określa sposób myślenia Melissosa jako prostacki (φορτικός) i niesprawiający żadnych trudności (ἀπορίαν)³⁷. Natomiast w *Metafizyce* określa Melissosa wraz z Ksenofanesem jako mało znaczących i prostackich (ἀγοικότεροι) myślicieli³⁸. Jeżeli uzna się za słuszną opinię Arystotelesa, że Melissos był mało znaczącym myślicielem, to Leukippos, odpowiadając na postulat Melissosa, swoją teorię mógł opierać na sposobie myślenia Zenona. Wydaje się jednak, że jeżeli sugestia Burneta o podjęciu przez Leukipposa postulatu Melissosa jest słuszna, to bardzo prawdopodobne, że bazą teorii Leukipposa mogła być dogłębna znajomość też Melissosa. Natomiast fakt, że informacja o bezpośrednim związku

³⁴ Zob. R. D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, Hackett Publishing Company, Indianapolis–Cambridge, 2010, s. 296.

³⁵ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, przekł. J. Lang, PWN, Warszawa–Poznań 1999, s. 385.

³⁶ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 2–325a 5: ἐνίοις γὰρ τῶν ἀρχαίων ἔδοξε τὸ ὄν ἐξ ἀνάγκης εἶναι καὶ ἀκίνητον· τὸ μὲν γὰρ κενὸν οὐκ ὄν, κινήθηαι δ' οὐκ ἂν δύνασθαι μὴ ὄντος κενοῦ κεχωρισμένου – „Niektórym bowiem z dawniejszych wydawało się, że byt z konieczności jest jeden i nieruchomy; albowiem próżnia (jest) niebędąca, poruszać się zaś nie można, gdy nie ma osobnej próżni”.

³⁷ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 186a 8–10: μᾶλλον δ' ὁ Μελίσσου φορτικός καὶ οὐκ ἔχων ἀπορίαν – „bardziej zaś prostacki [jest argument] Melissosa i niemający trudności...”.

³⁸ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 986b 25–27: οὗτοι μὲν οὖν, καθάπερ εἶπομεν, ἀφετέοι πρὸς τὴν νῦν παροῦσαν ζήτησιν, οἱ μὲν δύο καὶ πάμπαν ὡς ὄντες μικρὸν ἀγοικότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος – „Ci więc, tak jak mówiliśmy, pominięci teraz dla obecnych poszukiwań, i ci dwaj całkiem, jako będący mało znaczący bardziej pospolici (ἀγοικότεροι), Ksenofanes i Melissos”.

Leukipposa z Melissosem pojawiła się tak późno, może być efektem wpływu na innych komentatorów starożytnych wspomnianej negatywnej opinii Arystotelesa.

Czy sugestia o związku Leukipposa z Melissosem może znaleźć swoje potwierdzenie w innych starożytnych świadectwach? Jeżeli, jak twierdzi Tzetzes, Leukippos był uczniem Melissosa, to musiał mieć z nim bezpośredni kontakt. Informacje dotyczące Melissosa są nieliczne, a jedyna informacja uznawana za wiarygodną zawarta jest w *Peryklesie* Plutarcha³⁹. Plutarch podaje, że Melissos był filozofem (φιλόσοφος), a z powodu pragnienia, by być wodzem (στρατηγῶν) Samos (τῆς Σάμου), namówił obywateli (πολίτας), by zaatakowali flotę Ateńczyków⁴⁰. Z tej informacji można wywnioskować, że Melissos zajmował się filozofią, kiedy przebywał w rodzinnym Samos. Plutarch, opisując żywot Peryklesa, wspomina Melissosa z perspektywy wodza, który prowadzi wojnę z Ateńczykami. Nie interesowały go więc poczynania filozoficzne Melissosa. Informację o tego typu działalności podaje zaś Diogenes Laertios, który wskazuje, że Melissos słuchał Parmenidesa (ἤκουσε Παρμενίδου), a także chodził (ἤλθεν) na wykłady (λόγους) do Heraklita⁴¹. W obu tych przypadkach Melissos musiałby się spotkać z wymienionymi myślicielami, co wiązałoby się z obecnością zarówno w Elei, jak i w Efezie.

Burnet, komentując przekaz Diogenesa Laertiosa, sugeruje, że Melissos był z początku członkiem szkoły jońskiej, gdyż był obywatelem Samos. Z czasem, pod wpływem dialektyki eleackiej, porzucił doktrynę jońską. Według Burneta zapoznanie się Melissosa z myślą eleacką miało być skutkiem zwiększonych możliwości nawiązania kontaktów między wschodnimi a zachodnimi obszarami ówczesnego świata greckiego, wynikających ze zwierzchnictwa Aten⁴². Stosowanie wprost przez Melissosa też samego Parmenidesa mogło być dla Diogenesa Laertiosa argumentem, by

³⁹ Zob. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 384: „Urywek *Peryklesa* jest jedynym wiarygodnym źródłem o życiu Melissosa”.

⁴⁰ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 986b 25–27: οὔτοι μὲν οὖν, καθάπερ εἵπομεν, ἀφετέοι πρὸς τὴν νῦν παροῦσαν ζήτησιν, οἱ μὲν δύο καὶ πάμπαν ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροκότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος – „Ci więc, tak jak mówiliśmy, pominięci teraz dla obecnych poszukiwań, i ci dwaj całkiem, jako będący mało znaczący bardziej pospolici (ἀγροκότεροι), Ksenofanes i Melissos”.

⁴¹ Zob. *Diogenis Laertii de Vitis*, IX 24 (DK 30A 1): Μέλισσος Ἰθαγιένους Σάμιος. οὗτος ἤκουσε Παρμενίδου (ἀλλὰ καὶ εἰς λόγους ἤλθεν Ἡρακλείτῳ).

⁴² Zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, s. 237.

zasugerować, że Melissos słuchał Parmenidesa⁴³. Jednakże brak jakiegokolwiek wzmianki o podróży Melissosa do Elei nie pozwala na uznanie informacji Diogenesa Laertiosa za wiarygodną⁴⁴.

Diogenes Laertios wspomina również, że Melissos uczęszczał na wykłady Heraklita, co wiązałoby się z jego prawdopodobną obecnością w Efezie, o której również nie ma żadnej wzmianki, choć z Samos do Efezu jest znacznie bliżej niż do Elei. Jest jednak bardzo prawdopodobne, że – podobnie jak to mogło mieć miejsce w przypadku Parmenidesa – informacja o związku Melissosa z Heraklitem została oparta na obecności też nawiązujących do myśli Heraklita w traktacie Melissosa. Jednym z takich nawiązań może być wspomniane już pierwsze zdanie fragmentu ósmego, gdzie Melissos pisze o największym znaku, którym jest λόγος, że jedno tylko jest (ἐν μόνον ἔστιν). Formułując tę tezę, Melissos mógł nawiązywać do wspomnianego już wcześniej zdania, w którym Heraklit, odwołując się do logosu, twierdzi, że jednym jest wszystko (ἐν πάντα εἶναι). Natomiast cała analiza dotycząca doznania zmysłowego może być zgodna z intuicją Heraklita, którą Platon wyraził w tezie „wszystko płynie” (πάντα χωρεῖ)⁴⁵.

Mając na uwadze problemy z jednoznacznym określeniem, czy Melissos słuchał Parmenidesa, a więc czy przebywał w Elei, oraz czy uczęszczał na wykłady Heraklita, co wiązałoby się z jego obecnością w Efezie, można jedynie przyjąć za pewnik podanie Plutarcha wskazujące na zaangażowanie omawianego filozofa w politykę Samos. Uwzględniając powyższy wniosek, należy zbadać, czy Leukippos mógł przebywać u Melissosa na naukach, jak sugeruje to Tzetzes w swoim przekazie.

Z podań dotyczących Leukipposa wynika, że nie ma wśród komentatorów i doksografów starożytnych zgody co do miejsca jego pobytu. Według Teofrasta Leukippos był eleatą albo milezyjczykiem. Galen twierdzi, że był on Abderyjczykiem. Diogenes Laertios wymienia wszystkie trzy miejsca pochodzenia. Natomiast Epifaniusz w dziele *Przeciw herezjom* (Πανάριον) w pierwszym rzędzie uznaje Leukipposa za milezyjczyka, a następnie

⁴³ Na taką możliwość zwraca uwagę również R. D. McKirahan (zob. *Philosophy Before Socrates*, s. 296).

⁴⁴ Marian A. Wesoły podkreśla: „Nie wiemy, w jaki sposób ten ostatni [Melissos] zaznajomił się z Parmenidesem, czy to osobiście przybywając do dalekiej Elei, czy tylko na podstawie lektury jego słynnego poematu” (*Melissos z Samos – doksografia i fragmenty*, „Peitho. Examina Antiqua” 2020 nr 1 (11), s. 14).

⁴⁵ Zob. *Platonis Cratylus* [w:] *Platonis Opera*, t. 1, ed. J. Burnet, Oxford 1905, 402a (DK 22A 6): λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἁπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.

dodaje, że według innych był eleatą⁴⁶. Można przypuszczać, że lokowanie Leukipposa w tych miejscach ma swoje źródło w dużej części w informacjach zawartych w pismach Arystotelesa, które dotyczyły jego stosunku do tez eleatów i związku z Demokrytem.

W związku z powstałymi wątpliwościami zostały podjęte próby rekonstrukcji ewentualnych podróży Leukipposa. Według Burneta Leukippos mógł opuścić rodzinny Milet w czasie rewolucji, która miała miejsce w latach 450–49 przed Chrystusem, i udać się do Elei⁴⁷. Ponieważ te informacje zostały potwierdzone w podaniach starożytnych, Guthrie zwraca uwagę na przyjmowanie w tej sprawie dwóch postaw – jednej bardziej sceptycznej i drugiej mniej sceptycznej, której reprezentantem był Walther Kranz (*Hermes*, 1912, 19). Jego zdaniem Leukippos na pewno urodził się w Milecie, następnie udał się do Elei, gdzie uczył się u Zenona, po czym poszedł do Abdery, gdzie założył szkołę⁴⁸. Sceptycznie na temat tych informacji wypowiada się Geoffrey Kirk. Według niego powody wyboru Miletu na miejsce urodzenia Leukipposa nie są zbyt mocne. Natomiast jeśli chodzi o podróż do Elei, to mógł tam trafić, „ale teorie eleatów znano w Atenach, a Melissos, na którego poglądy przede wszystkim chyba krytycznie reagował Leukippos, był Jonem”⁴⁹. Jeżeli jednak uzna się, że Leukippos również był Jonem, to możliwość kontaktu z Melissosem, a przynajmniej z jego myślą, jest bardzo prawdopodobna. W tym przypadku mogło to być pierwsze i być może decydujące spotkanie z myślą eleatów, które wpłynęło na kształtowanie się sposobu myślenia Leukipposa o atomach.

Przedstawiona więc przez Burneta odpowiedź Leukipposa – „dlaczego nie” – na postulat Melissosa może odzwierciedlać fakt głębokiej znajomości poglądów nauczyciela, które stały się podwaliną rodzącej się teorii atomów. Natomiast sam termin ἄτομον mógł być przez Leukipposa

⁴⁶ Zob. Epiphanius, *Adversus Haereses*, III 2, 9 (D. 590): Λεύκιππος ὁ Μιλήσιος, κατὰ τινὰς Ἐλεάτης.

⁴⁷ Zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, s. 247.

⁴⁸ Zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 384. Również Gomperz uznaje za najbardziej sensowne przyjmowanie Miletu za miejsce urodzenia Leukipposa (zob. s. 367). Za słusznością poglądu o opuszczeniu przez Leukipposa ojczyzny Miletu w okresie rewolucji i udania się do Elei, a następnie do Abdery, gdzie założył szkołę, opowiada się również Reale (zob. *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przekł. E. I. Zieliński, Lublin 1993, s. 190). Odwołuje się przy tym do tekstu, który opublikował na ten temat V. E. Alfieri, *Per la cronologia della Scuola di Abdera*, [w:] Mondolfo, *Estudios de historia de la filosofia*, t. 1, Tucman 1957. W podobny sposób o Leukipposie pisze Constantine J. Vamvacas (zob. C. J. Vamvacas, *The founders of western thought – the Presocratics*, Herakleion, Greece 2001, s. 210).

⁴⁹ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 396.

zastosowany po zaznajomieniu się z argumentami Zenona, co mogło mieć miejsce w Atenach lub Elei, czyli po okresie jońskim. Natomiast bezpośrednio odwoływanie się do myśli Parmenidesa, co sugeruje podanie Teofrasta, nie musiało mieć miejsca, gdyż większość jego tez jest obecna w myśli Melissosa. Jest więc bardzo prawdopodobne, że głównym nauczycielem Leukipposa był Melissos.

Powstaje zatem pytanie, jak był postrzegany stosunek Leukipposa, a tym samym Demokryta, do teorii Melissosa? Źródłem opinii na ten temat jest Arystoteles. W księdze pierwszej traktatu *O powstawaniu i niszczeniu* pojawia się wzmianka, że Leukippos ma argumenty (ἔχειν λόγους) przemawiające za doznaniem zmysłowym (πρὸς τὴν αἴσθησιν), które „nie podważają ani stawania się, ani niszczenia, ani ruchu i mnogości bytów”⁵⁰. Argumenty Leukipposa były odpowiedzią na tezy eleatów, o których Arystoteles pisze: „niektórym bowiem z dawniejszych wydawało się, że byt z konieczności jest jeden i nieruchomy”⁵¹. Wydaje się, że ta opinia oraz wspomniana już informacja o modyfikacji tez eleackich, zamieszczona przez Arystotelesa w *Fizyce*, wpłynęła na postrzeganie stosunku Leukipposa i Demokryta do eleatów. Jest bardzo prawdopodobne, że Teofrast, cytowany przez Simplikiosa, oceniając stosunek Leukipposa do eleatów, opierał się na opinii Arystotelesa. Zwracał on bowiem uwagę, że Leukippos „nie poszedł tą samą drogą [w teorii] o bytach, co Parmenides i Ksenofanes, lecz, jak mniema, przeciwną”⁵². Jeżeli Teofrast rzeczywiście odwoływał się do tego właśnie tekstu Arystotelesa, to sugestia, że Leukippos poszedł drogą przeciwną (τὴν ἐναντίαν), jest oparta na opinii o posiadaniu przez Leukipposa argumentów zgadzających się z doznaniem zmysłowym. Według Teofrasta droga (ὁδός) obrona przez Leukipposa jest przeciwna do drogi badania (ὁδὸς διζήσιος) Parmenidesa⁵³. Takie stwierdzenie może sugerować, że Leukippos porzucił tezy Parmenidesa, co wydaje się wnioskiem zbyt radykalnym. W podobnym tonie co Teofrast wypowiada się Hipolit. Jednakże jego opinia jest oparta na przekonaniu, że Leukippos był

⁵⁰ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 23–25: Λεύκιππος δ' ἔχειν ᾗθη λόγους οἱ τινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναίρησουσιν οὔτε γενεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων.

⁵¹ *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 2–3: ἐνίοις γὰρ τῶν ἀρχαίων ἔδοξε τὸ ὄν ἐξ ἀνάγκης ἓν εἶναι καὶ ἀκίνητον.

⁵² *Simplicii in Aristotelis physicorum*, 28, 5–6: οὐ τὴν αὐτὴν ἐβάδισε Παρμενίδη καὶ Ξενοφάνει περὶ τῶν ὄντων ὁδόν, ἀλλ' ὡς δοκεῖ τὴν ἐναντίαν.

⁵³ Zob. DK 28B 2; 28B 8, 1–2.

uczniem Zenona. Hipolit stwierdza, że Leukippos nie utrzymywał (οὐ διετήρησεν) tej samej opinii (δόξαν) co jego nauczyciel⁵⁴.

Przedstawione poglądy starożytnych komentatorów wydają się w pewien sposób nadal obowiązujące. Burnet, odnosząc się do opinii Teofrasta, zauważa, że zasugerowana przez niego przeciwna postawa Leukipposa do drogi Parmenidesa mogła skłonić niektórych do poglądu o zupełnym zaprzeczeniu eleatyizmu przez Leukipposa. Pogląd ten może wynikać z niechęci przyznania, że teoria atomu mogła mieć metafizyczny początek, co było przyznaniem systemowi Parmenidesa metafizycznego charakteru. Burnet stwierdza jednak, że na podstawie tego przesądu nie można przypuszczać, by Teofrast sądził, że te dwie teorie były od siebie tak oddalone, jak się wydaje z jego przekazu⁵⁵.

O prawdopodobnym stosunku atomistów do metafizyki eleatów pisze również Barnes. Według niego „atomizm w jego starożytnej formie rozpoczyna się od metafizyki”, gdyż termin *on*, czyli byt, jest punktem początkowym w rozważaniach teoretycznych szkoły w Abderze, która w adaptacji cech bytu jako bytu do ciał idzie za eleatami, a w szczególności za Melissosem⁵⁶. O stosunku Leukipposa do Melissosa wspomina również Giovanni Reale. Swój pogląd opiera on na przekonaniu, że wspomniany postulat Melissosa, według którego w przypadku istnienia wielości musiałaby ona spełniać warunki jedności, jest argumentem sprowadzającym wielość do absurdu. Z tej perspektywy twierdzi, że Leukippos „obrócił argumentację przeciw Melissosowi, czyniąc z tego, co u eleaty było argumentem przez sprowadzenie do absurdu, fundament swojego systemu: wiele bytów istnieje, ponieważ mogą one być takie, jak Jedno Melissosa”⁵⁷. W tej opinii można dostrzec dwojakié podejście do relacji Leukipposa wobec do Melissosa. Pierwszym jest obrócenie argumentacji Melissosa, której intencją miało być sprowadzenie wielości do absurdu. Drugim jest zastosowanie przez Leukipposa argumentów Melissosa w swojej teorii wielości obiektów nazwanych atomami.

Powstaje jednak pytanie, czy intencją omawianej tezy Melissosa było sprowadzenie wielości do absurdu? Wydaje się, że teza o obróceniu argumentacji Melissosa jest echem cytowanego poglądu Teofrasta o obraniu przez Leukipposa przeciwnej drogi do Parmenidesa, opartego na

⁵⁴ Zob. H. Diels, *Doxographi Graeci*, 564: οὐ τὴν αὐτὴν δόξαν διετήρησεν, ἀλλὰ φησιν ἄπειρα εἶναι καὶ κινούμενα καὶ μεταβολὴν συνεχῶς οὖσαν.

⁵⁵ Zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, s. 248.

⁵⁶ Zob. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London 1979, s. 270.

⁵⁷ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, s. 193.

wspomnianym wyżej przekazie Arystotelesa, który stał się powszechnie przyjętą opinią. Zwraca na to uwagę Kirk: „powszechnie zakładano, że Leukippos opracował teorię atomizmu w odpowiedzi na *elenchos* eleatów”⁵⁸. Taką opinię przytacza również Guthrie, według którego „atomizm jest końcową i najbardziej pomyślną próbą uratowania rzeczywistości świata fizycznego od zgubnych skutków logiki eleatów przy pomocy teorii pluralistycznej”⁵⁹. Można się jednak zastanowić, czy tezy eleatów należy traktować jako zgubne dla próby zrozumienia świata fizycznego. Bardziej zastanawiające może być pytanie, czy bez eleatów w ogóle możliwy byłby atomizm? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, należy zastanowić się nad stopniem obecności tez eleatów u atomistów. Wydaje się, że decydującą rolę odgrywa wpływ tez Melissosa, jest bowiem bardzo prawdopodobne, że to właśnie jego sposób myślenia na temat będącego (ἐόν) mógł być podstawą teorii atomistów. Aby można było uzyskać potwierdzenie lub zaprzeczenie tych hipotez, trzeba ponownie przyjrzeć się tezom Melissosa i atomistów.

Pierwszym etapem będzie analiza fragmentu tekstu Arystotelesa, zawartego w jego dziele *O powstawaniu i ginięciu*, który jest kluczowy dla powszechnie przyjmowanego poglądu o stosunku atomistów do eleatów. Należy się bowiem zastanowić, czy przekaz Arystotelesa dotyczący eleatów odzwierciedla ich rzeczywisty sposób myślenia, czy też został skonstruowany w taki sposób, by przedstawić atomistów jako antagonistów eleatów. W zależności od uzyskanego wyniku analiz będzie można ocenić, czy stosunek tez atomistów przedstawionych w omawianym fragmencie Arystotelesa do eleatów odzwierciedla stan faktyczny, czy też jest zamierzonym zabiegiem w pierwszym rzędzie dyskredytującym myśl szkoły eleackiej jako preferującej radykalny monizm. Nie bez znaczenia jest to, że Arystoteles wspomina tutaj Leukipposa, przypisując mu omawiane tezy atomistów, które miały rozwiązywać trudności twierdzeń eleatów. Jeżeli Leukippos stworzył teorię atomów, odpowiadając na postulat Melissosa, będąc pod jego wpływem, to należy podjąć próbę zrozumienia sposobu myślenia samego Melissosa.

Dlatego drugim etapem będzie analiza zachowanych tez z traktatu Melissosa. Na początku należy zastanowić się nad znaczeniem zdania uznawanego za początek jego traktatu. Zrozumienie powodów akceptacji, w tym tego, co jest negowane w traktacie Parmenidesa, czyli „było” i „będzie”, może być decydujące dla właściwego odczytania całej jego

⁵⁸ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 396.

⁵⁹ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 389.

treści. Być może konsekwencją przyjęcia takiego założenia jest skupienie przez Melissosa uwagi na terminie ἔν, czyli jedno, w powiązaniu z ἄπειρον, czyli nieograniczony. W tekście Melissosa pojawia się, oprócz tez zbieżnych z twierdzeniami Parmenidesa, dość zaskakujący w pewnych aspektach zapis, w którym jest mowa o niemożliwości boleści (ἀλγεῖν) i obciążenia (ἀνιάσθαι). Można się zastanowić, czy negacja obu tych terminów wnosi coś istotnego do sposobu myślenia Melissosa, czy też nie. Należy również zwrócić uwagę na tezę Melissosa mówiącą o niemożliwości zmiany porządku (μετακοσμεῖν). Na tej podstawie można wnioskować, że Melissos zakłada jakiś porządek (κόσμος) bytu, który nie podlega żadnej zmianie. Powstaje więc pytanie, jaki jest ten porządek bytu i czy z tekstu filozofa można się czegoś o nim dowiedzieć, bądź czy wyjaśnienia dotyczącego porządku bytu należy szukać poza jego tekstem? Najbardziej akcentowany w przekazach o relacji Melissosa i Leukipposa jest problem braku próżni (κενόν). Zrozumienie tego może wyjaśnić, jaki mógł być faktyczny stosunek Leukipposa do tez wypowiedzianych w tej sprawie przez Melissosa. Chcąc więc wyjaśnić ten problem, należy odpowiedzieć na pytanie, czym inspirował się Melissos, przedstawiając ten argument. Odpowiedź na to pytanie może pomóc w zrozumieniu sensu tego argumentu. Istotna z punktu widzenia stosunku między Melissosem a atomistami jest ta część jego traktatu, która dotyczy postrzegania rzeczywistości doznawanej z perspektywy ustaleń dotyczących bytu jako tego, co (τι) jest i jest jedno (ἔν). Powszechnie mówi się za Arystotelesem, że eleaci lekceważyli albo negowali znaczenie doznawania zmysłowego. Jeżeli faktycznie tak by było, to dlaczego zajmowali się tym problemem? Czy teza postawiona na początku rozważań – że jeżeli wiele byłoby, to musiałyby być takie jak to jedno – miała na celu wykazać jedynie absurdalność wielości, która zdaje się doznawana za pomocą zmysłów? Podjęta analiza tej części traktatu Melissosa będzie miała na celu wykazanie słuszności lub niesłuszności powszechnie przyjmowanej opinii. W zależności od przyjętego rozwiązania tego problemu będzie można określić, jaki był stosunek Leukipposa do przytoczonej przez Melissosa tezy dotyczącej wielości, która została powtórzona również w końcowej części fragmentu poświęconego rzeczywistości doznawanej zmysłowo.

Z perspektywy uzyskanych wyników badań dotyczących poglądów Melissosa zostanie podjęta próba opisu teorii atomów. Analiza będzie skupiała się na rozpoznaniu wszystkich aspektów, w których jest widoczny wpływ tez eleatów, a w szczególności Melissosa. Istotnym elementem tego opisu jest prześledzenie powstawania teorii atomu pod kątem zestawienia cech bytu będących wynikiem ujęcia umysłowego ze sferą doznaniową.

Jest to warunek niezbędny do uznania atomów za jeden z elementów (στοιχεῖα) rzeczywistości. Drugim elementem rzeczywistości, jak sugeruje to Arystoteles w swojej *Metafizyce*, jest próżnia (κενόν). Zrozumienie postrzegania próżni przez atomistów wymaga przeanalizowania ich stosunku do poglądów prezentowanych na ten temat przez Melissosa. Powszechnie przyjmuje się za Arystotelesem, że w tym zakresie atomiści naruszyli zasadę Parmenidesa, że niebędące (μη ἔόν) nie jest (οὐκ ἔστιν). O tym naruszeniu miałyby świadczyć zdanie Demokryta zapisane u Dielsa jako fragment 156. Przeprowadzona analiza tego problemu w kontekście myśli eleackiej pozwoli na uzyskanie odpowiedzi na pytanie, czy w tym przypadku atomiści rzeczywiście naruszali zasadę Parmenidesa. Dla atomistów, podobnie jak dla Melissosa, próżnia jest niezbędnym warunkiem istnienia ruchu (κίνησις). Rozumienie początkowego ruchu atomów jest poruszane przez Arystotelesa z perspektywy jego fizyki. Powstaje więc pytanie, czy Arystoteles, opisując poglądy atomistów dotyczące początkowego ruchu, ocenia je właściwie, czy też nie? Odpowiedź jest związana z problemem wskazania przyczyny ruchu. Jeżeli nie istnieje przyczyna zewnętrzna wywołująca ruch, to musi ona być związana z samymi atomami. Simplikios w komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa podkreśla, że atomy, według atomistów, poruszają się za sprawą ciężaru (βάρηος) i przez ustępującą próżnię. Sprawa ciężaru atomów jest przedstawiona również przez Arystotelesa w dziele *O powstawaniu i niszczeniu*. Jednakże Aetios sugeruje, że ciężar jest własnością przypisaną dopiero przez Epikura. Uwzględniając tę sugestię, należy zastanowić się nad tym, jak rozumieć ciężar atomów i w jakich okolicznościach można mówić o braku ciężaru. Problem ciężaru atomów jest rozpatrywany w związku z ich ruchem w próżni. Nie jest to ruch ciał, który jest rozumiany jako ruch według porządku (τάξις). Należy więc podjąć analizę poglądów atomistów dotyczących powstawania ciał, co jest związane ze zmianą ruchu początkowego w ruch uporządkowany. W związku z problemem powstawania ciał pojawia się pytanie, czy powstałe ciało jest czymś jednym? Odpowiedź może ukazać, jaki był faktyczny stosunek Leukipposa do poglądu o będącym jako czymś jednym.

Drugim bardzo ważnym problemem jest powstawanie kształtów. O sposobie powstawania kształtów poszczególnych ciał według atomistów pisze Simplikios. Natomiast Arystoteles analizuje problem przemiany (ἀλλοίωσις), której atomiści szukali w uporządkowaniu (τάξις) i położeniu (θέσις). Analiza tych tekstów może przybliżyć rozwiązanie problemu, czy kształt atomów jest określony, czy też nie. Ostateczna odpowiedź w tej kwestii i we wszystkich innych, które dotyczą atomów, wymagałaby

potwierdzenia w obserwacji. Czy atomiści mogli określić warunki takiej obserwacji? By odpowiedzieć na to pytanie, konieczny jest przegląd poglądów na temat rodzajów poznania.

Demokryt wymienia dwa sposoby poznania: przez zmysły (διὰ τῶν αἰσθήσεων) i przez myślenie (διὰ τῆς διανοίας). Jeżeli atomy były odpowiedzią na postulat Melissosa, to słuszne byłoby uznanie, że atomy poznaje się przez myślenie. Jednak atomy mają być elementami, czyli podstawą świata zmysłowego, a więc nie mogą być rozumiane jako coś, co ujmowane jest tylko przez myślenie. Należy więc zbadać, czy atomiści w tym zakresie przedstawiają konkretne rozwiązanie.

Wydaje się, że rozważenie poszczególnych zagadnień może umożliwić odpowiedź na pytanie, w jaki sposób i w jakim zakresie myśl eleatów, a w szczególności Melissosa, wpływała na tworzenie się teorii Leukipposa, a potem Demokryta.

1. Stosunek atomistów do Melissosa według Arystotelesa (324b 35–325b 31)

Decydujący wpływ na kształtowanie się opinii o stosunku atomistów do tej szkoły eleackiej na przestrzeni wieków miała, jak się wydaje, relacja Arystotelesa zawarta w pierwszej księdze jego traktatu *O powstawaniu i niszczeniu*. Opinię na temat tego przekazu przedstawia H. de Ley pisząc, że przywołana w tekście GC 324b 35–325b 11 konfrontacja atomistów z eleatami jest ogólnie uznawana za poprawny opis stosunku atomistów do eleatów⁶⁰. To stanowisko, jak się zdaje, nie podlegało dyskusji. Jego zasadnicze znaczenie dla wiedzy o związku atomizmu ze szkołą eleacką podkreśla Charles Mugler⁶¹. Również Kirk uznaje przekaz Arystotelesa za wiarygodne przedstawienie teorii Leukipposa jako próby „pogodzenia metafizyki eleatów ze świadectwem zmysłów”⁶². Nie oznacza to, że nie pojawiały się wątpliwości co do sposobu przedstawiania stanowisk eleatów i atomistów oraz ich wzajemnego odniesienia. Harold F. Cherniss sugeruje, że tekst Arystotelesa zdaje się przekazywać jakieś historyczne tło atomizmu. Jednak inną sprawą jest to, czy Arystoteles prezentuje prawdziwą tradycję historyczną dotyczącą atomistów, czy też jest to jego logiczna rekonstrukcja⁶³. Jeżeli okazałoby się, że nie jest to relacja historyczna, mająca na celu rzetelne przedstawienie stanu myśli z okresu działalności szkoły eleackiej oraz związanych z nią atomistów, to powstaje pytanie, czy przyjmowanie opisu relacji o stosunku Leukipposa do eleatów za wiarygodny i mający znaczenie jest uzasadnione? To w konsekwencji może doprowadzić do zadania pytania, jaki był faktyczny stosunek Leukipposa i Demokryta do

⁶⁰ Zob. H. de Ley, *Aristotle, De Gen. et Corr.* A8, 324b 35–325b 11. *A Leucippean fragment?*, „*Mnemosyne*” 25 (1972) nr 1, s. 56, <https://doi.org/10.1163/156852572X00054>.

⁶¹ Zob. C. Mugler, *Aristotle, De la generation et de la corruption*, Paris 1966, s. 86.

⁶² G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 400.

⁶³ Zob. H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, t. 1, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1935, s. 95.

eleatów? Odpowiedzi na te pytania wymagają podjęcia analizy treści przekazu Arystoteles pod kątem stosowania przez niego poszczególnych terminów i formułowanych tez.

1.1. Rozumienie terminu φύσις przez presokratyków i Arystotelesa

Arystoteles, analizując problem dotyczący doznawania (πάσχειν) i działania (ποιεῖν), stwierdza, że Leukippos i Demokryt w najlepszy sposób, w jednej teorii (ἐνὶ λόγῳ), określili to, co dotyczy wszystkich omawianych spraw, przyjmując (ποιησάμενοι) zasadę (ἀρχήν), która jest zgodna z naturą (κατὰ φύσιν)⁶⁴. Powstaje jednak pytanie, czy Arystoteles w tym stwierdzeniu odnosi się do rzeczywistego sposobu myślenia atomistów, czy też wyraża swoją opinię na ich temat. Według niego o powodzeniu sposobu argumentacji atomistów zadecydowała spójna teoria oparta na przyjęciu ἀρχήν, zgodną z φύσιν. Wydaje się, że ta ocena teorii atomistów jest oparta na rozumowaniu samego Arystotelesa. W swojej *Fizyce* zwraca uwagę, że ἀρχή jest albo jedna (μία) i nieruchoma (ἀκίνητον), albo poruszająca się (κινουμένην). Drugi sposób rozumienia ἀρχή jest przypisywany tym, którzy zajmują się badaniem natury (οἱ φυσικοί)⁶⁵. To rozgraniczenie już sugeruje, że ἀρχή będąca w ruchu może być uznana za φύσις. W dalszej części potwierdza tę sugestię, pisząc, że byt (τὸ ὄν), jeden i nieruchomy (ἓν καὶ ἀκίνητον), nie jest rozważaniem natury (φύσεώς)⁶⁶. Z powyższych twierdzeń można wysnuć wnioski, że Arystoteles wiązał naturę z ruchem. Czy także w ten sposób rozumieli naturę filozofowie okresu, który jest omawiany przez Arystotelesa?

Uzyskanie odpowiedzi wymaga najpierw zrozumienia pierwotnego znaczenia terminu φύσις. Dirk L. Couprie i Radim Kočandrlle sugerują,

⁶⁴ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 324b 35–325a 2: ὁδῶ δὲ μάλιστα καὶ περὶ πάντων ἐνὶ λόγῳ διωρίκασι Λευκίππος καὶ Δημόκριτος, ἀρχήν ποιησάμενοι κατὰ φύσιν ἢ περὶ ἐστίν – „Leukippos zaś i Demokryt w sposobie najlepiej i co do wszystkich [tych spraw] w jednej teorii [je] określili, przyjmując początek według natury ten właśnie, który jest”.

⁶⁵ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 184b 15–17: Ἀνάγκη δ' ἥτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχήν ἢ πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἥτοι ἀκίνητον, ὡς φησι Παρμενίδης καὶ Μέλισσος, ἢ κινουμένην, ὥσπερ οἱ φυσικοί – „Musi zatem istnieć albo jedna tylko zasada, albo więcej niż jedna. Jeżeli jedna, to musi być nieruchoma, jak twierdzą Parmenides i Melissos, albo w ruchu, jak głoszą filozofowie przyrody”.

⁶⁶ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 184b, 25–26: τὸ μὲν οὐ εἰ ἓν καὶ ἀκίνητον τὸ ὄν σκοπεῖν οὐ φύσεώς ἐστι σκοπεῖν – „Jednakże dociekanie tego, czy byt jest jeden i nieruchomy, nie należy do zagadnień filozofii przyrody”.

że termin φύσις pierwotnie oznaczał „wzrost” (*growth*)⁶⁷. Mając to na uwadze, można uznać, że termin ten pochodzi do czasownika φύω, czyli „wytwarzam, wydaję, wypuszczam, rodzę”. Czy ten sposób rozumienia terminu φύσις ma swoje odzwierciedlenie we wczesnej literaturze greckiej?

Występuje on między innymi w *Odysei* Homera, w której opisana jest sytuacja, kiedy Hermes, dając Odysowi lekarstwo (φάρμακον) wyrwane z ziemi, przedstawił jego φύσιν⁶⁸. Wspomniana roślina, której wygląd został opisany w następnym zdaniu, była lekarstwem ze względu na jej specyficzne działanie, czyli φύσιν. Nie można było tego działania rozpoznać tylko z wyglądu. Niemniej ten, który tego działania doświadczył, mógł utożsamiać z nim wygląd. Można więc stwierdzić, że φύσις jest związane z działaniem, w którym się ujawnia wobec doświadczającego, czyli „wzrasta” w nim, powodując odpowiednią reakcję⁶⁹.

Rozumienie φύσις jako tego, co ujawnia się czy też wzrasta dopiero w wyniku doświadczenia czegoś, co w sobie tę siłę zawiera, a nie wcześniej, może być obecne również w zdaniu Heraklita: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ⁷⁰. Heraklit mówiłby tutaj o stanie przed doświadczeniem jakiegokolwiek oddziaływania, a w konsekwencji doznawania w doświadczającym „wzrostu”. Aby można było przyjąć taką interpretację, należy przyjrzeć się znaczeniu dwóch czasowników występujących w tym zdaniu. Pierwszym jest bezokolicznik strony biernej czasownika κρύπτω, czyli κρύπτεσθαι. Drugim jest trzecia osoba liczby pojedynczej czasownika φιλέω, czyli φιλεῖ. Czasownik κρύπτω oznacza czynność ukrywania czegoś przed

⁶⁷ Zob. D. L. Couprie, R. Kočandrlje, *Anaximander's 'Boundless Nature'*, „Peitho. Examina Antiqua” 2013 nr 1 (4), s. 76. Autorzy powołują się na opracowania: M. Conche, *Anaximandre. Fragments et temoignages*, Paris 1991, s. 79); C. Kahna (*Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Indianapolis–Cambridge 1994, s. 201; G. Naddafa, *The Greek Concept of Nature*, Albany 2005, s. 12). Couprie i Kočandrlje przytaczają również informację Chantraine’a o pochodzeniu tego terminu od indoeuropejskiego korzenia „*ti*” wskazującego na działanie lub na narzędzie (zob. P. Chantraine, *La formation des noms en grec ancien*, Paris 1933, s. 275–277, 283).

⁶⁸ Zob. Homerus, *Odyssea*, ed. W. Dindorf, C. Hentze, pars I, Lipsiae 1931, 10, 302–303: ὣς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον ἀργεῖφόντης | ἐκ γαίης ἐρύσας καὶ μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξεν – „To rzekłszy Świetlisty wyrwał z ziemi ziele, i pokazał, jak wygląda” (tłum. J. Parandowski); „tak więc powiedziawszy darował lekarstwo Błyszczący | z ziemi wyrrywając i mi działanie jego przedstawił” (tłum. W. K. Gródek).

⁶⁹ Couprie i Kočandrlje w tym przypadku określili φύσις jako *the active power of growth* (*Anaximander's 'Boundless Nature'*, s. 77).

⁷⁰ DK 22B 123. Couprie i Kočandrlje sugerują, że to zdanie Heraklita może posłużyć za komentarz do wspomnianego zdania Homera (*Anaximander's 'Boundless Nature'*, s. 77).

kimś. W ten sposób należy rozumieć tę czynność w zdaniu z *Odysei* Homera, w którym Menelaos zwraca się do Telemacha, że żadnej mowy (ἔπος) z tych, które usłyszał, przed nim nie ukryje (κρύψει)⁷¹. Czynność ukrywania dotyczy tego, co się posiada, w tym przypadku usłyszanych mów. Użycie tego czasownika przez Heraklita w bezokoliczniku strony biernej, czyli κρύπτεσθαι, może oznaczać stan ukrywania samej φύσις. Ważnym problemem do rozstrzygnięcia jest zaś rozumienie czasownika φιλέω. Użycie go w stronie czynnej wskazywałoby na aktywny stosunek φύσις do stanu wyrażonego w κρύπτεσθαι. W tej formie czasownik φιλέω jest użyty przez Homera w *Odysei*, kiedy wspomina o Afrodycie, że φιλέει zgubnego Aresa⁷². Mając na uwadze fakt, że Afrodyta jest boginią miłości i rozkoszy, to użyty w tym zdaniu czasownik φιλέει należałoby tłumaczyć jako „kocha”. Powyższe znaczenie φιλέει wskazywałoby, że zdanie Heraklita należy tłumaczyć: „φύσις kocha być ukrytą lub ukrywać się”. Dirk L. Couprie i Radim Kočandrlle podają przykłady takiego, zwykłego ich zdaniem, tłumaczenia⁷³. Według Williama A. Heidela sens tego zdania można wyrazić w następujący sposób: „nature loves to play hide-and-seek”⁷⁴. Natomiast Charles H. Kahn tłumaczy to zdanie bardziej dosłownie: „Nature (*physis*) loves to hide”⁷⁵.

Należy jednak zwrócić uwagę, że czynność φιλέει, występująca w zdaniu Homera, jest skierowana w stronę drugiej osoby, w tym przypadku boga Aresa. Natomiast w zdaniu Heraklita czynność ta odnosi się do stanu ukrywania wyrażonego w bezokoliczniku κρύπτεσθαι. Odniesienie czynności φιλέει do bezokolicznika jest obecne między innymi u Herodota, który w swojej *Historii* pisze, że bóg φιλέει poniżać⁷⁶. W tym przypad-

⁷¹ Zob. Homerus, *Odysea*, p. 1, 4, 350: τῶν οὐδέν τοι ἐγὼ κρύψω ἔπος οὐδ' ἐπικεύσω – „nic nie zataję i nic nie ukryję” (tłum. J. Parandowski); „z tych żadną przed tobą ja ukryję mowę ani zataję” (tłum. W. K. Gródek).

⁷² Zob. Homerus, *Odysea*, p. 1, 8, 309: φιλέει δ' ἄδηλον Ἄρηα – „kocha się w bezwstydnym Aresie” (tłum. J. Parandowski); „kocha zaś zgubnego Aresa”.

⁷³ Zob. D. L. Couprie, R. Kočandrlle, *Anaximander's 'Boundless Nature'*, s. 77.

⁷⁴ W. A. Heidel, *Περὶ φύσεως. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics*, „Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences” 45 (1910), s. 107.

⁷⁵ C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, s. 105. W ten sam sposób tłumaczy to zdanie P. Curd (*A Presocratics Reader. Selected Fragments and Testimonia*, 2 wyd., ed. P. Curd, Indianapolis–Cambridge 2011, s. 42).

⁷⁶ Zob. Herodotus, *Historiae*, ed. H. Kallenberg, t. 2, Lipsiae 1933, VII 10 ε: φιλέει γὰρ ὁ θεὸς τὰ ὑπερέχοντα πάντα κολουεῖν – „ma zwyczaj bowiem bóg te podnoszące w górę wszystkie poniżać” (tłum. W. K. Gródek).

ku proponowane jest tłumaczenie tego czasownika jako „ma zwyczaj”⁷⁷. Takie tłumaczenie eliminuje element afektywny na rzecz pewnego rodzaju akceptacji lub przyzwyczajenia do pewnej czynności, która w tym przypadku staje się stałą właściwością. Wśród komentatorów w ten sposób, czyli „is accustomed”, tłumaczy φιλεῖ w omawianym zdaniu Heraklita Miroslav Marcovich⁷⁸.

Z tłumaczeniem φιλεῖ jako „kocha” nie zgadza się również Daniel W. Graham, przytaczany przez Couprie i Kočandrle⁷⁹. Według niego φιλεῖ w połączeniu z bezokolicznikiem wyraża ogólną prawdę o stanie danej rzeczy. Dlatego zaproponował następujące tłumaczenia: „nature hides”, „nature is ever hidden”⁸⁰ oraz „a nature is hidden”⁸¹.

Mając na uwadze wspomnianą propozycję tłumaczenia czasownika φιλεῖ, można przyjąć, że według Heraklita φύσις jest w pewnym sensie przywiązana do κρύπτεσθαι, czyli ukrywania się, i nie podejmuje sama z siebie próby ujawniania. Co więc według Heraklita decyduje o ujawnianiu czy też się uaktywnieniu się φύσις, czyli „wzrostu”? U Heraklita przeciwieństwem czynności ukrywania (κρύπτειν) jest mówienie (λέγειν). Taki wniosek można sformułować na podstawie zdania 93, w którym Heraklit pisze o Apollinie, bogu świątyni w Delfach, który przyjmuje postawę pośrednią między ukrywaniem i mówieniem, jest nią dawanie znaku (σημαίνειν)⁸². To natomiast wymaga podjęcia przez człowieka wysiłku rozpoznania, na co znak wskazuje. Postawy Apollina nie można więc porównać z przedstawieniem (δείκνυμι) przez Hermesa φύσις Odysowi. W przypadku Hermesa można przypuszczać, że jego przedstawienie jest zbieżne z mową (λέγειν), będącą w zdaniu Heraklita przeciwieństwem ukrywania (κρύπτειν). Sam Heraklit w innym miejscu wskazuje na związek mówienia (λέγειν) z φύσις, pisząc, że mądrością (σοφίη) jest prawdziwie (ἀληθῆα)

⁷⁷ Zob. *Słownik grecko-polski*, t. 4, red. Z. Abramowiczówna, PWN, Warszawa 1965, s. 518.

⁷⁸ M. Marcovich, *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary. Editio maior*, The Los Andes University Press, Merida, Venesuala 1967, s. 33. Propozycja Marcovicha jest przytaczana przez Kazimierza Mrówkę (zob. K. Mrówka, *Heraklit*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004, s. 332).

⁷⁹ Zob. D. L. Couprie, R. Kočandrle, *Anaximander's 'Boundless Nature'*, s. 77.

⁸⁰ D. W. Graham, *Does Nature Love to Hide? Heraclitus B123 DK*, „Classical Philology” 98 (2003), s. 178.

⁸¹ D. W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy. the Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics I*, Cambridge 2010, s. 161.

⁸² Zob. DK 22B 93: ὁ ἀναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει – „Pan, którego wyrocznia jest w Delfach, ani [nie] mówi ani [nie] ukrywa, lecz daje znak”.

mówić (λέγειν) i czynić (ποιεῖν) według wzrostu (κατὰ φύσιν), zwracając uwagę na to, o czym się usłyszało (ἐπαίοντας)⁸³. Na podstawie tego zdania można stwierdzić, że rozumienie φύσις przez Heraklita jest podobne do przedstawionego przez Homera. Jednakże, jak to sugerują Couprie i Kočandrlje, u Heraklita tym, który mówi i przedstawia, jest nie bóg, ale mądry (σόφος) człowiek⁸⁴.

Potwierdzenie tej opinii znajduje się w zachowanym pierwszym fragmencie, w którym Heraklit pisze o sobie, że przedstawia (διηγεῖμαι) mowy (ἔπη) oraz dzieła (ἔργα), rozdzielając (διαίρων) według wzrostu (κατὰ φύσιν) każde z osobna (ἕκαστον), tak by pokazać (φράζειν), jak ono jest (ἔχει)⁸⁵. W zdaniu tym jest użyty przez Heraklita termin ἔπος, który, jak wiadomo, występuje w cytowanym zdaniu Homera, gdzie Menelaos mówi, że nie ukryje przed Telemachem żadnej mowy. Heraklit zastępuje zniesienie ukrywania (κρύπτειν) czynnością διηγεῖμαι, czyli przedstawiania⁸⁶. Jeżeli jednak ἔπος ma w swojej treści wskazywać na φύσις tego, o czym informuje, to musi spełniać warunek mówienia (λέγειν) prawdziwie (ἀληθέα).

⁸³ Zob. DK 22B 112: Σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας – „właściwie rozumować to doskonałość największa, i mądrość prawdziwie mówić i słuchając czynić według natury”. Sposób tłumaczenia tego zdania jest zróżnicowany. Według Grahama zdanie to należy tłumaczyć w następujący sposób: „Sound thinking is the greatest virtue and wisdom: to speak the truth and to act on the basis of an understanding of the nature of things” (*The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics I*, s. 171). Natomiast propozycja Patricii Curd brzmi: „Right thinking (*sōphronein*) is the greatest excellence, and wisdom (*sophia*) is to speak the truth and act in accordance with nature (*physis*) while paying attention to it” (*A Presocratics Reader. Selected Fragments and Testimonia*, s. 42). Można zauważyć, że występuje istotna różnica w tłumaczeniu ἐπαίοντας. Graham tłumaczy to participium jako „understanding”, a Curd jako „paying attention to it”. Mrówka proponuje tłumaczenie podobne do Grahama, czyli „rozumiejąc” (zob. *Heraklit*, s. 306: „Rozsądnie myśleć to największa doskonałość; i mądrość mówić prawdę; i działać, w zgodzie z naturą rozumiejąc”). Wydaje się jednak, że obie propozycje wzajemnie się uzupełniają.

⁸⁴ Zob. D. L. Couprie, R. Kočandrlje, *Anaximander's 'Boundless Nature'*, s. 77.

⁸⁵ Zob. DK 22B 1: πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιοῦτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαίρων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει – „chociaż [ludzie] doświadczają i mów, i dzieł takich, jakie ja przedstawiam według natury rozdzielając każde z osobna i wskazując tak jak jest”.

⁸⁶ P. Curd (s. 40) i McKirahan (s. 112) tłumaczą ten czasownik jako „set out”, co wydaje się bardziej adekwatnym przekładem niż „explain” Grahama (s. 143).

Heraklit oprócz swoich mów wspomina również ἔργα. Według Kahna termin ἔργων może w tym przypadku mieć podobne znaczenie do tego, które jest zawarte w poemacie *Prace i dnie* Hezjoda⁸⁷. We wspomnianym dziele Hezjod pisze, że ἔργων nie jest żadną obelgą⁸⁸. Termin ἔργων ma tutaj znacznie pracy wykonywanej przez człowieka. Podobne znaczenie można znaleźć u Homera. W *Odysei* jest mowa o powstrzymaniu się niewolnic Odysa od swoich prac (ἔργων)⁸⁹. Jest bardzo prawdopodobne, że w ten sposób należy rozumieć ἔργων w zdaniu Heraklita. Rodzajem jego pracy jest rozdzielanie (διαίρειν) każdego z osobna (ἕκαστον) w taki sposób, by ukazać (φράζειν), jak ono jest według swojego wzrostu (φύσιν).

Czy inni myśliciele tego okresu rozumowali podobnie? Przyjrzyjmy się, w jaki sposób termin φύσις zastosował Parmenides w drugiej części swojego poematu, który jest poświęcony badaniu (μάνθανειν) mniemań (δόξας) śmiertelnych⁹⁰. Samo badanie ma odbywać się w kontekście słuchania (ἀκούειν) mów (ἑπέων) bogini Dike⁹¹. Porządek (κόσμος) tych mów jest określony jako ἀπατηλός. Przymiotnik ἀπατηλός w formie poetyckiej jest obecny na przykład u Homera, u którego ἀπατήλια występuje między

⁸⁷ Zob. C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, s. 99.

⁸⁸ Zob. Hesiod, *Opera et dies*, 311 [w:] *Hesiodi, Theogonia, Opera et dies, Scutum, Fragmenta selecta*, ed. F. Solmsen, Oxford 1990: ἔργων οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος – „praca żadną obelgą, bezczynność zaś obelgą”.

⁸⁹ Zob. Homerus, *Odyssea*, r.1, 4, 682–683: ἢ εἰπέμεναι δμωῆσιν Ὀδυσσεύος θεῖοιο | ἔργων παύσασθαι, σφίσι δ' αὐτοῖς δαῖτα πένεσθαι; – „czy powiedziec niewolnicom Odysa boskiego | aby od prac powstrzymały się, zaś im ucztę przyrządzały?”; „Czy masz powiedziec dworkom boskiego Odyssa, by zaprzestały robót i zajęły się ich biesiadą?” (Parandowski).

⁹⁰ W ten sposób Parmenides nawiązuje do końcowej części pierwszego fragmentu poematu, gdzie bogini mówi: ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα – „lecz jednakże i te będą przebadane, ponieważ wszystkie mniemania trzeba wiarygodnie być zawsze przechodzącym” (DK 28B 1, 31–32).

⁹¹ Zob. DK 28B 8, 50–52: ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἢ δὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων – „W tym [momencie] tobie wstrzymuję pewne słowo i pojęcie w około prawdy; odtąd zaś mniemania śmiertelne badaj, słuchając moich mów porządek zwodniczy”. Warto przy tej okazji nadmienić, że o Dike wspomina również Heraklit w kontekście kłamstwa (ψευδός) (zob. DK 22B 28b: Δίκη καταλάψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας – „Sprawiedliwość dosięgnie sprawców i świadków kłamstw”) oraz miary (μέτρον) (zob. DK 22B 94: Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπικούροι ἐξευρήσουσιν – „Słońce bowiem nie przekracza miary: jeżeli zaś nie, Erynie, Prawa pomocnice, go wykryją”).

innymi w kontekście biegłości (εἰδώς)⁹² oraz gadania (βάζειν)⁹³. Jeżeli więc mowy bogini charakteryzują się pewnym porządkiem, to można mówić tu o biegłości w przedstawianiu czegoś, co nie jest do końca jasne. Stąd sama mowa (ἔπος) nie charakteryzuje się mówieniem (λέγειν) prawdziwym i jest raczej „sprytnym” (ἀπατήλιος) gadaniem. Taka mowa nie przedstawia ani też nie poucza wprost o φύσις. Wydaje się więc, że z tego powodu na początku fragmentu dziesiątego w poemacie, w którym jest mowa o φύσις, bogini kieruje w stronę Parmenidesa obietnicę: εἶση, czyli „będziesz wiedział”⁹⁴, co można uznać za sprytny zabieg, który nie zmusza bogini do przedstawienia wiedzy na temat danej φύσις. Osiągnięcie bowiem stanu wiedzy wymaga podjęcia badania (μάνθανειν), o czym jest mowa w końcowej części fragmentu ósmego, gdyż treść mowy bogini Dike skierowanej do Parmenidesa nie jest wyjaśnieniem. Natomiast tym, co ma być widziane, jest „φύσις eteryczna i wszystkie znaki (σήματα) w eterze”⁹⁵. W zdaniu tym φύσις jest określona jako eteryczna, czyli posiadająca bardzo konkretną cechę, która ma być widziana, co wiąże się z posiadaniem wiedzy w tym zakresie.

Alexander P. D. Mourelatos, uwzględniając ten kontekst, sugeruje, że poza pierwotnym rozumieniem terminu φύσις jako „wzrostu” można tłumaczyć go jako „istota” (*essence*)⁹⁶. Jeżeli więc „wzrost” ujawnia cechę charakterystyczną dla tego, czego jest „wzrostem”, to z perspektywy uzyskania

⁹² Zob. Homerus, *Odyssea*, pars II, ed. W. Dindorf, C. Hentze, Lipsiae 1936, 14, 288: δὴ τότῃ Φοῖνιξ ἦλθεν ἀνὴρ ἀπατήλια εἰδώς – „wtedy przyszedł Fenicjanin, mąż biegły w podstępach”; „przyszedł do mnie Fenijczyk szalbierz jakich mało” (tłum. L. Siemieński); „zjawił się Fenicjanin, wielki łgarz i oszust” (tłum. J. Parandowski).

⁹³ Zob. Homerus, *Odyssea*, pars II, 14, 127: ἐλθὼν ἐς δέσποιναν ἐμὴν ἀπατήλια βάζει – „przyszedłszy do pani mojej kłamliwe rzeczy gada”; „prosto sunie do pani i bajki gada” (tłum. L. Siemieński); „idzie do mojej pani i plecie bajdy” (tłum. J. Parandowski).

⁹⁴ Zob. DK. 28B 10, 1. Jest to futurum od czasownika εἶδω, czyli „widzę”, który w formie dokonanej, czyli οἶδα, znaczy „wiem”. Aleksander P. D. Mourelatos stwierdza, że we fragmencie dziesiątym są trzy obietnice wyjaśnienia: B10.1 εἶση, 10.4 πύση, 10.5 εἰδήσεις, i wszystkim tym czynnościom przypisuje jedno znaczenie: „you shall learn” (A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, Yale University Press 1970, s. 246). Należy jednak się zastanowić, czy zastosowanie różnych czasowników i ich form nie ma znaczenia dla rozumienia samego tekstu Parmenidesa.

⁹⁵ DK 28 B 10, 1–2: εἶση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθερί πάντα σήματα. Graham tłumaczy αἰθερίαν φύσιν jako „the ethereal nature” (s. 225), a Curd jako „nature of the Aithēr” (s. 61).

⁹⁶ Zob. A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, s. 247. Jak podaje Mourelatos, taka sugestia spotykała się ze sprzeciwem Felixa Heinimanna, według którego φύσις nie znaczą tutaj ani „Wesen” ani „Natur” (zob. F. Heinemann, *Nomos und*

wiedzy (εἰδέναι) cecha ta jest ujmowana jako εἶδος. Ten sposób rozumowania jest widoczny, jak się zdaje, w różniejszych poglądach reprezentowanych przez Platona. Couprie i Kočandrle zwracają uwagę na opinię Haralda Patzera⁹⁷, która jest oparta na analizie tekstu z dialogu *Fileb* i sugeruje, że Platon „czasami używa słowa φύσις jako synonimu dla ιδέα albo εἶδος”⁹⁸. Platon, wspominając o nieograniczonym (ἄπειρον) i granicy (πέρας)⁹⁹, pisze o nich jak o postaciach (τῶν εἰδῶν)¹⁰⁰. W dalszej części tekstu dialogu skupia się na φύσις nieograniczonym¹⁰¹. W celu rozpoznania φύσις nieograniczoności zwraca między innymi uwagę na to, co ujawnia się (φαίνηται) jako stające się bardziej (μᾶλλον) i mniej (ἥττον)¹⁰². Można więc zauważyć, że u Platona φύσις w dalszym ciągu może być rozumiane jako „wzrost”. W zakresie bowiem tego bardziej i tego mniej przewyżczone są granice, co pozwala wzrastać lub też rodzić się nieograniczoności. Wszystkie tego typu zdarzenia można więc zebrać razem i „naznaczyć (ἐπισημαίνεσθαί) jakiś jeden (μίαν) wzrost (φύσιν)”¹⁰³, w tym przypadku nieograniczoność. Wydaje się więc, że Platon podąża za sposobem rozumowania Parmenidesa. Widzenie eterycznego wzrostu jest bowiem związane przyjęciem znaku lub też postaci, którą jest eter. Rozumienie terminu φύσις występującego u Parmenidesa jako „istota” (essence), może być oparty jedynie na związku z widzeniem, czyli z uzyskaniem wiedzy.

W dalszej części fragmentu dziesiątego można zauważyć, że Parmenides, podobnie jak Heraklit, pisze o φύσις w kontekście ἔργα. Jest on przynaglany do zbadania prac i wzrostu księżycy (σελήνης)¹⁰⁴. W tym przypadku

Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts, F. Reinhardt, Basel 1945, s. 91).

⁹⁷ Zob. H. Patzer, *Physis. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*, Sitzungsberichte der wissenschaftliche, 1993, s. 257.

⁹⁸ D. L. Couprie, R. Kočandrle, *Anaximander's 'Boundless Nature'*, s. 79.

⁹⁹ Zob. Plato, *Philebus*, [w:] *Platonis Opera*, rec. I. Burnet, t. 1, Oksford 1910, 23c 9–d 2: Τὸν θεὸν ἐλέγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξει τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρασ; – „Ze bóg mówimy jakoś to nieograniczone bytów przedstawił, to zaś granicę?”

¹⁰⁰ Zob. Plato, *Philebus*, 23c 9–d 2: Τούτων δὴ τῶν εἰδῶν τὰ δύο τιθώμεθα, τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμοιβῶν τούτων ἔν τι συμμισγόμενον – „Tych postaci przyjmijmy dwie, zaś trzecią z tych obu zmieszana – jedno coś”.

¹⁰¹ Zob. Plato, *Philebus*, 24e 3–25a 4: νῦν μέντοι ἄθρει τῆς τοῦ ἀπείρου φύσεωσ εἰ τοῦτο δεξόμεθα σημεῖον – „Teraz jednakże rozważ naturę tego nieograniczonego, czy ten znak przyjmijmy”.

¹⁰² Zob. Plato, *Philebus*, 24e 3–25a 4.

¹⁰³ Plato, *Philebus*, 24e 3–25a 4: μίαν ἐπισημαίνεσθαί τινα φύσιν.

¹⁰⁴ Zob. DK 28B 10, 4–5: ἔργα τε κύκλωπος πύση περίφοιτα σελήνης καὶ φύσιν – „i zbadaj prace i naturę okrągłookiego księżycy”.

prace dotyczą nie badającego przedmiot, lecz badanego przedmiotu. Pracami księżycy, o których wspomina Parmenides, mogą być poszczególne jego fazy. Na taką interpretację może wskazywać przymiot κύκλωψ, czyli okrągłooki, albowiem fazy księżycy można porównać do otwierania i zamykania oka. W ramach badania tych prac może być naznaczona właściwa księżycowi φύσις. O związku konkretnej czynności z φύσις Parmenides informuje również we fragmencie 16. Przedstawia poznawczą kondycję ludzką¹⁰⁵ i wiąże φύσις kończyn cielesnych (μελέων) z czynnością rozumowania (φρονεῖν)¹⁰⁶. Można przypuszczać, że rozumowanie jest sposobem funkcjonowania czy też pracą, która wynika z połączenia kończyn mających właściwy sobie aktywny wzrost¹⁰⁷, ujawniający się w „wielorakiej wędrówce” (πολυπλάγκτος) po otaczającej rzeczywistości. Wydaje się, że takie rozumienie φύσις kończyn jest prezentowane przez Empedoklesa, który pisze, że φύσις kończyn jest διέσπασται, czyli „rozproszona”¹⁰⁸. Z tego wynika, że kończyny mają wspólną φύσις ujawniającą się w doznawaniu (πάσχειν) i działaniu (ποιεῖν), jednakże każda z kończyn czyni to we własnym zakresie.

Również Demokryt mówi o φύσις w kontekście organizmu ludzkiego. We fragmencie 33 zwraca uwagę na związek φύσις z nauczaniem (διδασχῆ), które zmienia człowieka i w konsekwencji φυσιοποιεῖ, czyli go przekształca. W tym przypadku można powiedzieć, że czyni wzrost odpowiedni do kierunku zmiany¹⁰⁹. W innym miejscu Demokryt wskazuje na znaczenie φύσις dla umiejętności rozumowania (φρονεῖν), zestawiając ją z odpowiadającym wychowaniem (ώραῖη τροφή)¹¹⁰. Można doszukiwać się w tym przypadku związku z przedstawionym wyżej poglądem Parmenidesa,

¹⁰⁵ Zob. DK 28B 16, 1–2: ὡς γὰρ ἐκάστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων, τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται – „Jak każdy ma połączenie wiele wędrujących kończyn ciała, tak umysł u ludzi jest wzbudzony”. Curd tłumaczy τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται jako „so is mind present to humans” (zob. s. 63).

¹⁰⁶ Zob. DK 28 B 16, 2–4: τὸ γὰρ αὐτὸ ἔστιν ὅπερ φρονεῖ μελέων φύσις ἀνθρώποισιν καὶ πᾶσιν καὶ παντί – „Tym samym bowiem jest to właśnie, co rozumuje, kończyn ciała natura u ludzi i u wszystkich, i u każdego”.

¹⁰⁷ Mourelatos sugeruje, aby φύσις w tym przypadku tłumaczyć jako „constitution” (zob. *The Route of Parmenides*, s. 254).

¹⁰⁸ Zob. DK 31B 63: ἀλλὰ διέσπασται μελέων φύσις· ἢ μὲν ἐν ἀνδρός... – „Lecz rozproszona jest natura kończyn; ta w mężu...”.

¹⁰⁹ Zob. DK 68B 33: ἡ φύσις καὶ διδασχῆ παραπλήσιόν ἐστι. καὶ γὰρ ἡ διδασχῆ μεταρρυσμοῖ τὸν ἀνθρώπων, μεταρρυσμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ – „natura i nauczanie zbliżonym jest, i bowiem nauczanie zmienia człowieka, zmieniając przekształca”.

¹¹⁰ Zob. DK 68B 183: ἔστι που νέων ζύνεσις καὶ γερόντων ἀξυνεσίη· χρόνος γὰρ οὐ διδάσκει φρονεῖν, ἀλλ’ ὠραῖη τροφή καὶ φύσις – „Jest jakoś inteligencja [cecha]

w którym była mowa o rozumowaniu przez φύσις kończyn, które jest możliwe dzięki obecności umysłu (νόου). Uczenie (διδάσκειν) rozumowania wymaga więc podawania pokarmu (τροφή), którym może być wszystko, co wynika z czynności, jaką jest umysł (νόος), który, jak twierdzi Parmenides, u ludzi jest wzbudzony (παρίσταται). W ten sposób wzrost człowieka jest rozumny, a tym samym można powiedzieć, że jest on ξύνετος, czyli pojętny. Natomiast w przypadku bycia dobrym (ἀγαθόν) akcentowane jest ćwiczenie (ἀσκησις)¹¹¹, które odpowiednio usposabia φύσις. Sama natomiast φύσις jest αὐτάρκης, czyli wystarczająca i niezawisła w przeciwieństwie do zrządzenia (τύχη), które jest niestałe¹¹². Takie określenie φύσις wskazuje, że człowiek – lub szerzej dana rzecz – charakteryzuje się właściwym sobie aktywnym wzrostem. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że ten aktywny wzrost jest ściśle związany ze strukturą danej rzeczy lub w przypadku człowieka z jego usposobieniem, dzięki któremu może być wykonywana dana praca ujawniająca właściwą φύσις. Nie zmienia to jednak faktu, że ujęcie φύσις jest odniesieniem się do czegoś zasadniczego dla danej rzeczy.

Czy więc Arystoteles, pisząc o Leukipposie i Demokrycie, że przyjęli (ποιησάμενοι) zasadę (ἀρχήν) według natury (κατὰ φύσιν), odwołuje się do sposobu rozumienia prezentowanego między innymi przez Demokryta? W *Fizyce* Arystoteles, pisząc o tym, co jest z natury (φύσει), stwierdza, że ma w sobie początek (ἀρχήν) ruchu (κινήσεως) i spoczynku (στάσεως)¹¹³. Mówiąc o początku ruchu i spoczynku w sobie, może nawiązywać do stosowanego przez poprzedników terminu ἔργον, czyli pracy, która

młodych a brak zrozumienia [cechą] starców; czas bowiem nie uczy rozumieć, lecz odpowiednie wychowanie i natura”.

¹¹¹ Zob. DK 68B 242: πλέονες ἐξ ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος – „liczniejsi z ćwiczenia stają się dobrymi niż z natury”. Zestawienie φύσις z ćwiczeniem w kontekście procesu nauczania jest przedstawione w teście Protagorasa: φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται καὶ ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μανθάνειν – „Natury i ćwiczenia nauczanie potrzebuje i od młodości zaś zacząwszy trzeba uczyć się” (DK 80B 3).

¹¹² Zob. DK 68B 176: τύχη μεγαλόδωρος, ἀλλ’ ἀβέβαιος, φύσις δὲ αὐτάρκης διόπερ νικᾷ τῷ ἡσσοῖ καὶ βεβαίῳ τὸ μείζον τῆς ἐλπίδος – „zrządzenie jest hojne, lecz niestałe, natura zaś wystarczająca; toteż zwycięża tym słabszym i trwałym to większe z nadziei”.

¹¹³ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 192b 13–16: τὰ μὲν γὰρ φύσει ὄντα πάντα φαίνεται ἔχοντα ἐν ἑαυτοῖς ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως, τὰ μὲν κατὰ τόπον, τὰ δὲ κατ’ αὐξήσιν καὶ φθίσιν, τὰ δὲ κατ’ ἀλλοίωσιν – „te bowiem z natury będące wszystkie, zdaje się, mają w sobie początek ruchu i spoczynku, jedne według miejsca, drugie zaś według rozwoju (powiększania) i zanikania (ubywania), inne zaś według zmiany”.

jest wykonywana przez poszczególne rzeczy i człowieka. Prace te, z tego powodu, że mają początek w tych rzeczach, wskazują na właściwy dla nich „wzrost”, który jest, jak twierdzi Demokryt, αὐτάρκης, czyli niezawisły, gdyż wypływa z danej rzeczy. Natomiast w *Metafizyce* Arystoteles pisze o pierwszej φύσις właściwie (κυρίως) zdefiniowanej, która jako taka jest uznana za οὐσία rzeczy mających początek ruchu w sobie¹¹⁴. Jest to już sposób rozumienia φύσις właściwy samemu Arystotelesowi, który definiuje οὐσία jako najpierw (πρώτως) i po prostu (ἀπλῶς) będące¹¹⁵. W tym przypadku φύσις, jako οὐσία rzeczy, może być rozumiana jako „wzrost”, który ze względu na swoją aktywność jest ujmowany w zakresie myślenia (νοεῖν), gdyż tylko wtedy możliwe jest określenie „wzrostu” jako οὐσία. Z przedstawionych wyżej poglądów można wywnioskować, że Arystoteles, używając terminu φύσις w stosunku do rzeczy mających początek ruchu w sobie, bazuje na sposobie myślenia prezentowanym przez poprzedników, stosując jednocześnie poszczególne terminy z perspektywy swojego sposobu myślenia.

Wydaje się, że ta perspektywa nie pozostaje bez wpływu na interpretację myśli atomistów w odniesieniu do eleatów. Arystoteles, pisząc o Leukipposie i Demokrycie, że przyjęli początek (ἀρχήν) według natury (κατὰ φύσιν), czyli ruchomy, twierdzi, że w ten sposób przeciwstawiali się eleatom. Wniosek ten, jak się zdaje, ma swoje uzasadnienie między innymi w rozumieniu przez Arystotelesa poglądów wygłaszanych przez samych eleatów.

1.2. Sposób przedstawienia tez eleatów przez Arystotelesa

Arystoteles, po przedstawieniu opinii dotyczącej Leukipposa i Demokryta, zwraca uwagę na dawnych myślicieli, którym wydawało się, że byt (τὸ ὄν) jest jeden (ἓν) nieruchomy (ἀκίνητον)¹¹⁶. W tym przypadku nie wymienia

¹¹⁴ Zob. *Aristoteles Graece*, ex rec. I. Bekkeri, t. 2, wyd. 2, Berolini 1831: *Aristoteles Graece*, ed. O. Gigon, Berolini 1960 [dalej: *Aristoteles Graece*, t. 2], 1015a 13–15: ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά – „z tych wzmiankowanych pierwsza natura i wyrażona właściwie jest zaistnieniem tych mających początek ruchu w sobie jako takie”.

¹¹⁵ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 1028a 30–31: ὥστε τὸ πρώτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ’ ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἄν εἴη – „zatem to najpierw będące i nie czymś będące, lecz będące po prostu, substancją (istnieniem) byłoby”.

¹¹⁶ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 2–3: ἐνίοις γὰρ τῶν ἀρχαίων ἔδοξε τὸ ὄν ἐξ ἀνάγκης ἓν εἶναι καὶ ἀκίνητον – „niektórym bowiem z dawnych wydawało się, że byt z konieczności jednym jest i nieruchomym”.

on konkretnych myślicieli rozpowszechniających powyższą tezę, lecz określa ich terminem οἱ ἄρχαιοι, czyli dawni. Można więc przypuszczać, że teza: τὸ ὄν ἐξ ἀνάγκης ἔν εἶναι καὶ ἀκίνητον, jest sformułowana przez samego Arystotelesa i przypisana grupie myślicieli. Jej podobne brzmienie: ἔν καὶ ἀκίνητον τὸ ὄν, jest również obecne w *Fizyce*, gdzie, jak już to było wspomniane, Arystoteles wyklucza ją z zagadnień dotyczących natury (φύσεως)¹¹⁷. Możliwe, że Arystoteles rozpoczął opis poglądów eleatów od powtórzenia tezy zawartej w *Fizyce*, aby zaakcentować, że ich stanowisko było przeciwne do Leukipposa i Demokryta, którzy przyjęli ἀρχή według φύσις. Sama teza może odnosić się zarówno do Parmenidesa, jak i Melissosa. Jest ona bowiem obecna w analizach dotyczących ἀρχή, które rozpoczynają się między innymi od stwierdzenia, że obaj ci myśliciele, zakładając istnienie jednej (μία) zasady, mówili, że jest nieruchoma (ἀκίνητον)¹¹⁸. Jednak teza sformułowana przez Arystotelesa nie występuje w takiej formie u autorów, którym jest przypisywana. U Parmenidesa termin ἔν jest wymieniony w grupie znaków (σήματα) występujących na drodze, której mową (μῦθος) jest ὡς ἔστιν, czyli „że jest”¹¹⁹. Sam termin ἔν występuje po stwierdzeniu, że będące (έόν) jest teraz (νῦν ἔστιν) razem całe (όμοῦ πᾶν)¹²⁰.

Aby zrozumieć, dlaczego w stosunku do νῦν ἔστιν następuje dopowiedzenie όμοῦ πᾶν, należy przyrzeć się znaczeniu terminu όμοῦ. Jest on użyty przez Homera w zdaniu: όμοῦ τρόπιν ἠδὲ καὶ ιστόν¹²¹. W tym przypadku termin ten ma znacznie spajające okręty (τρόπιν) i maszt (ιστόν), które występują „razem”. Może ono również być tłumaczone jako „w tym samym miejscu”¹²². W tym przypadku νῦν ἔστιν wskazuje na skupienie się jedynie na ἔστιν, które jest wyrazem εἶναι¹²³. Nie ma więc jakiegos elementu będącego (έόντος), gdyż jako pojęcie (νοήμα) jest efektem myślenia

¹¹⁷ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 184b 25–26.

¹¹⁸ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 184b 15–17.

¹¹⁹ Zob. DK 28B 8, 1–2: μῦθος δ’ ἔτι μῦθος όδοίο λείπεται ὡς ἔστιν – „Jedyna jeszcze dotąd mowa drogi jest zostawiona, że jest”.

¹²⁰ Zob. DK 28B 8, 5–6: οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν όμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές – „i nie było kiedyś ani nawet nie będzie, gdyż teraz jest razem całe, jedno, ścisłe”.

¹²¹ *Homerus Odyssea*, p. I, 12, 424: „razem okręty, jak i maszt”.

¹²² Zob. *Homerus Ilias*, ed. W. Dindorf, C. Hentze, pars II, Lipsiae 1900, 23. 84: ἀλλ’ όμοῦ, ὡς τράφομεν περ ἔν ὑμετέροισι δόμοισιν – „lecz na tym samym miejscu, jak utrzymujemy nawet w waszym domostwie”.

¹²³ Zob. DK 28B 6, 1: χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἔόν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι – „Trzeba to mówić i myśleć, że będące jest: jest bowiem być”. John Palmer tłumaczy ἔστι γὰρ εἶναι jako „for it is to be” (J. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford University Press 2009, s. 112).

(νοεῖν) jedynie bycia (εἶναι)¹²⁴. Z tego też powodu będące (ἔόν) całe (πᾶν) sprowadza się do tego, czego jest myślą (νοήμα), czyli do bycia (εἶναι) i niczego poza nim¹²⁵. To byłby powód tego, że Parmenides mówi o będącym, że jest jedno.

Wydaje się, że Arystoteles nie postrzega w ten sposób też Parmenidesa. W swojej *Fizyce* sugeruje, że mówienie Parmenidesa o bycie (τὸ ὄν) po prostu (ἀπλῶς) jest ujęciem kłamliwym¹²⁶. Argument, który według Arystotelesa ma to uzasadniać, wskazuje na fakt, że byt wyraża się wielorako (πολλαχῶς)¹²⁷. Sugestia ta w rzeczywistości zmienia zasadniczo sposób mówienia o bycie. Odwołuje się bowiem do orzekania o czymś jako o bycie. W swoim uzasadnieniu fałszywości tezy Parmenidesa powołuje się na przykład ujęcia tylko rzeczy białych (τὰ λευκά). Arystoteles wnioskuje, że gdyby nawet przyjąć, że biel (τὸ λευκόν) oznacza się jako jedno (ἓν), to i tak tych białych będzie wiele (πολλά)¹²⁸. Arystoteles uzasadnia tę tezę, twierdząc, że czymś innym jest bycie białym (τὸ εἶναι λευκῶ), a czymś innym to, co przyjmuje (τὸ δεδεγμένῳ) biel, czyli przedmiot biały. Jednakże dodaje, że nie można w tym przypadku zakładać czegoś oddzielnego (χωριστόν) obok tego białego (τὸ λευκόν)¹²⁹, gdyż jest raczej czymś odmiennym (ἕτερον) biel od tego, w czym istnieje (ὑπάρχει), a nie oddzielnie istniejącym¹³⁰. Według Arystotelesa Parmenides, mówiąc o bycie (τὸ

¹²⁴ Zob. 28B 3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι – „to samo bowiem jest pojmować i być”; 28B 8, 34: ταῦτὸν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα – „To samo zaś jest pojmować i dla czego jest pojęcie”.

¹²⁵ Zob. DK 28B 6, 2: μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν – „nic zaś nie jest”.

¹²⁶ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 186a 24–25: ψευδῆς μὲν ἢ ἀπλῶς λαμβάνει τὸ ὄν λέγεσθαι – „kłamliwe jest to, jak ujmuje, że po prostu byt wyraża się”.

¹²⁷ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 186a 25: λεγομένου πολλαχῶς – „gdyż jest wyrażany wielorako”.

¹²⁸ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 186a 26–27: εἰ μόνα τὰ λευκὰ ληφθεῖη, σημαίνοντος ἓν τοῦ λευκοῦ, οὐθὲν ἦττον πολλά καὶ οὐχ ἓν – „jeżeli same te białe byłyby ujęte, i gdy oznaczać się jednym «biel», to niemniej wiele będzie, a nie jedno”.

¹²⁹ Greg Damico zwraca uwagę, że termin τὸ λευκόν może oznaczać albo „biel”, albo „białą rzecz”. W zależności od technicznego słownictwa, które jest zastosowane przez Arystotelesa, termin ten przyjmuje jedno albo drugie znaczenie (zob. G. Damico, *Aristotle’s Critique of Parmenides in Physics I*, Summer 2012, https://www.academia.edu/4958221/Aristotles_Critique_of_Parmenides_in_Physics_I, s. 8).

¹³⁰ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 186a 28–31: ἄλλο γὰρ ἔσται τὸ εἶναι λευκῶ καὶ τὸ δεδεγμένῳ, καὶ οὐκ ἔσται παρὰ τὸ λευκόν οὐθὲν χωριστόν· οὐ γὰρ ἢ χωριστόν, ἀλλὰ τῷ εἶναι ἕτερον τὸ λευκόν καὶ ᾧ ὑπάρχει. ἀλλὰ τοῦτο Παρμενίδης οὕτω ἔωρα – „inne bowiem będzie bycie właściwe białemu i to, co jest przyjmującym biel, i nie

ὄν), po prostu (ἀπλῶς) tego rozróżnienia nie dostrzegał¹³¹. Arystoteles podejmuje więc próbę interpretacji tezy Parmenidesa, że byt jest (τὸ ὄν) jeden (ἕν) z perspektywy zaproponowanych przez siebie twierdzeń.

Jeżeli, jak wynika z przeprowadzonych analiz, przymiot (τὸ συμβεβηκός) orzeka się o jakimś podmiocie (καθ' ὑποκειμένου τινός), to według Arystotelesa Parmenides musi przyjąć, że nie tylko określenie „jedno” (ἕν) oznacza byt (τὸ ὄν), tak jak to wynika z tezy Parmenidesa, według której ἕν jest znakiem (σήμα) będącego (έόντος)¹³², ale również ὄν jest orzekane o podmiocie¹³³. Czyniąc wobec Parmenidesa tę sugestię, Arystoteles zamierza wykazać niedorzeczność ujęcia bytu po prostu. Z założenia przypisywanego Parmenidesowi wynikałoby, że jeżeli byt (τὸ ὄν) stanie się przymiotem (συμβέβηκε) czegoś, wówczas obiekt, z którym się połączył, przestanie być (οὐκ ἔσται), gdyż bycie przynależy bytowi, a to, do czego przyłączył się byt, jest od niego (τοῦ ὄντος) różne (ἕτερον). Z tego też powodu to właśnie będące (τὸ ὄν) chociaż stało się przymiotem (συμβέβηκε), nie jest tym, co daje początek, czyli nie jest cechą właściwą tego, o czym jest orzekane¹³⁴. Powodem, przez który byt nie jest właściwą

będzie obok tego białego nic dającego się oddzielić; nie są bowiem jako dające się oddzielić przedmioty, ale dlatego, że jest różne to białe i to, w którym istnieje”.

