

Robert Zaborowski

Rozumienie *logos*. Presokratycy – Platon

Tadeuszowi Kobierzyckiemu

I. Presokratycy

Demokryt miał według Aetiosa dzielić duszę na dwie części (rozumną w klatce piersiowej i nierozumną w całym ciele; część kierująca znajdować się miała w mózgu, por. Demokryt A 105), jednak według Jana Filoponosa nie przeprowadzał podziału na części (por. Demokryt A 105). Z kolei z przekazu Dawida, autora *Prolegomenów do Arystotelesa*, który pisał o trójjpodziale duszy i cytował w tym kontekście słowa Demokryta pośrednio odwołując się do niego, może wynikać, że Demokryt dzielił duszę na trzy części: „i jak w całym świecie widzimy jedne rzeczy jedynie rządzące, jak na przykład to, co boskie, inne rządzące i rządzone, jak to, co ludzkie (te rzeczy są bowiem rządzone przez boskie, rządzą zaś żywymi nie posiadającymi *logos*), inne wreszcie jedynie rządzone, jak na przykład żywiny bez *logos*, tak samo i w człowieku, który według Demokryta jest małym światem, można obserwować podobne związki. Jedne rzeczy jedynie rządzą, jak *logos*, inne rządzą i są rządzone, jak serce [...] inne wreszcie jedynie są rządzone, jak pragnienie”¹. Jednak poza słowami „w człowieku (...) jest małym światem” pozostałe są słowami Dawida, chrześcijańskiego arystotelika, filozofa armeńskie-

¹ Demokryt B 34: καὶ ὥσπερ ἐν τῷ παντὶ ὁρῶμεν τὰ μὲν μόνως ἄρχοντα οἷον τὰ θεῖα, τὰ δὲ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀρχόμενα οἷον τὰ ἀνθρώπεια (ταῦτα γὰρ καὶ ἄρχονται ἐκ τῶν θεῶν καὶ ἄρχουσι τῶν ἀλόγων ζώων), τὰ δὲ μόνως ἀρχόμενα ὡς τὰ ἄλογα ζῶα, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ μικρῷ κόσμῳ ὄντι κατὰ τὸν Δημόκριτον ταῦτα θεωροῦνται. καὶ τὰ μὲν μόνως ἄρχουσιν, ὥσπερ ὁ λόγος, τὰ δὲ καὶ ἄρχονται καὶ ἄρχουσι ὡς ὁ θυμός [...] τὰ δὲ μόνως ἄρχονται ὥσπερ ἡ ἐπιθυμία. Tu i dalej fragmenty presokratyków cytowane według wydania: H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, [wyd. 18], t. 1-3, Zürich-Hildesheim 1989.

go z V w., i dlatego trudno jednoznacznie stwierdzić na podstawie tej relacji, czy Demokryt dokonywał trójpodziału duszy. Pytanie powstaje wokół τὰ μὲν [...] ὁ λόγος, τὰ δὲ [...] ὁ θυμός [...] τὰ δὲ [...] ἡ ἐπιθυμία. We fragmencie mówi się o tym „co rządzące, rządzące i rządzone” oraz „rządzone” w liczbie mnogiej, jako przykłady zaś podaje się poszczególne części (duszy). Czy oznacza to, że oprócz wymienionych przykładów, są jeszcze inne reprezentacje rządzących, rządzących i rządzonych oraz rządzonych, czy jeszcze to tylko *façon de parler* Dawida? Według Krokiewicza przeprowadzenie trójpodziału duszy przez Demokryta jest „prawdopodobne”². A oto komentarz Arystotelesa dotyczący zagadnienia podziału duszy i tego, ile ma ona części: „Zaraz powstaje kłopot, jak trzeba części duszy nazywać i ile ich należy wyróżniać. Wydają się pod pewnym względem nieograniczone, a nie tylko jak niektórzy oddzielają trzy i nazywają je rozumową, uczuciową i pragnieniową, a inni jeszcze z kolei dwie wyróżniają, tę, której *logos* przysługuje i drugą, bez *logos*”³.

