

KRZYSZTOF NARECKI

STOSUNEK HERAKLITA Z EFEZU
DO WIELKICH PRZEDSTAWICIELI
TRADYCYJNEJ KULTURY GRECKIEJ

„Od początku wszyscy uczą się od Homera” – stwierdza Ksenofanes z Kolofonu współczesny Heraklitowi poeta i filozof¹. Pogląd ten podziela też żyjący dwa stulecia później Platon, zauważając, iż według wielbicieli Homera „poeta ten wychował Helladę” i że „odnośnie organizacji i kultury w sprawach ludzkich warto go wciąż na nowo studiować i wieść całe swoje życie zgodnie z jego wskazówkami”². Wyrażoną tu opinię podzielała cała starożytność, uważając Homera nie tylko za pierwszego z poetów, lecz także za największego mędrca, „posiadacza” encyklopedycznej wiedzy, który „zawarł w swych poematach niemal całokształt spraw ludzkich”³ i stał się w ten sposób najwybitniejszym reprezentantem tradycyjnej kultury greckiej. Ten wielki autorytet szybko znalazł swoich krytyków w osobie Ksenofanesa, a następnie Heraklita z Efezu. Aby jednak lepiej zrozumieć postawę tego ostatniego, należy – tytułem wprowadzenia w naukę filozofa – krótko przedstawić jego wizję rzeczywistości, gdyż właśnie na płaszczyźnie epistemologii, tj. obiektywnego poznania świata, opiera się krytyczny, jak się przekonamy, stosunek Heraklita do tradycji reprezentowanej przez Homera, Archilocha, Hezjoda, Talesa, Pitagorasa, Ksenofanesa i Hekatojosa, czyli przez te postaci, które wraz ze swym intelektualnym dorobkiem już na progu starożytności tworzyły zrąb tradycyjnej kultury Greków.

Czym zatem wyróżnia się heraklitejski obraz świata spośród dotychczasowych propozycji? Przede wszystkim tym, iż sedno rzeczywistości odkrył Heraklit w jej naturze (φύσις) która jest budową (strukturą) każdej rzeczy. Podstawą wszystkich rzeczy i zjawisk są bezustannie ze sobą walczące i równocześnie tożsame przeciwieństwa („wszystkie rzeczy są jednością” – B 50; „z wszystkich rzeczy jedność, z jedności zaś wszystkie rzeczy” – B 10).

¹ Fr. 10 w zbiorze H. Dielsa i W. Kranza, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I, 6 Aufl., Berlin 1951. Z tego właśnie zbioru (skrót: DK) pochodzą cytowane w dalszej części artykułu fragmenty Heraklita.

² Plat., *Resp.* X 606e.

³ Por. Xenoph., *Symp.* 4,6.

Napięcie (walka) między tymi przeciwnymi siłami, które tworzą najpiękniejszą, aczkolwiek ukrytą harmonię („z rzeczy różniących się powstaje najpiękniejsza harmonia” – B 8; „niewidzialna harmonia jest silniejsza niż widoczna” – B 54), jest warunkiem istnienia świata („Wojna jest ojcem i królem wszystkiego...” – B 53). Jego ἀρχή znalazł Heraklit w ogniu będącym jakby równoważnikiem wszystkich rzeczy i fizycznym symbolem ich ciągłej przemiany. Wieczną zmiennością przyrody („Do tej samej rzeki nie można wejść dwa razy” – B 91) rządzi zasada określonej miary (μέτρον). Jest nią powszechny (ξυνός), boski Logos, zwany przez filozofa jedyną Mądrością (τὸ σοφὸν μῦθον – B 32), najwyższym Prawem (νόμος – B 114) i Sprawiedliwością (Δίκη – B 94). Heraklitejski Logos jest obiektywną Prawdą i Zasadą istniejącą w każdej rzeczy (którą owa Zasada konstytuuje za pomocą dwóch walczących ze sobą sił – przeciwieństw) i dlatego powszechną. Staje się ona dostępna dla wszystkich, skoro spotykamy się z nią w naszym codziennym doświadczaniu rzeczy i faktów. Aby jednak poznać tę najważniejszą prawdę, należy zgłębić tajniki własnej duszy (por. B 45). Jako narzędzie i przedmiot poznania istnieje ona i działa na wzór kosmicznego Rozumu (= Logosu). Heraklit był przekonany, iż przez jego usta przemawia prawda absolutna („Nie mnie, lecz Logosu wysłuchawszy, mądrze jest zgodzić się, że wszystkie rzeczy są jednością” – B 50) i dlatego gardził nie tylko ludźmi głupimi, ale także poetami i mędrkami uprawiającymi – jego zdaniem – fałszywą, nie uczącą rozumu „wielowiedzę”.

Jak się wydaje, przyjęta przez nas zasada przedstawienia oryginalnych wersji fragmentów wynika przede wszystkim z faktu, iż każde tłumaczenie jest już pewną próbą zrozumienia treści danej wypowiedzi. Stąd też w prezentowanych przekładach pojawią się słowa i wyrażenia nie uzasadnione oryginałem, a jednak niezbędne dla pełnego odczytania ukrytego i głębszego sensu całego zdania, co znajdzie zresztą swoje odzwierciedlenie w dalszej jego analizie.

Wracając jednak do podjętego tu zagadnienia, należy stwierdzić, iż najwięcej miejsca poświęca Heraklit największemu autorytetowi Greków – Homerowi.

B 56

ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὀμήρω, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκείνον τε γὰρ παῖδες φθειροῦς κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.

(Hippol., *Ref. omn. haer.* IX 9, 5)

Ludzie ulegają złudzeniu w poznawaniu widzialnych (jawnych) rzeczy podobnie jak Homer, choć był on mądrzejszy od wszystkich Greków. Bo jego to oszukali chłopcy, gdy zabiwszy wszy powiedzieli: To, co widzieliśmy i schwytaliśmy, porzucamy, a to, czego ani nie widzieliśmy, ani nie schwytaliśmy, niesiemy z sobą.

Życie najstynniejszego poety Grecji było ulubionym tematem wielu, najczęściej zmyślonych, opowieści. W przypadku cytowanego tu fragmentu mamy do czynienia z najwcześniejszą zachowaną wersją podania (dotyczącego końca życia poety), która różni się od późniejszych tym, że: 1) nie wspomina o śmierci Homera, 2) rozmówcami poety czyni tylko chłopców, a nie rybaków, 3) przedstawia treść podania w prozie. W później powstałych żywotach poeta umiera z rozpacz, iż nie był w stanie dać odpowiedzi na postawione mu pytanie⁴. Heraklit posługując się ludową opowieścią, w którą wpleciono zagadkę postawioną przez chłopców najbardziej wyróżniającej się wśród Greków postaci Homera, pragnie, jak się wydaje, zobrazować, że ludzka mądrość oparta na poznaniu zmysłowym jest złudna. Nasuwa się tu paralela z fragmentem 34: jak tam głusi ilustrują nierozumnych słuchaczy, tak tutaj nieudana próba odgadnięcia tego, co jest oczywiste (τῶν φανερῶν), wynika z przenośnie rozumianej ślepoty Homera. Historia ta, mimo że jej filozoficzne implikacje nie są na pierwszy rzut oka zbyt głębokie, służy przede wszystkim do pokazania, że najmądrzejszy z Greków jest głupcem, skoro nie potrafi rozwiązać zagadki znanej dzieciom⁵.

Wypowiedziana przez chłopców zagadka może nawiązywać w jakimś stopniu do wiedzy o rzeczach jawnych (τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν), czyli o całej rzeczywistości, bo, jak uczy Heraklit, nie należy poprzestawać (ταῦτα ἀπολείπομεν) na świadectwach zmysłów (ὅσα εἶδομεν καὶ ἔλάβομεν), lecz sięgać do niewidzialnej, ukrytej struktury rzeczy (por. B 54). Tylko ku takiej wiedzy trzeba zdążyć i taką wiedzę sobie przyswajając (ὅσα οὐτε εἶδομεν [...], ταῦτα φέρομεν). Logos jest do takiego stopnia jawny, jak sugeruje to zagadka chłopców. Ponieważ kryje się on pod powierzchnią rzeczy (podobnie jak sens zagadki tkwi pod powłoką słów), dlatego też ludzie muszą posiadać pewną intuicję i rozum, by zrozumieć to, co oznajmia najwyższy Rozum (= Logos), który przecież „ani nie mówi, ani nie ukrywa, lecz daje znaki” (B 93).

Z czysto formalnego punktu widzenia antytetyczna struktura fragmentu 56 przywołuje też na myśl heraklitejską naukę o jedności przeciwieństw („droga do góry i na dół jest jedna i ta sama” – B 60). Zastosowana przez filozofa forma zagadki symbolizuje związek człowieka z prawdziwą naturą rzeczy, paradoksalne zaś i antytetyczne sformułowanie anegdoty uniemożliwia Homerowi odnalezienie prawdziwego sensu słów. Z podobnymi trudnościami spotykają się też inni ludzie, którzy dostrzegają tylko pozory, nie wiedząc, iż u podstaw rzeczywistości leży ukryta harmonia walczących ze sobą przeciwieństw.

⁴ Zestawieniem różnych wersji zajmuje się G.S. Kirk (*The Michigan Alcidas – Papyrus; Heraclitus fr. 56 D; The Riddle of the Lice*, „Classical Quarterly”, 44 (1950), s. 149 n.).

⁵ Zob. tamże, s. 159; por. fragmenty: 79, 70, gdzie ludzka mądrość porównana jest do dziecięcej, a także kontrast między mężczyznami i chłopcami we fragmencie 121 i 117.

Homerowi, reprezentującemu tu doskonały przykład ograniczonej wiedzy, nie udało się zrozumieć i tej prawdy.

A 22 καὶ Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι
 „ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο” (II. XVIII 107).
 οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξεῖος καὶ βαρέος,
 οὐδὲ τὰ ζῶα ἄνευ θήλεος καὶ ἄρρενος ἐναντίων ὄντων.
 (Arist., *Eudem. Eth.* 1235a 25)

Heraklit gani Homera za to, że powiedział:

„Bodaj szczyła niezgoda spomiędzy bogów i ludzi!” (tłum. I. Wieniewski).
 Bo nie byłoby harmonii bez wysokich i niskich tonów, ani też istot żywych bez płci męskiej i żeńskiej, a to są właśnie przeciwieństwa.

Jest rzeczą oczywistą, że Homera interesują przede wszystkim stosunki wśród bogów i ludzi. Nie zastanawia się on nad właściwym zastosowaniem terminu „niezgoda – ἔρις” i wynikającymi stąd konsekwencjami, które w nauce Heraklita zajmują tak ważne miejsce. Stąd w oczach filozofa Homer, wyróżniający się mędrzec i nauczyciel Greków, uchodzi za przeciętnego „głupca”, który nie dostrzega „niewidzialnej harmonii” (por. B 54) opartej na ciągłej walce przeciwieństw i nie uświadamia sobie, co dla świata oznaczałby zanik niezgody.

B 124 ἄλογον δὲ κάκεινους (sc. τοῖς μόνον τὰς ὑλικὰς ἀρχὰς
 ὑποθεμένους) δόξειεν ἂν εἰ ὁ μὲν ὅλος οὐρανὸς καὶ
 ἕκαστα τῶν μερῶν ἅπαντ' ἐν τάξει καὶ λόγῳ (καὶ μορφαῖς
 καὶ δυνάμεσιν καὶ περιόδοις), ἐν δὲ ταῖς ἀρχαῖς μηδὲν
 τοιοῦτον, ἀλλ' ὡσπερ „σάρμα εἰκῆ κεχυμένον ὁ κάλλιτος, ὡς” φησὶν
 Ἡράκλειτος, [ὁ] κόσμος”⁶.
 (Theophr., *Metaphys.* 15)

(Nawet) dla tych, którzy przyjmują tylko materialne zasady, mogłoby się to wydawać niedorzeczne, gdyby w całym świecie i w każdej jego części panował porządek i rządziło prawo w dziedzinie kształtów, sił i okresów, a w dziedzinie zasad nic by takiego nie było, lecz, jak mówi Heraklit, „najpiękniejszy komos (porządek świata) byłby (tylko) stosem śmieci rozsypanych na chybił trafiał”.

