

Γιάννη Τζαβάρα

Σχόλια στο 1^ο απόσπασμα του Παρμενίδη

(από το βιβλίο: *Το ποίημα του Παρμενίδη*, «Δόμος», Αθήνα 1980, σελ. 91-131)

§1. Εισαγωγή στην προβληματική

Ξεκινώ τη μελέτη του παρμενίδειου προοίμιου, χωρίς τη βεβαιότητα ότι αυτό προσφέρεται για ξεκίνημα. Δεν αποκλείεται να αποτελεί το προοίμιο το πιο δυσπρόσιτο κι ερμητικό κείμενο προσωκρατικού σκέπτεσθαι. Αλλά τότε μόνο μπορεί να διαπιστωθεί ο *ερμητικός* χαρακτήρας του, όταν έχει ήδη εξασφαλιστεί ένα στέρεο έδαφος *ερμηνευτικό*, πάνω στο οποίο μπορεί να στηριχτεί το ερώτημα που αφορά την ερμηνευσιμότητα. Ο σχηματισμός ενός τέτοιου εδάφους οφείλει να είναι ακοίμητο μέλημα της προσέγγισης στο κείμενο. Αλλά στο μεταξύ η ερμηνευτική προσπάθεια δεν είναι τίποτα περισσότερο και τίποτα λιγότερο από πειραματισμός.

*Ίπποι ταί με φέρουσιν, όσον τ' επί θυμός ικάνοι,
πέμπον, επει μ' ες οδόν βήσαν πολύφημον άγουσαι
δαίμονος, ή κατά πάντ' άστη φέρει ειδότα φώτα·
τη φερόμην· τη γαρ με πολύφραστοι φέρον ίπποι
άρμα τιταίνουσαι, κούραι δ' οδόν ηγεμόνευον¹.*

Με ένα πρώτο συνοπτικό βλέμμα οι στίχοι δείχνουν να διακατέχονται από μια κεντρική ιδέα, που με τις ίδιες λέξεις εκφράζεται ξανά και ξανά: από την ιδέα του φέρειν. Ο πρώτος στίχος ξεκινά με τα λόγια «ίπποι... με φέρουσιν», ο τρίτος αποφαινεται ότι η οδός «φέρειν», και ο τέταρτος βγάζει τρόπον τινά το συμπέρασμα «τη φερόμην»: εκεί φερόμουν· η επεξήγηση που ακολουθεί («γαρ...») δεν κάνει άλλο από του να επαναλαμβάνει όλα τα παραπάνω στοιχεία: το ίδιο ρήμα, το ίδιο επίρρημα, το ίδιο υποκείμενο και αντικείμενο: «τη γάρ με... φέρον ίπποι». Το ρήμα, διατυπωνόμενο ξανά και ξανά, αξιώνει πεισματικά την προς αυτό στροφή της προσοχής. Δεν μπορεί λοιπόν παρά να παραξενέψει το γεγονός, ότι η ιδέα του φέρειν αφήνεται από τους ερμηνευτές ανερευνήτη και ασχολίαστη. Έτσι αποσιωπάται ευγενικά η υποψία για την κάποια αρχαϊκή αφέλεια του Παρμενίδη, που επιτρέπει να χρησιμοποιείται τέσσερις φορές απανωτά το ίδιο ρήμα, χωρίς να ζητά με τούτο να «σημάνει» τίποτα ιδιαίτερο. Αλλά σε μια τόσο «συγκαταβατική» αντιμετώπιση του προσωκρατικού σκέπτεσθαι πιστεύω ότι ο Παρμενίδης θα ήθελε να «σημάνει» τουλάχιστο τον κώδωνα του κινδύνου.

Ακόμα και στον αρχάριο γνώστη των ελληνικών είναι γνωστό ότι με το ρήμα *φέρω* σχετίζεται το «ουσιαστικό» *φορά*, που θα πει: κίνηση. Και ήδη το γεγονός ότι ο φιλόσοφος που ισχύει ως ο κατεξοχήν κήρυκας της ακινησίας, ως οντολόγος του

¹ Μεταφράζω ως εξής:

*Οι φοράδες, που με φέρνουν όσο φτάνει ο πόθος,
με πέμπαν, αφού μ' έβαλαν στην πλέρια φανερωτική οδό
της θεάς, που σε όλες τις πόλεις φέρνει τον ειδήμονα·
εκεί φερόμουν· γιατί εκεί με φέρναν οι πολύφρονες φοράδες
σύροντας το άρμα, ενώ κόρες καθοδήγααν στην οδό.*

ακίνητου (απόσπ. 8, 26), αγένητου και ανώλεθρου εόντος (απόσπ. 8, 3), αρχίζει το έργο του επαναλαμβάνοντας αδιάκοπα ένα ρήμα κίνησης, είναι δα αρκετό να προβληματίσει. Αλλά και πέρα από αυτά, το ευαίσθητο αυτί δεν θα έπρεπε να έχει συγκινηθεί τουλάχιστο ηχητικά και παρηχητικά μετά από τόσο πολύ φέρειν και φέρεσθαι από εκείνο το «πολύφραστοι» στον 4^ο στίχο;

Το ποίημα του Παρμενίδη δεν αρχίζει ωστόσο με ρήμα, αλλά με τη λέξη «ίπποι». Αλλά και αυτή η λέξη δεν σχετίζεται διόλου με ακινησία, αφού πρόκειται δα για το πιο γρήγορο μεταφορικό και επικοινωνιακό μέσο που μπορούσε να διανοηθεί ο αρχαίος Έλληνας.

Δεν είναι, βέβαια, αμέσως κατανοητό το νόημα που μπορεί να έχει το γεγονός ότι ένα φιλοσοφικό έργο, που προϋποθέτει τη θεμελιώδη σημασία του αρχαίου ελληνικού λόγου, αρχίζει με μια λέξη που σημαδεύει τον κόσμο των *άλογων* ζώων. Αλλά αυτή η ένσταση χάνει το βάρος της, όταν δείχνεται ότι τα ζώα για τα οποία πρόκειται εδώ δεν είναι διόλου κοινά άλογα. Στον 4^ο στίχο οι ίπποι διευκρινίζονται ως «πολύφραστοι». Μεταφράζω: *πολύφρονες*, χωρίς όμως έτσι να διασαφηνίζεται ολότελα το περιεχόμενο της λέξης. Ένας πρώτος υπαινιγμός: ηχητικά τουλάχιστο, συγγενικό είναι το νεοελληνικό επίθετο: *πολύφερνοι* = αυτοί που φέρνουν πολλά.

Η σύνθετη λέξη «πολύφραστος» σχετίζεται με το ρήμα «φράζω», απ' όπου η ευφράδεια, η φράση, το φραστικό και το εκφραστικό. Οι ίπποι κάθε άλλο παρά ως άλογοι μπορούν να χαρακτηριστούν, αντίθετα μάλιστα ως πολύλογοι. Είναι γνωστό ότι οι ίπποι στα ομηρικά έπη μιλάνε, κλαίνε, κατανοούν. Ο Αχιλλέας στο T401 της *Ιλιάδος* παροτρύνει τους ίππους «φράζεσθε» = έχετε το νου σας! (να φέρετε πίσω σώο τον ηνίοχο)², και στους επόμενους στίχους ο ίππος Ξάνθος του απαντά με ανθρώπινη λαλιά. Αλλά ας μη βιαστούμε να φορτώσουμε το έργο του Παρμενίδη με μυθικά ή επικά «κατάλοιπα», χωρίς να έχουμε πρωτύτερα με στοχασμό εισδύσει στο κείμενο. Το επίθετο «πολύφραστοι» θα πει: *πολύφρονες*, με πολλή φρόνηση. Με αυτό δεν πρέπει να συμπεραθεί ότι οι ίπποι χαρακτηρίζονται ως «διανοητικοί», με το νόημα που το λέμε για τους διανοούμενους που κάνουν κάθε τι με το κεφάλι και τίποτα με τα άλλα τους μέλη. Οι εδώ ίπποι φρονούν, κατανοούν και διανοούνται πολλά, ίσως ακόμα και λένε πολλά, μόνο κατά το μέτρο που «φράζουν», δηλαδή εκφράζουν, φανερώνουν. Το κύριο χαρακτηριστικό τους πρέπει, πιστεύω, να ιδωθεί στο πώς *εκδηλώνουν* τη φρόνησή τους: την εκδηλώνουν *φέρνοντας*, φανερώνοντας στον Παρμενίδη το φως (στ. 10: «εις φάος»). Έτσι το φέρειν διευκρινίζεται ως φανερώνειν, φέρειν εις φως.

Αυτό το νόημα, που καταρχήν δεν είναι περισσότερο από ένας ισχυρισμός που απαιτεί θεμέλιωμα και βαθύτερη επεξεργασία³, υπάρχει με ακόμα περισσότερη

² Το ρήμα «φράζομαι» χρησιμοποιείται από τον Παρμενίδη σε ένα θεμελιώδες τμήμα της διδασκαλίας του (απόσπ. 6, 2). Δες και το ρήμα «φράζω» επανειλημμένα στο απόσπ. 2.

³ Σίγουρα μπορεί και αξίζει να μνημονευτεί η στιχουργική παράδοση, την οποία προϋποθέτει το προοίμιο του Παρμενίδη. Δεν είναι πρώτη και ούτε τελευταία φορά, που γίνεται επίκληση σε κάποια θεά, κατά πάσα πιθανότητα στη Μούσα, για να καθοδηγήσει τον ποιητή στην οδό της ποίησης. Και η *Ιλιάδα* και η *Οδύσσεια* μένουν πιστές σ' αυτή την παράδοση. Ακόμα πιο κοντά στην εικόνα των παρμενίδειων ίππων και του άρματος στέκεται ο Πίνδαρος, όταν λέει (*Ολυμπιον.* 6, 22-27):

*Ω Φίντις, αλλά ζεύζον ήδη μοι σθένος ημίονων,
α τάχος, όφρα κελεύθω τ' εν καθαρά
βάσομεν όκχον, ίκωμαί τε προς ανδρών
και γένος· κείναι γαρ εξ άλλάν οδόν αγεμονεύσαι
ταύταν επίστανται, στεφάνους εν Ολυμπία
επεί δέξαντο.*

σαφήνεια στην οδό όπου φέρνουν οι ίπποι. Η οδός χαρακτηρίζεται ως «πολύφημος» (στ. 2). Το δεύτερο συνθετικό αυτού του επιθέτου συγγενεύει με τη φήμη, με το φημί και το φάσκω· η ρίζα όλων αυτών είναι το φα- από όπου και το «φάος» = φως, και το ρήμα «φαίνω» = φανερώνω. Ο πολλά φάσκων και φαίνων είναι (μεταφράζω) πλέρια φανερωτικός. Όταν στα νεοελληνικά λέμε: περίφημος, εννοούμε: πολυφημισμένος, φανερωμένος σε πολλούς· είναι αυτός για τον οποίο φάσκουν φανερώνοντας πολλά. Αλλά αυτός περί τον οποίο φημολογούν, έχει προηγουμένως πολυφανερωθεί· προϋπόθεση της φήμης είναι το φανερώνεσθαι και φανερώνειν. Έτσι, όταν π.χ. ο Πίνδαρος ονομάζει τον θρήνο *πολύφημο* (*Ισθμιον.* 8, 58), όταν ο Όμηρος ονομάζει την «αγορά» *πολύφημη* (*Οδυσσ.* β150), το επίθετο δεν μπορεί παρά να έχει την αρχέγονη σημασία, όπου πολλοί προφέρουν πολλά· ο θρήνος προφέρεται από πολλούς και η λαϊκή συνάθροιση («αγορά») είναι πολύβουη από το φάσκειν πολλών· όλα αυτά φανερώνονται και γίνονται περίφημα (σύγκρινε *Οδυσσ.* χ376: «πολύφημος αιδοός») μόνο κατά το μέτρο που φανερώνουν.

Η οδός για την οποία κάνει λόγο ο Παρμενίδης απέχει άλλωστε πολύ από του να είναι περίφημη· οι πολλοί άνθρωποι την αγνοούν, καθώς θα ειπωθεί παρακάτω (στ. 27: «απ' ανθρώπων εκτός πάτου εστίν»). Με αυτή τη διαπίστωση παρέχεται το δίδαγμα, ότι χρειάζεται να παραμεριστεί η ποσοτική θεώρηση του «πολύ». Η «πολύφημος» οδός όχι μόνο δεν είναι σε πολλούς φανερή, αλλά ούτε και φανερώνει μια ποσότητα πολλών πραγμάτων – ούτε και θα διανοούνταν ο Παρμενίδης να «απαριθμήσει» τα «όσα» φανερώνει η πλέρια φανερωτική οδός. Ακόμα λιγότερο θα του ερχόταν στο νου να μετρήσει τη φρόνηση των πολύφρονων ίππων. Και είναι καλό να διαπιστώνονται και να σφιχτοκρατούνται ευθύς εξαρχής οι προϋποθέσεις, νοούμενες ή υπονοούμενες, πάνω στις οποίες συνθέτει ο Παρμενίδης τον νοητικό του κόσμο. Γιατί μια ολοκληρωμένη ερμηνεία του Παρμενίδη δεν μπορεί παρά να ασχοληθεί έντονα με την *εξωαριθμητική* ενότητα του ενός εόντος (απόσπ. 8, 6).

