

Heraklit nie oznajmia ani nie ukrywa, ale wskazuje

Leopold Hess

Wstęp

Mimo dwóch wieków badań¹, Heraklit wciąż pozostaje jednym z najbardziej kontrowersyjnych myślicieli w dziejach Zachodu. Nie bez powodu już starożytni nazwali go „ciemnym”. Nie mniej tajemnicza jest forma jego dzieła, niż enigmatyczna treść. Efeski arystokrata pozostawił nam niełatwą zagadkę do rozwiązania. Ale dał nam też wskazówki, jak ją rozwikłać. Najważniejszą naszym zdaniem jest fragment B93²: „Władca, którego wyrocznia jest w Delfach, nie oznajmia, ani nie ukrywa, ale wskazuje”³. Zdanie to zastosujemy jako klucz interpretacyjny do dzieła naszego filozofa, które charakterem zbliżone jest do wypowiedzi delfickiego Apolla. Rozważymy najpierw swoiste cechy przepowiedni Pytii, a następnie wskażemy analogie między nimi a filozofią „dumnego” Heraklita⁴.

¹ Można przyjąć, że nowożytne naukowe badania nad Heraklitem rozpoczęło pierwsze wydanie fragmentów dokonane przez Schleiermachera w 1807 roku.

² Numeracja fragmentów wg wydania Dielsa-Kranza [1934]. Jeśli nie zaznaczono inaczej, przekład wszystkich cytatów pochodzi od autora, gdyż żaden z istniejących przekładów na język polski nie odpowiadał w pełni prezentowanej interpretacji. Przekład na podstawie: Mrówka [2004]. Jest to pierwsze polskie wydanie krytyczne fragmentów Heraklita, opatrzone obszernym komentarzem.

³ Słowo *semainei* zwykle tłumaczy się „daje znak”. Przekład „wskazuje” pozwala jednak lepiej zachować wieloznaczność oryginału, między innymi dlatego, że nie przesądza, czy ten, kto daje znak oraz sam znak są różnymi bytami.

⁴ Naszkicujmy tu krótko *status quaestionis*. Niemal powszechnie badacze zauważają podobieństwo między dziełem Heraklita a wypowiedziami Pytii oraz sugerują, że podobieństwo to jest zamierzone. (m. in. Snell [1926]; Krokiewicz [1948]; Kirk [1954]; Hölscher [1968]; Kahn [1979]; Colli [1991]). Zwykle jednak na tym poprzestają. Wyjątkiem jest Hölscher, który bardziej szczegółowo bada tę kwestię, czyniąc podobieństwo do wypowiedzi Pytii punktem wyjścia do swoich rozważań o językowym charakterze dzieła Heraklita. Swoje wnioski podsumowuje następująco: „Thus Heraclitean utterance mirrors exactly the character of Heraclitus’ knowledge: In its use of similes the hinting or signifying quality of phenomena; in its antithetical construction the paradoxical unity of contradiction; in its stylistic isolation the immediacy of «intuitive judgment» [...]. Gnostic utterance is for him a necessary form” (cytat za: Hölscher [1974] s. 228). Z tymi wnioskami możemy się zgodzić, z tą istotną różnicą, że w poniższej analizie spróbujemy uchwycić charakter dzieła Heraklita przy pomocy pojęcia alegorii, a nie *gnome*. Spróbujemy też bardziej szczegółowo zanalizować podobieństwo wypowiedzi Heraklita i Pytii.

1. Charakterystyka wypowiedzi wyroczni

Zanim przyjrzymy się bliżej przepowiedniom delfickim, trzeba sprecyzować, że bierzemy pod uwagę tylko ograniczony ich zakres⁵. Po pierwsze, rozpatrywane będą tylko te wypowiedzi Pytii, które zwiastują przyszłość, nie te, które mają charakter porad i zaleceń; po drugie: tylko te, których znaczenie nie jest oczywiste i które mogą być wielorako odczytane⁶. Ograniczenie to wydaje się uzasadnione i celowe, ponieważ interesuje nas nie tyle faktyczny charakter wyroczni pytyjskich⁷, co ich stereotyp w potocznej świadomości starożytnych. Z tego samego powodu nie będziemy rozważać ani prawdziwości samych wyroczni lub przekazów historycznych z nimi związanych, ani kwestii, czy przepowiednie pochodziły z autentycznego natchnienia kapłanki, czy też były układane na zamówienie albo w celach politycznych.

1.1. Swoistość przepowiedni delfickich

1.1.1. Dwuwarstwowość

Wypowiedź Pytii ma dwa znaczenia: dosłowne, które jest tylko pozorne, i właściwe – ukryte⁸. Odczytanie dosłownego znaczenia nie wymaga wysiłku interpretacyjnego, jest ono zupełnie jawne. Zbłądziłby jednak ten, kto by się do

⁵ Przepowiednie Pytii przekazane nam zostały przez wielu autorów starożytnych (m. in. Atenajos, Arrian, Curtius Rufus, Filochoros, Herodot, Plutarch, Teopomp, Tukidydes). Dodatek na końcu artykułu zawiera niewielką, ale reprezentatywną próbkę przepowiedni z *Dziejów* Herodota. Wybór padł na to dzieło z kilku przyczyn: (1) Herodot jest jednym z najstarszych autorów, u których znaleźć możemy wyrocznie Pytii, stąd jest najbliższy czasowo Heraklitowi; (2) poza autorami hellenistycznymi, a więc stosunkowo późnymi, przekazuje największą liczbę przepowiedni; (3) prezentuje wyrocznie otrzymane przez ludzi z różnych krajów (zarówno Greków, jak barbarzyńców) w dość długim okresie; (4) był autorem niezwykle popularnym, stąd mógł w znacznym stopniu przyczynić się do ukształtowania stereotypu wyroczni pytyjskiej w świadomości Greków.

⁶ Za każdym razem więc kiedy mowa będzie o „wypowiedziach wyroczni” czy „przepowiedniach” dotyczyć to będzie tej właśnie grupy prorocत्व.

⁷ Na temat wyroczni greckich (nie tylko delfickiej) por. Oświęcimski [1989].

⁸ Przykładem niech będzie wyrocznia, jaką otrzymał Krezus w odpowiedzi na pytanie, czy jego panowanie będzie długie (przekazana przez Herodota): „Ale jeżeli Medowie za króla dostaną raz muła/Wtedy nad Herm żwironośny uciekaj już ty, zniewieściaty/Lidzie, nie czekaj i nie wstydz się tego, żeś tchórzem podszyty” (I, 55). Krezus, przekonany, że nigdy zwierzę nie zostanie królem Medów, nie obawiał się o swój los. Został jednak pokonany przez Cyrusa. To właśnie on został przez wyrocznię nazwany „mułem”, był bowiem pół-Medem, pół-Persem. Krezusa zgubiło to, że potraktował słowa Pytii dosłownie, gdy tymczasem właściwe ich znaczenie było przed nim ukryte.

niego ograniczył. Aby zrozumieć wyrocznie dotrzeć należy do jej ukrytego właściwego sensu, na które dosłownie rozumiany tekst tylko wskazuje.