Jest bardzo interesujące, że u Homera λόγος występuje tylko dwa razy⁴, za każdym razem w liczbie mnogiej i w związku z tym w znaczeniu „słowa” lub „mowy”. Pierwszym autorem i filozofem zarazem, u którego λόγος pełni rolę kluczową i przy tym jest bezpośrednio powiązany z ψυχή, jest Heraklit⁵. Poświadczona jest to w dwóch fragmentach. Przed Heraklitem λόγος występuje we fragmentach Orfeusza (A 1, jako tytuł dzieła: Ἱεροὶ λόγοι), Theagenesa (2: „[imię] Hermesa [przysługuje] *logos*”), Solona (5: „naznaczaj słowa milczeniem, milczenie stosowną chwilą”), Talesa (5: „niech ciebie nie spotwarza *logos* w obecności tych, którzy dzielą z tobą wiarę”), Biasa (17: „nabędziesz [...] przez *logos* przekonanie”), Periandra (14: „nie wymawiaj zakazanych słów”), u Pitagorasa i pitagorejczyków Kekropsa i Hippiasosa jako tytuły dzieł (Ἱερὸς λόγος, Μυστικὸς λόγος) oraz we fragmentach Ksenofanesa B 1 („czyste słowa”) i B 7 („teraz z kolei inny poruszę temat”). Zatem u Siedmiu mędrców i u Ksenofanesa λόγος występuje w znaczeniu „słowa”, „mowy”, natomiast u Theagenesa i w tytułach dzieł orfików i pita-

² „Demokryt rozróżniał prawdopodobnie trzy części duszy: 1) rozumną (*nous, logos, phren*) w mózgu, 2) chętnouczuciową (*thymos*) w piersi i 3) pożądlivą (*epithymies aition*) w wątrobie i w ogóle w brzuchu (*gaster*) [frg. C 6]”. A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej. (Od Talesa do Platona)*, Warszawa 1971, s. 229.

³ Arystoteles, *O duszy* 432 a 23-26: “Ἐχει δὲ ἀπορίαν εὐδὲς πῶς τε δεῖ μόρια ψυχῆς λέγειν καὶ πόσα. Τρόπον γάρ τινα ἀπειρα φαίνεται, καὶ οὐ μόνον ἃ τινες λέγοντες διορίζουσι, λογιστικὸν καὶ θυμικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν, οἱ δὲ τὸ λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον [...]”

⁴ Por. E. Seiler, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch über die Gedichte des Homeros und der Homeriden*, Leipzig 1878, s. 396; H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon with a Supplement*, Oxford [wyd. 9] 1940 [reprint. 1989], s. 1958; cytowane jako *LSJ*. Por. także: S. Vincenz, *O słowie i mówieniu*, w: S. Vincenz, *Po stronie dialogu*, t. 1, Warszawa 1983, s. 58.

⁵ S. Vincenz, tamże, s. 59.

gorejczyków jest to znaczenie trudne do zinterpretowania, podobnie jak w przypadku λόγος Heraklitowego⁶.