Klucz do rozszyfrowania tego (źle zachowanego) porównania tkwi w dwuznaczności słowa „kosmos”, które oznacza zarówno „ozdobę” (starsze znaczenie), jak i „ład, porządek świata”. Nieodłączną cechą każdej ozdoby i każdego porządku jest ich obiektywne piękno, wyrażone tu w superlaty-

⁶ Przyjmujemy lekcję M. Marcovicha (*Heracitus. Greek Text with a Short Commentary*. Editio Maior, Merida 1967. s. 547, skrót: Marcovich HEM). Nie wydaje się, aby uderzająca na pierwszy rzut oka swoją oryginalnością lekcja J.B. Mc Diarmida: ὡσπερ σὰρξ εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιτος φησὶν Ἡράκλειτος, ὁ κόσμος – the fairest man is flesh composed of parts scattered at random so is the cosmos” (*Note on Heraclitus, Fragment 124*, „American Journal of Philology”, 42 (1941) nr 4, s. 492-494) była prawdopodobna. Dość przekonywająco uzasadnia to Marcovich HEM, s. 549 n.

wie κάλλιστος. Istnieje również przeciwieństwo kosmosu w postaci bezładnie porozrzucanych rzeczy, przedmiotów i części elementarnych (σάγμα εἰκῆ ἢ κεχυμένον). Dopiero doświadczony rzemieślnik lub artysta potrafi połączyć wiele składników w jedną, integralną i piękną całość, w której tkwi zasada ładu i rozumnego planu. Podobnie jak z każdą piękną ozdobą, to samo dzieje się z całym wszechświatem. Wszak u jego podstaw leży jeden pierwiastek, bezkształtna masa ognia. Organizuje ją i nadaje jej kształt rozumna siła. Jest nią przenikający każdą cząstkę rzeczywistości Logos. Dzięki jego działaniu i obecności rodzi się najpiękniejszy porządek świata, o ileż doskonalszy i piękniejszy od każdej innej ozdoby. To paradoksalne powiedzenie Heraklita sławi porządek i regularność (miarowość) kosmicznych procesów, wyśmiewa zaś zawartą w σάγμα κεχυμένον i εἰκῆ myśl o nieładzie i nieprawidłowości.

Patrzac na słowa Heraklita z szerszej perspektywy, możemy przypuszczać, że chce on wskazać na piękno porządku i bezład stosu jako na dwa uzupełniające się aspekty, dwa przeciwieństwa, które jednoczą się dzięki Logosowi. Obraz świata w postaci stosu rzeczy zgromadzonych na oślep może też ilustrować sytuację, w której ustałoby nagle działanie Rozumu (= Logosu). Prawdopodobnie ten ostatni wniosek sugeruje, iż wypowiedź filozofa miała wyraźnie polemiczny lub nawet ironiczny charakter⁷. Jeśli ta polemika nie miała na celu wyśmiania nieświadomości wszystkich ludzi (przeciwstawionej mądrości Boga – por. B 102), to z pewnością skierowana była przeciwko tradycji (por. B 108) reprezentowanej przez sławnych poetów i filozofów (w tej liczbie i przez Homera).

Nie wiadomo tylko, jakiej to przyczyny porządkującej świat nie udaje się ludziom zrozumieć: czy chodzi tu o zasadę miar, czy o powszechny Logos, czy też o Ogień. A może Heraklit gani po prostu brak głębszego zastanowienia nad strukturą i działaniem świata, w którym bez przerwy toczy się walka (wojna). Nasze wyobrażenie o jej charakterze szerzej kształtuje fragment 80.

- B 80 (1) εἰδέναι χρῆ
(2) τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνόν
(3) καὶ δίκην ἔριν
(4) καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών⁸.
(Origenes, *Contra Celsum* VI 42)

Należy wiedzieć, że wojna jest powszechna,
że walka jest sprawiedliwością⁹,
i że wszystkie rzeczy dzieją się zgodnie z walką i koniecznością.

⁷ Por. Marcovich HEM, s. 550.

⁸ Lekcja Dielsa (DK, s. 169) i G.S. Kirka (*Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1957, s. 238 – skrót: Kirk HCF). Podobnie Marcovich HEM, s. 132.

⁹ Por. Marcovich HEM, s. 137; G. Vlastos, *On Heraclitus*, „American Journal of Philology”, 76 (1955) nr 4, s. 357.

Słowa *χρή* używa Heraklit dość często, aby zachęcić i wskazać praktyczną drogę czytelnikowi (por. B 43, B 44, B 35, B 114). Dla Diogenesa Laertiosa mogła to być jedna z przyczyn nazwania filozofa *μεγαλόφρων και υπερόπτης*. Poza tym obecność *χρή* wynika też z obiektywnej konieczności wyrażonej przez *χρεών*, a cała fraza *εἰδέναι χρή* wskazuje na polemikę Heraklita z Homerem (*Il.* XVIII 107) i Hezjodem (*Erga* 275 n.), tym bardziej że we fragmencie 53 jest ona oczywista. W związku z tym można w pewien sposób zmodyfikować znaczenie *εἰδέναι χρή*: „skoro tradycyjny sąd jest nieprawdziwy, to prawdą jest, iż wojna jest powszechna”. W swojej polemice z Homerem Heraklit wykorzystuje tu inne zdanie poety:

Ξυνὸς Ἐνυάλιος, καὶ τε κτανέοντα κατέκτα.

Bóg wojny dla wszystkich ten sam: zada śmierć i chcącemu ją zadać.
(*Il.* XVIII 309 – tłum. I. Wieniewski)

Filozof nadaje tym słowom o wiele głębszy sens, gdyż rozszerza obraz walczących ze sobą przeciwników na sferę całego życia ludzkiego i całego świata. Symetryczną konfrontację dwóch walczących stron spina jakby klamrą – pojęciem harmonii z fragmentu 51. Powszechność wojny, zasady spajającej poprzez harmonię wszystkie rzeczy, wynika z powszechności Logosu (por. B 1, B 2), ale to nie znaczy, iż można te dwa pojęcia (Wojna i Logos) utożsamiać¹⁰. Pomocną w tym względzie okazuje się etymologia słowa *ξυνός*: *συν* – *vów*, która podkreśla zgodność działania Wojny z nakazem Rozumu (tj. Logosu), co wyraźnie sugeruje, że Logos jest pojęciem nadrzędnym w stosunku do Wojny.

Możliwe jest natomiast utożsamienie walki i sprawiedliwości: *δίκην ἔρις*. Na pierwszy rzut oka to utożsamienie jest całkiem przewrotne, gdyż w tradycyjnej myśli greckiej (Hezjod i Solon) dwa wymienione wyżej pojęcia są sobie przeciwstawione. Funkcję zapożyczonego ze sfery społecznej obrazu walki, która w zasadzie jest siłą niszczącą, a więc wyrazem niesprawiedliwości, rozszerzył Heraklit na całą rzeczywistość. Wyrażenia *ξυνός* i *γινόμενα πάντα* zdecydowanie określają powszechność oddziaływania walki, a tym samym warunkują zamianę jej znaczenia: z niesprawiedliwości staje się sprawiedliwością w nowym, kosmicznym sensie (por. B 23), którego nie uświadamiał sobie żaden z poprzedników Heraklita.

Ostatnią frazę – „wszystkie rzeczy dzieją się zgodnie z walką” – można uważać za stylistyczne echo fragmentu 1 (*γινομένων πάντων κατὰ τὸν λόγον*). Cała rzeczywistość (*πάντα*) rodzi się (*γινόμενα*) i istnieje w zgodzie z walką (*κατ' ἔρις*) i słuszną koniecznością (*χρεών*), bo walka i sprawiedliwość są w świecie powszechne, a jednocześnie konieczne, by zapewnić mu istnienie.

¹⁰ Por. Marcovich HEM, s. 130.

Cały fragment 80 jest, w naszym odczuciu, rodzajem spontanicznej reakcji (por. *καί ... καί ... καί ...*) na poglądy Homera i Hezjoda. Miarę dojrzałości polemiki Heraklita dostrzegamy w kunsztownej budowie fragmentu w postaci chiazmu. Można przedstawić go w następujący sposób:

- (a) πόλεμος = ξυνός (β)
- (b) δίκη = ξρις (a)
- (b) πάντα – κατ' ξριν (a)

Trzykrotne powtórzenie terminu „wojna (walka)” spowodowane zostało nie tylko spontanicznością wypowiedzi, lecz również zamiarem podkreślenia roli Wojny. Jej konieczność obrazują dwa przykłady z fragmentu 53.

B 53

πόλεμος

- (1) πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς,
- (2) καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους,
- (3) τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

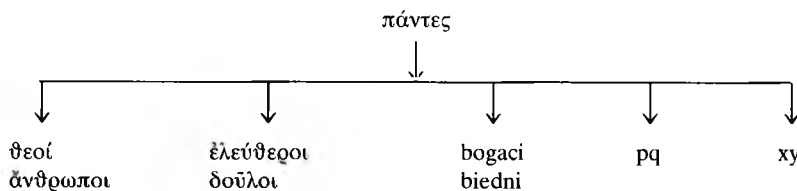
(Hippol., *Ref. omn. haer.* IX 9, 4)

Wojna jest ojcem wszystkiego (wszystkich bytów) i królem wszystkiego, i w ten sposób jednych przeznaczają na bogów, innych na ludzi, z jednych czyni niewolników, z drugich zaś wolnych.

Wypowiedź Heraklita posiada wyraźną, dwuczęściową strukturę (por. trzykrotne *μὲν ... δέ*), w której zdanie 1 jest ogólnym stwierdzeniem, zdania zaś 2 i 3 są do pewnego stopnia jego ilustracjami (por. *καὶ* w zdaniu 2 o znaczeniu skutkowym = *ὥστε*). W słowie *πατήρ*, podobnie jak i w part. *γινόμενα* kryje się element genezy („przyczyna”), stworzenia wszystkiego, co istnieje. Z kolei rzeczownik *βασιλεύς* oznacza „najwyższą zasadę” rządzącą i sterującą stworzonym światem. W zdaniu 1 mamy dwie dwuznaczności. Pierwsza zawiera kluczowe dla sensu całej wypowiedzi słowo *πόλεμος*, które oznacza zarówno wojnę w sensie dosłownym, jak i jej uniwersalny wymiar z fragmentu 80. W tym drugim znaczeniu Wojna jest upersonifikowanym „ojcem i królem wszystkiego”, co kojarzy się z homeryckim określeniem Zeusa, „ojca ludzi i bogów”. O roszczeniu sobie przez Wojnę prawa do tronu Zeusa Heraklit nie myślał chyba zbyt serio. Potraktował ten zabieg jako parodię słów i polemikę z myślą poety. Zastąpienie najwyższego bóstwa olimpijskiego nowym pojęciem „Polemos” nie zadowalało chyba w pełni Heraklita. Wojna ze względu na swą rolę i zasięg przedstawia raczej rodzaj „Super-Zeusa”.

Kolejną dwuznaczność kryje w sobie gen. *πάντων*. Drugie i trzecie zdanie fragmentu sugeruje, że chodzi tu o rodzaj męski: *ἀνδρῶν τε θεῶν τε*. Znając jednak upodobanie filozofa do gry słów, zagadek i dwuznaczności, możemy chyba i tu spodziewać się rodzaju nijakiego. Zresztą oczywisty tego dowód znajdujemy we fragmencie 80. Zestawienie *πάντα γινόμενα* z *πάντων πατήρ* pozwala nam stwierdzić, iż Wojna to ojciec nie tylko bogów

i ludzi, lecz również „wszystkich rzeczy, które się zgodnie z nią dzieją”¹¹. Heraklit zatem nie myśli tu jedynie o sferze społecznej¹², choć sugeruje to druga część fragmentu. Jej zawartość służy zilustrowaniu (na przykładzie świata ludzi i mitologicznej tradycji) powszechnej roli Wojny w całym świecie: fizycznym, ludzkim i boskim (mitologia). Oczywiście, w sensie dosłownym efektem wojny są różne podziały, jak chociażby podział na bogatych i biednych, na wolnych i niewolników itd. Powszechność Polemosu w sferze społecznej można przedstawić następująco¹³:

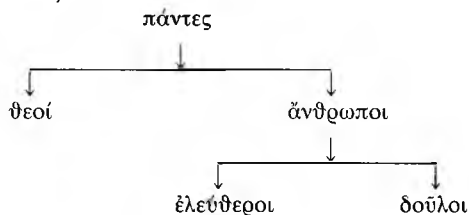


O ile łatwo zrozumieć podział na wolnych i niewolników (bo schwytani do niewoli stają się niewolnikami, ci zaś, którzy przeżyją, pozostają wolni), o tyle trudno pojąć ten pierwszy. Można go oczywiście interpretować w świetle fragmentu 62, określając θεοί jako ἀθάνατοι lub – w świetle fragmentu 24 – ἀρηϊφάτοι, tzn., że bogami byłiby ci, którzy polegli w czasie wojny i w ten sposób stali się herosami¹⁴. Od razu jednak rodzi się wątpliwość, że nie wszystkich poległych w bitwie czi się jako herosów. Naszym zdaniem w czasie walki ujawniają się przeciwne instynkty człowieka. Pod

¹¹ Por. Ch.A. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, s. 208 (skrót: Kahn ATH).