Αυτό τούτο το φέρειν κερδίζει σε σαφήνεια, όσο περισσότερο διασαφηνίζεται η έννοια της φανέρωσης⁴. Τόσο η πλέρια φανερωτική οδός όσο και οι πολύφρονες ίπποι μέσα στη φέρουσα φορά τους είναι οδηγητικά μέσα προς τη φανέρωση. Ως οδός οδηγητική προς τη φανέρωση όλα τούτα συναποτελούν τη μέθοδο του Παρμενίδη. Με τους πρώτους κιόλα στίχους του προοίμιου τίθεται λοιπόν το

Οι ημίονοι, τους οποίους ζητά ο Πίνδαρος να ζευχθούν και να τον οδηγήσουν στην οδό της ποίησης, είναι επίσης γνωστικοί (στ. 25-6: «αγεμονεύσαι επίστανται»), και μάλιστα η γνώση τους θεμελιώνεται στο γεγονός ότι κέρδισαν στεφάνια νίκης στους ολυμπιακούς αγώνες. Με τον δεύτερο στίχο του Παρμενίδη, «επει μ' ες οδόν βήσαν πολύφημον», που μπορεί να ερμηνευτεί: αφού με βάλανε στην οδό της ποίησης, σχετίζεται επίσης ο στίχος του Ησιόδου (*Εργα και ημέραι* 659):

Ένθα με το πρώτον [Μούσαι] λιγυρής επέβησαν αιδοής

Η διαστοχαστική επεξεργασία του κειμένου είναι όμως κάτι άλλο από την αναζήτηση λογοτεχνικών προτύπων. Όταν κατατίθενται αυτά τα λογοτεχνικά μοτίβα, που υπόκεινται της παρμενίδειας ποίησης, δεν πλουτίζεται το φιλοσοφικό βάθος του κειμένου και παρουσιάζεται ο κίνδυνος να ενταχθεί τούτο σε πολύ στενά όρια. Κάπως περισσότερο καρποφόρα είναι η επίγνωση ότι η οδός, στην οποία εισάγουν οι φοράδες, είναι όχι μόνο η οδός των στίχων αλλά και η πορεία των κέψεων, έτσι ώστε οι λέξεις και τα λεγόμενα, η μορφή και το περιεχόμενο των στοχασμών βρίσκονται σε σχέση ταυτότητας (δες Hermann Fränkel: *Parmenidesstudien*, in: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955, σελ. 158). Η πορεία στο φως, την οποία αφηγούνται οι στίχοι, είναι η πορεία του παρμενίδειου σκέπτεσθαι. Αυτή η ταυτότητα δεν μπορεί όμως να σημαίνει ότι το σκέπτεσθαι εξαρτάται από την ποιητική μορφή – όπως δεν συμβαίνει και το αντίστροφο.

⁴ Αλλά αν η κίνηση σαν τέτοια είναι για τον Παρμενίδη φανέρωση, τότε επείγει ένα καινούριο διάβασμα του παρμενίδειου εόντος ως κάτι *αφανούς*, αφού αναφέρεται ρητά ότι πρόκειται για «ακίνητον» (απόσπ. 8, 26). Κάποια «κρυφή» σχέση μοιάζει τότε να υπάρχει ανάμεσα στο παρμενίδειο εόν και στην ηρακλείτεια έννοια της «φύσεως» (απόσπ. 123), που αγαπάει να κρύβεται.

ερώτημα για τη μέθοδο. Και το γεγονός ότι η ιστορία της φιλοσοφίας έκανε συχνά μέσα στις μεγάλες αλματικές στιγμές της λόγο περί της μεθόδου⁵, δείχνει ότι αυτό που συνεχίστηκε με τόσο αποφασιστικά άλματα έθετε απλώς κάθε φορά εξαρχής το ίδιο ερώτημα, που θέτει και το παρόν προοίμιο του ελληνικού φιλοσοφείν.

§2. Αναμέτρηση με τη μέθοδο του Οδυσσέα

Ως ποιο σημείο είναι νόμιμος ο χαρακτηρισμός του παρμενίδειου λόγου ως μεθοδολογίας; Πρέπει να διευκρινιστεί ότι είναι ήδη αταίριαστος ο ανθρωποκεντρικός χαρακτήρας που υποβάλλεται με αυτή την έννοια. Η «πολύφημος οδός» είναι «οδός δαίμονος» (στ. 2-3). Το κατά γενική πτώση ουσιαστικό, που έχει θεωρηθεί αμφισβητήσιμο ως προς τη γνησιότητά του, σημαδεύει ένα όχι ασήμαντο στοιχείο της αρχαϊκής μεθόδου. Τα χωρία από την *Ιλιάδα* Γ406 και την *Οδύσσεια* ν112 παρέχουν σε μια τέτοια γενική το νόημα: οδός που την κατοικεί, τη νέμεται και την κατέχει θεός· πρόκειται για γενική κτητική. Το γεγονός ότι στο κείμενο του Παρμενίδη η πορεία διεξάγεται από θνητό, δεν αποκλείει τη θεϊκή κατοχή του δρόμου. Αλλά η αμφισημία της γενικής ενέχει και την ιδέα ότι η οδός οδηγεί σε θεό ή δείχνεται από θεό⁶. Η αμφισημία επιτείνεται από το αναφορικό «η», που μπορεί να αναφέρεται τόσο στην οδό όσο και στην δαίμονα.

Η οδός κατέχεται από θεά και οδηγεί σε θεά, η οποία από μέρους της «φέρει σε όλες τις πόλεις». Έτσι φανερώνεται μια αμοιβαία συνάφεια ανάμεσα στον θεϊκό χαρακτήρα της οδού και στον οδικό χαρακτήρα της θεάς. Και όμως δύσκολα θα μπορούσε να γίνει λόγος για μονόπλευρη θεοκεντρικότητα. Έχει, πιστεύω, άκαιρα τονιστεί ο παθητικός χαρακτήρας του φερόμενου Παρμενίδη και η ενεργητική «διάθεση» της φέρουσας θεάς. Είναι αντίθετα σαφές ότι επιδιώκεται μάλλον ο ταυτισμός παρά η διαφοροποίηση. Στο στ. 24 ο Παρμενίδης χαρακτηρίζεται *συντροφευόμενος* («συνάορος») και διόλου *διαφερόμενος* από τις φέρουσες. Ίσα-ίσα η θεϊκότητα της οδού «προάγει» τον ταυτισμό, έτσι ώστε φερόμενος και φέρουσες μπορούν όχι αταίριαστα να χαρακτηριστούν συμφερόμενοι.

Με ανεπανάληπτο λογοπαικτικό υπονοούμενο δείχνεται επιπλέον η ταύτιση του φερόμενου με το φως προς το οποίο αυτός φέρεται. Το αντικείμενο του ρήματος στον 3^ο στίχο δηλώνει τόσο τον φερόμενο όσο και τα φανερωόμενα:

κατά πάντ' άστη φέρει ειδότα φώτα·

Η οδός της θεάς φέρνει «φώτα»· αυτή η λέξη μπορεί να σημαίνει τόσο τον άντρα (ονομ. «φως», γεν. «φωτός») όσο και αυτά που ως σήμερα ονομάζουμε φώτα (ονομ. «φάος-φως», γεν. «φωτός»). Παρ' όλη τη γραμματική τολμηρότητα δεν πρέπει να αποκλειστεί ότι ο Παρμενίδης είχε κατά νου το λογοπαίγνιο· αυτό επικυρώνεται με σύγκριση προς το μονόστιχο απόσπ. 14, όπου ο Παρμενίδης παραλαβαίνοντας την ομηρική έκφραση «αλλότριος φως» (= ξένος άντρας, *Οδυσσ.* σ219) τη μεταποιεί στο εξάισιο «αλλότριον φως» (= αλλόδημο φως)· δείχνει έτσι ότι του είναι οικείος ο νοηματικός ταυτισμός του άντρα με το φως.

⁵ Αρκεί να αναφερθεί ο καρτεσιανός *Discours de la methode* και η επίγνωση του Καντ ότι ολόκληρη η θεωρητική Κριτική του δεν είναι άλλο από πραγματεία (Traktat) περί της μεθόδου και όχι σύστημα αυτής τούτης της επιστήμης (*Kritik der reinen Vernunft* B XXII: Sie ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst).

⁶ Δες Πινδάρου *Ολυμπιον.* 2, 68-70: «όσοι δ' ετόλμασαν... έτειλαν Διός οδόν».

Τι μπορεί να είναι αυτό που φέρνει σε όλες τις πόλεις τα φώτα; Τι άλλο από τον ήλιο. Ο δρόμος και το άρμα του ήλιου ήταν καθιερωμένη αρχαϊκή παράσταση, και στο παρόν προοίμιο παρουσιάζονται ως επιβοηθητικοί μάρτυρες οι κόρες του ήλιου, οι Ηλιάδες (στ. 9). Η συμπαντικότητα της ηλιακής φωταγώγησης αποτελεί αγαπημένο μοτίβο του Ομήρου, σύμφωνα με τον οποίο ο ήλιος επιβλέπει κι επακούει τα πάντα («πάντ' εφορά και πάντ' επακούει», *Ιλιάδ.* Γ277, *Οδυσσ.* λ109). Η σύνολη πορεία από τα δώματα της νύχτας στο φως της αλήθειας δεν είναι λοιπόν αταίριαστα ερμηνεύσιμη ως ηλιακή τροχιά. Ή έστω έτσι μπορεί να ερμηνευτεί το *καθημερινό θεμέλιο*, πάνω στο οποίο βασίζει ο Παρμενίδης τον δρόμο του προς το φως.

Αλλά με αυτή την εξήγηση δεν πρέπει να παραπέσει και να θεωρηθεί δευτερεύουσα η ομοιότητα προς το ομηρικό πρότυπο του οδευόντος Οδυσσέα, που εδώ αξίζει να αντιμετωπιστεί με ευρύτητα. Στο προοίμιο της *Οδύσσειας* ο Όμηρος επικαλείται τη θεά που ονομάζει «μούσα», παρακαλώντας την να εισαγάγει σε έπος (α1: «έννεπε») για χάρη του εκείνο τον άντρα, ο οποίος στραμμένος προς πολλά πολυταλαιπωρήθηκε.

*Άνδρα μοι έννεπε, μούσα, πολύτροπον, ος μάλα πολλά
πλάγχθη, επεί Τροίης ιερόν πτολίεθρον έπερσεν·
πολλών δ' ανθρώπων ίδεν άστεα και νόον ένγω.*

Ξεκινώντας το δικό του έπος ο Παρμενίδης λαβαίνει υπόψη του το ομηρικό πρότυπο⁷. Μια θεά μέλλει και εδώ να παίζει πρωτεύοντα ρόλο· από το στόμα της πρόκειται να πληροφορηθούμε αλήθεια και ψεύδος. Καινοτομία φανερώνεται στο γεγονός ότι ο άντρας που θα οδεύσει προς την αλήθεια και προς τις πόλεις των ανθρώπων μπαίνει σε πρώτο πρόσωπο· αποκτά έτσι την αμεσότητα του εγώ υπερβαίνοντας αποφασιστικά τον μυθιστορηματικό χαρακτήρα ενός τρίτου προσώπου. Ο Παρμενίδης αίρεται στην ιδέα του φιλοσοφικού εγώ, που αναλαβαίνει το μέλημα της γνώσης. Αλλά ούτε οι ομοιότητες ούτε οι διαφορές σταματούν στην αλλαγή ~~Μετά το προοίμιο~~ της Τροίας αρχίζει η περιπλάνηση του Οδυσσέα· πρόκειται για ένα πλανάσθαι («πλάζεσθαι») που εξαιτίας του μακρού χρόνου που απαιτεί αλλά και των πολλών εμπειριών που παρέχει (ας προσεχτούν τα απανωτά *πολλά* του ομηρικού προοιμίου: πολύτροπον, πολλά πλάγχθη, πολλών ανθρώπων) μπορεί να χαρακτηριστεί ως «πολύπλαγκτον». Αυτό το επίθετο μεταχειρίζεται ο Παρμενίδης για να χαρακτηρίσει τα μέλη των ανθρώπων μέσα στον αναμειγμένο χαρακτήρα τους («κράσις») σε αντιπαραβολή προς τον νου (απόσπ. 16, 1-2):

*ως γαρ εκάστοτ' έχει κράσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τως νόος ανθρώποισι παρέστηκεν·*

Ενώ τα μέλη πολυπεριπλανώνται, ο νους παρέστηκεν. Αυτή η συνάμα διαφορίζουσα και ταυτίζουσα θεώρηση της ανθρώπινης ουσίας έχει ως βάση της το προοίμιο της *Οδύσσειας*. Τα πολυπλάνητα μέλη του Οδυσσέα τον καθιστούν ικανό να στεριώσει τη νοητική γνώση. Η φιλοσοφική επεξεργασία του ομηρικού πρότυπου δεν μπορεί ωστόσο παρά να εξάρει τη διάσπαση που παρατηρείται ανάμεσα στα κινούμενα μέλη και στον ακίνητο νου. Ο τύπος του Οδυσσέα όπως και κάθε πλάνητα ανθρώπου θα χαρακτηριστεί μέσα στη διάσπασή του ως δικέφαλος («δίκρανος») και θα κατακριθεί παρά την πολυμάθειά του ως ανίδεος (απόσπ. 6, 4-5):

⁷ Δες τον αντίστοιχο παραλληλισμό του Jaap Mansfeld: *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt* (Kapitel 4: Die Offenbarung), Assen 1964, σελ. 229 κ. εε.

*βροτοί ειδότες ουδέν
πλάσονται, δίκρανοι· αμηχανίη γαρ...*

Το πολυμήχανο του Οδυσσέα ερμηνεύεται από τον φιλόσοφο ως αμηχανία. Και με τη συνοπτική αλλά συνάμα καταφρονητική ματιά του Παρμενίδη, σε μια προσπάθεια να συμμειχτούν τα μη αναμείξιμα – πλάνητα μέλη και απλανής νους –, ο τύπος του Οδυσσέα θα επισημανθεί με μια έκφραση που θέλει να δηλώνει έκτακτη νοητική κατάντια: *πλανώμενος νους, «πλαγκτός νόος»* (απόσπ. 6, 6).

Ας επανέλθουμε στο προοίμιο. Αναλαμβάνοντας την ομηρική παράδοση ο Παρμενίδης βλέπει τον εαυτό του να αντιστοιχεί προς τον Οδυσσέα. Αλλά αυτός δεν πλανάται διόλου με το ίδιο νόημα. Το ρήμα της φοράς, με το οποίο ο Παρμενίδης αυτοχαρακτηρίζει την πορεία του, αναφέρεται σε μια ουράνια *πομπή*: οι ίπποι «πέμπον» (στ. 2). Σε ρητή αναμέτρηση με τη μέθοδο του Οδυσσέα αυτό το ρήμα τοποθετείται αντίστοιχα με το ομηρικό «πλάγχθη» στην αρχή του 2^{ου} στίχου. Η καθοδηγούμενη από πολύφρονες ίππους πορεία δεν *περιπλανιέται*, αλλά είναι ευθύς εξαρχής μέσα στο θεϊκό δρόμο και διατηρείται σε συνεχή φανέρωση⁸. Ο στοχασμός δεν χάνει το δρόμο και δεν *παρπλανιέται* ξεχάνοντας τις θεϊκές εντολές. Όπου πέμπουν, εκεί φέρεται. Αυτή η παραμονή μέσα στο θεϊκό δηλώνει ήδη μια ιδιόμορφη ακινησία, ή έστω μια κίνηση εντελώς διαφορετική από τη δικέφαλη περιπλάνηση ενός πλανώμενου νου – δηλώνει μια μονοκέφαλη και ομοκέφαλη φορά φανέρωσης.

