



MIESZKO WANDOWICZ
UNIWERSYTET WROCŁAWSKI

SPOSÓB POSTRZEGANIA PRZESZŁOŚCI JAKO ŚWIATŁO DLA μελέτη θανάτου. PRZYCZYNEK Z ODNIESIENIEM DO MYŚLI PARMENIDESA Z ELEI (B3)

1. Słowo wstępne

Szkic ten, już w założeniu będący raczej załącznikiem i próbą zachęcenia do rozważań niż domkniętym projektem, zamierzałem najpierw nazwać inaczej: *Oswajanie się ze śmiercią — φυγή, άσκησις, μελέτη θανάτου w świetle myśli Parmenidesa z Elei*. Przedstawiam ów odrzucony tytuł na początku, wydaje mi się bowiem odpowiednim uzupełnieniem. W ostatecznie przyjętej odsłonie, obok najświetniejszego z eleackich miłośników mądrości, pozostawiłem ze starszej wersji słowa „μελέτη θανάτου” — w dwóch najczęściej wykorzystywanych polskich tłumaczeniach zinterpretowane jako „ćwiczenie się w śmierci” (Ryszard Legutko) oraz „troska o śmierć” (Władysław Witwicki). Dopuszczalnym rozumieniem tych słów z konieczności jeszcze poświęcę część artykułu później.

„Μελέτη θανάτου” — wraz z „φυγή”, a przeto „ucieczką” — wolno uznać za dwa ukazane w pismach Platona filary άσκησις, czyli filozofii pojmowanej jako praca nad własnym wnętrzem. Do tego rodzaju pojmowania zbliżał się, dla przykładu, Juliusz Domański w studium pt. *Metamorfozy pojęcia filozofii* (Domański, 1996). Nie jest ono dalekie od klasycznej greckiej *paidei* (por. Jaeger, 2001), wychowania-kształcenia, skupionego w tym przypadku na swym psychagogicznym aspekcie: wedle asketycznego¹ spojrzenia na umiłowanie mądrości miało ono

1 Piszę o podejściu „asketycznym”, a nie „ascetycznym”, aby dać znać, że chodzi tu o άσκησις w jej filozoficznym rozumieniu z czasów przedchrystusowych; άσκησις mającą zatem nieco inny odcień niż pochodząca od tego słowa „asceza”, kojarzona z reguły z pewną — nie mniej szlachetną — chrześcijańską, a niekiedy hinduistyczną

swój cel, którym było, skoro zadać rzeczy możliwą prostotę, stawanie się lepszym człowiekiem. Takiemu rozumowaniu — zarówno jego antycznym urzeczywistnieniom, jak i postulatowi, żeby tyleż obowiązywało, co zobowiązywało także teraz — rozgłos w latach współczesnych nadało, bodaj bardziej niż inne publikacje, dzieło Pierre'a Hadota, zatytułowane w polskim wydaniu *Filozofia jako ćwiczenie duchowe* (Hadot, 2003).

Platońskie pisanie o ucieczce daje o sobie znać nade wszystko w dialogu *Teajtet* (176 ab). Mowa o pojawiającej się w rozmowie dygresji, podczas której znajdował Platon jedną z licznych ścieżek do objaśnienia, czym jest filozofia, czym przeto są jej sens i nieustannie stawiane przed nią zadanie: „διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν” (Witwicki: „Dlatego się też starać potrzeba, żeby stąd uciec tam jak najprędzej. Ucieczka — to upodobnienie się do boga, według możliwości”). Ćwiczenie-troska to z kolei wyimek z dialogu *Fedon* (80 e–81 a), zakończony co prawda — przynajmniej w wydaniach z tych poplatońskich czasów, w których zadawano już tekstom interpunkcję — znakiem zapytania („;”), ale zapytania, które nie oczekuje i nie dostaje innej niż potwierdzająca odpowiedzi: „καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι μελετῶσα ῥαδίως; ἢ οὐ τοῦτ' ἄν εἴη μελέτη θανάτου; — παντάπασί γε”. (Legutko: „i rzeczywiście [dusza] ćwiczyła w sobie gotowość umierania; czyż to właśnie nie byłoby ćwiczeniem się w śmierci? — Z całą pewnością”). Utkwioną w nich asketyczność podkreślam, iżby dać znać, że nie jest moim zadaniem dokładanie kolejnych cegiełek do *historii* filozofii, jakkolwiek to dziedzina, której dotychczasowym i przyszłym zasługom należy się nadzwyczajna cześć; nie jest nim ani prezentacja nowych odczytań myśli Platona bądź Parmenidesa, ani niezgoda na interpretacje klasyczne. Pragnę raczej skorzystać z narzędzi, jakimi są dla nas, współczesnych, nie tyle myśliciele, ile ich zachowane pisma, żeby przy ich pomocy dołożyć od siebie jakieś drobiny do ἄσκησις: sposobu filozofowania, który jawi mi się najodpowiedniejszym, nie będąc przy tym niczym innym niż poszukiwaniem rozumnego życia-umierania.