¹² Wbrew Marcovichowi (HEM, s. 146): „the sphere is rather social than natural (physical)”.

¹³ Inaczej przedstawia to O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935, s. 119 (skrót: Gigon UH).



¹⁴ Por. Marcovich HEM, s. 147 i Gigon UH, s. 119. Interpretacja H. Fränkla (*Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955, s. 270) posługująca się matematyczną proporcją $a : b : b : c$ („die Götter : „die Menschen” :: „die Menschen” : „die Sklaven”) jest chyba zbyt wyszukana.

Możliwa jest też inna wersja: bitwa pokazuje różnicę między ludźmi i bogami przez odstąpienie śmiertelności tych pierwszych; bogowie mogą być zranieni, ale nie zabici (jak w przypadku Afrodyty i Aresa w V księdze *Iliady*). Dość nieprawdopodobną wersję proponuje C. Ramnoux (*Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris 1959, s. 108): „La Guerre fait des esclaves. Elle force les dieux à se révéler”; s. 414: „Polémos est donc responsable du fait que les dieux se montrent”.

ich wpływem niektórzy odkrywają w sobie niezmierną (subiektywnie rzecz biorąc) siłę i wartość na miarę boga. „Zniewolony” w służbie obywatelskiej człowiek staje się wolny od wszelkich ograniczeń obowiązujących w czasie pokoju. Taka interpretacja nie przeczy jednak temu, iż Heraklit zacerpnął obraz wojny z otaczającej go rzeczywistości społecznej.

Powróćmy jeszcze do znaczenia użytych we fragmencie czasowników. Ἔστι określa bezczasowość (wieczność), stąd również formy ἐποίησε i ἔδειξε są aorystami gnomicznymi, które nadają pojęciu Polemos cechy osobowe, a zwłaszcza aor. ἔδειξε przypomina sposób, w jaki Zeus sprawuje swe rządy (dając znaki śmiertelnikom)¹⁵.

Heraklit posługuje się jeszcze jednym środkiem, aby uwydatnić szczególną pozycję i znaczenie Wojny. Jest nim aliteracja w pierwszym zdaniu: π-; π- μ- π-; π- δ- β- (por. np. B 52, B 11, B 66).

Podsumowanie naszych dotychczasowych rozważań można zawrzeć w kilku punktach: 1) Fragment 53 ilustruje powszechność Wojny za pomocą obrazu zacerpniętego ze stosunków społecznych. Oznacza to, iż Polemos przez nadanie mu pozytywnej treści znajduje się w każdej części kosmosu, gdyż obrazuje istnienie par przeciwieństw i jest jednym z najważniejszych czynników warunkujących ich jedność. 2) Heraklit kontynuuje tu polemikę z Homerem i z tradycyjną opinią na temat Wojny (por. też B 80). 3) Tylko dzięki Walce (w tym wypadku chodzi o podstawowy, tj. negatywny, jej sens) możliwe jest konieczne zróżnicowanie społeczności greckiej polis. 4) Fragment 53 implikuje pochwałę cech osobowych człowieka w postaci męstwa i waleczności, okazywanych w czasie bitwy.

Sądy zawarte w punktach 3 i 4 wypowiedzi Heraklita jakby mimochodem, bo i tak niezbyt dobrze zgadzają się z jego nauką o Logosie, który jednoczy w sobie wszelkie przeciwieństwa (zasada *coincidentia oppositorum*).

Z ostrzejszym tonem reakcji Heraklita na poezję Homera i Archilocha mamy do czynienia we fragmencie 42.

B 42

τόν τε Ὀμηρον
(ἔφασκεν) ἄξιον ἐκ τῶν ἀγῶνων ἐκβάλλεσθαι καί
ῥαπίζεσθαι,
καί Ἀρχίλοχον ὁμοίως.

(Diog. Laert. IX 1)

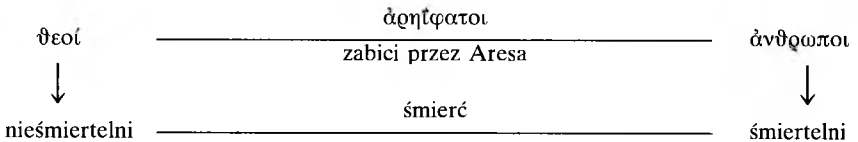
Homer zasługuje na to, aby być wyrzuconym z agonów
i wychłostanym; a także Archiloch.

Dzięki fragmentowi 42 dowiadujemy się, że poezje Homera i Archilocha recytowane były przez rapsodów w czasie publicznych konkursów. Heraklit świadomie wybiera dwóch reprezentatywnych poetów greckich, aby

¹⁵ Zob. np. II. XIII 244.

nie ma nic straszniejszego od wojny i w tym sensie uważa się ją za siłę niszczycielską. Kiedy Heraklit oświadcza, że nawet podział świata na bogów i ludzi, na niewolników i wolnych – co według pojęć Greków było podstawą wszelkiego porządku¹⁸ – opiera się na Wojnie, to z pewnością dąży do zrewolucjonizowania utartych schematów ludzkiego myślenia. Jednakże to, co łączy oba (24 i 53) fragmenty, to wspólna paralela: bogowie – ludzie. Jak się wydaje, filozof na pierwszy rzut oka wyraża powszechne dotąd u Greków przekonanie, iż sferę boskości osiąga się tylko dzięki heroizacji i ubóstwieniu, które spotykają poległych w obronie ojczyzny obywateli. W czasach Heraklita pojęcie państwa i jego wyższej, „ponadludzkiej” rzeczywistości było bardzo żywe. Państwo czciło bohaterów w sposób szczególny, zapewniając im przez swą pamięć nieśmiertelność. Niewątpliwie więc filozof ma tu na myśli nagrodę w postaci sławy¹⁹ (por. B 29 – κλέος ἀθανάτων), którą poległym w walce bohaterom przyznawali wszyscy bez wyjątku – „bogowie i ludzie” stanowiący o istocie państwa. Przez odwołanie się do sfery nadprzyrodzonej (θεοί) Heraklit stara się zobiektywizować tę prawdę i nadać jej usankcjonowany przez prawo państwowe charakter.

Tak przedstawia się pierwsza, najbardziej oczywista interpretacja fragmentu, narzucona niejako przez społeczno-polityczną rzeczywistość polis. Nie uwzględnia ona jednak etymologii słowa ἀρηϊφάτοι, które oznacza śmiertelników zabitych przez boga wojny Aresa, zgodnie z epicznym sensem słowa – φάτοι (por. πέφαται, πέφνω i φόνος). Ten sam element – φάτοι, kojarzy się z też z czynnością mówienia (w φημί i φάτις). Gdy więc bóg zabija, ludzie mówią o poległych żołnierzach, że są nieśmiertelni i, jak Ares, są bogami. W ten sposób słowa ludzi i działanie bóstw zbiegają się w pojęciu śmierci²⁰. Dobrodziejstwa, jakim dla ludzi jest śmierć i przyszłe życie w nieśmiertelności, nie zapewni krótka chwila. Śmiertelnicy przez oddawanie czci tworzą podstawy nieśmiertelności; nieśmiertelni przez uhonorowanie śmiercią zdobywają sobie życie:



¹⁸ W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford 1947, s. 118. Ten sam podział znajdujemy np. u Diogenesa Laertiosa VIII 34: μή γὰρ δεῖν τὰ αὐτὰ τετάχθαι θεοῖς καὶ ἀνθρώποις, ὥσπερ οὐδ' ἑλευθέροις καὶ δούλοις.

¹⁹ G.S. Kirk, J.E. Raven (*The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1957, s. 209 – skrót: Kirk – Raven) uważa, że „lepsze losy – medzones moiras” przysługują tylko duszom, gdyż po śmierci ciało bardziej nadaje się do wyrzucenia niż gnój (B 96). Stąd nie wszystkie dusze w równym stopniu podlegają „śmierci” (por. B 36) stając się wodą (tzn. gdy przestają być duszą, która ze swej istoty jest ognista).

²⁰ Por. J. Bollack, H. Wismann, *Héraclite ou la Séparation*, Paris 1972, s. 117 (skrót: Bollack – Wismann).

W zaszczytach, którymi polis obdarza poległych za ojczyznę obywateli, Heraklit odnajduje związek łączący życie bogów i śmierć ludzi. Wydaje się, że stworzenie możliwości dwojakiej interpretacji fragmentu 24 było przez filozofa zamierzone, tym bardziej że usilnie szuka on jedności między życiem i śmiercią we fragmencie 62 („Nieśmiertelni – śmiertelni, śmiertelni – nieśmiertelni...”).

Tę samą naturę posiada, jak się wydaje, jedność dnia i nocy. Wzmiankę o niej we fragmencie 57 tłumaczyć należy obecnością imienia Hezjoda, który nieświadom istoty wymienionej tu jedności, staje się kolejnym celem ataku Efezyjczyka.

B 57 διδάσκαλος δὲ πλείστον Ἡσίοδος.
 τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι,
 ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν
 ἔστι γὰρ ἓν.

(Hippol., *Ref. omn. haer.* IX 10, 2)

Nauczycielem wszystkich (ludzi) jest Hezjod.
 Są oni przekonani, że wie on najwięcej,
 ten, który nie znał (nie rozumiał) dnia i nocy:
 gdyż są jednością.

Hezjod, drugi po Homerze poeta grecki, staje się tu przedmiotem krytyki Heraklita. Powszechnie uważa się, że za podstawę ataku filozofa posłużyły dwa wiersze z *Teogonii* (123 n.)²¹:

ἐκ Χάος δ' Ἐρεβός τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο
 Νυκτὸς δ' αὐτ' Αἰθήρη τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο.

Noc zatem jest matką dnia i ma tu rzeczywiście zasadniczą przewagę, bo podobnie jak Erebos pochodzi z pierwotnego Chaosu. Dla Heraklita różnica zawarta w relacji dziecko-matka nie odgrywała żadnego znaczenia, gdyż noc i dzień, tak jak inne pary przeciwieństw, prezentują różne fazy tego samego procesu²². Noc nie mogłaby więc istnieć niezależnie od dnia, co postulował Hezjod, który nie dostrzegał nielogiczności w tym, że czyni Noc starszą od Dnia. Jego genealogia nie wyjaśnia, w jaki sposób ludzie używają słów „noc” i „dzień”, choć codziennie użycie tych terminów potwierdza ich wzajemną zależność oraz to, że definiując jedno pojęcie odwołujemy się do drugiego. Niezrozumienie tych słów prowadzi Hezjoda do „popelnienia” błędu w kosmogonii i do „fałszywej” (w oczach Heraklita) analizy natury widzialnego świata²³.

²¹ Zob. np. Kirk HCF, s. 155 n.; M.C. Nussbaum, *ΨΥΧΗ in Heraclitus*, I, „Phronesis”, 17 (1972), s. 11; W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. I, Cambridge 1962, s. 442.

²² Zob. Kirk HCF, s. 156

²³ Por. Nussbaum, dz. cyt., s. 11 n.

