

HERAKLIT Z EFEZU (Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος [Herákleitos ho Ephésios], **Heraclitus**) – filozof joński, żyjący ok. 544–480 przed Chr. w Efezie, kolonii gr. w Azji Mniejszej.

Zaliczany do pierwszych gr. filozofów przyrody, podniósł na wyższy poziom rozważania swoich poprzedników (Milezyjczyków) dotyczące świata natury, a także wprowadził do filozofii wiele nowych, ważkich dla jej rozwoju zagadnień. Uważany za ojca dialektyki filozoficznej i prekursora dynamicznej koncepcji rzeczywistości. Był jednym z pierwszych filozofów, który obok zagadnień kosmologicznych podejmował problematykę człowieka.

Świadectwa dotyczące życia H. nie podają dokładnych dat jego narodzin i śmierci. Diogenes Laertios (DLaert IX 1), idąc za chronografem Apollodorem, umieszcza ἀκμή [akmé] (szczyt dojrzałej twórczości) H. w okresie 69 olimpiady (lata 504–501 przed Chr.). H. pochodził ze starego arystokratycznego rodu efeskiego, w którym dziedziczono wysoką godność kapłańską w kulcie herosa Androklesa, założyciela Efezu; zrzekł się tej godności na rzecz brata (tamże, 6). Całe życie przebywał w Efezie, gdzie znany był z pogardliwego stosunku do współobywateli, a nawet mizantropii, która kazała mu odsunąć się od ludzi i zamieszkać samotnie w górach. Z tego względu wiele późniejszych informacji biograficznych (anegdot) o H. powstało w celu ośmieszenia go, zwł. w czasach hellenistycznych, gdy Heraklityjska pogarda dla drobiazgowej erudycji dotknęła ówczesnych uczonych. Za nieprawdopodobną uznaje się m.in. korespondencję pomiędzy H. a królem Persji Dariuszem, który rzekomo zapragnął pouczeń H., zapraszając go na swój dwór; filozof miał odmówić, wypowiadając się przy tym niepokornie na temat pychy rządzących i niegodziwości władzy (tamże, 12).

H. twierdził, że nie miał żadnego bezpośredniego nauczyciela; nie chciał brać udziału w życiu publicznym (gardził ludem i odrzucał demokrację), nie chciał też ustanowić praw dla Efezyjczyków, gdy został o to poproszony. Pod koniec życia zapadł na zdrowiu, wrócił do miasta i w zagadkowy sposób pytał lekarzy czy potrafią go uleczyć (tamże, 3). W końcu, pozostawiony własnym metodom leczniczym, które nie przyniosły rezultatu, zmarł. W ciągu rozwojowym myśli presokratejskiej H. zajmuje miejsce pomiędzy Pitagorasem i Ksenofanesem (do których bezpośrednio się odnosił) a Parmenidesem, który, choć nie wprost, nawiązywał do nauki H. (np. Diels-Kranz 28 B 6: „oszołomieni i nie umiejący rozróżniać, dla których być i nie być są tym samym i nie tym samym”) i w opozycji

do niej kształtował swoją filozofię. Tezy przeciwnej, uznającej historyczne pierwszeństwo filozofii Parmenidesa, będącej tym samym inspiracją dla H., bronił (nie dość przekonująco) m.in. K. Reinhardt w *H. Lehre vom Feuer* (Hermes (Wie) 77 (1942), 1–27).

H. miał napisać jedyne dzieło, które nosiło tytuł *Περὶ φύσεως* [*Peri phýseos*] (*O naturze*), tak jak u jego poprzedników – tytuł nadano tym dziełom w czasach późniejszych. W relacji Diogenesa Laertiosa dzieli się ono na 3 części: 1. o wszechświecie (λόγος περὶ τοῦ παντός [*logos perí tou pantós*]), 2. o polityce (λόγος πολιτικός [*logos politikós*]), 3. o teologii (λόγος θεολογικός [*logos theologikós*]). Części te wydzielono zapewne dopiero w czasach hellenistycznych, gdy znano już stoicki podział filozofii. Zachowało się ok. 140 frg. w prozie jońskiej, w większości z okresu I–III w. Mają one formę sentencji lub aforyzmów, zachowujących w miarę jednolity, charakterystyczny dla H. styl. Był on niejasny i enigmatyczny, stąd satyryk Tymon z Fliuntu nazwał H. ἀνικτής [*ainiktés*], tzn. człowiekiem mówiącym zagadkami. Nazywano też H., zwł. w czasach późniejszych, σκοτεινός [*skoteinós*] (łac. *obscurus*), tzn. „ciemny”, czyli niezrozumiały, trudny (np. Strabo, *Geographica*, XIV 1, 25; Cicero, *De finibus*, II 5, 15 n.).

H., jak podaje Diogenes Laertios (DLaert IX 5): „złożył swe dzieło jako wotum w świątyni Artemidy, jak mówią niektórzy, celowo napisawszy księgę dość niejasno, by tylko najznamienitsi mieli do niej dostęp, i by nikt z ludu nie mógł jej uznać za niewartą uwagi”. Naukowcy uważają za najbardziej prawdopodobne, że H. nie napisał żadnego spójnego traktatu, a głosił jedynie zwięzłe myśli lub gnomy (γνώμαι [*gnómai*]), które następnie zostały zebrane w ciąg refleksji połączonych raczej wspólnymi ideami niż formą. Styl wypowiedzi H. przypomina ustnie przekazywane sentencje, ułożone tak, by łatwiej je było zapamiętać. H. celowo posługiwał się też stylem wyroczni delfickiej lub prorocत्व sybilińskich, będąc świadomym swej misji ukazywania ludziom wiedzy boskiej, której większość z nich nie potrafi dostrzec. Dzieło H. znano i ceniono w Atenach w V w. przed Chr., czytali je m.in. Eurypides i Sokrates (por. tamże, II 22). W IV w. przed Chr. prozaiczne dzieło H. zostało ujęte w formę poetycką przez Skythinosa z Teos.