Można powiedzieć, że zdublowany tu zostaje stosunek znaku i znaczenia. Znak w wypowiedzi wyroczni ma się do znaczenia pozornego tak, jak ono do znaczenia właściwego. Tak jak materialne znaki (dźwięki czy napisy) wskazują na swoje znaczenie (dosłowne), tak samo znaczenie dosłowne wskazuje na sens ukryty. Wypowiedź wyroczni ma więc dwa sensy, z których jeden (właściwy) pozostaje w takiej zależności od drugiego (pozornego), jak drugi od znaku. Można by więc powiedzieć, że sens właściwy jest jakby „metasensem”. Ma on swoisty status ontyczny, przypominający byt alegorii albo symbolu (a właściwie znaczenia, do którego alegoria lub symbol odsyła). Należy zatem teraz rozstrzygnąć czy wypowiedzi Pytii mają raczej charakter alegoryczny czy symboliczny.

1.1.2. *Alegoria czy symbol?*

Aby uniknąć dwuznaczności nieuchronnie wiążących się z tym tematem, uściślem, co rozumiem przez te dwa pojęcia⁹. Zarówno alegoria jak i symbol są znakami, które poprzez swoje znaczenie dosłowne, jawne odsyłają do znaczenia nieoczywistego, które jest właściwe – o tyle są do siebie podobne¹⁰. Różnią się jednak w istotny sposób. Symbol (np. lew) jest wieloznaczny, odsyła do wielu różnych treści (siła, władza królewska, dzikość itd.). Niemożliwe jest ani wskazanie tej, która byłaby bardziej poprawną interpretacją niż inne, ani nawet wyliczenie wszystkich. Symbol jest znakiem radykalnie otwartym. Jego interpretacje przenikają się wzajemnie, nakładają na siebie i mnożą. Jego znaczenie można uchwycić tylko intuicyjnie, nie da się go skonceptualizować.

⁹ Opieram się tu na najbardziej popularnym rozróżnieniu tych dwóch pojęć, jakie przyjmowane jest choćby w akademickich podręcznikach poetyki (por. Miodońska-Brookes [1974] s. 227: „Ukie-runkowanie [alegorii] ma zawsze charakter jednoznaczny. Tym różni się alegoria od symbolu, u którego podstaw leży właśnie wieloznaczność”. Taką koncepcją przyjmują też autorzy tej rangi, co Tzvetan Todorov czy Hans Georg Gadamer (por. Todorov [1990]; Gadamer [1990]). Trzeba jednak zaznaczyć, że wśród językoznawców popularne są także zupełnie odmienne koncepcje symbolu, jak np. koncepcja Ch. Peirce’a.

¹⁰ Przykład: Słowo „róża” oznacza różę (to jest znaczenie dosłowne i jawne). Jeśli jednak przyjmie-my, że – w danym kontekście – jest ono alegorią lub symbolem, to znaczenie dosłowne nie będzie wcale prawdziwe. Właściwe znaczenie słowa „róża” w takim wypadku to np. miłość. Nie oznacza to jednak, że słowo „róża” jest wieloznaczne i zależnie od kontekstu oznacza kwiat lub uczucie.

Alegoria – przeciwnie – jest znakiem zamkniętym. Posiada jedno ściśle określone znaczenie (np. lew jako alegoria wskazywać by mógł na ród szlachecki noszący na tarczy wizerunek tego zwierzęcia) i poddaje się konceptualizacji (można wyrazić jej treść za pomocą jednego lub kilku innych, niealegorycznych znaków). Oczywiście ten sam znak może odsyłać w różnych sytuacjach do wielu rozmaitych alegorycznych znaczeń, ale w każdym poszczególnym momencie jego znaczenie jest jednoznacznie określone przez kontekst¹¹. Jest więc alegoria znakiem konwencjonalnym, arbitralnie wybranym i rozumianym tylko przez ludzi, którzy posiadają odpowiednią wiedzę. Symbol natomiast jest znakiem naturalnym, ponieważ odwołuje się do wiedzy i skojarzeń wspólnych wszystkim ludziom.

Z arbitralności alegorii wynika także to, że jest ona wymienialna, a więc nic, poza przyjętą w danej społeczności konwencją, nie stoi na przeszkodzie, by ten sam ukryty sens był reprezentowany przez zupełnie inny znak¹². Wymienialny natomiast nie jest symbol. Ze względu na otwartość i nieograniczoność jego interpretacji nie znajdziemy drugiego znaku, który wyrażałby tą samą treść.

Aby podsumować, można powiedzieć, że tym, co różni alegorię od symbolu jest jej: (1.1.2.1.) zamkniętość (jednoznaczność), (1.1.2.2.) możliwość konceptualizacji, (1.1.2.3.) konwencjonalność i arbitralność, (1.1.2.4.) wymienialność. Tym, co je łączy jest ich podwójne znaczenie.

Wskazaliśmy już, że jest to punkt wspólny tekstu wyroczni, alegorii oraz symbolu. Wykażemy teraz, że wypowiedzi Pytii mają charakter bardziej alegoryczny niż symboliczny.

1.1.2.1. Mimo swej pozornej wieloznaczności mają one zawsze tylko jeden określony sens. Tylko jeśli odbiorca właściwie go rozpozna, może skorzystać z wyroczni. Nie zawsze jednak odbiorcy udaje się go właściwie odczytać (przykład

Gdyby nie oznaczało kwiatu kojarzonego z miłością, to nie oznaczałoby też miłości. Właściwe, ukryte znaczenie tego słowa może być dostępne tylko dzięki znaczeniu pozornemu.

¹¹ Przykładowo kolor biały, który dla Europejczyka wskazuje czystość, w Japonii oznaczać może żałobę. Jednak dla odbiorcy znającego dobrze kontekst kulturowy, historyczny *etc.*, znaczenie tej alegorii nie podlega w żadnym momencie wątpliwości.

¹² Żałoba w Europie manifestowana jest kolorem czarnym, w Japonii – białym.

Krezusa). W drugiej części tego rozdziału spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego tak się dzieje.