Zastanówmy się teraz, skąd bierze się tak oczywista i łatwa do zrozumienia jedność dnia i nocy, o której mówi Heraklit. Prawdopodobnie wynika to z faktu, że następują one jedno po drugim każdego dnia. W świadomości Greków pozorny paradoks dwu podstawowych dla ich doświadczenia przeciwieństw znajduje swoje rozwiązanie w powstałym później terminie τὸ νυχθήμερον, który oznacza naturalną jednostkę czasu, dobę, składającą się z dnia i nocy. Zresztą i teraz w naszym potocznym języku „dzień” – to okres 24 godzin, czyli doba.

Za zrozumiałą może więc uchodzić atak Heraklita na Hezjoda, tym bardziej że dotyczy on drugiego w Grecji nauczyciela i autorytetu. Ostrze tej polemiki podkreśla użycie trzech różnych czasowników związanych z wiedzą: ἐπίστανται – wyraża opartą na wierze lub przekonaniu²⁴ (por. obecność rdzenia πίσ-τις w ἐ-πίσ-τανται) powszechną mądrość (πλείστων), która uznaje w Hezjodzie nauczyciela (διδάσκαλος); w inf. εἰδέναι kryje się wszechstronna (πλείστα) wiedza przypisywana poecie przez ludzi, czasownik zaś γινώσκειν – to ulubiony termin Heraklita oznaczający tu poznanie, jakiego nie posiada poeta (ἔστι γὰρ ἔν)²⁵.

W świetle tych wywodów okazuje się, że to właśnie pierwsza fraza wyjaśnia drugie zdanie. Słowa διδάσκαλος πλείστων nie są tylko prostym określeniem popularności poety, co wyjaśniałoby surowość filozofa, lecz posiadają również znaczenie ironiczne i odgrywają tę samą rolę w całym fragmencie 57, co ὅς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων we fragmencie 56. Heraklit nie dlatego atakuje Hezjoda, że nie dostrzegał on związku między dniem i nocą (lub między innymi parami przeciwieństw), lecz dlatego, że nie znał jedności, która stanowi podstawę wielości rzeczy i pozwala je zrozumieć. Taką sugestią prezentuje, jak się wydaje, świadome przeciwstawienie ἔν dwukrotnemu użyciu superl. πολὺς. Nauczyciel tłumy nie osiągnął lepszej znajomości rzeczy niż ci, którzy go za nauczyciela uważają. Iluzoryczną więc i bezużyteczną, niczym mądrość Homera, jest wiedza Hezjoda. Nie pozwala ona zrozumieć świata z oczywistego powodu, z braku Logosu – jedyne narzędzie, które pozwala pojąć jedność rzeczy mimo ich różnorodności²⁶.

Poza niedostrzeganiem jedności dnia i nocy Hezjod nie rozumiał też, na czym polega prawdziwa istota każdego dnia.

²⁴ Zob. np. Marcovich HEM, s. 223: ἐπίστασθαι „feel sure” (of mistaken knowledge), „suppose”, „believe”. Podobnie D. Babut, *Héraclite critique des poètes et des savants*, „L'Antiquité Classique”, 45 (1976), s. 478 przyp. 53: „croire fermement”, „être convaincu”.

²⁵ Imperfectum ἐγίνωσκεν wskazuje chyba, iż zarzut postawiony Hezjodowi nie opiera się na ściśle określonej podstawie – por. D. Babut, dz. cyt., s. 478 przyp. 53. Inaczej tłumaczy ten czasownik Marcovich (HEM, s. 223), który uważa „ἐγίνωσκεν as inchoative: »who did not get (or managed) to recognize«”; Kirk (HCF, s. 155) nadaje mu wartość ciągłości: „who continually failed to recognize”; Bollack – Wismann, s. 196: „tout au long de son livre”.

²⁶ Por. Babut, dz. cyt., s. 482-483.

B 106

περὶ δ' ἡμερῶν ἀποφράδων εἴτε χρηὴ τίθεσθαι τινὰς
εἴτε [μὴ] ὀρθῶς Ἡράκλειτος ἐπέπληξεν Ἡσιόδῳ τὰς μὲν
ἀγαθὰς ποιουμένων τὰς δὲ φαύλας, ὡς „ἀγνοοῦντι φύσιν
ἡμέρας ἀπάσης μίαν οὖσαν”,
ἐτέρωθι διηπόρηται.

(Plut., *Camill.* 19)

Sprawa niepomyślnych dni, czy należy zgodzić się, że istnieją, czy też wprost przeciwnie, Heraklit miał powód ganić Hezjoda, który pewne dni uważa za pomyślne, a inne za niepomyślnie (*Prace i dni* w. 765 nn.), ponieważ „nie wie on, że prawdziwa natura każdego dnia jest jedna”, były przedmiotem moich rozważań gdzie indziej.

ideo Heraclitus, cui cognomen fecit orationis obscuritas, unus inquit dies par omni est. hoc alius aliter excepit; dixit enim parem esse horis. nec mentitur; nam si dies est tempus viginti et quattuor horarum, necesse est omnes inter se dies pares esse, quia nox habet quod dies perdidit. alius ait parem esse unum diem omnibus similitudine: nihil enim habet longissimi temporis spatium quod non et in uno die invenias, lucem et noctem...

(Seneca, *Epist.* 12,7)

Dlatego też Heraklit, któremu przydomek nadała ciemność jego mowy, powiedział: „Jeden dzień równy jest każdemu innemu”. Przeróżnie to pojmowano. Ktoś twierdził bowiem, że dni są sobie równe co do godziny. I ma słuszność. Bo jeśli dniem nazwiemy przeciąg czasu obejmujący 24 godziny, to wszystkie dni muszą być sobie równe, gdyż noc otrzymuje to, co stracił dzień. Ktoś inny mówił, że jeden dzień jest równy wszystkim innym dzięki podobieństwu: bo bardzo długi nawet okres czasu nie ma w sobie nic, czego nie mógłbyś znaleźć także i w jednym dniu, a mianowicie światłość i mrok...

Obie, zacytowane tu w szerokim kontekście wersje fragmentu 106 są zbyt bliskie sobie, aby można im było przypisywać różne źródła (*unus dies par omni est* jest prawie tłumaczeniem frazy φύσις ἡμέρας ἀπάσης μίαν; *similitudine* mogłoby być odpowiednikiem greckiego φύσει), a jednocześnie zbyt wiele je dzieli (bo Seneka nie wymienia imienia Hezjoda ani też nie wyróżnia dni pomyślnych i niepomyślnych), aby nie budziło to wątpliwości. Czy zatem ich źródłem jest autentyczna, lecz nie zachowana wypowiedź filozofa, czy może są one bliższym lub dalszym echem fragmentu 57?

Zwolennikami tej ostatniej hipotezy byli K. Reinhardt i G.S. Kirk²⁷. Jednak nie udało się im usunąć zasadniczej różnicy między dwiema wersjami, z których jedna akcentuje jedność dnia i nocy, druga zaś zapewnia o jednolitej naturze dni. Wszystko też wskazuje na to, że wersja Seneki bardziej różni się od oryginału niż wersja Plutarcha²⁸. W opinii Seneki fraza *unus dies*... stanowiła raczej, jak wskazuje na to kontekst, odosobnione

²⁷ K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, s. 117 przyp. 1; Kirk HCF, s. 158-161.

²⁸ Odwrotnie niż to sugerowała hipoteza Reinhardta i Kirka.

zdanie, które można było interpretować na różne sposoby (por. *hoc alius aliter exceptit*). Ponadto Seneka nie wiedział nawet, że krytyka Heraklita skierowana była pod adresem Hezjoda, co z pewnością widniało w oryginalnej wypowiedzi²⁹. Plutarch zaś podaje precyzyjną interpretację odnoszącą się do dni pomyślnych i niepomyślnych³⁰ i trudno sobie wyobrazić, aby mógł taki związek wymyślić sam, nawet jeśli zaprzecza się, że dysponował księgą Heraklita³¹. Jeszcze większej wiarygodności nadaje świadectwu Plutarcha to, że aluzja do Efezyjczyka znajduje się w dłuższym zdaniu, które odsyła czytelnika do szerszych rozważań. Być może mieściły się one w obrębie specjalnej rozprawy zatytułowanej *Περὶ ἡμερῶν*³². Poza tym fraza o jedności dnia i nocy z fragmentu 57 stanowi tylko symboliczny przykład ogólnej krytyki Heraklita skierowanej pod adresem Hezjoda (*διδῶσκαλος πλείστον... πλείστα εἰδέναι*), podczas gdy fragment 106 traktuje jedynie o naturze dnia. Z jednej więc strony *ἡμέρη* jest centralnym punktem (we frag. 106), z drugiej zaś para *ἡμέρη – εὐφρόνη* zajmuje raczej marginesową pozycję we fragmencie 57. Wydaje się więc, że wszystko przemawia za autentycznością fragmentu 106 i że nie ma określonych powodów, aby wątpić w informacje przekazane przez Plutarcha w kontekście tegoż fragmentu.

Jakie jest więc znaczenie tej nowej krytyki pod adresem Hezjoda? Niestety, zwięzłość wypowiedzi składającej się zaledwie z kilku słów znacznie utrudnia jej interpretację. Może to być na pierwszy rzut oka przejaw krytyki pewnych wierzeń religijnych i przesądów ludowych (z racjonalistycznego punktu widzenia), które spopularyzowali i usankcjonowali najwięksi poeci: Homer i Hezjod. Niełatwo jednak zgodzić się z myślą, że Heraklit mógł w ten sposób pójść w ślady Ksenofanesa i Hekatojosa, których zresztą atakuje we fragmencie 40 w jednym szeregu z Hezjodem. Można również szukać rozwiązania zagadki fragmentu 106 na płaszczyźnie fizyki Efezyjczyka: nie ma dni ani dobrych, ani złych, gdyż jedyną prawdziwą naturą (*φύσις*) każdego dnia jest ogień, który świeci w wydrążeniu (*σκάφη*) słońca i jest jedynym źródłem światła dziennego³³.

Wydaje się, że taka interpretacja nie wystarcza, gdyż nie bierze pod uwagę typowo heraklitejskiego słownictwa: *φύσις* – to ukryta istota (struktura) rzeczy, którą ujawnia jedynie Logos (por. B 1, B 123); *ἀγνοεῖν* jest

²⁹ Por. Kirk HCF, s. 161. Według Marcovicha (HEM, s. 321; por. Bollack – Wismann, s. 299) imię Hezjoda mógł wprowadzić Plutarch lub jego źródło. Jednak z tak ogólnej frazy jak *φύσις ἡμέρης ἀπάσης μίᾱ* ani Plutarch, ani nikt inny nie był w stanie wywnioskować, że wypowiedź ta godziła w Hezjoda i że jej prawdziwe wyjaśnienie tkwiło w podziale dnia na pomyślne i niepomyślne.

³⁰ Por. Gigon UH, s. 132.

³¹ Jak sądzi Kirk HCF, s. 157 n.

³² Zob. Babut, dz. cyt., s. 485.

³³ Zob. Marcovich HEM, s. 320; por. opis fizyki Heraklita u Diogenesa Laertiosa IX 9-

odpowiednikiem οὐ γινώσκειν, czyli wyrażeniem, które charakteryzuje jednocześnie poziom prawdziwej wiedzy Hezjoda (B 57) i wielu ludzi (B 5, B 17, B 86, B 97; por. też γινώσις we fragmencie 56); μία kojarzy się oczywiście z ἕν we fragmencie 57 i w kilku innych (B 10, B 32, B 41, B 50, B 114). Uwzględniając w tym miejscu sugestię Seneki, iż każdy kolejny dzień jest jakby skrótem całego życia człowieka, które składa się przecież z wielu podobnych do siebie dni, możemy uważać słowa ἡμέρας ἀπάσης za typowo heraklitejskie określenie „całego życia człowieka”. Zdanie ἀγνοεῖν φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν οὖσαν wydaje się być wyrażeniem ogólnego sądu Heraklita o Hezjodzie, choć jego wydzwięk utożsamia się prawie z fragmentem 57. Oznacza to, że każde życie (zapewniając światu istnienie) tworzy zasadniczą jedność (μία) kolejnych faz życia i śmierci ze względu na obecność powszechnego prawa – Logosu. Przykład pomyślnych i niepomyślnych dni nie jest tu istotny. Pełni on tylko funkcję symbolicznego obrazu uświadamiającego nam, iż Hezjod nie dostrzega zasadniczej jedności, która leży u podstaw różnorodności rzeczy i pozwala dostrzec ukrytą w nich zasadę (Logos). Autor *Pracy i dni* wypowiada się więc, podobnie jak Homer, w imieniu wielu ludzi. Raz jeszcze okazuje się, że nie ma różnicy (z punktu widzenia Heraklita) między ślepotą tłumu a „wiedzą” tych, którzy są jego nauczycielami.