Frg. H. najczęściej cytuje się wg Diels-Kranz (22 B 1–139), gdzie zostały one uporządkowane alfabetycznie, wg przytaczających H. autorów starożytnych. Teksty H. wydano również w: Ch. H. Kahn, *The Art and Thought of H. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary* (C 1979) oraz pt.: *H. Ephesii reliquiae*,

wyd. I. Bywater (Ox 1877); *Eraclito. Raccolta dei frammenti e traduzione italiana*, wyd. R. Walzer (Fi 1939); *Eraclito. Frammenti e testimonianze*, wyd. C. Mazzantini (Tn 1945); *H. The Cosmic Fragments*, wyd. G. S. Kirk (C 1954); *H. Greek Text with a Short Commentary*, wyd. M. Marcovich (Mérida 1967, SA 2001²); *H. Fragmenta*, wyd. E. N. Roussos (At 1971); *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, wyd. R. Mondolfo, L. Tarán (Fi 1972); *H. Fragments*, wyd. T. M. Robinson (Tor 1987).

Na język pol. frg. H. przełożyli m.in.: W. Heinrich (w: tenże, *Zarys historii filozofii*, Wwa 1925); B. Kupis, L. Joachimowicz (w: *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*, Wwa 1968, 77–82); K. Leśniak (w: tenże, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Wwa 1972, 161–193); R. Zaborowski, E. Lif-Perkowska (w: *Hrakleitos o Efésios, 147 fragmentów*, Wwa 1996); K. Narecki (w: tenże, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lb 1999, 53–94).

INTERPRETACJA NAUKI HERAKLITA. W Efezie nie powstała prawdopodobnie żadna szkoła bezpośrednich następców H. – spotykane dość często przekonanie o istnieniu takiej szkoły opiera się w dużej mierze na żartobliwych uwagach Platona dotyczących towarzyszy H. (*Theaet.*, 179 D). Pierwszym znanym kontynuatorem myśli H. był żyjący w czasach Platona Kratylos. W Platońskim dialogu *Kratylos* jest on filozofem przesadnie podkreślającym nieuchronność zmian, prowadzącą nawet do skrajnych postaci relatywizmu. Był to niewątpliwie wpływ działających wówczas w Atenach sofistów, niemniej zaważył on nie tylko na filozofii Kratylosa, ale również na interpretacji myśli H., którego Kratylos miał być wiernym naśladowcą.

Z powodu trudnego stylu, zawiłych lub niespójnych sformułowań i celowo stosowanych skrótów czy niedopowiedzeń, sens wielu wypowiedzi H. był problematyczny już w starożytności – z pewnością w większym stopniu niż w przypadku innych presokratyków. Platon i Arystoteles rzadko cytowali H. dosł., nie troszcząc się zbytnio o dokładne zrozumienie jego teorii, ale raczej dopasowując pewne jej wątki do własnych rozważań lub kierując się obiegowymi opiniami. Kolejne interpretacje nauki H. pochodzą od sceptyków pirrońskich i stoików – są one zwykle rozwinięciem, ale nieraz okazują się wręcz wypaczeniem właściwej jego myśli. W ten sposób ukształtowany został tradycyjny wizerunek H. jako jednego z jońskich filozofów przyrody, przyjmującego za prazasadę (ἀρχή [arché]) ogień i głoszącego powszechny wariabilizm. Większość współczesnych badaczy podważyła taką interpretację filozofii H., wskazując na jej oryginalność i próbując bronić spójności jej tez. Spory o rozumienie filozofii H., zarówno w ujęciu całościowym,

jak i poszczególnych jej elementów, toczą się nieustannie od początku XX w. Badacze dochodzą często do całkiem rozbieżnych wniosków. Na trudności interpretacyjne wpływa nie tylko zagmatwany styl wypowiedzi H., ale także fakt, że – jak zauważył Arystoteles (*Met.*, 1062 a – b, 1012 a) – H. nie posługiwał się kategoriami logiki formalnej.

ELEMENTY TEORII POZNANIA. Heraklitejska arystokratyczność ducha, pogarda dla tłumu i niechęć do biernie żyjącej większości prowadziły do odrzucenia powszechnego mniemania (δόξα [doksá]) jako źródła wiedzy. H. ganił też współczesnych mu filozofów i historyków za πολυμαθία [polymathía], tzn. „wielouczoność” – wiedzę o wielu rzeczach, nie powiązaną ze sobą i przez to nie łączącą się w całość dającą rozumienie świata: „wiedza o wielu rzeczach nie uczy rozumności (νόον ἔχειν [nóon échein]), byłaby bowiem nauczyła jej Hezjoda i Pitagorasa, a także Ksenofanesa i Hekatajosa” (Diels-Kranz 22 B 40). Naiwno-empirystyczną teorię poznania Milezyjczyków i ich metodę badania zjawisk przyrody H. pogłębił i przeformułował. Właściwe filozofom zaangażowanie rozumu w badanie rzeczywistości dopełnił doświadczeniem wewnętrznym, obserwacją osobistą, która stała się dla niego istotnym czynnikiem poznawczym. „Ἐδίδεσάμην ἑμε οὐτόν” [edidzesamen emeoutón] („wniknąłem w samego siebie”) (tamże, B 101) nie oznacza psychologizycznego zagłębiania się w swą duszę, ale raczej zwrócenie się duszy ku samej sobie jako nowa metoda poznawcza, dopełniająca odkrytą już przez filozofów kontemplację zmysłowo-intelektualną. Jest to poznanie akcentujące aspekt praktyczny, związane z życiem człowieka jako takiego, poznanie, z którego ma wynikać mowa i czyn (por. tamże, B 1, B 73), czyli mądrość, która „polega na tym, by mówić prawdę i postępować zgodnie z naturą, słuchając jej głosu” (tamże, B 112).