2. Parmenides, Platon i ἄσκησις

postawą cielesno-duchową. O tej różnicy pisał, z nieco innej perspektywy, dla przykładu Wincenty Lutosławski (Lutosławski, 2004, ss. 41–44).

W przedmowie do przywołanego dzieła P. Hadot pisał o niewczesności, jaką jest odnajdywanie w starożytnych dziełach wprost zaprezentowanych myśli, poglądów bądź systemu, podczas gdy „są one bardzo często ćwiczeniami duchowymi, które autor uprawia sam i które daje do uprawiania czytelnikowi”, za czym „wszelkie twierdzenie powinno (...) być rozpatrywane z perspektywy skutku, jaki chce wywołać, a nie jako teza adekwatnie odzwierciedlająca myśli i uczucia jednostki” (Hadot, 2003, ss. 5–6). Warto brać tę okoliczność pod uwagę, czytając poemat Parmenidesa z Elei nazywany *Περὶ φύσεως* — czyli *O naturze*, ale też *O przyrodzie*, jak niegdyś częstokroć, choćby w pierwszym tomie *Historii filozofii* Władysława Tatarkiewicza (Tatarkiewicz, 1981, s. 33), proponowano w Polsce. Przypominam o tym tytule, z reguły uznawanym dzisiaj za nietrafny, nie bez powodu: to, co *przyrodzone*, ze względu na ograniczony zakres znaczeniowy, jawi się bliższym niszczeniu, a przeto umieraniu oraz śmierci, niżeli to, co *naturalne*. W pewien sposób asketyczne podejście do traktatu urzeczywistniał, dla przykładu, Emanuele Severino, w języku zaś polskim Kazimierz Mrówka (jakkolwiek w zgoła mniejszym stopniu, bo bardziej niż na refleksji filozoficznej skupiając się na krytyczności wydania) (por. Severino, 2005; Mrówka, 2012). Sądzę, że wolno tu przedsięwziąć kilka następnych kroków i spróbować znaleźć w zachowanych fragmentach z dzieła eleaty zaczątki tego, czemu niedługo później Platon przydał miano μελέτη θανάτου.

Aby domyślić się szacunku, jakim Platon darzył eleatę, znanego mu co prawda tylko z opowieści, *nie* trzeba zważyć, że w tzw. ojcobójstwie nazwano Parmenidesa „ojcem” — niezależnie od tego, czy ów akt rzeczywiście był filozoficznym unicestwieniem, czy raczej doskonaleniem idei poprzednika, na co wskazywali zarówno E. Severino, jak i np. Dariusz Kubok w rozprawie pt. *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*² (Severino, 2005, ss. 45, 47; Kubok, 2004, s.

2 Rozważając „ojcobójstwo”, badacze eleaty odnoszą się do platońskiego dialogu *Sofista*, 241 d, gdzie za zdaniem: „żebyś sobie nie myślał, że ja jestem jakiś ojcobójca” (tłum. W. Witwicki), podąża określenie: „ojciec Parmenides”. E. Severino: „prawda bytu odkryta przez Parmenidesa zostaje nietknięta także po «ojcobójstwie» platońskim (jest ono jedynym pogłębieniem sensu bytu osiągniętym przez metafizykę po Parmenidesie”. D. Kubok poświęcił tej sprawie właściwie cały najdłuższy rozdział pracy, zatytułowany „Platon i jego domniemane

