

KRZYSZTOF NARECKI  
Lublin

## ROZWÓJ POJĘCIA ΛΟΓΟΣ WE WCZESNEJ MYŚLI GRECKIEJ CZĘŚĆ II: IDEA LOGOSU U HERAKLITA Z EFEZU

Przedstawione tu rozważania stanowią kontynuację studiów zawartych w artykule poświęconym ewolucji pojęcia λόγος w tekstach greckich epików (Homer, *Hymny Homeryckie*, Hezjod) i liryków (od Archilocha do Pindara i Iona z Chios)<sup>1</sup>. Przedmiotem naszych obecnych badań będą fragmenty Heraklita z Efezu<sup>2</sup>, filozofa, który uczynił λόγος jednym z najważniejszych pojęć nie tylko w swojej nauce, ale również w całej historii filozofii greckiej. Śledząc wszak dalsze losy greckiej myśli filozoficznej i jej stopniową racjonalizację, idziemy w istocie tropem logosu. Swoją „karierę” (np. już u sofistów, Platona, dalej u Arystotelesa, zwłaszcza zaś w myśli stoików – czego najlepszym świadectwem jest *Hymn do Zeusa* Kleantesa – w systemach Filona z Aleksandrii i Plotyna, w *Rozmyślaniach* Marka Aureliusza, a nawet w prologu Ewangelii św. Jana) zawdzięcza on właśnie Heraklitowi, którego cała doktryna filozoficzna osnuta jest – jak się przekonamy – wokół tego pojęcia, tak intrygującego i wieloznacznego, jak zagadkowe i niejasne są w większości wypowiedzi Efezyjczyka. Już bowiem starożytni, ze względu na niezrozumiały sposób wyrażania się filozofa,

---

<sup>1</sup> Zob. artykuł autora: *Rozwój pojęcia λόγος we wczesnej myśli greckiej. Część I: Epika i liryka*, „Roczniki Humanistyczne”, 43 (1996), z. 3, s. 21-51.

<sup>2</sup> Przyjmujemy następujące daty z życia Heraklita: urodził się ok. 520 r. przed Chr.; *akme* – według Diogenesa Laertiosa – 504/501; działalność filozoficzną ukończył być może ok. 480; zmarł między 480 a 460 r. przed Chr.

określali go przydomkami: ὁ σκοτεινός (łac. *obscurus*, „ciemny”) i ὁ αἰνικτῆς („posługujący się zagadkami”, „zagadkowy”). Λόγος jest jednym z częściej używanych przez Heraklita pojęć; pojawia się w 10 fragmentach (w tym dwukrotnie we fragmencie 1) i za każdym właściwie razem stawia nas przed poważnymi trudnościami interpretacyjnymi.

Zanim jednak dokładnie przyjrzymy się poszczególnym miejscom jego użycia, spróbujmy przedstawić *status quaestionis*, czyli przegląd stanowisk nowożytnych badaczy, którzy z różnym skutkiem starają się zrozumieć sens heraklitejskiego logosu. Po wnikliwej lekturze bardzo bogatej w tej materii literatury naukowej, poczynawszy od schyłku XIX w. aż do chwili obecnej, można stwierdzić, iż sposób odczytania logosu dzieli uczonych na trzy zasadnicze grupy: (1) tych, którzy sprowadzając jego sensy do *oratio*, opowiadają się za ekspresyjnym bądź werbalizacyjnym aspektem logosu i tłumaczą go jako „słowo”, „opowieść”, „opowiadanie”, „relacja, sprawozdanie”, „rozpawa, traktat” itp.; (2) tych, którzy źródło znaczeń logosu upatrują w *ratio*, a więc w tym, co jest wyrażone lub zwerbalizowane, tak jak: „idea”, „rozumowanie”, „zasada, reguła, prawo”, „miara, proporcja” itp.; (3) trzecią wreszcie grupę stanowią ci, którzy starają się pogodzić wymienione stanowiska twierdząc, że oba aspekty logosu, zarówno ekspresyjny jak i racjonalny, idą u Heraklita w parze i że nie da się ich od siebie oddzielić w większości fragmentów. Podzielamy tę ostatnią opinię, tym bardziej że znajduje ona potwierdzenie w przebadanych już przez nas tekstach epików i liryków, w których wyraźnie można dostrzec stopniowe wyodrębnianie się dwóch dróg rozwojowych pojęcia λόγος. Z jednej bowiem strony pojawia się tam cała gama znaczeń o charakterze typowo ekspresyjnym (λόγος jako szeroko rozumiana werbalna wypowiedź), z drugiej natomiast zaznacza się już tendencja do wyrażania za pomocą tego samego słowa racjonalnych podstaw tejże wypowiedzi w postaci intelektualnych czynności: „myślenia, obliczania i uzasadniania” (u Teognisa I, 1221 i Pindara w *VIII Olimp.*, 8 i *VIII Istm.*, 61).

Ową burzę interpretacyjną wokół logosu rozpoczął u schyłku XIX w. J. Burnet, opowiadając się za rozumieniem tego pojęcia w kategoriach *oratio* jako szeroko rozumianego słowa w postaci „argumentu”, czyli zawartości heraklitejskiej „teorii, rozprawy, opisu”<sup>3</sup>. Zdaniem uczonego λόγος, „słowo”, jest po prostu dysertacją Heraklita, choć ze względu na jej pro-

---

<sup>3</sup> *Early Greek Philosophy*, London 1892, s. 133.

fetyczny charakter można to „słowo” pisać przez duże „S”<sup>4</sup>. Wydaje się jednak, iż odrzucenie przez Burneta znaczenia „rozum”, oparte wyłącznie na stwierdzeniu braku takiego użycia we wczesnej myśli greckiej, nie znajduje dostatecznych podstaw. Dość łatwo bowiem można znaleźć w tekstach z V w. przykłady zastosowań logosu w znaczeniach oscylujących wokół „rozumu, zdolności rozumowania”<sup>5</sup>. Wystarczy choćby wspomnieć Herodota (*Historia*, 2, 33; 3, 45; 6, 124), Leukipposa (we fragmencie B 2 logos jest racjonalną podstawą powstawania wszystkiego), Parmenidesa (fragment B 7: logos jako zdolność rozumowania przeciwstawiona zdolności postrzegania zmysłami), czy wreszcie współcześnie żyjącego z Heraklitem Epicharma, którego fragment B 2 – o ile autentyczny – jest jakby dramatycznym i zarazem komicznym odbiciem heraklitejskiej teorii ciągłej zmiany, procesu sterowanego przez logos – „zasadę i prawo” dokonujących się nieustannie przemian.

Śladami Burneta poszli inni badacze, choć trzeba przyznać, że ich prace stanowią mniejszość na tle tak rozwiniętych studiów nad Heraklitem. Prawdopodobnie najbardziej drobiazgową reinterpetację fragmentów, na której zaciążył jednak duch Burneta, przeprowadził O. Gigon, powtarzając znane już argumenty o braku „racjonalnych”, tj. czysto filozoficznych znaczeń logosu u Heraklita. Jego dowodzenie zaskakuje: skoro λόγος był słowem tak powszechnym i codziennym w tym czasie, to jak wytłumaczyć nagłą i istotną zmianę jego znaczenia w czysto filozoficzne pojęcie, o niemal kosmicznym wymiarze<sup>6</sup>? Poza wymienionymi już względami, przeciwstawiającymi się takiej opinii, można by jeszcze zapytać, dlaczego stoicy uznali logos Heraklita za pojęcie antycypujące ich własną koncepcję Logosu i czy wobec tego mogli się aż tak pomylić i zupełnie nie zrozumieć myśli swego duchowego mistrza<sup>7</sup>. A czy w końcu sam Heraklit nie był na tyle wybitnym i genialnym myślicielem, żeby ucieleśnić ów racjonalny charakter logosu, nadając mu nową semantyczną jakość, przystającą do jego odmiennej od dotychczasowych, bo nowatorskiej wizji rzeczywistości? Zdaje się, iż te pytania umknęły uwagi tych uczonych drugiej połowy naszego stu-

<sup>4</sup> W drugim wydaniu cytowanej w poprzednim przypisie książki: London 1908, s. 146.

<sup>5</sup> Bardzo zwięzły i czytelny przegląd znaczeń logosu sprzed i w V w. przed Chr. przedstawia W. K. C. Guthrie w swoim dziele *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge 1967, s. 420-424.

<sup>6</sup> *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935, s. 4 i 19.

<sup>7</sup> Por. E. L. Miller, *The Logos of Heraclitus. Updating the Report*, „Harvard Theological Review”, 74 (1981), s. 165.

lecia, wśród których są też zdecydowani przeciwnicy idei logosu. Czytelność ich przekonań wynika nawet ze sposobu formułowania problemu, jak świadczą o tym niektóre tytuły publikacji: „Rzekoma doktryna logosu u Heraklita”<sup>8</sup>, „Czy istnieje doktryna logosu u Heraklita?”<sup>9</sup> Do ekspresyjnego charakteru logosu jako „słownej wypowiedzi” (w sensie *oratio*) sięgają też w swoich analizach m.in.: H. W. J. Surig<sup>10</sup>, M. L. West<sup>11</sup>, J. Mansfeld<sup>12</sup>, C. Diano i G. Serra<sup>13</sup>, M. Conche<sup>14</sup>.

Jednakże zainicjowane przez Burneta rozumienie logosu od samego już początku było podważane i aż dotąd jest odrzucane przez większość badaczy presokratyków, którzy wyraźnie opowiadają się za istnieniem doktryny logosu i jego „racjonalnych” znaczeń (zgrupowanych wokół *ratio*). I choć dają się zauważyć między nimi różnice co do znaczenia logosu w poszczególnych fragmentach, to ogólnie przynajmniej można przybliżyć ich interpretacje heraklitejskiej nauki o Logosie, a zwłaszcza dwu pierwszych, najważniejszych w tej kwestii fragmentów<sup>15</sup>. Jako pierwszy interpretacji Burneta zdecydowanie przeciwstawił się J. Adam, utrzymując, że heraklitejski Logos jest jednocześnie (1) Boskim Rozumem, istniejącym immanentnie w przyrodzie (= świecie) i w człowieku, oraz (2) jednością, łączącą

<sup>8</sup> T. F. G l a s s o n, *Heraclitus' Alleged Logos Doctrine*, „Journal of Theological Studies”. N. S., 3 (1952), s. 231-238.

<sup>9</sup> T. M. R o b i n s o n, *Esiste una dottrina del logos in Eraclito?*, [w:] *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, a cura di L. Rossetti, vol. I: *Studi*, Roma 1983, s. 65-72. Zob. t e n ż e, *Heraclitus. Fragments, A Text and Translation with a Commentary by [...]*, Toronto 1987, s. 74 nn.

<sup>10</sup> *De betekenis van Logos bij Herakleitos volgen de traditie en de fragmenten*, Nijmegen 1951.

<sup>11</sup> *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971, zwłaszcza paragraf: „No «Logos-doctrine» in Heraclitus”, s. 124-129.

<sup>12</sup> *Heraclitus. Fragmenten*, bezorgd, vertaald en toegelicht door J. Mansfeld, Amsterdam 1979. Mansfeld zdecydowanie podtrzymuje swoją opinię o logosie jako własnej „relacji i opisie” Heraklita w świeżo opublikowanym artykule: *Insight by Hindsight. Intentional Unclarity in Presocratic Proems*, „Bulletin of the Institute of Classical Studies”, 40 (1995), s. 227 n.

<sup>13</sup> *Eraclito. I frammenti e le testimonianze*, a cura di [...], Milano 1980.

<sup>14</sup> *Héraclite. Fragments*, Paris 1986.

<sup>15</sup> Tzn. B 1 i B 2; litera B oznacza oryginalny tekst danego autora. Fragmenty Heraklita (i innych presokratyków) cytujemy tutaj na podstawie zbioru: H. D i e l s, W. K r a n z, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch von H. Diels, Aufl. hrsg. von W. Kranz, Bd. I, Berlin 1951<sup>6</sup>, s. 150-182.

i godzącą wszystkie przeciwieństwa<sup>16</sup>. W. Jaeger, autor znanej chyba wszystkim badaczom filozofii greckiej książki *The Theology of the Early Greek Thinkers* (Oxford 1947), w reakcji na zapoczątkowaną przez Burneta (i Th. Gomperza<sup>17</sup>) pozytywistyczną tendencję postrzegania presokratyków jako wyłącznie empirystów i naukowców – na nowo odsłonił metafizyczny i teologiczny charakter myśli wczesnych filozofów greckich. W taki też sposób rozumie on logos Heraklita, upatrując w nim boskie prawo, najwyższą normę i zasadę, zgodnie z którą dokonuje się proces kosmicznych przemian i któremu to procesowi Logos nadaje sens i wartość (s. 116). Mianem „formuły” określa Logos G. S. Kirk; interpretuje go bliżej jako „strukturę, plan każdej poszczególniej rzeczy i wszystkich razem wziętych”<sup>18</sup>. Dla Ph. Wheelwrighta logos jest „Prawdą o obiektywnym i transludzkim charakterze”<sup>19</sup>. Guthrie z kolei dostrzega w nim zarówno „ludzką myśl, jak i zasadę rządzącą wszechświatem”, która w rzeczywistości staje się odpowiednikiem ἀρχή jońskich poprzedników Heraklita, czyli porządkującą świat, fizycznie ucieleśnioną (w postaci ognia) boską siłą<sup>20</sup>. M. Marcovich przyznaje, że prawdopodobnie we fragmencie B 1 zasadniczym desygnatem logosu jest własna wypowiedź Heraklita, ale w świetle innych fragmentów Logos musi również oznaczać „obiektywną prawdę (prawo, zasadę)”, implikującą (1) jedność lub zbieżność każdej pary przeciwieństw, (2) jedność, która leży u podstaw i zapewnia ład wszystkim rzeczom wszechświata<sup>21</sup>. J. M. Robinson uważa logos Heraklita za rodzaj

<sup>16</sup> *The Doctrine of Logos in Heraclitus*, [w:] *The Vitality of Platonism and Other Essays*, ed. by A. M. Adam, Cambridge 1911, s. 101 n.; zob. też wcześniejszą jego publikację: *Religious Teachers of Greece*, Edinburgh 1908, s. 216 nn.

<sup>17</sup> *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Bd. I, Leipzig 1911<sup>3</sup>.

<sup>18</sup> *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954, s. 70. W później wydanym opracowaniu (współ z J. E. Ravenem): *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1960, s. 188, Kirk szerzej objaśnia Logos jako „the unifying formula or proportionate method of arrangement of things, what might almost be termed the structural plan of things both individual and in sum”. Podobną opinię wyraża L. Tarán („Logos musi być formułą lub wzorem, zgodnie z którym wszystko się dzieje we wszechświecie”) w artykule pt. *The First Fragment of Heraclitus*, „Illinois Classical Studies”, 11(1986), s. 15.

