

Παρμενίδης της Ελέας (τέλη 6ου αι. – Μέσα 5ου αι. Π.Κ.Χ.)

Ο Παρμενίδης της Ελέας ήταν Προσωκρατικός Έλληνας φιλόσοφος. Ως ο πρώτος φιλόσοφος που ερεύνησε τη φύση της ίδιας της ύπαρξης, αναμφισβήτητα πιστώνεται ως ο «Πατέρας της Μεταφυσικής». Ως ο πρώτος που χρησιμοποίησε παραγωγικά, *a priori* επιχειρήματα για να δικαιολογήσει τους ισχυρισμούς του, ανταγωνίζεται τον Αριστοτέλη για τον τίτλο «Πατέρας της Λογικής». Θεωρείται επίσης ευρέως ως ο ιδρυτής της «Ελεατικής Σχολής» της σκέψης – μια φιλοσοφική ετικέτα που αποδίδεται στους Προσωκρατικούς, οι οποίοι υποτίθεται ότι υποστήριξαν ότι η πραγματικότητα είναι κατά κάποιο τρόπο μια ενοποιημένη και αμετάβλητη μοναδική οντότητα. Αυτό έχει συχνά γίνει κατανοητό ότι σημαίνει ότι υπάρχει μόνο ένα πράγμα σε όλη την ύπαρξη. Υπό το φως αυτής της αμφισβητήσιμης ερμηνείας, ο Παρμενίδης έχει παραδοσιακά θεωρηθεί ως μια κεντρική φιγούρα στην ιστορία της φιλοσοφίας: κάποιος που αμφισβήτησε τα φυσικά συστήματα των προκατόχων του και έθεσε για τους διαδόχους του τα μεταφυσικά κριτήρια που πρέπει να πληροί κάθε επιτυχημένο σύστημα. Άλλοι στοχαστές, επίσης κοινώς θεωρούμενοι ως Ελεατικοί, περιλαμβάνουν: τον Ζήνωνα της Ελέας, τον Μέλισσο της Σάμου και (πιο αμφιλεγόμενο) τον Ξενοφάνη του Κολοφώνα.

Το μόνο γραπτό έργο του Παρμενίδη είναι ένα ποίημα με τίτλο, υποτίθεται, αλλά πιθανότατα λανθασμένα, *Περί Φύσεως*. Μόνο ένας περιορισμένος αριθμός «αποσπασμάτων» (ακριβέστερα, παραπομπών από μεταγενέστερους συγγραφείς) του ποιήματός του εξακολουθούν να υπάρχουν, τα οποία παραδοσιακά έχουν ανατεθεί σε τρεις κύριες ενότητες – *Προέμ, Πραγματικότητα (Αλήθεια)* και *Γνώμη (Δόξα)*. Το Προίμιο παρουσιάζει έναν νεαρό άνδρα σε ένα κοσμικό (ίσως πνευματικό) ταξίδι σε αναζήτηση της φώτισης, που εκφράζεται σε παραδοσιακά ελληνικά θρησκευτικά μοτίβα και γεωγραφία. Ακολουθεί η κεντρική, πιο φιλοσοφικά προσανατολισμένη ενότητα (*Πραγματικότητα*). Εδώ, ο Παρμενίδης υποστηρίζει θετικά ορισμένες επιστημικές κατευθυντήριες γραμμές για έρευνα, τις οποίες στη συνέχεια χρησιμοποιεί για να υποστηρίξει τους διάσημους μεταφυσικούς ισχυρισμούς του – ότι «αυτό που είναι» (ότι αναφέρεται με τη λέξη «αυτό») δεν μπορεί να είναι σε κίνηση, να αλλάξει, να γίνει, να χαθεί, να στερείται ομοιομορφίας και ούτω καθεξής. Η τελευταία ενότητα (*Γνώμη*) ολοκληρώνει το ποίημα με μια θεογονική και κοσμογονική περιγραφή του κόσμου, η οποία παραδόξως χρησιμοποιεί τα ίδια τα φαινόμενα (κίνηση, αλλαγή κ.ο.κ.) που η *Πραγματικότητα* φαίνεται να έχει αρνηθεί. Επιπλέον, παρά τους φαινομενικά αληθείς ισχυρισμούς (για παράδειγμα, το φεγγάρι παίρνει το φως του από τον ήλιο), η αφήγηση που προσφέρεται στη *Γνώμη* υποτίθεται ότι είναι αντιπροσωπευτική των εσφαλμένων «απόψεων των θνητών» και επομένως πρέπει να απορριφθεί σε κάποιο επίπεδο.

Και οι τρεις ενότητες του ποιήματος φαίνονται ιδιαίτερα σκηνοθετημένες για να δώσουν μια συνεκτική και ενιαία θέση. Ωστόσο, η διάκριση του τι ακριβώς υποτίθεται ότι είναι αυτή η διατριβή έχει αποδειχθεί ένα ενοχλητικό, πολυετές πρόβλημα από την αρχαιότητα. Ακόμη και ο Πλάτων εξέφρασε επιφυλάξεις ως προς το αν το «ευγενές βάθος» του Παρμενίδη θα μπορούσε να γίνει κατανοητό – και ο Πλάτων κατείχε ολόκληρο το ποίημα του Παρμενίδη, μια ευλογία που αρνήθηκαν οι σύγχρονοι μελετητές. Αν και υπάρχουν πολλά σημαντικά φιλολογικά και φιλοσοφικά ερωτήματα γύρω από το ποίημα του Παρμενίδη, το κεντρικό ερώτημα για τις παρμενίδες μελέτες είναι πώς τα θετικά εγκεκριμένα, ριζοσπαστικά συμπεράσματα της Πραγματικότητας μπορούν να συμβιβαστούν επαρκώς με τη

φαινομενικά αντιφατική κοσμολογική αφήγηση που απορρίπτει ο Παρμενίδης στη Γνώμη. Ο πρωταρχικός στόχος αυτού του άρθρου είναι να παράσχει στον αναγνώστη επαρκές υπόβαθρο για να εκτιμήσει αυτό το ερμηνευτικό πρόβλημα και τις δυσκολίες με τις προτεινόμενες λύσεις του.

Πίνακας περιεχομένων

1. Ζωή
2. Ποίημα του Παρμενίδη
 - a. Το Proem
 - b. Πραγματικότητα
 - c. Γνώμη
 - d. Θετική Aletheia. Αρνητική γνώμη;
3. Ερμηνευτικές Θεραπείες
 - . Υποδοχή του Proem
 - a. Το παράδοξο του Α-Δ: Επιλέξτε ερμηνευτικές στρατηγικές και τις δυσκολίες τους
 - i. Αυστηρός μονισμός και άχρηστη γνώμη
 - ii. Απόψεις δύο κόσμων (ή όψεων)
 - iii. Ουσιοκρατικές (ή μετα-αρχές) απόψεις
 - iv. Τροπικές προβολές
4. Η θέση του Παρμενίδη στην ιστορική αφήγηση
 - . Προκάτοχοι με επιρροή;
 - . Αναξίμανδρος/Μιλήσιοι
 - i. Αμινίας/Πυθαγόρειος
 - ii. Ξενοφάνης
 - iii. Ηράκλειτος
 - a. Η επιρροή του Παρμενίδη σε επιλεγμένους διαδόχους
 - . Ελεατικοί: Ζήνων και Μέλισσος της Σάμου
 - i. Οι πλουραλιστές και οι ατομιστές
 - ii. Πλάτωνας
5. Παραπομπές και περαιτέρω ανάγνωση
 - . Πρωτογενείς πηγές
 - a. Δευτερογενείς πηγές

1. Ζωή

Όπως και με άλλες αρχαίες μορφές, λίγα μπορούν να ειπωθούν για τη ζωή του Παρμενίδη με μεγάλη σιγουριά. Είναι βέβαιο ότι η γενέτειρά του ήταν η Ελαία (λατινικά: *Velia*) - ένας ελληνικός οικισμός κατά μήκος της τυρρηνικής ακτής της χερσονήσου Appenine, ακριβώς νότια του κόλπου του Σαλέρνο, που τώρα βρίσκεται στο σύγχρονο δήμο (*comune*) της Ascea της Ιταλίας. Ο Ηρόδοτος αναφέρει ότι μέλη της Φωκαϊκής φυλής ίδρυσαν αυτόν τον οικισμό γύρω στο 540-535 Π.Κ.Χ., και έτσι ο Παρμενίδης ήταν ιωνικής καταγωγής (1.167.3). Ο πατέρας του Παρμενίδη, ένας πλούσιος αριστοκράτης ονόματι Πυρές, ήταν πιθανώς ένας από τους αρχικούς αποικιοκράτες (Coxon *Test.* 40-41a, 96, 106).

Το πότε ακριβώς γεννήθηκε ο Παρμενίδης είναι πολύ πιο αμφιλεγόμενο. Υπάρχουν δύο ανταγωνιστικές μέθοδοι για τη χρονολόγηση της γέννησης του Παρμενίδη, είτε στο 540 (Διογένης Λαέρτιος) είτε στο 515 (Πλάτωνας) π.Κ.Χ. Καμία αφήγηση δεν είναι σαφώς

πειστική από μόνη της, και οι μελετητές είναι διχασμένοι σχετικά με την αξιοπιστία και την αλήθεια τους.

Η πηγή για την παλαιότερη ημερομηνία γέννησης του Παρμενίδη (περ. 540 Π.Κ.Χ.) βασίζεται σε μια σχετικά όψιμη (3^ο Σο. Κ.Χ.) δοξογραφική αφήγηση από τον Διογένη, ο οποίος βασίστηκε σε αυτή του Απολλόδωρου (2^ο Σο. Π.Κ.Χ.) Γραπτά. Αυτή η αφήγηση ισχυρίζεται ότι ο Παρμενίδης «άκμασε»—ένας ευφημισμός συμβατικά κατανοητός ότι αντιστοιχεί στην ηλικία των σαράντα ετών και/ή στο απόγειο της διανοητικής σταδιοδρομίας κάποιου—στη διάρκεια της εξηκοστής ένατης Ολυμπιάδας (μεταξύ 504-500 Π.Κ.Χ.). Η αξιοπιστία αυτής της αφήγησης εκτιμάται για την ιστορική εστίαση (σε αντίθεση με οποιαδήποτε φιλοσοφική ατζέντα) αυτών των συγγραφέων. Ωστόσο, η καθυστέρηση του λογαριασμού μπορεί να θεωρηθεί αδυναμία και το "ακμάζον" σύστημα χρονολόγησης είναι αρκετά τεχνητό, ασαφές και ανακριβές.

Η μεταγενέστερη ημερομηνία γέννησης (515 Π.Κ.Χ.) βασίζεται στο άνοιγμα του Παρμενίδη του Πλάτωνα (127a5-c5). Το αφηγηματικό σκηνικό περιγράφει έναν νεαρό Σωκράτη (περίπου 20 ετών) να συνομιλεί με τον Παρμενίδη, ο οποίος περιγράφεται ρητά ως «περίπου 65». Εφόσον ο Σωκράτης γεννήθηκε γύρω στο 470 Π.Κ.Χ., αφαιρώντας τα υπόλοιπα 45 χρόνια προκύπτει ημερομηνία γέννησης για τον Παρμενίδη γύρω στο 515 Π.Κ.Χ. Μερικοί έχουν πάρει την ακριβή αναφορά του Πλάτωνα στην ηλικία του Παρμενίδη ως ενδεικτική της αλήθειας. Ωστόσο, ο Πλάτων είναι επίσης γνωστός για τη συμπερίληψη άλλων εντελώς φανταστικών, σαφώς αναχρονιστικών αλλά ακριβών λεπτομερειών στους διαλόγους του. Στην πραγματικότητα, η ίδια η συζήτηση που αναφέρεται στο διάλογο θα ήταν αδύνατη, καθώς εξαρτάται από τις απόψεις που ανέπτυξε ο Πλάτων αργά στη ζωή του, οι οποίες σίγουρα δεν είναι καθόλου «σωκρατικές». Ο Πλάτων δεν είναι απαραίτητα αξιόπιστη ιστορική πηγή.

Η επιλογή μεταξύ αυτών των αφηγήσεων μπορεί να έχει σημαντικές ιστορικές επιπτώσεις σχετικά με την πιθανή σχέση του Παρμενίδη με άλλους στοχαστές, ιδιαίτερα τον Ηράκλειτο. Για παράδειγμα, αν κάποιος δεχτεί τη μεταγενέστερη χρονολογία του Πλάτωνα, αυτό φαίνεται να απαιτεί την άρνηση ότι ο Παρμενίδης επηρέασε τον Ηράκλειτο (540-480 Π.Κ.Χ., επίσης με βάση τις αναφορές του Διογένη), όπως προτείνει ο Πλάτωνας (*Σοφιστής* 242d-e). Από την άλλη, αν δεχτεί κανείς την παλαιότερη χρονολόγηση από τον Διογένη, καθιστά πολύ απίθανο το έργο του Ηράκλειτου να επηρέασε τον Παρμενίδη, καθώς δεν θα υπήρχε αρκετός χρόνος για να γίνουν γνωστά τα γραπτά του και να ταξιδέψουν σε όλο τον ελληνικό κόσμο από την Έφεσο της Ιωνίας.

Όποτε γεννήθηκε ο Παρμενίδης, πρέπει να παρέμεινε ισόβιος πολίτης και μόνιμος κάτοικος της Ελέας – ακόμα κι αν ταξίδεψε αργά στη ζωή του, όπως προτείνουν οι αφηγήσεις του Πλάτωνα στον Παρμενίδη και τον Θεάττο. Αυτό φαίνεται πρώτα από την προφανή φήμη που απέκτησε για τις συνεισφορές του στην κοινότητά του. Αρκετές πηγές πιστοποιούν ότι καθιέρωσε ένα σύνολο νόμων για την Ελέα, οι οποίοι παρέμειναν σε ισχύ και ορκίστηκαν για αιώνες μετά το θάνατό του (Coxon *Test.* 16, 116). Α 1ο ΣΟ. Το βάθρο του Κ.Χ. που ανακαλύφθηκε στην Ελαία είναι αφιερωμένο σε αυτόν, με μια επιγραφή που τον αποδίδει όχι μόνο ως «φυσικό φιλόσοφο», αλλά και ως μέλος («ιερέα») μιας τοπικής θεραπευτικής λατρείας/σχολής (Coxon 41· *Δοκιμή.* 106). Έτσι, πιθανότατα συνέβαλε στις θεραπευτικές τέχνες ως προστάτης ή / και θεραπευτής. Τελικά, αν ο Παρμενίδης ήταν πράγματι προσωπικός δάσκαλος του Ζήνωνα της Ελέας (490-430 Π.Κ.Χ.), ο Παρμενίδης πρέπει να ήταν

παρών στην Ελαία μέχρι τα μέσα του τέταρτου αιώνα Π.Κ.Χ. Τελικά, όμως, το πότε και πού πέθανε ο Παρμενίδης δεν έχει επιβεβαιωθεί καθόλου.

2. Το ποίημα του Παρμενίδη

Η αρχαία παράδοση υποστηρίζει ότι ο Παρμενίδης παρήγαγε μόνο ένα γραπτό έργο, το οποίο υποτίθεται ότι είχε τίτλο *Περί Φύσεως* (Coxon *Test.* 136). Αυτός ο τίτλος είναι ύποπτος, καθώς είχε γίνει σύνηθες ακόμη και από την εποχή του Σέξτου να αποδίδεται αυτός ο γενικός τίτλος σε όλα τα Προσωκρατικά έργα (Coxon 269-70; Δοκιμή 126). Κανένα αντίγραφο του πρωτότυπου έργου δεν έχει διασωθεί, σε κανένα μέρος. Αντ' αυτού, οι μελετητές έχουν συλλέξει υποτιθέμενα αποσπάσματα (ή μαρτυρίες) από έναν αριθμό αρχαίων συγγραφέων και προσπάθησαν να ανακατασκευάσουν το ποίημα ταξινομώντας αυτά τα θραύσματα σύμφωνα με εσωτερικά και εξωτερικά (μαρτυρία) στοιχεία. Το αποτέλεσμα είναι ένα μάλλον αποσπασματικό κείμενο, αποτελούμενο από περίπου 154 δακτυλικές-εξάμετρες γραμμές (μερικές είναι μόνο μερικές γραμμές, ή ακόμα και μόνο μία λέξη). Αυτή η ανακατασκευασμένη διάταξη έχει τότε παραδοσιακά χωριστεί σε τρία ξεχωριστά μέρη: ένα εισαγωγικό τμήμα γνωστό ως *Proem*, ένα κεντρικό τμήμα επιστημολογικών κατευθυντήριων γραμμών και μεταφυσικών επιχειρημάτων (*Aletheia, Reality*), και μια καταληκτική «κοσμολογία» (Δόξα ή Γνώμη).

Η γραμμική σειρά των τριών κύριων σωζόμενων τμημάτων είναι βέβαιη και η αντιστοίχιση συγκεκριμένων θραυσμάτων (και εσωτερικών γραμμών) σε κάθε τμήμα είναι γενικά καλά υποστηριζόμενη. Ωστόσο, πρέπει να παραδεχτούμε ότι η εμπιστοσύνη στη συνεκτικότητα, την πληρότητα και την εσωτερική διάταξη των θραυσμάτων σε κάθε ενότητα μειώνεται σημαντικά καθώς προχωρά κανείς στο ποίημα γραμμικά: *Proem-Reality-Opinion*. Επιπλέον, πολλές φιλολογικές δυσκολίες εξακολουθούν να υφίστανται καθ' όλη τη διάρκεια της ανοικοδόμησης. Υπάρχουν αντικρουόμενες μεταδόσεις σχετικά με το ποια ελληνική λέξη πρέπει να διαβαστεί, παραλλαγές δυνατοτήτων στίξης, ανησυχίες σχετικά με την επαρκή μετάφραση, ασάφειες στην ποιητική μορφή και ούτω καθεξής. Δεδομένων όλων αυτών, οποιαδήποτε σοβαρή ενασχόληση με το έργο του Παρμενίδη θα πρέπει να ξεκινήσει με την αναγνώριση του ελλιπούς καθεστώτος του κειμένου και την αναγνώριση ότι γενικά δεν υπάρχει ερμηνευτική βεβαιότητα.

ένας. Το Proem

Το Προοίμιο (C/DK 1.1-32) είναι μακράν το πληρέστερο διαθέσιμο τμήμα του ποιήματος του Παρμενίδη. Αυτό οφείλεται εξ ολοκλήρου στον Σέξτο Εμπειρικό, ο οποίος παρέθεσε τους στίχους 1-30 του Προεμήματος (C1) στο σύνολό του και ανέφερε ρητά ότι ξεκίνησαν το ποίημα (Coxon *Test.* 136). Όχι μόνο το μεγαλύτερο μέρος αυτών των γραμμών (1.1-28) δεν αναφέρεται από καμία άλλη αρχαία πηγή, αλλά το περιεχόμενό τους δεν αναφέρεται καν παρεμπιπτόντως. Εν ολίγοις, οι σύγχρονοι μελετητές δεν θα είχαν ιδέα ότι το *Proem* υπήρξε ποτέ αν δεν ήταν ο Σέξτος. Ο Simplicius παραθέτει τις γραμμές C/DK 1.31-32 αμέσως μετά την παράθεση γραμμών πολύ παρόμοιων με τις γραμμές 1.28-30 του Σέξτου, και έτσι αυτές παραδοσιακά θεωρούνται ότι τελειώνουν το *Proem*.

Παρ' όλα αυτά, υπάρχει κάποια διαμάχη σχετικά με την ορθή κατάληξη του *Proem*. Ενώ οι γραμμές 1.28-30 αναφέρονται από αρκετές πρόσθετες πηγές (Διογένης Λαέρτιος, Πλούταρχος, Κλήμης και Πρόκλος), μόνο ο Σιμπλικίος παραθέτει τις γραμμές 1.31-32. Αντίθετα, ο Σέξτος συνέχισε την παράθεση του *Proem* μετά τη γραμμή 1.30 με τις γραμμές που έχουν εκχωρηθεί στο C/DK 7.2-7, σαν να ακολουθούσαν αμέσως. Ο Diels-Kranz διαχώρισε την παράθεση του Σέξτου σε διακριτά αποσπάσματα (1 και 7) και πρόσθεσε τις γραμμές του

Simplicius στο τέλος του C/DK 1. Η συντριπτική πλειοψηφία των διερμηνέων ακολούθησε και τις δύο αυτές κινήσεις. Ωστόσο, μπορεί να υπάρχουν καλοί λόγοι για να αμφισβητηθεί αυτή η ανακατασκευή (παράβαλε Bicknell 1968; Kurfess 2012, 2014).

Το *Proem* ξεκινά στη μέση της δράσης, με μια αφήγηση σε πρώτο πρόσωπο ενός ανώνυμου νεαρού (γενικά θεωρείται ότι είναι ο ίδιος ο Παρμενίδης) που ταξιδεύει κατά μήκος ενός θεϊκού μονοπατιού για να συναντήσει μια διδακτική (επίσης ανώνυμη) θεά. Ο νεαρός περιγράφει τον εαυτό του να οδηγεί ένα άρμα με φλεγόμενους τροχούς που ανάβουν σε άξονες που σφυρίζουν σωλήνες, το οποίο φαίνεται να διασχίζει τους ουρανούς. Το άρμα σύρεται από φοράδες, με επικεφαλής τις Κόρες του Ήλιου (τις Ηλιάδες), οι οποίες ξεκίνησαν το ταξίδι τους από το Σπίτι της Νύχτας. Η ομάδα φτάνει τελικά σε δύο καλά κλειδωμένες, χάλκινες πύλες – τις Πύλες της Νύχτας και της Ημέρας. Για να περάσουν από αυτές τις «αιθέριες» πύλες, οι Ηλιάδες πρέπει να πείσουν τη Δικαιοσύνη να ξεκλειδώσει τις πόρτες με απαλά λόγια. Αφού περάσει με επιτυχία από αυτή την πύλη και οδηγήσει στο χασμουρητό μαστίγιο πέρα, ο νεαρός τελικά καλωσορίζεται από την ανώνυμη θεά και η αφήγηση πρώτου προσώπου του νεαρού τελειώνει.

Πολλοί έχουν σκεφτεί ότι το ταξίδι του άρματος περιελάμβανε μια ανάβαση στους ουρανούς / φως ως μεταφορά για την επίτευξη φώτισης / γνώσης και για τη διαφυγή από το σκοτάδι / άγνοια. Ωστόσο, φαίνεται ότι κάθε ταξίδι με άρμα που κατευθύνεται από θεές του ήλιου γίνεται καλύτερα κατανοητό ότι ακολουθεί την εκλειπτική πορεία του ήλιου και της ημέρας (επίσης, αυτή του φεγγαριού και της νύχτας). Αυτό επιβεβαιώνεται περαιτέρω δεδομένων των δύο γεωγραφικών τοποθεσιών που κατονομάζονται ρητά (ο «Οίκος της Νύχτας» και οι «Πύλες της Νύχτας και της Ημέρας»), οι οποίες βρίσκονται παραδοσιακά στον κάτω κόσμο από τον Όμηρο και τον Ησίοδο. Έτσι, το ταξίδι του άρματος είναι τελικά κυκλικό, καταλήγοντας εκεί που ξεκίνησε (παράβαλε C2/DK5). Από τον Οίκο της Νύχτας – πολύ κάτω από το κέντρο της Γης – οι Ηλιάδες ακολουθούσαν ένα ανερχόμενο τόξο στο ανατολικό άκρο της Γης, όπου ανατέλλει ο ήλιος/φεγγάρι. Στη συνέχεια, το ταξίδι θα συνέχιζε ακολουθώντας το μονοπάτι της εκλειπτικής προς τα πάνω διασχίζοντας τους ουρανούς στο απόγειο και στη συνέχεια θα κατέβαινε προς το ηλιοβασίλεμα στη Δύση. Σε κάποιο σημείο αυτής της διαδρομής πάνω από τη Γη θα εισέπρατταν το θνητό φορτίο τους. Ακολουθώντας αυτό το κυκλικό μονοπάτι, ο θίασος θα έφτανε τελικά πίσω στον κάτω κόσμο στις Πύλες της Νύχτας και της Ημέρας. Όχι μόνο αυτές οι πύλες βρίσκονται παραδοσιακά ακριβώς μπροστά από το House of Night, αλλά η αναφορά στο χάσμα που βρίσκεται πέρα από αυτές είναι μια εύστοχη ποιητική περιγραφή του εντελώς σκοτεινού House of Night. Σε αυτή την ανάγνωση, αντί για μια μεταφορική ανάβαση προς τη φώτιση, το ταξίδι της νεολαίας είναι στην πραγματικότητα μια διδακτική κατάβαση (μια κάθοδος στον κάτω κόσμο). Προτείνει επίσης μια πιθανή ταυτοποίηση της ανώνυμης θεάς Night (παράβαλε Palmer 2009).

Το υπόλοιπο ποίημα αποτελείται από μια αφήγηση από την οπτική γωνία της ανώνυμης θεάς, η οποία ξεκινά προσφέροντας ένα προγραμματικό περίγραμμα του τι θα διδάξει και τι πρέπει να μάθει ο νέος (1.28b-30):

... Και είναι απαραίτητο να μάθεις όλα τα πράγματα,

Τόσο η ακίνητη καρδιά της πειστικής πραγματικότητας

Και οι απόψεις των θνητών, στις οποίες δεν υπάρχει πραγματική αξιοπιστία.

Το ότι ο νέος υποτίθεται ότι μαθαίνει κάποια αλήθεια για την «πραγματικότητα» (*aletheia*) είναι αδιαμφισβήτητο και καθολικά κατανοητό ότι ικανοποιείται από το δεύτερο μεγάλο τμήμα του ποιήματος, την *Πραγματικότητα* (C 2-8.50). Είναι επίσης αναμφισβήτητο ότι οι «απόψεις των θνητών» θα διδαχθούν στη *Γνώμη* (C 8.51-C 20) και ότι αυτή η αφήγηση θα είναι κατώτερη από την αφήγηση της *Aletheia* κατά κάποιο τρόπο – σίγουρα επιστημικά και ίσως επίσης οντολογικά. Η τυπική ανακατασκευή του *Προεμήματος* ολοκληρώνεται στη συνέχεια με τους δύο πιο δύσκολους και αμφιλεγόμενους στίχους στο ποίημα του Παρμενίδη (C 1.31-32):

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται ὡς τὰ δοκεῦντα

χρῆν δοκίμος εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα [περ ὄντα].