Zajmiemy się teraz dwoma fragmentami: 105 i 38. Wspólnym ich mianownikiem jest słowo ἀστρολόγος. Wydaje się, iż te krótkie oświadczenia Heraklita są również wyrazem jego ogólnej krytyki poetów i mędrców. W tym wypadku będzie to dalszy ciąg oceny Homera w zestawieniu z pierwszym jońskim filozofem przyrody – Talesem.

B 105 ἡ δ' ἐν νυκτὶ γέγοντο (sc. Ἡκτωρ καὶ Πουλυδάμας)·
πῶς ἐν μία νυκτὶ γενόμενοι τοσοῦτον ἀλλήλων διαφέρουσι,
τῆς συμπαθείας τῶν οὐρανίων ὁμοίως πρὸς ἀμφοτέρους
ἔχουσης; ἔστιν οὖν διαφορὰ τοῖς γεννωμένοις οὐκ ἐν νυκτὶ
μόνον ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ὥραν ἀκρίβειαν.

Ἡράκλειτος ἐντεῦθεν ἀστρολόγον φησὶ τὸν Ὀμηρον,
καὶ ἐν οἷς φησι· μοῖραν δ' οὐ τινά φημι
πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν... (Il. VI 488 n.)

(Schol. A T in Iliad. XVIII 251)

Heraklit powołuje się na to (co wyżej powiedziano) nazywając Homera astrologiem, jak również na wiersze, w których mówi on, że „żaden śmiertelnik od chwili, gdy przyszedł na świat, nie uniknie losu swego na ziemi, czy złym by był, czy szlachetnym” (tłum. Il. – I. Wieniewski).

B 38 δοκεῖ δὲ (sc. Θαλῆς) κατὰ τινὰς πρῶτος
ἀστρολογῆσαι καὶ [...]. ὅθεν αὐτὸν καὶ Ξενοφάνης (B 19 DK)
καὶ Ἡρόδοτος (I 74, 2) θαυμάζει· μαρτυρεῖ δ' αὐτῷ
καὶ Ἡράκλειτος καὶ Δημόκριτος (B 115a DK)
(Diog. Laert. I 23)

Niektórzy uważają, iż Tales zajmował się pierwszy astronomią [...]. Z tego to powodu podziwiali go Ksenofanes i Herodot, a potwierdzają to Heraklit i Demokryt.

Trudno od razu przypisać fragmentowi 105 polemiczny charakter. Imię Heraklita cytują scholia do Iliady i komentarz Eustacjusza³⁴ przy wyjaśnianiu wiersza 251 pieśni 18, gdzie mówi się, że Polidamas był druhem Hektora i że obaj przyszli na świat tej samej nocy. Jak więc jest to możliwe, pytają scholiaści i Eustacjusz, aby dwaj mężczyźni urodzeni pod tym samym znakiem mieli tak różne losy. W odpowiedzi dowiadujemy się, iż taka różnica jest możliwa między ludźmi, którzy urodzili się tej samej nocy, lecz nie w tym samym momencie. Cytując ten fragment, wydają się więc wskazywać, że Heraklit przypisał poecie astrologiczne praktyki. Tę wersję odrzuca większość badaczy tłumacząc, iż słowo ἀστρολόγος nie mogło wówczas znaczyć „astrolog”. Jeśli więc filozof użył tego terminu, to nadał mu sens słowa „astronom”, co zdaje się potwierdzać tekst fragmentu 38. Na tej podstawie odmawia się fragmentowi 105 autentyczności i zaprzecza się, że jest w nim mowa o astrologii³⁵. Z drugiej jednak strony, jeśli fragment uznamy za autentyczny, a słowo ἀστρολόγος przetłumaczymy jako „astronom”, to należałoby wątpić w słuszność wyjaśnień scholiastów i Eustacjusza, odsyłanie zaś do astrologicznych miejsc w *Iliadzie* uznać za późniejszy dodatek komentatorów Homera jak. np. stoika Kratesa z Mallos³⁶. Cóż mogło skłonić Heraklita do nazwania poety astronomem? Z pewnością nie to, że interesował się astronomicznymi poglądami swoich poprzedników³⁷. Jest to dość wątpliwe wyjaśnienie, gdyż niełatwo odnaleźć w poematach Homera „naukowe” określenia astronomiczne (z wyjątkiem dość banalnych refleksji), a tym bardziej przyznać, że Heraklit mógł się nimi interesować.

Nawet fragment 38 wcale nie sugeruje, iż Efezyjczyk pozytywnie ocenił Talesa i jego astronomiczne poglądy. Wprost przeciwnie, Diogenes Laertios dostrzega różnicę między postawą Heraklita i Demokryta (którzy po prostu „świadczyli” – μαρτυρεῖν o astronomicznych spekulacjach Milezyjczyka) a postawą Herodota i Ksenofanesa, okazujących mu podziw (θαυμάζειν). W rzeczywistości nie jest rzeczą prawdopodobną, aby Heraklit zadowolili się tylko nadaniem Homerowi miana „astrologos”, nie próbując

³⁴ Eustath. in Iliad. (cytujemy za Marcovichem HEM, s. 341 – a¹):

ἐν δὲ τῷ „μᾶ δ’ ἐν νυκτὶ ἐγένοντο” Ἡράκλειτος παρετήρησε καὶ ἀστρολόγον εἶναι τὸν ποιητὴν, ὃς ἐν μᾶ νυκτὶ γενομένουσ τὸν Ἔκτορα καὶ τὸν Πολυδάμαντα ὁμῶσ πολὺ διαφέροντας ἀλλήλων ἰστορεῖ διὰ ὧρασ ἀκριβείαν.

³⁵ Kirk (HCF, s. 158) neguje autentyczność fragmentu (idąc w ślad za Bywaterem) i przypuszcza, że Heraklit mógł być utożsamiony z Heraklidesem z Miletu.

³⁶ Zob. Marcovich HEM, s. 342.

³⁷ Marcovich (HEM, s. 342), uważa, że Heraklit mógł nazwać Homera astronomem w pozytywnym sensie ze względu np. na wiersze 272-275 *Odysei*.

tego uzasadnić, gdyż jego polemiki są zawsze umotywowane (por. B 40, B 56, B 57, B 121). Słowo ἐντεῦθεν potwierdza, iż fragment 105 w sposób naturalny wiąże się z poprzedzającym go kontekstem i że ten związek nie jest bynajmniej zasługą komentatorów.

Na podstawie przedstawionych tu uwag jedynym i możliwym do przyjęcia wyjściem z sytuacji (które powszechnie poddaje się w wątpliwość) jest uznać fragment 105 za wyraz krytyki homeryckiej astrologii, opartej na cytowanych wierszach z *Iliady*. Rozsądniej jest bowiem wątpić w sens jednego słowa (ἀστρολόγος) niż w ogólne znaczenie świadectwa scholiastów i Eustacjusza. Być może Heraklit nieświadomie nazwał Homera astrologiem, lecz wszystko wskazuje na to, że czyniąc wyraźną aluzję do komentowanych w kontekście wierszy, zajął krytyczne stanowisko wobec fatalizmu, którego źródłem byłyby wierzenia astrologiczne. Nawet jeśli w świecie greckim nie znano jeszcze w tym czasie astrologii, to jednak fakt bliskiego sąsiedztwa i kontaktów miast jońskich na wybrzeżu Azji Mniejszej z cywilizacjami, w których tę naukę znano i wykorzystywano³⁸, pozwala przypuszczać, iż Heraklit mógł zetknąć się z astrologią i skonfrontować barbarzyńskie wierzenia z poglądami najmądrzejszego spośród Greków. W ten sposób sens fragmentu 105 uległby znacznemu rozszerzeniu: Efezyjczyk podważa i dyskredytuje światopogląd Homera, porównując go z wierzeniami barbarzyńców³⁹. Najmądrzejszy Grek wart jest tyle, co najbardziej naiwny barbarzyńca, ponieważ twierdzi, że los człowieka zależy od godziny jego narodzin i że nikt nie może mu się wymknąć. Bez wątpienia wybrane wiersze byłyby tylko pretekstem do krytyki. Trudno przecież wyrokować, czy Heraklit uznawał je za wierzenia zwolenników astrologii.

Wydaje się, że w stosunku do Talesa Efezyjczyk zajmował neutralne stanowisko ze względu na zupełnie odmienny od praktyk astrologicznych charakter badań astronomicznych. Brak wrogiej postawy potwierdza też pominięcie Milezyjczyka we fragmencie 40, gdzie mógłby on zajmować miejsce między Hezjodem i Pitagorasem. Z drugiej strony, pomijając samą osobę Talesa, nie możemy oczekiwać od Heraklita uznania szczegółowej nauki – astronomii, gdyż wiedza o wielu rzeczach (πολυμαθίη) nie uczy rozumie (B 40).

Nie mamy jednak żadnych wątpliwości co do postawy Heraklita wobec Pitagorasa.

B 129

- (1) Πυθαγόρης Μνησάρχου
 ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων
 (2) καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφεὺς ἐποίησατο
 (3) ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθείην, κακοτεχνίην.

(Diog. Laert. VIII 6)

³⁸ Szerzej na temat wpływów orientalnych (zwłaszcza irańskich), które mogły oddziaływać na Heraklita, pisze M. West (*Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971, s. 165 n.).

³⁹ Zob. Babut, dz. cyt., s. 468 n.

- (1) Pitagoras, syn Mnesarchosa, poświęcił się badaniom bardziej niż ktokolwiek inny,
- (2) a następnie, dokonawszy wyboru (według własnego upodobania), napisał utwory tego rodzaju (o takim mniej więcej charakterze):
- (3) jego własna wiedza, znajomość wielu rzeczy, sztuka oszustwa (kłamstwa).

Historia tego fragmentu jest dość bogata. W 1890 r. H. Diels odmówił mu autentyczności, argumentując swoją hipotezę m.in. tym, iż fragment 129 przypisuje Pitagorasowi pisma, które uważa się powszechnie za fałszywe⁴⁰. Zupełnie inne stanowisko zajął K. Reinhardt w 1916 r., widząc w nieudolnej konstrukcji fragmentu wyraz archaizmu, a co za tym idzie, dowód przemawiający za jego autentycznością⁴¹. W ślad za Reinhardtem poszła większość wydawców i komentatorów. Wydaje się, że pozostawienie na boku kwestii pism Pitagorasa i przyjęcie założenia, że Diogenes Laertios mógł właściwie zrozumieć cytowaną przez siebie wypowiedź, pozwoli nam zinterpretować ją w odniesieniu do innych fragmentów, gdzie występuje imię Pitagorasa w negatywnym świetle. Z drugiej strony ἰστορίην z fragmentu 129 pojawia się również we fragmencie 35, który postuluje, aby prowadzący badania kochali mądrość i poszukiwali tylko jednego (τὸ σοφὸν μόνον – B 32), co pozwoliłoby im badać różnorodność rzeczy bez obawy zagubienia się w tej masie faktów.

Fragment 129 jest bez wątpienia skierowaną całkowicie przeciwko Pitagorasowi krytyką, którą dostrzeżę się na trzech poziomach, odpowiadających wydzielonym wyżej frazom: (1) człowiek, (2) metoda i (3) dzieło⁴². Znając upodobanie Heraklita do etymologii, można przypuszczać, że nie wymienia imion ojca i syna bez określonego celu. Syn Mnesarchosa – Μνησ – ἀρχου, „posiadacza i władcy pamięci”, w sposób niewłaściwy zdobywa rozum (νόον – B 40), ograniczając się do zbierania informacji w publicznym miejscu (agora) – Πυθ – αγοράς. W rzeczy samej jest więc tylko członkiem anonimowej zbiorowości, o której Heraklit mówi we fragmencie 104, iż uważa ona za swego nauczyciela zgromadzenie (tłum): διδασκάλω χρεῖωνται ὁμίλῳ.