<sup>19</sup> *Heraclitus*, New York 1964, s. 23: „the Truth in its objective and transhuman character”.

<sup>20</sup> Dz. cyt., s. 428 n.

<sup>21</sup> *Heraclitus*, Greek text with a short commentary by [...], Merida 1967, s. 8; zob. również: t e n Ź e, *What Heraclitus said*, [w:] *Proceedings of the 7th Inter-American Congress of Philosophy, I 1967*, Québec 1967, s. 301 n.

kosmicznego rozumu lub myśli „istniejącej niezależnie od słów mówcy”<sup>22</sup>. Według E. Hussey’a „minimalnym znaczeniem”, które można logosowi przypisać, jest coś w rodzaju „prawdziwej prezentacji (= słownego przedstawienia, relacji o) prawa wszechświata”<sup>23</sup>. Dla M. Fattala logos uosabia niezależną (= autonomiczną) i zarazem wszechobecną, wspólną wszystkim rzeczom mądrość (inteligencję), która jest zasadą stawania się<sup>24</sup>. Wreszcie w ostatnim, znanym nam wydaniu tekstów presokratyków M. D. McKiraham nie tłumaczy prawie pojęcia Logos w fragmentach i stwierdza w zamieszczonym dalej komentarzu, iż „ogólna zasada (*general principle*)” mogłaby być znaczeniem najbardziej odpowiadającym intencjom Heraklita, który przecież łączy Logos z takimi pojęciami jak: ogień, dusza, wojna, sprawiedliwość, Bóg i, być może, prawo. W opinii McKirahama są one w pewnym sensie tym samym, rządzącym wszechświatem elementem, choć wcale nie wiadomo, w jaki sposób ich tożsamość ma wyglądać<sup>25</sup>.

Trzecia grupa uczonych stara się jakby godzić dwa wyżej omówione stanowiska. Jest to chyba najwłaściwsza postawa, uwzględniająca zarówno semantyczną dwutorowość ewolucji logosu (według schematu: *oratio – ratio*), jak też zamierzone przez Heraklita wieloznaczność i zagadkowość, cechy charakterystyczne dla większości fragmentów z logosem. Takie „mediacyjne” stanowisko zajmuje A. Joja, kiedy stwierdza, że w logosie (fragmenty: B 1, B 2, B 50 i B 72) współistnieją dwa aspekty: (1) obiektywny – kosmiczny, bo owo „słowo” czy „nauka” wyrażają „Prawo, Rozum Wszechświata”<sup>26</sup>. W tym wzajemnym przenikaniu się dwóch sensów logosu dostrzega Joja oryginalność myśli Efezyjczyka. W opinii E. L. Minara logos oznacza nie tylko „wizję świata” Heraklita, być może jego „traktat”, ale również „prawo” stanowiące o prawidłowości (= regularności w sensie harmonii pitagorejskiej) procesów zachodzących w świecie i relacji między ludźmi<sup>27</sup>. Podobną interpretację logosu, opartą na jego etymologii (λόγος

<sup>22</sup> *An Introduction to Early Greek Philosophy*, New York 1968, s. 95.

<sup>23</sup> *The Presocratics*, London 1972, s. 40: „the true account of the law of the universe”.

<sup>24</sup> *Le logos d'Héraclite: un essai de traduction*, „Revue des études grecques”, 99 (1986), s. 142-152.

<sup>25</sup> *Philosophy before Socrates. An Introduction with Texts and Commentary*, Indianapolis–Cambridge 1994, s. 117-150, zwłaszcza s. 133 i 141.

<sup>26</sup> *The Origins of Logic in Greece*, „Acta Logica”, 3 (1960), s. 21-29, zwłaszcza s. 27 n. Propozycję Joji w szczególności eksponuje A. M. Frenkian: *Le Λόγος d'Héraclite et l'interprétation de A. Joja*, „La parola del passato”, 18 (1963), s. 123-126.

<sup>27</sup> *The Logos of Heraclitus*, „Classical Philology”, 34 (1939), s. 323-341.

= „zestaw uporządkowanych słów” wyrażających „myślenie”, czyli czynność i także jej rezultat; np. opowiadanie i jego przedmiot) przedstawia W. J. Verdenius; dochodzi on do wniosku, iż w przypadku Heraklita jego argumentacja, sposób rozumowania utożsamiają się z obiektywnym porządkiem świata<sup>28</sup>. To samo chyba ma na myśli Ch. H. Kahn, kiedy mówi o dwuznaczności logosu w postaci (1) „wypowiedzi” człowieka (= Heraklita) i (2) „wzoru, modelu” kosmicznych przemian<sup>29</sup>. Logos więc może być „myślą” filozofa tylko w sensie obiektywnym, tzn. że jego słowa „pośredniczą” w opisie rzeczywistej, prawdziwej struktury świata<sup>30</sup>.

Trudno byłoby w tym miejscu w pełni przedstawić sposoby argumentacji prowadzące do tak różnych wniosków, gdyż ze względu na obfitość materiału wykraczałoby to poza ramy tego artykułu. Naszym celem było do tej pory ukazanie trudności tekstowych i pewnej dowolności interpretacyjnej, których nigdy nie da się do końca uniknąć przy tłumaczeniu zdań Heraklita. Dlatego proponujemy również własną próbę odczytania znaczeń logosu w zachowanych fragmentach. Fragment B 1, otwierający – według powszechnego przekonania – dzieło filozofa, uchodzi za najważniejszy i najbardziej kontrowersyjny. Z tego właśnie powodu cytujemy go w całości.

**B 1** τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰκόσιν, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέυμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

(Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII, 132)

Tego naprawdę istniejącego Logosu ludzie nie są w stanie nigdy zrozumieć, ani zanim go usłyszą, ani usłyszawszy go po raz pierwszy. Bo choć wszystkie rzeczy powstają zgodnie z tym (= dzięki) Logosem, nie uswia-

<sup>28</sup> *Der Logosbegriff bei Heraklitus und Parmenides*, „Phronesis”, 11 (1966), s. 81-98, zwłaszcza s. 89 nn. Niemal tak samo rozumie logos F. Heidsieck (*Observations concernant legein et logos chez Héraclite*, [w:] *Philosophie du langage et grammairie dans l'Antiquité*, Bruxelles 1986, s. 47-56), kiedy proponuje tłumaczyć go jako „związek” (*rapport*) w podwójnym znaczeniu: tego, co się opowiada, przedstawia, relacjonuje, i tego, co istnieje niezależnie, prawdziwie, a co stanowi fundamentalną, wewnętrzną strukturę istnienia (s. 54 nn.).

<sup>29</sup> *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, s. 97 n. i 115.

<sup>30</sup> Tamże, s. 97 n.

damiają sobie tego [dosł.: przypominają ignorantów], gdy za każdym razem doświadczają (napotykają na) słów i działań, które ja przedstawiam, dzieląc każdą rzecz według jej prawdziwej natury (= struktury) i wyjaśniając, jak istnieje. Innym natomiast ludziom umyka uwagi to, co czynią na jawie, tak jak zapominają o tym, co robią w czasie snu.

Nie będziemy się dłużej zatrzymywać nad zauważoną już przez Arystotelesa (*Rhetorica*, 1407 b 11 n.) trudnością syntaktyczną, polegającą na tym, czy przysłówek ἄεἰ odnosi się do λόγου czy też do ἄξύνετοι. Część badaczy opowiada się już od dawna za pierwszą wersją (Gigon, Verdenius, Fränkel, Guthrie, West); inni sugerują drugie rozwiązanie (Reinhardt, Snell, Kirk, Marcovich, Bollack, Wismann)<sup>31</sup>. Niewielu zaś, choć ich liczba rośnie, twierdzi, że Heraklit z rozmysłem umieścił to słowo tak, aby określało oba sąsiadujące z nim wyrazy<sup>32</sup>. Naszym zdaniem owej dwuznaczności syntaktycznej nie da się wyeliminować, tak jak nie zrobił tego nawet Arystoteles, pozostawiając kwestię otwartą. Kiedy bowiem przyjrzymy się dokładniej pierwszemu zdaniu fragmentu (τοῦ δὲ λόγου ... ἄνθρωποι), wiadać wyraźnie, że ἄεἰ stoi w środku i pełni ważną rolę pośrednika: (1) między członami antytezy ἕδντος i γίνονται, a w dalszej kolejności (2) między jednym a „drugim” (domyślnym) ἄεἰ, (3) między domyślną σύνεσις („inteligencja”, „zdolność rozumienia”) Logosu<sup>33</sup> a ἄξυνεστᾶ („brak zrozumienia, głupota”) tych, którzy nie pojmują; i wreszcie (4) między Logosem (λόγος) a ludźmi (ἄνθρωποι). Wymienione antytezy dobrze ilustruje wykres:

<sup>31</sup> Szerszą prezentację propozycji znaleźć można np. w pracach: K i r k, dz. cyt., s. 34 nn.; T a r á n, dz. cyt., s. 2 nn.

<sup>32</sup> Za takim rozwiązaniem opowiadają się ostatnio: Ch. H. Kahn (dz. cyt., s. 93 nn.), J. M. Robinson w cytowanym już zbiorze (s. 74 n.) i D. Sider (*Word Order and Sense in Heraclitus: Fragment One and the River Fragment*, [w:] *Ionian Philosophy*, ed. by K. J. Boudouris, Athens 1988, s. 363-367).

<sup>33</sup> „Akt myślenia lub refleksji” to, zdaniem Guthriego (dz. cyt., s. 426), dodatkowa cecha Logosu, znajdująca swoje uzasadnienie w grze słów ξὺν νόῳ ... ξὺνῶ we fragmencie B 114. „To, co wspólne” zatem dla wszystkich rzeczy, czyli Logos (zob. B 2), jest „inteligencją lub rozumnym wglądem” (*intelligence or insight*).



τοῦδ' ἐόντος	<————— ἀεὶ —————>	γίνονται
τοῦ λόγου	<----->	ἄνθρωποι
(ξυνητοῦ)	<————— ἀεὶ —————>	ἀξύνετοι

Dzięki powyższemu zestawieniu można sparafrazować pierwsze zdanie w następujący sposób: „Tej Inteligencji, tej właśnie, która zawsze (= wiecznie) istnieje, ludzie nigdy nie będą w stanie sobie uświadomić i zrozumieć”. Najprawdopodobniej przysłówek ἀεὶ ma podwójny sens, kiedy bowiem łączy się z ἐόντος, oznacza sposób istnienia Logosu („wiecznie”), kiedy zaś zwraca się ku γίνονται, określa powtarzalność („za każdym razem”) procesu powstawania aż w nieskończoność. Nie można też nie zauważyć, iż to na ἀξύνετοι spoczywa szczególnie nacisk dzięki obecności przy nim przysłówka ἀεὶ; każde wszak nowe pokolenie ludzi żyje w nieświadomości i nie rozumie owej Inteligencji. Przymiotnik ἀξύνετοι budzi jeszcze inne skojarzenia, ukryte w pewnej grze etymologicznej, która rzuca więcej światła na samo pojęcie λόγος; określa on bowiem ludzi (1) pozbawionych kontaktu z rozumem: (ἀ-) ξὺν νόῳ (por. B 114: ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρῆ τῷ ξυνῷ πάντων [...] – „ci, którzy mówią zgodnie z rozumem, muszą opierać się na tym, co jest dla wszystkich wspólne [...]”) i (2) wykluczonych z uczestnictwa w tym, co powszechne (ξυνόν), czyli w Logosie (por. B 2: τοῦ λόγου ... ξυνοῦ). Stąd też ów smutny paradoks o dużej liczbie nieświadomych (ἀξύνετοι) Logosu. Czym zatem jest logos? Z analizy kolejnego zdania fragmentu B 1 wynika, że logos implikuje jakiś ustny przekaz (np. wykład), gdyż ludzie mogą go usłyszeć od Heraklita (καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον – „i usłyszawszy go po raz pierwszy”). Z drugiej jednak strony fraza καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι („i zanim go usłyszą”) sugeruje wcześniejsze od nauki filozofa istnienie logosu, który w ten sposób uzyskuje status niezależnego, obiektywnie istniejącego, rozumnego Bytu. Tylko taki byt może stać się przedmiotem poznania, zanim wypowiedziano jakiegokolwiek słowa. O wyjątkowości i dominacji Logosu świadczy fakt dwukrotnego użycia zaimka wskazującego: τοῦδε, τόνδε. Na tym jednak nie kończą się atrybuty Logosu. Kolejnymi są powszechność i kreatywność, skoro wszędzie powołuje on do istnienia wszystkie rzeczy: γινομένων πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε (por. B 2: τοῦ λόγου ἐόντος ξυνοῦ – „choć Logos jest powszechny”). Nawet w tej sytuacji ludzie „przypominają niedoświadczonych, gdy starają się do-

świadczą” (ἀείροισιν ἐοίκασι πειρώμενοι). Widocznie ludziom brakuje doświadczenia, bo przecież ἄπειρος to ktoś pozbawiony „próby” (πείρα), czyli zdolności próbowania, doświadczenia; taki człowiek przypomina głuchego, do którego nie dociera żadna wiadomość z otaczającej go ciszy; zamknięty w swoim świecie nie przyjmuje i nie rozumie wskazówek zawartych nawet w zasłyszonym słowie (por. B 34: ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι – „ludzie, którzy nie rozumieją, nawet gdy usłyszeli, podobni są do głuchych”). Nieudolność człowieka w poznawaniu świata, świadomie wyeksponowana w paradoksalnym zestawieniu ἄπειροι z πειρώμενοι, znajduje – jak widać – swoją doskonałą ilustrację w zacytowanym zdaniu fragmentu B 34. To, co stanowi przedmiot ludzkich wysiłków poznawczych, określa fraza καὶ ἐπέων καὶ ἔργων, uważana za echo epickiej formuły ἔργον τε ἔπος z poematów Homera<sup>34</sup>. We fragmencie Heraklita „słowa” (ἔπεα) służą chyba nazywaniu i wyjaśnianiu, „czyny” (ἔργα) lub raczej ich efekty są rzeczami, które się objaśnia (stąd ἔπος → ἔργον = ἔκαστον), inaczej zaś mówiąc – skonkretyzowanymi ἔπεα, czyli procesami zachodzącymi w świecie zgodnie z Logosem (γινόμενα πάντα κατὰ τὸν λόγον), elementami ludzkiej rzeczywistości. W ten sposób fraza ἔπεα καὶ ἔργα mieści się w pojęciu πάντα, obejmując cały zakres działalności człowieka łącznie z jego językiem (słowami)<sup>35</sup>. Heraklit sobie właśnie przypisuje szczególną rolę w ujawnieniu ludziom funkcjonowania Logosu; akcentuje ją zdanie ἐγὼ διηγέομαι, w którym zaimk ἐγὼ, wydawałoby się zbędny ze względu na wyrażoną już w czasowniku osobę, tworzy mocny kontrast między „ja” filozofa a „innymi ludźmi” z ostatniego zdania fragmentu (τοὺς δὲ ἀνθρώπους). Heraklitejską metodę wyjaśniania określa participium διατρέων. Jak wskazuje jego etymologia, istotą procesu analizy jest dzielenie (δια-) na części każdej rzeczy (ἔκαστον) „zgodnie z właściwą jej naturą” (κατὰ φύσιν), czyli wedle jej złożonej z przeciwieństw struktury. A przecież wiadomo, iż to dzięki Logosowi otrzymujemy w rezultacie jedność każdej analizowanej rzeczy. Heraklit komunikuje tę prawdę bardzo zwięźle „pokazując (φράζων), w jaki sposób (tzn. na zasadzie przeciwieństw) istnieje (ὅκως ἔχει) każda rzecz (ἔκαστον)”. Jeśli zaś pamiętamy o pochodzeniu filozofa z królewskiego rodu władców Efezu (Diog. Laert. IX, 6), pełniących też obowiązki kapłańskie, oraz o pro-

<sup>34</sup> Zob. K i r k, dz. cyt., s. 41.