Ας δούμε πώς εκπτύσσεται η ερμηνεία που κάνει ο Παρμενίδης στο ομηρικό προοίμιο μέσα στις πτυχές της. Η περιπλάνηση του Οδυσσέα είναι μεθύστερος καρπός («επεί») μιας καταστροφικής εκπόρθησης («έπερσεν»)· όχι μόνο χρονικά αλλά κι αιτιολογικά η περιπλάνηση είναι επακόλουθο της λεηλασίας μιας ιερής πόλης – ο Οδυσσέας ξεκινά ανίερα, να γιατί είναι αναγκασμένος να πλανηθεί· ως «περσέπολις», ως καταστροφέας του ενός ιερού πτολίεθρου, είναι καταδικασμένος στην εμπειρία της πολλαπλότητας, ριγμένος στη γνώση των πόλεων πολλών ανθρώπων. Η πομπή, με την οποία μεθερμηνεύει ο Παρμενίδης το ομηρικό ταξίδι, είναι επίσης μεθύστερος καρπός (στ. 2: «πέμπον επεί»)· αλλά εδώ δεν προηγήθηκε εκπόρθηση του ιερού, αλλά ίσα-ίσα διείσδυση στο θεϊκό δρόμο. Ο δρόμος του Παρμενίδη οδηγεί επίσης σε άστη, αλλά εδώ δεν υπάρχει η διεσπαρμένη πολλαπλότητα πολλών άστεων, αλλά η ολότητα *πάντων*. Η μιζέρια της οδυσσεικής ποσοτικοποίησης υπερβαίνεται μέσω της καθ-ολικότητας («κατά πάντα»). Διαφορά διαφαίνεται και αλλού: Ο Παρμενίδης δεν *γίνεται* γνώστης βλέποντας τα άστη, αλλά είναι πάντα ήδη ο ειδήμων (στ. 3: «ειδώς»)· φέρεται όχι ετερόφωτα αλλά αυτόφωτα, γιατί η πολύφρονη πομπή προϋποθέτει πάντα ήδη το φως.

Η παρμενίδεια μεθερμηνευση του πολύπλαγκτου Οδυσσέα κερδίζει σε ευρύτητα, όταν μελετώνται τα σύνθετα επίθετα. Πολύτροπος (*Οδυσσ.* α1, κ330) είναι αυτός που έχει τραπεί προς την πολλαπλότητα των πολλών εμπειριών, της πολλής περιπλάνησης, των πολλών ανθρώπων και άστεων. Στη θέση αυτής της πολυτροπίας – που δεν αποκλείει την εκτροπή και προϋποθέτει την πολυστροφία του εύστροφου πνεύματος⁹ – ο Παρμενίδης τοποθετεί τον πολύφρονα χαρακτήρα των ίππων και τον πλέρια φανερωτικό χαρακτήρα της οδού, όπου το ποσοτικό στοιχείο διαθλάται και

⁸ Τόσο οι επαναληπτικές ευκτικές του 1^{ου} και 8^{ου} στίχου όσο και οι παρατατικοί των στίχων 2, 4, 5 κλπ. σημαδεύουν, καθώς διαβλέπει ο H. Fränkel, ό.π., σελ. 159, μια επανάληψη. Το γεγονός της ποιητικής και διαστοχαστικής πορείας επαναλαμβάνεται κάθε φορά που το έπος απαγγέλλεται, και είναι αδύνατο να πραγματοποιηθεί η απαγγελία μόνη της, χωρίς πορεία φανέρωσης. Η απαγγελία είναι εξίσου *πράξη* με το στοχασμό, γιατί είναι τρόπος ύπαρξης.

⁹ Δες Πλάτωνος: *Ιππίας ελάσσων* 364e, 365b, 369b.

χάνεται μέσα στο φως. Αλλά αν έτσι έχει το πράγμα, δεν μπορεί να μην παραξενέψει το ποσοτικό στοιχείο που μολαταύτα επιτρέπει ο Παρμενίδης χρησιμοποιώντας την έκφραση (στ. 1): «ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνου». Μεταφράζω: όσο φτάνει ο πόθος. Η λέξη «θυμός» παραπέμπει ωστόσο ξανά στο προοίμιο της *Οδύσσειας*, όπου λέγεται (α4):

πολλά δ' ὁ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὄν κατὰ θυμόν.

Σ' αυτό το στίχο ο «θυμός» αποτελεί ένα παθητικό τμήμα της ψυχής, τμήμα που κατακλύζεται από μια πληθώρα πόνων καταπονούμενο «εν πόντῳ», δηλαδή μέσα στον κίνδυνο καταποντισμού. Αντίθετα ο Παρμενίδης τονίζει τον ενεργητικό χαρακτήρα του θυμητικού, το φτάσιμό του στον τόπο της εκάστοτε επιθυμίας του¹⁰. Δεν είναι τυχαίο ότι το ενεργητικό ρήμα «ικάνου» δηλώνει μια *ικανότητα*, μια επάρκεια και ισχύ. Από αυτό μπορεί να εξηγηθεί και το γεγονός ότι ο Παρμενίδης σκέπτεται αρχικά ποσοτικά: η πολύφρονη επιθυμία έχει καταρχήν δικαίωμα στην κτήση ποσότητας, και μόνο κατά το μέτρο της ικανότητας επίτευξής της καθίσταται ικανή για υπέρβαση.

§3. Δαίμων – δαήμων

Η δαίμων, που σύμφωνα με τον 3^ο στίχο φέρνει σε όλες τις πόλεις τον ειδήμονα, μπορεί να ερμηνευτεί κατά ποικίλους τρόπους. Πρόκειται ίσως για τη Δίκη, που στον 14^ο στίχο παρουσιάζεται ως θεά της δικαιοσύνης. Εξίσου πιθανή είναι η εκδοχή που ήδη αναφέρθηκε, ότι πρόκειται για τον ήλιο προσωποποιημένο σε θεό. Ωστόσο ο Πλάτων παρέχει μια φιλοσοφική ερμηνεία της λέξης «δαίμων», που αξίζει να ληφθεί εδώ υπόψη¹¹. Σύμφωνα με αυτή την ερμηνεία δεν είναι καν αναγκαίο να αναφέρεται η λέξη σε θεό. Ο Πλάτων την συσχετίζει ετυμολογικά με το επίθετο «δαήμων», που θα πει γνώστης. Η λέξη συνάπτεται έτσι νοηματικά με τον ειδήμονα, για τον οποίο γίνεται λόγος στον ίδιο στίχο του Παρμενίδη. Η οδός όπου φέρεται ο ειδήμων είναι, κατά συνέπεια, πάντα ήδη η *δική του* οδός, οδός δαήμονος. Πολύφρων και πλέρια φανερωτική δεν είναι τότε η οδός σαν τέτοια ή οι φοράδες που οδηγούν στο φως, αλλά η ίδια η ουσία του πορευόμενου.

Ο Πλάτων δεν αρνείται, βέβαια, ότι η λέξη «δαίμων» σημαίνει το θεό, ούτε και είναι δυνατό να απαλειφτεί αυτή η σημασία από το στίχο του Παρμενίδη. είναι όμως δυνατό – και αυτό κατά βάθος ζητά ο Πλάτων – να ιδωθεί το θεμέλιο της καθιερωμένης σημασίας αυτής της λέξης στη φρόνηση των ειδημόνων. Ο Πλάτων επιχειρεί να εισδύσει στο βάθος της σχέσης μας προς το θεϊκό, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι επιδιώκει την απομυθοποίηση ή εκλογίκευση. Η βαθιά τομή που πετυχαίνεται, φτάνει στο να κάνει λόγο για «μοίρα» – και δεν είναι ίσως άσχετο το

¹⁰ Έχει παρατηρηθεί ότι το *ποιος* ποθεί, δηλαδή σε ποιον ανήκει ο «θυμός», είναι αμφισήμαντο: μπορεί να είναι τόσο οι ἵπποι όσο και ο Παρμενίδης. Πρέπει οπωσδήποτε να αποκλειστεί η εικασία του Kurt von Fritz ότι πρόκειται για τυφλό πάθος, για «άλογο» πόθο, μιας και δεν συμβιβάζεται με τις πολύφρονες φοράδες. Το γεγονός ότι παραχωρείται εδώ μια αμφισημαντικότητα, δεν αποκλείει έναν ηθελημένο ταυτισμό: ο πόθος των φοράδων δεν δια-φέρει (φέρει μακριά) από τον πόθο του φερόμενου Παρμενίδη.

¹¹ *Κρατύλος* 398b-c: «ὅτι φρόνιμοι καὶ δαήμονες ἦσαν, 'δαίμονας' αὐτοὺς ὠνόμασεν· καὶ ἐν γε τῇ ἀρχαίᾳ τῇ ἡμετέρᾳ φωνῇ αὐτὸ συμβαίνει τὸ ὄνομα. λέγει οὖν καλῶς καὶ οὗτος [= ο Ησίοδος] καὶ ἄλλοι ποιηταὶ πολλοὶ ὅσοι λέγουσιν ὡς, ἐπειδὴν τις ἀγαθὸς ὢν τελευτήσῃ, μεγάλην μοῖραν καὶ τιμὴν ἔχει καὶ γίγνεται δαίμων κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπωνυμίαν [= σύμφωνα με αὐτὸ τὸ ὄνομα, που σημαίνει φρόνηση]. ταύτη οὖν τίθεμαι καὶ ἐγὼ [τὸν δαήμονα] πάντ' ἄνδρα ὅς ἂν ἀγαθὸς ἦ, δαιμόνιον εἶναι καὶ ζῶντα καὶ τελευτήσαντα, καὶ ὀρθῶς 'δαίμονα' καλεῖσθαι».

γεγονός, ότι συγγενικό με το «δαίμων» είναι το ρήμα «δαίω» που σημαίνει *μοιράζω*· γιατί η θεότητα «μοιράζει» κατά την αγαθότητα και τη φρόνηση καθενός.

§4. Λίγα στοιχεία για τους στίχους 6-10

*άζων δ' εν χοίρησιν ίει σύριγγος αὔτην
αιθόμενος· δοιοίς γαρ επείγετο δινωτοίσιν
κύκλοις αμφοτέρωθεν· ότε σπερχοίατο πέμπειν
ηλιάδες κούραι, προλιπούσαι δώματα νυκτός,*

10 *εις φάος, ωσάμεναι κράτων άπο χερσί καλύπτρας.*¹²

Αξίζει να προσεχτεί το πολλαπλό παιχνίδι με τις λέξεις. Η «χνόη» στον 6^ο στίχο σημαίνει την κεντρική τρύπα του τροχού, όπου μπαίνει ο άξονας του άρματος. Η «σύριγξ» χρησιμοποιείται συχνά με την ίδια σημασία (δες Liddell-Scott, λήμμα σύριγξ II, 2), όχι εντελώς άσχετη με τη λέξη «σήραγξ», συνάμα όμως σημαίνει το ποιμενικό μουσικό όργανο, που κατά κύριο λόγο θέλει να δηλώσει εδώ ο Παρμενίδης. Παίζοντας ίσως με αυτό το διπλό νόημα της λέξης γράφει ότι στις χοάνες («χοίρησιν») έβγαινε ήχος χοάνης («σύριγγος»).

Και η λέξη «αιθόμενος» πολυσήμαντη. Μεταφράζω: λάμποντας· έτσι αποδίδονται όμως πολύ λίγα, ενώ η αρχαία λέξη δηλώνει και εξαιτίας της θέσης της στην αρχή του στίχου εμφαιτικά πολλά. Με την ταχύτητα του άρματος ο κεντρικός άξονας φεγγοβολάει, «πυρώνεται» θα λέγαμε, και αυτή η σημασία δεν μπορεί παρά να φέρει στο νου το γεγονός ότι πρόκειται για το φεγγοβόλο άρμα του ήλιου, που σκορπά φως κατά την ημερήσια πορεία του. Αλλά το ρήμα «αίθομαι» σχετίζεται με τη λέξη «αιθήρ», σημάδι ότι πρόκειται για αιθέριο πυρ, όπως «αιθήρια» είναι και οι πύλες, για τις οποίες γίνεται λόγος παρακάτω (στ. 13). Ο ταυτισμός του φωτεινού και πυρώδους με το αιθέριο δεν είναι ασήμαντος, προπάντων όταν δεν περιορίζεται τοπικά στην ουράνια περιοχή.

Η λέξη «δινωτοίσιν» στον 7^ο στίχο κυφορεί επίσης πολλά. Δινωτή χαρακτηρίζει ο Όμηρος την ασπίδα (*Ιλιάδ.* N407) επειδή είναι торνευμένη σε σχήμα κύκλου, κυκλοτερώς. Με αυτό το νόημα παίζοντας ο Παρμενίδης μοιάζει να λέει: κυκλοτερείς κύκλοι. Η λέξη συγγενεύει, βέβαια, και με τη «δίνη» και με το ρήμα «δινεύω» που σημαίνουν την περιδίνηση, το στροβίλισμα. Αλλά εννοιολογικό βάθος αποκτά η λέξη και μέσα στη συνάφεια με τη λέξη «δοιοίς», όπου το στροβίλισμα συνάπτεται παρηχητικά με την έννοια του διπλού· αυτή η έννοια θα παίζει βασικό ρόλο στους επόμενους στίχους, όπου γίνεται λόγος για τη διπλή συνύπαρξη μέρας και νύχτας, σκότους και φωτός, αλήθειας και δοξασίας, μια συνύπαρξη αμφοτέρων, «αμφοτέρωθεν» καθώς τονίζεται στον 8^ο στίχο.