Dla podkreślenia szczególnej wagi tego aspektu poznania H. wprowadził do swoich rozważań pojęcie „φρόνησις” [phrónesis], zapożyczając je od tragiczków gr., u których oznaczało ono wewnętrzny ból i rozdarcie w obliczu ważnych decyzji bohaterów. Przez φρόνησις, która jest szczególną funkcją rozumu, człowiek pierwotnie doświadcza siebie samego, a także wnika w otaczający go zmienny stan rzeczy, rozumiejąc „mowę świata” i postrzegając siebie jako część powszechnego ładu, kosmosu. Takie poznanie prowadzi więc do mądrości (σοφία [sophía]), która wiąże ze sobą wiedzę i działanie, dając człowiekowi udział w wyższym, nie zauważanym zwykle przez ludzi porządku świata.

W tym kontekście profetyczny ton wypowiedzi H., postrzegany jako arogancki i wyniosły, znajduje uzasadnienie. Filozof z Efezu był przekonany o tym, że otwiera ludziom oczy na nich samych, że odsłania im podstawy życia, budząc ich ze snu (por. tamże, B 73, B 75; „budzenie ze snu” jest częstym tropem języka proroków). Ludzie są bowiem jak głusi i nieświadomi, krocząc po omacku na ścieżkach życia (por. tamże, B 34, B 1). Sama zaś natura „lubi się skrywać” (φύσις κρυπτεσθαι φιλεῖ [physis krýptesthai philéi], tamże, B 123), rzeczywistość i ludzkie życie są jak znaki, które domagają się interpretacji, są to zagadki, które należy rozwiązać jak wyrocznie delfickie lub prorocтва Sybilli – trzeba umieć odgadnąć ich prawdziwy sens (por. tamże, B 92, 93, 56). Ta nowa świadomość zadań filozofa pociąga za sobą konieczność komunikowania się przez słowa i obrazy zaczerpnięte z doświadczenia wewnętrznego. H. rozwiązuje zagadki natury i objawia ich znaczenie naśladowując język wyroczni, która „nie mówi, nie skrywa, lecz daje znak” (tamże, B 93). Stosuje zatem antytezy, paradoksy, paralele, gry słowne i inne środki wyrazu, czyniąc swą wypowiedź niełatwą do zrozumienia. Nie daje gotowych rozwiązań, ale raczej pobudza do ich odkrywania, konstruując złożone twierdzenia z zaszyfrowanym sensem i adresując je do tych, którzy potrafią je zinterpretować. H. był świadomy, że tylko nieliczni są do tego zdolni, gdyż niewielu śpiących jest w stanie przebudzić się ze snu, mimo że „każdy człowiek ma zdolność poznawania siebie samego i rozumnego myślenia” (tamże, B 116). Dlatego przedkładał jednostki nad ogół: „jeden jest dla mnie wart tyle co dziesięć tysięcy, jeśli tylko jest najlepszy (ἄριστος [áristos])” (tamże, B 49). Większość ludzi tworzy bowiem własne złudne wyobrażenia i daje się zwodzić fikcjom i pozorom. Zmysłowe postrzeganie zjawisk świata, cenione przez H. („wysoko stawiam to, co można zobaczyć, usłyszeć lub zbadać”, tamże, B 55), musi być związane z odpowiednim rozumieniem (φρόνησις [phrónesis]), gdyż niełatwo jest pojąć język zmysłów: „oczy i uszy są złymi świadkami dla ludzi mających dusze barbarzyńskie”, tzn. dusze nie rozumiejące języka zmysłów (tamże, B 107). Rozróżnienie między zwykłymi doznaniem zmysłowymi a ich rozumną interpretacją stanie się później częścią filozofii Demokryta.

NAUKA O LOGOSIE. Logos (gr. λόγος) to jeden z centralnych punktów filozofii H., nie pozbawiony trudności interpretacyjnych. Jest on wszechogarniającą powszechną zasadą, prawdopodobnie tożsamą lub istotnie związaną z wiecznym i boskim prawem kosmicznym, jest też kierującą światem i życiem ludzkim

opatrznością i mądrością. Ta podstawowa prawda o urządzeniu świata, a także o ludzkim życiu, została odkryta przez H. i stała się treścią jego filozoficznego „przepowiadania”. Zgodnie z powszechnym planem Logosu wszystkie rzeczy stanowią wielką wspólnotę wszechświata, kosmosu (we frg. 30 występuje pierwsze użycie słowa κόσμος [kosmos] spośród pism zachowanych do naszych czasów), gdyż Logos jest obecny we wszystkim. Mimo to pozostaje dla większości ludzi ukryty i niezrozumiały: „tego zawsze istniejącego Logosu ludzie nie są w stanie zrozumieć ani zanim go usłyszą, ani usłyszawszy go po raz pierwszy – bo choć wszystkie rzeczy powstają zgodnie z Logosem, ludzie są jak niedoświadczeni, choć doświadczają słów i czynów, które ja przedstawiam dzieląc każdą rzecz zgodnie z jej naturą i wyjaśniając, jak istnieje” (tamże, B 1). H. jest pośrednikiem między powszechną zasadą świata a człowiekiem, jest natchnionym wieszczem, objawiającym ludziom tajemnicę świata. Zdaniem niektórych badaczy (m.in. A. Joja, E. L. Minar, Ch. H. Kahn) Logos ma w tym kontekście także inne, dopełniające znaczenie. Jest rozumiany jako słowo, nauka, przekaz H., obiektywna myśl filozofa, który jest koniecznym pośrednikiem w opisie struktury świata. To częstsze i pierwotniejsze w języku gr. werbalizacyjno-ekspresyjne znaczenie terminu „logos” u H. posiada jednak w każdym przypadku wyraźny aspekt racjonalny, decydujący o stosowaniu przez niego tego terminu i powodujący zamierzoną wieloznaczność (interpretacje przypisujące H. czysto nie-racjonalne znaczenie „logosu” należą już do rzadkości: m.in. J. Burnet, O. Gigon). Obecna w języku gr. semantyczna dwutorowość ewolucji pojęcia „logos” (w znaczeniu pierwszym: słowo, relacja, teza; w znaczeniu drugim: zasada, prawo, miara) być może najwyraźniej doszła do głosu w wieloznacznym i zagadkowym języku H., mającym odwzorować skrywającą się za znakami, a zatem także zagadkową rzeczywistość, czy też raczej stojącą u jej podstaw metafizyczną zasadę. Język wypowiedzi H. jest zatem wyznaczony przez naturę Logosu, a pośrednictwo i przekaz prawdy, jako szczególna misja filozofa-proroka, okazuje się koniecznym warunkiem poznania i zrozumienia Logosu przez ludzi.