325). Lepiej bodaj powrócić do dialogu *Teajtet*, 183 e, żeby dostrzec pokazaną tam wobec eleaty uwagę: „jawi mi się, by użyć słów Homera, budzący cześć (αἰδοῖος) i straszliwy (δεινός) zarazem”. Warto przy tym pamiętać, że słowo „αἰδοῖος” — u Homera, przywołanego tu przez Platona, łączone z „δεινός”, czyli z wprawianiem w przerażenie — obok czcigodności oraz podziwu bądź respektu zawiera w sobie między innymi bycie pod opieką bogów³. Skoro zaś zachowała się zdecydowana mniejszość wyimków z poematu *O naturze-przyrodzie*, wolno rozważyć możliwość, że wiedząc o nim więcej, aniżeli wiedzą współcześni, i mając go za postać tak ważną, twórca *Teajteta*, a także *Fedona*, napisał je „Parmenidesem” w większym stopniu, niż bezpośrednio wskazują na to dostępne dziś przytoczenia z dzieł jednego bądź drugiego myśliciela; że — innymi słowy — warto się zastanowić, jak da się odczytać Parmenidejski traktat w świetle Platona, póki nie popada to w wyraźną sprzeczność.

3. Przyczynek do interpretacji (o dwu przykładach Platońskiej ἄσκησις)

W tym miejscu wolno już odnieść się do przestrzeni znaczeniowej dwu przywołanych już przykładów Platońskiej asketyczności. Starogreckie słowo „μελέτη”, umieszczone w określeniu „μελέτη θανάτου”, znaczy „ćwiczenie”⁴. Ale też, o czym warto nie zapominać, „zważanie” na coś, „dbanie” i „zwracanie uwagi”; „zaprawianie się” w czymś, „praktykę” tudzież łacińskie „*cogitatio*”, „*commentatio*” oraz „*meditatio*”, z której

ojcobójstwo”, zwracając uwagę m.in. na poszukiwanie jedna, piękna jako piękna samego oraz tego, co — zresztą w dialogu *Fedon* — niezmiennie, a także na wtórność myślenia wobec bycia (Kubok, 2004, ss. 326, 365).

- 3 „(...) in Hom. and Hes. only of persons, as superiors or elders, persons under divine protection (...)” (Liddell, Scott, 1883, s. 34, kol. 1). Słowa Platona — „αἰδοῖός τέ μοι εἶναι ἄμα δεινός τε.” — są tu odniesieniem do *Iliady*: „αἰδοῖός τέ μοι ἔσσι φίλε ἔκυρὲ δεινός τε.” (Homer, *Iliada*, III 172); a zrezygnowałem w tym przypadku z tłumaczenia Witwickiego, żeby podkreślić nie zwracający, jak się zdaje, w nim na siebie uwagi ciężar „αἰδοῖος” i „δεινός”.
- 4 O możliwych, w tym łacińskich, odczytaniach słów „μελέτη θανάτου” pisałem szerzej w artykule pt. *Hermeneutika i ἄσκησις. O żywotności Platońskiej μελέτης θανάτου* („Przestrzenie Teorii”, nr 30/2018, ss. 277–288). Ten akapit, w niniejszym szkicu konieczny, siłą rzeczy częściowo, jakkolwiek w innym kontekście, z treścią tamtej próby się pokrywa.

wzięło się „*meditatio mortis*”. A także „troszczenie się” i „leczenie” (por. np. Liddell, Scott, 1883, s. 935, kol. 2; Abramowiczówna, 1962, ss. 98–99; Jurewicz, 2015, s. 609, kol. 1)⁵ — zwłaszcza to ostatnie tłumaczenie może zdawać się przewrotne, potrafi jednak sporo o μελέτη θανάτου nauczyć. Dopełniacz, jakim ujęty tu został rzeczownik „θάνατος” — „śmierć” raczej niż „umieranie” — sprawia, że ową μελέτη podobna odczytać zarówno jako przedsiębraną przez Tanatosa, jak i jako przedsiębraną wobec niego. Śmierć, innymi słowy, bądź to praktykuje coś sama — czynnie — bądź to praktykowana jest przez kogoś; w tym drugim zaś razie nie jest już sednem, ale przypadłością. Wypada również pamiętać, że wydarzając się tylko przez okamgnienie, mimo nieskończoności tego, co przed nią i po niej, w swej istocie nie jest podatna na trwanie i nie pozwala na wskazanie jej początku ani końca; a przeto jakiegokolwiek działanie podczas jej stawania się pozostaje z konieczności niemożliwe. Nawet więc skoro pogodzić się z okolicznością, że *tanatocentryzm* jest tyleż kuszący, ile nie poddający się urzeczywistnieniom, i jako taki nie pozwala, iżby nadać śmierci podmiotowość — nawet wówczas rozważać podobna wyłącznie to, co ściśle z nią się wiążąc, wciąż nie jest nią samą: pogodzenie się z jej faktycznością, przyzwyczajenie i oswojenie.