Το κόμμα μετά τη λέξη «νυκτός» (στ. 9) μπορεί να παραλειφθεί, έτσι ώστε οι επόμενες δύο λέξεις να συνδεθούν με τη μετοχή «προλιπούσαι» και όχι με το «πέμπειν» (στ. 8). Αυτό βοηθάει στο να ιδωθεί ο αιφνίδιος χαρακτήρας της μετάβασης από το σκοτάδι στο φως, που υποβάλλεται με την έλλειψη ρήματος: από τα «δώματα νυκτός» - «εις φάος». Όμοια και η χειρονομία με την οποία οι Ηλιάδες

¹² Μεταφράζω ως εξής:

*Ο άξονας στις χοάνες έβγαζε φωνή φλογέρας
λάμποντας· γιατί από δυο επειγότανε δινούμενους
κύκλους και απ' τις δυο πλευρές, καθώς βιαζόταν πέμποντας
του Ηλίου οι κόρες, που εγκατέλειψαν τα δώματα της Νύχτας,
στο φως, όπου ωθήσαν από το κεφάλι με τα χέρια τις καλύπτρες.*

αφαιρούν το κάλυμμα απ' το κεφάλι (όπως στην θρησκευτική ιεροτελεστία όπου η νύχτα συμβολίζεται με κάλυψη του κεφαλιού), διεξάγεται σαν γρήγορη κίνηση, σαν ελάχιστη ώθηση (στ. 10: «ωσάμεναι»). Αμέσως μόλις αγγίζουν το φως, ωθούν την καλύπτρα απ' το κεφάλι για να λουστούν στη φωταψία, *αποκαλύπτονται*.

§5. Η πύλη της Νύχτας και της Μέρας

*ένθα πύλαι νυκτός τε και ήματός εισι κελεύθων,
και σφας υπέρθυρον αμφίς έχει και λάινος ουδός·
αυταί δ' αιθέριαι πλήνται μεγάλοισι θυρέτροις·
των δε δίκη πολύποινος έχει κληίδας αμοιβούς.¹³*

Αν θελήσει κάποιος να δείξει πόσο μυθικό «και συνεπώς» προφιλοσοφικό χαρακτήρα έχει η ποίηση του Παρμενίδη, εύκολα βρίσκει πάτημα σ' αυτούς τους στίχους, όπου γίνεται λόγος για «πύλη των οδών της Νύχτας και της Μέρας». Ο Παρμενίδης μοιάζει με τούτο προσκολλημένος στη μυθική και συμβολική παράδοση, όπου ακαταστάλαχτες έννοιες βρithουν από υπέρλογα στοιχεία. Η νύχτα και η μέρα παρουσιάζονται *δα* προσωποποιημένες σε ουράνιες θεές, που διανύουν καθημερινά το δρόμο τους, ώσπου συναντιούνται σε κάποια αιθέρια πύλη.

Δεν μπορεί, βέβαια, να αμφισβητηθεί ότι ο Παρμενίδης αντλεί εδώ στοιχεία από την ποιητική παράδοση. Η εικόνα φαίνεται ότι έχει ησιόδεια προέλευση. Οι πολλαπλές ομοιότητες στην έκφραση δείχνουν ότι ο Παρμενίδης παραμένει αρκετά πιστός στο πρωτότυπο. Ο Ησιόδος περιγράφει ως εξής: Οι προσωποποιημένες θεές, Νύχτα και Μέρα (λεκτικά προηγείται κι εδώ η Νύχτα), πλησιάζουν και προσαγορεύουν η μια την άλλη καθώς περνούν το μεγάλο χάλκινο κατώφλι· κι ενώ η μια ετοιμάζεται να κατεβεί στο δώμα της, η άλλη βγαίνει στην πόρτα. Ποτέ το δώμα δεν τις κρατά και τις δυο μέσα, αλλά πάντα η μια βρίσκεται έξω κι επιστρέφει στη γη, ενώ η άλλη είναι μέσα στο δώμα και περιμένει να έρθει η ώρα για το ταξίδι της («οδόξ») ¹⁴μυθική αυτή εικόνα είναι όμως και στον Όμηρο γνωστή. Περιγράφοντας τη χώρα των Λαιστρυγόνων, που είναι τόσο μεγάλη ώστε οι πύλες της απέχουν πολύ μεταξύ τους («τηλέπυλος Λαιστρυγονίη», *Οδυσσ.* κ82), ο Όμηρος τη θεωρεί να χαρακτηρίζεται από ένα τόσο σύντομο διάστημα ανάμεσα στη νύχτα και στη μέρα, ώστε όταν ο ένας βοσκός επιστρέφει, σμίγει τον άλλο που μόλις ξεκίνησε. Αν ήσουν χωρίς ύπνο, συμπληρώνει, θα έπαιρνες εδώ διπλό μισθό, τη μια βόσκοντας τα άσπρα αρνιά την άλλη βουκολώντας τα. Και καταλήγει (κ86):

εγγύς γαρ νυκτός τε και ήματός εισι κέλευθοι.

¹³ Μεταφράζω ως εξής:

Εδώ είναι η πύλη των οδών: της Νύχτας και της Μέρας,
που την περιέχει υπέρθυρο και πέτρινο κατώφλι.
Την πύλη αιθέρια την πληρούν θυρόφυλλα μεγάλα·
αυτών η τιμωρήτρα Δίκη έχει τα εναλλάσσοντα κλειδιά.

¹⁴ *Θεογονία* 748-754:

*όθι Νύξ τε και Ημέρη άσσον ιούσαι
αλήλας προσέειπον, αμειβόμεναι μέγαν ουδόν
χάλκεον· η μεν έσω καταβήσεται, η δε θύραζε
έρχεται, ουδέ ποτ' αμφοτέρας δόμοις εντός έργει,
αλλ' αιεί ετέρη γε δόμων έκτοσθεν εούσα
γαίαν επιστρέφεται, η δ' αυ δόμου εντός εούσα
μίμνει την αυτής ώρην οδού, έστ' αν ίκηται.*

Αντλεί ο Παρμενίδης ανεπεξέργαστα τον παραδοσιακό μύθο, ή μήπως τούτος εντάσσεται φιλοσοφικά μέσα στο έπος του; Θα επιχειρήσω να δείξω ότι αυτό που προπάντων διαβλέπει κι εκμεταλλεύεται ο Παρμενίδης στο μύθο, είναι η ιδέα της *σύναψης* δύο πορειών, που αγκαλιάζουν μια περιοχή συμπαντικότητας.

α) Με τη λέξη «κελεύθων» (στ. 11) γίνεται για πρώτη φορά λόγος για δύο οδούς σε διάκριση προς τη μία «οδόν δαίμονος». Πόσο βασικό ρόλο παίζει η έννοια της οδού στο ποίημα του Παρμενίδη, γίνεται ορατό με μια απλή ματιά στα αποσπάσματα 1, 2, 6, 7, 8. Θα ήταν πολύ παρακινδυνευμένο να υποθεθεί ότι ο Παρμενίδης δεν εντάσσει τις οδούς της Νύχτας και της Μέρας στον όλο λόγο του περί μεθόδου. Αντίθετα πρέπει να ιδωθεί το γεγονός ότι η εδώ λέξη «κελεύθων» παρουσιάζεται σαν *ερμηνεία* του μυθικού στοιχείου: η γενική είναι επεξηγηματική των προηγούμενων γενικών («νυκτός τε και ήματος»). Αν τούτο έχει κάποια αλήθεια, δεν μπορούμε πια να μιλάμε για εννοιολογικά ανεπεξέργαστη προσκόλληση στο μύθο.

β) Η πύλη γίνεται για τον Παρμενίδη σύνορο των δύο δρόμων, σημείο συνάντησης και σύναψής τους. Οι δύο δρόμοι του σκοταδιού και του φωτός μεταβάλλονται σε μια πορεία *δια μέσου* της πύλης. Η είσοδος στην πύλη σημαδεύει τη συνέχεια της ίδιας πορείας, που συνεχίζεται όμως τώρα στο φως. Μέσω αυτής της διάβασης ο διπλός χαρακτήρας του δρόμου μεταβάλλεται σε ενότητα. Οι εκφράσεις που χρησιμοποιεί ο Παρμενίδης περιγράφοντας την πύλη πιστοποιούν ότι το νόημά της δεν αφορά ένα *άνοιγμα*, μια δίοδο που διανοίγει δυο διάφορους δρόμους, αλλά αντίθετα αφορά ένα *κύκλωμα*, που περικλείνεται από πάνω και από κάτω: πάνω υπέρθυρο, κάτω κατώφλι. Το ρήμα «αμφίς έχει» (στ. 12) σημαίνει το περιέχειν και περικλείειν, τον κλειστό, ενοποιητικό χαρακτήρα της πύλης. Η ίδια έκφραση χρησιμοποιείται παρακάτω (απόσπ. 8, 31), για να δείχτει ότι η αναγκαιότητα («ανάγκη») κρατά το εόν μέσα στα δεσμά του πέρατος περιβάλλοντάς το «αμφίς», κι έτσι το εμποδίζει να μεταβληθεί, να περάσει στο μη-είναι ή στο γίνεσθαι. Το ρήμα «έχει» σημαδεύει κι εκεί το σφιχτοκράτημα ενός εμποδιστικού εγκλεισμού.

Όχι μόνο ό,τι περιέχει την πύλη πάνω και κάτω, αλλά και τα θυρόφυλλα απαρτίζουν μια πλήρωση (στ. 13: «πλήνται») της πύλης, ένα κλείσιμο του ανοιχτού. Περιέχον και περιεχόμενο αποτελούν κύκλωμα. Ακόμα πιο συγκεκριμένο γίνεται ωστόσο το περικλείειν με τον επόμενο στίχο, από το γεγονός ότι η Δίκη «έχει» τα κλειδιά. Οι «κληίδες» δεν έχουν, βέβαια, άλλο νόημα από την παρεμπόδιση. Οι στίχοι 12-14 σημαδεύουν λοιπόν ένα αλληπάλληλο κλείσιμο.

γ) Το ότι η Νύχτα και η Μέρα δεν αποτελούν μια τυχαία επιλεγμένη «μεταφορά» από τον κόσμο του μύθου, αλλά ότι έχουν δουλευτεί φιλοσοφικά, αποδεικνύεται με το απόσπασμα 9. Εκεί ο Παρμενίδης παρέχει κάποιους χαρακτηρισμούς, που δείχνουν πόσο βαθιά αυτές οι έννοιες είναι συνδεδεμένες με τις θεμελιώδεις ιδέες του. Φως και νύχτα έχουν κατά τον Παρμενίδη ονομαστεί τα πάντα (στ. 1), είναι δηλαδή ονόματα που αποδίδονται στο κάθε τι· ως επακόλουθο τούτου τονίζεται ότι το παν είναι πλήρες από φως και νύχτα, που συνυπάρχουν μέσα σε ομόλογο, ομοειδή χαρακτήρα (στ. 3: «εστίν ομού»), που τους παρέχει παρά την εγγενή αντιθετικότητα απόλυτη συμπαντικότητα.

§6. «Δίκη πολύποινος»

Στο ησιόδειο πρότυπο που αναφέρθηκε παραπάνω, παρουσιάστηκε το μέλημα της Νύχτας και της Μέρας να περιμένουν μέσα στα δώματα, ώσπου να έρθει η «ώρα» τους για να πορευτούν (*Θεογονία* 754):

μίμνει την αυτής ώρην οδού, έστ' αν ίκηται.

Η «ώρα» δεν είναι ένα τυχαίο χρονικό σημείο· είναι η χρονική νομοτέλεια ως αυστηρά καθορισμένη επάνοδος εκείνης της «ωρίμανσης», η οποία επιτρέπει το ξεκίνημα της νύχτας ή της μέρας. Την επιτήρηση αυτού του αυστηρού χρονικού νόμου έχει ως μέλημά της η Δίκη. Ο Ησίοδος ονομάζει Ώρες τις τρεις κόρες του Δία και της Θέμιδας¹⁵, που έχουν τα ονόματα: Ευνομία, Δίκη και Ειρήνη και είναι αφιερωμένες στο να μεριμνούν («ωρεούσι») για τα έργα των θνητών (*Θεογονία* 901-3). Ανάλογα και ο Όμηρος δέχεται ότι οι Ώρες επιτηρούν τις πύλες του ουρανού (*Ιλιάδ.* Ε 749-50):

*πύλαι... ουρανού, ας έχουν Ώραι,
της [= στις οποίες] επιτέτραπται μέγας ουρανός Ούλυμπος τε.*

Σε αντίθεση προς κάποιες εξαιρετικές περιπτώσεις του ομηρικού έπους, όπου κάποια θεά επιμηκύνει τη νύχτα ή τη μέρα (*Οδυσσ.* ψ243, *Ιλιάδ.* Σ239), οι φιλόσοφοι δεν φαίνεται να επιτρέπουν παράβαση του χρονικού νόμου. Ο ήλιος, στον οποίο παρέχεται επίγνωση του μέτρου, δεν έχει δικαίωμα να το παραβιάσει, αποφαίνεται ο Ηράκλειτος (απόσπ. Β94: «Ηλιος ουχ υπερβήσεται μέτρα· ει δε μη, Ερινύες μιν Δίκης επίκουροι εξευρήσουσιν»). Η παράβαση ως υπέρβαση σημαίνει για τον Ηράκλειτο αυτοεξαφάνιση, σημαίνει ότι ο ήλιος θα στραφεί προς το μέρος του σκότους και θα αφανιστεί· εντούτοις οι βοηθοί της Δίκης θα τον βρουν ακόμα και μέσα στην αφάνεια. Το μέτρο, στο οποίο υπακούει ο ήλιος, είναι μέτρο ισονομίας με το σκοτάδι. Η καταστρατήγηση αυτής της ισότητας ισοδυναμεί κατά τον Παρμενίδη με εκμηδενισμό, μιας και σε αντίθεση προς την ισότητα στέκεται το μηδέν (απόσπ. 9, 3-4):

*φάεος και νυκτός αφάντου
ίσων αμφοτέρων, επει ουδετέρω μετά μηδέν.*

Ας προσεχτεί ότι η άφαντη νύχτα δεν ισοδυναμεί σαν τέτοια με το μηδέν, κατά το μέτρο που υφίσταται *εξίσον* με το φως της μέρας.