Z kolei ψυχή występuje przed Heraklitem we fragmentach Orfeusza (B 3: „i niektórzy mówią, że ciało jest grobem duszy”, B 11: „dusza z całości wnika w człowieka kiedy wdycha powietrze, wnoszona przez wiatry”, B 20 /= Kern 32 f/: „ale skoro dusza opuści światło słońca [...]”), Ferekydesa (B 6: „przez zakątki, dziury, jaskinie, drzwi i bramy Ferekydes ma na myśli powstawanie duszy i odchodzenie od życia”, B 8: „Ferekydes zaś powiada, że Ajtchalides miał taki dar od Hermesa, że jego dusza raz w Hadesie, innym razem w miejscach nad ziemią przebywa”), Kleobulosa (3: „aby ciało i dusza miały się dobrze”), Talesa (A 1: „kto jest szczęśliwy?: kto ma ciało zdrowe, duszę na dobrej drodze i naturę dobrze wychowaną”), Pitagorasa („dusza nieśmiertelna jest [...] o tych święty *logos* mówi) i pitagorejczyków, Hippiasosa, Kallifona i Demokedesa oraz we fragmencie Ksenofanesa, w którym nawiązuje on do Pitagorasa (B 7: „przyjaciela dusza, którą poznałem, gdy usłyszałem jak krzyczy”). Poza fragmentami Kleobulosa i Talesa, w pozostałych kontekstach dusza występuje w znaczeniu eschatologicznym, jako nieśmiertelna bądź istniejąca poza ciałem. Ciekawe, że powtarzają się tutaj bez mała ci sami autorzy, którzy posługują się słowem λόγος⁷: orficy, pitagorejczycy i Ksenofanes (w tym samym fragmencie o Pitagorasie, B 7), wyjątkiem jest Theagenes i Ferekydes.

Powstaje przeto pytanie, czy Heraklit korzystał z teorii duszy i λόγος swoich poprzedników, innymi słowy, kto jest ojcem greckiego λόγος i greckiej ψυχή. Jeśli chodzi o Homera, to odpowiedź wydaje się negatywna. Po pierwsze, u Homera brak λόγος w znaczeniu psychologicznym czy ontologicznym, po drugie, „dusza” w pojęciu Homera różni się zasadniczo od rozumienia orfickiego⁸, pitagorejskiego i Heraklitowego⁹, po trzecie wreszcie, Heraklit szydził z Homera (por. B 42). Jeśli chodzi o pitagorejczyków, to co prawda używali oni pojęcia „dusza” w rozumieniu eschatologicznym, osobowym, a poza tym nadawali swym traktatom tytuł λόγος, jednak Heraklit miał do nich pogardliwy stosunek (por. B 40, B 129, (?) B 81).

Najbardziej skomplikowane jest zagadnienie związku Heraklita z orfikami, u których mamy do czynienia z posługiwaniem się pojęciami „dusza” i λόγος¹⁰. We-

⁶ Por. A. Krokiewicz, *Zarys...*, dz. cyt., s. 131.

⁷ Autorów tych można by uznawać za ojców „psycho-logii”, czyli wiedzy o logotycznym wymiarze duszy.

⁸ Por. A. Krokiewicz, *Studia orfickie*, Warszawa 1947, s. 78.

⁹ Por. B. Snell, *The Discovery of the Mind. The greek origins of european thought*, tłum. T. G. Rosenmeyer, New York 1960, s. 8. Natomiast u Homera znajdujemy rozróżnienia różnych serc (por. J. de Romilly, „*Patience mon coeur!*” *L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris [wyd. 2] 1991, s. 43).

¹⁰ Niewykluczone, że λόγος przeszło do tradycji pitagorejskiej właśnie od orfików. Por. A. Krokiewicz, *Studia...*, dz. cyt., s. 31 a także s. 15, 21 i 39 oraz N. Turchi, *La dottrina del*