Słowo „φυγή” oznacza „ucieczkę”, przez czy to Domańskiego (wprost: „skojarzona w *Teajtecie* Platona z «upodobaniem się do Boga», odgrywa w oczywisty sposób rolę synonimu”), czy to Karla Alberta właściwie utożsamianą z μελέτη θανάτου (Domański, 1996, s. 9; por. też Albert, 1991, ss. 32–33). Jednocześnie wszelako φυγή zdaje się nie nieść za sobą do śmierci nawoływania: to ucieczka od zjawisk w stronę Idej, za czym ku temu, co ze zmysłami łączy się jedynie przygodnie. To, jak pisał Albert, „oddzielenie duszy od ciała i jego zmysłów”, które jednak „może zostać osiągnięte już w tym życiu w sposób przejściowy” (tamże, s. 26). (A wyraźniejsze niż w innych miejscach podkreślenie w dialogu *Fedon* wyższości tego, co pośmiertne, nad tym, co życiowe, jawi się uzasadnione tą bodaj okolicznością, że śmierć jest podówczas bardzo blisko — trzeba więc, by skazaniec dostarczył sobie i innym nadziei (por. tamże, s. 27)). Na czym owa przejściowość, a więc także częściowość, polega? Trafnie bodaj oddaje to

5 O łacińskich znaczeniach pisał J. Domański w *Metamorfozach...* (Domański, 1996, ss. 8–9).

refleksja Józefa Tischnera, mimo że wzięta z innego kontekstu (o tyle jednak podobnego, że świat zmysłowy, którego Platońska φυγή dotyczy, nader wyraźnie splata się z relacjami międzyludzkimi). „Ucieczka — pisał Tischner — nie wyklucza również jakiejś tęsknoty za tym, przed kim uciekamy (...). W samym pojęciu ucieczki jest ukryty paradoks: jak długo uciekam, tak długo widzę cień drugiego obok siebie. W ten sposób, uciekając – powracam mimo woli” (Tischner, 2012, s. 177); ale dystans wobec tego, od czego uciekam, się zwiększa.

4. Φυγή Parmenidejska. Śmierć, czyli zjawisko

Proszę teraz spojrzeć na jedno z najczęściej przywoływanych zdań z Parmenidesowego poematu: fragment B3, czyli „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι”. Znów niełatwo tu o zgodność interpretacji, a za nimi tłumaczeń. Wśród polskich najbardziej znane są propozycje Mariana Wesołego: „tym samym bowiem pojmowanie jest oraz bycie” (Wesoły, 2001)⁶, oraz — jeszcze mniej jasna, chociaż bardzo podobna — sugestia Kazimierza Mrówki sprzed kilku lat, obecna zarówno w części analitycznej, jak i tzw. wariancie poetyckim jego pracy⁷: „to samo [bowiem] myśleć jest i być” (Mrówka, 2012, s. 316). Nieco więcej wydaje się przekazywać prezentacja angielska ze zbioru G. S. Kirka i J. E. Ravena, brzmiąca: „*the same thing exists for thinking and for being*” (Kirk, Raven, 1971)⁸. Od niej już tylko krok do stwierdzenia, że „istnieć” to znaczy: „być pomyślanym”, a ściślej — podobna dopowiedzieć — wszystko, o czym da się pomyśleć, w takim albo innym sensie istnieje: wszelka myśl jest wtórna wobec rzeczywistości, a przeto z owej rzeczywistości wynika i jej dotyczy. Uzupełnia to i rozjaśnia fragment B8 (ww. 34–36): „ταὐτὸν

6 Jakkolwiek wcześniejsza wersja Wesołego brzmiała inaczej, niemalże tak samo jak późniejsza Mrówki: „tym samym jest bowiem myśleć i być” (Wesoły, 1992).