1.1.2.2. Wypowiedzi wyroczni poddają się konceptualizacji – ich właściwy sens jest możliwy do wyrażenia w sposób jasny i jednoznaczny w oderwaniu od pozornego tekstu (Pytia mogłaby wprost powiedzieć Krezusowi, że wyruszenie na wojnę spowoduje upadek jego państwa, a nie państwa Persów – *i*¹³).

1.1.2.3. Stosunek treści pozornej do treści właściwej pytyjskich przepowiedni jest arbitralny (nie ma naturalnego powodu, aby „wielkie państwo” oznaczało raczej Lidię niż Persję – *i*; albo by określenie „drewniane mury” dotyczyło floty, a nie na przykład falangi wojowników uzbrojonych w dębowe tarcze – *vii*). To także jest przyczyną częstego ich niezrozumienia.

1.1.2.4. Dosłowny tekst wyroczni mógłby być z powodzeniem zastąpiony innym, odsyłającym do tego samego ukrytego znaczenia (np. w jednej wyroczni syna Eetiona nazwała Pytia „toczącą się skałą”, a w drugiej „lwem mocarzem” – *vi*).

Można więc śmiało powiedzieć, że przepowiednie Pytii są alegoryczne, a nie symboliczne. Istnieje wprawdzie pewna różnica między wypowiedziami wyroczni a typowymi tekstami alegorycznymi (np. dziełami malarskimi¹⁴) – wskażemy ją w drugiej części tego rozdziału – nie podważa ona jednak naszej konkluzji.

1.1.3. Charakter językowy przepowiedni delfickich

Wypowiedzi Pytii naśladują w pewien sposób teksty poetyckie (już przez to, że ujmowane są w heksametr¹⁵) i mają pewne swoiste cechy stylistyczne i retoryczne. Dwie wydają się najważniejsze: użycie paradoksu i kalamburu. Paradoksy (np.

¹³ Liczby *i*, *ii*, *iii*... odsyłają do odpowiednich wyroczni zamieszczonych w dodatku na końcu niniejszej pracy.

¹⁴ Pewne dzieła malarskie, np. *Melancholia* Dürera, można traktować jako teksty, ponieważ można je „czytać” tak, jak czyta się dzieła literackie. Mają one bowiem nie tylko wartość estetyczną, ale także pewną możliwą do odczytania treść – ich elementy alegoryczne (jak choćby kwadrat magiczny w powyższym przykładzie) odsyłają do pewnych pojęć i wchodzą ze sobą w różne relacje tak, jak słowa w tekście pisanym.

¹⁵ Nie odnosi się to do wszystkich wypowiedzi Pytii – większość z nich, zwłaszcza jeśli dotyczyły spraw błahych, miała formę prozaiczną. Te jednak, które nas interesują – ich zakres określiliśmy na wstępie – były zazwyczaj układane w formę wierszowaną.

„jeżeli Medowie za króla dostaną raz muła” – *ii*; „gdy obcy [...] nałoży na morze jarzmo z byblosu” – *ix*) mają na celu utrudnienie interpretacji. Kalambury (np. Orzeł [ajetos] w wyroczni dla Koryntu jest aluzją do imienia Eetiona [właśc. Ajetion] – *vi*) w przewrotny sposób mają ją ułatwiać. Nie wydają się to jednak istotne rysy tekstu wyroczni, można wyobrazić sobie przepowiednie ich pozbawione (nie występują one np. w wyroczniach: *i, iii, vii*).

1.2. *Odbiorca wobec wyroczni*

1.2.1. *Konieczność interpretacji*

W świetle powyższych rozważań oczywiste jest, że właściwe odczytanie wypowiedzi wyroczni delfickiej wymaga podwójnej interpretacji. Na pierwszym etapie odczytać trzeba dosłowny sens słów Pytii. Nie wymaga to wysiłku intelektualnego ani wiedzy, poza elementarną kompetencją językową. Dla człowieka biegle znającego język sens dosłowny odsłania się sam automatycznie. Na drugim etapie konieczny jest akt interpretacyjny. Sens ukryty przepowiedni nie jest dany sam z siebie i bardzo zbłądziłby ten, kto uważałby, iż znaczenie tekstu, które samo mu się jawi jest właściwym jego odczytaniem (tak zbłądził Krezus, sądząc, że nigdy na tronie medyjskim nie zasiądzie muł). Akt interpretacyjny musi wychodzić od odbiorcy. Bez wkładu intelektualnego interpretatora wyrocznia jest niezrozumiała.

1.2.2. *Mylne odczytanie*

Aby dotrzeć do właściwego sensu wypowiedzi Pytii tak, jak aby dotrzeć do właściwego sensu alegorii, konieczna jest pewna wiedza. Bez niej niemożliwe jest właściwe rozpoznanie arbitralnego i konwencjonalnego znaczenia.

Tutaj pojawia się zaznaczona wyżej różnica między „zwykłą” alegorią – za przykład tejże niech posłuży nam malarstwo alegoryczne – a przepowiednią delficką. O ile możliwe jest zdobycie wiedzy niezbędnej do właściwego odczytania obrazu (posiadają ją m.in. historycy sztuki), o tyle taka wiedza w odniesieniu do wypowiedzi Pytii nie jest nigdy dostępna. Nigdy nie można być pewnym, że odczytuje się przepowiednię właściwie. I nie zawsze tak jest, o czym zaświadcza historia Krezusa. Należy jednak podkreślić, że tekst wyroczni jest tylko pozornie

wieloznaczny, w istocie posiada jedną właściwą interpretację, którą ostatecznie weryfikują dopiero przepowiedziane wydarzenia.

1.2.3. „Elitaryzm” Pytii

Pojawia się nieuchronnie pytanie: dlaczego wypowiedzi Pytii są tak niejasne i mylące? Czyżby bogowie nie chcieli, aby ludzie znali przyszłość? Po co więc w ogóle dają jakiegokolwiek przepowiednie? Najtrafniejszą odpowiedzią wydaje się być ta: człowiek musi sobie zasłużyć, aby poznać przyszłość. Przepowiednie Pytii są rodzajem sprawdzianu: ten, kto potrafi właściwie je zrozumieć, jest godzien dostąpić wiedzy przynależnej tylko bogom. To zdolność rozumowania – mówiąc krótko, mądrość – decyduje o wartości człowieka i o jego sukcesie. Brakło jej Krezusowi, dlatego zgubił swoje państwo. Dość miał jej Temistokles, więc uratował swą ojczyznę.

2. „Wyrocznie” Heraklita

Związki dzieła Heraklita z wyroczniami delfickimi zachodzą na kilku poziomach i mają wieloraki charakter. W poniższych paragrafach postaramy się przedstawić je możliwie systematycznie.