Κατά πόσο η Δίκη ταυτίζεται ή όχι με την ανώνυμη «θεά» (στ. 22), που υποδέχεται τον Παρμενίδη και του φανερώνει αλήθεια και ψεύδος, δεν υπάρχει συμφωνία ανάμεσα στους ερμηνευτές. Αξίζει όμως, πιστεύω, να αναφερθεί ενδεικτικά η προσπάθεια του Jaap Mansfeld¹⁶ να θεμελιωθεί αυτή η ταυτότητα στο ετυμολογικό βάθος της λέξης «δίκη». Η γενικά καθιερωμένη αντίληψη, ότι αυτή η λέξη έχει παραχθεί από τη ρίζα δεικ-, από όπου και το ρήμα «δείκνυμι», συνάπτει τη Δίκη με την έννοια της φανέρωσης. Βασισμένος κυρίως στις γλωσσολογικές έρευνες του J. Gonda ο Mansfeld δείχνει ότι οι σημασίες του «δείκνυμι» και της «δίκης» αλληλοπεριέχονται, και αρκετά χωρία των ομηρικών επών ερμηνεύονται με την υπόθεση ότι το ουσιαστικό «δίκη» έχει αφομοιώσει τις σημασίες του ρήματος.

Αυτό που στην παρούσα συνάφεια χαρακτηρίζει ρητά τη Δίκη, είναι το γεγονός ότι «χει κληίδας αμοιβούς» (στ. 14). Το επίθετο «αμοιβός» δεν σχετίζεται στα αρχαία ελληνικά με την έννοια της ανταμοιβής, σίγουρα όμως με την έννοια της ανταλλαγής και της εναλλαγής, της εναλλακτικής «λύσης». Τα κλειδιά της Δίκης εναλλάσσουν την πορεία της Νύχτας σε πορεία της Μέρας και αντίστροφα,

¹⁵ Η Θέμις εμφανίζεται επίσης παρακάτω, στον 28^ο στίχο του παρμενίδειου προοίμιου.

¹⁶ Ό.π., σελ. 264 κ.εεε.

αποδίδουν εκείνην αντί αυτής. Έτσι ανταποδίδοντας αποδίδουν συνάμα δικαιοσύνη, δηλαδή στην καθεμιά την ίση της μερίδα. Αλλά ας προσεχτεί το επίθετο «αμοιβός» στη μορφή που και σήμερα ακόμα χρησιμοποιείται, όταν μιλάμε για αμοιβαία αισθήματα ή για αμοιβαία κατανόηση· δεν αναφέρεται απλώς σε μια ανταλλακτική συμπεριφορά, αλλά σημαίνει το αμφίπλευρο, αναφέρεται συνεπώς στο νόημα της συναρμογής δύο συμβαλλόμενων. Όχι μόνο η πύλη ως περιέχον και περιεχόμενο αποτελεί κύκλωμα, αλλά και τα κλειδιά έχουν το νόημα ότι *συνέχουν*, κυκλώνουν αμφίπλευρα και με τούτο πετυχαίνουν να εναλλάσσουν Νύχτα και Μέρα, δηλαδή το παν.

§7. Η υποδοχή

Τη σκληρότητα της τιμωρήτρας Δίκης μαλακώνουν οι κόρες του ήλιου με ήπια λόγια. Έτσι, την πείθουν να βγάλει το μοχλό που κλείνει την πύλη, ώστε να ανοίξει χάσμα αχανές. Οι δίφυλλες πύλες σε γλωσσοπαικτική αντιπαράθεση προς το μοχλό που σπρώχτηκε «απτερέως», ανοίγουν «αναπτάμεναι», αναπετώντας σαν να ανοίγουν τα φτερά τους πέρα ως πέρα. Δια μέσου της πύλης οδηγούν τότε οι κόρες το άρμα και τις φοράδες στον αμαξιτό, έως εκεί που βρίσκεται η θεά. Οι επόμενοι στίχοι (22-28) περιγράφουν την υποδοχή.

*και με θεά πρόφρων υπεδέξατο, χείρα δε χειρί
δεξιτερήν έλεν, ώδε δ' έπος φάτο και με προσηύδα·
ω κούρ' αθανάτοισι συνάορος ηνιόχοισιν,
25 ίπποις ται σε φέρουσιν ικάνων ημέτερον δω,
χαίρ', επει ούτι σε μοίρα κακή προύπεμπε νέεσθαι
τήνδ' οδόν· ή γαρ απ' ανθρώπων εκτός πάτου εστίν·
αλλά θέμις τε δίκη τε.¹⁷*

Καλόβουλη η θεά πιάνει με το χέρι της το δεξί χέρι του Παρμενίδη. Έχει αυτή η χειρονομία κάποιο ουσιαστικό νόημα; Ανήκει προφανώς στην εθιμοτυπία και στην ευγένεια των αρχαίων, πιάνοντας το χέρι να κατεβάζουν τον φιλοξενούμενο από το άρμα. Ωστόσο ο Παρμενίδης μοιάζει να μην αρκείται στο γεγονός αυτής της εθιμοτυπίας, αλλά την επεξεργάζεται γλωσσικά και νοηματικά. Η θεά υποδέχεται («υπεδέξατο»), γι' αυτό και πιάνει το δεξί χέρι («δεξιτερήν»). Το δεξί γίνεται σύμβολο του δέχεσθαι. Το δέχεσθαι είναι σε πρώτο βλέμμα μια λίγο ή πολύ παθητική απο-δοχή όσων παρα-δεχόμαστε· έτσι νοούμενο μπορεί να ισχύσει ως αντίθετο προς την ενεργητική στάση μιας κριτικής αντιμετώπισης κάποιου δεδομένου. Ωστόσο το δέχεσθαι οφείλει εδώ να ιδωθεί μέσα στη συνάφεια προς μια θεμελιώδη έννοια της παρμενίδειας σκέψης, προς τη «δόξα», μεταφράζω: δοξασία. Η δοξασία είναι επίσης κάτι που έχουμε δεχτεί, απο-δεχτεί. Μια έννοια παθητικότητας διατηρείται κι εδώ: δοκούμε κατά το μέτρο που δεχόμαστε, και όχι κατά το μέτρο που αντιμετωπίζουμε

¹⁷ Μεταφράζω ως εξής:

*Κι εμένα η θεά πρόθυμα με υποδέχτηκε, έπιασε με το χέρι της
το δεξί μου χέρι, και αυτά τα λόγια είπε προσφωνώντας με:
«Νέε συνοδευόμενε από αθάνατους ηνιόχους,
25 με φοράδες που σε φέρνουν, φτάνοντας στο δώμα μας,
χαίρε! γιατί δεν ήταν κακή η Μοίρα που σε προέπεμπε να πάρεις
αυτή την οδό – που είναι δα έξω από την πατησιά των ανθρώπων –,
αλλά το θεμιτό και το δίκαιο.*

κριτικά όσα μας παραδίδονται. Αλλά τόσο η κριτικά καθαρμένη αλήθεια όσο και η δοξασία προϋποθέτουν τη δεκτικότητα και το δέχεσθαι: ένα πρωταρχικό δέχεσθαι είναι αυτό που καθιστά στη συνέχεια μπορετή είτε την άκριτη οικειοποίηση του παραδεγμένου υλικού είτε και την κριτική στάση, που θα αποδείξει ίσως το υλικό απαράδεκτο. Το δέχεσθαι είναι λοιπόν μια πράξη, που αποτελεί αναγκαία συνθήκη για να γίνει μπορετή τόσο η κρίση όσο και η ακρισία. Με υπαινικτικό τρόπο το δέχεσθαι χαρακτηρίζεται από τον Παρμενίδη: *πρόθυμη νόηση* ως πρώτη βαθμίδα της φρόνησης, όταν λέγεται ότι η υποδεχόμενη θεά είναι «πρόφρων» (στ. 22). Η υποδοχή του μεταφερόμενου Παρμενίδη είναι μια εικαστική παρουσίαση του δέχεσθαι που παρέχεται με χαρακτηριστικά τελετουργικό τρόπο, για να δηλώσει ως ρητή καταδεκτικότητα την προετοιμασία του πνεύματος για την επίτευξη της αλήθειας.

Από το γεγονός ότι η θεά αποκαλεί τον Παρμενίδη «κούρο», κάποιοι σχολιαστές συμπεραίνουν ότι ο Παρμενίδης θέλει να δείξει το νεαρό της ηλικίας του. Εξίσου βάσιμη είναι όμως και η αντίρρηση, ότι η λέξη «κούρος» λέγεται σε αντιπαράθεση προς τις Ηλιάδες «κόρες», για τις οποίες ως αγέραςτες και αθάνατες θεές δεν θα μπορούσε να νοηθεί μια νεαρή ηλικία. Επιπλέον ο Tarán¹⁸ επιχειρηματολογεί ότι η προσφώνηση γίνεται κατά την ώρα της αποκάλυψης και όχι της συγγραφής του ποιήματος, μιας αποκάλυψης που περιγράφεται ως επαναληπτικά διεξαγόμενη εμπειρία και συνεπώς όχι σε μια τετελεσμένη στιγμή της νεότητας. Θα έλεγα ότι όχι τόσο η αντικειμενικότητα τέτοιων εκτιμήσεων όσο το βλέμμα που προϋποθέτουν, είναι ολωσδιόλου αταίριαστο με το κείμενο. Η όλο περιέργεια αναζήτηση βιογραφικών στοιχείων επιφέρει αναγκαστικά ένα στέγνωμα στο κείμενο και το στερεί από τους πιο θρεπτικούς και ζωτικούς καρπούς του.

Αυτό που πιστεύω ότι αξίζει να προσεχτεί στον ίδιο αυτό 24^ο στίχο, είναι το επίθετο «συνάορος», με το οποίο καθορίζεται η σχέση του θνητού Παρμενίδη με τις αθάνατες συνοδούς του. Συνάορος είναι αυτός που *συναίρεται* προς κάποιον τόπο μαζί με κάποιον άλλο, ο συζευγμένος και συντροφευμένος. Το ρήμα «συναίρομαι» (παράβαλε: συναγείρομαι, συναγερμός) με το οποίο σχετίζεται άμεσα, δεν σημαίνει την άρση σε κάποιον άλλο τόπο, αλλά τη συνάθροιση στον *ίδιο*. «Συνάορος» είναι ο κοινός εκείνος τόπος, στον οποίο μπορούν και συναθροίζονται δύο τόσο ετερόκλητα στοιχεία, όσο το θνητό και το αθάνατο. Κάτω από την προϋπόθεση αυτής της συνάθροισης θα πρέπει να ιδωθεί και η αμέσως παρακάτω αναγγελόμενη συμπαντική σύναψη της αλήθειας ως χαρακτηριστικής αθανάτων, με τις δοξασίες που χαρακτηρίζουν τους θνητούς. Ο τόπος, όπου αυτά τα δύο μέλλουν να συναντηθούν, δεν είναι συνηθισμένος και οικείος στους ανθρώπους, αλλά βρίσκεται «έξω από την πατησιά των ανθρώπων» (στ. 27). Η εδώ συναίρεση είναι μπορετή μόνο για τον θνητό που ηνιοχείται από αθανάτους.

Με τον 25^ο στίχο του προοίμιου:

ίπποις ταί σε φέρουσιν ικάνων ημέτερον δω

γίνεται ως ένα σημείο μια κατά λέξη επανάληψη του 1^{ου} στίχου:

ίπποι ταί με φέρουσιν, όσον τ' επί θυμός ικάνοι.

Το φαινόμενο της κατά λέξη επανάληψης ή και μερικής μεταποίησης δεν είναι σπάνιο στην επική ποίηση. Εδώ όμως τίθεται το ερώτημα, μήπως ο φιλόσοφος

¹⁸ Δες Leonardo Tarán: *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton – New Jersey 1965, σελ. 16.

μεταβάλλοντας εν μέρει το στίχο δεν κάνει άλλο από του να τον διερμηνεύει διαστοχαστικά, δηλαδή να εμβαθύνει στο νόημά του. Στο 1^ο ημιστίχιο δεν παρατηρείται καμιά ουσιώδης μεταβολή, άλλη από την αλλαγή προσώπου· αντίθετα η έκφραση «όσον τ' επί θυμός ικάνου» μεταβάλλεται σε «ικάνων ημέτερον δω». Παρατηρείται συνεπώς ότι το ακαθόριστο «όσον» πετυχαίνει εδώ έναν καθορισμό: «ημέτερον δω»· η επιθυμία φανερώνεται να τείνει προς ένα συγκεκριμένο τόπο. Η μετοχή «ικάνων» δεν επιτρέπει καμιά υπόνοια για το γεγονός ότι απαρχής της πορείας ο Παρμενίδης *αυτό* τον τόπο επιθυμούσε· ικάνων δεν κάνει άλλο από του να *ικανοποιεί* την επιθυμία του. Και δεν είναι άτοπο να παρατηρηθεί ότι έστω και αν η θεϊκή οδός φέρνει τον ειδήμονα σε όλες τις πόλεις (στ. 3), η επιθυμία τούτου είναι να φτάσει στον ένα προορισμό.

Έτσι φανερώνεται ξανά η συγγένεια ανάμεσα στον Παρμενίδα και στον Οδυσσέα. Η επιθυμία για φτάσιμο στον ένα τόπο, η οποία διαπερνάει πέρα για πέρα την *Οδύσσεια*, διακατέχει και το προοίμιο του Παρμενίδα. Η υποδεχόμενη θεά μπορεί να παραλληλιστεί με την Πηνελόπη, στο στόμα της οποίας ταιριάζουν άριστα τα λόγια «χαιρε... ικάνων ημέτερον δω» – όπου το «ημέτερον» δεν είναι, βέβαια, πληθυντικός μεγαλοπρέπειας, αφού δα τον καλωσορίζει στο *δικό τους* δώμα, στο πατρικό σπίτι. Το ότι ο Παρμενίδης μέλλει να συν-οικήσει με τη θεά οικειοποιούμενος τα λόγια της, δεν μας βρίσκει απροετοίμαστους, αφού έχουμε ήδη δει τον Παρμενίδα «συνάορο» με θεές. Αλλά εδώ φανερώνεται και η αποστασιοποίηση από το πρότυπο της *Οδύσσειας*. Η μάθηση της αλήθειας και των δοξασιών θα επιτευχθεί *αφού* φτάσει ο Παρμενίδης στο τέλος του ταξιδιού, γιατί αυτός δεν γίνεται γνώστης καθοδόν, όπως ο Οδυσσέας. Η επιθυμία που κινητοποιεί την πορεία αποβλέπει στην επίτευξη του τελικού φωτισμού και παραβλέπει τις πλάνες που υποφώσκουν μεσοδρομίες· κάθε σπίτι που δεν είναι «ημέτερον», είναι για τον Παρμενίδα «δώματα νυκτός» (στ. 9), που διαφοροποιούνται ακόμα και με τον πληθυντικό τους χαρακτήρα από το ένα πατρικό δώμα, το μόνο που βρίσκεται στο φως.