7 W swojej pracy pt. *Parmenides. Ścieżka prawdy* K. Mrówka przedstawił cztery swoje tłumaczenia zachowanych wyimków z poematu Parmenidesa z Elei: główne, poddane wnikliwej analizie wraz z odwołaniami do licznych źródeł, „autorskie przekłady” w językach angielskim i francuskim, oraz „poetycki przekład” polski (odwołując się do którego podaję zamiast tradycyjnie przyjmowanej paginacji numer strony z książki). Greckie cytaty z *Περὶ φύσεως* w tym artykule pochodzą z edycji umieszczonej w owej książce Mrówki.

8 To dopisek do przedstawianego w zbiorze tłumaczenia Johna Burneta: „*for the same thing can be thought as can be*”.

δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα. / οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστὶν, / εὐρήσεις τὸ νοεῖν” („tym samym jest myśleć i to, z powodu czego jest myśl, / bez tego będącego bowiem, w którym wypowiedziane jest, nie znajdziesz myślenia” (Mrówka, 2012); „tym samym jest bowiem myślenie i to, z powodu czego się myśli, / albowiem bez bytu, w którym się wyraża właśnie to, co jest, nie odnajdziesz myślenia” (Wesoły, 2001)).

Krąży zarazem dzieło Parmenidesa wokół wieczności i niezmienności; to zaś o tyle splatając się z Platońską φυγή, o ile „upodobnienie się do boga” łączy się z drogą „odległą od traktu ludzkiego”, przywołaną na początku poematu *O naturze-przyrodzie* (B1, w. 27): drogą odmienną od tej, którą podążają, co warto podkreślić, *śmiertelnicy*. Tu kłopot: co i w jaki sposób ma w sobie owe wieczność i niezmiennność? Dostrzeganie w tym miejscu cykliczności Księżyca, co w swojej wariacji na temat *Περὶ φύσεως* przedsiębrał Karl Popper (Popper, 1998), nawet jeśli ma w sobie jakąś trafność, jawi się nie rozwiązywać jeszcze trudności, którą niesie za sobą dotykające nas wszystkich na co dzień przeistaczanie się z żywych w umarłych: powtarzalność bez zanikania byłaby pomnażaniem, podczas gdy Księżyc z nocy na noc pozostaje jeden.

Należy nie zapominać — wracając do fragmentu B8 (ww. 13–14, 21) — że „ani narodzin, ani niszczenia nie dopuściła Sprawiedliwość”; a także, że „zaiste narodziny znikają — znikają, warto dodać, z naszego rozsądnego myślenia — i niezrozumiała [jest – M.W.] zagłada” (Mrówka, 2012). A zatem z jednej strony to, co istnieje, pozostaje istniejące, z drugiej zaś — z wynikającą stąd niemożliwością *zaistnienia* zdaje się popadać w niezgodę samo *wydarzenie*. Najprostszym rozwiązaniem, aczkolwiek nie najłatwiejszym, byłoby tutaj afirmowanie obu przywołanych stwierdzeń, czyli wykluczenie zarówno początku, jak i końca, a w rezultacie procesów jako takich, jakkolwiek z jednym wyjątkiem, bodaj niepodatnym na przekroczenie, mianowicie z wyjątkiem wrażeń. Wówczas, czego sugestią wolno wyczytać w *Powrocie do Parmenidesa* Emanuela Severina, wskazywałby eleata, być może wbrew swojej woli, że to, co zdaje nam się powstawaniem, to w istocie niewiele więcej niż dostrzeżenie przez nas tych bądź owych skrawków wiecznego istnienia, to zaś, w czym widzimy destrukcję, nie jest niczym ponad odwróceniem się od chwilowej

manifestacji tego, co trwałe. Niekiedy zdajemy sobie z czegoś sprawę, niekiedy nawet z samych siebie, ale nie zmienia się nic oprócz odczuwania, wychodzącego poza to, co „pięknie zaokrąglone” (εὖκυκλος).

