

KRZYSZTOF NARECKI

## CZŁOWIEK W MYŚLI HERAKLITA Z EFEZU

### I. ZNAJOMOŚĆ SAMEGO SIEBIE; DUSZA I CIAŁO

Przy lekturze fragmentów Heraklita uderza jego nowe spojrzenie na związek człowieka z naturą w porównaniu z myślą jego milezyjskich poprzedników. Jeżeli pierwsi filozofowie przyrody, aby poznać rzeczywistość, rozpatrywali ją w oderwaniu od człowieka, to w ujęciu Heraklita z Efezu człowiek i natura stanowią nierozzerwalną całość. To, co dzieje się w świecie, pozostaje w najściślejszym związku z osobą człowieka jako badacza, który pamięta o tym, że wszystko, co myśli i czyni, wynika z działania w nim wielkiej siły, która przenika cały świat. Na tym polega nowatorstwo Heraklita, który wskazuje człowiekowi miejsce pośrodku przeciwieństw, już odkrytych przez jego poprzedników. Tworzy filozofię, której cała doniosłość zawiera się w jednej głębokiej wypowiedzi: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν „wniknąłem (zbadalem) w samego siebie” — frg. B-101<sup>1</sup>.

Wnikanie to nie ma nic wspólnego z zagłębianiem się w tajniki własnej indywidualnej duszy. Oznacza ono — obok zmysłowo-umysłowej kontemplacji oraz logicznego myślenia, dwu dotychczas znanych dróg, po których poruszała się myśl filozoficzna — otwarcie nowej dziedziny wiedzy przez zwrócenie się duszy ku samej sobie<sup>2</sup>.

W najbliższym pokrewieństwie z cytowanym fragmentem pozostaje inna wypowiedź Heraklita:

B-45 ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πᾶσαν  
ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

„Nie odnalazłbyś granic duszy wędrując, nawet gdybyś przeszedł całą drogę: tak głęboki jest jej logos”.

<sup>1</sup> Zamieszczone fragmenty Heraklita pochodzą ze zbioru H. Dielsa: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. 1. 4. Aufl. Berlin 1922. Ze względu na wielość różnojęzycznych przekładów, wynikłą z indywidualnego rozumienia każdego z tłumaczy, autorowi wydało się konieczne zamieścić obok własnego tłumaczenia oryginalne brzmienie fragmentów.

<sup>2</sup> Cf. W. Jaeger. *Paideia*. Przeł. M. Plezia. T. 1. Warszawa 1962 s. 205.

Nie ma nic bardziej charakterystycznego dla myślenia Heraklita jak to nagłe odczucie głębi logosu i duszy, wyrażone przez metaforyczny obraz odbywania drogi do granic duszy — ψυχῆς πείρατα. Istnieją zatem granice, ale nie-  
możność dotarcia do nich czyni je nieosiągalnymi. Dusza więc jawi się jako coś bezgranicznego. Heraklit, być może, przez formę paradoksu (z jednej strony granice, z drugiej ich nieosiągalność) pragnął zakomunikować, że istota duszy jest czymś niewyobrażalnie głębokim i mądrym, posiadającym βαθὺν λόγον. Wskazywałoby to na bliskie pokrewieństwo (a nawet pochodzenie) logosu duszy z Logosem wszechświata, który tak często pojawia się w sformułowa-  
niach Heraklita. Człowiek, mimo konieczności włożenia wielkiego trudu i wy-  
siłku, pragnie zrozumieć sens swojej duszy, czyniąc to na wszelkie możliwe sposoby. Poszukiwanie to wyraża się w: πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν — prze-  
mierzaniu całej (każdej) drogi. Co należy przez to rozumieć? Nasuwają się następujące odpowiedzi:

1. różne (wszystkie) sposoby badania, na co wskazuje czasownik ἐξευρίσκει;
2. wszystkie drogi we wszechświecie (dosłowne rozumienie);
3. cała droga, którą odbywa dusza w jednostkowym istnieniu ludzkim.

Problem głębokości logosu duszy wynikać mógłby z tego, że dusza jest reprezentatywną cząstką Logosu kosmicznego, który praktycznie pozostaje dla człowieka nieosiągalny (w sensie poznawczym). Jeżeli więc w duszy czło-  
wieka tkwi pierwiastek boski, to chyba wydaje się logiczne, by przypisać jej nieśmiertelność i — tak jak F. M. Cleve<sup>3</sup> — rozumieć przez głębokość nie-  
skończoność czasu w przeszłości i przyszłości. Na każdej z tych czasowych dróg napotkać można wieczną przemianę duszy w Logos i Logosu w duszę, gdyż cały świat podlega nieustannej odnowie: jedni umierają, drudzy się rodzą, jedne (najlepsze) dusze powracają do Logosu, inne znajdują swoje miejsce w kolejnych egzystencjach ludzkich.

Tak więc logos jest najistotniejszą prawdą duszy. Czym jest zatem dusza i jaki jest jej związek z ciałem?

B-67 a „Tak jak pająk, który siedzi w środku swej sieci — mówi Heraklit — śledzi uważnie, a gdy mucha przerwie którąś nić pajęczyny, biegnie tam szybko, jak gdyby cierpiał z powodu zerwania tej nici, tak dusza ludzka przy zranieniu jakiejś części ciała natychmiast się tam pojawia jakby oburzona z powodu zranienia ciała, z którym jest mocno i w odpowiedniej mierze związana”.

Dusza, jak z tego widać, nie jest wcale związana z jakąś konkretną częścią ciała. Jej atrybutem jest ruchliwość, bo pojawia się tam, gdzie wrażliwość

<sup>3</sup> *The giants of pre-Sophistic Greek philosophy. An attempt to reconstruct their thoughts.* Vol. 1. Ed. 2. Hague 1969 s. 67.

(w sensie dosłownym i przeniśnym, n p. moralnym) uległa pobudzeniu. Wskazuje to na nierozzerwalny związek duszy z ciałem, a zarazem na dualizm duszy i ciała. Intrygująco wygląda porównanie stosunku dusza—ciało do związku, który łączy logos z duszą. Tak jak istniejący w duszy logos nadaje jej sens, tak dusza ożywia ciało, a będąc ruchliwą jak pajak, śpieszy na pomoc udęczone-  
nemu ciału. Czymże byłoby to ciało bez duszy? Nic nie znaczącą i pozbawioną życia substancją, której należy się jak najszybciej pozbyć (cf. frg. B-96).