Η υποψία ότι αυτές οι γραμμές θα μπορούσαν να βοηθήσουν να ρίξουμε φως στην κρίσιμη σχέση μεταξύ *πραγματικότητας* και *γνώμης* είναι δικαιολογημένη. Ωστόσο, υπάρχουν πολλές πιθανές αναγνώσεις (τόσο στην ελληνική μετάδοση όσο και στην αγγλική μετάφραση) και η επιλογή μιας μετάφρασης για αυτούς τους στίχους απαιτεί εκτενείς φιλολογικές εκτιμήσεις, καθώς και έναν ερμηνευτικό φακό για την κατανόηση του συνολικού ποιήματος – οι ίδιοι οι στίχοι είναι απλά πολύ διφορούμενοι για να κάνουν οποιαδήποτε απόφαση. Έτσι, είναι αρκετά δύσκολο να προσφέρουμε μια μετάφραση ή περίληψη εδώ που δεν ευνοεί έντονα μια ερμηνεία του Παρμενίδη έναντι μιας άλλης. Το παρακάτω είναι μια ατελής προσπάθεια να γίνει αυτό, παραμένοντας όσο το δυνατόν πιο ερμηνευτικά αδέσμευτο.

Αλλά παρ' όλα αυτά, θα μάθετε επίσης «αυτά τα πράγματα», πώς τα «αποδεκτά/φαινομενικά πράγματα» θα έπρεπε/θα έπρεπε (να είναι) για να είναι αποδεκτά, περῶντας μέσα από [απλώς] ὄντας όλα τα πράγματα, συνολικά/με κάθε τρόπο.

Οι σχολιαστές έχουν την τάση να κατανοούν αυτές τις γραμμές με διάφορους γενικούς τρόπους. Πρώτον, ο Παρμενίδης μπορεί να προσφέρει μια εξήγηση για το γιατί είναι σημαντικό να μάθουμε για τις απόψεις των θνητών αν είναι τόσο αναξιόπιστες/αναξιόπιστες, όπως υποστηρίζει η γραμμή 1.30. Μια άλλη κοινή άποψη είναι ότι ο Παρμενίδης μπορεί να λέει στους νέους ότι θα μάθει αντιπραγματικά πώς οι απόψεις των θνητών (ή τα αντικείμενα τέτοιων απόψεων) θα ήταν ή θα μπορούσαν να είναι σωστές (παρόλο που δεν ήταν και δεν είναι τώρα). Εναλλακτικά, ο Παρμενίδης μπορεί να δείχνει κάποιο ξεχωριστό, τρίτο πράγμα για να μάθει η νεολαία, πέρα από την *πραγματικότητα* και τη *γνώμη*. Αυτό το τρίτο πράγμα θα μπορούσε να είναι, αλλά δεν περιορίζεται σε αυτό, η σχέση μεταξύ των δύο εννοιών, η οποία δεν φαίνεται να έχει περιγραφεί ρητά στο ποίημα (τουλάχιστον, όχι στα σωζόμενα αποσπάσματα). Σε κάθε περίπτωση, αυτοί οι στίχοι αντιμετωπίζονται ίσως καλύτερα όταν κάποιος έχει ήδη καταλήξει σε μια ερμηνευτική στάση για το συνολικό ποίημα, δεδομένων των υπόλοιπων αποδεικτικών στοιχείων. Αν μη τι άλλο, το αν μια επιλεγμένη ερμηνεία μπορεί να συνδυαστεί συνεκτικά και πειστικά με αυτές τις γραμμές μπορεί να προσφέρει ένα είδος τελικής «δοκιμής» για αυτή την άποψη.

b. Πραγματικότητα

Αμέσως μετά το *Πρόδημα* (C/DK 1), το ποίημα κινείται στην κεντρική φιλοσοφική του ενότητα: *Πραγματικότητα* (C. 2-C 8.49). Σε αυτή την ενότητα περιγράφονται οι θετικά αποδεκτοί επιστημικοί και μεταφυσικοί ισχυρισμοί του Παρμενίδη. Αν και οι μακροσκελείς

παραθέσεις υποδηλώνουν έντονα μια συγκεκριμένη εσωτερική δομή, υπάρχει σίγουρα κάποιο περιθώριο συζήτησης όσον αφορά την ορθή τοποθέτηση, ιδίως μεταξύ των μικρότερων αποσπασμάτων που δεν μοιράζονται κανένα κοινό περιεχόμενο/θέματα με τα άλλα. Σε κάθε περίπτωση, λόγω της συνολικής σχετικής πληρότητας του τμήματος και του σαφώς νέου φιλοσοφικού περιεχομένου του – σε αντίθεση με το πιο μυθικό και κοσμολογικό περιεχόμενο που βρίσκεται στις άλλες ενότητες – αυτές οι γραμμές έχουν λάβει πολύ μεγαλύτερη προσοχή από φιλοσοφικά σκεπτόμενους αναγνώστες, τόσο στην αρχαία όσο και στη σύγχρονη εποχή.

Στην *πραγματικότητα*, ο ανώνυμος νέος πληροφορείται πρώτα ότι υπάρχουν μόνο δύο λογικά πιθανές «διαδρομές έρευνας» που θα μπορούσε κανείς να ακολουθήσει για να κατανοήσει την «πραγματικότητα» (C 3/DK 2). Η θεά του Παρμενίδη υποστηρίζει την πρώτη οδό, η οποία αναγνωρίζει ότι το «τι είναι» είναι, και ότι πρέπει να είναι (δεν είναι να μην είναι), με το σκεπτικό ότι είναι απολύτως αξιόπιστο και πειστικό. Από την άλλη, η θεά προειδοποιεί τους νέους μακριά από τη διαδρομή που θέτει «τι δεν είναι και αναγκαστικά δεν μπορεί να είναι», καθώς είναι ένα μονοπάτι που δεν μπορεί ούτε να γίνει γνωστό ούτε να μιλήσει. Ο συλλογισμός φαίνεται να είναι ότι κατά μήκος αυτής της τελευταίας οδού, δεν υπάρχει καμία έννοια για να συλλάβουμε, κανένα υποκείμενο εκεί για να αναφερθούμε και καμία ιδιότητα που μπορεί να κατηγορηθεί – «τίποτα».

Αναμφισβήτητα, μια τρίτη πιθανή «οδός έρευνας» μπορεί να προσδιοριστεί στο C 5/DK 6. Εδώ, η θεά φαίνεται να προειδοποιεί τους νέους να μην ακολουθήσουν το μονοπάτι που θεωρεί ότι η ύπαρξη και η μη ύπαρξη (ή το γίγνεσθαι και το μη γίγνεσθαι) είναι και τα ίδια και όχι τα ίδια. Αυτό είναι το μονοπάτι που λέγεται ότι περιπλανιούνται οι θνητοί «χωρίς κρίση», σε ένα «ταξίδι που γυρίζει προς τα πίσω». Όχι μόνο η σύγχυση του «τι είναι» και του «τι δεν είναι» διαφέρει από το να θέτουμε το αναγκαίο ον και το μη ον (C 3/DK 2), και επομένως μια ξεχωριστή «διαδρομή», αλλά αυτή η περιγραφή φαίνεται επίσης να αντιστοιχεί πολύ καλύτερα στην κοσμογονία των αντιθέτων που βρίσκεται στη *Γνώμη* παρά στην οδό του «τι δεν είναι και αναγκαστικά δεν μπορεί να είναι».

Η εντολή να μην ακολουθήσουμε το μονοπάτι που θέτει μόνο «αυτό που είναι» περιπλέκεται περαιτέρω από την αποσπασματική έκθεση ότι υπάρχει κάποιο είδος στενής σχέσης μεταξύ σκέψης (ή γνώσης) και ύπαρξης (αυτό που υπάρχει, ή μπορεί να υπάρξει, ή αναγκαστικά υπάρχει): «... γιατί η σκέψη και η ύπαρξη είναι το ίδιο πράγμα» ή «... γιατί το ίδιο πράγμα είναι να σκέφτεσαι όπως είναι και να υπάρχεις» (C 4/DK 3). Οι μελετητές είναι διχασμένοι ως προς το ποιο υποτίθεται ότι είναι το ακριβές νόημα αυτής της σχέσης, οδηγώντας σε πολυάριθμα αμοιβαία αποκλειόμενα ερμηνευτικά μοντέλα. Μήπως ο Παρμενίδης εννοεί πραγματικά να διεκδικήσει ταυτότητα μεταξύ των δύο – ότι η σκέψη είναι πραγματικά αριθμητικά μία και η ίδια με την ύπαρξη, και το αντίστροφο; Ή, είναι ότι υπάρχει κάποια κοινή ιδιοκτησία (-ες) μεταξύ των δύο; Μήπως ο Παρμενίδης κάνει τον μάλλον προβληματικό ισχυρισμό ότι, «τι μπορεί να σκεφτεί, υπάρχει (παράβαλε τον Γοργία «Περί Φύσεως ή Περί Δεν»); Ή, πιο φιλόφρονα, μόνο ότι, «τι υπάρχει μπορεί καταρχήν να θεωρηθεί χωρίς αντίφαση, και έτσι είναι κατανοητό από τη λογική – σε αντίθεση με το «τίποτα»; Ίσως και τα δύο; Συνηθέστερα, ο Παρμενίδης έχει γίνει κατανοητός εδώ ως πρόβλεψη των ρωσσελιανών ανησυχιών για τη γλώσσα και πώς το νόημα και η αναφορά πρέπει να συμπίπτουν με, και ακόμη και να προηγούνται, οντολογία (Owen 1960).

Σε κάθε περίπτωση, από αυτές τις επιστημικές θεωρήσεις, τα παραγωγικά επιχειρήματα της θεάς στο C/DK 8 υποτίθεται ότι ακολουθούν με βεβαιότητα από τον παραγωγικό, *a priori* συλλογισμό. Αποφεύγοντας επιμελώς να σκεφτόμαστε με οποιονδήποτε τρόπο που συνεπάγεται τη σκέψη για το «τι δεν είναι», μέσω του *reductio*, το υποκείμενο της Πραγματικότητας συμπεραίνεται ότι είναι: πραγματικά αιώνιο – αγέννητο και άφθαρτο (8.5-21), ένα συνεχές σύνολο (8.21-25), ασυγκίνητο και μοναδικό (8.21-33), τέλειο και ομοιόμορφο (8.42-49). Για παράδειγμα, δεδομένου ότι το να έρθεις να γίνεις περιλαμβάνει τη θέση του «μη-όντος» στο παρελθόν, και *mutatis mutandis* για την απώλεια, και δεδομένου ότι το «μη-ον» δεν μπορεί να συλληφθεί, το «αυτό που είναι» δεν μπορεί να έχει καμία από τις δύο ιδιότητες. Στο ίδιο πνεύμα, η χωρική κίνηση περιλαμβάνει το «μη-ον» σε μια τρέχουσα θέση στο παρελθόν, και έτσι η κίνηση επίσης απορρίπτεται. Αυτή η συλλογιστική μπορεί εύκολα να προβληθεί για να αρνηθεί οποιοδήποτε είδος αλλαγής.

Τελικά, αυτό που είναι βέβαιο για την Πραγματικότητα (όποιο κι αν είναι το θέμα, το πεδίο εφαρμογής ή ο αριθμός αυτής της «πραγματικότητας») είναι ότι υποτίθεται ότι υπάρχει τουλάχιστον ένα πράγμα (ή ίσως ένα είδος πράγματος) που πρέπει να κατέχει όλες τις προαναφερθείσες «τέλειες» ιδιότητες, και ότι αυτές οι ιδιότητες υποτίθεται ότι προκύπτουν από κάποιο πρόβλημα με τη σκέψη για το «τι δεν είναι». Έχει συναχθεί από αυτό ότι ο Παρμενίδης υποστήριξε ότι υπάρχει στην πραγματικότητα μόνο ένα πράγμα σε ολόκληρο τον κόσμο (δηλαδή, αυστηρός μονισμός) και ότι αυτή η οντότητα διαθέτει αναγκαστικά τις προαναφερθείσες ιδιότητες.

γ. Γνώμη

Η γνώμη εκτιμάται παραδοσιακά ότι είναι πολύ μεγαλύτερη από ό,τι τα δύο προηγούμενα τμήματα μαζί. Ο Diels υπολόγισε ακόμη ότι σώζονται τα 9/10 της Πραγματικότητας, αλλά μόνο το 1/10 της Γνώμης, το οποίο θα είχε το ποίημα να εκτείνεται σε περίπου 800-1000 γραμμές. Αυτός ο βαθμός ακρίβειας είναι τουλάχιστον υποθετικός. Ο λόγος για τον οποίο η Γνώμη έχει εκτιμηθεί ότι είναι τόσο μεγαλύτερη οφείλεται στην αποσπασματική φύση του τμήματος (μόνο 44 σίχοι, σε μεγάλο βαθμό ασύνδετοι ή ελλιπείς, πιστοποιούνται) και στο προφανώς ευρύ φάσμα διαφορετικών θεμάτων που αντιμετωπίζονται – τα οποία φαίνεται να απαιτούν μεγάλη έκθεση για να αναπτυχθούν σωστά.

Η πεποίθηση ότι η Γνώμη θα απαιτούσε μια μακρά εξήγηση προκειμένου να αντιμετωπίσει επαρκώς τα μυριάδες ανόμοια θέματά της μπορεί να υπερεκτιμηθεί. Όπως υποστήριξε πρόσφατα ο Kurfess, δεν υπάρχει τίποτα στη μαρτυρία που να δείχνει κάποιο σημαντικό πρόσθετο περιεχόμενο που να ανήκει στη γνωμοδότηση πέρα από αυτό που αναφέρεται ρητά στα σωζόμενα αποσπάσματα (2012). Έτσι, αν και η Γνώμη θα εξακολουθούσε να είναι πολύ μεγαλύτερη από την αρκετά περιορισμένη δειγματοληψία που έχει μεταδοθεί, δεν χρειάζεται να ήταν τόσο εκτεταμένη όσο παραδοσιακά υποτίθεται, ή πολύ περισσότερο από την Πραγματικότητα. Ανεξάρτητα από το αρχικό του μήκος, η ατέλεια αυτού του τμήματος επιτρέπει σημαντικά λιγότερη εμπιστοσύνη όσον αφορά τη διάταξή του και ακόμη λιγότερη σαφήνεια όσον αφορά τη συνολική έννοια του τμήματος. Ως αποτέλεσμα, η ανάθεση ορισμένων θραυσμάτων σε αυτό το τμήμα αντιμετώπισε μεγαλύτερη αντίθεση (συγκρίνετε το Cordero 2010 για ένα πρόσφατο παράδειγμα). Ωστόσο, τα εσωτερικά στοιχεία και οι μαρτυρίες παρέχουν βάσιμους λόγους για να γίνει αποδεκτή η παραδοσιακή απόδοση θραυσμάτων σε αυτό το τμήμα, καθώς και η γενική τους διάταξη.

Following the arguments of *Aletheia*, the goddess explicitly ends her “trustworthy account and thought about reality” and commands the youth from there on, “hearing the deceptive arrangement of her words,” to learn mortal opinions (C 8.50-52).

The range of content in this section includes: metaphysical critiques of how mortals err in “naming” things, particularly in terms of a Light/Night duality (C 8.51-61, 9, 20); programmatic passages promising a detailed account of the origin of celestial bodies (C 10, 11); a theogonical account of a goddess who rules the cosmos and creates other deities, beginning with Love (C 12, 13); cosmogonical and astronomical descriptions of the moon and its relationship to the sun (C 14, 15), along with an apparent description of the foundations of the earth (C 16); some consideration of the relationship between the mind and body (C 17); and even accounts related to animal/human procreation (C 18-19).

The error of mortals is grounded in their “naming” (that is, providing definite descriptions and predications) the subject of *Reality* in ways contrary to the conclusions previously established about that very subject. As a result, mortals have grounded their views on an oppositional duality of two forms—Light/Fire and Night—when in fact it is not right to do so (8.53-54). Admittedly, the Greek is ambiguous about what exactly it is not right for mortals to do. It is common amongst scholars to read these passages as claiming it is either wrong for mortals to name *both* Light and Night, or that naming just one of these opposites is wrong and the other acceptable. This reading tends to suggest that Parmenides is either denying the existence of the duality completely, or accepting that only one of them properly exists. “Naming” only one opposite (for example, Light) seems to require thinking of it in terms of its opposite (for example, “Light” is “not-dark”), which is contrary to the path of only thinking of “what is,” and never “what is not” (compare Mourelatos 1979). The same holds if only Night is named. Thus, it would not seem appropriate to name only one of these forms. This problem is only doubled if both forms are named. Thus, it would seem that mortals should not name either form, and thus both Light and Night are denied as proper objects of thought. The Greek can also be read as indicating that it is the confusion of thinking both “what is” and “what is not” that results in this “naming error,” and that thinking both of these judgments (“what is” and “what is not”) simultaneously is the true error, not “naming” in-itself.

Mortal “naming” is treated as problematic overall in other passages as well. This universal denigration is first introduced at C 8.34-41 on the traditional reconstruction (For a proposal to relocate these lines to *Opinion*, see Palmer’s 2009 discussion of “Ebert’s Proposal”). Here, the goddess dismisses anything mortals erroneously think to be real, but which violate the perfect predicates of *Reality*, as “names.” C 11 expounds upon this “naming error,” arguing that Light and Night have been named and the relevant powers of each have been granted to their objects, which have also been named accordingly. C 20 appears to be a concluding passage for both *Opinion* and the poem overall, stating that only according to (presumably mistaken) belief, things came-to-be in the past, currently exist, and will ultimately perish and that men have given a name to each of these things (and/or states of existence). If this is truly a concluding passage, the apparently disparate content of *Opinion* is unified as a treatment of mortal errors in naming, which the section uncontroversially began with. From these grounds, the other fragments traditionally assigned

to *Opinion* can be linked (directly or indirectly) to this section, based upon parallels in content/imagery and/or through contextual clues in the ancient *testimonia*.

Both C 9/DK 10 and C 10/DK 11 variably promise that the youth will learn about the generation/origins of the aether, along with many of its components (sun, moon, stars, and so forth). C/DK 12 and C/DK 13 then deliver on this cosmogonical promise by developing a theogony:

C 12: For the narrowest rings became filled with unmixed fire,

The outer ones with night, along which spews forth a portion of flame.

And in the middle of these is a goddess, who governs all things.

For in every way she engenders hateful birth and intercourse

Sending female to mix with male, and again in turn,

male to mix with the more feminine.

C 13: [and she] contrived Love first, of all the gods.

C 14 and C 15 then describe the cosmology that results from the theogonical arrangement, expounding the properties of the moon as, respectively, “an alien, night-shining light, wandering around the Earth,” which is “always looking towards the rays of the sun.” Similarly, C 16 is a single word (ὑδατόριζον), meaning “rooted in water,” and the *testimonia* explicitly claims this is grounded in the Earth.

In many ways, the theogonical cosmology presented so far is quite reminiscent of Hesiod’s own *Theogony*, and certain Milesian cosmologies at times. However, C 17-19 are more novel, focusing on the relationship between the mind and body (C 17/DK 16), as well as sexual reproduction in animals—which side of the uterus different sexes are implanted on (C 18/DK 17) and the necessary conditions for a viable, healthy fetus (C 19/DK 18). These passages can be tied to the previous fragments in that they are an extension of the theogonical/cosmogonical account, which has moved on to offer an account of earthly matters—the origin of animals and their mental activity—which would still be under the direction of the “goddess who governs all things” (C 12). This is clearly the case with respect to C 18-19, as the governing goddess is explicitly said to direct male-female intercourse in C 12.

d. Positive Aletheia. Negative Opinion?

Given the overall reconstruction of the poem as it stands, there appears to be a counter-intuitive account of “reality” offered in the central section (*Reality*)—one which describes some entity (or class of such) with specific predicational perfections: eternal—ungenerated, imperishable, a continuous whole, unmoving, unique, perfect, and uniform. This is then followed by a more intuitive cosmogony, suffused with traditional mythopoetical elements (*Opinion*)—a world full of generation, perishing, motion, and so forth., which seems incommensurable with the account in *Reality*. It is uncontroversial that *Reality* is positively endorsed, and it is equally clear

that *Opinion* is negatively presented in relation to *Aletheia*. However, there is significant uncertainty regarding the ultimate status of *Opinion*, with questions remaining such as whether it is supposed to have any value at all and, if so, what sort of value.

Ενώ τα περισσότερα αποσπάσματα του ποιήματος είναι συνεπή με μια εντελώς άχρηστη *Γνώμη*, δεν απαιτούν αυτή την αποτίμηση. Ακόμη και οι πιο προφανείς δυσφημίσεις της ίδιας της *Γνώμης* (ή των θνητών και των απόψεών τους) δεν είναι απολύτως σαφείς σχετικά με τον ακριβή τύπο ή την έκταση των αποτυχιών της. Ακόμη πιο ανησυχητικό, υπάρχουν δύο αποσπάσματα που μπορεί να υποδηλώνουν κάποιο βαθμό θετικής αξίας για τη *Γνώμη* – ωστόσο, οι γραμμές είναι εμφανώς δύσκολο να κατανοηθούν. Ανάλογα με τον τρόπο ανάγνωσης/ερμηνείας των χωρίων που περιγράφονται παρακάτω, καθορίζεται σε μεγάλο βαθμό ο βαθμός/είδος (αν υπάρχει) θετικής αξίας που πρέπει να αποδοθεί στη *Γνώμη*. Έτσι, είναι χρήσιμο να εξετάσουμε πιο προσεκτικά τα χωρία όπου αντιμετωπίζεται πιο άμεσα η σχέση μεταξύ των τμημάτων.

Εξετάστε το προγραμματικό περίγραμμα της θεάς για το υπόλοιπο ποίημα στο τέλος του *Proem*:==

Γ 1: ... Και είναι απαραίτητο να μάθετε τα πάντα, (28β)
Τόσο η ήρεμη καρδιά της πειστικής πραγματικότητας,
όσο και οι απόψεις των θνητών, στις οποίες δεν υπάρχει αξιόπιστη πειθώ. (30)

Από την αρχή της ομιλίας της, η θεά παρουσιάζει τις απόψεις των θνητών (δηλαδή τη *Γνώμη*) αρνητικά σε σχέση με την *Πραγματικότητα*. Ωστόσο, από τις γραμμές αυτές δεν προκύπτει κατ' ανάγκη ότι η *γνώμη* είναι εντελώς εσφαλμένη ή άνευ αξίας. Στην καλύτερη περίπτωση, το μόνο που φαίνεται να συνεπάγεται εδώ είναι μια συγκριτική έλλειψη επιστημικής βεβαιότητας σε σχέση με την *Πραγματικότητα*. Ωστόσο, η μετάβαση από την πραγματικότητα στη *γνώμη* (C/DK 8.50-52), όταν η θεά τελειώνει την «αξιόπιστη αφήγηση και σκέψη της πραγματικότητας» και, αντίθετα, χρεώνει τους νέους να «μάθουν για τις απόψεις των θνητών, ακούγοντας την απατηλή διάταξη των λόγων μου», υποδηλώνει ψεύδος (C/DK 8.50-52). Αυτή η απατηλή διευθέτηση θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι ισχύει μόνο για την παρουσίαση της αφήγησης από τη θεά. Ωστόσο, καθώς η *Aletheia* περιγράφεται ως «αξιόπιστη αφήγηση» και δεν φαίνεται να υπάρχει αμφιβολία ότι είναι το περιεχόμενο (καθώς και η παρουσίαση) που είναι αξιόπιστο, ο παραλληλισμός θα πρέπει να ισχύει και για τη *Γνώμη*. Δεχόμενοι ότι το περιεχόμενο των προτάσεων είναι παραπλανητικό, παραμένει ένα από τα δυσκολότερα ερμηνευτικά ερωτήματα σχετικά με τη γνωμοδότηση. Υποτίθεται ότι η έκταση της εξαπάτησης ισχύει: α) για κάθε πρόταση εντός της *Γνώμης* (για παράδειγμα, ο Παρμενίδης θέλει να πει ότι είναι στην πραγματικότητα ψευδές ότι το φεγγάρι αντανάκλα το φως του ήλιου) ή β) μόνο για ορισμένες σημαντικές πτυχές του περιεχομένου της (για παράδειγμα, βασίζοντας μια αφήγηση σε αντίθετα όπως το Φως/Νύχτα); Είτε έτσι είτε αλλιώς, το C/DK 1.30 και το 8.50-2 καθιστούν σαφές ότι η *Γνώμη* και οι «απόψεις των θνητών» στερούνται τόσο αλήθειας όσο και επιστημικής βεβαιότητας – τουλάχιστον σε κάποιο βαθμό. Οι θνητές πεποιθήσεις χλευάζονται επίσης κατηγορηματικά ανάμεσα σε αυτά τα βιβλία προς την *Πραγματικότητα*, αν και με ελαφρώς διαφορετικούς όρους. Στο C 5, η θεά προειδοποιεί τον νεαρό από το μονοπάτι της έρευνας πάνω στο οποίο «... θνητοί χωρίς κατανόηση αδέσποτοι δικέφαλοι... από τον οποίο αυτό έχει γίνει αποδεκτό ότι είναι και δεν είναι το ίδιο» (μετάφραση του Coxon). Το C 5 όχι μόνο ισχυρίζεται ότι οι απόψεις των θνητών είναι λανθασμένες, αλλά προσδιορίζει την πηγή του σφάλματος τους – συγκεχυμένη ύπαρξη

και μη-ύπαρξη. Στη συνέχεια, το C/DK 7 προσδιορίζει περαιτέρω τον λόγο για τον οποίο οι θνητοί τείνουν να πέφτουν σε αυτή τη σύγχυση – βασιζόμενοι στις αισθήσεις τους, παρά στις λογικές αφηγήσεις. “Αλλά κράτα τη σκέψη σου μακριά από αυτόν τον τρόπο έρευνας. Και μην αφήσετε τη συνήθεια να σας ασκήσει βία στον εμπειρικό τρόπο άσκησης ενός αόρατου ματιού και ενός θορυβώδους αυτιού και γλώσσας, αλλά να αποφασίσετε με λόγο την αμφιλεγόμενη δοκιμασία που επιβάλλω εγώ» (μετάφραση του Coxon).