¹³¹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 186a 31–32: ἀλλὰ τοῦτο Παρμενίδης οὕτω ἑώρα – „lecz tego Parmenides wcale nie dostrzegał”.

¹³² Opowieść dotyczącą pozostawionej drogi ὡς ἔστιν Parmenides rozpoczyna od przedstawienia wyliczenia znaków, wśród których jest wymienione ἕν (zob. DK 28B 8, 2–3: ταῦτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλὰ μάλ' – „zaś na tej [drodze] znaki są bardzo liczne”).

¹³³ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 186a 32–35: ἀνάγκη δὴ λαβεῖν μὴ μόνον ἕν σημαίνειν τὸ ὄν, καθ' οὗ ἂν κατηγορηθῆ, ἀλλὰ καὶ ὅπερ ὄν καὶ ὅπερ ἕν· τὸ γὰρ συμβεβηκός καθ' ὑποκειμένου τινός λέγεται – „musi przyjąć, że nie tylko jedno oznacza byt, o którym byłoby orzekane, lecz i będące podobnie jak i to jedno; albowiem przymiot, o jakimś podmiocie mówi się”. Damico przytacza opinię Williama Charltona komentującego zdania 186a 33–4, który twierdzi, że wyrażenia ὅπερ ὄν oraz ὅπερ ἕν powodują zakłopotanie u komentatorów (zob. W. Charlton, *Aristotle's Physics: Books I and II*, Oxford 1970). Jednakże Damico nie zwraca większej uwagi na znaczenie tej terminologii, która w takim zestawieniu występuje tylko raz. Natomiast w stosunku do ὅπερ ὄν występującego samodzielnie (186b 2) sugeruje naturalne, według niego, znaczenie „what just is”, które oddaje dobrze sens argumentu (zob. G. Damico, *Aristotle's Critique of Parmenides in Physics I*, s. 9).

¹³⁴ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 186a 35–186b 2: ὥστε ᾧ συμβέβηκε τὸ ὄν, οὐκ ἔσται ἕτερον γὰρ τοῦ ὄντος· ἔσται τι ἄρα οὐκ ὄν· οὐ δὲ ἔσται ἄλλω ὑπάρχον τὸ ὅπερ ὄν – „Tak więc to, czego jest byt przymiotem, nie będzie; albowiem jest ono różne od bytu; zatem coś będzie nie będące; zaś to właśnie będące nie będzie właściwą cechą czegoś innego”.

cechą tego, czego jest przymiotem, jest brak bycia (εἶναι) w tym czymś, czego będące miałyby być cechą¹³⁵, gdyż o będącym nie można mówić bez bycia, o czym wspomina Parmenides¹³⁶.

Przedstawione przez Arystotelesa rozumowanie, które mogło być oparte na tezach Parmenidesa, doprowadziło do trudności wynikającej z założenia, że będące jest przymiotem podmiotu. Została ona wyrażona w pytaniu, czy to właśnie będące oznacza podmiot raczej będący niż niebędący¹³⁷. Jak można zauważyć, pojawiająca się trudność wynika ze sposobu odczytywania tez Parmenidesa z perspektywy podstawowego założenia, które wyraża Arystoteles, że bytem jest ujmowany przedmiot. Nie jest więc możliwe, by ten przedmiot nie był ujęty w swoim byciu. Jeżeli więc z tej perspektywy przyjmiemy za słuszną tezę, że jedynie „będące jest” (ἐὸν ἔμμεναι), to należałoby odmówić bycia (εἶναι) przedmiotowi, o którym jest orzekany przymiot bytu (τοῦ ὄντος). Wydaje się jednak, że sposób rozumowania Parmenidesa nie wyklucza ujmowania bycia danej rzeczy, której jest właściwą cechą. Albowiem w swoich analizach dotyczących samego bytu (τοῦ ἐόντος) skupia się na czynności myślenia (νοεῖν), dzięki której możliwa jest mowa o byciu (εἶναι) ujmowanego przedmiotu. Celem badań Parmenidesa jest więc skupienie się na tym, co wynika z myślenia bycia samego, a nie z myślenia bycia czegoś, co pociąga za sobą orzekanie o bycie wielorako, jak sugeruje to Arystoteles.

Nie można więc z mówienia Parmenidesa o bycie po prostu wyciągać wniosku, że jest to jakiś oddzielny obiekt. Nie znaczy to jednak, że operacja, którą jest umysł (νοῦς), skupiająca się na efekcie myślenia, czyli byciu, nie ma charakteru oddzielającego, czyli pomijającego wszystkie inne doznania zmysłowe wynikające z kontaktu z daną rzeczą. Nie jest to równoznaczne z przyjęciem wniosku, że byt jest czymś oddzielnie istniejącym (χωριστόν) poza doznawanymi rzeczami.

Sposób rozumienia przez Arystotelesa pojęcia bytu u Parmenidesa wpływał również na pogląd dotyczący bycia nieruchomym. Dlatego Arystoteles podaje, że było ono uzasadniane przez wykluczenie oddzielnej

¹³⁵ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 186b 2: οὐ γὰρ ἔσται ὄν τι αὐτῷ εἶναι – „albowiem nie będzie będące coś w jego byciu”.

¹³⁶ Zob. DK 28B 6, 1: ἐὸν ἔμμεναι.

¹³⁷ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 186b 4 – 6: εἰ οὖν τὸ ὄπερ ὄν μηδενὶ συμβέβηκεν ἀλλ’ ἐκεῖνω, τί μᾶλλον τὸ ὄπερ ὄν σημαίνει τὸ ὄν ἢ μὴ ὄν; – „jeżeli więc to właśnie będące niczego nie jest przymiotem, lecz owego podmiotu, to co raczej to właśnie będące znaczy, to będące albo niebędące?”.

próżni (κενοῦ)¹³⁸. Jest to nawiązanie wprost do poglądu Melissosa. Arystoteles w tym przypadku może odwoływać się do zdania: κενού δὲ μὴ ἔόντος οὐκ ἔχει ὄκη ὑποχωρήσει¹³⁹. Czy twierdzenie Arystotelesa o wydzielonej (κεχωρισμένον) próżni jest adekwatną interpretacją? Zdanie Melissosa o niemożliwości cofania się do próżni ma swoje uzasadnienie w zupełności (πλέων), która wyklucza próżnię i w tym kontekście jest tu mowa o braku ruchu¹⁴⁰. Można więc przypuszczać, że możliwość zaistnienia próżni dotyczyłaby naruszenia zupełności, co w konsekwencji doprowadziłoby do pojawienia się ruchu w tym, co jest zupełne. Wydaje się, że Arystoteles, mówiąc o wydzielonej próżni, interpretuje jej brak w innym kontekście. W dalszej części opisu sposobu myślenia eleatów, powtarzając ich tezę o jednym i nieruchomym, dodaje, że niektórzy (ἔνιοι) mówią o nieograniczonym, gdyż granica (τὸ πέρας) zakładałaby próżnię poza tym, co jest całe, a to wiązałoby się z możliwością ruchu¹⁴¹. Natomiast według Arystotelesa próżnia nie miała być wykluczona z powodu zupełności, ale ze względu na swoją nieograniczoność. Arystoteles być może ma na uwadze zdanie, w którym Melissos wspomina o nieograniczonej wielkości (τὸ μέγεθος ἄπειρον)¹⁴². Jeżeli Arystoteles mówi o eliminacji próżni, która jest wydzielona względem (πρὸς) czegoś, to teza Melissosa o nieograniczonej wielkości (τὸ μέγεθος ἄπειρον) może być dla niego wystarczającym uzasadnieniem. Ten sposób rozumowania o zniesieniu ewentualnej granicy względem próżni, przez założenie nieograniczonej wielkości tego jednego bytu, możliwe, że Arystoteles przypisuje Melissosowi, powołując się na tezę, że „jeżeliby nie było jednym, to graniczyłoby z innym”¹⁴³. Jednakże pojawia się pewien problem interpretacyjny, czy owo „inne” (ἄλλο) można by, idąc za sugestią Arystotelesa, uznać za wydzieloną próżnię.

¹³⁸ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 3–5: τὸ μὲν γὰρ κενὸν οὐκ ὄν, κινήθηναί δ' οὐκ ἂν δύνασθαι μὴ ὄντος κενού κεχωρισμένου – „albowiem nie ma próżni, zaś nie można się poruszać, gdy nie jest wydzielona próżnia”.

¹³⁹ DK 30B 7, 25–26: „gdy zaś próżnym nie jest, nie ma dokąd cofać się”.

¹⁴⁰ Zob. DK 30B 7, 23–25: οὐδὲ κινεῖται· ὑποχωρήσει γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῆ, ἀλλὰ πλέων ἐστίν. εἰ μὲν γὰρ κενὸν ἦν, ὑπεχώρει ἂν εἰς τὸ κενόν – „i nie porusza się; nie ma bowiem gdzie wycofać się, lecz jest zupełne. Gdyby bowiem próżnym było, to mogłoby cofać się do próżni”.

¹⁴¹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 14–16: ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναι φασι καὶ ἄπειρον ἔνιοι· τὸ γὰρ πέρας περαίνειν ἂν πρὸς τὸ κενόν – „mówią, że to całe jest jedno i nieruchome a niektórzy, że nieograniczone; albowiem granica ograniczałaby [to całe] względem próżni”.

¹⁴² Zob. DK 30B 3: ἀλλ' ὡσπερ ἔστιν αἰεί, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον αἰεί χρῆ εἶναι – „lecz tak jak jest zawsze, tak też i wielkość nieograniczona zawsze być musi”.

¹⁴³ DK 30B 5: εἰ μὴ ἔν εἶη, περᾶναι πρὸς ἄλλο.

W zachowanym fragmencie szóstym Melissos, pisząc o warunku jednego (ἓν), którym jest nieograniczoność (ἄπειρον), dodaje, że „jeżeli byłyby dwa, to nie mogłyby być nieograniczone, lecz miałyby z sobą nawzajem granice”¹⁴⁴. Melissos, pisząc, że dwa, nie posiadając cechy nieograniczoności ze względu na granicę między oddzielnymi elementami, wykazuje, że ta cecha może przysługiwać tylko jednemu. Nie wydaje się, aby tym innym, z którym graniczy to, co nie jest już jednym, mogła być wydzielona próżnia. Zatem zaproponowana przez Arystotelesa interpretacja niemożliwości ruchu nie jest w tym przypadku wierną relacją myśli Melissosa. Według tej interpretacji pojawia się obraz nieograniczonej wszechcałości, która nie może się poruszyć ze względu na brak zewnętrznej próżni. Można przypuszczać, że ten opis to świadomy zabieg Arystotelesa w kontekście przedstawianej w dalszej części myśli Leukipposa. Nie wydaje się, aby Arystoteles nie miał świadomości, że Melissos skupiał się na braku ruchu wynikającego z faktu zupełności bytu¹⁴⁵. Sama natomiast zupełność (πλέων), wykluczająca pojawienie się wewnątrz tego będącego w próżni, musi charakteryzować się brakiem wszelkiego zróżnicowania. Dlatego Melissos zakłada, że jest ono całe jednakie¹⁴⁶. W tym kontekście możliwość ruchu pojawiłaby się, gdyby to będące się podzieliło. To natomiast, co się porusza, nie jest będące¹⁴⁷. Jest więc bardzo prawdopodobne, że Arystoteles mógł nawiązywać między innymi do tej argumentacji Melissosa, pisząc, że według eleatów „nie może być wielości, gdyż nie ma tego, co oddziela”¹⁴⁸.

Arystoteles zwraca uwagę na dwa sposoby oddzielenia, które mogły być odrzucone przez eleatów. W pierwszym przypadku to, co jest podzielone

¹⁴⁴ DK 30B 6, 2–3: εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναίτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ’ ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα.

¹⁴⁵ Zob. DK 30B 7, 32–33: ἀνάγκη τοίνυν πλέων εἶναι, εἰ κενὸν μὴ ἔστιν. εἰ τοίνυν πλέων ἔστιν, οὐ κινεῖται – „Koniecznym jest więc, że zupełnym jest, jeżeli próżnym nie jest. Jeżeli więc zupełnym jest, to nie porusza się”. W *Fizyce* Arystoteles podaje w wątpliwość argument o nieruchomości wynikającej z jedności, wskazując na przykładzie wody możliwość poruszania się w sobie (ἐν ἑαυτῷ) części będącej jedną, a tym samym całości (πᾶν) (Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 186a 16–18: ἔπειτα διὰ τί ἀκίνητος, εἰ ἐν; ὡσπερ γὰρ καὶ μέρος ἐν ὄν, τοδι ὕδωρ, κινεῖται ἐν ἑαυτῷ, διὰ τί οὐ καὶ πᾶν – „następnie, jeżeli jednym jest, to dlaczego nieruchomym? podobnie bowiem jak i część jedna będąca, ta oto woda, porusza się w sobie, to dlaczego nie całe?”).

¹⁴⁶ Zob. DK 30B 7, 1–2: οὕτως οὖν ἀίδιον ἔστι καὶ ἄπειρον καὶ ἐν καὶ ὁμοιον πᾶν – „Tak więc wiecznym jest i nieograniczonym, i jednym, i jednakim całe”.

¹⁴⁷ Zob. DK 30B 10: εἰ γὰρ διήρηται τὸ ἐόν, κινεῖται· κινούμενον δὲ οὐκ ἂν εἴη – „jeżeli bowiem podzieli się to będące, to porusza się; zaś poruszające się nie byłoby”.

¹⁴⁸ *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 5–6: οὐδ’ αὖ πολλὰ εἶναι μὴ ὄντος τοῦ διείργοντος.

(διηρημένον), styka się (ἄπτεσθαι), i w ten sposób nie można mówić o tym, że całe jest ciągle (συνεχές)¹⁴⁹. Arystoteles może tu nawiązywać do wspomnianej myśli Melissosa o graniczeniu z innym, dzięki czemu byłoby dwa, a nie jedno. Jednakże zastosowanie przez Arystotelesa terminu συνεχές może naprowadzić czytelnika na rozumowanie Parmenidesa, rozpoczynające się od twierdzenia: „i nie jest podzielne, gdyż całe jest jednakie”¹⁵⁰. Parmenides, formułując to twierdzenie, stosuje wobec tego będącego (τοῦ ἐόντος) zaprzeczenie znaku podzielności, który jest właściwy temu, co jest doznawane zmysłowo. Samo więc twierdzenie i następująca po nim argumentacja są rozumiane przestrzennie¹⁵¹. Jeżeli więc Parmenides dalej pisze, że nie może być coś tam więcej (μᾶλλον), gdyż powodowałoby to wykluczenie ciągłości (συνέχεσθαι) i tak samo nie może być lichszym (χειρότερον), czego skutkiem byłby brak pełni (ἔμπλεόν)¹⁵², to można przypuszczać, że mówi o dostawianiu czegoś do będącego czy też o odejmowaniu.

Przypuszczenie to może mieć swoje odzwierciedlenie w hipotezach przypisywanych Zenonowi z Elei. W pierwszej z nich jest mowa o przyłączaniu się jednego będącego do innego, co w konsekwencji nie czyni go większym, gdyż sama wielkość będącego jest niczym¹⁵³. Teza, że wielkość jest niczym, może być oparta na stwierdzeniu Parmenidesa o braku podzielności będącego. Sam brak podzielności wynika z faktu, że samo będące jest efektem ujęcia przez myślenie (voεῖν) samego bycia (εἶναι). Z tej perspektywy to, co przyłącza się do czegoś innego, nie powoduje żadnego powiększenia samego będącego. Oba połączone elementy tworzące większą całość ujmowane są jako to będące i jedno, dlatego to całe (πᾶν) jest ciągle, a dokładniej ściśle (ξυνεχές), gdyż dzięki myśleniu bycia to nie części są zestawione ze sobą jako całość, ale ich osobne ujęcia jako będące

¹⁴⁹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 6–7: εἴ τις οἶεται μὴ συνεχές εἶναι τὸ πᾶν ἀλλ’ ἄπτεσθαι διηρημένον – „jeżeli ktoś spodziewa się, że nie jest ciągle to całe, lecz podzielone styka się”.

¹⁵⁰ DK 28B 8, 22: οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον.

¹⁵¹ Na ten aspekt zwraca uwagę również Palmer, według którego słownictwo używane w tym argumentacie (B 8, 22–25) przez Parmenidesa jest całkowicie przestrzenne (zob. J. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, s. 145).

¹⁵² Zob. DK 28B 8, 23–24: οὐδὲ τι τῆ μᾶλλον, τὸ κεν εἶργοι μιν συνέχεσθαι, οὐδὲ τι χειρότερον, πᾶν δ’ ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος – „i nie coś tam więcej, to wykluczałoby jego bycie ciągłym, i nie coś lichejsze, całe zaś pełne jest będącego”.

¹⁵³ Zob. DK 29B 2, 1–2: εἰ γὰρ ἄλλω ὄντι προσένοιτο, οὐδὲν ἄν μείζον ποιήσειεν· μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος – „jeżeli bowiem (do) innego będącego przyłączyłoby się, nic większym uczyniłoby: gdyż wielkość bowiem niczym jest”.

i jedno po zestawieniu są jednym będącym¹⁵⁴. Brak ciągłości występuje w perspektywie doznania zmysłowego, dzięki któremu można zauważyć, że zestawione w całość elementy pozostają względem siebie dzięki stykaniu się. To zaś, co wzajemnie się styka, może podlegać odchodzeniu od siebie (ἀπογίγνεσθαι).

Z punktu czynności myślenia bycia nie powoduje to żadnego pomniejszenia, jak twierdzi Zenon¹⁵⁵. Arystoteles w swojej *Metafizyce*, odnosząc się do tez Zenona, stwierdza, że rozumuje płytko (φορτικῶς). Jeżeli bowiem przyjmie się, że jest coś niepodzielne, to przez dodanie czegoś nie staje się wprawdzie większe (μείζον), ale wraz z nim jest już czymś liczniejszym (πλείον). Za przykład podaje linię (τὴν γραμμὴν) złożoną z punktów (ἐκ στιγμῶν), które są niepodzielne¹⁵⁶. Jak można zauważyć, sposób rozumowania Arystotelesa jest oparty na ujmowaniu przedmiotów, w tym przypadku geometrycznych, a więc z innej perspektywy niż ta przyjęta przez Parmenidesa, dzięki której możliwe było pominięcie stykania się.

Poza stykaniem się, tym, co oddziela jedną rzecz od drugiej, dzięki czemu można mówić o wielości, jest próżnia. Według Arystotelesa eleaci odrzucają poglądy tych, którzy mówią, „że jest wiele, a nie jedno i jest próżnia”¹⁵⁷. W tym zdaniu Arystoteles może nawiązywać do poglądu Leukipposa i Demokryta. Jak twierdzi Edward Hussey, Arystoteles przedstawia eleatów w taki sposób, by zasugerować, że ich myśl przyczyniła się do powstania atomizmu w wersji Leukipposa¹⁵⁸. Nie wydaje się jednak, żeby ze sposobu myślenia eleatów, a w szczególności Melissosa, poprzedzającego Leukipposa i Demokryta, mogło wynikać bezpośrednio nawiązanie do

¹⁵⁴ Zob. DK 28B 8, 25: τῷ ξυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει – „Dla tego całe jest ściśle: będące bowiem do będącego się zbliża”.

¹⁵⁵ Zob. DK 29B 2, 4–5: εἰ δὲ ἀπογενομένου τὸ ἕτερον μηδὲν ἔλατον ἔσται – „Jeżeli zaś, gdy odeszło inne, w żaden sposób będzie mniejszym”.

¹⁵⁶ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 1001b 13–18: ἀλλ’ ἐπειδὴ οὗτος θεωρεῖ φορτικῶς, καὶ ἐνδέχεται εἶναι ἀδιαίρετόν τι ὥστε καὶ οὕτως καὶ πρὸς ἐκεῖνον τιν’ ἀπολογίαν ἔχειν (μείζον μὲν γὰρ οὐ ποιήσει, πλείον δὲ προστιθέμενον τὸ τοιοῦτον)· ἀλλὰ πῶς δὴ ἐξ ἐνὸς τοιούτου ἢ πλείονων τοιούτων ἔσται μέγεθος; ὁμοιον γὰρ καὶ τὴν γραμμὴν ἐκ στιγμῶν εἶναι φάσκειν – „jednakże ten (Zenon) rozumuje płytko i przyjmuje, że coś jest niepodzielne, tak że i przeciw niemu można mieć jakąś obronę (większym bowiem nie uczyni dodane takie niepodzielne, zaś liczniejszym tak); lecz jak z jednego takiego albo liczniejszych takich będzie wielkość? Podobne jest to bowiem do mówienia, że linia jest z punktów”.

¹⁵⁷ *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 7–8: πολλὰ καὶ μὴ ἕν εἶναι καὶ κενόν.

¹⁵⁸ Zob. E. Hussey, *On Generation and Corruption I. 8*, [w:] *Aristotle. On Generation and Corruption, Book I. Symposium Aristotelicum*, ed. F. de Haas, J. Mansfeld, Oxford University Press, New York 2004, s. 251.

tezy o wielości i czynniku oddzielającym, którym jest próżnia. Nie oznacza to, że Melissos nie neguje istnienia próżni. Należy jednak zadać pytanie, w jakim kontekście rozważyć to zagadnienie.

Melissos twierdzi, że „nic nie jest próżnym”¹⁵⁹. Twierdzenie to może odnosić się do bytu (τοῦ ἔόντος), który jest zupełny (πλέων)¹⁶⁰. W tym kontekście próżnia (τὸ κενόν), będąc przeciwieństwem zupełności, jest rozumiana jako nic (οὐδέν). Natomiast konsekwencją uznania próżni za nic jest zanegowanie jej bycia¹⁶¹. Mając na uwadze wypowiedź o istnieniu wielości i próżni jako czynnika oddzielającego, można wysnuć wniosek, że Melissos poprzez negowanie próżni jednocześnie neguje wielość. Jednakże takiej tezy wypowiedzianej w sposób jednoznaczny Melissos nie formułuje.

Wydaje się, że Arystoteles, przyjmując za Melissosem, że próżnia jest niczym, zastosował pojęcie próżni w zdaniu, w którym odwołuje się prawdopodobnie do argumentacji Zenona. Arystoteles pisze, że podzielne wszędzie (πάντη) jest próżne (κενόν), gdyż znika możliwość uchwycenia jednego i w konsekwencji wielości¹⁶². Temu rozumowaniu, jak się wydaje, odpowiada opis argumentu Zenona z dychotomii (τῆς διχοτομίας) relacjonowany przez Porfiriusza, który został przedstawiony przez Simpliciosa. Porfiriusz stwierdza, że podzielnym wszędzie tak samo może być to, co jest wszędzie jednakie¹⁶³. Porfiriusz uzupełnia zdanie Arystotelesa o stwierdzenie, że to, co podlega podzielności, jest czymś jednakim (ὁμοίον), co może być odwołaniem się do wspomnianej tezy Parmenidesa o niepodzielności bytu, gdyż jest on cały jednaki (πᾶν ἔστιν ὁμοίον). Jak relacjonuje dalej Porfiriusz, dzielenie wszędzie tego jednakiego nie kończy się czymś, co

¹⁵⁹ DK 30B 7, 21: οὐδὲ κενόν ἐστιν οὐδέν.

¹⁶⁰ Zob. DK 30B 7, 32.

¹⁶¹ Zob. DK 30B 7, 22: τὸ γὰρ κενὸν οὐδέν ἐστιν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τό γε μηδέν – „próżnia bowiem jest niczym; zatem nie byłoby nawet to nic”.

¹⁶² Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 8–9: εἰ μὲν γὰρ πάντη διαιρετόν, οὐδὲν εἶναι ἔν, ὥστε οὐδὲ πολλά, ἀλλὰ κενὸν τὸ ὅλον – „Jeżeli bowiem jest wszędzie podzielne, to nie jest żadne jedno, tak że ani wiele, lecz całość jest próżna”.

¹⁶³ Zob. *Simplicii in Aristotelis Physicorum*, 140, 1–2: καὶ γὰρ δὴ ἐπεὶ πάντη ὁμοίον ἐστιν, εἴπερ διαιρετόν ὑπάρχει, πάντη ὁμοίως ἔσται διαιρετόν – „I bowiem gdy wszędzie jest podobne, jeżeli w istocie podzielne zaczyna być, wszędzie podobnie będzie podzielne”. Na związek tego zdania z tezą zapisaną przez Arystotelesa zwraca uwagę również Vlastos (Zob. G. Vlastos, *A Zenonian Argument against Plurality*, [w:] *Essays in Ancient Greek Philosophy*, ed. J. P. Anton, G. L. Kustas, New York 1971, s. 139).

powodowałoby kres dzielenia, a więc dzielenie dąży do niczego¹⁶⁴. Argument ten wykazuje, że byt jest cały jednaki i nie ma w nim żadnych części, czyli, jak stwierdza Porfiriusz, „byt będzie i jest jednym (ἔν) i bez części (ἀμερές)”¹⁶⁵.

Jak można zauważyć, konkluzja Porfiriusza dotycząca argumentu Zenona jest inna niż Arystotelesa, który pisze, że całość jest próżna (κενὸν τὸ ὅλον). Z punktu widzenia Porfiriusza argument Zenona wykazywał, że wielkość będącego jest niczym¹⁶⁶, gdyż próba podzielenia nie napotyka na żadne części w bycie. Arystoteles posługuje się zaś terminem próżni (κενόν), która według Melissosa jest niczym w odniesieniu do całości (τὸ ὅλον). Można przypuszczać, że termin τὸ ὅλον w tym przypadku jest stosowany przez Arystotelesa do ujęcia świata. Takie rozumienie jest widoczne między innymi w traktacie *O duszy*, gdzie Arystoteles, przytaczając tezę Talesa, że wszystko (πάντα) pełne jest bogów (θεῶν), zestawia ją z tezą tych, którzy mówią o duszy znajdującej się w całości (ἐν τῷ ὅλῳ)¹⁶⁷. Według Arystotelesa więc argument z dychotomii Zenona doprowadza do wniosku, że świat rozumiany jako całość wypełniony jest przez próżnię i nie ma w nim żadnego elementu. Należy jednocześnie zwrócić uwagę, że podział w argumencie Zenona jest wynikiem cięcia na dwie części (τέμνειν δίχα)¹⁶⁸, a nie oddzielania czegoś, co do siebie przystaje. Samo cięcie jest więc czynnością arbitralnie założoną przez osobę ją wykonującą. Z tego powodu, jak się zdaje, Arystoteles zwraca uwagę, że podobne byłoby do

¹⁶⁴ Zob. *Simplicii in Aristotelis Physicorum*, 140, 2–4: διηρήσθω δὴ πάντη· δῆλον οὖν πάλιν ὡς οὐδὲν ὑπομένει, ἀλλ' ἔσται φροῦδον, καὶ εἴπερ συστήσεται, πάλιν ἐκ τοῦ μηδενὸς συστήσεται – „niech podzieli się wszędzie; jest więc znów jasnym, że nic nie zostaje, lecz będzie postępować naprzód, i jeżeli będzie zestawione, to znów z tego niczego będzie zestawione”.

¹⁶⁵ Zob. *Simplicii in Aristotelis Physicorum*, 140, 6: ἀμερές καὶ ἐν ἔσται τὸ ὄν.

¹⁶⁶ Zob. DK 29B 2, 2: μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος – „gdyż wielkość bowiem niczym jest”.

¹⁶⁷ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 411a 7–8: καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν [sc. τὴν ψυχὴν] μεμειχθῆαι φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θ. ωίηθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Rozumienie τὸ ὅλον jako świata jest obecne również między innymi w *Fizyce* (218a 33 – 218b 1: οἱ μὲν γὰρ τὴν τοῦ ὅλου κίνησιν εἶναι φασιν – „jedni mówią, że [czas] jest ruchem całości [świata]”) oraz w traktacie *O niebie* (286b 3–4: κατὰ γὰρ τὴν τοῦ ὅλου ὡσαύτως ἀναγκαῖον ἔχειν τὰ στοιχεῖα τῶν σωμάτων πρὸς ἀλλήλα – „gdyby bowiem jedynie był ruch całości [świata], to koniecznie trzyma elementy ciała względem siebie nawzajem”).

¹⁶⁸ Zob. *Simplicii in Aristotelis Physicorum*, 139, 27–28: εἰ γὰρ εἴη, φησί, διαιρετόν, τετμήσθω δίχα, κἀπειτα τῶν μερῶν ἐκάτερον δίχα – „jeżeli bowiem byłby, mówi, podzielny, niech byłby przecięty na dwie części, a wtedy każda z dwóch części będzie oddzielnie”.

czegoś wymyślonego (πεπλασμένω) zakładanie podzielności w jednym miejscu, a w drugim nie¹⁶⁹. Zastosowanie przez Arystotelesa argumentu Zenona do wykazania, że całość jest próżna i nie ma w niej żadnych elementów, może ukazywać, w jaki sposób Arystoteles rozumie pominięcie przez eleatów doznań zmysłowych.

Podsumowując przedstawioną wyżej argumentację eleatów, z której wynikało, że to całe (τὸ πᾶν) jest jedno, nieruchome i nieograniczone, Arystoteles dodaje, że powodem takiego rozumowania jest potrzeba kierowania się samym logosem, wymuszająca pominięcie i lekceważenie doznania zmysłowego¹⁷⁰. Można zauważyć, że Arystoteles używa tu pojęcia τὸ πᾶν obecnego w tezach eleatów. W większości jest ono stosowane do opisu bytu (τοῦ ἑόντος). Są jednak u nich miejsca wskazujące na inne zastosowanie. Parmenides, twierdząc, że wszystko będzie nazwane (ὀνόμασται) światłem i nocą, dodaje, że całe (πᾶν) jest ich pełne¹⁷¹, co wskazywałoby na użycie tego pojęcia w odniesieniu do świata zmysłowego postrzeganego jako całość. To dwojakię zastosowanie określenia πᾶν może sugerować, że w przypadku tez dotyczących bytu nie można uznawać, że Parmenides ma na uwadze postrzeganie świata jako całości, którą należałoby zredukować do tego, co wynika z kierowania się logosem, czyli „że jest” (ὡς ἔστιν). Niemniej Arystoteles taką właśnie intencję przypisuje eleatom. W ten sposób opinię Arystotelesa interpretuje Hussey, pisząc, że „podejście eleatów było jednostronne”¹⁷², czyli niewzględniające efektów doznania zmysłowego.

¹⁶⁹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 9–10: εἰ δὲ τῆ μὲν τῆ δὲ μή, πεπλασμένω τινὶ τοῦτ' εἰοικέναι – „jeżeli zaś w jednym miejscu (daje się podzielić) w drugim zaś nie, zmyślonemu czemuś to jest podobne”. W podobny sposób zwraca na to uwagę Porfiriusz, negując zróżnicowanie podziału (Zob. *Simplicii in Aristotelis Physicorum*, 140, 2: ἀλλ' οὐ τῆ μὲν, τῆ δὲ οὐ).

¹⁷⁰ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 13–16: ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν λόγων, ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν, ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναι φασι καὶ ἄπειρον ἔνιοι· τὸ γὰρ πέρας περαίνειν ἂν πρὸς τὸ κενόν – „więc z tych twierdzeń, pomijając doznanie i lekceważąc je jakoby ze względu na potrzebę kierowania się logosem, mówią, że to całe jest jedno i nieruchome i niektórzy, że nieograniczone; granica bowiem ograniczałaby względem próżni”.

¹⁷¹ Zob. DK 28B 9: αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νῦξ ὀνόμασται καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς, πᾶν πλέον ἔστιν ὁμοῦ φάεως καὶ νυκτὸς ἀφάντου ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρω μετὰ μηδέν – „Następnie, gdy wszystko światłem i nocą będzie nazwane i wśród nich moce pod tymi warunkami i pod tamtymi, całe pełne jest razem światła i nocy ciemnej równych obu, gdyż przed żadnym z dwóch nic”.

¹⁷² Zob. E. Hussey, *On Generation and Corruption I*, 8, s. 249.

Arystoteles zwraca jednocześnie uwagę, że według eleatów przytoczone tezy odnoszące się do bytu były powodem wypowiedziania się o prawdzie (τῆς ἀληθείας)¹⁷³. To zaś, że tezy dotyczące bytu, wynikające z myślenia (νοεῖν) i mówienia (λέγειν), odnoszą się do prawdy (ἀληθεία), ukazuje zdanie Parmenidesa zamykające analizy jedynej pozostawionej mowy (μῦθος), „że jest” (ὡς ἔστιν)¹⁷⁴. W zdaniu tym mowa o wstrzymaniu na tym etapie pewnego słowa (λόγον) i myśli (νόημα) związanych z prawdą¹⁷⁵. Powiązanie prawdy z bytem jest również widoczne w tezach Melissosa dotyczących oceny prawdziwości tego, co jest doznawane zmysłowo. Melissos bowiem twierdzi, że „gdyby te rzeczy były prawdziwe (ἀληθῆ), to nie zmieniałyby się”¹⁷⁶. Można zauważyć, że ocena prawdziwości jest zależna od spełniania warunków właściwych bytowi. Ponieważ to, co bezpośrednio doznawane, podlega zmianie i nie spełnia tych warunków, miało być, według Arystotelesa, zlekceważone i pominięte. Z tego też powodu, jak się zdaje, mieli wszystko sprowadzić do jedności, co spotkało się z krytyką Arystotelesa. Według niego, o ile może się zdawać, że te twierdzenia (λόγοι) eleatów mogą się wewnątrznie zgadzać (συμβαίνειν), o tyle sądy (τὸ δοξάζειν) w ten sposób o rzeczach doznawanych zmysłowo jest zbliżone do szaleństwa (μανία)¹⁷⁷. W odniesieniu do postawy eleatów Arystoteles stosuje określenie μανία, co może sugerować, że nie kierują się prawidłowym rozumowaniem (σωφρονεῖν), lecz tym, co należy do sfery boskiej. W ten sposób sytuowany jest termin μανία przez Platona w jego dialogu *Fajdros*, gdzie wspomina on o rozsądku ludzkim (σωφροσύνη ἀνθρωπίνη) i boskim szale (θεία μανία)¹⁷⁸. Sugestia, że eleaci odwoływali się do sfery boskiej, może potwierdzać tekst *Poematu* Parmenidesa, który wskazuje, że to, co wynika z myślenia (νοεῖν), jest od samego początku mową (μῦθον) Δίκη¹⁷⁹. Z tego by wynikało, że odwoływanie się do tez dotyczących bytu

¹⁷³ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 16–17: οἱ μὲν οὖν οὕτως καὶ διὰ ταύτας τὰς αἰτίας ἀπεφάναντο περὶ τῆς ἀληθείας – „ci więc tak i z tych powodów wypowiedzieli się o prawdzie”.

¹⁷⁴ Zob. DK 28B 8, 1–2.

¹⁷⁵ Zob. DK 28B 8, 50–51: ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἢ δὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης.

¹⁷⁶ DK 30B 8, 27: οὐ γὰρ ἄν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθῆ ἦν.

¹⁷⁷ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 17–19: ἐπεὶ δὲ ἐπὶ μὲν τῶν λόγων δοκεῖ ταῦτα συμβαίνειν, ἐπὶ δὲ τῶν πραγμάτων μανία παραπλήσιον εἶναι τὸ δοξάζειν οὕτως – „skoro zaś, co do twierdzeń, zdaje się, że tem między sobą zgadzają się, to co do rzeczy sądy w ten sposób zbliżone jest do szaleństwa”.

¹⁷⁸ Zob. 256 b.

¹⁷⁹ Zob. DK 28B 2, 1–2: εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, αἴπερ ὁδοὶ μούνη διζήσιος εἰσι νοῆσαι – „Nuże ja mówię, ty zaś mowę wysłuchawszy zachowaj sobie, które przecież drogi badania są jedyne (aby) myśleć”.

po prostu (ἀπλῶς) należy do sfery określonej terminem μανία, gdyż nie uwzględnia doznawanej rzeczywistości.

W ten sposób Arystoteles mógł odczytywać wstępne założenie Melissosa na początku fragmentu ósmego, mówiącego o największym znaku, którym jest słowo (ὁ λόγος), że jest tylko jedno (ὅτι ἓν μόνον ἔστιν)¹⁸⁰. To założenie mogło zasugerować Arystotelesowi, który w sobie właściwy sposób postrzega tezy eleatów o bycie, że Melissos, zwracając uwagę, że żadne z dostrzeganych zjawisk i rzeczy nie spełnia warunków bytu¹⁸¹, przyjmuje, że istnieje tylko jedno niemające ciała¹⁸², co mogłoby zgadzać się w ostateczności z sugerowanym przez Arystotelesa próżnym światem (κενὸν τὸ ὄλον). Arystoteles przyznaje jednak, że wprawieni w szal (μαινομένοι) eleaci nie pomijali doznań zmysłowych do tego stopnia, by nie dostrzegać między nimi różnicy¹⁸³. Ta opinia Arystotelesa ma swoje odzwierciedlenie w tekście *Metafizyki*. Zwraca on uwagę, że chociaż Parmenides według logosu wyraża się o bycie jako jednym, to jest zmuszony uznawać zjawiska wynikające z doznań zmysłowych. Dlatego też, według Arystotelesa, zakłada on, że istnieją dwie przyczyny i początki, którymi są zjawiska ciepła zestawione z ogniem i zjawiska zimna zestawione z ziemią. Wobec tych dwóch zasad Arystoteles stosuje pojęcie bytu i jego przeciwieństwa¹⁸⁴.

Opis przedstawiony przez Arystotelesa, dotyczący dwóch zasad, nie występuje w zachowanych fragmentach poematu Parmenidesa. Niemniej sugestia o dwóch zasadach mogłaby mieć swoje odzwierciedlenie w opisie poczynionym przez Parmenidesa w zachowanym fragmencie dziewiątym,

¹⁸⁰ Zob. DK 30B 8, 1–2: μέγιστον μὲν οὖν σημεῖον οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἓν μόνον ἔστιν.

¹⁸¹ Zob. DK 30B 8, 20–21: ἐξ ὕδατός τε γῆ καὶ λίθος γίνεσθαι· ὥστε συμβαίνει μήτε τὰ ὄντα γινώσκειν – „z wody i ziemia i kamień staje się; tak że zgadza się, że nie poznajemy te będące”.

¹⁸² Zob. DK 30B 9, 1–2: ἓν δ’ ἓν δεῖ αὐτο σῶμα μὴ ἔχειν – „jedno zaś będące musi samo nie mieć ciała”.

¹⁸³ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 19–21: οὐδένα γὰρ τῶν μαινομένων ἐξεστάναι τοσοῦτον ὥστε τὸ πῦρ ἓν εἶναι δοκεῖν καὶ τὸν κρύσταλλον – „żaden bowiem z tych wprawionych w szal nie pozbył się (zmysłów) tak dalece, żeby sądzić, że jednym jest ogień i lód”.

¹⁸⁴ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 986b 31–987a 2: ἀναγκαζόμενος δ’ ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον, πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων δὲ κατὰ τὸ ὄν τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν – „zmuszony zaś kierować się zjawiskami i przyjmując, że to jedno jest według logosu, zaś więcej jest według doznania, wyznacza na powrót dwie przyczyny i dwie zasady mówiąc, że jest ciepłe i zimne, tak jak ogień i ziemia: z tych zaś umieszcza ciepło po stronie bytu, zaś to drugie po stronie niebytu”.

dotyczącym światła i nocy, w którym mówi, że wszystko jest pełne obu¹⁸⁵. Niemniej informacja o umieszczeniu czegoś, w tym przypadku ognia, po stronie bytu sugeruje, że dla Parmenidesa byt nie jest żadnym istniejącym obiektem, jest zaś pojęciem stosowanym do określenia w doznawanej rzeczywistości tego, co w jakimś zakresie spełnia warunki bytu.

Uzasadnieniem dla takiego wniosku może być opis Parmenidesa dotyczący, jak się zdaje, kondycji poznawczej człowieka. Twierdzi on bowiem, że człowiekowi, poza posiadanymi przez niego kończynami, będącymi receptorami różnych doznań zmysłowych, podsunięty jest również umysł (νόος)¹⁸⁶, dla którego trwale obecny jest byt (τὸ εἶναι)¹⁸⁷. Wydaje się jednak, że w przypadku omawianego tekstu z traktatu *O powstawaniu i ginieciu* ten sposób myślenia Parmenidesa nie jest brany pod uwagę. Stwierdzenie bowiem, że ogień i lód nie są jednym, mogło odnosić się raczej do tekstu Melissosa. Uwzględniając te zjawiska, Melissos zwraca uwagę, że ze względu na ich zmienność nie można o nich powiedzieć, że są (εἶναι), i tym samym uznać za byt, który jest jeden. Nadawanie temu, co się doznaje jako zmienne, cech bytu nie jest prawidłowe (ὀρθῶς). Konsekwentnie nie można mniemać prawidłowo o wielości, że jest¹⁸⁸. Dla Arystotelesa taki sposób rozumowania był wyrazem odrzucenia zjawisk wynikających z doznania zmysłowego, co według niego było szaleństwem.

Tak radykalna opinia, sugerująca szaleństwo, może być powodowana, jak to sugeruje Greg Damico, typowym dla Arystotelesa zainteresowaniem światem zjawisk i wynikającą z niego chęcią przyjmowania teorii filozoficznych zgodnych ze zjawiskami, a odrzucania tych, które nie są zgodne¹⁸⁹. Sugestia Damico może mieć swoje potwierdzenie w tekście *Fizyki*, gdzie tezy Melissosa i Parmenidesa uznane są za nielogiczne (ἀσυλλόγιστοί) i kłamliwe (ψευδῆ)¹⁹⁰. Inaczej postawę Arystotelesa interpretu-

¹⁸⁵ Zob. DK 28B 9, 3–4: πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεως καὶ νυκτὸς ἀφάντου ἴσων ἀμφοτέρων.

¹⁸⁶ Zob. DK 28B 16, 1–2: ὡς γὰρ ἐκάστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων, τῶς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται – „Jak bowiem każdy z osobna ma połączenie członków bardzo niepewnych, tak umysł ludziom jest podsunięty”.

¹⁸⁷ Zob. DK 28B 4.

¹⁸⁸ Zob. DK 30B 8, 25–26: δῆλον τοίνυν, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἐρωῶμεν, οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι – „Tak więc jasnym jest, że nie widzimy prawidłowo, ani prawidłowo wydaje się, że te liczne są”.

¹⁸⁹ G. Damico, *Aristotle's Critique of Parmenides in Physics I*, s. 14.

¹⁹⁰ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 186a 6–8: ἀμφοτέροι γὰρ ἐριστικῶς συλλογίζονται, καὶ Μέλισσος καὶ Παρμενίδης· καὶ γὰρ ψευδῆ λαμβάνουσι καὶ ἀσυλλόγιστοί εἰσιν αὐτῶν οἱ λόγοι – „obaj bowiem spornie wnioskują, i Melissos, i Parmenides; i bowiem kłamstwa przyjmują i nielogiczne są ich tezy”.

je Jean Bollack, który twierdzi, że celem Arystotelesa nie była walka z eleatyzmem, ale przedstawienie ich argumentów, które były odziedziczone przez Leukipposa¹⁹¹. Wspomniany cel przedstawienia tez eleatów przez Arystotelesa jest rzeczywiście dostrzegalny, co jednak nie zmienia faktu, że widoczne jest jego negatywne nastawienie.

Z przeprowadzonych analiz można wysnuć wniosek, że tezy, które miał odziedziczyć Leukippos, są zbliżone w dużej mierze do poglądów Melissosa. W taki sposób postrzega opis eleatów Hussey. Zwraca on uwagę na asymilację poglądów Parmenidesa do sposobu myślenia Melissosa, co może wynikać z faktu, że główną rolę odgrywa problem próżni¹⁹². Można więc przypuszczać, że przedstawienie tez eleatów pod kątem sposobu myślenia Leukipposa, u którego główną rolę odgrywają poglądy Melissosa, sugeruje bezpośredni związek między oboma myślicielami. Problemem pojawiającym się w rozpoznaniu stosunku Leukipposa do Melissosa jest to, czy można mówić o sprzecznie, który narzuca się, gdy przyjmie się negatywne nastawienie Arystotelesa do eleatów, czy też Leukippos bez zastrzeżeń kontynuuje ich sposób myślenia. Zanim jednak zostanie podjęta próba odpowiedzi na to pytanie, warto uzyskać odpowiedź na inne: jeżeli Arystoteles przyjmuje negatywną opinię o eleatach, to czy znajduje wystarczające argumenty u Leukipposa na potwierdzenie swoich poglądów?

1.3. Odpowiedź atomistów na tezy eleatów według Arystotelesa

Arystoteles, po stwierdzeniu, że eleaci kurczowo trzymali się swoich przekonań dotyczących bytu, lekceważąc efekty doznań zmysłowych, przedstawia stanowisko Leukipposa uwzględniające zakres tego, co zostało przez eleatów odrzucone. Według Arystotelesa tezy (λόγοι) Leukipposa nie uchylają (οὐκ ἀναίρησουσιν) tego, co wynika z doznań zmysłowych i są z nimi zgodne. Tym, co według Arystotelesa nie zostało przez Leukipposa uchylone, jest powstawanie (γένεσις), zniszczenie (φθορά), ruch (κίνησις) oraz mnóstwo bytów (τὸ πλῆθος τῶν ὄντων)¹⁹³. Sugestia Arystotelesa,

¹⁹¹ Zob. J. Bollack, *Deux figures principales de l'atomisme d'après Aristote. V entrecroisement des atomes et la sphère du feu*, [w:] *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, hrsg. von I. Düring, Lothar Stiehm Verlag, Heidelberg 1969, s. 35.

¹⁹² Zob. E. Hussey, *On Generation and Corruption I*, 8, s. 249.

¹⁹³ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 23–25: Λεύκιππος δ' ἔχειν ᾧήτη λόγους οἱ τινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες οὐκ ἀναίρησουσιν οὔτε γένεσιν οὔτε φθορὰν οὔτε κίνησιν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ὄντων – „Leukippos zaś przypuszczał, że ma tezy, które, co się tyczy doznania, są zgodne, nie uchylą twierdząc ani powstania, ani zniszczenia, ani ruchu i mnóstwa bytów”.

że Leukippos przyjął twierdzenia nieuchylające tego, co wynika z doznania zmysłowego, jest odczytywana przez Husseya jako odmowa odrzucenia cech świata, którego dokonali eleaci¹⁹⁴. Wydaje się jednak, że opinia wyrażona przez Arystotelesa, sugerująca wspomniany wniosek, niesie za sobą pewne wątpliwości. Poza wymienionym ruchem i mnogością bytów, które stanowią bezpośrednie nawiązanie do wcześniejszego opisu tez eleatów, jest mowa również o powstawaniu i zniszczeniu, które nie występują w tym opisie. Należy jednak zadać pytanie: czy można uznać sugestię Arystotelesa o nieuchylaniu powstawania i zniszczenia za trafną?

Powodem odrzucenia przez Parmenidesa powstawania (γενέσθαι) i zniszczenia (ᾄλλυσθαι) jest niezmienny charakter bytu, wynikający z faktu, że jest on wynikiem myślenia bycia (εἶναι). Z tego powodu pozostaje on w swoich więzach, czyli nie przechodzi w coś innego, tak jak zmieniające się rzeczy, które powstają i giną¹⁹⁵. Przykładem procesu zmiany, dotyczącego rzeczy, posługuje się Melissos. Wskazuje, że jeżeli byt w rozumieniu Parmenidesa zmieniałby się (ἐτεροιοῦται) tak jak rzeczy, to wcześniej będący ginąłby (ἀπόλλυσθαι), a niebędący powstawałby (γίνεσθαι). Jednakże w tym przypadku nie chodzi o byt jakiejś rzeczy, lecz o sam byt jako efekt bycia. Dlatego zmiana musiałaby być całkowita, czyli w niebyt¹⁹⁶, o czym wspomina również Parmenides¹⁹⁷.

Mogłoby się wydawać, że Arystoteles rozumie rodzenie się i zniszczenie podobnie jak eleaci, bowiem w swojej *Fizyce* twierdzi, że zniszczenie (ἡ φθορά) jest zmianą (μεταβολή) z bytu w niebyt, natomiast rodzenie (ἡ γένεσις) przeciwnie – z niebytu w byt¹⁹⁸. Jednakże sposób interpretacji

¹⁹⁴ Zob. E. Hussey, *On Generation and Corruption I*, 8, s. 251.

¹⁹⁵ Zob. DK 28B 8, 13–16: τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτ' ᾄλλυσθαι ἀνήκε δίκη χαλάσασα πέδησιν, ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν· ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν – „z tego powodu ani powstanie ani zniszczenie sprawiła sprawiedliwość zwolniwszy więzy, lecz trzyma; zaś rozstrzygnięcie dla tych w tym oto jest: jest albo nie jest”.

¹⁹⁶ DK 30B 7, 4–8: εἰ γάρ ἐτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ ἐὸν μὴ ὁμοῖον εἶναι, ἀλλὰ ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίνεσθαι. εἰ τοίνυν τριχὶ μὴ μῦρισις ἔτεσιον γίνοιτο, ὀλεῖται πᾶν ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ – „Jeżeli bowiem zmienia się, to koniecznym jest, że to będące nie jednakie jest, lecz ginie to wcześniej będące, to zaś nie będące staje się. Jeżeli więc o włos jeden w ciągu dziesięciu tysięcy lat odrębnym stałoby się, to zginie całe w każdym czasie”.

¹⁹⁷ Zob. DK 28B 8, 11: οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί – „dlatego albo całkowicie być musi albo [w ogóle] nie”.

¹⁹⁸ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 224b 8–10: διὸ καὶ ἡ φθορὰ εἰς τὸ μὴ ὄν μεταβολή ἐστιν· καίτοι καὶ ἐξ ὄντος μεταβάλλει τὸ φθειρόμενον| καὶ ἡ γένεσις εἰς ὄν, καίτοι καὶ ἐκ μὴ ὄντος – „przeto zniszczenie jest zmianą do niebytu; i właśnie z bytu zmienia to ginące; a rodzenie do będącego, i właśnie z nie będącego”.

tego zdarzenia przez Arystotelesa sugeruje, że nie uwzględnia on zakresu, w którym o niemożliwości rodzenia i zniszczenia pisze Parmenides. Mówiąc bowiem o rodzeniu, polegającym po prostu na zmianie z niebytu do istnienia (εις οὐσίαν)¹⁹⁹, ma na myśli zmianę z nie-podmiotu (οὐκ ἐξ ὑποκειμένου) do podmiotu (ὑποκειμένου)²⁰⁰.

Aby zrozumieć charakter tego rodzenia, należy wyjaśnić znaczenie samego terminu ὑποκειμένου. Termin ten tłumaczy się dosłownie jako „leżące pod”²⁰¹. Źródłem tego terminu może być tekst Parmenidesa, w którym mówiąc o trwaniu w tym samym, dodaje, że taka tożsamość κεῖται, czyli leży²⁰². Można więc przypuszczać, że cecha tożsamości wyznaczona przez czasownik κεῖται stała się podstawą określenia jej jako podłoża, czyli ὑποκειμένου. Każda bowiem rzecz doznawana przez zmysły jest również ujmowana umysłem jako będąca w swojej tożsamości, czyli podmiotowości.

Warto zwrócić uwagę także na sposób tłumaczenia ὑποκειμένου przez Kazimierza Leśniaka – jako „przedmiot”²⁰³. Takie tłumaczenie może mieć swoje odzwierciedlenie w trzeciej części traktatu Gorgiasza *O niebycie albo naturze*, gdzie jest mowa o bytach podpadających pod zmysły jako tych, które leżą pod na zewnątrz (ἐκτὸς ὑπόκειται)²⁰⁴. Ujęcie podmiotowe w tym przypadku dotyczy tego, co jest doznawane zmysłowo. Musi ono jednak być wyraźnie określone, o czym wspomina Arystoteles²⁰⁵. Mówiąc „to jest krzesło”, wskazuje się na wyraźnie określony podmiot. Z tego wynika, że rzecz doznawana w taki sposób spełnia warunki bycia krzesłem. Jeżeli te warunki zostaną zlikwidowane przez zniszczenie (φθορά) rzeczy

¹⁹⁹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 225a 15–16: ἡ δ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἀπλῶς εἰς οὐσίαν γένεσις ἀπλῶς – „zmiana zaś z niebytu po prostu do istnienia jest rodzeniem po prostu”.

²⁰⁰ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 225a 12–14: ἡ μὲν οὖν οὐκ ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκειμένου μεταβολὴ κατ' ἀντίφασιν γένεσις ἐστίν, μὲν ἀπλῶς ἀπλή – „więc z nie-podłoża do podłoża zmiana według sprzeczności rodzeniem jest, po prostu prosta”.

²⁰¹ W podobny sposób termin ten tłumaczy John Bowin, używając angielskiego określenia *underlying*; zob. J. Bowin, *Aristotle's Physics 5.1*, 225a1–b5, „Philosophical Inquiry” 43 (2019), s. 148.

²⁰² Zob. DK 28B 8, 29: ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται – „to samo [jest] i w tym samym i trwające przez siebie samego i leży”.

²⁰³ Zob. Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, red. E. Głębicka, N. Szancer, Warszawa 1990, s. 118.

²⁰⁴ Zob. DK 82B 3, (83): εἰ γὰρ τὰ ὄντα ὁρατὰ ἐστί καὶ ἀκουστὰ καὶ κοινῶς αἰσθητὰ, ἅπερ ἐκτὸς ὑπόκειται... – „Jeżeli bowiem byty są widziane i słyszane i wspólnie podpadające pod zmysły, te właśnie, które na zewnątrz leżą pod...”.

²⁰⁵ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 225a 6–7: λέγω δὲ ὑποκειμένου τὸ καταφάσει δηλούμενον – „mówię zaś, że podłożem jest to, co w twierdzeniu jest wyraźnie”.

doznawanej, wtedy znika to, co jest wyraźnie określone, czyli jej ὑποκείμενον. W tym przypadku, jak twierdzi Arystoteles, jest to po prostu zmiana z zaistnienia (ἐκ τῆς οὐσίας) do niebycia (εἰς τὸ μὴ εἶναι), czyli ustaje możliwość ujmowania jako byt (τὸ ὄν)²⁰⁶. Jak można więc zauważyć, powstawanie i zniszczenie u Arystotelesa jest zmianą z niebytu w byt lub procesu przeciwnego, który dotyczy rzeczy doznawanych.

Powstaje jednak pytanie, czy Leukippos przypisywałby byt czemuś, co powstaje i ginie. Nie można w sposób pewny przyjąć za słuszną sugestii Arystotelesa o tym, że tezy Leukipposa nie uchylają powstawania i niszczenia w takiej formie, w jakiej przyjmuje je Arystoteles. Tak bowiem rozumiane powstawanie i zniszczenie pozostaje w konflikcie z tezą Melissosa, że nie można tego, co jest widziane i dotykane, uznawać wprost za byt²⁰⁷. O ile wydaje się naturalny sprzeciw Arystotelesa wobec eleatów, których nazywa kłamcami, o tyle stanowisko Leukipposa nie musiało mieć takiego charakteru.

Może się wydawać, że Leukippos, nie sprzeciwiając się ruchowi i wielości bytów, mógł być jednoznacznie w opozycji do tez eleatów. Jednakże po tej opinii, wyrażonej w pierwszym zdaniu, Arystoteles dodaje, że sam Leukippos zwraca uwagę, że byt nie ma w sobie nic, co jest niebędące. Jest to wynik zgody Leukipposa na argument tych, którzy zakładają, że jest jedno (τὸ ἓν), a mianowicie na brak w bycie tego, co jest niebędące, czyli próżni, która jest powodem ruchu²⁰⁸. Sposób argumentacji odpowiada bezpośrednio wspomnianym tezom Melissosa, które pojawiają się przy okazji komentowania opinii Arystotelesa dotyczącej sposobu myślenia na temat próżni u eleatów. Melissos wyklucza bowiem możliwość obecności próżni w bycie²⁰⁹, uznając, że jest ona niczym i jako taka jest przeciwieństwem zupełności (πλέων) bytu. Ten argument może mieć swoje odzwierciedlenie w stwierdzeniu, że byt we właściwym znaczeniu jest

²⁰⁶ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 225a 17–18: ἡ δ' ἐξ ὑποκειμένου εἰς οὐχ ὑποκείμενον φθορά, ἀπλῶς μὲν ἢ ἐκ τῆς οὐσίας εἰς τὸ μὴ εἶναι – „[zmiana] zaś z podłoża do nie podłoża jest zniszczeniem, po prostu z istnienia do nie bycia”.

²⁰⁷ Zob. DK 30B 8.

²⁰⁸ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 26–28: ὁμολογήσας δὲ ταῦτα μὲν τοῖς φαινομένοις, τοῖς δὲ τὸ ἐν κατασκευάζουσιν ὡς οὔτε ἂν κίνησιν οὔσαν ἄνευ κενοῦ τὸ τε κενὸν μὴ ὄν, καὶ τοῦ ὄντος οὐθὲν μὴ ὄν φησιν εἶναι – „przyznając zaś te tezy zjawiskom i zgadzając się z tymi co zakładają, że jest jedno, i że nie byłoby ruchu bez próżni i że próżnia jest nie będąca, mówi, że nic z bytu nie jest niebędące”.

²⁰⁹ Zob. DK 30B 7, 21.

całkowicie wypełniony będącym²¹⁰; nie ma więc w nim nic niebędącego. Jeżeli jest to rozumowanie Leukipposa, to sugestia, że Melissos mówi o braku wydzielonej (κεχωρισμένον) próżni, co miałoby być konsekwencją nieograniczonej wielkości, jest jedynie opinią Arystotelesa.

W tym kontekście można zadać pytanie, czy nieograniczona wielkość bytu, o której mówi Melissos, rzeczywiście oznacza eliminację jego granicy w rozumieniu Parmenidesa. Można raczej przypuszczać, że Melissos, eliminując za Parmenidesem z ujęcia bytowego wszystkie znaki związane z doznaniem zmysłowym, wymienia również próżnię, która pozwala na przemieszczanie się, a wywód ten został uwzględniony przez Leukipposa w jego próbie zrozumienia rzeczywistości. Natomiast teza o zupełności bytu odnosi się do ujęcia umysłu (νόου). Ze względu na brak zróżnicowania byt jest widziany zawsze jako jeden (ἕν). Arystoteles sugeruje, że według Leukipposa „taki byt nie jest jeden”²¹¹. Można by zatem przypuszczać, że Leukippos zaprzecza sam sobie, ponieważ przyjmuje tezę wyrażającą pogląd Melissosa, że to, co jest prawdziwe, czyli byt, jest jeden, a jednocześnie ją porzuca na rzecz wielości dostrzeganej przez doznanie zmysłowe. Uwzględniając opinię Arystotelesa, wyrażoną na temat bytu eleatów, który jest rozumiany jako obiekt oddzielony od świata zmysłowego, zwrot Leukipposa w stronę tegoż świata konsekwentnie musiałby zaprzeczyć, że jest tylko jeden byt. Według tej interpretacji Leukippos, odrzucając istnienie tylko jednego bytu, stosuje tezę uzasadniającą jedność bytu do wielości. Takie przedstawienie poczynił Leukippos sugerowałoby, że mógł inspirować się jakimś sposobem myślenia zakładającym istnienie wielości jednostek.

Burnet twierdzi, że Leukippos „dał pitagorejskim monadom charakter parmenidesowego Jednego”²¹². To odniesienie do pitagorejczyków jest związane z przekonaniem Zenona, który był uznawany za nauczyciela Leukipposa. Zenon według Burneta wyraźnie przeciwstawiał się pitagorejczykom, których teoria nie była w stanie obronić się przed argumentem podzielności do nieskończoności²¹³. Wydaje się jednak, że bezpośrednią inspiracją była wspomniana już myśl Melissosa, wypowiedziana w stosunku do świata zmysłowego, że wiele, o których można by mówić, że są, muszą być takie jak to jedno (τὸ ἕν)²¹⁴. Jest więc bardzo prawdopodobne,

²¹⁰ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 28–29: τὸ γὰρ κυρίως ὄν παμπληθές ὄν – „to bowiem właściwie będące jest całkiem będące”.

²¹¹ *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 29: ἀλλ’ εἶναι τὸ τοιοῦτον οὐχ ἕν.

²¹² J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, s. 249.

²¹³ Zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, s. 249.

²¹⁴ Zob. DK 30B 8, 5–6; 30B 8, 30–31.

że sugestia Arystotelesa o przyjmowaniu przez eleatów istnienia jakiegoś jednego bytu nie do końca odzwierciedla faktyczny stan ich myślenia. Jeżeli byłoby tak, jak twierdzi Arystoteles, to postulat Melissosa byłby bezpodstawny. Natomiast postawa Leukipposa o zastosowaniu tezy o jednym bycie do wielości obiektów odpowiadających tej tezie może sugerować inne spojrzenie na byt eleatów, niż proponuje to Arystoteles.

W dalszej części swojej relacji Arystoteles zwraca uwagę, że Leukippos zakłada nieograniczoną liczbę bytów, których masy (οἱ ὄγκοι) są niewidoczne (ἀόρατα) z powodu ich małości (διὰ σμικρότητα)²¹⁵. W przytoczonej przez Arystotelesa tezie użyte są określenia ἄπειρα, πλῆθος i σμικρότητα, zastosowane w podobnym zestawieniu u Anaksagorasa, który odnosi je do wszystkich rzeczy (πάντα χρήματα) występujących w stanie początkowym²¹⁶. Można przypuszczać, że występował jakiś związek między Leukippossem a Anaksagorasem. Diogenes Laertios stwierdza, że Demokryt spotkał Leukipposa, a według niektórych także Anaksagorasa²¹⁷. Z tego przekazu trudno jednak wyciągać wniosek o jakimkolwiek wzajemnym odniesieniu obu myślicieli wobec siebie. Burnet wskazuje więc na małe prawdopodobieństwo znajomości teorii Leukipposa przez Anaksagorasa²¹⁸. Jeżeli nawet nie było między nimi żadnego związku, to w obu przypadkach wspomniane określenia stosowane są w kontekście stanu początkowego.

Należy przy okazji przypomnieć słowa Arystotelesa z początku omawianego fragmentu jego tekstu, gdzie mówi o przyjęciu przez Leukipposa i Demokryta w ich teorii początku (ἀρχήν) zgodnego z naturą (κατὰ φύσιν). Elementami określonymi w ten sposób są w przypadku Leukipposa masy (οἱ ὄγκοι), które mają cechy właściwe bytowi. Są one jednak niewidoczne (ἀόρατα) dla ludzkiego oka. To bowiem, co jest widziane, w każdej chwili przekształca się i przemienia, jak twierdzi Melissos, niezależnie od

²¹⁵ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 29–30: ἀλλ' ἄπειρα τὸ πλῆθος καὶ ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων – „ale nieograniczone są co do ilości i dzięki małości mas są niewidzialne”. Leopold Regner tłumaczy ó γκος jako „objętość” (zob. Arystoteles, *O powstawaniu i niszczeniu*, tłum. L. Regner, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, s. 386). Wydaje się jednak, że odpowiedniejszym jest tłumaczenie tego terminu jako „masa”. W taki sposób przekłada ó γκος David J. Furley (zob. D. J. Furley, *Two studies in the Greek Atomists*, Princeton, New Jersey 1967, s. 80).

²¹⁶ Zob. DK 59B 1, 1–2: ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα – „razem wszystkie rzeczy były, nieograniczone i mnóstwo i małe”.

²¹⁷ Zob. Diogenes Laertios IX, 34: ὕστερον δὲ Λευκίππῳ παρέβαλε καὶ Ἀναξαγόρα κατὰ τινας.

²¹⁸ Zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, s. 274.

mówienia o tym widzianym, że jest wieczne czy też trwałe i posiadające postać (εἶδος)²¹⁹. W zakresie normalnego widzenia ujmuje się więc jako byt to, co nie spełnia takich warunków. Dlatego propozycję Leukipposa można rozpatrywać jako odpowiedź na twierdzenie Melissosa. Wspomniane masy, które nie są widziane normalnym wzrokiem, spełniają warunek całkowitego wypełnienia, które przysługuje bytowi i nie ma w nich próżni. Natomiast one same poruszają się w próżni, jak relacjonuje to Arystoteles²²⁰. Leukippos, mówiąc o poruszaniu się (φέρεσθαι) mas w próżni (τῷ κενῷ), zgadza się z Melissesem, że jest ona warunkiem ruchu (κίνησιν). Należy jednak zwrócić uwagę na sposób mówienia o ruchu u obu tych myślicieli. Melissos mówi o cofaniu się (ὑποχώρειν) w kontekście tego, że mogłoby być w bycie jakieś puste miejsce, do którego mogłoby się cofać to, co wypełnia pozostałą część bytu²²¹. Natomiast w przypadku Leukipposa występuje termin φέρεσθαι, który oznacza „niesienie”, czyli przemieszczanie się jakiegoś obiektu z miejsca na miejsce²²². Wtrącenie tezy przyjmowanej przez atomistów, że jest próżnia (κενὸν γὰρ εἶναι), miałoby potwierdzać przeciwne stanowisko wobec Melissosa. Wydaje się jednak, że sam Melissos, wykluczając próżnię tylko w bycie, nie musiał zaprzeczać jej obecności w świecie zmysłowym.

Problemem świata zmysłowego jest powstawanie (γένεσις) i niszczenie (φθορά). Temu bowiem, co jest powstałe, przypisuje się cechy bytu, czyli tego, co jest jedno i w swoim zakresie czasowym jest trwałe. Problem polega jednak na tym, że żadna z dostrzeganych zmysłowo rzeczy nie jest niepowstała, niezniszczona i niezmienna, czyli nie spełnia warunków bytu samego. Według Melissosa mówienie o tym, co się widzi, „że jest”, nie jest do końca prawidłowe (ὀρθῶς)²²³. Jeżeli Leukippos za postulatem Melissosa przyjmuje wielość niewidzialnych mas niepodlegających

²¹⁹ Zob. DK, 30B 8, 22–25: φαμένοις γὰρ εἶναι πολλὰ καὶ αἰδία (?) καὶ εἶδη τε καὶ ἰσχὺν ἔχοντα, πάντα ἕτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταλίπτειν ἐκ τοῦ ἐκάστοτε ὀρωμένου – „Gdy mówimy bowiem, że jest wiele i wieczne, i postaci, i trwałość mające, to ukazuje się nam, że wszystko przekształca się i przemienia z tego widzianego w każdej chwili”.

²²⁰ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 31: ταῦτα δ' ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι (κενὸν γὰρ εἶναι) – „te zaś poruszają się w próżni (jest bowiem próżnia)”.

²²¹ Zob. DK 30B 7, 24–26: εἰ μὲν γὰρ κενὸν ἦν, ὑπεχώρει ἄν εἰς τὸ κενόν· κενοῦ δὲ μὴ ἕντος οὐκ ἔχει ὄκη ὑποχωρήσει – „Gdyby bowiem próżnym było, (to) cofać się mogłoby do próżni; gdy zaś próżnym nie jest, nie ma dokąd cofać się”.

²²² W tym przypadku Arystoteles stosuje termin przemieszczania się podobnie jak przy opisie tez dotyczących ruchu u Zenona.

²²³ Zob. DK 30B 8, 25–27: δηλον τοίνυν, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἐωράμεν, οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι· οὐ γὰρ ἄν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθὴ ἦν – „Tak więc jasnym (jest), że

zmianie, to, jak relacjonuje Arystoteles, rodzenie jest efektem schodzenia się (συνιστάω) mas, a niszczenie ich rozłączeniem (διαλύόμενα)²²⁴.

Podobnie o powstawaniu i niszczeniu wypowiada się Anaksagoras, który twierdzi, że żadna rzecz (χρῆμα) nie powstaje, czyli nie przechodzi z niebytu do bytu, ani nie ginie, przechodząc z niebytu do bytu, lecz z już będących rzeczy (έόντων χρημάτων) zespala się (συμμίσγεται) i rozdziela (διακρίνεται)²²⁵. Sposób rozumowania Anaksagorasa i Leukipposa mógł być podyktowany myślą wyrażoną przez Melissosa, że rzeczy, podlegając ciągłej zmianie, nie mogą być uznane za coś, co odpowiada wprost bytowi. Stąd Leukippos, mówiąc o rodzeniu, że jest ono wynikiem schodzenia się mas, przeciwstawia się rozumieniu powstawania z niebytu do bytu, a tym samym z nie-podmiotu do podmiotu.

W tym przypadku sposób rozumowania Leukipposa nie odpowiada przedstawionemu wyżej pogładowi Arystotelesa z jego *Fizyki*. To więc, co jako powstałe jest uznawane za nowy podmiot, czyli coś jednego, w rzeczywistości nim nie jest. Powodem uznawania zbioru schodzących się mas za podmiot, czyli coś jednego, jest doznanie (πάσχειν), które według Leukipposa jest efektem stykania się (ἄπτεισθαι), jak relacjonuje to Arystoteles²²⁶. W ten sposób Leukippos zgadza się z eleatami, którzy, jak wspominał już wcześniej Arystoteles, odrzucają możliwość ciągłości (συνεχής) tego, co jest zestawione ze stykających się elementów. Dlatego też nie można mówić, że to, co w wyniku stykania się powoduje jedno doznanie i jest dzięki temu ujmowane jako jeden podmiot, spełnia warunek ciągłości, która jest własnością bytu. Arystoteles w swojej relacji sposobu myślenia na temat powstawania doznania dodaje tezę potwierdzającą prawdopodobnie przedstawioną analizę, która dosłownie brzmi: „w tym bowiem

nie widzimy prawidłowo, ani prawidłowo wydaje się, że te liczne są; albowiem nie zmieniałyby się, gdyby prawdziwe były”.

²²⁴ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 31–32: καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν, διαλύόμενα δὲ φθοράν – „i gdy schodzą się czynią rodzenie, gdy zaś rozłączają się niszczenie”.

²²⁵ Zob. DK 59B 17: τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ’ ἀπὸ έόντων χρημάτων συμμίσγεται τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τὸ τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι – „powstanie zaś i ginięcie Grecy nie poznają prawidłowo; żadna bowiem rzecz nie powstaje ani nie ginie, lecz z będących rzeczy zespala się i rozdziela. I tak prawidłowo nazwaliby powstanie zespoleniem i ginięcie rozdzieleniem”.

²²⁶ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 32–33: ποιεῖν δὲ καὶ πάσχειν ἢ τυγχάνουσιν ἀπτόμενα – „i czynią zaś doznanie, gdy zdarzają się dotykania”.

przypadku nie jest jednym²²⁷. Można więc przypuszczać, że Leukippos potwierdza w tym przypadku sugestię Melissosa o braku prawidłowego widzenia, czyli stwierdzenia, że to, co widziane, „jest”, gdyż oparte jest ono na doznaniu, które jest wynikiem stykania się niewidzianych okiem mas.

Arystoteles dodaje słowa, które wydają się powtarzać tezę, że schodzenie się mas czyni rodzenie (γένεσιν ποιεῖν): καὶ συντιθέμενα δὲ καὶ περιπλεκόμενα γεννᾶν²²⁸. W stosunku do stanu mas, określonego jako συντιθέμενα i περιπλεκόμενα, używa czasownika γεννᾶν, który jest tłumaczony jako „wytwarzać” czy też „powodować”²²⁹. Mając na uwadze powyższe znaczenie tego czasownika, Leopold Regner proponuje następujące tłumaczenie: „Zestawione zaś razem i splecione wytwarzają [nowy byt]”²³⁰. Wtrącenie tłumacza o nowym bycie wydaje się niewłaściwe. Z dotychczasowych informacji podanych przez Arystotelesa należy sądzić, że Leukippos przeciwstawia się możliwości powstania bytu. W jaki sposób należy więc rozumieć γεννᾶν? Omawiane zdanie następuje po stwierdzeniu, że masy dotykające się, sprawiając jedno doznanie, nie są jednym (ἓν). Natomiast dzięki wzajemnemu dotykaniu są συντιθέμενα, czyli występujące razem, i tak objęte (περιπλεκόμενα) dają sumę (γεννᾶν) doznawaną jako jedność, którą w rzeczywistości nie są.

Ten sposób interpretacji może mieć swoje potwierdzenie w dalszej części cytowanego twierdzenia. Arystoteles relacjonuje, że według Leukipposa „z tego jednego według prawdy nie może powstać mnogość ani z tych prawdziwie wielu nie może powstać jedno, gdyż jest to niemożliwe”²³¹. O jednym według prawdy (κατ’ ἀλήθειαν) można mówić tylko w odniesieniu do

²²⁷ *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 33–34: ταύτη γὰρ οὐχ ἓν εἶναι.

²²⁸ *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 34.

²²⁹ Guthrie tłumaczy γεννᾶν jako *generate* (zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 390: „and generate by coming together and interlocking”), podobnego terminu używa Gustavo Laet Gomes (zob. G. L. Gomes, *The elementary role of the so-called differences in the Atomism of Leucippus and Democritus*, „Prometheus journal of philosophy” January–April 2019 nr 29, s. 303: „and generate when they are composed and interlaced”). Natomiast E. Hussey tłumaczy ten czasownik jako *begetting* (zob. E. Hussey, *On Generation and Corruption I*, 8, s. 252).

²³⁰ Arystoteles, *O powstawaniu i niszczeniu*, tłum. L. Regner, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, s. 386.

²³¹ *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 34–36: ἐκ δὲ τοῦ κατ’ ἀλήθειαν ἑνὸς οὐκ ἂν γενέσθαι πλῆθος, οὐδ’ ἐκ τῶν ἀληθῶς πολλῶν ἓν, ἀλλ’ εἶναι τοῦτ’ ἀδύνατον. Możliwość przechodzenia z jednego w mnogość i odwrotnie sugerował Empedokles, pisząc: „dwojako mówię: raz rosło z mnogich, by być tylko jednym, to znowu rozpadło się z jednego, by być mnogimi” (DK 31B 17, 1–2: δίπλ’ ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ἠϋζήθη μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ’ αὖ διέφυ πλεόν’ ἐξ ἑνός εἶναι).

bytu, gdyż prawda jest ściśle związana z myśleniem „bycia” (εἶναι) wyrażonym przez „jest” (ἔστιν), które w ten sposób staje się kryterium prawdy²³². W przypadku takiego ujęcia nie można mówić o możliwości jakiegokolwiek podziału na wielość. Jeżeli więc byłoby to stwierdzenie Leukipposa, to zgadzałyby się ono z Zenonem i jego argumentem z dychotomii o bezsensowności podziału ciągłości (συνεχής) bytu.

Przypuszczenie Kirka, że „atomyści odrzucili wywód Zenona, że elementy wielości są nieskończenie podzielne, a przez to podlegają absurdalnym konsekwencjom”²³³, wydaje się nie do końca trafne. W każdej z wielu mas posiadających cechy właściwe bytowi absurdalny jest podział, co znajduje swoje potwierdzenie w argumencie z dychotomii, gdyż nie występuje w nich żadna mnogość jednostkowych elementów. Z tych wielu mas, które są niepodzielnymi jednościami, gdy się schodzą, nie może powstać jedno, choć stykając się, mogą one tworzyć jedno doznanie. Nie tworzą jednak ciągłości (συνεχής) właściwej bytowi. Teza o niemożliwości powstania z wielości jednego może być oparta na sposobie argumentowania Zenona z Elei, który sugeruje, że jeżeli jest byt, to każdy z osobna (ἕκαστον) dzięki swojej własnej sile jest oddzielony jeden od drugiego²³⁴. Będąc oddzielnymi, pozostają zawsze względem siebie jeden przed drugim (ἕτερον πρὸς ἕτερον). Uzasadnieniem dla tej tezy wydaje się argument dotyczący ruchu, zwany „Achilles”, w którym jest mowa o tym, „że najwolniejszy (βραδύτατον) biegacz nigdy nie zostanie osiągnięty przez najszybszego (ταχίστου)”²³⁵. Nie jest bowiem możliwe, by obaj biegacze, będący obiektami oddzielnymi od siebie i trzymającymi przed sobą jeden drugiego, mogli znajdować się w tym samym miejscu. W przypadku Leukipposa tymi obiektami są masy, z których każda jest prawdziwie jedna ze względu na spełnianie warunków właściwych bytowi. To natomiast byłaby odpowiedź na tezę Melissosa postulującą, że wiele (πολλά) musi być takie jak to jedno (τὸ ἓν).

Arystoteles, przedstawiając zasadnicze tezy Leukipposa, realizuje swoje założenie z początku omawianego tekstu sugerującego, że Leukippos i Demokryt przyjmowali początek według natury, która jest w ruchu,

²³² W tym przypadku należałoby się odwołać do tezy Parmenidesa: ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Πειθοῦς ἔστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ) – „jedna, że jest i że nie jest nie [może] być, Bogini namowy jest ścieżka (Prawdzie bowiem towarzyszy)” (DK 28B 2, 3–4).

²³³ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 401.

²³⁴ Zob. DK 29B 1, 3–6.

²³⁵ *Aristoteles Graece*, t. 1, 239b 15–16: ὅτι βραδύτατον οὐδέποτε καταληφθήσεται θεόν ὑπὸ ταχίστου.

co jest, według niego, stanowiskiem przeciwnym do twierdzeń eleatów dotyczących bytu. Jak można zauważyć, postulowany sprzeciw w rzeczywistości wynikał ze sposobu rozumienia przez Arystotelesa teorii bytu u eleatów. Arystoteles opisuje byt u eleatów jako jeden i nieruchomy, przeciwstawiając go temu, co ruchome i wielorakie, przez co zdaje się on jakimś oddzielnie istniejącym obiektem. De Ley zwraca więc uwagę, że ze względu na proklamowanie przez eleatów rzeczywistości jako tego, co jest jedno i nieruchome, Arystoteles podkreśla niegodność ich filozofii z φύσις²³⁶. Ukazując sposób myślenia eleatów, czyni to przez pryzmat teorii Melissosa. Można więc przypuszczać, że jest to spowodowane bezpośrednio myślą Leukipposa, w której jest ona prawdopodobnie obecna, a można to wywieść z przeprowadzonych analiz. Arystoteles mógł więc zdawać sobie sprawę z wpływu Melissosa. Jednakże sugerował, że Leukippos poza przyjęciem tezy o zupełności bytu (παμπληθές ὄν) i próżni jako przyczynie ruchu we wszystkim innym był wobec niego w opozycji. Miało to wynikać z faktu uwzględniania doznania zmysłowego, które odrzucali eleaci zajmujący się bytem.