Po określeniu, czym jest dusza, kolej na pytanie, skąd powstaje. Odpowiedź zawiera fragment 36:

B-36 ψυχῆσιβ θάβατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δέ θάβατος  
γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δέ ὕδωρ γίβεται,  
ἐκ ὕδατος δέ ψυχῆ.  
„Jest śmiercią dla dusz stać się wodą, a śmiercią  
dla wody stać się ziemią; z ziemi powstaje woda,  
z wody zaś dusza”.

Fragment ten zawiera następujący porządek przemian:

dusze	↑	dusza
woda		woda
ziemia		ziemia

Dlaczego w pierwszym wypadku słowo „dusza” stoi w liczbie mnogiej, w drugim zaś w pojedynczej i jakie to ma znaczenie? Wydaje się, że liczba mnoga wskazuje na dużą liczbę dusz, w posiadaniu których są wszyscy ludzie; dusza zaś każdego odznacza się określoną specyfiką i charakterem. Śmierć człowieka powoduje niejako utratę tych wyróżniających ją cech i jeśli ma ona naturę ognistą, to powraca do jednej duszy świata<sup>4</sup>, ognia kosmicznego, skąd przecież pochodzi. Z drugiej strony fragment 36 implikuje, że dusza bierze udział w naturalnym cyklu przemian<sup>5</sup>. Czy należy przez to rozumieć — jak najogólniej — cykl przemian podstawowych elementów rzeczywistości, w którym dusza stanowi stadium przejściowe od wody do ognia (powstaje z wody i żywi się wilgocią, ale w drodze do góry wilgotne opary stają się suche i jasne), czy też przenieść ten cykl na znacznie węższą płaszczyznę ludzkiego ciała — nie

<sup>4</sup> Cf. K. Axelos. *Héraclite et la philosophie*. Paris 1962 s. 181 n.

<sup>5</sup> G.\*S. Kirk (J. E. Raven. *The presocratic philosophers*. A critical history with a selection of texts. 2 Ed. Cambridge 1960 na s. 206) stwierdza, że dusza w swym prawdziwym i faktycznym stanie pochodzi z ognia. We fragmencie 36 zastępuje ona ogień w schemacie głównych przemian żywiołów świata. Istniejąca tu implikacja wskazuje, że dusza nie tylko posiada ognistą naturę, lecz odgrywa też pewną rolę w wielkim cyklu zmiany naturalnej.

sposób jednoznacznie rozstrzygnąć. „Ziemia” — ogólne wyrażenie na określenie czegoś trwałego — może tu oznaczać pożywienie w stanie trwałym, które z kolei zamienia się w krew. „Woda” — ogólny termin oznaczający coś płynnego — byłaby tu odpowiednikiem krwi. Stąd psyche mogłaby otrzymać miano „parowania (ulatniania się) krwi” dokonującego się w czasie wydechu. Czy właśnie taką interpretację miał Heraklit na myśli? Jedno jest pewne, że fragment 36 stanowi jeszcze jeden dowód istnienia ciągłej i cyklicznej zmiany, której uczestnikami są także dusze. O tym, że zamieniają się one w wodę na drodze w dół, a dążą do ognia na drodze w górę, świadczą (obok frg. 36) kolejne fragmenty.

B-117 ἀνήρ ὀκόταν μεθυσθῆι, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος, οὐκ ἐπαῖων ὄκη βαίνει, ὕγρην τὴν ψυχὴν ἔχων.

„Ilekróć dorosły mężczyzna się upije, prowadzi go wtedy chłopiec, a on zataczając się nie wie, dokąd idzie, gdyż posiada wilgotną duszę”.

B-118 ἀγῆ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.

„Najmądrzejsza i najlepsza dusza jest suchym blaskiem”<sup>6</sup>.

Jakże wymowny jest obraz zamieszczony we fragmencie 117, ilustrujący konsekwencje nadmiaru wody w organizmie, która powoduje zwilgotnienie duszy i zachwianie jej normalnych czynności życiowych, co doskonale odzwierciedla droga pijanego mężczyzny. Nadmierne picie wpływa na zmniejszenie się duszy, której część zamienia się w wodę. Stan, w jakim znajduje się wtedy człowiek, podobny jest do zachowania dziecka pozbawionego rozumu i siły fizycznej. W starożytności dość często zamianę duszy w wodę identyfikowano ze stanem upojenia alkoholem i przypisywano mu znaczenie symboliczne. Świadectw ku temu dostarczają Klemens Aleksandryjski, Porfiriusz i Plutarch (cf. B-95). Klemens zestawiał stany pijaństwa i trzeźwości w paraleli ze stanami snu i czuwania, co wydaje się trafnym spostrzeżeniem, mając na uwadze duszę i jej zachowanie się w opisanych wypadkach.

Na przeciwnym biegunie w stosunku do obrazu zawartego we fragmencie 117 znajduje się treść fragmentu 118. Prawdopodobnie filozof rozumie przez „suchy blask” (ἀγῆ ξηρὴ) „najczystsze i najszlachetniejsze, najbliższe i jakby naświetlone przez ogień powietrze”. Zestawienie dwóch przeciwnych znaczeniowo przymiotników: ὕγρῆ i ξηρὴ obrazuje dwa biegunowo różne stany duszy: wilgotność i suchość. Narzuca się pytanie, czy ten drugi jest osiągalny przez człowieka w czasie jego egzystencji, czy też możliwy jest tylko po jego śmierci, kiedy dusza uwolniona od ciała i tego wszystkiego, co ją krępowało (powodowa-

<sup>6</sup> Kirk (s. 205) i większość współczesnych wydawców przyjmuje lekcję αἴη ψυχὴ i tłumaczy: „Sucha dusza jest [...]”.