Metoda Pitagorsaa opiera się na eklektyzmie i kompilacji. Takie jej rozumienie sugeruje participium ἐκλεξάμενος, użyte tu w znaczeniu absolutnym, tzn. „dokonując swojego wyboru” spośród mnóstwa dokumentów i informacji zebranych w czasie badań⁴³. Słowa ταύτας τὰς συγγραφάς stanowiąc dopełnienie czasownika ἐποίησατο⁴⁴, nie powtarzają w innej formie

⁴⁰ Zob. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I, 3 Aufl., Berlin 1912, s. 104.

⁴¹ Reinhardt, dz. cyt., s. 235 przyp. 1.

⁴² Por. J. Lallot, *Une invective philosophique (Héraclite, Fragments 129 et 35 D.-K.)*, „Revue des Études Anciennes”, 73 (1971), s. 19.

⁴³ Tamże, s. 20.

⁴⁴ Zob. Bollack – Wismann, s. 351 i Lallot, dz. cyt., s. 20.

terminu ἱστορίην⁴⁵, wręcz przeciwnie – oznaczają utwory Pitagorasa tworzące rodzaj (ταύτας może mieć kwalifikujące znaczenie τοιαύτας) kompilacji (συγ – γραφάς – zestawienia). Heraklit zatem potępia podwójny aspekt (określają go dwa przedrostki ἐκ- i συγ(v)-) postępowania Pitagorasa, który zbiera niejednorodne (różne) elementy wiedzy i tworzy z nich fałszywą całość.

W trzeciej frazie fragmentu 129 widzimy jakby trzy „tytuły”, za pomocą których Heraklit surowo⁴⁶ ocenił dzieła swego poprzednika. Indywidualny charakter wiedzy sugeruje wyrażenie „ἑαυτοῦ σοφίην – swoją wiedzę”. Pitagoras, pomimo przejawianej aktywności badawczej (ἱστορίην), nie mającej sobie równych (ἀνθρώπων μάλιστα πάντων), niczym nie wyróżnia się z tłumu ludzi, którzy roszczą sobie pretensje do posiadania własnego sposobu myślenia (ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν – B 2), gdy tymczasem Rozum (= Logos) jest powszechny (ξυνός – B 2). Wiedza o wielu rzeczach nie przynosi mu rozumu i w dalszym ciągu nie pojmuje on tego, co powszechne. Jego nauka okazuje się więc iluzoryczna i prywatna, jak ἰδία φρόνησις z fragmentu 2⁴⁷. Można by przypuszczać, że Heraklit wyśmiewa w ten sposób fizykę, a raczej matematyczną kosmologię swego poprzednika. Prawdziwy bowiem uczony nie powiedziałby „moja nauka”, lecz tak jak Efezyjczyk: „słuchajcie nie mnie, lecz Logosu” (B 50). Zamiast więc prowadzić do stwierdzenia ἐν πάντα εἶναι (B 50), wiedza Pitagorasa prezentuje indywidualny, eklektyczny i subiektywny punkt widzenia wszechświata.

Słowo πολυμαθείην wyraża znajomość wielu rzeczy, która νόον οὐ διδάσκει (B 40). Taki sposób wiedzy nie uczy myślenia. Stąd w tekście Diogenesa określenie παιδευτικόν⁴⁸, odpowiadające πολυμαθείην. W κακοτεχνίην można upatrywać polityczną umiejętność (πολιτικόν) Pitagorasa, która zamiast poszukiwać jedynej, boskiej zasady (por. B 114) ogranicza się do podstępów i oszustw.

⁴⁵ Wielu uczonych uważa ταύτας τὰς συγγραφάς za dopełnienie ἐκλεξάμενος, a ἑαυτοῦ σοφίην za dopełnienie ἐποιήσατο. Tak sądzi m.in. Marcovich HEM, s. 68 n.; Kirk – Raven, s. 219; Kahn ATH, s. 39. Marcovich (HEM, s. 68) prawie utożsamia ἱστορίην z ταύτας τὰς συγγραφάς uważając, że frazy te tworzą logiczne następstwo (ἱστορίη → συγγραφαί → σοφίη).

⁴⁶ Surowość ta nie uszła uwagi Diogenesa, który poprzedza fragment Heraklita wyrażeniem: „μονονουχί κέκραγε – prawie krzyczał”.

⁴⁷ Według Marcovicha (HEM, s. 69) wypowiedź Heraklita nie implikuje odrzucenia ἱστορίην: „Pythagoras’ starting was good (...) but his end was bad, because he did not possess the insight which would have enabled him to grasp the universal Logos beyond all empirical data and learning”. Uczony przyjmuje tu za podstawę zrozumienia Logosu wiedzę o wielu rzeczach. Naszym zdaniem jest odwrotnie: świadomość istnienia Logosu-Rozumu pozwala we właściwy sposób prowadzić różnorodne badania.

⁴⁸ Diog. Laert. IX 6: Γέγραπται δὲ τῷ Πυθαγόρᾳ συγγράμματα τρία, Παιδευτικόν, Πολιτικόν, Φυσικόν.

Ocenę działalności syna Mnesarchosa jeszcze bardziej uwydatnia możliwość podwójnej interpretacji fragmentu 129⁴⁹. Zgodnie z pierwszym sposobem każdy termin jest nośnikiem pozytywnej wartości, którą dostrzega się intuicyjnie w pierwszej chwili po przeczytaniu: *ἑαυτοῦ σοφίην* – mądrość właściwa dla mistrza; *πολυμαθείην* – nieograniczona wiedza („encyklopedyczna”); *κακοτεχνίην* – doskonała (prawdziwa) umiejętność oszukiwania, choć jej cel jest moralnie wątpliwy.

Drugi sposób, bardziej heraklitejski, polega na tym, że znaczenia każdego z tych pojęć złożonych kształtuje ich pierwszy element: *ἑαυτοῦ* – nadaje nauce (mądrości) cząstkowy i indywidualny charakter; *πολύ* – sugeruje rozproszenie wiedzy ze względu na różnorodność jej przedmiotów; *κακο* – oznacza zwodniczą i oszukańczą sztukę (*τέχνη*), która prowadzi jedynie do kłamstwa i fałszu.

Na podstawie przedstawionych tu rozważań możemy przyznać słuszność interpretacji Diogenesa Laertiosa. Nazywa on każdy rodzaj (tytuł) wiedzy odpowiednim przymiotnikiem:

ἑαυτοῦ σοφίην – φυσικόν
πολυμαθείην – παιδευτικόν
κακοτεχνίην – πολιτικόν

Bezpodstawne byłoby więc oskarżenie Pitagorasa o plagiat, tj. o powielanie istniejących już traktatów naukowych. Innym zagadnieniem jest to, czy takie utwory były w obiegu, zanim syn Mnesarchosa rozpoczął swoją działalność. Podstaw do takich zarzutów dostarcza konstrukcja, w której *ταύτας τὰς συγγραφάς* stanowi dopełnienie *ἐκλεξάμενος*. Na korzyść drugiego rozwiązania (*ταύτας...* jako dopełnienie *ἐποιήσατο*) przemawia to, że (1) usuwa ono syntaktyczną trudność w drugim zdaniu, (2) pozwala lepiej pogodzić fragment 129 z fragmentem 35 i 40, (3) oddaje w pełni jego epistemologiczne znaczenie i (4) fragment zyskuje dzięki temu na spójności i głębi.

We wspomnianym już fragmencie 35 Heraklit zamieszcza ogólny postulat wobec tych, którzy przystępują do badań naukowych. Można tę wypowiedź traktować jako podstawę i uzupełnienie fragmentu 129.

B 35 *χρή ἐν μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους
 ἀνδρας εἶναι*

(Clem., *Strom.* V 140, 6)

Zachodzi prawdziwa potrzeba, żeby ci, którzy prowadzą badania nad wieloma rzeczami, byli ludźmi kochającymi mądrość.

Począwszy od Klemensa, który tę wypowiedź komentuje przy użyciu zapożyczzonej od Fikilidesa maksymy: *τῷ ὄντι ἀνάγκη* (~ *χρή*) „πολλά

⁴⁹ Zob. Lallot, dz. cyt., s. 21 n.

πλανηθῆναι (~ πολλῶν ἴστορας [...] εἶναι) διζήμενον ἔμμεναι ἐσθλόν” (~ φιλοσόφους ἄνδρας), uważano πολλῶν ἴστορας za orzecznik, a φιλοσόφους ἄνδρας za podmiot⁵⁰. Ten sposób tłumaczenia nadaje fragmentowi treść niezgodną z zawartością fragmentów 40 i 129, bo z jednej strony miłujący mądrość muszą znać wiele rzeczy (tak tłumaczy większość wydawców), z drugiej zaś wiedza o wielu rzeczach nie uczy mądrości (B 40)⁵¹. Byłoby rzeczą zaskakującą, gdyby Heraklit widział w πολυμαθία (πολλῶν ἴστορας) wstępny warunek osiągnięcia mądrości. Prawdopodobnie taki wniosek wypływa z założenia, iż filozof nie wyraża tu swojej myśli, lecz przytacza powszechne przekonanie na ten temat⁵², kierując je pod adresem „filozofów”.

Oczywiście można naiwnie twierdzić, że znajomość wielu rzeczy daje wiedzę. Czyż jednak taki zakres materiału mógłby prawdziwy „ἴστωρ” przyswoić sobie bez zastosowania pewnej teorii i metody działania, które charakteryzują mędrca (φιλόσοφος)? Obfitość faktów da się opanować tylko za cenę zorganizowanego planu działania. Kryje się on w złożonym terminie φιλόσοφος. Jego pierwszy człon φιλο- (φιλέω – mam zwyczaj, lubię coś robić) sugeruje zastosowanie w praktyce umiejętności (σοφόν), która jest wiedzą o tym, jak zabierać się do poznawania tak wielu faktów⁵³. Nie wyklucza to (ze względu na dwuznaczność terminu φιλόσοφος) dążenia człowieka (φιλο-) od poznania heraklityjskiej Mądrości (τὸ σοφὸν μοῦνον – B 32; σοφόν – B 108), czyli zasady jedności przeciwieństw, rządzącej całym światem.

Podsumowaniem naszych refleksji będzie dość swobodna parafraza fragmentu 35: W imię logicznej i bezwzględnej konieczności (χρῆ εὖ μάλα)⁵⁴ należy być zakochanym w mądrości (φιλόσοφος), gdyż pozwala to dzięki zastosowaniu właściwej metody prowadzić badania (ἴστορας) wielu rzeczy (πολλῶν). Ostatecznym celem życia i działalności każdego „historyka” (ἴστωρ; m.in. Pitagorasa) musi być odnalezienie prawdziwej i jedynej

⁵⁰ W ten sposób postępuje Diels (DK, s. 159): „vieler Dinge kundig müssen weisheitliebende Männer sein”, a następnie: R. Walzer, *Eraklito*, Florence 1939, s. 75; Ramnoux, dz. cyt., s. 122; Guthrie, dz. cyt., s. 417; Kahn ATH, s. 33. Por. też Marcovich (HEM, s. 26), który przypisuje Heraklitowi tylko πολλῶν ἴστορας, również w funkcji przecznika.

⁵¹ Chyba że (jak uważa Zeller i Verdenius – cytujemy za Marcovichem HEM, s. 27 n.) przeciwstawia się ἴστορίη jako „das eigene Forschen” pojęciu πολυμαθία „von anderen lernen”: „So in the two fragments there is no contrast between knowing much and knowing little, but between inquiring independently (ἴστορεῖν) and borrowing other people’s wisdom (μανθάνειν)”.

⁵² Marcovich (HEM, s. 28) częściowo usuwa tę trudność (tzn. sprzeczność między dwoma fragmentami: 40 i 35) argumentując, iż historii jest tu warunkiem wstępnym, ale niewystarczającym do osiągnięcia prawdziwej mądrości: „the intelligence or faculty correctly to interpret sense-data (fr. 107) an insight (cf. fr. 93) are the most important. Without these conditions men cannot reach the Logos or attain wisdom (noos – fr. 40), but will stay at the stage of sterile πολυμαθία”.