dług J. Burneta, Heraklit „choć używa języka misterii, potępia je w najostrejszych słowach. «Nocni spacerowicze, magicy, bakchoi, lenai i mystai», o których mówi, muszą być współczesnymi orfikami, i mamy powiedziane przez Klemensa Aleksandryjskiego, który cytuje słowa, że Heraklit groził im gniewem, jeśli do niego przyjdą»¹¹. Z drugiej jednak strony Burnet zwraca uwagę, że „Heraklit ma jeszcze jedną rzecz wspólną z religijnymi nauczycielami swego czasu, jest to podkreślanie idei Duszy (ψυχή). Dla niego, jak i dla nich, dusza nie była już słabym duchem albo cieniem, ale rzeczą najbardziej rzeczywistą z wszystkich, i jej najważniejszą cechą była myśl (γνώμη) albo mądrość (τὸ σοφόν). [...] Delfickie zalecenie «Poznaj sam siebie» było obiegowym słowem w tych czasach i Heraklit mówi «Poszukałem sam siebie» (ἐδίζησάμην ἑμαυτὸν, frg. 80). Powiedział także (frg. 71): «Nie możesz znaleźć krańców duszy, tak głęboką ma miarę»¹². Burnet potwierdza więc, że pojęcie duszy u Heraklita nie jest Homerowe. Nie inaczej sądzi B. Snell, który uważa koncepcję duszy za oryginalne odkrycie Heraklita: „Pierwszym pisarzem, który naszkicował nową koncepcję duszy jest Heraklit. Nazywa duszę żyjącego człowieka *psyche*; w jego pojęciu człowiek składa się z ciała i duszy, i dusza jest zaopatrzona w jakości, które różnią się radykalnie od tych, jakie ma ciało i narządy fizyczne. Możemy spokojnie powiedzieć, że te nowe jakości są nie do pogodzenia z kategoriami myśli Homera; Homer nie dysponuje nawet lingwistycznymi możliwościami do opisanie tego, co Heraklit przyznaje duszy»¹³.

Inni badacze, jak na przykład W. Nestle¹⁴ czy A. Krokiewicz¹⁵ uważają, że Heraklit był pod silnym wpływem orfickim. Natomiast T. Kobierzycki, powołując się na te same fragmenty Heraklita: B 14, B 15, B 36, B 52, B 62, uważa, że „klasycznym orfikiem był z pewnością Heraklit z Efezu»¹⁶. Według mnie, korzystając z rozróżnienia przeprowadzonego przez Krokiewicza na orficyzm „pierwotny i rdzenny” oraz drugi, „rytualny i magiczny»¹⁷, można łatwo wytłumaczyć, dlaczego w jednych fragmentach Heraklit zwalcza orfików, w innych nie. We fragmen-

Logos nei Presocratici, „Rivista storico-critica delle Scienze Teologiche” 6, 1910, s. 508-539.

¹¹ J. Burnet, *Greek Philosophy. Thales to Platon*, London 1960, s. 59.

¹² Tamże.

¹³ B. Snell, *The Discovery...*, dz. cyt., s. 17.

¹⁴ W. Nestle, *Heraklit und die Orphiker*, w: W. Nestle, *Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen*, Stuttgart 1948, s. 133-150.

¹⁵ A. Krokiewicz, *Studia...*, dz. cyt., s. 29.

¹⁶ T. Kobierzycki, *O metafizyce minojskiej i misteriach. Na marginesie Studiów orfickich Adama Krokiewicza*, w: *Pamięci Profesora Adama Krokiewicza*, STAKROOS, Warszawa 1997, s. 151.

¹⁷ A. Krokiewicz, *Studia...*, dz. cyt., s. 72.

tach B 14 i B 15 Heraklit ma na uwadze orficyzm „pierwotny i rdzenny”, w B 5 „rytualny i magiczny”¹⁸.

Najsilniejszym jednak argumentem jest nie tyle eschatologiczna koncepcja duszy, co przejęcie przez Heraklita orfickiej nauki o „jedno-wielem” (*resp.* „wielo-jednym”, tzw. „orficki pantohenizm”)¹⁹ i wkomponowanie jej w ramy (lub kontynuowanie za orfikami?) wykładu o λόγος. Najwidoczniejsze jest to we fragmencie B 50²⁰: „nie mnie, ale *logos* słuchając zgodzić się jest mądrze, że jedno to wszystko”²¹. Oto, jak brzmią inne polskie tłumaczenia λόγος w tym fragmencie: Witwicki: „myśl”; Heinrich: „prawo”; Srebrny: „prawda”; Krokiewicz (1948): „mowa” (mian. świata); Krokiewicz (1971): „rozum” (*resp.* „mowa świata — *logos*”); Perkowska: „rozwaga”.