ło wilgotnienie), uzyskuje w swej po-egzystencji stan idealnej suchości. W czasie ludzkiego życia dusza nie jest nigdy sucha, jako narażona na nieustanne zwilżanie przez opary krwi. Po śmierci ciała duszę unoszącą się do góry stopniowo osusza powietrze, a blasku nadaje eter. Można więc zaryzykować sąd, że w omawianym fragmencie „najmądrzejsza i najlepsza dusza” oznacza pełną chwałę duszę w jej pre- i po-egzystencji, w przeciwieństwie do duszy uwięzionej w ciele w czasie życia człowieka<sup>7</sup>. Taka interpretacja zakłada wcześniejsze — niezależne od połączenia z ciałem — istnienie duszy i przypomina pitagorejską koncepcję upadku duszy na skutek wejścia do ciała ludzkiego jako do więzienia.

Z rozważań na temat duszy wynika jasno, że:

1. Posiada ona logos, który ją ożywia. Można go przyrównać do rozżarzonych węgli: tak jak one rozpalają się coraz bardziej w miarę jak ogarnia je ogień, tak logos tym bardziej rozbłyska, im bardziej zbliża się do wszystkojednoczącej Całości, która obejmuje także i ogień.

2. Dusza indywidualna jest mądra tylko w pewnej mierze, którą ściśle określa ogień „duszy powszechnej”, ponieważ logos ludzkiej duszy partycypuje tylko w Logosie powszechnym (stąd nieskończoność drogi w poszukiwaniu granic duszy — frg. 45).

3. Ciało, dusza i myślenie tworzą nierozzerwalną, harmonijną całość (obraz pająka i pajęczyny — frg. 67a). Człowiek starając się zbadać samego siebie, spotyka to, co nieskończenie przekracza jego indywidualność — tj. swoją prawdziwą naturę. Skoro jest ona elementem szeroko rozumianej φύσις, człowiek może przekroczyć granice swej zwierzęcości i zrozumieć, że sam jest jedynie cząstką wszechświata.

4. Natura duszy jest ognista, gdy jednocześnie sama dusza stanowi ogniwo w cyklu przemian podstawowych substancji świata. Jej pokarmem jest woda (frg. 12, 36), im dalej zaś w górę, tym bardziej struktura duszy zbliża się do struktury ognia (suchy blask — frg. 118), czerpiąc też z jego mądrości i doskonałości. Droga w dół powoduje wilgotnienie duszy, czego wyrazem jest obraz pijanego mężczyzny (frg. 117).

## II. ŻYCIE LUDZKIE, PRZEZNACZENIE I ŚMIERĆ

Jaki sens posiada życie ludzkie? Oto pytanie, które zadaje sobie ludzkość od początku swoich dziejów. Problem ten w równym stopniu nurtuje nas, jak nurtował Heraklita, który z rozważań na temat jednostkowego życia ludzkiego, danego przez naturę każdemu z nas, przechodzi do rozmyślenia nad życiem, jakim ludzie wzajemnie się w swym cyklicznym istnieniu obdarzają.

<sup>7</sup> Cleve, jw. s. 65.

B-20 Ἡ γοῦν κακίζων φαίνεται τὴν γένεσιν, ἐπειδὴν φησι  
 γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν, μᾶλλον δὲ ἀναπαύεσθαι,  
 καὶ παῖδας καταλείπουσι μόρους γενέσθαι.

Wydaje się, że Heraklit traktuje narodziny jako nieszczęście, skoro mówi: „Urodzeni pragną żyć i otrzymać swój los [tj. śmierć]<sup>8</sup>, albo raczej odpoczywać; pozostawiają dzieci, aby i te z kolei stawały się ofiarami śmierci [tj. były śmiertelne]”.

Odpoczynek jawi się tutaj jako obraz śmierci. Metafora zawarta w formie ἀναπαύεσθαι określa stan duszy, która w momencie śmierci (tj. oddzielenia się od ciała) uwalnia się od wszelkich „przyjemności” związanych z ciałem. Duszy człowieka bowiem sprawia przyjemność nie tylko fakt każdorazowego wcielania się, lecz także każdy moment konkretnego życia na ziemi. Spełnia wtedy podwójną rolę: z jednej strony chce żyć, z drugiej zaś nierozmyślnie pragnie umrzeć. Wypełnia wtedy swoją własną wolę życia, ale nie wie lub też nie wierzy, albo nie rozumie, że w tym samym czasie wypełnia wolę Logosu, zgodnie z którą człowiek musi umrzeć. Każdy autentyczny akt życia jest w rzeczywistości oznaką śmierci. Dlatego każda wielka rozkosz i radość o wiele szybciej zbliża człowieka do śmierci. Jedyną więc narzucającą się interpretacją tego fragmentu jest to, że dzieci są dla człowieka jego μόροι, będąc „spadkobiercami” jego życia; mimo wszystko człowiek pragnie mieć dzieci. Oczywiście, nie powodują one całkowitej śmierci — przecież mężczyzna nie umiera, gdy zostanie ojcem — ale każde dziecko zmniejsza wielkość duszy ojca. Dzięki takiemu wyjaśnieniu fragmentu B-20 można odtworzyć cykl przemian duszy, mając na względzie także inne fragmenty (cf. B - 36):

dusza	dusza	}	cząstka mojego ojca we mnie
woda	semen		
ziemia	ciało	}	ja
woda	semen		
dusza	dusza	}	cząstka mojego potomstwa we mnie

Wylania się z tego obraz jedności życia i śmierci: rodzimy się po to, aby umrzeć. Pozostawiamy też dzieci, ażeby z kolei i te wypełniały swoje przeznaczenie. Narodziny i śmierć stanowią zamknięty cykl, tworząc jedność życia i śmierci tak doskonale zilustrowaną we fragmencie 48.

B-48 τῶι οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος,  
 „Mianem łuku jest życie, jego zaś dziełem śmierć”.

<sup>8</sup> Rozmyślnie chcą żyć, a nieświadomie umrzeć: świadoma wola życia i nieświadoma wola śmierci jest jedna i ta sama.