Jednak pojawia się problem związany z przyjmowaniem rodzenia i niszczenia, gdyż z przedstawionych tezy wynika, że Leukippos odrzucał również i te cechy doznawanej rzeczywistości, rozumiane jako przechodzenie z niebytu do bytu i odwrotnie. W tym kontekście słuszna wydaje się opinia Kirka sugerującego, że Leukippos bez zastrzeżeń nie przyjmuje twierdzeń eleatów ani doznań zmysłowych²³⁷. Wydaje się jednak, że opisana tutaj przez Arystotelesa teoria Leukipposa uwzględnia wszystkie uwagi dotyczące poznania zmysłowego zawarte w zachowanym fragmencie ósmym traktatu Melissosa. Jeżeli to przypuszczenie, wynikające z pobieżnych zestawień poczynionych w ramach tego punktu, uzyska potwierdzenie w dalszych analizach, będzie można uznać, że sposób, w który Arystoteles przedstawia stosunek Leukipposa do eleatów, a w szczególności do Melissosa, nie jest do końca precyzyjny. Wynikać on może nie tyle ze wspomnianego założenia o afizyczności doktryny eleatów, ile z uznania ich ujęcia bytowego za istniejący jeden obiekt.

²³⁶ Zob. H. de Ley, *Aristotle, De Gen. et Corr.* A8, 324b 35–325b 11: „a Leucippean fragment?”, s. 59. Jednym z miejsc, na które de Ley się powołuje, jest fragment w traktacie *O niebie*, w którym Arystoteles sugeruje, że z powodu doktryny Parmenidesa i Melissosa, odrzucającej wszelkie rodzenie i giniecie, nie można nazwać φυσικῶς (zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 298b 14–18).

²³⁷ Zob. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 401.

2. Melissos

Na podstawie znanych źródeł twierdzi się, że Melissos napisał jeden traktat, którego fragmenty znajdują się w pracach Simplikiosa. Osiem fragmentów Simplikios przytacza w komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa²³⁸, a dwa w komentarzu do traktatu *O niebie*²³⁹. Melissos według Simplikiosa nadał swojemu traktatowi tytuł *O naturze albo o bycie*²⁴⁰. Tytuł ten jest również wzmiankowany przez Simplikiosa w komentarzu do traktatu *O niebie*, gdzie na podstawie tytułu wnioskuje, że Melissos uznał, iż naturą jest właśnie byt²⁴¹. Simplikios, sugerując związek natury z bytem u Melissosa, wydaje się nie uwzględniać opinii Arystotelesa wyrażonej w *Fizyce*, że tezy Melissosa o bycie nie są rozważaniem natury (φύσεως). Opinia Arystotelesa wobec Melissosa była komentowana między innymi przez Sekstusa Empiryka, według którego Parmenides i Melissos są przez Arystotelesa uznawani za przeciwników natury z powodu przekonania o nieistnieniu ruchu²⁴². Wydaje się więc, że sugestia Simplikiosa, oparta na

²³⁸ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 162, 24–26; 29, 22–26; 109, 20–25; 109, 31–32; 110, 3–4; 110, 5–6; 111, 19–112, 15; 110, 1–2; 109, 33–34.

²³⁹ Zob. *Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*, ed. I. L. Heiberg, Berolini 1884, 557, 16–17; 558, 21–559, 12.

²⁴⁰ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 70, 16–17: ὁ Μέλισσος καὶ τὴν ἐπιγραφὴν οὕτως ἐποίησατο τοῦ συγγράμματος Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος – „Melissos i tytuł traktatu uczynił sobie tak *O naturze albo bycie*”.

²⁴¹ Zob. *Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*, 557, 10–11: καὶ εἰ Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος ἐπέγραψε Μέλισσος, δῆλον ὅτι τὴν φύσιν ἐνόμιζεν εἶναι τὸ ὄν – „i jeżeli Melissos napisał *O naturze albo o bycie*, to jasną rzeczą jest, że uznał, że naturą jest byt”.

²⁴² Zob. *Sextou Empirickou Pors Physikous A*, [w:] *Sextus Empiricus*, ex rec. I. Bekkeri, Berolini 1842, X 46: μὴ εἶναι δὲ οἱ περὶ Παρμηνίδης καὶ Μέλισσον, οὓς ὁ Ἀριστοτέλης στασιώτας τε καὶ ἀφυσικούς κέκληκεν, στασιώτας μὲν ἀπὸ τῆς στάσεως, ἀφυσικούς δὲ ὅτι ἀρχὴ κινήσεως ἐστὶν ἡ φύσις, ἣν ἀνεῖλον φάμενοι μὴδὲν κινεῖσθαι – „że zaś nie ma [ruchu mówią] ci na czele z Parmenidesem i Melissosem, których Arystoteles nazywa zatrzymującymi ruch i przeciwnikami natury, zatrzymujący-

przytoczonym tytule, nie ma uzasadnienia w analizach Arystotelesa, który sam nie wspomina o tytule traktatów Parmenidesa i Melissosa. Należy przy tym zwrócić uwagę na relację zawartą w *Księdze Suda* (τὸ βιβλίον Σουίδα), gdzie jest zapisany tytuł pomijający pierwszą jego część, czyli *Περὶ φύσεως*²⁴³. Jest jednak mało prawdopodobne, by był to zabieg autora podyktowany wspomnianą opinią Arystotelesa. Chociaż *περὶ τοῦ ὄντος* zanotowane w *Księdze Suda* uznaje się za tytuł, można również przypuszczać, że autor zwrócił tu jedynie uwagę na główny przedmiot rozważań Melissosa. Jak więc należy postrzegać tytuł podany przez Simplikiosa i czy w ogóle został on nadany przez samego Melissosa?

2.1. Autentyczność tytułu traktatu Melissosa

Benjamin Harriman, opowiadając się za nadaniem tytułu przez Melissosa, odwołuje się do stosowania przez Protagorasa w V wieku tytułu dysjunkcyjnego *Ἀλήθεια ἢ Καταβάλλοντες*²⁴⁴. Dysjunkcyjny charakter tematu pracy Melissosa mógłby być wyjaśnieniem wątpliwości co do zastosowania jedynie pierwszej części tytułu, czyli *Περὶ φύσεως*. Jeżeli, jak sugeruje Arystoteles, Melissos był przeciwnikiem natury (*φύσεως*), to ta część tematu nie odzwierciedlałaby tego, co jest głównym problemem rozważanym w jego traktacie. Dlatego też Gottfried Heinemann, mając na uwadze fakt, że słownictwo dotyczące natury tak u Parmenidesa, jak u Melissosa należy do sfery mniemań (*δόξα*), stwierdza, że partykułę *ἢ* należałoby tłumaczyć nie jako „lub” (*oder*), ale jako „lub raczej” (*oder vielmehr*)²⁴⁵. Taki sens nadany partykule *ἢ* może wskazywać, że w traktacie Melissosa przedmiotem analiz jest byt (*τὸ εἶναι*), a nie natura (*φύσις*).

W tym przypadku sugestia Simplikiosa, że Melissos rozumiał byt jako naturę, mogłaby nie odzwierciedlać faktycznej treści pisma Melissosa. Należy jednak zwrócić uwagę, że wspomniana sugestia Simplikiosa jest

mi od nieruchomości, przeciwnikami natury zaś ponieważ natura jest początkiem ruchu, którą znieśli, mówią, że nic nie porusza się”.

²⁴³ Zob. *Suidae Lexicon*, ex rec. I. Bekkeri, Berolini 1854, s. 700: Μέλισσος ὄνομα κύριον. καὶ ἦν ἐπὶ τῶν Ζήνωνος τοῦ Ἐλεάτου καὶ Ἐμπεδοκλέους χρόνων. οὗτος ἔγραψε περὶ τοῦ ὄντος – „Melissos imię własne, i był w czasach Zenona z Elei i Empedoklesa, ten pisał o bycie”.

²⁴⁴ Zob. B. Harriman, *The Beginning of Melissus' On Nature or on What-Is*, „Journal of Hellenic Studies” 135 (2015), s. 20.

²⁴⁵ Zob. G. Heinemann, *Vorlesungen über die Geschichte des griechischen Naturbegriffs bis Aristoteles*, version vom 30. April 2018, s. 208 (Studien zum Griechischen Naturbegriff, 2).

zamieszczona w jego komentarzu do traktatu Arystotelesa *O niebie*, gdzie jest przytoczony tekst pisma Melissosa, w którym opisano problem doznania zmysłowego w kontekście ujęcia bytowego. Nie wydaje się, aby ten właśnie tekst miał decydujący wpływ na sugestię Simplikiosia, że Melissos uznaje byt za naturę, gdyż jest ona w sposób jednoznaczny oparta na założeniu, że Melissos napisał traktat zatytułowany *O naturze albo o bycie*. Czy jednak przekonanie Simplikiosia zawarte w komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa o nadaniu przez Melissosa takiego właśnie tytułu swojemu traktatowi jest wiarygodna?

Wątpliwości co do nadania przez Melissosa tytułu swojej pracy są wyrażone przez Egidiusa Schmalzriedta, który twierdzi, że prace wczesnych filozofów, piszących przed ostatnim ćwierćwieczem V wieku przed Chrystusem, dotyczące natury, nie miały własnych tytułów. Ogólny tytuł *Περὶ φύσεως* mógł być nadany w szkole Arystotelesa²⁴⁶, jednakże Leonid Zhmud, odnosząc się do tego poglądu, zwraca uwagę, że nie został przytoczony żaden przykład potwierdzający tezę o nadawaniu przez Arystotelesa, Teofrasta albo innych członków szkoły pracom presokratyków tytułu *Περὶ φύσεως*²⁴⁷.

Tę trudność próbuje przezwyciężyć Carl Wolfgang Müller, który w recenzji do pracy Schmalzriedta zwraca uwagę na fakt, że u Arystotelesa występuje określenie wczesnych filozofów jako *οἱ περὶ φύσεως*. To określenie mogło być użyte przez aleksandryjskich bibliotekarzy do zaopatrywania tytułem *Περὶ φύσεως* dzieł o takiej tematyce wszystkich filozofów do V wieku²⁴⁸. Świadcstwo o nadawaniu tego tytułu znajduje się w pismach Galena. W tekście *O elementach według Hippokratesa* Galen pisze, że księgi wszystkich dawnych filozofów były zatytułowane *Περὶ φύσεως*. Wśród wymienionych filozofów są również Melissos i Parmenides²⁴⁹. Wydaje się,

²⁴⁶ Zob. E. Schmalzriedt, *Peri Physeos. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, W. Fink, Munich 1970, s. 83–107. Opinię o braku tytułów wyrażał już William Arthur Heidel, sugerując, że wczesne pisma pisane prozą prawdopodobnie nie miały żadnych tytułów. Zwraca jednak uwagę, że informacje o tym nie są wystarczające, aby wypowiedzieć się na ten temat w jednoznaczny sposób; zob. W. A. Heidel, *Περὶ Φύσεως. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics*, „Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences” 45 (1910), s. 81.

²⁴⁷ Zob. L. Zhmud, *Physis in the Pythagorean Tradition*, „Philologia Classica” 13 (2018), s. 55.

²⁴⁸ Zob. C. W. Müller, [Rev.] E. Schmalzriedt, *Peri Physeos. Zur Frühgeschichte der Buchtitel* [...], „Gnomon” 50 (1978), s. 631–632. O opinii, że tytuły prac do V wieku zostały nadane przez uczonych z Aleksandrii, wspomina już Guthrie (zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. 2, s. 102).

²⁴⁹ Zob. *Galenii de elementis ex Hippocrate liber primum*, I, 9, [w:] *Claudii Galeni opera omnia*, ed. D. Carolus Gottlob Kühn, t. 1, Lipsiae 1821, 487: τὰ γὰρ [βιβλία] τῶν

że klasyfikując dzieła wczesnych filozofów pod jednym tytułem *Περὶ φύσεως*, Galen daje świadectwo, że nie kierowano się do końca poglądami Arystotelesa na temat wczesnych pisarzy, z których część była uznana za *οἱ περὶ φύσεως*, chociaż mogli posłużyć się terminem *περὶ φύσεως*, jak sugeruje to Müller. Arystoteles bowiem w swojej *Fizyce* wyraźnie daje do zrozumienia, że rozważanie o bycie, który jest jeden i nieruchomy, nie jest rozważaniem o naturze (*περὶ φύσεως*)²⁵⁰.

Jednakże przypuszczenie, że ci, którzy nadawali tytuł *περὶ φύσεως* Parmenidesowi i Melissosowi, posłużyli się tym terminem za Arystotelesem, może mieć istotną wadę. Sam bowiem Arystoteles w traktacie *O niebie* mówi o Parmenidesie i Melissosie jako filozofujących o prawdzie (*περὶ τῆς ἀληθείας*)²⁵¹. Stosowanie więc terminu *περὶ φύσεως* przez bibliotekarzy aleksandryjskich jako tytułu również w stosunku do Parmenidesa i Melissosa może mieć swoje źródło poza Arystotelesem. Może świadczyć o tym relacja Hipokratesa, który pisząc o teorii (*ὁ λόγος*), która odnosi się do filozofii, jako przykład podaje Empedoklesa oraz innych myślicieli, zwracając uwagę, że pisali oni o naturze (*περὶ φύσιος*)²⁵². Z tej relacji nie wynika, że Empedokles i inni filozofowie nadawali takie tytuły swoim tekstom ani że ich prace nie miały własnego tytułu. Bardziej prawdopodobne jest uznanie, że testy filozoficzne Empedoklesa i innych myślicieli, w których poruszono problem *φύσις*, mogły być zaopatrywane wspólnym tytułem, który, jak sugeruje Harriman, był raczej ogólnym opisem²⁵³.

παλαιῶν ἅπαντα περὶ φύσεως ἐπιγέγραπται, τὰ Μελίσσου, τὰ Παρμενίδου, τὰ Ἐμπεδοκλέους, Ἀλκμαίωνός τε καὶ Γοργίου, καὶ Προδίκου, καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων – „te bowiem [księgi] dawnych wszystkie razem o naturze zatytułowane, te Melissosa, te Parmenidesa, te Empedoklesa, Alkmajona i Gorgiasza, Prodikosa, i innych wszystkich”. Zhmud sugeruje, że Galen mógł zaznajomić się z dziełami tych filozofów w rodzinnym Pergamonie (zob. L. Zhmud, *Physis in the Pythagorean Tradition*, s. 55).

²⁵⁰ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 184b 25–185a 1: τὸ μὲν οὖν εἶ ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ ὄν σκοπεῖν οὐ περὶ φύσεώς ἐστι σκοπεῖν.

²⁵¹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 298b 12–14: οἱ μὲν οὖν πρότερον φιλοσοφίσαντες περὶ τῆς ἀληθείας καὶ οὓς νῦν λέγομεν ἡμεῖς λόγους – „ci więc wcześniej filozofujący o prawdzie i o których teraz my mówimy”.

²⁵² Zob. Hippocrates, ΠΕΡΙ ΑΡΧΑΙΗΣ ΙΗΤΡΙΚΗΣ, 20, [w:] Hippocrates, *Hippocrates Collected Works*, t. 1, ed. W. H. S. Jones, Harvard University Press, Cambridge 1868: τείνει δὲ αὐτοῖς ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος γεγράφασιν – „odnosi się ich teoria do filozofii, tak jak Empedokles albo inni, którzy o naturze pisali”.

²⁵³ Zob. B. Harriman, *The Beginning of Melissus' On Nature or on What-Is*, s. 19.

Nie rozwiązuje to jednak problemu, czy cytowany przez Simplikiosa tytuł pracy Melissosa jest jego autorstwa. Za przekonaniem o autorstwie Melissosa miałby przemawiać fakt nadania przez Gorgiasza tytułu swojej pracy *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*, o którym wspomina Sekstus Empiryk²⁵⁴. Tytuł ten, jak podaje Guthrie, był złośliwie nadany przez Gorgiasza odwracającego rozumowanie Melissosa²⁵⁵. Pogląd o tym, że tytuł pracy Gorgiasza jest dowodem na autentyczność tytułu nadanego swojej pracy przez Melissosa, jest utrzymywany również przez wielu innych interpretatorów²⁵⁶. Jednakże warto zwrócić uwagę na fakt, że oba tytuły w takiej postaci są zanotowane przez autorów piszących w późniejszych wiekach. Sekstus Empiryk żył prawdopodobnie w II i III wieku po Chrystusie, a Simplikios jeszcze później, w latach 490–560 po Chrystusie. Jak wiadomo, w cytowanym już fragmencie komentarza Galena do elementów Hipokratesa, który był wcześniejszy lub współczesny tekstowi Sekstusa, jest wspomniane, że księgi Melissosa i Gorgiasza były zatytułowane lub stanowiły opis zagadnień o naturze (*περὶ φύσεως*)²⁵⁷, co mogłoby świadczyć, że druga część tytułów występujących u Simplikiosa i Sekstusa mogła być dodana przez kogoś odnoszącego się do wspomnianej już opinii Arystotelesa, że Parmenides i Melissos piszą o prawdzie (*περὶ τῆς ἀληθείας*). W tym przypadku nadanie tytułu pracy Melissosa *περὶ τοῦ ὄντος* odpowiadałoby sugestii Arystotelesa. Na tej podstawie można by przypuszczać, że dwuczłonowy tytuł został nadany pracom Melissosa i Gorgiasza raczej po Arystotelesie. W tym przypadku pierwsza część tytułu Gorgiasza, czyli *περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, musiałaby być nadana również w okresie po Arystotelesie. Jeżeli jednak uzna się, że tytuł traktatu Gorgiasza jest jego autorstwa, to można przypuszczać, że odnosi się on nie do tytułu

²⁵⁴ Zob. *Sextou Empirikou Pors Dogmatikos A*, [w:] *Sextus Empiricus*, adv. mathematicos VII 65: Γοργίας δὲ ὁ Λεοντίνος [...] ἐν γὰρ τῷ ἐπιραφομένῳ περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει.

²⁵⁵ Zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. 2, s. 102.

²⁵⁶ Zwolennikiem tego poglądu jest Harriman, (zob. B. Harriman, *The Beginnin of Melissus' On Nature or on What-Is*, s. 20), który powołuje się na prace Palmera (*Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford 2009, s. 205), Sedleya, (*Parmenides and Melissus*, [w:] *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A. A. Long, Cambridge 1999, s. 125) oraz Reale (*Melisso. Testimonianze e Frammenti*, Firenze 1970, s. 22–24).

²⁵⁷ Należy dodać, że tytuł *περὶ φύσεως* jest przypisywany Gorgiaszowi również przez Olimpiodora w jego komentarzu do dialogu *Gorgiasz* Platona (zob. *Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria*, ed. L. G. Westerink, Berlin–Boston 1970, s. 112 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Teubneriana): ἀμέλει καὶ γράφει ὁ Γοργίας Περὶ φύσεως σύγγραμμα οὐκ ἄκομψον τῆ πδ ὀλυμπιάδι).

pracy Melissosa, ale do problemu rozpatrywanego przez całą szkołę eleacką. W tym przypadku argument za autentycznością tytułu pracy Melissosa – zapisanego u Simplikiosa – należałoby uznać za wątpliwy. Wątpliwość ta staje się bardziej wyraźna, jeżeli uwzględni się fakt, że tytuł *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*, przypisywany pracy Gorgiasza, pojawia się w literaturze komentującej myśl wczesnych filozofów wcześniej niż *Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος* przypisywany Melissosowi. Należy na koniec dodać wątpliwość dotyczącą zapisu w tytule Melissosa terminu *τοῦ ὄντος*. Harriman zwraca uwagę, że w swojej pracy Melissos stosuje formę jónską, czyli *τὸ ἐόν*²⁵⁸. W takim przypadku należałoby się spodziewać, że tę samą formę, czyli *τοῦ ἐόντος*, Melissos użyje w tytule, czego jednak nie robi²⁵⁹.

2.2. Treść i znaczenie traktatu Melissosa

Poza autentycznością tytułu istotny jest problem znaczenia pracy oraz ocena sposobu argumentowania stosowanego przez Melissosa. Opinia na temat znaczenia pracy Melissosa w dużej mierze jest oparta na relacji Arystotelesa, który, jak już to zostało wspomniane, w *Fizyce* zwraca uwagę na prostacki charakter jego tez, które nie nastroczają większych trudności w ich rozumieniu. Z tego też powodu w *Metafizyce* określa Melissosa jako mało znaczącego i pospolitego²⁶⁰. Barnes zwraca uwagę, że ta opinia, powtarzana przez późniejszych perypatetyków, nie pokrywa się ze stanowiskiem Platona w dialogu *Teajtet*²⁶¹, gdzie, jak twierdzi Barnes, Melissos nie zostaje wzgardzony²⁶². Z tego wynika, że nawet wśród starożytnych myślicieli brakuje jednolitego stanowiska co do znaczenia dzieła Melissosa.

Decydujący wpływ na opinię o pracy Melissosa mogła mieć ocena Arystotelesa dotycząca struktury wnioskowania. Uznając bowiem w *Fizyce*, że sposób myślenia Melissosa jest prostacki (*φορτικός*) i nieposiadający żadnych trudności (*ἀπορίαν*), uzasadnia to faktem zakładania przez Melissosa niedorzecznej (*ἀτόπου*) tezy, z której może wynikać tylko niedorzeczność²⁶³. Na czym miałyby polegać niedorzeczność tezy Melissosa? Argumentując za niedorzecznością Arystoteles przytacza tezę

²⁵⁸ Zob. DK 30B 7; B 8; B 9; B 10.

²⁵⁹ Zob. B. Harriman, *The Beginninn of Melissus' On Nature or on What-Is*, s. 20.

²⁶⁰ Zob. Wprowadzenie, s. 5.

²⁶¹ Zob. *Platonis Theaetetus*, [w:] *Platonis Opera*, t. 1, ed. J. Burnet, Oxford 1905, 183e 7–184b 2.

²⁶² Zob. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, s. 142.

²⁶³ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 186a 9–10: ἀλλ' ἐνὸς ἀτόπου δοθέντος τὰλλα συμβαίνει· τοῦτο δ' οὐθὲν χαλεπὸν – „gdy jedna niedorzeczna teza została założona, reszta

Melissosa o związku początku z powstawaniem, z którego ma wynikać, że to, co nie powstaje, nie ma początku²⁶⁴. Według Arystotelesa niedorzeczność przyjętego przez Melissosa założenia, że to, co jest powstałe, ma początek, jest związana z pominięciem rozróżnienia początków czasu, powstawania po prostu i zmiany²⁶⁵. Sugestia Arystotelesa o niedorzeczności założenia Melissosa nie uwzględnia jednak kontekstu, w jakim jest prowadzona argumentacja. Nie dotyczy ona bowiem analizy początku czy też jego braku w zakresie rzeczy (τοῦ πράγματος) i związanych z nią procesów doznawanych zmysłowo. Celem Melissosa było dociekanie, jakie są właściwości bytu w jego podmiotowości. Arystoteles, podejmując więc krytykę założeń Melissosa, wydaje się zapominać o swojej opinii sugerującej, że rozważanie o bycie nie jest rozważaniem o naturze (περὶ φύσεως). Opinia o ontologicznym charakterze traktatu Melissosa wydaje się więc w tym kontekście słuszna. Flavia Marcacci zwraca uwagę, że jest to pierwszy w historii tekst w formie traktatu całkowicie poświęcony kwestii bytu²⁶⁶. Natomiast fakt, że Arystoteles skupia się na wykazaniu niedorzeczności założeń jako wystarczającym argumentem za niedorzecznością całego traktatu, sugeruje, że, jak twierdzi Harriman, sam traktat miał charakter dedukcyjny w swojej strukturze, gdzie wniosek jednego argumentu był założeniem dla następnego²⁶⁷.

z niej wynika; to zaś nie jest nic trudnego”. Jest to powtórka zdania 185a 11–12, co może wskazywać na mocne przekonanie Arystotelesa o jego słuszności.

²⁶⁴ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 186a 11–13: εἰ τὸ γενόμενον ἔχει ἀρχὴν ἄπαν, ὅτι καὶ τὸ μὴ γενόμενον οὐκ ἔχει – „jeżeli to powstałe ma początek całe, wobec tego i to nie powstałe nie ma początku”.

²⁶⁵ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 186a 13–16: εἶτα καὶ τοῦτο ἄτοπον, τὸ παντὸς οἶεσθαι εἶναι ἀρχὴν τοῦ πράγματος καὶ μὴ τοῦ χρόνου, καὶ γενέσεως μὴ τῆς ἀπλῆς ἀλλὰ καὶ ἀλλοιώσεως, ὥσπερ οὐκ ἀθρόας γινομένης μεταβολῆς – „a zatem i to niedorzeczne jest sądzić, że w każdym przypadku jest początek rzeczy i nie czasu, i niepowstania po prostu, lecz i zmiany, jakby nie było naglej powstałej przemiany”.

²⁶⁶ Zob. F. Marcacci, *Argumentation and counterfactual reasoning in Parmenides and Melissus*, „Archai” 30 (2020), s. 15.

²⁶⁷ Zob. B. Harriman, *The Beginn of Melissus’ On Nature or on What-Is*, s. 20. W podobny sposób Massimo Pulpito opisuje traktat Melissosa, zwracając uwagę, że jest to jeden łańcuch argumentów uzasadniających poszczególne cechy bytu (zob. M. Pulpito, *On the Incipit of Melissus’ Treatise*, [w:] *Physiologia. Topics in Presocratic Philosophy and its Reception in Antiquity*, ed. C. Vassallo, AKAAN-Einzelschriften–Wissenschaftlicher Verlag, Trier 2017, s. 77). Wcześniej w ten sposób wypowiedział się Sedley, zwracając uwagę, że jest to sposób argumentowania odmienny niż u Parmenidesa, który traktował każdy argument w sposób niezależny od innych (zob. D. Sedley, *Parmenides and Melissus*, s. 125).

Jeżeli jest to argumentacja dedukcyjna, pomijająca odniesienie do natury, jak to sugeruje Marcacci²⁶⁸, to ewentualna krytyka mogłaby dotyczyć tego, w jaki sposób jest przeprowadzana sama dedukcja. Arystoteles zajął się sposobem argumentowania Melissosa w traktacie *O dowodach sofistycznych*. Arystoteles sugeruje, że tezy Melissosa są argumentami (ἐλεγχοί) opierającymi się na przekonaniu o odwracalności następstwa²⁶⁹. Opisując sposób uzasadnienia przez Melissosa tezy o nieograniczonej całości z faktu, że jest ona niepowstała, gdyż to, co powstało, ma początek, zwraca uwagę, że ten argument ma być wystarczający, by wykazać, że to, co nie powstało, nie ma początku, a więc jest nieograniczone (ἄπειρον)²⁷⁰. Dla Arystotelesa negacja powstawania nie pociąga za sobą automatycznie braku jakiegokolwiek początku, co miałyby uzasadniać tezę o nieograniczoności całości. Natomiast z tego, że to, co powstaje, ma początek, nie wynika koniecznie fakt, że jeżeli coś ma początek, to powstało²⁷¹, a więc możliwe jest, że to, co nie powstało, ma jakiś początek. Arystoteles uzasadnia ten brak konieczności wynikania poprzez odwołanie, podobnie jak w *Fizyce*, do zdarzeń doznawanych zmysłowo, w tym przypadku do związku gorączki z ciepłem, wykazując, że ciepło nie musi oznaczać koniecznie gorączki²⁷².

Jak można zauważyć, Arystoteles w swojej krytyce tez Melissosa konsekwentnie odwołuje się do zakresu doznaniowego. Według Daniela E. Gershensona i Daniela A. Greenberga powodem poczuwania się Arystotelesa

²⁶⁸ Zob. F. Marcacci, *Argumentation and counterfactual reasoning in Parmenides and Melissus*, s. 16.

²⁶⁹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 167b 1–2: Ὁ δὲ παρὰ τὸ ἐπόμενον ἔλεγχος διὰ τὸ οἰεσθαι ἀντιστρέφειν τὴν ἀκολουθήσιν – „zaś argument zbijający oparty na następowaniu wywodzi się z przekonania, że jest odwracalna konsekwencja”.

²⁷⁰ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 167b 13–16: οἷον ὁ Μελίσσου λόγος, ὅτι ἄπειρον τὸ ἅπαν, λαβὼν τὸ μὲν ἅπαν ἀγένητον (ἐκ γὰρ μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι), τὸ δὲ γενόμενον ἐξ ἀρχῆς γενέσθαι. εἰ μὴ οὖν γέγονεν, ἀρχὴν οὐκ ἔχειν τὸ πᾶν, ὥστ' ἄπειρον – „tak jak teza Melissosa, że nieograniczona jest całość, przyjmując, że całość jest niepowstała (z nie będącego bowiem nic nie może powstać), to zaś powstałe z początku powstaje. Jeżeli więc nie powstało, to całość początku nie ma, dlatego jest nieograniczona”.

²⁷¹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 167b 17–18: οὐκ ἀνάγκη δὲ τοῦτο συμβαίνειν· οὐ γὰρ εἰ τὸ γενόμενον ἅπαν ἀρχὴν ἔχει, καὶ εἴ τι ἀρχὴν ἔχει γέγονεν – „zaś to następstwo nie jest konieczne: albowiem nie jest tak: jeżeli powstała całość, to ma początek, i jeżeli coś ma początek, to powstało”.

²⁷² Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 167b 17–18: οὐκ ἀνάγκη δὲ τοῦτο συμβαίνειν· οὐ γὰρ εἰ τὸ γενόμενον ἅπαν ἀρχὴν ἔχει, καὶ εἴ τι ἀρχὴν ἔχει γέγονεν – „zaś to następstwo nie jest konieczne: albowiem nie jest tak: jeżeli powstała całość, to ma początek, i jeżeli coś ma początek, to powstało”.

do podjęcia takiej krytyki było dostrzeżenie przez niego w argumentach Melissosa nawiązania do doznawanej rzeczywistości²⁷³. W swojej opinii powołują się na fragment w *Fizyce*, w którym Arystoteles zwraca uwagę, że u tych, którzy nie zajmują się rozważaniami o naturze (περι φύσεως), można spotkać rozważane przez nich trudności dotyczące natury. Z tego powodu Arystoteles uznaje rozmawianie o nich za słuszne²⁷⁴. Można przypuszczać, że ta uwaga Arystotelesa dotyczy przede wszystkim części traktatu Melissosa poświęconego trudnościom w prawidłowym widzeniu i dotykaniu rzeczy doznawanych. Jednakże skupienie się Arystotelesa na argumentacji dotyczącej tego, co jest, czyli bytu samego, nie potwierdza tego przypuszczenia. Arystoteles komentuje raczej używane w argumentacji Melissosa terminy, którymi opisuje się doznawaną rzeczywistość.

Jest to widoczne w dalszej części traktatu *O dowodach sofistycznych*. Opisując argumentację przez następstwo, zwraca uwagę, że jest ona częścią zgodności (τοῦ συμβεβηκότος), która poprzedza to następstwo, a odnosi się do jednego konkretnego zdarzenia czy też rzeczy. W wyniku tej konkretnej zgodności rzeczy i tego, co jej przysługuje, argumentuje się właśnie przez następstwo, że jeżeli coś ma taką cechę, to jest właśnie taką, a nie inną rzeczą. W ten sposób wykazuje się, że rzeczy, które mają tę samą cechę, są również tymi samymi rzeczami, co nie jest zawsze prawdziwe (ἀληθές). Tę właśnie nieprawdziwość Arystoteles zarzuca Melissosowi, który przyjmuje za to samo powstawanie (τὸ γεγονέναι) i posiadanie początku (ἀρχὴν ἔχειν) oraz stawanie się równymi (τὸ ἴσοις γίνεσθαι) i przyjmowanie tej samej wielkości (ταὐτὸ μέγεθος λαμβάνειν)²⁷⁵.

Arystoteles, podsumowując przeprowadzoną analizę sposobu argumentowania, stwierdza, że błędem jest wnioskowanie o ogóle (τὸ καθόλου), odnosząc się do tego, co jest szczegółowe (ἐν μέρει). Nie można bowiem na podstawie człowieka wnioskować o tym, co żyje (ζῶον) w ogóle²⁷⁶. Błędem jest również argumentowanie, że jeżeli coś z czegoś wynika (ἀκολουθεῖ), to z jego przeciwieństwa (τῷ ἀντικειμένῳ) wynika przeciwieństwo

²⁷³ Zob. D. E. Gershenson D. A. Greenberg, *Melissus of Samos in a New Light. Aristotle's „Physics” 186a 10–16*, „Phronesis” 6 (1961) nr 1, s. 2.

²⁷⁴ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 185a 18–20: φυσικὰς δὲ ἀπορίας συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς, ἴσως ἔχει καλῶς ἐπὶ μικρὸν διαλεχθῆναι περὶ αὐτῶν – „zaś przytrafia się im wyrazić trudności odnoszące się do natury, być może słusznie wypada na trochę rozmawiać o nich”.

²⁷⁵ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 168b 27–169a 3.

²⁷⁶ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 181a 24: ἢ γὰρ ὡς τῷ ἐν μέρει τὸ καθόλου, οἶον ἀνθρώπων ζῶον.

(τὸ ἀντικείμενον)²⁷⁷. Ten błąd jest w sposób szczególny przypisywany Melissosowi, który z negacji argumentu wykazującego związek powstawania z początkiem udowadnia nieograniczoność bytu, o czym wspomina Arystoteles, rozpoczynając opis argumentacji Melissosa.

Jeżeli jednak uzna się, że tekst Melissosa dotyczy bytu z pominięciem doznawanej rzeczywistości, to słuszniejsze wydaje się przeprowadzenie analizy jego argumentów w odniesieniu do tez Parmenidesa. Ten sposób analizowania tekstu Melissosa może również przynieść odpowiedź na pytanie, czy sam Melissos rzeczywiście w kilku miejscach odrzuca dziedzictwo Parmenidesa, jak to sugeruje Barnes²⁷⁸. Jednak to, w jaki sposób należy rozumieć rozważania dotyczące bytu, może mieć swoje wyjaśnienie we fragmencie opisującym stosunek Melissosa do doznawanej rzeczywistości z perspektywy bytu.

Podjmując wysiłek zrozumienia sposobu myślenia Melissosa, zawarty w zachowanych fragmentach jego traktatu, należy mieć na uwadze dwie relacje będące pod wpływem Arystotelesa. Pierwszą z nich jest komentarz, który znajduje się w księdze zatytułowanej *O Melissosie, Ksenofanesie i Gorgiaszu* przypisywanej Arystotelesowi²⁷⁹. W tekście tym występuje, jak podaje Marian Wesoły, „obszerna i wnikliwa krytyka tych założeń i wywodów, zgodna z Arystotelesowską dialektyką i strategią rozstrzygnięcia paradoksalnych tez filozoficznych”²⁸⁰. Chociaż tekst jest opatrzony komentarzem z punktu widzenia arystotelesowskiego sposobu myślenia,

²⁷⁷ *Aristoteles Graece*, t. 1, 181a 26–27: ἢ κατὰ τὰς ἀντιθέσεις· εἰ γὰρ τόδε τῶδε ἀκολουθεῖ, τῶ ἀντικείμενῳ τὸ ἀντικείμενον.

²⁷⁸ Zob. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, s. 142. Reale tę niezgodność z Parmenidesem wyraża w opinii, że „Melissos [...] próbował nadać doktrynie formę systematyczną, logicznie wyprowadzić wszystkie atrybuty bytu i poprawić to wszystko, co nie pasowało albo źle pasowało do podstaw systemu” (zob. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, s. 163). Nicola Stefano Galgano przedstawia ogólnie przyjmowaną opinię wśród komentatorów, że Melissos jest eleatą, który krytykuje Parmenidesa i przedstawia swój własny sposób myślenia; zob. N. S. Galgano, *From Parmenides' to mē eon to Melissus' to mēden*, „Organon” 51 (2019), s. 17.

²⁷⁹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 974a 2–977a 11. W edycji Bekkera występuje tytuł: *O Ksenofanesie, Zenonie i Gorgiaszu* (Περὶ Ξενοφάνους, περὶ Ζήνωνος, περὶ Γοργίου). Za słusznością przypisywania pierwszej części Melissosowi przemawia początkowa teza αἴδιον εἶναι φησιν εἴ τί ἐστιν oraz poszczególne twierdzenia, mające swoje odzwierciedlenie w tezach zachowanych fragmentów jego traktatu.

²⁸⁰ M. Wesoły, *Melissos z Samos – doksografia i fragmenty*, „Peitho. Examina Antiqua” 2020 nr 1 (11), s. 14. O wydzwisku arystotelesowskiej dialektyki wspomina również Jaap Mansfeld – zob. J. Mansfeld, *De Melisso Xenophane Gorgia. Pyrrhonizing Aristotelianism*, „Rheinisches Museum für Philologie” Neue Folge 131 (1988) 3–4, s. 242.

to może on mieć znaczenie dla próby rozpoznania właściwego charakteru teorii Melissosa. Drugim istotnym sposobem relacjonowania myśli Melissosa jest tekst Simplikiosa zawarty w komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa, będący parafrazą też Melissosa²⁸¹. Galgano zwraca uwagę, że zdanie znajdujące się na początku tekstu Simplikiosa może być uznane za autentyczne. Ponieważ nie występuje ono we fragmentach Dielsa, zaczęto je oznaczać jako B 0. Informując o dyskusji dotyczącej słuszności dołączenia tego zdania (pytania) do tekstu Melissosa²⁸², Galgano sugeruje, by uznać je przynajmniej za prawdziwy punkt początkowy traktatu²⁸³. Parafraza Simplikiosa może mieć znaczenie nie tylko w związku ze wspomnianym zdaniem, które może rzucić światło na cały traktat Melissosa, lecz także ze względu na fakt, że jest on napisany w związku z wystąpieniem Simplikiosa przeciwko tezom Arystotelesa zawartym między innymi w *Fizyce* (186a 9–16)²⁸⁴.

2.3. Analiza założeń traktatu Melissosa

Na podstawie wymienionych już sugestii dotyczących relacjonowania przez Simplikiosa sposobu myślenia Melissosa słuszne wydaje się podjęcie próby wyjaśnienia pytania uznawanego za początkowy fragment B 0. Brzmi ono: „Jeżeli nic jest, to co mówiłoby się o tym czymś jako będącym?”²⁸⁵. W przytoczonym przez Simplikiosa założeniu znajduje się stwierdzenie μηδὲν ἔστι, czyli „nic jest”. W jaki sposób należy je rozumieć? Jak się wydaje, takie określenie, że „nic jest” nie występuje u Parmenidesa, do którego nawiązuje traktat Melissosa. We fragmencie szóstym poematu Parmenides pisze μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν, czyli „nic zaś nie jest”²⁸⁶. W stosun-

²⁸¹ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 103, 13–104, 20.

²⁸² Przebieg dyskusji przedstawił Pulpito, który zwrócił między innymi uwagę na fakt, że w pracach presokratyków nie znajduje się na początku retorycznych pytań ani hipotetycznych propozycji. To mogłoby przemawiać za przyjęciem poglądu, że fragmentu B 0 nie należy uznawać za początek traktatu Melissosa (zob. M. Pulpito, *On the Incipit of Melissus' Treatise*, s. 100–101).

²⁸³ Zob. N. S. Galgano, *From Parmenides' to mē eon to Melissus' to mēden*, s. 18.

²⁸⁴ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 104, 16–17: Ταῦτα μὲν οὖν ἀρκεῖ τῶν Μελίσσου ὡς πρὸς τὴν Ἀριστοτέλους ἀντίρρησιν – „Te tezy więc z twierdzeń Melissosa wystarczają na zbijanie Arystotelesa”.

²⁸⁵ *Simplicii in Arist. Phys.*, 103, 15–16: Εἰ μὲν μηδὲν ἔστι, περὶ τούτου τί ἂν λέγοιτο ὡς ὄντος τινός.

²⁸⁶ DK 28B 6, 2.

ku do μηδέν jest tu zastosowana negacja (οὐκ ἔστιν) w kontekście poprzedzającej tezy ἔστι γὰρ εἶναι²⁸⁷.

Jaką rolę odgrywa w tym przypadku termin μηδέν? Jeżeli bowiem ἔστι jest wyrazem εἶναι, to οὐκ ἔστιν wskazuje na μὴ εἶναι, co jest jasno wykazane w zdaniu fragmentu drugiego poematu Parmenidesa²⁸⁸. Wydaje się więc, że zastosowanie przez Parmenidesa we fragmencie szóstym terminu μηδέν ma charakter wykluczający, co ma wzmocnić przekaz ἔστι γὰρ εἶναι. Parmenides używa również terminu μηδέν w pytaniu: „jaka zaś mogła go potrzeba poruszyć rodząca później albo przedtem, zaczynając (od) niczego?”²⁸⁹. Czy zastosowane przez Parmenidesa μηδέν w tym pytaniu ma związek z zapisem we fragmencie szóstym? W przytoczonym tekście z fragmentu ósmego Parmenides wskazuje, że pochodzenie będącego z niebędącego nie jest możliwe, czego powodem jest niemożliwość myślenia (νοεῖν) niebycia (μὴ εἶναι) „skoro nie jest” (ὅπως οὐκ ἔστι). Niebycie (μὴ εἶναι) jest zaś niczym (μηδέν) w stosunku do bycia (εἶναι). Tak więc w pytaniu końcowym termin μηδέν wskazuje na brak bycia (εἶναι), co nie pozwala na myślenie (νοεῖν) i mówienie (λέγειν), że jest byt (ἔδον ἔμμεναι)²⁹⁰. Jeżeli więc przyjmie się taki sposób wyjaśniania tekstów Parmenidesa, w których występuje termin μηδέν, to można przypuszczać, że założenie εἰ μὲν μηδέν ἔστι dotyczy zakresu wykluczającego bycie (εἶναι).

Jednakże według Galgano μηδέν ἔστι dla Melissosa ma znaczenie pustego przedmiotu i jest ono bliskie współczesnemu pojęciu zera²⁹¹. O tym, że μηδέν ἔστι znaczy „zero istnieje”, wspomina już Barnes, który przy okazji wyraża wątpliwość, by Melissos zaoferował jakiś paragraf swojego traktatu usprawiedliwiający wspomniane założenie²⁹². Rozumowanie na temat nicości jako pustego przedmiotu lub zera mogłoby mieć swoje uzasadnienie, jeżeli uwzględniliby się opinię Arystotelesa, że Melissos mówi o jednym (ἓν) z perspektywy materii (ύλην) jako o czymś nieograniczonym (ἄπειρον)²⁹³. Opinia Arystotelesa mogła być oparta na jego rozumieniu

²⁸⁷ DK 28 B 1.

²⁸⁸ Zob. DK 28B 2, 5: ἡ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι – „druga, że *nie jest* i że koniecznością jest *nie być*”.

²⁸⁹ *Simplicii in Arist. Phys.*, 162, 21–22 [DK 28B 8, 9–10]: τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὄρσεν ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενος, φῶν.

²⁹⁰ Zob. DK 28 B 1: χρεὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐδον ἔμμεναι.

²⁹¹ Zob. N. S. Galgano, *From Parmenides' to mē eon to Melissus' to mēden*, s. 19.

²⁹² Zob. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, s. 145.

²⁹³ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 986b 18–21: Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἀπεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ύλην· διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δ' ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτό – „Parmenides zdawał się uchwytować jedno wg

samej ὕλη. Twierdzi on bowiem, że ὕλη sama z siebie nie jest czymś ani żadną kategorią, która mogłaby oznaczać byt (τὸ ὄν)²⁹⁴, czyli w konsekwencji jest niczym (μηδέν). Ten sposób myślenia mógłby być uzasadnieniem dla proponowanej interpretacji przez Galgano. W tym przypadku można by przypuszczać, że również Simplikios widział założenie εἰ μὲν μηδὲν ἔστι z perspektywy Arystotelesa. Musiałoby mieć to konsekwencje dla rozumienia następującego po tym założeniu pytania, w którym sugeruje się możliwość mówienia (λέγοιτο) o tym czymś (περὶ τούτου τινός) jako będącym (ὡς ὄντος). Galgano twierdzi, że tym czymś, o którym można by coś mówić, jest μηδέν występujące w założeniu. Według niego bowiem Melissos, zakładając, że nic istnieje konsekwentnie, musi myśleć o tym jak o będącym²⁹⁵. W tym przypadku owo nic (μηδέν) w kontekście będącego (ὄντος) jest ujmowane jako coś (τί). Na tej podstawie można by przypuszczać, że coś bez będącego jest niczym.

Tego typu interpretacja nasuwa przypuszczenie, że omawiana hipoteza zapisana przez Simplikiosa może nawiązywać do początku traktatu Gorgiasza *O naturze albo o niebycie* zaprezentowanego przez Sekstusa Empiryka. Tekst przypisywany Gorgiaszowi rozpoczyna się bowiem od słów: ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν²⁹⁶. Teza Gorgiasza ὅτι οὐδὲν ἔστιν u Melissosa przybiera znacznie hipotezy εἰ μὲν μηδὲν ἔστι²⁹⁷. Gorgiasz, według Sekstusa Empiryka, wykazuje, że οὐδέν, czyli nic, nie będąc ani bytem (τὸ

słowa, Melissos zaś według materii, i dlatego pierwszy mówił, że jest ono ograniczone, drugi, że jest ono nieograniczone”.

²⁹⁴ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 1029a 20–21: λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτήν μήτε τί μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέγεται οἷς ὄρισται τὸ ὄν – „materią nazywam to, co samo przez się nie jest ani czymś, ani ilością, ani żadną inną kategorią określającą byt”.

²⁹⁵ Zob. N. S. Galgano, *From Parmenides' to mē eon to Melissus' to mēden*, s. 20.

²⁹⁶ *Sextou Empirickou Pors Dogmatikos A*, [w:] *Sextus Empiricus*, adv. mathematicos VII 65: „Jedno i pierwsze, że nic jest”.

²⁹⁷ Można się przy okazji zastanowić nad wzajemną zależnością w tym przypadku między Gorgiaszem a Melissosem. Przyjmuje się bowiem, na podstawie tytułu, że Gorgiasz odnosi się do tezy Melissosa. Tak twierdzi również Palmer, który sugeruje, że celem sprzeciwu Gorgiasza jest koncepcja Melissosa dotycząca tego, co jest (zob. J. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, s. 219). Należy jednak przypomnieć, że tytuł Gorgiasza pojawia się wcześniej (zob. *Sextou Empirickou Pors Dogmatikos A*, [w:] *Sextus Empiricus*, adv. mathematicos VII 65) niż tytuł Melissosa zapisany u Simplikiosa. Jest więc możliwe, że niezależnie od tego, czy Gorgiasz odnosi się to sposobu myślenia Melissosa, czy też nie, Simplikios, przypisując Melissosowi założenie εἰ μὲν μηδὲν ἔστι, nawiązuje do tezy Gorgiasza: ὅτι οὐδὲν ἔστιν, zapisanej u Sekstusa Empiryka.

ὄν), ani niebytem (τὸ μὴ ὄν) nie jest czymś (τι)²⁹⁸. Można więc zauważyć, że o czymś (τι) nie można mówić poza bytem (τὸ ὄν). Nie znaczy to, że można mówić o czymś (τι), że jest niebytem, gdyż niebyt nie jest²⁹⁹. Poza bytem jest więc nic, czyli nie można mówić o żadnym czymś³⁰⁰. Jeżeli założy się takie rozumienie też Gorgiasza, to można stwierdzić, że pytanie następujące po hipotezie εἰ μὲν μηδὲν ἔστι, nawiązuje do sposobu rozumowania Gorgiasza przedstawionego przez Sekstusa Empiryka, zakładając w tym przypadku zależność mówienia o czymś od będącego.

Dlatego po tym pytaniu Simplikios przypisuje Melissosowi założenie εἰ δέ τι ἔστιν³⁰¹, po którym relacjonuje tezy dotyczące bytu (τοῦ ὄντος). Można przypuszczać, że Simplikios jako komentator Arystotelesa w tym przypadku powtarza założenie występujące również w tekście *O Melissosie* przypisywanym Arystotelesowi rozpoczynającym się od słów: Ἄϊδιον εἶναί φησιν εἶ τί ἔστιν³⁰². Simplikios jednak po założeniu εἰ δέ τι ἔστιν nie pisze, że jest wieczne (ἀϊδιον εἶναι), ale stawia dwie sporne tezy do udowodnienia: ἤτοι γινόμενόν ἔστιν ἢ ἀεὶ ὄν³⁰³, które w swojej formie odpowiada ją spornym tezom z tekstu Sekstusa Empiryka przypisywanym Gorgiaszowi. Wydaje się więc, że Simplikios przez ten sposób zapisu uznaje za ważną sugestię, że poza bytem (τὸ ὄν) samo coś (τι) nie jest (οὐκ ἔστι), czyli jest niczym (μηδὲν ἔστι). W kontekście założenia εἰ δέ τι ἔστιν pojawia się teza, że to coś (τι), które jest (ἔστιν) jest zawsze będące (ἀεὶ ὄν), jak pisze

²⁹⁸ Zob. *Sextou Empirikou Pors Dogmatikos A*, [w:] *Sextus Empiricus*, adv. mathematicos VII 66: ὅτι μὲν οὖν οὐδὲν ἔστιν, ἐπιλογίζεται τὸν τρόπον τοῦτον· εἰ γὰρ ἔστι [τι], ἤτοι τὸ ὄν ἔστιν ἢ τὸ μὴ ὄν, ἢ καὶ τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν. οὔτε δὲ τὸ ὄν ἔστιν, ὡς παραστήσει, οὔτε τὸ μὴ ὄν, ὡς παραμυθήσεται, οὔτε τὸ ὄν καὶ [τὸ] μὴ ὄν, ὡς καὶ τοῦτο διδάξει· οὐκ ἄρα ἔστι τι – „Ze w istocie *nic* jest, rozważa w ten sposób: jeżeli bowiem jest [coś] albo bytem jest, albo niebytem, albo i bytem jest, i niebytem. Ani zaś bytem jest, jak wykaże, ani niebytem, jak nakłania, ani bytem i niebytem, jak i tego uczy: nie zatem jest coś”.

²⁹⁹ Zob. *Sextou Empirikou Pors Dogmatikos A*, [w:] *Sextus Empiricus*, adv. mathematicos VII 67: καὶ δὴ τὸ μὲν μὴ ὄν οὐκ ἔστιν – „i zaiste niebyt nie jest”.

³⁰⁰ Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na zdanie Parmenidesa, który twierdzi: οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἑόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό – „I nigdy nie będzie dopuszczala moc przekonania, by z nie będącego mogło powstać coś obok niego” (DK 28B8, 12–13). Z tego zdania może pośrednio wynikać wniosek, że ti jest ściśle związane z będącym. Albowiem powstanie czegoś obok niego (γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό) z nie będącego (ἐκ μὴ ἑόντος) w ogóle nie jest możliwe. Na podstawie tego negatywnego twierdzenia można wysnuć wniosek, że będące jest ujmowane jako coś (τι), i to coś jest od niego zależne.

³⁰¹ *Simplicii in Arist. Phys.*, 103, 16.

³⁰² *Aristoteles Graece*, t. 2, 974a 2.

³⁰³ *Simplicii in Arist. Phys.*, 103, 16–17: „albo powstałe jest albo zawsze będące”.

Simplikios, lub wieczne (ἄδιον), jak jest zapisane w tekście przypisywanym Arystotelesowi. Oba terminy, czyli αἰεί i ἄδιον, występują w tekście samego Melissosa.

W zdaniu uznawanym przez Dielsa za początek traktatu Melissos stosuje termin αἰεί w odniesieniu do przeszłości, czyli ἦν, tego czegoś (τινος), oraz przyszłości, czyli ἔσται³⁰⁴. Zapis Melissosa dotyczący ἦν i ἔσται stoi w sprzeczności z tezą Parmenidesa, który wypowiada się o tej kwestii negatywnie, twierdząc, że „ani kiedyś było (ἦν), ani będzie (ἔσται), gdyż teraz (νῦν) jest razem całe”³⁰⁵. Według badaczy z Cambridge teza Parmenidesa o negacji istnienia czegoś przedtem i później jest niejasna i z tego właśnie powodu „Melissos odrzuca taką konkluzję. Dopuszcza czasy przeszły i przyszły, twierdząc – zdecydowanie bardziej zrozumiale – że jeśli coś istnieje, istnieje wiecznie”³⁰⁶.

Czy jednak intencją Melissosa było jedynie przedstawienie bardziej zrozumiałej tezy, czy też jego teza ma swoje źródło w sposobie rozumowania samego Parmenidesa? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy najpierw zastanowić się nad powodem zastosowania przez Parmenidesa w stosunku do będącego (ἔόντος) jedynie terminu νῦν, czyli teraz, przy jednoczesnym wykluczeniu ἦν, czyli było, i ἔσται, czyli będzie. Martin J. Henn sugeruje, że negacja ἦν i ἔσται jest kontynuacją wymienionych określeń dotyczących będącego, poprzedzających omawiane zdanie³⁰⁷. Jednakże sugestia Henna nie wydaje się przekonująca. Pierwszymi znakami (σήματα) na drodze badania (διζήσιος) dotyczącej będącego (ἔόντος) są ἀγένητον, czyli niepowstałe, i ἀνώλεπρον, czyli niezatracone³⁰⁸. Wydaje się, że w kontekście tych określeń odpowiednio byłoby uznać, że będące było i będzie. Jeżeli bowiem powstało, to nie było, a tym samym, jeżeli się zatraciło, to już nie będzie.

Z tej perspektywy pojawia się pewna niekonsekwencja we wnioskowaniu Parmenidesa³⁰⁹. Brak powstawania i zniszczenia wydaje się uza-

³⁰⁴ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 162, 24 [DK 30B1, 3]: αἰεί ἦν ὃ τι ἦν καὶ αἰεί ἔσται – „zawsze było to, co było i zawsze będzie”.

³⁰⁵ DK, 28B 8, 5: οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν.

³⁰⁶ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 386.

³⁰⁷ Zob. M. J. Henn, *Parmenides of Elea. A Verse Translation with Interpretative Essays and Commentary to the Text*, Westport 2003, s. 71.

³⁰⁸ Zob. DK 28B 8, 3.

³⁰⁹ Jak podaje Mansfeld (zob. J. Mansfeld, *Melissus between Miletus and Elea*, a cura di M. Pulpito, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016, s. 77 [Eleatica, 5]), teza o negacji ἦν i ἔσται została uznana przez Johna Whittakera za fragment niepewny i nie była ona nauką historycznego Parmenidesa (zob. J. Whittaker, *God Time Being. Two*

sadniać dwie cechy wymienione w dalszej części opisującej znaki, czyli ἀτρεμές i ἀτέλεστον³¹⁰. Termin ἀτρεμές jest również obecny w pierwszym fragmencie poematu Parmenidesa, gdzie jest mowa o ἀτρεμές ἦτορ piękno krągłej prawdy (Ἀληθείης εὐκυκλέος)³¹¹. W tym przypadku termin ἀτρεμές odnosi się do ἦτορ, które występuje również w *Odysei* Homera, gdzie jest mowa w odniesieniu do ἦτορ o upadku czy też zmniejszeniu (μινύθειν)³¹². Natomiast u Parmenidesa tenże właśnie ἦτορ, będąc własnością prawdy (Ἀληθείης), jest ἀτρεμές, czyli niewzruszony. Ponowne zastosowanie terminu ἀτρεμές jako znaku będącego (έόντος) może sugerować, że będące (έόν) jest ἦτορ, czyli życiem prawdy, której towarzyszy (όπηδεῖ) wyraz, jest (έστιν) odnoszący się tylko do bycia (είναι)³¹³. Niewzruszoność tego będącego jest więc związana z faktem, że jest ono wynikiem myślenia bycia, które odbywa się zawsze teraz (νῦν). Pomijane jest więc powstawanie i niszczenie, które zakładają proces następowania po sobie poszczególnych zdarzeń. Wydaje się, że w tym kontekście można rozumieć termin ἀτέλεστον, który Homer zastosował w *Odysei* na oznaczenie drogi niebędącej dla Telemacha ἀτέλεστος, czyli „bez celu”³¹⁴. W przypadku będącego, które jest teraz razem całe (όμοῦ πᾶν), podążanie do jakiegoś celu nie ma miejsca. Potwierdzeniem takiej interpretacji może być zastosowane przez Parmenidesa wobec bytu (τοῦ έόντος) zaprzeczenia określenia ἀτελεύτητον rozumianego jako niespełniony, co jest wyjaśniane faktem, że jest οὐκ έπιδευές, czyli niepotrzebujący³¹⁵.

Jeżeli więc wynikiem myślenia bycia jest będące teraz razem całe, co wyklucza przeszłość i przyszłość, to dlaczego Melissos wypowiada się o nich pozytywnie, twierdząc, że zawsze było i zawsze będzie? Zanim Simplikios zaczyna cytować omawianą tezę Melissosa, przedstawia część fragmentu poematu Parmenidesa, w którym jest akcentowana niemożliwość pochodzenia (γένναν) będącego (έόντος) z niebędącego (έκ μη έόντος),

studies in the transcendental tradition in Greek philosophy, Universitetsforlaget, Oslo 1971, s. 24).

³¹⁰ Zob. 28B 8, 4.

³¹¹ Zob. DK 28B 1, 29: ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμές ἦτορ – „i niewzruszonym sercem piękno krągłej Prawdy”.

³¹² Zob. Homerus, *Odysea*, p. I, 4, 467: μινύθει δέ μοι ένδοθεν ἦτορ – „upada zaś wewnątrz mnie życie”.

³¹³ Zob. DK 28B 2, 3–4.

³¹⁴ Zob. Homerus, *Odysea*, p. I, 2, 273: οὐ τοι έπειθ' ἀλίη όδος έσσειται οὐδ' ἀτέλεστος – „nie będzie zatem tobie morska droga ani bez celu”.

³¹⁵ Zob. DK 28B 8, 32–34: οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ έὸν θέμις εῖναι· έστι γάρ οὐκ έπιδευές· [μη] έὸν δ' ἄν παντός έδειτο – „Dlatego słusznym jest, że byt nie jest nieziszczony; jest nie potrzebujący; [nie] będące zaś wszystkiego potrzebowałoby”.

co wynika z założenia, że samo niebędące nie jest możliwe do pomyślenia (νοεῖν), gdyż nie myśli się niebycia (μη εἶναι), a tym samym nie da się o nim twierdzić (φάσθαι), skoro nie jest (ὅπως οὐκ ἔστι). Nie ma więc żadnej potrzeby (χρέος), by zaczynało się powstanie będącego (ἔόντος) z niczego (τοῦ μηδενός)³¹⁶. W końcowym pytaniu o potrzebę pobudzenia (ῶρσεν) do rodzenia (φῦν) Parmenides stosuje wobec niej określenia wskazujące na jakiś przedział czasowy, czyli później (ὑστερον) oraz prędzej (πρόσθεν)³¹⁷. Samo zaś rodzenie czy też wzrost miałyby zacząć się od niczego (τοῦ μηδενός). Mając na uwadze fakt, że będące jest efektem myślenia bycia, to w żadnym czasie nie może być ono poprzedzone niczym (μηδέν), czyli niebyciem (μη εἶναι), gdyż nie jest ono myślane. Można więc przypuszczać, że w każdym czasie, kiedy w odniesieniu do doznawanej rzeczywistości pojawia się myślenie (νοεῖν) tożsamy z byciem (εἶναι), mówi się o tym będącym, które jest. Dlatego będące, jako efekt myślenia, nigdy nie zaczyna się od niebycia (μη εἶναι). Można więc przypuszczać, że Simplikios, cytując po tych słowach założenie (ἀξίωμα) Melissosa³¹⁸, dostrzegł bezpośredni związek z określeniami czasowymi zawartymi w omawianym pytaniu Parmenidesa, co mogłoby sugerować, że opinia o odrzuceniu przez Melissosa tezy Parmenidesa o negacji „było” i „będzie” przy jednoczesnej akceptacji „teraz” nie jest do końca trafna.

Potwierdzeniem związku pierwszego założenia Melissosa z tezami Parmenidesa może być tekst, który to założenie uzasadnia. Melissos pisze bowiem dalej: „jeżeli bowiem powstało, to koniecznym jest, że zanim powstało, jest niczym; jeżeli więc niczym było, to w żaden sposób mogłoby powstać nic z niczego”³¹⁹. Pierwszy argument πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν,

³¹⁶ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 162, 18–22 [DK 28B 8, 6–10]: τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; πῆ πόθεν αὐξηθέν; οὐτ’ ἐκ μη ἔόντος ἑάσσω φάσθαι σ’ οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ’ ἂν μιν καὶ χρέος ῶρσεν ὑστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενός ἀρξάμενος, φῦν – „jakiego bowiem jego pochodzenia będziesz szukał? Jak i skąd wzrosło? I nie dozwolę z niebędącego tobie sądzić ani też pojmować; nie wypowiedziane i niepojęte jest, skoro nie jest. Jaka zaś go i potrzeba pobudziła później albo prędzej, zaczynając (od) niczego, aby rodzić?”

³¹⁷ Barnes tłumaczy ὑστερον ἢ πρόσθεν jako „later or sooner”. Podaje również inne sposoby tłumaczenia tych określeń: „later rather than sooner” i „at one time rather than at another” (zob. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, s. 147).

³¹⁸ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 162, 23–24: καὶ Μέλισσος δὲ τὸ ἀγέννητον τοῦ ὄντος ἔδειξε τῷ κοινῷ τοῦτω χρησάμενος ἀξιώματι. γράφει δὲ οὕτως – „i Melissos zaś to niepowstałe bytu pokazuje w ogólnym tym głosząc założeniu, pisze zaś tak: ...”.

³¹⁹ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 162, 24–26 [DK 30B 1, 2–3]: εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν· εἰ τοίνυν μηδέν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μωδενός.

czyli „zanim powstało, jest niczym”, zdaje się nawiązywać do zwrotu Parmenidesa τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενος, czyli „zaczynając od niczego”. Można więc zauważyć, że Melissos w tym przypadku nie pisze o możliwości powstawania jakiejś rzeczy doznawanej, ale wprost o tym będącym, które, jeżeli miałyby powstać, to tylko z niebędącego, co jest negowane przez Parmenidesa ze względu na niemożliwość występowania myślenia (νοεῖν). Natomiast drugi argument Melissosa, οὐδαμὰ ἄν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μωδενός, czyli „w żaden sposób mogłoby powstać nic z niczego”, wydaje się odpowiadać na pytanie Parmenidesa o potrzebę (χρέος), która pobudza (ὤρσεν) do zrodzenia (φῦν). Taka potrzeba w żaden sposób (οὐδαμὰ) nie występuje, jeżeli powstawanie będącego miałyby rozpocząć się od niczego. W myśleniu (νοεῖν) bowiem nie ma przejścia z niebycia (μὴ εἶναι) do bycia (εἶναι). Tak więc ujmowana rzecz przez myślenie bycia jest zawsze postrzegana jako coś (τι) będącego (ἐόν). Nie znaczy to, że dana rzecz nie podlega ciągłej zmianie. Problem wieczności dotyczyłby nie jakiejś rzeczy, ale tego czegoś będącego jako efektu myślenia bycia występującego w każdym czasie. Wydaje się, że z tego powodu Melissos w stosunku do tego czegoś (οὗ τινος) będącego zastosował terminy czasowe, nadając im znaczenie wieczności, czyli „zawsze było” (ἀεὶ ἦν) i „zawsze będzie” (ἀεὶ ἔσται).

Teza o niemożliwości powstawania czegoś z niczego (ἐκ μωδενός) jest przytaczana również w tekście *O Melissosie* przypisywanym Arystotelesowi. Jednakże, jak się wydaje, jest ona interpretowana w odmienny sposób. Autor komentarza przedstawia ten argument następująco: „Wiecznym jest, mówi, jeżeli coś jest, skoro nie dopuszcza się, że powstaje nic z niczego. Czy to bowiem wszystko razem powstało, czy to nie wszystko, to tak i owak jest wieczne. Z niczego bowiem [niektóre] z nich powstałyby. I gdy bowiem wszystkie razem powstają, nic jest przedtem”³²⁰. Należy zwrócić uwagę, że autor przypisuje Melissosowi sposób mówienia o byciu, którym jest τί ἐστιν, a ten według Arystotelesa jest pierwszym spośród wszystkich innych sposobów mówienia ze względu na fakt, że oznacza on istnienie (τῆν οὐσίαν)³²¹. Wydaje się więc, że w tym przypadku nie chodzi o to, co wynika z myślenia bycia, ale raczej o odniesienie do rzeczy, o której ze

³²⁰ *Aristoteles Graece*, t. 2, 974a 2–5: Ἀἰδιον εἶναι φησιν εἰ τί ἐστιν, εἴπερ μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι μηδὲν ἐκ μηδενός. εἴτε γὰρ ἅπαντα γέγονεν εἴτε μὴ πάντα ἀἰδι' ἀμφοτέρως. ἐξ οὐδενός γὰρ αὐτῶν ἄν γινόμενα. ἀπάντων τε γὰρ γινομένων οὐδὲν προῦπάρχειν.

³²¹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 1028a 13–15: τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τῆν οὐσίαν – „gdy zaś na tyle sposobów mówi się byt, to oczywistym jest, że z tych pierwszym jest to, co jest, to właśnie oznacza istnienie”.

względem na istnienie (τῆν οὐσίαν) mówi się jako o tym, co jest (τὸ τί ἐστίν). Jeżeli przyjmie się takie rozumienie założenia εἰ τί ἐστίν, czyli jeżeli coś jest, od którego rozpoczyna się tekst *O Melissosie*, to można przypuszczać, że wszystkie cechy bytu (τοῦ ἐόντος), w tym przypadku wieczność (ἄδιον), wynikające z myślenia bycia, są przypisywane jakiejś konkretnej rzeczy.

Warunkiem, który musi być spełniony, by zakładane to, co jest, było wieczne, jest niedopuszczenie do możliwości powstania z niczego (ἐκ μηδενός). Rose Cherubin wskazuje, że rozpoczynający zdanie przedstawiające powyższy warunek wieczności termin εἴπερ może sugerować raczej przypuszczenie niż konieczność³²². Można więc przyjąć, że autor tekstu w dalszej części analizuje konsekwencje stosowania tezy, że z niczego nic nie powstaje, w odniesieniu do wszystkiego, co jest postrzegane jako „to, co jest” (τὸ τί ἐστίν). Wszystko razem (ἅπαντα) należałoby uznać za wieczne (ἄδια) niezależnie od tego, czy powstaje, czy też nie wszystko powstaje. Takie rozumowanie wydaje się sugerować, że jeżeli to wszystko, co jest postrzegane, niezależnie od tego, czy powstaje, czy też nie, ze względu na ujęcie jako czegoś, co jest (τί ἐστίν), należałoby uznać za wieczne. Sam argument dotyczący negacji powstawania ma swoje uzasadnienie nie w postrzeganej rzeczywistości, ale jedynie w przedstawionych wyżej analizach Parmenidesa dotyczących tego będącego (τοῦ ἐόντος). Zastosowanie tego argumentu do postrzeganej rzeczywistości może doprowadzić do stwierdzenia, że wszystko razem, niezależnie, czy dostrzega się powstawanie poszczególnych rzeczy, czy też nie, należy uznać za coś, co jest wieczne, bo gdyby powstało, to musiałyby je poprzedzać nic (οὐδὲν προϋπάρχειν). Jest to nawiązanie do tezy Melissosa „jeżeli bowiem powstało, to koniecznym jest, że zanim powstało, jest niczym” (εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν). Autor tekstu jednocześnie dodaje, że można by przyjąć powstawanie innych (ἕτερα) z już będących (ὄντων), co powodowałoby, że to jedno (τὸ ἓν), którym w tym przypadku mogłoby być wspomniane wszystko razem (ἅπαντα), stałoby się napełnionym (πλέον) nowymi bytami i większym (μεῖζον). To natomiast napełnione i większe musiałyby stać się z niczego (ἐξ οὐδενός), gdyż byłoby czymś dodanym w stosunku do tego, co już jest³²³.

³²² Zob. R. Cherubin, *The Eleatics and the Projects of Ontology*, „Anais de Filosofia Clássica” 27 (2020), s. 166.

³²³ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 974a 5–8: εἴτ’ ὄντων τινῶν ἀεὶ ἕτερα προσγίνοιτο, πλέον ἂν καὶ μεῖζον τὸ ἐν γεγονέναι. ὧ δὴ πλέον καὶ μεῖζον, τοῦτο γενέσθαι ἂν ἐξ οὐδενός – „już to z będących jakichś zawsze inne mogłyby powstawać, napełnionym i większym to jedno mogłoby stać się, dzięki czemu napełnione i większe, to musiałyby stać się z niczego”.

Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że w przytaczanych przez Simplikiosa fragmentach autentycznego, jak się zdaje, tekstu traktatu Melissosa nie występuje argument powstawania z będących zawsze (ὄντων τινῶν ἀεί). Jedynym miejscem, które mogłoby nawiązywać do tego argumentu, jest początek fragmentu siódmego, gdzie wspomniany jest termin μειζον, czyli większy³²⁴. Można by przypuszczać, że w omawianym tekście znajduje się argument, który został pominięty przez cytujących oryginalny traktat Melissosa. Warto jednak zaznaczyć, że termin μειζον występuje również w traktacie Parmenidesa w ramach argumentacji wykazującej równość (ἴσων) będącego (ἑόντος)³²⁵. Mając na uwadze fakt, że u Melissosa termin μειζον został użyty w kontekście możliwości stawania się (γίνοιτο), można by przyjąć, że argument o niemożliwości powstawania z będących, występujący w tekście *O Melissosie*, jest autorstwa samego Melissosa. Czy jednak taki pogląd znajduje swoje potwierdzenie w innych źródłach wspominających omawiane argumenty?

Simplikios w swoim opisie sposobu myślenia Melissosa nawiązuje do argumentacji przedstawionej przez autora tekstu *O Melissosie*. Po przedstawieniu dwóch przeciwstawnych określeń, czyli ἤτοι γινόμενον ἐστὶν ἢ ἀεί, co w swojej formie nawiązuje do tekstu Gorgiasza³²⁶, Simplikios wyjaśnia, co może wynikać z przyjęcia założenia εἰ γενόμενον, czyli „jeżeli jest powstałe”. Powstawanie mogłoby nastąpić „albo z będącego, albo niebędącego”³²⁷. Można zauważyć, że Simplikios, wymieniając dwie możliwości powstania występujące w tekście *O Melissosie*, nie powtarza argumentacji wykluczającej takiej możliwości w oparciu o warunek, jakim jest niemożliwość powstawania z niczego. Zwraca on jedynie uwagę na fakt, że coś (τι) nie może powstać z niebędącego³²⁸, gdyż, jak zostało to ujęte w początkowym pytaniu B 0, mówi się o nim jako o będącym. Taką interpretację uzasadnia dopowiedzenie, w którym Simplikios wyklucza możliwość powstawania jakiegokolwiek innego będącego, jeżeli coś jest (εἰ τί ἐστὶν)³²⁹. W tym przypadku Simplikios może mieć na uwadze poglądy

³²⁴ Zob. DK 30B 7, 2–3: οὐτε μειζον γίνοιτο.

³²⁵ Zob. DK 28B 8, 44–48.

³²⁶ Harriman sugeruje, że sposób rozumowania występujący w tekście Simplikiosa „jest produktem późniejszej tradycji interpretacyjnej” (B. Harriman, *The Beginning of Melissus' On Nature or on What-Is. A Reconstruction*, s. 25).

³²⁷ *Simplicii in Arist. Phys.*, 103, 17: ἀλλ' εἰ γενόμενον, ἤτοι ἐξ ὄντος ἢ οὐκ ὄντος.

³²⁸ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 103, 17–18: ἀλλ' οὐτε ἐκ μὴ ὄντος οἶόν τε γενέσθαι τι – „lecz ani z nie będącego możliwe jest powstać coś”.

³²⁹ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 103, 18: οὐτε ἄλλο μὲν οὐδὲν ὄν – „ani inne żadne będące”.

fizyków (τῶν φυσικῶν), na których założenia, według niego, powoływał się Melissos³³⁰. Jednakże w dalszej części dopowiedzenia sugeruje, że Melissos akcentował bardziej jako niepowstałe to będące po prostu (τὸ ἀπλῶς ὄν)³³¹. W tym przypadku Simplikios zwraca uwagę na sposób rozumowania Parmenidesa o bycie (τὸ ὄν) po prostu (ἀπλῶς), który, jak już zostało to przedstawione wcześniej, Arystoteles w swojej *Fizyce* określił jako kłamliwy³³². Na tej podstawie można wnioskować, że Simplikios sugeruje sposób rozpatrywania argumentu Melissosa o niemożliwości powstania czegoś (τινος) raczej z perspektywy tez Parmenidesa, co, jak wiadomo, ma swoje odzwierciedlenie w sytuowaniu oryginalnego tekstu Melissosa zaraz po fragmencie Parmenidesa wykluczającym możliwość powstawania z niebędącego. Wydaje się, że w kontekście ujęcia bytu po prostu Simplikios mówi również o niemożliwości powstawania czegoś z tego będącego (ἐκ τοῦ ὄντος), gdyż samo powstawanie nie może odnosić się do tego, co już jest³³³. Można więc zauważyć, że Simplikios nie podąża w tym argumente wprost za zapisem przedstawionym w tekście autora książki *O Melissosie*, gdzie jest mowa o konsekwencji powstawania z będącego, którą byłoby uczynienie czegoś napełnionym (πλέον) i większym (μεῖζον). To natomiast sugerowałoby, że Simplikios mógł odwoływać się do innego źródła niż autor książki *O Melissosie*. Jednakże z kontekstu, w którym sytuuje się argument o niemożliwości powstawania z będącego, można wnioskować, że został on powtórzony z uwzględnieniem nie tyle poglądu fizyków, co parmenidesowego ujęcia bytu po prostu. Dlatego prawdopodobnie, formułując wniosek wynikający z wykluczenia kategorii powstawania, że to coś (τι) niepowstałe, jest zawsze będące³³⁴, odwołuje się do stwierdzenia Melissosa: ἀλλ' ὡσπερ ἔστιν αἰεὶ (lecz tak jak jest zawsze)³³⁵, pomijając początkową jego tezę akcentującą przeszłość i przyszłość. Można więc powiedzieć, że Simplikios w swojej parafrazie argumentów Melissosa odwołuje się

³³⁰ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 103, 13–14: τοῖς γὰρ τῶν φυσικῶν ἀξιώμασι χρησάμενος ὁ Μέλισσος... – „radząc się bowiem założeń fizyków Melissos...”. Według Harrimana Simplikios podkreśla zaufanie Melissosa do poprzedzających go filozofów natury (zob. B. Harriman, *The Beginning of Melissos' On Nature or on What-Is. A Reconstruction*, s. 26).

³³¹ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 103, 18–19: πολλῶ δὲ μᾶλλον τὸ ἀπλῶς ὄν – „zaś o wiele bardziej to po prostu będące”.

³³² Zob. rozdział I punkt 2.

³³³ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 103, 19: οὔτε ἐκ τοῦ ὄντος. εἴη γὰρ ἂν οὕτως καὶ οὐ γίνοιτο – „ani z tego będącego, byłby bowiem tak i nie powstawałby”.

³³⁴ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 103, 19–20: οὐκ ἄρα γινόμενόν ἐστι τὸ ὄν. αἰεὶ ὄν ἄρα ἐστίν – „nie zatem powstałe jest to będące. zawsze będące zatem jest”.

³³⁵ DK 30B 3.

zarówno do sposobu myślenia Arystotelesa na jego temat, jak i do samego Melissosa będącego raczej pod wpływem Parmenidesa niż fizyków.

Wydaje się, że również Filoponos prezentuje sposób argumentowania, który można odnieść do Melissosa, chociaż wprost o nim nie wspomina. Argumentem za tym, by wnioskowanie Filoponosa uznać za nawiązujące do sposobu myślenia Melissosa, jest powtórzenie założenia występującego u Simplikiosa: „jeżeli bowiem powstało to będące, to albo z będącego powstało, albo z niebędącego”³³⁶. W przypadku powstawania z będącego Filoponos w pewnym sensie nawiązuje do argumentu Simplikiosa pisząc, że „to będące będzie, zanim mogłoby powstać”³³⁷. Jednakże Filoponos dopowiada wyjaśnienie tego argumentu. Zwracając uwagę, że „coś będące powstaje z czegoś”³³⁸, może odwoływać się do obserwowanego w rzeczywistości procesu powstawania jednych rzeczy z innych, które ujmuje się jako to, co jest (τί ἐστιν).

W dalszej części dopowiedzenia Filoponos skupia się nie na rzeczach, które można ujmować jako coś, co jest, ale na tym będącym po prostu, czyli na sposobie ujęcia bytowego właściwego Parmenidesowi, do czego odwoływał się również Simplikios. W tym przypadku Filoponos stwierdza, że to będące po prostu z będącego nie może powstać, gdyż samo z siebie by powstało. Jeżeli jednak jest po prostu, co odpowiadałoby formule Parmenidesa, „jest bowiem bycie” (ἔστι γὰρ εἶναι), to powstawanie będącego z będącego jest nie na miejscu. Niczego bowiem będącego w tym zakresie nie może dodać, gdyż już jest³³⁹. Pozostając w zakresie analiz dotyczących tego będącego, po prostu uzasadnia niemożliwość jego powstania z tego niebędącego po prostu (ἐκ τοῦ ἀπλῶς μὴ ὄντος), wskazując, że w tym przypadku to niebędące jest niczym, czyli nie jest, na co wskazuje Parmenides, sugerując, że poza byciem (εἶναι), które jest, nic nie jest (μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν). Dlatego to niebędące po prostu nie jest nigdzie (μηδαμῆ) i w żaden

³³⁶ *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros tres priores commentaria*, ed. H. Vitelli, Berolini 1885, 51, 20–21: εἰ γὰρ γέγονε τὸ ὄν, ἢ ἐξ ὄντος γέγονεν ἢ ἐξ οὐκ ὄντος. Na ten związek Filoponosa z Simplikiossem zwraca uwagę Harriman (zob. B. Harriman, *The Beginning of Melissus' On Nature or on What-Is. A Reconstruction*, 26).

³³⁷ *Philoponi in Arist. Phys.*, 51, 21: ἔσται τὸ ὄν πρὶν γενέσθαι.

³³⁸ *Philoponi in Arist. Phys.*, 51, 21–22: τί μὲν γὰρ ὄν ἐκ τινὸς γίνεται.