W związku z niejasnym i niejednoznacznym określeniem natury Logosu w wypowiedziach H. wskazuje się na różne aspekty wyznaczające jego istotę. W podstawowym znaczeniu Logos to powszechna (ξυνή [ksyné]), a zatem wszystkim rzeczom wspólna (κοινή [koiné]) zasada, reguła lub prawo, wg którego istnieje kosmos jako całość, a także każda jego część, ujęta w procesie kosmicznych

przemian; jest więc także pewnym wzorem ładu, miarą, proporcją, jednoczącą formułą (G. S. Kirk). W dyskusji dotyczącej przypisywanego tej zasadzie stopnia inteligencji (rozumu), przeważa teza, iż Logos jest nie tylko rozumną zasadą, miarą powstawania rzeczy i ich porządku, wywiedzioną z boskiego prawa rządzącego światem, ale sam jest rozumem, inteligencją, świadomą nie tylko świata, ale i siebie samego, swej pozycji w ogólnym porządku świata. Tak pojęty Logos jest duchem, twórczym pierwiastkiem, władzą poznawczą kosmosu (W. Jaeger), a nawet kosmicznym bogiem (wg Kirka Logos może być co najwyżej aspektem „jedynego mądrego bytu”, o którym H. mówi we frg. 32).

Jeżeli Logos jest duchem przenikającym wszystko i rozumem kierującym wszystkimi rzeczami, poznanie prawdy o świecie polega na ujęciu i wyrażeniu Logosu. Człowiek, stanowiąc element powszechnej harmonii, całości, musi pojąć jej zasadę i żyć w z nią zgodzie: „należy iść za tym, co powszechne, to znaczy za tym, co wspólne, [...] ale choć Logos jest powszechny, wielu żyje tak, jakby każdy z nich miał swoje własne rozumienie” (tamże, B 2). Powszechna inteligencja Logosu (ξυνὴ φρόνησις [ksyné phrónesis]) przeciwstawia się więc własnemu, indywidualnemu rozumieniu człowieka (ἰδία φρόνησις [idia phrónesis]), które nie może uchwycić istoty rzeczy, gdyż bazuje na jednostkowych sądach, na doraźnych celach i potrzebach życia (por. tamże, B 17, B 72). Ludzie zwracają się ku własnym światom (por. tamże, B 89), obiektywna natomiast i powszechna prawda o świecie i o nich samych, wciąż obecna w ich życiu, wymyka się ich poznaniu: „rozmijają się z Logosem, z którym stale obcuja” (tamże, B 72). Tu tkwi przyczyna dysonansu między Logosem a ludźmi, a także przyczyna niezrozumienia nauki H. przez ludzi.

JEDNOŚĆ PRZECIWIENSTW. Opatrznościowe działanie kosmicznej mądrości ujął H. w oryginalnej nauce o przeciwieństwach i o jedności wszystkich rzeczy. Obserwacja zjawisk przyrody nasuwała wniosek, że wielość rzeczy i różnorodność przemian wyraża się w koniecznym współistnieniu przeciwieństw, które jednoczą się na jakimś wyższym poziomie porządku kosmicznego (por. tamże, B 10). Większość zmian dotyczy, zdaniem H., przechodzenia pomiędzy przeciwieństwami, wśród których należałoby wyróżnić 4 typy: 1) ta sama rzecz wzbudza różne reakcje u różnych odbiorców (np. świnie lubią błoto, lecz nie ludzie; por. tamże, B 13 oraz B 9, B 61); 2) ta sama rzecz widziana w różnych aspektach może być opisywana przez sprzeczności (np. pismo jest proste w linii wiersza, ale krzywe w kształcie liter; por. tamże, B 59, B 58); 3) wiele rzeczy poznajemy przez poznanie ich przeciwieństw,

jak np. zdrowie – choroba, odpoczynek – zmęczenie (tamże, B 111, B 23); w skrajnym przypadku (4) przeciwieństwa zbiegają się: „jednym i tym samym jest w nas żywe i umarłe, to, co czuwa, i to, co śpi, młode i stare, ponieważ te rzeczy stają się po swej zmianie tamtymi, a tamte znów po swej zmianie stają się tymi” (tamże, B 88); tworzą one bowiem jakby istotną całość, ciągłość, w której jedno zależy od drugiego; są kolejnymi stadiami jednego, stałego procesu – do tego stopnia, że w żadnym przypadku nie jest możliwe rozłączne istnienie przeciwieństw (por. tamże, B 103, B 48, B 126).

Twierdzenie Anaksymandra, zgodnie z którym zmienność i przemijanie są skutkami wiecznego wyrównywania przez kosmiczną Δίκη [Dike] niesprawiedliwości zaistniałych w procesie ścierania się przeciwieństw (por. tamże, 12 A 9), u H. zyskuje odmienną i radykalną postać: „Wojna (πόλεμος [pólemos]) jest ojcem wszystkich, wszystkich królem” (tamże, 22 B 53), a „wszystko dzieje się zgodnie ze sporem i koniecznością” (tamże, B 80). Wojna jest powszechna, konieczna i wieczna, ponieważ – jak zauważył Arystoteles (*E. eud.*, 1235 a 25) – gdyby ustała, świat uległby zagładzie, gdyż jedno z przeciwieństw zdobyłoby stałą przewagę. Wojna (walka, spór) jest metaforycznym czynnikiem sprawczym zmian w świecie, gwarantem równowagi i źródłem życia – przeciwieństwa istnieją wszędzie w naturze i przechodzą w siebie nawzajem tak, że śmierć jednego z nich równa się powstaniu drugiego (por. Diels-Kranz 22 B 31, B 62, B 76).