⁵³ Por. Bollack – Wismann, s. 144.

⁵⁴ εὖ μάλα odnosimy za Marcovichem (HEM, s. 26) do χρῆ.

Mądrości. Tylko zażyłość (φιλο-) z zasadą jedności przeciwieństw (τὸ σοφόν), której zrozumienie postuluje Heraklit, umożliwi badaczowi opanowanie (zrozumienie) mnóstwa rzeczy i faktów (πολλά).

Brak takiej postawy u Pitagorasa skłonił Efezyjczyka do ostrej repliki we fragmencie 129. Być może kontynuacją tej krytyki jest fragment 81.

- B 81 (1) ἡ δὲ τῶν ῥητόρων εἰσαγωγή πάντα τὰ θεωρήματα
πρὸς τοῦτ' ἔχει τείνοντα καὶ κατὰ τὸν Ἡράκλειτον
κοπίδων ἐστὶν ἀρχηγός.
(Philodem, *Rhet.*, I col. 62)
- (2) κοπίδας τὰς λόγων τέχνας ἔλεγον ἄλλοι τε καὶ
ὁ Τίμαιος οὕτως γράφων (FGrH 566 F 132).
„ὥστε καὶ φαίνεσθαι μὴ τὸν Πυθαγόραν εὐρετὴν ὄντα
τῶν ἀληθινῶν κοπίδων μηδὲ τὸν ὑφ' Ἡρακλείτου
κατηγορούμενον, ἀλλ' αὐτὸν τὸν Ἡράκλειτον εἶναι
τὸν ἀλαζονευόμενον”.
(*Schol. in Eur. Hec.* 131)

- (1) Sztuka retorów wraz z wszelkimi jej prawidłami jest według Heraklita przywódcą (i źródłem) kłamców (kłamstw).
- (2) Inni uważają retoryczne sztuczki (chwyty) za oszustwa. Podobnie sądził i Timajos pisząc w ten sposób: „Tak więc wydaje się, że Pitagoras nie był wynalazcą prawdziwych kłamstw, lecz że to sam Heraklit był oszczercą”.

Zdanie Filodemososa jest po prostu definicją sztuki oratorskiej, tekst zaś scholiów broni Pitagorasa i innych oskarżonych przed inwektywą Heraklita. W obu zacytowanych wypowiedziach powtarza się termin κοπίδων, który oznacza zarówno „kłamstwa, oszustwa” jak też „kłamcy, oszuści”⁵⁵. Porównując te teksty, można dojść do wniosku, że wymienione wyżej słowo posłużyło do wykorzystania frazy κοπίδων ἀρχηγός jako obelżywej napaści skierowanej przez Heraklita pod adresem Pitagorasa⁵⁶ i być może innych osób. Skoro jednak Timajos podjął się obrony, prawdopodobnie wynika to z niewłaściwego zrozumienia fragmentu 129, gdzie Efezyjczyka na samym końcu podaje trzy „tytuły”, określenia rodzajów badań Pitagorsosa. Pada tam m.in. termin κακοτεχνία, który wyraża polityczną umiejętność sprawdzającą się do oszustw i kłamstw. Błąd Timajosa polegałby więc na tym, iż zbyt dosłownie zrozumiał on κακοτεχνία, jako zmyślony traktat o sztuce kłamstwa, gdy tymczasem Heraklit chciał jedynie podkreślić niesłuszność metody stosowanej przez jego poprzedników. Na tej podstawie fraza κοπίδων ἀρχηγός byłaby metaforycznym określeniem retoryki i jej narzędzi: nauka retorów (ἡ τῶν ῥητόρων εἰσαγωγή) wraz z wszelkimi sztuczkami oratorskimi (αἱ τῶν λόγων τέχναι) jest źródłem kłamstw.

⁵⁵ Por. Marcovich HEM, s. 72: „κοπίδων is more probably from κόπις „liar” (...) than from κοπίς „lies” (=αἱ τῶν λόγων τέχναι).

⁵⁶ Por. Bollack – Wismann, s. 246.

Niewykluczone jest też inne rozwiązanie. Jeśli przypomnimy sobie gwałtowne ataki Heraklita na sławnych poetów, Homera i Hezjoda, którzy byli nauczycielami Greków, a także na Archilocha, Ksenofanesa i Hekatajosa, to całkiem naturalnie zabrzmiało zdanie: Pitagoras był przywódcą (wodziem) oszustów⁵⁷, czyli tych, którzy uczyli ludzi kłamstw, bo ich nauka była od podstaw fałszywa. Tego rodzaju ogólną krytykę prezentuje fragment 40.

B 40 πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει.
Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην,
αὐτὶς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.
(Diog. Laert. IX 1)

Znajomość wielu rzeczy nie uczy (ich) rozumienia (w postaci filozoficznej intuicji⁵⁸), gdyż (to właśnie) Hezjoda nauczyłaby (tego) i Pitagorasa, a ponadto Ksenofanesa i Hekatajosa.

Pozornie potępienie πολυμαθίη nie ma w sobie nic oryginalnego. W historii greckiej filozofii to w pewnym sensie *locus communis*, który być może ma swój początek w naszym fragmencie. Mamy jednak powody sądzić, że kontrast między gromadzeniem wiedzy szczegółowej a prawdziwą mądrością istniał już w epoce Heraklita. Wystarczy choćby wspomnieć sentencję Archilocha (fr. 103 Diehl):

πόλλ' οἶδ' ἀλώπηξ, ἀλλ' ἔχινος ἐν μέγα

Wiele rzeczy zna lis, jeź natomiast jedną i prawdziwą.

i zdanie Ajschylosa (fr. 390 Nauck):

ὁ χρήσιμ' εἰδώς, οὐχ ὁ πόλλ' εἰδώς σοφός.

Mądry jest nie ten, kto wiele wie, lecz ten, kto zna rzeczy pożyteczne.

Trochę dziwi i zaskakuje zgodna postawa Heraklita z poetami, którzy jako przedstawiciele tradycyjnej mądrości byli jednocześnie atakowani przez filozofa (por. B 42).

W drugim zdaniu fragmentu 40 Efezyjczyk żywo krytykuje poprzedników i współczesnych. Również i w tym wypadku nie jest to nic nowego, ponieważ taka polemika była cechą charakterystyczną literatury archaicznej, co okazuje się słuszne w przypadku trzech osób wymienionych tu przez filozofa: Hezjoda, Ksenofanesa i Hekatajosa⁵⁹. Mielibyśmy więc do

⁵⁷ Por. Marcovich HEM, s. 72: „(Pythagoras)... chief captain (or leader) of cheaters”.

⁵⁸ K. von Fritz (NOYΣ, NOEIN *and their Derivatives in Presocratic Philosophy*, „Classical Philology”, 40 (1945), s. 230 n.) przekonywająco wykazał, że νόον odnosi się do „filozoficznego wglądu”.

⁵⁹ Por. *Teogonia*, ww. 27-28; Hekatajos, fr. 1 (Jacoby): τάδε γράφω, ὡς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοὶ τε καὶ γελοῖσι ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν·; Ksenofanes B 1 (DK): πλάσματα τῶν προτέρων i A 22 DK.

czynienia z podwójnym paradoksem, bo Heraklit, aby zwalczyć tradycję, sam się na niej opiera.

Tymczasem wydaje się, że powierzchowny wgląd w treść fragmentu jest mylący i że nie chodzi tu o tradycyjną rozbieżność między erudycją a prawdziwą mądrością, gdyż pojęcie πολυμαθία posiada specyficzne, heraklitejskie znaczenie. Według fragmentu 35 Heraklit uznaje gromadzenie 'znajomości wielu rzeczy, o ile tylko ma się właściwą metodę ich badania. Filozof nigdy nie potępia nabywania wiedzy jako takiej (por. B 55 i B 95). W szczególności doświadczenie zmysłów dostarcza niezbędnego materiału do zrozumienia prawdy (por. B 101a). Lecz to nie wystarcza. Należy do tego dołączyć jednoczące działanie Logosu, który pozwala wykorzystać dane doświadczenia i nadać im sens, tzn. że ujawnia ukrytą istotę rzeczy (por. B 1). Ἱστορίη jest więc konieczna, lecz niewystarczająca; zmienia się w prawdziwą wiedzę (νόος lub γνῶσις) tylko dzięki działaniu najwyższego Logosu (B 1 i B 50). Jego brak czyni z niej πολυμαθία, czyli fałszywą i jałową naukę, uprawianą przez cztery osoby wymienione w drugiej części fragmentu 40, jak też i przez Homera (por. B 56). Błąd Pitagorasa nie polega na tym, że bardziej niż ktokolwiek inny oddał się badaniom, lecz na tym, że źle je wykorzystał, tworząc rodzaj indywidualnej mądrości – ἐαυτοῦ σοφίην (por. B 2 – ἰδίαν φρόνησιν), która odwraca się od powszechnego Logosu (por. B 2 i B 114; ξὺν νόῳ [...] ἰσχυρίζεσθαι χρητῶ ξυνῶ...) i zniża do poziomu πολυμαθία, sztuki oszukańczej (κακοτεχνία).

Brakiem zrozumienia Logosu odznaczała się też πολυμαθία Hezjoda, której we fragmencie 57 odpowiada fraza πλείστα εἰδέναι ἐπίστανται, tak jak οὐκ ἐγίνωσκεν (B 57) zgadza się z νόος (B 40), a διδάσκαλος (B 57) z ἐδίδαξεν (B 40). Porównanie to przekonuje nas o możliwości interpretacji jednego fragmentu przy pomocy innych wypowiedzi filozofa.

Fakt, iż πολυμαθία nie jest próżną erudycją, znajduje też potwierdzenie u Diogenesa Laertiosa. Zaraz po fragmencie 40 cytuje on fragment 41: εἶναι γὰρ ἐν τὸ σοφόν... Prawdopodobnie bezpośrednio sąsiedztwo obu tych fragmentów ma swoje źródło w księdze Heraklita⁶⁰, co wskazywałoby na to, że fragment 41 był uzupełnieniem i uzasadnieniem fragmentu 40. Πολυμαθία nie może być w pełni rozumiana jak tylko w połączeniu z ἐν τὸ σοφόν. A zatem Heraklit mówi tu o fundamentalnej zasadzie swego nauczania, o istnieniu jedyne go i jednoczącego Logosu, który rządzi wszechświatem i warunkuje jego zrozumienie; mało znaczące stają się wobec niego: mądrość poetów i wiedza mędrców.

Druga część fragmentu 40 stawia nam dwa pytania: dlaczego filozof wybrał akurat tych czterech przedstawicieli πολυμαθία i dlaczego wymienia ich w takim porządku? Zdaniem niektórych fraza οὐτίς τε świadomie dzieliła cztery wymienione postaci na dwie grupy ze względów chronologicz-

⁶⁰ Por. Babut, dz. cyt., s. 493.

nych, o ile Ksenofanes i Hekatajos żyli jeszcze w chwili, gdy Heraklit pisał swe dzieło⁶¹. Inni dostrzegali w takim wyborze próbę systematycznej klasyfikacji, w której każde imię reprezentowałoby pewien wycinek nauki lub formę wiedzy: Hezjod – tradycyjną myśl religijną, Pitagoras – naukę o liczbach, Ksenofanes – nową refleksję teologiczną i Hekatajos – badania historyczne⁶². Takie określenia odbijają poglądy nowożytnych badaczy, co nie oznacza, iż w ten sposób wyrażano się o tych postaciach w starożytności. Zamiast więc widzieć w αὐτίς τε granicę podziału czterech imion na dwie grupy, należy raczej oddzielić pierwsze imię od trzech pozostałych, tzn. zgodzić się z faktem, że Heraklit przeciwstawia Hezjoda innym wyznawcom πολυμαθίη⁶³. Nie wydaje się, by miał tu jakieś znaczenie względ chronologiczny, choć Hezjoda zdecydowanie wyróżnia czas działalności, ani też to, że jest tu jedynym poetą pośród mędrców. Jego imię stoi na czele zdania, a tę pierwszorzędną pozycję podkreśla jeszcze miejsce czasownika ἐδίδαξε, który świadomie oddziela postać Hezjoda od reszty, podczas gdy sam łączy się z drugim imieniem za pomocą prostego spójnika καί. Bliższy związek, wyrażony przez τε ... καί, łączy Ksenofanesa z Hekatajosem.