Heraklit wykorzystuje tu homonimiczność słowa βίος dla zilustrowania symboliki życia i śmierci. Grecki wyraz „βίος” z akcentem na pierwszej zgłosce oznacza „życie”, a z akcentem na drugiej „łuk”, narzędzie śmierci. Filozof pragnie dociec, dlaczego łuk nazwano imieniem życia. Otóż z jednej strony pozwalał człowiekowi zdobywać pożywienie i tym samym podtrzymywać życie, z drugiej zaś jego funkcja polegała na zadawaniu śmierci, na przerywaniu życia, zwłaszcza jeżeli dotyczyło to człowieka. Ostatecznym więc celem łuku było zawsze życie, mimo że środkiem do tego celu było zadawanie śmierci (czy to dla zdobycia pokarmu, czy to dla zabijania jednych ludzi, by drudzy mogli żyć). Heraklit chciał w ten sposób powiedzieć, że śmierć i życie są tożsame mimo dzielącego je przeciwieństwa i zobrazował ten stan rzeczy już w samej budowie powyższego „aforyzmu”, bo wysunięty na początek „łuk” symbolizuje „jedno”, z którego biorą początek i w którym się utożsamiają dwa człony: 1. pozornie niezależne od śmierci „życie”, 2. pozornie niezależna od życia „śmierć”.

Z kolei przechodzimy do fragmentów związanych z istotą, przebiegiem i charakterem życia.

B-85 θυμῶι μάχεσθαι χαλεπόν· ὃ τι γάρ ἄν θέληι,  
ψυχῆς ὄνειται.

„Ciężko jest walczyć z pragnieniem, bo do czego tylko  
zmierza, kupuje to za cenę duszy”.

Istnieje wiele kontrowersji wokół treści fragmentu, a zwłaszcza wokół pojęcia θυμός. Jedni widzą w nim — idąc za Arystotelesem — gniew (Kirk, Verdenius), inni po prostu serce (Diels) lub też gwałtowne pragnienie (Prier, Burnet). Wydaje się, że słowo *thymos* posiada tu raczej sens homerycki. Zaspokojenie pragnienia oznacza wymianę suchej duszy-ognia (B-118) na wilgoć (B-77). Tak więc prawdopodobnie Arystoteles błędnie rozumiał *thymos* jako gniew<sup>9</sup>.

Psyche, jako źródło życia i świadomości człowieka, w czasie swojej cielesnej egzystencji doznaje tak różnych oddziaływań i wpływów ze strony ciała, że bardzo często człowiek traci rozum i nie pamięta o szkodach poniesionych przez duszę. Ten właśnie aspekt uwzględnia Heraklit mówiąc obrazowo, że zaspokojenie każdego ludzkiego pragnienia, każdej żądz i popędu odbywa się kosztem duszy, która niejako kurczy się, gdyż jakaś jej część zamienia się w wodę. Można więc chyba zgodzić się z sądem, że heraklitejska koncepcja walki nie dotyczy tylko świata jako ogromnego pola bitwy, ale stosuje się także do serca każdego człowieka. Podobnie jak w świecie ludzie grupami bądź indywidualnie walczą ze sobą, tak w głębi serca każdej jednostki jedno pragnienie ściera się z drugim. Walka między różnymi pożądaniami nasila się w sposób

<sup>9</sup> J. Burnet. *Early Greek philosophy*. 3 Ed. New York 1959 s. 140.

szczególony, zwłaszcza w momencie dokonywania wyboru i podejmowania decyzji. Zbyt częste uleganie pragnieniom serca sprawia, że człowiek staje się w końcu ich niewolnikiem i że już za życia jego dusza powoli obumiera, ulegając niustannemu wilgotnieniu. Heraklit wyraża podobną myśl w kolejnym fragmencie.

B-119 ἡθoς ἀνθρῶποι δαίμων.

„Charakter jest dajmonem człowieka”.

Termin „ἡθoς” oddawano tu w przekładach na ogół jako charakter czy usposobienie. Próbowano też tłumaczyć pojęcie *ethos* jako nawyk (A. Krokiewicz). W świetle przytoczonych przez siebie wywodów prof. R. Turasiewicz uważa<sup>10</sup>, że *ethos* wyraża wewnętrzne cechy natury człowieka, a nie zewnętrzne działanie. Jeżeli zatem Epicharm podaje Heraklitowy aforyzm w nieco zmienionej postaci: „Charakter (τρόπος) jest dla ludzi dobrym dajmonem, ale i złym dla niektórych” (Diels B-17), kładąc przy tym nacisk na wewnętrzną przyczynę działania, to nie ulega wątpliwości fakt, iż właściwie pojął myśl dawnego filozofa. W przytoczonym aforyzmie Heraklit zdaje się podnosić kwestię indywidualności ludzkich charakterów; każdy człowiek posiada, jego zdaniem, odrębny charakter, który go nie tyle wśród innych wyróżnia, ile zdecydowanie określa kierunek jego działań.

W utożsamieniu *ethosu* z dajmonem (bogiem) kryje się pewien obraz, który ilustruje, czym są dla człowieka jego właściwości psychiczne. Dajmon — według Heraklita — jest duchem (bóstwem) kierującym jednostką ludzką i wytycza jej postępowanie tak samo, jak czyni to *ethos*, decydując o pozycji człowieka w świecie (dajmon jest więc dla człowieka tym samym, co *ethos*).

Przeznaczeniem człowieka staje się w końcu śmierć.

B-77 θέν και Ἡράκλειτον ψυχῆισι φάναϊ τέρψιν ἢ θάνατον

ὕγρῆισι γενέσθαι, τέρψιν δέ εἶναι αὐταῖς τῆν εἰς γένεσιν πτώσιν,

ἀλλαχού δέ φάναϊ ζῆν ἡμᾶς τόν ἐκείων θάνατον και ζῆν

ἐκείνας τόν ἡμέτερον θάνατον.

Dlatego też i Heraklit mówił, że „dla dusz jest przyjemnością lub śmiercią stać się wilgotnymi”. Przyjemnością są dla nich narodziny. Gdzie indziej mówi: „Żyjemy ich śmiercią a one żyją naszą”.

B-62 ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τόν ἐκείων

θάνατον, τόν δέ ἐκείων βίον τεθνεῶτες.

„Nieśmiertelni — śmiertelni, śmiertelni — nieśmiertelni, ci [śmiertelni] żyją śmiercią tamtych [tj. nieśmiertelnych], tamci [nieśmiertelni] zaś umierają życiem tych [tj. śmiertelnych]”.

<sup>10</sup> R. Turasiewicz. *Od ethosu do ethopoii*. Kraków 1975 s. 22n.