<sup>35</sup> Por. K. R e i n h a r d t, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1959<sup>2</sup>, s. 218; G i g o n, dz. cyt., s. 8.

fetycznym i wieszczbiarskim charakterze jego stylu, obecnym w wielu wypowiedziach (np. B 92, B 93), to nie ujdzie naszej uwagi, iż równie podniosły ton daje się zauważyć w sposobie komunikowania ludziom prawdy o świecie: ἐγὼ διηγεῦμαι – ja, Heraklit, jako jedyny człowiek przedstawiam (dosł. „jestem przewodnikiem” – ἡγέομαι, „poprzez, wśród” – δια-) rzeczywistość, obwieszczając (φράζων)<sup>36</sup> i ukazując ludziom strukturę każdego jej elementu. Niestety heraklityjski opis Logosu i demonstracja jego działania dalej nie docierają do świadomości człowieka. Większość ludzi (czy raczej cała reszta wyjąwszy filozofa) nie zauważa i nie pojmuje nawet tego, co robi na jawie, tak jak gdyby był to niezrozumiały i szybko zapomniany sen. Ślepotę ludzi porównuje filozof do braku pamięci o tym, co działo się w czasie snu. Krótko mówiąc, świadomość człowieka w blasku dnia przypomina stan jego umysłu w ciemności nocy. W obu przypadkach ludzie wykazują brak doświadczenia i zupełną ignorancję, co w zestawieniu z wiedzą Heraklita o Logosie i z jej przekazem tworzy mocny kontrast, podkreślający epistemologiczną przepaść między nauczycielem (ἐγὼ) a jego uczniami (ἄλλοι ἄνθρωποι). Rozwijając dalej tę analogię mistrz–uczeń<sup>37</sup>, należy doń dołączyć człon pierwszy i najważniejszy: Logos → mistrz – nauczyciel – Heraklit → uczniowie (reszta ludzi). Aby ów przekaz mógł dotrzeć do celu, czyli do człowieka, i aby ta relacja była zwrotna, tzn. aby człowiek uzyskał kontakt z Logosem, niezbędna jest inteligencja na każdym jej etapie. Bez niej bowiem nie ma świadomości Logosu, tak jak nie można pojąć wykładu nauczyciela bez zdolności słuchania i rozumienia sensu jego słów. Kim i czym zatem jest Logos w świetle fragmentu 1? Jest odrębnym, obiektywnie istniejącym rodzajem Bytu, który (1) posiada inteligencję, czy też jest jakąś wyższą jej formą, (2) istnieje wiecznie, (3) jest kreatywny, bo powołuje do życia wszystkie rzeczy, a w związku z tym (4) jest powszechnie (immanentnie) obecny w świecie, tożsamy z zasadą stawania się, istnienia, a jednak dla większości ludzi (5) pozostaje ukryty, nierozpoznawalny i niezrozumiały, (6) stanowi wreszcie „słowo” w ustnym „przekazie (= nauce)” Heraklita, który niczym natchniony wieszcz objawia tajemnicę istnienia świata, stając się w ten sposób ustami Logosu.

---

<sup>36</sup> A. Mourelatos w swoim studium *The Route of Parmenides* (Yale 1970, s. 20 n.) zwraca uwagę, iż zawarta w czasowniku czynność „wskazywania, pokazywania” ma u Homera i Hezjoda charakter uroczysty i profetyczny.

<sup>37</sup> W takich kategoriach interpretuje fragment B 1 – oraz B 2, B 50, B 72, B 108 – Fattal (dz. cyt., s. 146 nn.).

Kolejne fragmenty potwierdzają i uzupełniają taki właśnie wizerunek Logosu. Mimo swej powszechności pozostaje on obcy dla ludzi.

**B 2** τοῦ λόγου δ'έόντοζ ξυνοῦ, ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδῶν ἔχοντες φρόνησιν.

(Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII, 133)

Choć logos jest powszechny, wielu (ludzi) żyje tak, jak gdyby każdy z nich miał własną (prywatną) inteligencję (= rozum).

Najwięcej kłopotów przysparza komentatorom problem ustalenia oryginalności tekstu poprzedzającego fragment B 2: διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ <ξυνῷ τουτέστι τῷ> κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός („dlatego należy iść za tym, <co powszechne, to znaczy za tym>, co wspólne; ponieważ to, co powszechne, jest wspólne”)<sup>38</sup>. Wydaje się, że są to jednak słowa Sekstusa, który wyjaśnia za pomocą terminu κοινός heraklitejski ξυνός. Ponadto δεῖ („należy”) wcale nie przypomina stylu filozofa. Wszak unika on raczej tak kategoriycznych stwierdzeń. Co więcej, tekst poprzedzający fragment kłóci się ze zwięzłością i oszczędnością słownej ekspresji Efezyjczyka i pozostaje w dysharmonii ze zwartym syntaktycznie zdaniem τοῦ λόγου ... φρόνησιν. Pierwsza jego część prawie wiernie odtwarza początek fragmentu B 1. Jedyne obecność przymiotnika ξυνοῦ jest tu czymś nowym. Dlaczego logos otrzymuje takie określenie? Prawdopodobnie Heraklit, powodowany swoją pasją specyficznej ekspresji językowej, podsuwa czytelnikowi podwójną etymologię i grę słowa ξυνός, dopuszczając zarówno ξὺν νόῳ (por. B 114) – „z rozumem”, jak też ξὺν-ὄν („będący razem”). Nasuwa się tu jeszcze jedno słowne skojarzenie; wszak podkreślona w ξυνός powszechność Logosu pozostaje nie zauważona, bo przecież ludzie są jej „nieświadomi” – ἄ-ξὺν-ετοι (B 1). Nie dostrzegają, że Logos jest wszędzie, bo

<sup>38</sup> Większość wydawców (np. Diels, Reinhardt, Kranz, Gigon, Walzer – przytaczamy za K i r k, dz. cyt., s. 58) uznaje część tej frazy do τῷ ξυνῷ za oryginalną. Bywater (K i r k, dz. cyt., s. 58), a za nim J. Bollack i H. Wismann (*Héraclite ou la séparation*, Paris 1972, s. 65) oraz Kahn (dz. cyt., s. 28) odrzucają cały ten ustęp, bo uznają go za głosę Sekstusa. Burnet natomiast (dz. cyt., s. 139) początkowo przyjął tylko zdanie ζώουσιν ... φρόνησιν, później zaś, w trzecim wydaniu swej książki (New York 1959, s. 139), przypisał Heraklitowi cały cytat u Sekstusa. Słowa ujęte w nawias wstawił Bekker, przekonany o oryginalności dyskutowanej frazy. W najnowszych publikacjach niektórzy wydawcy uznają oryginalność zdania: διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῷ (np. G u t h r i e, dz. cyt., s. 425; M c K i r a h a m, dz. cyt., s. 77), upatrując w nim wyraźnie archaiczny sens „być posłusznym”, i dlatego dopuszczają jego heraklitejską proveniencję.

„wszystko powstaje dzięki niemu” (B 1: γινομένων πάντων κατὰ τὸν λόγον). Mamy tu do czynienia z dwoma, a być może nawet z trzema aspektami powszechnej obecności Logosu: (1) w sensie ontologicznym – jako obowiązującej zasady powstawania wszystkiego, (2) w sensie epistemologicznym – jako oczywistej prawdy, teoretycznie poznawalnej i dostępnej dla każdego, i (3) w sensie moralnym – jako boskiego Prawa (por. B 114: ξυνὸς νόμος εἰς ὃ θεῖος), które domaga się powszechnej akceptacji i posłuszeństwa (por. B 33: νόμος καὶ βουλή πείθεσθαι ἐνός – „Prawo, to także gotowość do podporządkowania się jednemu”). We fragmencie 2 dalej mamy do czynienia głównie z problemem poznawalności Logosu. Tekst tego zdania prezentuje też podobną do fragmentu 1 strukturę: (1) jest jeden logos (τοῦ λόγου) i wielu ludzi (πολλοί), (2) jako „powszechny” (ξυνοῦ) przeciwstawia się „prywatnej” (ιδίαν) inteligencji, a skoro tak, to (3) *eo ipso* istnieje powszechna Inteligencja (ξυνὴ φρόνησις) w opozycji do osobistego, własnego rozumu człowieka (ιδία φρόνησις). W tym właśnie upatrywać należy przyczyny dysonansu między Logosem a człowiekiem. Jak zatem Heraklit rozumie kluczowy termin φρόνησις? W tekście określają go dwa wyrazy: ζῶουσιν i ιδίαν. Na podstawie pierwszego można przypuszczać, że φρόνησις jest trwającą przez całe życie czynnością zmysłowo-umysłowego przeżywania świata<sup>39</sup>. W rezultacie ciągłego doświadczania bodźców zewnętrznych (rzeczy, zdarzeń) każdy człowiek kształtuje własny (prywatny) sąd o rzeczywistości, odpowiadający jego doraźnym celom i potrzebom, i dlatego w jego przekonaniu – słuszny. Niestety nie może on być prawdziwy, bo nie towarzyszy mu σύνεσις – „rozumienie istoty rzeczy” (por. ἀξύνετοι z B 1) i νόος – „rozum”, jaki posiadają tylko nieliczni (por. ὀλίγοι z B 104). Logos sam będąc powszechną, wszędzie obecną Inteligencją (ξύν-ων, ξυνὴ φρόνησις) daje się poznać tylko za pomocą prawdziwej inteligencji (ξύν-νόω). Własne, pozbawione rozumienia (νόος) doświadczanie (za pomocą zmysłów i prywatnego, krótkowzrocznego, doraźnego myślenia – ιδία φρόνησις) napotykanym w ciągu życia rzeczy (ὀκοίσις ἐγκυρέουσιν – B 17; οἷς καθ’ ἡμέραν ἐγκυροῦσι – B 72) przynosi wypaczony, subiektywny i dlatego fałszywy obraz świata. Jest to świat ludzi pogrążonych we śnie, którzy

<sup>39</sup> Kirk (dz. cyt., s. 61) sądzi, że ζῶουσιν podkreśla aktywne zachowanie człowieka, jak również bierne czynności takie jak percepcja i rozumienie. Słusznie zatem Jaeger (dz. cyt., s. 180) uważa Heraklita za pierwszego filozofa, który umieścił φρόνησις na poziomie σοφία, tzn. że połączył wiedzę o Bycie z wglądem w ludzkie wartości i zachowania.

nawet na jawie, gdy – wydawałoby się – wszystkie ich zmysły czuwają, zwracają się ku własnemu, zamkniętemu kosmosowi (por. B 89: τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον [*scil.* κόσμον] ἀποστρέφουσθαι). Tymczasem świat zewnętrzny i obiektywna prawda o jego istnieniu (κατὰ τὸν λόγον) wymykają się ludzkiemu poznaniu, mimo że człowiek ociera się o nią niemal w każdej chwili swojej egzystencji.

- B 72** 1(a) ᾗ μάλιστα διηλεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ (τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι),  
 1(b) τοῦτῳ διαφέρονται,  
 2(a) καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι,  
 2(b) ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

(Marcus Aurelius, IV, 46)

Rozmijają się z logosem, z którym stale obcuja, a to, z czym spotykają się na co dzień, wydaje im się obce.

Wielu wydawców, powołując się na swobodę, z jaką Marek Aureliusz cytuje wcześniejszych pisarzy, za autentyczne uznaje tylko jedno zdanie w wersji: ᾗ μάλιστα διηλεκῶς ὁμιλοῦσι τοῦτῳ διαφέρονται<sup>40</sup>. Wydaje się jednak, iż oba zdania (za wyjątkiem ujętego w nawiasy komentarza Marka Aureliusza) stanowią oryginalny cytat, bardzo kunsztownie skonstruowany, jako że poszczególne elementy obu zdań tworzą zaskakująco zgodne pary<sup>41</sup>: ᾗ – οἷς, διηλεκῶς – καθ' ἡμέραν, ὁμιλοῦσι – ἐγκυροῦσι, τοῦτῳ – ταῦτα, διαφέρονται – αὐτοῖς ξένα φαίνεται. Zestawienie to wykazuje nie tylko paralelizm w budowie obu zdań fragmentu 72, ale dowodzi również istnienia personifikowanego Logosu, nawet jeśli słowo λόγῳ stanowi część wyjaśnienia Marka Aureliusza. Cechy osobowe nadają Logosowi dwa czasowniki: ὁμιλοῦσι i διαφέρονται. Ludzie, bo taki jest – jak w wielu fragmentach Heraklita – domyślny podmiot zdania, całe swoje życie („dzień po dniu”, „stale” – καθ' ἡμέραν, διηλεκῶς) spędzają w bliskim towarzystwie (ὁμιλοῦσι) przede wszystkim (μάλιστα) Logosu (ᾗ), a mimo to rozmijają się z nim (διαφέρονται; dosł. „pozostają w niezgodzie z”); zachowują się jak głusi i ślepi, bo nie słuchają, gdy się do nich mówi (por. B 1), i nie dostrzegają obecności Logosu w otaczającej ich rzeczywistości, której obraz kryje się w zaimkach οἷς i ταῦτα. Choć

<sup>40</sup> Zob. B u r n e t, dz. cyt., s. 139; M a r c o v i c h, dz. cyt., s. 18; K i r k, dz. cyt., s. 44; R o b i n s o n, dz. cyt., s. 44 i 129; K a h n, dz. cyt., s. 104.