Interesująca dla niniejszego artykułu jest uwaga Krokiewicza, że „abstrakcyjny związek wielości z jednością nabiera żywotnej treści na planie uczuć i woli. Na tym planie wykładnikiem jedności, która przenika i wiąże wielość, jest miłość i harmonia części, tworzących jedną całość”²². Otóż treść tej nauki Heraklit przyporządkował (za orfikami?) λόγος, czyli temu, co można określić jako „najwyższy sens, ostateczną wartość”²³.

Jeśli chodzi o Heraklita, to nie dość, że λόγος i ψυχή pojawiają się obok siebie w jego fragmentach, to ponadto są słowami, którymi musiał się on posługiwać jako kluczowymi²⁴, skoro w zachowanych fragmentach są jednymi z naj-

¹⁸ A. Krokiewicz zwraca uwagę, że podobnie ambiwalentną postawę, która była wynikiem istnienia dwóch nurtów orfickich, spotykamy u Platona. Por. tamże.

¹⁹ Por. A. Krokiewicz, *Studia...*, dz. cyt., s. 50.

²⁰ Por. także B 10 i B 29, Empedokles B 17, B 26, B 35 oraz Platon (*Parmenides*) i późniejszy prąd platoński (Plotyn, Proklos, Damaskios). Orfickie „jedno-wiele” jest, według A. Krokiewicza, jednym z trzech największych osiągnięć filozofii greckiej, myślą stałą od czasów metafizyki minojskiej aż po Plotyna. Por. *Studia...*, dz. cyt., s. 47, 60, 90.

²¹ B 50: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἐν πάντα εἶναι. Por. także: M. Heidegger, *Logos. (Héraclite, fragment 50)*, tłum. A. Preau, Paris 1954.

²² A. Krokiewicz, *Studia...*, dz. cyt. s. 56.

²³ J. Rozwadowski, którego myśl według A. Krokiewicza jest zbieżna z myślą Heraklita (A. Krokiewicz, *Wstęp*, w: J. Rozwadowski, *Prawda życia*, Warszawa 1937, s. CVI-CVII), używał dla opisanego „prawdy o życiu” określenia „biegunowość istnienia” (Jest zatem biegunowe przeciwstawienie, ale nie różność rdzenna i nie sprzeczność wykluczająca się wzajemnie, między jednostką a wszechrzeczywistością — ten stosunek nazywam biegunowym węzłem istnienia.” *Prawda życia*, s. 83) oraz „zebranie w całość” (tamże, s. 91). Oddają one trafnie, moim zdaniem, ideę greckiego *logos*.

²⁴ Według A. Krokiewicza „Heraklit należy do filozofów-mystyków, myślących raczej obrazami i symbolami niż abstrakcyjnymi pojęciami” (*Heraklit*, „Kwartalnik Filozoficzny” XVII, 1948, s. 36), zaś „najważniejszym z tych obrazów był «logos».” (*Zarys...*, dz. cyt., s. 147). Por. także: „wyjątek stanowi Herakleitos, jeden z najwybitniejszych pisarzy literatury wszechświatowej. Nie widząc możliwości ubrania swej głębokiej filozofii w formę niewyrobionego jeszcze języka filozoficznego, wszędzie zastępuje abstrakcję symbolem-obrazem; cała jego proza jest symboliczną, i na tem polega i cały jej urok, i cała trudność, której autor zawdzię-

częściej występujących rzeczowników; każde z nich występuje 11 razy²⁵, częściej od nich występuje jedynie słowo ἄνθρωπος (20 razy).