Τέλος, η κριτική της θεάς για το «λάθος ονομασίας» των θνητών – που φαίνεται να είναι η κύρια κριτική που προσφέρεται στη *Γνώμη* – προωθεί την υπόθεση ενάντια στην φαινομενικά πλήρη έλλειψη αλήθειας της *Γνώμης*. Στην πρώτη αναφορά του «λάθους ονομασίας» στην παραδοσιακή διευθέτηση, η θεά λέει, «... Σε όλα αυτά τα πράγματα θα υπάρχει ένα όνομα, το οποίο οι θνητοί καθιερώνουν, έχοντας πειστεί ότι είναι πραγματικοί: να έρθουν να υπάρξουν και να χαθούν, να είναι και να μην είναι, και να αλλάξουν τοποθεσία και να ανταλλάξουν φωτεινό χρώμα παντού» (C/DK 8.38b-41; Μετάφραση Coxon). Η πειθώ των θνητών να πιστέψουν στην πραγματικότητα των αντικειμένων και των φαινομένων που «ονομάζουν» υπονοεί σαφώς εδώ ότι το αντιπαράδειγμα υποτίθεται ότι είναι αληθές και ότι οποιαδήποτε τέτοια φαινόμενα που δεν αντιστοιχούν στις ιδιότητες που προτείνονται στην *Πραγματικότητα* δεν είναι πραγματικά. Αμέσως μετά τη μετάβαση της θεάς στην «απατηλή αφήγηση» της, το C/DK 8.53-56 καθιστά σαφές ότι η δραστηριότητα της «ονομασίας» και της «διάκρισης των πραγμάτων σε αντίθεση», σε αντίθεση με την ενότητα της *Πραγματικότητας*, είναι το αρχικό λάθος των θνητών: «Επειδή καθιέρωσαν δύο μορφές για να περιγράψουν ("ονομάσουν") τις δύο κρίσεις τους (εκ των οποίων η μία δεν πρέπει να είναι – εκείνη με την οποία οι θνητοί είναι και έχουν παραπλανηθεί), Και διέκριναν δύο αντίθετα στην ουσία, και καθιέρωσαν κατηγορήματα που χωρίζουν το ένα από το άλλο».

Δεδομένων των χωρίων που περιγράφηκαν μέχρι τώρα σε αυτό το τμήμα, φαίνεται ότι υπάρχουν αρκετά ουσιαστικοί λόγοι για να θεωρηθεί ότι οι προτάσεις είναι εντελώς ψευδείς και στερούνται οποιασδήποτε αξίας. Παρ' όλα αυτά, αυτό μπορεί να μην είναι ολόκληρη η ιστορία. Είναι σημαντικό να τονίσουμε ότι ενώ αυτά τα αποσπάσματα φαίνεται να υποδηλώνουν έντονα (και μπορεί κανείς να υποστηρίξει ότι συνεπάγονται ακόμη) ότι η *γνώμη* είναι ψευδής, η θεά ποτέ δεν λέει πραγματικά ότι είναι «ψευδής» (ψευδής). Επιπλέον, υπάρχουν τουλάχιστον ορισμένα γραπτά στοιχεία που θα μπορούσαν να θεωρηθούν ότι υποδηλώνουν ότι η *γνώμη* δεν πρέπει να αντιμετωπίζεται τόσο αρνητικά όσο υποδηλώνουν τα χωρία που εξετάστηκαν μέχρι τώρα.

Όπως επισημάνθηκε στην περίληψη του *Προθέματος* παραπάνω, υπάρχουν δύο ιδιαίτερα δύσκολες γραμμές (C 1.31-32) που μπορούν να θεωρηθούν ότι υποδηλώνουν κάποια θετική αξία για τη *Γνώμη*, παρά την έλλειψη σε σύγκριση με την *Πραγματικότητα*. Ωστόσο, ακόμη και αν η ελληνική διαβαστεί σύμφωνα με αυτές τις γραμμές, μένει να καθοριστεί αν αυτή η αξία βασίζεται σε κάποια ουσιαστική αξία στην ίδια την αφήγηση (υπάρχει κάποια έννοια ή προοπτική στην οποία είναι αλήθεια), ή απλώς κάποια πραγματιστική ή / και διδακτική αξία (για παράδειγμα, αξίζει να γνωρίζουμε τι είναι λάθος και γιατί, έτσι ώστε να μην πέσουν σε τέτοια σφάλματα).

Σε κάθε περίπτωση, ακόμη και αν υπάρχει κάποιος θετικός λόγος για την εκμάθηση της *Γνώμης* που παρέχεται σε αυτές τις γραμμές, αυτό δύσκολα θα μπορούσε να έρθει σε αντίθεση με την επιστημική κατωτερότητα («καμία αξιόπιστη πειθώ») που μόλις διατυπώθηκε στο C/DK 1.30, όπως είναι αρκετά δύσκολο να αρνηθεί κανείς το ψεύδος που υπονοείται από τις γραμμές C/DK 8.50-52. Στην καλύτερη περίπτωση, αυτές οι γραμμές θα

μπορούσαν μόνο να μαλακώσουν την αρνητική μεταχείριση των θνητών απόψεων. Παρ' όλα αυτά, θα πρέπει να γίνει δεκτό ότι σε ορισμένες παραλλαγές του C/DK 1.31-32, η κατάσταση της γνώμης και η αξία της θα μπορούσαν να είναι πιο περίπλοκες και αμφίσημες από ό, τι υποδηλώνουν άλλα αποσπάσματα.

Μόνο ένα ακόμη σωζόμενο απόσπασμα παραμένει το οποίο θα μπορούσε να προσφέρει κάποιο λόγο να πιστεύουμε ότι η *Γνώμη* διατηρεί κάποια θετική αξία, και αυτό είναι το απόσπασμα που συνήθως χρησιμοποιείται για το σκοπό αυτό. Στο C/DK 8.60-61, η θεά φαίνεται να προσφέρει μια σαφή αιτιολόγηση για την παροχή στους νέους της «παραπλανητικής» αφήγησης: «Σας δηλώνω αυτή την εντελώς "πιθανή" (έοικότα) διευθέτηση, έτσι ώστε να μην ξεπεραστεί ποτέ από οποιαδήποτε κρίση θνητών». Η λέξη κλειδί εδώ είναι η φαινομενικά θετική μετοχή έοικότα, η οποία προφανώς δεν συμβιβάζεται με την κατά τα άλλα αρνητική αντιμετώπιση της *Γνώμης*. Η μετοχή έοικότα μπορεί να έχει τη γενική έννοια του «πιθανού», με την έννοια του «πιθανού», καθώς και του «κατάλληλου/φαινομενικά» με την έννοια του «κατάλληλου». Και οι δύο μεταφράσεις θα μπορούσαν να υποδηλώνουν τουλάχιστον τη δυνατότητα αλήθειας και/ή αξίας στη γνωμοδότηση. Δηλαδή, η αφήγηση στη *Γνώμη* θα μπορούσε «πιθανόν» να είναι αληθινή, αν και είναι επιστημικά αβέβαιη αν είναι ή όχι. Ή, η αφήγηση θα μπορούσε να είναι «κατάλληλη», δεδομένου του είδους της αφήγησης που είναι—μια αφήγηση που επιδιώκει να εξηγήσει τον κόσμο όπως φαίνεται στις αισθήσεις, κάτι που αξίζει ακόμα να γνωρίζουμε, ακόμα κι αν δεν είναι συνεπές με τον τρόπο που είναι πραγματικά ο κόσμος. Σε οποιαδήποτε από αυτές τις αναγνώσεις, η *Γνώμη* θα μπορούσε να είναι «παραπλανητική», αλλά εξακολουθεί να αξίζει τον κόπο από μόνη της. Από την άποψη αυτών των αναγνώσεων, αν και η *Γνώμη* είναι κατώτερη από την *Aletheia* από ορισμένες απόψεις, μπορεί να υποστηριχθεί θετικά από μόνη της, όπως η εκδοχή του ίδιου του *Παρμενίδη* για τις αφηγήσεις «θνητού τύπου». Αν γίνει τότε κατανοητό ότι η «κοσμολογία» του *Παρμενίδη* είναι ανώτερη από όλες τις άλλες πιθανές θνητές αφηγήσεις αυτού του είδους, μπορεί να εξηγηθεί η υπόσχεση της θεάς στους νέους ότι μαθαίνοντας αυτή την αφήγηση θα εξασφαλίσει ότι δεν θα ξεπεραστεί ποτέ από άλλες θνητές κρίσεις (C/DK 8.60b-1).

Από την άλλη, είναι εξίσου εύκολο να κατανοήσουμε ότι η *Γνώμη* είναι «πιθανή» με την έννοια ότι είναι ενδεικτική του είδους της αφήγησης που ένας διαταραγμένος θνητός που βασίζεται στις αισθήσεις του μπορεί να είναι επιρρεπής («πιθανόν») να προσφέρει, κάτι που δεν αποτελεί έγκριση. Εφόσον οι θνητοί είναι εσφαλμένοι στις αφηγήσεις τους, η συγκεκριμένη αφήγηση που προσφέρεται στη *Γνώμη* είναι αντιπροσωπευτική τέτοιων αφηγήσεων και παρουσιάζεται διδακτικά – ως παράδειγμα των ειδών των αφηγήσεων που δεν πρέπει να γίνονται αποδεκτές. Αν οι νέοι μπορούν να μάθουν να αναγνωρίζουν αυτό που είναι θεμελιωδώς λανθασμένο σε αυτή την αντιπροσωπευτική αφήγηση (*Γνώμη*), οποιαδήποτε εναλλακτική ή παράγωγη αφήγηση που προσφέρεται από θνητούς και περιλαμβάνει τα ίδια θεμελιώδη λάθη μπορεί να αναγνωριστεί και να αντισταθεί. Αυτό φαίνεται να είναι πολύ πιο συνεπές δεδομένης της αντιμετώπισης της γνωμοδότησης συνολικά, και το C/DK 8.60b-1 ταιριάζει αναμφισβήτητα καλύτερα με αυτή την ερμηνεία. Επιπλέον, είναι αρκετά δύσκολο να υπερασπιστούμε μια θεμελιώδη προϋπόθεση που απαιτείται για την εναλλακτική, πιο θετική άποψη που περιγράφηκε παραπάνω – ότι η κοσμολογία που προσφέρεται στη *Γνώμη* του *Παρμενίδη* προορίζεται να είναι ανώτερη από όλες τις άλλες θνητές απόψεις. Αυτό όχι μόνο έρχεται σε αντίθεση με τη σαφή αρνητική αντιμετώπιση της γνωμοδότησης σε όλο το κείμενο, αλλά είναι απίθανο για

γενικότερους λόγους, καθώς κάθε αναφορά που βασίζεται σε θεμελιωδώς εσφαλμένες υποθέσεις δεν μπορεί να είναι «ανώτερη» με οποιαδήποτε ουσιαστική έννοια. Ενώ μερικοί έχουν προσπαθήσει να ισχυριστούν ότι η Γνώμη ικανοποιεί αυτό λόγω της δυϊστικής φύσης της, η οποία είναι η δεύτερη καλύτερη από τους μονιστικούς ισχυρισμούς της Πραγματικότητας, αυτή η προσέγγιση αποτυγχάνει να εξηγήσει πώς η Γνώμη θα μπορούσε ενδεχομένως να είναι ανώτερη από οποιαδήποτε άλλη δυϊστική αφήγηση.

Δεδομένων όλων αυτών, είναι αναμφισβήτητο ότι η γνώμη είναι ελλιπής σε σύγκριση με την *Aletheia*, και σίγουρα αντιμετωπίζεται αρνητικά σε σύγκριση. Πρέπει επίσης να θεωρηθεί βάσιμος ότι η γνωμοδότηση είναι επιστημικά κατώτερη. Το αν η Γνώμη είναι επίσης κατώτερη από την άποψη της αλήθειας φαίνεται πιο πιθανό – αν και πάλι, δεν είναι βέβαιο αν αυτό σημαίνει ότι η Γνώμη στερείται εντελώς αξίας, και η έκταση της εξαπάτησής της (όλο το περιεχόμενο, ή οι θεμελιώδεις προϋποθέσεις και υποθέσεις της) εξακολουθεί να είναι ένα ανοιχτό ερώτημα. Η πλοήγηση στη Σκύλλα και τη Χάρυβδη: α) παίρνοντας στα σοβαρά την αρνητική, αλλά συχνά διαφορούμενη ή/και αμφίσημη, αντιμετώπιση της Γνώμης στο κείμενο, ενώ β) αποφεύγοντας φαινομενικά παράλογα ερμηνευτικά αποτελέσματα, είναι αυτό που καθιστά τόσο δύσκολη την κατανόηση της σχέσης της με την Πραγματικότητα, και έτσι την ανάπτυξη μιας αποδεκτής ερμηνείας του ποιήματος συνολικά.

3. Ερμηνευτικές Θεραπείες

Αυτή η ενότητα παρέχει μια σύντομη επισκόπηση: (α) μερικών από τις πιο κοινές ή/και σημαντικές ερμηνευτικές προσεγγίσεις του ίδιου του Προήματος, καθώς και (β) της σχέσης μεταξύ Πραγματικότητας και Γνώμης, και/ή του ποιήματος συνολικά. Ο σκοπός είναι να δώσει στον αναγνώστη ένα προβάδισμα για το πώς οι μελετητές έχουν την τάση να σκέφτονται για αυτές τις πτυχές του ποιήματος, και μερικές από τις δυσκολίες και τις αντιρρήσεις που αντιμετώπισαν αυτές οι απόψεις. Η θεραπεία δεν προορίζεται να είναι καθόλου εξαντλητική, ούτε να υποστηρίζει κάποια συγκεκριμένη άποψη υπέρ μιας άλλης.

ένας. Υποδοχή του Proem

Η μόνη αρχαία απάντηση στο περιεχόμενο του Προήματος είναι από τον Πυρρόνιο σκεπτικιστή Sextus Empiricus (2^ο Σο. Κ.Χ.). Σε μια προσπάθεια να δείξει πώς ο Παρμενίδης απέρριψε απόψεις βασισμένες σε αισθητηριακές αποδείξεις υπέρ του αλάθητου λόγου, ο Σέξτος παρέθεσε μια λεπτομερή αλληγορική αφήγηση στην οποία οι περισσότερες λεπτομέρειες που περιγράφονται στο Πρόεμα υποτίθεται ότι έχουν μια συγκεκριμένη μεταφορική έννοια που σχετίζεται με αυτή την επιστημολογική προτίμηση. Ο Σέξτος περιγράφει την αρματοδρομία ως ένα ταξίδι προς τη γνώση όλων των πραγμάτων, με τις παράλογες επιθυμίες και ορέξεις του Παρμενίδη να παρουσιάζονται ως φοράδες, και το μονοπάτι της θεάς πάνω στο οποίο ταξιδεύει ως αντιπροσωπευτικό της καθοδήγησης που παρέχεται από τη φιλοσοφική συλλογιστική. Ο Σέξτος ταυτίζει επίσης τους ηνίοχους-κόρες με τα αισθητήρια όργανα του Παρμενίδη. Ωστόσο, στη συνέχεια συνδέει περιέργως τους τροχούς του άρματος με τα αυτιά/ακοή του Παρμενίδη, και ακόμη πιο παράξενα, τις Κόρες του Ήλιου με τα μάτια/την όρασή του – σαν ο Σέξτος να απέτυχε να αναγνωρίσει την αριθμητική ταυτότητα μεταξύ των «ηνίοχων-κοριτσιών» και των «Θυγατέρων του Ήλιου». Ομοίως, προσδιορίζει τη Δικαιοσύνη ως «νοημοσύνη» και στη συνέχεια λανθασμένα φαίνεται να πιστεύει ότι η Δικαιοσύνη είναι η ίδια θεά από την οποία ο Παρμενίδης χαιρετίζεται στη συνέχεια και μαθαίνει από αυτήν, όταν το ταξίδι αφήνει σαφώς πίσω τη Δικαιοσύνη για να συναντηθεί με μια νέα θεά. Στην προσπάθειά του να κάνει σχεδόν κάθε πτυχή της ιστορίας να ταιριάζει σε ένα συγκεκριμένο μεταφορικό μοντέλο, ο Σέξτος ξεπερνά σαφώς όλα τα

στοιχεία και πέφτει σε προφανή λάθη. Ακόμη πιο εμφανώς προβληματική, η διαίρεση της ψυχής σε αυτά τα διακριτά μέρη και οι συνοδευτικές μεταφορικές ταυτίσεις είναι σαφώς αναχρονιστικές, δανειζόμενοι απευθείας από το ταξίδι του άρματος που περιγράφεται στον *Φαίδρο του Πλάτωνα*. Για τους λόγους αυτούς, κανένας σύγχρονος μελετητής δεν παίρνει στα σοβαρά τη συγκεκριμένη αφήγηση του Σέξτου.

Οι σύγχρονες αλληγορικές επεξεργασίες του *Proem* έχουν γενικά επιμείνει στην κατανόηση του κοσμικού ταξιδιού ως «αλληγορία της φώτισης» (για ένα πρόσφατο αντιπροσωπευτικό παράδειγμα, βλ. Thanssas 2007). Αυτή η επεξεργασία είναι δυνατή ανεξάρτητα από το τι παίρνει κανείς τη γεωμετρία / γεωγραφία της βόλτας με το άρμα - είτε πρόκειται για μια ανάβαση «στο φως» ως μεταφορά για τη γνώση σε αντίθεση με την άγνοια / σκοτάδι, είτε για ένα κυκλικό ταξίδι που καταλήγει σε μια χθόνια κατάβαση κατά μήκος των ορφικών γραμμών. Αν και οι συγκεκριμένες λεπτομέρειες θα διαφέρουν από τη μία αλληγορική αφήγηση στην άλλη, τείνουν να αντιμετωπίζουν αντιρρήσεις παρόμοιες με αυτές της θεραπείας του Σέξτου. Οι μεταφορικοί συνειρμοί είναι συχνά τεταμένοι στην καλύτερη περίπτωση, αν όχι πολύ πέρα από κάθε λογική εικασία, ιδιαίτερα όταν κάποιος προσπαθεί να βρει μεταφορικές αναπαραστάσεις σε κάθε μικρή λεπτομέρεια. Πιο θεωρητικά προβληματικό, ο προσδιορισμός ορισμένων πτυχών ως αλληγορικών ενώ άλλων λεπτομερειών δεν είναι, φαίνεται να απαιτεί κάποια μη αυθαίρετη μεθοδολογία, η οποία δεν είναι άμεσα διαθέσιμη. Λόγω της ασάφειας και των πιθανών αναγνώσεων του κειμένου, υπάρχει χώρος για πολλές παραλλαγές αλληγορικών ερμηνειών – όλες εξίσου «εύλογες», καθώς φαίνεται ότι καμία δεν θα είναι πειστική μόνο με βάση τα στοιχεία του *Προήματος*. Η αναγνώριση αυτού έχει οδηγήσει ορισμένους να ισχυριστούν ότι ενώ το *Proem* είναι σίγουρα αλληγορικό, είμαστε τόσο μακριά από το πολιτιστικό πλαίσιο ώστε να μην έχουμε καμία ελπίδα αξιόπιστης πρόσβασης στις μεταφορικές του έννοιες (για παράδειγμα, Curd 1998). Τέλος, οι διαθέσιμες αλληγορικές αφηγήσεις τείνουν να προσφέρουν ελάχιστη ή καθόλου ουσιαστική καθοδήγηση ή ερμηνευτικό βάρος για την ανάγνωση του ποιήματος συνολικά. Για τους λόγους αυτούς, η αλληγορική θεραπεία έχει γίνει λιγότερο συχνή (για εκτεταμένη κριτική της αφήγησης του Σέξτου και αλληγορικές θεραπείες του *Proem* γενικά, βλ. Taran 1965; Palmer 2009).

Με την παρακμή των αλληγορικών θεραπειών, το ενδιαφέρον για την ανάλυση του *Proem* από την άποψη πιθανών κοινών ιστορικών, πολιτιστικών και μυθικών θεμάτων έχει αυξηθεί. Για παράδειγμα, αρκετά έχουν γραφτεί για τους παραλληλισμούς μεταξύ της διαδρομής του άρματος και της βαβυλωνιακής μυθολογίας του Ήλιου, καθώς και για το πώς το *Proem* υποτίθεται ότι περιέχει ορφικά ή / και σαμανιστικά θέματα. Ωστόσο, ενώ η ελληνική μυθολογία του ήλιου μπορεί κάλλιστα να έχει αρχαίες βαβυλωνιακές ρίζες, η πολιτιστική προέλευση δεν φαίνεται καθόλου σχετική με την πολιτισμική κατανόηση του ίδιου του Παρμενίδη στην εποχή του, ούτε με εκείνη οποιουδήποτε πιθανού ακροατή ή αναγνώστη του έργου του. Οι σαμανιστικές επιρροές είναι πιο ύποπτες ως επιρροές και μπορούν εύκολα να απορριφθούν ως λογοτεχνική συσκευή που έχει σχεδιαστεί για να τραβήξει την προσοχή του αναγνώστη (Lombardo 2010). Οι υποτιθέμενοι ορφικοί παραλληλισμοί ενεργοποιούν τα αποκαλυπτικά ταξίδια του Ορφισμού στον κάτω κόσμο, καθώς και τις μνήσεις υπό την ηγεσία της Νύχτας, και τέτοιες επιρροές είναι πολύ πιο πιθανό να ήταν σχετικά παράλληλες. Δυστυχώς, λίγα είναι γνωστά για αυτή τη μυστηριακή παράδοση συνολικά, ιδιαίτερα την εποχή του Παρμενίδη. Έτσι, είναι υπερβολικά υποθετικό να βασιζόμαστε σε μεγάλο βαθμό σε αυτήν την υποτιθέμενη επιρροή με οποιαδήποτε εμπιστοσύνη. Επίσης, το θέμα της

γνώσης που αποκτάται μέσω του χθόνιου ταξιδιού, ενώ συνάδει με τον Ορφισμό, δεν φαίνεται να είναι μοναδικό σε αυτή την παράδοση, και το είδος των «αποκαλύψεων» που υφίσταται η νεολαία του Παρμενίδη είναι πολύ διαφορετικό. Η νεολαία δεν μαθαίνει για κανένα θέμα στο οποίο επικεντρώνεται ο ίδιος ο ορφισμός: ηθικές αλήθειες, τη φύση της ίδιας της ψυχής ή πώς ήταν η μετά θάνατον ζωή. Επιπλέον, η ανώνυμη νεολαία του Παρμενίδη μαθαίνει μια ορθολογική αφήγηση βασισμένη στην επιχειρηματολογία που μπορεί (και πρέπει να) δοκιμαστεί και να εφαρμοστεί (παράβαλε C/DK 7.5-6), η οποία είναι πολύ διαφορετική από την πιο «αποκαλυπτική» φύση του Ορφισμού.

Συνολικά, το Προίμιο έχει πολύ πιο συχνά ελαχιστοποιηθεί, απορριφθεί ως άσχετο ή/και αγνοηθεί εντελώς από τους αρχαίους και τους σύγχρονους, πιθανώς επειδή δεν είδαν κανένα άμεσα προφανές φιλοσοφικό περιεχόμενο ή καθοδήγηση για την κατανόηση του υπόλοιπου ποιήματος μέσα σε αυτό. Μερικοί εκλεκτοί υποστηρίζουν ότι ο αναγνώστης υποτίθεται ότι πρέπει απλώς να αναγνωρίσει ότι ο Παρμενίδης είναι εδώ, υποδεικνύοντας ότι οι ιδέες του ήταν το προϊόν μιας πραγματικής πνευματικής εμπειρίας που υπέστη. Ωστόσο, δεν υπάρχουν πραγματικά στοιχεία γι' αυτό, και ορισμένα κατά. Οι λεκτικές διαθέσεις (οπτικές και ατελείς) υποδηλώνουν συνεχή, αόριστη δράση – ένα ταξίδι που επαναλαμβάνεται ξανά και ξανά, ή τουλάχιστον μπορεί να επαναληφθεί – το οποίο έρχεται σε αντίθεση με την περιγραφή ενός μεμονωμένου γεγονότος που θα ήταν χαρακτηριστικό μιας «πνευματικής αφύπνισης». Ακόμη πιο προβληματική, η ορθολογιστική αφήγηση/επιχειρηματολογία της θεάς –την οποία απαιτεί από τον ακροατή/αναγνώστη να κρίνει με βάση τον λόγο (λόγος)– θα ήταν περιττή, αν όχι υπονομευμένη (C/DK 7.5-6). Η ίδια αντίρρηση ισχύει και για τις προσπάθειες απόρριψης του Προήματος ως ένα απλό νεύμα στην παράδοση, σύμφωνα με την οποία οι επικοί ποιητές παραδοσιακά επικαλούνται θεϊκούς παράγοντες (συνήθως, τις Μούσες) ως πηγή έμπνευσης ή/και αποκαλυπτικής αυθεντίας. Ήταν επίσης σύνηθες να μειώνεται το Προίμιο σε ένα απλό λογοτεχνικό τέχνασμα, εισάγοντας τίποτα σχετικό εκτός από την «ανώνυμη Θεά» ως κύριο ομιλητή του ποιήματος.