Do wyobrażenia jest również odsłona nieco bardziej złożona. Z jednej strony mogłaby być niedaleka od *growing [block] universe theory* C. D. Broada: teorii rosnącego wszechświata, wedle której przeszłość jest równie realna co teraźniejszość — w odróżnieniu od przyszłości, będącej „*simply nothing at all*” (Broad, 1923, s. 66). Ze strony wtórej — bliska przedstawionemu przez Hansa Jonasa napiętrzaniu się symboli, czyli wzrastaniu u człowieka pojęcia o historii, za czym rozrastaniu się — choć niekoniecznie: podnoszeniu — naszego rozumienia ludzkiej natury, również przeto siebie samych (por. Jonas, 1993). Niezależnie czy to, co wokół, naprawdę się pojawia, czy tylko się ujawnia, wraz z poddaniem się doznaniu pozostaje już utwalone. Skoro podobna myśleć o tym, co się wydarzyło, mimo że nieraz błędnie lub nie mając co do tego pewności, to łatwiej przyjąć, że przeszłości, jak też jej możliwym do wydzielenia składnikom, przysługuje pozytywny status ontyczny. Inny niż przyszłości — stąd przynajmniej, że myślenie (wspominanie) o tym, co się wydarzało, jawi się bardziej uchwytnie i rzetelne niż przewidywanie tego, co dopiero się zdarzy. Jednocześnie trudno z odpowiednią powagą uznać, żeby istnieniu trzeba było naszych myśli bądź spojrzeń, mimo że te nasze myśli bądź spojrzenia z konieczności potrzebują przedmiotu: czy wpadnięcie w sidła niepamięci może odebrać istnienie rzeczywistej istocie? Jeśli zaś to, co się wydarzyło, pozostaje wydarzone: zmienia swoje miejsce wraz z napiętrzaniem się ujawnień albo nawarstwianiem się historii, wszelako nie przestaje *być*, to osobista przeszłość istoty umierającej, a przeto każdej osoby, czyni jej śmierć czymś odmiennym, niż byłaby ona, gdyby poprzedziły ją inne okoliczności, przeżycia, uczynki. Nie czyni jej ponadto zanieistnieniem, choćby łączyła się ona z „zaniknięciem” tego, co nam, trybikom nieprzemijającej rzeczywistości, przez kilka chwil zdaje się świadomością — co najwyżej przemieszcza w strukturze wszechświata moment, którego sednem są czyjeś życie i żywot. Byłaby w tym μελέτη θανάτου, a zatem etyczny i asketyczny postulat, na dwa przynajmniej sposoby: sposób zobowiązujący do życia cnotliwego, skoro to, co z

poзору dawne, nie poddaje się przedawnieniu, oraz sposób oczekujący innego na śmierć i umieranie spojrzenia.

5. O nieobecności zakończeń

Jeżeli bowiem podobna być martwym, jeżeli istnieją martwe stworzenia lub przedmioty, wówczas — o ile skorzystać z formuły, którą współczesnemu myśleniu zadał Martin Heidegger — zgoła niemożliwe, jakkolwiek daleko wstecz spojrzeć, jest ich „bycie-ku-śmierci” (Heidegger, 2007, s. 298), czyli to, co z konieczności każdą śmierć poprzedza. Jeśliśmy martwi, martwiśmy od zawsze; bez kresu przed tym, co przeszłe, ani po tym, co przyszłe; żadne bycie nie może być byciem „ku” czemuś, albowiem będąc „ku” czemukolwiek, trzeba też spletać się z powstawaniem i niszczeniem-ginięciem: z Arystotelejskimi γένεσις i φθορά (por. Arystoteles, *O powstawaniu i niszczeniu*). Bycie martwym: niezmiennie i wieczne, obarczające nas stale albo w ogóle nas nie dotyczące, cudze lub własne, niekiedy nam się jawi, ale w swej istocie pozostaje niepodatne na stawanie się. Tak jak przekraczanie granicy pomiędzy życiem a nieżyciem, niezależnie od tego, do jakiej chwili je przypisywać, nie poddaje się trwaniu — niechby nie było niczym więcej niż żartem, który wobec naszej wyobraźni umyśliła Prządka. Prządka, a zatem „Potężna Konieczność”, Μοῖρα, która „skuwa to, co jest, / Ze wszystkich stron granicą” (Mrówka, 2012, s. 319), jak wskazuje wyimek B8 z *Περὶ φύσεως* Parmenidesa.