Στον 27^ο στίχο δίνεται ένας παράξενος χαρακτηρισμός της οδού που οδηγεί στη θεά: «απ' ανθρώπων εκτός πάτου εστί». Μεταφράζω: είναι έξω από την πατησιά των ανθρώπων. Πώς πρέπει να νοηθεί αυτή η διατύπωση; Ως χαρακτηρισμός της οδού ο «πάτος» θα μπορούσε να ερμηνευτεί: μονοπάτι ή δρόμος· δεν είναι όμως αυτή η σημασία της λέξης. Ετυμολογικά συγγενικό είναι το πατώ, το πάτημα και η πατησιά. Συγγενική νοηματικά είναι και η έκφραση που χρησιμοποιείται για να χαρακτηριστεί το συνηθισμένο και καθιερωμένο: η πεπατημένη. Όταν ακόμα λέγεται: «βρίσκω πάτημα», δεν εννοείται ένας δρόμος ως μέσο, αλλά ένα *βάσισμα* των προθέσεων ή σκέψεων. Αυτό είναι και το νόημα του στίχου: οι άνθρωποι δεν βασιίζουν τις προθέσεις και τις μέριμνές τους στη μέθοδο για την οποία κάνει λόγο ο Παρμενίδης. Προφανώς επειδή δεν τη θεωρούν αρκετά βásiμη, επειδή δεν τους παρέχει αρκετή βεβαιότητα. Η βεβαιότητά της βρίσκεται «στα άπατα», καθώς λέμε όταν κολυμπάμε σε βαθιά νερά.

«Απ' ανθρώπων εκτός πάτου εστί». Το ρήμα αυτής της έκφρασης μοιάζει να είναι το «εστί», αλλά με βαθύτερη κατανόηση φανερώνεται ότι η αρχική λέξη «από» νοηματοδοτεί την όλη έκφραση μάλλον με *απουσία* παρά με παρουσία, η οδός είναι δα *έξω* από την πατησιά των ανθρώπων. Ο Παρμενίδης χρησιμοποιεί το ρήμα της απουσίας σε τύπο μετοχής στο απόσπ. 4, 1:

λεύσε δ' ομός απεόντα νόω παρεόντα βεβαίως.

Μεταφράζω: «Αλλά δεσ ομοειδώς: τα απόντα μέσω του νου στέρα παρόντα». Εάν τα πράγματα ιδωθούν μέσα στην ομοιότητά τους, μέσα στον ομόλογο χαρακτήρα τους,

τότε τα απόντα είναι για τον νου με βεβαιότητα παρόντα. Έτσι η μέθοδος του νου αντιδιαστέλλεται προς όσα οι άνθρωποι θεωρούν βάσιμα. Εδώ συναντούμε κιόλας την περί το νοείν διδασκαλία του Παρμενίδη, που μόνο προεισαγωγικά διαφαίνεται στους στίχους του προοίμιου. Ας αρκεστούμε λοιπόν στη διαπίστωση ότι αυτά που για τους ανθρώπους είναι άπατα και απόντα, είναι για τον νου με βεβαιότητα παρόντα. Και αν για τους ανθρώπους δεν έχουν αυτή τη βεβαιότητα, είναι γιατί αυτοί τα βλέπουν αποκομμένα από τον ομόλογο χαρακτήρα τους. Αλλά η οδός, την οποία δεν πολυπατούν οι άνθρωποι, «πάρεστιν», είναι για τον Παρμενίδη βάσιμα παρούσα.

§8. Αλήθεια και δοξασίες

χρεώ δε σε πάντα πυθέσθαι

- 30 *ημέν αληθείης ευκυκλέος ατρεμές ήτορ
ηδέ βροτών δόξας, ταις ουκ ἐνι πίστις αληθής.
αλλ' ἔμπης και ταῦτα μαθήσεται, ως τα δοκούντα
χρην δοκίμως εἶναι δια παντός πάντα περώντα.*¹⁹

Με αυτούς τους στίχους πραγματώνεται η διείσδυση στο οντολογικό τμήμα του ποιήματος. Ήδη εδώ, όπου αγγέλλεται το θέμα που πρόκειται να αναπτυχθεί, τα νοήματα γίνονται εύθικτα και χρειάζονται λεπτή μεταχείριση. Όποια οπτική χροιά λάβει το κατανοητικό βλέμμα που θα το κοιτάξει, ανάλογα θα είναι και τα επιτεύγματα της ερμηνευτικής προσπάθειας. Εύκολο είναι για τον ερμηνευτή να περιοριστεί σε μια μονόπλευρη ερμηνεία, παραβλέποντας την ευρύτητα, μέσα στην οποία κείται το συμπαντικό ποίημα. Πρέπει όμως να διευκρινιστεί ότι η ερμηνευτική ευρύτητα για την οποία μιλάω, δεν έχει κατά νου και μάλιστα είναι πολύ επιφυλακτική για την *απαρίθμηση* μορετών «απόψεων», που έχουν ήδη ή δεν έχουν ακόμα δοθεί από τους ερμηνευτές. Μια τέτοια απαρίθμηση έχει σίγουρα το προσόν, ότι αναδιπλώνει το θέμα πολύπλευρα και αφήνει στον αναγνώστη την πρωτοβουλία να κάνει κριτική αντιπαράθεση για χάρη της διαμόρφωσης μιας κατοχυρωμένης γνώμης. Αλλά συνάμα παρουσιάζεται ο κίνδυνος να ποσοτικοποιηθεί κατά βάση, να συνθλιβεί ως δήθεν αρχάριο στάδιο και να αποπροσωποποιηθεί η προσωπική επαφή και σχέση με το κείμενο, η οποία είναι ό,τι πιο άξιο να σφιχτοκρατηθεί. Η συμπαντική ευρύτητα του ποιήματος δεν πρέπει λοιπόν να συγχέεται με τη δυνατότητα ~~τοποθέτησης~~ *απαρίθμησης* μπορεί να χαρακτηριστεί ως «συμπαντικό», πληροφορεί ο 28^{ος} στίχος: *ανάγκη να μάθεις τα πάντα*. Με αυτή τη λακωνική διατύπωση καθορίζεται κιόλας το θέμα. Ο σύγχρονος επιστήμονας, μαθημένος στην ευρυχωρία των απέραντων βιβλιοθηκών και βιβλιογραφιών, συχνά χαμένος μέσα στο αχανές των επιμέρους επιστημονικών κλάδων, θα αντιμετωπίσει ίσως περιφρονητικά την «αφέλεια» του Παρμενίδη, που θέλει να διδάξει τα πάντα μέσα στις λίγες δεκάδες στίχων που ακολουθούν. Πρόκειται πάλι για την αντίθεση ανάμεσα στη συμπαντικότητα και στην ποσοτική παρερμηνευσή της. Τα «πάντα» του Παρμενίδη δεν είναι ούτε πολλά σε διάκριση προς τα λίγα, ούτε με κάποιο επαρκές αριθμητικό απαριθμήσιμα. Λέγοντας «πάντα» ο Παρμενίδης *περικλείει* απλώς τα πάντα σε μια

¹⁹ Μεταφράζω ως εξής:

- Χρειάζεται όμως να μάθεις τα πάντα,
τόσο την άτρεμη καρδιά της τέλεια κυκλικής Αλήθειας
30 όσο και δοξασίες των θνητών, όπου δεν υπάρχει πίστη αληθινή.
Όμως θα μάθεις και αυτά να εννοείς, πώς δηλαδή όσα δοκούν
είχανε χρέος δόκιμα να είναι, με το να διαπερνούν τα πάντα δια παντός.*

λέξη, και είναι τουλάχιστο σαφές ότι τα πάντα μπορούν να περικλεισθούν σ' αυτή τη λέξη. Όταν στην καθημερινή συναναστροφή λέμε για κάποιες συναισθηματικά φορτισμένες λέξεις ότι σημαίνουν τα πάντα, ή όταν το βλέμμα κάποιου ανθρώπου, η αναπάντεχη σιωπή του ή κάποιο αισθητικό ή θρησκευτικό βίωμα σημαίνει για κάποιον τα πάντα, καμιά ποσοτικά εκτεταμένη διατύπωση δεν θα μπορούσε να ισοζυγίσει το βάρος αυτής της καθολικότητας. Τα πολλά, όσα και αν είναι, δεν συμπίπτουν και δεν συγκρίνονται με τα πάντα.

Ο Παρμενίδης δεν σταματά ωστόσο στη λέξη «πάντα». Με τους επόμενους στίχους δίνει αναλυτικότερα αυτή τη λέξη μιλώντας για αλήθεια και δοξασίες, και μάλιστα μέσα στη συνένωσή τους: «ημέν – ηδέ»· τα πάντα αποτελούνται τόσο από αλήθεια όσο και από δοξασίες. Πρόκειται πράγματι για δύο στοιχεία, όπως φαίνονται σε πρώτη άποψη; Υποψίες για τον όχι εντελώς «αυστηρό» χαρακτήρα της διχοτόμησης μπορεί να παράσχει το γεγονός ότι ενώ η αλήθεια είναι ενική, οι δοξασίες είναι πληθυντικές, μοιάζει λοιπόν να πρόκειται για μία αλήθεια αφενός, για πολλές δοξασίες αφετέρου. Είναι όμως νόμιμη αυτή η ξανά προβαλλόμενη ποσοτικοποίηση; Είναι καν η αλήθεια και οι δοξασίες μεγέθη που μπορούν να συγκριθούν ή να διακριθούν, να συμ-βληθούν ή να σταθούν διόλου ως αντικείμενα προς εξέταση;

Για να απαντηθούν αυτά τα ερωτήματα δεν υπάρχει επαρκής προετοιμασία. Για να τεθεί καν το πρόβλημα της ποσοτικοποίησης ή της αντικειμενοποίησης των παρμενίδειων εννοιών, είναι υπερβολικά νωρίς. Το ότι ήδη κατά την προσέγγιση τόσο θεμελιωδών εννοιών συνωθούνται τέτοια προβλήματα, δεν σημαίνει ότι μπορεί να αναληφθεί η διαπραγμάτευσή τους· η προβληματική κινδυνεύει ολοφάνερα κάθε στιγμή από άκαιρα συνωθούμενες σύγχρονες παραστάσεις και έννοιες. Και συγκεκριμένα: αν δεν εισδύσουμε στην παρμενίδεια έννοια της αλήθειας, κάθε σύγκριση και διάκριση προς τις δοξασίες προτρέχει με υπερβολική βιασύνη.

§8.1. Η έννοια της αλήθειας

*αληθείης ευκυκλέος ατρεμές ήτορ*²⁰

Παράδοξος ο «ορισμός» της αλήθειας μοιάζει να παρέχεται ως γεωμετρικό σχήμα (τέλεια κυκλική)²¹ και ως «καρδιά» τούτου. Και είναι τόση η αμηχανία των ερμηνευτών μπροστά σ' αυτή τη διατύπωση, ώστε συνήθως την αφήνουν εντελώς ασχολίαστη, έστω και αν αποτελεί τον μοναδικό ορισμό της τόσο κεντρικής έννοιας. Αλλά θα εξακολουθήσουμε να αποσιωπούμε την αμηχανία και την πνευματική μας ανέχεια;

Το γεγονός ότι η αλήθεια παριστάνεται να «έχει» καρδιά, δεν είναι να μας ξενίζει, αφού βλέπουμε να προσωποποιούνται και θεοποιούνται²² τόσες αφηρημένες έννοιες: δίκη, μοίρα, θέμις, νύχτα, μέρα²³. Αλλά ο Παρμενίδης δε λέει ότι η καρδιά

²⁰ Μεταφράζω: «άτρεμη καρδιά της τέλεια κυκλικής Αλήθειας».

²¹ Δεν θα με απασχολήσει εδώ η πιθανή γραφή «εμπειθέος» (Σέξτος) ή «εμφεγγέος» (Πρόκλος). Αυτό δεν σημαίνει ότι «υποτιμώ» ή ότι δεν «προτιμώ» κάποια από αυτές.

²² Δεν είναι τυχαίο ότι ο Πλάτων θα τονίσει τον θεϊκό χαρακτήρα ως στοιχείο αναπόσπαστο από την έννοια της αλήθειας του όντος, ετυμολογώντας αυτή τη λέξη ως *άλη θεία* = θεϊκή κίνηση του όντος (Κρατύλος 421b: «η γαρ θεία του όντος φορά έοικε προσειρήσθαι τούτω τω ρήματι, τη 'αληθεία', ως θεία ούσα άλη»).

²³ Κατά πόσο αφηρημένες έννοιες προσωποποιούνται και όχι μάλλον ζωντανά (δηλαδή) μυθικά πρόσωπα διαστρέφονται προς κάποια εννοιολόγηση, δεν είναι του παρόντος να συζητηθεί, γιατί προϋποθέτει μια εξωφιλοσοφική έρευνα των παρμενίδειων προϋποθέσεων. Μπορεί όμως να ιδωθεί το

είναι ένα από τα όργανα (με βιολογικό νόημα) της αλήθειας, αλλά δίνει τον ορισμό της έννοιας προβάλλοντας αυτή τούτη την καρδιά και απλώς κατά γενική τον κτήτορα. Το σημαντικό στην αλήθεια είναι λοιπόν η καρδιά της, όπως σε κάποιους διανοούμενους το κεφάλι τους. Αλλά γιατί η καρδιά; Ακόμα και σήμερα, όταν θέλουμε να εκφράσουμε κάτι ουσιαστικό, μιλάμε για την «καρδιά του πράγματος». Ας αφήσουμε – λέμε – την περιφέρεια, και ας μπούμε στην καρδιά. Ας μου επιτραπεί βάσει τούτου να βγάλω το ακόλουθο συμπέρασμα για την παρμενίδεια έννοια: η αλήθεια είναι κυκλική, κατά το μέτρο που το αληθινό έγκειται στο μέσο. Αλλά αυτό δεν σημαίνει ότι φτάνουμε κιάλα στην παράσταση ενός κύκλου, όπου όσο πλησιάζουμε στο μέσο ανταμώνουμε το αληθινό, όσο απομακρυνόμαστε ανταμώνουμε το πιο ψεύτικο. Τίθεται αντίθετα το πρόβλημα: πώς μπορούμε να συλλογιστούμε μια αλήθεια που α) είναι κυκλική ως διακρινόμενη από αληθινό μέσο, β) απαρτίζει όμως περιφέρεια της οποίας κάθε σημείο είναι αληθινό, άρα μέσο.