Ενώ το *Proem* μπορεί να είναι αινιγματικό, οποιαδήποτε συνοπτική απόρριψη που υποδηλώνει ότι το *Proem* είναι εντελώς άσχετο με την κατανόηση των φιλοσοφικών απόψεων του Παρμενίδη είναι πιθανώς πολύ βιαστική. Υπάρχουν πολύ στενές ομοιότητες μεταξύ των εικόνων και των θεματικών στοιχείων στο Προίμιο και εκείνων που βρίσκονται σε όλο το υπόλοιπο ποίημα, ειδικά στη *Γνώμη*. Για παράδειγμα, το *Proem* αντιπαραβάλλει σαφώς τις εικόνες φωτός/φωτιάς/ημέρας με το σκοτάδι/νύχτα, ακριβώς όπως οι δύο θεμελιώδεις αντίθετες αρχές που διέπουν την κοσμογονία/κοσμολογία στη *Γνώμη* είναι επίσης η Φωτιά/Φως και η Νύχτα. Τόσο το *Proem* όσο και η θεογονική κοσμολογία στη *Γνώμη* εισάγουν μια ανώνυμη θεά. Στην πραγματικότητα, σε αντίθεση με την *Πραγματικότητα*, και οι δύο ενότητες έχουν εκτεταμένο μυθολογικό περιεχόμενο, το οποίο οι μελετητές έχουν τακτικά παραβλέψει. Η προφανής διάχυτη γυναικεία παρουσία στο *Πρόδημα* (και στο υπόλοιπο ποίημα), ιδιαίτερα σε σχέση με τη θεότητα, δεν μπορεί επίσης να είναι σύμπτωση, αν και η σημασία της παραμένει ασαφής. Αφού εξεταστούν εκτενέστερα, οι παραλληλισμοί μεταξύ του Προήματος και της *Γνώμης* φαίνονται υπερβολικά πολυάριθμοι και προσεκτικά σκηνοθετημένοι για να είναι συμπτωματικοί και ασήμαντοι. Αυτό υποδηλώνει μια ισχυρότερη σχέση μεταξύ του Προήματος και της *Γνώμης* από ό, τι έχει αναγνωριστεί συνήθως και την ανάγκη για μια πολύ πιο ολιστική ερμηνευτική προσέγγιση στο ποίημα συνολικά, σε αντίθεση με τις πιο κατακερματισμένες αναλύσεις που ήταν τόσο διαδεδομένες.

Περαιτέρω επιστημονική εξέταση προς αυτή την κατεύθυνση πιθανότατα θα αποδεικνυόταν αρκετά καρποφόρα.

b. Το παράδοξο του Α-Δ: Επιλέξτε ερμηνευτικές στρατηγικές και τις δυσκολίες τους

Το κεντρικό ζήτημα για την κατανόηση του συνολικού νοήματος του ποιήματος φαίνεται να απαιτεί τη συμφιλίωση των παράδοξων αφηγήσεων που προσφέρονται στο *Πραγματικότητα* και *Γνώμη*. Δηλαδή, πώς να συμβιάσουμε: α) τα θετικά υιοθετημένα μεταφυσικά επιχειρήματα της *Πραγματικότητας*, τα οποία περιγράφουν κάποια ενοποιημένη, αμετάβλητη, ακίνητη και αιώνια «πραγματικότητα», με β) την αμφίβολα αρνητική (ή ίσως, αμφίσημη) αντιμετώπιση της επακόλουθης «κοσμολογίας» στη *Γνώμη*, η οποία ενσωματώνει τις ίδιες τις αρχές που αρνείται η *Πραγματικότητα*. Με βάση τους ελληνικούς όρους για τα αντίστοιχα τμήματα (*Aletheia* και *Doxa*), θα αναφερθώ σε αυτό ως το «παράδοξο του Α-Δ».

Σε αυτή την ενότητα, εξετάζονται μερικές από τις πιο κοινές ή/και σημαντικές προσεγγίσεις από σύγχρονους μελετητές για την αντιμετώπιση αυτού του παράδοξου, μαζί με γενικές αντιρρήσεις σε κάθε στρατηγική. Αυτή η προσέγγιση παρέχει μια πιο καθολική εκτίμηση του Παράδοξου του Α-Δ από το να αναλάβει οποιαδήποτε επιλογή συγγραφέων ως αντιθετικό στοιχείο, επιτρέποντας στον αναγνώστη μια ευρεία εκτίμηση για το γιατί οι διάφορες ερμηνευτικές προσεγγίσεις στο ποίημα δεν έχουν ακόμη δώσει μια πειστική λύση σε αυτό το πρόβλημα.

i. Αυστηρός μονισμός και άχρηστη γνώμη

Η πιο επίμονη προσέγγιση για την κατανόηση του ποιήματος είναι να αποδεχθούμε ότι για κάποιο λόγο – ίσως απλώς ακολουθώντας εκεί που τον οδήγησε η λογική, ανεξάρτητα από το πόσο αντιφατικά είναι τα αποτελέσματα – ο Παρμενίδης κατέληξε στο συμπέρασμα ότι όλη η πραγματικότητα είναι πραγματικά αρκετά διαφορετική από ό, τι φαίνεται στις αισθήσεις μας. Από αυτή την άποψη, όταν ο Παρμενίδης μιλάει για το «τι είναι», αναφέρεται σε αυτό που υπάρχει, με μια καθολική έννοια (δηλαδή, όλη την πραγματικότητα), και καταλήγει σε ένα κοσμολογικό συμπέρασμα πάνω σε μεταφυσικούς λόγους – ότι όλα όσα υπάρχουν είναι πραγματικά ένα ενιαίο, αμετάβλητο, ενοποιημένο σύνολο. Αυτό το συμπέρασμα προκύπτει από μια εκ των προτέρων λογική αφαίρεση και όχι από εμπειρικές ή επιστημονικές αποδείξεις, και επομένως είναι βέβαιο, μετά την αναγκαστική αποφυγή της παράλογης θέσης του «τι δεν είναι». Κάθε περιγραφή του κόσμου που είναι ασυνεπής με αυτή την αφήγηση αψηφά τη λογική και, ως εκ τούτου, είναι ψευδής. Το γεγονός ότι οι θνητοί πιστεύουν εσφαλμένα το αντίθετο είναι αποτέλεσμα του ότι βασίζονται στις εσφαλμένες αισθήσεις τους αντί της λογικής. Έτσι, η αφήγηση στις *Προτάσεις* στερείται οποιασδήποτε εγγενούς αξίας και η συμπερίληψή της στο ποίημα πρέπει να εξηγηθεί με κάποιο πρακτικό τρόπο. Μπορεί να εξηγηθεί διαλεκτικά, ως άσκηση εξήγησης αντιτιθέμενων απόψεων (Owen 1960). Μπορεί επίσης να εξηγηθεί διδακτικά, ως παράδειγμα του είδους των απόψεων που είναι λανθασμένες και πρέπει να απορριφθούν (Taran 1965). Αυτός ο αυστηρός μονισμός υπήρξε ο πιο συνηθισμένος τρόπος κατανόησης της θέσης του Παρμενίδη, από τους πρώτους χρόνους μέχρι τα μέσα του εικοστού αιώνα.

Αυτή η ανάγνωση είναι ασφαλώς κατανοητή. Το κείμενο εκθέτει επανειλημμένα τους ισχυρισμούς του σε φαινομενικά καθολικά ή/και εξαντλητικά πλαίσια (για παράδειγμα, «Είναι απαραίτητο να μάθεις τα πάντα...» C/DK 1.28b, «Και μόνο μία ιστορία του δρόμου παραμένει, ότι είναι...», C/DK 8.1a-2). Τα επιχειρήματα του C/DK 8 περιγράφουν όλα ένα

μοναδικό θέμα, με έναν τρόπο που φυσικά υποδηλώνει ότι υπάρχει μόνο ένα πράγμα που μπορεί να υπάρξει. Υπάρχει ακόμη και ένα απόσπασμα που συνήθως μεταφράζεται και ερμηνεύεται με τέτοιο τρόπο ώστε κάθε άλλη ύπαρξη να απορρίπτεται ρητά («γιατί τίποτα άλλο δεν είναι ή δεν θα είναι εκτός από αυτό που είναι...» C/DK 8.36β). Ωστόσο, το ευρύτερο πλαίσιο που περιβάλλει αυτή τη γραμμή υπονομεύει αυτή την ερμηνεία, είτε στην επιλογή της παραλλαγής της ελληνικής μετάδοσης. Το ευρύ φάσμα των θεμάτων της Γνώμης φαίνεται να προορίζεται ως μια εξαντλητική (αν και λανθασμένη) περιγραφή του κόσμου, με τον οποίο το αφηρημένο και μοναδικό υποκείμενο της Πραγματικότητας βρίσκεται σε διορθωτική αντίθεση. Ίσως η πιο σημαντική κινητήρια δύναμη για την κατανόηση του θέματος του Παρμενίδη με αυτόν τον τρόπο είναι η απόδοση από τον Πλάτωνα σε αυτόν της θέσης ότι «όλα είναι ένα» και η επακόλουθη παρόμοια αντιμετώπιση του Αριστοτέλη.

Ενώ αυτή η άποψη είναι διάχυτη και ίσως ακόμη και υπερασπίσιμη, πολλοί δυσκολεύτηκαν να την αποδεχτούν δεδομένων των ριζοσπαστικών και παράλογων συνεπειών της. Όχι μόνο ο εξωτερικός κόσμος που βιώνουν οι θνητές αισθήσεις στερείται την πραγματικότητα, αλλά και τα ίδια τα όντα που υποτίθεται ότι παραπλανώνται από τις αισθήσεις τους στερούνται επίσης την ύπαρξη, συμπεριλαμβανομένου του ίδιου του Παρμενίδη! Έτσι, αυτή η άποψη οδηγεί στην «τρελή», αυταπάρανη θέση που ο Καρτέσιος θα έδειχνε περίφημα αργότερα ότι ήταν το μόνο πράγμα που δεν θα μπορούσαμε ποτέ να αρνηθούμε ως στοχαστές – την ίδια μας την ύπαρξη. Αν πρόκειται να υπάρξει κάποιος διδακτικός σκοπός στο ποίημα συνολικά – δηλαδή, ο νέος πρέπει να μάθει πώς να μην πέφτει στα λάθη των άλλων θνητών – η ύπαρξη των θνητών πρέπει να είναι δεδομένη. Δεδομένου ότι αυτή η άποψη συνεπάγεται ότι δεν υπάρχουν, ο προφανής σκοπός του ποιήματος υπονομεύεται εντελώς. Σίγουρα αυτή η κραυγαλέα αντίφαση δεν θα μπορούσε να διαφύγει της προσοχής του Παρμενίδη.

Είναι επίσης δύσκολο να συμβιβαστεί η φαινομενική έκταση και η λεπτομερής εξειδίκευση που χαρακτηρίζει την αφήγηση που διατυπώνεται στις προτάσεις (καθώς και στο *Proem*), αν υποτίθεται ότι στερείται παντελώς ακρίβειας. Η παροχή μιας τόσο λεπτομερούς έκθεσης των απόψεων των θνητών σε μια παραδοσιακή κοσμολογία απλώς και μόνο για να την απορρίψουμε εντελώς, αντί να συνεχίσουμε να επιχειρηματολογούμε εναντίον των απόψεων των θνητών αποδεικνύοντας παραγωγικά ότι οι αρχές τους είναι λανθασμένες, θα ήταν αντιφατικό. Αν ο σκοπός είναι διδακτικός, η τελευταία προσέγγιση θα ήταν σίγουρα επαρκής και πολύ πιο συνοπτική. Η άποψη ότι ο Παρμενίδης έφτασε στα άκρα για να παράσχει μια διαλεκτική αντίθεση στην κεντρική του θέση φαίνεται αδύναμη: ένα βολικό *ad hoc* κίνητρο που αρνείται κάθε ουσιαστικό σκοπό για τη Γνώμη, υπονοώντας έλλειψη ενότητας στο συνολικό ποίημα.

Αν και η αυστηρή μονιστική άποψη παραμένει διάχυτη στα εισαγωγικά κείμενα, οι σύγχρονοι μελετητές τείνουν να την εγκαταλείπουν εξαιτίας αυτών των ανησυχητικών συνεπειών. Ωστόσο, δεν φαίνεται να υπάρχει τρόπος να αποφευχθούν αυτές οι συνέπειες εάν το θέμα του Παρμενίδη γίνει κατανοητό ως: i) η διατύπωση μιας καθολικής υπαρξιακής αξίωσης και εάν ii) η αφήγηση που προσφέρεται στη Γνωμοδότηση αντιμετωπίζεται ως εγγενώς άχρηστη. Έτσι, οι εναλλακτικοί λογαριασμοί τείνουν να αμφισβητούν μία ή και τις δύο από αυτές τις υποθέσεις.

ii. Απόψεις δύο κόσμων (ή όψεων)

Αν θέλουμε να αποφύγουμε τα προβλήματα του αυστηρού μονισμού διατηρώντας παράλληλα το φαινομενικά καθολικό, υπαρξιακό υποκείμενο (δηλαδή, «όλη την

πραγματικότητα»), είναι λογικό να αναζητήσουμε κάποια λυτρωτική αξία για τη Γνώμη, έτσι ώστε ο Παρμενίδης είτε: α) να αρνείται την ύπαρξη του κόσμου όπως τον γνωρίζουν οι θνητοί, ούτε β) να παρέχει μια εκτενώς λεπτομερή περιγραφή αυτού του κόσμου απλώς και μόνο για να τον απορρίψει ως εντελώς άχρηστο. Η πρωταρχική στρατηγική για την εξαργύρωση της αξίας της γνωμοδότησης ήταν να τονιστεί η επιστημική κατωτερότητα της γνωμοδότησης, αρνούμενη παράλληλα την πλήρη έλλειψη αλήθειας της. Τέτοιες προσεγγίσεις τείνουν επίσης να υποβαθμίζουν ταυτόχρονα τους όποιους οντολογικούς/υπαρξιακούς ισχυρισμούς διατυπώνονται στο ποίημα.

Δίνοντας έμφαση στις επιστημικές διακρίσεις, μπορεί να επισημανθεί ότι τα συμπεράσματα που προσφέρονται στην Πραγματικότητα επιτυγχάνονται μέσω ενός εκ των προτέρων, παραγωγικού συλλογισμού – μιας μεθοδολογίας που μπορεί να παρέχει βεβαιότητα του συμπεράσματος, δεδομένων των προϋποθέσεων. Οι Έλληνες έτειναν να συνδέουν αυτή τη γνώση με τη θεότητα, και έτσι τα συμπεράσματα στην πραγματικότητα μπορούν επίσης να κατανοηθούν ως «θεϊκά» (σημειώστε ότι επιτυγχάνεται αφηγηματικά μέσω της θεϊκής βοήθειας, των ομιλιών-θεάς του ποιήματος). Από την άλλη, δεν υπάρχει «αληθινή εμπιστοσύνη» ή αξιοπιστία στις αφηγήσεις των θνητών (C 1.30), ούτε στην παραδοσιακή θεϊκή διάκριση εναντίον θνητών ούτε στο ποίημα του Παρμενίδη. Ο Παρμενίδης αποδίδει αυτή την αποτυχία στο γεγονός ότι οι θνητοί βασίζονται εξ ολοκλήρου στην εσφαλμένη, μια εκ των υστέρων αισθητηριακή εμπειρία. Ωστόσο, ενώ οι αφηγήσεις των θνητών μπορεί να είναι εσφαλμένες, καθώς και επιστημικά κατώτερες από τη θεϊκή (ή παραγωγική) γνώση, τέτοιες αφηγήσεις μπορεί να εξακολουθούν να είναι αληθινές. Μεταδίδοντας τον λόγο της θεάς μέσω του ποιήματός του, ο Παρμενίδης έδειξε πώς οι θνητοί μπορούν να ξεπεράσουν τον παραδοσιακό διαχωρισμό μεταξύ θεϊκής (βέβαιης) και θνητής (εσφαλμένης) γνώσης. Εάν είναι απλώς ότι η γνώμη είναι αβέβαιη και όχι εντελώς ψευδής, τότε μπορεί να έχει εγγενή αξία. Η αφήγηση στη Γνώμη θα μπορούσε επομένως να είναι «πιθανή» με την έννοια ότι είναι η καλύτερη αφήγηση που μπορεί να προσφερθεί, παρόλο που η θνητή προσέγγιση δεν αποδίδει βεβαιότητα όπως η θεϊκή μεθοδολογία. Γι' αυτούς τους λόγους ο Παρμενίδης παρέχει τη δική του, δήθεν ανώτερη, κοσμολογία.

Η έμφαση στις επιστημολογικές διαφορές μεταξύ αυτών των τμημάτων δεν είναι εντελώς λανθασμένη, καθώς οι ρητές επιστημικές αντιθέσεις μεταξύ αυτών των αφηγήσεων στο ποίημα είναι αναμφισβήτητες. Ωστόσο, το να θεωρήσουμε ότι η μόνη αποτυχία της Γνώμης είναι η έλλειψη επιστημικής βεβαιότητας δεν μπορεί να είναι ολόκληρη η ιστορία. Τα συμπεράσματα που προσφέρονται στην Πραγματικότητα παραμένουν ασυμβίβαστα με την αφήγηση στη Γνώμη, και η συνέπεια ότι οι θνητοί εξακολουθούν να μην υπάρχουν πραγματικά για να μάθουν από το ποίημα του Παρμενίδη αν η θεϊκή αφήγηση είναι αληθινή, παραμένει. Επιπλέον, άλλες πτυχές του ποιήματος δεν αντιμετωπίζονται καθόλου επαρκώς. Πώς είναι η Γνώμη μια «παραπλανητική» αφήγηση, εκτός από ό, τι θα μπορούσε να είναι αν παραπλανηθούμε από εσφαλμένες αισθήσεις (αλλά μπορεί επίσης να είναι αλήθεια!), και απλά δεν μπορούμε να είμαστε σίγουροι; Πώς σφάλουν οι θνητοί αποδεχόμενοι ότι η ύπαρξη και η μη ύπαρξη είναι και οι δύο πραγματικές, και «κατονομάζοντας αντίθετα»; Ακόμα κι αν είναι δεδομένο ότι η εξάρτηση από τις αισθήσεις μπορεί να οδηγήσει σε αυτά τα λάθη, φαίνεται ότι οποιαδήποτε έλλειψη λάθους σε αυτά τα σημεία θα οδηγούσε για άλλη μια φορά πίσω στον αυστηρό μονισμό (αν το «ό,τι είναι» παραμένει υπαρξιακό και καθολικό) και στα προβλήματα άρνησης του κόσμου.

Οι προσπάθειες επίλυσης αυτών των ζητημάτων τείνουν να βασίζονται στην τοποθέτηση μιας οντολογικής ιεραρχίας που συμπληρώνει την επιστημική ιεραρχία. Η αφήγηση που αποκαλύπτεται από τη θείκη μεθοδολογία της λογικής επαγωγής στην *Πραγματικότητα* αποκαλύπτει πώς πρέπει να είναι θεμελιωδώς ο κόσμος, ή τουλάχιστον το *Είναι*. Ωστόσο, ο κόσμος όπως φαίνεται υπάρχει επίσης με κάποιο οντολογικά κατώτερο τρόπο. Αν και οποιαδήποτε περιγραφή της δεν μπορεί να είναι πραγματικά σωστή, εφόσον οι θνητοί ζουν πραγματικά σε αυτό το κατώτερο οντολογικό επίπεδο, η εκμάθηση της καλύτερης περιγραφής της πραγματικότητας σε αυτό το επίπεδο παραμένει σημαντική. Εν ολίγοις, τέτοιες απόψεις βασίζονται σε μια διάκριση μεταξύ: α) μιας μη βιωμένης αν και γνήσιας πραγματικότητας, η οποία αντιστοιχεί με τη θεία επιστημική βεβαιότητα (*Πραγματικότητα*), σε αντίθεση με β) ενός χαμηλότερου επιπέδου «πραγματικότητας», οι περιγραφές της οποίας είναι επιστημικά αβέβαιες, καθώς και απατηλές στο ότι τείνουν να συσκοτίζουν βαθύτερες οντολογικές αλήθειες (ειδικά αν θεωρηθεί ότι περιγράφουν όλα όσα υπάρχουν).

Μπορούν να διατυπωθούν ορισμένες αντιρρήσεις ως προς αυτή την ερμηνευτική προσέγγιση. Ωστόσο, τείνουν να συνοψίζονται σε αναχρονιστικές ανησυχίες σχετικά με την «πλατωνοποίηση» του Παρμενίδη, από τον Πλάτωνα και τους διαδόχους του, ακόμη και στον νεοπλατωνικό Σιμπλίκιο. Οι οντολογικές διαβαθμίσεις που τίθενται σε αυτή την άποψη (εκτός από τις αναχρονιστικές μεταφράσεις των ελληνικών του Παρμενίδη προς αυτή την κατεύθυνση) υποδηλώνουν ότι ο Παρμενίδης προέβλεψε πολύ στενά τις οντολογικές και επιστημολογικές διακρίσεις που συνήθως λαμβάνονται για να αναπτυχθούν για πρώτη φορά στη Θεωρία των Μορφών του Πλάτωνα. Ενώ ο Παρμενίδης έκανε σίγουρα κάποιες πολύ βασικές αλλά πρωτοποριακές προόδους στις επιστημικές διακρίσεις – προόδους που πολύ πιθανόν με τη σειρά τους επηρέασαν τον Πλάτωνα – οι πολύ πιο εκλεπτυσμένες διακρίσεις και αντιλήψεις που απαιτούνται για αυτή την ερμηνεία του Παρμενίδη είναι σχεδόν σίγουρα το αποτέλεσμα των ερμηνευτών που διαβάζουν τις πλατωνικές διακρίσεις πίσω στον Παρμενίδη (όπως φαίνεται να έκανε ο ίδιος ο Πλάτωνας), αντί οι διακρίσεις να είναι πραγματικά παρούσες στη σκέψη του ίδιου του Παρμενίδη. Η διεισδυτικότητα τέτοιων ερμηνευτικών αφηγήσεων «δύο κόσμων» πιθανότατα λείπει πολύ περισσότερο για την εκτεταμένη επιρροή του Πλάτωνα, καθώς και για τη σημασία της εξεύρεσης κάποιας διεξόδου από τις συνέπειες της άρνησης του κόσμου, παρά για την καινοτομία του ίδιου του Παρμενίδη.

Είναι επίσης αρκετά δύσκολο να προσφέρουμε μια πειστική εξήγηση για το ποιοι πιθανοί λόγοι θα μπορούσε να έχει ο Παρμενίδης για να αποδώσει ανωτερότητα στη δική του περιγραφή του φαινομενικού κόσμου που προσφέρεται στη Γνώμη, σε σύγκριση με οποιαδήποτε άλλη θνητή προσφορά της εποχής του. Το περιεχόμενο σίγουρα δεν φαίνεται να είναι ανώτερο. Ο απόηχος σε άλλες αφηγήσεις, όπως του Αναξίμανδρου και του Ησιόδου, είναι μάλλον προφανής και καθόλου καινοφανής. Ενώ οι κοσμολογικοί ισχυρισμοί του μπορεί να περιέχουν κάποιες νέες αλήθειες (το φεγγάρι παίρνει το φως του από τον ήλιο κ.λπ.), αυτοί οι ισχυρισμοί εξακολουθούν να τοποθετούνται σε ένα παραπλανητικό πλαίσιο – το «λάθος ονομασίας» των θνητών. Η υπεράσπιση ότι η αφήγηση του ίδιου του Παρμενίδη είναι ανώτερη με το σκεπτικό ότι η Γνώμη είναι η απλούστερη δυνατή, βασιζόμενη σε έναν δυϊσμό αντικρουόμενων αντιθέτων, αποτυγχάνει να εξηγήσει πώς θα ήταν ανώτερη από οποιαδήποτε παρόμοια δυϊστική αφήγηση. Επιπλέον, η μεθοδολογία δεν

φαίνεται να είναι ανώτερη με κανέναν τρόπο – ο Παρμενίδης εγκαταλείπει την πρωτοποριακή του αφαίρεση στην Πραγματικότητα, καταφεύγοντας σε μια παραδοσιακή μυθοποιητική προσέγγιση στη Γνώμη.

iii. Ουσιοκρατικές (ή μετα-αρχές) απόψεις

Μια πολλά υποσχόμενη πρόταση από ορισμένους πρόσφατους σχολιαστές είναι ότι, αντί να εξάγει οντολογικά συμπεράσματα για το σύνολο της ύπαρξης, ο Παρμενίδης επικεντρώθηκε σε πιο αφηρημένες μεταφυσικές θεωρήσεις. Τέτοιες προσεγγίσεις καταλογίζουν μια πρωτίστως κατηγορηματική (παρά υπαρξιακή) χρήση της ελληνικής λέξης «να είμαι» από τον Παρμενίδη, ιδιαίτερα σε σχέση με την παραγωγική επιχειρηματολογία που βρίσκεται στην Πραγματικότητα. Τέτοιες προσεγγίσεις έχουν ως αποτέλεσμα το C/DK 8.1-50 να αποκαλύπτει τη φύση, ή την ουσία, του πώς πρέπει να είναι οποιαδήποτε θεμελιώδης ή γνήσια οντότητα.

Ο Μουρελάτος ήταν ο πρώτος που υποστήριξε ότι ο Παρμενίδης χρησιμοποίησε το ελληνικό ρήμα «είμαι» με μια συγκεκριμένη κατηγορηματική έννοια – «το 'είναι' της υποθετικής κατηγορίας». Ο Μουρελάτος θεωρεί ότι ο Παρμενίδης επιχειρεί μια εξαντλητική καταγραφή των αναγκαίων και ουσιαστικών ιδιοτήτων κάθε θεμελιώδους οντολογικής οντότητας. Δηλαδή, το να πούμε "X είναι Y" με αυτόν τον τρόπο είναι να κατηγορήσουμε το X όλες τις ιδιότητες που ανήκουν αναγκαστικά στο X, δεδομένου του είδους του πράγματος που είναι το X (Μουρελάτος 1970, 56-67). Ο Nehamas (1981) και ο Curd (1998) ανέπτυξαν και οι δύο πιο πρόσφατες προτάσεις προς την ίδια κατεύθυνση.