<sup>41</sup> Por. B o l l a c k, W i s m a n n, dz. cyt., s. 106.

fizycznie ocierają się o tę rzeczywistość (οἶς – ἐγκυροῦσι), to duchowo, a ściślej – poznawczo, pozostaje ona dla nich obca, nieznaną i niezrozumiałą (ταῦτα ξένα φαίνεται). Fragment 72 ujawnia tę samą strukturę, z którą zetknęliśmy się już w poprzednich fragmentach, mianowicie: (1) z jednej strony istnieje Logos – z drugiej zaś ludzie, którzy (2) choć stale doświadczają jego obecności, to jednak rozmiągają się z nim. Podobną opozycję prezentuje drugie zdanie: między rzeczami, z którymi ludzie się spotykają – a faktem, iż te same rzeczy wydają im się obce (por. też asonans dźwiękowy między ξένα a ξυνά). Czy można zatem znaleźć jakiś wspólny mianownik, coś, co powoduje, iż ów dystans między Logosem a człowiekiem może się zmieniać, tzn. skracać bądź wydłużać? Najprawdopodobniej jest to ta sama dyspozycja poznawcza, wydedukowana we fragmencie B 1 jako σύνεσις, a we fragmencie B 2 *expressis verbis* nazwana φρόνησις – „inteligencją”. Od niej bowiem zależy, czy człowiek oddala się od Logosu (kiedy jego inteligencja jest prywatna), czy też zbliża się do niego (gdy zdąza ona ku temu, co powszechne). Tak więc skala tej odległości (człowiek <—> Logos) zależy od stanu, w jakim znajduje się ludzka inteligencja, czyli powszechna zdolność przysługująca wszystkim ludziom (B 113: ξυνόν ἐστι πάσι τὸ φρονέειν – „zdolność myślenia jest dla wszystkich wspólna”). Przedmiotem jej poznania ma być przede wszystkim przesłanie samego Logosu, ujawniające sposób jego istnienia.

**B 50** οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας  
ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν  
ἐν πάντα εἶναι.

(Hippolitus, *Refutatio omnium haeresium*, IX, 9)

Nie mnie, lecz logosu wysłuchawszy, mądrze jest zgodzić się, że wszystkie rzeczy są jednością.

Już pierwsze słowa fragmentu οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου, podkreślając mocną opozycję między „ja” Heraklita a Logosem, ujawniają jednocześnie fakt, iż Logos posiada obiektywną egzystencję, niezależną od słów filozofa. Nie ma też wątpliwości, kto tym razem (por. B 1: ἐγὼ διηγεῖμαι) przemawia do nas. Mówcą jest Logos, słuchaczami zaś – tak jak i gdzie indziej – ludzie. Heraklit natomiast pełni wyłącznie rolę „konferansjera”, który zapowiada występ głównego aktora. Personifikowany w ten sposób Logos zwraca się do śmiertelników przekazując im lakonicznie sformułowaną, ale fundamentalną prawdę o swoim istnieniu. Zadaniem ludzi, świadków

tej sceny, jest uważne wsłuchanie się, rozważenie i wreszcie zrozumienie (ἀκούσαντας)<sup>42</sup> tego przekazu. Ten ostatni doprowadza świadomość i inteligencję człowieka do stanu (σοφόν ἐστίν), w którym bez wahania godzi się on (ὁμολογεῖν)<sup>43</sup> ze stwierdzeniem, iż „wszystkie rzeczy są jednością”. Czasownik ὁμολογεῖν, często używany w epoce Heraklita<sup>44</sup>, znalazł się tu nieprzypadkowo. Filozof świadomie wybrał go dla stworzenia efektownej gry słów λόγος : ὁμολογεῖν, która bardzo mocno akcentuje związek ludzi (= zgodność) z powszechnym Logosem nie tylko na płaszczyźnie poznawczej, lecz także w praktyce życiowej (por. B 2, którego wymowa pozwala chyba na przeredagowanie tekstu następująco: ζῶειν κατὰ τὸν ξυνὸν λόγον). Można zatem konkludować, iż ludzka mądrość (σοφόν ἐστίν) polega na dostosowaniu się jednostki (ὁμολογεῖν) do powszechnie obowiązującego Prawa i najwyższej Mądrości, która staje się tu symbolem struktury świata. W zdaniu ἐν πάντα εἶναι wyraża się rezultat zrozumienia Logosu<sup>45</sup>; ujawnia ono zarazem bardzo istotny, ontologiczny aspekt czy przejaw jego egzystencji, implikując, że poza wszelką wielością zjawisk i rzeczy istnieje ukryta jedność (por. B 10: ἐξ ἐνὸς πάντα). Powyższa prawda wypływa logicznie z powszechnego charakteru Logosu (por. B 2: ὁ λόγος ἐστὶν ξυνός). Każda rzecz tworzy jedność, gdyż posiada przeciwieństwo tę samą, niejawną naturę, która jest harmonią przeciwieństw (por. B 54: ἀρμονίη ἀφανής; B 80: γινόμενα πάντα κατ' ἕριν; B 123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ); z kolei wielość rzeczy, czyli cała rzeczywistość, także tworzy jedność, bo przenika ją jeden Logos, powszechna zasada stawania się. Trudno oprzeć się wrażeniu, iż ową jedność zapewnia rzeczom (= światu) ten sam element, który może być zarówno logiczną organizacją ich struktury (złożonej z przeciwieństw), jak

<sup>42</sup> Mając na uwadze personifikację Logosu, czasownik ἀκούειν może tu mieć metaforyczne znaczenie: „słuchać Logosu z rzeczy nas otaczających”. Ale tak naprawdę trudno jest określić właściwy jego sens, skoro (jak podaje słownik LSJ) implikuje znaczenia: (1) „słuchać kogoś, nadstawić ucha” (s.v. II, 1), (2) „być posłusznym” (II, 2), czy wreszcie (3) „słuchać i rozumieć” (II, 3).

<sup>43</sup> Warto tu zauważyć, iż participium aoristi ἀκούσαντας wyraża czasowe i logiczne pierwszeństwo nad infinitiwem ὁμολογεῖν. Jeśli więc ktoś usłyszał i zrozumiał słowo Logosu, to musi on zgodnie z zasadami logiki przyjąć stwierdzenie o jedności wszystkich rzeczy.

<sup>44</sup> Por. 37 miejsc jego użycia u Herodota (J. E. P o w e l l, *A Lexicon to Herodotus*, Cambridge 1938, s. 265), a zwłaszcza *Historia*, II, 75, 4; 104, 3; V, 87, 1: „przyjmować, dopuszczać, zgadzać się” (= ang. *admit*).

<sup>45</sup> Zob. M a r c o v i c h, dz. cyt., s. 116; K i r k, dz. cyt., s. 70.



również fizycznym jej ucieleśnieniem w postaci ognia (B 65: τὰ δὲ πάντα οἰακίξει κεραυνός – „wszystkimi rzeczami steruje piorun”). Jeden jest także kosmos, wspólny dla wszystkich, którzy czuwają (B 89: τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι), kosmos utożsamiony we fragmencie B 30 z wiecznym ogniem (πῦρ αἰεζῶον). Jedną wreszcie jest mądrość, inteligencja (B 32: ἔν τὸ σοφὸν μούνον) albo myśl (= rozum), która steruje wszystkimi rzeczami na wszystkie sposoby (B 41: ἔν τὸ σοφόν· ἐπίστασθαι γνώμην, +ότεη ἐκυβέρνησε+ πάντα διὰ πάντων).

Nasze rozważania nad fragmentem B 50 sprowadzają się do następujących ustaleń: (1) Logos jest obiektywnym prawem (zasadą), teoretycznie poznawalnym w otaczającym człowieka świecie; (2) jego poznanie zależy od właściwego stanu ludzkiej inteligencji (por. użycie φρόνησις w B 2), która umiejętnie i stopniowo doprowadza człowieka do najwyższej formy Inteligencji-Logosu (ἀκούσαι → σοφόν → ὁμο-λογεῖν); (3) logiczną, a więc konieczną konsekwencją zrozumienia Logosu jest zgodne z nim działanie, czyli realizacja jedności pośród wielości zjawisk i rzeczy; (4) zgodne z powszechnym Logosem winny być zarówno teoretyczne wyobrażenie człowieka o świecie, jak i praktyczne jego postępowanie (działanie); (5) jedność wszystkim rzeczom zapewnia wspólny element, Logos, niezależnie od sposobu, w jaki ta jedność jest demonstrowana (na poziomie logiki, etyki czy fizyki).

Kolejny fragment dowodzi, że osiągnięcie prawdziwej wiedzy o Logosie jest rzeczą bardzo trudną, dostępną dla nielicznych tylko jednostek.

**B 108** ὁ κόσμων λόγους ἤκουσα,  
οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν  
ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον.

(Stobaeus, *Florilegium*, I, 174)

Nikt spośród tak wielu, których słowa (= poglądy, teorie, nauki) poznałem, nie osiągnął wiedzy o tym, że to, co mądre (= mądrość), różni się od wszystkich (nauk? rzeczy? ludzi?).

We fragmencie tym Heraklit próbuje chyba zweryfikować wcześniejsze wysiłki dydaktyczne (B 1). Tym razem on sam zajmuje stanowisko słuchacza-odbiorcy, który na próżno w teoriach (λόγοι) swoich poprzedników stara się odnaleźć przesłanki nowej świadomości i nauki (γινώσκειν). Jej celem jest „to, co mądre” (= mądrość), określone w tekście słowem σοφόν.

Okazuje się jednak, że tzw. mędracy nie zasługują na to miano. W istocie bowiem mądrość jest czymś zupełnie innym (κεχωρισμένον), niż to sobie mogą wyobrazić. Heraklit zawęza tu pole krytyki do *ὀκόσων λόγους*, wielu, ale chyba nie wszystkich ludzi<sup>46</sup>. Określenie „tak wielu” (*ὀκόσων*) potęguje jeszcze efekt zamierzonej przesady w konfrontacji z „nikt” (*οὐδείς*), dzięki czemu uwydatnia się rola samego Heraklita, który usłyszał i poznał (*ἤκουσα*) wypowiedziane do tej pory opinie. W żadnej z nich nie znalazł zapowiedzi nowej idei, bo nikt dotychczas nie osiągnął takiego stanu mądrości (= inteligencji), który pozwoliłby mu wznieść się na poziom „tego, co mądre” (*σοφόν*), czyli najwyższej Mądrości. Na jej odmiennosc wskazuje participium *κεχωρισμένον*, od którego zależny jest *genetivus separationis* – *πάντων*. Te dwa ostatnie wyrazy fragmentu nastroczają największej trudności interpretacyjnych; jak bowiem rozumieć tę różnicę i jej przedmiot? *Χωρίζεσθαι* wydaje się oznaczać tu „być różnym od” (LSJ, s.v. II), a nie „być oddzielnym od”, jak to najczęściej tłumaczono<sup>47</sup>. Być może różnica, o której myśli filozof, dotyczy sposobu definiowania mądrości przez niego i przez innych (poetów czy filozofów). Jak można bowiem wnioskować z wypowiedzi Efezyjczyka, jego wyobrażenie jedynego, prawdziwie mądrego Bytu (*ἐν τὸ σοφὸν μόνον* – B 32), pozbawionego cech antropomorficznych, bezkształtnego, prawie niematerialnego, najczystszej ognia (por. B 67), różni się zasadniczo od jakichkolwiek tradycyjnych wyobrażeń<sup>48</sup>. Jeśli tak zinterpretujemy *κεχωρισμένον*, to pływ-

<sup>46</sup> Heraklit krytykuje w swoich fragmentach wielu swoich znakomitych rodaków, zarówno poetów jak i filozofów: Homera, Hezjoda, Pitagorasa, Ksenofanesa, Hekatajosa, Archilocha (fragmenty: B 40, B 42, B 56, B 57, B 121, B 129). Zob. też artykuł autora: *Stosunek Heraklita z Efezu do wielkich przedstawicieli tradycyjnej kultury greckiej*, „Roczniki Humanistyczne”, 35 (1992), s. 5-35.

<sup>47</sup> Zob. np. K. F r e e m a n, *Ancilla to the Presocratic Philosophers*, Oxford 1971<sup>6</sup>, s. 32; K a h n, dz. cyt., s. 41 i 115; K i r k, dz. cyt., s. 398 n.; R o b i n s o n, dz. cyt., s. 65. Nasze przekonanie, iż tak właśnie należy rozumieć *χωρίζεσθαι* („być różnym od”) potwierdza Herodot, np. *Historia*, V, 61, 2; III, 20,2. Por. też stanowisko Marcovicha (dz. cyt., s. 441).

<sup>48</sup> Por. M a r c o v i c h, dz. cyt., s. 441. We fragmencie B 108 można też dopatrywać się wpływu fragmentu B 23 Ksenofanesa: „Jedyny bóg, największy pośród bogów i ludzi, w żaden sposób nie jest podobny do ludzi zarówno pod względem ciała jak i myśli”

εἷς θεός, ἐν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος  
οὐτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.

Kirk (dz. cyt., s. 400) nie wierzy jednak, aby *σοφόν*, czy *τὸ σοφόν*, mogło być użytym przez Heraklita imieniem najwyższej istoty.

nie stąd wniosek, iż genetiwus πάντων<sup>49</sup> odnosi się do λόγους, a powstała wskutek tego klamrowa paralela:

ὀκόσων	—	λόγους
οὐδεὶς	—	πάντων κεχωρισμένον (σοφόν)

podkreśla raz jeszcze odrębną jakość Mądrości-Inteligencji-Logosu. Ta odrębność – naszym zdaniem – to nie tylko nowa, zasadniczo różna od dotychczasowych, próba znalezienia jakiejś jednej, organizującej cały świat zasady. To prawda, iż logos jawi się tu przede wszystkim jako „teoria, nauka”. Ale głębsza interpretacja fragmentu pozwala też pośrednio utożsamić tę „teorię” z jej zawartością, z jej najistotniejszym pojęciem, Logosem, który – jak wiadomo (B 1, B 2, B 50) – istnieje jako Byt obiektywny, tutaj zaś nazwany σοφόν, „Mądrością”. Aby więc do niej dotrzeć, człowiek musi użyć tego samego narzędzia, czyli swojego rozumu, inteligencji. Niestety, jak sam Heraklit stwierdza, udaje się to tylko jednostkom.

**B 39** ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.

(Diogenes Laertios, I, 88)

W Priene żył Bias, syn Teutamasa, który cieszył się większą sławą niż inni (dosł.: którego logos był większy od innych).