Αν η αλήθεια απομονωθεί σχηματοποιούμενη σε έναν επιμέρους κύκλο, όσο τεράστιος και αν είναι αυτός, δεν μπορεί παρά να χάσει την άμεση συνάρτησή της προς τη συμπαντικότητα των πάντων. Αν λοιπόν θελήσουμε να διανοηθούμε το τέλεια κυκλικό της αλήθειας, πρέπει να το γυμνώσουμε από κάθε περιορισμό στις διαστάσεις του τόπου και να του επιτρέψουμε να εκταθεί στις εκστάσεις της συμπαντικότητας. Η αλήθεια έγκειται στα πάντα ως πάντα. Ο χαρακτηρισμός «εύκυκλος αληθείη» συλλαμβάνει, πιστεύω, την πανταχού παρουσία της και την διαπαντός διαπέραση των πάντων. Με αυτό το χαρακτηρισμό όπως και με τον όρο «εόν» δεν σημαδεύεται μια ανάμειξη διεσπαρμένων όντων, αλλά μια ενότητα που συμπεριλαμβάνει μέσα στον καθολικό της κύκλο το παν. Μιλώντας για το εόν²⁴ ο Παρμενίδης το χαρακτηρίζει ως προς τον όγκο όμοιο με τέλεια κυκλική σφαίρα («ευκύκλου σφαίρης εναλίγκιον»), για το λόγο ότι είναι από παντού τελειωμένο («τετελεσμένον εστί πάντοθεν») και σαν τέτοιο προς τα πάντα ίσα παλλόμενο από το μέσο («μεσσόθεν ισοπαλές πάντη»). Αυτή η διατύπωση αξίζει να μελετηθεί, μιας και αναλύοντας το εόν δίνει αντίστοιχη λύση στο πρόβλημα της κυκλικότητας της αλήθειας. Όταν τετελεσμένο από παντού... το εόν είναι από το μέσο ισόρροπο προς πάντα». Με την πρώτη ματιά που θα ρίξει κάποιος στο κείμενο, θα δει την επανάληψη της λέξης «παν»· η διατύπωση αναφέρεται πράγματι στην ενδοσυνάφεια ανάμεσα στο εόν και στα πάντα. Οι λέξεις «πάντοθεν» και «πάντη» δεν πρέπει να ερμηνευτούν με πρωταρχική αναφορά στον τόπο (= από παντού – προς παντού), αλλά ως ροπές από τα πάντα προς τα πάντα, ως εκφορές με σημείο αναφοράς τα πάντα. Τα πάντα είναι εκείνα βάσει των οποίων ορίζεται ο «τελειωτικός» χαρακτήρας του εόντος. Αυτό τούτο το εόν είναι έσχατο τέλος (απόσπ. 8, 42: «πέρας πύματον»), γι' αυτό το τετελεσμένο του δεν μπορεί να τεθεί σε διάκριση από τα πάντα, αλλά ως διακριτικό τους. Ως τέλος από το οποίο («πύματον» = από, από), το εόν τελειούται πάντοθεν. Απο-τελώντας τέλος από τα πάντα κατά τα πάντα, το εόν είναι των πάντων αρχή και τέλος. Η κυκλικότητά του δεν συνίσταται σε επανειλημμένη μετάβαση από την αρχή προς το τέλος, αλλά στην ταυτότητα αρχής και τέλους, μιας και παν ό,τι απαρτίζει το εόν είναι αρχή και τέλος. Μια αξιοπρόσεχτη διατύπωση αυτής της ταυτότητας παρέχει το απόσπ. 5, σύμφωνα προς το οποίο αρχή και τέλος είναι «ξυνόθεν» θεωρούμενο τώρα από το μέσο (απόσπ. 8, 44: «μεσσόθεν») το εόν δεν θεωρείται από μια καινούρια σκοπιά. Αξίζει να τονιστεί ότι μιας και τα πάντα δεν συγκροτούνται από μια πληθώρα πολλών, είναι αδύνατο να γίνει λόγος για ένα μέσο σε διάκριση προς τυχόν άκρα. Αυτό τούτο το μέσο είναι το παν· με άλλη διατύπωση:

γεγονός ότι μια πληθώρα θηλυκών λέξεων ρέει μέσα σε ένα δυσσύληπτο ποτάμι ταυτότητας συναποτελούμενο από Νοείν και Είαιν (δες Ηρακλείτου απόσπ. Β 12, Παρμενίδη απόσπ. 3).

²⁴ Απόσπ. 8, 42-44.

ο συμπαντικός χαρακτήρας των πάντων έγκειται στο μέσο, στο ότι παν ό,τι συναποτελεί το εόν συγκροτεί μέσο. Αυτή η σχέση, που με κανένα τρόπο δεν μπορεί να θεωρηθεί ως γεωμετρική ισότητα, αλλά ως αρχέγονο κάρπωμα οντολογικής ταυτότητας, σημαδεύεται ως ισορρόπηση (απόσπ. 8, 44: «ισοπαλές»). Από το μέσο λαβαίνει χώρα ένα ίσα πάλλεσθαι προς τα πάντα. Και είδαμε παραπάνω με πόση αυστηρότητα επιτηρεί η Δίκη την ισότητα της συμπαντικότητας Νύχτας και Μέρας.

Οι «απόψεις», από τις οποίες γίνονται αυτές οι εκτιμήσεις, πάντοθεν και μεσσόθεν, δεν είναι τυχαίες και ανταλλάξιμες. Η ταυτότητα αρχής και τέλους θεωρείται από την άποψη των πάντων, για να μην μπορέσει να θραυστεί το παν σε αρχή και τέλος, σε επιμέρους όντα. Η ίση ροπή του μέσου προς τα πάντα σφιχτοκρατάει την άποψη του μέσου, για να μην μπορέσει να αναιρεθεί το χειροπιαστό μέσο τείνοντας προς κάποια αφηρημένη συμπαντικότητα. Η έννοια της τέλειας κυκλικότητας του εόντος και της αλήθειας οφείλει να λάβει υπόψη της όχι μόνο τον κοινό χαρακτήρα αρχής και τέλους και το ίσα πάλλεσθαι του μέσου προς τα πάντα, αλλά και τον *σνγ-κεκριμένο* και μη διακρίσιμο χαρακτήρα των εννοιών: παν, αρχή, μέσο και τέλος· γιατί αφ' εαυτών και προς εαυτά τούτα συγκροτούν το εύκυκλον²⁵.

§8.2. Οι αναξιόπιστες δοξασίες

ηδέ βροτών δόξας, ταις ουκ ένι πίστις αληθής.

«Και δοξασίες των θνητών, όπου δεν υπάρχει πίστη αληθινή». Και σ' αυτό το στίχο γίνεται κατά ένα τρόπο λόγος για την αλήθεια· τούτη συνοδεύει τώρα την έννοια της πίστης ως αξιοπιστίας ή πειστικότητας, κάτι που συναντάται και σε άλλα χωρία του Παρμενίδη, δεσ π.χ. το απόσπ. 2, 4:

πειθούς εστί κέλευθος· αληθείη γαρ οπηδεί.

²⁵ Ότι ο Μάρτιν Χάιντεγγερ επεξεργάστηκε λέξη προς λέξη διαστοχαστικά το κείμενο του Παρμενίδη, είναι σίγουρα κάτι που δεν χρειάζεται εδώ να πρωτοειπωθεί. Είναι αφετέρου αξιοπρόσεκτο το γεγονός ότι με το ίδιο νόημα που ο Χάιντεγγερ δεν πολυσχολήθηκε με τα «τρέχοντα» ερωτήματα των ερευνητών, έτσι και οι ερευνητές με τη σειρά τους τον αγνοούν και εξακολουθούν να σχολιάζουν Παρμενίδη σαν να μην έλαβε χώρα η χαϊντεγγεριανή τομή. (Δες π.χ. τα μισόλογα που καταγράφει για τον Χάιντεγγερ ο Karl Bormann: *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburg 1971, σελ. 6-8, επιχειρώντας να δικαιολογήσει την αποσιώπηση). Αξίζει εντούτοις να παρατεθεί ένα δείγμα από τη δουλειά του Χάιντεγγερ συναφές με τη σφαιρικότητα του παρμενίδειου εόντος, που πιστεύω ότι αχρηστεύει δεκάδες σελίδων μικρόλογης ερμηνευτικής φιλολογίας:

«Πράγματι παρόν είναι μόνο αυτό τούτο το παρείναι, που είναι παντού το αυτό μέσα στο μέσο του, και σαν τέτοιο μέσο είναι σφαίρα. Η σφαιρικότητα δεν έγκειται σε μια περιφορά [Umlauf], η οποία εκ των υστέρων περιέχει [umfaßt], αλλά έγκειται στο αποκαλυπτικό μέσο, το οποίο φωτίζοντας παρέχει παρόντα. Η σφαιρικότητα του ενοποιείν και αυτό τούτο το ενοποιείν έχουν το χαρακτήρα του αποκαλυπτικού φωτίζειν, μέσα στους κόλπους του οποίου μπορούν να παρείναι παρόντα. Να γιατί το εόν, το παρείναι των παρόντων, ονομάζεται από τον Παρμενίδη «εύκυκλος σφαίρη» (απόσπ. 8, 42). Αυτή η καλοστρόγγυλη σφαίρα πρέπει να νοηθεί ως το Είναι των όντων με το νόημα του αποκαλύπτοντος και φωτίζοντος ενοποιείν. Αυτό το παντού κατά τέτοιο τρόπο ενοποιούν στοιχείο δίνει αφορμή [Anlaß] να ονομαστεί φωτίζουσα σφαίρα, η οποία ως αποκαλύπτουσα ίσα-ίσα δεν περιαδράχνει, αλλά φωτίζοντας απολύει [entläßt] μέσα στο παρείναι. Δεν μας είναι ποτέ επιτρεπτό να εκλάβουμε παραστασιακά αυτή τη σφαίρα του Είναι και τη σφαιρικότητά της ως αντικείμενο. Αλλά τότε ως μη αντικείμενο; Ούτε κι έτσι· αυτό δεν θα ήταν παρά καταφυγή σε μια κενολογία. Αυτό που έχουμε να *σλλογιστούμε*, είναι η σφαιρικότητα με βάση την ουσία του αρχαϊκού Είναι με το νόημα του αποκαλυπτικού παρείναι» (*Holzwege*, Frankfurt a.M. 1972 (5. Ausgabe), σελ. 277-278).

Ο δρόμος της αλήθειας είναι δρόμος πειθούς. Ό,τι δεν μπορεί να πείσει ή δεν είναι άξιο εμπιστοσύνης, ό,τι αναξιόπιστο, αυτό δεν μπορεί να θεωρείται αληθινό. Η τέτοια έννοια της αλήθειας μοιάζει να είναι προσαρμοσμένη σε ανθρώπινα μέτρα και να βρίσκεται ήδη μακριά από τη συμπαντική, την τέλεια κυκλική αλήθεια, για την οποία γίνεται λόγος παραπάνω.

Πρόκειται όμως πράγματι για μια διαφορετική έννοια της αλήθειας; Πρόκειται για μια αλήθεια που βασίζεται στην υποκειμενική αξιολόγηση, στον αυθαίρετο καθορισμό της αξιοπιστίας και της πειστικότητας; Ο Παρμενίδης χρησιμοποιεί τη λέξη «πίστις». Κάθε μεταφραστική προσπάθεια, που μειώνει τη βαρύτητα αυτής της λέξης, ενέχει τον κίνδυνο βαριάς παρερμηνεύσης. Και είναι δύσκολο να βρεθεί μέσα σε άπιστους καιρούς μια αντίστοιχη λέξη. Στην εποχή του Παρμενίδη η λέξη φαίνεται ότι είχε το βάρος ασήκωτου ογκόλιθου, και αυτή την ισχύ προϋποθέτει ο φιλόσοφος· αρκετή μαρτυρία για τούτο στέκεται το ίδιο το κείμενο, όπου τονίζεται ρητά η «πίστιος ισχύς» (απόσπ. 8, 12), η οποία ποτέ δεν πρόκειται να εγκαταλείψει το εόν, ώστε παράπλευρά του να παρουσιαστεί κάποιο γίγνεσθαι. Η Πίστη είναι εξίσου προσωποποιημένη *θεική δύναμη* με τη Δίκη, που στους επόμενους στίχους (απόσπ. 8, 13-15) εμφανίζεται να κρατάει με αλυσίδες το εόν, για να μην του επιτρέψει να μεταβεί στο γίγνεσθαι και στη φθορά.