2.1. *Heraklit dla współczesnego czytelnika*

W III księdze *Eneidy*¹⁶ Wergiliusz opisuje zwyczaj wieszczki Sybilli. Zapisywała ona swoje przepowiednie na liściach, które układała na progu. Kiedy przybywający po wróżbę otwierał bramę, podmuch wiatru rozrzucał liście po całej komnacie, tak iż część z nich ginęła, a kolejności pozostałych nie dało się ustalić. Wielu gości Sybilli odchodziło więc nie uzyskawszy odpowiedzi.

Wprawdzie sytuacja człowieka zwracającego się do Pytii nie była tak beznadziejna (przypuszczalnie żadna ze starożytnych wyroczni nie działała w ten sposób – jest to tylko wizja Wergiliusza), ten poetycki obraz doskonale jednak oddaje sytuację współczesnego czytelnika stykającego się ze spuścizną Heraklita. Większość jego dzieła zaginęła i nie da się zrekonstruować. Dostępne są nam tylko pojedyncze fragmenty, których kolejności ani kontekstu nie znamy, i których

¹⁶ Wiersze 441-452.

autentyczności nie możemy być nigdy zupełnie pewni¹⁷. W takich warunkach ważymy się na interpretację, próbujemy odgadnąć treść całego dzieła mając tylko kilka kartek rozrzuconych przez wiatr. Bez wątpienia grzeszymy pychą (Grecy nie znali zbrodni większej niż *hybris*), ale czym byłby człowiek, gdyby nigdy nie sprzeciwił się bogom i nie chciał, jak Odyseusz, ujrzeć, co kryje się za horyzontem? Płynmy więc dalej.

2.2. Słowa Heraklita, słowa Pytii

Można śmiało przypuszczać (potwierdzają to przekazy starożytne¹⁸), że także współcześni Heraklita napotykali trudności z interpretacją jego dzieła. Wynika to ze swoistego charakteru jego wypowiedzi, który, jak wykażemy niżej, jest w wielu punktach analogiczny do charakteru przepowiedni delfickich¹⁹.

[1.1.1.]²⁰ Nie ulega wątpliwości, że wiele fragmentów Heraklita oprócz sensu jawnego, ma także sens ukryty²¹. Ich pozorne znaczenie tylko wskazuje na znaczenie właściwe. Obserwujemy tu więc zdublowanie stosunku wskazujące – wskazywane, takie samo, jakie opisaliśmy powyżej w odniesieniu do wypowiedzi

¹⁷ Fragmenty Heraklita doczekały się kilkunastu wydań, które nieraz znacząco się od siebie różnią. Przedmiotem sporów badaczy jest przede wszystkim autentyczność wielu fragmentów oraz to, które z nich są dosłownymi cytatami z traktatu Heraklita, a które tylko parafrazami. Niektórzy wydawcy (m. in. Bywater [1877]; Kahn [1979]; Marcovich [1967]; Conche [1991]) próbują rekonstruować oryginalną kolejność fragmentów. Inni (np. Mrówka) poprzestają na przypadkowym (alfabetycznym) układzie autorstwa Dielsa.

¹⁸ Np. epigramat przekazany przez Diogenesa Laertiosa [1984] IX, 1, 16.

¹⁹ Większość naszych tez odnosi się tylko do części wypowiedzi Heraklita (tak jak i do części zaledwie przepowiedni pytyjskich). Niektóre z fragmentów są zupełnie jasne i zrozumiałe (por. Diogenes Laertios [1984] IX, 1, 7: „Czasem wykładał swe myśli tak jasno i mądrze, że najtpwszy umysł mógł je zrozumieć i doznać wlotu ducha. Zwięzłość i powaga jego wykładu są niezrównane”). Nasze uwagi dotyczą, przynajmniej w pewnym stopniu, następujących fragmentów: B 1, 6, 8, 10, 12, 15, 18, 21, 22, 24, 25, 26, 30, 32, 45, 48, 49a, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 80, 84ab, 87, 90, 91, 92, 93, 97, 101, 103, 107, 108, 111, 113, 115, 124, czyli 54 fragmentów z ogólnej liczby 138 w wydaniu Dielsa-Kranza. Wykazanie, że każdy z tych fragmentów ma choćby nieznacznie „pytyjski” charakter wymagałoby obszernego i szczegółowego komentarza, na który nie ma tu miejsca.

²⁰ W nawiasach kwadratowych zaznaczono odpowiednie fragmenty pierwszego rozdziału, aby uniknąć zbędnych powtórzeń. Pozwalamy tu sobie na pewne skróty myślowe, licząc na to, że będą one zrozumiałe, gdy czytelnik porówna uwagi na temat Heraklita z odpowiednimi uwagami na temat Pytii.

²¹ Zauważyli to już starożytni, m.in. Heraklit Alegoreta, który w *Quaestiones Homericae* kilkakrotnie powołuje się na filozofa z Efezu (to jemu zawdzięczamy fragment B 49a – Heraklit [2005] 24, 5).

Pytii. W takim razie musimy teraz postawić pytanie: czy tekst Heraklita ma charakter alegoryczny czy symboliczny?

[1.1.2.] Dwa są najistotniejsze motywy w myśli Heraklita, do których filozof z Efezu powraca z natarczym uporem i których dotyczy wiele spośród najbardziej „pytyjskich” fragmentów: jedność przeciwieństw i zmiana²². Jednemu i drugiemu odpowiada pewna liczba obrazów, które można odczytywać jako alegoryczne albo symboliczne²³.

Najważniejsze obrazy jedności przeciwieństw to *łuk i lira* (fragment B51: „Nie zauważają, jak to, co różne jest tożsame ze sobą. Zgodność działająca w przeciwnych kierunkach, jak w łuku i lirze”) oraz *droga* prowadząca w górę i w dół (fragment B60: „Droga w górę i w dół jest jedna i ta sama”²⁴). Mają one bez wątpienia charakter alegoryczny, nie wskazują na żadną inną treść [1.1.2.1.], poza harmonią przeciwieństw. Są dobrane zupełnie arbitralnie [1.1.2.3.] i mogą być wymieniane jeden na drugi [1.1.2.4.]. Innymi słowy, te dwa obrazy wyrażają tę samą treść, a ponadto Heraklit mógłby je zastąpić jakimiś innymi (mówiąc np. że świt i zmierzch są tym samym). Trzeci obraz – *wojny* (fragment B53: „Wojna jest wszystkiego ojcem i królem. Jednych ukazała jako bogów, innych jako ludzi; jednych uczyniła niewolnikami, innych wolnymi”) – niesie jeszcze pewną inną treść (nie tyle wskazuje na jedność przeciwieństw, co na to, że są siłą napędową zmian), ale także daje się odczytać jednoznacznie. Wszystkie trzy da się także skonceptualizować [1.1.2.2.] i wyrazić ich właściwą treść wprost (co sam Heraklit robi we fragmencie B8: „Rzeczy wrogie godzą się, z różniących się powstaje najpiękniejsza harmonia i wszystko rodzi się z walki”).