Ένα κοινό αποτέλεσμα των ουσιοκρατικών απόψεων είναι ότι, ενώ παραμένει αλήθεια ότι κάθε θεμελιώδης οντότητα που υπάρχει πρέπει να είναι αιώνια, ακίνητη, ένα ενοποιημένο σύνολο κ.λπ., αυτό είναι συνεπές με την ύπαρξη μιας πληθώρας τέτοιων θεμελιωδών όντων. Έτσι, η άποψη του Παρμενίδη δεν θα ήταν τόσο ριζοσπαστική όσο φαίνεται κάτω από τις οντολογικές, αυστηρές μονιστικές προσεγγίσεις. Επιπλέον, αυτή η άποψη μπορεί να έχει ευπρόσδεκτες συνέπειες για την αφήγηση του τρόπου με τον οποίο ο Παρμενίδης έγινε δεκτός από τους άμεσους διαδόχους του (δηλαδή, τον Αναξαγόρα, τον Εμπεδοκλή και τους πρώτους Ατομιστές). Αντί να απορρίπτουν άμεσα τον αυστηρό μονισμό του Παρμενίδη στην ανάπτυξη των πλουραλιστικών συστημάτων τους, θα ήταν σε θέση να αποδεχτούν ελεύθερα τα συμπεράσματά του σχετικά με τη φύση των θεμελιωδών οντοτήτων και να προχωρήσουν στην ανάπτυξη πλουραλιστικών συστημάτων που σέβονται αυτή τη φύση, ενώ ταυτόχρονα εξηγούν την αντίληψή μας για τον κόσμο. Μια τέτοια αλλαγή στην αφήγηση είναι μια βελτίωση αν, όπως υποστηρίζει ο Curd, πιστεύει κανείς ότι η έλλειψη οποιασδήποτε ρητής επιχειρηματολογίας εναντίον του αυστηρού μονισμού του Παρμενίδη από τους διαδόχους του είναι προβληματική, καθώς θα συνεπαγόταν ότι οι μεταγενέστεροι στοχαστές ήταν ένοχοι ότι «έθεσαν το ερώτημα» εναντίον του Παρμενίδη.

Όποια και αν είναι τα πλεονεκτήματα αυτής της πιο περιορισμένης και αφηρημένης θέσης της πραγματικότητας, τέτοιες ερμηνείες εξακολουθούν να αντιμετωπίζουν πολύ παρόμοιες, αν όχι τις ίδιες, προβληματικές συνέπειες και ανησυχίες που σχετίζονται με την αξία της γνωμοδότησης. Πρώτον, υπάρχουν ουσιαστικές αντιρρήσεις ειδικά για τέτοιους λογαριασμούς. Αν ο Παρμενίδης παρείχε πραγματικά μια περιγραφή του πώς πρέπει να είναι κάθε γνήσιο ον, και αυτό με τη σειρά του περιγράφει τις απαιτήσεις που πρέπει να πληροί κάθε αποδεκτή κοσμολογία, θα αναμενόταν ότι η κοσμολογία (Γνώμη) του ίδιου του Παρμενίδη θα έκανε χρήση αυτών ακριβώς των αρχών. Τουλάχιστον, θα περιέμενε κανείς κάποια υπόδειξη για το πώς μια τέτοια ουσιοκρατική αφήγηση της ύπαρξης θα μπορούσε να

είναι συνεπής με τις αφηγήσεις των θνητών. Ωστόσο, δεν υπάρχει ούτε ένας υπαινιγμός για κάτι τέτοιο στις προτάσεις. Επιπλέον, αν και τα επιχειρήματα στην Πραγματικότητα είναι τώρα συνεπή με μια πληθώρα θεμελιωδών τέλειων όντων, δεν φαίνεται να υπάρχει κανένας τρόπος με τον οποίο τέτοιες εντελώς ακίνητες και αμετάβλητες οντότητες θα μπορούσαν να είναι συνεπείς ή παραγωγικές των αντίθετων φαινομένων που βρίσκονται στον κόσμο της θνητής εμπειρίας. Έτσι, παραμένει δύσκολο να δούμε πώς η Γνώμη θα μπορούσε να είναι αληθινή με οποιονδήποτε τρόπο, και η ύπαρξη των θνητών και του Παρμενίδη εξακολουθεί να απειλείται, μαζί με τις συνέπειες που ακολουθούν. Ο σκοπός του ποιήματος ματαιώνεται αν οι θνητοί και ο Παρμενίδης δεν μπορούν να υπάρξουν. Εάν η γνωμοδότηση εξακολουθεί να είναι εντελώς άχρηστη, τότε εξακολουθούν να υπάρχουν και οι αντιρρήσεις σχετικά με την έκταση και την ιδιαιτερότητά της. Οποιοσδήποτε προσπάθειες εισαγωγής μιας διάκρισης «δύο κόσμων» εξακολουθούν να αντιμετωπίζουν κατηγορίες για αναχρονισμό και οι προσπάθειες να εξηγηθεί η Γνώμη ως η «καλύτερη αφήγηση» του ίδιου του Παρμενίδη για τον κόσμο (παρόλο που είναι ψευδής) εξακολουθούν να στερούνται αιτιολόγησης.

iv. Τροπικές απόψεις

Ενώ η παρουσία της τροπικής γλώσσας στα έργα του Παρμενίδη έχει αναγνωριστεί εδώ και καιρό, το γεγονός αυτό έχει διαφύγει σε μεγάλο βαθμό από την επιστημονική προσοχή εκτός από την αξιολόγηση του κατά πόσον έχουν διαπραχθεί πλάνες (συγκρίνετε Lewis 2009; Owen 1960, 94 fn. 2). Μόνο πρόσφατα η παρουσία του ελήφθη αρκετά σοβαρά ώστε να δικαιολογεί μια πλήρη ερμηνευτική περιγραφή που εξετάζει τη σχέση μεταξύ πραγματικότητας και γνώμης (Palmer 2009). Αυτή η προσέγγιση είναι αρκετά παρόμοια κατά κάποιο τρόπο με την ουσιοκρατική προσέγγιση. Η αφήγηση στην Πραγματικότητα εξακολουθεί να προσορίζεται να παρέχει μια διεξοδική ανάλυση των βασικών ιδιοτήτων κάποιου είδους ύπαρξης. Ωστόσο, το είδος της ύπαρξης είναι πιο στενά προδιαγεγραμμένο. Αντί για μια περιγραφή του πώς πρέπει να είναι οποιαδήποτε θεμελιώδης οντότητα, ο Παρμενίδης θεωρείται ότι εξηγεί στην πραγματικότητα πώς πρέπει απαραίτητα να είναι κάθε αναγκαίο ον, ως αναγκαίο ον.

Η έμπνευση για αυτή την προσέγγιση βρίσκεται στο C 3/DK 2, όπου ο Παρμενίδης εισάγει τις δύο αρχικές οδούς έρευνας. Ο πρώτος είναι ο τρόπος «αυτό είναι, και αυτό δεν πρέπει να μην είναι». Κάτι που «δεν πρέπει να μην είναι» είναι ισοδύναμο με το «πρέπει να είναι». Επομένως, ο πρώτος δρόμος αφορά αυτό που αναγκαστικά υπάρχει, ή αναγκαίο ον. Ο δεύτερος δρόμος είναι σαφώς το αντίθετο – «ότι δεν είναι και δεν πρέπει να είναι», ή αναγκαία μη-ύπαρξη. Αν και ο Παρμενίδης δεν χρησιμοποιεί αυτήν ακριβώς τη διατύπωση αργότερα στο ποίημα, με τη λογική υπόθεση ότι αυτή η κατασκευή είναι αμήχανη (ακόμη και στην πεζογραφία, πόσο μάλλον στην ποίηση), θεωρείται ότι το «τι είναι» και το «τι δεν είναι» πρέπει να ληφθούν ως συντομογραφία για την αναφορά σε αυτούς τους τρόπους ύπαρξης.

Η υιοθέτηση αυτής της κατανόησης παρέχει νέες και συναρπαστικές προοπτικές σε μια σειρά ζητημάτων στην πραγματικότητα. Στο τέλος του C 3/DK 2, το μονοπάτι που ακολουθεί το «τι δεν είναι» απορρίπτεται ως ένα μονοπάτι που δεν μπορεί ούτε να συλληφθεί ούτε να μιλήσει. Αντί να εισάγουμε τους πιθανούς αναχρονιστικούς παραλληλισμούς με τη σύγχρονη φιλοσοφία της γλώσσας, ιδιαίτερα τις ρωσσελικές ανησυχίες με αρνητικές υπαρξιακές δηλώσεις, η δυσκολία μπορεί να θεωρηθεί ότι είναι η αδυναμία σύλληψης αναγκαστικά ανύπαρκτων πραγμάτων (για παράδειγμα, τετράγωνων κύκλων), το οποίο είναι πολύ πιο πιθανό να έχει αναγνωριστεί δεδομένου του ιστορικού πλαισίου. Είναι επίσης εύκολα

κατανοητό γιατί η γνώση σύμφωνα με αυτές τις γραμμές είναι απολύτως αξιόπιστη, καθώς κάθε αναγκαία οντότητα πρέπει να έχει ορισμένες βασικές ιδιότητες δεδομένου του είδους του πράγματος που είναι και του τρόπου ύπαρξής της.

Αυτή η άποψη προσφέρει επίσης μια πολύ διαφορετική προοπτική για τον τρίτο τρόπο έρευνας που εισήχθη στο C 5/DK 6. Αυτό είναι το «μικτό» μονοπάτι των θνητών, οι οποίοι μη γνωρίζοντας τίποτα και εξαρτημένοι εξ ολοκλήρου από τις αισθήσεις τους, λανθασμένα πιστεύουν ότι «το να είσαι και να μην είσαι είναι το ίδιο και όχι το ίδιο». Αν η κεντρική θέση του Παρμενίδη είναι να εξηγήσει τα βασικά χαρακτηριστικά του αναγκαίου όντος (και να απορρίψει την αναγκαία μη-ύπαρξη ως κάτι που δεν μπορεί να συλληφθεί καθόλου), είναι κατάλληλο γι' αυτόν να αναγνωρίσει ότι υπάρχουν και άλλα όντα: ενδεχόμενα όντα. Οι θνητοί που δεν έχουν χρησιμοποιήσει τη λογική για να συλλάβουν πώς πρέπει να είναι η αναγκαία ύπαρξη έχουν κολλήσει μόνο στο να στοχάζονται και να πιστεύουν σε ενδεχόμενα όντα, τα οποία μπορούν και συχνά αλλάζουν τις πτυχές τους και την υπαρξιακή τους κατάσταση – ή, τουλάχιστον, γίνονται αντιληπτά σε ορισμένα πλαίσια – οδηγώντας σε μια «περιπλανώμενη» κατανόηση που στερείται της αμετάβλητης γνώσης που είναι εγγενής στην κατανόηση της απαραίτητης ύπαρξης ως αναγκαίας ύπαρξης.

Ίσως το πιο συναρπαστικό, οι ιδιότητες που συνάγονται στο C/DK 8 ως αναγκαστικά χαρακτηριστικές του "τι είναι" έχουν πολύ περισσότερο νόημα στην τροπική προσέγγιση. Σαφώς, οι διατάξεις κατά του ερχομού και του αφανισμού είναι πολύ πιο διαισθητικές σε αυτό το μοντέλο από ό,τι σε μοντέλα που απλώς απαγορεύουν «αυτό που δεν είναι» να είναι μέρος της σύλληψής του. Πιο αποκαλυπτικό, ενώ είναι ακόμα σίγουρα δυνατό να δικαιολογηθούν ορισμένες από αυτές τις ιδιότητες με το σκεπτικό ότι η σκέψη «τι δεν είναι» δεν επιτρέπεται στη σύλληψη, άλλες είναι πολύ πιο προβληματικές. Για παράδειγμα, το «τι είναι» υποστηρίζεται ότι είναι «περιορισμένο» σε χωρική έκταση και ομοιόμορφο σε όλη την έκταση (C/DK 8.42-29). Το να σκεφτόμαστε κάτι ως ακίνητο και περιορισμένο σε χωρική έκταση, και ομοιόμορφο σε όλο του το ίδιο, φαίνεται να απαιτεί να το σκεφτόμαστε ως «μη ύπαρξη» σε άλλα μέρη από ό,τι είναι στην πραγματικότητα και ως δικές του ιδιότητες που δεν υπάρχουν πέρα από αυτό – δηλαδή, σκεπτόμενοι «μη ύπαρξη» και στις δύο περιπτώσεις. Από την άλλη, αν η θέση του Παρμενίδη είναι να εξηγήσει πώς πρέπει να είναι ένα αναγκαίο ον λόγω της τροπικότητάς του και μόνο, είναι απολύτως αποδεκτό να σκεφτούμε ένα (χωρικά εκτεταμένο, υλικό) αναγκαίο ον ως διακριτή οντότητα, η οποία πρέπει να κατέχει την τροπική της φύση ομοιόμορφα σε όλη την έκταση. Εν ολίγοις, αν ακόμη και τώρα κατασκευάζαμε έναν κατάλογο ιδιοτήτων απαραίτητων για κάθε αναγκαίο (χωρικά εκτεταμένο) ον, ένας τέτοιος κατάλογος θα ταίριαζε πολύ με τον δικό του Παρμενίδη.

Αν και η τροπική άποψη φαίνεται συναρπαστική από πολλές απόψεις σε σχέση με την *Πραγματικότητα*, το ίδιο θα μπορούσε να ειπωθεί και για άλλες απόψεις που εξετάστηκαν παραπάνω. Το πραγματικό ερώτημα είναι αν μπορεί να επιλύσει το «παράδοξο των Α-Δ», παρέχοντας παράλληλα μια συναρπαστική και ουσιαστική απάντηση για τη συμπερίληψη της γνώμης. Δεδομένου ότι η *πραγματικότητα* εξηγεί τη φύση της αναγκαίας ύπαρξης, και αυτό είναι ένα πολύ διαφορετικό είδος πράγματος από τα ενδεχόμενα όντα που περιγράφονται στη *Γνώμη*, η ένταση μεταξύ αυτών των αφηγήσεων έχει ήδη εξαλειφθεί σε μεγάλο βαθμό. Έτσι, η τροπική άποψη γενικά επιτυγχάνει την επίλυση του «παράδοξου των Α-Δ», καθώς περιορίζει την *πραγματικότητα* σε ένα τόσο στενό πεδίο που η *γνώμη* δεν μπορεί πλέον να αφορά τις ίδιες οντότητες. Ωστόσο, μπορούν ακόμα να υπάρχουν όλο και

χειρότερες εξηγήσεις για το ποια είναι η πρόθεση του Παρμενίδη με τη Γνώμη, και αυτό εξακολουθεί να απαιτεί την επίλυση του κατά πόσον το καθεστώς της είναι τελικά θετικό ή αρνητικό και με ποια έννοια. Ενώ ο Palmer έχει προσφέρει μια πολύ διορατική και σημαντική συμβολή στις μελέτες του Παρμενίδη, δεν είναι υπεράνω μομφής ή αντίρρησης.

Η άποψη του ίδιου του Palmer για τη *Opinion* είναι αρκετά θετική. Ο Palmer θεωρεί ότι το λάθος των θνητών είναι να νομίζουν ότι τα ενδεχόμενα όντα είναι το μόνο που υπάρχει στον κόσμο, βασιζόμενοι αποκλειστικά στις αισθήσεις τους. Δεν είναι ότι τα αντικείμενα στη Γνώμη δεν υπάρχουν, είναι ότι δεν μοιράζονται την ίδια ακλόνητη επιστημική αφήγηση με την αναγκαία ύπαρξη, όπως τα ενδεχόμενα αντικείμενα και φαινόμενα που βρίσκονται στη Γνώμη είναι κατά κάποιο τρόπο, και τότε δεν είναι – καθώς αλλάζουν, κινούνται, γίνονται, χάνονται και ούτω καθεξής. Έτσι, η θνητή γνώση παραμένει «περιπλανώμενη», ενώ η (θεϊκή) γνώση της αναγκαίας ύπαρξης που μεταδίδει ο Παρμενίδης είναι βέβαιη και αμετάβλητη. Παρ' όλα αυτά, ο ενδεχομενικός κόσμος υπάρχει, οπότε υπάρχει αξία στο να γνωρίζουμε τι μπορούμε γι' αυτό. Έτσι, ο Palmer αντιτείνει ότι η Γνώμη είναι η καλύτερη προσπάθεια του ίδιου του Παρμενίδη να εξηγήσει τον κόσμο της ενδεχόμενης ύπαρξης, η οποία δεν δέχεται γνώση μέσω της παραγωγικής μεθοδολογίας που χρησιμοποιείται στην Πραγματικότητα. Με αυτόν τον τρόπο, ο Palmer κατάφερε να αναπτύξει μια ερμηνεία που απαιτεί μόνο μια επιστημική ιεραρχία μεταξύ Πραγματικότητας και Γνώμης, χωρίς την πρόσθετη οντολογική ιεραρχία των θεωριών των Δύο Κόσμων και τις αναχρονιστικές ανησυχίες που τις συνοδεύουν.

Ενώ η τροπική άποψη επιτρέπει την ύπαρξη ενδεχόμενων όντων και επομένως μια περιγραφή τους θα ήταν πολύτιμη από μόνη της, δεν συνεπάγεται απαραίτητα ότι αυτό επιχειρούσε ο Παρμενίδης στη Γνώμη. Μια τέτοια θετική αντιμετώπιση φαίνεται να εξακολουθεί να βρίσκεται σε ένταση με την κυρίαρχη αρνητική αντιμετώπιση της Γνώμης σε όλο το ποίημα. Επιπλέον, οι προσπάθειες του Palmer να απεικονίσει αποσπάσματα σχετικά με τη Γνώμη με ένα πιο θετικό φως είναι πολύ λιγότερο συναρπαστικές από την τροπική αντιμετώπιση της Πραγματικότητας.

Μία από τις πιο προβληματικές προσπάθειες να ρίξουμε τη Γνώμη σε ένα πιο θετικό φως είναι η διορθωτική διόρθωση του Palmer για το ρήμα που λείπει στο τέλος της γραμμής C 5.3 / DK 6.3, αλλάζοντας τα λόγια της θεάς από την προειδοποίηση των νέων μακριά από το «περιπλανώμενο μονοπάτι» των θνητών (εἴρω) σε μια προγραμματική υπόσχεση (ἄρχω) σε μια εξήγηση αυτού του μονοπατιού αργότερα (Palmer 2009, 65-67). Το πρόβλημα με αυτή τη διόρθωση είναι ότι είναι κοινός κανόνας στα ελληνικά το ενεργό ρήμα ἄρχω να σημαίνει «κανόνας» – το ρήμα συνήθως φέρει μόνο την έννοια του «αρχίζω» στη μέση του μορφῆ (ἄρχομαι). Ωστόσο, η ένσταση αυτή δεν είναι καθοριστική, καθώς η συνολική άποψη του Palmer δεν απαιτεί αυτή τη διόρθωση.

Αυτό που είναι θεμελιωδώς καταδικαστικό είναι η άποψη του Palmer ότι η Γνώμη είναι η καλύτερη περιγραφή του Παρμενίδη για την ενδεχόμενη ύπαρξη. Πρώτον, ο Palmer αντιμετωπίζει τις προκλήσεις που σημειώθηκαν παραπάνω να εξηγήσει γιατί ο Παρμενίδης θα είχε το δικαίωμα να πιστεύει ότι η δική του μυθοποιητική αφήγηση στη Γνώμη θα ήταν ανώτερη από οποιαδήποτε άλλη θνητή αφήγηση. Ο Palmer πιθανότατα δικαιούται την άποψη ότι η κοσμολογία είναι κατά κάποιο τρόπο «δική του Παρμενίδη», με την έννοια ότι είναι δική του κατασκευή και δεν δανείζεται από κάποιον άλλο, με το σκεπτικό ότι περιέχει νέες κοσμολογικές αλήθειες (το φεγγάρι παίρνει φως από τον ήλιο). Η αφήγηση θα μπορούσε ακόμη και να είναι «ανώτερη» στο ότι περιέχει νέες κοσμολογικές αλήθειες που

οι προηγούμενες αφηγήσεις απέτυχαν να συμπεριλάβουν. Ωστόσο, αυτό θα απαιτούσε από τον Παρμενίδη να σκεφτεί πραγματικά ότι δεν θα μπορούσαν να υπάρξουν περαιτέρω ανακαλύψεις που θα ξεπερνούσαν τότε τις δικές του γνώσεις. Το πιο σημαντικό, δεν υπάρχουν λόγοι να υποστηριχθεί ότι το θεογονικό του περιεχόμενο είναι δήθεν ανώτερο από αυτό του Ησιόδου.

Δεύτερον, και πιο σημαντικό, η θετική περιγραφή της Γνώμης από τον *Palmer* αποτυγχάνει να εξηγήσει πώς οι θνητοί θα μπορούσαν ενδεχομένως να κάνουν λάθος σχετικά με το θέμα της *Πραγματικότητας*, όπως σαφώς απαιτεί το κείμενο.

Σε **αυτό** όλα τα πράγματα έχουν δοθεί ως ονόματα 8.38b

όλα όσα οι θνητοί έχουν εδραιώσει στην πεποίθησή τους ότι είναι γνήσιοι,

και έρχονται να υπάρξουν και να χαθούν, και να είναι και όχι

και αλλάζοντας τόπο και ανταλλάσσοντας λαμπερά χρώματα. 8.41

Το «τι είναι» είναι το θέμα του 8.38b-41, το οποίο είναι αδιαμφισβήτητα η οντότητα που περιγράφεται στην *Aletheia*, και επομένως είναι απαραίτητο να είναι κατά την άποψη του *Palmer*. Είναι σε αυτή την οντότητα που οι θνητοί έχουν «δώσει ως ονόματα» όλες τις αποδόσεις που αναφέρονται: έλευση, φθορά και ούτω καθεξής. Το ότι οι θνητοί «κατά την πεποίθησή τους» πιστεύουν αυτά τα ονόματα για να διαλέξουν κάτι «γνήσιο» σε σχέση με το θέμα της *Αλήθειας* υπονοεί σαφώς ότι οι θνητοί κάνουν λάθος να το κάνουν – ότι αυτά τα φαινόμενα δεν προσδιορίζουν σωστά τη φύση του θέματος της *Αλήθειας*. Αυτός είναι ο κεντρικός ισχυρισμός της θεάς σχετικά με τα θνητά λάθη και είναι αναμφισβήτητο ότι, προκειμένου οι θνητοί να προσδιορίσουν λανθασμένα τη φύση του θέματος της *Αλήθειας*, οι θνητοί πρέπει να έχουν κάποια αντίληψη και εξοικείωση με αυτό το σχετικό αντικείμενο (ή τύπο οντότητας). Ο ίδιος ο *Πάλμερ* το αναγνωρίζει αυτό, ρωτώντας: «Πώς μπορούν οι θνητοί να περιγράψουν ή να παρανοήσουν τι είναι [απαραίτητο ον] όταν στην πραγματικότητα δεν το έχουν συλλάβει;» (167). Η απάντηση είναι, φυσικά, ότι δεν μπορούν. Το λάθος ονομασίας των θνητών απαιτεί μια περιγραφή του πώς οι θνητοί κάνουν λάθος στη φύση του υποκειμένου της *Πραγματικότητας*.

Σύμφωνα με τον *Palmer*, το καθήκον του Παρμενίδη είναι να εξηγήσει την ουσιαστική φύση του αναγκαίου όντος, ως αναγκαίου όντος. Δεδομένου ότι οι θνητοί έχουν βασιστεί μόνο στις αισθητηριακές τους αντιλήψεις και όχι στην παραγωγική λογική, ποτέ δεν έχουν συλλάβει την ουσιαστική φύση οποιασδήποτε αναγκαίας οντότητας. Έτσι, η αποτυχία τους είναι να πιστέψουν ότι όλη η πραγματικότητα αποτελούνταν εξ ολοκλήρου από ενδεχόμενα όντα. Ωστόσο, αν οι θνητοί δεν έχουν ποτέ συλλάβει την αναγκαία ύπαρξη, τότε σίγουρα δεν θα μπορούσαν ποτέ να κάνουν λάθος σχετικά με αυτήν, και εσφαλμένα προκατηγόρησαν την κίνηση, την αλλαγή, τον ερχομό, την απώλεια, και ούτω καθεξής. Ο *Palmer* συνειδητοποιεί ακόμη και αυτή την ένταση και προσπαθεί να την εξηγήσει ως εξής:

Προφανώς επειδή οι θνητοί παρουσιάζονται από τη θεά ότι αναζητούν, με τον δικό τους τρόπο έρευνας, αξιόπιστη σκέψη και κατανόηση, αλλά υποθέτουν λανθασμένα ότι αυτό μπορεί να έχει ως αντικείμενό του κάτι που έρχεται να υπάρξει και χάνεται, είναι και δεν είναι (αυτό που είναι), και ούτω καθεξής. Και πάλι, η θεά αντιπροσωπεύει θνητούς που εστιάζουν την προσοχή τους σε οντότητες που υπολείπονται του τρόπου ύπαρξης που έχει υποδείξει ότι απαιτείται από ένα κατάλληλο αντικείμενο σκέψης. (172)

Ωστόσο, αυτό δεν αποτελεί λύση. Η εσφαλμένη σκέψη ότι τα ενδεχόμενα όντα μπορούν να παρέχουν «αξιόπιστη σκέψη και κατανόηση» μπορεί πράγματι να είναι σφάλμα των θνητών. Ωστόσο, αυτό σίγουρα δεν είναι το ίδιο λάθος με τους θνητούς που νομίζουν ότι αυτό που εξηγείται στην *Aletheia* μπορεί να περιγραφεί σωστά με τρόπους αντίθετους με τη φύση του (δηλαδή, να γεννηθεί, να χαθεί και ούτω καθεξής), το οποίο είναι ακριβώς το λάθος που η θεά επιμένει να διαπράττει. Η άποψη του Palmer για τις προτάσεις απλώς δεν μπορεί να ικανοποιήσει αυτή την απαίτηση του κειμένου.