³³⁹ Zob. *Philoponi in Arist. Phys.*, 51, 22–23: τὸ δὲ ἀπλῶς ὄν οὐκ ἂν ἐξ ὄντος γένοιτο. αὐτὸ γὰρ ἐξ αὐτοῦ γίνοιτο ἂν. ὥστε πρὶν γενέσθαι ἦν, ὅπερ ἄτοπον – „to zaś po prostu będące nie z będącego powstałoby; samo bowiem z siebie powstałoby, tak że zanim mogło powstać było, to właśnie jest nie na miejscu”.

sposób (μηδαμῶς) będące³⁴⁰. Na tej podstawie Filoponos odwołuje się do argumentu Melissosa οὐδαμὰ ἄν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός, powtórzonego przez autora tekstu *O Melissosie* μηδὲν ἐκ μηδενός, pisząc, „że z tego nigdzie i w żaden sposób będącego nic (τὸ μηδέν) nie powstaje”³⁴¹. Jednakże Filoponos stwierdza w tym przypadku, że jest to wspólne (κοινόν) stanowisko wszystkich fizyków.

Ta sugestia Filoponosa może odwoływać się do opinii Arystotelesa zamieszczonej w jego *Metafizyce*³⁴², mówiącej o wspólnym przekonaniu prawie wszystkich filozofów zajmujących się naturą, że nic nie staje się z niebytu, ale wszystko z bytu³⁴³. To zaś, co powstaje z bytu, nie powstaje po prostu (οὔτε γίνεσθαι ἀπλῶς), dlatego, jak pisze Arystoteles, pierwsi filozofowie przyjmowali, „że jest jedna jakaś natura albo więcej niż jedna, z których stają się inne, podczas gdy ona zachowuje się”³⁴⁴. Jest więc bardzo prawdopodobne, że te właśnie opinie Arystotelesa na temat poglądu pierwszych fizyków mogły mieć wpływ na opisane wyżej argumenty Simplikiosa i Filoponosa przypisywane Melissosowi. W tym przypadku to coś będące jako będące po prostu spełniałoby funkcję jednej jakiejś natury, która w każdym czasie zachowuje siebie i nie podlega zmianie. Jeżeli Arystoteles uznawał, że Parmenides i Melissos nie są fizykami, to należałoby wykluczyć ich sposób myślenia dotyczący bytu po prostu ze wspólnego przekonania fizyków. Jednakże warto przypomnieć uwagę Arystotelesa o tym, że Melissos mówi o jednym według materii (ὑλην). Ta uwaga mogłaby pokrywać się z opinią, że pierwsi filozofowie w większości „przyjmowali, że jedyne zasady wszystkiego są w postaci materii (ἐν ὑλης

³⁴⁰ Zob. *Philoponi in Arist. Phys.*, 51, 23–25: εἰ δὲ ἐξ οὐκ ὄντος, ἀνάγκη ἐκ τοῦ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄντος· τὸ γὰρ ἀπλῶς ὄν εἰ γίνεται, ἐκ τοῦ ἀπλῶς μὴ ὄντος γένοιτ' ἄν – „jeżeli zaś z niebędącego, to koniecznie z tego nigdzie w żaden sposób będącego, albowiem to po prostu będące, jeżeli powstało, z tego po prostu niebędącego powstałoby”.

³⁴¹ *Philoponi in Arist. Phys.*, 51, 26–27: τὸ μηδὲν ἐκ τοῦ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄντος γίνεσθαι.

³⁴² Na związek sposobu myślenia zarówno Filoponosa, jak i Simplikiosa z opinią Arystotelesa na temat wspólnych przekonań pierwszych fizyków, zawartymi w *Metafizyce*, zwrócił uwagę Mansfeld (zob. J. Mansfeld, *Melissus between Miletus and Elea*, s. 76).

³⁴³ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 1062b 24–26: τὸ γὰρ μηδὲν ἐκ μὴ ὄντος γίνεσθαι πᾶν δ' ἐξ ὄντος, σχεδὸν ἀπάντων ἐστὶ κοινὸν δόγμα τῶν περὶ φύσεως.

³⁴⁴ *Aristoteles Graece*, t. 2, 983b 17–18: δεῖ γὰρ εἶναι τινα φύσιν μίαν ἢ πλείους μᾶς, ἐξ ὧν γίνεται τᾶλλα σωζομένης ἐκείνης.

εἶδει)³⁴⁵. Z tej perspektywy możliwe było zestawienie Melissosa z grupą filozofów uznawanych za fizyków, co ma swój wydzźwięk w relacjach Simplikiosa i Filoponosa.

Powstaje jednak pytanie, czy prezentowana przez autora tekstu *O Melissosie* oraz Simplikiosa i Filoponosa relacja argumentów Melissosa, oparta na poglądach Arystotelesa, jest trafna, czy też należy przyjąć proponowaną wyżej interpretację odwołującą się bezpośrednio do założeń Parmenidesa. Znacząca dla uzyskania odpowiedzi na postawione tak pytanie jest obecność w tekście Melissosa terminu ἄπειρον, który nie występuje w poemacie Parmenidesa. Dla Arystotelesa użycie przez Melissosa tego określenia w stosunku do jednego to wystarczający argument, by to, co jest zawsze, rozumieć jako materia (ὕλη).

2.4. Powód stosowania przez Melissosa terminu ἄπειρον

Mając na uwadze przedstawiony przez Arystotelesa związek terminów ὕλη i ἄπειρον w orzekaniu Melissosa o jednym (ἓν), należy się zastanowić nad tym, czy Melissos stosuje termin ἄπειρον wobec tego czegoś będącego jednym dlatego, że uznaje je za ὕλη, czy też termin ten ma swoje źródło raczej w tezach Parmenidesa. Jaki jest powód spoglądania przez Arystotelesa na to coś będące i jedno, wobec którego Melissos stosuje termin ἄπειρον, jako na ὕλη?

W swojej *Fizyce* Arystoteles sugeruje, że filozofowie zajmujący się naturą przyjmowali elementy takie jak woda czy powietrze jako naturę (φύσιν) charakteryzującą się nieograniczonością (τὸ ἄπειρον)³⁴⁶. Te wspomniane przez Arystotelesa elementy o charakterze nieograniczonym w *Metafizyce* są przez niego rozumiane jako zasady (ἀρχάς) wszystkiego (πάντων) mające postać materii (ἐν ὕλης εἶδει)³⁴⁷. Potwierdzają to słowa w dalszej części tekstu, wskazujące, że dla Talesa taką zasadą jest woda (ὕδωρ εἶναι)³⁴⁸.

³⁴⁵ *Aristoteles Graece*, t. 2, 983b 7–8: τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας φήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων.

³⁴⁶ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 203a16–18: οἱ δὲ περὶ φύσεως πάντες ἀεὶ ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξύ τούτων – „ci zaś wszyscy (mówiący) o naturze zawsze zakładają inną jakąś naturę w nieograniczoności z tak zwanych elementów, jak woda albo powietrze, albo coś pomiędzy tymi”.

³⁴⁷ Zob. *Aristoteles Graece* t. 2, 983b 6–8: τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας φήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων – „większość z pierwszych filozofujących przypuszczali, że zasady wszystkiego są jednością w postaci materii”.

³⁴⁸ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 983b 20–21: ἀλλὰ Θαλῆς ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναι φησιν – „lecz Tales dający początek tej filozofii mówił, że woda jest (zasadą)”.

Jeżeli więc Melissos w stosunku do tego czegoś będącego i jednego używa terminu ἄπειρον, to w kontekście przedstawionego wyżej rozumowania Arystoteles uznaje, że Melissos mówi o jednym według materii. Należy przy tym dodać, że uznanie τὸ ἄπειρον za ὕλη pojawia się u Aëtiosa cytującego opinię Plutarcha i Stobajosa o Anaksymandrze³⁴⁹, co byłoby potwierdzeniem sugestii Arystotelesa dotyczącej części pierwszych myślicieli. Czy jednak interpretacja Arystotelesa dotycząca zestawienia terminu ἄπειρον z ὕλη jest w tym przypadku uzasadniona?

Przed namysłem filozoficznym, jak wskazuje Kahn, termin ἀπείρων był określeniem stosowanym w odniesieniu do ziemi i morza³⁵⁰. W *Iliadzie* Homer pisze, że Achilles siedzi na brzegu, „patrząc na bezgraniczne morze”³⁵¹. W tym przypadku termin ἀπείρων jest zastosowany w stosunku do niemożliwości zobaczenia granic rozległego morza. Natomiast mowa o bezgranicznej ziemi (ἀπείρονα γαῖαν) odnosi się do odwołania się do Zeusa³⁵². Doświadczenie poczucia bezgraniczności jest właściwe człowiekowi, który nie ogarnia ziemi w takim zakresie, jak czyni to Zeus, ze względu na fakt, że jego umysł (νόος) jest mocniejszy (κρείσσων) niż mężów³⁵³. Można więc przypuszczać, że termin ἀπείρων jest stosowany do sytuacji, w której człowiek nie jest w stanie w danym momencie objąć swoim wzrokiem lub umysłem danej rzeczywistości, co najczęściej odnosi się właśnie do doświadczenia otwartego morza i ziemi.

To odczucie mogło towarzyszyć Hezjodowi, który w odniesieniu do morza i ziemi używa terminu ἀπείριτος wyrażającego ogrom. W *Teogonii* pisze on o ogromnym morzu zaraz po rzekach³⁵⁴. W stosunku do rzeki, która płynie w określonym korycie, otwarte morze (πόντος) w swoim wzburzeniu nieujarzmione jest ogromne (ἀπείριτος), trudne do ujęcia

³⁴⁹ Zob. ΑΕΤΙΟΥ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΑΡΕΣΚΟΝΤΩΝ ΣΥΝΑΓΩΓΗ I, 3, 3 [w:] H. Diels, *Doxographi Graeci*, 278: τὸ γὰρ ἄπειρον οὐδὲν ἄλλο ἢ ὕλη ἐστίν – „to bowiem nieograniczone jest niczym innym jak materią”.

³⁵⁰ Zob. Ch. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, New York 1960, s. 231.

³⁵¹ Homerus, *Ilias*, ed. W. Dindorf, C. Hentze, pars I, Lipsiae 1921, I 350: ὀρώων ἐπ’ ἀπείρονα πόντον.

³⁵² Zob. Homerus, *Ilias*, pars I, VIII 446: Ζεῦ πάτερ, ἦ ῥά τις ἐστὶν βροτῶν ἐπ’ ἀπείρονα γαῖαν, [...] – „Ojczy Zeusie, czyż nie zatem ktoś jest ze śmiertelnych na bezgranicznej ziemi [...]”.

³⁵³ Zob. Homerus, *Ilias*, ed. W. Dindorf, C. Hentze, pars II, Lipsiae 1900, XVI 688: ἀλλ’ αἰεὶ τε Διὸς κρείσσων νόος ἢ ἐπερ ἀνδρῶν.

³⁵⁴ Zob. *Hesiodi Theogonia*, inst. David Iacobus van Lennep, Amstelodami 1843, 109: καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος οἰδματι θύων – „i rzeki, i morze ogromne wzburzone”.

w jakieś granice. Ten sam ogrom według Hezjoda dotyczy ziemi, gdy opisuje, że gwałtowne wiatry (αἱ ἄλλαι μαψαῦραι) wieją (ἐπιπνεῖουσι) przez ziemię ogromną (κατὰ γαῖαν ἀπείριτον)³⁵⁵. W tym przypadku wrażenie ogromu ziemi jest potęgowane przez wiatr, który może wiać, kiedy występuje otwarta przestrzeń. Można przypuszczać, że terminy ἀπείρων i ἀπείριτον odnoszą się do tego, czego nie można ogarnąć wzrokiem.

Wydaje się, że ten aspekt został wykorzystany przez Ksenofanesa, który wskazuje, że widziana przez człowieka jest granica (πεῖρας) ziemi pod nogami. To zaś, co nie jest widziane, czyli ziemia poniżej tej, która jest pod stopami, dochodzi do nieograniczonego (ἐς ἄπειρον), gdyż nie jest dostrzegana wzrokiem ani dotykana stopami³⁵⁶. Człowiek bowiem może w ziemi kopać coraz głębiej, ale granicą będzie zawsze to, co jest od stopami. To natomiast, co jest poniżej, zawsze jest nieogarnięte przez wzrok i dotyk człowieka. Kahn sugeruje, że Ksenofanes miał na uwadze teorię Anaksymandra³⁵⁷. Wydaje się jednak, że bardziej prawdopodobne jest odwoływanie się Ksenofanesa do Homera, którego był krytykiem. Jest również bardzo możliwe, że sam Anaksagoras odwołuje się do Homera i to może sugerować opinia Arystotelesa, który twierdzi, „że początek nie ma początku, lecz sam uchodzi za początek tych innych i otacza (περιέχειν) wszystko razem i wszystkim rządzi (κυβερνᾶν), jak mówią ci, którzy nie przyjmują obok tego nieograniczonego innych przyczyn, jak umysł albo miłość; i to (nieograniczone) jest boskie; nieśmiertelne i niezniszczalne, jak mówią Anaksymander i większość z fizjologów”³⁵⁸. W tym opisie τὸ ἄπειρον jest uznawane za przyczynę (αἰτίαν), która otacza (περιέχειν) i rządzi (κυβερνᾶν). Czy jednak to, co rządzi, może być rozumiane jako ὕλη?

Aëtios przytacza opinię Plutarcha i Stobajosa, którzy sugerują, że τὸ ἄπειρον jako ὕλη nie może być uznane za ἐνέργεια, czyli działanie³⁵⁹.

³⁵⁵ Zob. *Hesiodi Theogonia*, 878: αἱ δ' αὖ καὶ κατὰ γαῖαν ἀπείριτον, ἀνθεμόεσσαν, ἔργ' ἔρατὰ φθείρουσι χαιμαγενέων ἀνθρώπων – „one zaś też poprzez ziemię ogromną, kwiecistą, uprawy miłe niszczą ludzi zrodzonych z ziemi”.

³⁵⁶ Zob. DK 21B 28: γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὄραται ἡέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἰκνεῖται – „Ziemi ta oto granica górna pod nogami jest widziana ku powietrzu zbliżająca się, ta w dół zaś aż do nieograniczonego dochodzi”.

³⁵⁷ Zob. Ch. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, s. 234.

³⁵⁸ *Aristoteles Graece*, t. 1, 203b 10–15: διὸ καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὡς φασι οἱ οἱ μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἶον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὡς φησὶν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων.

³⁵⁹ Zob. ΑΕΤΙΟΥ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΑΡΕΣΚΟΝΤΩΝ ΣΥΝΑΓΩΓΗ I, 3, 3: οὐ δύναται δὲ ἡ ὕλη εἶναι ἐνέργεια – „nie może zaś materia być działaniem”.

Sugestia Plutarcha i Stobajosa może mieć swoje uzasadnienie w sposobie myślenia na temat ὕλη samej Arystotelesa, jako tego, co nie ma żadnych określeń, a tym samym nie może być utożsamiana z żadną aktywnością. Dlatego tak rozumiana ὕλη spełnia według Arystotelesa rolę ὑποκείμενον, czyli podłoża, które samo przez się (καθ' αὐτό) nie posiada żadnych atrybutów, będąc jednocześnie podmiotem dla tych atrybutów³⁶⁰. Można więc przypuszczać, że uznanie τὸ ἄπειρον za ὕλη jest raczej operacją samego Arystotelesa. Wydaje się więc, że sugestia Arystotelesa odnośnie do Melissosa, że wyraża się o jednym według ὕλη z powodu zastosowania do tego czegoś będącego i jednego terminu ἄπειρον, nie musi odzwierciedlać intencji samego Melissosa.

Jaki był więc powód Melissosa stosowania terminu ἄπειρον w odniesieniu do tego czegoś będącego? W zachowanym fragmencie tekstu Melissos pisze: „skoro więc nie powstało, to jest i zawsze było, i zawsze będzie, i początku nie ma ani końca, lecz nieograniczone (ἄπειρον) jest”³⁶¹. Termin ἄπειρον jest więc związany z negacją początku (ἀρχήν) i końca (τελευτήν). Mansfeld sugeruje, że zbliżoną do formuły Melissosa: ἀρχήν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, jest fraza Parmenidesa: ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, czyli bez początku i nieustanne³⁶². Jeżeli więc Melissos nawiązuje w tym przypadku do Parmenidesa, to czy słuszne jest stosowanie terminu ἄπειρον? Parmenides bowiem wspomnianą frazę wypowiada w kontekście granic (πείρατα): „następnie nieruchome w granicach mocnych więzów jest bez początku nieustanne, gdyż stawanie się i zagłada bardzo daleko się błąkały, odpędziło [je] przekonanie prawdziwe”³⁶³. Przypisywanie będącemu cech, jakimi są ἄναρχον i ἄπαυστον, jest konsekwencją pozostawania nieruchomym w granicach więzów (ἐν πείρασι δεσμῶν).

Dlatego Parmenides mówi o granicach, w ramach których będące jest nieruchome, uznając jednocześnie, że jest ono ἄναρχον i ἄπαυστον? Odpowiedź może być zawarta w zdaniu, które, jak się wydaje, ujawnia powód mówienia wobec będącego o granicach. Parmenides bowiem pisze:

³⁶⁰ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 1029a 24–26: ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὐτό οὐτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐθὲν ἔστιν. οὐδε δὴ αἱ ἀποφάσεις καὶ γὰρ αὐταὶ ὑπάρξουσι κατὰ συμβεβηκός – „dlatego ostateczne podłoża nie jest samo przez się ani poszczególną rzeczą, ani określoną ilością, ani żadną inną kategorią; nie jest też ich zaprzeczeniem, bo również zaprzeczenia będą mu przysługiwały akcydentalnie”.

³⁶¹ DK 30B 2, 1–2: ὅτε τοῖνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ αἰεὶ ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται, καὶ ἀρχήν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν.

³⁶² Zob. J. Mansfeld, *Melissus between Miletus and Elea*, s. 78.

³⁶³ DK 28B 8, 26–28: αὐτὰρ ἀκίνιτον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείας.

„To samo i w tym samym i trwające przez siebie samego i leży takim sposobem na miejscu pozostaje niezmiennie”³⁶⁴. To będące samo trwa (μένει) nie przez coś innego, tylko przez siebie samego (καθ’ ἑαυτό), i nie przechodzi w coś inne, lecz pozostaje na swoim miejscu (αὐθι), którym jest ono samo. Dlatego że będące trwa przez siebie samego, a nie przez coś innego, można o nim mówić jako ἀναρχον oraz ἄπαυστον. Jest ono ἀναρχον, czyli bez początku, gdyż nie ma można mówić o tym, że bycie (εἶναι) tego będącego poprzedza niebycie (μὴ εἶναι). Jest również ἄπαυστον, które jest zaprzeczeniem zatrzymywania (παύειν), gdyż pozostając na swoim miejscu jako będące, w swoim byciu (εἶναι) trwa (μένει) nieustannie. Jeżeli to będące trwa w swoim byciu, to słuszne wydaje się jednocześnie przypisywanie takiemu stanowi więzów (δεσμῶν)³⁶⁵. Pozostawanie w swoich więzach będącego mogą potwierdzać słowa Parmenidesa z fragmentu czwartego jego poematu, „że byt trzyma się bytu”³⁶⁶, oraz teza z fragmentu ósmego, poprzedzająca informację o mocnych więzach: „będące bowiem do będącego się przybliża”³⁶⁷. Chcąc więc mówić o nieustanności tego będącego, konieczne jest, aby pozostawało ono w swoich więzach.

Należy również zwrócić uwagę na fakt, że taki stan jest wynikiem przekonania prawdziwego, które odpędza stawanie i zagładę, a więc początek i koniec właściwe obserwowanym rzeczom. Dlaczego przekonanie prawdziwe (πίστις ἀληθείας) jest tym, co odpędza stawanie i zagładę? Termin πίστις ἀληθείας pojawia się w pierwszym fragmencie poematu Parmenidesa. Bogini, wskazując na konieczność skażenia niewzruszonym życiem (ἦτορ) prawdy (ἀληθείας) oraz mniemaniami śmiertelnych (βροτῶν δόξας), w tym drugim przypadku dodaje, że „w nich nie znajduje się pewność prawdziwa”³⁶⁸. Można więc przypuszczać, że πίστις ἀληθείας jest związane z niewzruszonym życiem prawdy, czyli z będącym (έόν), które jest niewzruszone w swoim byciu. Mówiąc (λέγειν), dzięki myśleniu (νοεῖν) bycia, że będące jest ἐὸν ἔμμεναι³⁶⁹, co jest podstawą ostatecznego przekonania, pomija się stawanie i zagładę, a tym samym ewentualny początek (ἀρχή) oraz możliwość zaprzestania (παύειν) bycia (εἶναι).

³⁶⁴ DK 28B 8, 29–30: ταὐτόν τ’ ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ’ ἑαυτό τε κείται χούτως ἔμπεδον αὐθι μένει.

³⁶⁵ Zależność między więzami i pozostawaniem tym samym dostrzega Palmer (zob. J. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, s. 154).

³⁶⁶ DK 28B 4, 2: τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι.

³⁶⁷ DK 28B 8, 25: τῷ ζυνεχῆς πᾶν ἐστίν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.

³⁶⁸ DK 28B 1, 30: ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείας.

³⁶⁹ Zob. DK 28B 6, 1.

Czy można doszukiwać się zbieżności tezy Melissosa z przedstawioną interpretacją sposobu myślenia Parmenidesa? Według Melissosa w cytowanym fragmencie drugim negacja powstawania tego czegoś (οὐ τινοῦς) jest równoznaczna z przyjęciem, że „jest” (ἔστι). W tym przypadku Melissos akcentuje, że to coś będące jest wynikiem ujęcia bycia (εἶναι). Z tego powodu nigdy nie przestaje być. Dlatego było (ἦν) i będzie (ἔσται), które są związane ze stawaniem się, są wykluczone przez zastosowanie αἰεί, które wskazuje na nieustanność. Uzasadnieniem dla takiego stanu jest brak posiadania początku (ἀρχήν) i końca (τελευτήν), a to, jak już zostało wspomniane, jest nawiązaniem do ἀναρχον oraz ἄπαστον Parmenidesa. Melissos nie powtarza dosłownie terminów swojego poprzednika. Zamiast wykluczenia zatrzymywania (παύειν) pisze o braku końca (τελευτήν). W tym przypadku Melissos stosuje zaprzeczenie terminu τελευτήν, nawiązując do ἀτέλεστον, czyli jednego ze znaków dotyczących będącego, wymienionych na początku fragmentu ósmego poematu Parmenidesa. Brak końca odzwierciedla to, że będące jest nieustanne (ἄπαστον), czyli jest zawsze (αἰεί). Można zauważyć, że Melissos w tym przypadku nawiązywałby do sposobu myślenia Parmenidesa³⁷⁰. Melissos, powtarzając za Parmenidesem, że to będące nie ma początku i końca, dodaje: ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν. Guthrie sugeruje, że Melissos w ten sposób wskazuje na nieograniczoność czasowego trwania tego, co nie ma początku i końca³⁷¹. Za taką interpretacją może przemawiać stosowanie kategorii czasowych przeszłości (ἦν) i przyszłości (ἔσται). To bowiem, co według Parmenidesa trwa w tym samym i jest bez początku nieustanne w swoim byciu, czyli będące, z perspektywy czasowej byłoby nieograniczone (ἄπειρον). Jednakże w tym przypadku można zrezygnować ze stosowania kategorii czasu, ograniczając się do stwierdzenia, że jest zawsze (ἔστιν αἰεί), co Melissos czyni we fragmencie trzecim swojego traktatu³⁷².

³⁷⁰ Mansfeld przytacza opinię Owena, który sugeruje, że Melissos przyjmował argumentację Parmenidesa „bez zastrzeżeń”; zob. J. Mansfeld, *Melissus between Miletus and Elea*, s. 79.

³⁷¹ Zob. W. K. C. Guthrie, *A History Philosophy of Greek*, s. 108. Opinię o przyjmowaniu przez Melissosa nieograniczoności czasowej rzeczywistości wyraża Burnet, widząc w tym różnicę w stosunku do Parmenidesa; zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, s. 239.

³⁷² Zob. DK 30B 3. Drozdek zwraca uwagę, że termin ἄπειρον we fragmencie drugim traktatu Melissosa ma znaczenie nieskończonego trwania, atemporalnego i nieustannego teraz; zob. A. Drozdek, *Eleatic Being. Finite or Infinite?*, „Hermes” 129 (2001), s. 313.

Należy jednak mieć na uwadze fakt, że zarówno tezy Parmenidesa, jak i Melissosa odnoszą się nie do czasu, lecz do stawania się. Początek i koniec są w ten sposób definiowane przez Melissosa w dalszej części fragmentu drugiego. Zakłada on bowiem, że jeżeli powstało, to miałoby początek, gdyż zaczęłoby się (ἤρξατο), i koniec, kiedy by się skończyło (ἐτελεύτησε)³⁷³. To założenie dotyczy doznawanych rzeczy, które dzięki myśleniu bycia można przez historię tych rzeczy³⁷⁴ ująć jako będące³⁷⁵. Nie dotyczy to jednak samego bycia, które ujęte jako to coś będące, trwa w swojej tożsamości. Jest to sposób ujęcia charakteryzujący się nieustannością, niezależny od procesu powstawania i niszczenia. W tym kontekście można by odczytywać dalszą część fragmentu drugiego, gdzie Melissos powtarza formułę „zawsze było i zawsze będzie”, wykluczając początek i koniec³⁷⁶. Wydaje się więc, że Melissos, stosując w tym przypadku termin ἄπειρον, chciał zwrócić uwagę, że nieustanność tego będącego wyklucza ograniczenie wynikające z powstawania i zniszczenia. W tym przypadku ἄπειρον ma charakter niemożliwości dostrzegania granic, gdyż, jak twierdzi Parmenides, powstawanie i zniszczenie błąkały się daleko, czyli wypadły poza horyzont ujęcia samego bycia³⁷⁷.

W jaki sposób była relacjonowana argumentacja Melissosa przez starożytnych komentatorów? Autor arystotelesowskiego w swoim wyrazie tekstu *O Melissosie* relacjonuje omawianą część argumentu, posługując się terminologią używaną przez Melissosa: „Będące jest wiecznym (ἄδιον) i nieograniczonym (ἄπειρον), gdyż nie ma początku (ἀρχήν), z którego powstało, ani końca (τελευτήν), do którego powstałe kiedyś doszło

³⁷³ Zob. DK 30B 2, 3–4: εἰ μὲν γὰρ ἐγένετο, ἀρχὴν ἂν εἶχεν (ἤρξατο γὰρ ἂν ποτε γενόμενον) καὶ τελευτήν (ἐτελεύτησε γὰρ ἂν ποτε γενόμενον).

³⁷⁴ W tym argumentie jest widoczny charakter czasowy przez użycie w stosunku do terminu „powstały” (γενόμενον) określenia ποτε, na co wskazuje Simplikios, pisząc: „i że to kiedyś czasowym jest. jasnym jest: że zaś powstałe to poprzez zaistnienie stało się, mówił, które dopóki byłoby, powstałe jest i nie będące” (*Simplicii in Arist. Phys.*, 109, 25–27: καὶ ὅτι μὲν τὸ ποτὲ χρονικόν ἐστι. διήλον· ὅτι δὲ γινόμενον τὸ κατ’ οὐσίαν γενητῶν εἶπεν, ὃ ἕως ἂν ἢ γινόμενόν ἐστι καὶ ὄκ ὄν).

³⁷⁵ Problem stosunku świata doznawanego i ujęcia bytowego został przez Melissosa przedstawiony w zachowanym fragmencie ósmym, który będzie analizowany w ostatniej części rozdziału poświęconego Melissosowi.

³⁷⁶ Zob. DK 30B 2, 5–6: ὅτε δὲ μήτε ἤρξατο μήτε ἐτελεύτησεν, αἰεὶ τε ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται, [καὶ] οὐκ ἔχει ἀρχὴν οὐδὲ τελευτήν – „gdy zaś ani zaczęło się, ani ukończyło, to zawsze było i zawsze będzie, [i] nie ma początku ani końca”.

³⁷⁷ Takie znacznie ἄπειρον miałoby swoje źródło w cytowanych zdaniach z Homera i Hezjoda, gdzie terminy ἀπείρων i ἀπείριτον, jak się zdaje, mogą odnosić się do tego, czego nie można ogarnąć wzrokiem, gdyż znajduje się poza możliwością ujęcia.

(ἐτελεύτησε)³⁷⁸. Autor tekstu nie ogranicza się tylko do zrelacjonowania argumentu Melissosa. W innym miejscu, przypominając występującą u Melissosa zależność między nieograniczonym i zaprzeczeniem powstawania, odwołuje się do argumentacji znajdującej się w traktacie Arystotelesa *O dowodach sofistycznych*³⁷⁹. Przedstawia bowiem możliwość ustanawiania granicy (πέρας) przez to, co jest niepowstałe. Granicą byłby początek inny niż wynikający z powstawania. Przykładem miałyby być rzeczy wiecznie (ἄδια) będące, ograniczające (περαίνοντα) się względem innych (πρὸς ἄλληλα)³⁸⁰. Można więc zauważyć, że dla autora omawianego tekstu, podobnie jak dla Arystotelesa, nieograniczoność u Melissosa, wynikająca z zaprzeczenia powstawania, jest równoznaczna z nieograniczonością co do wielkości w rozumieniu braku sąsiedowania z czymś innym. To, czy ta sugestia jest słuszna, będzie zależało od rozumienia argumentów Melissosa.

Wydaje się, że również Filoponos odwołuje się do Arystotelesa, który w traktacie *O dowodach sofistycznych* pisze o stosowaniu przez Melissosa dowodzenia opartego na odwracalności (ἀντιστρέφειν) następstwa³⁸¹. Filoponos pisze bowiem, że Melissos w swoim argumentowaniu korzystał z przeciwieństwa w odwróconej konstrukcji (ἀντιστροφῆ)³⁸². Odwołując się do poglądu Arystotelesa, przedstawia samą argumentację Melissosa w podobnej formie co Arystoteles³⁸³, pisząc: „jeżeli w istocie to powstałe początek ma, to niepowstałe początku nie ma”³⁸⁴. Simplikios, który, jak wiadomo, cytuje dosłownie fragmenty traktatu Melissosa, relacjonuje jego poglądy z perspektywy zbijających argumentów Arystotelesa. Argumentację Melissosa przedstawia w formie występującej u Arystotelesa i zapisanej

³⁷⁸ *Aristoteles Graece* t. 2, 974a 9–11: ἀίδιον δὲ ὄν ἄπειρον εἶναι, ὅτι οὐκ ἔχει ἀρχὴν ὅθεν ἐγένετο, οὐδὲ τελευτὴν εἰς ὃ γινόμενον ἐτελεύτησέ ποτε.

³⁷⁹ Zob. wstęp do tego rozdziału.

³⁸⁰ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 976a 1–3: τί δὴ κωλύει, καὶ εἰ μὴ ἐγένετο, ἔχειν ἀρχήν; οὐ μέντοι γε ἐξ ἧν γε ἐγένετο, ἀλλὰ καὶ ἑτέραν, καὶ εἶναι περαίνοντα πρὸς ἄλληλα ἄδια ὄντα – „co zaś powstrzymuje, i jeżeli nie powstało, mieć początek? nie jednakże, z którego powstało, lecz i inny, i są ograniczające względem siebie nawzajem wieczne będące”.

³⁸¹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 167b 1–2.

³⁸² Zob. *Philoponi in Arist. Phys.*, 52 6–8: ὅτι δὲ τὸ μὴ γινόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει, δείκνυσιν ἐκ τοῦ ἀντικειμένου ἀντιστροφῆ χρησάμενος – „że zaś to niepowstałe początku nie ma, wykazuje korzystając z przeciwieństwa w odwróconej konstrukcji”.

³⁸³ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 167b 13–16; 186a 11–13.

³⁸⁴ *Philoponi in Arist. Phys.*, 52 8–9: εἰ τοίνυν τὸ γινόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γινόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει.

w podobny sposób co u Filoponosa³⁸⁵. W dalszej części Simplikios relacjonuje argumentację Melissosa, że to będące (τὸ ὄν) jako niepowstałe nie może mieć początku i końca, a tym samym przypada mu w udziale być nieograniczonym (ἄπειρον)³⁸⁶. Wydaje się więc, że Simplikios w tym przypadku stara się jedynie zrelacjonować tezy Melissosa.

Termin ἄπειρον pojawia się po raz drugi u Melissosa w kontekście wielkości (μέγεθος). We fragmencie trzecim Melissos zwraca uwagę: „lecz jak jest zawsze, tak też i wielkość nieograniczona zawsze być powinna”. Czy z tego twierdzenia należy wnioskować, że nieograniczoność wielkości jest konsekwencją wieczności tego, co jest? Z przytaczanych już krytycznych argumentów Arystotelesa można by przypuszczać, że u Melissosa występuje związek między negacją początku i końca, która wynika z odrzucenia powstawania, a negacją początku i końca w zakresie przestrzennym. Jest więc prawdopodobne, że w takiej perspektywie sytuuje cytowane twierdzenie Melissosa również Simplikios. Przytaczając końcowe twierdzenie fragmentu drugiego o niemożliwości, by być zdolnym (ἀνυστόν) zawsze (ἀεί) tego, co nie jest całe (πᾶν)³⁸⁷, Simplikios zwraca uwagę, że to całe w swoim zaistnieniu (τῆ οὐσίᾳ) jest nieograniczone ze względu na przeciwieństwo do tego powstałego³⁸⁸. Wydaje się, że dla Simplikiosa nieograniczoność tego całego jest związana z odrzuceniem powstawania, a w konsekwencji byciem zawsze. Pojawia się więc wrażenie uwarunkowania nieograniczoności całego od bycia zawsze w swoim zaistnieniu (τῆ οὐσίᾳ). Ze względu na zastosowanie terminu ἡ οὐσία w odniesieniu zarówno do tego, co jest zawsze (ἀεί), jak i tego kiedyś powstałego (τοῦ ποτὲ γενομένου), można przypuszczać, że jest to rozróżnienie na dwa rodzaje rzeczy, które są również nieograniczone i ograniczone co do wielkości. Taki wniosek nasuwa

³⁸⁵ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 103, 24: ἀλλ' ἐπειδὴ τὸ γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει – „lecz skoro to jest powstałe, początek ma, to niepowstałe początku nie ma”.

³⁸⁶ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 103, 27–28: τὸ δὲ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτὴν ἄπειρον τυγχάνει ὄν – „to zaś ani początek mając, ani koniec nieograniczonym będącym zdarza się”.

³⁸⁷ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 109, 28 (DK 30B 2, 7): οὐ γὰρ ἀεί εἶναι ἀνυστόν ὅ τι μὴ πᾶν ἐστὶ.

³⁸⁸ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 109, 28–30: ὡς τοῦ ἀεί ὄντος, ὃ καὶ πᾶν ἐστὶν, ἀντικειμένου τῷ γενητῷ. ὅτι δὲ ὡς περὶ τὸ ποτὲ γενόμενον πεπερασμένον τῆ οὐσίᾳ φησὶν, οὕτω καὶ τὸ ἀεί ὄν ἄπειρον λέγει τῆ οὐσίᾳ – „że i to całe jest, gdy zawsze jest, przeciwne jest temu powstałemu. że zaś jak to kiedyś powstałe ograniczonym w zaistnieniu, mówi, tak i to zawsze będące nieograniczonym mówi w zaistnieniu”.

się po stwierdzeniu Simplikiosa, że Melissos w wyraźny sposób przedstawia tę zależność w cytowanym już fragmencie trzecim³⁸⁹.

Interpretacja Simplikiosa, dotycząca zależności nieograniczoności co do wielkości od bycia zawsze, która ma swoje zakorzenienie w krytyce Arystotelesa, jest zasadniczo przyjmowana przez komentatorów. Sedley relacjonuje ten fragment, wskazując, że z faktu niemożliwości stawania się można wnioskować domyślnie brak ograniczoności przestrzennej³⁹⁰. Natomiast Mansfeld zakłada, że jednym z czynników przejścia Melissosa od nieograniczonego bytu w nieograniczonym czasie do nieograniczonej przestrzeni było przestrzenne ograniczenie bytu u Parmenidesa³⁹¹. Można przypuszczać, że Mansfeld kieruje się wspomnianą już wcześniej opinią Arystotelesa, który, opisując poglądy eleatów przyjmujących nieruchomość (ἀκίνητον) tego całego (τοῦ πάντος) i jednego, wykazuje, że niektórzy (ἔνιοι) mówią o nim jako o nieograniczonym (ἄπειρον), ponieważ posiadając granice, graniczyłoby z próżnią będącą niezbędnym czynnikiem ruchu³⁹². Jest tu więc jednoznaczna wypowiedź sugerująca nieograniczoność przestrzenną, która wydaje się uwzględniona w opisie Mansfelda. Wskazuje on, że Parmenides opisuje byt jako kulę mającą swoje granice oraz pozostający nieustannie na tym samym miejscu. Z tych tez wnioskuje, że byt zajmuje określone miejsce lub przestrzeń³⁹³. Przywołując w tym kontekście tezę Melissosa o nieograniczonej wielkości (μέγεθος), interpretuje ją jako nieograniczoność przestrzenną. Taka interpretacja może sugerować, że, jak twierdzi Sedley, stosowanie przez Melissosa terminu ἄπειρον ma swoje źródło w jońskiej fizyce przyjmującej nieskończoność wszechświata³⁹⁴. Czy więc Melissos rozumiał nieograniczoną wielkość (μέγεθος) w sensie przestrzennym?

Simplikios, komentując omawianą tezę Melissosa, dotyczącą nieograniczoności wielkości, stwierdza, że ta właśnie wielkość nie jest czymś przestrzennym (διαστατόν). Czyni to, odwołując się do tezy Melissosa o niemożliwości bycia tego będącego razem (ἅμα), jeżeli byłoby ono podzielne, gdyż powodowałoby to ruch. Każdy bowiem element w wyniku podziału zachowywałby się niezależnie od innych. Z tego też powodu to będące jest

³⁸⁹ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 109, 31–32: σαφὲς πεποίηκεν εἰπὼν ἀλλ' ὡσπερ ἔστιν αἰεὶ, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον αἰεὶ χρῆ εἶναι – „wyraźnym przedstawił to, mówiąc «lecz jak jest zawsze, tak i wielkość nieograniczona zawsze być powinna»”.

³⁹⁰ Zob. D. Sedley, *Parmenides and Melissus*, s. 127.

³⁹¹ Zob. J. Mansfeld, *Melissus between Miletus and Elea*, s. 79.

³⁹² Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 14–16.

³⁹³ Zob. J. Mansfeld, *Melissus between Miletus and Elea*, s. 79.

³⁹⁴ Zob. D. Sedley, *Parmenides and Melissus*, s. 127.

niepodzielne (ἀδιαίρετον)³⁹⁵. Można zauważyć, że w interpretacji nieograniczoności wielkości przez Simplikiosa decydującą rolę odgrywa negacja podzielności, co skutkuje brakiem przestrzennej wielkości. Aby można było mówić o przestrzennej wielkości, musiałby wystąpić podział na co najmniej dwie części, co spowodowałoby uzyskanie dwuwymiarowości (τὸ διχῆ διαστατόν). Wydaje się, że wykluczenie możliwości takiego właśnie podziału występuje w tezie Melissosa uzasadniającej nieograniczoność tego, co jest jednym: „jeżeli bowiem byłoby dwa, to nie mogłoby być nieograniczone, lecz miałyby z sobą nawzajem granice”³⁹⁶. Z tych założeń wynika, że mówiąc o jednym, wyklucza się możliwość uwzględnienia bycia czegoś względem, czyli πρὸς.

Termin πρὸς, zastosowany w stosunku do ἄλληλα, wskazuje na wzajemne odniesienie dwóch elementów uwzględnionych w ramach pewnej całości (πάντος), co powoduje, że w jej zakresie występują granice (πείρατα).

Ten sposób interpretacji odwołuje się do przytaczanej już sugestii Melissosa o niezdolności bycia zawsze tego, co nie jest całe (πᾶν). Określenie będącego jako całe (πᾶν) autor tekstu zestawia z nieograniczonym (ἄπειρον) *O Melissosie* przed parafrazą omawianej tezy Melissosa, w której zwraca uwagę, że jeżeli to całe byłoby liczniejsze albo byłyby dwa, to pojawiłyby się granice³⁹⁷. Można by przypuszczać, że nieograniczona wielkość tego czegoś będącego wynika z braku występowania w nim części graniczących ze sobą.

Problem jednak pojawia się w przypadku założenia Melissosa przedstawionego przez Simplikiosa w dalszej części komentarza. Melissos bowiem zakłada niemożliwość bycia jednym, jeżeli graniczyłoby z innym (πρὸς ἄλλο)³⁹⁸. Według Simplikiosa to założenie wykazuje zależność bycia tego

³⁹⁵ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 109, 32–34: μέγεθος δὲ οὐ τὸ διαστατόν φησιν· αὐτὸς γὰρ ἀδιαίρετον τὸ δὲ δείκνυσιν· „εἰ γὰρ διήρηται, φησὶ, τὸ ἐόν, κινεῖται. κινούμενον δὲ οὐκ ἂν εἶη ἅμα – „wielkość zaś nie tym przestrzennym mówi: sam bowiem niepodzielne to będące wykazuje: jeżeli bowiem podzieli się, mówi, to będące, to porusza się. zaś poruszające nie byłoby razem”.

³⁹⁶ DK 30B 6, 2: εἰ γὰρ δύο εἶη, οὐκ ἂν δύναίτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ’ ἔχοι ἂν περίρατα πρὸς ἄλληλα.

³⁹⁷ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 974a 11–12: πᾶν δὲ καὶ ἄπειρον ὄν εἶναι. εἰ γὰρ πλεόν ἢ δύο εἶη, πέρατ’ ἂν εἶναι ταῦτα πρὸς ἄλληλα – „całym zaś i nieograniczonym będące jest. Jeżeli bowiem liczniejszym albo dwa byłoby, granice mogłyby być wobec siebie nawzajem”.

³⁹⁸ Zob. 30B 5: εἰ μὴ ἓν εἶη, περανεῖ πρὸς ἄλλο – „jeżeliby nie było jednym, to graniczy z innym”.

jednego od nieograniczonego³⁹⁹. Sugestię Simplikiosa można by odczytywać w kontekście argumentacji Arystotelesa, według którego Melissos neguje granicę tego czegoś będącego i jednego, chcąc się pozbyć próżni pozwalającej na ruch⁴⁰⁰. Za taką interpretacją opowiada się Sedley, twierdząc, że Melissos w przeciwieństwie do Parmenidesa, który zakłada ograniczoność wszechświata, mówi o jego nieograniczoności. Według Sedleya taki pogląd Melissosa mógł być inspirowany poglądami Anaksymandra oraz Anaksagorasa⁴⁰¹. Doszukiwanie się powodu takiej inspiracji można oprzeć na opinii Arystotelesa, który pisząc w swojej *Fizyce* o nieograniczoności jako początku, przyjmowanym między innymi przez Anaksagorasa, stwierdza, że jest ona tym, co wszystko obejmuje (περιέχειν)⁴⁰². O związku tego nieograniczonego z obejmowaniem, o którym pisze Arystoteles, wspomina Anaksagoras, twierdząc, że od otaczającego (περιέχοντος) będącego nieograniczonym oddzielają się powietrze i eter⁴⁰³. W kontekście myślenia o nieograniczonym jako o czymś, co obejmuje, a nie jest przez nic obejmowane, można by przyjąć, że teza Melissosa o niemożliwości bycia jednym, jeżeli graniczy z innym, dotyczy braku posiadania granic zewnętrznych. Na tej podstawie Simplikios mógł sformułować pogląd, że nieograniczoność właściwa byciu jednym dotyczy nie tylko braku wewnętrznej podzielności, lecz także braku granic zewnętrznych. Jeżeli jednak nieograniczoność jest uznawana przez Melissosa jako cecha jednego, to czy można w sposób jednoznaczny przyjąć, że nieograniczoność eliminująca granice zewnętrzne nie dopuszcza możliwości ograniczania? Sugestia Anaksagorasa o obejmowaniu (περιέχειν), powtórzona przez Arystotelesa, może zakładać możliwość ograniczania. Co więc przeszkadza w przyjęciu poglądu, że to nieograniczone, będąc początkiem, wyznacza granice? W tym przypadku Melissos nie musiałby być uznawany za przyjmującego w omawianym zakresie wniosków przeciwnych tezom Parmenidesa, co sugeruje Arystoteles.

Za pewną wskazówkę może posłużyć zdanie, które wydaje się podsumowaniem dotychczasowych analiz prowadzonych przez Melissosa, w którym

³⁹⁹ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 110, 5: ἀπὸ δὲ τοῦ ἀπείρου τὸ ἐν συνελογίσατο – „z tego zaś nieograniczonego to jedno zestawione [...]”.

⁴⁰⁰ Zob. s. 31.

⁴⁰¹ Zob. D. Sedley, *Parmenides and Melissus*, s. 127.

⁴⁰² Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 203b 7–13.

⁴⁰³ Zob. DK 59B 2: καὶ γὰρ ἀήρ καὶ αἶθῆρ ἀποκρίνονται ἀπὸ τοῦ πολλοῦ τοῦ περιέχοντος, καὶ τό γε περιέχον ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος – „i bowiem powietrze i eter oddzielają się od obszernego otaczającego, a to otaczające nieograniczone jest co do liczby”.

obok terminów ἀίδιον, ἄπειρον i ἔν jest wymienione określenie ὁμοιον πᾶν. Podobne bowiem określenie zostało zastosowane przez samego Parmenidesa w odniesieniu do będącego właśnie w kontekście wykluczenia podzielności⁴⁰⁴, do czego nawiązywał Simplikios, analizując między innymi argument Melissosa o nieograniczonej wielkości. Nie jest to wystarczający argument za uznaniem, że Melissos skupia się jedynie na nieograniczoności wielkości wynikającej z braku podzielności, co nie wykluczałoby granic, o których pisze Parmenides. Taka możliwość musiałaby mieć potwierdzenie w innych tezach Melissosa. Czy są obecne poszlaki w tekście Melissosa wskazujące na taką możliwość, okaże się w trakcie dalszych analiz jego tez.

2.5. Argumentacja Melissosa uzasadniająca, że to coś będące jest ὁμοιον πᾶν i ἔν

Melissos, pisząc we fragmencie siódmym, że to coś będące jest ἔν i ὁμοιον πᾶν, wymienia cechy uzasadniające taki stan tego będącego. Stwierdza bowiem, że nie może ono zginąć (ἀπόλοιτο) ani stać się większym (μεῖζον), ani zmienić porządku (μετακοσμέοιτο), nie czuje bólu (ἀλγεῖ) i nie jest obciążony (ἀνιάται)⁴⁰⁵. Simplikios w swojej relacji tez Melissosa, wymieniając powyższe cechy, zwraca uwagę, że uzasadniają one fakt, że to coś będące jest jednakie (ὁμοιον) zawsze sobie (ἀεὶ ἑαυτῶ)⁴⁰⁶, wykazując tym samym brak odniesienia do czegoś innego. Zastosowanie przez Simplikiossa w odniesieniu do ὁμοιον określenia ἀεὶ ἑαυτῶ zamiast πᾶν występującego u Melissosa mogło być związane z dopowiedzeniem: „jeżeli bowiem coś z tych odczuwałoby, to już nie jednym byłoby”⁴⁰⁷. W tym twierdzeniu występuje czasownik πάσχω. Jego znaczenie, które mogłoby oddawać intencję użycia go przez Melissosa, zostało przedstawione przez Platona w dialogu *Teajtet*, analizującego tezę Protagorasa, mówiącą, że „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy”⁴⁰⁸. Analizując problem tego, w jaki sposób dane zjawisko przedstawia się (φαίνεται) każdemu z tych, którzy go doznają (αἰσθάνεται), zwraca uwagę na to, że w każdym przypadku będzie ono

⁴⁰⁴ Zob. DK 28B 8, 22: οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον – „i nie jest podzielne, gdyż całe jest jednakie”.

⁴⁰⁵ Zob. DK 30B 7, 2–3: καὶ οὐτ’ ἂν ἀπόλοιτο οὔτε μεῖζον γίνοιτο οὔτε μετακοσμέοιτο οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιάται.

⁴⁰⁶ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 103, 31: τὸ γὰρ ἔν ὁμοιον ἀεὶ ἑαυτῶ· τὸ δὲ ὁμοιον [...] – „to bowiem jedno jest zawsze sobie jednakie; to zaś jednakie [...]”.

⁴⁰⁷ DK 30B 7, 4: εἰ γάρ τι τούτων πάσχοι, οὐκ ἂν ἔτι ἔν εἴη. W swojej relacji Simplikios dosłownie powtarza tezę Melissosa (zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 104, 1–2).

⁴⁰⁸ Zob. 152a 2–3: πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπων εἶναι.

inne⁴⁰⁹. To zaś, w jaki sposób dane doznanie się przedstawia, jest związane z pojawieniem się konkretnego stanu, czyli odczucia (πάσχειν), o czym wspomina Platon, sugerując, że właśnie to, co się odczuwa, czyli to, w jakim stanie się ktoś znajduje, jest zawsze prawdziwe⁴¹⁰. Zastosowanie w tym przypadku czasownika πάσχειν wskazuje więc na czynność właściwą człowiekowi przeżywającemu różne stany.

W przypadku Melissosa πάσχειν miałby odnosić się przede wszystkim do odczuwania bóleści i bycia obciążonym. W ten sposób zastosowanie przez Melissosa czasownika πάσχειν interpretują Burnet⁴¹¹ oraz Guthrie⁴¹². Można więc przypuszczać, że Melissos w tym przypadku odwołuje się do stanów będących udziałem człowieka, jak operacja zwana umysłem (νοῦς), która jest źródłem poglądów na temat będącego (έόντος) jako czegoś jednego i nieograniczonego. Stwierdzenie, że odczuwanie któregoś z tych stanów powoduje, że to coś nie jest już jednym (οὐκ ἄν ἔτι ἔν εἶη), może sugerować porzucenie ujęcia umysłowego na rzecz skupiania się na doznaniach rodzących poszczególne stany⁴¹³. Taką interpretację tezy Melissosa o zaprzeczeniu podatności tego czegoś będącego na przyjmowanie stanów (πάσχειν) bóleści i bycia obciążonym można zestawić z poglądem Arystotelesa zawartym w traktacie *O duszy*, gdzie jest mowa o nieczułości samego myślenia (νοεῖν)⁴¹⁴. Jeżeli to coś będące (έόν) samo nie jest podatne na przyjmowanie wspomnianych stanów, to tylko dlatego, że

⁴⁰⁹ Zob. Plato, *Theaetetus*, 152a 6–152c 3: Οὐκοῦν οὕτως πως λέγει, ὡς οἶα μὲν ἕκαστα ἔμοι φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, [...] Τὸ δὲ γε φαίνεται αἰσθάνεται ἔστιν; – Ἔστιν γάρ. [...] οἶα γ' ἄρ' αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἕκάστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι.

⁴¹⁰ Zob. Plato, *Theaetetus*, 161c: οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι οὔτε ἄλλα παρ' ἂν πάσχη, ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ.

⁴¹¹ Burnet uznaje, że teza o niemożliwości czucia bólu i smutku przez rzeczywistość jest szczególnym punktem w tekście Melissosa (zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, s. 240).

⁴¹² Według Guthriego teza o niemożliwości czucia smutku i bóleści jest zaskakującym dodatkiem (zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 113).

⁴¹³ W tym miejscu należy przytoczyć opinię Friedricha W. Solmsena, według którego wspomnianych przez Melissosa „antropomorficznych” cech bólu i smutku nie należy uznawać za istotne dla wnioskowania o naturze bytu (zob. F. Solmsen, *The „Eleatic One” in Melissus*, Amsterdam 1969, s. 224). Wydaje się jednak, że użycie przez Melissosa terminu χρῆμα ἀλγέον, czyli rzecz odczuwająca bóleść (zob. DK 30B7, 15: οὐ γὰρ ἄν δύναίτο ἀεὶ εἶναι χρῆμα ἀλγέον – „nie bowiem mogłoby zawsze być wypadkiem bolejącym”), może mieć związek ze sposobem doświadczenia różnych stanów (πάσχειν) przez człowieka. W takim kontekście można przypuszczać, że Protagoras w swojej tezie o człowieku będącym miarą (μέτρον) wszystkich rzeczy (πάντων χρημάτων) odwołuje się do podobnego doświadczenia.

⁴¹⁴ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 408b 25: αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν.

myślenie dotyczy tylko bycia (εἶναι), jak twierdzi Parmenides, co pozwala Arystotelesowi stwierdzić, że myślenie (τὸ νοεῖν) jest nieczułe (ἀπαθές) na jakiegokolwiek inne doznania, dlatego, jak twierdzi Simplikios, to jedno jest jednakie w sobie (ἐαυτῷ).

Nieprzyjmowanie jakichkolwiek stanów (πάσχειν), co jest efektem nieczułości myślenia (τὸ νοεῖν), w konsekwencji eliminuje możliwość zmiany (ἐτεροίωσις). To, w jaki sposób w tym kontekście mogłaby odbywać się zmiana, Melissos przedstawia następująco: „Jeżeli bowiem zmienia się, to koniecznym jest, że to będące nie jednakie jest, lecz ginie to wcześniej będące, to zaś niebędące staje się”⁴¹⁵. Jak należy rozumieć to twierdzenie Melissosa? Wśród interpretatorów starożytnych temat niemożliwości zmiany (ἐτεροίωσις) wspomina anonimowy autor w swoim komentarzu do Melissosa, pisząc, że jedno będące, o którym mówi Melissos, nie jest zmienione w postaci (εἶδει)⁴¹⁶. Z tego twierdzenia wynika, że zmiana dotyczyłaby postaci (εἶδος) tego będącego. Wydaje się, że anonimowy autor może komentować omawianą tezę Melissosa z perspektywy sposobu myślenia Arystotelesa zawartego w jego *Metafizyce*. Εἶδος rozumiane jako to, co jest istniejące oddzielnie, według Arystotelesa, przynależy οὐσία, czyli istnieniu⁴¹⁷. Sama zaś οὐσία jest będącym (ὄν) po prostu (ἀπλῶς)⁴¹⁸. Z tego wynika, że mówienie o byciu rzeczy każdej z osobna jest wynikiem przysługiwania istnienia⁴¹⁹. W przypadku Melissosa mówienie o tym czymś będącym nie dotyczy rzeczy, której przysługuje istnienie, ale właśnie o samym będącym po prostu (ἀπλῶς). Dlatego też εἶδος nie jest gatunkiem pewnego rodzaju, który przysługuje temu, co było i jest (τὸ τί ἦν εἶναι) w rzeczy⁴²⁰, lecz jest postacią samego bytu. Można przypuszczać,

⁴¹⁵ DK 30B 7, 4–6: εἰ γὰρ ἐτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ ἐὸν μὴ ὁμοῖον εἶναι, ἀλλὰ ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίνεσθαι.

⁴¹⁶ *Aristoteles Graece*, t. 2, 974a 18–20: τοιοῦτον δὲ ὄν τὸ ἐν [...] οὔτε ἐτεροιοῦμενον εἶδει – „takie zaś będące to jedno [...] i nie jest zmienione w postaci”.

⁴¹⁷ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 1029a 27–30: καὶ γὰρ τὸ χωριστὸς καὶ τὸ τὸδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖς οὐσίᾳ δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης – „i bowiem to istniejące oddzielnie i to zaś, co przynależy, wydaje się, najbardziej istnieniu, toteż postać i z obu będących można uznać, że jest bardziej (istnieniem) od materii”.

⁴¹⁸ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 1028a 30–31: ὥστε τὸ πρῶτως ὄν καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ’ ὄν ἀπλῶς ἢ οὐσία ἂν εἴη – „dlatego to najpierw będącym i nie czymś będącym, lecz będącym po prostu istnienie winno być”.

⁴¹⁹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 1028a 35–36: ἐν τῷ ἐκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν – „w twierdzeniu o każdej rzeczy z osobna jest zawarte istnienie”.

⁴²⁰ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 1030a 11–13: οὐκ ἔσται ἄρα οὐδενὶ τῶν μὴ γένους εἰδῶν ὑπάρχον τὸ τί ἦν εἶναι, ἀλλὰ τούτοις μόνον – „nic więc, co nie jest gatunkiem pew-

że tą postacią według anonimowego autora jest ἔν, gdyż właśnie będące to jedno (ὄν τὸ ἔν) nie zmienia się w postaci. Zmiana, która mogłaby nastąpić, byłaby związana z brakiem jednorodności. Twierdzi on, że niejednorodne (ἀνόμοιον) nie jest już jedno (ἔν), lecz wiele (πολλά)⁴²¹. Taka sytuacja mogłaby nastąpić, jeżeli przyjęłoby się, jak sugeruje anonimowy autor, że w wyniku zmiany „jedno staje się tymi wieloma i to niebędące rodzi się, a to będące ginie”⁴²². W tym fragmencie można zauważyć, że anonimowy autor mógł nawiązywać do słów Melissosa, według którego zmiana wynikająca z braku jednorodności jest związana z ginieniem (ἀπόλλυσθαι) tego już będącego i stawaniem się (γίνεσθαι) tego niebędącego. Jak należy rozumieć słowa Melissosa? Wydaje się, że anonimowy autor w tym przypadku zwraca uwagę na przechodzenie jednych rzeczy (τῶν πραγμάτων) w inne⁴²³. Używając terminu τὰ πράγματα, anonimowy autor odwołuje się do występowania w takiej sytuacji doznania zmysłowego. To natomiast z punktu widzenia nieczułości wynikającej z myślenia bycia nie jest właściwe dla tego będącego po prostu.

Melissos uzasadnia zaś niemożliwość zmiany słowami: „jeżeli więc o włos jeden w ciągu dziesięciu tysięcy lat odmiennym stałoby się, to zginie całe w całym czasie”⁴²⁴. Sens tego zdania nie jest jasny. Według Sedleya w tym twierdzeniu Melissos sugeruje, że jeżeli jakaś część rzeczy może ulec zniszczeniu, to w konsekwencji również całość zginie w nieskończonym czasie⁴²⁵. W swojej interpretacji Sedley uznaje, że za formułą ἐν τῷ παντί χρόνῳ, tłumaczoną „w całości czasu” stoi jego nieskończoność. W tym przypadku proces znikania poszczególnych części nieskończonej całości musiałby się odbywać również w nieskończonym czasie. Jeżeli jednak wielkość tego będącego jest nieograniczona, to nie ma żadnych części, które by mogły się zmieniać, doprowadzając do całkowitej zmiany. Można więc uznać, że niemożliwość zmiany wynika z faktu, że to będące nie jest żadną rzeczą podlegającą różnym procesom, lecz tym będącym po prostu.

nego rodzaju, nie będzie miało istoty, lecz będą je miały tylko gatunki należące do pewnego rodzaju”.

⁴²¹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 974a 13–14: εἰ γὰρ ἀνόμοιον, πλείω ὄντα οὐκ ἂν ἔτι ἔν εἶναι, ἀλλὰ πολλά.

⁴²² *Aristoteles Graece*, t. 2, 974a 21–22: ταῦτα πολλά τε τὸ ἐν γίνεσθαι καὶ τὸ μὴ ὄν τεκνοῦσθαι καὶ τὸ ὄν φθεῖρεσθαι.

⁴²³ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 974a 24–25: καὶ εἴη πολλά τε καὶ κινούμενα εἰς ἄλληλα τὰ πράγματα – „i byłyby wiele i przechodzące wzajemnie w inne rzeczy”.

⁴²⁴ DK 30B 7, 7–8: εἰ τοίνυν τριχὶ μῆϊ μυρίοις ἔτεσιν ἕτεροῖον γίνοιτο, ὀλεῖται πᾶν ἐν τῷ παντί χρόνῳ.

⁴²⁵ Zob. D. Sedley, *Parmenides and Melissus*, s. 128.

Przedstawiony problem zmiany (ἑτεροίωσις) w dalszej części traktatu Melissosa jest rozpatrywany z perspektywy zmiany porządku (μετακοσμεῖσθαι)⁴²⁶. Melissos pisze więc: „lecz także nie jest możliwym, aby zmienić porządek, albowiem porządek przedtem będący nie zginie ani ten niebędący staje się”⁴²⁷. W uzasadnieniu niemożliwości zmiany porządku⁴²⁸ posługuje się on podobną argumentacją, którą stosuje przy zmianie tego będącego. W tym przypadku jest wspomniana zagłada i powstawanie porządku (τοῦ κόσμου) właściwego temu będącemu (τοῦ ἐότος).

Należy się jednak zastanowić, jakie cechy posiada porządek tego będącego. Termin κόσμος w kontekście tego będącego został użyty przez Parmenidesa w zachowanym fragmencie czwartym jego poematu: „Jednak zwracaj uwagę na oddalone, dla *umysłu* trwale obecne; albowiem nie oddzieli [to], że byt bytu trzyma się, ani rozproszone wszędzie całkiem według porządku, ani połączone”⁴²⁹. Na tej podstawie można wnioskować, że porządek (κόσμος) odnosi się tego, co jest rozproszone, i tego, co jest połączone⁴³⁰. Jest bardzo prawdopodobne, że porządek tego, co rozproszone i połączone, jest związany z tym będącym, które samo nie ulega

⁴²⁶ Według Solmsena „to, co jest prawdziwe w przypadku argumentu przeciwko ἑτεροιοῦσθαι, jest równie prawdziwe w przypadku następnych argumentów” (F. Solmsen, *The „Eleatic One” in Melissus*, s. 225).

⁴²⁷ DK 30B 7, 8–10: ἀλλ’ οὐδὲ μετακοσμηθῆναι ἀνυστόν· ὁ γὰρ κόσμος ὁ πρόσθεν ἔων οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἔων γίνεταί.

⁴²⁸ Za tłumaczeniem w tym przypadku terminu κόσμος jako „porządek” (order) lub „układ” (*arrangement*) opowiada się Aryeh Finkelberg – zob. A. Finkelberg, *On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ*, „Harvard Studies in Classical Philology” 98 (1998), s. 114. Przytacza on również opinię Karla Reinhardta, który twierdzi, że κόσμος u Melissosa oznacza „pewien stan lub fazę tego świata...” (K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, s. 174), co – jak twierdzi Finkelberg – słusznie zostało odrzucone przez Olofa Gigona (zob. O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935, s. 52). Tłumaczenie terminu κόσμος za Finkelbergiem przyjmują między innymi: G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1983, s. 396; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 115.

⁴²⁹ DK 28B 4: λεῦσσε δ’ ὄμως ἀπέοντα νόψ παρεόντα βεβαίως· οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον οὔτε συνιστάμενον.

⁴³⁰ Arnaud Macé sugeruje, że Parmenides używa terminu κόσμος w odniesieniu do całego wszechświata, co, jak dodaje, uczynili również Empedokles i Filolaos (zob. A. Macé, *Ordering the Universe in Speech Kosmos and Diakosmos in Parmenides’ Poem*, [w:] *Cosmos in the ancient world*, ed. P. S. Horkey, Cambridge University Press, New York 2019, s. 61).

oddzieleniu, pozostając trwale obecne w umyśle, gdyż jest jego myślą (νόημα)⁴³¹. Według Finkelberga termin κόσμος jest nieistotny dla analiz Parmenidesa⁴³². To jednak nie jest równoznaczne z brakiem porządku, który może się ujawniać w zakresie samego tego będącego, które jest efektem myślenia bycia. Melissos, który pisze o porządku tego czegoś będącego, nie wspomina, czym ten porządek miałby się charakteryzować.

Pewną wskazówkę można odnaleźć w sposobie myślenia Filolaosa, którego działalność przypada na czasy życia Demokryta⁴³³. Zwraca on uwagę, że porządek (κόσμος) natury charakteryzuje się zestawieniem (ἁρμονία) w całości dwóch jej aspektów, jakimi są nieograniczone (ἄπειρον) i ograniczające (περαίνον)⁴³⁴. Oba są cechami tego będącego (τοῦ ἑόντος), które przynależą mu z konieczności⁴³⁵. Malcolm Schofield zwraca uwagę, że „ani tutaj, ani nigdzie indziej Filolaos nie tłumaczy, dlaczego ograniczające i nieograniczone miałyby być podstawowymi pojęciami potrzebnymi do filozoficznej analizy”⁴³⁶. Jednym z możliwych wyjaśnień tej wątpliwości mogłoby być nawiązanie przez Filolaosa do sposobu myślenia eleatów na temat tego będącego. To będące (τὸ ἑόν), jak to już zostało wykazane, jest co do wielkości czymś nieograniczonym (ἄπειρον), o czym pisze Melissos. Natomiast przez odniesienie do samego siebie, a nie do czegoś innego, i pozostawanie w tym samym, ma ono charakter ograniczający (περαίνον), na co wskazuje Parmenides. Jeżeli przyjęłoby się taką interpretację, to należy zwrócić uwagę na fakt, że Melissos nie akcentuje aspektu związanego z granicą, a Parmenides nie używa wprost terminu ἄπειρον. Niemniej w stosunku do tego będącego jest używany termin κόσμος, który wyraża się w zestawieniu nieograniczonego i ograniczającego. Na podstawie nawiązania do anonimowego autora traktatu *O Melissosie* można by

⁴³¹ Zob. DK 28B 8, 34–36.

⁴³² Zob. A. Finkelberg, *On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ*, s. 110

⁴³³ Zob. Diogenes Laertios IX, 38 [DK 44A 2]: φησὶ δὲ καὶ Ἀπολλόδωρος ὁ Κυζικηνὸς Φιλολάφ αὐτὸν (sc. Δημόκριτον) συγγεγονέναι – „także Apollodor z Kyziko mówi, że on [Demokryt] i Filolaos żyli w tym samym czasie”.

⁴³⁴ Zob. DK 44B 1, 2–4: ἄ φύσις δ’ ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἔξ ἀπειρῶν τε καὶ περαίνοντων, καὶ ὅλος [ὁ] κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα – „natura zaś w porządku została zestawiona z nieograniczonych i również ograniczających, i cały porządek, i te w nim wszystkie”.

⁴³⁵ DK 44B 2, 2–4: ἀνάγκα τὰ ἑόντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα, ἄπειρα δὲ μόνον [ἢ περαίνοντα μόνον] οὐ κα εἶη – „konieczne byty mamy wszystkie albo ograniczające, albo nieograniczone, albo ograniczające i nieograniczone, nieograniczone zaś jedynie [albo ograniczające jedynie] nie mogą być”.

⁴³⁶ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 324.

stwierdzić, że nieograniczone i ograniczające tworzą układ (θέσις) niepodlegający zmianie⁴³⁷.

Czy można przypisać Melissosowi ten właśnie układ tego będącego, tworzący porządek, jak twierdzi Filolaos? Według Filolaosa zestawienie w porządku nieograniczonego i ograniczającego przysługuje tym będącym. Jak wiadomo, na podstawie tezy o nieograniczonej wielkości zakłada się, że Melissos mówił o istnieniu tylko jednego nieograniczonego bytu. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że w związku z niemożliwością zmiany porządku Melissos wspomina o tych będących⁴³⁸. Jest bardzo prawdopodobne, że w tym przypadku nawiązuje on do wspomnianej wyżej tezy Parmenidesa z fragmentu szóstego jego poematu. Jeżeli uwzględnimy założenie Melissosa, że zawsze było to, co było i zawsze będzie, jak też to, że jest ono co do wielkości nieograniczone, to można stwierdzić, że to, co jest ujmowane przez umysł dzięki myśleniu bycia jako to będące (τὸ εἶν), jest ujmowane tak samo w każdym miejscu i czasie, czyli że jest czymś będącym i jednym. W tym przypadku porządek będącego nigdy się nie zmienia, albowiem operacja umysłu na każdej rzeczy, które się wydarza, jest zawsze taka sama, czyli jest ona zawsze nieograniczona i ograniczająca. Ujęcie umysłem wydarzającej się rzeczy jako będącej nie powoduje, że ona sama nie podlega zmianie. Jak już zostało to wspomniane wyżej, o procesie przechodzenia rzeczy w inne rzeczy (τὰ πράγματα) przekazuje anonimowy autor⁴³⁹. Wydaje się więc, że tym, co według Melissosa może przybierać inny kształt (ἐτεροιοῦται) poprzez przystąpienie czegoś (προσγίνεται) lub też ginąc (ἀπόλλυται), a więc zmieniać swój porządek (μετακοσμηθέν), są właśnie wspomniane przez anonimowego autora rzeczy (τὰ πράγματα), które ze względu na ujmowane ich przez umysł, dzięki myśleniu bycia, jako coś (τι) będącego (εἶν) nie zmieniają swojego porządku⁴⁴⁰. Samo coś (τι) będące po prostu nie podlega zmianom właściwym rzeczy (τοῦ πραγμάτος).

Konsekwencją byłby zmieniony porządek, o czym Melissos wspomina w następnym zdaniu: „Jeżeli bowiem coś stałoby się odmiennym, to

⁴³⁷ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 974a 20: οὔτε μετακοσμούμενον θέσει – „ani jest zmieniony porządek w układzie”.

⁴³⁸ Zob. DK 30B 7, 10–12: ὅτε δὲ μήτε προσγίνεται μηδὲν μήτε ἀπόλλυται μήτε ἐτεροιοῦται, πῶς ἂν μετακοσμηθὲν τῶν εἶντων εἴη; – „Gdy zaś ani przystępuje nic, ani ginie, ani zmienia się, to jak może być zmienionym porządek tych będących?”.

⁴³⁹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 974a 24–25.

⁴⁴⁰ Dlatego prawdopodobnie Melissos w tym przypadku pisze o niemożliwości zmiany porządku tych będących (τῶν εἶντων).

zaraz i mógłby być zmienionym porządek”⁴⁴¹. Przez zwrot ἐγίνετο ἕτεροῖον twierdzenie to wydaje się nawiązywać do zdania poprzedzającego analizę porządku, w którym Melissos sugeruje, że jeżeli minimalnie stałoby się odmiennym (ἕτεροῖον γίνοιτο), to będące całe (πᾶν) zginie (ὀλεῖται). Jeżeli jednak to będące całe jest jednakowe i co do wielkości jest czymś nieograniczonym, czyli nie jest złożone z części, to niemożliwe jest stawanie się odmiennym, co w konsekwencji wiązałoby się z procesem zmiany porządku. W przypadku tego będącego (τοῦ ἔόντος) jego porządek (κόσμος) ujawnia się w tym, że jest ono co do wielkości czymś nieograniczonym, a odnosząc się tylko do siebie, jest ograniczającym się do siebie samego, pozostając w tym samym. Dzięki temu widziane jest zawsze jako jedno. Można nawet powiedzieć, że to będące (τὸ ἔόν) jako wynik operacji, którą jest umysł, przedstawia sobą istotę porządku w ogóle. Umysł bowiem jest przyczyną porządku, a porządkowaniem jest całościowe ujęcie w jedno wielu elementów niekiedy ze sobą całkowicie sprzecznych, jak na przykład nieograniczone i ograniczające. Jeżeli jednak w przypadku przyczyny tych dwóch elementów, którą jest umysł myślący (νοεῖν) być (εἶναι) jako będące (ἔόν), chciano by jeden z nich usunąć, to narusza się nie tylko porządek, lecz także samą operację, czyli umysł (νοῦς). W konsekwencji nie ma mowy w ogóle o czymś będącym. Zmiana porządku w tym przypadku byłaby związana z likwidacją będącego. Tego typu zmiana, czyli powstanie czegoś odmiennego, może następować w przypadku rzeczy (πράγμα). Działanie bowiem może ukazywać coś albo ograniczone, albo nieograniczone, na przykład część albo całość, albo coś, co posiada formę konkretnej liczby. Samo natomiast to będące (τὸ ἔόν) jest czymś, co nie może nigdy zmienić swojego porządku.

Po zaprzeczeniu możliwości zmiany porządku Melissos pisze, że to będące nie odczuwa bólu⁴⁴². Dlaczego Melissos zdecydował się na zastosowanie argumentu związanego z odczuwaniem bólu (ἀλγεῖν) do uzasadnienia, że to będące jest jednakie i jedno? Wśród starożytnych doksografów i komentatorów pojawia się sugestia, że Melissos uznawał to jedno będące za boga lub coś boskiego. U Aëtiosa znajduje się zapis Stobajosa o Melissosie i Zenonie, którzy mówili o jednym i całym tylko jako wiecznym i nieograniczonym. Z kontekstu miałyby wynikać, że to jedno jest bogiem⁴⁴³. Bardziej jednoznaczna sugestia o boskim charakterze tego

⁴⁴¹ DK 30B 7, 12–13: εἰ μὲν γὰρ τι ἐγίνετο ἕτεροῖον, ἤδη ἂν καὶ μετακοσμηθεῖη.

⁴⁴² Zob. DK 30B 7, 14: οὐδὲ ἀλγεῖ – „ani odczuwa ból”.

⁴⁴³ Zob. AETIOY ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΑΠΕΣΚΟΝΤΩΝ ΣΥΝΑΓΩΓΗ I 7, 27–28 [w:] H. Diels, *Doxographi Graeci*, 303, 19–21: (DK 30A 13): Μέλισσος καὶ Ζήνων τὸ ἓν καὶ πᾶν

będącego u Melissosa znajduje się w dziele *O świętej sztuce kamienia filozoficznego* (Περὶ τῆς ἱεράς τέχνης τῆς φιλοσοφικῆς λίθου) przypisywanym Olimpiodorowi. Według jego opinii Melissos sądził, że jeden, nieruchomy i nieograniczony początek wszystkich bytów jest czymś boskim⁴⁴⁴. Ten właśnie sposób interpretacji jest, według komentatorów, przywoływany jako uzasadnienie stosowania przez Melissosa argumentu z odczuwania bólu (ἀλγεῖν). Dla Sedleya argument ten jest wskazówką, że jedno Melissosa jest związane z bóstwem⁴⁴⁵. Guthrie zwraca uwagę, że we wczesnej myśli greckiej rzeczywistość była żywa. Według niego z grona filozofów promujących taki pogląd wyłamują się jedynie Parmenides i Zenon. Natomiast Melissos, pisząc o wolności od bólu i pozostając w tej tradycji, mógł nawiązywać do rozumienia boga przez Ksenofanesa⁴⁴⁶. Być może w taki sposób odczytywali użycie tego argumentu wspomniani starożytni komentatorzy.

Inną interpretację użycia tego argumentu przedstawia Burnet. Wskazując na trudności związane z omawianym argumentem, sugeruje, że może on odnosić się do problemów związanych z percepcją⁴⁴⁷. Na potwierdzenie swojej sugestii odwołuje się do opinii Arystotelesa zamieszczonej w *Etyce Nikomachejskiej*, który przytaczając tezę o trudzeniu się (πονεῖν) zawsze tego, co żyje, uzasadnia ją słowami fizyków utrzymujących, że patrzenie i słuchanie jest męczące (λυπηρόν)⁴⁴⁸. Wydaje się jednak, że odczuwanie bólu (ἀλγεῖν), o którym pisze Melissos, nie dotyczy patrzenia czy słuchania. Jest ono raczej związane z doznawanym stanem (πάσχειν) określanym jako choroba. Friedrich W. Solmsen sugeruje, że „antropomorficznych” cech bólu i smutku nie należy uznawać za istotne dla wnioskowania o naturze bytu⁴⁴⁹. Jeżeli jednak Melissos używa argumentów, w których pojawiają się te cechy, to można przypuszczać, że mają one znaczenie w zrozumieniu przez niego tego czegoś będącego. Czy chodzi o to, że, jak sugeruje Edward Hussey, wszechświat nie doświadcza bólu i strapienia, co

[sc. θεὸν εἶναι], καὶ μόνον αἰδίδιον καὶ ἄπειρον, τὸ ἔν.

⁴⁴⁴ Zob. Olympiodor, *De arte sacra lapidis philosophorum* 81, 3 (DK 30A 13): μίαν τοίνυν ἀκίνητον καὶ ἄπειρον ἀρχὴν πάντων τῶν ὄντων ἐδόξαζεν Μέλισσος τὸ θεῖον.

⁴⁴⁵ Zob. D. Sedley, *Parmenides and Melissus*, s. 128.

⁴⁴⁶ Zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 114.

⁴⁴⁷ Zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, s. 240.

⁴⁴⁸ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 1154b 7–8: αἰὲ γὰρ πονεῖ τὸ ζῶον, ὥσπερ καὶ οἱ φυσικοὶ λόγοι μαρτυροῦσι, τὸ ὄραν καὶ ἀκούειν φάσκοντες εἶναι λυπηρόν.

⁴⁴⁹ Zob. F. Solmsen, *The „Eleatic One” in Melissus*, Amsterdam, 1969, s. 224.

świadczyłoby o tym, że jest on czującą istotą⁴⁵⁰, czy też raczej o to, że to będące jest wynikiem myślenia (νοεῖν) bycia, które jak twierdzi Arystoteles, jest nieczułe (ἀπαθής), a więc nie doznaje bólu i smutku, które tak jak myślenie (νοεῖν) są udziałem człowieka?

W pierwszym przypadku warto zaznaczyć, że Melissos, pisząc o tym czymś będącym, prawdopodobnie nie ma na myśli świata, co mogłoby sugerować użycie przez niego terminu κόσμος oraz fakt, że był Jończykiem. Finkelberg zwraca bowiem uwagę, że w trakcie pisania tekstu przez Melissosa termin κόσμος był używany jako określenie „świat”. Jednak wykorzystanie takiego znaczenia w kontekście rozważań o tym będącym mogłoby czytelnika wprowadzać w błąd⁴⁵¹. Uwzględniając tę perspektywę interpretacyjną można by przyjąć drugi z zaproponowanych sposobów uzasadnienia stosowania przez Melissosa argumentu z odczuwania bólu i smutku. Jak w tym przypadku można by interpretować treść tego argumentu? Melissos po początkowym zaprzeczeniu odczuwania bólu przez to będące dodaje, że nie byłoby ono całe, gdyby odczuwało boleść⁴⁵². To bowiem będące jest, jak wiadomo, całe jednakie (πᾶν ὁμοῖον), co jednocześnie pociąga za sobą brak jakichkolwiek części, czyli jest niepodzielne. Natomiast odczuwanie bólu (ἀλγεῖν) jest zawsze związane ze skupieniem się na tym, co boli. Odwołując się do doświadczenia ludzkiego, może to być na przykład wątroba, serce, ząb. W sytuacji boleści jest więc naruszone bycie jednakim (ὁμοῖον)⁴⁵³. Naruszenie tego stanu Melissos opisuje w następujący sposób: „gdy oddała się bowiem coś, może odczuwać boleść, albo gdy przystępuje, i nie może już być jednakie”⁴⁵⁴. Boleść powoduje w pewnym sensie oddzielenie (ἀπογίγνομαι), coś bowiem staje się jakby odrębne od całości. Człowiek w tym przypadku, odczuwając coś odrębnie, doświadcza naruszenia swojej jednorodności. Jednocześnie człowiek, bolejąc, odczuwa obecność tego, co jest oddzielone poprzez doskwieranie. To samo dotyczy czegoś, co przystępuje (προσγίγνομαι), powodując pewne ograniczenie.