O zamianie duszy w wodę mówił już Heraklit we fragmentach 36, 12 i 117, lecz po raz pierwszy proces ten określa jako stan radości i rozkoszy (τέρωσις) spełniającej duszę w momencie wcielania się jej w konkretne ciało. Filozof zaraz jednak uświadamia sobie, że narodziny duszy związane są z jej wilgotnieniem już to w samym momencie wcielania się, już to w dalszej koegzystencji z ciałem, ze strony którego będzie ona narażona na stałe sąsiedztwo wilgoci. Wszak dusza posiada ognistą naturę i im bardziej zbliża się do wody, tym staje się gorsza i bliższa śmierci. O tym, czy stanie się ona lepsza i czy w czasie swej cielesnej (razem z ciałem) egzystencji nie upadnie zbyt nisko, decydujemy wyłącznie my sami i nasze życie tu na ziemi. Druga część fragmentu 77 i fragment 62 wyraźnie określają heraklitejską doktrynę dialektyki życia i śmierci. W jaki jednak sposób możemy żyć śmiercią naszej duszy i jak ona sama żyje naszą śmiercią? Dlaczego nieśmiertelni są śmiertelnymi, a śmiertelni nieśmiertelnymi? Dzieje się tak dlatego, że w czasie egzystencji jesteśmy w stanie dostrzec śmierć naszej duszy uświadamiającej nam, że zmierzamy ku śmierci, która w rzeczywistości mieszka w nas w czasie całego życia (każda chwila czyni nas czymś nowym, innym od tego, czym byliśmy wcześniej). Dusza z kolei żyje naszą własną śmiercią, ponieważ posiada dar łączności z Logosem świata. Człowiek, jak każdy byt kosmiczny, poruszający się wewnątrz wszechświata, idzie dwoma ścieżkami: jedną do góry, prowadzącą od ziemi do wody, od wody do powietrza i od powietrza do ognia, i drugą na dół — od ognia poprzez powietrze i wodę do ziemi. Droga do góry jest drogą narodzin duszy, w dół zaś drogą jej śmierci. Lecz jak obie te drogi są czymś jednym i tym samym (cf. frg. 60) i jak na obwodzie koła początek i koniec koegzystują (frg. 103), tak droga do góry jest także śmiercią duszy, a droga w dół jej narodzinami. Narodziny są czasami zarazem wznoszeniem się i upadkiem, tak samo jak śmierć. Ziemia — początek i koniec procesu cyklicznego — jest prawdziwym miejscem ludzkiego dramatu. Dusza ludzka uczestniczy w Ogniu; w ten sposób po przekształceniu się w wodę i ziemię, tj. w ciało człowieka, ponownie powraca do Ognia. Sama była zresztą ogniem ożywiającym ciało, a im bardziej stawała się sucha, tym była mądrzejsza. Śmiertelni są więc nieśmiertelnymi, ponieważ są związani z nieśmiertelnym Ogniem. Nieśmiertelni wcielają się niejako w śmiertelnych. Nasuwa się tu także inne skojarzenie. Jeśli człowieka będziemy rozumieć jako gatunek i jako indywiduum, to wówczas cząstką nieśmiertelną będą cechy gatunkowe człowieka, a więc te, które odróżniają go od innych populacji i sprawiają, że zawsze pozostaje człowiekiem, choć z kolei każda jednostka wyróżnia się swoimi specyficznymi cechami, czyniącymi ją niepowtarzalną wśród mnóstwa innych. Tak więc ludzie, jako gatunek nieśmiertelni, podlegają śmierci jako konkretne jednostki. Odwracając kolejność, otrzymujemy to samo. Śmiertelni, każdy z osobna, noszą w sobie ten wspólny pierwiastek nieśmiertelności, przekazując go sobie w akcie prokreacji, podczas gdy sami skazują się na nieuchronną śmierć. Jeszcze inaczej

mówiąc, wszyscy ludzie są śmiertelni i równocześnie nieśmiertelni; nieśmiertelni dlatego, że bieg ich życia w każdym kolejnym okresie istnienia świata jest zawsze jednaki, a śmiertelni znowu dlatego, że zawsze tak samo rodzą się i umierają. Heraklit przeciwstawia prawdopodobnie ludzi sobie współczesnych (patrzac oczami swojego pokolenia) wszystkim ich sobowtórom w nieśkończoniej przeszłości oraz przyszłości i mówi, że ci teraz właśnie „żyjący” ludzie są żywi śmiercią swoich byłych sobowtórow, a znowu życiem dla swoich następców są ludzie teraz właśnie „zmarli”, bo kiedy były lub będą owe sobowtóry, to albo jeszcze nie było, albo już nie będzie ludzi teraz właśnie i żywych, i zmarłych.

Na podstawie tych rozważań dochodzimy do wniosku, że brak jest wyraźnej granicy między życiem i śmiercią. Tak życie, jak i śmierć trwają wiecznie, w gruncie rzeczy będąc tożsame. By jednak mogło powstać nowe życie, musi odejść stare. Dlatego śmierć posiada najwyższą moc, o której znaczeniu możemy przekonać się jedynie na jawie. Kiedy śpimy, nie zdajemy sobie sprawy z niczego.

B-21 θάνατός ἐστιν, ὁκόσα ἐγερθέντες ὁρέομεν, ὁκόσα δὲ εἶδοντες ὕπνος.

„Śmiercią jest to, co widzimy na jawie, a snem to, co widzimy w czasie spania”.

Prawdopodobnie filozof chciał powiedzieć, że lepiej znamy życie w czasie snu niż w stanie czuwania. W porównaniu z boską świadomością nasze czuwanie jest snem czy nawet „śmiercią”. Odpowiednio nasza świadomość w czasie spania jest z kolei śmiercią czuwania. Uzupełnieniem tego jest fragment 89, który mówi, że w czasie czuwania ludzie mają jeden wspólny świat, podczas snu zaś każdy powraca do swego własnego świata. Z zestawienia obu tych myśli wynika, że wspólny wszystkim widzialny na jawie świat najczęściej nie jest przez nas do końca poznany, tak jak i my sami nigdy nie jesteśmy w stanie poznać ostatecznie siebie samych. Nasze życie jest podświadomym aktem realizowania się świadomości Boga—Logosu. W ten sposób rozumując, możemy zestawić trzy stopnie świadomości (czy też poziomy życia):

1. świadomość Logosu,
2. ludzka świadomość nie zdająca sobie sprawy z zamierzeń boskiej,
3. świadomość człowieka w czasie snu (podświadome marzenia senne).