Obrazem nieustannej zmienności wszystkich rzeczy jest u H. rzeka, do której nie można wejść dwa razy, ponieważ napływają do niej wciąż nowe wody (por. tamże, B 12, B 91). Z tym poglądem wiąże się bardzo znany tekst, przekazany przez Platona: „Heraklit twierdzi gdzieś, że wszystko płynie (jest w ruchu) i nic nie pozostaje w spoczynku” („πάντα ῥεῖ [właściwie: χωρεῖ] καὶ οὐδὲν μένει” [panta rhéi (choréi) kai oudén ménei]) (*Cra.*, 402 A). Przekaz ten przejął następnie Arystoteles (*Phys.*, 253 b 9), za nim Teofrast, będący źródłem dla późniejszych doksografów (m.in. Diogenesa Laertiosa). Współcześnie toczą się spory o to, czy rzeczywiście H. należało przypisać tzw. powszechny wariabilizm, który ostatecznie prowadzi do relatywizmu i agnostycyzmu, a także negacji zasady niesprzeczności. Za obroną świadectwa Platona przemawia głównie jego autorytet, przeciw niemu natomiast dość swobodny sposób, w jaki przytaczał H.: często mówił o nim ironicznie lub żartobliwie; oprócz tego pozostawał od młodości pod wpływem Kratylosa (por. *Met.*, 987 a 32), nadmiernie akcentującego nieuchronność i powszechność zmiany.

Ponadto Platon nie starał się dokładnie badać myśli swych wczesnych poprzedników, stąd zamiast dosłownych przytoczeń przeważają u niego parafrazy, pozwalające wykorzystać jakąś ideę dla własnych dociekań. Ważnym argumentem jest także spójność filozofii H., którą teza o powszechnym wariabilizmie mogłaby rozbić, prowadząc m.in. do zaprzeczenia możliwości jakiegokolwiek poznania. Wg Kirka metafora rzeki w przekazie Platona wskazuje na brak stałości w świecie, podczas gdy frg. 91 („na tych, którzy wchodzą do tej samej rzeki, coraz to różne napływają wody”, Diels-Kranz 22 B 91) mówi o tym, że rzeka pozostaje tą samą rzeką, mimo że (albo: dlatego że) zmieniają się w niej wody. Rzeka jest więc obrazem równowagi i porządku świata, pozostając w zgodzie z innymi twierdzeniami H.: zmiana jednych rzeczy umożliwia istnienie innych, a zmiana elementów podtrzymuje stałość struktur wyższego poziomu.

W ten sposób zostaje też odparty zarzut o negację zasady niesprzeczności, gdyż jedność przeciwieństw nie oznacza ich tożsamości, ale raczej ich relacyjną odpowiedniość. Przeciwieństwa łączą się ze sobą w pewnym napięciu, tworząc silniejszą, choć nie od razu widoczną więź, harmonię (ἀρμονία [harmonie]): „istnieje harmonia przeciwnych napięć, jak w łuku i lirze” (tamże, B 51), „niewidoczna więź jest silniejsza od jawnej” (tamże, B 54). Napięcie w walce przeciwieństw, polegające na istotnej między nimi więzi (harmonii), objawia więc pewną dynamiczną jedność, na której straży stoi Logos: „wysłuchawszy nie mnie, lecz Logosu, mądrze jest się zgodzić, że wszystko jest jednym” (tamże, B 50). Relatywizm, a nawet absurd (ἄλογία [alogia]), który nauce H. zarzucał Platon (por. *Conv.*, 187 A), zostają usprawiedliwione sub specie aeternitatis – różnice przez nas postrzegane okazują się jednością w planie wyższym: boskim i wiecznym.

OGIEŃ I PRZEMIANY NATURALNE. Nauka H. była w pewnej mierze odpowiedzią na filozofię jego jońskich poprzedników: Talesa, Anaksymandra i Anaksymenesa. Wydaje się, że H. był kontynuatorem materialistyczno-empirystycznej linii Milezyjczyków ze swą koncepcją wiecznie żyjącego ognia (πῦρ αἰείζωον [pyr aeidzoon]) jako zasady rzeczywistości fizycznie pojętej. Zdaniem J. Burneta nauka o ogniu jest dowodem na to, że heraklityjska wizja świata jest czysto materialistyczna, a jedność przeciwieństw jest tylko tożsamością pierwotnej substancji materialnej (ognia) we wszystkich jej przejawach. Pogląd taki jest dziś niemal powszechnie odrzucany, gdyż w świetle wielu współczesnych badań H. nie jest już postrzegany jako jeden z jońskich filozofów przyrody, ale jako myśliciel oryginalny, wnoszący do

filozofii nowe zagadnienia i twórcze koncepcje. Rzeczywiście H. mówi o przemianach pomiędzy materialnymi elementami świata: „wszystko wymienia się na ogień i ogień na wszystko” (tamże, B 90), oraz o cyklu przemian ognia: „[z ognia] najpierw morze, z morza zaś połowa jest ziemią, połowa ogniem atmosferycznym (πρηστέρη [prestér])” (tamże, B 31). Ogień jest zatem jedną z trzech podstawowych mas świata, obok ziemi i wody, na które się wymienia, będąc im równy co do ilości. Zmiany między tymi masami zachodzą równocześnie, ale całkowita ilość każdej z nich pozostaje stała. Tak samo zatem jak Milezyjczycy głosił H. przemianę elementów naturalnych w siebie nawzajem, ale nie przyjął wniosku, że jeden z tych elementów jest w sensie materialnym źródłem pozostałych – H. nie zajmował się kosmogonią, tzn. początkiem świata, ale raczej zasadą jego bytowania.