⁴⁵⁰ Zob. E. Hussey, *Pythagoreans and Eleatics*, [w:] *Routledge History of Philosophy*, t. 1, *From the Beginning to Plato*, ed. C. C. W. Taylor, London–New York 1997, s. 149.

⁴⁵¹ Zob. A. Finkelberg, *On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ*, s. 114.

⁴⁵² Zob. DK 30B 7, 14: οὐ γὰρ ἂν πᾶν εἴη ἀλγέον – „nie byłoby bowiem całe odczuwające boleść”.

⁴⁵³ Zob. DK 30B 7, 16: οὐδ’ ἂν ὁμοῖον εἴη, εἰ ἀλγέοι – „ani jednakie byłoby, gdyby odczuwało boleść”.

⁴⁵⁴ DK 30B 7, 17–18: ἀπογινομένου γάρ τευ ἂν ἀλγέοι ἢ προσγινομένου, κοῦκ ἂν ἔτι ὁμοῖον εἴη.

W jednym i drugim przypadku naruszona jest nieograniczoność co do wielkości. Albowiem to, co oddziałuje jako odrębne, jest ujmowane jako coś oddzielnego i w ten sposób pojawia się wielość. W przypadku jednak samego będącego taka możliwość nigdy nie zachodzi, gdyż ujęcie umysłowe wynikające z myślenia bycia jest zawsze takie samo. Skupiając się więc na samym będącym (ἐόν), pomija się charakterystykę cielesną. Stan, w którym cielesność jest w pewnym sensie pomijana, gdyż poszczególne części ciała nie stawiają oporu działaniu, jest zdrowie. W tym przypadku człowiek skupia się na sobie samym jako czymś jednorodnym i jednym. Wydaje się, że z tego powodu Melissos zestawia ze sobą to zdrowe (τὸ ὑγιές) i to będące (τὸ ἐόν)⁴⁵⁵. Bycie zdrowym (ὑγιές) jest bowiem stanem, w którym nie odczuwa się żadnego zróżnicowania. Dlatego to doświadczenie dobrze obrazuje cechę będącego, jaką jest ὁμοίον.

Po wykazaniu, dlaczego odczuwanie bóleści (ἀλγεῖν) znajduje się poza horyzontem tego będącego, Melissos wspomina o byciu obciążonym (ἀνιάσθαι). Oba te stany wymienione na początku fragmentu siódmego należy według Melissosa traktować w podobny sposób, co znajduje swoje odzwierciedlenie w twierdzeniu: „i o tym obciążonym to samo słowo co dla czującego boleść”⁴⁵⁶. Aby zrozumieć, dlaczego w stosunku do τοῦ ἀνιάσθαι należy się tak samo wypowiadać, należy wyjaśnić, co znaczy słowo ἀνιάω. W stronie czynnej czasownik ten znaczy „naprzykrzać się”, „martwić” lub „sprawiać ból”. W cytowanym zdaniu jest zastosowana forma bezokolicznika w stronie biernej, czyli ἀνιάσθαι, który wraz z rodzajnikiem przybiera formę imienną. W stronie biernej akcentowane jest obciążenie czymś (τινί) obecnym (παρέοντι)⁴⁵⁷. Z wyjaśnienia znaczenia tego czasownika wynika powiązanie z twierdzeniem dotyczącym bólu. Albowiem to, co jest obecne, lub takim się staje, domaga się odniesienia się do niego i zaburza tym samym spokój wewnętrzny wynikający z jednorodności gwarantowanej jedynie przez nieczułe myślenie bycia.

⁴⁵⁵ Zob. DK 30B 7, 18–19: οὐδ’ ἂν τὸ ὑγιές ἀλγῆσαι δύναιτο· ἀπὸ γὰρ ἂν ὀλοῖτο τὸ ὑγιές καὶ τὸ ἐόν – „ani to zdrowe czuć boleść mogłoby; od tego bowiem zginęłoby to zdrowe i to będące”. Związek tego będącego, które jest jedno, ze zdrowiem powtarza anonimowy autor, pisząc: τοιοῦτον δὲ ἔν ἐν ἀνώδυνόν τε καὶ ἀνάλητον ὑγιές – „takie zaś będące jedno bezbolesne i nieczułe, zdrowe” (*Aristoteles Graece*, t. 2, 974a 18–19). Natomiast Simplicios w swojej parafrazie pomija przypisywanie temu będącemu stanu zdrowia.

⁴⁵⁶ DK 30B 7, 20–21: καὶ περὶ τοῦ ἀνιάσθαι ὡς τὸς λόγος τῷ ἀλγέοντι.

⁴⁵⁷ Zob. ἀνιάται παρέοντι – „he is vexed by one’s presence” – „on jest zirytowany przez czyjąś obecność”.

2.6. Powody braku próżni

W dalszej części zachowanego fragmentu Melissos stwierdza: „i nie jest niczym próżnym; próżnia bowiem niczym jest; zatem to nic nie byłoby”⁴⁵⁸. Sposób przekładu pierwszej części tego zdania nie jest do końca ustalony. Graham sugeruje wykluczenie w ogóle próżni i tłumaczenie tej części zdania jako: „nie ma też próżni”⁴⁵⁹. W inny sposób tłumaczy tę część zdania Burnet, sugerując, że chodzi o negację bycia pustym czegoś⁴⁶⁰. Negacja istnienia próżni jest interpretowana jako odpowiedź na problem pojawiający się z rozumieniem kształtu granic będącego jako pięknie zaokrąglonej kuli⁴⁶¹. Pogląd ten oparty jest na wspomnianej już opinii Arystotelesa z traktatu *O powstawaniu i ginięciu*, sugerującej, że to całe jedno względem próżni może być ograniczane przez granicę wobec próżni. Ta sugestia narzuca rozumienie tego będącego, o którym mówi Parmenides, jako pewnego obiektu znajdującego się w próżni, i byłby to jedyny obiekt. Taki sposób rozumowania na temat tego będącego u Parmenidesa doprowadza do sytuacji, w której konieczne jest przyjęcie istnienia próżni niebędącej tym będącym. Próżnię jako niebędącą przyjmuje – jak sugeruje Arystoteles – Leukippos⁴⁶². Sposób rozumowania Arystotelesa wyznacza również kierunek analiz omawianego tekstu Melissosa. Na podstawie jego sugestii Burnet twierdzi, że Melissos, nie mogąc wyobrazić sobie istnienia określonej kuli bez otaczającej ją nieskończonej pustej przestrzeni,

⁴⁵⁸ DK 30B 30B 7, 21–22: οὐδὲ κενὸν ἔστιν οὐδέν· τὸ γὰρ κενὸν οὐδέν ἔστιν· οὐκ ἄν οὖν εἶη τὸ γε μηδέν.

⁴⁵⁹ *The Texts of Early Greek Philosophy*, ed. D. W. Graham, s. 473: „Nor is there any void”. W podobny sposób, że nie ma pustki, tłumaczy to zdanie Enrico Volpe: „Non esiste alcun vuoto” (E. Volpe, *Melisso e il problema del vuoto. Apologia e/o fraintendimento del monismo parmenideo?*, „Peitho. Examina Antiqua” 2017 nr 1 (8), s. 98) oraz Wesoły: „i nie ma żadnej próżni” (M. Wesoły, *Melissos z Samos – doksografia i fragmenty*, s. 230). Również w opracowaniu fragmentów presokratyków Dielsa-Kranza występuje tłumaczenie o podobnym wydźwięku: „Auch gibt es kein Leeres” (DK, s. 272).

⁴⁶⁰ Zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, s. 238: „Nor is anything empty”. W podobny sposób tłumaczą tę część zdania Barnes (*The Presocratic Philosophers*, s. 169: „Nor is it empty (keneon) in any respect”), R. D. McKirahan (*Philosophy Before Socrates*, s. 295: „Nor is any of it empty”) i D. Sedley (*Parmenides and Melissos*, s. 129: „Nor is there anything void”).

⁴⁶¹ Zob. DK 28B 8, 42–44: αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη – „Następnie, gdy [jest] granica skrajna, skończona jest zewsząd, podobna zakrzywieniu pięknie zaokrąglonej kuli, ze środka równa wszędzie”.

⁴⁶² Zob. przyp. 463.

zaprzeczył próżni i w ten sposób został zmuszony do przyjęcia nieskończonej rzeczywistości⁴⁶³. Podobną opinię, że Melissos przeciwstawia się ograniczonej sferze Parmenidesa, co powoduje konieczność przyjęcia pustki poza jej granicami, prezentuje Raven⁴⁶⁴. Joachim Kłowski dostrzeża w tej zmianie Melissosa w nauczaniu Parmenidesa próbę odpowiedzi na teorię Leukipposa o istnieniu zarówno próżni, jak i atomów⁴⁶⁵.

Jest możliwy również inny sposób interpretacji omawianego zdania Melissosa uwzględniający tłumaczenie jego części początkowej jako negację przymiotu bycia próżnym (κενόν) w odniesieniu do tego czegoś będącego. Może to potwierdzać relacja Simplikosa, który przedstawiając omawianą część tezy Melissosa, pisze: „i według innego zaś sposobu, nic z tego będącego jest próżne”⁴⁶⁶. W tym przypadku Melissos stosowałby termin κενόν w podobny sposób jak Homer piszący o próżnych rękach (κενεὰς χεῖρας), czyli nieposiadaniu niczego⁴⁶⁷. Melissos, negując przymiot „próżne” (κενόν) w stosunku do tego czegoś będącego, mógł nawiązywać do zdania Parmenidesa „dlatego słusznym jest, że to będące nie jest nieziszczone; jest niepotrzebujące; [nie] będące zaś wszystkiego potrzebowałoby”⁴⁶⁸. Stwierdzenie Parmenidesa, że to będące (τὸ εἶν) jest „nie nieziszczone” (οὐκ ἀτελεύτητον), ma wskazywać na to, że nie posiada ono żadnych braków. Przeciwnieństwem w stosunku do takiego stanu tego będącego (τοῦ εἶντος) może być tylko niebędące ([μὴ] εἶν). Wydaje się, że takiemu stanowi niebędącego, które wszystkiego by potrzebowało (παντὸς ἐδεῖτο), odpowiada w myśleniu Melissosa próżnia (τὸ κενός), która jest niczym (οὐδέν). Jeżeli zaś jest niczym (οὐδέν), to powołując się na twierdzenie Parmenidesa, Melissos stwierdza, że również nie byłoby (οὐκ

⁴⁶³ Zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, s. 240.

⁴⁶⁴ Zob. G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1962, s. 300.

⁴⁶⁵ Zob. J. Kłowski, *Antwortete Leukipp Melissos oder Melissos Leukipp?*, „Museum Helveticum” 28 (1971), s. 71. Tę interpretację podtrzymuje w swoim artykule Enrico Volpe; zob. *Melisso e il problema del vuoto. Apologia e/o fraintendimento del monismo parmenideo?*, „Peitho. Examina Antiqua” 2017 nr 1 (8).

⁴⁶⁶ *Simplicii in Arist. Phys.*, 104, 4: καὶ κατ’ ἄλλον δὲ τρόπον οὐδὲν κενόν ἐστι τοῦ ὄντος.

⁴⁶⁷ Zob. *Homeri Odisea* 10, 40–42: πολλὰ μὲν ἐκ Τροίης ἄγεται κειμήλια καλὰ / λήϊδος, ἡμεῖς δ’ αὐτε ὄμην ὁδὸν ἐκτελέσαντες / οἴκαδε νισσόμεθα κενεὰς σὺν χεῖρας ἔχοντες – „wiele z Troi zabiera sobie skarby wyborne / łupu, my zaś z kolei tę samą drogę kończąc / do domu wracamy razem, mając próżne ręce”.

⁴⁶⁸ DK 28B 8, 32–33: οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ εἶν θέμις εἶναι· ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· [μὴ] εἶν δ’ ἂν παντὸς ἐδεῖτο. Graham tłumaczy to zdanie w następujący sposób: „Wherefore it is not right for what-is to be incomplete; for it is not needy; if it were it would lack everything” (*The Texts of Early Greek Philosophy*, s. 217).

ἄν οὖν εἴη τό γε μηδέν). Użycie przez Melissosa określenia próżni na sytuację, o której Parmenides mówi, że niebędące potrzebowałoby wszystkiego, odnosiłoby się do stanu przeciwnego będącemu. Przedstawiona interpretacja nie rozstrzyga więc jednoznacznie, czy Melissos w tym przypadku brał pod uwagę możliwość graniczenia bytu z próżnią, co według interpretatorów miało być trudnością, z którą się rozprawia, przyjmując nieograniczoną wielkość.

Eliminacja zewnętrznej próżni miała według interpretatorów być argumentem Melissosa przeciw ruchowi tego będącego. Melissos bowiem pisze dalej: „Ani porusza się; wycofać się bowiem nie ma gdzie, lecz zupełne jest. Gdyby bowiem próżnym było, to cofać się mogłoby do próżni; gdy zaś próżnym nie jest, nie ma dokąd się cofać”⁴⁶⁹. Czy te słowa są argumentem negującym zewnętrzny, czy też wewnętrzny ruch tego będącego? Aby uzyskać odpowiedź na to pytanie, warto najpierw przyjrzeć się sposobowi myślenia na temat braku ruchu u Parmenidesa. Pierwszy raz o bezruchu Parmenides pisze we fragmencie ósmym, wskazując, że to będące jest nieruchome (ἀκίνητον) w wyniku pozostawania w granicach mocnych więzów (μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν)⁴⁷⁰. Natomiast w granicach tych więzów trzyma to będące silny ucisk (κρατερὴ Ἀνάγκη), zacieśniając je naokoło (ἄμφις)⁴⁷¹. Jest to związane z pozostawaniem (μένον) w tym samym przez siebie samego (καθ’ ἑαυτό)⁴⁷², co jest wynikiem jedynie myślenia bycia. Myślenie związane jedynie z byciem odnosi się bowiem tylko do tego, z czym jest tożsame, czyli do bycia. Dlatego Parmenides używa obrazowego sposobu mówienia o silnych więzach i przymusie czy też ucisku. Ani więzy, ani przymus nie są czymś zewnętrznym dla pojęcia, którym jest to będące⁴⁷³. Dlatego to będące, pozostając w swojej tożsamości, jest

⁴⁶⁹ DK 30B 7, 23–26: οὐδὲ κινεῖται· ὑποχωρήσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῆ, ἀλλὰ πλέων ἐστίν. εἰ μὲν γὰρ κενὸν ἦν, ὑπεχώρει ἄν εἰς τὸ κενόν· κενοῦ δὲ μὴ ἐόντος οὐκ ἔχει ὄκη ὑποχωρήσει.

⁴⁷⁰ Zob. DK 28B 8, 26.

⁴⁷¹ Zob. DK 28B 8, 30–31: κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τὸ μὴ ἀμφις ἐέργει. To zdanie jest więc istotne dla zrozumienia, dlaczego Parmenides pisze o granicach tego będącego jako o pięknie zaokrąglonej kuli, ze środka wszędzie równej.

⁴⁷² Zob. DK 28B 8, 29–30.

⁴⁷³ Volpe w swoim artykule *Melisso e il problema del vuoto. Apologia e/o fraintendimento del monismo parmenideo?* (zob. s. 94) przytacza tezy, które w podobnym tonie utrzymuje Michele Abbate: „[...] charakter i jedność wyprowadza się z czystego pojęcia bytu, w którym ukryty jest charakter jego absolutnej jaźni – tożsamość [...]. Natura bytu u Parmenidesa jest więc wyznaczona i zdeterminowana przez samą myśl, która, jak widzieliśmy, stanowi jedyną sferę, w której ἐόν przejawia się w swo-

nieruchome. Nieruchomość jest, jak można zauważyć, związana ze specyficznym ujęciem wynikającym z myślenia bycia. Nie można więc mówić o tym będącym jako o obiekcie posiadającym kształt kuli. W tym przypadku pytanie o to, co jest poza sferą, czyli granicą bytu, byłoby nieuprawnione⁴⁷⁴. Jak więc w takim kontekście należałoby rozumieć przytoczoną wyżej tezę Melissosa negującą ruch tego będącego, w której decydującą rolę odgrywa negacja próżni?

Jeżeli Melissos rozumował tak, jak sugeruje to Arystoteles, że byt Parmenidesa jest sferycznym obiektem obecnym w próżni, to jedynym wyjściem, aby zanegować możliwość ruchu, jest wykluczenie zewnętrznej próżni. Gdy bowiem jest próżnia, to, jak pisze Melissos, możliwe jest cofanie się (ὑποχωρεῖν) do niej. Ta możliwość jest jednak wykluczona, gdyż to będące jest zupełne (πλέων). W tym przypadku Melissos koncentruje się nie na pozostawianiu tego będącego w swoich granicach, co było argumentem Parmenidesa przeciw ruchowi, ale na tym, co eliminuje brak, czyli κενόν. Warunkiem niezbędnym ruchu jest właśnie próżnia i na tym zagadnieniu koncentrują się komentatorzy Melissosa. Anonimowy autor, odwołując się do tezy Melissosa, że to będące jest nieruchome, nie będąc próżne, opisuje naturę ruchu, jaką jest zmiana miejsca (τόπον) w próżni⁴⁷⁵. Aby jednak można było mówić o zmianie miejsca, musi występować wielość. Zwraca na to uwagę anonimowy autor piszący o obiektach, które mogą zmieniać miejsce nawet bez uwzględnienia próżni⁴⁷⁶. Na możliwość ruchu dzięki wielości zwraca uwagę również Melissos, pisząc: „jeżeli bowiem podzieli się to będące, to porusza się; zaś poruszające się nie byłoby”⁴⁷⁷. Podzielność jest więc warunkiem ruchu, czyli zmiany miejsca. To natomiast jest właściwe ciałom, a nie temu będącemu. Albowiem to będące z natury

jej autentycznej naturze, to znaczy właśnie jako absolutna tożsamość samego siebie” (M. Abbate, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso 2010, s. 66).

⁴⁷⁴ Kirk i Stokes uznają, że Parmenides nie wspomina o fizycznym argumentie przeciwko ruchowi uwzględniającemu istnienie próżni, gdyż jego argument ma charakter ontologiczny; zob. G. S. Kirk, M. Stokes, *Parmenides' Refutation of Motion*, „Phronesis” 5 (1960) nr 1, s. 2.

⁴⁷⁵ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 976b 12–14: ἀκίνητον δ' εἶναι φησιν, εἰ κενὸν μὴ ἔστιν· ἅπαντα γὰρ κινεῖσθαι τῷ ἀλλάττειν τόπον – „że nieruchome zaś jest, mówi, jeżeli próżne nie jest; że wszystko bowiem, co się porusza w tym (próżnym), zmienia miejsce”.

⁴⁷⁶ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 976b 27–29: τί γὰρ κωλύει ἄλληλα φέρεσθαι καὶ περιίστασθαι ἅμα ὁπουοῦν εἰς ἄλλο, καὶ τούτου εἰς ἕτερον, καὶ εἰς τὸ πρῶτον, ἄλλου μεταβάλλοντος αἰ.

⁴⁷⁷ DK 30B 10: εἰ γὰρ διήρηται τὸ ἐόν, κινεῖται· κινούμενον δὲ οὐκ ἂν εἴη.

niepodzielne i jedno, nie posiada ciała⁴⁷⁸. Na podstawie tego zaprzeczenia cielesności można więc domniemywać, że Melissos, podobnie jak Parmenides, traktuje to będące jako pojęcie. W ramach tego będącego nie może być cokolwiek niebędącego, czyli jakiś brak (κενόν) powodujący możliwość przemieszczania się. W tym przypadku nie chodziłoby o możliwość przemieszczania się obiektu w próżni z miejsca na miejsce, które zostało opisane przez anonimowego autora, lecz o przemieszczanie w ramach tego będącego. Taki sens mogą mieć analizowane słowa Melissosa o niemożliwości cofania się do próżni, jeżeli samo to będące nie jest próżnym.

O zaprzeczeniu możliwej obecności jakiegoś zakresu posiadającego cechę próżni w tym będącym Melissos pisze w dalszej części w następujący sposób: „gęstym zaś i rzadkim nie może być. To bowiem rzadkie nie może pełnym być w podobny sposób jak to gęste, lecz zaraz to rzadkie bardziej próżnym stałoby się od tego gęstego”⁴⁷⁹. Barnes, według którego Melissos w sposób oryginalny przedstawia argument dotyczący lokalnego ruchu i zmiany, sugeruje, że zdania dotyczące gęstego i rzadkiego zakłócają przebieg argumentacji⁴⁸⁰. Natomiast według Guthriego Melissos, wykluczając gęstość i rzadkość, rozwija myśl Parmenidesa negującą w całości tego będącego coś więcej (τι μᾶλλον) i coś mniej (τι χειρότερον)⁴⁸¹. Ponadto Guthrie sugeruje wcześniej, że Melissos, negując gęstość i rzadkość, nawiązuje do Anaksymenesa i jego zwolenników⁴⁸².

Anaksymenes, pisząc o zmianach, mówi, że to, co ściśnięte (συστελλόμενον), a tym samym zagęszczone (πυκνούμενον), jest zimne (ψυχρόν). Natomiast to, co rzadkie (ἀραιόν) i luźne (χαλαρόν), jest ciepłe (θερμόν)⁴⁸³.

Opinia o nawiązaniu przez Melissosa do przedstawionego sposobu myślenia Anaksymenesa może mieć swoje oparcie w zdaniu Simplikiosa, który w parafrazie też Melissosa pisze, że to będące „ani w sobie ścisnąc

⁴⁷⁸ Zob. DK 30B 9, 1–2: εἰ μὲν οὖν εἶη, δεῖ αὐτὸ ἕν εἶναι· ἕν δ' ἐὸν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν – „Jeżeliby więc było, to musi ono jednym być, jedno zaś będące musi samo ciała nie mieć”.

⁴⁷⁹ DK 30B 7, 26–29: πυκνὸν δὲ καὶ ἀραιὸν οὐκ ἄν εἶη. τὸ γὰρ ἀραιὸν οὐκ ἀνυστὸν πλέων εἶναι ὁμοίως τῷ πυκνῷ, ἀλλ' ἤδη τὸ ἀραιὸν γε κενεώτερον γίνεται τοῦ πυκνοῦ.

⁴⁸⁰ Zob. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, s. 171.

⁴⁸¹ Zob. DK 28B 8, 23–24: οὐδὲ τι τῆ μᾶλλον, τό κεν εἶργοι μιν συνέχεσθαι, οὐδὲ τι χειρότερον – „i nie coś tam więcej, to wykluczałoby jego trzymanie się w kupie, i nie coś lichejsze”. Również Mansfeld twierdzi, że atrybuty Melissosa odzwierciedlają te zawarte w opinii Parmenidesa (zob. J. Mansfeld, *Melissus between Miletus and Elea*, s. 82).

⁴⁸² Zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 104.

⁴⁸³ Zob. DK 13B 1, 3–5.

się może⁴⁸⁴. Simplicios używa bowiem formy czasownika συστέλλω, którego imiesłów jest obecny w tekście Anaksymenesa. Konsekwencją takiego ruchu byłoby doprowadzenie do zmniejszenia objętości tego ściskającego się i jednocześnie zwiększenia jego gęstości, co zostało przez Simplikiosa określone przez termin πυκνότερον, czyli bardziej gęste⁴⁸⁵. Interpretacja określenia ἀραιότερον jako „cieńsze”, czyli posiadające mniejszą objętość, co miałoby być wynikiem ściskania tego, co wcześniej było rzadkie (ἀραιόν), może mieć swoje uzasadnienie w użyciu tego terminu przez Homera piszącego o wąskim wejściu⁴⁸⁶.

Jest prawdopodobne, że Melissos, stosując terminy „gęsty” i „rzadki”, zamiast terminów „więcej” i „mniej” stosowanych przez Parmenidesa, czyni to ze względu na związany z nimi ruch, którym jest ściskanie albo rozluźnianie – a więc dwa aspekty cofania się (ὑποχωρεῖν). Celem Melissosa było wykazanie braku ruchu w będącym, które, jak twierdzi Parmenides, całe jest pełne będącego (πᾶν ἔμπλεκόν ἐστιν ἕντος). Dlatego też sam Melissos zwraca uwagę, że „rozstrzygnięcie zaś to trzeba sprowadzić do tego, co zupełne, i tego, co niezupełne⁴⁸⁷. Mansfeld, komentując to zdanie Melissosa, nawiązuje do użycia terminu κρίσις przez Parmenidesa, który pisze o fundamentalnym rozstrzygnięciu między „jest” (ἔστιν) i „nie jest” (οὐκ ἔστιν)⁴⁸⁸. Według niego zaprezentowane przez Melissosa rozstrzygnięcie pokazuje, że przesunął on akcent z podstaw poznania na opis bytu jako rzeczy⁴⁸⁹. Wydaje się jednak, że ta opinia jest nieprecyzyjna. Parmenides, stosując rozstrzygnięcie: „jest albo nie jest” (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν), może odnosić się do tezy fragmentu szóstego, gdzie jest mowa o potrzebie mówienia (λέγειν) i myślenia (νοεῖν), że jest będące, gdyż tylko bycie (εἶναι) jest (ἔστι)⁴⁹⁰, które jest tożsame z myśleniem (νοεῖν)⁴⁹¹. Jednocześnie poprzez opis tego będącego jako całe pełne będącego może wskazywać na fakt, że efektem myślenia bycia może być tylko będące. Melissos, koncentrując się na rozstrzygnięciu dotyczącym tego, co zupełne i niezupełne, nie musi więc traktować tego będącego jako rzeczy. W tym kontekście

⁴⁸⁴ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 104, 6–7: ἀλλ' οὐδὲ εἰς ἑαυτοῦ συσταλῆναι δυνατόν.

⁴⁸⁵ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 104, 7–8: εἴη γὰρ ἂν οὕτως ἀραιότερον αὐτοῦ καὶ πυκνότερον – „byłby bowiem w ten sposób cieńsze od niego i bardziej zbite”.

⁴⁸⁶ Zob. *Homeri Odisea* 10, 90: ἀραιή δ' εἴσοδος ἐστιν.

⁴⁸⁷ DK 30B 7, 29–30: κρίσιν δὲ ταύτην χρῆ ποιήσασθαι τοῦ πλέω καὶ τοῦ μὴ πλέω.

⁴⁸⁸ Zob. DK 28B 8, 15–16: ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν· ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν – „zaś rozstrzygnięcie dla tych w tym oto jest: jest albo nie jest”.

⁴⁸⁹ Zob. J. Mansfeld, *Melissus between Miletus and Elea*, s. 82.

⁴⁹⁰ Zob. DK 28B 6, 1.

⁴⁹¹ Zob. DK 28B 3.

mówienie o będącym (ἔόν) jako czymś zupełnym jest równoznaczne z tym, że jest, jak twierdził Parmenides, niepotrzebujące (οὐκ ἐπιδευές). Konsekwentnie należałoby stwierdzić, iż niezupełne jest związane z niebędącym (μὴ ἔόν), które wszystkiego by potrzebowało (παντὸς ἐδεῖτο).

Zaprezentowane zestawienie rozstrzygnięcia zaproponowanego przez Melissosa z cechami występującymi u Parmenidesa może zostać odzwierciedlone przez następną zdanie: „jeśli więc ustępuje coś albo przyjmuje, nie jest zupełne; jeśli zaś ani ustępuje, ani przyjmuje, to jest zupełne”⁴⁹². To, co nie jest zupełne, domaga się uzupełnienia. Dlatego możliwe jest ustępowanie (χωρεῖν) związane z przyjmowaniem (εἰσδέχεσθαι) tego, co powoduje uzupełnienie. Natomiast to, co jest zupełne, wyklucza możliwość jakiegось uzupełnienia. Można więc uznać, że Melissos określeniem πλέων nawiązuje do tezy Parmenidesa: „całe zaś pełne jest będącego”⁴⁹³. W tym kontekście Melissos nawiązuje do tezy wyjściowej omawianego fragmentu, że to będące nie jest próżnym, pisząc: „przymusem jest więc, że zupełnym jest, jeżeli próżnym nie jest”⁴⁹⁴. Z tego by wynikało, że to próżne miałyby być własnością tego będącego, a nie czymś poza nim. Jeżeli jednak próżnia jest niczym, to jako niebędące nie może być w ramach tego będącego. Dlatego Melissos pisze o przymusie (ἀνάγκη) bycia pełnym (πλέων)⁴⁹⁵. To będące zawsze pozostaje tym samym, gdyż będące nie może nie być będącym i jako takie jest zupełne. Nie występuje więc możliwość przechodzenia w coś innego, albowiem tym czymś innym byłoby niebędące. Z tego właśnie powodu Melissos stwierdza: „Jeżeli więc zupełnym jest, to nie porusza się”⁴⁹⁶.

Simplikios komentuje ten wniosek Melissosa, mając na uwadze interpretację Arystotelesa o eliminacji zewnętrznej próżni. Twierdzi, że to będące nie porusza się z powodu pełni, podobnie, jak to mówi się o ciałach (τῶν σωματῶν)⁴⁹⁷. W przypadku tego będącego nie chodzi więc o pełnię blo-

⁴⁹² DK 30B 7, 30–32: εἰ μὲν οὖν χωρεῖ τι ἢ εἰσδέχεται, οὐ πλέων· εἰ δὲ μήτε χωρεῖ μήτε εἰσδέχεται, πλέων.

⁴⁹³ DK 28B 8, 24: πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἔόντος.

⁴⁹⁴ DK 30B 7, 32–33: ἀνάγκη τοίνυν πλέων εἶναι, εἰ κενὸν μὴ ἔστιν.

⁴⁹⁵ Może to być nawiązanie do wspomnianej tezy Parmenidesa na temat trzymania w więzach tego będącego przez silny ucisk (κρατερὴ ἀνάγκη). To zaś powoduje, że to będące przez rozluźnienie nie przechodzi w coś tam mniej lub więcej.

⁴⁹⁶ DK 30B 7, 33: εἰ τοίνυν πλέων ἐστίν, οὐ κινεῖται.

⁴⁹⁷ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 104, 12–14: εἰ οὖν μὴ ἔστι κενὸν ἀνάγκη πλήρες εἶναι· εἰ δὲ τοῦτο, μὴ κινεῖσθαι, οὐχ ὅτι μὴ δυνατὸν διὰ πλήρους κινεῖσθαι, ὡς ἐπὶ τῶν σωματῶν λέγομεν – „jeżeli więc nie jest próżne, konieczne, że pełne jest; jeżeli zaś to, nie może poruszać się, nie że nie może przez pełne poruszać się, jak o ciałach mówimy”.

kującą ruch ciał czy też próżnię umożliwiającą ten ruch. Wyjaśniając brak ruchu tego będącego, które jest według Melissosa pełne, Simplikios twierdzi, że nie może ono poruszać się ani do będącego, ani do tego niebędącego, które nie jest⁴⁹⁸. W przypadku ruchu do będącego Simplikios poprzez wtrącenie οὐ γὰρ ἔστι τι παρ' αὐτό (nie bowiem jest coś obok niego) odwołuje się wprost do tezy Parmenidesa wykluczającej możliwość powstania z niebędącego czegoś obok (παρὰ) będącego⁴⁹⁹. Powołanie się na Parmenidesa może sugerować, że Simplikios, eliminując porównanie do ciała, mógł traktować to będące Melissosa w ten sam sposób, co u Parmenidesa, czyli jako myśl będącą efektem myślenia bycia. W tym bowiem zakresie nie jest możliwe powstanie czegoś obok, gdyż musiałoby ono powstać z niebędącego, które jest wyrazem braku myślenia bycia. Nie jest również możliwe przemieszczenie się do tego niebędącego, gdyż jest poza zakresem myślenia bycia. Trudno stwierdzić, czy Simplikios właśnie w taki sposób rozumie tezy Melissosa. Można jedynie uznać, że nie zgadza się z interpretacją Arystotelesa, co wyraża w słowach podsumowujących parafrazę tez Melissosa⁵⁰⁰. Czy więc to będące Melissosa należy traktować podobnie, jak czyni to Parmenides – jako myśl, czy też słusność mają wszyscy, którzy pozostając w horyzoncie krytyki Arystotelesa dotyczącej obu myślicieli, uznają, że byt Melissosa jest nieograniczoną rzeczywistością⁵⁰¹ czy też wszechświatem⁵⁰²? Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie można będzie uzyskać w trakcie analizy fragmentu ósmego traktatu Melissosa.

2.7. Prawidłowe ujęcie tego, co jest, i problem zmienności.

Czy istnieje coś trwałego?

Fragment ósmy traktatu Melissosa rozpoczyna się od słów: „Największym więc znakiem to słowo, że jedno tylko jest”⁵⁰³. Słowa te, dzięki zastosowaniu

⁴⁹⁸ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 104, 14–15: ἀλλ' ὅτι πᾶν τὸ ὄν οὔτε εἰς ὄν δύνатаι κινήθηαι (οὐ γὰρ ἔστι τι παρ' αὐτό) οὔτε εἰς τὸ μὴ ὄν· οὐ γὰρ ἔστι τὸ μὴ ὄν – „lecz że całe to będące ani do będącego mogłoby poruszać się (nie bowiem jest coś obok niego), ani do tego niebędącego; nie bowiem jest to niebędące”.

⁴⁹⁹ Zob. DK 28B 8, 12–13: οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό – „i nigdy nie będzie dopuszczała moc przekonania, by z niebędącego mogło powstać coś obok niego”.

⁵⁰⁰ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 104, 16–17: Ταῦτα μὲν οὖν ἀρκεῖ τῶν Μελίσσου ὡς πρὸς τὴν Ἀριστοτέλους ἀντίρρησην – „te tezy więc wystarczają z twierdzeń Melissosa na zbijanie Arystotelesa”.

⁵⁰¹ Zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, s. 240.

⁵⁰² Zob. C. C. W. Taylor, *From the Beginning to Plato*, s. 149.

⁵⁰³ DK 30B 8, 1–2: μέγιστον μὲν οὖν σημεῖον οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἓν μόνον ἔστιν.

οὐν, mogą być traktowane jako wniosek w odniesieniu do całego wcześniejszego wywodu na temat tego czegoś będącego. Mogą to potwierdzać słowa Simplikiosa, poprzedzające cytowane zdanie⁵⁰⁴. Spośród wymienionych cech tego będącego Melissos uznaje za największy znak twierdzenie ὅτι ἔν ἐστι, czyli że jest ono jednym. Zastosowanie w tym zdaniu terminu σημεῖον może nawiązywać do początkowego zdania ósmego fragmentu poematu Parmenidesa, gdzie jest mowa o licznych znakach na jedynej drodze, czyli ὡς ἔστιν⁵⁰⁵. Wśród licznych znaków przypisywanych będącemu (ἑόν) jest również jedno (ἔν). Znak ten jest wymieniony przez Parmenidesa tylko w jednym miejscu wraz z ὁμοῦ πᾶν i συνεχές⁵⁰⁶.

Dlaczego Melissos skupił się właśnie na ἔν? Odpowiedź może mieć związek z wyjaśnieniem użycia przez Melissosa w jego twierdzeniu terminu μόνον. Stephen Makin sugeruje, że według jednej z ortodoksyjnych interpretacji Melissos chce we fragmencie ósmym bronić tezy o istnieniu tylko jednego bytu⁵⁰⁷ i to właśnie miałby akcentować termin μόνον⁵⁰⁸. Należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że Melissos w tym przypadku wyróżnia jeden z przymiotów tego będącego⁵⁰⁹, który uznaje za decydujący z perspektywy podejmowanej w dalszej części dyskusji.

⁵⁰⁴ Zob. *Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*, 558, 19–21: εἰπὼν γὰρ περὶ τοῦ ὄντος, ὅτι ἔν ἐστι καὶ ἀγένητον καὶ ἀκίνητον καὶ μηδενὶ κενῷ διειλημμένον, ἀλλ' ὅλον ἑαυτοῦ πλήρες, ἐπάγει – „mówiąc bowiem o tym będącym, że jednym jest i niepowstałym, i nieruchomym, i w żadną próżnię wymykający się, lecz całe siebie pełne, dodaje”. Solmsen zauważa, że Simplikios zamiast występującego w ostatnim zdaniu fragmentu siódmego traktatu Melissosa πλέων εἶνα używa określenia ἑαυτοῦ πλήρες. To mogłoby oznaczać, że w oryginalnym tekście występowało kilka zdań poprzedzających omawiane twierdzenie, skupiające się na byciu tylko jednym (zob. F. Solmsen, *The „Eleatic One” in Melissus*, s. 230). Można jednak przyjąć, że Simplikios przez zastosowanie formuły ὅλον ἑαυτοῦ πλήρες wyraża sens tez Melissosa nawiązujący do πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἑόντος Parmenidesa.

⁵⁰⁵ Zob. DK 28B 8, 1–2: μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν· ταῦτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλὰ μάλ' – „Jedyna jeszcze dotąd mowa drogi jest zostawiona, że jest; zaś na tej [drodze] znaki są bardzo liczne”.

⁵⁰⁶ Zob. DK 28B 8, 5–6.

⁵⁰⁷ Zob. S. Makin, *Melissus And His Opponents. The Argument of „DK” 30B 8*, „Phronesis” 50 (2005) nr 4, s. 266.

⁵⁰⁸ Zob. M. Wesoły, *Melissos z Samos – doksografia i fragmenty*, s. 24: „że tylko jeden jest [byt]”; D. W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, s. 475: „that it is one single thing”; *A Presocratics Reader. Selected Fragments and Testimonia*, s. 129: „that there is only one thing”.

⁵⁰⁹ Guido Calogero uznaje ἔν za podmiot gramatyczny zdania ὅτι ἔν μόνον ἔστιν (zob. G. Calogero, *Storia della Logica antica*, t. 1, Bari 1967, s. 78). Nie oznacza to jednak,

Poza największym znakiem Melissos zwraca uwagę, że są inne znaki (σημεῖα) mające przeciwne znaczenie⁵¹⁰. Tym przeciwnym znakiem jest bycie wielości (πολλά), który nie ma jednak tak doniosłego znaczenia jak bycie jednym (ἓν), co zdaje się wynikać z hipotezy sformułowanej przez Melissosa, że „jeżeli bowiem wiele było, to takie musiałyby one być, tak właśnie, jak ja mówię, że to jedno jest”⁵¹¹. Według Guthriego intencją Melissosa w tym wniosku, który jest również powtórzony na końcu fragmentu ósmego⁵¹², jest zredukowanie mnogości do absurdu w kontekście cech właściwych jedynej rzeczywistości⁵¹³. Natomiast według Burneta omawiana hipoteza mogła być odpowiedzią Melissosa na pogląd Anaksagorasa o wielości rzeczy⁵¹⁴ poprzez wskazanie, że należałoby mówić o nich, przyjmując eleacką teorię dotyczącą jednego⁵¹⁵. Makin zauważa, że wśród interpretatorów można wyróżnić dwie ortodoksyjne opinie, z których jedna sugeruje podważanie przez Melissosa wiarygodności percepcji zmysłowej, druga natomiast uznaje, że czyni to, chcąc bronić twierdzeń eleatów sprzecznych z dowodami wynikającymi z percepcji zmysłowej⁵¹⁶. Czy te sposoby interpretacji odzwierciedlają intencję Melissosa, czy też możliwe jest inne spojrzenie na jego hipotezę?

Melissos, mówiąc o „wiele” (πολλά), zwraca uwagę, że one (αὐτά) takie (τοιαῦτα) musiałyby być, jak jest to jedno (τὸ ἓν εἶναι), czyli to coś będące, które jest zawsze (ἔστιν ἀεί). Ta konieczność wynika z faktu możliwości przypisania w założeniu wielości (πολλά) słowa „jest” (ἔστιν), które jest właściwe temu będącemu (τοῦ ἔόντος). Intencją Melissosa mogłoby być w tym przypadku skonfrontowanie tego założenia z powszechnym poglądem na temat istnienia wielości. Pogląd o wielości jest oparty na doświadczeniu zróżnicowanego doznania. Odnosząc się więc do tego zróżnicowanego doznania, Melissos formułuje założenie: „jeżeli bowiem jest ziemia i woda, i powietrze, i ogień, i żelazo, i złoto, i jedno żyjące, drugie umarłe,

że Melissos mówi tu o samodzielnym jednym (ἓν), niezależnym od tego będącego (τοῦ ἔόντος).

⁵¹⁰ Zob. DK 30B 8, 3: ἀτὰρ καὶ τάδε σημεῖα – „niemniej jednak i te oto znaki”.

⁵¹¹ DK 30B 8, 3–4: εἰ γὰρ ἦν πολλά, τοιαῦτα χρὴ αὐτὰ εἶναι, οἷόν περ ἐγὼ φημι τὸ ἓν εἶναι.

⁵¹² Zob. DK 30B 8, 30–31.

⁵¹³ Zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 105.

⁵¹⁴ Zob. DK 59B 4, 1–3: τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων χρὴ δοκεῖν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων – „gdy te zaś tak są, to trzeba mniemać, że jest wiele i rozmaite we wszystkich zestawieniach i nasiona wszystkich rzeczy”.

⁵¹⁵ Zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, s. 241.

⁵¹⁶ Zob. S. Makin, *Melissus And His Opponents. The Argument of „DK” 30B 8*, s. 266.

i czarne, i białe, i inne, o jakich mówią ludzie, że są prawdziwe, jeżeli więc te są, a my trafnie widzimy, i słyszymy, to trzeba, aby było każde takie, tak właśnie jak to pierwszym ukazało się nam, i nie przemieniało ani stawało się odrębne, lecz zawsze było każde, tak właśnie jak jest⁵¹⁷. W założeniu tym Melissos zwraca uwagę, że ludzie uznają wymienione rzeczy i inne (τὰ ἄλλα) za prawdziwe (ἀληθῆ), czyli stwierdzają, że te (ταῦτα) rzeczy „są” (ἔστι). Związek wypowiedzi, że coś jest (ἔστιν), z prawdą, jest ukazany przez tezę Parmenidesa: „jedna, że *jest* i że *nie jest nie* [może] *być*, Bogini namowy jest ścieżka (*Prawdzie* bowiem towarzyszy)”⁵¹⁸. Siła namowy (Πειθοῦς) zawarta w stwierdzeniu: „że jest” (ὅπως ἔστιν), i nie może nie być, wynika ze związku wypowiedzi (λέγειν) z myśleniem (νοεῖν) bycia (εἶναι)⁵¹⁹. Jeżeli więc ludzie mówią o postrzeganych rzeczach, że są prawdziwe (ἀληθῆ), to ujmują je przez myślenie bycia. Myślenie (νοεῖν) jest więc obok receptorów zmysłowych sposobem poznawania rzeczy. Melissos dostrzega jednak pewien istotny problem z nim związany. Człowiek, twierdząc, że ziemia jest, ma skłonność do stwierdzenia, że dostrzega wzrokiem byt, którym jest ziemia. To stanowisko poznawcze jest powszechne i uznawane za ὀρθῶς, czyli trafne⁵²⁰. Jeżeli jednak ziemia lub każda inna rzecz jest tym czymś będącym, to musiałaby być zawsze (ἀεί) taka, jak była dostrzeżona po raz pierwszy (πρώτον). Ten postulat ma swoje konsekwencje w roszczeniu, że rzecz, która jest doznawana, nie przemienia się (μὴ μεταπίπτειν) i trwa (μένει), czyli posiada swoją tożsamość i podmiotowość niezależną od człowieka poznającego, posługującego się umysłem (νοῦς)⁵²¹. Przypisanie więc temu, co się dostrzega zmysłami, efektu wynikającego z myślenia

⁵¹⁷ DK 30B 8, 4–11: εἰ γὰρ ἔστι γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ καὶ σίδηρος καὶ χρυσός, καὶ τὸ μὲν ζῶον τὸ δὲ τεθνηκός, καὶ μέλαν καὶ λευκὸν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ, εἰ δὴ ταῦτα ἔστι, καὶ ἡμεῖς ὀρθῶς ὀρώμεν καὶ ἀκούομεν, εἶναι χρὴ ἕκαστον τοιοῦτον, οἷόν περ τὸ πρώτον ἔδοξεν ἡμῖν, καὶ μὴ μεταπίπτειν μηδὲ γίνεσθαι ἕτεροῖον, ἀλλὰ ἀεὶ εἶναι ἕκαστον, οἷόν περ ἔστιν.

⁵¹⁸ DK 28B 2, 3–4: ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπρηδεῖ).

⁵¹⁹ Zob. DK 28B 6, 1–2.

⁵²⁰ Wydaje się, że za takim stanowiskiem opowiadał się również Arystoteles, gdy, jak to było wspomniane w rozdziale pierwszym, w swojej *Fizyce*, uznając kłamliwe mówienie Parmenidesa o bycie (τὸ ὄν) po prostu (ἀπλῶς), twierdzi, że byt wyraża się wielorako (πολλαχῶς).

⁵²¹ Należy bowiem zwrócić uwagę na fakt, że to, co jest ujmowane przez myślenie bycia jako coś będącego, jest w rzeczywistości, jak zwraca uwagę Parmenides, „obecne trwale w umyśle” (zob. DK 28B 4, 1: νόῳ παρεόντα βεβαίως).

bycia, czyli tego czegoś będącego, jest uznawane za ὀρθῶς⁵²². Na podstawie takich rozszczeń jest budowane przekonanie ludzi o istnieniu wielości bytów. W tym przypadku myślenie (voεῖν) nie byłoby tożsame z byciem (εἶναι), ale dotyczyłoby istniejących już bytów, co wydaje się nie do przyjęcia.

Melissos podważa więc tak rozumiane postrzeganie, pisząc: „wydaje się zaś nam, że to ciepłe zimnym staje się, a to zimne ciepłym, a to twarde miękkim, a to miękkie twardym, a to żywe umiera i z nieżywego staje się, i te wszystkie przekształcają się, a to, co było, i które teraz jest, niczym podobnym jest, i to żelazo twardym będąc, ściera się z palcem, granicząc, i złoto, i kamień, i każde inne, co wydaje się twarde z wody i ziemia, i kamień staje się; tak że zgadza się, iż nie poznajemy tych będących”⁵²³. Na początku tego zdania zwraca uwagę, że postrzeganie zmysłowe jest związane z wydawaniem się (δοκεῖν) temu, który postrzega. Jest to sposób ujęcia podlegający dynamice zmiany (ἐτεροιοῦσθαι), której rodzaje są wymienione przez Melissosa. W tym zakresie nie można mówić o prawdziwości, o czym wspomina Parmenides i dodaje, że i ten zakres należy przebadać (μαθήσεται)⁵²⁴. To wszystko więc, co ulega zmianie (ἐτεροιοῦσθαι), jest związane z wydawaniem się (δοκεῖν). Wymienione bowiem własności, takie jak ciepłe (θερμόν), zimne (ψυχρόν), twarde (σκληρόν) miękkie (μαλθακόν), żywe (ζῶον), podlegają zmianie. W zależności od okoliczności następuje zmiana konkretnej własności, co pokazuje przykład żelaza (σίδηρος), które w styczności z palcem (τῷ δακτύλῳ) ściera się (κατατρίβεσθαι). Poza zmianą własności konkretnych rzeczy zmiana podlegają również całe struktury, którymi są wymienione tutaj woda (ὔδωρ), ziemia (γῆ) czy kamień (λίθος). Jeżeli więc zastosuje się względem tego, co się wydaje, myślenie bycia, to wtedy ujmuje się to jako coś, co jest takie właśnie. Jednakże zmiana powoduje, że to, co jest teraz (νῦν), nie jest w niczym podobne (οὐδὲν ὁμοῖον) w stosunku do tego, co było (ἦν).

⁵²² Zob. DK 30B 8, 11–12: νῦν δὲ φαμεν ὀρθῶς ὄρᾱν καὶ ἀκούειν καὶ συνιέναι – „teraz zaś mówimy, że prawidłowo widzimy i słyszymy, i zauważamy”.

⁵²³ DK 30B 8, 13–21: δοκεῖ δὲ ἡμῖν τό τε θερμόν ψυχρόν γίνεσθαι καὶ τὸ ψυχρόν θερμόν καὶ τὸ σκληρόν μαλθακόν καὶ τὸ μαλθακόν σκληρόν καὶ τὸ ζῶον ἀποθνήσκειν καὶ ἐκ μὴ ζῶντος γίνεσθαι, καὶ ταῦτα πάντα ἐτεροιοῦσθαι, καὶ ὃ τι ἦν τε καὶ ὃ νῦν οὐδὲν ὁμοῖον εἶναι, ὃ τε σίδηρος σκληρὸς ἐὼν τῷ δακτύλῳ κατατρίβεσθαι ὁμοῦρέων, καὶ χρυσὸς καὶ λίθος καὶ ἄλλο ὃ τι ἰσχυρόν δοκεῖ εἶναι πᾶν, ἐξ ὕδατός τε γῆ καὶ λίθος γίνεσθαι ὥστε συμβαίνει μήτε τὰ ὄντα γινώσκειν.

⁵²⁴ Zob. DK 28B 1, 28–31: χρεὼ δὲ σε πάντα πυθέσθαι ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμεῖς ἦτορ ἢ δὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς. ἀλλ’ ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται – „Potrzeba, żebyś wszystkim był skażony i niewzruszonym sercem pięknego Krągłej Prawdy i mniemaniami śmiertelnych, w tych nie jest pewność prawdziwa. Lecz jednakże i te będą przebadane”.

Zostaje więc naruszona cecha trwałości wynikająca z faktu pozostawania w tym samym, czyli zawsze jednakowo będącym. Żadna więc z widzia-nych (ὄρωμένων) rzeczy nie ma charakteru wiecznej trwałości.

W zakresie tego, co się narzuca przez doznanie zmysłowe, nazywane w kontekście odbioru tym, co się wydaje (δοκεῖν), nie następuje poznanie (γινώσκειν) tych będących (τῶν ὄντων)⁵²⁵. Z tego więc wynika, że poznanie opiera się nie na percepcji zmysłowej, lecz na myśleniu (νοεῖν) bycia (εἶναι). Dzięki niemu można uznać (γινώσκειν), że jest to będące. Wydaje się więc, że Melissos w ten właśnie sposób może rozumieć różnicę między wydawaniem się (δοκεῖν) a poznaniem (γινώσκειν), na co mogą wskazywać dalsze tezy ósmego fragmentu: „Tak więc te nawzajem nie zgadzają się. Gdy mówimy bowiem, że jest wiele i wieczne, i postaci, i siłę mające, to ukazuje się nam, że wszystko przekształca się i przemienia z tego widzianego za każdym razem”⁵²⁶. Jednakże Makin, tłumacząc pierwsze zdanie, interpretuje ταῦτα jako „te rzeczy”⁵²⁷. Takie tłumaczenie może sugerować, że istnieją dwa niezgadające się ze sobą rodzaje rzeczy, z których jedne są zmienne, inne zaś niezienne. Wydaje się jednak, że niezgodność dotyczy wspomnianych dwóch rodzajów percepcji. Można w tym przypadku nawiązać do tez Heraklita, który w jednym ze zdań pisze, że najbardziej ceni wzrok (ὄψις), słuch (ἀκοή) i badanie (μάθησις)⁵²⁸. W innym zdaniu zwraca uwagę na słuchanie logosu, dzięki czemu zgadza się na tezę, że wszystko jest jednym (ἐν πάντα εἶναι)⁵²⁹.

To, że ταῦτα dotyczy dwóch sposobów percepcji i ich konsekwencji, może potwierdzać rozróżnienie Melissosa na to, co jest mówione (φάναι), i na to, co się wydaje (δοκεῖ). Mówienie zakłada stosowanie wobec tego, co

⁵²⁵ To, że poznanie jest konsekwencją ujęcia tego będącego, ukazuje Parmenides w drugim fragmencie swojego poematu: οὐτε γὰρ ἄν γνοιῖς τό γε μὴ ἔδν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὐτε φράσαις – „ani bowiem możesz poznać to niebędące (nie jest to możliwe), ani mogłeś wypowiedzieć” (DK 28B 2, 7–8).

⁵²⁶ DK 30B 8, 22–25: οὐ τοίνυν ταῦτα ἀλλήλοις ὁμολογεῖ. φαμένοις γὰρ εἶναι πολλὰ καὶ αἰδία (?) καὶ εἶδη τε καὶ ἰσχὺν ἔχοντα, πάντα ἑτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἐκάστοτε ὄρωμένου.

⁵²⁷ Zob. S. Makin, *Melissus And His Opponents. The Argument of „DK” 30B 8*, s. 264: „Now these things do not agree with one another”. Podobnie tłumaczy to zdanie Graham (zob. D. W. Graham, *The Texts of Early Greek Philosophy*, s. 477: „Now these things are not consistent”).

⁵²⁸ Zob. DK 22B 55: Ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω – „Z wszystkich wzrok słuch uczenie się, te ja przedkładam”.

⁵²⁹ Zob. DK 22B 50: Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντα ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἐν πάντα εἶναι – „Nie mnie, lecz logosu słuchając, zgodzić się mądrym jest, że jedno wszystko jest”.

się wydaje, kategorii właściwych bytowi, jakimi są bycie, wieczność czy też postać (εἶδος). Jeżeli uzna się za Burnetem, że Melissos nawiązuje krytycznie do Anaksagorasa, to należałoby się odwołać do twierdzenia, w którym pisze on o konieczności mniemania (δοκεῖν), między innymi o znajdowaniu się (ἐνεῖναι), wielości oraz różnorodności wyglądków (ιδέας)⁵³⁰. Zastosowanie przez Anaksagorasa w stosunku do wielości ἐνεῖναι może sugerować, że każda dostrzegana rzecz ma w sobie bycie (εἶναι). Natomiast termin ἰδέα w kontekście tezy i nasion wszystkich rzeczy (πάντων χρημάτων) może sugerować, że rzeczy mają w sobie zamysł tego, czym są. Anaksagoras stosuje termin χρῆμα, ponieważ według niego rzeczywistość zewnętrzna jest wytworem umysłu (νοῦ). Z tego też powodu przypisuje rzeczom kategorie związane z umysłem. Melissos w przypadku bycia (εἶναι) wielu nie twierdzi, że to się tak wydaje (δοκεῖ), ale że o tym się tak mówi (φησί). Nie uznaje więc, że wielość wydająca się człowiekowi, ze względu na jej wielorakie doznawanie, ma w sobie bycie (ἐνεῖναι).

Podobnie czyni Melissos z mówieniem o postaciach (εἶδη), a nie mniemaniem o zamysłach (ιδέας). Melissos nawiązuje w tym przypadku prawdopodobnie do wspomnianego już fragmentu dziesiątego poematu Parmenidesa, gdzie jest mowa o widzeniu (ιδεῖν) natury czy też wzrostu (φύσιν), czego efektem jest postać (εἶδος), która ma charakter noetyczny. Melissos nie traktuje więc natury rzeczy jako zamysłu (ιδέα) realizowanego w niej dzięki działaniu twórczego umysłu. W tym, co się wydaje (δοκεῖ), nie znajduje się nic, co należy do kategorii umysłu i wynika z myślenia (νοεῖν), bez którego nie ma mowy o byciu (εἶναι). Wszystko bowiem, co jest doznawane receptorami zmysłowymi, za każdym razem (ἐκάστοτε) przekształca się (ἐτεροιοῦσθαι) i przemienia (μεταπίπτειν).

Mając to na uwadze, Melissos stwierdza: „Tak więc jasne jest, że nie widzimy trafnie, ani trafnie wydaje się, że te liczne są; albowiem nie zmieniłyby się, gdyby prawdziwe były; lecz byłyby tak właśnie, jak wydawało się, że każde jest takie”⁵³¹. Wobec tego przekonanie, że widzi się wiele

⁵³⁰ Zob. DK 59B 4, 1–4: τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων χρῆ δοκεῖν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ιδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιάς καὶ ἡδονάς. – „Gdy te zaś tak są, to trzeba mniemać, że jest [znajduje się] wiele i rozmaite we wszystkich zestawieniach i nasiona wszystkich rzeczy i wyglądy rozmaite mając, i powierzchownie, i żądze”.

⁵³¹ DK 30B 8, 25–28: δῆλον τοίνυν, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἐρωῶμεν, οὐδὲ ἐκεῖνα πολλά ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθῆ ἦν· ἀλλ’ ἦν οἷόν περ ἐδόκει ἕκαστον τοιοῦτον.

bytów i dzięki temu wydaje się, że one są (δοκεῖ), nie jest trafne⁵³². Choć przez receptory zmysłowe dostrzega się wielorakość, to jednak podlega ona ciągłej przemianie (μεταπίπτειν). Cały więc zakres tego, co się wydaje w wyniku percepcji zmysłowej, nie jest sam z siebie prawdziwy (ἀληθής). O prawdziwości można mówić jedynie dzięki myśleniu bycia, którego efektem jest to będące. Dlatego Melissos dodaje: „od tego bowiem będącego prawdziwego nic nie jest mocniejsze”⁵³³.

Można zauważyć, że teza Melissosa przypomina w swojej strukturze zdanie Heraklita: „zgodność ukryta [od] jawnej silniejsza”⁵³⁴. Termin φανερός występujący u Heraklita został zastąpiony u Melissosa przez οὐδέν. Natomiast zamiast ἀρμονία ἀφανής w omawianej tezie występuje τοῦ γὰρ ἑόντος ἀληθινοῦ. O ile więc u Heraklita jest coś mocniejszego od jawnej zgodności, o tyle u Melissosa nie ma niczego mocniejszego od tego będącego. Można więc powiedzieć, że to będące samo w sobie jest mocne (κρατερόν). Melissos mógł tu nawiązać do wspomnianej już tezy Parmenidesa o silnym ucisku (κρατερὴ Ἀνάγκη) więzów zacieśniających naokoło (ἀμφίς) to będące (τὸ ἑόν)⁵³⁵, które decyduje o pozostawaniu w tym samym. Z tego powodu, że to będące sprowadza się do samego siebie i siebie nie opuszcza, jest wyznacznikiem prawdziwości. To więc, co można nazwać prawdziwym, musi spełniać warunki tego będącego.

Niemożliwa jest więc w ogóle zmiana w zakresie tego będącego, bo, jak pisze Melissos, „gdyby zmieniło się, to będące zginęłoby, to zaś niebędące stałoby się”⁵³⁶. Melissos w tej tezie wskazuje, że zestawienie zmiany z tym będącym, co następuje w przypadku uznawania rzeczy doznawanych za te będące, doprowadza do sytuacji, w której to będące może zginąć. W tym przypadku mówi się, że dana rzecz przez jakiś czas istniała i przestała istnieć⁵³⁷. Jednakże kategoria zmiany (μεταπίπτειν) właściwa temu, co jest dostrzegane zmysłowo i w konsekwencji, co się wydaje (δοκεῖ), nie ma

⁵³² W słowach οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι można dostrzec nawiązanie do analizowanej tezy Anaksagorasa.

⁵³³ DK 30B 8, 28–29: τοῦ γὰρ ἑόντος ἀληθινοῦ κρείσσον οὐδέν. Proponowania tłumaczenie Makina: „for nothing is stronger than true reality” (zob. S. Makin, *Melissus And His Opponents. The Argument of „DK” 30B 8*, s. 264) nie oddaje faktycznego znaczenia tezy Melissosa.

⁵³⁴ DK 22B 54: ἀρμονία ἀφανής φανερός κρείσσων.

⁵³⁵ Zob. DK 28B 8, 30–31.

⁵³⁶ Zob. DK 30B 8, 29–30: ἦν δὲ μεταπέση, τὸ μὲν ἐὼν ἀπώλετο, τὸ δὲ οὐκ ἐὼν γέγονεν.

⁵³⁷ Wydaje się, że na takie rozumowanie wskazuje Taylor, kiedy mówi o prawdach ograniczonych w czasie w ramach percepcji zmysłowej, co w kontekście niezmiennej prawdy wymusza konieczność zrewidowania przekonania o prawdziwości postrzegania zmysłowego (zob. C. C. W. Taylor, *From the Beginning to Plato*, s. 149).

zastosowania do tego będącego jako efektu myślenia (voeiv) bycia (eivai). Dlatego to będące (to eon) zawsze jest jedno (en) i niezmienne.

Melissos kończy analizy tego fragmentu powtórzeniem tezy dotyczącej wielości, która była przytoczona na początku: „Tak więc, jeżeliby wiele było, to takie musiałyby być, tak właśnie, jak to jedno”⁵³⁸.

Poprzedzający tę tezę termin οὕτως οὖν wskazuje na słuszność hipotezy poprzedzającej cały wywód. Jaki więc sens przytoczonej tezy ukazuje się po przeprowadzonej analizie Melissosa? Koncepcja zaczyna się od założenia: „jeżeliby wiele było” (ei polla eih). Z tego wynika, że Melissos ma świadomość, że wielość, która wydaje się (dokei) dzięki doznaniu zmysłowemu, ulega zmianie, a więc nie spełnia warunku trwałości właściwego temu, co jest, czyli będącemu. Chcąc więc twierdzić, że „jest wiele”, musiałyby one spełniać warunki tego jednego, co wynika z tezy następującej po założeniu. Można więc przypuszczać, że omawiane zdanie Melissosa jest hipotezą badawczą, mobilizującą do poszukiwania w zakresie tego, co jest doznawane, takich obiektów, które spełniają warunki trwałości i jedności właściwe temu będącemu⁵³⁹. Trudno w tym przypadku uznać za słuszną opinię Arystotelesa, że eleaci, trzymając się kurczowo tez dotyczących tego będącego, lekceważyli doznanie zmysłowe, które zostało dopiero uwzględnione przez Leukipposa.

⁵³⁸ DK 30B 30–31: οὕτως οὖν, εἰ πολλὰ εἶη, τοιαῦτα χρὴ εἶναι, οἷον περ τὸ ἓν.

⁵³⁹ Przyjęcie takiej interpretacji wymaga zrezygnowania z poglądu, że Melissos w swoim traktacie pisał o tym czymś będącym jako istniejącej samodzielnie rzeczywistości. W taki sposób rozumie to między innymi Sedley, który sugeruje, że Melissos podobnie jak Parmenides, odwołując się do zasad *a priori*, mówi o wszechświecie, który jest doskonale jednorodny (zob. D. Sedley, *Parmenides and Melissus*, s. 131).

3. Atomiści

Na podstawie sformułowanych wniosków dotyczących tez Melissosa zostanie podjęta próba rozpoznania sposobu myślenia Leukipposa i Demokryta. Jak już zostało to wspomniane w pierwszym rozdziale, Arystoteles twierdzi, że Leukippos nie uchyla tego, co wynika z doznań zmysłowych, a co zostało odrzucone przez eleatów, czyli powstawania, zniszczenia, ruchu i mnóstwa bytów (τὸ πλῆθος τῶν ὄντων). Opinia Arystotelesa jest obowiązująca wśród komentatorów, począwszy od starożytności do czasów współczesnych. Próba ewentualnego skorygowania tej opinii w świetle przedstawionej propozycji rozumienia Melissosa wydaje się utrudniona ze względu na brak bezpośredniego dostępu do oryginalnych tekstów Leukipposa i Demokryta. Większość zachowanych fragmentów przypisywanych Demokrytowi stanowią gnomy⁵⁴⁰ dotyczące zasadniczo problemów etycznych. McKirahan twierdzi, że autentyczność tych gnom oraz związek z teorią atomów są wątpliwe w wielu przypadkach. Jeżeli chodzi zaś o teorię atomów Leukipposa i Demokryta, to istotna część informacji na ten temat jest zapisana przez Arystotelesa, który jest nastawiony wrogo do ich teorii⁵⁴¹. Wydaje się, że jednym z powodów takiego stanu rzeczy było pominięcie umysłu (νοῦ) jako przyczyny uporządkowania wszystkiego, Diogenes Laertios pisze bowiem, że Demokryt szydzi z poglądów Anaksagorasa dotyczących właśnie uporządkowania i umysłu⁵⁴².

⁵⁴⁰ Zob. DK 68B, 35B 115.

⁵⁴¹ Zob. R. D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, s. 303.

⁵⁴² Zob. *Diogenis Laertii de Vitis*, IX 34: διασύρειν τε αὐτοῦ τὰ περὶ τῆς διακοσμήσεως καὶ νοῦ – „i wyszydza jego mniemania o uporządkowaniu i umyśle”.

3.1. Atomizm Leukipposa i Demokryta

Na podstawie podań Arystotelesa, uznanych za najstarsze źródło, przyjmuje się, że Leukippos jest wynalazcą atomizmu⁵⁴³. Arystoteles, poza cytowanym już fragmentem z traktatu *O powstawaniu i ginięciu*, w którym to Leukippos odpowiada na tezy eleatów, pisze w swojej *Metafizyce*, że „Leukippos zaś i jego towarzysz Demokryt mówią, że są elementy: to zupełne i to próżne”⁵⁴⁴. W podobny sposób wyraża się również Simplikios, który w komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa, pisząc o Leukipposie i założeniach jego teorii, dodaje: „podobnie zaś i towarzysz jego Demokryt z Abdery początki ustanowił: to zupełne i to próżne”⁵⁴⁵. Natomiast Aëtios, cytując Stobajosa, przypisuje tezę τὸ πλήρες καὶ τὸ κενὸν tylko Leukipposowi⁵⁴⁶. Pogląd o Leukipposie jako inicjatorze myśli atomistycznej zdaje się przyjmować również Diogenes Laertios, pisząc o nim: „pierwszy uznał atomy za zasady”⁵⁴⁷.

Jednakże w księdze poświęconej Epikurovi pojawia się zdanie podające w wątpliwość działalność Leukipposa. Diogenes Laertios, podając informację Apollodora zawartą w jego *Kronikach* o tym, że Epikur słucha Nauzyfanesa i Praksifanesa, dodaje, że sam Epikur zaprzecza temu w liście do Eurylocha, twierdząc, że słucha tylko siebie. Po tych słowach Diogenes przytacza opinię Epikura, że nie było filozofa Leukipposa⁵⁴⁸. Dla wielu komentatorów opinia Epikura stała się powodem prowadzenia analiz

⁵⁴³ Na ten rozpowszechniony pogląd wskazuje między innymi Pieter Sjoer Hasper (zob. P. S. Hasper, *Leucippus and Democritus*, [w:] *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, ed. F. Sheffield, James Warren, New York 2013, s. 65).

⁵⁴⁴ *Aristoteles Graece*, t. 2, 985b 4–5: Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλήρες καὶ τὸ κενὸν εἶναι φασί.

⁵⁴⁵ *Simplicii in Arist. Phys.*, 28, 15–16: παραπλησίως δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος ὁ Ἀβδηρίτης ἀρχὰς ἔθετο τὸ πλήρες καὶ τὸ κενόν.

⁵⁴⁶ Zob. Aëtios, I, 3, 15, [w:] H. Diels, *Doxographi Graeci*, 285: Λεύκιππος Μιλῆσιος ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα τὸ πλήρες καὶ τὸ κενόν. Demokrytowi natomiast przypisano τὰ वास्तὰ καὶ κενά, czyli „te zwarte i próżne” (zob. Aëtios, I, 3, 16).

⁵⁴⁷ *Diogenis Laertii de Vitis*, IX 30: πρῶτός τε ἀτόμους ἀρχὰς ὑπεστήσατο.

⁵⁴⁸ Zob. *Diogenis Laertii de Vitis*, X 13: τοῦτον Ἀπολλόδωρος ἐν Χρονικοῖς Ναυσιφάνους ἀκοῦσαί φησι καὶ Πραξιφάνους· αὐτὸς δὲ οὐ φησιν, ἀλλ’ ἑαυτοῦ ἐν τῇ πρὸς Εὐρύλοχον ἐπιστολῇ, ἀλλ’ οὐδὲ Λεύκιππόν τινα γεγενῆσθαι φησι φιλόσοφον οὔτε αὐτὸς οὔτε Ἡρμαρχος, ὃν ἔνιοι φασί (καὶ Ἀπολλόδωρος ὁ Ἐπικούρειος) διδάσκαλον Δημοκρίτου γεγενῆσθαι – „ze ten [Epikur], mówi Apollodor w *Kronikach*, słuchał Nauzyfanesa i Praksifanesa; sam zaś mówi w liście do Eurylocha, że nie, lecz siebie [słuchał], mówi też, że ani Leukippos jakimś filozofem stał się, ani on, ani Hermarchos, który, niektórzy mówią (i Apollodoros Epikurejczyk), że stał się nauczycielem Demokryta”.

mających wykazać, że Leukippos w ogóle nie istniał. Giovanni Cerri wymienia uczonych, którzy kategorycznie zaprzeczali historyczności Leukipposa⁵⁴⁹.

Należy jednak zwrócić uwagę, że Diogenes Laertios ma świadomość wyjątkowości opinii Epikura, o czym świadczy dopowiedzenie dotyczące Apollodora Epikurejczyka, uznającego Leukipposa za nauczyciela Demokryta. Jeżeli więc, począwszy od Arystotelesa, istnienie Leukipposa nie jest odrzucane, to dlaczego Epikur w taki sposób się o nim wypowiada?

Barnet, dostrzegając trudność przyjęcia zacytowanej przez Diogeneśa Laertiosa opinii Epikura, proponuje, by uznać, że Epikur mógł powiedzieć: Λεύκιππον οὐδ' εἰ γέγονεν οἶδα („Leukippos, jeżeli stał się, to nie wiem”), co mogło znaczyć: „odmawiam dyskusowania o nim”⁵⁵⁰. Guthrie wymienia dwa powody, które mogły zdecydować o opinii Epikura. Pierwszym są pogarda i drwina kierowana przez Epikura w stronę jego poprzedników. Drugim zepchnięcie Leukipposa na dalszy plan przez większą sławę Demokryta jako filozofa o bardziej uniwersalnych zainteresowaniach oraz dużej liczbie opublikowanych dzieł⁵⁵¹. Powodem wspomnianej przez Guthrie'ego pogardy i drwin mogło być, jak sugeruje to Cerri, brak u wspomnianych przez Epikura poprzedników podejmowania zagadnień dotyczących etyki, która według niego jest sercem i ostatecznym celem filozofii⁵⁵². Cerri przypuszcza, że Epikur, mówiąc, że słucha siebie, prawdopodobnie nie zaprzecza uczęszczaniu na wykłady Nauzyfanesa i Praksifanesa. Twierdzi raczej, że słuchając ich, nic nie zyskuje.

⁵⁴⁹ Zob. G. Cerri, *A Scholarch Denied. Leucippus, Founder of Ancient Atomism*, [w:] *Submerged Literature in Ancient Greek Culture*, ed. G. Colesanti, L. Lulli, R. Nicolai, t. 2: *Case Studies*, Walter de Gruyter, Berlin–Boston 2016, s. 13. Istnieniu Leukiposa zaprzeczali: Erwin Rhode (*Ueber Leukipp und Demokritos (1), Verhandlungen der Philologenversammlung* 1881a, s. 64–89; *Ueber Leukipp und Demokritos (2), Jahrbuch für klassische Philologie* 1881b, s. 741–748), Paul Natorp (*Diogenes von Apollonia*, „*Rheinisches Museum für Philologie*” 41 (1886), s. 349–363; *Nochmals Diogenes und Leucippus*, „*Rheinisches Museum für Philologie*” 42 (1887), s. 374–385), Paul Tannery (*Pseudonymes antiques*, „*Revue des Études Grecques*” 10 (1897), s. 127–129), Adolf Brieger (*Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leucipp und Demokrit*, Halle 1884; *De atomorum Epicurearum motu principali*, [w:] *Philologische Abhandlungen. M. Hertz zum 70. Geburtstage von ehemaligen Schülern dargebracht*, Berlin 1888, s. 215–228; *Das atomistische System durch Correctur des anaxagoreischen entstanden*, „*Hermes*” 36 (1901), s. 161–186) i Wilhelm Nestle (zob. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Ersten Teil: *Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie*, Zweite Hälfte, Auflage 6, Hrsg. von W. Nestle, Leipzig 1920, s. 140–143).

⁵⁵⁰ Zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, s. 257.

⁵⁵¹ Zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 383.

⁵⁵² Zob. G. Cerri, *A Scholarch Denied. Leucippus, Founder of Ancient Atomism*, s. 21.

Ten pogląd mógł więc przenieść na relację między Leukippossem a Demokrytem, sugerując, że ten drugi odkrył atomizm sam. W tym kontekście postać Leukipposa jako filozofa została zanegowana⁵⁵³.

Czy na opinię Epikura mogła mieć jakiś wpływ skąpa lub żadna informacja o dziełach Leukipposa w kontekście dużej spuścizny literackiej Demokryta? Diogenes Laertios przytacza sporządzony przez Trazyllosa katalog dzieł Demokryta, w którym na uwagę zasługuje Μέγας διάκοσμος (*Wielkie uporządkowanie*), dzięki wtrąceniu, że zwolennicy Teofrasta przypisują to dzieło Leukipposowi⁵⁵⁴. Jest więc bardzo prawdopodobne, że w czasach Trazyllosa (I wiek po Chrystusie) nie przypisywano tego dzieła Leukipposowi. Jak sugeruje Cerri, było to spowodowane praktyką przypisywania autorstwa danego dzieła osobie, która go nie napisała. Cerri przypuszcza, że Demokryt włączył dzieło Leukipposa do swojego korpusu, podpisując je imieniem swojego mistrza. Mogło się zdarzyć, że z czasem kopiści pomijali imię Leukipposa⁵⁵⁵.

Czy jednak poza wyraźną sugestią Arystotelesa o Leukipposie jako tym, który odpowiada na poglądy eleatów, zamieszczoną w traktacie *O powstawaniu i ginięciu*, można doszukać się wzmianki sygnalizującej, że Leukippos napisał dzieło, które zostało włączone przez Demokryta do jego korpusu? Burnet, próbując datować powstanie dzieła Leukipposa, powołuje się na wzmiankę Simplikiosa o Diogenesie z Apolonii, który, według Teofrasta, zapożyczył poglądy między innymi od Leukipposa⁵⁵⁶. Tenże Diogenes jest parodiowany w *Chmurach* Arystofanesa powstałych w 423 roku p.n.e. Na tej podstawie Burnet przypuszcza, że dzieło Leukipposa było znane przed datą powstania *Chmur*, czyli zanim Demokryt był w kwiecie wieku, który przypadał prawdopodobnie na 420 rok p.n.e.⁵⁵⁷ Wydaje się więc, że dziełem autorstwa Demokryta jest jedynie Μικρὸς διάκοσμος. To przypuszczenie można oprzeć na informacji Diogenesa Laertiosa, w której podaje, że Demokryt wypowiada się we wspomnianym dziele, że był młodzieńcem, podczas gdy Anaksagoras był starcem, a samo dzieło napisał

⁵⁵³ Zob. G. Cerri, *A Scholarch Denied. Leucippus, Founder of Ancient Atomism*, s. 20. Skłaniając się do takiej interpretacji Cerri tłumaczy zdanie Diogenesa Laertiosa w następujący sposób: „But he said that not even Leucippus was a philosopher”.

⁵⁵⁴ Zob. *Diogenis Laertii de Vitis*, IX 46: Μέγας διάκοσμος (ὅν οἱ περὶ Θεόφραστον Λευκίππου φασιν εἶναι).

⁵⁵⁵ Zob. G. Cerri, *A Scholarch Denied: Leucippus, Founder of Ancient Atomism*, s. 16.

⁵⁵⁶ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 25, 2–3: τὰ μὲν πλείστα συμπεφορημένως γέγραφε, τὰ μὲν κατὰ Ἀναξαγόρην τὰ δὲ κατὰ Δεύκιππον λέγων.

⁵⁵⁷ Zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, s. 246–247.

w 730 lat po zdobyciu Troi⁵⁵⁸. Jeżeli pierwszym dziełem Demokryta byłoby *Μέγας διάκοσμος*, to można by oczekiwać, że wspomnienie o swojej młodości umieściłby w tym właśnie tekście. Wydaje się więc słuszne utrzymanie poglądu, że *Μέγας διάκοσμος* nie został napisany przez Demokryta. Dlaczego więc praca Leukipposa nie funkcjonowała jako osobne dzieło?

Jak przypuszcza Guthrie, mogła mieć ona charakter literatury szkolnej, czyli tekstów czytanych jako wykłady⁵⁵⁹. Na podstawie tej opinii można by uznać, że Demokryt włączył pracę Leukipposa w zbiór swoich dzieł, nadając jej bardziej literacki charakter. To zaś mogło być powodem pominięcia Leukipposa jako filozofa przez Epikura.

Z wtrącenia uczynionego przez Diogenesa Laertiosa, że Teofrast i jego zwolennicy przypisują autorstwo *Μέγας διάκοσμος* Leukipposowi, mogłoby wynikać, że taki właśnie tytuł miało to dzieło od początku. Cerri twierdzi jednak, że Leukippos nadał swojej pracy kosmologicznej tytuł *Διάκοσμος*. Natomiast tytuł *Μέγας διάκοσμος* został nadany przez Demokryta. Powodem mogło być odróżnienie tego, co napisał Leukippos od jego pracy dotyczącej uporządkowania, którą nazwał *Μικρός διάκοσμος*. Nazwanie przez Demokryta swojej pracy w ten sposób mogło wynikać z jej mniejszej objętości. Nie można również wykluczyć, że taka klasyfikacja była wyrazem szacunku Demokryta dla nauczyciela⁵⁶⁰. Jak podaje Guthrie, pojawiła się również interpretacja sugerująca, że zastosowanie przez Demokryta określeń *Μέγας* i *Μικρός* jest związane z zakresem zagadnień poruszanych w obu dziełach. Przyjmuje się, że dzieło Leukipposa miało charakter kosmologiczny, obejmujący zakres, który później przedstawił Lukrecjusz w pierwszej i drugiej księdze traktatu *O naturze rzeczy (De rerum natura)*. Natomiast dzieło Demokryta, będące uzupełnieniem pracy Leukipposa, dotyczyło pochodzenia człowieka oraz rozwoju cywilizacji, a jego tezy miałyby swoje odzwierciedlenie w księdze piątej wspomnianego traktatu Lukrecjusza⁵⁶¹.

Przypuszczenie dotyczące treści *Μικρός διάκοσμος* komentatorzy opierają na informacji Davida znajdującej się w jego księdze *Prolegomena*,

⁵⁵⁸ Zob. *Diogenis Laertii de Vitis*, IX 41: ὡς αὐτός φησιν ἐν τῷ Μικρῷ διακόσμῳ, νέος κατὰ πρεσβύτην Ἀναξαγόραν, ἔτεσιν αὐτοῦ νεώτερος τετταράκοντα. συντετάχθαι δέ φησι τὸν Μικρὸν διάκοσμον ἔτεσιν ὕστερον τῆς Ἰλίου ἀλώσεως τριάκοντα καὶ ἑπτακοσίοις – „jak sam mówi w *Małym uporządkowaniu*, że był młodzieńcem, gdy Anaksagoras był starcem, młodszym od niego czterdzieści lat. Mówi zaś, że *Małe uporządkowanie* stworzył siedemset trzydzieści lat po zdobyciu Troi”.