Ten ostatni stopień stanowi ogniwo łączące życie ze śmiercią: czuwanie odpowiada spaniu. Świat zmiennej rzeczywistości, w której zawsze coś umiera, by powstało nowe, mógłby być paralelą do rzeczywistości obrazów sennych, które są tak samo niezrozumiałe i tak samo zapomina się o nich, jak o przejawach obiektywnej rzeczywistości. A więc życie na jawie, to, którym żyje największa liczba ludzi, jest snem, z którego zdecydowanie należy się wydostać

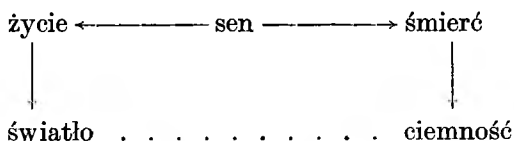
dzięki doświadczeniu wyrażalnemu w formule: „dostrzegać śmierć” lub „spojrzeć śmierci prosto w oczy”.

Kiedy człowiek śpi, jest „umarły”, choć nadal pozostaje żywy. Sam decyduje tymczasowo o jedności dwóch przeciwieństw.

B-26 ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἄπτεται ἑαυτῷ ἀποθανόν, [ἀποσβεσθεὶς ὄψεις],  
ζῶν δέ· ἄπτεται τεθνεῶτος εὐδῶν, ἀποσβεσθεὶς ὄψεις,  
ἐγρηγορῶς ἄπτεται εὐδοντος.

„Człowiek zapala sobie w ciemności światło; choć umarł, to jednak nadal żyje; po zamknięciu oczu, gdy śpi, styka się ze śmiercią, na jawie zaś styka się ze snem”.

Heraklit zdaje się usilnie dążyć tu do zatarcia różnicy między życiem i śmiercią poprzez wprowadzenie *tertium comparationis* — snu, który jest stanem pośrednim między tymi dwoma przeciwieństwami. Literalna, oparta na doświadczeniu analiza fragmentu wygląda następująco: w czasie snu człowiek zbliża się ku śmierci, gdy się budzi, nadal pozostaje senny; granica między snem i czuwaniem, a więc między śmiercią i życiem, zaciera się tak, że pozostaje jedynie wąska strużka światła (φάος) jako symbolu życia<sup>11</sup>. W ciemności (ἐν εὐφρόνῃ) jest ono cienką nitką, która łączy świadomość śpiącego z życiem. W rezultacie chodzi chyba o to, że świadomość (zawarta w duszy) nie ginie nawet po śmierci człowieka. Lepiej uświadomimy sobie te zależności, przedstawiając rzecz na rysunku:



B-88 ταὐτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ τὸ ἐγρηγορός καὶ τὸ  
καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα  
ἐκεῖνά ἐστι κάκεινα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.

„Tym samym jest w nas żywe i umarłe [życie i śmierć], to, co czuwa i to, co śpi [czuwanie i sen], młode i stare [młodość i starość], ponieważ te rzeczy zmieniając się stają się tamtymi, a tamte znów po swej zmianie stają się tymi”.

Doktryna nieustannej zmiany fenomenów ściśle wiąże się z koncepcją jedności przeciwieństw, jak to wynika w szczególności z powyższego fragmentu. Dzieje się tak, ponieważ zmiana jest cykliczna: od A do B i z powrotem znowu

<sup>11</sup> A. Krokiewicz. *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 1971 s. 145.

do A; dla umysłu Heraklita to, co z całą oczywistością zmienia się w coś innego, a potem wraca do poprzedniego stanu, musi być w jakiś sposób tym samym przez cały czas. Filozof wyciąga nowe wnioski z powszechnie znanej już koncepcji — m.in. przez filozofów z Miletu — cykliczności czasu, opartej na obserwacji sezonowych zmian rok po roku. Zimno triumfuje nad ciepłem tak, jak zima następuje po lecie, ale nie ma nic bardziej pewniejszego niż to, że znowu przyjdzie kolej na ciepło w następnym roku. Heraklit, chociaż przytacza najbliższe nam i najbardziej uchwytne pary przeciwieństw z egzystencji człowieka, to dzięki formie, w jakiej je wyraża (inf. i participia w neutrum), dąży do wyrażenia myśli ogólnej, do tworzenia abstraktów: „być żywym” — oznacza życie; „to, co czuwa” — stan pełnej świadomości człowieka na jawie, „to, co umarłe” — śmierć; „to, co śpi” — sen; „młode” — młodość, i „stare” — starość. O jedności wymienionych par pozornych, bo występujących dopiero w świecie fenomenalnym, przeciwieństw decyduje ciągła zmiana, nieustanny (planowy) ruch (wyrażony w μεταστροφή), ponad którym wznosi się jeszcze czas niby dusza harmonii przeciwieństw.

Przy założeniu, że istnieje pre- i po-egzystencja duszy, można zinterpretować fragment następująco: żyjąc tym życiem, jesteśmy umarli wobec lepszego położenia (duszy) i odwrotnie: młodość naszego życia oznacza już starość dla preegzystencji; kiedy jesteśmy starzy w tym życiu, oznacza to z kolei mającą wkrótce nastąpić po-egzystencję; czuwając śpimy, mając na uwadze duszę, która zwilgotniała. Jednym słowem, kolejne następstwa życia i śmierci implikują koncepcję nieśmiertelności (stanowisko O. Gigona).

Dokładne odczytanie fragmentu wyraźnie wskazuje, że chodzi o rzecz, która czuwa i rzecz, która w nas śpi. Filozof, być może, ma tu na myśli cząstkę Logosu tkwiącą i czuwającą w nas, choć jednocześnie nie zdajemy sobie sprawy z jej istnienia (stan snu). Taka interpretacja odpowiada całej sferze poznawczej człowieka; wielu bowiem spraw, które zakodowała w nas natura, nie uświadamiamy sobie i dopiero jakiś przeblysłk świadomości, niespodziewane skojarzenie wydobywa je na powierzchnię ze stosu wiadomości i faktów.