Część ognia, która w danym cyklu nie podlega przemianom, staje się czynnikiem sprawczym procesów kosmologicznych, najbardziej aktywną postacią materii, zdolną do kierowania jej przemianami. „Tego porządku świata nie stworzył żaden z bogów ani ludzi, lecz był zawsze, jest i będzie – ogień wiecznie żyjący, rozpalający się miarowo i miarowo gasnący” (tamże, B 30). Ogień jest rozumiany jako czysty kosmiczny eter, gorąca i świetlista substancja otaczająca świat (złożony z wody i ziemi), wypełniająca niebo (Kirk). Tak pojęty ogień jest elementem boskim (eter powszechnie uważano za pierwiastek boski, wysublimowaną postać materii), utrzymującym równowagę w świecie, nad którym się rozpościera. Idąc dalej można stwierdzić, że ogień przedstawia całościowy porządek świata, którego pewne porcje gasną, a inne rozpalają się na nowo. Nie jest on potencjalnym pierwiastkiem materii, ale raczej biegunem, archetypem lub tylko symbolem zmian, wykraczającym już poza koncepcje fizykalne. W tym sensie jest też wiecznym źródłem naturalnych zjawisk, obrazem walki przeciwieństw – żyjąc tym, co spala i przemienia w siebie. Ogień, wraz z jego kosmicznymi cyklami przemian, objawia także naturę Logosu, którego stanowi jeden z istotnych aspektów.

Świadectwa pośrednie przypisują H. znaną z późniejszych teorii stoików doktrynę cyklicznego spalania (ἐκπόρωσις [ekpýrosis]) i odradzania się wszechświata (m.in. DLaert IX 8; Simplicius, *In Physicam*, 24, 4), wraz z dokładnie podanym okresem takiego cyklu: 10.800 lat (por. Diels-Kranz, 22 A 13). Jest to jednak teza sprzeczna z doktryną o równowadze w przemianach naturalnych i o walce przeciwieństw (ogień, pozbawiony opozycyjnych składników, musiałby przestać istnieć), a także z kilkoma frag. („[porządek świata] był zawsze, jest i będzie”, tamże,

B 30; „słońce nie przekroczy swej miary”, tamże, B 94). Jest to prawdopodobnie interpretacja stoików, którzy jako pierwsi przypisali ten pogląd H., chcąc widzieć w nim prekursora własnych koncepcji filozoficznych. W nauce H. mogła być mowa o przechodzeniu miary ognia przez wszystkie stadia wymiany elementów, oraz o okresie czasu do tego potrzebnym.

DUSZA I BÓG. Przedmiotem wielu współczesnych dyskusji jest ustalenie, na ile H. był tylko filozofem zajmującym się światem natury (Kirk), a na ile zajmował się także sprawami kondycji człowieka zanurzonego w tymże świecie (Jaeger, Kahn). Wydaje się, że w jakimś sensie oba wątki są obecne u H. – człowiek, zgodnie z teorią powszechnego prawa-Logosu, stanowi nieodłączny element kosmosu, a ponadto jest przez kosmos określony w swoim działaniu, potrafi bowiem poznać i realizować prawo kosmosu. Można powiedzieć za Jaegerem, że H. jako pierwszy wprowadził człowieka w organiczny związek z wszechświatem wg jednej kosmicznej zasady, przez co dokonał humanizacji jońskiej filozofii przyrody i stał się prekursorem antropologii filozoficznej.

Na szczególną uwagę zasługuje koncepcja H. dotycząca rozumienia duszy; w koncepcji tej po raz pierwszy natura duszy została określona przez strukturę całego świata, a nie tylko ludzkiego ciała. Dusza jest ognista (etryczna), przez co spokrewniona z wiecznym ogniem, przenikającym cały kosmos. Podlega ona takim samym przemianom naturalnym jak ogień, a zatem „śmiercią duszy jest stać się wodą” (tamże, B 36). Wilgoć osłabia duszę, a suchość usprawnia ją, daje siłę życiową, ale też sprawność moralną (cnotę) i intelektualną (mądrość): „sucha dusza jest najmądrzejsza i najlepsza” (tamże, B 118; por. tamże, B 117). Dusza staje się wilgotna ulegając przyjemnościom cielesnym (por. tamże, B 77) bądź pozorom i urojeniom poznawczym. Konieczne jest zatem rozumienie Logosu, czyli powszechnej zasady, istoty rzeczy, aby dusze nie zwilgotniały.

Jeżeli dusza ma jakąś fizyczną więź z otaczającym świat ogniem-eterem, to obecny we wszystkich rzeczach Logos, w jakiejś mierze tożsamy z ogniem, wnika w duszę ludzką także fizycznie (choć interpretacja ta budzi wątpliwości, jako pochodząca od filozofa sceptyka, modyfikującego przekaz zgodnie z własną teorią poznania): „stajemy się rozumni, gdyż oddychając (δι' ἀναπνοῆς σπᾶσαντες [di' anapnoés spásantes]) wciągamy boski Logos, podczas snu zaś zapominamy, a po przebudzeniu znów jesteśmy świadomi” (Sektus Empiryk, *Adversus mathematicos*, VII 129).

Kolejnego elementu, zupełnie innego rodzaju, dostarcza sławny frg. 45: „choćbyś wszystkie drogi przeszedł, nie dotrzesz do granic duszy – tak głęboki jest jej logos” (Diels-Kranz, 22 B 45). Zwrócono uwagę (B. Snell) na to, iż H. odkrył tu pozamaterialny charakter duszy ludzkiej, która wykraczając poza granice przestrzenne rozciąga się w nieskończoność. Wg interpretacji naturalistycznej (Kirk) jest tu mowa o proporcji logosu duszy jako miary-porcji w stosunku do Logosu świata jako bezgranicznej poniekąd całości.