To tylko możliwość; podobna ją jednak w poemacie eleaty odnaleźć. Po wrażeniu, że wydarzyła się śmierć — albo (skoro pójść w ślady Emanuela Severina i jego książeczki pt. *Powrót do Parmenidesa*, wedle której nie ma ani powstawania, ani ginięcia, ale wyłącznie manifestacje (Severino, 2005, s. 46)) po jej się, tej śmierci, *ujawnieniu* (φαίνεσθαι) — „zmarła” osoba wciąż istnieje, istnieje niezmiennie, śmierć przeto nie jest utratą i nie należy się nią przejmować. Ani jej obecnością, ani — co również potrafi dostarczyć lęku — jej wciąż przedłużającym się brakiem. Należy zarazem przejmować się życiem: tym, jak się je przedsięwzię, bo z pozorów minione, nie traci powagi. Niewykluczone, że poza wszystkim innym, to właśnie miał na myśli Giorgio Colli, kiedy w swoim przesiąkniętym ἄσκησις dziele pt. *Narodziny filozofii* nakreślał możliwość, że szło Parmenidesowi „o

zafałszowanie (...), ale to zafałszowanie zostało podyktowane przez współczującą wyrozumiałość” (Colli, 1992, s. 85). Nie wypada wszelako zlekceważyć okoliczności, że spostrzeżenie Collego — bliższe lub dalsze rzeczywistej wizji eleaty, której nigdy nie poznamy — nie miało w sobie nagany. Może bowiem owo przesłanie-zmyślenie jest jak Parmenides w dialogu *Teajtet*: tyleż straszliwe, co podziwu godne.

BIBLIOGRAFIA

- Abramowiczówna, Z. (1962). *Słownik grecko-polski*, t. 3. Warszawa: PWN.
- Albert, K. (1991). *O Platońskim pojęciu filozofii*. Warszawa: IFiS PAN.
- Arystoteles (2003). *O powstawaniu i niszczeniu* (tłum. L. Regner). W: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2 (ss. 340–424). Warszawa: PWN.
- Broad, C. D. (1923). *Scientific Thought*. London: Kregan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.
- Colli, G. (1992). *Narodziny filozofii*. Warszawa – Kraków: Res Publica & Oficyna Literacka.
- Domański, J. (1996). *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Warszawa: IFiS PAN.
- Hadot, P. (2003). *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Warszawa: Aletheia.
- Heidegger, M. (2007). *Bycie i czas*. Warszawa: PWN.
- Homer. *Iliada*. Za: <http://www.perseus.tufts.edu> (dostęp: 23 lutego 2019 r.).
- Jaeger, W. (2001). *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Jonas, H. (1993). *Zmiana i trwałość. O podstawach rozumienia przeszłości*. Warszawa: IFiS PAN.
- Jurewicz, O. (2015). *Słownik grecko-polski*. Warszawa: Sub Lupa.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. (1971). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: University Press.
- Kubok, D. (2004). *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice: wyd. UŚ.
- Liddell, H. G., Scott, R. (1883). *A Greek-English Lexicon*, Seventh Edition. New York: Harper & Brothers, Franklin Square.
- Lutosławski, W. (2004). *Metafizyka*. Drozdowo: Muzeum Przyrody w Drozdowie.
- Mrówka, K. (2012). *Parmenides. Ścieżka prawdy*. Warszawa: PWN.
- Platon (2017). *Φαίδων/Fedon* (tłum. R. Legutko). Kraków – Warszawa: Ośrodek Myśli Politycznej, PIW, Teologia Polityczna.
- Platon (1999). *Fedon* (tłum. W. Witwicki). W: Platon, *Dialogi*, t. I (ss. 611–714). Kęty: Antyk.