Słowo λόγος jest rzeczownikiem odsłownym od λέγειν („zbierać”, „łączyć” oraz „wybierać”, a dopiero później „mówić”). Często funkcjonuje jako kalka językowa w językach obcych. Tłumaczone przeważnie jako „mowa”, „słowo”, „opowiadanie”, „rachunek”, „stwierdzenie”, „wyjaśnienie”, „rozumowanie”, „rozum” *etc.* pod tymi znaczeniami obecne jest w powszechnej świadomości. Rzadziej identyfikowane i w związku z tym mniej wyeksponowane znaczenia λόγος to: „wartość”, „ocena”, „podstawa”, „wewnętrzna debata duszy”, „refleksja”, „teoria całościowa z zewnętrznym doświadczeniem”²⁶. Λόγος Heraklita doczekał się wielu interpretacji i jest prawdopodobnie najczęściej interpretowanym pojęciem presokratejskim²⁷.

Jak już powiedziano, u żadnego z presokratyków przed Heraklitem nie ma tekstowego zestawienia λόγος – ψυχή. Natomiast u Heraklita czytamy we fragmencie B 45: „idąc nie wykryłbyś kresów duszy, nawet całą [lub: każdą] przechodząc drogę: tak głęboki ma *logos*”²⁸ (oto inne polskie przekłady λόγος w tym fragmencie: Heinrich: „dno”; Srebrny: „głębina”; Krokiewicz [1948]: „sens”; Olszewski-Kupis: „głębia” [„taka w niej głębia” — dosłownie: „tak głęboki jest jej *logos*”]; Krokiewicz [1971]: „sens”; Leśniak: „sens”; Palacz: „sens”; Perkowska: „jestestwo”) oraz w B 115: „duszy przynależy *logos*, żeby siebie powiększać” lub: „duszy przynależy ten *logos*, który siebie rozwija”²⁹. Λόγος jest najgłębszą istotą duszy³⁰. Wciąż się rozwija (lub: ma się rozwijać). Można też czytać odwrotnie: głębia wciąż się rozwija i dlatego nie do odkrycia są jej kresy, choć jakieś są. W każdym razie napędem dynamizującym, rozwojowym dla duszy jest λόγος lub: tym, co duszę rozwija, jest λόγος. I tu właśnie można pytać: czym jest to, co rozwija duszę? Według mnie psychologicznie są to przeżycia; ontologicznie — duchowość, życie duchowe; aksjologicznie — wartość najwyższa lub właściwe wartościowanie.

Oto kolejne fragmenty Heraklita. W najbardziej znanym fragmencie B 1 λόγος jest przedstawiony jako powszechna treść, nadrzędna wartość, źródłowe

cza przydomek Ciemnego”. T. Zieliński, *Historja kultury antycznej w zwięzłym wykładzie*, tłum. R. Szerekowski, t. 1, Warszawa - Kraków 1922, s. 133.

²⁵ Λόγος: B 1 (x 2), B 2, B 31, B 39, B 45, B 50, B 72, B 87, B 108, B 115; ψυχή: B 12, B 36 (x 2), B 45, B 85, B 77, B 98, B 107, B 115, B 117, B 118, B 136.

²⁶ *LSJ*, s. 1057-1058.

²⁷ Ponad 50 pozycji z lat 1883-1979. Por. R. Zaborowski, „Rola uczuć w filozofii greckiej przed Sokratesem”, mps w Bibl. IFiS PAN w Warszawie, s. 160-161.

²⁸ B 45: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαδὺν λόγον ἔχει.

²⁹ B 115: ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὖξων.

³⁰ Por. M. Nussbaum, *Ψυχή in Heraclitus*, „Phronesis”, 17, 1972, s. 1-16, 153-170; S. M. Darcus, *Logos of psyche in Heraclitus*, „Rivista Storica dell’Antichità”, 9, 1979, s. 89-93. Por. także: A. Krokiewicz, *Heraklit*, dz. cyt., s. 30 oraz *Zarys...*, dz. cyt., s. 145.