Najczęściej wzmiankę o Biasie zalicza się do kategorii polityczno-etycznych wypowiedzi Heraklita, uznając ją za antycypację jego przekonań społecznych<sup>50</sup>. Pogląd ten bierze pod uwagę jedynie pierwsze, narzucające się tu znaczenie słowa λόγος – „sława, szacunek, reputacja, rozgłos”

<sup>49</sup> Uczeni interpretują ostatnią frazę z πάντων na różne sposoby: „wise is separated from all” – tak Kirk (dz. cyt., s. 398), który skłonny jest widzieć w πάντα „wszystkie rzeczy”: „the wise (being) is different from any other thing (idea)”. Podobnie Miller (dz. cyt., s. 167). Kahn (dz. cyt., s. 115) dopuszcza możliwość zamierzonej dwuznaczności: 1) bo albo mądrość jest nieosiągalna dla ludzi, jest poza ich zasięgiem, albo 2) „to, co mądre”, jako jedyna boska zasada wszechświata, jest oddzielone (transcendentne) od wszystkich rzeczy w sposób, w jaki νοῦς Anaksagorasa nie miesza się z niczym innym.

<sup>50</sup> Marcovich (dz. cyt., s. 525) sugeruje, iż Heraklit wymienia Biasa, ponieważ podziela jego polityczno-etyczne odczucia.

itd.<sup>51</sup>. Tak rzeczywiście mogłoby być, gdyby nie fakt, że występuje tu wieloznaczne pojęcie, z upodobaniem stosowane przez filozofa wszędzie tam, gdzie trudno wyrazić się w sposób jednoznaczny. Spróbujmy zatem odnaleźć ów głębszy sens, leżący u podłoża „sławy” Biasa. Jak wiadomo, Bias zaliczany był do kanonu siedmiu mędrców starożytności, a jednym z czterech wymienianym na wszystkich sporządzonych listach. Żył jedno lub dwa pokolenia przed Heraklitem. Priene, rodzinne miasto Biasa, położone niedaleko Efezu, znane było z przysłowiowej mądrości, którą zawdzięczało właśnie swemu znakomitemu obywatelowi. Jego celne i głębokie powiedzenia starożytni cytowali z upodobaniem, jak np. Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* (1130 a 1: ἀρχὴ ἄνδρα δεῖξει – „władza ukazuje prawdziwą naturę człowieka”) lub w *Retoryce* (1389 b 23 n.: καὶ φιλοῦσιν ὡς μισήσοντες καὶ μισοῦσιν ὡς φιλήσοντες – „kochają, jakby mieli zamiar nienawidzić, i nienawidzą, jakby wkrótce mieli kochać”). Wydaje się, że sentencje Biasa znał i cenił sobie również Heraklit, skoro we fragmencie B 104 znajdujemy niemal wierną kopię zdania, które otwierało zbiór apoftegmatów Biasa: οἱ πλείστοι ἄνθρωποι κακοί – „większość ludzi jest zła (= niegodziwa)”<sup>52</sup>. Jeśli Heraklit to właśnie zdanie miał na myśli, to w takim razie czyni we fragmencie B 39 wyraźną aluzję do sławnego logosu lub powiedzenia Biasa, gdyż wartości mędrca nie da się oddzielić od jego słowa<sup>53</sup>. Szacunek i sława, jakimi cieszył się mędrzec z Priene, odzwierciedlały z pewnością jego wysoko rozwiniętą zdolność rozumienia rzeczywistości; inaczej zaś mówiąc, Bias posiadał nieprzeciętną inteligencję (rozum), pozwalającą mu właściwie obserwować i poznawać rzeczy, a rezultaty tego procesu artykułować w zwięzłych sentencjach. Nic dziwnego zatem, że taka umiejętność znalazła uznanie w oczach Heraklita, jak świadczą słowa Diogenesa Laertiosa, poprzedzające fragment B 39 (I, 88): καὶ ὁ δυσάρεστος Ἡράκλειτος μάλιστα αὐτὸν ἐπήνεσε γράψας.

<sup>51</sup> Tak właśnie rozumieją logos: Robinson (dz. cyt., s. 106), Guthrie (dz. cyt., s. 420), Freeman (dz. cyt., s. 27) i wielu innych.

<sup>52</sup> Jest to pierwsze zdanie przypisane Biasowi na liście Demetriusza z Faleronu (zob. D i e l s, K r a n z, dz. cyt., s. 65; por. B. S n e l l, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, München 1971<sup>4</sup>, s. 12 i 106). Heraklit konkludując swoją wypowiedź z fragmentu B 104 stwierdza: οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί – „wielu jest niegodziwych, a tylko nieliczni dobrzy”. Prawdopodobnie zdanie Biasa miało polityczno-etyczny wydźwięk, a dopiero Heraklit mógł go wykorzystać w swej teorii poznania, choć niewykluczone też jest tło polityczne.

<sup>53</sup> Por. K a h n, dz. cyt., s. 57 i 176.

(seq. B 39) – „a wybredny [tzn. taki, któremu trudno dogodzić, spodobać się] Heraklit w sposób szczególny pochwalił go w następujących słowach:”. Poza pojęciem λόγος na uwagę zasługują też inne wyrazy we fragmencie B 39. Odpowiednio do wyróżnionych wyżej znaczeń logosu („sława”, „sentencja”, „rozum”, „inteligencja”) zaimiek względny οὐς przyjmuje różną wartość: (1) obiektywną w zestawieniu z logosem jako „sława” (tzn. ludzie szanują Biasa) i (2) subiektywną, jeśli logos oznacza „rozum” (tzn. Bias posiada zdolność rozumienia rzeczy zgodnie z rozumem-logosem). Oba te aspekty, zawarte w jednym logosie, dotyczą jednej osoby mędrca (Βίας), i to w stopniu nieporównywalnym (πλέων) z resztą ludzi (τῶν ἄλλων)<sup>54</sup>. Podobną opozycję (Heraklit – inni ludzie) spotkaliśmy już przecież w poprzednich fragmentach i dlatego dostrzegana przez nas w logosie gra jego znaczeń wydaje się być wielce prawdopodobna: „sława” Biasa ma swoje źródło w „rozumie-inteligencji”, który rezultat właściwej mu czynności poznawczej, czyli prawdę ujmuje i wyraża za pomocą mądrego, powszechnie odtąd znanego „słowa-sentencji”. Zdaje się, iż analogiczną grę znaczeń logosu mamy też we fragmencie B 87.

**B 87** βλάξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοήσθαι φιλεῖ.

(Plutarchus, *De audiendo*, 7, 40 F – 41 A)

Głupiec ma zwyczaj zdumiewać się logosem w każdej sytuacji (w każdej rzeczy).

Człowiek głupi lubi zdumiewać się każdym (rozumnym) słowem.

Zdanie to, rozumiane dosłownie, staje się banalne i wręcz bezsensowne, bo nawet głupca nie przeraża każde zasłyszane słowo. Głębszą myśl dostrzeżemy w tej wypowiedzi dopiero wtedy, gdy zastanowimy się nad znaczeniem niektórych wyrazów. Fragment rozpoczyna się apozycją, w której βλάξ określa stałą cechę natury człowieka. Czy jest to tylko głupota? Jeśli nawet słowo to najbardziej zbliża się znaczeniem do tej cechy, to wskazuje jeszcze na gnuśność (zobojętnienie), ociężałość i inercję intelektualną (por. słowa pokrewne: βλακεύω, βλακικός – LSJ, s.v. βλακεία). Dlatego też

<sup>54</sup> Por. B 49: εἷς (έμοι?) μύριοι, ἐὼν ἄριστος ἦ – „jeden człowiek wart jest (dla mnie) tyle, co dziesięć tysięcy, jeżeli jest najlepszy”. Jedyna różnica między fragmentami B 49 i B 39 polega chyba na tym, że antyteza „Bias – inni” – wyraża się tu w liczbie: „jeden – 10 tysięcy”.

pojęcia logos nie można chyba tłumaczyć tylko jako „słowo”<sup>55</sup>, które posiadałoby zbyt szeroki zakres. Bardziej prawdopodobny jest tu sens: „każde nowe słowo i ukryta w nim treść nowej nauki lub informacji”<sup>56</sup>. Wydaje się, iż celowe tu będzie przywołanie fragmentu B 97: „psy czekają na tych, których nie znają” (κύνες γὰρ καταβαδύζουσιν ὧν ἂν μὴ γινώσκουσιν). Porównując oba fragmenty, uzyskać można następującą proporcję: jak psy zachowują się wobec obcych, tak głupcy reagują na logos. Słowo βλάξ określałoby więc ową, wielokrotnie już wymienianą większość ludzi (πολλοί, ἄλλοι), niezdolnych do rozumienia (γινώσκειν)<sup>57</sup>. Kolejną niejasność zawiera wyrażenie ἐπὶ παντὶ λόγῳ, możliwy jest bowiem jego podział, dzięki czemu ἐπὶ παντὶ staje się okolicznikiem w funkcji lokatiwu: „w każdej rzeczy, sytuacji”, λόγῳ zaś datiwem instrumentalis: „za pomocą (dzięki) słowa”. Po uwzględnieniu tej dwuznaczności otrzymujemy następujące zdanie: „człowiek gnuśny (ociężały intelektualnie = głupi) ma zwyczaj zdumiewać się (być zaskakiwanym) w każdej rzeczy przez logos (= rozum, inteligencję, która stanowi o istnieniu każdej rzeczy)”. Obie przedstawione na początku wersje tłumaczeń fragmentu B 87 dadzą się pogodzić pod warunkiem, że mamy do czynienia z rzeczywistą grą znaczeń słowa logos<sup>58</sup>, opartą na podwójnej, dopuszczalnej konstrukcji wyrażenia ἐπὶ παντὶ λόγῳ. W ten sposób logos oznacza (1) nowe słowo, czyli nową naukę Heraklita o logosie jako powszechnej zasadzie istnienia kosmosu, lub (2) sam Logos, najwyższą Inteligencję-Rozum, tzn. ten element, który organizuje rzeczywistość. Ludzką reakcją na taki właśnie logos odmalowuje Heraklit za pomocą paradoksalnego i dowcipnego stwierdzenia, iż głupiec „lubi (= ma zwyczaj) być skonsternowanym, zdumionym” (ἐπτοήσθαι φιλεῖ). Wywołany infinitiwem ἐπτοήσθαι obraz przerażonego człowieka symbolizuje tu dość powszechną, tkwiącą w naszej naturze wadę – lęk przed czymś nowym i nieznanym, obawę, która idzie w parze z wrodzonym

<sup>55</sup> Tak proponuje Kirk (dz. cyt., s. 39: „simply word”), a także Burnet (dz. cyt., s. 141) oraz Diels i Kranz (dz. cyt., s. 170). Podobnie tłumaczy logos Guthrie (dz. cyt., s. 420: „rumour”, „report”) i Robinson (dz. cyt., s. 53: „statement”).

<sup>56</sup> Zob. M a r c o v i c h, dz. cyt., s. 561.

<sup>57</sup> Brak inteligencji potęguje się jeszcze, jeśli towarzyszy mu brak wiary w swoje możliwości poznawcze, jak zdaje się to komunikować fragment B 86: „Niewiara ucieka z obawy, żeby nie być znaną (z obawy przed poznaniem)”. Jest to najbardziej niebezpieczna cecha w poznawczej postawie człowieka, który ucieka przed prawdą, bo w rzeczywistości wątpi w swoją inteligencję.

<sup>58</sup> Por. K a h n, dz. cyt., s. 176.

większości ludzi lenistwem intelektualnym i brakiem wiary (ἀπιστία – por. B 86 i przypis 57). Człowiek gnuśny (βλάξ), reprezentant pokażnej ilości mu podobnych, staje się zarazem tchórzem intelektualnym. Kim zatem jest ten, kto uosabia jego przeciwieństwo, kto nie boi się logosu, lecz wręcz przeciwnie – z upodobaniem stale z nim obcuje? Może to być tylko taki człowiek, który charakteryzuje się wysokim poziomem inteligencji i głęboką mądrością swej duszy.

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

(Diogenes Laertios, IX, 7)

Do granic duszy nie mógłbyś dotrzeć nawet wtedy, gdybyś przemierzył każdą drogę; tak głęboki jest jej (= duszy) logos.

Termin λόγος pozostawiamy tu bez tłumaczenia, ponieważ jego wieloznaczność uniemożliwia jednolitą interpretację całego fragmentu. Wraz z rozwojem pojęcia osobowości i uświadomieniem sobie faktu istnienia nierozzerwalnego związku między człowiekiem a jego życiem emocjonalnym, co znalazło swój wyraz w liryce VII i VI w., nadszedł również czas dla nowej koncepcji *psyche* jako źródła lub ośrodka ludzkiej osobowości (i jej indywidualnej odrębności). Właśnie u Heraklita znajdujemy „po raz pierwszy godną nazwania psychologię”, jak wyraził się Reinhardt<sup>59</sup>. To, co miałyby doprowadzić człowieka do Logosu, a co Efezyjczyk odnalazł w ludzkiej duszy, można chyba nazwać intelektualną zdolnością poznawania, interpretowania spostrzeżeń zmysłowych (= myślenia) i artykułowania ich wyników w mowie, a więc również nazywania i tworzenia otaczającego nas świata. Ten nowy, intelektualny wymiar duszy, która jest przede wszystkim zasadą racjonalnego myślenia (tj. rozumem, inteligencją), należy mieć na uwadze przy analizie fragmentu B 45. Nie mniej ważną rolę – jak się wydaje – odgrywa tu także inne wyobrażenie *psyche*. Dla Heraklita była ona fizyczną strukturą (w sensie atmosferycznej pary lub wyziewu – por. np. B 12, B 36, B 117), mającą swój udział w naturalnym cyklu przemian (por. πυρὸς τροπαί – „przemiany ognia” z B 31); trzeba tu bowiem pamiętać, iż inteligentna, mądra dusza, czyli taka, jaką najczęściej ma na myśli

<sup>59</sup> Dz. cyt., s. 201; podobnie B. Snell (*Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955<sup>3</sup>, s. 36).

filozof, posiada ognistą naturę (por. B 118: αῖθη ψυχῆ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη – „sucha dusza jest najmądrzejsza i najlepsza”)<sup>60</sup>, i dlatego najbliższym jej źródłem i celem zarazem jest ogień – symbol dynamicznej, racjonalnej, powszechnej (= kosmicznej) i najwyższej Zasady wszechświata.