- Platon (1999). *Sofista* (tłum. W. Witwicki). W: Platon, *Dialogi*, t. II (ss. 431–500). Kęty: Antyk. (Wersja gr. za: <http://www.perseus.tufts.edu...> (dostęp: 23 lutego 2019 r.)).
- Platon (1999). *Teajtet* (tłum. W. Witwicki). W: Platon, *Dialogi*, t. II (ss. 323–430). Kęty: Antyk. (Wersja gr. za: <http://www.perseus.tufts.edu...> (dostęp: 23 lutego 2019 r.)).
- Popper, K. (2006). Czy księżyc może rzucić światło na drogi Parmenidesa? *Studia Philosophica Wratislaviensa*, vol. I, fasc. 1, ss. 161–168.
- Severino, E. (2005). *Powrót do Parmenidesa*. Warszawa: IFiS PAN.
- Tatarkiewicz, W. (1981). *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średniowieczna*. Warszawa: PWN.
- Tischner, J. (2012). *Filozofia dramatu*. Kraków: Znak.
- Wandowicz, M. (2018). Hermeneutyka i ἄσκησις. O żywotności Platońskiej μελέτης θανάτου. *Przestrzenie Teorii*, 30 (2018), ss. 277–288.
- Wesoły, M. (1992). Parmenides — «czcigodny i straszny zarazem». W: G. Kotlarski, R. Kozłowski (red.), *Człowiek i społeczeństwo w refleksji filozoficznej* (ss. 225–237). Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Wesoły, M. (2001). Parmenides z Elei — *physikos*. *Przegląd Filozoficzny*, 2 (2001), ss. 59–85.

ABSTRACT

A way of looking at the past as a light for μελέτη θανάτου. A sketch with reference to the thought of Parmenides of Elea (B3)

The aim of my article is to present some reflections on the connection between the way of existence of the past (as we are entitled to see it) and our approach to dying and death. The basis of my reflections is a certain view of Plato's words „μελέτη θανάτου” (*Phaedo*, 81 a) in combination with Parmenidean „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι” (*Περὶ φύσεως*, B3), which seems to be permissible and intellectually beneficial result of looking at these parts of their works in the light of *ἄσκησις*: philosophy understood as an art of wise living and dying. One of the most important messages of ancient philosophy is probably the notion that what can be thought, has to exist. If so—as thinking (remembering) about the past is more reliable than about the future—the past and the future must have different ontic status. Considering, e.g., C. D. Broad's growing universe theory, it may be acceptable to recognize someone's death as another layer of his existence, which does not destroy the previous layers. It allows to change a view of, firstly, future or actual absence of deceased person, secondly — inevitable coming of (to) death.

KYWORDS: past, death, existence, μελέτη θανάτου, ἄσκησις.

Abstrakt: Celem mojego artykułu jest przedstawienie refleksji na temat związku między sposobem istnienia przeszłości (tym, jak wolno ją postrzegać) a podejściem do umierania oraz śmierci. Leżąca u podstaw moich rozważań interpretacja platońskich słów „μελέτη θανάτου” (*Fedon*, 81 a) w zestawieniu z Parmenidejskim „τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι” (*Περὶ φύσεως*, B3) wydaje się dozwolonym i korzystnym intelektualnie rezultatem spojrzenia na te wyimki w świetle *ἄσκησις*: filozofii pojmowanej jako sposób rozumnego życia-umierania. Jednym z ważnych przesłań filozofii starożytnej zdaje się pogląd, że to, o czym da się pomyśleć, musi istnieć. Wówczas — jako że myślenie (wspominanie) o tym, co wydarzone, jawi się rzetelniejsze niż przewidywanie tego, co dopiero się zdarzy — należy przydać przeszłości odmienny status ontyczny aniżeli przyszłości. Jeśli zaś sięgnąć, dla przykładu, po

współczesną teorię rosnącego wszechświata (C. D. Broad; *growing [block] universe theory*), wtedy wolno — być może — uznać czyjaś śmierć za kolejną warstwę jego istnienia, nie destruującą warstw poprzednich. Pozwala to zmienić postrzeganie przyszłego bądź aktualnego „braku” osoby zmarłej, jak i nieuniknionego zbliżania się (do) śmierci.

SŁOWA KLUCZOWE: przeszłość, śmierć, istnienie, μελέτη θανάτου, άσκησις.