Jak rozumieć dwie pozostałe pary przeciwieństw: życie i śmierć, młodość i starość? Posługując się heraklitejską koncepcją nieustannej wymiany między przeciwieństwami, dochodzimy do wniosku, że człowiek i wszystko to, co rozumie się pod tym pojęciem, w każdej chwili staje się czymś nowym (jak rzeka, w której płyną coraz to nowe wody), choć pozostaje tym, czym jest (w sensie gatunku). Tamten człowiek, który był tuż przed chwilą, należy już do przeszłości, nie istnieje, bo umarł. Podobnie rzecz się ma z młodością i starością.

W końcu jednak człowiek definitywnie umiera. Co dzieje się więc z jego ciałem i duszą?

B-27 ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἄσσα οὐκ ἔλπονται  
οὐδὲ δοκέουσι.

„Ludzi czekają po śmierci rzeczy, których ani się nie spodziewają, ani nie wyobrażają sobie”.

B-96 νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι.

„Trupy bardziej nadają się do wyrzucenia niż gnój”.

B-98 αἱ ψυχαὶ ὀσμῶνται καθ' Ἄϊδην

„Dusze czują zapachy w Hadesie”

bądź „Dusze czują zapach śmierci”.

B-63 λέγει δὲ καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν ταύτης <τῆς> φανεράς, ἐν ἣι γεγενήμεθα, καὶ τὸν θεὸν οἶδε ταύτης τῆς ἀναστάσεως αἴτιον οὕτως λέγων. ἔνθα δ' ἔονται ἐπανίστασθαι καὶ φύλακας γίνεσθαι ἕνεκα τῶν ζώντων καὶ νεκρῶν. (Hippol. refut. IX, 10)

Mówi o zmartwychwstaniu tego ciała widocznego, w którym przyszliśmy na świat i wie, że Bóg jest sprawcą tego zmartwychwstania, twierdząc w ten sposób: „przed tym, który tam się znajduje, powstają i stają się czujnymi strażnikami żywych i umarłych”.

Zwyczajni Grecy mogli się spodziewać po śmierci sławy lub niesławy, kar, nagród, apoteozy, lichej egzystencji lub zupełnego wreszcie unicestwienia, ale nie tego, o czym ich w tajemniczych słowach fragmentu 27 pouczał Heraklit, a mianowicie że wtedy będą i równocześnie nie będą, bo są śmiertelni i równocześnie nieśmiertelni. Filozof ciągle pamięta o pouczeniu ludzi, którzy muszą zawsze uświadamiać sobie, że oczekują na nieoczekiwane i spodziewają się spotkać niespodziewane (cf. frg. 18). Zwyczajne niedowierzanie jest oznaką tępego umysłu, zamykającego się przed zagadką świata. Ludzie nie myślą o swoim życiu i o nieodwołalnym końcu, a także o tym, co może ich spotkać po śmierci. Ich życie jest spełnieniem woli Logosu. Dusza popadając w stan zwany ludzkim życiem, zapomina o swojej przeszłości i upadku (co także jest wolą Logosu) i dlatego nie wierzy w swoją po-egzystencję.

Cóż więc dzieje się z nią i z ciałem po śmierci człowieka? We fragmencie 96 Heraklit zauważa, że trup jest gorszy w zapachu niż gnój i że staje się czymś wstrętnym i ohydny, co nie nadaje się ani do spalania, ani do pochowania, lecz tylko do wyrzucenia. Większość sądów skłania się ku temu, że fragment 96 wyraża bezużyteczność ciała, kiedy dusza już je opuściła („tak bezwartościowe jak gnój”). Gnój jednak nie jest tu chyba symbolem bezużyteczności, ale skażenia i zanieczyszczenia. Dlaczego Heraklit miałby polemizować z normalnymi metodami uprzątnięcia (w VI w.p.Ch. pochówek był w Jonii częstszą formą pogrzebu niż kremacja) czegoś, co było po prostu bezużyteczne?

Trup nie wyraża już człowieka: ukształtowany z ziemi i wody powraca do tej ziemi, po której stąpił żyjący człowiek. Czy dusza także umiera? Oczywiście nie chodzi tu o duszę osobową i o jej indywidualne przeżycie. Nie znaj-

dujemy wyraźnych śladów nieśmiertelności indywidualnej (tj. osobowej) duszy w autentycznej myśli Heraklita. W jaki sposób żywa dusza nie odznaczając się indywidualnymi, innymi dla każdej cechami, mogłaby po śmierci człowieka sama przeżyć? Jest tą częstką wszechświata, która po połączeniu się z ciałem człowieka powraca znowu do wszechświata (tak jak i ogień powszechny, ogień duszy podlega ciągłej przemianie). Aeczusz pisze (V, 7, 2 — Diels A 17): „Heraklit mówi, że dusza jest niezniszczalna, gdyż opuszczając ciało powraca do duszy świata, która jest tego samego rodzaju” (*homogenes*).

Bardzo trudny do interpretacji, a tym samym do tłumaczenia, jest fragment nt 98. W zależności od znaczenia zwrotu καὶ Ἄϊδην powstają dwie zasadniczo różne wersje:

1. Dusze czują zapachy (posługują się węchem) w Hadesie.
2. Dusze czują zapach śmierci.

Pierwsza — tak jak to zauważa Kirk — sugeruje, że przynajmniej pewna liczba dusz egzystuje po śmierci ciała. W tym wypadku Hadesu nie należy brać dosłownie. Istota tego zagadkowego powiedzenia (ze względu na brak kontekstu) leży może w tym, że dusze które przeżyją śmierć ciała, otaczane są przez suchą materię (tj. ogień), skoro powszechnie uważano, że czynność wachania jest skuteczna wśród przedmiotów bardziej suchych niż organ wężący (Arist. *De sensu* 5, 444 a 22).

Możliwe jest jednak całkiem naiwne rozumienie treści fragmentu: dusza (zgodnie z powszechnym wyobrażeniem) jest po prostu oddechem posiadającym jakiś zapach i dlatego węch jest zmysłem używanym przez duszę po śmierci innych zmysłów i ciała. Gdyby tak rzeczywiście było, to zdanie Heraklita można by było odczytać jako ironię wyobrażenia duszy jako oddechu.