Doktrynę związaną z życiem po śmierci H. przejął z religii orfickiej: z jednej strony wierzył w nieśmiertelność człowieka („po śmierci czeka ludzi wiele takich rzeczy, których się nie spodziewają”, tamże, B 27), z drugiej jednak – odnosząc się do własnych poglądów kosmologicznych – zmuszony byłby wykluczyć „fizyczną” możliwość nieśmiertelności duszy-ognia, która w cyklu przemian w końcu i tak musi stać się wodą (a ta jest zawsze śmiercią duszy). Mimo zatem wyraźnych wątków antropologicznych w myśli H., nie dokonano się tu jeszcze połączenie poglądów fizykalno-kosmologicznych z doktryną o nieśmiertelności duszy ludzkiej, przez co wyjaśnianie bytu ludzkiego dokonywało się nadal w dwóch niezależnych porządkach: filozoficznym i religijnym.

Większe zbliżenie filozofii i wierzeń religijnych dokonało się być może w pojmowaniu Boga, o którym parokrotnie wspomina H. w dość istotnych kontekstach: „Bóg jest dniem – nocą, zimą – latem, wojną – pokojem, sytością – głodem” (tamże, B 67), tzn. jest wszystkimi przeciwieństwami, parami przeciwieństw, a raczej ich zasadą, czyli ową harmonią na wyższym poziomie, ustanawianą przez Logos. Bóg jest też, jako Logos, najwyższym rozumem, poznającym wszystkie rzeczy prawdziwie, takie, jakimi są: „nie w ludzkiej, lecz w boskiej jest mocy prawdziwie rozumieć” (tamże, B 78), „dla Boga wszystko jest piękne, dobre i sprawiedliwe, ludzie natomiast jedne rzeczy uważają za niesprawiedliwe, inne za słuszne” (tamże, B 102). Dla Boga nie ma zatem podziału wynikającego z przeciwieństw, ale górze biorą cechy pozytywne, stanowiąc osnowę powszechnej harmonii. Heraklitejskie rozumienie Boga świadomie łączyło wierzenia religijne, skądinąd krytykowane przez H., z refleksją filozoficzną: „jedno, jedyne mądre, chce i nie chce być nazywane imieniem Zeusa” (tamże, B 32), gdyż z jednej strony jest Bogiem przypominającym Zeusa, władcę świata, i słusznie odbiera boską cześć, z drugiej strony nie jest już antropomorficznym bóstwem, ale zupełnie czym innym: prawdziwym Bogiem, najwyższym rozumem, ostateczną zasadą kosmosu i życia. W tym sensie Bóg

utożsamia się z Logosem i eterycznym wiecznym ogniem, różniąc się od nich tylko aspektywnie. Bóg jest więc bytem immanentnie obecnym w świecie, nie zaś kimś umieszczonym poza nim; świat H. nie potrzebuje zewnętrznego, transcendentnego sprawcy: istnieje wiecznie sam w sobie, podlegając nieustannym, harmonijnie uporządkowanym przemianom. Logos-ogień jest kosmicznym boskim prawem – zasadą zarówno „zewnętrzną”, choć nieoddzielalną od świata, jak i w stosunku do niego wewnętrzną (por. W. Dłubacz, *U źródeł koncepcji Absolutu. Od Homera do Platona*, 132). Taka koncepcja mogła być znaczącym wkładem w rozwój tzw. teologii naturalnej.

WĄTKI ETYCZNE. W dziedzinie rozumienia polityki i prawa H. połączył etykę z kosmologią, wyprowadzając zasady etyczno-polityczne z filozoficznej wizji świata: „mówiący rozumnie muszą opierać się na tym, co wspólne wszystkim, jak miasto na prawie, a nawet jeszcze bardziej – wszystkie przecież ludzkie prawa żywią się jednym, boskim: ma ono tyle mocy, ile pragnie, starcza jej wszystkim i jeszcze pozostaje” (tamże, B 114). Tak jak prawo πόλις [polis] jest wyznaczone przez prawo wszechświata, a zatem nie przez partykularne interesy rządzących, tak też prawo ludzkie wynika z prawa boskiego. Rzekomy indywidualizm H., który miał się przejawiać m.in. w dyktatorskim i wyniosłym tonie jego wypowiedzi oraz w pogardzie dla tłumu, okazuje się świadomym przewyższeniem samowoli indywiduum w kierunku uznania powszechnego prawa, także społecznego. W powyższej paraleli można stwierdzić obecność jakiejś wczesnej postaci prawa naturalnego, kształtującego społeczeństwo na wzór uporządkowanego wg boskiej zasady kosmosu. Prawo odbija powszechną harmonię, nie można zatem bezkarnie go łamać, gdyż ostateczną instancją jest boski Logos, wyznaczający sprawiedliwość wszystkim rzeczom. Dobre prawa powinni więc układać mędrcy, którzy dzięki swym mocno ognistym duszom rozumieją – podobnie jak sam H. – związek ludzi z kosmosem. Wśród etycznych wskazań H. znajdujemy też istotne wątki ascetyczne: „trudna jest walka z pożądaniem, gdyż to, czego ono chce, kupuje kosztem duszy” (tamże, B 85).