Tym, co wyróżnia Hezjoda od innych poetów i co jednocześnie (jak i gdzie indziej – por. B 57, B 106) tłumaczy jego odrębną pozycję, to bez wątpienia fakt, że jest on autorem *Teogonii*, która stanowi jednocześnie kosmogonię i załączek kosmologii⁶⁴. Twórca tych teorii znajduje tu miejsce jako pierwszy przedstawiciel πολυμαθίη, zapewniającej pewien rodzaj przejścia od tradycyjnej mądrości poetów do starającej się ją zastąpić nowej nauki. Dla pierwszych filozofów był też Hezjod jednym z najbardziej typowych reprezentantów tradycji, co uczyniło go celem ich krytyk. Nie wolno też zapominać, że Ksenofanes występował zarazem w roli przeciwnika Hezjoda (por. fragmenty Ksenofanesa: B 11, B 12 w zbiorze H. Dielsa) i krytyka Pitagorasa (por. B 7; DL IX 18), a to znaczy, że odrzucał spekulacje zarówno współczesnych mu, jak i przedstawicieli tradycji. Heraklit tylko pozornie aprobejuje tę racjonalistyczną krytykę, gdyż zwraca jej ostrze przeciw samym autorom sugerując, że nie są oni bardziej świadomi niż ci, których ganią, że jednym i drugim daleko jeszcze do prawdy, skoro brak im odpowiedniego narzędzia do rozumienia rzeczy – Logosu. Fragment 40 zacieria różnicę między nowymi uczonymi a starymi mędrkami. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest ignorancja, wręcz ślepotą tak jednych, jak i drugich. Pitagoras nie posunął się dalej niż Hezjod, prekursor πολυμαθίη. Dotyczy to także (αὐτίς τε) Ksenofanesa i Hekatajosa. Jeśli „nauczyciel

⁶¹ Por. Marcovich HEM, s. 64 n.

⁶² Por. R. Dupont-Roc, *Un système de noms propres (Héraclite, 40 D.-K., „Revue des Études Anciennes”, 73 (1971), s. 11-12; Bollack – Wismann, s. 155.*

⁶³ Zob. Babut, dz. cyt., s. 494.

⁶⁴ Tamże, s. 494 n.

światopogląd. Z jednej więc strony wielcy aojdowie, jak np. Homer i Hezjod, kształtują fałszywy obraz świata, z drugiej zaś większość ludzi, urzeczona doskonałością ich kłamstw, jest nie tylko powszechnym wyrazicielem tego światopoglądu, lecz również pozostawia go w spadku kolejnym pokoleniom. Rodzi się więc opinia publiczna (δμιλος). Ona to kształtuje umysły ludzi (χρείωνται διδασκάλη), które w tej sytuacji pogardliwie nazywa Heraklit φρένες, pozbawione rozumnego elementu uczucia i namiętności. Efezyjczyk posługuje się obrazem nauczyciela jako tłumy; bo zamiast powiedzieć, że ludzie idą za formowaną przez aojdów opinią publiczną, zestawia słowo διδάσκαλος z wyrażającym zbiorowość pojęciem δμιλος. Tłum pełni dodatkowo funkcję symbolu bezmyślnie i bezkrytycznie przejmowanej tradycji, którą reprezentują δήμων ἀοιδοί.

W jednym więc wyrazie zawarł Heraklit podwójną krytykę: (1) aojdów przywołujących na myśl sławnych poetów greckich, którzy uchodzili za narodowych wieszczów i nauczycieli, (2) tłumy (δμιλος) utożsamionego we fragmencie z οἱ πολλοὶ κακοί. Z poznawczego punktu widzenia atak Efezyjczyka obnaża niekompetencję sławnych poetów i brak krytycyzmu u ludzi. Heraklit utożsamia w ten sposób jednych i drugich ze względu na nieodpowiednią postawę badawczą wobec świata.

Jak się wydaje, zanalizowany tu fragment 104 stanowi doskonałą puentę naszych rozważań na temat stosunku filozofa do tradycji. Przedstawione w tej pracy wypowiedzi świadczą o tym, iż ich autor w sposób systematyczny i zdecydowany przeciwstawia się tym wszystkim, którzy reprezentowali grecką kulturę, tradycyjną i współczesną. Należą do nich zarówno poeci, uznawani przez opinię publiczną za nauczycieli mądrości (Homer, Hezjod, Archiloch), jak również mędrzy i filozofowie (Tales?, Ksenofanes, Pitagoras) oferujący nową wizję świata. Jednakże w świetle zanalizowanych tu fragmentów w krytycznej postawie Heraklita można dostrzec dwie innowacje. Z jednej strony filozof atakuje nawet tych, którzy już wcześniej dostrzegli błędy i sprzeczności w uznanych powszechnie prawdach; podkreśla przy tym, iż ich autorzy posiadają nie mniejszą wiedzę od swoich cenzorów. W opinii filozofa ta rzekoma wiedza (a raczej nieznanomość prawdy o świecie) nie oświeciła ani jednych, ani drugich co do istoty rzeczywistości. Z drugiej zaś strony zwłaszcza porównanie z Ksenofanesem rzuca więcej światła na postawę Heraklita. Podczas gdy ten pierwszy, przyjąwszy czysto krytyczne założenia, doszedł do wniosku, że w stosunku do bogów i każdej innej rzeczy „żaden człowiek nie zna i nie będzie znał prawdy” (DK: B 34, 1-2), Efezyjczyk uznaje się za jedyne „rzecznika” i jedyne „narzędzie” Prawdy. Zgodne z tym założeniem potępienie przez Heraklita „mądrości” i „wiedzy” swoich poprzedników i współczesnych opiera się na absolutnym przekonaniu, iż przeciwstawione im słowo nie jest jedną z subiektywnych opinii, nie wyraża „indywidualnej mądrości” (jak ἰδία φρόνησις z fr. 2; por. B 129), lecz ni mniej, ni więcej utożsamia się z głosem sa-

mego Logosu (B 50), wspólnej (ξυνός) dla wszystkich Zasady i najwyższego Prawa (Νόμος) kosmosu (B 114), zgodnie z którym dzieją się i dźiać będą wszystkie rzeczy (γινομένων πάντων κατὰ τὸν λόγον – B 1). Ta właśnie podstawowa prawda o świecie w głoszonej przez Heraklita nauce staje się kryterium oceny prawdomówności sławnych poetów i mędrców, którzy – jak się okazuje – nie rozumieją znaczenia walki (wszak z niesprawiedliwości staje się sprawiedliwością w nowym kosmicznym sensie), nie znają natury (φύσις) dnia. Te przykłady fałszywej wiedzy stawiają pod znakiem zapytania wartość i celowość uprawianej przez nich „wielowiedzy” (πολυμαθίη). Nasilenie się krytyki filozofa, godzącej w te wyróżniające się postaci, jest tym bardziej uzasadnione, gdyż są one współodpowiedzialne za postawę i poglądy wielu pokoleń ludzi ukształtowanych duchowo zwłaszcza przez poematy Homera i Hezjoda i lirykę Archilocha.

Z tak radykalnym i nowatorskim podejściem do tradycyjnego sposobu myślenia spotykamy się po raz pierwszy w dziejach myśli greckiej, co – jak się wydaje – wynika z próby przedstawienia w niespotykanej dotychczas formie nowej wizji rzeczywistości. W konfrontacji z przedstawionymi wcześniej propozycjami poetów i mędrców była ona tak rewolucyjna, iż przez wieki uważano Heraklita za filozofa „ciemnego” i za zagorzałego wroga swoich wielkich poprzedników. Naszym zdaniem nie jest to sąd w pełni słuszny, skoro wynika raczej z nieprzychylniej postawy wobec Efezyjczyka. O tym, iż krytykował on jedynie fałszywe wyobrażenia o świecie, przekonują – jak się wydaje – zanalizowane tu wypowiedzi filozofa.

DAS VERHÄLTNIS DES HERAKLIT VON EPHEBUS ZU DEN GROSSEN VERTRETERN DER TRADITIONELLEN GRIECHISCHEN KULTUR

Zusammenfassung

In diesem Artikel wird versucht, das Verhältnis des Heraklit von Ephesus zur traditionellen Denkweise der Griechen, das von den grossen Dichtern (Homer, Hesiod, Archiloch) und den berühmten Weisen und Philosophen (Thales, Hekataios, Xenophanes, Pythagoras) repräsentiert wird, zu bestimmen. Zur Erreichung dieses Ziels diente uns die Analyse ausgewählter Fragmente des Ephesers, in denen er sich namentlich oder auch nur andeutend auf die oben genannten Personen beruft. Auf der Grundlage der analysierten Äusserungen also muss festgestellt werden, dass Heraklit einen konsequent kritischen Standpunkt gegenüber seinen Vorgänger und Zeitgenossen einnimmt. Dies tut er jedesmal, wenn ihre Ansichten der von ihm verkündeten Lehre widersprechen. Heraklit zufolge sind sogar diejenigen, die die berühmten Dichter schon früher offen kritisiert haben, keineswegs klüger gewesen als jene. Das betrifft besonders Xenophanes von Kolophon, der durch seine rein kritischen Prämissen zum Skeptizismus hinsichtlich der menschlichen Erkenntnis überhaupt gelangte. Heraklit dagegen hält sich für den einzigen Vertreter und Anwalt der objektiven Wahrheit. Diese ist der göttliche Logos, das ewige Prinzip (Feuer) und Gesetz (Prinzip der Einheit der Gegensätze), we-

liche die vielfältige Wirklichkeit gestalten. Die Verurteilung des „Wissens“ der Dichter und Weisen durch den Philosophen gründet sich also auf die absolute Überzeugung, dass die ihnen entgegengesetzte Lehre objektiv und kein Ausdruck „individueller Weisheit“ ist (von unserem Philosophen in Fragm. 2 als ἰδία φρόνησις bezeichnet), sondern mit dem Wort des Logos selbst (B 50), des allen Dingen gemeinsamen (ξυνός) Prinzips und des höchsten Gesetzes (Νόμος) des Kosmos identifiziert wird. Hier kann man den prinzipiellen Unterschied zwischen der Haltung der bisherigen Kritiker und Heraklits Standpunkt erkennen. Durch ihn gewinnt er neuartige Züge. Die objektiv und immanent in der Welt wurzelnde Wahrheit (= Logos) wird für den Epheser zum Kriterium der Beurteilung dessen, ob die Dichter und Weisen die Wahrheit sprechen, die doch, wie sich erweist, die Bedeutung des Kampfes (ἔρις = πόλεμος wird aus Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit im neuen kosmischen Sinne) nicht verstehen (Homer), die Natur des Tages (φύσις ist die Struktur eines jeden aus Gegensätzen gebauten Dinges) nicht kennen (Hesiod), ein eigenes „Wissen“ kultivieren, das keine Vernunft bringt (B 40), sondern eine schlechte Kunst ist (κακοτεχνία), die nur zum Irrtum führt (B 129). Das sind Beispiele für die „Vielwisserei“ (πολυμαθία), die keine wirkliche Weisheit gewährt, weil die Untersuchung vieler Dinge durch Anwendung der richtigen Methode durchgeführt werden muss, die der „Historiker“ erst dann erlangt, wenn er zum wahrheitsliebenden Philosophen wird (B 35). Heraklits Empörung über die hervorstechenden Persönlichkeiten ist um so begründeter, als diese verantwortlich sind für die Ansichten vieler Generationen von Menschen, die hauptsächlich durch die Poeme Homers und Hesiods und die Lyrik Archilochs geistig herangebildet wurden. Mit Recht enthüllt der Epheser daher in Fragm. 104 die Inkompetenz der berühmten Aoiden (als Lehrer der Nation) und den mangelnden Kritizismus der Menschen. Verbittert muss er feststellen, dass die Vernunft (νόος) sowohl der einen als auch der anderen nur ein Nest von Gefühlen und Leidenschaften ist.