Ωστόσο, η τροπική άποψη του Palmer για την πραγματικότητα μπορεί εύκολα να τροποποιηθεί ώστε να είναι συνεπής με μια πιο αρνητική αντιμετώπιση της γνώμης. Στην πραγματικότητα, μια πιο αρνητική αντιμετώπιση της γνώμης φαίνεται απαραίτητη προκειμένου να αποφευχθεί αυτό το μοιραίο ελάττωμα. Μια έτοιμη λύση είναι διαθέσιμη, την οποία ο ίδιος ο Πάλμερ εξέτασε επί μακρόν, αλλά τελικά απέρριψε – προσδιορίζοντας «αυτό που είναι» όχι μόνο ως απαραίτητο ον, αλλά ως θεϊκό ον. Αυτό επιτρέπει στους θνητούς να έχουν ένα οικείο υποκείμενο (θεϊκό ον) το οποίο μέχρι τώρα έχουν παρεξηγήσει μέσω της μυθοποιητικής παράδοσης, αποτυγχάνοντας να αναγνωρίσουν ότι αυτό θα έπρεπε να είναι ένα απαραίτητο ον, και ως τέτοιο δεν θα μπορούσε να γεννηθεί, να πεθάνει, να κινηθεί, να αλλάξει ή ακόμα και να είναι ανθρωπόμορφο.

Εξηγώντας την ουσιαστική φύση του θεϊκού *quia* αναγκαίου όντος στην Πραγματικότητα, ο Παρμενίδης μπορεί να γίνει κατανοητός ως συνεχιστής της ξενοφανικής ατζέντας της κριτικής των παραδοσιακών, μυθοποιητικών απόψεων του θείου, αν και χρησιμοποιεί μεταφυσική και παραγωγική επιχειρηματολογία, παρά τις ηθικές εκκλήσεις του προκατόχου του. Αυτό δεν πρέπει να προκαλεί έκπληξη, δεδομένου του ιστορικού πλαισίου του Παρμενίδη. Η ενσωμάτωση νατουραλιστικών στοιχείων ή αρχών που υποτίθεται ότι είναι θεϊκές, σε αντίθεση με τις ανθρωπομορφικές αντιλήψεις από τη μυθοποιητική παράδοση, ήταν κατά τα άλλα διάχυτη μεταξύ των Προσωκρατικών. Οι Μιλήσιοι είχαν την τάση να αντιμετωπίζουν το θεμελιώδες και αιώνιο τόξο τους ως θεϊκές οντότητες. Ο Πυθαγόρας, ίσως περισσότερο θρησκευτικός μυστικιστής, σίγουρα συμπεριέλαβε τις δικές του απόψεις για τη θεότητα. Η ταύτιση των θείων οντοτήτων σίγουρα δεν τελειώνει ούτε μετά τον Παρμενίδη, καθώς τα συστήματα των Πλουραλιστών και των Ατομιστών συνεχίζουν να συνδέουν τις θεμελιώδεις «παρμενίδες» οντότητές τους με τη θεότητα. Το πιο σημαντικό, βέβαια, είναι ότι η αντίληψη του Ξενοφάνη για την υπέρτατη (και ίσως μοναδική) θεότητά του παραλληλίζεται πολύ στενά με την περιγραφή του Παρμενίδη για το «τι είναι» και η αναγνώριση του «τι είναι» ως αναγκαίου όντος φαίνεται να προωθεί αυτή τη μεταφυσική θεραπεία της θεότητας ακόμη περισσότερο. Αυτό δεν πρέπει να προκαλεί έκπληξη, δεδομένων των εκτεταμένων στοιχείων για το ρόλο του Ξενοφάνη ως ισχυρής επιρροής, ή ακόμα και προσωπικού δασκάλου, του Παρμενίδη (παράβαλε 4.α.iii παρακάτω). Έτσι, ακόμη και αν ο Παρμενίδης ποτέ (τουλάχιστον, όχι στα σωζόμενα αποσπάσματα) δεν αναφέρεται στο «τι είναι» ως θεός/θεϊκό πράγμα, το ότι σκεφτόταν σύμφωνα με αυτές τις γραμμές και παραλληλίζοντας τις ιδιότητες που άλλοι είχαν αποδώσει στην αντίληψή τους για τη θεότητα είναι δύσκολο να αμφισβητηθεί, και εύκολα καθιστά την τροπική άποψη τουλάχιστον βάσιμη, και ίσως επιτακτική.

4. Η θέση του Παρμενίδη στην ιστορική αφήγηση

α. Προκάτοχοι με επιρροή;

Όχι λιγότερο βέβαιο από το υπόλοιπο της γενικής βιογραφίας του είναι το πνευματικό υπόβαθρο του Παρμενίδη με ερωτήματα που προκύπτουν σχετικά με το αν ήταν μαθητής ή

τουλάχιστον επηρεάστηκε σε μεγάλο βαθμό από κάποιον συγκεκριμένο στοχαστή ή στοχαστές. Αν ναι, παραμένει το ερώτημα αν προσπάθησε να βελτιώσει περαιτέρω ή να αμφισβητήσει τέτοιες απόψεις – ή ίσως και τα δύο. Αυτή η ενότητα αναλύει ευρέως τα στοιχεία για την απόδοση συγκεκριμένων πνευματικών επιρροών και δασκάλων στον Παρμενίδη.

i. Αναξίμανδρος/Μιλήσιοι

Μόνο ο Θεόφραστος ισχυρίστηκε ότι ο Παρμενίδης ήταν «μαθητής» του Αναξίμανδρου (*Coxon Test.* 41, 41a). Ωστόσο, αυτό είναι ιστορικά αδύνατο - ακόμη και με την παλαιότερη ημερομηνία γέννησης, ο Αναξίμανδρος ήταν προ πολλού νεκρός πριν ο Παρμενίδης ασχοληθεί ποτέ με φιλοσοφικό στοχασμό. Έτσι, ο Παρμενίδης δεν θα μπορούσε ποτέ να έχει διδαχθεί προσωπικά από τον Αναξίμανδρο. Το πολύ-πολύ, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι οι απόψεις του Αναξίμανδρου επηρέασαν ή/και παρείχαν έναν συγκεκριμένο στόχο για τον Παρμενίδη να απορρίψει, όπως έχουν προτείνει ορισμένοι σύγχρονοι μελετητές.

Είναι πολύ πιθανό ο Παρμενίδης να ήταν εξοικειωμένος με τα έργα του Αναξίμανδρου. Τουλάχιστον, δεν υπάρχει κανένας καλός λόγος να αμφιβάλλουμε γι' αυτό. Επίσης, υπάρχουν σίγουρα παράλληλες αντιλήψεις και αντίθετες αντιθέσεις που μπορούν να σχεδιαστούν μεταξύ αυτών των δύο στοχαστών. Και οι δύο μπορούν να διαβαστούν ως κατανόηση του κόσμου να λειτουργεί με όρους κάποιας «αναγκαιότητας», σύμφωνα με τη «δικαιοσύνη» (παράβαλε Miller 2006). Τα δυϊστικά αντίθετα του Αναξίμανδρου αποτελούνται από «ζεστό» και «κρύο» που αλληλεπιδρούν μεταξύ τους με παραγωγικό τρόπο. Ομοίως, η δυϊστική «κοσμολογία» του Παρμενίδη ονομάζει το «Φως/Φωτιά» και τη «Νύχτα» ως τα αρχέγονα αντίθετα που βρίσκονται σε όλα τα άλλα πράγματα, και ο Αριστοτέλης και ο Θεόφραστος συνδέουν ρητά αυτά τα παρμενίδεια αντίθετα με το «ζεστό και κρύο» (*Coxon Test.* 21, 25, 26, 35, 45). Τόσο ο Παρμενίδης όσο και ο Αναξίμανδρος περιγράφουν το κοσμολογικό φως ως δακτυλίους, ή κύκλους, φωτιάς. Και οι δύο πιστεύουν ότι υπάρχουν αθάνατα και αιώνια πράγματα (το «τι είναι» του Παρμενίδη και η θεϊκή *αψίδα* του Αναξίμανδρου, το *απερήνα*). Και οι δύο μπορούν να γίνουν κατανοητές ως αντλώντας από μια στοιχειώδη «αρχή επαρκούς λογικής», καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι αν δεν υπάρχει επαρκής λόγος για κάτι να κινηθεί προς μια κατεύθυνση ή τρόπο έναντι ενός άλλου, τότε πρέπει αναγκαστικά να είναι σε ηρεμία (το «τι είναι» του Παρμενίδη και η περιγραφή του Αναξίμανδρου για τη Γη). Ίσως το πιο σημαντικό, ο Αναξίμανδρος προτείνει ότι τα αντίθετα προκύπτουν από μια «αόριστη» ή «απεριόριστη» (*aperion*) αιώνια ουσία. Οι μεταφυσικές αφαιρέσεις του Παρμενίδη μπορούν να κατανοηθούν ως άμεση άρνηση αυτού, είτε επειδή τίποτα δεν θα μπορούσε ποτέ να προκύψει από κάτι τόσο αόριστο σε ιδιότητες όπως το *apeiron* (καθώς ένα τέτοιο πράγμα θα ήταν ουσιαστικά τίποτα – δηλαδή, ο Παρμενίδης αρνείται το *creatio ex nihilo*), είτε / και ότι το *apeiron* του Αναξίμανδρου δεν είναι μια σωστή ενότητα (ένα ξεχωριστό πράγμα) εάν αντίθετα με εντελώς διαφορετικές και διακριτές ιδιότητες (ζεστό και κρύο) μπορούν να προκύψουν από αυτό (Curd 1998, 77-79; Palmer 2009, 12).

However, closer inspection of these supposed parallels tends to undermine the thesis that Anaximander is particularly influential upon, or a specific target for, Parmenides. First, many of the particulars of Anaximander's views are noticeably absent, or distinct from, the supposed parallels in Parmenides. While Anaximander's "necessity" is probably best understood as physical

laws, Parmenides' conception appears to rely on logical consistency. Whereas Anaximander envisions "justice" as a regulatory, ontological compensation arising from the competition for existential pervasiveness amongst opposites, this conception of natural balance via justice is entirely absent in Parmenides' works. The Aristotelian identification of Parmenides' Light/Night dualism with Anaximander's Hot/Cold opposition is also highly suspect. No extant fragments of Parmenides make this connection. Furthermore, the Peripatetics mistakenly refer to Parmenides' two primary principles in *Opinion* as "fire and earth" instead of "fire (or light) and night." Anaximander's description of the cosmic fire rings as "tubes with vent-holes" is lacking in Parmenides' "rings of fire." In short, none of these supposed parallels clearly identifies Anaximander as an influence/target, and they can all be understood as rather common conceptions of cosmology and physics in philosophically-oriented Greek minds during Parmenides' time (Cordero 2004, 20; Curd 1998, 116-126). The same can be said for the apparently shared views on the existence of divine/eternal beings, appeals to some "principal of sufficient reason," as well as the denial of *creatio ex nihilo*, and the impossibility of distinct pluralities arising from a properly indistinct unity.

If Parmenides is not directly targeting Anaximander in particular, it is possible that he could be understood as responding to Milesian physics and cosmology in general, but probably not. On the one hand, Parmenides seems to be engaged in a very different sort of endeavor. Whereas the Milesians sought to explain cosmology and physics by identifying the *arche* ("origin" or "first principle") from which all things originated (and possibly, remained constituted by), the only section of Parmenides' poem that could provide an alternative or competing cosmological account (*Opinion*) is supposed to be fundamentally and deeply flawed, and offered for rejection on some grounds. The grounds upon which this cosmology is flawed is the point of Parmenides' overall project, which seems far broader than denying Milesian views in particular. Though Parmenides may very well be challenging fundamental assumptions made by the Milesians—that things exist; that our senses provide knowledge of existing things; that there must be a primordial, foundational element(s)—these assumptions are hardly unique to them (Cordero 2004, 20). Thus, while the Milesians should most likely be listed amongst "the mortals" whose opinions about the world Parmenides thinks are fundamentally mistaken, and while Milesian views may even be paradigmatic examples of such mistaken views, Parmenides' criticism would seem to include the common "man on the street" as well. Parmenides' thesis is broader, his focus more metaphysical and logically-driven, than can be explained by ascribing the more historically-based motivation of challenging the Milesians (compare Owen 1960; Palmer 2009, 8-29). He is challenging everyone's understanding.

ii. Aminias/Pythagoreanism

Ancient sources provide very limited support for imputing a significant Pythagorean influence upon Parmenides. Sotion alone attests that Parmenides, though admittedly a student of Xenophanes, did not follow him (presumably, in his way of thinking)—but was instead urged to take up the Pythagorean "life of stillness" by Aminias (Coxon *Test.* 96). Though Sotion goes on to describe how Parmenides built a hero shrine to poor Aminias upon his death, nothing else is known of Aminias himself. It is also reported by Nicomachus of Gerasa that both Parmenides and Zeno attended the Pythagorean school (Coxon *Test.* 121). However, even if this were true, it does not necessarily follow that either adopted or sought to challenge Pythagorean views in their later thought. Finally, Iamblichus mentions Parmenides amongst a list of "known Pythagoreans," though no defense of, nor basis for, this attribution is provided (Coxon *Test.* 154).

Similarly, only a relatively small minority of contemporary scholars has been committed to defending a general Pythagorean influence upon Parmenides, and even fewer are willing to grant credence to the claim that Aminias was his teacher. The vast majority of contemporary Parmenidean scholars reject the Pythagorean influence entirely, or at least hold it to not be directly or substantially significant on informing Parmenides' own mature views. When contemporary commentators have attempted to demonstrate the presence of Pythagorean elements within Parmenides' text itself, the attempts have been quite strained, at best—particularly given the general lack of good information about early Pythagoreanism itself. Most telling against this purported influence is the fact that even amongst modern scholars who agree that Parmenides does demonstrate Pythagorean influences, the details and purported parallels differ entirely from one commentator to the next. As a result, even those who agree that there is a Pythagorean influence cannot agree at all on what exactly that influence consists of, or what counts as evidence for it.

It would seem that the real reason for the persistence of this association is far more dependent upon geographical considerations than is often let on. In fact, this is probably the best argument for thinking any Pythagorean influence upon Parmenides is likely in the first place, as the primary Pythagorean school was founded in Croton, just over 200 miles SSE from Elea. While geographical considerations make it virtually certain that Parmenides was aware of the Pythagorean school, and even had interactions with Pythagoreans, there is simply no compelling evidence for any significant influence by this tradition in his mature work.

iii. Xenophanes

That Parmenides was either a direct disciple of Xenophanes, or at least heavily influenced by him in developing his own views, is pervasive amongst ancient sources. Plato is the first, claiming that there is an "Eleatic tribe," which commonly held that "all things are one," and that this view was first advanced by Xenophanes—and even thinkers before him! While this offhand remark by Plato may not be intended to be taken seriously in pushing Eleaticism back beyond Xenophanes, the idea that there is some real sense in which the philosophical views of these two are closely related is suggestive. Both Aristotle and his student Theophrastus explicitly claim that Parmenides was a direct personal student of Xenophanes. This is further attested by several later doxographers: Aetius (2nd-1st cn. B.C.E.) and "Pseudo-Plutarch" (1st cn.? B.C.E.). Numerous other ancient sources from variant traditions and spanning nearly a millennium could be listed here, all of which attest to a strong intellectual relationship between these two thinkers, on several different interpretative bases. While some are skeptical of this relationship (for example, Cordero 2004), most modern scholars are willing to grant some degree of influence between these thinkers, and the overall evidence is perhaps suggestive of a far deeper relationship than is normally admitted.

Συχνά αναγνωρίζεται επιφανειακά ότι τόσο ο Ξενοφάνης όσο και ο Παρμενίδης έγραψαν σε στίχο και όχι σε πεζό λόγο. Είναι επίσης σύνηθες να επισημαίνουμε έντονες διαφορές σε αυτό το σημείο. Πρώτον, υποστηρίζεται ευρέως ότι ο Ξενοφάνης ήταν ένας φιλοσοφικά προσανατολισμένος ποιητής, σε αντίθεση με τον Παρμενίδα – έναν «γνήσιο φιλόσοφο» που απλώς χρησιμοποίησε την ποίηση ως όχημα για την επικοινωνία των σκέψεών του. Αυτό φαίνεται να βασίζεται κυρίως στο γεγονός ότι ο Ξενοφάνης έγραψε επίσης σίλλοι (σατιρική ποίηση), οι οποίοι δεν έχουν πάντα προφανή ή αποκλειστικά φιλοσοφικά θέματα. Επίσης, ακόμη και όταν και οι δύο χρησιμοποιούν το επικό δακτυλικό-εξάμετρο μέτρο, υπάρχει

διαφορά στο λεξιλόγιο και τη σύνταξη. Ο Παρμενίδης μιμείται εκτενώς και σκόπιμα τη γλώσσα, τη διατύπωση και τις εικόνες από τον Όμηρο και τον Ησίοδο, ενώ ο Ξενοφάνης όχι.

Από την άλλη, είναι άδικο να απορρίψουμε τη φιλοσοφική εστίαση του Ξενοφάνη με βάση τα ελεγειακά ποιήματά του, τα οποία συχνά περιέχουν φιλοσοφικά στοιχεία – δηλαδή, κριτική των παραδοσιακών θρησκευτικών απόψεων, την αξία της φιλοσοφίας για το κράτος και πώς να ζούμε σωστά. Επιπλέον, εκτός από αυτούς τους σίλλους, η πλειοψηφία των σωζόμενων θραυσμάτων φαίνεται να είναι μέρος ενός σημαντικού εκτεταμένου έργου του Ξενοφάνη, τα οποία είναι όλα στο επικό ύφος. Το πιο σημαντικό είναι ότι το περιεχόμενο και η γενική δομή αυτού του έργου έχουν ουσιαστικές ομοιότητες με το ποίημα του ίδιου του Παρμενίδη. Ο Ξενοφάνης ξεκινά αμφισβητώντας ρητά τις διδασκαλίες του Ομήρου και του Ησίοδου ειδικότερα και των θνητών γενικότερα σχετικά με την κατανόησή τους για τους θεούς. Το Προίμιο του Παρμενίδη ανοίγει σαφώς με ένα ταξίδι βασισμένο στην ομηρική/ησιοδική μυθολογία και ένα από τα κύρια πράγματα για τους νέους είναι να μάθουν γιατί οι απόψεις των θνητών (συμπεριλαμβανομένων, ή ίσως ακόμη και ειδικά, του Ομήρου και του Ησίοδου) είναι λανθασμένες. Ο Ξενοφάνης κάνει μια διάκριση μεταξύ θείας και θνητής γνώσης, την οποία οι θνητοί δεν μπορούν να υπερνικήσουν. Το ποίημα του Παρμενίδη φαίνεται επίσης να αναγνωρίζει αυτή τη διάκριση, αν και μπορεί κάλλιστα να προτείνει ότι αυτό το χάσμα μπορεί να ξεπεραστεί μέσω λογικής έρευνας, σε αντίθεση με τον Ξενοφάνη. Ο Ξενοφάνης ισχυρίζεται ότι η παρανόηση των θεών είναι το αποτέλεσμα των θνητών που βασίζονται στις δικές τους υποκειμενικές αντιλήψεις και αποδίδουν παρόμοιες ιδιότητες στη θεϊκή φύση. Ομοίως, οι εκπρόσωποι-θεά του Παρμενίδη αποδίδουν την πηγή του θνητού σφάλματος στην εξάρτηση από την αντίληψη των αισθήσεων, σε αντίθεση με τη λογική έρευνα, και μπορεί επίσης να έχουν ένα θεϊκό υποκείμενο στο μυαλό τους.

Έχοντας εντοπίσει τους διανοητικούς του στόχους, ο Ξενοφάνης φαίνεται να μετακινείται από την κριτική των άλλων στην παροχή μιας θετικά επικυρωμένης, διορθωτικής περιγραφής της θεϊκής φύσης. Υπάρχει ένας (υπέρτατος ή μόνος;) θεός, ο οποίος δεν είναι ανθρωπόμορφος στη μορφή ή τη σκέψη. Αν και αυτό το ον έχει κάποιο είδος αισθητηριακής αντίληψης (ακοή και όραση) και ικανότητες σκέψης, είναι διαφορετικό από το πώς βιώνουν οι θνητοί αυτές τις καταστάσεις – αν όχι με άλλο τρόπο από το ότι αυτός ο υπέρτατος θεός βλέπει, ακούει και γνωρίζει όλα τα πράγματα. Αυτό το ον είναι αμετάβλητο και ακίνητο, αν και επηρεάζει τα πράγματα με το μυαλό του. Δεν μπορεί να αμφισβητηθεί ότι η περιγραφή του (υπέρτατου/μοναδικού) θεού του Ξενοφάνη φέρει πολλές από τις ίδιες ιδιότητες με το «τι είναι» του Παρμενίδη – το μόνο ερώτημα είναι αν ο Παρμενίδης επηρεάστηκε άμεσα σε αυτό το θέμα από τις απόψεις του Ξενοφάνη.

Υπάρχουν επίσης σωζόμενα αποσπάσματα από τον Ξενοφάνη που φαίνεται να παρέχουν μια εκτεταμένη κοσμολογία και φυσική. Είναι πιθανό αυτά να αποτέλεσαν το τέλος του μεγάλου επικού έργου του Ξενοφάνη. Αν ναι, θα υπήρχε και πάλι τουλάχιστον μια επιφανειακή ομοιότητα στη δομή μεταξύ του ποιήματός του και του ίδιου του Παρμενίδη. Πιο ουσιαστικά, μπορεί να υπάρχουν παράλληλα αποσπάσματα που θα μπορούσαν να υποδηλώνουν ότι η κοσμολογία/φυσική που προσφέρεται σε καθένα από αυτά δεν είναι αξιόπιστη. Σκεφτείτε την εντολή του Ξενοφάνη να πιστέψουμε πράγματα που έχει περιγράψει ως «παρόμοια με την αλήθεια» (Ξενοφάνης B35). Είναι απίθανο ότι θα υπονόμει τη θετικά εγκεκριμένη περιγραφή του για τον «ένα θεό» του με τέτοιο τρόπο, επομένως αυτό

πιθανότατα αναφέρεται στη φυσική/κοσμολογία του. Όταν οι εκπρόσωποι-θεές του Παρμενίδη μας λένε γιατί παρέχει την «παραπλανητική» περιγραφή των απόψεων των θνητών (η οποία από μόνη της υπονοεί ότι δεν πρέπει να θεωρηθεί σωστή ή πραγματική), χρησιμοποιεί ακριβώς το ίδιο ελληνικό επίθετο (ἐοικότα) για να περιγράψει αυτή τη θνητή αφήγηση ως μια αφήγηση που είναι «απολύτως κατάλληλη» για να μάθει ο νέος (C/DK 8.60). Τα συμφραζόμενα εδώ φαίνεται να είναι ότι μαθαίνοντας τη συγκεκριμένη αφήγηση που προσφέρεται στη *Γνώμη*, η οποία μοιράζεται τα λάθη που μπορεί να έχει οποιαδήποτε θνητή αφήγηση και/ή που κάνει την αποτυχία των θνητών αφηγήσεων πιο εμφανή, αξίζει να μάθουμε την απατηλή αφήγηση που προσφέρεται, ώστε να γνωρίζουμε καλύτερα πώς να αποφεύγουμε τα λάθη που κάνουν άλλοι θνητοί.

Τέλος, αν η γεωγραφική εγγύτητα αποτελεί λόγο για τον καταλογισμό μιας πιθανής πνευματικής επιρροής, τότε η υπόθεση για μια Ξενοφανική επιρροή στον Παρμενίδη είναι εξίσου ισχυρή, αν όχι ανώτερη από την Πυθαγόρεια συσχέτιση που εξετάστηκε παραπάνω. Αν και ο Ξενοφάνης καταγόταν αρχικά από την Κολοφώνα, μια ιωνική πόλη που βρίσκεται στην αντίθετη πλευρά του αρχαίου ελληνικού κόσμου από την Ελέα, τα στοιχεία δείχνουν ότι πέρασε σημαντικό χρόνο μέσα ή τουλάχιστον κοντά στην Ελέα. Ο Ξενοφάνης περιγράφει τον εαυτό του ότι πέρασε εξήντα επτά χρόνια ταξιδεύοντας και μοιράζοντας τις διδασκαλίες του αφού έφυγε από τον Κολοφώντα σε ηλικία είκοσι πέντε ετών. Τα γραπτά του Ξενοφάνη δείχνουν σαφώς εξοικείωση με τον ίδιο τον Πυθαγόρα, και έτσι υποδηλώνουν εξοικείωση με τη σχολή του στη νότια Ιταλία. Ο Διογένης αναφέρει ρητά ότι ο Ξενοφάνης έζησε σε δύο τοποθεσίες στη Σικελία (κοντά στην Ελέα) και ότι ο Ξενοφάνης έγραψε ακόμη και ένα ποίημα για την ίδρυση της Ελέας, καθώς και της γενέτειράς του Κολοφώνα. Τι θα έκανε αυτές τις δύο πόλεις άξιες ωδών και καμιά άλλη; Πιθανότατα, και τα δύο ήταν σημαντικά για τον Ξενοφάνη από την ίδια άποψη – ταυτίστηκε και με τα δύο ως «σπίτι». Τέλος, ο Αριστοτέλης αναφέρει ρητά ότι οι πολίτες της Ελέας ζήτησαν την καθοδήγηση του Ξενοφάνη για θρησκευτικά θέματα τουλάχιστον μία φορά (*Ρητορική* II.23 1400b6). Για τους λόγους αυτούς, εκτός από τις αρχαίες αναφορές ότι ο Παρμενίδης ήταν μαθητής του Ξενοφάνη και τους παραλληλισμούς που βρέθηκαν στα μεγάλα έργα τους, είναι πολύ πιθανό ο Ξενοφάνης να έζησε κοντά ή στην Ελαία κατά τη διάρκεια της φιλοσοφικής του ωριμότητας, πιθανώς ακριβώς την κατάλληλη στιγμή για να επηρεάσει τον Παρμενίδη στη δική του φιλοσοφική ανάπτυξη.

iv. Ηράκλειτος

Καμιά αρχαία πηγή δεν βεβαιώνει ότι ο Ηράκλειτος επηρέασε τον Παρμενίδη. Στην πραγματικότητα, η μόνη αρχαία πηγή που προτείνει οποιαδήποτε σχέση μεταξύ των στοχαστών είναι ο Πλάτωνας, ο οποίος θα ήθελε τον Παρμενίδη να επηρεάσει τον Ηράκλειτο. Ο ισχυρισμός του Πλάτωνα απορρίπτεται σχεδόν καθολικά σήμερα, ειδικά από τη στιγμή που ο Ηράκλειτος δεν διστάζει να επικρίνει άλλους στοχαστές και δεν αναφέρει ποτέ τον Παρμενίδη. Ωστόσο, ήταν αρκετά συνηθισμένο κατά το μεγαλύτερο μέρος του εικοστού αιώνα για τους σύγχρονους μελετητές να υποστηρίζουν ότι ο Παρμενίδης αμφισβητούσε άμεσα τις απόψεις του Ηράκλειτου και τα εισαγωγικά εγχειρίδια συνεχίζουν να κάνουν τακτικά ερμηνευτικούς παραλληλισμούς μεταξύ τους. Η ερμηνευτική σύγκριση βασίζεται γενικά στην εξαιρετικά αμφισβητήσιμη απόδοση ενός ακίνητου, αυστηρού μονισμού στον Παρμενίδη, σε αντίθεση με την κατανόηση του Ηράκλειτου ως «φιλοσόφου της ροής», ο οποίος υποστήριζε ένα πλουραλιστικό σύμπαν που συνεχώς υφίσταται κίνηση και αλλαγή. Αφήνω κατά μέρος την εξέταση της ερμηνευτικής επάρκειας αυτών των

απόψεων. Ενώ οι ανιστορικές ερμηνευτικές συγκρίσεις μπορούν σίγουρα να είναι αξιόλογες ασκήσεις από μόνες τους, το ερώτημα εδώ είναι αν υπάρχουν πραγματικά καλοί ιστορικοί λόγοι για να πιστεύουμε ότι ο Παρμενίδης αμφισβήτησε άμεσα τον Ηράκλειτο. Η θέση ότι ο Ηράκλειτος επηρέασε τον Παρμενίδη αντιμετωπίζει σοβαρές χρονολογικές προκλήσεις. Όλα τα στοιχεία δείχνουν ότι ο Ηράκλειτος έγραψε το σημαντικό έργο του κοντά στο τέλος της εξηντάχρονης ζωής του. Τα στοιχεία δείχνουν επίσης ότι ο Παρμενίδης δεν θα μπορούσε να είχε γράψει πολλά μετά το θάνατο του ίδιου του Ηράκλειτου. Αυτό αφήνει λίγο χρόνο ενδιάμεσα, αν υπάρχει, για τον Παρμενίδη να συνειδητοποιήσει ή να εμπνευστεί να αμφισβητήσει τον Ηρακλητισμό.