W tekście fragmentu B 45 komentarza wymaga kilka punktów. Zaczniemy od wyrażenia πείρατα ψυχῆς, które dla każdego Greka, wychowanego na poematach Homera i Hezjoda, musiało wywoływać obraz „krańców ziemi” (*Iliada*, XIV, 200; 301) i przypominać Hezjodejski opis miejsca, gdzie mieszczą się „źródła i granice” ziemi, Tartaru, morza i niebios (*Teogonia*, 738-809). Jednocześnie zaś inny obraz drogi (ὁδός), zestawiony z πείρατα, „krańcami ziemi”, kojarzył się wszystkim Grekom z podróżą do miejsca niewyobrażalnie odległego, tajemnego, wypełnionego zadziwiającymi rzeczami<sup>61</sup>, miejsca dostępnego tylko dla istot boskich. Mamy jednak w XI księdze *Odysei* wyjątek w osobie Odyseusza, któremu jako jedynemu śmiertelnikowi udało się, co prawda z pomocą boskiej Kirke, odbyć tę tajemniczą, daleką podróż i osiągnąć jej kres: „on [= okręt Odyseusza] dotarł do granic Oceanu o niezmierzonej głębi” (ἢ δ’ πείραθ’ ἴκανε βαθυρρόν Ὀκεανοῖο – *Odyseja*, XI, 13)<sup>62</sup>. Czy zatem to i podobne miejsca u Homera nie mogły zainspirować wyobraźni Heraklita, użyczając jej znanego motywu wędrówki Odyseusza, żeby stworzyć obraz osoby, której nie udaje się poznać granic własnej duszy, nawet jeśli przemierzy ona każdą drogę? Taka sugestia jest możliwa, tym bardziej że zarówno sam filozof, jak i odbiorcy jego myśli musieli takie obrazy i skojarzenia językowo-akustyczne mieć w swojej pamięci. Heraklit zatem, wykorzystując – jak się wydaje – znany poetycki obraz, tworzy własny w celu określenia teoretycznie nieograniczonych, intelektualnych możliwości duszy. Przed

<sup>60</sup> Tekst tego fragmentu wywołuje wiele kontrowersji. Mówiąc najogólniej, obok zacytowanej wersji istnieje druga: αὐγὴ ξηρὴ ψυχῆ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. Pierwszą wersję proponuje m.in. Marcovich (dz. cyt., s. 371 nn.) wraz z przekonującą nas argumentacją. Zwolennikami drugiej są np. Diels i Kranz (dz. cyt., s. 177), Kahn (dz. cyt., s. 76), Robinson (dz. cyt., s. 68). Zob. też: T. S u z u k i, ΨΥΧΗ and ΛΟΓΟΣ in *Heraclitus’ Philosophy*, [w:] *Ionian Philosophy*, ed. by K. J. Boudouris, Athens 1989, s. 382 przyp. 3.

<sup>61</sup> Takimi jak fantastyczne siedziby Kimmeryjczyków, dokąd nigdy nie dociera światło słońca (*Odyseja*, XI, 13-22), wspaniałe zagajniki Persefony, źródła legendarnych rzek, ziemskich mórz, strumieni i potoków, a przede wszystkim wejście do podziemi i do samego Hadesu (*Odyseja*, X, 508 nn.).

<sup>62</sup> Złożeń z βαθός, określających Ocean, mamy u Homera więcej: *Odyseja*, X, 511: Ὀκεανὸν βαθυδίην; *Iliada*, XXI, 195: βαθυρρείται Ὀκεανοῖο.



naszymi oczami jawi się oto trudne, nużące, pełne wielu niespodzianek poszukiwanie, którego właściwa trasa biegnie poprzez wiele mórz, jego celem zaś są najodleglejsze krańce ziemi i Oceanu, stanowiącego źródło dla wszystkich rzek i mórz, i wreszcie sam Ocean, którego wody sięgają tak głęboko, jak głęboki jest logos duszy. Heraklit na swój sposób uzupełnia ten obraz kolejnymi terminami. Czyniący aluzję do badania czasownik ἐξευρίσκειν oraz wyrażająca mnogość prowadzących do celu dróg fraza πᾶσαν ὁδόν – dowodzą niezbadanych możliwości poznawczych duszy. Aktywność duszy ma się jednak zwracać w jednym, wytyczonym kierunku, niezależnie od obranej w tym celu doraźnej drogi. Potwierdza to prefiks ἐπι- w participium ἐπιπορευόμενος, który tworzy jednocześnie opozycję wobec wszystkich sposobów (= dróg: πᾶσαν ὁδόν) poznawania przez *psyche*. Wydaje się, iż mnogość możliwości intelektualnych duszy, tzn. masa informacji o świecie, wykorzystywanych przez wiele nauk opisowych, przypomina heraklitejską „wielowiedzę” (πολυμαθίη z B 40), która nie przysparza rozumu (νόον οὐ διδάσκει). Ten bez wątpienia horyzontalny (= ilościowy) aspekt działania duszy musi w końcu przyjąć wymiar wertrykalny (= jakościowy), sięgający w głąb, w sedno poznawanych rzeczy. Dochodzimy w tym miejscu do najważniejszego sformułowania Heraklita, iż dusza obdarzona jest „głębokim logosem”. Wyrażenie to (βαθὺς λόγος) wieńczy poetycki obraz i jest jednocześnie jego uzasadnieniem. Najlepszymi polskimi odpowiednikami terminu λόγος będą – naszym zdaniem – „inteligencja”, „zdolność rozumowania”, „rozum”. Jako termin ogólny i nadrzędny obejmuje on wszystkie złożone procesy i poznawcze wysiłki duszy człowieka. Granice duszy zależne są od jej logosu (= „inteligencji”). Im większą (= głębszą) zdolność rozumowania przejawia człowiek, tym poważniejszą osiąga jakość, bo bliższy staje mu się cel, ku któremu winien zdążyć: powszechny Logos, kres (= zasada) wszelkiego istnienia. Jeśli ograniczymy pojęcie logosu do końcowego etapu poznania w postaci słownej ekspresji, to nie bez słuszności stwierdzimy, że im bogatszy jest zasób naszego języka, tym większa zdolność rozumienia, nazywania, opisywania i wobec tego organizowania świata<sup>63</sup>. Tak naprawdę ta poznawcza podróż trwa przez całe życie człowieka i nielicznym tylko (Heraklitowi i jemu podobnym) udało się dotrzeć do granic własnej duszy, osiągając najgłębszy poziom jej logosu, co – jak się zdaje – wyjaśnia sens enigmatycznej wy-

<sup>63</sup> Por. S. M. D a r c u s, *Logos of Psyche in Heraclitus*, „Rivista storica dell' Antichità”, 9 (1979), s. 92.

powiedzi filozofa (B 101): ἐδιξήσαμην ἐμεωυτόν – „z badałem (= odnalazłem) siebie samego”; Heraklit szukając swojej jaźni, penetrując wnętrze swej duszy, mógł dojść do wniosku, że jego „inteligencja” (λόγος) tożsama jest z najwyższą Mądrością, bytem obecnym w każdej rzeczy i w każdej istocie ludzkiej. Ten, wydawałoby się, oczywisty paradoks, polegający na tym, że człowiek odnajdując w końcu swój wewnętrzny logos staje nagle przed tajemnicą Logosu zewnętrznego, daje się wytłumaczyć wspólną naturą ich obu. Wkraczamy tutaj w sferę fizyki. Bo przecież niemożność dotarcia (dla większości ludzi) do granic (πείρατα) duszy kojarzyć się może z jej fizyczną nieograniczonością, a to z kolei przypomina nam naukę Anaksymandra (ο ἄπειρον) i Anaksymenesa (o nie posiadającym granic powietrza – ἄπειρος ἀήρ), i jest poniekąd aluzją do najwyższego, ognistego pryncypium w myśli Efezyjczyka. Nie dziwi zatem skłonność współczesnych uczonych do utożsamiania duszy z ogniem kosmicznym<sup>64</sup>, tym bardziej że z wyrażeniem „idąc każdą drogą = podróżując na różne sposoby” (πάσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν) kojarzy się fragment B 60: „droga do góry i w dół jest jedna i ta sama” (ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡστὴ). Droga w poszukiwaniu granic duszy może więc czynić aluzję do powtarzającego się cyklu przemian fizjologicznych od wody do ognia (i z powrotem)<sup>65</sup>, który odbywa się według pewnej stałej miary (por. B 31). Ta paralela, zdaniem większości badaczy, pozwala dopatrywać się w logosie (z B 45) „miary”, „proporcji”<sup>66</sup>, w βαθύς zaś aluzji do powszechnego, boskiego i kosmicz-

<sup>64</sup> Za ich przedstawiciela można uznać Kirka (K i r k, R a v e n, dz. cyt., s. 206): „[...] soul being a representative portion of the cosmic fire [...]”. Trochę inaczej przedstawia problem granic Kahn (dz. cyt., s. 128), stojąc na stanowisku powszechności duszy (panpsychizm), która zapewnia życie wszystkim rzeczom; dusza zatem może wszędzie podróżować, bo wszystko jest obszarem psychicznym, do czego doskonale stosuje się powiedzenie Talesa, iż „wszystko jest pełne bogów” – πάντα πλήρη θεῶν (A r i s t o t e l e s, *De anima*, 411 a 7).

<sup>65</sup> Kirk (K i r k, R a v e n, dz. cyt., s. 92), akceptując autentyczność fragmentu B 67a (w którym dusza porównana jest do pająka, a ciało do pajęczyny), sugeruje, że pewne procesy fizjologiczne powodują ruch duszy, która „dociera do wszystkich części ciała w razie potrzeby”. Marcovich (dz. cyt., s. 366 n.) uważa *psyche* za „wyziew” wewnętrznych płynów ciała i daje do zrozumienia, że chodzi tu o „granice” zawarte w krwi.

<sup>66</sup> Zob. B u r n e t, dz. cyt., s. 138; G i g o n, dz. cyt., s. 5; K i r k, dz. cyt., s. 39; M a r c o v i c h, dz. cyt., s. 367; W e s t, dz. cyt., s. 150; R o b i n s o n, dz. cyt., s. 33. Inne propozycje tłumaczeń λόγος: „rozum” (*la raison*) – B o l l a c k, Wismann, dz. cyt., s. 163; „znaczenie” (*meaning*) – W h e e l w r i g h t, dz. cyt., s. 58; „sense” (*sense*) – H. F r ä n k e l, *Early Greek Poetry and Philosophy*, New York–London 1973, s. 379; „Prawo” (*Law*) – F r e m a n, dz. cyt., s. 27; „mowa” (*speech*) – D a r -

nego ognia<sup>67</sup>. Tak głębokiego logosu duszy nie można oddzielić od Logosu powszechnego, zgodnie z którym wszystko się dzieje. Wydaje się, że obie przedstawione wyżej interpretacje, tzn. psychologiczno-epistemologiczna i kosmiczno-fizjologiczna, uzupełniają się nawzajem; próbują wszak na różne sposoby wyjaśnić jedność i wyjątkowość Logosu, który godzi ludzki mikrokosmos z kosmicznym makrokosmosem, bo przecież przez szukanie własnej osobowości, przez uświadamianie sobie nieograniczonych możliwości poznawczych własnego rozumu i przez właściwe (= wertykalne) wykorzystanie go człowiek może odnaleźć swą tożsamość ze światem. Jest to proces dynamiczny, trwający przez całe życie.

**B 115** ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν.  
(Stobaeus, *Florilegium*, I, 180 a)

Dusza posiada logos, który sam się rozrasta.

Oryginalność tego zdania często kwestionowano, choć – jak sądzimy – w sposób nieprzekonywający<sup>68</sup>, bo zarówno jego zwięzłość, jak i aluzja do logosu duszy z fragmentu B 45 wydają się przemawiać za autentycznością fragmentu B 115. Największe zaniepokojenie wzbudzało zawsze słowo αὐξῶν; było ono jednak powszechnie używane w czasach Heraklita, o czym świadczą *Dzieje* Herodota, gdzie czasownik αὐξείν oznacza „wzrastać”, „powiększać się”, i to zarówno w dosłownym, fizycznym jak i metaforycznym sensie. Jak zresztą zauważa Fränkel<sup>69</sup>, pojęcie głębi miało w tym czasie związek z ideą czegoś niewyczerpalnego i podstawowego, znajdującego swój początek w sobie samym i zaspakajającego swe potrzeby z własnych, nieprzebranych zasobów. Podobnymi właściwościami, wyrażonymi w obrazie samorzutnego rozrastania i powiększania (ἑαυτὸν αὐξῶν) odznacza się logos duszy. Skoro proces ten przynosi duszy korzyści rozwijając jej zdolności badawcze, poznawcze i językowe, skoro αὐξείν ma

c u s, dz. cyt., s. 90.

<sup>67</sup> Ten punkt widzenia prezentują: Zeller, Nestle, Diels, Mondolfo, Kirk, Wiesse – podajemy za Marcovichem (dz. cyt., s. 368 n.). F. M. Cleve natomiast (*The Giants of Pre-sophistic Greek Philosophy*, The Hague 1965, s. 67) przez „głębokość” rozumie nieskończoność czasu w przeszłości i w przyszłości. To właśnie nieśmiertelność duszy powoduje, że na każdej z tych czasowych dróg napotkać można wieczną przemianę duszy w Logos i Logosu w duszę.

<sup>68</sup> Zob. np. M a r c o v i c h, dz. cyt., s. 569.

<sup>69</sup> Dz. cyt., s. 380.

prawdopodobnie podwójne znaczenie (dosłowne i przenośne), to można chyba przypuszczać, że również λόγος, słowo nie bez powodu zajmujące we fragmencie centralną pozycję, jest pojęciem wieloznacznym. *Psyche* zatem posiada: 1) „miarę”, a raczej „ilość, porcję” fizycznej (= ognistej) substancji, która wraz ze wzrostem ciała ulega proporcjonalnemu samopowiększeniu<sup>70</sup> lub bezustannej samoodnowie<sup>71</sup>; 2) „mowę”, czyli zdolność werbalnej ekspresji, wyrażania w języku swoich czynności poznawczych; 3) „rozum, zdolność rozumowania, inteligencję”, która czuwa nad wzrostem i rozwojem duszy aż do śmierci człowieka, o ile oczywiście praktykuje ona ten rodzaj działania, który zaleca Heraklit. Godne uwagi i podkreślenia jest to, że logos duszy rozrasta się sam (ἐαυτόν) wewnątrz duszy, bez jakiegokolwiek ingerencji z zewnątrz. Jest to zupełnie nowy rodzaj duszy, odmienny od wyobrażenia Homera, który we wszelkiej umysłowej inicjatywie człowieka dopatrywał się boskiej proveniencji; tymczasem heraklitejska dusza może samorzutnie przejawiać aktywność w żyjącej osobie (choć wiadomo, że w większości ludzie „śpią” na jawie), ponieważ jej logos w każdym z wymienionych znaczeń rozrasta się. Na czym zatem polega działanie logosu i jakie są jego rezultaty? Wydaje się, że aktywność logosu jest zarówno autoanalizą wewnętrznego mikrokosmosu, czyli własnych umysłowo-językowych zachowań, jak też badaniem Logosu istniejącego w zewnętrznym makrokosmosie, bo do czego innego może prowadzić autorefleksja, zrozumienie wewnętrznej natury własnej duszy, jeśli nie do odnalezienia związku łączącego człowieka ze światem zewnętrznym i do uświadomienia sobie konstrukcji (= istoty) tego właśnie kosmosu. Krótko mówiąc, dzięki autoanalizie wewnętrznego mikrokosmosu, dokonanej z pomocą własnego logosu (= rozumu), możliwe jest spotkanie (poznanie) z Logosem kosmicznym i zgodne z nim współżycie (por. myśl stoicka: „secundum naturam vivere”). Wydaje się, że ten i wiele jeszcze innych fragmentów miało w zamierzeniu Heraklita prowokować człowieka, a ściślej – jego duszę, do podjęcia właściwych jej działań poznawczych, zmuszających umysł do koncentracji i do refleksji w sposób do tej pory dla

---

<sup>70</sup> Robinson (dz. cyt., s. 157) tak parafrazuje fragment B 115: „measured increase is a mark of soul”.