Druga wersja tłumaczenia jest jeszcze bardziej metaforyczna, ponieważ obrazowo przedstawia przecucie śmierci. Czyżby Heraklit miał na myśli ludzi, którzy intuicyjnie odgadli moment swojej śmierci? W takim razie wskazywałoby to na istnienie w duszy świadomości, która każe jej (tj. duszy) oczekiwać na powrót do duszy powszechnej i uważać ciało za tymczasowe miejsce pobytu (wyraźne echa pitagorejskiej wędrówki dusz i koncepcji ciała jako więzienia).

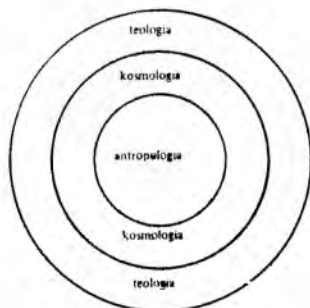
Nasuwa się jeszcze jednak możliwość interpretacji, związana już ściśle z fragmentem 63 (a ponadto z 24 i 25). Otóż życie i rodzaj poniesionej śmierci pozwalają mędrcom i herosom poległym w walce stać się nieśmiertelnymi. Byliby więc oni duchami, które strzegą żywych i umarłych. Niestety, początek tekstu fragmentu 63 pozostaje w wysokim stopniu uszkodzony, stwarzając tym samym różnorodność lekcji i możliwość wielorakiej interpretacji. W naszym rozważaniu zajmiemy się tylko interpretacją. Z konieczności należy wykluczyć obcą Heraklitowi chrześcijańską wersję Hipolita (autora przekazu), dotyczącą zmartwychwstania ciał i sądu ostatecznego. Heraklit nie wierzył w koniec świata, ponieważ z ci, którzy powstają, stają się strażnikami innych,

którzy nadal cieszą się zwyczajnym życiem śmiertelnych (zresztą czas ten różniejszy infinitiwów zakłada cykliczny proces, a nie pojedyncze zdarzenie). ἐπανίστασθαι, oznacza rodzaj jakiegoś selektywnego powstawania, które może być heroizacją bądź dywinizacją (cf. frg. 24 i 25) dusz, które przeżyły śmierć (stanowisko Westa i Kirka). W wyniku tego procesu stają się one dajmonami przypominającymi bóstwa opiekuńcze ludzi w dziele Hezjoda (Erga 121 nn. i 252 nn.) — φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων. Na korzyść takiej interpretacji przemawia ponadto ludowa wiara poświadczona przez kult herosów i grobów.

Trzecią wersję sformułował H. Diels: mistowie (wtajemniczeni w misteria) powstają z błota i cienia przed rytualnym posagiem, w którym obecny jest bóg, zdobywając w czasie uroczystości stopień *phylakes*. Mocną stroną tej interpretacji wydaje się to, że przywołuje na poparcie konkretny fakt rytualnego oczyszczenia. Heraklitowi, który był — według legendy — potomkiem starego rodu kapłańskiego, nie obca, zdaje się, była problematyka misterii, na co wskazuje wiele innych fragmentów. Wszystkie te czasami dość hazardowe interpretacje pozostawiają mimo wszystko nadal otwarty problem: co Heraklit rzeczywiście miał na myśli?

Fakt ten, wynikający z fragmentaryczności zachowania myśli Heraklita, nie pozwala nam z całą dokładnością i pewnością odtworzyć heraklitejskiej koncepcji człowieka. Jednakże możemy pokusić się o próbę rekonstrukcji tego obrazu. W porównaniu z poprzednimi myślicielami (mamy tu na myśli m. in. Talesa, Anaksymandra i Anaksymenesa) Heraklit okazuje się pierwszym prawdziwym przedstawicielem antropologii filozoficznej. To każe nam polemizować z tymi, którzy za takiego uważają Sokratesa z jego intelektualizmem etycznym. Kto wie, czy inne, niestety nie zachowane, fragmenty nie potwierdziłyby takiej tezy.

Heraklitejską filozofię człowieka można by zawrzeć w najmniejszym spośród trzech kół współśrodkowych, za pomocą których dałoby się przedstawić jego system:



Lektura wszystkich zachowanych fragmentów (w niniejszym artykule zamieściliśmy tylko niektóre — naszym zdaniem — najściślej związane z koncepcją człowieka) pozwala nam sformułować sąd, że żadnego z tych kół nie

sposób oddzielić od pozostałych, a już żadną miarą nie można by sobie wyobrazić antropologii w oderwaniu od kosmologii i teologii<sup>12</sup>. Człowiek w pojęciu Heraklita jest częścią kosmosu i dlatego podlega prawom rządzącym całością na równi ze wszystkimi innymi częściami. Ukształtowany z ciała i duszy (będących dla siebie przeciwieństwami), a zarazem uczestniczący w kosmosie, w którym walka przeciwieństw stanowi prawo, podlega procesowi ustawicznego stawania się i ciągłej zmienności istnienia (w każdej chwili stajemy się czymś nowym) oraz zmienności myślenia (strumień świadomości płynie niczym woda w rzece).

Mikrokosmos człowieka daje Heraklitowi możliwość zrozumienia (może nie do końca) makrokosmosu, pod którym rozumie on cały wszechświat — materialny i duchowy. To uporcezywe zmaganie się z tajemnicą własnej duszy nie jest niczym innym, jak próbą zrozumienia czegoś więcej, czegoś co niemal przekracza miarę myśli człowieka, a co stanowi chyba naczelne pojęcie w filozofii Heraklita. Logosu wszechświata — bo to pojęcie mamy na myśli — nie pojmiemy, o ile nie dotrzemy do istoty duszy człowieka.

#### MAN IN HERACLITUS'S PHILOSOPHY

##### Summary

The paper presents an attempt to answer the following question: What is the place of man in Heraclitus's philosophy? The author analyses parts and excerpts which present Heraclitus's concept of man and endeavours to prove that man's world is a microcosm in the form and likeness of the macrocosm in which the Logos plays the primary part and according to which man, who together with other elements takes part in the continuous changes occurring in the world, is an inseparable part of the cosmos.

Heraclitus's endeavour to see into his soul and apprehend its essence is an attempt to understand the Universe and the laws governing its functioning. On account of such a treatment of man, who for the first time occupies such a prominent place in a philosophical thought, Heraclitus can be considered the first representative of philosophical anthropology.

---

<sup>12</sup> Jaeger, *iw.* s. 206n.