Jeśli jednak przyjrzymy się obrazom zmiany, rozstrzygnięcie nie wydaje się takie proste. Mowa tu o trzech najświetniejszych motywach Heraklitemskich: *ogniu*

²² Z wymienionych wyżej 54 fragmentów jako dotyczące przeciwieństw i/lub ich jedności interpretować można 21 (B 8, 10, 15, 32, 48, 49a, 51, 53, 54, 57, 59, 60, 61, 62, 65, 67, 80, 84ab, 88, 103, 111), jako dotyczące zmiany – 8 (B 6, 12, 30, 49a, 62, 88, 90, 91), łącznie 26, czyli niemal połowę.

²³ O symbolach i ich miejscu w logice Heraklita por. Trier [1976].

²⁴ Fragment ten może być wielorako interpretowany, może np. odnosić się do przemian żywiołów, o których mowa we fragmentach B 31, 36, 76. Nie można jednak wykluczyć, że „tworzy uniwersalną sentencję i jest całkiem prawdopodobne, że brak odniesienia do konkretnego był zamierzony przez filozofa z Efezu” (Mrówka [2004] s. 184). Taka interpretacja wydaje się bardziej przekonująca, zwłaszcza jeśli zestawimy ten fragment z fragmentem B 59.

(fragment B90: „Świata, który jest ten sam dla wszystkich nie stworzył żaden z bogów ani ludzi, ale był zawsze i jest i będzie ogniem wiecznie żyjącym, zapalającym się według miary i według miary gasnącym”), rzecze (fragment B12: „[...] Na wstępujących do tej samej rzeki napływają coraz to inne wody [...]”) i mowie (wskazać taki obraz pozwala nam wieloznaczność słowa *logos*; idąc za A. Krokiewiczem²⁵ tłumacząc fragment B1 następująco: „Nie rozumieją ludzie tej mowy istniejącej zawsze ani zanim ją usłyszą, ani usłyszawszy po raz pierwszy. Wydaje się, że nie znają w ogóle rzeczy, które wszystkie dzieją się według tej mowy [...]”). Można z powodzeniem argumentować, że obrazy te mają charakter symboliczny: rzeka jest symbolem znanym w wielu kulturach i niosącym bardzo różnorodne treści (od czterech rzek Raju do Rzeki Żółtej – praprzodka chińskich cesarzy; symbolizować może także czas, zwłaszcza w aspekcie jego nieodwracalności); ogień jest symbolem tak bogatym w znaczenia, że można wymienić zaledwie niektóre z nich: zmiana, życie, boskość, oczyszczenie itd.; także mowa ma różnorodne konotacje symboliczne (na przykład dla Egipcjan i Hebrajczyków była symbolem twórczej mocy Boga). Wiele z tych sensów można odczytać we fragmentach Heraklita. Z drugiej strony jednak, nie mamy pewności, że doszukiwanie się ich jest uprawnione. Dzieło Heraklita jest tekstem filozoficznym, nie poetyckim, możemy więc oczekiwać od niego jednoznaczności, nawet jeśli nie jest ona jawna. Jeśli zinterpretujemy te obrazy jako alegorie tylko, a nie symbole, możemy powiedzieć, że ich jedynym właściwym znaczeniem jest wieczna zmienność świata. Pozostałe znaczenia można wyeliminować (np. zgodnie z interpretacją stoicką, która przypisuje Heraklitowi cykliczną koncepcję czasu, obraz rzeki nie wskazuje wcale na jego nieodwracalność). Niemniej nie można z całą pewnością stwierdzić, czy obrazy, którymi posługuje się nasz filozof, mają charakter alegoryczny czy symboliczny. Każde rozstrzygnięcie będzie zupełnie arbitralne. Zgodnie z przyjętym przez nas kluczem interpretacyjnym powinniśmy

²⁵ Por. Krokiewicz [1948] s. 1. Ściśle rzecz biorąc przekład taki jest nieuprawniony, gdyż znacznie zawęża znaczenie słowa *logos* i zakłada już daleko idącą interpretację. „Mowa” jest jednak jednym z sensów tego wieloznacznego terminu i wydaje się, że Heraklit świadomie to wykorzystuje (wskazują na to zwłaszcza słowa *akousai* i *akousantes* – usłyszają, usłyszeli). Można więc wyodrębnić mowę jako metaforę Logosu, choć nie można powiedzieć, że Logos jest mową. Na temat wielu znaczeń tego arcyważnego terminu por. Tarán [1986]; Minar [1939]; Narecki [1999].

się opowiedzieć za odczytaniem alegorycznym, które zbliża tekst Heraklita do tekstu wyroczni pytyjskiej. W kolejnej części tej pracy (2.3.) będziemy musieli jednak poczynić koncesję na rzecz interpretacji symbolicznej.

[1.1.3.] Także w warstwie retorycznej dzieło Heraklita zbliżone jest do wypowiedzi Pytii²⁶. Podobnie jak kapłanka Apollina, nasz filozof chętnie posługuje się kalamburem (fragment B48: „Nazwą łuku jest życie, dziełem zaś śmierć”) i paradoksem (fragment B91: „Nie wchodzi się dwa razy do jednej rzeki”). Te ostatnie wydają się jednak spełniać u Heraklita ważniejszą rolę niż u Pytii. Przez swoją formę, bardziej nawet niż przez treść, wskazują na aporetyczny charakter rzeczywistości zmysłowej, konstytuowanej przez sprzeczności i przeciwieństwa. W istocie jednak dają się one w sposób niesprzeczny wyjaśnić (nie wchodzi się dwa razy do tej samej rzeki, bo ta wciąż się zmienia, i dlatego nie jest nigdy w dwóch momentach czasu tą samą rzeką). Analogicznie, pod pozornymi sprzecznościami świata zmysłowego kryje się istotna harmonia. Struktura paradoksów Heraklita przypomina więc strukturę rzeczywistości. Przyjrzymy się temu zagadnieniu bliżej w trzeciej części tego rozdziału.