Οι δοξασίες φανερώνονται όχι απλώς αναξιόπιστες, αλλά προπάντων στερημένες από τη θεική ισχύ της Πίστης. Αυτό που υποβιβάζει τις δοξασίες στην περιοχή της αναξιπιστίας δεν είναι λοιπόν το κριτήριο μιας δικής μας εκτίμησης. Μια τέτοια αξιολόγηση είναι μπορετή, μόνο επειδή οι δοξασίες είναι αφ' εαυτών υποβιβασμένες, κατά το μέτρο που δεν κατευθύνονται από την Πίστη. Το να τις θεωρήσουμε ή όχι αναξιόπιστες μας έχει ανατεθεί, εξαιτίας του γεγονότος ότι η Πίστη *απουσιάζει* («ουκ ένν»). Ο 30ός στίχος του Παρμενίδη είναι βέβαια αμφισήμαντος και δεν διασαφηνίζει κατά πόσο πρόκειται εδώ για την εμπιστοσύνη που παρέχεται από ανθρώπους και όχι μάλλον για τη θεική δύναμη. Αλλά η διάκριση ανάμεσα στις δύο είναι υστερότερη, σε σχέση προς τον ταυτισμό που πετυχαίνει ο Παρμενίδης αμφισημίζοντας. Κατά πόσο η πίστη είναι λιγότερο ανθρώπινη και όχι λιγότερο θεική είναι δευτερεύον, αφού το πρωτεύον έγκειται στο ότι είτε έτσι είτε αλλιώς δεν υπάρχει στις δοξασίες. Ανθρώπινη και θεική πίστη συντίθενται κάτω από το κοινό χαρακτηριστικό της απιστίας στους ανθρώπους ανύπαρκτη η πίστη; Είναι προφανές ότι η λέξη «βροτοί», που χρησιμοποιείται για να δηλωθούν οι άνθρωποι, στέκεται σε αντιδιαστολή προς τους αθανάτους. Έτσι και οι δοξασίες ως χαρακτηριστικό θνητών έχουν δανειστεί από αυτούς θνητότητα, να γιατί ο Παρμενίδης θα κάνει λόγο για «βροτείας δόξας» (απόσπ. 8, 51). Αυτό δεν αποκλείει το γεγονός ότι οι θνητοί πιστεύουν, και μάλιστα ότι πιστεύουν στην αλήθεια όσων πιστεύουν. Για τα έτσι πιστευόμενα γίνεται λόγος στο απόσπ. 8, 39:

όσα βροτοί κατέθεντο πεποιθότες είναι αληθή

Αλλά το ότι αυτή η πίστη πιστεύει στην αλήθεια της, δεν συνεπάγεται ότι κατέχει και την τέλεια κυκλική αλήθεια, που απαρτίζει την καρδιά του πράγματος. Η θνητή πίστη είναι κατά τον Παρμενίδη απλή δοξασία, αφού δέχεται το γίγνεσθαι και τον χαμό του εόντος, όχι μόνο το Είναι αλλά και το μη-Είναι, τη μεταβολή τόπου και χρώματος (απόσπ. 8, 40-41). Το γένος των θνητών σαν τέτοιο έχει τη μοίρα να μη συναναστρέφεται άλλο από δοξασίες, τούτες είναι εκ των προτέρων σφραγισμένες με το γενικό χαρακτηριστικό της θνητότητας· έτσι ερμηνεύεται η γενική «βροτών» στον 30ό στίχο.

§8.3. Η δοκιμασία της δοξασίας

*αλλ' έμπης και ταύτα μαθήσεται, ως τα δοκούντα
χρην δοκίμως είναι δια παντός πάντα περώντα.*²⁶

Αυτό κατά το οποίο μειονεκτούν οι θνητές δοξασίες σε σχέση προς την αθάνατη αλήθεια, είναι το ότι δεν ευστοχούν σκοπεύοντας τη συμπαντικότητα. Για να καταστούν δόκιμα τα δοκούντα, για ν' αποδειχτούν δηλαδή δοκιμασμένα κι ευδόκιμα, οφείλουν να περάσουν δια μέσου αυτής της συμπαντικότητας διαπερνώντας τα πάντα ως πάντα. Τι σημαίνει αυτό το πέρασμα;

Το να ιδωθεί κάποιο χρονικά περιορισμένο στοιχείο στην έκφραση «δια παντός» (παράβαλε την έκφραση «άπαξ δια παντός» = μια για πάντα) ή να θεωρηθεί το πέρασμα τοπικά από μια περιοχή σε κάποια άλλη, θα είναι στένεμα της ερμηνείας. Αν έχουμε μάθει να σκεφτόμαστε μέσα στις διαστάσεις του χώρου και του χρόνου, εδώ πρέπει να αποφασιστεί ότι ένα τέτοιο στοχάζεσθαι δεν επαρκεί. Εντέλει κάτι τέτοιο πρέπει να νοεί ο στίχος του Παρμενίδη: όσα θνητά δοκούμε, δεν μπορούν να περάσουν τα πάντα, ο χωρο-χρονικός τους περιορισμός καθιστά την πορεία δια του παντός ανέφικτη.

Υποψιάζομαι ότι ο στίχος «κατηγορεί» τις δοξασίες με κάτι ακόμα· «πάντα περώντα» δεν εννοεί μόνο: περνώντας, αλλά υπονοεί και: *περατώνοντας* τα πάντα. Ως άπορες οι θνητές δοξασίες δεν μπορούν να φτάσουν στο πέρασ των πάντων· διατηρούνται λοιπόν μέσα στη στερητικότητα του απέραντου. Με την τελευταία λέξη εισδύει, βέβαια, ολόκληρη η προσωκρατική και μετασωκρατική προβληματική γύρω στην έννοια του απείρου. Δεν έχω εδώ πρόθεση να κάνω τις πιθανές διασυνδέσεις, που παραμένουν λιγότερο ή περισσότερο αμφίβολες. Αν μου επιτραπεί όμως να κάνω για λίγο χρήση της έννοιας του απείρου, μου αρκεί να διαπιστώσω ότι ο Παρμενίδης εντοπίζει αυτή την έννοια στην περιοχή της δοξασίας, και καταδικάζει την έλλειψη αλήθειας στο να μην έχει περατωμό. Από τούτο μπορεί να εξηγηθεί και ο πληθυντικός «δόξαι» ή «δοκούντα»: πρόκειται για μια απεραντοσύνη δοξασιών, που δεν κατέχουν ούτε οι ίδιες το πέρασ τους. Αντίθετα το πέρασ σημαδεύει κάτι θετικό, να γιατί ο Παρμενίδης θα επιμείνει (απόσπ. 8, 42-43) ότι το εόν όχι απλώς κατέχει, αλλά *είναι* αυτό τούτο ένα πέρασ («πείρας») και βάσει των πάντων πάντα ήδη πεπερασμένο («τετελεσμένον εστί πάντοθεν»)²⁷.

Το μέλημα να διαπεραστεί η απεραντοσύνη και να επιτευχθεί το πέρασ, δεν είναι άγνωστο στην επική παράδοση όπου κινείται ο Παρμενίδης. «Όλο τον ευρύ πόντο περάσαμε»²⁸, καυχείται ο νεκρός Αγαμέμνων στην *Οδύσσεια* (ω118), παρέχοντας με παρήχηση («πάντα πόντον») μια καθολική ευρύτητα, μια συμπαντική έκταση στην πορευσιμη θάλασσα. Η επιθυμία να δοθεί πέρασ στο απέραντο

²⁶ Μεταφράζω ως εξής:

*Όμως θα μάθεις και αυτά να εννοείς, πώς δηλαδή όσα δοκούν
είχανε χρέος δόκιμα να είναι, με το να διαπερνούν τα πάντα δια παντός.*

²⁷ Ανάλογα στις μέρες μας ο Μάρτιν Χάιντεγγερ θα τονίσει τον πεπερασμένο χαρακτήρα του Είναι με συγκεκριμένη αναφορά στο αγωνιώδες Είναι προς θάνατο ως εμπειρία του πέρατος, που αποδομεί κάθε αφηρημένη, «αντικειμενική» αντίληψη περί απεραντοσύνης του κόσμου.

²⁸ «πάντα περήσαμεν ευρέα πόντον».

αναφέρεται εδώ συγκεκριμένα στην ταξιδιωτική διαπέραση. Το διαπερνάν τα πάντα δια πάντων εναρμονίζεται με τον αρχαίο Έλληνα, μέσα στην ορμή του να καταθέτει όρια στο ακαθόριστο άπειρο, που βλέπει γύρω και μέσα του. Αυτή την ορμή αδράχνει ο φιλόσοφος μεταπλάθοντάς την σε ανάγκη να δοκιμαστούν οι δοξασίες με μια διαπέραση που θα τις αναδείξει αληθινές.

§9. Το μοτίβο της αλήθειας

Ποια δικαίωση έχει το φαινόμενο, να μιλά ξάφνου η θεά για αλήθεια και δοξασίες, δεν είναι άμεσα σαφές. Έως ποιο σημείο η λέξη και η έννοια της αλήθειας ήταν στον καιρό του Παρμενίδη ένας κοινός τόπος ή ένας νεολογισμός και μια παραδοξολογία καλή για το στόμα των ποιητών και των φιλοσόφων, δεν μπορούμε να ξέρουμε. Είναι ωστόσο γνωστό ότι ο Παρμενίδης και σ' αυτό το μοτίβο δεν καινοτομεί, παρά μόνο κατά το μέτρο που επεξεργάζεται την παράδοση.

Αρχίζοντας τη *Θεογονία* ο Ησίοδος διηγείται ότι οι μούσες του Ελικώνα του παρουσιάστηκαν καθώς ποίμαινε τα αρνιά και τον διαβεβαίωσαν ότι ξέρουν να λένε ψεύδη πολλά που μοιάζουν με αλήθειες, ότι όταν θέλουν όμως, ξέρουν να εκφράζουν και αλήθειες (*Θεογ.* 27-28):

*ίδμεν ψεύδεα πολλά λέγειν ετύμοισιν ομοία,
ίδμεν δ', εὐτ' εθέλωμεν, αληθέα γηρύσασθαι.*

Στη συνέχεια του έδωσαν ένα σκήπτρο από κλαδί δάφνης και έπνευσαν μέσα του (στ. 31: «ενέπνευσαν») θεϊκή φωνή, για να υμνεί όσα θα είναι στο μέλλον και όσα είναι στο παρελθόν (στ. 32: «ίνα κλείοιμι τά τ' εσσόμενα πρό τ' εόντα»).

Στο προοίμιό του ο Παρμενίδης διατηρεί το στοιχείο της θεϊκής επίγνωσης, η οποία περιλαμβάνει τόσο αλήθεια όσο και αναληθή. Ενώ όμως ο Ησίοδος έχει την αξίωση να πει μονάχα αλήθειες, ο Παρμενίδης διαχωρίζει ένα πρώτο τμήμα αλήθειας από ένα δεύτερο δοξασιών. Αυτή η διεργασία που γίνεται πάνω στο παραδοσιακό υλικό, δεν είναι ανάξια λόγου. Η σημασία της ψευδούς δοξασίας, που θα πάρει αργότερα τόσο κεντρική θέση μέσα στο φιλοσοφικό έργο του Πλάτωνα, έχει ήδη εδώ την πλήρη της καθιέρωση. Ο Παρμενίδης μοιάζει να έχει κατανοήσει την οντολογική σημασία που έχει η ικανότητα του ψεύδεσθαι ως πρωταρχή για την επίτευξη του αληθεύειν· η αναντίρρητη πληθώρα των ψευδών δοξασιών δεν έχει παρά να περάσει από τη δοκιμασία της συμπαντικότητας (της καθολικής ισχύος, θα λέγαμε σήμερα), για να αναδείξει την αλήθεια της.

Αλλά εδώ παρουσιάζεται και ένα δεύτερο θεμελιώδες κάρπωμα της ησιόδειας παράδοσης, μέσα στην οποία κινείται ο Παρμενίδης· πρόκειται για το συλλέγειν και συνάπτειν ως θεμελιώδες χαρακτηριστικό του λέγειν. Θέλω να πω το εξής: Το γεγονός ότι ο Παρμενίδης συναρτά μέσα στο ποίημά του αλήθεια και δοξασίες, είναι δείγμα της επίγνώσής του ότι η ίδια η ουσία του λέγειν έγκειται στο συνάπτειν. Αυτή η επίγνωση δεν είναι, βέβαια, κάτι καινούριο. Χάρη σε μια εκπληκτική διείσδυση στο ετυμολογικό βάθος των λέξεων ο Ησίοδος συλλαμβάνει το νόημα του λέγειν ως *ομού ειρέω*: λέγοντας ομο-λογώ, συναρτώ. Έτσι ο Ησίοδος διαβλέπει και τη θεμελιώδη συστοιχία του προς την *ομηρική* παράδοση, συνάπτοντας ετυμολογικά κι εννοιολογικά την ερμηνευτική έκφραση «ομού ειρέω» με το ισοδύναμο «ομηρέω» (*Θεογ.* 38-39):

ειρεύσαι τά τ' εόντα τά τ' εσσόμενα πρό τ' εόντα,

φωνή ομηρεύσαι.

Ο ενοποιητικός χαρακτήρας του λέγειν, που για τον Ησίοδο συμπεριλαμβάνει και συνάπτει τα όντα που είναι, που θα είναι και που ήσαν, παίρνει για τον Παρμενίδα μια αποφασιστική επέκταση, που συνάπτει αυτό τούτο το λέγειν με το νοεῖν πάνω στο αυτό θεμέλιο του ενός εόντος. Αυτό διατυπώνεται με επιτακτικό χαρακτήρα στο απόσπ. 6, 1:

χρη το λέγειν τε νοεῖν τ' εόν έμμεναι.

Το γεγονός ότι ο ενοποιητικός χαρακτήρας του λέγειν και του νοεῖν θα ριζώσει πάνω στο θεμέλιο του εόντος, έχει ωστόσο προετοιμαστεί ήδη στο προοίμιο. Με το «μυθικό» ταξίδι στο δώμα της θεάς έχει γίνει σαφές: Ο πρωταρχικός τόπος της ενοποίησης δεν είναι το λέγειν ως μεμονωμένη φωνητική εκδήλωση ανθρώπου ή θεού. Πριν από κάθε λεκτική εκδήλωση θεού προς άνθρωπο ή ανθρώπου προς θεό πόσο μάλλον ανθρώπου προς άνθρωπο, στέκεται η οντολογική ενότητα θεού και ανθρώπου, που διατυπώνεται με την έκφραση «συνάορος» (στ. 24): ο Παρμενίδης ως θνητός είναι συναρτημένος με αθάνατους ηνιόχους· αυτή η «πρώτη» συνάρτηση τον καθιστά ικανό να κατανοήσει τα αποκαλυπτικά ομο-λογούμενα της θεάς, να κατανοήσει δηλαδή τη συνάρτηση αλήθειας και δοξασιών, ή ακόμα του Λέγειν, του Νοεῖν και του Είναι.