Filozofia H. – pomimo nieścisłości powodujących różnice interpretacyjne – wydaje się w miarę spójna, łącząc elementy kosmologiczne, teologiczne i antropologiczno-etyczne. H. zamierzał wytłumaczyć świat i życie ludzkie opierając się na jednej racjonalnej i powszechnej zasadzie. Istotnym krokiem H. w rozwoju myśli gr. było odkrycie powszechnej zasady zmian naturalnych, a tym samym

wyjście poza kategorie czysto fizyczne w tłumaczeniu rzeczywistości. Jego zasługą było też podjęcie problemu człowieka i życia ludzkiego. Wpływ H. na kolejne pokolenia filozofów był wieloraki: od negacji natury i ruchu w filozofii Parmenidesa i eleatów (powstałej m.in. w reakcji na zawile i paradoksalne tezy H.), przez syntetyzujące teorie Platona (gdzie myśl H. reprezentowała świat zmiennych bytów-cieni), czy też rozwijające doktrynę przemian naturalnych teorie Empedoklesa i pluralistów, aż do złożonych koncepcji stoików, adaptujących liczne kosmologiczno-etyczne tezy H. z odpowiednimi modyfikacjami (jak doktryna o życiu zgodnym z naturą, o cyklicznym spalaniu się świata itp.). W nowszych czasach pojawiły się pewne filozoficzne wątki, które korzeniami sięgają myśli H.: m.in. koncepcje intuicji i ewolucji twórczej H. Bergsona, aforystyczny styl wypowiedzi i świadomość profetycznej roli filozofa u F. Nietzschego (który uważał H. za swego jedynego prekursora), filozofie dialektyczne (zwł. Hegel, który poświęcił szczególną uwagę m.in. doktrynie o syntezie przeciwieństw). Współcześnie naukę H. dostrzeżono m.in. w filozofii procesu oraz we współczesnej fizyce, gdzie próbowano pokazać zbieżność heraklitejskiej koncepcji wiecznego ognia z teorią energii (por. W. Heisenberg, *Fizyka a filozofia*, Wwa 1965, 47).

Bibliogr. dotycząca H. znajduje się m.in. w: E. Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, tłum. R. Mondolfo (I/4: *Eraclito*, Fi 1962); E. N. Roussos, *H.-Bibliographie* (Da 1971); *Eraclito. Testimonianze e imitazioni. Introduzione*, wyd. R. Mondolfo, L. Tarán (Fi 1972); Totok (F 1997², I 170–178); G. Whitaker, *A Bibliographical Guide to Classical Studies* (III, Heidesheim 2000).

F. Lassalle, *Die Philosophie H. des Dunklen von Ephesos*, I–II, B 1858, Hi 1973); J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Lo 1892, 1930⁴; P. Bise, *La politique d'H. d'Éphèse*, P 1925; A. M. Frenkian, *Études de philosophie présocratique*, [I]: *H. d'Éphèse*, Cernàuti 1934; O. Gigon, *Untersuchungen zu H.*, L 1935; F. J. Brecht, *Heraklit*, Hei 1936; H. Fränkel, *A Thought Pattern in H.*, American Journal of Philology 59 (1938), 309–337; K. Reinhardt, *H. Lehre vom Feuer*, Hermes (Wie) 77 (1942), 1–27; B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, H 1946, Gö 2000⁸; W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Ox 1947; E. Wolf, *Der Ursprung des abendländischen Rechtsgedankens bei Anaximander und H.*, Symposion 1 (1948), 35–87; G. S. Kirk, *Natural Change in H.*, Mind 60 (1951), 35–42; R. Muth, *Heraklit*, Anzeiger für die Altertumswissenschaft 7 (1954), 65–90; A. N. Zoumpos, *H. von*

Ephesos als Staatsmann und Gesetzgeber, At 1956; G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, C 1957 (z M. Schofieldem, C 1983²; *Filozofia presokratejska*, Wwa 1999, 185–214); H. Blass, *Gott und die Gesetze. Ein Beitrag zur Frage des Naturrechts bei H. (Fragment 114)*, Bo 1958; J. Casal Muñoz, *H. y el pensamiento metafísico*, [Montevideo] 1958; A. Jeannière, *La pensée d'H. d'Éphèse et la vision présocratique du monde*, P 1959; C. Ramnoux, *H., ou l'homme entre les choses et les mots*, P 1959, 1968²; tenze, *Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez H.*, P 1959; M. De Corte, *La vision philosophique d'H.*, LThPh 16 (1960), 189–236; A. Joja, *The Origins of Logic in Greece*, Analele Universitatii Bucuresti / Acta Logica 3 (1960), 21–29; R. Mondolfo, *I frammenti del fiume e il flusso universale in Eraclito*, RSF 15 (1960), 3–13; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I, C 1962, 1995; L. Winterhalder, *Das Wort H.*, St 1962; W. J. Verdenius, *Der Logosbegriff bei H. und Parmenides*, Phronesis 11 (1966), 81–98; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Wwa 1971, 2000³, 126–146; E. Kurtz, *Interpretationen zu den Logos-Fragmenten H.*, Hi 1971; K. Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Wwa 1972, 83–103; M. C. Nussbaum, *Ψυχή in H.*, Phronesis 17 (1972), 1–16, 153–170; A. P. D. Mourelatos, *H., Parmenides and the Naive Metaphysics of Things*, w: *Exegesis and Argument*, As 1973, 16–48; J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, I, Lo 1979; Ch. H. Kahn, *The Art and Thought of H.*, C 1979; E. Hussey, *Epistemology and Meaning in H.*, w: *Language and Logos*, C 1982, 33–59; D. Wiggins, *H. Conceptions of Flux, Fire and Material Persistence*, w: tamże, 1–32; K. Narecki, *Księga H. z Efezu i jej losy*, Roczniki Humanistyczne 32 (1984) z. 3, 5–20; M. Fattal, *Le logos d'H.: un essai de traduction*, Revue des études grecques 99 (1986), 142–152; Reale I; G. Vlastos, *Studies in Greek Philosophy*, I, Pri 1995; D. W. Graham, *H. Criticism of Ionian Philosophy*, Oxford Studies in Ancient Philosophy 15 (1997), 1–50; E. Hussey, *H.*, w: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, C 1999, 88–112; K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lb 1999, 53–94; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Wwa 2000, 26–29; I. De Gennaro, *Logos – Heidegger liest H.*, B 2001; M. Thurner, *Der Ursprung des Denkens bei H.*, St 2001; J.-E. Pleines, *H.: anfängliches Philosophieren*, Hi 2002; W. Dłubacz, *U źródeł koncepcji Absolutu. Od Homera do Platona*, Lb 2003, 120–132.

Arkadiusz Gudaniec