<sup>71</sup> D. B. Claus (*Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, New Haven–London 1981, wyd. 1, 1937, s. 137) uważa, że fragment B 115 może sugerować „zdolność duszy do fizycznej autoregulacji” w ramach stałej, wzajemnej wymiany w ciele człowieka.

ludzi nie znany i dlatego niewygodny. W tym upatrywać należy sedno filozoficznej misji Heraklita<sup>72</sup>. Epistemologia wszak nie wyczerpywała jego zainteresowań. Podobnie jak jońscy poprzednicy Heraklit w równym stopniu interesował się fizyką. Właśnie w jednym z takich „fizycznych” fragmentów odnajdujemy ostatnie użycie słowa λόγος, w znaczeniu niewiele przypominającym dotychczas spotykane. Wydaje nam się celowe przytoczyć tę wypowiedź w szerszym jej kontekście (choć tylko w komentowanym przekładzie), pozwalającym lepiej zrozumieć „techniczną” funkcję logosu w naturalnym cyklu przemian.

**B 31a** πυρὸς τροπαί·  
 πρῶτον θάλασσα,  
 θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἤμισυ γῆ,  
 τὸ δὲ ἤμισυ πρηστήρ.

**B 31b** θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον  
 ὀκοῖος πρῶτον [lub πρόσθεν]<sup>73</sup> ἢν [ἢ γενέσθαι γῆ]<sup>74</sup>.

(Clemens, *Stromateis*, V, 104, 3)

A że (Heraklit) głosił opinię, iż (świat) zarówno powstał, jak i jest zniszczalny, świadczą o tym następujące słowa (B 31a): „Przemiany ognia: najpierw morze, morza zaś jedna połowa jest ziemią, druga – ogniem atmosferycznym (presterem)”. Chce on bowiem przez to powiedzieć, iż ogień dzięki działaniu Logosu i Boga, który wszystkim rządzi, przekształca się poprzez powietrze w materię wilgotną, jakby w załączek formującego się świata; nazywa ją „morzem”; z tego z kolei powstaje ziemia i niebo, i to wszystko, co zawiera się między nimi. W jaki zaś sposób te rzeczy wracają do pierwotnego stanu i zamieniają się w ogień, to przedstawia jasno w następujących słowach (B 31b): „Morze rozlewa się (tj. przekształca się) i

<sup>72</sup> Por. K. R o b b, *Psyche and Logos in the Fragments of Heraclitus: The Origins of the Concept of Soul*, „Monist”, 69 (1986), s. 342.

<sup>73</sup> Jak proponuje Marcovich (dz. cyt., s. 278 n.).

<sup>74</sup> Podzielamy pogląd H. Chernissa (według G. V l a s t o s, *Heraclitus*, „American Journal of Philology”, 76 (1955), s. 47) i H. Wiesego (*Heraklit bei Klemens von Alexandrien*, Kiel 1963, s. 245), iż fraza ἢν γενέσθαι γῆ jest glosą. Inaczej sądzą m.in.: Burnet (dz. cyt., s. 135 przyp. 2); Kranz (D i e l s, K r a n z, dz. cyt., s. 158), Marcovich (dz. cyt., s. 286); Kirk (dz. cyt., s. 325); ponadto dodają oni jako podmiot czasownika διαχέεται „ziemię” <γῆ> przed θάλασσα, traktując ten ostatni wyraz orzecznikowo.

zachowuje tę samą miarę (tj. pozostaje w tej samej ilościowej zależności z ogniem i ziemią), jaką miało wcześniej, [nim stało się ziemią]”.

Powszechnie uważa się, iż ta dwuczęściowa wypowiedź była umieszczona w dziele Klemensa tuż po fragmencie 30 i zawierała wyjaśnienie procesu opisanego na końcu tegoż fragmentu<sup>75</sup>. Z interpretacją obu fragmentów wiąże się wiele trudności<sup>76</sup>. Niektóre z nich, zwłaszcza te o charakterze językowym, wymagają bliższego wyjaśnienia, bo łączą się z interpretacją centralnego pojęcia „logosu”. Fragment B 31 (łącznie z B 30) jako chyba jedyny dostarcza kontekstu, który pozwala bliżej określić znaczenie tego słowa. Podczas gdy we fragmencie 30 filozof ogranicza się jedynie do stwierdzenia, iż „wiecznie żywy ogień” jest przedmiotem zmiany (πῦρ ἀείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα)<sup>77</sup>, to w omawianym obecnie opisuje on „zmiany ognia” (πυρὸς τροπαί), włączając również w ten proces morze (θάλασσα) i ziemię (γῆ). Opis tych przemian nie jest zbyt jasny, użycie zaś neutralnych (tzn. nie określających bliżej samego procesu zmiany) czasowników διαχέεται i μετρέεται oraz ich pominięcie na pewnych etapach tego procesu zdają się sugerować, iż filozofa bardziej interesuje efekt zmiany niż jej techniczny przebieg<sup>78</sup>. W tym właśnie kontekście bardzo ważne staje się wyrażenie εἰς τὸν αὐτὸν λόγον.

W dziele Klemensa fragment B 31 pojawia się w dwóch częściach, przedzielonych jego własnym komentarzem, co zresztą można uznać za uspra-

<sup>75</sup> Zob. Kirk, dz. cyt., s. 316; 325 n.; Wiese, dz. cyt., s. 242; Marcovich, dz. cyt., s. 286.

<sup>76</sup> Zalicza się do nich m.in. problem ἐκπύρωσις, któremu początek dał Teofrast, a dalej rozwinęli go stoicy komentatorzy, traktując zdania Heraklita jako antycypację cyklicznego zniszczenia (= pożaru) świata. Nawet sam Klemens uważa oba fragmenty (B 30 i B 31) za doskonałą ilustrację swoich rozważań o „zmartwychwstaniu” (ἀνάληψις) – por. Kirk, dz. cyt., s. 307 n..

<sup>77</sup> Oto fragment B 30 w całości: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται· πῦρ ἀείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα – „tego porządku wszechświata, tego samego dla wszystkich, nikt spośród bogów i ludzi nie stworzył, lecz był on zawsze, jest i będzie ogniem wiecznie żywym, zapalającym się miarowo i miarowo gasnącym”. Szczegółową interpretację tego fragmentu zawiera artykuł autora: *La fonction cosmologique du feu. Remarques sur la vision héraclitéenne du monde*, „Eos”, 81(1993), s. 200 nn.

<sup>78</sup> Kirk (dz. cyt., s. 329), zwracając uwagę na zainteresowanie Heraklita „raczej rezultatem niż metodą zmiany”, widzi w słowie τροπαί ideę „nagłych i kompletnych (w przeciwieństwie do stopniowych i drobnych) zmian”.

wiedliwione, skoro oba zdania dotyczą innego aspektu kosmologicznej zmiany. W pierwszym z nich Heraklit w oszczędnej formie przedstawia cały cykl przekształceń ognia wraz z dwoma pozostałymi elementami: ogień staje się morzem, to z kolei zamienia się w ogień i ziemię, ziemia zaś przekształca się w morze. Obecność ostatniego etapu, choć w tekście nie ma o nim *explicite* żadnej wzmianki, da się ustalić, jeśli we frazie θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἤμισυ γῆ, τὸ δὲ ἤμισυ πρηστήρ przyznamy τὸ = ἤμισυ funkcję podmiotu (z domyślnym ἔστίν). Przy takim założeniu zdanie: „z morza część (jest) ziemią, część (jest) presterem” można chyba rozumieć na dwa sposoby: (1) jako stwierdzenie zamiany jednej części morza na ziemię, drugiej na ogień i (2) jako sugestię, iż zarówno ziemia, jak i ogień są źródłem części morza, tzn. „część morza jest (ma swoje źródło w) ziemią, część jest (ma swoje źródło w) ogniem. Po uwzględnieniu zatem zamiany ziemi w morze mamy przed sobą opis pełnego, zamkniętego cyklu przekształceń, którego początkiem jest πυρὸς τροπαί, końcem zaś πρηστήρ<sup>79</sup>: Przemiany ognia: najpierw (ogień zamienia się w) morze; dalej morze przekształca się w ziemię w takiej części, którą uzupełnia z powrotem ziemia, druga zaś część morza zamienia się w ogień, który z kolei oddaje ją morzu w tej samej ilości<sup>80</sup>.

Wydaje się, że w drugiej części fragmentu Heraklit zmienia przedmiot swych zainteresowań<sup>81</sup>. Po ustaleniu podstawowych etapów w procesie

<sup>79</sup> Wiele kontrowersji wzbudza nadal pojęcie πρηστήρ. Niezależnie jednak od sposobów tłumaczenia, np. jako: „trąba powietrzna” – *whirlwind*, „huragan” – *hurricane accompanied by a fiery water-spout* (B u r n e t, dz. cyt., s. 135 i 149); *Glutwind, Gluthauch* (D i e l s, K r a n z, dz. cyt., s. 158); *lightening-flash* (K i r k, dz. cyt., s. 325); *burning*, M a r c o v i c h, dz. cyt., s. 282 i 288); *fiery water-spout* (F r e e m a n, dz. cyt., s. 27); M c K i r a h a n, dz. cyt., s. 124); *burner* (R o b i n s o n, dz. cyt., s. 27), jego związek z ogniem jest niepodważalny. Prawdopodobnie Heraklit, aby unaocznić zamianę morza w ogień (i odwrotnie), wybrał jeden z fenomenów meteorologicznych. Dyskusja nad rodzajem owego zjawiska nie może jednak przesłaniać zasadniczego problemu – zobrazowania pełnego cyklu przekształceń na drodze w dół (od ognia do ziemi) i na drodze w górę (od ziemi do ognia). Słusznie zatem stwierdza Kirk (dz. cyt., s. 331), że prester jest synonimem ognia, podobnie zresztą jak piorun (κεραυνός) we fragmencie B 64.

<sup>80</sup> Por. V l a s t o s, dz. cyt., s. 358.

<sup>81</sup> Dotychczas pomijano możliwość podziału fragmentu B 31 na dwie części, dotyczące dwu różnych, choć z sobą związanych, aspektów kosmologicznej zmiany; zob. np. G u t h r i e, dz. cyt., s. 464; V l a s t o s, dz. cyt., s. 358 nn.; K i r k, dz. cyt., s. 325 nn.; C. R a m n o u x, *Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclite*, Paris 1959, s. 77 nn. Jedynie E. Kurtz (*Interpretationen zu den Logos-Fragmenten Heraklits*, Hildesheim 1971, s. 172 nn.) opiera swą interpretację na takim podziale. Ten

zmiany filozof zajmuje się teraz określeniem dokładnego znaczenia miar (μέτρα ... μέτρα) z fragmentu B 30. Aby dowieść regularności opisanego cyklu, wybiera on właśnie morze, choć to ogień (πυρὸς τροπαί) jako „nagłówek” rozpoczyna fragment B 31. Przyczyną takiego wyboru jest, jak można przypuszczać, fakt, iż spośród trzech elementów cyklu jedynie morze przekształca się w dwóch kierunkach; pozostaje ono również jedyną substancją uzupełnianą z dwu różnych źródeł. Dlatego odgrywa ono najbardziej skomplikowaną rolę, gdy jednocześnie odzyskuje to, co traci zarówno ze strony ziemi jak i ognia. Nie dziwi zatem wybór morza, bo ono właśnie najlepiej – według Heraklita – nadaje się do przedstawienia miarowości, z jaką odbywa się cały proces zmiany i każdy jego etap pośredni. W słowach θάλασσα διαχέεται („morze rozprasza się, rozlewa się”) trudno dopatrzeć się wskazówki, czy chodzi o przemianę w ogień, czy też w ziemię. Prawdopodobnie ów brak jest zamierzony, jeśli filozof myślał o przekształcaniu morza w dwóch kierunkach<sup>82</sup>. Regularność tego procesu przedstawia czasownik μετρέεται (z pewnością nawiązujący do frazy μέτρα ... μέτρα z fragmentu B 30), a sposób jej realizacji podaje wyrażenie przyimkowe εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, połączone ze zdaniem porównawczym ὁκοῖος πρῶτον ἦν. W świetle przedstawionej wyżej analizy logos odpowiadałby ilościowemu związkowi morza (na każdym etapie jego transformacji) z pozostałymi dwoma elementami: morze (dwie jego czwarte części) zamienia się jednocześnie w ogień i ziemię, a ponieważ w tym samym czasie zostaje uzupełnione przez tę samą ilość (dwie czwarte części) sąsiadujących elementów, pozostaje ono z ogniem i ziemią w tej samej ilościowej relacji (= τὸν αὐτὸν λόγον), jaką posiadało na początku procesu. Krótko mówiąc, ilość morza przed zamianą równa się tej samej ilości po jego przemianie. Z pewnością w tym ogólnym obrazie cyklu przemian podstawowych elementów (= żywiołów kosmologicznych) musi znaleźć swoje miejsce zwykły, konkretny fenomen, jako że stanowi on w jakiś sposób zminiaturyzowaną wersję owych przekształceń, każda bowiem rzecz jest tą samą porcją ognia, jaką była, zanim stała się daną rzeczą.

---

sposób analizy rozwija dalej H. Jones (*Heraclitus – Fragment 31*, „Phronesis”, 17 (1972), s. 193-197).

<sup>82</sup> S. Mouraviev (*Heraclitus B 31 b DK (53 b Mch): An Improved Reading?*, „Phronesis”, 22 (1977), s. 1-9) dochodzi do podobnego wniosku, kiedy proponuje nową lekcję drugiej części fragmentu 31: θάλασσα ἀλλὰ χέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πυρὸθεν πρῶτον ἦν [ἢ γενέσθαι γῆ].