Το ότι ο Ηράκλειτος έγραψε αργά στη ζωή του είναι εμφανές από τη ρητή κριτική του σε άλλους στοχαστές. Σε ένα απόσπασμα, ο Ηράκλειτος επικρίνει τους Εφεσίους για την εξορία του φίλου του Ερμόδωρου, κάτι που θα συνέβαινε στα τέλη του έκτου αιώνα (B121). Σε άλλο απόσπασμα, δυσφημεί τον Ησίοδο, τον Πυθαγόρα, τον Ξενοφάνη και τον Εκαταίτο ως ανίκανους να καταλάβουν τίποτα, παρά τη φιλομάθειά τους (B40). Αυτός ο κατάλογος ονομάτων είναι σε χρονολογική σειρά, και η χρήση του παρελθοντικού χρόνου από τον Ηράκλειτο μπορεί να θεωρηθεί ως ένδειξη ότι είναι όλα νεκρά μέχρι τη στιγμή της συγγραφής του. Αν ναι, καθώς η ζωή του Εκαταίτου υπολογίζεται γύρω στο 550-485 Π.Κ.Χ., ο Ηράκλειτος θα έπρεπε να έχει ολοκληρώσει το έργο του τα τελευταία χρόνια της ζωής του. Ομολογουμένως, η χρήση του παρελθοντικού χρόνου από τον Ηράκλειτο εδώ δεν είναι καθοριστική, καθώς σίγουρα δεν απαιτεί όλοι όσοι κατονομάζονται να είναι νεκροί. Απαιτεί μόνο τα κατονομαζόμενα πρόσωπα, κατά την άποψη του Ηράκλειτου, να έχουν αποδείξει την έλλειψη κατανόησής τους στο παρελθόν (πιθανώς μέσω γραπτών έργων). Παρ' όλα αυτά, αυτό το απόσπασμα εξακολουθεί να υποστηρίζει μια καθυστερημένη ημερομηνία σύνθεσης. Αν και ο Πυθαγόρας ίδρυσε τη σχολή του στον Κρότωνα νωρίς στη ζωή του Ηράκλειτου (περ. 530 Π.Κ.Χ.), φαίνεται ότι χρειάστηκε αρκετός χρόνος για να φτάσουν στην Έφεσο οι απόκρυφες διδασκαλίες του Πυθαγορισμού. Επιπλέον, εφόσον ο ίδιος ο Πυθαγόρας δεν έγραψε τίποτα, όλα τα γραπτά έργα της Πυθαγόρειας παράδοσης που διαδόθηκαν πρέπει να γράφτηκαν από τους ακολούθους του—και πάλι, πιθανώς μετά το θάνατο του ίδιου του Πυθαγόρα (μετά το 500 Π.Κ.Χ.). Τελικά, ακόμη και αν ο Εκατάητος ζούσε ακόμα τον καιρό που έγραψε ο Ηράκλειτος, είναι σχεδόν βέβαιο ότι έγραψε τα δικά του έργα αργά στη ζωή του, μετά τα ταξίδια του (δηλαδή μετά το 500 Π.Κ.Χ.).

Δεδομένων αυτών των στοιχείων, είναι λογικό να εκτιμήσουμε ότι η παλαιότερη σύνθεση του βιβλίου του Ηράκλειτου χρονολογείται γύρω στο 490 Π.Κ.Χ., συν ή πλην πέντε χρόνια. Αν ο Πλάτωνας ισχυρίζεται ότι ο Παρμενίδης ήταν ο προσωπικός δάσκαλος ενός νεαρού Ζήνωνα (490-430 Π.Κ.Χ.) και ότι ο Ζήνων έγραψε το δικό του βιβλίο για να υπερασπιστεί τον κύριό του όταν ήταν πολύ νέος, τότε ο Παρμενίδης πρέπει να έγραψε πριν από το 470 Π.Κ.Χ. Αυτή η εκτίμηση είναι λογική ακόμη και αν οι λεπτομέρειες του Παρμενίδη του Πλάτωνα δεν είναι αξιόπιστες και αν κάποιος δεχτεί την αφήγηση του Διογένη, καθώς ο Παρμενίδης θα ήταν εβδομήντα σε αυτό το σημείο. Αυτό αφήνει ένα μάλλον μικρό παράθυρο - λιγότερο από είκοσι χρόνια - για τις απόψεις του Ηράκλειτου να διαδοθούν σε όλο τον ελληνικό κόσμο στην Ελαία και να εμπνεύσουν τον Παρμενίδη. Αν και δεν είναι αδύνατο, αυτό είναι απίθανο. Επιπλέον, όταν εξετάζονται περαιτέρω βιογραφικά στοιχεία, το παράθυρο αναμφισβήτητα εξαφανίζεται εντελώς. Ο Διογένης αναφέρει ότι μετά την ολοκλήρωση του βιβλίου του, ο

Ηράκλειτος το κατέθεσε (προφανώς το μοναδικό αντίγραφο) στο ναό της Αρτέμιδος (το Αρτεμίσιο). Η πρόσβαση στο έργο στην αποθήκη του ναού θα ήταν σχεδόν σίγουρα περιορισμένη και διαθέσιμη μόνο σε ιδιαίτερα προνομιούχα άτομα. Η παράδοση υποστηρίζει περαιτέρω ότι ο ίδιος ο Ηράκλειτος δεν είχε μαθητές, αλλά ότι τελικά προέκυψε μια ακολουθία μεταξύ εκείνων που μελέτησαν το βιβλίο του και ονόμασαν τους εαυτούς τους Ηράκλειτους. Υπό αυτές τις συνθήκες, σε συνδυασμό με τη σκόπιμη αφάνεια του Ηράκλειτου, ο χρόνος που απαιτείται για τη μελέτη, τη συζήτηση, τη διδασκαλία και τη διάδοση των απόψεων του Ηράκλειτου στον υπόλοιπο ελληνικό κόσμο θα ήταν σημαντικός – όχι χρόνια, αλλά δεκαετίες. Αυτό το συμπέρασμα φαίνεται να υποστηρίζεται από την έλλειψη αρχείων των Ηρακλειτών στις αρχές του πέμπτου αιώνα. Στην πραγματικότητα, η πολύ πρώιμη απόδειξη ενός Ηρακλήτη έξω από την Έφεσο είναι του Κρατύλου – ενός στοχαστή στον οποίο ο Πλάτων αφιέρωσε έναν επώνυμο διάλογο και τον οποίο ο Αριστοτέλης αναφέρει ως τον πρώτο δάσκαλο του οποίου τις απόψεις υιοθέτησε ο Πλάτων (*Μεταφυσική* i.6, 987a29-35). Αν ο Κρατύλος ήταν ο πρώτος που διέδωσε τον Ηρακλητισμό πέρα από την Ιωνία, και αν δίδασκε πράγματι τον Πλάτωνα πριν από τον Σωκράτη (πριν από το 410 Π.Κ.Χ.), ο Ηρακλητισμός θα είχε φτάσει για πρώτη φορά στην Αθήνα (πόσο μάλλον στην Ελέα) κάποια στιγμή μετά το 450 Π.Κ.Χ... πολύ αργά για να επηρεάσει το έργο του Παρμενίδη (πριν από το 470), και σχεδόν σίγουρα μετά το θάνατό του.

Όλα αυτά μπορούν ακόμη να αμφισβητηθούν, και η απίθανη πιθανότητα προφανώς να επιβεβαιωθεί, με βάση υποτιθέμενες σαφείς κειμενικές αποδείξεις. Ο Παρμενίδης θεωρείται ότι έκανε σαφή υπαινιγμό στον Ηράκλειτο, περιγράφοντας θνητούς χωρίς κατανόηση ότι ταυτόχρονα αποδέχονται ότι «τα πράγματα είναι και δεν είναι, είναι τα ίδια και δεν είναι τα ίδια» (C5/DK6). Αυτό μπορεί να γίνει κατανοητό ως άμεση αναφορά στους παράδοξους αφορισμούς του Ηράκλειτου, οι οποίοι περιγράφουν πράγματα όπως τα ποτάμια και οι δρόμοι ως ταυτόχρονα ίδια, αλλά όχι (B39; B60). Οι υποστηρικτές μπορούν ακόμη και να συνεχίσουν να επισημαίνουν ότι ο Παρμενίδης περιγράφει εκείνους που έχουν τέτοιες λανθασμένες πεποιθήσεις σαν να βρίσκονται σε ένα «ταξίδι προς τα πίσω (παλίντροπος)», το οποίο είναι το ίδιο επίθετο που χρησιμοποιεί ο Ηράκλειτος για να περιγράψει την ενότητα των αντιθέτων που οι θνητοί αδυνατούν να εκτιμήσουν. Ενώ αυτό μπορεί αρχικά να φαίνεται συναρπαστικό, η προσεκτικότερη εξέταση αυτών των κειμενικών ισχυρισμών αποκαλύπτει την ανεπάρκειά τους. Επιπλέον, μια ευρύτερη εξέταση των κειμένων αποκαλύπτει ότι η φαινομενική ελκυστικότητα εξαρτάται σε μεγάλο βαθμό από την επιλεκτική επιλογή.

Πρώτον, δεν είναι καν σαφές αν ο Ηράκλειτος έγραψε παλίντροπος - ορισμένες πηγές αναφέρουν παλιντόνος ("τέντωμα προς τα πίσω") αντ' αυτού, και δεν υπάρχει επιστημονική συναίνεση για το ποιο είναι σωστό. Ακόμα κι αν και οι δύο έγραψαν παλίντροπος, η απόδοση μιας πνευματικής επιρροής από αυτό είναι μάλλον αδύναμη. Θα μπορούσε απλώς να είναι μια συμπτωματική χρήση ενός σχετικά κοινού όρου ή ιδιώματος. Σε κάθε περίπτωση, η φαινομενικά παρόμοια φιλοσοφική χρήση – σε σχέση με τις θνητές γνωστικές αποτυχίες – στέκεται μόνο στην επιφάνεια. Δεν είναι ότι οι ίδιοι οι θνητοί, στις γνωστικές τους αποτυχίες, «γυρίζουν προς τα πίσω», και στις δύο περιπτώσεις. Αντίθετα, ο Παρμενίδης το χρησιμοποιεί μεταφορικά για να περιγράψει έναν τρόπο έρευνας που οδηγεί σε αντίφαση. Χρησιμοποιεί αυτή την εικόνα για να περιγράψει έναν τρόπο με τον οποίο οι θνητοί δεν πρέπει να σκέφτονται τα πράγματα. Από την άλλη, ενώ η χρήση του Ηράκλειτου είναι επίσης μεταφορική, υποστηρίζει την άποψή του για το πώς πρέπει να σκεφτόμαστε τα αντίθετα.

Εδώ, η ίδια η φύση «γυρίζει προς τα πίσω» και η αποτυχία των θνητών είναι η αποτυχία να αναγνωρίσουν αυτή την ευτυχή συμβολή των αντιθέτων, η οποία μπορεί να οδηγήσει στη συμπληρωματική ενότητα και αρμονία που βρίσκεται, για παράδειγμα, στο λυγισμένο δενδρύλλιο και την τεντωμένη χορδή που σχηματίζουν ένα τόξο. Ο Παρμενίδης δεν αρνείται εδώ τους πιο περιορισμένους ισχυρισμούς του Ηράκλειτου – ότι τα αντίθετα μπορούν να συνεργαστούν για να παράγουν κάποια νέα αρμονία. Αντίθετα, φαίνεται να ισχυρίζεται ότι ακόμη και η σκέψη των αντιθέτων απαιτεί σκέψη με όρους μιας πιο θεμελιώδους διάκρισης – «τι είναι» και «τι δεν είναι» – και αυτό αναπόφευκτα οδηγεί σε αντίφαση. Ενώ οι ισχυρισμοί του Παρμενίδη σίγουρα θα αντικρούουν τον Ηράκλειτο, η άποψή του στοχεύει σε ένα λάθος που βρίσκεται σε όλα τα προηγούμενα φιλοσοφικά συστήματα, ακόμη και στις πιο κοινές θνητές πεποιθήσεις. Έτσι, το να σκεφτεί κανείς αυτό το απόσπασμα, και ως εκ τούτου το συνολικό ποίημα του Παρμενίδη, ως σκόπιμα σχεδιασμένο για να αμφισβητήσει άμεσα τον Ηράκλειτο ειδικότερα, κινδυνεύει να χάσει το μεγαλύτερο έργο του Παρμενίδη για αυτό που είναι.

Ίσως πιο αποκαλυπτικό, οι φαινομενικές άμεσες προκλήσεις και διαφορές μεταξύ αυτών των στοχαστών διαψεύδονται από τις ομοιότητες. Ο Ηράκλειτος περιγράφει τον θείο Λόγο ως αιώνιο και αμετάβλητο, όπως ο Παρμενίδης περιγράφει το «τι είναι». Η σωστή κατανόηση του Λόγου υποτίθεται ότι οδηγεί στο συμπέρασμα ότι «όλα είναι ένα», και ο Παρμενίδης έχει συχνά θεωρηθεί ότι υποστηρίζει παρόμοια μονιστικά συμπεράσματα σχετικά με το «τι είναι». Ομοίως, και οι δύο μπορούν να ερμηνευθούν ως υποστηρίζοντας ότι δεν υπάρχει διάκριση μεταξύ νύχτας και ημέρας – ότι είναι και οι δύο ένα, και ότι και οι δύο είναι επίσης θεϊκές. Και οι δύο επικρίνουν τις κοινές θνητές απόψεις και φαίνεται να αναγνωρίζουν τη διάκριση μεταξύ θνητής και θείας γνώσης.

Τελικά, αυτές οι ομοιότητες δεν πρέπει να εκληφθούν περισσότερο ως ενδεικτικές της άμεσης επιρροής από τις φαινομενικές κρίσιμες διαφορές – η χρονολογία καθιστά και τις δύο προβληματικές. Πώς θα μπορούσε λοιπόν να εξηγηθεί η φαινομενική αλληλεπίδραση/επιρροή μεταξύ αυτών των στοχαστών, όταν είναι σχεδόν βέβαιο ότι έγραφαν απομονωμένοι και αγνοώντας ο ένας τον άλλον σε αντίθετες πλευρές του ελληνικού κόσμου; Η καλύτερη εξήγηση εδώ είναι η αναζήτηση μιας κοινής επιρροής που θα εξηγούσε τις ομοιότητες στο δόγμα και στα κριτικά θέματα και η οποία θα ήταν ευρέως διαδεδομένη μέχρι το τέλος του έκτου αιώνα. Η πιο προφανής κοινή επιρροή σε αυτό το πλαίσιο είναι ο Ξενοφάνης.

β. Η επιρροή του Παρμενίδη σε επιλεγμένους διαδόχους

Όπως αυτό το άρθρο έχει θέσει ως στόχο να δείξει, η κατανόηση του νοήματος που ο Παρμενίδης σκόπευε στο ποίημά του είναι αρκετά δύσκολη, αν όχι αδύνατη. Δεδομένου ότι οποιαδήποτε ιστορική αφήγηση της κληρονομιάς του Παρμενίδη καθορίζεται άμεσα από το πώς υποτίθεται ότι γίνεται κατανοητό το ποίημα, υπάρχουν σχεδόν τόσες εύλογες αφηγήσεις για το πρώτο όσο και το δεύτερο. Τέτοιες σκέψεις περιπλέκονται περαιτέρω από την τάση των αρχαίων φιλοσοφικών συγγραφέων να χρησιμοποιούν προηγούμενες απόψεις για να εξυπηρετήσουν τα δικά τους συμφέροντα και σκοπούς, με σχετικά μικρό σεβασμό για την ιστορική ακρίβεια. Ακόμα κι αν οι αρχαίοι συγγραφείς προσπάθησαν ευσυνείδητα να απεικονίσουν πιστά τους προγενέστερους στοχαστές, δεν υπάρχει καμία εγγύηση ότι κατανόησαν σωστά το επιδιωκόμενο νόημα των αρχικών συγγραφέων – και αυτό ισχύει

ιδιαίτερα δεδομένου του αινιγματικού ύφους του Παρμενίδη. Έτσι, το ερώτημα «πώς οι απόψεις του ίδιου του Παρμενίδη επηρέασαν τους μεταγενέστερους στοχαστές» μπορεί σε πολλές περιπτώσεις να είναι λάθος, καθώς το πιο σχετικό ερώτημα θα μπορούσε να είναι «πώς ο καθένας από τους διαδόχους του Παρμενίδη κατανόησε τον Παρμενίδη ή/και επέλεξε να χρησιμοποιήσει το έργο του στο δικό του». Δεδομένων αυτών των σκέψεων, είναι ιδιαίτερα δύσκολο να μιλήσουμε για την επιρροή του Παρμενίδη στους διαδόχους του με οποιαδήποτε λεπτομέρεια χωρίς πρώτα να υιοθετήσουμε μια συγκεκριμένη ερμηνευτική άποψη. Ωστόσο, υπάρχουν ορισμένες γενικές παρατηρήσεις που μπορούν να διατυπωθούν, οι οποίες είναι, τουλάχιστον, ιδιαίτερα ενδεικτικές. Μερικά από αυτά σκιαγραφούνται εν συντομία παρακάτω.

i. Eleatics: Ζήνων και Μέλισσος της Σάμου

Αν και είναι εξαιρετικά αμφίβολο αν ο ίδιος ο Παρμενίδης υποστήριξε τον αυστηρό μονισμό, οι απόψεις που βρίσκονται στα γραπτά των άμεσων οπαδών του μπορούν να θεωρηθούν ότι υποστηρίζουν κάτι τέτοιο. Είναι σημαντικό να συνειδητοποιήσουμε ότι αυτό δεν δείχνει ότι ο Παρμενίδης συμφωνούσε σε αυτό το σημείο – θα μπορούσε να είναι ότι αυτός είναι ο τρόπος με τον οποίο ανέπτυξαν περαιτέρω τις σκέψεις και τη λογική του μέθοδο. Ότι κι αν υποστήριζε ο ίδιος ο Παρμενίδης, ωστόσο, είναι σαφές ότι τα γραπτά του οδήγησαν κάποιους να υιοθετήσουν αυτή την άποψη.

Η παράδοση υποστηρίζει ότι ο Ζήνων ο Ελεάς ήταν μαθητής του Παρμενίδη από νεαρή ηλικία. Είναι διάσημος για τη συγγραφή ενός σύντομου βιβλίου «παραδόξων», τα οποία έχουν σχεδιαστεί για να καταδείξουν τον παραλογισμό της θέσπισης μιας πληθώρας όντων, καθώς και τις σχετικές αντιλήψεις της αλλαγής και της κίνησης. Ο Ζήνων σίγουρα υιοθετεί και βελτιώνει το παραγωγικό, *reductio ad absurdum* επιχειρηματολογικό ύφος του Παρμενίδη στην πεζογραφία του. Ωστόσο, το αν η άρνηση του πλουραλισμού ήταν προσθήκη του ίδιου του Ζήωνα στις απόψεις του δασκάλου του, ή αν υπερασπίζεται πραγματικά και πιστά την αφήγηση του ίδιου του Παρμενίδη, όπως τον παρουσιάζει ο Πλάτων (*Παρμενίδης* 128c-d), δεν είναι σαφές.

Είναι καθολικά κατανοητό και αδιαμφισβήτητο ότι υπήρξε τουλάχιστον ένας Έλληνας στοχαστής που υιοθέτησε και υπερασπίστηκε τη ριζοσπαστική μεταφυσική υπόθεση του αυστηρού μονισμού: ο Μέλισσος ο Σάμιος. Ο Μέλισσος σαφώς (κυρίως επειδή έγραψε σε πεζό λόγο) υιοθετεί τη γλώσσα και το επιχειρηματολογικό ύφος του Παρμενίδη, ειδικά από το C/DK 8, και επεκτείνεται σε αυτά. Οι περισσότερες ιδιότητες του «τι είναι» του Παρμενίδη παραμένουν οι ίδιες στην αφήγηση του Μελισσού – είναι αιώνιο, ακίνητο, μια ομοιόμορφη και ολοκληρωμένη οντότητα και ούτω καθεξής. Ωστόσο, ο Μέλισσος περιγράφει αντίστροφα τη μοναδική του ύπαρξη ως απεριόριστη σε έκταση, παρά περιορισμένη. Προσθέτει επίσης ότι «αυτό που είναι» δεν μπορεί να υποστεί ψυχολογικές αλλαγές (όπως πόνο, αγωνία ή υγεία) και αρνείται ρητά την ύπαρξη κενού. Επίσης, αρνείται ρητά την ύπαρξη πραγμάτων στα οποία πιστεύουν οι θνητοί, αλλά παρ' όλα αυτά αδυνατεί να συνειδητοποιήσει την συνέπεια ότι οι θνητοί –συμπεριλαμβανομένου και του εαυτού του– δεν θα υπήρχαν.

ii. Οι πλουραλιστές και οι ατομιστές

Οι Πλουραλιστές περιλαμβάνουν τον Αναξαγόρα και τον Εμπεδοκλή. Ο καθένας έθεσε πολύ διαφορετικούς κοσμολογικούς λογαριασμούς, βασισμένους σε πολύ διαφορετικές θεμελιώδεις οντότητες και διαδικασίες. Ο Αναξαγόρας θέτει έναν εκτεταμένο αριθμό

θεμελιωδών και αιώνιων σπόρων, κάθε είδος των οποίων βρίσκεται ακόμη και στο μικρότερο τμήμα της ύλης, και οι οποίοι δημιουργούν αντικείμενα αντίληψης ανάλογα με το είδος του σπόρου που κυριαρχεί στο μείγμα σε μια συγκεκριμένη χωροχρονική τοποθεσία, σύμφωνα με τη βούληση του *Νους*.

Ο Εμπεδοκλής (ο οποίος μπορεί να υπήρξε μαθητής του Παρμενίδη) καθιστά τα τέσσερα θεμελιώδη ελληνικά «στοιχεία» (γη, αέρας, φωτιά, νερό), καθώς και δύο βασικές δυνάμεις (Έρωτας και Διαμάχη), θεμελιώδεις οντότητές του. Τα «στοιχεία», σε συνδυασμό με τις βασικές δυνάμεις του, αναμειγνύονται συνεχώς για να γίνουν ένα και στη συνέχεια χωρίζονται εξ ολοκλήρου στην αιώνια κυκλική φύση του κόσμου.