⁵⁵⁹ Zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 383.

⁵⁶⁰ Zob. G. Cerri, *A Scholar Denied. Leucippus, Founder of Ancient Atomism*, s. 16–17.

⁵⁶¹ Zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 385.

w której zwraca on uwagę, że Demokryt mówi o człowieku jako małym porządku (μικρὸς κόσμος)⁵⁶². Na tej podstawie można by uznać, że mały porządek, którym jest człowiek, powstał w wyniku lokalnego uporządkowania. Czy więc wielkie uporządkowanie miałoby dotyczyć porządku jako całości? Charles Mugler sugeruje, że treścią Μέγας διάκοσμος był opis procesu łączenia się pokrewnych atomów, które tworzą jądra przyszłych światów⁵⁶³. Powyższe ustalenia oparte są w przeważającej większości na relacji Arystotelesa oraz jego komentatorów, gdyż dzieła te nie zachowały się w całości. Jak podaje McKirahan, powodem takiej sytuacji mogła być działalność Demokryta w Abderze, nie zaś w Atenach, oraz pogardliwa postawa Platona wobec teorii atomistów, co wyraża się brakiem wspomnienia Demokryta, a nade wszystko wspomniana już wrogość Arystotelesa mocno argumentującego przeciw tej teorii⁵⁶⁴. Z powodu braku możliwości wglądu w dzieła Leukipposa i Demokryta komentatorzy traktują ich poglądy jako jedną całość. Nie oznacza to, że nie podejmuje się próby odnotowania różnic między tymi myślicielami. Cyril Bailey sugeruje możliwość rozróżnienia ich sposobów myślenia na podstawie uczynionych przez Arystotelesa wyraźnych odniesień do Leukipposa oraz do samego Demokryta, ale nie jest to znak, że między nimi pojawiają się znaczące różnice. Wynikają one raczej z relacji między pionierem a naśladowcą⁵⁶⁵.

Próbę doszukiwania się różnic w sposobie myślenia Leukipposa i Demokryta podejmowano, opierając się na przekazie Stobajosa, w którym znajduje się zdanie Leukipposa z jego dzieła Περὶ νοῦ (*O umyśle*). W zdaniu tym Leukippos twierdzi, że każda rzecz (χρῆμα) staje się z logosu i przymusu (ὕπ' ἀνάγκης)⁵⁶⁶. Dzieło *O umyśle*, przypisane Leukipposowi przez Stobajosa, jest zamieszczone we wspomnianym już katalogu pism Demokryta przedstawionym za Trazyllosem przez Diogenesa Laertiosa, który

⁵⁶² Zob. *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. Adolf Busse, Berolini 1904, 38, 14–15: τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ μικρῷ κόσμῳ ὄντι κατὰ τὸν Δημόκριτον ταῦτα θεωροῦντα – „w ten sam sposób i w człowieku będącym małym porządkiem, według Demokryta, te [rzeczy] ogląda się” (DK 68 B 34).

⁵⁶³ Zob. C. Mugler, *Démocrite et les postulats cosmologiques du Démiurge*, „Revue des Études Anciennes” 69 (1967), s. 57.

⁵⁶⁴ Zob. R. D. McKirahan, *Philosophy Before Socrates*, s. 304.

⁵⁶⁵ Zob. C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928, s. 69.

⁵⁶⁶ Zob. Aetios I 25, 4 (DK 321) Stobaios Ecl. I 4 7: Λεύκιππος πάντα κατ' ἀνάγκην, τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν εἰμαμένην. λέγει γὰρ ἐν τῷ Περὶ νοῦ· οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης – „Leukippos [przyjmuje], że wszystko według przymusu, tym samym zaś jest los. Mówi bowiem w *O umyśle*: żadna rzecz [nie] staje się błędem, lecz wszystko z logosu i z powodu przymusu”.

w tym przypadku nie wspomina autorstwa Leukipposa⁵⁶⁷. Trudno więc w sposób jednoznaczny uznać, że cytowane przez Stobajosa słowa są autorstwa Leukipposa. Taką opinię można by przyjąć, gdyby udało się wykazać pewną różnicę między treścią tego zdania a poglądem Demokryta. Taylor w swoim komentarzu informuje o poglądzie sugerującym, że w zdaniu Leukipposa można doszukać się celowości. O takiej interpretacji miałyby decydować zaprzeczenie dotyczące μάτην, czyli „na próżno”, co miałyby sugerować, że wszystkie zdarzenia (χρήματα) są celowe. W tym kontekście ἐκ λόγου byłoby rozumiane jako „dla celu”, co jednak jest mało prawdopodobne⁵⁶⁸. Jeżeli bowiem jest to zdanie z traktatu dotyczącego umysłu (νοῦ), to należy przypuszczać, że terminy λόγος i ἀνάγκη mają znaczenie i funkcję, które zostały im nadane przez Parmenidesa. Sugerowanie więc Leukipposowi przyjmowania przyczyny celowej jest nie na miejscu.

Nie wydaje się więc, by zdanie Leukipposa mogło w kwestii celowości różnić się od poglądu Demokryta, o którym Arystoteles w swoim traktacie *O powstawaniu zwierząt* pisał, że zaniechał mówienia o celu, skupiając się na przymusie (ἀνάγκη)⁵⁶⁹. Arystoteles nie podaje jednak, w jakim dziele znajduje się zaprezentowane twierdzenie Demokryta. Można jednak przypuszczać, że był to pogląd mający związek ze wspomnianym już szyderstwem Demokryta, dotyczącym roli umysłu (νοῦ) w uporządkowaniu, preferowanej przez Anaksagorasa. Trudno więc porównać oba poglądy w taki sposób, by wnioskować o ewentualnych różnicach między oboma myślicielami. Można raczej przypuszczać, że Demokryt swój pogląd oparł na sposobie rozumowania Leukipposa – i to tylko, jeśli uzna się, że ten ostatni był uczniem Melissosa wypowiadającego się krytycznie wobec Anaksagorasa.

Ta krytyczna postawa mogła być inspiracją również dla Protagorasa, który pisząc o człowieku jako mierze wszystkich rzeczy (πάντων χρημάτων), mógł przyjmować, że poza człowiekiem nie występuje umysł (νοῦς), który porządkuje rzeczywistość. Byłoby to zbieżne ze wspomnianym już szyderstwem Demokryta skierowanym w stronę Anaksagorasa. O związku Protagorasa z Demokrytem wspomina Diogenes Laertios. Twierdzi on również, że Protagoras słuchał wykładów Demokryta⁵⁷⁰. Jed-

⁵⁶⁷ Zob. *Diogenis Laertii de Vitis*, IX 46.

⁵⁶⁸ Zob. C. C. W. Taylor, *The Atomists. Leucippus and Democritus. Fragments, a text and translation with a comentary*, Toronto 1999, s. 88.

⁵⁶⁹ Zob. *Aristoteles Graece* t. 1, 789b 2–4: Δημόκριτος δὲ τὸ οὐ ἔνεκα ἀφείς λέγειν, πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην οἷς χρήται ἢ φύσις – „Demokryt zaś zaniechał mówienie [o celu] z tego powodu, że wszystko odnosi do przymusu, z czego korzysta wzrost”.

⁵⁷⁰ Zob. *Diogenis Laertii de Vitis*, IX 50: διήκουσε δ' ὁ Πρωταγόρας Δημοκρίτου – „Protagoras zaś wysłuchał Demokryta”.

nakże na podstawie stwierdzenia Demokryta, że był znacznie młodszy od Anaksagorasa, Guthrie podaje w wątpliwość informację Diogenesa⁵⁷¹. Nie oznacza to jednak, że Demokryt nie miał kontaktu z Protagorasem. Hasper uważa, że Demokryt, ze względu na swoje zainteresowania człowiekiem, językiem, poezją i etyką, mógł uczestniczyć w ruchu kulturowym, który stał się udziałem również sofistów⁵⁷². Mógł więc nawiązywać do sposobu myślenia Protagorasa i polemizować z nim, a nawet mu się przeciwstawiać, o czym przekonywał Plutarch⁵⁷³. Akcentowanie walecznej postawy Demokryta może sugerować niezgodność co do podstawowych poglądów dotyczących umysłu (νοῦ), ale wydaje się to mało prawdopodobne, jeżeli Protagoras inspirował się przemyśleniami Leukipposa. Powstaje pytanie, jak bardzo Leukippos był związany z myślą Melissosa i jakie ma to odzwierciedlenie w całej jego teorii kontynuowanej przez Demokryta?

3.2. Odpowiedź Leukipposa i Demokryta na postulat Melissosa – atomy

Na początku rozprawy została zacytowana sugestia Burneta, że Leukippos, tworząc teorię atomów, mógł inspirować się tezą Melissosa warunkującą istnienie wielu od bycia, tak jak to jedno (τὸ ἓν). Ten postulat został sformułowany, dlatego że w doznawanej rzeczywistości nie można dostrzec czegoś, co spełniałoby warunki tego będącego jednego. Samo to będące jedno nie występuje w doznawanej rzeczywistości, gdyż jest ono wynikiem myślenia bycia. Dlatego Arystoteles, akcentując jedynie analizy dotyczące tego zakresu, przeprowadzone przez eleatów, nazywał ich ἀφυσίκους, czyli niezajmującymi się naturą.

Czy Leukippos próbował tym samym wykazać, że w rzeczywistości występują te będące? Wydaje się, że w taki sposób dostrzega ten problem Barnes. Według jego opinii Abdera badała byty (ὄντα) i ich atrybuty, podobnie jak to czyniła Elea. Dlatego sugerował, że początkowy okres teorii atomów ma charakter metafizyczny⁵⁷⁴. Jeżeli jednak uwzględni się interpretację dotyczącą tego będącego eleatów jako pojęcia będącego efektem myślenia bycia, to należy przypuszczać, że Leukippos poszukiwał czegoś, co spełnia warunki tego będącego, a nie samych tych będących. Wydaje się, że na to może wskazywać wspomniane już wyżej podanie

⁵⁷¹ Zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 386.

⁵⁷² Zob. P. S. Hasper, *Leucippus and Democritus*, s. 65.

⁵⁷³ Zob. Plutarch, *Adversus Colotem*, 1109 a: μεμαχῆσθαι καὶ γεγραφέναι πολλὰ καὶ πιθανὰ πρὸς αὐτόν – „walczył z nim i napisał wiele i przekonywające argumenty przeciw niemu” (DK 68 B 156).

⁵⁷⁴ Zob. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, s. 270.

Arystotelesa zamieszczone w traktacie *O powstawaniu i ginięciu*. Jest w nim mowa o obiektach, które według Leukipposa są niewidoczne (ἀόρατα) z powodu małości ich mas (τῶν ὀγκῶν)⁵⁷⁵. W ten sposób Leukippos mógł odnieść się do tezy Melissosa wykazującej, że widzi się jedynie to, co podlega zmianie, do czego w sposób nieprawidłowy stosuje się słowo „jest” (ἔστιν). Jeżeli więc w zakresie naturalnej percepcji wzrokowej dostrzega się jedynie zmianę, to należy przyjąć, że małe masy, spełniające cechy tego jednego będącego, będą wymagały subtelniejszego sposobu ujęcia. Można więc przypuszczać, że Leukippos faktycznie mógł być zainspirowany przez sposób rozumowania Melissosa.

Na taką inspirację może wskazywać wspomniany już opis założenia Leukipposa i Demokryta przedstawiony przez Arystotelesa w jego *Metafizyce*, że elementami (στοιχεῖα) są pełnia (τὸ πλήρες) i próżnia (τὸ κενόν)⁵⁷⁶. Wydaje się, że w tym rozróżnieniu dwóch elementów odwołują się do zdania Melissosa: „rozstrzygnięcie zaś to trzeba sprowadzić do tego, co zupełne (τοῦ πλέω), i tego, co niezupełne (τοῦ μὴ πλέω)”⁵⁷⁷. Tym zupełnym jest u Melissosa to będące (τὸ ἐόν). Zupełność (πλέων) bowiem wyklucza możliwość obecności próżni (τοῦ κενοῦ), która jest tym, co niezupełne (τὸ μὴ πλέω). Związek pełni (τὸ πλήρες) z tym będącym jest zaakcentowany w tezie Leukipposa i Demokryta, że „to pełne i twarde jest tym będącym”⁵⁷⁸. Guthrie sugeruje, że Leukippos spoglądał raczej w stronę Parmenidesa, gdyż Melissos mówił o Jednym (*the One*) jako nieograniczonym (*infinite*) i bez gęstości (*without density*)⁵⁷⁹. Jednakże Barnes zaznacza, że stosowane przez Abderytów terminy πλήρες i στερεόν jako własności będących (ὄντων) wskazują na przyjęcie przez nich melissjańskiego

⁵⁷⁵ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 29–30.

⁵⁷⁶ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 985b 5–6: στοιχεῖα μὲν τὸ πλήρες καὶ τὸ κενὸν εἶναι φασί – „mówią, że elementami są pełnia i próżnia”.

⁵⁷⁷ DK 30B 7, 29–30: κρίσιν δὲ ταύτην χρὴ ποιήσασθαι τοῦ πλέω καὶ τοῦ μὴ πλέω.

⁵⁷⁸ *Aristoteles Graece*, t. 2, 985b 6–7: τὸ μὲν πλήρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν.

⁵⁷⁹ Zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 392. Komentując tezę Leukipposa zapisaną w traktacie Arystotelesa *O powstawaniu i ginięciu*, że „będące jest całkowicie pełne będącym” (*Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 28–29: τὸ γὰρ κυρίως ὄν παμπλήρες ὄν), słusznie doszukuje się odniesienia do zdania Parmenidesa z fragmentu ósmego jego poematu (zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 390). W zdaniu 24. Parmenides twierdzi, że to będące (τὸ ἐόν) całe (πᾶν) pełne (ἔμπλεκόν) jest będącego (ἐόντος) (zob. DK 28B 8, 24). Nie wydaje się jednak, by Melissos, mówiąc o tym będącym, że jest zupełne (πλέων), nie uwzględnił wspomnianej tezy Parmenidesa. Dostrzeganie więc różnicy w tym zakresie między Parmenidesem a Melissosem wynika raczej z interpretacji Guthriego, przyjmującej brak gęstości.

sposobu argumentacji⁵⁸⁰. Nie ma większych powodów, by zaprzeczać temu stanowisku.

Należy jednak zwrócić uwagę, że oprócz terminu *πλῆρες*, który może odnosić się bezpośrednio do *πλέων* Melissosa, zostało dodane określenie *στερεόν*. Według Guthriego termin *στερεόν*, zastosowany przez Arystotelesa, nie jest wytworem Leukipposa⁵⁸¹. Jednak sugestia Guthriego, że na autentyczność mogłoby raczej wskazywać użycie terminu *ναστόν*, nie jest przekonująca, gdyż, jak już to było zaznaczone wyżej, *τὰ ναστά* jest przypisywane Demokrytowi przez Aëtiosa.

Wydaje się, że zastosowanie przez Arystotelesa terminu *στερεόν*, niezależnie od wątpliwości co do jego autentyczności, mogło być nawiązaniem do rozważań Melissosa na temat twardości doznawanych rzeczy. Zwraca on uwagę, że żelazo (*σίδηρος*), które jest twarde (*σκληρός*), podlega ścieraniu⁵⁸², a tym samym nie spełnia warunku właściwego temu będącemu, jakim jest bycie zupełnym (*πλέων*). Stosowanie terminu *στερεόν* między innymi w stosunku do żelaza (*σίδηρος*) ma swoje odzwierciedlenie w eposach Homera⁵⁸³. Niezależnie od zaprezentowanych racji co do autentyczności terminu *στερεόν*, można przypuszczać, że Leukippos w sposób pośredni odnosił się do postulatu Melissosa, poszukując tego, co może występować w rzeczywistości i spełniać warunki tego będącego, jednocześnie nim nie będąc.

Termin *στερεόν* jest przypisywany Leukipposowi przez Arystotelesa w kontekście zaznaczania różnicy między Leukipposem a Platonem dotyczącej tego, co jest niepodzielne (*ἀδιαίρετον*)⁵⁸⁴. Tym twardym są ciała (*σώματα*), o czym wspomina Arystoteles, dyskutując o problemie istnienia (*ὑπάρχειν*) czy też nieistnienia pierwszych niepodzielnych wielkości (*τῶν πρώτων μεγεθῶν ἀδιαίρετων*), będących podstawą tego, co jest złożone i się zmienia. Zwraca on uwagę, że teza Leukipposa i Demokryta o ciałach będących pierwszymi niepodzielnymi wielkościami była bardziej

⁵⁸⁰ Zob. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, s. 270.

⁵⁸¹ Zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 392.

⁵⁸² Zob. DK 30B 8, 17–18: ὁ τε σίδηρος σκληρός ἐὼν τῷ δακτύλῳ κατατρίβεσθαι ὀμυρέων – „i to żelazo twardym będąc, ściera się, granicząc z palcem”.

⁵⁸³ Zob. *Homeri Odyssea*, 19, 494: ἔξω δ' ὡς ὅτε τις στερεῆ λίθος ἢ ἐ σίδηρος – „będę miała zaś jak jakiś twardy kamień albo żelazo”.

⁵⁸⁴ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325b 24–27: ὡσπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφε Πλάτων τοσοῦτον γὰρ διαφέρει τοῦ μὴ τὸν αὐτὸν τρόπον Λευκίππῳ λέγειν, ὅτι ὁ μὲν στερεά, ὁ δὲ ἐπίπεδα λέγει τὰ ἀδιαίρετα – „jak w *Timajosie* napisał Platon: tak bardzo bowiem różni się od odmiennego sposobu mówienia w Leukipposie, gdyż jeden mówi, że te niepodzielne są twardymi (bryły), drugi płaszczynami”.

dorzeczna (μᾶλλον εὔλογον) niż wyjaśnienie Platona w dialogu *Timajos* [53c], że rozpad (διαλύσαι) ciał doprowadza do płaszczyzn (ἐπιπέδων)⁵⁸⁵. Rozpad ciał złożonych kończy się więc na ciałach (τὰ σώματα), które w konsekwencji są niepodzielne (ἀδιαίρετα). W traktacie *O niebie* Arystoteles zwraca uwagę, że są to „ciała proste (τὰ ἀπλᾶ σώματα)”⁵⁸⁶. W ten sposób spełniałyby warunki tego jednego, o którym mówi Melissos.

Należy jednak dodać, że według Melissosa jedno będące nie może mieć ciała (σῶμα), gdyż inaczej miałyby πάχος (grubość), co wiązałoby się z posiadaniem części (μέρια)⁵⁸⁷. Melissos, pisząc o ciele, ma na uwadze to, co jest doznawane przez naturalne receptory zmysłowe i podlega rozpadowi i zmianie. Natomiast to jedno będące jest efektem myślenia bycia, co wyklucza je z zakresu cielesności.

W tym kontekście postulat Leukipposa o istnieniu (ὑπάρχειν) niepodzielnych ciał pozwala w sposób prawidłowy stosować słowo (λόγος), że są (εἶναι) czymś jednym (ἓν). O tych ciałach, jak podaje Arystoteles w traktacie *O niebie*, mówi się, że są ἄτομα, czyli nieprzecięte⁵⁸⁸. To określenie jest obecne w tezie przypisywanej Demokrytowi przez Sekstusa Empiryka. Jest w niej wskazanie, że „w rzeczywistości (ἐτεῆ) są atomy (ἄτομα) i próżnia (κενόν)”⁵⁸⁹. Stosowanie przez Leukipposa i Demokryta w stosunku do prostych ciał określenia ἄτομα jest nawiązaniem do argumentu Zenona z dychotomii, w którym jest wykazana niemożliwość cięcia (τέμνειν) bytu (τοῦ ὄντος) ze względu na jego ciągłość (συνεχής), czyli brak w nim jakichkolwiek części niepodlegających już cięciu⁵⁹⁰. Simplikios w swoim komentarzu do początku szóstej księgi *Fizyki* Arystotelesa sugeruje, że ci (οἱ), czyli Leukippos i Demokryt, odrzucając cięcie do nieograniczonego, przyjmo-

⁵⁸⁵ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 315b 26–316a 2.

⁵⁸⁶ *Aristoteles Graece*, t. 1, 303a 11.

⁵⁸⁷ Zob. DK 30B 9.

⁵⁸⁸ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 303a 21.

⁵⁸⁹ *Sextou Empiriku Pors Dogmatikos A*, [w:] *Sextus Empiricus*, adv. mathematicos VII 135 (DK 68B 9, 5–6). Też tę przytacza również Galen (de medic. empir. 1259, 8 DK 68B 125, 5–6). Sekstus Empiryk w innym miejscu przedstawia podanie stoika Poseidoniosa sugerujące pochodzenie teorii atomów od Fenicjanina Mochusa (zob. *Sextou Empiriku Pors Dogmatikos G*, [w:] *Sextus Empiricus*, adv. mathematicos IX 363: Δημόκριτος δὲ καὶ Ἐπίκουρος ἀτόμους, εἰ μὴ τι ἀρχαιότεραν ταύτην θετέον τὴν δόξαν, καὶ ὡς ἔλεγεν ὁ Στωϊκὸς Ποσειδώνιος ἀπὸ Μώχου τινὸς ἀνδρὸς Φοίνικος καταγομένην – „Demokryt zaś i Epikur [przyjmują], że są atomy, jeżeli nie [jest to] jakieś bardziej starożytne mniemanie, i jak mówił stoik Poseidonios, od Mochusa jakiegoś męża Fenickiego wprowadzonym”).

⁵⁹⁰ Opis tego argumentu Zenona znajduje się na s. 35.

wali to, co jest niepodzielne i z czego tworzą się ciała⁵⁹¹. Według Bailey'a przyjęcie przez Leukipposa istnienia stałej jednostki jest odpowiedzią na argument Zenona⁵⁹². Podobnie postawę Demokryta opisuje Sedley, sugerując, że świat składający się z atomów jest odpowiedzią na absurdalne konsekwencje dzielenia czegokolwiek, co jest na świecie w nieskończoność⁵⁹³.

Wydaje się jednak, że taka interpretacja stosunku Leukipposa i Demokryta do argumentu Zenona może być nietrafiona. Simplikios zwraca uwagę, że obaj filozofowie odrzucili cięcie do nieograniczonego, co dla komentatorów było przesłanką do przedstawionych wyżej opinii na temat ich stosunku do argumentu Zenona. Należy jednak wspomnieć, że cięcie do nieograniczonego było również odrzucane przez samego Zenona. Cięciu bowiem miałyby podlegać ciągłość (συνεχές) będąca własnością tego będącego, które nie ma żadnych części, czyli elementów wyznaczających kres cięcia. Dlatego próba cięcia ciągłości tego będącego kończy się niczym. Porfiriusz, cytowany przez Simplikiosa, przytaczając ten argument, zwraca uwagę, że w tym przypadku próby cięcia są nie na miejscu (ἄτοπα). „Zatem (ἄρα) byt nie będzie rozdzielony (οὐ διαιρεθήσεται), lecz zostanie jednym (ἀλλὰ μενεῖ ἓν)”⁵⁹⁴. Można więc powiedzieć, że Leukippos i Demokryt przyjmowali proste ciała za nieprzecięte (ἄτομα), podobnie jak Zenon za nieprzeciętą uznawał wielkość tego będącego. Powód nieprzecięcia u Leukipposa i Demokryta jest inny niż u Zenona.

W komentarzu do traktatu Arystotelesa *O niebie* Simplikios pisze: „Ci bowiem [Leukippos, Demokryt i Epikur] mówili, że początki są nieograniczone liczebnie, nazywając je i nieprzeciętymi, i niepodzielnymi, i niedoznającymi przez to, że są zwarte i pozbawione próżni. Mówili, że podzielność powstaje z próżni w ciałach”⁵⁹⁵. W przytoczonym fragmencie Simplikios stwierdza, że początki (αἱ ἀρχαί) nazwane nieprzeciętymi

⁵⁹¹ Zob. *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quatuor posteriores commentaria*, ed. H. Diels, Reiner, Berlini 1960, 925, 10–13: οἱ δὲ τῆς ἐπ’ ἄπειρον τομῆς ἀπεργνωκότες, ὡς οὐ δυναμένων ἡμῶν ἐπ’ ἄπειρον τεμεῖν καὶ ἐκ τούτου πιστώσασθαι τὸ ἀκατάληκτον τῆς τομῆς, ἐξ ἀδιαιρέτων ἔλεγον ὑφεστάναι τὰ σώματα καὶ εἰς ἀδιαίρετα διαιεῖσθαι – „oni zaś odrzucając cięcie do nieograniczonego, gdyż nie możemy do nieograniczonego ciąć i z tego zapewnić nieustanność cięcia, mówili że z niepodzielnych tworzą się ciała i do niepodzielnych dzielą się”.

⁵⁹² Zob. C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, s. 73.

⁵⁹³ Zob. D. Sedley, *Atomism's Eleatic Roots*, s. 308.

⁵⁹⁴ *Simplicii in Arist. Phys.*, 139, 32. Analiza tego argumentu została przedstawiona w książce: W. K. Gródek, *Jedno, wiele, nic u Zenona i Gorgiasza*, Kraków 2018, s. 98–108.

⁵⁹⁵ *Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*, 242, 18–21 (DK 67A 14): οὗτοι [sc. Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος] ἔλεγον ἀείρους εἶναι τῶ πλήθει τὰς ἀρχάς, ἄς

(ἄτόμους) są zwarte (νασταί). Użycie w stosunku do atomów terminu νασταί może sugerować twardość, o której w odniesieniu do Leukipposa wspomina Arystoteles. Jest ona możliwa dzięki zwartości uzyskanej przez mocne ściśnięcie. Inspiracją do przyjęcia w stosunku do pierwszych nieprzeciętych ciał określenia νασταί mogło być twierdzenie Parmenidesa dotyczące tego będącego, które jest całe (πᾶν) gęste (ξυνεχές) z powodu zbliżania się (πελάζειν) będącego do będącego⁵⁹⁶. Taki sposób interpretacji może mieć swoje uzasadnienie w innym twierdzeniu Parmenidesa, w którym jest mowa o silnym ucisku (κρατερῆ ἀνάγκη) zamykającym, w tym przypadku ściskającym (ἔεργειν) naokoło (ἄμφος) i trzymającym (ἔχειν) to będące w jego więzach (ἐν δεσμοῖσιν)⁵⁹⁷.

Simplikios w komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa, nawiązując do tego sposobu myślenia Parmenidesa o tym, że to całe (τὸ πᾶν) jest między innymi ograniczone (πεπερασμένον), skupia się na tym, że nie jest to sposób myślenia w pełni akceptowany przez Leukipposa. Ma na to ma wskazywać fakt przyjmowania przez niego nieograniczonej liczby atomów zamiast jednego (ἕν). Niemniej ta właśnie cecha ograniczoności może mieć swoje odzwierciedlenie w dalszej części tekstu Simplikiosa, w której jest napisane, że Leukippos przypisywał atomom sposób istnienia zwarty (ναστήν) i pełny (πλήρη)⁵⁹⁸. Ograniczoność, którą musi cechować się zwarty atom, nie jest więc powodem różnicy między Parmenidesem a Leukipposem. W tym przypadku realizowany jest postulat pozostawiania w swoich granicach, dzięki czemu to, co jest pełne, jest uznawane za jedno.

Przypisywanie zaś cechy pełności, czy też nasycenia, odpowiada tezie o tym, że atom jest pozbawiony próżni (τοῦ κενοῦ). Wydaje się, że teza ta ma swoje odzwierciedlenie w sposobie rozumowania na temat pełni tego będącego samego Melissosa, który określa, że to będące jest pełne (πλέων), tylko jeśli nie jest próżne (κενόν)⁵⁹⁹. Teza Melissosa jest stwier-

καὶ ἀτόμους καὶ ἀδιαιρέτους ἐνόμιζον καὶ ἀπαθείς διὰ τὸ ναστὰς εἶναι ἀμοίρους τοῦ κενοῦ· τὴν γὰρ διαίρειν κατὰ τὸ κενὸν τὸ ἐν τοῖς σώμασι ἔλεγον γίνεσθαι.

⁵⁹⁶ Zob. DK 28B 8, 24: τῷ ξυνεχές πᾶν ἐστίν· ἐδὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.

⁵⁹⁷ Zob. DK 28B 8, 30–31: κρατερῆ γὰρ Ἀνάγκη / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τὸ μὴ ἄμφος ἔεργει.

⁵⁹⁸ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 28, 4–14 (DK 67A 8).

⁵⁹⁹ Zob. DK 30B 7, 32–33. Filoponos komentuje poglądy Leukipposa na temat atomów w podobny sposób, jak czynił to Melissos w odniesieniu do tego będącego, wykazując brak próżni w nich (ἐν αὐτοῖς); zob. *Ionannis Phloponi in Arustotelis libros De generatione te corruptione comentaria*, ed. H. Vitelli, Berolini 1897, 158, 22–25: ἔστιν ἕκαστον τῶν ὄντων κυρίως ὄν, ἐν δὲ τῷ ὄντι οὐδὲν ἐστίν οὐκ ὄν, οὐδὲν ἄρα ἐν τοῖς οὖσι κενόν (τὸ γὰρ κενόν οὐκ ὄν)· εἰ δὲ οὐδὲν κενόν ἐν αὐτοῖς, τὴν δὲ διαίρειν ἄνευ κενοῦ ἀδύνατον γενέσθαι, ἀδύνατον ἄρα αὐτὰ διαιρεθῆναι – „jest każde z tych

dzeniem, że będące nie może być jednocześnie gęstym (πυκνόν) i rzadkim (ἀραιόν), gdyż to rzadkie byłoby bardziej próżnym, a to wykluczałoby możliwość bycia pełnym⁶⁰⁰. Natomiast Leukippos i Demokryt, według Simplikiosa, eliminują próżnię z tego, co jest niepodzielne, zwracając uwagę na fakt jej występowania w ciałach podzielnych. Jeżeli więc występuje cięcie, to natrafia ono w tych ciałach na próżnię między elementami, które ze względu na zwartość i pełnię nie są możliwe do przecięcia⁶⁰¹. Dlatego, jak podaje Arystoteles w traktacie *O niebie*, Leukippos i Demokryt, mówiąc o niepodzielnych pierwszych wielkościach, twierdzili, że „ani z jednego wiele może powstać, ani z wielu jedno”⁶⁰². Nie jest więc możliwe, by to, co

będących właściwie będącym, zaś w tym będącym nic jest niebędące, zatem w tych będących nic [nie jest] próżne (bowiem próżnia [jest] niebędąca); jeżeli zaś nic [nie jest] w nich próżnym, zaś podzielność bez próżni staje się niemożliwa, zatem niemożliwym [jest], że one dzielą się”.

⁶⁰⁰ Zob. DK 30B 7, 26–29: καὶ οὐτ’ ἐξ ἑνὸς πολλὰ γίνεσθαι οὔτε ἐκ πολλῶν ἕν.

⁶⁰¹ W podobny sposób opisuje możliwość przecinania ciał Barnes, zakładając, że hipoteza atomów jest fizyczna, a nie metafizyczna (zob. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, s. 273). Jeżeli jednak przyjmie się fakt, że punktem wyjścia rozważań Leukipposa było założenie Melissosa, o czym była mowa wcześniej, to należy się skłaniać ku słuszności mówienia o atomach jako ciałach fizycznych. Barnes zwraca również uwagę na zarzut sugerujący, że może występować zestawienie dwóch atomów w taki sposób, że nie występowałyby próżnia w szczelinach między nimi. W tym przypadku zetknięcie byłoby tak ścisłe, że niemożliwe byłoby przecięcie. Jednak wtedy nie można byłoby mówić o występowaniu części. Jeżeli więc możliwy jest podział, to, jak według Filoponosa twierdził Demokryt, dotyk (ἄφή) nie może mieć ścisłego charakteru i musi występować między atomami próżnia; zob. *Ioannis Phisoponi i Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria*, 158, 26–159, 3: οὐ γὰρ κυρίως τὴν ἀφήν ἔλεγεν ὁ Δημόκριτος, λέγων ἄπτεσθαι ἀλλήλων τὰς ἀτόμους, ἥτις γίνεται τῶν ἐφαρμοζουσῶν ἐπ’ ἀλλήλας τῶν ἀπτομένων, ἀλλὰ (τὸ) πλησίον εἶναι ἀλλήλων τὰς ἀτόμους καὶ μὴ πολὺ διεστάναι, τοῦτο ἀφήν ἐκάλει κενῶ γὰρ πάντως διείργεσθαι αὐτάς – „Demokryt bowiem nie mówił ściśle o dotyku, twierdząc, że atomy stykają się nawzajem, jakkolwiek (dotyk) staje się z tych stykających pasujących do siebie nawzajem, lecz blisko są nawzajem atomy, a nie daleko rozdzielone, to dotykiem ogłosił; albowiem w każdym przypadku w próżni one (atomy) trzymają się z daleka”.

⁶⁰² *Aristoteles Graece*, t. 1, 303a 6–7. W omawianym w pierwszym fragmencie z traktatu *O powstawaniu i ginięciu* Arystoteles przypisuje tę tezę Leukipposowi (zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 34–36). Natomiast w *Metafizyce* Arystoteles, przedstawiając hipotezę o niemożliwości bycia jednego zaistnienia (ἢ οὐσία) z zaistnieniami współistniejących, twierdzi, że w ten sposób Demokryt, czyniąc tym zaistnieniem wielkość nieprzeciętą, mówi, że niemożliwe jest jedno (ἕν) z dwóch (ἐκ δύο) ani z (ἐξ ἑνός) jednego dwa (δύο) nie powstaje (zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 1039a 7–11). Arystoteles sugeruje, że Demokryt czyni nieprzeciętą (ἄτομον) wielkość zaistnieniem, czyli οὐσία. To mogłoby wskazywać na używanie terminu οὐσία przez samego Demokry-

jest nieprzecięte, miało części. Dlatego, jak podaje Simplikios w komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa, Leukippos i Demokryt uznawali (νομιζουσιν), że przyczyną niepodzielności (τοῦ μὴ διαιρεῖσθαι) pierwszych ciał, czyli atomów, jest między innymi brak części (ἀμερές)⁶⁰³.

Z brakiem części, wynikającym ze zwartości, jest związana małość (τὸ μικρόν) atomu, która jest również uznawana za przyczynę niepodzielności. To bowiem, co jest maksymalnie zwarte, nie może być już mniejsze i nie ma w nim możliwości przemieszczania się do czegoś bardziej próżnego, o czym wspominał również Melissos⁶⁰⁴. Nawiązaniem do Melissosa mogło być również przypisanie przez Demokryta atomom nieograniczonej wielkości (μέγεθος), o czym wspomina Diogenes Laertios⁶⁰⁵. Jednakże ta cecha atomu mogła być powodem przypisywania Demokrytowi poglądu o dużych atomach, chociaż sam miał deklorować ich małość. Wspomina o tym Simplikios odwołujący się do informacji zawartej w traktacie Arystotelesa *O Demokrycie* (περὶ Δημοκρίτου): „Demokryt jest przekonany, że natura tego, co wieczne, jest z małych zaistnień, nieograniczonych co do ilości”⁶⁰⁶.

Bailey wskazuje, że przypisanie przez Demokryta atomom nieograniczonej wielkości było powodem, dla którego zakładał on istnienie dużych atomów, sugerując jednocześnie, że to właśnie stanowisko było przedmiotem sprzeciwu Epikura⁶⁰⁷. W liście *Do Herodota* Epikur zwraca uwagę, że nie można przypisywać atomom dowolnej wielkości, gdyż to

ta. Jeżeli jednak uzna się, że termin ten spełnia centralną rolę w *Metafizyce* Arystotelesa, to można przypuszczać, że jest to spojrzenie na Demokryta z tej perspektywy. Należy jednak zwrócić uwagę, że termin οὐσία był stosowany już u Platona w dialogu *Parmenides*, gdzie jest mowa o uczestnictwie tego jednego w zaistnieniu (οὐσίας), dzięki czemu to jedno (τὸ ἓν) jest (zob. *Platonis Opera*, t. 2, 143a 4–5: οὐσίας φαμὲν μετέχειν τὸ ἓν, διὸ ἔστιν). Nie rozstrzyga to jednak tego, czy Demokryt do tego, co jest nieprzecięte (ἄτομον), a tym samym jedno (ἓν), stosował termin οὐσία.

⁶⁰³ Zob. *Simplicii in Aristotelis physicorum*, 925, 13–15 (DK 67A 13): Λεύκιππος μὲν καὶ Δημοκρίτος οὐ μόνον τὴν ἀπάθειαν αἰτίαν τοῖς πρώτοις σώμασι τοῦ μὴ διαιρεῖσθαι νομιζουσιν, ἀλλὰ καὶ τὸ μικρόν καὶ ἀμερές – „Leukippos i Demokryt uznawali, że nie tylko nieczułość jest przyczyną niepodzielności w pierwszych ciałach, lecz i małość, i brak części”.

⁶⁰⁴ Zob. DK 30B 7, 24–25: εἰ μὲν γὰρ κενὸν ἦν, ὑπεχώρει ἄν εἰς τὸ κενόν – „Gdyby bowiem próżnym było, to cofać się mogłoby do próżni”.

⁶⁰⁵ Zob. *Diogenis Laertii de Vitis*, IX 44: καὶ τὰς ἀτόμους δὲ ἀπείρους εἶναι κατὰ μέγεθος καὶ πλήθος – „i atomy zaś są nieograniczone według wielkości i ilości”.

⁶⁰⁶ Zob. *Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*, 295, 1–2: Δημοκρίτος ἡγεῖται τὴν τῶν αἰδίων φύσιν εἶναι μικρὰς οὐσίας πλήθος ἀπείρους.

⁶⁰⁷ Zob. Epikurus, *The extant remains with short critical apparatus translation and notes*, ed. C. Bailey, Oxford 1926, s. 204.

sprzeciwiałoby się zjawiskom. Według niego trudne do pojęcia jest istnienie widzialnych atomów⁶⁰⁸. Przyjęcie bowiem istnienia widzialnych atomów konsekwentnie przeczyłoby założeniu, że atomy nie są widoczne, co jest gwarantowane przez ich małość, o czym, według słów zawartych w traktacie Arystotelesa *O Demokrycie*, wspomina również Demokryt⁶⁰⁹. Trudno więc przypuszczać, że Epikur, czyniąc tę uwagę, uderza bezpośrednio w Demokryta. Jednakże Bailey, pisząc o tym, że uwaga Epikura jest skierowana przeciw pogładowi Demokryta, ma na uwadze podanie zapisane u Euzebiusza⁶¹⁰, w którym jest mowa o niezgodzie między Epikurem a Demokrytem co do wielkości atomów. Demokryt bowiem, jak twierdzi Dionizjos cytowany przez Euzebiusza, miał utrzymywać, że są również jakieś największe (μεγίστας) atomy⁶¹¹. Natomiast Aëtios cytuje Stobajosa, według którego Demokryt, mówiąc o pierwszych ciałach jako zwartych, sugeruje możliwość przyjmowania istnienia atomu wielkości wszechświata (κοσμοαίαν)⁶¹².

Czy jednak przyjmowanie nieograniczoności co do wielkości mogło być wystarczającym powodem przyjmowania opinii o wielkich atomach? Wydaje się, że na taką opinię mogło mieć wpływ powiązanie nieograniczoności z byciem wielkim (μέγα) występujące u Zenona z Elei w jednej z jego hipotez zakładających wielość (εἰ πολλά ἔστιν)⁶¹³. Należy jednak zwrócić uwagę na sposób myślenia Anaksagorasa o rzeczach (χρήματα), które, jak się zdaje, w początkowym stanie były małe (σικρότητα), i to małe (τὸ

⁶⁰⁸ Zob. *Diogenis Laertii de Vitis*, X, 55–56: Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ δεῖ νομίζειν πᾶν μέγεθος ἐν ταῖς ἀτόμοις ὑπάρχειν, ἵνα μὴ τὰ φαινόμενα ἀντιμαρτυρή· [...] οὐδ' ὅπως ἂν γένοιτο ὀρατὴ ἄτομος ἔστιν ἐπινοῆσαι – „lecz nie trzeba mniemać, że każda wielkość istnieje w atomach, aby nie sprzeciwić się zjawiskom; [...] ani nie można sobie wyobrazić, jak stałby się atom widzialnym”.

⁶⁰⁹ Zob. *Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*, 295, 5–6: νομίζει δὲ εἶναι οὕτω μικρὰς τὰς οὐσίας ὥστε ἐκφυγεῖν τὰς ἡμετέρας αἰσθήσεις – „mniema zaś, że są tak małe atomy, że umykają naszemu zmysłom”.

⁶¹⁰ Zob. C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, s. 126. Według Furleya wysiłki Baileya dotyczące wykazania różnicy między Leukippossem i Demokrytem na podstawie przypisywania temu drugiemu tezy o wielkich atomach należy uznać za herezję (zob. D. J. Furley, *Two studies in the Greek Atomists*, s. 94).

⁶¹¹ Zob. DK 68A 43 [Eusebius, *Praeparatio Evangelica* (Εὐαγγελικὴ προπαρασκευή), XIV 23, 2. 3]: ὁ δὲ καὶ μεγίστας εἶναι τινὰς ἀτόμους ὁ Δημόκριτος ὑπέλαβεν.

⁶¹² Zob. Aëtios, I, 12, 6, [w:] H. Diels, *Doxographi Graeci*, 311: δυνατὸν (δ') εἶναι κοσμοαίαν ὑπάρχειν ἄτομον.

⁶¹³ Zob. DK 29B 1, 8–10: εἰ πολλά ἔστιν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρὰ τε εἶναι καὶ μεγάλα· μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι – „jeżeli wiele jest, to jest rzeczą konieczną, że one i małe są i wielkie; małe tak, że nie mają wielkości, wielkie zaś tak, że nieograniczone są.

σμικρόν) było nieograniczone (ἄπειρον)⁶¹⁴. Jest więc bardzo prawdopodobne, że nieograniczona wielkość u Demokryta może odnosić się tylko do deklarowanych przez niego małych atomów. Można więc przypuszczać, że termin nieograniczoności co do wielkości nie dotyczy bycia małym czy wielkim, lecz braku części wynikającym ze zwartości atomów.

Konsekwencją zwartości, jak podaje Simplikios, jest według Leukipposa i Demokryta również nieczułość (ἀπάθεια)⁶¹⁵. W innym miejscu Simplikios twierdzi, że jest ona przyczyną (αἰτίαν) niepodzielności (τοῦ μὴ διαιρεῖσθαι)⁶¹⁶. Jest to, jak się wydaje, nawiązanie atomistów, a w szczególności Leukipposa, do sposobu myślenia o czymś będącym Melissosa, który mówi o niemożliwości doznawania (πάσχειν) przez to będące i jedno (ἕν) jakiegokolwiek obciążenia, bólu, stawania się większym czy zmiany porządku⁶¹⁷. Należy jednak przypomnieć, że u Melissosa niemożliwość doznawania lub inaczej przyjmowania jakichkolwiek stanów (πάσχειν) przez to będące jest efektem nieczułości samego myślenia (τὸ νοεῖν) wynikającego z tożsamości z byciem (εἶναι), co w konsekwencji eliminuje możliwość zmiany (ἑτεροίωσις). W przypadku atomistów nieczułość dotyczy pierwszych ciał. Konsekwencje są jednak podobne, o czym wspomina Plutarch, stwierdzając, że Demokryt uznaje atomy z powodu twardości (στερρότητος) za nieczułe (μῆτε πάσχειν) i niezmiennające się (μῆτε μεταβάλλειν)⁶¹⁸. Jeżeli więc atomy nie podlegają zmianie, to spełniają również cechę przypisywaną temu będącemu przez Melissosa, którą jest bycie wiecznym, o czym, jak podaje Simplikios, był przekonany Demokryt. Chociaż atomy spełniają warunki tego będącego, to jednak są ciałami. Dlatego Leukippos i Demokryt stanęli przed uporaniem się z problemem zastosowania do atomów podstawowych cech cielesnych, którymi są kształt (σχήμα) i wielkość (μέγεθος).

⁶¹⁴ Zob. DK 59B 1, 1–3: ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν – „razem wszystkie rzeczy były, nieograniczone i mnóstwo i małe; i bowiem to małe nieograniczone było”.

⁶¹⁵ Zob. *Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*, 242, 19: καὶ ἀπαθεῖς διὰ τὸ ναστὰς εἶναι.

⁶¹⁶ Zob. *Simplicii in Aristotelis physicorum*, 925, 13–14.

⁶¹⁷ Zob. DK 30B 7, 2–4. O tym, że użyty przez Leukipposa i Demokryta termin ἀπάθεια jest własnością stosowaną wobec tego będącego przez Eleatów, wspomina również Barnes (zob. *The Presocratic Philosophers*, s. 271).

⁶¹⁸ Zob. Plutarch, *Adversus Colotem*, 1110f: ἐκ δὲ τῶν ὄντων μηδὲν ἂν γενέσθαι τῷ μῆτε πάσχειν μῆτε μεταβάλλειν τὰς ἀτόμους ὑπὸ στερρότητος – „Z tych zaś będących ani mogą powstać, dlatego atomy ani doznają, ani zmieniają się z powodu twardości”.

Simplikios, relacjonując poglądy zawarte w traktacie Arystotelesa *O Demokrycie*, zwraca uwagę, że jeśli chodzi o zaistnienia (οὐσίαι), to według Demokryta: „istnieją w nich wszelkie formy i wszelkie kształty i różnice według wielkości”⁶¹⁹. Wymieniona w tym zdaniu różnica wielkości miałyby wyrażać się, jak się wydaje, w byciu większym i mniejszym, o czym wspomina Filoponos, twierdząc: „Demokryt mówi, że pierwsze ciała są niepowstałymi atomami... i są z nich jedne większe, drugie mniejsze”⁶²⁰.

Mając na uwadze dotychczasowe ustalenia, że atomy są niepodzielne i z tego powodu mówi się o nieograniczonej wielkości, to co miałyby decydować o ich różnicy według wielkości? To bowiem, co decyduje o byciu większym lub mniejszym w zakresie ciał doznawanych zmysłowo, jest dodanie lub odejmowanie jakiejś części. Jeżeli jednak atomy są niepowstałymi ciałami pierwszymi, to proces dodawania lub odejmowania nie może mieć miejsca. To bowiem zaprzeczyłoby również byciu bez części (ἀμερές). Z tego więc wynika, że różnice w byciu małym i wielkim musiałyby być pierwotne.

Dlaczego Demokryt przyjął takie założenie (ὑποτίθησι) w odniesieniu do wielkości (μέγωθος) i kształtu (σχῆμα)? Filoponos bowiem zwraca również uwagę, że Demokryt, zakładając wspólną naturę ciała dla wszystkich kształtów (τοῖς σχήμασι πᾶσι), twierdzi, że częściami ciała są atomy różniące się kształtem (σχῆματι)⁶²¹. Powodem posiadania przez atomy różnych kształtów, jak podaje Arystoteles w traktacie *O powstawaniu i ginieciu*, jest założenie przez Leukipposa i Demokryta nieograniczonej liczby przeciwnych sobie zjawisk, w których obecne jest to, co prawdziwe (τάληθές)⁶²². Tym zaś, co jest prawdziwe, mogą być jedynie atomy. Nieograniczona ilość zjawisk różniących się kształtem jest więc możliwa dzięki nieograniczonej liczbie atomów będących początkami (τὰς ἀρχὰς).

⁶¹⁹ Zob. Simplikios, *De caelo* 295, 7–8 (DK 68A 37): ὑπάρχειν δὲ αὐταῖς παντοίας μορφὰς καὶ σχήματα παντοῖα καὶ κατὰ μέγωθος διαφορὰς.

⁶²⁰ *Philoponi in Arist. Phys.*, 398, 11–16: ὁ Δημόκριτος, φησὶ, τὰ πρῶτα σώματα λέγω δὴ τὰς ἀτόμους ἀγενήτους [...] εἰσὶν αὐτῶν καὶ αἱ μὲν μείζους, αἱ δὲ ἐλάττους.

⁶²¹ Zob. *Philoponi in Arist. Phys.*, 398, 13–15: μίαν μέντοι κοινὴν φύσιν σώματος ὑποτίθησι τοῖς σχήμασι πᾶσι, τούτου δὲ μόρια εἶναι τὰς ἀτόμους μεγέθει καὶ σχήματι διαφερούσας ἀλλήλων – „jedną wszelako wspólną naturę ciała zakłada dla wszystkich kształtów, tego zaś (ciała) częściami są atomy wielkością i kształtem różniące się nawzajem”.

⁶²² Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 315b 9–11: ἐπεὶ δ’ ὄντο τὰληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι, ἐναντία δὲ καὶ ἄπειρα τὰ φαινόμενα, τὰ σχήματα ἄπειρα ἐποίησαν – „skoro zaś przypuszczali, że to, co jest prawdziwe, jest w tym, co się zjawia, przeciwne zaś i nieograniczone są zjawiska, dlatego kształty nieograniczone uczynili”.

Arystoteles w swojej *Fizyce* podaje, że według Demokryta te nieograniczone co do ilości początki są jednego rodzaju, choć różnią się kształtem (σχήματι)⁶²³. Z tego wynika, że różnica kształtów w atomach jest założona przez Leukipposa i Demokryta dlatego, że są one ciałami. Jeżeli bowiem ciała ukazujące się w doznawaniu zmysłowym mają różne kształty, to również niedostrzegane przez naturalny zmysł wzroku atomy, będące prostymi ciałami, musiałyby posiadać jakieś kształty. Jeżeli jednak atomy są początkami, to, jak podaje Simplikios w swoim komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa, według Demokryta i jego zwolenników mają one jednakowe zaistnienie (ὁμοουσίους) i będąc tym, co jest pełne, są uznawane według jednego rodzaju⁶²⁴. Można przypuszczać, że brak różnicy rodzajowej tego, co jest pełne, wynika z niepodzielności i braku części. Z tego z kolei wynika, że kształty atomów nie mogą wynikać z ich wewnętrzznego zróżnicowania, gdyż takiego zróżnicowania w nich nie ma.

Czy jednak można powiedzieć coś o kształtach atomów? Jak można zauważyć, Simplikios, w cytowanym już fragmencie z komentarza do traktatu Arystotelesa *O niebie*, nie wyróżnia żadnych kształtów (σχημάτων) wspomnianych przez niego zaistnień (ουσίων). Ogranicza się jedynie do stwierdzenia, że istniejące w nich kształty są παντοῖα, czyli wszelakie. Wspomniany przez Simplikiosa brak określenia jakichkolwiek kształtów może nawiązywać do argumentu o nieograniczoności prostych ciał, który został przytoczony przez Arystotelesa w traktacie *O niebie*. Według atomistów ciała różnią się kształtami (σχήμασιν), a kształty (τὰ σχήματα) są nieograniczone (ἄπειρα). Dlatego też proste ciała (τὰ ἀπλᾶ σώματα) są nieograniczone⁶²⁵. Można by przypuszczać, że Arystoteles, mówiąc w tym przypadku o nieograniczonych ciałach prostych, ma na myśli ich nieograniczone kształty, co mogłoby wynikać ze wspomnianego wyżej

⁶²³ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 184b 20–22: καὶ εἰ ἀπείρους (εἶναι τὰς ἀρχὰς ἀνάγκη) ἢ οὕτως ὡσπερ Δ., τὸ γένος ἕν, σχήματι δὲ ἢ εἶδει διαφορούσας, ἢ καὶ ἐναντίας – „i jeżeli nieograniczonymi [liczbie] (są początki z konieczności), to albo tak jak twierdzi Demokryt, jest [ich] jeden rodzaj, kształtem albo postacią różniące się, albo i przeciwne [różnego rodzaju]”.

⁶²⁴ Zob. *Simplicii in Aristotelis physicorum*, 44, 2–4: καὶ γὰρ τῶν ἀπείρους τὰς ἀρχὰς ὑποθεμένων οἱ μὲν περὶ Δημόκριτον ὁμοουσίους τὰς ἀτόμους ὑποθέμενοι καθ’ ἕν γένος τὸ πλήρες θεωρουμένους – „i bowiem z tych zakładających nieograniczone początki ci z Demokrytem zakładając, uznają, że atomy mające to samo zaistnienie [są] pełnią według jednego rodzaju”.

⁶²⁵ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 303a 11–12: ἐπεὶ διαφέρει τὰ σώματα σχήμασιν, ἄπειρα δὲ τὰ σχήματα, ἄπειρα καὶ τὰ ἀπλᾶ σώματά φασι εἶναι – „skoro zaś różnią się ciała kształtem, kształty zaś [są] nieograniczone, to mówimy, że i te proste ciała są nieograniczone”.

twierdzenia z jego *Fizyki*, w którym porusza zagadnienie różnych kształtów początków. Jednakże w omawianym tekście traktatu *O niebie* Arystoteles dodaje, że niczego (οὐθὲν) następnie nie określili (ἐπιδιώρισαν), jaki (ποῖον) i co (τί) za kształt (τὸ σχῆμα) jest każdego (ἐκάστου) z elementów (τῶν στοιχείων)⁶²⁶. Arystoteles, mówiąc o elementach (τὰ στοιχεῖα), zdaje się nie odnosić do owych prostych ciał (τῶν ἀπλῶν σωμαίων). W dalszej części swojego wywodu wspomina o określonych przez dotychczasową tradycję elementach, którymi są: ogień (πῦρ), powietrze (ἀέρ), woda (ὔδωρ) oraz inne (τἄλλα). Stwierdza przy tym, że „tylko ogniewi przypisali kulistość”⁶²⁷. Jest to kształt, o którym wspomina Parmenides, mówiąc o granicach wspomnianych już wcześniej więzów, którymi ucisk (Ἀνάγκη) naokoło otacza (ἀμφὶς ἐέργει). W konsekwencji Parmenides stwierdza: „granica skrajna, skończona jest zewsząd, podobna zakrzywieniu pięknie zaokrąglonej kuli”⁶²⁸. Można więc przypuszczać, że atomiści uznali ogień za najbardziej odpowiadający niczym nieograniczonemu byciu (εἶναι), które dzięki myśleniu (νοεῖν) sprowadza się do samego siebie. Choć ta sugestia nawiązania do Parmenidesa wydaje się wątpliwa, to jednak atomiści nie przejęli myśli pitagorejczyków, którzy przyporządkowali ogień, jak przypuszczał Timpanaro Cardini, ostrosłupowi⁶²⁹. Pozostawałaby więc intuicja mająca oparcie w teorii Parmenidesa.

Ważną przesłanką może być zdanie Arystotelesa z traktatu *O duszy* dotyczące teorii Demokryta: „mówi, że najbardziej ruchliwym ze wszystkich kształtów jest kulisty. Takie właśnie są umysł i ogień”⁶³⁰. Jeżeli więc atomy są początkami, to można uznać, że umysł jest efektem elementu, którym jest ogień, na co mógłby wskazywać pogląd przypisywany Demokrytowi przez Aëtiosa dotyczący boga, który jest umysłem (νοῦν) w ogniu kulistym (ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ)⁶³¹. Określenie σφαιροειδεῖ można by odnieść do wspomnianego wyżej sposobu myślenia Parmenidesa na temat tego będącego, którego granica będąca wynikiem ujęcia bycia jest

⁶²⁶ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 303a 12–13: ποῖον δὲ καὶ τί ἐκάστου τὸ σχῆμα τῶν στοιχείων, οὐθὲν ἐπιδιώρισαν.

⁶²⁷ *Aristoteles Graece*, t. 1, 303a 14: μόνον τῷ πυρὶ τὴν σφαῖραν.

⁶²⁸ DK 28B 8, 42–34: πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ.

⁶²⁹ Zob. M. Timpanaro Cardini, *Pitagoreici. Testimonianze e frammenti*, t. 2, Firenze 1962, s. 97.

⁶³⁰ *Aristoteles Graece*, t. 1, 405a 11–13: τῶν δὲ σχημάτων εὐκίνητότατον τὸ σφαιροειδὲς λέγει· τοιοῦτον δ' εἶναι τὸν τε νοῦν καὶ τὸ πῦρ.

⁶³¹ Zob. *Aetios I 7*, 16 [w:] H. Diels, *Doxographi Graeci*, 302 (DK, 68A 74, 1): Δημόκριτος νοῦν τὸν θεὸν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ.

podobna zakrzywieniu pięknie zaokrąglonej kuli (εὐκύκλου σφαίρης), co pozwalałoby na uzasadnienie związku umysłu i ognia.

Czy można jednak bez żadnych zastrzeżeń stwierdzić, że Arystoteles, mówiąc o elemencie ognia, ma na myśli ciała proste, czyli atomy? W traktacie *O duszy* Arystoteles zdaje się sugerować, że występują nieskończone kształty i atomy, a część z nich ma kształt kulisty⁶³². Wydaje się więc, że poza kulistym można by wyróżnić nieskończoną liczbę innych kształtów. Dlaczego więc Leukippos i Demokryt nie wyróżnili w ten sam sposób kształtów innych elementów? Arystoteles, opisując pogląd Leukipposa i Demokryta na temat powietrza, wody i innych elementów, stwierdza jedynie, że „wyróżnili je wielkością i małością, a ich natura jest tak jak mieszanka z wszystkich nasion wszystkich elementów”⁶³³. Opisując pozostałe elementy, takie jak woda czy powietrze, twierdzi, że według atomistów mają określoną wielkość (μέγεθος), co można wywnioskować ze stwierdzenia διείλον, czyli wyróżnili. Podstawą zróżnicowania wielkości tychże elementów jest, jak się zdaje, różnica w małości (μικρότητι). W tym kontekście można by stwierdzić, że różnica wielkości zależy od stopnia małości. Zastosowanie w tym przypadku różnicy co do małości (μικρότητι), sugeruje komentarz Simplikiosa, który, jak wiadomo, mówił o atomach, że przyczyną ich niepodzielności jest ich małość (τὸ μικρόν). Należy jednak zapytać, czy w tym przypadku małość (μικρότης) elementów, jakimi są woda, powietrze i inne, są równoznaczne z małością (τὸ μικρόν) atomów.

W dalszej części omawianej relacji Arystotelesa jest mowa o naturze (φύσις) porównywanej do πανσπερμίας πάντων τῶν στοιχείων, czyli mieszanki z wszystkich nasion wszystkich elementów. Termin πανσπερμίας może przywołać na myśl tezy Anaksagorasa z zachowanego czwartego fragmentu jego traktatu. Mówi w nim między innymi o σπέρματα πάντων χρημάτων⁶³⁴. To stwierdzenie sugerowałoby, że χρήματα są tutaj rozumiane jako już określone w stosunku do owych σπέρματα, które są zacynem lub stanem początkowym tych πάντων χρημάτων. Jak wiadomo, Anaksagoras wspomina o stanie początkowym wszystkich rzeczy (πάντων χρημάτων), mówiąc, że były one małe (σμικρότητα) i z powodu małości (ὑπὸ

⁶³² Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 404a 1–3: ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει – „mówi, że z nieograniczonych bowiem będących kształtów i atomów te kuliste ogniem i duszą”.

⁶³³ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 303a 14–16: ἀέρα δὲ καὶ ὕδωρ καὶ τὰλλα μεγέθει καὶ μικρότητι διείλον, ὡς οὖσαν αὐτῶν τὴν φύσιν οἶον πανσπερμίας πάντων τῶν στοιχείων.

⁶³⁴ Zob. DK 59B 4, 2–3.

σμικρότητος) nic (οὐδὲν) nie było wyraźne (ἔνδηλον)⁶³⁵. Brak wyrazistości może wskazywać na stan właściwy σπέρματα. Użycie więc przez Arystotelesa na opisanie natury elementów (τῶν στοιχείων) wody i powietrza, i innych terminu πανσπερμίαν πάντων τῶν στοιχείων, może wskazywać na złożenie każdego z nich z atomów, które co prawda nie mają żadnego określenia co do kształtu, lecz których odpowiedni układ powoduje, że konkretyzuje się woda, powietrze, ziemia i inne. Być może dlatego spełniają one rolę σπέρματα. Wydaje się, że taki wydzźwięk mogą mieć słowa Arystotelesa z traktatu *O duszy*. Twierdzi on bowiem, że Demokryt mówi, że atomy jako „mieszanka z wszystkich nasion (τὴν πανσπερμιάν) stanowi elementy całej natury. Podobnie Leukippos”⁶³⁶. Z tego może wynikać, że atomy same nie są elementami wspomnianymi przez Arystotelesa.

Czy taki sposób rozumowania mógł przyświecać samym atomistom? Aby uzyskać odpowiedź, należy przeanalizować krytykę samego Arystotelesa w stosunku do tego ich poglądu. Stwierdza on, że niemożliwe jest bowiem (ἀδύνατον γὰρ), gdy nieprzecięte są elementy (ἀτόμων ὄντων τῶν στοιχείων), by mogły różnić się (διαφέρειν) wielkością i małością (μεγέθει καὶ μικρότητι) powietrze i ziemia, i woda (ἀέρα καὶ γῆν καὶ ὕδωρ); nie mogą bowiem powstać (οὐ γὰρ γίνεσθαι) jedne z drugich (οἷόν τ' ἀλλήλων); pozostałyby bowiem zawsze (ὑπολείψει γὰρ ἀεὶ) ciała największe (τὰ μέγιστα σώματα) wyłączone (ἐκκρινόμενα), mówią zaś tak (φασὶ δ' οὕτω), że powstają (γίνεσθαι) woda i powietrze, i ziemia (ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ γῆν) z siebie nawzajem (ἐξ ἀλλήλων)⁶³⁷. Punktem wyjścia krytyki Arystotelesa jest uznanie, że nieprzeciętymi elementami są ziemia, powietrze i woda. Wtedy różnice co do stopnia małości (μικρότητι), a w konsekwencji wielkości (μεγέθει), wśród tych elementów nie byłyby możliwe. Należałoby więc wnioskować, że w tym przypadku różnica co do małości i wielkości elementów nie może odnosić się do atomów.

Warto jednak zwrócić uwagę na podanie Simpliciosa zawarte w jego komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa, w którym zwraca uwagę, że Leukippos zakłada istnienie nieograniczonych i ruchomych elementów, czyli, jak się zdaje, atomów⁶³⁸. Jeżeli więc elementami miałyby być atomy, to czy jest

⁶³⁵ Zob. DK 59B 1, 3.

⁶³⁶ *Aristoteles Graece*, t. 1, 404a 4–5: ὡν τὴν πανσπερμιάν στοιχεῖα λέγει τῆς ὅλης φύσεως. ὁμοίως δὲ καὶ Λευκίππος.

⁶³⁷ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 303a 25–29.

⁶³⁸ Zob. *Simplicii in Aristotelis physicorum*, 28, 8–10: οὗτος ἄπειρα καὶ ἀεὶ κινούμενα ὑπέθετο στοιχεῖα τὰς ἀτόμους καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς σχημάτων ἄπειρον τὸ πλῆθος – „tak zakładał elementy nieograniczone i zawsze ruchome, atomy i kształtów w nich nieograniczone mnóstwo”.

to równoznaczne z byciem wodą, ziemią, powietrzem, ogniem, czyli elementami, o których wspomina Arystoteles? Jest bardzo prawdopodobne, że przypisanie atomom terminu „element” może sugerować ich pierwotność w stosunku do wody, ognia, ziemi i wszystkiego, co się ukazuje. Takie rozumowanie na temat twierdzeń Demokryta wskazuje Plutarch. Według niego Demokryt mówi o atomach jako niezróżnicowanych i będących rozproszonymi w próżni. Atomy te, grupując się, ukazują się jako woda, ogień i inne ciała⁶³⁹. Z tej perspektywy należałoby przyjąć, że atomy w stosunku do wody, ognia i innych widocznych ciał zachowywały się raczej jak σπέρματα. Jeżeli zestawia się brak rozróżnienia, o którym wspomina Plutarch, z nieograniczonością kształtów, to można przypuszczać, że wspomniana nieograniczoność dotyczy możliwości pojawiania się różnych kształtów w wyniku takiego czy innego układu atomów. Można więc na podstawie przeprowadzonych analiz stwierdzić, że poza atomami ognia nie istnieją atomy innych elementów. Atomy te, których kształty nie są przez atomistów wyróżnione, spełniają wobec powstających elementów wody, powietrza i innych rolę σπέρματα. Co powoduje, że pojawiają się poszczególne elementy i ciała? Aby na to pytanie odpowiedzieć, należy najpierw zastanowić się nad problemem próżni (τὸ κενόν) spełniającej istotną funkcję w formowaniu się ciał złożonych. Dzięki niej bowiem możliwy jest również ruch atomów.

3.3. Próżnia i ruch atomów

Próżnia jest przez Leukipposa i Demokryta zakładana jako jeden z dwóch elementów początkowych obok tego, co pełne, czyli atomów, na co wskazuje cytowana już teza Arystotelesa z jego *Metafizyki*. Stosowanie przez atomistów terminu τὸ κενόν jest nawiązaniem do tez Melissosa z zachowanego fragmentu siódmego jego traktatu. Jednakże, jak już to było wspomniane, Klowski sugeruje, że problem próżni został przez Melissosa przejęty od Leukipposa argumentującego przeciwko Parmenidesowi przyjmującemu granice bytu, które są podobne do pięknie zaokrąglonej

⁶³⁹ Zob. Putarch, *Adversus Colotem*, 1110f (DK 68 A 57): τί γὰρ λέγει Δ.; οὐσίας ἀπείρους τὸ πλῆθος ἀτόμους τε κἀδιαφόρους, ἔτι δ' ἀποίους καὶ ἀπαθείς ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι διεσπαρμένους· ὅταν δὲ πελάσωσιν ἀλλήλαις ἢ συμπέσωσιν ἢ περιπλακῶσι, φαίνεσθαι τῶν ἀθροισζομένων τὸ μὲν ὕδωρ τὸ δὲ πῦρ τὸ δὲ φυτὸν τὸ δ' ἄνθρωπον – „co bowiem mówi Demokryt? że są atomy nieograniczone liczebnie i też niezróżnicowane, nadto zaś bez własności i nieczułe w próżni poruszają się rozproszone; kiedy zaś zbliżają się jeden do drugiego albo zderzają się, albo zaplątują, ukazują się z tych zebranych wodą, zaś ogniem, zaś rośliną, zaś człowiekiem”.

kuli, poza którą nic nie jest. Leukippos bowiem miał stwierdzić, że poza bytem jest również próżnia. Dlatego Melissos w odpowiedzi na tezę Leukipposa miał zrezygnować z ograniczoności bytu i tym sposobem wyeliminować próżnię⁶⁴⁰. Kłowski swoją opinię na temat Melissosa opiera na cytowanym już podaniu Arystotelesa z traktatu *O powstaniu i ginięciu*, w którym jest mowa o nieograniczoności tego całego, które z tego powodu jest nieruchome, gdyż granica zakładałaby istnienie próżni umożliwiającej ruch⁶⁴¹. Na podstawie analizy tez zawartych we fragmencie siódmym traktatu Melissosa wydaje się, że problem próżni dotyczył jej wykluczenia z samego tego będącego. To może sugerować, że Arystoteles interpretował sposób myślenia na ten temat Melissosa przez pryzmat poglądów Leukipposa.

Wydaje się jednak, że wspomniana już teza Arystotelesa z jego *Metafizyki*, o przyjmowaniu przez Leukipposa i Demokryta elementów, którymi są pełnia (τὸ πλήρες) i próżnia (τὸ κενόν), sugerujące odwołanie do rozstrzygnięcia Melissosa na to, co jest zupełne (πλέω) i niezupełne (μὴ πλέω), może być argumentem za przyjęciem poglądu o wpływie Melissosa na Leukipposa. Sam Melissos mówiąc, że to, co jest zupełne (πλέω), jest pozbawione próżni (κενόν)⁶⁴², przeciwstawia ją pełni. Za poważnym potraktowaniem przez atomistów argumentu Melissosa o nieistnieniu próżni będącej niczym, w tym, co jest pełne, dzięki której możliwy byłby ruch, opowiada się Furley⁶⁴³. Sugestia o potraktowaniu poważnie przez atomistów tezy Melissosa, że próżnia jest niczym⁶⁴⁴, może mieć swoje odzwierciedlenie w tezie, w której wyróżnia τὸ δέν i τὸ μηδέν, przypisywanej Demokrytowi przez Plutarcha. Pierwszym terminem nazywa ciało (τὸ σῶμα), drugim zaś próżnię (τὸ κενόν)⁶⁴⁵.

Dyskusyjna jest jednak sama teza Demokryta, że „nie więcej jest *den* niż nic”⁶⁴⁶. Teza ta jest wymieniona w kontekście zarzutu skierowanego przez Kolotesa wobec Demokryta, który miał twierdzić „że każda z rzeczy

⁶⁴⁰ Zob. J. Kłowski, *Antwortete Leukipp Melissos oder Melissos Leukipp?*, s. 70–71.

⁶⁴¹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 14–16.

⁶⁴² Zob. DK 30B 7, 32–33: ἀνάγκη τοίνυν πλέων εἶναι, εἰ κενόν μὴ ἔστιν – „Koniecznym jest więc, że zupełnym jest, jeżeli próżnym nie jest”.

⁶⁴³ Zob. D. Furley, *The Greek Cosmologists*, t. 1: *The Formation of the atomic Theory and Its earliest critics*, Cambridge 1987, s. 113.

⁶⁴⁴ Zob. DK 30B 7, 22: τὸ γὰρ κενόν οὐδέν ἐστιν.

⁶⁴⁵ Zob. DK, 68B 156 (Plutarch, *Adv. Colot.* 4p. 1108): δέν μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα, μηδέν δὲ τὸ κενόν – „den nazywając ciało, nic zaś próżnię”.

⁶⁴⁶ DK, 68B 156 (Plutarch, *Adv. Colot.* 4p. 1108f): μὴ μάλλον τὸ δέν ἢ τὸ μηδέν εἶναι.

nie jest więcej taka niż taka⁶⁴⁷. Plutarch jednak sugeruje, że sposób myślenia Demokryta był daleki od tej tezy, na co miałyby wskazywać liczne pisma przeciw Protagorasowi, który utrzymywał właśnie taki pogląd⁶⁴⁸. Zestawienie więc przez Kolotesa tezy Protagorasa z tezą Demokryta było nie na miejscu, ponieważ twierdzenie Protagorasa, że każda z rzeczy jest i taka, i taka, czyli ma odmienne własności, dotyczy sposobu doznawania danej rzeczy, budzącego konkretne jej odczuwanie. Jest więc bardzo prawdopodobne, że wspomniane liczne tezy Demokryta dotyczyły dyskusyjnego problemu percepcji.

Błąd Kolotesa, jak to sugeruje McGibbon, wynika z nieświadomości dzieła samego Demokryta⁶⁴⁹. Teza Demokryta nie dotyczy bowiem równorzędności dwóch jakości rzeczy będących wynikiem percepcji. W jego tezie jest mowa o rozróżnieniu rzeczywistości na dwa elementy, którymi są ciało i próznia.

Jak jednak należy rozumieć tezę Demokryta, że *den* jest nie więcej niż nic? Na podstawie treści tej tezy można założyć, że jeżeli rzeczywistość *den* nie jest większa niż nic, a nic nie jest, to tym samym *den* nie jest. Według Matsona tezę Demokryta należałoby traktować jako celowy nonsens, który miałby być skutecznym sposobem przeciwdziałania twierdzeniu Melissosa o nieistnieniu prózni będącej niczym. Jeżeli więc μηδέν nie istnieje, to δέν, jako gramatyczne przeciwieństwo μηδέν, musiałoby koniecznie istnieć. Nonsensowność tego rozumowania polegałaby na zakładaniu konieczności istnienia δέν, które nie odnosi się do czegoś, co istnieje, czyli jest terminem pustym. To zaś w konsekwencji doprowadza do wniosku o istnieniu μηδέν⁶⁵⁰.

McGibbon, uznając argumentację Matsona za wątpliwą, sugeruje, że „dla Demokryta stwierdzenie, że byt oznaczony przez μηδέν był tak samo rzeczywisty jak byt oznaczony przez δέν (którego istnienie zaakceptował Melissos), było całkowicie mocnym sposobem wskazania Melissosowi, że byt oznaczony przez μηδέν w rzeczywistości istniał⁶⁵¹. Sama więc teza

⁶⁴⁷ DK, 68B 156 (Plutarch, *Adv. Colot.* 4p. 1108f): ὅτι τῶν πραγμάτων ἕκαστον εἰπῶν οὐ μᾶλλον τοῖον ἢ τοῖον.

⁶⁴⁸ Zob. 68B 156 (Plutarch, *Adv. Colot.* 4p. 1108f): ὥστε Πρωταγόρα τῷ σοφιστῆι τοῦτ' εἰπόντι μεμαχῆσθαι καὶ γεγραφέναι πολλὰ καὶ πιθανὰ πρὸς αὐτόν – „tak że sofistów przeciw Protagorasowi to mówiącemu sprzeciwił się i pisał wiele i przekonujące [argumenty] przeciw niemu”.

⁶⁴⁹ Zob. D. McGibbon, *The Atomists and Melissus*, „Mnemosyne” 17 (1964) nr 3, s. 250.

⁶⁵⁰ Zob. W. I. Matson, *Democritus, Fragment 156*, „The Classical Quarterly” 13 (May 1963), s. 29.

⁶⁵¹ D. McGibbon, *The Atomists and Melissus*, s. 253.

rozpoczynająca się od οὐ μᾶλλον miała wykazać, że μηδέν jest w takim samym stopniu co δέν. Ten wniosek może mieć swoje uzasadnienie w słowach Galena, według którego Demokryt mówił, że według prawdy jest δέν, czyli atomy, i μηδέν, czyli próżnia⁶⁵². Jednakże według tezy Demokryta należałoby stwierdzić, że to raczej δέν jest tak samo jak μηδέν, czyli atomy nie są bardziej niż próżnia. Jak należy więc rozumieć ten zapis Demokryta?

Próbę odpowiedzi na to pytanie można rozpocząć od wyjaśnienia znaczenia tezy przypisywanej Leukipposowi i Demokrytowi przez Arystotelesa: „że nic bardziej byt od nie bytu jest”⁶⁵³. Natomiast Teofrast, według relacji Simplikiosa, przypisywał tę tezę Leukipposowi⁶⁵⁴. Jest bardzo prawdopodobne, że teza Leukipposa poprzedzała zdanie Demokryta cytowane przez Plutarcha⁶⁵⁵. Termin τὸ ὄν odnosi się do zaistnienia, które jest pełne (πλήρες), ściśnięte (ναστόν) i twarde (στερεόν), czyli do atomów. Teofrast bowiem podaje, że zupełne zaistnienie atomów uważane jest przez Leukipposa za będące (ὄν)⁶⁵⁶. Powodem uznania atomów za to będące (τὸ ὄν) jest nie tylko spełnianiem warunków właściwych temu będącemu, co było postulatem Melissosa, lecz także fakt, że jako ciała proste mogą być doznawane. Arystoteles bowiem w swojej *Fizyce* zwraca uwagę, że to będące jest ciałem. Podejmuje ten temat po tezie, na którą zgadzają się ludzie, mówiącej o próżni (κενόν) jako odległości, której nie doznaje żadne ciało⁶⁵⁷. Jeże-

⁶⁵² Zob. *Galeni de elementis ex Hippocrate liber primum*, I, 2 (DK 68 A 49): Δ φησιν [...] κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν δὲν καὶ μηδέν ἐστι τὰ πάντα, καὶ γὰρ αὐτὸ καὶ τοῦτ' εἶρηκεν αὐτός, δέν μὲν τὰς ἀτόμους ὀνομάζων, μηδέν δὲ τὸ κενόν – „Demokryt mówi [...] zaś według prawdy den i nic, te wszystkie są, i bowiem znowu to powiedział, nazywając atomy «den», zaś próżnię «nic»”.

⁶⁵³ *Aristoteles Graece*, t. 2, 985b 8: οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι.

⁶⁵⁴ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 28, 11–12: ἔτι δὲ οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὄν ἢ τὸ μὴ ὄν ὑπάρχειν – „nadto zaś nic bardziej to będące niż to niebędące istnieje”.

⁶⁵⁵ Interpretację wskazującą na podążanie Demokryta za Leukipposem przedstawia Bailey (zob. *The Greek Atomists and Epicurus*, s. 118). Natomiast według Matsona wersje Arystotelesa i Teofrasta są parafrazami tezy Demokryta (zob. W. I. Matson, *Democritus, Fragment 156*, s. 29). Jednak według McGibbona, cytującego pogląd Matsona, to założenie nie wydaje się bezpieczne (zob. D. McGibbon, *The Atomists and Melissus*, s. 251).

⁶⁵⁶ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 985b 6–7: τὸ μὲν πλήρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν – „to pełne i twarde to będące” i *Simplicii in Arist. Phys.*, 28, 13: τὴν γὰρ τῶν ἀτόμων οὐσίαν ναστὴν καὶ πλήρη ὑποτιθέμενος ὄν – „uważając za będące ściśnięte istnienie atomów i zupełne”.

⁶⁵⁷ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 213a 27–29: οἱ δ' ἄνθρωποι βούλονται κενὸν εἶναι διάστημα, ἐν ᾧ μηδέν ἐστι σῶμα αἰσθητόν – „ludzie zaś zgadzają się, że próżnia jest odległością, w której żadne ciało [nie] jest doznawane”. Simplikios pisze wprost, że

li więc próżnia jest czymś wolnym od ciał, oznacza to, że nie może być doznawana, a tym samym nie może mieć miejsca myślenie bycia, dzięki czemu można by mówić o niej, że jest tym będącym (τὸ ὄν). Dlatego Arystoteles dodaje, że tak rozumiana „próżnia wydaje się czymś niebędącym i brakiem”⁶⁵⁸. Themistios, przytaczając tę tezę, przypisuje jej autorstwo Demokrytowi⁶⁵⁹. Jeżeli próżnia jest czymś niebędącym, czyli sama nie jest ujmowana, to dlaczego mówi się o niej, że jest (εἶναι)?

W swojej *Fizyce* Arystoteles definiuje próżnię jako miejsce (τόπον), w którym niczego nie ma⁶⁶⁰. Określenie próżni jako miejsca, w komentarzu Simpliciosa do *Fizyki* Arystotelesa, jest przypisane Demokrytowi⁶⁶¹. Czy jednak można mówić o próżni samej jako o miejscu, jeżeli jest ona czymś niebędącym i niczym? Arystoteles sugeruje, że ci, którzy

próżnia jako odległość (διάστημα) jest uznawana przez Demokryta, Epikura i ich zwolenników (zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 571, 27–28: τὸ δὲ διάστημα τοῦτο οἱ μὲν περὶ Δ. καὶ Ἐπικούρου κενὸν εἶναι λέγουσιν – „zaś ci od Demokryta i Epikura mówią, że odległość ta jest próżna”).