W tym także przejawia się znana nam już z poprzednich fragmentów powszechność Logosu, elementu wspólnego (τὸ ξυνόν) wszystkim rzeczom. Ostatecznym więc gwarantem kosmicznej sprawiedliwości staje się ogień; to właśnie niezmiennosc jego miar jest tym, co tłumaczy zachowanie *metron* we wszystkich rzeczach. Dlatego też ogień może „rządzić” lub „sterować” całym światem (B 41, B 64) jako „inteligencja, rozum”, jako „rozumna zasada” zapewniająca jedność świata i każdej rzeczy z osobna, jako samoorganizujące się „fizyczne tworzywo”, które ulegając przekształceniom na drodze w górę i w dół, tworzy zamkniętą, wciąż tę samą strukturę świata.

Właściwie w tym ostatnim zdaniu zawarliśmy esencję heraklitejskiej idei Logosu. Aby jednak wyobrażenie o niej było pełne, konieczna jest krótka rekapitulacja naszych dotychczasowych ustaleń. Nie ulega wątpliwości, że prawie wszędzie tam, gdzie się pojawia, λόγος jest pojęciem wieloznacznym, wokół którego skupia się myśl Heraklita. Zgodnie z obowiązującym uzusem językowym filozof wykorzystuje szeroko rozumiane „słowo” (λόγος) jako przede wszystkim ustny/pisemny „przekaz” swoich bądź cudzych „poglądów, opinii, nauki, teorii”, przybierających postać „wykładu, dzieła, traktatu, celnych sentencji, powiedzeń”. Wszystkie te znaczenia były już na przełomie VI i V w. przed Chr. znane, bo świadczą o tym wcześniej analizowane teksty greckich poetów lirycznych<sup>83</sup>. Dominujący w nich ekspresyjny charakter logosu ma jednak u Heraklita bardzo mocny racjonalny fundament, z którego zawsze ma się rodzić „mądre słowo”. Owa racjonalność leży – jak się wydaje – u podstaw każdego użycia logosu tak, że powoduje zamierzoną wieloznaczność i grę jego znaczeń; ma to miejsce np. we fragmencie B 39, gdzie „sława” Biosa płynie z mądrych „sentencji”, których źródłem jest nieprzeciętna „inteligencja, rozum”. Nasze kłopoty interpretacyjne i niemożność jednoznacznego rozumienia tego pojęcia wynikają najprawdopodobniej z potrójnej natury logosu jako (1) ludzkiej myśli o świecie wyrażonej w „słowie”, (2) zawartości, przedmiotu tegoż „słowa” w postaci obiektywnie istniejącej struktury świata i (3) źródła tej racjonalnej struktury. Z tą troistością spotykamy się już we fragmencie B 1, a także w następnych: B 50, B 108, B 87, B 45. Jaki zatem jest ów logos i co nam pozwala pisać i nazywać go przez duże „L”? Na podstawie zanalizowanych fragmentów można chyba pokusić się o następującą definicję:

---

<sup>83</sup> Zob. przywoływany już (przyp. 1) artykuł autora: *Rozwój pojęcia λόγος we wczesnej myśli greckiej. Część I: Epika i liryka*, s. 26 nn.

Logos jest odrębnym, niezależnym od ludzkiego „słowa” rodzajem istnienia, któremu przysługują następujące cechy: (1) wieczność, bo istnieje zawsze (ἐὼν ἀεί – B 1), (2) kreatywność, bo świat powstaje dzięki niemu (γινόμενα πάντα κατὰ τὸν λόγον – B 1), (3) wszechobecność albo inaczej powszechność, bo istnieje w każdej rzeczy jako logiczna zasada tożsamości przeciwieństw (ἐν πάντα εἶναι – B 50), jako jej fizyczny substrat – ogień (πῦρ – B 30) i jako psychiczna (= racjonalna) zasada myślenia (λόγος ἐὼν ξυνός – B 2; ψυχῆς βαθὺς λόγος – 45; ἀξίων λόγος – B 115), (4) jedność, tożsamość (w sensie logicznym i fizycznym) z kosmosem i jego tworzywem – ogniem (κόσμος = πῦρ ἀείζων – B 30; ἐξ ἐνός πάντα – B 10), (5) racjonalność, bo posiada mądrość, czy też jest jakąś formą Inteligencji (σοφόν – B 108; ἐν τὸ σοφόν – B 41; ἐν τὸ σοφὸν μῦνον – B 32) lub Myśli (γνώμη – B 41), która steruje światem (ἐκυβέρνησε πάντα – B 41; τὰ πάντα οἰακίζει κεραυνός – B 64), (6) teoretyczna poznawalność (np. dla Heraklita i Biasa: ἐγὼ διηγεύμαι, διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει – B 1; Βίας οὐ πλέον λόγος – B 39), choć większość ludzi nie dostrzega, nie rozpoznaje i nie rozumie Logosu (ἀξύνετοι, ἀπίροισι εὐόκασι – B 1; ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν – B 2; τοῦτω [scil. λόγῳ] διαφέρονται, ξένα φαίνεται – B 72; οὐδεὶς ἀφικνεῖται ... ὥστε γινώσκειν – B 108; βλάξ ἄνθρωπος – B 87), (7) boskość (i jej personifikacja), bo całkiem prawdopodobne, iż Logos utożsamia się z boskim Prawem (νόμος εἷς ὁ θεῖος – por. B 114) i z osobą boga, łączącą w sobie wszystkie przeciwieństwa (ὁ θεός – τάναντία ἅπαντα – B 67), (8) konieczność poznania i zgodnego z nim praktycznego działania (ὁμολογεῖν – B 50; por. B 114, B 112, B 33). Do wymienionych tu atrybutów należy dołączyć jeszcze jedną funkcję logosu z fragmentu B 31. Utożsamiony z kosmosem ogień (B 30) przekształca się w pewnych określonych granicach (μέτρα – B 30; μετρέεται – B 31), o których decyduje i które wyznacza logos w znaczeniu „miara, proporcja, ilościowa relacja”. Jest to stała prawidłowość (= zasada), cecha właściwa naturze ognia, ściśle przecież związanego (tożsamego) z samym Logosem, w którym łączą się w jakiś sposób dwie idee: tego, co materialne (ogień), z tym, co duchowe (rozum, inteligencja, prawo). Decydując o regularności, stałości i niezmienności cyklu przemian podstawowych elementów (ogień <--> woda <--> ziemia) świata Logos-Ogień staje się również ostatecznym i jedynym gwarantem istnienia każdej konkretnej rzeczy. Wydaje się zatem, że tak doniosła rola logosu predystynuje go do funkcji naczelnego pojęcia w filozofii Heraklita. Na nim

bowiem opiera się heraklityjska teoria poznania, w nim znajduje swe rozwiązanie teoria jedności przeciwieństw, z nim także utożsamia się heraklityjskie wyobrażenie boga i boskiego ognia, w nim wreszcie tkwi tajemnica struktury wiecznego, podlegającego nieustannym przekształceniom makrokosmosu i jego ludzkiego wymiaru – mikrokosmosu. Innymi słowy, Logos „kieruje” życiem człowieka (bo logos duszy jest jakby częścią boskiego Logosu), życiem państwa i społeczeństwa (bo ludzkie prawa biorą swój początek w jednym, boskim Prawie – por. B 114) i losami całego wszechświata, którego materialnym tworzywem jest ogień, obdarzony immanentną, sterującą nim siłą. Przedstawiona tu heraklityjska wizja Logosu jest – naszym zdaniem – bardzo śmiałą i nowatorską próbą wyjaśnienia świata, i bez względu nawet na pewne jej uproszczenia, czasami niekonsekwencje i tkwiące w niej naiwności, zasługuje na nasz godny podziwu i uznania logos. Skoro więc heraklityjska idea Logosu, której propagowanie uznał filozof za swą podstawową misję, już w starożytności spotkała się z podobną reakcją, inspirując myśl Platona, sofistów, stoików, pisarzy chrześcijańskich – to z całą stanowczością można stwierdzić, że w pełni on swój cel osiągnął.

THE CONCEPT OF ΛΟΓΟΣ IN THE EARLY GREEK THOUGHT  
PART TWO: THE IDEA OF ΛΟΓΟΣ IN HERACLITUS OF EPHESUS

S u m m a r y

The analyses found in this paper are a continuation of the research on the concept of *λόγος* (see the author's paper entitled *Rozwój pojęcia λόγος we wczesnej myśli greckiej. Część I: Epika i liryka* [The Concept of *λόγος* and Its Development in the Early Greek Thought. Part One: Narrative Literature and Lyric Verse], „Roczniki Humanistyczne”, 44(1996), fasc. 3, pp. 21-51). There is abundant learned literature depicting various, often contradictory, interpretations of the Heraclitean logos, therefore we have deemed it purposeful to start our study from the presentation of the standpoints held by the modern researchers over the last century. It appears that scholars may be classified into three basic groups, according to the way they understood logos: 1) the first (e.g. Burnet, Gomperz, Gigon, Surig, West, Mansfeld, Diano, Serra, Conche) opt for the expressive and verbalizing aspect of logos, oscillating around *oratio*; the latter they translate as „word”, „story”, „narrative”, „relation, report”, „paper, treatise” and the like; we find among them staunch opponents of the idea of logos (Glasson, T.M. Robinson, Mansfeld); 2) others (e.g. Adam, Jaeger, Kirk, Wheelwright, Guthrie, J.M. Robinson, Hussey, Fattal, and McKirham) try to find the source of the meanings of logos in *ratio*, in that which is expressed and verbalized,

such as „idea”, „reason”, „principle, rule, law”, „measure, proportion” and the like; 3) still others (Joja, Frenkian, Minar, Verdenius, Kahn) make efforts to agree these two extreme standpoints, claiming that the two aspects of logos – the expressive and rational one – are connected with each other in Heraclitus and cannot be separated without causing ambiguity. We share the latter opinion, the more so that the main argument about the lack of „rational” meanings of logos before Heraclitus or in his epoch is not confirmed, for in the texts of lyrical poets and narrative writers we have examined, including Herodotus’ *History* (2, 33; 3, 45; 6, 124), in some sections of Leucippus (B 2), Parmenides (B 7), Epicharmus (B 2), one may find such senses, or similar senses, as e.g. „thinking”, „calculating”, „justifying”, „reason”, and „capability of understanding”.

The main subject matter of our studies is the semantic-philosophical dimension of logos, one of the concepts that Heraclitus most often used; the concept appears in ten extracts, and twice in the first one. We analyze its usages in the following order of extracts: B 1, B 2, B 72, B 50, B 108, B 39, B 87, B 45, B 115 and B 31 (a+b). Almost everywhere whenever logos appears, it is characterized by polyvalence and is a concept around which the philosopher’s thought is composed. He uses, however, the obligatory linguistic usage, in order to develop further and deepen the semantic field of logos on this basis. Extract B 39 is a typical example here, wherein the „glory” (logos) of Bias flow from a wise „maxim” (logos) whose source is its exceptional „intelligence, reason” (logos). It is always with Heraclitus that behind the expressive and „superficial” character of logos is hidden profound rationality, causing his intended ambiguity and play on words. The reason why it is difficult to interpret and impossible to arrive at an unambiguous understanding of that concept result, most probably, from the threefold nature of logos: 1) it is understood as the human „thought” („opinion, science, theory”) about the world, expressed in the subjective „word” taking on the form of „lecture, work, treatise, collection of maxims”; 2) as contents, that is the object of that „word” in the form of objectively existing structure of the world; 3) the sources of that rational structure. This threefold character, in our opinion, is revealed in the extracts: 1, 50, 108, 87 and 45.

On the basis of the analyzed texts one may venture to put forward the following definition of logos in its philosophical aspect, a logos written with the capital „L” as the central concept in the Heraclitean vision of reality. Logos is a separate, independent of the human „word”, kind of being endowed with the following features: 1) eternity, for it always exists (ἐὼν ἀεὶ – B 1); 2) creativity, for it is thanks to logos that the world is brought into existence (γινόμενα πάντα κατὰ τὸν λόγον – B 1); 3) ubiquitousness, that is universality, for it exists in every form: a) its logical structure, constructed of opposites (ἐν πάντα εἶναι – B 50), b) its physical substrate, fire (πῦρ – B 30) and c) psychical (= rational) source of thinking (ξυνός – B 2; ψυχῆς βαθὺς λόγος – B 115); 4) unity (identity in the logical and physical sense) with cosmos and its material – fire (κόσμος = πῦρ – B 30; ἐξ ἑνὸς πάντα – B 10); 5) rationality, for it possesses wisdom and is a form of intelligence (σοφόν – B 108; ἐν τῷ σοφόν – B 41, B 32) endowed with thought (γνώμη – B 41) which operates the world (ἐκυβέρνησε – B 41; οἰακίζει – B 64); 6) theoretical ineligibility i.e. a possibility to gain knowledge, e.g. for Heraclitus and Bias, (ἐγὼ διηγεῖμαι – B 1; πλέων λόγος – B 39), though the majority of people fail to notice, neither do they understand, Logos (ἀξύνετοι, ἀπειροισι ἐσθκασι – B 1; ἰδῆα φρόνησις – B 2; see also B 72, B 108 and B 87); 7) divinity, for most probably Logos is identical with the divine Law (νόμος εἷς ὁ θεῖος – B 114) and with the person of God, binding in Himself all opposites (ὁ θεός – τάναντία ἅπαντα – B 67); 8) a necessity to know and practically act in accordance with this knowledge ὁμολογεῖν – B 50; cf. B 114, B 112, B 33). One should add to these attributes yet the „technical” function, which

Logos-Fire fulfills in extract B 31. The cosmos identified with Fire (B 30) is transformed within certain limits (μέτρα – B 30; μετρέεται – B 31); those limits are determined by Logos in the sense of „measure, proportion (= quantitative relationship).” This is a constant regularity, a feature proper to the nature of fire closely linked (= identical) with Logos itself; thus the two aspects of reality converge in Logos: the material (fire) and the spiritual-rational one (reason, intelligence, and law). It seems then that Logos, as the ultimate and only guarantee of the existence of the cosmos and of each individual thing, also becomes the principal concept in the philosophy of Heraclitus. For it is on this concept that the Heraclitean theory of cognition is based, and it is in this concept that the theory of the unity of opposites is explained; it is with the concept of Logos, too, that the Heraclitean image of God and divine Fire is identified; eventually, Logos is the origin of the rational structure of the eternal, constantly changing, macrocosmos, as well as its human dimension – the microcosmos. In other words, Logos governs the life of man (by means of Logos, the „intelligence” of its soul), the life of an organized society, state (for the human rights draw their power on one, divine Law – B 114); Logos governs the whole universe, whose material fabric is Fire, endowed with immanent, governing rational power. The Heraclitean vision of Logos is – according to us – a very bold and innovative attempt at the explanation of the mystery of the world. Irrespective of some naivety and simplifications, it still deserves our admirable and worthy of recognition logos.

*Translated by Jan Kłos*