[1.2.1.] Podobnie jak w przypadku wyroczni delfickich, trzeba niebagatelnego wysiłku interpretacyjnego, by dotrzeć do właściwego sensu słów filozofa z Efezu. Głupcem okazałby się ten, kto sądziłby, że są one same przez się zrozumiałe (i uważał na przykład, że jakiś tajemniczy bóg Polemos zastąpił w panteonie Heraklita Zeusa jako ojca i króla bogów i ludzi). Jak już jednak zauważyliśmy [1.2.2.] wysiłek intelektualny, mimo najszczerzych chęci, nie wystarczy. Aby odczytać sens jakiegokolwiek alegorii posiadać trzeba odpowiednią wiedzę. W przypadku „zwykłej” alegorii (np. literackiej czy malarskiej) wiedza ta jest dostępna dla każdego, podczas gdy w przypadku wypowiedzi wyroczni nikt nie może mieć pewności, że trafnie odczytuje proroctwo, ale w końcu o właściwej interpretacji rozstrzygną wydarzenia (choć wtedy przepowiednia jest już zbędna). Jeśli jednak podejmujemy się interpretacji dzieła Heraklita, musimy przyznać, że nie mamy i nigdy mieć nie będziemy wystarczającej wiedzy, by wskazać właściwe

²⁶ Dobrą analizę aspektów językowych i retorycznych dzieła Heraklita znaleźć można w: Wheelwright [1959].

odczytanie. Niektóre interpretacje można odrzucić (jeśli są niespójne czy fragmentaryczne), ale wciąż pozostanie wiele innych – spójnych i całościowych – z których każda wydawać się może równie słuszna.

Ale też wobec jakiegokolwiek dzieła filozoficznego stoimy w innej sytuacji niż wobec wypowiedzi Pytii. Aby móc lekturę Heraklita uznać za udaną i wynieść z niej jakąś (intelektualną) korzyść, nie musimy dotrzeć do jedynej właściwej interpretacji. Celem, jaki nam przyświeca, gdy sięgamy po tekst filozoficzny nie jest wszak odkrycie, „co autor miał na myśli”, ale znalezienie inspiracji i wskazówek do własnych dociekań. Można śmiało powiedzieć, że im więcej interpretacji jakiegoś tekstu potrafimy znaleźć, tym większa z niego korzyść.

[1.2.3.] Niemniej sam Heraklit musiał wierzyć, że jego słowa mają jeden prawdziwy sens. Dlaczego więc ukrył go pod paradoksami, wieloznacznościami, sprzecznościami? Bez wątplenia był to zabieg celowy. Podobne pytanie postawiliśmy w odniesieniu do wyroczni Pytii, podobnej też udzielimy teraz odpowiedzi: Heraklit nie chciał, aby jego dzieło było zrozumiałe dla wszystkich. Tylko ten może poznać prawdę, kto zasłużył na to mądrością i kto sam ją odnalazł, a nie został pouczony przez kogo innego²⁷. Wprawdzie każdy z natury jest do tego zdolny (fragment B116: „Każdy człowiek może przebadać siebie i myśleć rozumnie”), ale niewielu się to faktycznie udaje (fragment B104: „[...] wielu jest złych, a nieliczni dobrzy”).

Z naszych rozważań wynika jasno, że charakter dzieła Heraklita bliski jest charakterowi wypowiedzi wieszczki delfickiej. Nie wydaje się, aby była to przypadkowa zbieżność. Heraklit celowo nadał swojej wypowiedzi rysy „pytyjskie”. Wskazuje na to także fakt, że, jak podaje Diogenes Laertios²⁸, złożył swoje dzieło w świątyni Artemidy, siostry Apollina, oraz to, że wśród stu trzydziestu zaledwie zachowanych fragmentów aż dwa wspominają o wyroczniach (fragmenty B92 i B93). Trzeba więc odpowiedzieć na pytanie, jaki miał w tym cel. Wskazówką

²⁷ Por. Plotyn [1959] IV, 8, 1: „[Heraklit] otworzył pole do domysłów, bo zaniedbał nam wyjaśnić swoją naukę, tak iż trzeba bodaj czynić u niego poszukiwania, podobnie jak to i on sam znalazł, skoro poszukał”. Oczywiście, niejasność dzieła naszego filozofa nie wynika z zaniedbania, ale jest celowym zabiegiem.

²⁸ Diogenes Laertios [1984] IX, 1, 6.

wyduje się być jedno z określeń, jakim obdarzyli go starożytni – *hyperoptes* (co można tłumaczyć: wzgardliwy, dumny, zarozumiały). Można przypuścić, że to, co rodacy Heraklita interpretowali jako zwyczajną arogancję, było w rzeczywistości głębokim i niepochoptym przekonaniem o prawdziwości i randze swojego dzieła. Przez upodobnienie traktatu do prorocत्व pytyjskich chciał więc podwójnie go zabezpieczyć: z jednej strony „zaciemnić” go, aby uczynić niedostępnym dla „ludzi o duszach barbarzyńców” (fragment B103); z drugiej strony – nadać mu szczególną rangę i aurę boskości, aby, uznany za bełkotliwy, nie został zlekceważony. Jak się wydaje, oba cele osiągnął.

2.3. *Świat według Heraklita*

Semantyczna „dwuwarstwowość” wypowiedzi Pytii może nam służyć nie tylko jako wzorzec struktury niektórych fragmentów Heraklita, ale także jako klucz do zrozumienia rzeczywistości, o jakiej mówi nasz filozof. Innymi słowy, można interpretować dzieło Heraklita, porównując strukturę ontyczną świata do struktury semantycznej wypowiedzi wyroczni. Przy takiej interpretacji, zasadniczą cechą rzeczywistości, tak, jak widzi ją Heraklit, jest jej „dwuwarstwowość”, analogiczna do „dwuwarstwowości” pytyjskich prorocत्व. Świat zmysłowy, który jest nam bezpośrednio dany i w którym rządzą sprzeczności, jest tylko pozorem. W sferze bytu istotnego, ukrytej dla naszych zmysłów, panuje ład jednoczący przeciwieństwa – wieczny Logos. Jest on ukryty za zjawiskami, ale kieruje nimi. We fragmencie B54 czytamy: „Ukryta harmonia jest silniejsza od jawnej” – jak się zdaje, nie tylko od jawnej harmonii, ale i jawnej (pozornej) dysharmonii. Wskazaliśmy już wyżej, że podwójna treść wypowiedzi Heraklita (zwłaszcza tych fragmentów, w których posługuje się on paradoksem) odpowiada podwójnej rzeczywistości, w której pozorne sprzeczności dają się wytłumaczyć ukrytą zgodnością.

Trzeba zaznaczyć, że Heraklitejska wizja świata nie jest radykalnie dualistyczna. Logos związany jest ze zjawiskami w podobny sposób jak ukryty sens alegorii z jej sensem jawnym, czyli jak znaczenie ze znakiem. Logos nie jest więc zupełnie transcendentny (ale nie tkwi też immanentnie w świecie

zmysłowym, w taki sposób, jak chcieli tego stoicy, tj. jak jedno ciało tkwiące w drugim²⁹). Jest racjonalną zasadą rządzącą światem, nie jest zatem ani czystą abstrakcją, ani czynnikiem materialnym. Ma się do przedmiotów zmysłowych tak, jak sens ciągłej mowy, który trwa w swej zmienności, jeden i obejmujący ją całą, do poszczególnych słów, wciąż napływających i przemijających³⁰.