⁶⁵⁸ *Aristoteles Graece*, t. 1, 215a 11: τὸ γὰρ κενὸν μὴ ὄν τι καὶ στέρησις δοκεῖ εἶναι. Jeżeli próżni nie można rejestrować dzięki myśleniu bycia, to sugestia Krokiewiczza, że τὸ μὴ ὄν stosowane przez atomistów należy tłumaczyć „nie ten byt” (zob. A. Krokiewicz, *Geneza atomizmu*, „Meander” 1 (1948), s. 17) nie wydaje się trafna. Dawid Biedrzyński, przyjmując sugestię Krokiewiczza, zwraca uwagę: „w sformułowaniu τὸ μὴ ὄν kryje się bardzo dużo informacji. Otóż nie mamy do czynienia z bezwzględną negacją. Negacją τὸ ὄν jest τὸ οὐκ ὄν. Ale zanegowany byt, czyli niebyt, nie może spełniać funkcji różnicującej. Może natomiast tę funkcję spełnić byt. Ale atomy nie mogą oddzielać atomów, gdyż ich niezróżnicowanie uniemożliwiałoby wielość. Nie ma zatem innej drogi niż wybór takiego elementu, który jest bytem, tak jak atomy, jednocześnie zaś atomem nie jest. A zatem nie jest bytem w rozumieniu atomu τὸ ὄν, jest czymś od tego bytu różnym, czyli τὸ μὴ ὄν; μὴ to odróżnienie, a nie zanegowanie. Jest relatywne, a nie absolutne jak οὐ”; zob. D. Biedrzyński, *Rozumienie pojęcia „próżni” w filozofii Demokryta z Abdery*, „Folia Philosophica” 33 (2015), s. 95. Wydaje się, że to uzasadnienie nie jest do utrzymania w kontekście tezy Parmenidesa οὐτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔδον (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὐτε φράσαις (DK 28B 2, 7–8: „ani nie możesz poznać to *niebędące* [nie jest to możliwe], ani nie mogłeś rozważyć”), która jest uzasadnieniem drugiej drogi badania ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι (DK 28B 2, 5: „że *nie jest* i że koniecznością *jest nie być*”).

⁶⁵⁹ *Themistii in Aristotelis Physica paraphrasis*, ed. H. Schenkl, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, t. 5, Berolini 1900, s. 129, 8–9: τὸ γὰρ κενὸν μὴ ὄν τι καὶ στέρησιν λέγει Δημόκριτος – „próżnia bowiem [jest] czymś niebędącym i brakiem, mówi Demokryt”.

⁶⁶⁰ *Zob. Aristoteles Graece*, t. 1, 213b 31: δοκεῖ δὴ τὸ κενὸν τόπος εἶναι ἐν ᾧ μηδὲν ἔστιν – „zdaje się, że próżnia jest miejscem, w którym nic nie jest”.

⁶⁶¹ *Zob. Simplicii in Arist. Phys.*, 533, 17–18: τὸ γὰρ κενὸν τόπον εἶναι ὁ Δημόκριτος – „Demokryt mówi, że próżnia jest miejscem”.

przyjmowali próżnię, uznawali ją nie tylko za miejsce, lecz także za naczynie, które jest pełne, gdy znajduje się w nim ciało, a puste, gdy jest tego ciała pozbawione⁶⁶². W tym przypadku należałoby stwierdzić, że obiekt znajdujący się w próżni jest przez nią otaczany, a więc znajduje się w miejscu.

Jeżeli jednak próżnia jako niebędąca nie jest w ogóle doznawana, to czy można powiedzieć, że dany obiekt jest gdzieś (που)? Miejsce bowiem jest tym, gdzie (τόπος) coś jest. Problem tak rozumianego miejsca, jak się wydaje, dostrzega także Zenon z Elei. Hipoteza Zenona, cytowana przez Arystotelesa w jego *Fizyce*, brzmi w następujący sposób: „jeżeli bowiem każde to będące w miejscu (jest), to jasne jest, że i miejsca miejsce będzie, i aż do nieograniczonego idą”⁶⁶³. Założenie, że to będące jest gdzieś, w jakiejś okolicy, czyli miejscu, mogłoby wskazywać na bycie czegoś bardziej zasadniczego i pierwotnego, czyli posiadającego również charakter czegoś będącego, a jeżeli będącego, to również w miejscu, co jednocześnie doprowadza do nieograniczonego ciągu. Z tego też względu, według Eudemososa, Zenon zaprzecza, że miejsce jest takie⁶⁶⁴. Czy więc miejsca w ogóle nie ma? Przecież mówi się o miejscu, że coś jest gdzieś. Niewątpliwie Zenon zakłada, że miejsce nie jest czymś bardziej pierwotnym. Wydaje się, że kategorią pierwotną i początkową jest bycie bytu, czyli to, że jest (εἶναι). Dzięki temu byt identyfikuje się w sobie samym i ma w sobie podstawę, a nie w czymś innym, czyli się gruntuje. Aby więc mówić o miejscu w sensie τόπος, czyli okolicy, musi być odniesienie do czegoś innego, również będącego. Należałoby więc założyć wielość bytów. W komentarzu Eudemososa jest mowa o miejscu bytów (ὁ τόπος τῶν ὄντων). Lokalizacja, dzięki temu, że jest (εἶναι), w kontekście wielości bytów, jest odniesieniem nie tylko do samego siebie, lecz także do czegoś innego. Dzięki temu można mówić, że byt znajduje się w jakiejś okolicy τόπος. Stąd okolica nie ma znaczenia pierwotnego, wynikającego z tego, że ona sama jest (εἶναι), ale staje się pewnym polem pojawiającym się wraz z obiektami, które są ujmowane jako będące. Można więc to, co oddziałuje, czyli się wydarza, zarejestrować w odniesieniu do samego siebie i do czegoś innego, sytuując go

⁶⁶² Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 213a 15–18: οἷον γὰρ τόπον τινα καὶ ἀγγεῖον τὸ κενὸν τιθέασιν οἱ λέγοντες, δοκεῖ δὲ πλήρες μὲν εἶναι, ὅταν ἔχη τὸν ὄγκον οὐ δεκτικόν ἐστιν, ὅταν δὲ στερηθῆ, κενόν – „tak bowiem podają ci mówiący, że próżna [jest] jakimś miejscem i naczyniem, zdaje się zaś, że pełne jest, gdy miałoby masę, której zdolne do przyjęcia jest, gdy zaś pozbawiłoby się, próżnym”.

⁶⁶³ DK 29A 24, 4–5 [*Aristot. Phys.* D 1, 209a 23]: εἰ γὰρ πᾶν τὸ ὄν ἐν τόπῳ, δῆλον ὅτι καὶ τοῦ τόπου τόπος ἔσται, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον πρόεισιν.

⁶⁶⁴ DK 29A 24, 10 [*Eudem. Phys.* fr. 42]: οὐδὲ δὴ ὁ τόπος τοιοῦτος – „ani zaś miejsce [jest] takie”.

tym samym w miejscu (ἐν τόπῳ). Mając na uwadze ten sposób rozumienia miejsca, można uznać, że sama próźnia nie jest miejscem, jest za to pustym obszarem występującym między obiektami rejestrowanymi jako będące⁶⁶⁵. Miejscem jest bowiem okolica określona przez otaczające obiekty. Jeżeli więc nie byłoby żadnego obiektu, sama próźnia nie byłaby w ogóle ujmowana. Nie jest więc ona czymś bardziej pierwotnym niż atomy spełniające warunki tego będącego. Natomiast występuje ona razem z atomami znajdującymi się względem siebie zawsze w jakiejś odległości. Nie można więc mówić o atomach bez próźni. Dlatego Leukippos, jak podaje Simplikios, mówi, że niebędące, jak jest nazywana próźnia, nie mniej jest od tego będącego⁶⁶⁶.

Według Leukipposa, jak podaje Simplikios, to, co jest uznawane za będące, „porusza się w próźni”⁶⁶⁷. W innym miejscu Simplikios zwraca uwagę, że Demokryt i jego zwolennicy utrzymywali, „że to przez próźnię staje się ruch”⁶⁶⁸. Ten sposób rozumienia wpływu próźni na ruch przypisywany Demokrytowi i jego zwolennikom Simplikios przejął od Arystotelesa, który w swojej *Fizyce* pisał ogólnie o mówiących, że to, co się porusza, czyni to przez próźnię⁶⁶⁹. Według niego przyjmujący próźnię uznają ją za przyczynę (αἴτιον) ruchu (κινήσεως) w taki sposób, że właśnie w niej jedynie ruch się pojawia⁶⁷⁰. Filoponos, powołując się na sugestię Arystotelesa, że Demokryt i jego zwolennicy mówią o próźni, że jest przyczyną ruchu, podaje wyjaśnienie, jak należy tę tezę rozumieć, pisząc, że nie byłoby ruchu, gdyby nie było próźni⁶⁷¹. Wydaje się jednak, że przypisywanie próźni roli przyczyny ruchu może być mylące. Simplikios zwraca

⁶⁶⁵ Wydaje się więc, że sugestia Arystotelesa i jego komentatorów, że próźnia jest miejscem, może nie odzwierciedlać intencji atomistów. Sedley podkreśla, że twierdzenie Arystotelesa w tym zakresie mają wątpliwą wartość; zob. D. Sedley, *Two Conceptions of Vacuum*, „Phronesis” 27 (1982) nr 2, s. 175–193.

⁶⁶⁶ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 28, 14–15: ὅπερ μὴ ὄν ἐκάλει καὶ οὐκ ἔλαττον τοῦ ὄντος εἶναι φησὶ – „tym samym co niebędące (próźnię) nazywa i mówi, że nie jest mniej od tego będącego”.

⁶⁶⁷ *Simplicii in Arist. Phys.*, 28, 14: τῷ κενῷ φέρεσθαι.

⁶⁶⁸ *Simplicii in Arist. Phys.*, 397, 3: τὸ διὰ κενοῦ τὴν κίνησιν γίνεσθαι.

⁶⁶⁹ *Simplicii in Arist. Phys.*, 397, 3: τὸ διὰ κενοῦ τὴν κίνησιν γίνεσθαι.

⁶⁷⁰ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 214a 24–25: αἴτιον δὲ κινήσεως οἴονται εἶναι τὸ κενὸν οὕτως, ὡς ἐν ᾧ κινεῖται – „uważają, że przyczyną zaś ruchu jest próźnia w ten sposób, że w niej porusza się”.

⁶⁷¹ Zob. *Philoponi in Arist. Phys.*, 630, 14–15: οἱ τὸ κενὸν λέγοντες εἶναι αἴτιον αὐτὸ κινήσεως ἔλεγον εἶναι (οὐ γὰρ ἂν εἶναι κίνησιν μὴ ὄντος κενοῦ) – „ci, którzy mówią, że jest próźnia, mówili, że jest ona przyczyną ruchu (nie byłoby bowiem ruchu, gdy nie ma próźni)”.

uwagę, że Eudemos w trzeciej księdze swojej *Fizyki*, przyjmując założenie istnienia miejsca pozbawionego wszelkich przyczyn, pyta Demokryta, czy miejsce może być tym, co wprawia w ruch, czy jednak przeciwnie, gdyż to, co wprawia w ruch, musi być zdolne do poruszania i mieć jakąś moc. Jeżeli przyjmie się tezę Demokryta, że miejsce jest próżnią, a naturą próżni jest brak jakiejkolwiek mocy i tym samym bezsilność, to nigdy nie można jej uznać za ostateczną przyczynę ruchu⁶⁷², chociaż ruch się w niej pojawia. Co więc mogłoby być powodem ruchu według Leukipposa i Demokryta? Poszukując odpowiedzi na to pytanie, można by odwołać się do sposobu myślenia Melissosa, który, jak wiadomo, warunkował istnienie ruchu od próżni.

Melissos opisuje ruch jako wycofywanie się (ὑποχωρεῖν) do próżni (εἰς τὸ κενόν). To wycofywanie się jest związane z ustępowaniem (χωρεῖν) przez to, co nie jest pełne (οὐ πλέων)⁶⁷³. Wydaje się, że ruch będący wynikiem wycofywania się tego pełnego do próżnego może wynikać ze skłonności doprowadzenia do stanu równowagi. Czy jednak u Leukipposa i Demokryta można doszukiwać się takiego rozumienia powodu ruchu?

Arystoteles w swojej *Metafizyce* stwierdza, że „o ruchu, skąd albo jak przysługuje bytom i ci (Leukippos i Demokryt) podobnie inni wypowiadali się niedbale”⁶⁷⁴. Ta uwaga sugeruje, że atomiści nie przykładali się do tego zagadnienia. Wydaje się jednak, że Arystoteles ustosunkowuje się do poglądów atomistów ze swojej perspektywy, oczekując od nich odpowiedzi na postawione przez niego pytania, czyli skąd (ὅθεν) i jak (πῶς). W innym miejscu *Metafizyki* wymienia Leukipposa jako tego, który przyjmował, że ruch jest zawsze (ἀεὶ γὰρ εἶναι κίνησιν), jednocześnie zarzucając mu, że nie wyjaśnia tego, dlaczego (διὰ τί) jest on zawsze i jaki (τίνα) to jest ruch. Nie podawał więc przyczyny (τὴν αἰτίαν) poruszania się w ten czy też

⁶⁷² Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 533, 14–19: διὸ καὶ ὁ Εὐδήμος ἐν τρίτῳ τῶν Φυσικῶν παρακολουθῶν τοῖς ἐνταῦθα λεγυμένοις καὶ ὡς ὁμολογοῦμενον ἕκαστον τῶν αἰτίων ἀφαιρῶν τοῦ τόπου. „ἀλλ’ ἄρα γε, φησίν, ὡς τὸ κινήσαν; ἢ οὐδὲ οὕτως ἐνδέχεται, ὃ Δημόκριτε· δεῖ γὰρ κινήτικόν εἶναι καὶ ἔχειν τινὰ δύναμιν”. τὸ γὰρ κενὸν τόπον εἶναι ὁ Δημόκριτος, ὅπερ τῇ ἑαυτοῦ φύσει κενὸν ὄντως καὶ ἀδύνατον καὶ ἀδρανὲς ἂν ἦν. μήποτε οὖν ὡς τέλος – „toteż i Eudemos w trzeciej księdze *Fizyki*, idąc za tymi wtedy mówionymi, traktuje jako uzgodnione, gdy pozbawia miejsce każdej z przyczyn; «lecz czy, mówi, jako to, co wprawia w ruch? Albo tak nie można, Demokrycie; trzeba bowiem zdolnym do poruszania być i mieć jakąś moc», że to bowiem próżne miejscem jest [mówił] Demokryt, to właśnie które w swojej naturze próżne w istocie i niezdolne, i bezsilne byłoby. Nigdy więc jako ostateczna moc”.

⁶⁷³ Zob. DK 30B 7, 23–31.

⁶⁷⁴ *Aristoteles Graece*, t. 2, 985b 19–22: περὶ δὲ κινήσεως, ὅθεν ἢ πῶς ὑπάρχει τοῖς οὔσι, καὶ οὔτοι παραπλησίως τοῖς ἄλλοις ῥαθύμως ἀφεῖσαν.

inny sposób (ὡδί). Te zastrzeżenia wynikają z założenia, że nic nie porusza się przypadkiem (οὐθὲν ὡς ἔτυχε κινεῖται), ale zawsze coś istnieje (τι ἀεὶ ὑπάρχειν), co powoduje ruch. Arystoteles wymienia więc trzy przyczyny ruchu: z natury (φύσει), skutek przemocy (βία), przez umysł (ὑπὸ νοῦ).

Mając na uwadze założenie Leukipposa o wiecznym ruchu, stawia również pytanie, jaki (ποῖα) jest ten pierwszy (πρώτη) ruch⁶⁷⁵. Pogląd na temat pierwszego ruchu u atomistów Arystoteles opisuje, jak się wydaje, w traktacie *O niebie*. Stwierdza on, że według Leukipposa i Demokryta „pierwsze ciała zawsze poruszają się w nieograniczonej próżni”⁶⁷⁶. Z tego twierdzenia można wywnioskować, że mówią oni o ruchu początkowym, gdyż jest mowa o pierwszych ciałach, czyli atomach, oraz o tym, co jest nieograniczone, w czym te pierwsze ciała się poruszają. Nieograniczoność bowiem, jak sugerował to Anaksymander, jest stanem początkowym⁶⁷⁷. Arystoteles, kierując się prawdopodobnie takim sposobem rozumienia tezy atomistów, zarzuca im, że nie tłumaczą, „jaki jest ich ruch według natury”⁶⁷⁸. Czyniąc im zarzut, przedstawia wizję ruchu naturalnego. Według niego naturalnym (κατὰ φύσιν) ruchem (κινεῖν) jest pierwszy poruszający (τὴν πρώτην κινουῦσαν), czyli ruch niemający przyczyny w czymś innym. Dodaje przy tym, że założenie pierwszego poruszającego (κινουῦν πρώτον) w sposób naturalny (κατὰ φύσιν) jest konieczne, aby nie pójść w nieskończoność (εἰς ἄπειρον)⁶⁷⁹. Przedstawiając takie rozumienie ruchu naturalnego, czyni założenie, że jeżeli to poruszające jest jedno (ἓν τὸ κινουῦν), to występuje tylko jeden ruch (μίαν φοράν) dla poruszających się (φέρεσθαι) dzięki niemu. Z tego też powodu, według Arystotelesa, nie występuje ruch chaotyczny (οὐκ ἀτάκτως κινήθησεται)⁶⁸⁰. W tym kontekście, odnosząc się do myśli atomistów, twierdzi on, że „jeżeli ilość tych poruszających będzie nieograniczona, to ilość ruchów z konieczności musi być nieograniczona”⁶⁸¹. To zaś powoduje, że niemożliwy jest porządek (τάξις). Jak można zauważyć, dla Arystotelesa porządek jest możliwy tylko w przypadku istnienia jednego pierwszego poruszającego. Przypisując więc porządek (τάξις), właściwy

⁶⁷⁵ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 1071b 31–37.

⁶⁷⁶ *Aristoteles Graece*, t. 1, 300b 9–10: ἀεὶ κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπείρῳ.

⁶⁷⁷ Na joński charakter argumentacji, że jest, wskazuje Guthrie (zob. *A History of Greek Philosophy*, s. 397).

⁶⁷⁸ *Aristoteles Graece*, t. 1, 300b 10–11: τίς ἢ κατὰ φύσιν αὐτῶν κίνησις.

⁶⁷⁹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 300b 12–15.

⁶⁸⁰ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 300b 32–33.

⁶⁸¹ *Aristoteles Graece*, t. 1, 300b 33–301a: εἰ δ' ἄπειρα τὰ κινουῦντα καὶ τὰςφοράς ἀναγκαῖον ἀπείρους εἶναι.

rzeczom zmysłowym (τῶν αἰσθητῶν), uznaje go za ich naturę (φύσιν)⁶⁸², chociaż jest to efekt działania czynnika poruszającego, mającego charakter porządkujący. Jak można zauważyć, dla Arystotelesa porządek (τάξις) jest ściśle związany z naturą (φύσιν). Dlatego też to, co jest chaotyczne (τὸ ἀτάκτως), jest przeciwne naturze (τὸ παρὰ φύσιν)⁶⁸³. W kontekście swoich założeń Arystoteles wskazuje na przeciwny pogląd, który prezentowali atomiści, a mianowicie, „że chaos jest naturalny, a porządek i świat są przeciwne naturze”⁶⁸⁴. Można więc zapytać, czy sugestia Arystotelesa zestawiająca porządek (τάξις) z naturą (φύσιν) jest właściwa?

Wydaje się, że sposób rozumienia naturalnego ruchu, przedstawiony przez Arystotelesa, jest prawidłowy. Jeżeli założy się, że φύσις jest rozumiane jako początek czy też wzrost, co ma swoje uzasadnienie w czasowniku φύω, czyli wydawać, wypuszczać, to ruch według początkowego wzrostu (κατὰ φύσιν) musi być początkowy. W przypadku atomistów stanem początkowym jest atom, którego nic nie ogranicza, gdyż jest on w próżni. Mając na uwadze tę myśl, można zasugerować, że ruchem naturalnym, czyli początkowym, jest ruch atomów, sam z siebie niczym nieograniczony. Jest to jego własna praca (ἔργον). Stwierdzenie, że chaos (ἀταξίαν) w ruchu atomów jest naturalny (φύσιν), wydaje się prawidłowe. Porządek (τάξις) jest już wyznaczeniem pewnych reguł zachowania i nie może mieć charakteru nieograniczonego. Arystoteles jednak twierdzi, że porządek (τάξις) jest naturalny, a za przykład podaje rzeczy zmysłowe. Mówiąc o ich naturze, należy odwoływać się do właściwego sposobu ich działania, czyli do ich funkcji (ἔργον), która jednak jest efektem zachowywania właściwych dla tej rzeczy reguł. Nie można więc mówić w tym przypadku o stanie pierwotnym, charakteryzującym się nieograniczonością. Dlatego też atomiści uznawali porządek (τάξις) za przeciwny naturze (παρὰ φύσιν), czyli wymuszony (βίαι). Tym wymuszonym porządkiem jest jeden ruch (μίαν τὴν κίνησιν) wszystkich (πάντων) atomów występujących w całości. Ta bowiem całość (πάντων) nie jest ciągła (μὴ συνεχὲς), lecz składa się z atomów oddzielonych (διωρισμένα) próżnią (τῷ κενῷ). To zaś jest powodem uzyskiwania przez nie natury całości. Dlatego mówi się, że ich natura jest taka sama (τὴν φύσιν αὐτῶν μίαν)⁶⁸⁵. Jednakże ten jeden ruch atomów w całości nie jest ich pierwotnym ruchem, a natura, o której jest mowa,

⁶⁸² Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 301a 5–6.

⁶⁸³ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 301a 4–5.

⁶⁸⁴ *Aristoteles Graece*, t. 1, 301a 14–15: τὴν μὲν ἀταξίαν εἶναι κατὰ φύσιν, τὴν δὲ τάξιν καὶ τὸν κόσμον παρὰ φύσιν.

⁶⁸⁵ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 275b 29–276a 6.

jest naturą całości, w której one się znajdują. Dlatego słuszne wydaje się określanie atomów jako nasiona (σπέρματα). Ich pierwotnym stanem jest bowiem nieokreśloność, a ich ruch nie jest uporządkowany. Jeżeli pierwotny ruch atomów nie jest powodowany czymś zewnętrznym, to powstaje pytanie, co decyduje o tym, że każdy atom jako pierwszy poruszający porusza się sam z siebie w próżni, która jest nieograniczona?

3.4. Czy ciężar (βάρος) atomów jest przyczyną ruchu?

Simplikios w swoim komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa zwraca uwagę, że według Demokryta i jego zwolenników atomy poruszają się za sprawą występującego w nich ciężaru (τὴν βαρύτητα) i przez ustępującą i niestawiającą oporu próżnię⁶⁸⁶. Simplikios sugeruje, że powodem ruchu atomów jest ich ciężar (βάρος). Jest bardzo prawdopodobne, że ciężar atomów może być ściśle związany z ich zwartością (ναστόν), o której była mowa we wcześniejszych analizach dotyczących pierwszych nieprzeciętych ciał. Zwartość jest zaś tym, co skupia lub ściska, czyli powoduje uzyskiwanie gęstości. Natomiast Arystoteles w traktacie *O powstawaniu i niszczeniu* stwierdza, że według Demokryta każde z niepodzielnych (ἕκαστον τῶν ἀδιαίρετων), czyli atomów, jest cięższe (βαρύτερον) z powodu nadmiaru (κατὰ τὴν ὑπεροχήν)⁶⁸⁷.

Powstaje jednak pytanie, co powoduje ten nadmiar (ἡ ὑπεροχή) i względem czego każdy z niepodzielnych, czyli najprawdopodobniej atomów, jest cięższy (βαρύτερον) – czy względem siebie, czy też względem czegoś innego? Bardzo prawdopodobne, że wspomniany nadmiar jest wywołany właśnie przez zwartość i może dotyczyć gęstości, ponieważ przy najmniejszej wielkości w wyniku ściśnięcia pojawia się największa gęstość. Chcąc odpowiedzieć na drugą część pytania, trzeba najpierw zwrócić uwagę, że określenie βαρύτερον, czyli cięższy, odnosi się go każdego (ἕκαστον) z niepodzielnych. W tym przypadku nie występuje możliwość, że część z atomów jest cięższa, a część lżejsza. Jeżeli jednak przyjęłoby się założenie, że atomy

⁶⁸⁶ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 1318, 34–1319, 1 (DK 68A 58): ταῦτα [πρῶτα καὶ ἄτομα σώματα] γὰρ [...] κατὰ τὴν ἐν αὐτοῖς βαρύτητα κινούμενα ταῦτα διὰ τοῦ κενοῦ εἶκοντος καὶ μὴ ἀντιτυποῦντος κατὰ τόπον κινεῖσθαι – „te [pierwsze i nieprzecięte ciała] bowiem [...] poruszając się z powodu ciężaru w nich, poruszają się w miejscu przez próżnię ustępującą i niestawiającą oporu”.

⁶⁸⁷ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 326a 9–10: καίτοι βαρύτερόν γε κατὰ τὴν ὑπεροχήν φησιν εἶναι Δημόκριτος ἕκαστον τῶν ἀδιαίρετων, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ θερμότερον – „i właśnie cięższe według nadmiaru, mówi, że jest, Demokryt, każde z osobna z niepodzielnych, dlatego jasnym jest, że i mocniejsze”.

różnią się wielkością, to można by odwołać się do relacji Teofrasta, który pisze, że „Demokryt rozróżnia ciężkie (βαρὺ) i lekkie (κοῦφον) za pomocą wielkości”⁶⁸⁸. Opinię o tym, że zdanie to odnosi się do atomów, podziela Guthrie⁶⁸⁹. Mając na uwadze tę sugestię, można by odnieść się do cytowanego już tekstu Arystotelesa i stwierdzić, że nadmiarem tego, co jest cięższe, jest właśnie wielkość. W ten sposób wypowiada się Burnet, widząc w zdaniu Teofrasta wyjaśnienie stwierdzenia Arystotelesa⁶⁹⁰. W tym przypadku to, co jest większe, jest cięższe, a to, co jest mniejsze, jest lżejsze. Wydaje się jednak, że przypisywana Demokrytowi teza nie dotyczy samych atomów. Albowiem w dalszej części tego tekstu jest mowa o mieszaninach, wśród których lżejsza (κουφότερον) ma więcej (τὸ πλεόν) próżni, a cięższa (βαρύτερον) ta, co ma jej mniej (τὸ ἔλαττον)⁶⁹¹.

Czy jednak większe, jak może to wynikać z interpretacji tekstu Arystotelesa, znaczy automatycznie cięższe? Wydaje się, że z tekstu Teofrasta takiej zależności nie można wywnioskować. Mówi on bowiem, że Demokryt uważa za lżejsze to, co ma więcej próżni, czyli w konsekwencji nie zawsze to, co jest mniejsze. To zaś, co ma mniej próżni i jest skupione, może mieć mniejszą wielkość, a ciężar większy. Wydaje się więc, że o tym, co jest lżejsze lub cięższe, może decydować liczba atomów występujących w takiej samej objętości. O ciężarze ciał decyduje liczba atomów i ich rozmieszczenie. Same więc atomy są lżejsze od ciał, które konstytuują. Jeżeli więc, jak pisze Arystoteles, niepodzielne ciała, czyli atomy, są cięższe, to pozostaje pytanie, od czego są cięższe, jeżeli w stosunku do ciał są zawsze lżejsze? Wydaje się, że w tym przypadku są one cięższe tylko od próżni. Powstaje jednak pewna wątpliwość co do możliwości rejestrowania ciężaru w samej próżni. Potwierdzeniem tej wątpliwości może być podanie Plutarcha zapisane przez Aëtiosa, że Epikur, idąc za Demokrytem, twierdzi, że nieograniczone ciała, które są wraz z nieograniczoną próżnią, mają trzy własności: kształt (σχήμα), wielkość (μέγεθος) i ciężar (βάρος). Jednak Demokryt miał nie uwzględniać ciężaru, który

⁶⁸⁸ *Theophrasti Eresii Opera que supersunt omnia*, t. 3, ex rec. F. Wimmer, Lipsae 1862, s. 22, Fragmentum I. 13, ΠΕΡΙ ΑΙΣΘΗΣΕΩΣ ΚΑΙ ΑΙΣΘΗΤΩΝ 61: βαρὺ μὲν οὖν καὶ κῦφον τῷ μεγέθει διαίρει Δημόκριτος.

⁶⁸⁹ Zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 403.

⁶⁹⁰ Zob. J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, s. 253.

⁶⁹¹ Zob. *Theophrasti Eresii Opera que supersunt omnia*, t. 3, ex rec. F. Wimmer, Lipsae 1862, s. 22, Fragmentum I. 13, ΠΕΡΙ ΑΙΣΘΗΣΕΩΣ ΚΑΙ ΑΙΣΘΗΤΩΝ 61: ἔν γε τοῖς μικτοῖς κουφότερον ἄν εἶναι τὸ πλεόν ἔχον κενόν, βαρύτερον δὲ τὸ ἔλαττον.

został dopiero dodany przez Epikura⁶⁹². Nieprzypisywanie przez Demokryta ciężaru atomom nie jest równoznaczna z pominięciem zwartości, której efektem może być maksymalna gęstość, wyrażająca się brakiem próżni w atomach. Aëtios za Stobaiosem informuje, że Demokryt mówił o pierwszych ciałach jako zwartych, a jednocześnie nieposiadających ciężaru⁶⁹³. Jest więc bardzo prawdopodobne, że Plutarch i Stobajos mogli zwrócić uwagę, że Demokryt nie przypisywał ciężaru atomom ze względu na znajdowanie się w nieograniczonej próżni. Jeżeli osadzi się taki obiekt w próżni, nie jest możliwe mówienie o ciężarze, gdyż nie ma żadnego odniesienia. Przytoczone więc przez Aëtiosa relacje nie muszą stać w konflikcie z tezą o posiadaniu przez atomy ciężaru, która jest, według Barnesa, „oczywistym następstwem głównych zasad atomizmu”⁶⁹⁴.

Jeżeli jednak ciężar nie odgrywałby żadnej roli w początkowym stanie obecności atomów w nieograniczonej próżni, to jak należałoby rozumieć relację Simplikiosa, że atomy poruszają się za sprawą występującego w nich ciężaru? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, warto odwołać się do dalszej części relacji Aëtiosa, w której jest mowa o poruszaniu się pierwszych ciał w tym, co jest nieograniczone, czyli w próżni, przez wzajemne zderzanie się (ἀλληλοτυπίαν)⁶⁹⁵. Wydaje się, że tym, co decyduje o pojawieniu się odczucia ciężaru, może być wzajemne zderzanie się. Atomy, mając cechę zwartości, nie ustępują przed czymś innym. Jeśli bowiem ustępowałyby, musiałyby mieć w sobie próżnię. Dlatego, kiedy napotykają na siebie wzajemnie i zderzają się, odbijają się od siebie. Aëtios bowiem na innym miejscu, powołując się na Plutarcha, twierdzi, że Demokryt, mówiąc

⁶⁹² Zob. ΑΕΤΙΟΥ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΑΡΕΣΚΟΝΤΩΝ ΣΥΝΑΓΩΓΗ I, 3, 18: εἶναι δὲ καὶ αὐτὸ τὸ κενὸν ἄπειρον καὶ τὰ σώματα ἄπειρα· συμβεβηκέναι δὲ τοῖς σώμασι τρία ταῦτα, σχῆμα μέγεθος βάρος. Δημόκριτος μὲν ἔλεγε δύο, μέγεθος τε καὶ σχῆμα, ὁ δ' Ἐπίκουρος τούτοις καὶ τρίον βάρος προσέθηκεν – „że są zaś i sama próżnia nieograniczona i nieograniczone ciała; zaś w ciałach znajdują się trzy te własności: kształt, wielkość, ciężar. Demokryt twierdził, że dwie: wielkość i kształt, Epikur zaś do tych i trzecią dodał, ciężar”.

⁶⁹³ Zob. ΑΕΤΙΟΥ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΑΡΕΣΚΟΝΤΩΝ ΣΥΝΑΓΩΓΗ I, 12, 6: Δημόκριτος τὰ πρῶτά φησι σώματα, ταῦτα δ' ἦν τὰ वास्तά, βάρος μὲν οὐκ ἔχειν – „Demokryt mówi, że pierwsze ciała, te, które były zwarte, nie mają ciężaru”.

⁶⁹⁴ J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, s. 287. Opinię Arystotelesa i Teofrasta, uznaną przez Barnesa za właściwą, potwierdza również Simplikios, który w swoim komentarzu do traktatu *O niebie* Arystotelesa zwraca uwagę, że w szkole Demokryta uważano, że wszystko ma ciężar (βάρος); zob. Simplikios, *De caelo* 712, 27–28: οἱ περὶ Δημόκριτον οἴονται, πάντα μὲν ἔχειν βάρος.

⁶⁹⁵ Zob. ΑΕΤΙΟΥ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΑΡΕΣΚΟΝΤΩΝ ΣΥΝΑΓΩΓΗ I, 12, 6: κινεῖσθαι (δὲ) κατ' ἀλληλοτυπίαν ἐν τῷ ἀπειρῷ.

o przymusie (ἀνάγκη), stwierdza, że jest nim między innymi odbicie (ἀντιτυπία)⁶⁹⁶. Zanim nastąpi odbicie, musi wystąpić uderzenie (πληγή) zwanego atomu w inny zwarty atom. Według relacji Simplikiosa fakt uderzenia jest uznawany przez Demokryta za powód poruszania się (κινεῖσθαι). Jednocześnie twierdzi on, że atomy z natury są nieruchome⁶⁹⁷, co mogłoby uzasadniać sugestię o ciężarze jako przyczynie ruchu, wynikającym z zupełności zwanego atomu. Jak się bowiem wydaje, naturalna nieruchomość atomu wynika z jego zupełności, co może być bezpośrednim odwołaniem się do tez Melissosa. W tym bowiem, co jest zupełne, nie występuje próżnia. Tezę o wewnętrznej nieruchomości atomu u Demokryta przyjmuje również Jason Dayley, zwracając jednocześnie uwagę, że „nie jest żadne żadne pismo Demokryta, w którym faktycznie stwierdza, że atomy są wewnętrznie nieruchome”⁶⁹⁸. Jeżeli jednak założy się, że teza Demokryta przedstawiona przez Simplikiosa nie dotyczy wewnętrznej nieruchomości atomów, to należałoby przyjąć nieruchomość w próżni. W tym przypadku niemożliwe byłoby zderzanie się atomów. Czy jest inne wytłumaczenie tezy o nieruchomości? Wydaje się, że teza o nieruchomości w próżni jest nie do utrzymania.

W swoim traktacie *O niebie* Arystoteles, komentując sposób myślenia Leukipposa i Demokryta, wskazuje, że obok ruchu wymuszonego jednego elementu względem drugiego musi występować ruch według natury każdego z elementów⁶⁹⁹. Zdaniem Guthriego z tego wynika, że wymuszony ruch atomów powinien zakładać naturalny ruch, który jest wcześniejszy⁷⁰⁰. Jak już to zostało powiedziane wcześniej, według atomistów ruch wymuszony jest ruchem uporządkowanym (τάξις). Czy takim ruchem można nazwać ruch powodujący odbicie przez uderzenie? Ruch uporządkowany jest ruchem wspólnym w jednym kierunku. Natomiast ruch przez

⁶⁹⁶ Zob. ΑΕΤΙΟΥ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΑΡΕΣΚΟΝΤΩΝ ΣΥΝΑΓΩΓΗ I, 26, 2: Δημόκριτος τὴν ἀντιτυπίαν καὶ φορὰν καὶ πληγὴν τῆς ὕλης – „Demokryt, że (przez przymus) odbicie i niesienie, i uderzenie materii”.

⁶⁹⁷ Zob. *Simplicii in Arist. Phys.*, 42, 10: Δημόκριτος φύσει ἀκίνητα λέγων τὰ ἄτομα πληγὴ κινεῖσθαι φησιν – „Demokryt mówi, że atomy uderzeniem poruszają się, twierdząc, że w naturze są nieruchome”.

⁶⁹⁸ J. Dayley, *Democritus' Parmenidean Influence*, „Aporia” 16 (2006) nr 2, s. 56.

⁶⁹⁹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 300b 11–14: εἰ γὰρ ἄλλο ὑπ' ἄλλου κινεῖται βία τῶν στοιχείων, ἀλλὰ καὶ κατὰ φύσιν ἀνάγκη τινὰ εἶναι κήσιν ἐκάστου, παρ' ἣν ἡ βιαίος ἐστίν· καὶ δεῖ τὴν πρώτην κινουῖσαν μὴ βία κινεῖν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν – „jeżeli bowiem jeden z elementów porusza się pod [wpływem] siły drugiego, to i według natury koniecznie jakiś jest ruch każdego z osobna, obok którego jest ruch gwałtowny; i musi to pierwsze poruszające nie siłą poruszać się, lecz według natury”.

⁷⁰⁰ Zob. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 402.

uderzenie, powodujący odbicie, odbywa się w różnych kierunkach. Trudno więc przypuszczać, aby taki ruch był przez atomistów nazywany uporządkowanym. Jest to raczej ruch nieuporządkowany (ἄτακτος), który według nich jest naturalnym ruchem.

Czy wobec tego jest jakiś ruch swobodny w przestrzeni poprzedzający zderzenia? Barnes wskazuje, że wielu komentatorów, rozróżniając ruch wynikający ze zderzenia i poprzedzający go ruch swobodny w przestrzeni, napotyka z tego powodu na trudności, gdyż nie ma żadnych tekstów opisujących swobodny ruch atomów⁷⁰¹. Chociaż nie ma żadnej informacji wprost o ruchu poprzedzającym zderzenie, warto zwrócić uwagę na tekst Cyserona, w którym pojawia się wzmianka, że według Demokryta atomy poruszają się w nieskończonej pustce, w której nie ma ani góry, ani dołu, ani środka, ani końca, w taki sposób, że się zderzają⁷⁰². Brak wyszczególnionego kierunku w nieograniczonej próżni może powodować niemożliwość zarejestrowania ruchu, który zawsze odbywa się w jakimś kierunku. Dlatego, jak się wydaje, o rejestrowanym ruchu może być mowa jedynie w odniesieniu do innych atomów. Jest bardzo prawdopodobne, że informacje o braku ciężaru i braku ruchu atomów wynikają z faktu, że atom znajdujący się w nieograniczonej próżni, będąc zwartym, nie odczuwa ciężaru, a – poruszając się swobodnie – nie odczuwa ruchu, gdyż jest w sobie nieporuszonym.

3.5. Powstawanie ciał

Mając na uwadze fakt, że atomy w wyniku uderzenia i odbicia poruszają się w sposób nieuporządkowany (ἄτακτος), należy się zastanowić, jakie czynniki w teorii Leukipposa i Demokryta decydują o ruchu według porządku (τάξις), który, jak to już zostało wspomniane, jest jednym ruchem wszystkich atomów występujących w konkretnej całości. Aby taki właśnie ruch nastąpił, konieczne jest zejście się atomów, o czym wspomina Arystoteles. W swoim traktacie *O powstawaniu i ginięciu* zwraca uwagę, że według Leukipposa atomy, będąc niewidoczne (ἀόρατα) przez to, że są najmniejsze (σμικρότητα) z mas (τῶν ὄγκων), poruszając się w próżni, mogą czynić powstanie (γένεσις), schodząc się (συνιστάμενα), oraz niszczenie (φθοράν),

⁷⁰¹ Zob. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, s. 288.

⁷⁰² Zob. M. Tullii Ciceronis *De finibus bonorum et malorum libri quinque*, ed. W. M. L. Hutchinson, London 1909, I. VI. 17: „Ille atomos, quas appellat, id est, corpora individua propter soliditatem, censet in infinito inani, in quo nihil nec summum nec infimum nec medium nec intimum nec extremum sit, ita ferri, ut concursibus inter se cohaerescant”.

rozprzegając się (διαλυόμενα)⁷⁰³. Schodzenie się atomów nie powoduje ich zjednoczenia w taki sposób, aby nie dałyby się ich rozdzielić. Z tego też powodu to, co powstaje dzięki schodzeniu się atomów, charakteryzuje się podzielnością.

Simplikios w komentarzu do traktatu Arystotelesa *O niebie* podaje, że powodem podzielności (τὴν διαίρεσιν) w ciałach jest próżnia⁷⁰⁴. Sugeruje to, że atomy, schodząc się, nigdy nie jednoczą się w taki sposób, by nie występowała między nimi próżnia. Nawet gdy, jak sugeruje to Arystoteles, zdarzyłyby się atomom dotykanie (ἀπτόμενα), czyniąc przez to doznanie (πάσχειν), to nie mogą one stać się jednym (ἕν)⁷⁰⁵. Schodzenie się atomów rodzi więc jedynie to, że są one zestawione (συντιθέμενα) i splecione (περιπλεκόμενα)⁷⁰⁶. Nie ma w tym przypadku możliwości, by w stosunku do danego zestawienia atomów stosować w sposób trafny (ὀρθῶς) pojęcie bytu (τὸ ὄν), co, jak wiadomo, sugerował Melissos w odniesieniu do dostrzeganych ciał.

Ciała, jako zestawienia, mają konkretne kształty, które jednak nie są niezmiennie. Gdyby bowiem takie były, to jak twierdzi Melissos, nie mogłyby się zmienić ani stać się czymś innym, lecz musiałyby pozostać zawsze takie same⁷⁰⁷. Jest więc bardzo prawdopodobne, że Leukippos i Demokryt mogli mieć tę tezę na uwadze, kiedy, jak podaje Arystoteles, mówią o kształtach jako powodzie zmiany (ἀλλοιώσεως) i powstawania (γενέσεως)⁷⁰⁸. Sam kształt jest możliwy, jeżeli nastąpi łączenie (σύγκρισις) atomów, dzięki zejściu się ich. To zaś jest nazywane rodzeniem

⁷⁰³ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 31–32: ταῦτα δ' ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι (κενὸν γὰρ εἶναι), καὶ συνιστάμενα μὲν γένεσιν ποιεῖν, διαλυόμενα δὲ φθορὰν – „te zaś w próżni poruszają się (jest bowiem próżnia), a schodząc się, czynią rodzenie, rozprzegając się, niszczenie”.

⁷⁰⁴ Zob. Simplikios, *De caelo* 242, 20–21 (DK 67A 14): τὴν γὰρ διαίρεσιν κατὰ τὸ κενὸν τὸ ἐν τοῖς σώμασι ἔλεγον γίνεσθαι – „Mówili, że podzielność z powodu próżni w ciałach powstaje”.

⁷⁰⁵ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 32–34: ποιεῖν δὲ καὶ πάσχειν ἢ τυγχάνουσιν ἀπτόμενα· ταύτη γὰρ οὐχ ἐν εἶναι – „i czynią zaś doznanie, gdy zdarzy się dotykanie; pod tym względem bowiem nie są jednym”.

⁷⁰⁶ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 325a 34: καὶ συντιθέμενα δὲ καὶ περιπλεκόμενα γεννᾶν – „i zestawione zaś i splecione rodzą”.

⁷⁰⁷ Zob. DK 30B 8, 9–11: εἶναι χρὴ ἕκαστον τοιοῦτον, οἷον περ τὸ πρῶτον ἔδοξεν ἡμῖν, καὶ μὴ μεταπίπτειν μηδὲ γίνεσθαι ἕτεροῖον, ἀλλὰ ἀεὶ εἶναι ἕκαστον, οἷον πέρ ἐστιν – „trzeba, aby było każde takie, tak właśnie jak to pierwszym ukazało się nam, i nie przemieniało ani stawało się odmienne, lecz zawsze było każde, tak właśnie jak jest”.

⁷⁰⁸ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 315b 6–8: Δημόκριτος δὲ καὶ Λεύκοππος ποιήσαντες τὰ σχήματα τὴν ἀλλοίωσιν καὶ τὴν γένεσιν ἐκ τούτων ποιοῦσι – „Demokryt zaś i Leukippos przyjmując kształty, zmianę i rodzenie z tych powodują”.

(γένεσιν). Przeciwnie, rozprzęganie się atomów powoduje rozdzielanie (διάκρισις) dotychczasowego kształtu nazywane niszczeniem (φθοράν)⁷⁰⁹. Można przypuszczać, że powstawanie i niszczenie jest możliwe do zarejestrowania tylko w zakresie tworzonych kształtów. Albowiem o powstawaniu, niszczeniu oraz zmianie można mówić tylko wtedy, gdy kształty mają miejsce. Same zaś kształty są wtórne w stosunku do atomów⁷¹⁰.

Co jednak powoduje powstawanie kształtów cielesnych? Z dotychczasowych informacji przekazanych przez Arystotelesa wynika, że atomy tworzące kształty, schodząc się (συνιστάμενα), są ze sobą zestawione (συντιθέμενα) i splecione (περιπλεκόμενα). W podobny sposób Arystoteles wyraża się w traktacie *O niebie*. Twierdzi bowiem, że według Leukipposa i Demokryta wszystko powstaje (πάντα γεννᾶσθαι) włączeniu (τῆ συμπλοκῆ) i splataniu (περιπλέξει) pierwszych niepodzielnych wielkości, czyli atomów⁷¹¹. Wydaje się, że głównym czynnikiem w powstawaniu kształtów jest περίπλεξις, czyli splatanie⁷¹². Można przypuszczać, że dzięki splataniu powstaje ruch atomów charakteryzujący się regułą, czyli τάξις. Związek między splataniem a regułą jest potwierdzony w komentarzu

⁷⁰⁹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 315b 8–9: διακρίσει μὲν καὶ συγκρίσει γένεσιν καὶ φθοράν – „rozdzieleniem i łączeniem jest powstawanie i niszczenie”.

⁷¹⁰ Inną interpretację tekstu Arystotelesa przedstawia Gomes, który sugeruje, że zmiana według Leukipposa i Demokryta zachodzi „w wyniku interakcji między atomami o różnych kształtach” (G. L. Gomes, *The elementary role of the so-called difference in the Atomism of Leucippus and Democritus*, s. 301).

⁷¹¹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 303a 5–8: φασὶ γὰρ εἶναι τὰ πρῶτα μεγέθη πλήθει μὲν ἄπειρα μεγέθει δὲ ἀδιαίρετα, καὶ οὐτ’ ἐξ ἐνὸς πολλὰ γίνεσθαι οὔτε ἐκ πολλῶν ἓν, ἀλλὰ τῆ τούτων συμπλοκῆ καὶ περιπλέξει πάντα γεννᾶσθαι – „mówią bowiem, że są pierwsze wielkości w liczbie nieograniczone, zaś w wielkości niepodzielne, i ani z jednego wiele powstaje, ani z wielu jedno, lecz z tych przez łączenie i splatanie wszystko się staje”.

⁷¹² Bailey zamiast περίπλεξις opowiada się za przyjęciem terminu περιπάλαξις, który tłumaczy jako *oscillation*. W tym przypadku, jak sugeruje, atomy będące w ciałach „wykonują małe trajektorie, większe lub mniejsze w zależności od tekstury związku [...] każda «rzecz», którą postrzegamy zmysłami, znajduje się w ciągłym stanie wewnętrznych drgań atomowych (*atomic vibration*)” (C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, s. 88). Barnes sugeruje, że znaczenie terminu περιπάλαξις jest kwestią sporną (zob. J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, s. 287). Poza znaczeniem, które przypisuje temu terminowi Bailey, zwraca uwagę, że Liddell i Scott w swoim leksykonie podają *collison*, czyli zderzenie (H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1996, s. 1382). Wydaje się jednak, że zastosowanie tego terminu w cytowanym zdaniu jest problematyczne. Jeżeli bowiem ma nastąpić ruch, dzięki któremu powstaje ciało, a tym samym kształt, to nie należy do niego drganie, na co wskazuje w swojej interpretacji Bailey.

Simplikiosa do wspomnianego traktatu Arystotelesa. Simplikios zwraca uwagę, że atomy (τὰ ἀτόμα), które różnią się regułą (τάξει) ruchu – ich bowiem ruch jest chaotyczny, czyli nie według jakiejś reguły – oraz wzajemnym położeniem (θέσει), poruszając się, mogą nawzajem się dosięgnąć. Jeżeli się zderzą, to albo odbijają się od siebie, albo się splątują. W wyniku splątania atomy, pozostając razem, rodzą złożenia, jakimi są ciała. Samo wzajemne splątanie się atomów odbywa się według współmierności (κατὰ τὴν συμμετρίαν) kształtów, wielkości, ustawień i reguł⁷¹³.

Jaki przebieg ma owo splątanie, czyli περιπλέκειν? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy poznać znaczenie terminu περιπλέκειν. Składa się on z czasownika πλέκω, czyli wić, kręcić, pleść, oraz przedrostka περι, czyli wokoło. Można więc powiedzieć, że splątanie ma charakter owijania lub nawijania. Czynnosc ta jest możliwa wtedy, gdy poruszające się atomy wpadają na siebie (ἐμπίπτειν). Nawijanie powoduje takie splątanie (περιπλοκή), że atomy są blisko (πλησίον) jeden drugiego. Ta bliskość sprawia lekkie dotykanie (συμψαύειν)⁷¹⁴. Jeżeli więc splątanie nie jest równoznaczne z faktem zrodzenia jednego zaistnienia, to znaczy, że atomy jedynie pozostają razem (συμμένειν) przez jakiś czas. Dzięki temu, że atomy pozostają razem obok siebie, można im przypisywać przyleganie (ἐπαλλαγῆ), gdyż nie oddalają się od siebie, i w konsekwencji wzajemne ujęcie (ἀντιλήψις) jako konkretne ciało⁷¹⁵. Pozostawanie razem jest możliwe jedynie we wspólnym ruchu, którym jest nawijanie. Wydaje się więc, że mając na uwadze ten ruch, będący początkiem skupiania się atomów w ciała,

⁷¹³ Zob. Simplikios, *De caelo*, 242, 21–26: ταύτας δὲ τὰς ἀτόμους ἐν ἀπειρῷ τῷ κενῷ κεχωρισμένας ἀλλήλων καὶ διαφερούσας σχήμασι τε καὶ μεγέθεσι καὶ θέσει καὶ τάξει φέρεσθαι ἐν τῷ κενῷ καὶ ἐπικαταλαμβανούσας ἀλλήλας συγκρούεσθαι, καὶ τὰς μὲν ἀποπάλλεσθαι, ὅπῃ ἂν τύχῃσι, τὰς δὲ περιπλέκεσθαι ἀλλήλαις κατὰ τὴν τῶν σχημάτων καὶ μεγεθῶν καὶ θέσεων καὶ τάξεων συμμετρίαν, καὶ συμβαίνειν (καὶ) οὕτως τὴν τῶν συνθέτων γένεσιν ἀποτελεῖσθαι – „te zaś atomy w nieograniczonej próżni rozdzielone jeden od drugiego i różniące się kształtami i wielkościami, i ustawieniem, i regułą poruszają się w próżni, i dosięgając jeden drugiego zderzają się, jedne odbijają się, gdzie spotykają się, drugie splątują się nawzajem według współmierności kształtów i wielkości, i ustawień, i reguł, i schodzą się (i) tak do rodzenia tych złożonych [ciał] doprowadzają”.

⁷¹⁴ Zob. Simplikios, *De caelo*, 295, 11–13: φερομένας δὲ ἐμπίπτειν καὶ περιπλέκεσθαι περιπλοκὴν τοσαύτην, ἢ συμψαύειν μὲν αὐτὰ καὶ πλησίον ἀλλήλων εἶναι ποιεῖ – „gdy są zaś niesione, wpadają na siebie i nawijają się splątaniem takim, które powoduje, że dotykają się one i są blisko jeden drugiego”.

⁷¹⁵ Zob. Simplikios, *De caelo*, 295, 14–16: τοῦ δὲ συμμένειν τὰς οὐσίας μετ’ ἀλλήλων μέχρι τίνος αἰτιᾶται τὰς ἐπαλλαγὰς καὶ τὰς ἀντιλήψεις τῶν σωμάτων – „pozostawanie razem zaistnień jednego z drugim jakiś czas podawane jest za powód przylegań i wzajemnych ujęć ciał”.

Simplikios wymienia następujące kształty: krzywy (σκαληνόν), mający kształt haka (ἀγκιστρώδες), wklęsły (κοῖλον) i wypukły (κυρτόν)⁷¹⁶. Nie byłyby to kształty atomów⁷¹⁷, lecz ich zbiór, tworzący wymienione formacje konstytuujące poszczególne ciała. Najpierw w wyniku nawijania następuje zakrzywienie toru ruchu atomów, które w próżni poruszały się chaotycznie, czyli bez reguł. O ile nie nastąpi jeszcze domknięcie, ciało przybiera kształt haczykowaty, który sprzyja skupianiu się atomów. Można w tym przypadku powiedzieć, że pojawia z jednej strony kształt wypukły, który może powodować opór i odpychanie, z drugiej strony kształt wklęsły, pozwalający na przyciąganie atomów. Poza tymi kształtami Simplikios nie wymienia innych konkretnych kształtów. Zwraca jedynie uwagę, że mogą występować inne kształty o niezliczonych różnicach. Można się domyślać, że chodzi tu o powstałe skupiska atomów pozostające razem. Nie są one jednak trwałe i, jak podaje dalej Simplikios, Demokryt sądzi (νομίζει), że atomy trzymają się i pozostają razem do czasu, gdy nie pojawi się z zewnątrz jakiś przymus (ἀνάγκη) powodujący rozerwanie danej skupiska i rozrzucenie atomów⁷¹⁸. Z tego wynika, że żadnego skupiska atomów nie można uznać za jedno zaistnienie (μία οὐσία)⁷¹⁹, gdyż nie spełnia warunków właściwych bytowi. Zgadza się to ze sposobem myślenia

⁷¹⁶ Zob. Simplikios, *De caelo*, 295, 16–17: τὰ μὲν αὐτῶν εἶναι σκαληνά, τὰ δὲ ἀγκιστρώδη, τὰ δὲ κοίλα, τὰ δὲ κυρτά, τὰ δὲ ἄλλας ἀναριθμούς ἔχοντα διαφοράς – „jedne z nich są krzywe, drugie mające kształt haka, inne wklęsłe, inne wypukłe, inne zaś niezliczone mające różnice”.

⁷¹⁷ Za tym, że są to kształty atomów, opowiadał się Gomperz, według którego atomy dzielą się na nieposiadające uchwytu oraz wyposażone w haczyki i wygięte krawędzie (zob. T. Gomperz, *Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy*, s. 334). Ten pogląd podziela również Kirk, pisząc, że „w wyniku zderzenia atomy o pasujących do siebie kształtach nie odbijają się od siebie, lecz przez jakiś czas pozostają złączone. Haczykowaty atom, na przykład, może się połączyć z atomem, którego kształt pasuje do haczyka. Inne odpowiednie atomy, zderzając się z tą parą, przywrą do niej, aż powstanie, widzialny przedmiot o pewnych własnościach” (G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, s. 417).

⁷¹⁸ Simplikios, *De caelo*, 295, 18–20: ἐπὶ τοσοῦτον οὖν χρόνον σφῶν αὐτῶν ἀντέχεσθαι νομίζει καὶ συμμένειν, ἕως ἰσχυροτέρα τις ἐκ τοῦ περιέχοντος ἀνάγκη παραγενομένη διασείση καὶ χωρὶς αὐτὰς διασπείρη – „uważa, że przez taki więc czas one utrzymują się i pozostają razem, dopóki mocniejszy jakiś z otoczenia przymus przychodzący [nie] wstrząśnie gwałtownie i osobno je rozrzuci”.

⁷¹⁹ Simplikios, *De caelo*, 295, 13: μέντοι μίαν ἔξ ἐκείνων κατ' ἀλήθειαν οὐδ' ἦντιναοῦν γενεῶν – „jednakże jednego zaistnienia z owych atomów według prawdy nigdy nie zrodzi”.

Melissosa, dla którego żadne ciało i jego stan nie może być uznane za to będące (τὸ ὄν)⁷²⁰.

Powstałe więc skupisko atomów, które w każdej chwili może ulec zmianie (ἄλλοίωσιν), jak pisze Arystoteles, charakteryzuje się, według Leukipposa i Demokryta, właściwym sobie uporządkowaniem (τάξις) oraz położeniem (θέσις)⁷²¹. O uporządkowaniu (τάξει) i położeniu (θέσει) Arystoteles wspomina również w *Metafizyce*, odnosi się tam do poglądów Leukipposa i Demokryta na ten temat w następujący sposób: „mówią, że różnice są przyczynami innych [zdarzeń]. Jednakże twierdzą, że te są trzy: kształt i uporządkowanie, i położenie; mówią bowiem, że to będące różni się tylko rytmem i zetknięciem i zwrotem. Z tych zaś rytm jest kształtem, zetknięcie uporządkowaniem, zaś zwrot położeniem”⁷²². W pierwszej części tekstu Arystoteles nawiązuje do sposobu myślenia innych filozofów, którzy sugerowali, że odczuwane właściwości (τὰ πάθηματα) są zapoczątkowane przez pierwsze różnice, którymi są rzadkie (τὸ μανόν) i gęste (τὸ πυκνόν)⁷²³. W tym przypadku można się odwołać do sposobu myślenia Anaksymenesa, o którym Plutarch pisze, że zimne i ciepłe będące doznaniem (πάθη) są efektem bycia zagęszczonym i luźnym⁷²⁴. Nie można więc mówić o występowaniu doznawanych własności, jeżeli w zaistnieniu będącym podłożem, czyli materii, która rozumiana jako jedno sama w sobie nie ma tych własności, nie nastąpi pojawienie się pierwszych różnic, którymi są rzadkie i gęste. Arystoteles sugeruje, że w podobny sposób mówili

⁷²⁰ Zob. DK 30B 8, 21: ὥστε συμβαίνει μήτε τὰ ὄντα γινώσκειν – „tak że zgadza się, iż nie poznajemy tych będących”.

⁷²¹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 315b 9: τάξει δὲ καὶ θέσει ἄλλοίωσιν – „zmiana jest w uporządkowaniu i położeniu”.

⁷²² *Aristoteles Graece*, t. 2, 985b 13–17: καὶ οὗτοι τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναι φασιν. ταύτας μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσιν σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν· διαφέρειν γὰρ φασὶ τὸ ὄν ῥυσμῶ καὶ διαθιγῆ καὶ τροπῇ μόνον. τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγῆ τάξις, ἡ δὲ τροπῆ θέσις.

⁷²³ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 985b 10–12: καὶ καθάπερ οἱ ἐν ποιοῦντες τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν τᾶλλα τοῖς πάθεσιν αὐτῆς γεννώσι, τὸ μανόν καὶ τὸ πυκνόν ἀρχὰς τιθέμενοι τῶν παθημάτων – „i tak jak ci jednym czyniący zaistnienie będące podłożem, inne w doznaniach z niej rozwinęli, za początki zdarzeń przyjmując to rzadkie i to gęste”.

⁷²⁴ Zob. *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, t. 5, rec. G. N. Bernardakis, Lipsiae 1893; *De primo frigido*, 947f: ἢ καθάπερ Ἀναξιμένης ὁ παλαιὸς ᾤετο, μήτε τὸ ψυχρὸν ἐν οὐσίᾳ μήτε τὸ θερμὸν ἀπολείπωμεν, ἀλλὰ πάθη κοινὰ τῆς ὕλης ἐπιγιγνόμενα ταῖς μεταβολαῖς· τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναι φησι – „albo tak jak Anaksymenes dawny przypuszczał, że ani to zimne w zaistnieniu, ani to ciepłe uznajemy, lecz doznania wspólne materii są właściwe zmianom; mówi bowiem, że kurczenie się jej i zagęszczenie jest zimne, zaś rzadkie i luźne ciepłe”.

atomyści, przyjmując różnice będące przyczynami doznawanych własności. W tym przypadku podłożem pojawiających się różnic nie jest jedno zaistnienie, lecz nieograniczona wielość zaistnień, czyli atomy. W wyniku ich nawijania i zespolenia powstają ciała różniące się między sobą. Arystoteles wymienia trzy różnice: kształt (σχήμα), uporządkowanie (τάξις) i położenie (θέσις). Nie są to jednak różnice występujące w atomach, pojawiają się one w powstałych ciałach⁷²⁵. Decydującą rolę w powstaniu wymienionych różnic odgrywa zachowanie się samych atomów. Arystoteles, relacjonując teorię Leukipposa i Demokryta, zwraca uwagę, że według nich to będące (τὸ ὄν) różni się rytmem (ῥυθμῶ), zetknięciem (διαθιγῆ) i zwrotem (τροπή). Wydaje się, że użyty w tym przypadku termin τὸ ὄν należałoby odnosić do poszczególnego atomu, który spełnia warunki bytu. Czy te różnice atomów są ich własnościami⁷²⁶, czy też wynikają z ruchu? Odpowiedź na to pytanie będzie zależała od rozstrzygnięcia, czy wspomniane różnice są związane z ruchem, czy też nie.

Pierwszą różnicą jest ῥυθμός. Jest to termin w dialekcie jońskim, którego odpowiednikiem w dialekcie attyckim jest ῥυθμός. Według Gomesa, odwołującego się do *Leksykonu* Liddella-Scotta⁷²⁷, termin ten, którego źródłem jest czasownik ῥέω, czyli płynę, „wydaje się odnosić do pewnego rodzaju powtarzającego się i regularnego ruchu i jako taki może być rozumiany jako ruch mierzony, a nawet czas w sensie muzycznym”⁷²⁸. Mając na uwadze przedstawione znaczenie terminu ῥυθμός, można uznać, że Leukippos i Demokryt, stosując go w odniesieniu do atomów, wskazują na ich ruch, który powstaje podczas nawijania i splatania. W ten sposób pojawia się regularność w ruchu atomów. Z tego wynika, że każde ze skupisk atomów ma swój własny ῥυθμός. Ten wniosek może mieć swoje uzasadnienie w zdaniu z księgi *O Melissosie*, w której anonimowy autor pisze, że według Demokryta woda, powietrze oraz inne w ten sam sposób istniejące

⁷²⁵ Gomes, komentując między innymi omawiany tekst z *Metafizyki* Arystotelesa, sugeruje, że chociaż Arystoteles nie precyzuje, do czego się odnoszą wymienione różnice (διαφοραί), to mogą się one odnosić raczej do korelacji atomów niż samych atomów (zob. G. L. Gomes, *The elementary role of the so-called difference in the Atomism of Leucippus and Democritus*, s. 303).

⁷²⁶ Bailey sugeruje, że wspomniane różnice powodujące odmienność w produktach atomów są różnicami w sobie (C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, s. 79). Czy należy rozumieć, że same te atomy mają takie własności?

⁷²⁷ Zob. H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, s. 1576.

⁷²⁸ G. L. Gomes, *On Democritean Rhysmos*, „Archai” 27 (2019), s. 7.

rzeczy różnią się rytmem⁷²⁹. Wydaje się, że Gomes słusznie przypisuje w tym przypadku różnicę w rytmie między poszczególnymi rzeczami złożonymi⁷³⁰. Należy zaznaczyć, że rytm, czyli regularny ruch atomów, nie występuje przed splotem, czyli poza skupiskami atomów, gdyż jest to ruch nieuporządkowany (ἄτακτος). ῥυθμός nie jest więc naturalną własnością atomów i dotyczy tylko ruchu uporządkowanego, o czym wspomina Platon w *Prawach*⁷³¹.

Jeżeli ῥυθμός jest związany z ruchem uporządkowanym, czyli τάξις, to dlaczego Arystoteles sugeruje, że ῥυθμός jest kształtem, czyli σχῆμα? Według Gomesa powód zastąpienia przez Arystotelesa różnicy, którą jest σχῆμα, terminem ῥυθμός, wynika z faktu, że ῥυθμός jest również rozumiane jako forma, proporcja, układ⁷³². Można więc się zgodzić, że regularny ruch atomów tworzy pewien układ, który jest ujmowany jako kształt. Poszczególne układy atomów tworzące kształty różnią się między sobą. Arystoteles jako przykład różnicy co do kształtu podaje różnicę między literami „A” i „N”⁷³³. Ten przykład może jednak skłaniać do przyjęcia opinii, że kształtem różnią się same atomy. Bailey wnioskował, że w tym przypadku chodzi o wewnętrzny układ części, które są nierozłączne⁷³⁴, co może sugerować, że ma na myśli elementy niepodzielne, którymi są atomy. Podobny pogląd prezentuje Gomperz, który twierdzi, że Demokryt nie zwracał uwagi na struktury dostrzegane zmysłowo, ale „miał na myśli raczej najdrobniejsze części składowe tych struktur, które nie były już dostrzegalne, ale miały być jedynie wywnioskowane pod nazwami «atomów» lub «niepodzielnych»”⁷³⁵. W tym przypadku ῥυθμός straciłby znaczenie regularnego ruchu atomów. W konsekwencji ῥυθμός nie miałoby bezpośredniego związku z τάξις.

Różnica w τάξις, czyli uporządkowaniu, dotyczy ustalonych kształtów, które zamieniają się względem siebie, co zostało zobrazowane przez

⁷²⁹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 975b 27–29: φησὶ δὲ καὶ ὁ Δημόκριτος τὸ ὕδωρ τε καὶ ἀέρα ἕκαστόν τε τῶν πολλῶν, τοῦτο ὄν, ῥυθμῶ διαφέρειν – „mówi zaś i Demokryt, że woda i powietrze, i każde z wielu tym samym będąc, rytmem się różnią”.

⁷³⁰ Zob. G. L. Gomes, *On Democritean Rhysmos*, s. 13.

⁷³¹ Zob. Plato, *Leges* [w:] *Platonis Opera*, t. 5, rec. I. Burnet, E Typographe Clarendoniano, Oxonii 1913, 664e 665a 1: τῇ δὴ τῆς κινήσεως τάξει ῥυθμός ὄνομα εἶη – „ład ruchu nazywany jest rytmem”.

⁷³² Zob. G. L. Gomes, *The elementary role of the so-called difference in the Atomism of Leucippus and Democritus*, s. 304.

⁷³³ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 985b 17–18: διαφέρει γὰρ τὸ μὲν Α τοῦ Ν σχήματι – „różni się bowiem A od N kształtem”.

⁷³⁴ Zob. C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, s. 80.

⁷³⁵ T. Gomperz, *Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy*, s. 323.

Arystotelesa jako zamiana pary liter z „AN” na „NA”⁷³⁶. Różnica w uporządkowaniu wynikałaby z różnicy w zetknięciu się (διαθιγή) atomów. W pierwszym przypadku „A” styka się z „N” z prawej strony, natomiast w drugim z lewej⁷³⁷. Czy ta interpretacja może być wyczerpująca? Jak już zostało to wyjaśnione, τάξις jest związane z wymuszonym (βίαι) ruchem atomów. W tym przypadku διαθιγή, czyli zetknięcie, należałoby uznawać za czynnik powodujący pozostawanie atomów w ruchu uporządkowanym. Dlatego Gomes sugeruje odniesienie διαθιγή do splątania (περιπλοκήν) użytego przez Simplikiosa w jego komentarzu do traktatu Arystotelesa *O niebie*⁷³⁸. Owo splątanie powstaje w wyniku nawijania wpadających na siebie atomów, powodując ich πλησίον, czyli bliskość. Jednocześnie Gomes twierdzi, że przeciwieństwem splątania jest zmiana kierunku, czyli τροπή zastępująca θέσις⁷³⁹. W tym przypadku nawiązuje do zdania Simplikiosa o wstrząsie powodującym rozrzucenie atomów w wyniku działania zewnętrznego silniejszego przymusu na splot. Według tej interpretacji wspólny kierunek atomów zostaje naruszony w taki sposób, że atomy zmieniają względem siebie położenie, czyli θέσις.

Arystoteles w przykładzie różnicy położenia (θέσις) posługuje się literami o podobnym kształcie, z których jedna jest względem drugiej obrócona⁷⁴⁰. Bailey, zakładając, że jest tu mowa o atomie posiadającym konkretny kształt, sugeruje zmianę pozycji atomów względem siebie, czyli „obrot”⁷⁴¹. Interpretację Bailey’a można z powodzeniem zastosować również do splotu atomów, który przyjmując konkretny kształt, zaczyna obracać się wokół własnej osi. Czy jest to jedyne możliwe wytłumaczenie? Termin τροπή jest stosowany przez Homera do opisu zdarzenia, który jest zwrot słońca. W *Odysei* Homer pisze o wyspie Syria (Συρία) znajdującej się „powyżej Ortgi, gdzie są zwroty słońca”⁷⁴². Można przypuszczać, że zwroty (τροπαί) odbywają się z każdym jego zachodem, kiedy zmienia kierunek,

⁷³⁶ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 985b 18: τὸ δὲ AN τοῦ NA τάξει – „zaś AN [różni się] od NA uporządkowaniem”.

⁷³⁷ Wydaje się, że w ten sposób rozumiał zapis Arystotelesa, pisząc: „«dotykanie» to położenie atomu względem innych atomów w szeregu lub konglomeracji” (C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, s. 80).

⁷³⁸ Zob. G. L. Gomes, *The elementary role of the so-called difference in the Atomism of Leucippus and Democritus*, s. 304.

⁷³⁹ Zob. G. L. Gomes, *The elementary role of the so-called difference in the Atomism of Leucippus and Democritus*, s. 304.

⁷⁴⁰ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 985b 18–19: τὸ δε Z τοῦ N θέσει – „N (odwrócone) od N położeniem”.

⁷⁴¹ Zob. C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, s. 80.

⁷⁴² Homerus, *Odyssea*, 15, 404: Ὀρτυγίης καθύπερθεν, ὅθι τροπαί ἡλείοιο.

podążając pod ziemią w stronę wschodu. Zakładając takie rozumienie zwrotu τροπή, można je odnieść do momentu nawijania (περιπλέκειν) atomów powodującego splątanie (περιπλοκήν). Dzięki temu atomy uzyskują nowe położenie (θέσις). Można więc powiedzieć, że ruch, dzięki któremu powstają ciała, powoduje, że atomy, czyniąc zwrot (τροπή), poruszają się w sposób regularny, czyli ῥυθμός, a dzięki zetknięciu (διαθιγή) pozostają w ruchu uporządkowanym (τάξις).

Powstałe dzięki splątaniu złożenie atomów nie jest trwałe (μένον), czyli nie spełnia warunku właściwego ujęcia bytu (έόντος). O ich zmienności w rozumieniu Leukipposa i Demokryta wspomina Arystoteles. W traktacie *O powstawaniu i ginięciu* pojawia się fragment: „czynili nieograniczonymi kształty, tak że dzięki zmianom tego złożonego to samo wydaje się przeciwnym jedno po drugim, i zmienia miejsce, gdy mała część jest domieszana, i ukazuje się całkowicie inne, gdy jedno się przesunęło; z tych samych bowiem liter staje się tragedia i komedia”⁷⁴³. W tym opisie są przedstawione możliwe zmiany, które występują w tym, co jest συγκείμενον, czyli są zestawione z atomów pozostających razem. Mając na uwadze fakt, że atomy pozostające razem są jednak w nieustannym uporządkowanym ruchu (ῥυθμός), zmiana odbywa się poprzez przeniesienie się (μετακινείσθαι) atomu. Jednym ze sposobów przenoszenia się atomu jest domieszanie. Atom znajdujący się poza układem zostaje przez ten układ przechwycony, stając się jego częścią. Drugim sposobem jest przeniesienie się w ramach samego układu. Powodem takiego przesunięcia może być domieszanie, dzięki czemu układ okazuje się (φαίνεσθαι) inny (έτερον) niż dotychczas. Jako przykład Arystoteles podaje powstawanie układów z liter przyjmujących przeciwne znaczenia tragedii i komedii.

Gomes wspomina o korekcie terminu κωμωδία na τραγωδία dokonanej przez Martina Litchfielda Westa⁷⁴⁴ i Marwana Rasheda⁷⁴⁵. Pochodzenie terminu τραγωδία przypisuje się Arystofanesowi lub Demokrytowi⁷⁴⁶. W tym przypadku, jak podaje Gomes, zmiana w terminie τραγωδία litery α na υ powoduje, że przyjmuje on przeciwne znaczenie, którym jest

⁷⁴³ *Aristoteles Graece*, t. 1, 315b 11–15: τὰ σχήματα ἄπειρα ἐποίησαν, ὥστε ταῖς μεταβολαῖς τοῦ συκειμένου τὸ αὐτὸ ἐναντίον δοκεῖν ἄλλω καὶ ἄλλω, καὶ μετακινείσθαι μικροῦ ἐμιγνυμένου, καὶ ὄλως ἕτερον φαίνεσθαι ἐνός μετακινήθέντος· ἐκ τῶν αὐτῶν γὰρ τραγωδία καὶ κωμωδία γίνεται γραμματῶν.

⁷⁴⁴ Zob. M. L. West, *An Atomist illustration in Aristotle*, „Philologus” 113 (1969), s. 150–151.

⁷⁴⁵ Zob. M. Rached, *Aristote. De la génération et de la corruption. Texte et traduction*, Les Belles Lettres, Paris 2005, s. 99–100.

⁷⁴⁶ Zob. G. L. Gomes, *On Democritean Rhysmos*, s. 31.

komedia⁷⁴⁷. Jednak, jak się wydaje, sens zdania, w którym występują τραγῳδία i κωμῳδία, raczej wskazuje na to, że oba różniące się terminy składają się z tego samego alfabetu⁷⁴⁸. Jeżeli Leukippos i Demokryt tworzyli nieograniczone kształty, jak podaje Arystoteles, to przykład z ograniczoną liczbą liter alfabetu może nie być adekwatny w stosunku do tez atomistów. Właściwszą interpretacją jest przemieszczenie się atomów w ramach uporządkowanego ruchu, które jest powodem konkretnego kształtu oraz jakości danego zestawienia. Arystoteles bowiem podaje, że według Demokryta za cechę, którą jest zabarwienie, odpowiada τροπή, czyli uzyskanie przez zwrot adekwatnego położenia atomów⁷⁴⁹. Ponieważ wspomniana barwa jest efektem zwrotu atomów, Demokryt stwierdza, że ona sama nie jest (οὐκ εἶναι). Nie ma bowiem, podobnie jak całe zestawienie, trwałego charakteru. Simplikios w komentarzu do traktatu Arystotelesa *O niebie* relacjonuje pogląd Demokryta, według którego tym, co jest dostrzegane i doznawane, są masy powstałe w wyniku zespolenia (συγκρίνειν) atomów⁷⁵⁰. Cały więc zakres doznania zmysłowego dotyczy efektów wzajemnych oddziaływań atomów będących w ciągłym ruchu. Jeżeli w zakresie doznania poprzez naturalne zmysły jest ujmowane to, co wtórne w stosunku do pierwotnych atomów, to jakie warunki muszą być spełnione, by ująć same atomy?

3.6. Źródło wiedzy o atomach

Wiedza o poglądach atomistów, a w szczególności Demokryta, dotyczących sposobów poznania jest dostępna dzięki podaniom Arystotelesa, Teofrasta i Sekstusa Empiryka. Mając na uwadze fakt, że każdy z wymienionych komentatorów chciał osiągnąć swoje własne cele, ich przekaz może zniekształcać sposób rozumowania atomistów. Bailey sugeruje bowiem, że każdy z wymienionych komentatorów starożytnych kładzie nacisk na inny aspekt poglądów Demokryta: Arystoteles na przekonanie Demokryta o prawdziwości zjawisk, Sekstus Empiryk na sceptycyzm, a Teofrast

⁷⁴⁷ Zob. G. L. Gomes, *On Democritean Rhysmos*, s. 32.

⁷⁴⁸ W ten sposób odczytuje to zdanie Sedley (zob. D. Sedley, *On Generation and Corruption* I. 2, [w:] *Aristotle's On Generation and Corruption, Book I. Symposium Aristotelicum*, ed. F. de Haas, J. Mansfeld, Oxford University Press, Oxford 2004, s. 84).

⁷⁴⁹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 316a 1–2: διὸ καὶ χροῖαν οὐ φησιν εἶναι· τροπή γὰρ χρωματίζεσθαι – „toteż mówi, że i barwa nie jest; przez położenie bowiem zabarwia się”.

⁷⁵⁰ Zob. Simplikios, *De caelo* 295, 16–17: ἐκ τούτων οὖν [...] καθάπερ ἐκ στοιχείων γεννᾶν καὶ συγκρίνειν τοὺς ὀφθαλμοφανεῖς καὶ τοὺς αἰσθητοὺς ὄγκους – „wiedział, z tych więc [...] tak jak z elementów rodzi i zespala te widoczne i doznawane masy”.

spogląda w sposób krytyczny na poglądy Demokryta w kontekście analizy indywidualnych zmysłów. Efektem takiego podejścia jest skupianie się współczesnych komentatorów na dyskusji, czy Demokryt był fenomenalistą, racjonalistą czy sceptykiem⁷⁵¹.

Żeby uzyskać adekwatny obraz poglądów Demokryta, należałoby je raczej rozpatrywać w odniesieniu przede wszystkim do tez Melissosa dotyczących sposobu ujęcia rzeczywistości, które mają swoje źródło w analizach przeprowadzonych przez Parmenidesa. Wydaje się bowiem, że postulat Melissosa sformułowany w ramach opisu sposobu ujmowania rzeczywistości, który skutkowało skonstruowaniem teorii atomów, był również inspiracją do poszukiwania warunków, dzięki którym postulowane atomy będą mogły być poznane. Wśród komentatorów panuje opinia, że Demokryt nie przekazał informacji, w jaki sposób możliwe byłoby poznanie atomów. Hasper, mając na uwadze fakt, że zachowane źródła na ten temat milczą, wątpi by Demokryt miał odpowiedź na to pytanie⁷⁵². Czy ta opinia jest słuszna, czy też nie, okaże się po przeprowadzeniu analizy zachowanych fragmentów opisujących poglądy Demokryta.

Sekstus Empiryk, relacjonując poglądy Demokryta dotyczące poznania, zawarte w *Kanonach*, zwraca uwagę na wyróżnione przez niego dwa poznanie. Jedno z nich odbywa się przez doznania zmysłowe, drugie przez myślenie⁷⁵³. Sekstus najpierw opisuje poznanie będące wynikiem przemyślenia (τῆς διανοίας). Poznający, kierując się przemyśleniem (διάνοιαν), może mieć gwarancję, że uzyska rozstrzygnięcie (κρίσιν) zgodne z prawdą (ἀληθεία)⁷⁵⁴. Opis Sekstusa dotyczący tego sposobu poznania należy, jak się wydaje, rozpatrywać w odniesieniu do poglądów Parmenidesa. Według Parmenidesa rozstrzygnięcie (κρίσιν) „w tym oto jest: jest albo nie jest” (ἐν τῷδ’ ἔστιν· ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν)⁷⁵⁵. Jest ono wynikiem myślenia bycia (εἶναι) lub jego braku, albowiem słowo (λόγος) „jest” (ἔστιν) wyraża

⁷⁵¹ Zob. C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, s. 177–178.

⁷⁵² Zob. P. S. Hasper, *Leucippus and Democritus*, s. 74.