Παρά τις ριζικές επιφανειακές διαφορές, οι πλουραλιστές μοιράζονται κάποιες βασικές ιδέες. Και οι δύο υποστηρίζουν ότι ο κόσμος όπως φαίνεται στους θνητούς είναι αποτέλεσμα της ανάμειξης και του διαχωρισμού των θεμελιωδών οντοτήτων – οντοτήτων που ικανοποιούν την περιγραφή του «τι είναι» που διατυπώνεται από τον Παρμενίδη στην *Πραγματικότητα*, εκτός από την κίνηση που υφίστανται. Αυτό είναι σχεδόν βέβαιο ότι δεν είναι τυχαίο και γενικά ενδεικτικό της επιρροής του Παρμενίδη στην ελληνική σκέψη συνολικά. Ωστόσο, και πάλι δεν είναι σαφές αν οι πλουραλιστές είναι καλύτερα κατανοητό ότι συμφωνούν ή απορρίπτουν τις απόψεις του ίδιου του Παρμενίδη. Ακόμα κι αν τα χωρία που αποδίδονται σε αυτούς τους στοχαστές θεωρούνται ότι απορρίπτουν τον Ελεατισμό, η απόρριψη μπορεί να χρειαστεί να θεωρηθεί ότι στρέφεται εναντίον του Μελισσού και όχι του ίδιου του Παρμενίδη. Η κατάσταση είναι πολύ παρόμοια σε σχέση με τους πρώτους Ατομιστές – τον Λεύκιππο και τον Δημόκριτο. Οι ατομιστές θέτουν δύο θεμελιώδεις οντότητες, μία που αντιστοιχεί σε «αυτό που είναι» (άτομα) και μία που αντιστοιχεί σε «αυτό που δεν είναι» (κενό). Το κενό είναι απλώς η απουσία του «τι είναι» και είναι απαραίτητο για την κίνηση. Οι ατομιστές παρέχουν επιχειρήματα για την ύπαρξη κενού, το οποίο μπορεί να φαίνεται να είναι μια άμεση πρόκληση στον ισχυρισμό του Παρμενίδη ότι «αυτό που δεν είναι» αναγκαστικά δεν μπορεί να είναι. Ωστόσο, η απόρριψη είναι πιθανότατα πιο έμμεση, καθώς μόνο ο Μέλισσος υποστήριξε ρητά την ύπαρξη κενού (αν και δεδομένου ότι ο Λεύκιππος και ο Μέλισσος ήταν σύγχρονοι, ο Μέλισσος θα μπορούσε να ανταποκρίνεται στον Λεύκιππο, αν και είναι απίθανο). Τα άτομα είναι άπειρα σε αριθμό και είδος, αδιαίρετα, άκοπα, ολόκληρα, αιώνια και αμετάβλητα σε σχέση με τον εαυτό τους. Όπως και οι πλουραλιστές, τα μακρο-αντικείμενα που βρίσκονται στις ανθρώπινες αντιλήψεις σχηματίζονται από το συνδυασμό αυτών των θεμελιωδών μικροαντικειμένων σε συγκεκριμένες ρυθμίσεις. Συνολικά, οι θεμελιώδεις οντότητες του ατομισμού αντιστοιχούν και πάλι στενά με πολλούς τρόπους στην περιγραφή του Παρμενίδη για το «τι είναι», με την κύρια εξαίρεση να είναι η κίνηση. Επίσης, αν και είναι σαφές ότι οι Ατομιστές έχουν επίγνωση του Ελεατισμού, το αν περιγράφεται καλύτερα ότι συμφωνούν ή/και απορρίπτουν τις απόψεις του ίδιου του Παρμενίδη είναι ασαφές, δεδομένου του σαφούς στόχου που έχει θέσει ο Μέλισσος υιοθετώντας ρητά τον αυστηρό μονισμό και αρνούμενος την ύπαρξη κενού.

iii. Πλάτων

Αν υπάρχει κάποιος Προσωκρατικός τον οποίο ο Πλάτωνας αντιμετωπίζει με συνέπεια με βαθιά ευλάβεια, αυτός είναι ο Παρμενίδης, τον οποίο περιγράφει ως «ευγενή βαθύ» και «σεβάσμιο και φοβερό». Η βαθιά επιρροή της Ελεατικής σκέψης στον Πλάτωνα είναι σαφής στην τακτική χρήση ενός κύριου χαρακτήρα γνωστού ως «Ελεατικού Ξένου» σε αρκετούς

μεταγενέστερους διαλόγους, καθώς και στον ομώνυμο διάλογό του, τον *Παρμενίδη*, στον οποίο εξετάζεται η συνοχή της Θεωρίας των Μορφών. Μέσα στη Θεωρία των Μορφών του Πλάτωνα και στις συνοδευτικές επιστημολογικές και οντολογικές ιεραρχίες του, η επιρροή του Παρμενίδη μπορεί να φανεί πιο εύκολα. Παρόμοια με το «αυτό που είναι» στον Παρμενίδη, κάθε Μορφή είναι ένα αιώνιο, αμετάβλητο, πλήρες, τέλειο, μοναδικό και ομοιόμορφο σύνολο. Μπορούν να κατανοηθούν μόνο μέσω της λογικής, και η κατανόησή τους είναι το υψηλότερο επιστημικό επίπεδο που μπορεί να επιτευχθεί, όπου κάποιος κατέχει κάποια γνώση. Οι Μορφές είναι επίσης το πιο θεμελιώδες οντολογικό επίπεδο, το οποίο είναι πάντα αληθινό και πραγματικό σε όλα τα πλαίσια. Αντίθετα, η κατανόηση της αφήγησης στη *Γνώμη* ως το λάθος που κάνουν οι θνητοί λόγω των αισθήσεών τους –νομίζοντας ότι η ύπαρξη και η μη-ύπαρξη είναι και οι δύο ίδιες και διαφορετικές– και νομίζοντας εσφαλμένα ότι έχουν κατανοήσει έτσι τον τρόπο με τον οποίο είναι πραγματικά ο κόσμος με αυτούς τους τρόπους, παρέχει έναν παραλληλισμό με την περιγραφή του Πλάτωνα για τον «κόσμο των εμφανίσεων». Για τον Πλάτωνα, αυτό αντιστοιχεί σε ένα τυπικό επιστημολογικό επίπεδο στο οποίο τα ανθρώπινα όντα, βασιζόμενα στις αισθήσεις τους, μπορούν να έχουν μόνο απόψεις και όχι γνώση. Είναι επίσης ένα τυπικό οντολογικό επίπεδο, στο οποίο αντικείμενα και φαινόμενα που γίνονται αντιληπτά ταυτόχρονα «είναι και δεν είναι», καθώς είναι ατελείς απομιμήσεις της πιο θεμελιώδους πραγματικότητας που βρίσκεται στις Μορφές. Πέρα από τη Θεωρία των Μορφών, υπάρχουν επίσης ενδιαφέρουσες επιστημικές και αλληγορικές συγκρίσεις και αντιθέσεις μεταξύ του ποιήματος του Παρμενίδη (ιδιαίτερα του *Προήματος*) και της «Αλληγορίας του Σπηλαίου» του Πλάτωνα.

5. Παραπομπές και περαιτέρω ανάγνωση

Αυτό το άρθρο χρησιμοποιεί την αναθεωρημένη έκδοση (2009) της σημαντικής μονογραφίας του Coxon ως πρότυπο αναφοράς για τη μελέτη του Παρμενίδη στα αγγλικά. Για ευκολία αναφοράς, οι αναφορές σε αποσπάσματα της λίστας ποιημάτων του Παρμενίδη, πρώτα, η αρίθμηση του Coxon (C) και στη συνέχεια, του Diels-Kranz (DK). Έτσι, το ίδιο θραύσμα υποδεικνύεται από το (C 2/DK 5). Οι αναφορές σε όλες τις αρχαίες μαρτυρίες σχετικά με τον Παρμενίδη βασίζονται στη διάταξη και την αρίθμηση του Coxon και παρατίθενται με το "Test." πριν από τον σχετικό αριθμό (για παράδειγμα, Coxon Test. 1). Οι αναφορές σε αρχαίες πηγές σχετικά με τους Προσωκρατικούς εκτός από τον Παρμενίδη βασίζονται στη διάταξη του DK.

α. Πρωτογενείς πηγές

- Όστιν, Σκοτ. *Παρμενίδης: Ύπαρξη, όρια και λογική*. Νιου Χέιβεν: Yale, 1986.
 - Ένα έργο επικεντρωμένο αποκλειστικά στην εξήγηση των λογικών πτυχών της *Πραγματικότητας*.
- Cordero, Néstor-Luis. *Με το να είναι, είναι*. Λας Βέγκας: Παρμενίδη, 2004.
 - Ο Cordero παρέχει μια νέα προοπτική για τη συλλογιστική και τη μέθοδο του Παρμενίδη, εστιάζοντας στη χρήση του ρήματος «είμαι» από τον Παρμενίδη και το αιγιματικό θέμα του, εκτός από τον αριθμό και το νόημα των «διαδρομών έρευνας» που εξετάζονται στο ποίημα,
- Coxon, A. X. *Τα θραύσματα του Παρμενίδη: αναθεωρημένη και διευρυμένη έκδοση*. Ed. και Trans. Richard McKirahan. Λας Βέγκας: Παρμενίδη, 2009.
 - Η έκτη έκδοση του Diels-Kranz (DK) *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1952) είναι από καιρό το πρότυπο κείμενο για την αναφορά σε προσωκρατικά αποσπάσματα σε αριθμημένη διάταξη, μαζί με σχετικές μαρτυρίες. Ωστόσο, είναι κάπως χρονολογημένο,

έχει εξαντληθεί εδώ και καιρό, ο γερμανικός σχολιασμός είναι σχετικά σύντομος, δεν περιέχει όλες τις διαθέσιμες ή σχετικές μαρτυρίες και δεν προσφέρονται μεταφράσεις της μαρτυρίας. Αυτή η διασκευή του Παρμενίδη από τον Coxon είναι πολύ πιο προσιτή στους περισσότερους αναγνώστες αυτού του άρθρου (στα αγγλικά και εύκολα διαθέσιμη σε έντυπη μορφή) και παρέχει μια πιο ολοκληρωμένη λίστα μαρτυριών, με αγγλικές μεταφράσεις. Οι πρόσφατες αναθεωρήσεις του McKirahan το έχουν επίσης ενημερώσει με τις πρόσφατες εξελίξεις στην υποτροφία. Για τους λόγους αυτούς, το κείμενο του Coxon είναι τώρα, ή θα έπρεπε να είναι, το σημερινό τυποποιημένο κείμενο για τις μελέτες του Παρμενίδη. Όλες οι αναφορές σε αποσπάσματα του ποιήματος του Παρμενίδη και σχετικές αρχαίες μαρτυρίες ακολουθούν τη διάταξη του Coxon.

- Diels, Hermann και Walther Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratik*. 6η έκδοση Βερολίνο: Weidmann, 1952.
 - Kirk, G.S., Raven, J.E., Schofield, M. *Οι προσωκρατικοί φιλόσοφοι*. 2η έκδοση Cambridge: Cambridge, 2011.
 - Ένα πολύτιμο εισαγωγικό έργο για τους Προσωκρατικούς, το οποίο παρέχει όλα τα αποσπάσματα του ποιήματος του Παρμενίδη στα ελληνικά με την αγγλική μετάφρασή τους, εν μέσω ενός τρέχοντος ερμηνευτικού σχολιασμού. Επιλεγμένες μαρτυρίες σχετικά με τον Παρμενίδη παρέχονται επίσης τόσο στα ελληνικά όσο και στα αγγλικά.
 - Palmer, John A. *Parmenides και Προσωκρατική Φιλοσοφία*. Οξφόρδη: Οξφόρδη, 2009.
 - Στην πιο ολοκληρωμένη ίσως σύγχρονη μονογραφία για το ποίημα του Παρμενίδη, η πιο καινοτόμος συμβολή του Palmer συνίσταται στην πλήρη ανάπτυξη μιας τροπικής προοπτικής για την κατανόηση της πραγματικότητας και της γνώμης, καθώς και της σχέσης μεταξύ των δύο ενοτήτων.
 - Sider, David και Henry W. Johnstone, Jr. *Τα θραύσματα του Παρμενίδη*. Bryn Mawr Σχόλια. Bryn Mawr: Κολλέγιο Bryn Mawr, 1986.
 - Ένας απαραίτητος πόρος για φοιτητές που θέλουν να μελετήσουν τον Παρμενίδη στο πρωτότυπο ελληνικό.
 - Ταράν, Λεονάρντο. *Παρμενίδης*. Νιου Τζέρσεϋ: Πρίνστον, 1965.
 - Ένα από τα σημαντικότερα έργα στον τομέα που υποστηρίζει τον αυστηρό μονισμό του Παρμενίδη.
- β. Δευτερογενείς πηγές**
- Baird, Forrest E., and Walter Kaufmann, eds. *Αρχαία Φιλοσοφία*. 4η έκδοση, Κλασικές Φιλοσοφικές Σπουδές. Τόμος 1. Νιου Τζέρσεϋ: Prentice Hall, 2003.
 - Ένα εισαγωγικό κείμενο με ελλιπή μετάφραση του ποιήματος, το οποίο σκιαγραφεί τον Παρμενίδη ως αυστηρό μονιστή και αντιπαραβάλλει τη θέση του ως ριζικά αντίθετη με τη «φιλοσοφία της ροής» του Ηράκλειτου.
 - Bicknell, P. J. "A New Arrangement of Some Parmenidean Verses," *Symbolae Osloenses* 42.1 (1968): 44-50.
 - Αμφισβητεί τη διευθέτηση του Diels-Kranz. Ο Bicknell προτείνει μια νέα διάταξη μερικών θραυσμάτων του Παρμενίδη, βασιζόμενη κυρίως στην αναφορά του Σέξτου ότι οι στίχοι που άρχιζαν το ποίημα (C/DK 1) ακολουθούνταν από στίχους που επί του παρόντος αποδίδονται στα αποσπάσματα C/DK 7 και 8.
 - Bowra, C. M. "Το προοίμιο του Παρμενίδη". *Κλασική Φιλολογία* 32.2 (1937): 97-112.
 - Μία από τις πρώτες και πιο σημαντικές επεξεργασίες του Προήματος του Παρμενίδη, εστιάζοντας ιδιαίτερα στις ομοιότητές του με τον Πίνδαρο.

- Χερουβίνη, τριαντάφυλλο. «Φως, νύχτα και οι απόψεις των θνητών: Παρμενίδης B8.51-61 και B9». *Αρχαία Φιλοσοφία* 25.1 (2005): 1-23.
 - Μια διορατική συζήτηση των δυαδικών αρχών που βρίσκονται στη *Γνώμη*.
- Cohen, Marc and Patricia Curd and C.D.C. Reeve, eds. *Readings in Ancient Greek Philosophy: From Thales to Aristotle*. 4η έκδοση Indianapolis: Hackett, 2011.
 - Ένα εξαιρετικό, αν και περιορισμένο, εισαγωγικό κείμενο με πλήρη μετάφραση του ποιήματος του Παρμενίδη. Στη σύντομη εισαγωγή στον Παρμενίδη τονίζεται η πιθανότητα ξενοφανικής επιρροής, θίγεται η δυσκολία συμφιλίωσης *Πραγματικότητας* και *Γνώμης* και αφήνεται ανοιχτή η τελική θέση του Παρμενίδη.
- Cordero, Néstor-Luis. «Η "γνώμη του Παρμενίδη" διαλύθηκε». *Αρχαία Φιλοσοφία* 30.2 (2010): 231-246.
 - Ο Cordero προωθεί αρκετές θέσεις σε αυτό το έγγραφο. Πρώτον, υποστηρίζει ότι η τυποποιημένη διάταξη των θραυσμάτων βασίζεται αποκλειστικά στο αντιληπτό περιεχόμενο, το οποίο τελικά εξαρτάται από την απόδοση αναχρονιστικών, πλατωνικών διακρίσεων στον Παρμενίδη. Έχοντας αμφισβητήσει αυτό το status quo, συνεχίζει να υποστηρίζει μια νέα διευθέτηση για το ποίημα, μετακινώντας μερικά αποσπάσματα που κάνουν αληθινούς κοσμολογικούς ισχυρισμούς από τη *Γνώμη* και στην *Πραγματικότητα*.
- Cordero, Néstor-Luis. Ed. *Παρμενίδης, σεβάσμιος και φοβερός*. Proc. of International Symposium, Μπουένος Άιρες, 10/29-11/2/2007. Λας Βέγκας: Παρμενίδης, 2011.
 - Μια συλλογή επιστημονικών δοκιμίων, πολλά από τα οποία ασχολούνται μεταξύ τους, που παρουσιάστηκαν στο πρώτο διεθνές συνέδριο για τις Παρμενίδες σπουδές.
- Τυρόπηγμα, Πατρίσια. *Η κληρονομιά του Παρμενίδη*. Νιου Τζέρσεϋ: Πρίνστον, 1998.
 - Ο Curd υποστηρίζει ότι ο Παρμενίδης σκόπευε να υποστηρίξει τον «κατηγορηματικό μονισμό» - ότι οτιδήποτε υπάρχει ως γνήσια οντότητα πρέπει να είναι ένα συγκεκριμένο, βασικό είδος πράγματος. Το κύριο επιχείρημα του Curd είναι ότι κανένας από τους άμεσους διαδόχους του Παρμενίδη δεν προσφέρει κανένα επιχείρημα για τη δυνατότητα του μεταφυσικού πλουραλισμού. Έτσι, αν ο Παρμενίδης είχε την αυστηρή μονιστική άποψη, οι μεταγενέστεροι στοχαστές θα ζητούσαν το ερώτημα εναντίον του, και ο Curd θεωρεί αυτή την εσφαλμένη κίνηση απίθανη. Δεδομένου ότι ο κατηγορηματικός μονισμός επιτρέπει μια πληθώρα οντοτήτων, δεν θα υπήρχε κανένας λόγος για τους διαδόχους του να επιχειρηματολογήσουν για τη δυνατότητα του πλουραλισμού, και έτσι η αποτυχία τους να το πράξουν δεν είναι πλέον παραπλανητική.
- DeLong, Τζέρεμι. "Αναδιάταξη του Παρμενίδη: B 1.31-32 και μια υπόθεση για μια εντελώς αρνητική γνώμη (γνώμη). *Νοτιοδυτική κριτική φιλοσοφίας* 31.1 (2015): 177-186.
 - Εκτός από την εξέταση της έννοιας του C 1.31-32 και του τρόπου με τον οποίο η γνώμη πρέπει να ληφθεί αρνητικά, αυτό το άρθρο παίρνει άμεσα και αμφισβητεί την προτεινόμενη αναδιάταξη των θραυσμάτων από τον Cordero.
- Diels, Herman. *Parmenides Lehrgedicht: Griechisch und Deutsch*. Βερολίνο: George Reimar, 1897.
- Γκρέιντζερ, Χέρμπερτ. «Παρμενίδης της Ελέας: Ορθολογιστής ή Δογματιστής;» *Αρχαία Φιλοσοφία* 30.1 (2010): 15-38.
 - Ένα άρθρο που θέτει βοηθητικά ερμηνευτικές προσεγγίσεις στον Παρμενίδη στο πλαίσιο των βασικών υποθέσεων των σχολιαστών σχετικά με τον «ορθολογισμό» του Παρμενίδη.

- Χέρμαν, Άρνολντ. *Να σκέφτεσαι σαν θεός: Πυθαγόρας και Παρμενίδης – Η προέλευση της φιλοσοφίας*. Λας Βέγκας: Παρμενίδης, 2004.
 - Ενώ τελικά αρνείται οποιαδήποτε σημαντική ιστορική επιρροή των Πυθαγορείων στον Παρμενίδη, ο Hermann εντοπίζει πώς η αρχαία εννοιολογική διάκριση μεταξύ θείας και θνητής γνώσης οδήγησε στην ανάπτυξη αυτών των διαμετρικά αντίθετων απόψεων. Ενώ αυτή η διάκριση οδήγησε ουσιαστικά τους Πυθαγόρειους να αναπτύξουν μια θρησκευτική λατρεία, ενέπνευσε τον Παρμενίδη (ανταποκρινόμενος στις προκλήσεις του Ξενοφάνη) να γίνει ο πρώτος αληθινός φιλόσοφος, βασιζόμενος στη λογική και τη λογική για να καταλήξει σε μεταφυσικά συμπεράσματα και έτσι επιτυγχάνοντας ένα είδος θεϊκής γνώσης ως θνητός.
- Κίνγκσλεϊ, Πίτερ. *Πραγματικότητα*. Ινβερνές: Golden Sufi Center, 2003.
 - Ο Κίνγκσλεϊ υποστηρίζει την απόρριψη ότι ο Παρμενίδης προσπάθησε να επικοινωνήσει οποιοσδήποτε επιστημικές ή μεταφυσικές αλήθειες στο ποίημά του – τουλάχιστον, όχι με οποιαδήποτε ορθολογιστική έννοια. Αντίθετα, ο Παρμενίδης είναι ένας μυστικιστής που έχει βρει τη θεϊκή αλήθεια μέσω τελετουργικών και πνευματικών εμπειριών. Το ποίημά του αφηγείται αυτές τις εμπειρίες στο *Προίμιο* και αυτό που ακολουθεί έχει σχεδιαστεί για να ανοίξει το μυαλό του αναγνώστη σε παρόμοιες εμπειρίες, χάνοντας τον εαυτό του στο *elenchus* και αντιμετωπίζοντας τον θάνατο μεταφορικά, αν όχι κυριολεκτικά.
- Kurfess, Christopher John. "Αποκατάσταση του ποιήματος του Παρμενίδη: δοκίμια προς μια νέα διάταξη των θραυσμάτων με βάση μια επανεκτίμηση των αρχικών πηγών." Diss. U. of Pittsburgh, 2012.
- Kurfess, Christopher. "Verity's Intrepid Heart: The Variants in Parmenides, DK B. 1.29 (and 8.4)." *Απειρών* 47.1 (2014): 81-93.
- Lewis, Frank A. "Parmenides' Modal Fallacy," *Phronesis* 54 (2009): 1-8.
- Λομπάρντο, Στάνλεϊ. *Παρμενίδης και Εμπειροκλής*. Eugene: Wipf & Stock, 2010.
 - Για όσους ενδιαφέρονται για μια μετάφραση που επιχειρεί να αποτυπώσει το ποιητικό ύφος του Παρμενίδη.
- Μίλερ, Μίτσελ. «Ασάφεια και μεταφορά: Σκέψεις για το πρόδημα στο ποίημα του Παρμενίδη». *Μελέτες της Οξφόρδης στην αρχαία φιλοσοφία* 30 (2006): 1-47.
- McKirahan, Richard D. *Η φιλοσοφία πριν από τον Σωκράτη: Μια εισαγωγή με κείμενα και σχόλια*. Ινδιανάπολη: Hackett, 1994.
 - Μια εξαιρετικά σταθερή και λεπτομερής εισαγωγή στους Προσωκρατικούς συνολικά. Κατάλληλο τόσο για αρχάριους όσο και για πιο προχωρημένους αναγνώστες. Παρέχει μια επισκόπηση των ερμηνευτικών προβλημάτων για τον Παρμενίδη και διάφορες προοπτικές, εκτός από την οπτική γωνία του ίδιου του McKirahan για αυτά, (η οποία διαφέρει σημαντικά από εκείνη του Coxon, του οποίου το έργο επιμελήθηκε και αναθεώρησε πρόσφατα).
- Μουρελάτος, Αλέξανδρος Π. Δ. "Ο Παρμενίδης για τη θνητή πίστη". *Εφημερίδα της Ιστορίας της Φιλοσοφίας* 15.3 (1979): 253-65.
- Μουρελάτος, Αλέξανδρος Π. Δ. *Η διαδρομή του Παρμενίδη: αναθεωρημένη και διευρυμένη έκδοση*. Λας Βέγκας: Παρμενίδης, 2008.
 - Ίσως το πιο σημαντικό σύγχρονο έργο για τον Παρμενίδη στον εικοστό αιώνα, οι συνεισφορές και οι ιδέες που προσφέρει ο Μουρελάτος σε αυτή τη μονογραφία είναι ανεκτίμητες και εκτεταμένες. Είναι ίσως περισσότερο γνωστός για την επίδειξη των

εκτεταμένων και εφευρετικών τρόπων με τους οποίους ο Παρμενίδης επικαλείται και παίζει με το ομηρικό/ησιοδικό μέτρο και τη γλώσσα, καθώς και ως ο πρώτος που έθεσε μια ουσιοκρατική ερμηνεία της πραγματικότητας.

- Νεχαμάς, Αλέξανδρος. «Σχετικά με τους τρεις τρόπους έρευνας του Παρμενίδη». *Δευκαλίων* 33/34 (1981): 97-111.
- Owen, G. E. L. "Eleatic Questions". *The Classics Quarterly* 10.1 (1960): 84-102.
 - Εκτός από την εστίαση στις προβληματικές γραμμές 1.31-32, ο Owen παρέχει μία από τις πιο σημαντικές ερμηνείες του Παρμενίδη. Ισχυρίζεται ότι ο Παρμενίδης οδηγήθηκε να υιοθετήσει έναν αυστηρό μονισμό για λογικούς και ρωσσελιανούς λόγους και εξηγεί πώς η *Γνώμη* μπορεί να θεωρηθεί αρνητική χωρίς αντίφαση ως απλή διαλεκτική άσκηση.
- Reeve, C.D.C, και Patrick Lee Miller, eds. *Εισαγωγικές αναγνώσεις στην αρχαία ελληνική και ρωμαϊκή φιλοσοφία*. Ινδιανάπολη: Hackett, 2006.
 - Ένα παράδειγμα εισαγωγικού κειμένου με πλήρη μετάφραση του ποιήματος, το οποίο ευθέως κατηγορεί τον Παρμενίδη ότι υποστηρίζει τον αυστηρό μονισμό.
- Stumpf, Samuel Enoch. *Ο Σωκράτης στον Σαρτρ και πέρα από αυτόν: Μια ιστορία της φιλοσοφίας*. 7η έκδοση Βοστώνη: McGraw-Hill, 2003.
 - Εισαγωγικό κείμενο χωρίς μετάφραση του ποιήματος του Παρμενίδη. Παρέχει αρκετές σελίδες ερμηνευτικής περίληψης, χαρακτηρίζοντας τον Παρμενίδη ως αυστηρό μονιστή και σε αντίθεση με τον Ηράκλειτο.
- Θανάσας, Παναγιώτης. *Παρμενίδης, Κόσμος και Υπαρξη: Μια φιλοσοφική ερμηνεία*. Μιλγουόκι: Marquette, 2007.
 - Ο Θανάσας τονίζει την επιστημολογική αξιοπιστία ως θεμελίωση της διάκρισης μεταξύ *Πραγματικότητας* και *Γνώμης*, καταλήγοντας στο συμπέρασμα ότι ο Παρμενίδης θεωρούσε την αληθινή γνώση (και τη φιλοσοφική μεθοδολογία που οδηγεί) ως θεϊκή. Προσφέρει επίσης μια νέα άποψη σχετικά με το περιεχόμενο της *Γνώμης*, η οποία πιστεύει ότι πρέπει να χωριστεί περαιτέρω σε διάφορες διακριτές ενότητες με παραλλαγές πολεμικών σκοπών.

Πληροφορίες συγγραφέα

Jeremy
Ηλεκτρονικό
Πανεπιστήμιο
Η.Π.Α.

C.
του

DeLong
ταχυδρομείο: jeremydelong@sbcglobal.net
Κάνσας