Można więc przypuścić, że także próby zrozumienia świata muszą przypominać próby zrozumienia przepowiedni Pytii. Wypowiedzi Heraklita potwierdzają to przypuszczenie. „Ci, którzy pragną mądrości muszą być badaczami wielu rzeczy” (fragment B35), tj. muszą posiadać wszechstronną wiedzę, ponieważ zjawiska wskazują na ukryty za nimi Logos, a znajomość ich możliwie największej ilości pomaga odkryć ich właściwy sens. Jednak „erudycja nie prowadzi do zrozumienia” (fragment B40), gdyż ten, kto posiadłszy wiedzę o zjawiskach, uważałby się za mędrca, błędziłby tak samo, jak ten, kto zatrzymawszy się na dosłownym odczytaniu przepowiedni, sądziłby, że zna przyszłość (niech zawsze będzie dla nas przestrożą los Krezusa). Aby słowa Pytii zostały zrozumiane, potrzebny był akt interpretacyjny wychodzący od odbiorcy, czynne włączenie się jego intelektu w przestrzeń hermeneutyczną, prowadzące do „spotkania” umysłu z właściwym sensem wyroczni. Podobnie, aby poznać właściwą naturę świata, konieczny jest akt nie tylko poznania (zmysłowego), ale rozumienia. Heraklit idzie jednak dalej i twierdzi, że intelekt rozumiejący i sens rozumiany są w istocie jednym, bo umysł ludzki jest częścią Logosu (umysłu świata). W takim razie akt hermeneutyczny nie zwraca się na zewnątrz, ale do środka – ku poznaniu własnej duszy. Filozof z Efezu wskazuje na źródło swojej wiedzy o istocie świata we fragmencie B101: „szukałem samego siebie” (*resp.* „dociekałem w samym sobie”). Podobna myśl musiała przyświecać delfickim kapłanom, autorom słów, które są bez wątpienia najcenniejszym zaleceniem, jakie pozostawili nam starożytni: „poznaj samego siebie”.

²⁹ Bliższy Heraklitowi byłby tu chyba Sextus Empiryk ze swoim rozróżnieniem na zjawiska i rzeczy prawdziwe, będące ich przyczynami, ale nam niedostępne (por. Sextus Empiryk [1998] VII, 383 n.).

³⁰ Czynimy tu więc zapowiedziane ustępstwo na rzecz interpretacji symbolicznej, wykorzystując obrazy mowy i rzeki szerzej niż pozwalałoby na to „zamknięte” alegoryczne odczytanie.

3. Wskazywanie

Wiele razy i na różnych poziomach pojawiała się w naszych rozważaniach relacja „wskazywania”. Na koniec przyjrzymy się jej nieco bliżej, aby rozjaśnić jeszcze stosunek zachodzący między jawnym a ukrytym sensem słów Pytii i fragmentów Heraklita oraz między światem zjawisk a Logosem.

Zaznaczyliśmy już [1.1.1.], że stosunek ten dubluje relację znaku do znaczenia. Wskazujące (*semainon*) wychodzi poza siebie w stronę wskazywanego (*semainomenon*), które dzięki niemu może się objawić. Wzajemnie się więc warunkują: *semainomenon* nie może uobecnić się sam przez siebie, zaś byt *semainonu* jest bezcelowy i pusty, o ile nie odsyła on do czegoś innego. Wskazywane jest tożsame ze sobą, ale nie w sobie spoczywa. Wskazujące samo jest sobie ostoją, ale jest różne od siebie, bo rację swojego bytu znajduje w czym innym. Znaczenie panuje nad znakiem, którego potrzebuje, by zachować swój byt³¹.

Relacja ta wymaga jednak jeszcze trzeciego członu – odbiorcy, który ujrzałby epifanię znaczenia. Nie może on jej jednak tylko biernie przyjąć. Wskazywać nie znaczy pokazywać ani obrazować czy przedstawiać, ale dawać wskazówki. *Semainon* jest tylko drogowskazem, za którym trzeba podążać o własnych siłach.

Jeśli zaś, jak twierdzi Heraklit, nasz umysł i Logos są jednym, początkiem i końcem naszej drogi jest samopoznanie (fragment B103: „W obwodzie koła początek i koniec są jednym”).

³¹ Przypomina to w pewien sposób dialektyczną relację wzajemnej zależności pana i niewolnika u Hegla. Zbieżność ta nie jest chyba zupełnie przypadkowa i może wskazywać, że Hegel zrozumiał Heraklita lepiej niż zwykle mu się to przyznaje.

Dodatek: wybrane wypowiedzi Pytii przekazane w *Dziejach Herodota*.

i. Wyrocznia dla Krezusa: jeśli wyprawi się na Persów, doprowadzi do upadku wielkie państwo (I, 53). Tym wielkim państwem okazała się być Lidia – jego królestwo.

ii. Wyrocznia dla Krezusa w odpowiedzi na pytanie czy długo będzie panował: „Ale jeżeli Medowie za króla dostaną raz muła / Wtedy nad Herm żwironośny uciekaj już ty, zniewieściały / Lidzie, nie czekaj i nie wstydz się tego, żeś tchórzem podszyty” (I, 55). Pokonał Krezusa „muł” Cyrus – pół Med, pół Pers.

iii. Wyrocznia dla Lacedemończyków: „Żądasz Arkadii ode mnie? Za wiele ty żądasz, więc nie dam. / Wielu w Arkadii jest mężów jedzących żołędzie, co ciebie / Stamtąd odeprą. Lecz ja ci wszystkiego odmawiać nie będę: / Dam ci zatańczyć w Tegei, przytupniesz nogami w tej ziemi / oraz tą piękną równinę rozmierzysz swą liną mierniczą” (I, 66). Pokonani i wzięci w niewolę przez Tegeatów Spartanie mierzyli grunty.

iv. Wyrocznia dla Lacedemończyków: „W miejscu równinnym Arkadii znajduje się pewna Tegea; / wieją tam wiatry dwa, które potężnym są gnane naporem: / cios parowany jest ciosem i szkoda na szkodę się wali. / Agamemnona tu syn w życiodajnej pogrzebion jest ziemi; / Jeśli go do dom sprowadzisz, Tegei zostaniesz piastunem” (I, 67). Niejaki Liches odnalazł ciało Orestesa na podwórzu kuźni. Dwa miechy = dwa wiatry; kowadło i młot = cios i cios przeciwny; żelazo to szkoda, która na szkodę się wali (bo żelazo na szkodę ludzi wynaleziono).