⁷⁵³ Zob. *Sextou Empirickou Pors Dogmatikos A*, [w:] *Sextus Empiricus*, adv. mathematicos VII 138 (DK 68B 11): ἐν δὲ τοῖς κανόσι δυο φησὶν εἶναι γνώσεις, τὴν μὲν διὰ τῶν αἰσθησέων τὴν δὲ διὰ τῆς διανοίας – „zaś w *Kanonach* mówi, że dwa są poznanie, jedno przez zmysły, drugie przez przemyślenie”.

⁷⁵⁴ Zob. *Sextou Empirickou Pors Dogmatikos A*, [w:] *Sextus Empiricus*, adv. mathematicos VII 138 (DK 68B 11): τὴν μὲν διὰ τῆς διανοίας γνησίην καλεῖ, προσμαρτυρῶν αὐτῇ τὸ πιστὸν εἰς ἀληθείας κρίσιν – „to (poznanie) przez przemyślenie nazywa prawnym, przypisując mu gwarancję rozstrzygnięcia co do prawdy”.

⁷⁵⁵ DK 28B 8, 15–16.

bycie (εἶναι)⁷⁵⁶, które jest rozpoznawane dzięki czynności myślenia (νοεῖν). Związek rozstrzygnięcia z prawdą (ἀληθείαν), wyrażonego przez słowo „jest” (ἔστιν), jest ukazany przez Parmenidesa w kontekście sformułowanej przez niego pierwszej drogi badania (διζήσιος), „że jest i że nie jest nie [może] być” (ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι), kiedy dopowiada, że droga ta towarzyszy prawdzie (ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ)⁷⁵⁷. Mając na uwadze tę analizę tez Parmenidesa, można stwierdzić, że prawdziwe rozstrzygnięcie w zakresie poznania odbywa się tylko przez myślenie bycia, którego efektem jest myśl, czyli byt (τὸ ἐόν)⁷⁵⁸. To więc, co jest przez poznającego ujmowane przez myślenie, aby uzyskać rozstrzygnięcie, „że jest” (ὡς ἔστιν), musi spełniać warunki właściwe bytowi.

Na ten aspekt poznania wskazuje Melissos, sugerując, że nie jest trafne używanie rozstrzygnięcia, „że jest” (ὡς ἔστιν), w odniesieniu do tego, co podlega nieustannym przemianom. Wydaje się, że świadomość co do niespełniania tego warunku przez to, co jest ujmowane doznaniem, ma również Demokryt, który, jak podaje Sekstus, poznanie przez zmysły (διὰ τῶν αἰσθήσεων) nazywa niepewnym⁷⁵⁹. Przed Demokrytem było więc zadanie, by wynaleźć takie warunki w zakresie doznania, które pozwolą ująć postulowane atomy, spełniające wymagane kryteria dla rozstrzygnięcia zgodnego z poznaniem przez myślenie (διάνοιαν). By uporać się z tym zadaniem, Demokryt musiał właściwie rozpoznać naturę poznania przez zmysły, ponieważ od doznania zmysłowego zależy rozum (φρήν) ujmujący doznania przez myślenie (διάνοιαν)⁷⁶⁰. Nie oznacza to jednak, że całość doznań spełnia warunki wymagane przez myślenie bycia, czyli bytu. Jak bowiem sugeruje to Sekstus, sam Demokryt poznanie przez doznania zmysłowe nazywa niepewnym. Sekstus w tym kontekście przytacza słowa samego Demokryta mówiącego, że w zakres jednego z dwóch rodzajów (ιδέων) możliwości poznania (γνώμης), nazywanego przez niego

⁷⁵⁶ Zob. DK 28B 6, 1: ἔστι γὰρ εἶναι – „jest bowiem bycie”.

⁷⁵⁷ Zob. DK 28B 2, 3–4.

⁷⁵⁸ Myślenie nie może ujawniać się bez jego efektu, bytu, o czym wspomina Parmenides: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἔστιν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν (DK 28B 8, 35–36).

⁷⁵⁹ Zob. *Sextou Empirikou Pors Dogmatikos A*, [w:] *Sextus Empiricus*, adv. mathematicos VII 138 (DK 68B 11): τὴν δὲ διὰ τῶν αἰσθήσεων σκοτίνην ὀνομάζει.

⁷⁶⁰ Zob. DK 68B 125 (Galen de medic. empir. 1259, 8): ἐποίησε τὰς αἰσθήσεις λεγούσας πρὸς τὴν διάνοιαν οὕτως: τάλαινα φρήν, παρ’ ἡμέων λαβοῦσα τὰς πίστεις ἡμέας καταβάλλεις; πτώμά τοι τὸ κατάβλημα – „[Demokryt] uczynił doznania zmysłowe mówiące do przemyślenia w ten sposób: «nieszczęsny rozumie, od nas biorąc dowody, nas odrzucaś? Odrzucenie twój upadek»”.

niepewnym (σκοτή), wchodzi zmysły wzroku, słuchu, węchu, smaku i dotyku⁷⁶¹.

Dlaczego poznanie przez wymienione zmysły jest niepewne? Demokryt stwierdza, że spostrzeganie człowieka odbywa się zgodnie z układem ciała oraz tego, co wchodzi i co się opiera. W efekcie spostrzeganie nie spełnia warunków związanych z ujęciem bytowym, lecz ma charakter zmienny⁷⁶². To, że spostrzeganie przez ciało jest zależne od układu (διαθήκην), czyli wzajemnego położenia (θέσις) atomów tworzących ciało oraz tych atomów, które wchodzi w układ lub stawiają opór wobec tego układu ciała, powoduje, że nie jest możliwe ujęcie dokładne (ἀτρεκές), czyli obejmujące wprost tak, jak to jest. Dlatego w ramach poszczególnych rodzajów zmysłów doznanie odbywa się zgodnie z odpowiednim układem atomów, który przez Demokryta został nazwany νόμος. W efekcie to, co jest doznawane, jest wynikiem owego νόμος, czyli umowy albo zwyczaju, który decyduje o doznaniu ciepła, zimna, barwy⁷⁶³.

W traktacie *O zmysłach* Arystoteles wymienia dwa konkretne kształty (τὰ σχήματα) decydujące o barwach: kształt gładki odpowiadający za biel i kształt chropowaty powodujący pojawienie się czerni. Wspominając natomiast o smakach, nie wymienia żadnego kształtu⁷⁶⁴. Arystoteles nie podaje jednak powodów, przez które poszczególne układy atomów

⁷⁶¹ Zob. *Sextou Empirikou Pors Dogmatikos A*, [w:] *Sextus Empiricus*, adv. mathematicos VII 138 (DK 68B 11): λέγει δὲ κατὰ λέξιν γνώμης δὲ δύο εἶναι ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη ἢ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε σύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὄδμη, γεῦσις, ψαῦσις, ἢ δὲ γνησίη, ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης. – „[Demokryt] zaś mówi dosłownie, że możliwości poznania zaś dwa są rodzaje, jeden prawy, drugi niepewny; i niepewnego [rodzaju] te wszystkie, wzrok, słuch, węch, smak, dotykanie, zaś prawy [rodzaj], odrębny od tego [niepewnego]”.

⁷⁶² Zob. *Sextou Empirikou Pors Dogmatikos A*, [w:] *Sextus Empiricus*, adv. mathematicos VII 136 (DK 68B 9): ἡμεῖς δὲ τῶ μὲν ἑόντι οὐδὲν ἀτρεκέες συνίμεν, μεταπίπτον δὲ κατὰ τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων – „my zaś w bycie niczego dokładnego [nie] spostrzegamy, lecz to, co się zmienia i według układu ciała, i tych wchodzących, i tych opierających się”. Jest to potwierdzenie słuszności tezy Melissosa o tym, że to, co jest doznawane, zmienia się i nie spełnia warunku prawdy związanej z bytem, czego potwierdzeniem jest pierwsza część tego fragmentu.

⁷⁶³ Zob. *Sextou Empirikou Pors Dogmatikos A*, [w:] *Sextus Empiricus*, adv. mathematicos VII 135 (DK 68B 9): νόμῳ γὰρ φησι γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρὸν, νόμῳ θερμὸν, νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ χροίη· ἐτεῆ δὲ ἄτομα καὶ κενόν – „umownie bowiem, mówi, jest słodkie i umownie gorzkie, umownie gorące, umownie zimne, umownie barwa; w rzeczywistości zaś są atomy i próżnia”.

⁷⁶⁴ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 442b 10–12: ὡς περ Δημόκριτος· τὸ γὰρ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν τὸ μὲν τραχὺ φησιν εἶναι τὸ δὲ λειόν, εἰς δὲ τὰ σχήματα ἀνάγει τοὺς χυμοὺς –

decydują o pojawieniu się jednej z wymienionych barw. Wydaje się, że możliwe jest przybliżone wyjaśnienie w zgodności z teorią atomów. Można przypuszczać, że powierzchnia gładka jest wynikiem maksymalnej bliskości atomów. W tym przypadku światło zestawione z atomów ognia odbijałoby się od takiej powierzchni i w ten sposób docierało do receptora, którym jest oko. W przypadku czerni chropowata powierzchnia składałaby się z luźniej rozstawionych atomów. W efekcie atomy ognia przełatywałyby przez szczeliny pomiędzy atomami chropowatej powierzchni, co w ostateczności skutkowałoby niemożliwością rejestrowania światła przez oko⁷⁶⁵. Niezależnie od tego, czy opis powstawania barw jest trafny czy nie, należy uznać, że każde z doznań jest wynikiem wzajemnego oddziaływania na siebie atomów, co wiąże się z dotykiem. Potwierdzają to słowa Arystotelesa, który w dalszej części traktatu *O zmysłach* krytykuje Demokryta i innych fizjologów za sprowadzanie doznań do tego, co jest dotykalne (ἀπτά)⁷⁶⁶. Jeżeli więc doznawane jest to, co wynika z dotyku atomów występujących w pewnych układach, poznanie, według tezy Demokryta zawartej w jego traktacie *O kształtach* (ἐν δὲ τῷ Περὶ ιδεῶν), odbywa się w zakresie konkretnych wzorów (κανόνων) związanych z tymi układami. W ten sposób człowiek jest oddzielony od rzeczywistości, którą są atomy i próżnia⁷⁶⁷. Z tego też powodu, jak twierdzi dalej Demokryt, dla każdego człowieka w zakresie doznań zmysłowych jest osiągalna jedynie opinia (ἡ δόξις) wynikająca z napływu atomów generujących dotyk. Ten rodzaj poznania nie pozwala na rzeczywiste osiągnięcie pewnej wiedzy

„Jak Demokryt: mówi bowiem o bieli i czerni, że jedno jest chropowate, drugie gładkie, zaś smaki sprowadza do kształtów”.

⁷⁶⁵ Opis receptorów wzroku i słuchu w rozumieniu Demokryta przedstawił w swoim opracowaniu Robert B. English; zob. *Democritus' Theory of Sense Perception*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 46 (1915), s. 217–222.

⁷⁶⁶ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 442a 29 – 442b 1: Δημόκριτος δὲ καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων, ὅσοι λέγουσι περὶ αἰσθήσεως, ἀτοπώτατόν τι ποιοῦσιν· πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἀπτά ποιοῦσιν. – „Demokryt zaś i ci najliczniejsi z fizjologów, jak mówią o doznaniu, to czynią coś najbardziej paradoksalnego; wszystkie bowiem doznania czynią dotykalnymi”.

⁷⁶⁷ Zob. *Sextou Empirikou Pors Dogmatikos A*, [w:] *Sextus Empiricus*, adv. mathematicos VII 137 (DK 68B 6): ἐν δὲ τῷ περὶ ιδεῶν γιγνώσκειν τε χρή φησὶν ἄνθρωπον τῷδε τῷ κανόνι ὅτι ἐτεῆς ἀπήλλαται – „zaś w księdze *O wyglądach* [Demokryt] mówi, jest powinnością, że człowiek poznaje we wzorze dlatego, że oddzielony jest od rzeczywistości”.

(εἰδέναι)⁷⁶⁸. Wiedzę można uznać za pewną, gdy dotyczy ona prawdy (ἀληθείας), na co wskazuje zdanie Demokryta przytaczane przez Diogenesa Laertiosa: „w rzeczywistości zaś nie wiemy (ἴδμεν) nic; prawda bowiem jest w głębi”⁷⁶⁹.

Co to znaczy, że prawda leży w głębi (ἐν βυθῷ)? Termin βυθός może być rozumiany jako przeciwieństwo powierzchni, na przykład morza, albo jako dno, czyli granica dla tejże wody morskiej. Tym, co posiada taką charakterystykę w procesie poznawczym, są atomy i próżnia, o których Demokryt mówi, że istnieją (ὑπάρχειν) prawdziwie (ἀληθές), czyli są dostrzegane w zakresie ujęć bytowych postulowanych przez Melissosa. Przeciwieństwem jest ujęcie tego, co się ujawnia (φαίνεσθαι) według mniemania (κατὰ δόξαν), co można by uznać za poznanie powierzchniowe⁷⁷⁰. Z tego rozróżnienia można wywnioskować, że doznanie (αἴσθησις) może odbywać się na dwóch poziomach, z których pierwszy dotyczy percepcji w zakresie naturalnych receptorów zmysłowych, a drugi musi przekraczać ten zakres. Zaproponowane wyjaśnienie może mieć swoje odzwierciedlenie w analizach Arystotelesa, który w kontekście opisu dotyczącego wielorakości doznań zmysłowych przytacza opinię Demokryta, mówiącego z jednej strony, że nic nie jest prawdziwe, a z drugiej, że to, co jest prawdziwe, jest przed ludźmi ukryte⁷⁷¹.

Demokryt zdawał sobie sprawę, że postulowane doznawanie atomów, które jest zgodne z poznaniem przez myślenie, gdyż atomy same w sobie spełniają warunki właściwe ujęciu bytu (ἔόντος), sprawia poważną

⁷⁶⁸ Zob. *Sextou Empirikou Pors Dogmatikos A*, [w:] *Sextus Empiricus*, adv. mathematicos VII 137 (DK 68B 7): δηλοῖ μὲν δὴ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἐτεῖ οὐδὲν ἴσμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ’ ἐπιρρυσμὴν ἐκάστοισιν ἢ δόξις – „i to słowo pokazuje, że w rzeczywistości nic [nie] wiemy o niczym, lecz dla każdego jest opinia wynikająca z napływu (atomów)”.

⁷⁶⁹ *Diogenis Laertii de Vitis*, IX 72 (DK 68B 117): ἐτεῖ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἢ ἀλήθεια.

⁷⁷⁰ Zob. *Sextou Empirikou Pors Dogmatikos A*, [w:] *Sextus Empiricus*, adv. mathematicos VII 135 (DK 68B 9): Δημόκριτος δὲ ὅτι μὲν ἀναιρεῖ τὰ φαινόμενα ταῖς αἰσθήσεσι, καὶ τούτων λέγει μηδὲν φαίνεσθαι κατ’ ἀλήθειαν ἀλλὰ μόνον κατὰ δόξαν, ἀληθές δὲ ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τὸ ἀτόμους εἶναι καὶ κενόν – „Demokryt zaś, dlatego że uchyla zjawiska i w doznaniach, mówi, że z tych nic [nie] ukazuje się według prawdy, lecz tylko według mniemania, prawdziwe zaś w bytach istnieje to, że są atomy i próżnia”.

⁷⁷¹ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 2, 1009b 11–12: διὸ Δημόκριτός φησιν ἧτοι οὐδὲν εἶναι ἀληθές ἢ ἡμῖν γ’ ἀδηλον – „toteż Demokryt mówił, że nic [nie] jest prawdziwe albo dla nas ukryte”.

trudność⁷⁷². Pomimo tych trudności, według Sekstusa, Demokryt miał obiecać doznaniom wzrost mocy pewności⁷⁷³. Uzyskanie doznania pewnego jest związane z faktem, że nie podlega ono żadnej zmianie. W tym przypadku, jak twierdzi Demokryt, należy skupić się na sposobie spostrzegania, wykraczającym poza naturę receptorów zmysłowych, które ujmują jedynie efekty oddziaływań atomów, nie posiadając zdolności ich ujmowania. Ten sposób postrzegania, zdolny do ujęcia atomów, ma charakter delikatniejszy (λεπτότερον), dlatego potrzebne jest adekwatne narzędzie⁷⁷⁴. Jakie warunki musi spełniać wspomniane subtelniejsze narzędzie?

Bailey, komentując ten fragment, sugeruje, że atomów nie poznaje się zmysłami, lecz umysłem, dlatego „subtelniejsze narzędzie” należy do drogi umysłu⁷⁷⁵. Wydaje się jednak, że wiedza o atomach nie jest bezpośrednio obecna w umyśle. Chociaż zdaniem Demokryta o umyśle nie można mówić bez duszy⁷⁷⁶, co oznacza, że umysł jest wypadkową działania atomów ognia, to jest on związany ze specyficznym odczuciem, generowanym przez te atomy w organizmie, które są skupione w głowie⁷⁷⁷. Odczuciem tym jest myślenie bycia, a nie rejestrowanie poszczególnych atomów. Cała bowiem teoria atomów jest odpowiedzią na poszukiwanie w świecie

⁷⁷² Zob. *Sextou Empirikou Pors Dogmatikos A*, [w:] *Sextus Empiricus*, adv. mathematicos VII 137 (DK 68B 8): καίτοι δήλον ἔσται, ὅτι ἐτεῆ οἶον ἕκαστον γινώσκειν ἐν ἀπόρῳ ἔστί – „i właśnie jasnym będzie, że w rzeczywistości sprawia trudność poznanie, jak jest każde z osobna”.

⁷⁷³ Zob. *Sextou Empirikou Pors Dogmatikos A*, [w:] *Sextus Empiricus*, adv. mathematicos VII 136 (DK 68B 9): ἐν δὲ τοῖς κρατυνηρίοις, καίπερ ὑπεσχημένος ταῖς αἰσθήσεσι τὸ κράτος τῆς πίστεως ἀναθεῖναι – „zaś w uzasadnieniach, nawet obiecuje doznaniom, że wzrośnie [ich] moc pewności”.

⁷⁷⁴ Zob. *Sextou Empirikou Pors Dogmatikos A*, [w:] *Sextus Empiricus*, adv. mathematicos VII 139 (DK 68B 11): ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύναται μήτε ὀρῆν ἐπ’ ἔλαττον μήτε ἀκούειν μήτε ὀδμᾶσθαι μήτε γεύεσθαι μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ’ ἐπὶ λεπτότερον. (δέη ζητεῖν, τότε ἐπιγίνεται ἡ γνησίη ἄτε ὄργανον ἔχουσα τοῦ νῶσαι λεπτότερον) – „kiedy poznanie ciemne już nie może ani widzieć do mniejszego, ani słyszeć, ani wąchać, ani smakować, ani w dotyku spostrzegać, lecz do delikatniejszego (potrzebuje dociekać, wtedy nadchodzi poznanie prawe jako posiadające narzędzie do dostrzegania delikatniejszego)”.

⁷⁷⁵ Zob. C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, s. 180. Pogląd o poznaniu atomów tylko przez umysł prezentował już wcześniej English, wskazując, że same atomy mogą istnieć tylko w umyśle (zob. *Democritus’ Theory of Sense Perception*, s. 225). To znaczy, że poza umysłem w zakresie innych receptorów zmysłowych dostrzegalne są tylko ich związki.

⁷⁷⁶ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 404a 31: ἀλλὰ ταῦτό λέγει ψυχὴν καὶ νοῦν – „lecz [Demokryt] mówi, że tym samym dusza i umysł”.

⁷⁷⁷ Zob. Hippocrates, XXIII, 3.

doznawanym czegoś, co odpowiadałoby cechom wynikającym z pojęcia bytu. Chcąc uzyskać jej potwierdzenie w rzeczywistości, która jest przez człowieka doznawana, konieczne jest narzędzie uchwytujące postulowane atomy.

Wydaje się zatem, że wbrew wątpliwościom wyrażonym przez Haspera, w traktacie Arystotelesa *O duszy* jest miejsce, w którym przedstawione są warunki, jakie według Demokryta musi spełniać narzędzie ujmujące wprost atomy. Arystoteles przedstawia zapowiedź Demokryta o dokładnym postrzeganiu, możliwym do uzyskania przez stworzenie próżni między tym, który patrzy, a przedmiotem postrzegania. W takim przypadku możliwe byłoby widzenie mrówki na niebie. Arystoteles nie zgadza się z tym poglądem, mówiąc, że to jest niemożliwe⁷⁷⁸. Postawa Arystotelesa w stosunku do przewidywania Demokryta jest jednoznacznie negatywna i nie pozostawia żadnej przestrzeni na uznanie jej prawdopodobieństwa. Natomiast Demokryt, wyrażając się w trybie warunkowym, może w tym przypadku wybiegać w przyszłość stworzenia zapowiadanego przez niego delikatniejszego narzędzia, dzięki któremu możliwe będzie ujęcie atomu. Chcąc bowiem dostrzec sam atom, należy odseparować go od otoczenia, czyli stworzyć między nim a otoczeniem próżnię. Wydaje się, że Demokryt w ten sposób chce poddać teorię stworzoną przez niego i jego mistrza Leukipposa sprawdzeniu przez przeprowadzenie eksperymentu za pomocą odpowiedniego narzędzia, które w jego czasach nie było jeszcze dostępne.

⁷⁷⁸ Zob. *Aristoteles Graece*, t. 1, 419a 15–17: Δημόκριτος οἰόμενος, εἰ γένοιτο κενόν τὸ μεταξύ, ὁρᾶσθαι ἂν ἀκριβῶς καὶ εἰ μύρμηξ ἐν τῷ οὐρανῷ εἴη· τοῦτο γὰρ ἀδύνατόν ἐστιν – „Demokryt przepowiada, jeżeli powstałaby próżnia pomiędzy, to można by patrzeć dokładnie, a jeżeli mrówka na niebie byłaby; to bowiem jest niemożliwe”.

Zakończenie

Wpływ myśli eleackiej na poglądy atomistów

Przedstawiona rekonstrukcja poglądów Leukipposa i Demokryta ukazuje, jaki mógł być stosunek autorów teorii atomów do eleatów, a w szczególności do Melissosa. Wyniki analiz nie są zgodne z przyjmowanym powszechnie poglądem Arystotelesa zawartym w jego dziele *O powstawaniu i ginięciu*. Wątpliwości co do zaprezentowanej przez niego interpretacji pojawiają się już na początku tekstu opisującego stosunek atomistów do eleatów. Arystoteles, uznając, że Leukippos i Demokryt przyjęli początek według natury (φύσις), przeciwstawia im pogląd eleatów o jednym i nieruchomym bycie. Zestawia w tym przypadku dwie teorie, które nie są ze sobą porównywalne, gdyż, jak słusznie podaje w swojej *Fizyce*, teoria eleatów na temat bytu nie należy do zagadnień dotyczących natury. W ramach analiz odnoszących się do rozumienia φύσις zostało ustalone, że Parmenides oddziela badania obejmujące φύσις od słowa (λόγον) i myśli (νόημα), czyli tego będącego (τοῦ ὄντος). W zakresie badania porządku pisze o dociekaniach, których efektem ma być wiedza na temat natury, czyli „wzrostu”, co jest ściśle związane z pracą (ἔργον), jaką wykonują poszczególne rzeczy.

Wydaje się, że powodem zestawienia teorii atomistów z eleatami było zagadnienie początku (ἀρχήν), który według Arystotelesa był przyjmowany przez dawniejszych filozofów. Twierdzi więc, że Leukippos i Demokryt przyjęli początek (ἀρχήν) według natury (κατὰ φύσιν), czyli ruchomy, i w ten sposób przeciwstawiali się eleatom przyjmującym za początek jeden, nieruchomy byt. Powodem takiej opinii Arystotelesa jest jego pogląd na temat bytu Parmenidesa. Arystoteles nie zgadza się z Parmenidesem, który mówi o bycie (τὸ ὄν) po prostu (ἀπλῶς), oceniając takie ujęcie jako kłamliwe. Arystoteles uznaje bowiem, że bytem jest każdy ujmowany przedmiot. Jeżeli więc przyjmie się za słuszną tezę, że jedynie „będące jest” (ὄν ἔμμεναι), to należałoby odmówić bycia (εἶναι) przedmiotowi, o którym jest orzekany przymiot bytu (τοῦ ὄντος). Z perspektywy Arystotelesa byt

Parmenidesa byłby czymś istniejącym oddzielnie od rzeczy zmysłowych, o których mówi się jak o bytach.

Wydaje się, że Arystoteles nie uwzględnił faktu, że Parmenides mówi o bycie jako pojęciu wynikającym z czynności myślenia bycia, wykazując, jakie konsekwencje wynikają dla niego samego. Nie oznacza to, że rzeczy ujmowane poza doznaniem zmysłowym również przez myślenie bycia nie są pojmowane jako będące. Arystoteles, uznając jednak, że rzeczy są bytami, dostrzegał szaleństwo w myśleniu eleatów, którzy w odniesieniu do bytu wykluczali to, co wynika z doznań zmysłowych.

Właśnie z tej perspektywy został opisany przez Arystotelesa byt w rozumieniu Melissosa, wobec którego miał być skierowany sprzeciw Leukipposa. Melissos miał przyjmować nieograniczony żadną próżnią byt, co miało być alternatywnym poglądem wobec Parmenidesa przyjmującego granice. Tenże byt jako całość nie ma żadnych elementów, co skłania Arystotelesa do wniosku, że jest on próżny. Pomijając bowiem doznania zmysłowe, pozostałaby jedynie pustka. Taki wniosek sprzeciwia się jednak tezie Parmenidesa i Melissosa, że byt jest pełny.

Konsekwentne podążanie za opinią Arystotelesa doprowadza do wniosku, że taki byt – jeden, nieruchomy i wykluczający wszystko to, co jest doznawane zmysłowo – należy odrzucić. Ten sposób rozumowania dotyczący też eleatów doprowadził Arystotelesa do przyjęcia poglądu, że Leukippos, w przeciwieństwie do eleatów, nie uchylał tego, co wynika z doznań zmysłowych, czyli powstawania, zniszczenia, ruchu i mnóstwa bytów. W wyniku analizy tez, które są przytaczane przez Arystotelesa, nie można jednoznacznie stwierdzić, że Leukippos akceptuje doznania zmysłowe, przeciwstawiając się eleatom, a w szczególności Melissosowi. Nie wydaje się, aby Leukippos mógł przyjmować za słuszny pogląd o powstawaniu nowych bytów, który był prezentowany przez Arystotelesa. Tezy Leukipposa o schodzeniu się mas, czyli atomów, przeciwstawiają się raczej pogładowi Arystotelesa z jego *Fizyki*, utrzymującym, że to, co powstaje, jest uznawane za nowy podmiot, a tym samym nowy byt. Można więc powiedzieć, że sugestia Arystotelesa o akceptacji powstawania i zniszczenia przez Leukipposa jest nieprecyzyjna. Leukippos bowiem nie uznawał tego, co powstaje, za byt, co jest zgodne ze sposobem myślenia Melissosa na ten temat. To, co może być uznane za byt, nie powstaje i nie ginie. Leukippos, według Arystotelesa, twierdził, że byt nie ma w sobie nic z niebytu, co zgadza się ze stwierdzeniem Melissosa o pełni bytu i braku w nim próżni. Jednocześnie Arystoteles sugeruje, że dla Leukipposa taki byt nie jest jeden. Z perspektywy sposobu rozumowania Arystotelesa na temat bytu Melissosa, że jest to istniejąca całość bez żadnych części, teza Leukipposa,

że taki byt nie jest jeden, sugeruje sprzeczność. Według Arystotelesa takie posunięcie Leukipposa było podyktowane uwzględnieniem przez niego wielości zmysłowej. Należy jednak dodać, że w doznawanej wielości zmysłowej, która podlega zmianom, nic nie może być uznane za byt.

Arystoteles w swoim tekście nie wyjaśnia prawdziwych powodów postępowania Leukipposa, skupia się jedynie na przeciwstawieniu jednobytowi Melissosa wielości bytów, które są niewidoczne ze względu na ich małość. Jeżeli uzna się, że powodem, jak sugeruje to Burnet, jest chęć odpowiedzi na postulat Melissosa, który zakłada, że „jeżeliby wiele było, to takie musiałyby być, tak właśnie jak to jedno”, to wątpliwy wydaje się podgląd sugerujący wprost przeciwstawianie się tezom Melissosa. Ten wniosek zakłada jednak inne rozumienie teorii Melissosa dotyczącej bytu niż to, które zostało zaproponowane przez Arystotelesa.

W celu sprawdzenia, czy jest możliwe rozumienie bytu u Melissosa, które byłoby alternatywne do interpretacji Arystotelesa, została podjęta próba analizy tez Melissosa w odniesieniu do Parmenidesa. Według Simplikiosa początkiem traktatu Melissosa była hipoteza: „jeżeli nic jest, to co mówiłoby się o tym czymś jako będącym?”. Pytanie o to, coś (τι) wskazuje, mianowicie to, że ono samo jest niczym, co jest nawiązaniem do pierwszej tezy Gorgiasza. Możliwość mówienia o tym czymś występuje tylko w kontekście będącego (ὄν). Odnosząc tę hipotezę do Parmenidesa, który twierdził, że nic nie jest, gdyż jest tylko bycie (εἶναι), należałoby stwierdzić, że dla Melissosa o tym czymś, które samo jest niczym, nie można mówić poza będącym. Po uwzględnieniu takiego rozumienia hipotezy Melissosa staje się zrozumiałe, dlaczego Melissos we fragmencie uznanym za początkowe twierdzenie zwraca uwagę: „zawsze było to, co było i zawsze będzie”.

Powszechnie przyjmuje się, że teza Melissosa sprzeciwia się twierdzeniu Parmenidesa: „ani kiedyś było, ani będzie, gdyż teraz jest razem całe”. Jeżeli uwzględnimy fakt, że Simplikios poprzedził fragment Melissosa tezą Parmenidesa, akcentującą niemożliwość pochodzenia (γένεσιν) będącego (έόντος) z niebędącego (έκ μη έόντος), to początkowa teza Melissosa nie musi być uznana za sprzeciw. Parmenides wykazuje bowiem, że nie ma żadnej potrzeby (χρέος), by zaczynać powstanie będącego (έόντος) z niczego (του μηδενός) ani później (ύστερον), ani prędy (πρόσθεν), czyli w żadnym przedziale czasowym. Będące nie jest poprzedzone niczym w żadnym momencie, gdyż jest ono zawsze jako myśl wynikiem myślenia (νοεῖν) bycia. Z tej perspektywy interpretacyjnej wydaje się mało prawdopodobne, że Melissos w tym przypadku sprzeciwia się Parmenidesowi, tym bardziej że uzasadnienie, które następuje po pierwszej tezie, „jeżeli bowiem powstało, to koniecznym jest, że zanim powstało, jest niczym;

jeżeli więc niczym było, to w żaden sposób mogłoby powstać nic z niczego”, nawiązuje do twierdzenia Parmenidesa o niemożliwości zaczynania od niczego, wynikającej z braku potrzeby pobudzającej do zrodzenia. Wynika to z faktu, że w myśleniu (voeiv) nie ma przejścia z niebycia (μη εἶναι) do bycia (εἶναι), gdyż myśli się w byciu albo w ogóle się nie myśli. Jeżeli więc ujmuje się rzecz przez myślenie bycia, to postrzega się ją jako coś (τι) będącego (έόν). Określenie „zawsze”, odwołujące się do wieczności, nie dotyczy rzeczy postrzeganej, która się zmienia, ale efektu myślenia bycia, który jest zawsze taki sam, czyli „to coś będące”.

Ta interpretacja, uwzględniająca odniesienie się Melissosa wprost do Parmenidesa, zmienia sposób postrzegania innych jego tez, bowiem w dalszej części Melissos pisze o nieograniczoności (ἄπειρον) wynikającej z bycia zawsze (ἀεί) oraz z braku podzielności. Pierwszy przypadek nieograniczoności uzasadniony zostaje brakiem początku i końca, co jest nawiązaniem do terminów stosowanych przez Parmenidesa do tego będącego, czyli bez początku (ἄναρχον) oraz nieustanne (ἄπαστον). Nie jest to jednak nieograniczoność czasowa, jak sugerują to interpretatorzy. Obaj myśliciele, mówiąc o braku początku i końca tego będącego, skupiają się na konsekwentnym wykluczeniu powstawania i giniecia. Melissos bowiem pisze, że jeżeli powstało, to miałoby początek, gdyż zaczęłoby się (ἤρξατο), i koniec, kiedy by się skończyło (ἔτελεύτησε). W drugim przypadku nieograniczoność jest odniesiona do wielkości (μέγεθος). Interpretatorzy, podążając za sugestią Arystotelesa, twierdzą, że jest tu mowa o nieograniczoności przestrzennej, która sprzeciwia się granicom przypisanym temu będącemu przez Parmenidesa.

Okazuje się jednak, że te dwa stanowiska nie wykluczają się wzajemnie. Mając na uwadze, że granice u Parmenidesa są więzami samego tego będącego, co wynika z pozostawania w sobie samym, a nie graniczenia z czymś innym, to jak słusznie mówi Filolaos, to będące jest ograniczające i jednocześnie nieograniczone, a więc jest naturą porządku, który w odniesieniu do tego czegoś będącego według Melissosa nie ulega zmianie. Należy jednak zwrócić uwagę, że Melissos pisze o nieograniczonej wielkości tego będącego, co wskazywałoby raczej na brak wewnętrznych granic, a w konsekwencji brak posiadania części. W tym przypadku Melissos może nawiązywać do tezy Parmenidesa o niepodzielności tego będącego ze względu na jego jednakość (όμοιον). Argumentem za przyjęciem takiej interpretacji jest użycie przez Melissosa podobnego określenia do tego, którym posługiwał się Parmenides, czyli „jednakie całe” (όμοιον πᾶν). Dotyczy to podsumowania pierwszej części, w której omawiane były zagadnienia wieczności (ἀίδιον), nieograniczoności (ἄπειρον) i jednego (έν).

Ważnym miejscem w traktacie Melissosa, które daje podstawy do przyjęcia opinii, że to coś będące jest uznawane za efekt myślenia bycia, jest jego teza zaprzeczająca przyjmowaniu stanów (πάσχειν) bóleści i byciu obciążonym. W tym przypadku warto odwołać się do poglądu Arystotelesa, który w traktacie *O duszy* pisze o nieczułości samego myślenia (νοεῖν). Ta nieczułość może wynikać jedynie z faktu, że myślenie jest tożsame z byciem, a więc nie ujmuje niczego innego, co powodowałoby jakikolwiek stan. Użycie przez Melissosa przykładów bóleści i obciążenia może wskazywać, że to coś będące jest myślą człowieka myślącego bycie, które wyraża słowem „jestem”.

Może się wydawać, że zaproponowana interpretacja jest zbyt śmiała, czego dowodem mogłaby być argumentacja Melissosa przeciwko próżni. Taka wątpliwość pojawia się, jeżeli przyjmie się przestrzenne rozumienie tego będącego, zaproponowane przez Arystotelesa. Próżnia oddzielona od tego będącego jest powodem ruchu, czyli przemieszczania się, jednakże, jak wykaże to Leukippos, takie rozumienie próżni jest związane z rzeczywistością doznawaną. Natomiast powodem wykluczenia próżni przez Melissosa była pełnia tego będącego. Jest to nawiązanie do tezy Parmenidesa, że całe pełne jest będącego, co potwierdza stosowanie przez Melissosa cech „gęsty” i „rzadki”, mogących się odnosić do terminów „więcej” i „mniej” występujących u Parmenidesa. Dla Melissosa wykluczenie tych cech z tego będącego jest równoznaczne z wykluczeniem próżni, do której możliwe byłoby cofanie się powodujące ruch. Dlatego Melissos zwraca uwagę na przymus bycia pełnym, gdyż nie ma w nim żadnego zróżnicowania, które wymaga próżni.

Jak można zauważyć Melissos do opisanego tego będącego, podobnie jak Parmenides, posługuje się znakami, które w dużej mierze mają swoje źródło w sferze doznań zmysłowych. Jest jednak jeden znak mający źródło w myśleniu bycia, którym jest słowo, „że jedno tylko jest”. Przeciwnym znakiem jest bycie wielości, które jest jednak zależne od największego znaku, którym jest bycie jednego wyrażone w hipotezie „jeżeli bowiem wiele było, to takie musiałyby one być, tak właśnie jak ja mówię, że to jedno jest”. Melissos wskazuje, że wiele z doznawanych rzeczy, będąc ujmowanych przez myślenie bycia, jest uznawane za będące i jedno. Jednakże ich nieustanna zmiana powoduje, że mówienie, iż dana rzecz jest, okazuje się nietrafne. To bowiem, co nieustannie się zmienia, nie spełnia warunków przysługujących temu będącemu i jednemu. Po tym wyjaśnieniu Melissos powtarza swoją hipotezę, akcentując, że każde z wielu, jeżeli ma być uznane za będące, a tym samym posiadające charakter prawdziwości, musi być takie jak to jedno.

Trudno dostrzec w tym sposobie myślenia intencję przypisywaną Melissosowi przez interpretatorów, a mianowicie, że chciał wykazać absurdalność wielości. Zasadność takiej opinii jest możliwa jedynie wtedy, gdy założy się, że Melissos mówił o jednobycie jako obiekcie istniejącym w rzeczywistości. Jednak w przypadku przyjętego w wyniku przeprowadzonych analiz poglądu, że Melissos, podobnie jak Parmenides, mówi o tym będącym jako efekcie myślenia bycia, hipoteza wielości staje się zadaniem badawczym, które zostało podjęte przez Leukipposa i kontynuowane przez Demokryta. Wyznaczenie kierunku badań przez Melissosa wynika bowiem z faktu, że w zakresie postrzegania dostępnym naturalnym zmysłom nie pojawiają się żadne obiekty, które mogą spełniać warunki tego czegoś będącego i jednego.

Uwzględniając zaproponowany sposób rozumowania Melissosa, została podjęta próba opisu teorii Leukipposa i Demokryta. Leukippos, mając świadomość, że w zakresie doznań zmysłowych, opartych na naturalnych receptorach, nie znajduje się nic, co mogłoby spełniać warunki bytu, założył istnienie obiektów niewidocznych z powodu małości ich mas. Obiekty te charakteryzują się pełnią, co jest nawiązaniem do cechy właściwej temu będącemu, nadanej przez Melissosa. Pełnia tych obiektów, będących elementami rzeczywistości, posiada cechę twardości. W tym przypadku jest to nawiązanie do spostrzeżenia Melissosa o twardości żelazna podlegającej ścieraniu. Tego typu obiekty nie mogą być złożone, dlatego Arystoteles określa je jako ciała proste (τὰ ἀπλᾶ σώματα), które są również nieprzecięte (ἄτομα). Jest to nawiązanie przez Leukipposa i Demokryta do argumentu Zenona z dychotomii, w którym jest wykazana niemożliwość cięcia (τέμνειν) bytu (τοῦ ὄντος) ze względu na jego ciągłość (συνεχής), co oznacza, że brak w nim jakichkolwiek części niepodlegających już cięciu. W przypadku ciał prostych niemożliwość cięcia może być związana z cechą twardości, która jest możliwa do uzyskania dzięki zwartości spowodowanej przez ściśnięcie. Dlatego Leukippos i Demokryt mówią o nieprzeciętych ciałach, czyli atomach, że są *αασταί*, czyli zwarte.

Leukippos w tym przypadku mógł nawiązywać do twierdzenia Parmenidesa o silnym ucisku (κρατερῆ ἀνάγκη), ściskającym naokoło i trzymającym to będące w jego więzach. Cecha zwartości decyduje o nasyceniu, czyli pełności, a tym samym o braku próżni, która jest gwarantem oddzielenia pozwalającego na przecięcie. Jest to bezpośrednie odwołanie do tezy Melissosa o tym będącym, które jest pełne tylko wtedy, gdy nie jest próżne. Stąd zwartość atomów jest maksymalna, z czym może być związana ich małość (τὸ μικρόν), gdyż to, co jest ściśnięte w sposób maksymalny, nie może być już mniejsze. Atom tak ściśnięty nie ma żadnych części, co

powoduje, że jest on niepodzielny, a to odpowiada tezie Parmenidesa dotyczącej tego będącego.

Demokryt w tym przypadku zastosował jednak formułę Melissosa o nieograniczonej wielkości (μέγεθος). Wśród starożytnych komentatorów pojawia się sugestia o przyjmowaniu przez Demokryta atomów o wielkich rozmiarach, które mogłyby być widoczne, co sprzeciwia się głównej tezie o niewidocznych atomach z powodu ich małości. Przyjmowanie takiej interpretacji, sprzecznej z intencjami Leukipposa i Demokryta, wynika z założenia przestrzennej wielkości, co miało miejsce również w przypadku komentowania przez Arystotelesa nieograniczonej wielkości u Melissosa. Konsekwencją zwartości jest również nieczułość (ἀπάθεια), co jest bezpośrednim nawiązaniem do tezy Melissosa, w której jest mowa o niemożliwości doznawania, czyli zmiany stanu (πάσχειν) przez to będące z powodu jakiegokolwiek obciążenia, bólu, stawania się większym czy zmiany porządku, którego powodem był fakt, że to będące jest efektem nieczułości myślenia tożsamego z byciem.

Natomiast nieczułość atomów jest spowodowana ich twardością. Ponieważ atomy są ciałami, muszą posiadać jakiś kształt. Leukippos i Demokryt nie wyróżnili żadnych kształtów poza kształtem kolistym elementu ognia. W stosunku do elementów powietrza, wody i ziemi atomy odgrywają rolę nasion, które nie posiadają skonkretyzowanego oznaczenia. Poza atomami drugim elementem rzeczywistości jest próżnia niewystępująca w samych atomach. Jest ona czymś wolnym od ciał i jako taka nie może być doznawana, co sprawia, że jest czymś niebędącym i brakiem. Demokryt, podobnie jak Melissos, mówiąc o niej wprost, że jest niczym, jednocześnie sugeruje, że jest.

Dlaczego o próżni Demokryt mówi, że jest, jeżeli sama nie jest ujmowana? Odpowiedzią jest rozumienie próżni jako miejsca. O miejscu można mówić, jeśli są rejestrowane konkretne obiekty, w tym przypadku atomy. Każdy atom znajduje się w odniesieniu do innych atomów w wygenerowanej w ten sposób okolicy. Jeżeli w próżni występowałby tylko jeden atom, nie można byłoby mówić o okolicy. Z tego wynika, że próżnia jest jedynie wtedy, kiedy występują w niej atomy. Bez atomów nie jest ona w żaden sposób ujmowana, gdyż nie jest ciałem. Według Leukipposa w próżni porusza się to, co jest uznawane za będące, czyli atomy. Natomiast Demokryt i jego zwolennicy mówili, że ruch staje się przez próżnię. Staje się ona powodem ruchu dzięki temu, że nie stawia oporu. To więc, co jest zupełne, bez żadnych przeszkód wycofywałoby się do próżni. W tym przypadku atomy, które są elementami początkowymi, poruszają się w nieuporządkowany sposób, co jest dla nich czymś naturalnym. Tej tezie sprzeciwiał się

Arystoteles, twierdząc, że naturalny jest ruch uporządkowany. Dla Leukipposa i Demokryta ruch charakteryzujący się porządkiem (τάξις), czyli jeden ruch, wspólny dla atomów, jest ruchem wymuszonym. Ruch naturalny atomów nie posiada wyróżnionego kierunku, ponieważ w nieograniczonej próżni nie ma ani góry, ani dołu, ani środka, ani końca. O kierunku ruchu atomów decyduje ich zderzanie się. Atom poruszający się swobodnie w próżni nie odczuwa ruchu, gdyż sam w sobie, nie mając próżni, nie porusza się, co spełnia warunek przypisywany temu będącemu przez Melissosa. Natomiast wspomniany ruch wymuszony jest właściwym ruchem dla skupisk atomów tworzących struktury, a tym samym kształty doznawanych ciał. Atomy tworzą kształty, gdy poprzez splątanie schodzą się i w ten sposób są ze sobą zestawione.

Kluczową rolę w tworzeniu zestawienia odgrywa περίπλεξις, czyli splątanie. Dzięki splątaniu powstaje wspólny ruch atomów charakteryzujący się pewną regułą, czyli τάξις. Atomy, które poruszają się nieregularnie, dosięgają się poprzez zderzenie, którego efektem może być albo odbicie, dzięki czemu pozostają w nieregularnym ruchu, albo splątują się, rodząc tym samym złożenia, którymi są ciała. Przyleganie do siebie splątanych atomów przez jakiś czas jest możliwe jedynie dzięki wspólnemu ruchowi, którego początkiem jest nawijanie generujące poszczególne kształty. W wyniku nawijania pierwszym kształtem jest zakrzywienie. Zanim nie nastąpi domknięcie, struktura ciała przybiera kształt haczykowaty, który z jednej strony jest wypukły, powodując opór i odpychanie, z drugiej strony jest wklęsły, pozwalając na przyciąganie atomów. W ten sposób powstają masy doznawane przez receptory zmysłowe, które uzyskują konkretne cechy w zależności od zwrotu (τροπή) tworzących je atomów. To, co jest więc doznawane zmysłowo, jest efektem wzajemnych oddziaływań atomów będących w ciągłym ruchu. W ten sposób Leukippos i Demokryt uzasadnili tezę Melissosa o zmianie, która jest charakterystyczna dla tego, co się dostrzega.

Najtrudniejszym zadaniem, przed którym stanęli Leukippos i Demokryt, było zdefiniowanie warunków pozwalających dostrzec same atomy. W tym celu Demokryt najpierw opisał dostępne człowiekowi rodzaje poznania. Pierwszym z nich jest poznanie będące wynikiem przemyślenia (τῆς διανοίας). Efektem tego rodzaju poznania jest uzyskanie rozstrzygnięcia (κρίσις) zgodnego z prawdą (ἀληθεία). Ujmując przez myślenie (νοεῖν) to, co jest spostrzegane, człowiek rozstrzyga o nim „że jest” (ὡς ἔστιν), nadając rzeczy spostrzeganey cechy właściwe bytowi. Problemem jest to, że używanie rozstrzygnięcia, „że jest”, w zakresie doznawania zmysłowego, jak twierdzi Melissos, nie jest trafne. Samo więc poznanie zmysłowe,

będące drugim rodzajem poznania wymienionym przez Demokryta, jest nazywane niepewnym (σκοπή). Poznanie to jest zależne od układu ciała oraz tego, co wchodzi i stawia opór. Doznanie poprzez poszczególne zmysły odbywa się zgodnie z odpowiednim układem atomów, co jest nazywane przez Demokryta νόμος, czyli umową lub też zwyczajem. Ta umowa jest związana z konkretnymi wzorami odzwierciedlającymi układy atomów. Jest to jednak zakres, który oddziela człowieka od atomów, o których można mówić, „że są”, ze względu na spełnianie przez nie warunków właściwych bytowi. Dlatego w wyniku spostrzegania zmysłowego jest możliwe jedynie wypowiedzanie opinii, a nie sądów kategorycznych.

Aby osiągnąć pewną wiedzę (εἰδέναι), należy uzyskać wgląd w rzeczywistość samych atomów. Sposób postrzegania pozwalający na ujęcie atomów musi być delikatniejszy (λεπτότερον), dlatego jest tu potrzebne odpowiednie narzędzie. Wśród interpretatorów panuje powszechna opinia, że Demokryt nie przekazał informacji, w jaki sposób możliwe byłoby poznanie atomów. Okazuje się jednak, że Demokryt zapowiedział możliwość dokładnego widzenia dzięki wytworzeniu próżni między postrzegającym, a tym, co jest postrzegane i pozwalałoby na dostrzeganie czegoś małego nawet z dużej odległości. Sugestia Demokryta mogła być bagatelizowana z powodu jednoznacznie negatywnej opinii Arystotelesa. Wydaje się jednak, że Demokryt, wypowiadając się w tym przypadku w trybie warunkowym, mógł wybiegać w przyszłość, do momentu, w którym zostanie skonstruowane narzędzie optyczne pozwalające na oddzielenie najmniejszych elementów od środowiska. Na podstawie tej informacji można stwierdzić, że teoria Leukipposa i Demokryta jako jedyna w dziejach myśli greckiej zakłada możliwość eksperymentalnego jej sprawdzenia.

Na podstawie ostatniego wniosku, dotyczącego możliwości poznania atomów za pomocą odpowiedniego narzędzia, można stwierdzić, że Leukippos i Demokryt odpowiedzieli na postulat Melissosa, który zakładał, że każde z wielu musi być takie właśnie jak to jedno. Jeżeli jednocześnie założy się, że Melissos, podążając za Parmenidesem, nie przyjmował istnienia jakiegoś jednego pustego obiektu, jak to sugerował Arystoteles, to można dostrzec, że w żadnym punkcie swojej teorii atomiści nie sprzeciwiali się eleatom. Tezy Melissosa wyznaczały więc kierunek, w którym podążali Leukippos i Demokryt, konstruując swoją teorię.

Bibliografia

Teksty źródłowe

- Aristoteles Graece*, t. 1, ex rec. I. Bekkeri, Berolini 1831.
- Aristoteles Graece*, ed. O. Gigon, wyd. 2, Berolini 1960.
- Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*, ed. A. Busse, Berolini 1904.
- Diels H., *Doxographi Graeci*, Berolini 1879.
- Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann 1989.
- Diogenis Laertii de Vitis, Dogmatis et Apophthegmatis Clarorum Philosophorum Libri Decem*, t. 2, ed. H. G. Huebnerus, Lipsiae 1831.
- Galenii de elementis ex Hippocrate liber primum*, I, 9, [w:] *Claudii Galeni opera omnia*, t. 1, ed. D. Carolus Gottlob Kühn, Lipsiae 1821.
- Herodotus, *Historiae*, t. 2, ed. H. Kallenberg, Lipsiae 1933.
- Hesiodi Theogonia, Opera et dies, Scutum, Fragmenta selecta*, ed. F. Solmsen, Oxford 1990.
- Hesiodi Theogonia*, inst. David Iacobus van Lennep, Amstelodami 1843.
- Hippocrates, *Περὶ ἀρχαῖης ἰητρικῆς*, [w:] *Hippocrates Collected Works*, t. 1, ed. W. H. S. Jones, Cambridge: Harvard University Press 1868.
- Homerus Ilias*, ed. W. Dindorf, C. Hentze, pars I, Lipsiae 1921.
- Homerus Ilias*, ed. W. Dindorf, C. Hentze, pars II, Lipsiae 1900.
- Homerus Odysea*, ed. W. Dindorf, C. Hentze, pars I, Lipsiae 1931.
- Homerus Odysea*, ed. W. Dindorf, C. Hentze, pars II, Lipsiae 1936.
- Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum libros tres priores commentaria*, ed. H. Vitelli, Berolini 1885.
- Ioannis Tzetzae Historiarum Variarum Chiliades*, inst. T. Kiesslingius, Lipsiae 1826.
- M. Tullii Ciceronis De finibus bonorum et malorum libri quinque*, ed. W. M. L. Hutchinson, London 1909.
- Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria*, ed. L. G. Westerink, Berlin–Boston 1970 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum Et Romanorum Teubneriana).
- Platonis Cratylus*, [w:] *Platonis Opera*, t. 1, ed. J. Burnet, E Typographe Clarendoniano, Oxford 1910 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Platonis Leges*, [w:] *Platonis Opera*, t. 5, rec. I. Burnet, E Typographe Clarendoniano, Oxford 1913 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Platonis Parmenides*, [w:] *Platonis Opera*, t. 2, ed. J. Burnet, E Typographe Clarendoniano, Oxford 1922 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).

- Platonis Philebus*, [w:] *Platonis Opera*, t. 1, rec. I. Burnet, E Typographe Clarendoniano, Oxford 1905 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Platonis Theaetetus*, [w:] *Platonis Opera*, t. 1, ed. J. Burnet, E Typographe Clarendoniano, Oxford 1905 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Plutarch's Lives*, t. 3, ed. T. E. Page, E. Capps, W. H. D. Rouse, London 1932.
- Plutarchi Chaeronensis Moralia*, t. 5, rec. G. N. Bernardakis, Lipsiae 1893.
- Sextus Empiricus*, ex rec. I. Bekkeri, Berolini 1842.
- Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*, ed. I. L. Heiberg, Berolini 1884.
- Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*, ed. H. Diels, Berolini 1882.
- Simplicii in Aristotelis physicorum libros quatuor posteriores commentaria*, ed. H. Diels, Reiner, Berolini 1960.
- Suidae Lexicon*, ex rec. I. Bekkeri, Berolini 1854.
- Themistii in Aristotelis Physica paraphrasis*, ed. H. Schenkl, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, t. 5, Berolini 1900.
- Theophrasti Eresii Opera que supersunt omnia*, t. 3, ex rec. F. Wimmer, Lipsiae 1862.

Tłumaczenia

- A Presocratics Reader. Selected Fragments and Testimonia*, wyd. 2, ed. P. Curd, Indianapolis–Cambridge 2011.
- Arystoteles, *Fizyka*, tłum. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, red. E. Głębicka, N. Szancer, Warszawa 1990.

Opracowania

- Abbate M., *Parmenide e i neoplatonici. Dall'essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso 2010.
- Alfieri V. E., *Per la cronologia della Scuola di Abdera*, [w:] R. Mondolfo, *Estudios de historia de la filosofía*, t. 1, Tucman 1957.
- Bailey C., *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford 1928.
- Barnes J., *The Presocratic Philosophers*, London 1979.
- Biedrzyński D., *Rozumienie pojęcia „próżni” w filozofii Demokryta z Abdery*, „Folia Philosophica” 33 (2015).
- Bollack J., *Deux figures principales de l'atomisme d'après Aristote. L'entrecroisement des atomes et la sphère de feu*, [w:] *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, hrsg. von I. Düring, Lothar Stiehm Verlag, Heidelberg 1969.
- Bowin J., *Aristotle's Physics 5.1, 225a1–b5*, „Philosophical Inquiry” 43 (2019).
- Brieger A., *Das atomistische System durch Correctur des anaxagoreischen entstanden*, „Hermes” 36 (1901).
- Brieger A., *De atomorum Epicurearum motu principali*, [w:] *Philologische Abhandlungen. M. Hertz zum 70. Geburtstage von ehemaligen Schulern dargebracht*, Berlin 1888.
- Brieger A., *Die Urbewegung der Atome und die Weltentstehung bei Leucipp und Demokrit*, Halle 1884.

- Burnet J., *Early Greek Philosophy*, wyd. 3, London 1920.
- Calogero G., *Storia della logica antica*, t. 1, Bari 1967.
- Cerri G., *A Scholar Denied. Leucippus, Founder of Ancient Atomism*, [w:] *Submerged Literature in Ancient Greek Culture*, eds. G. Colesanti, L. Lulli, R. Nicolai, t. 2: *Case Studies*, Walter de Gruyter, Berlin–Boston 2016.
- Chantraine P., *La formation des noms en grec ancien*, Paris 1933.
- Charlton W., *Aristotle's Physics. Books I and II*, Oxford 1970.
- Cherniss H. F., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, t. 1, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1935.
- Cherubin R., *The Eleatics and the Projects of Ontology*, „Anais de Filosofia Clássica” 27 (2020).
- Conche M., *Anaximandre. Fragments et temoignages*, Paris 1991.
- Couprie D. L., Kočandrlje R., *Anaximander's 'Boundless Nature'*, „Peitho. Examina Antiqua” 1 (2013) nr 4.
- Damico G., *Aristotle's Critique of Parmenides in Physics I*, Summer 2012, https://www.academia.edu/4958221/Aristotles_Critique_of_Parmenides_in_Physics_I.
- Dayley J., *Democritus' Parmenidean Influence*, „Aporia” 16 (2006) nr 2.
- Drozdek A., *Eleatic Being. Finite or Infinite?*, „Hermes” 129 (2001).
- English R. B., *Democritus' Theory of Sense Perception*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 46 (1915).
- Finkelberg A., *On the History of the Greek ΚΟΣΜΟΣ*, „Harvard Studies in Classical Philology” 98 (1998).
- Furley D. J., *Two studies in the Greek Atomists*, Princeton, New Jersey 1967.
- Furley D., *The Greek Cosmologists*, t. 1: *The Formation of the atomic Theory and Its earliest critics*, Cambridge 1987.
- Galgano N. S., *From Parmenides' to mē eon to Melissus' to mēden*, „Organon” 51 (2019).
- Gershenson D. E., Greenberg D. A., *Melissus of Samos in a New Light. Aristotle's „Physics” 186a 10–16*, „Phronesis” 6 (1961) nr 1.
- Gigon O., *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935.
- Gomes G. L., *On Democritean Rhysmos*, „Archai” 27 (2019).
- Gomes G. L., *The elementary role of the so-called differences in the Atomism of Leucippus and Democritus*, „Prometheus journal of philosophy” January–April 2019 nr 29.
- Gomperz T., *Greek Thinkers. A History of Ancient Philosophy*, t. 1, transl. L. Magnis, London 1920.
- Graham D. W., *Does Nature Love to Hide? Heraclitus B123 DK*, „Classical Philology” 98 (2003).
- Graham D. W., *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics I*, Cambridge 2010.
- Guthrie W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, t. 2, Cambridge 1965.
- Harriman B., *The Beginn of Melissus' On Nature or on What-Is. A Reconstruction*, „Journal of Hellenic Studies” 135 (2015).
- Hasper P. S., *Leucippus and Democritus*, [w:] *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, ed. F. Sheffield, J. Warren, New York 2013.
- Heidel W. A., *Περὶ φύσεως. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics*, „Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences” 45 (1910).
- Heinemann G., *Vorlesungen über die Geschichte des griechischen Naturbegriffs bis Aristoteles*, version vom 30, April 2018 (Studien zum Griechischen Naturbegriff, 2).

- Heinimann F., *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, F. Reinhardt, Basel 1945.
- Henn M. J., *Parmenides of Elea. A Verse Translation with Interpretative Essays and Commentary to the Text*, Westport 2003.
- Hussey E., *On Generation and Corruption I. 8*, [w:] Aristotle. *On Generation and Corruption, Book I. Symposium Aristotelicum*, eds. F. de Haas, J. Mansfeld, Oxford University Press, New York 2004.
- Hussey E., *Pythagoreans and Eleatics*, [w:] *Routledge History of Philosophy*, t. 1, *From the Beginning to Plato*, ed. C. C. W. Taylor, London–New York 1997.
- Kahn C., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Indianapolis–Cambridge 1994.
- Kahn C. H., *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979.
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., *Filozofia przedsokratejska*, przekł. J. Lang, PWN, Warszawa–Poznań 1999.
- Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1983.
- Kirk G. S., Raven J. E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1962.
- Kirk G. S., Stokes M., *Parmenides' Refutation of Motion*, „Phronesis” 5 (1960) nr 1.
- Klowski J., *Antwortete Leukipp Melissos oder Melissos Leukipp?*, „Museum Helveticum” 28 (1971).
- Krokiewicz A., *Geneza atomizmu*, „Meander” 1 (1948).
- Ley H. de, *Aristotle, De gen. et corr. A8, 324b 35–325b 11. A Leucippean fragment?*, „Mnemosyne” 25 (1972) nr 1, s. 56–62.
- Macé A., *Ordering the Universe in Speech Kosmos and Diakosmos in Parmenides' Poem*, [w:] *Cosmos in the ancient world*, ed. P. S. Horky, Cambridge University Press, New York 2019.
- Makin S., *Melissus and His Opponents. The Argument of „DK” 30B 8*, „Phronesis” 50 (2005) nr 4.
- Mansfeld J., *De Melisso Xenophane Gorgia. Pyrrhonizing Aristotelianism*, „Rheinisches Museum für Philologie” Neue Folge 131 (1988) 3–4.
- Melissus between Miletus and Elea*, a cura di M. Pulpito, Academia Verlag, Sankt Augustin 2016 (Eleatica, 5).
- Marcacci F., *Argumentation and counterfactual reasoning in Parmenides and Melissus*, „Archai” 30 (2020).
- Marcovich M., *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary. Editio maior*, The Los Andes University Press, Merida, Venesuala 1967.
- Matson W. I., *Democritus, Fragment 156*, „The Classical Quarterly” 13 (May 1963).
- McGibbon D., *The Atomists and Melissus*, „Mnemosyne” 17 (1964) nr 3.
- McKirahan R. D., *Philosophy Before Socrates*, Hackett Publishing Company, Indianapolis–Cambridge 2010.
- Mourelatos A. P. D., *The Route of Parmenides*, Yale University Press 1970.
- Mrówka K., *Heraklit*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2004.
- Mugler C., *Aristotle. De la generation et de la corruption*, Paris 1966.
- Mugler C., *Démocrite et les postulats cosmologiques du Démiurge*, „Revue des Études Anciennes” 69 (1967).
- Müller C. W., *Schmalzriedt, Περὶ φύσεως*, „Gnomon” 50 (1978) nr 7, s. 628–638.
- Naddaf G., *The Greek Concept of Nature*, Albany 2005.
- Natorp P., *Diogenes von Apollonia*, „Rheinisches Museum für Philologie” 41 (1886).

- Natorp P., *Nochmals Diogenes und Leukippos*, „Rheinisches Museum für Philologie” 42 (1887).
- Palmer J., *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford University Press 2009.
- Patzer H., *Physis. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*, Sitzungsberichte der wissenschaftliche 1993.
- Pulpito M., *On the Incipit of Melissus' Treatise*, [w:] *Physiologia. Topics in Presocratic Philosophy and its Reception in Antiquity*, ed. C. Vassallo, AKAN-Einzelschriften–Wissenschaftlicher Verlag, Trier 2017.
- Rached M., *Aristote. De la génération et de la corruption. Texte et traduction*, Les Belles Lettres, Paris 2005.
- Reale G., *Historia filozofii starożytniej*, t. 1, przekł. E. I. Zieliński, Lublin 1993.
- Reale G., *Melisso: Testimonianze e Frammenti*, Firenze 1970.
- Reinhardt K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916.
- Rhode E., *Ueber Leukipp und Demokritos (1), Verhandlungen der Philologenversammlung 1881a*.
- Rhode E., *Ueber Leukipp und Demokritos (2), Jahrbuch für klassische Philologie 1881b*.
- Schmalzriedt E., *Peri Physeos. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, W. Fink, Munich 1970.
- Sedley D., *Atomism's Eleatic Roots*, [w:] *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, eds. P. Curd, D. W. Graham, Oxford 2008.
- Sedley D., *On Generation and Corruption I. 2*, [w:] *Aristotle's on Generation and Corruption, Book I. Symposium Aristotelicum*, eds. F. de Haas, J. Mansfeld, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Sedley D., *Parmenides and Melissus*, [w:] *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A. A. Long, Cambridge 1999.
- Sedley D., *Two Conceptions of Vacuum*, „Phronesis” 27 (1982) nr 2.
- Solmsen F., *The „Eleatic One” in Melissus*, Amsterdam 1969.
- Tannery P., *Pseudonymes antiques*, „Revue des Études Grecques” 10 (1897), s. 127–137.
- Taylor C. C. W., *The Atomists. Leucippus and Democritus. Fragments, a text and translation with a commentary*, Toronto 1999.
- Timpanaro Cardini M., *Pitagoreici. Testimonianze e frammenti*, t. 2, Firenze 1962.
- Vamvacas C. J., *The founders of western thought – the Presocratics*, Herakleion, Greece 2001.
- Vlastos G., *A Zenonian Argument*, [w:] *Essays in Ancient Greek Philosophy*, eds. J. P. Anton, G. L. Kustas, New York 1971, s. 119–144.
- Volpe E., *Melisso e il problema del vuoto. Apologia e/o fraintendimento del monismo parmenideo?*, „Peitho. Examina Antiqua” 2017 nr 1 (8).
- Wesoły M. A., *Melissos z Samos – doksografia i fragmenty*, „Peitho. Examina Antiqua” 2020 nr 1 (11).
- West M. L., *An Atomist illustration in Aristotle*, „Philologus” 113 (1969).
- Whittaker J., *God Time Being. Two studies in the transcendental tradition in Greek philosophy*, Universitetsforlaget, Oslo 1971.
- Zeller E., *A History of Greek Philosophy*, t. 2, transl. S. F. Alleyne, London 1881.
- Zeller E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Ersten Teil: Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie, Zweite Hälfte, Auflage 6, hrsg. von W. Nestle, Leipzig 1920.
- Zhmud L., *Physis in the Pythagorean Tradition*, „Philologia Classica” 13 (2018).

Słowniki

Liddell H. G., Scott R., *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1996.
Słownik grecko-polski, red. Z. Abramowiczówna, t. 4, PWN, Warszawa 1965.

Słownik kluczowych terminów greckich

ἀδιαίρετον – niepodzielne
ἀεί – zawsze
ἄϊδιον – wieczne
αἴσθησις – doznanie zmysłowe
ἀκίνητον – nieruchome
ἀληθεία – prawda
ἀληθές – prawdziwe
ἀμερές – bez części
ἀόρατον – niewidzialne
ἄπειρον – nieograniczone
ἀπλῶς – po prostu
ἀπτόμενα – dotykane
ἀρχή – zasada, początek
ἀταξία – nieporządek, chaos
ἄτομον – nieprzeciętne
βάρος – ciężar
γενέσθαι – powstawać, stawać się
γένεσις – powstawanie
διάκρισις – rozdzielenie
διαλύω – rozłączać
διάνοιαν – przez myślenie
δόξα – mniemanie
εἶδος – postać
εἶναι – być
ἕκαστον – każde z osobna
ἓν – jedno
έόν, ὄν – będące
ἔσται – będzie
ἦν – było
θέσις – położenie

κενόν – próżne
κίνησις – ruch
κόσμος – porządek
κρίσις – rozstrzygnięcie
μέγεθος – wielkość
μείζον – większe
μεταβολή – zmiana
ναστόν – mocno ściśnięte, zwarte
νοεῖν – myśleć
νόημα – myśli
νόμος – umowa, zwyczaj
νόος – umysł
νῦν – teraz
ὄγκος – masa
ὀρθῶς – prawidłowo, trafnie
οὐδέν, μηδέν – nic
οὐσία – istnienie
πᾶν – całe
πάντα – wszystko
πάσχειν – doznawać, odczuwać, przyjmować stany
περιπλέκειν – nawijając
περιπλεκόμενα – splecione
πλέων, πλέω, πλέον – napełnione, pełne
πληγή – uderzenie
πλήρες – pełne
πολλά – wiele
ῥυσμός – ruch mierzony, rytm
σμικρόν – małe
στερεόν – twarde
σύγκρισις – łączenie
συνεχές – ciągłe
συνιστάω – łącząc
συντιθέμενα – zestawione
σχῆμα – kształt
σῶμα – ciało
τάξις – porządek
τι – coś
τὸ εἶν, τὸ ὄν – byt
τὸ μὴ ὄν niebyt
τόπος – miejsce

τροπή – zwrot, zmiana kierunku

ὕλη – materia

ὕποχωρεῖν – ustępować, cofać się

ὕποχωρεῖν – cofać się

φθορά – zniszczenie

φύσις – natura, wzrost

Indeks osób

Komentatorzy starożytni

Aëtios 86, 124, 138, 157
Apollodor 101, 124
David 54, 85, 187
Diogenes Laertios 8, 14, 15, 54, 101, 123, 124, 125, 126, 129, 137
Epifaniusz 15
Eudemos 152
Filoponos 82, 91, 135, 140, 151
Galen 15, 63, 64, 133, 171
Hipolit 8, 17
Lukrecjusz 127
Plutarch 14, 130, 139, 145, 146, 147, 157, 164, 188
Porfiriusz 43, 45, 134
Sekstus Empiryk 65, 133, 169, 170
Simplikios 10, 21, 61, 65, 73, 74, 76, 80, 81, 82, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 98, 106, 112, 113, 115, 124, 133, 134, 135, 137, 139, 140, 141, 148, 151, 155, 157, 160, 162, 163, 169, 179
Stobajos 157
Teofrast 9, 17, 18, 127, 148, 169
Themistios 149
Tzetzes 12, 14, 15

Interpretatorzy współcześni

Abbate M. 109, 188
Alfieri V. E. 16, 188
Bailey C. 128, 134, 137, 138, 148, 161, 165, 166, 167, 169, 170, 175, 188
Barnes J. 8, 12, 18, 66, 70, 72, 77, 107, 111, 130, 131, 132, 136, 139, 157, 159, 161, 188
Biedrzyński D. 149, 188
Bollack J. 49, 188
Bowin J. 51, 188
Brieger A. 125, 188

- Burnet J. 7, 8, 9, 10, 12, 14, 15, 16, 18, 31, 53, 54, 66, 89, 97, 104, 107, 108, 114, 116, 125, 126, 156, 166, 179, 187, 188, 189
- Calogero G. 115, 189
- Cerri G. 125, 126, 127, 189
- Chantraine P. 25, 189
- Charlton W. 37, 189
- Cherniss H. F. 23, 189
- Cherubin R. 79, 189
- Conche M. 25, 189
- Couprie D. L. 24, 25, 26, 27, 28, 31, 189
- Damico G. 36, 37, 48, 189
- Dayley J. 158, 189
- de Ley H. 23, 59
- Drozdek A. 89, 189
- English R. B. 161, 165, 173, 175, 189, 192
- Finkelberg A. 100, 101, 105, 189
- Furley D. J. 54, 138, 146, 189
- Galgano N. S. 70, 71, 72, 73, 189
- Gershenson D. E. 69, 189
- Gigon O. 9, 34, 100, 187, 189
- Gomes G. L. 57, 161, 165, 166, 167, 168, 169, 189
- Gomperz T. 7, 8, 16, 163, 166, 189
- Graham D. W. 9, 27, 28, 30, 107, 108, 115, 119, 189, 191
- Guthrie W. K. C. 7, 16, 19, 57, 63, 65, 89, 97, 100, 104, 111, 116, 125, 127, 130, 131, 132, 153, 156, 158, 189
- Harriman B. 62, 64, 65, 66, 67, 80, 81, 82, 189
- Hasper P. S. 124, 130, 170, 189
- Heidel W. A. 26, 63, 189
- Heinemann G. 62, 189
- Heinimann F. 30, 190
- Henn M. J. 75, 190
- Hussey E. 42, 45, 49, 50, 57, 104, 105, 190
- Kahn Ch. H. 26, 29, 85, 86, 190
- Kirk G. S. 13, 14, 16, 19, 23, 58, 59, 75, 100, 101, 108, 110, 163, 190
- Klowski J. 108, 145, 146, 190
- Kočandrlje R. 24, 25, 26, 27, 28, 31, 189
- Krokiewicz A. 149, 190
- Macé A. 100, 190
- Makin S. 115, 116, 119, 121, 190
- Mansfeld J. 42, 70, 75, 83, 87, 89, 93, 111, 112, 169, 190, 191
- Marcacci F. 67, 68, 190
- Marcovich M. 27, 190
- Matson W. I. 147, 148, 190
- McGibbon D. 147, 148, 190
- McKirahan R. D. 12, 13, 15, 28, 107, 123, 128, 190
- Mourelatos A. P. D. 30, 32, 190
- Mrówka K. 27, 28, 190
- Mugler Ch. 23, 128, 190

Müller C. W. 63, 190
Naddaf G. 190
Natorp P. 125, 190, 191
Nestle W. 125, 191
Palmer J. 35, 41, 73, 88, 191
Patzner H. 31, 191
Pulpito M. 67, 71, 75, 190, 191
Rached M. 168, 191
Raven J. E. 13, 14, 16, 19, 23, 58, 59, 75, 100, 101, 108, 163, 190
Reale G. 16, 18, 65, 70, 191
Reinhardt K. 31, 100, 190, 191
Rhode E. 125, 191
Schmalzriedt E. 63, 190, 191
Schofield M. 13, 14, 16, 19, 23, 58, 59, 75, 100, 101, 163, 190
Sedley D. 9, 10, 11, 12, 67, 93, 95, 99, 104, 107, 122, 134, 151, 169, 191
Solmsen F. 29, 97, 100, 104, 115, 187, 191
Stokes M. 110, 190
Tannery P. 125, 191
Taylor C. C. W. 105, 114, 121, 129, 190, 191
Timpanaro Cardini M. 142, 191
Vamvacas C. J. 16, 191
Vlastos G. 43, 191
Volpe E. 107, 108, 109, 191
Wesoły M. A. 15, 70, 107, 115, 191
West M. L. 168, 191
Whittaker J. 75, 191
Zeller E. 12, 125, 191
Zhmud L. 63, 64, 191


Abstrakt

Wojciech Kleofas Gródek OFM

 <https://orcid.org/0000-0002-5006-5537>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  <https://ror.org/0583g9182>

Melissos i atomiści

 <https://doi.org/10.15633/9788383700212>

Monografia Wojciecha Kleofasa Gródko podejmuje próbę wyjaśnienia wpływu Melissosa na teorię atomistów. Zgodnie z przekazem Arystotelesa, Leukippos sprzeciwiał się monizmowi eleatów, a w szczególności tezom Melissosa. Przyjmuje się, że hipoteza Melissosa o wielości rzeczy spełniających warunki bytu, który jest zawsze jeden, mogła zainspirować Leukipposa do stworzenia teorii atomów. Powstaje zatem pytanie, czy Leukippos rzeczywiście sprzeciwiał się eleatom, czy raczej akceptował ich tezy. W celu odpowiedzi na to pytanie przeprowadzono analizę tekstu Arystotelesa zawartego w dziele „O powstawaniu i ginięciu”, w którym opisano stosunek Leukipposa do myśli eleackiej, a w szczególności do tez Melissosa. Z uwagi na wątpliwości dotyczące sposobu rozumienia przez Arystotelesa filozofii Parmenidesa i Melissosa, szczególną uwagę poświęcono zachowanym fragmentom traktatu Melissosa. Analiza wskazuje, że Melissos, podobnie jak Parmenides, mógł rozumieć byt jako myśl, a nie jako obiekt, co sugeruje, że nie należy go uznawać za radykalnego monistę. Jest zatem prawdopodobne, że Leukippos, rozwijając hipotezę Melissosa o wielości rzeczy spełniających warunki jednego, sformułował teorię atomów – prostych ciał odpowiadających koncepcji bytu przedstawionej przez eleatów. Jednak pełne uzasadnienie tego poglądu jest utrudnione z powodu braku zachowanych traktatów zawierających pierwotną teorię atomów. Przedstawiona w tej książce interpretacja opiera się głównie na tekstach Arystotelesa oraz na analizie innych starożytnych komentatorów.

Słowa kluczowe: atomiści, Demokryt, eleaci, Leukippos, Melissos

Copyright © 2024 by Wojciech Kleofas Gródek OFM

Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0).




ISBN 978-83-8370-020-5 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-8370-021-2 (wersja online)


Abstract

Wojciech Kleofas Gródek OFM

 <https://orcid.org/0000-0002-5006-5537>

The Pontifical University of John Paul II in Krakow  <https://ror.org/0583g9182>

Melissus and the Atomists

 <https://doi.org/10.15633/9788383700212>

The monograph by Wojciech Kleofas Gródek explores the influence of Melissus on the theory of the atomists. According to Aristotle, Leucippus opposed the monism of the Eleatics, particularly the theses of Melissus. It is suggested that Melissus's hypothesis regarding the plurality of entities fulfilling the conditions of being—which is always one—might have inspired Leucippus to develop the theory of atoms. This raises the question: did Leucippus genuinely oppose the Eleatics, or did he in fact accept their theses? To answer this question, the analysis focuses on Aristotle's text in *On Generation and Corruption*, which discusses Leucippus's relationship to Eleatic thought, particularly the ideas of Melissus. Given the uncertainties surrounding Aristotle's understanding of Parmenides and Melissus, special attention is paid to the surviving fragments of Melissus's treatise. The analysis suggests that Melissus, like Parmenides, may have conceived of being as thought rather than as an object, indicating that Melissus should not be regarded as a radical monist. It is therefore plausible that Leucippus, by adopting Melissus's hypothesis regarding the plurality of entities fulfilling the conditions of being, formulated the theory of atoms as simple bodies that satisfy the Eleatics' conception of being. However, fully substantiating this perspective is complicated by the absence of preserved treatises containing the original theory of atoms. The argument presented in this monograph relies predominantly on Aristotle's texts and the interpretations of other ancient commentators.

Keywords: atomism, Democritus, Eleatics, Leucippus, Melissus

Copyright © 2024 by Wojciech Kleofas Gródek OFM

This work is licensed under Creative Commons
Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).



ISBN 978-83-8370-020-5 (print)

ISBN 978-83-8370-021-2 (online)

Spis treści

Przedmowa	5
Wprowadzenie. Czy Leukippos mógł być uczniem Melissosa?	7
1. Stosunek atomistów do Melissosa	
według Arystotelesa (324b 35–325b 31)	23
1.1. Rozumienie terminu φύσις przez presokratyków i Arystotelesa	24
1.2. Sposób przedstawienia tez eleatów przez Arystotelesa	34
1.3. Odpowiedź atomistów na tezy eleatów według Arystotelesa	49
2. Melissos	61
2.1. Autentyczność tytułu traktatu Melissosa	62
2.2. Treść i znaczenie traktatu Melissosa	66
2.3. Analiza założeń traktatu Melissosa	71
2.4. Powód stosowania przez Melissosa terminu ἄπειρον	84
2.5. Argumentacja Melissosa uzasadniająca, że to coś będące jest ὁμοιον πάνι i ἔν	96
2.6. Powody braku próżni	107
2.7. Prawidłowe ujęcie tego, co jest, i problem zmienności. Czy istnieje coś trwałego?	114
3. Atomiści	123
3.1. Atomizm Leukipposa i Demokryta	124
3.2. Odpowiedź Leukipposa i Demokryta na postulat Melissosa – atomy	130
3.3. Próżnia i ruch atomów	145
3.4. Czy ciężar (βάρος) atomów jest przyczyną ruchu?	155
3.5. Powstawanie ciał	159
3.6. Źródło wiedzy o atomach	169

Zakończenie. Wpływ myśli eleackiej na poglądy atomistów	177
Bibliografia	187
Słownik kluczowych terminów greckich	193
Indeks osób	197
Abstrakt	201
Abstract	203

W niniejszej monografii podjęto próbę wyjaśnienia wpływu Melissosa na teorię atomistów. Za Arystotelesem przyjmuje się, że Leukippos sprzeciwiał się monizmowi eleatów, a w szczególności Melissosa. Można przypuszczać, że hipoteza Melissosa o wielości rzeczy spełniających warunki bytu, który jest zawsze jeden, była inspiracją dla Leukipposa do stworzenia teorii o atomach. Powstaje więc pytanie, czy Leukippos rzeczywiście w jakimś stopniu sprzeciwiał się eleatom, czy też akceptował ich tezy? Przedstawiony w tej książce pogląd o wpływie też Melissosa na tezy atomistów jest oparty w większości na interpretacji tekstów Arystotelesa i innych komentatorów starożytnych.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