v. Wyrocznia dla Sifnos: „Gdy prytaneum na Sifnos raz stanie się białe, a w rynku / Białe się zjawią kruźganki, roztropany mąż wówczas potrzebny, / Aby was ostrzegł przed hufcem drewnianym, czerwonym heroldem” (III, 57). Wyrocznia ta ostrzegała Sifnijczyków przed posłami Samijskimi, przybywającymi na czerwonym okręcie do Sifnos, którego prytaneum i rynek były wówczas wyłożone paryjskim marmurem. Samijczycy pokonali w walce Sifnijczyków.

vi. Wyrocznia dla Koryntu: „Orzeł [ajetos – aluzja do imienia Eetion] na skałach brzemienny, / i lwa on porodzi moczarsza, / który zre mięso surowe i wielu kolana rozluźni. / To pamiętajcie wy dobrze, mieszkańcy Koryntu, co wkoło / Pięknej mieszkacie Pejreny i wzgórz wyniosłego Koryntu” (V, 92).

Wyrocznia dla Eetiona: „Nikt, Eetionie, cię nie czci, choć wielka cześć ci się należy. / Labda brzemienna, i tobie porodzi toczącą się skałę, która na jedynowładców wnet spadnie i Korynt ukarze” (V, 92). Syn Eetiona i Labdy obalił rządzących w Koryncie Bakchiadów.

vii. Wyrocznia dla Ateńczyków przed bitwą pod Salaminą: „Olimpijskiego Diosa nie może przejednać Pallada, / Chociaż go błaga mnogimi słowami i radą roztropną. / Tobie zaś znowu wyrzeknę to słowo jak stal niezawodne: / Kiedy już wszystko zajęte będzie, co góra Kekropsa / W sobie zamyka i w swoim wądole Kitajron prześwięty, / Tritogenejskiej da Dios w dal grzmiący, że mury drewniane / Jedne nie będą zburzone i ciebie wraz z dziećmi ocalą. / Ale nie czekaj spokojnie, aż jazda i liczny huf pieszy / Z lądu stałego nadejdzie, lecz w tył się wycofaj i grzbiet swój / Odwróć mu; kiedyś ty jeszcze wystąpisz na jego spotkanie. / Salamis, boski ty kraju! ty kobiet wytracisz potomstwo, / Gdy Demetery plon, ziarno, zasiewać się będzie lub zbierać” (VII, 141). Temistokles odgadł właściwie, że mury drewniane oznaczają flotę, kobiet potomstwo, które wytraci Salami, to Persowie.

viii. Wyrocznia dla Argiwów przed wojną z Persami: „Znienawidzony sąsiadom, lecz miły dla bóstw nieśmiertelnych, / Oszczep ściągnięty ku sobie trzymając, ostrożnie siedź w domu, / Tylko swą głowę ochraniaj, a głowa ocali twe ciało” (VII, 148). Głowa – najlepsi obywatele państwa; ciało – reszta obywateli.

ix. Wyrocznia dla Eubejczyków: „Pomyśl, gdy obcym mówiący językiem nałożysz na morze / Jarzmo z byblosu, by kozy beczące oddalić z Eubei” (VIII, 20). Jarzmo z byblosu – aluzja do lin papirusowych użytych przez Persów do budowy mostu na Hellesponcie.

Bibliografia

- Bywater [1877] – I. Bywater, *Heracliti Ephesii reliquiae*, London 1877.
- Colli [1991] – G. Colli, *Narodziny filozofii*, tłum. S. Kasprzysiak, Kraków 1991.
- Conche [1991] – M. Conche, *Héraclite. Fragments*, Paris 1991.
- Diels-Kranz [1934] – H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, t. I, Berlin 1934.
- Diogenes Laertios [1984] – Diogenes Laertios, *Żywoty sławnych filozofów*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1984.
- Gadamer [1990] – H. G. Gadamer, *Symbol i alegoria*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Symbole i symbolika*, red. M. Słowiński, Warszawa 1990.
- Heraclitus [2005] – *Homeric Problems. Alegoriae Homericae*, Boston 2005.
- Herodot [2002] – Herodot, *Dzieje*, tłum. S. Hammer, Warszawa 2002.
- Hölscher [1968] – U. Hölscher, *Anfängliches Fragen*, Göttingen 1968.
- Hölscher [1974] – U. Hölscher, *Paradox, simile, and gnomie utterance in Heraclitus*, tłum. M. R. Cosgrove, P. D. Mourelatos, w: *The Pre-Socratics*, red. P. D. Mourelatos, New York 1974.
- Kahn [1979] – Ch. H. Kahn, *The art and thought of Heraclitus*, Cambridge 1979.
- Kirk [1954] – G. S. Kirk, *Heraclitus. The cosmic fragments*, Cambridge 1954.
- Krokiewicz [1948] – A. Krokiewicz, *Heraklit*, „Kwartalnik Filozoficzny” (17) 1948, s. 1-15.
- Marcovich [1967] – M. Marcovich, *Heraclitus*, Editio maior, Merida 1967.
- Minar [1939] – E. L. Minar, *The Logos of Heraclitus*, „Classical Philology” (34) 1939, s. 323-341.
- Miodońska-Brookes [1974] – E. Miodońska-Brookes i in., *Zarys poetyki*, Warszawa 1974.
- Mrówka [2004] – K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004.
- Narecki [1999] – K. Narecki, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999.
- Oświęcimski [1989] – S. Oświęcimski *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszcy osobiście: starożytne wróżbiarstwo greckie*, Wrocław 1989.
- Plotyn [1959] – Plotyn, *Enneady*, tłum. A. Krokiewicz, t. II, Warszawa 1959.
- Sextus Empiryk [1998] – Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, Oxford 1998.
- Snell [1926] – B. Snell, *Die Sprache Heraklits*, „Hermes” (61) 1926, s. 353-381.
- Tarán [1986] – L. Tarán, *The first fragment of Heraclitus*, „Illinois Classical Studies” (11) 1986, s. 1-15.
- Todorov [1990] – T. Todorov, *Wstęp do symboliki*, tłum. K. Falicka, w: *Symbole i symbolika*, red. M. Słowiński, Warszawa 1990.
- Trier [1976] – R. A. Trier, *Archaic Logic: Symbol and Structure In Heraclitus, Parmenides and Empedocles*, The Hague 1976.
- Wheelwright [1959] – P. Wheelwright, *Heraclitus*, Princeton N.J. 1959.