znaczenie istnienia: „choć ten *logos* zawsze jest, ludzie są niepojętni zanim usłyszą, jak i usłyszawszy go pierwszy raz; choć wszystkie rzeczy dokonują się wedle tego *logos* oni są podobni do niedoświadczonych, próbując słów i czynów tych, jakie ja objaśniam wedle istoty odróżniając każdy jaki jest. Natomiast przed innymi ludźmi chowa się, co przebudzeni czynią, podobnie jak to, co śpiąc zapominają”³¹ (tu Heinrich tłumaczy λόγος przez: „prawo”; Srebrny: „prawdy”; Perkowska: „zasada”). Warto także przytoczyć dwa tłumaczenia A. Krokiewiczza, z roku 1948: „[...] a choć ta mowa [Heraklit nazywa bieg oraz ład wydarzeń i zjawisk, podpadających pod zmysły, „mową” (mian. świata) — λόγος i utożsamia ją ze swoją „mową”, czyli ze swoim dziełem] rozbrzmiewa zawsze, to jednak ludzie jej nie rozumieją, tak samo, zanim ją posłyszają, jak i posłyszawszy ją po raz pierwszy! Zaprawdę, według tej mowy dzieje się wszystko, a niemniej są oni podobni do nieuświadomionych, ilekroć się im uświadamiają takie słowa i czyny, o jakich ja wykładam, rozkładając każdą rzecz zgodnie z naturą i głosząc, jak się ona ma. Inni ludzie natomiast nie zdają sobie sprawy z tego, co czynią na jawie, podobnie jak przypominają to, co czynią we śnie” oraz z roku 1971: „[...] Choć ta mowa istnieje zawsze, to jednak ludzie jej nie rozumieją — tak zanim ją usłyszą, jak i usłyszawszy ją po raz pierwszy. Zaprawdę, chociaż zgodnie z ową mową dzieje się wszystko, to jednak oni są podobni do zgoła w niej nie uświadomionych, ilekroć próbują uświadomić sobie takie słowa i sprawy, jakie ja wyjaśniam rozróżniając rzecz każdą zgodnie z jej naturą i mówiąc o każdej, jak z nią jest. Reszta zaś ludzi nie zdaje sobie sprawy z tego wszystkiego, co robi na jawie, podobnie jak zapomina o wszystkim we śnie”.

Mozna postawić pytanie, czy zaimek „ten” oznacza, że istnieje rozmaitość λόγοι, czy oprócz tego λόγος, są jeszcze inne, dajmy na to szczegółowe, poszczególne, indywidualne λόγοι. Drugie pytanie dotyczy przysłowka „zawsze”. Już Arystoteles zwrócił uwagę, że tekst Heraklita jest trudny do czytania, gdyż niekiedy nie jest jasne, jaka jest w nim interpunkcja, czy słowo odnosi się do tego, co je poprzedza, czy do tego, co po nim następuje³². Współcześni badacze podkreślają, że jeżeli chce się zachować naukę Heraklita o powszechnej zmienności (tzw. wariabilizm), to w interpretacji Heraklita nie ma miejsca na to, co wieczne, na to, „co jest zawsze”. J. Burnet, który rozumie λόγος jako „po prostu mowę samego Heraklita”, notuje: „ale ponieważ chodzi o mowę proroka, możemy ją nazwać «słowem». Nie może ona znaczyć ani mowy skierowanej do Heraklita, ani «rozumu». [...] Została zgłoszona trudność co do słów εόντος αἰεί.

³¹ B 1: τοῦ λόγου τοῦδ' εόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εὐκτασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαίρων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκοσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὁκοσπερ ὁκοσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

³² Por. Arystoteles, *Retoryka* 1407 b 11-18.

Jak Heraklit mógł powiedzieć, że jego mowa istniała zawsze? Odpowiedź jest taka, że w dialekcie jońskim ἑὸν znaczy «prawdziwy» kiedy jest połączone z takimi słowami jak λόγος. Por. Herod. I, 30 [...] a nawet Aristoph. *Żaby* 1052 [...] To tylko biorąc słowa w tym znaczeniu możemy rozumieć wahanie Arystotelesa co do interpunkcji we fragmencie. [...] Interpretacja stoicka podana przez Marka Aureliusza, IV, 46 [...] musi zostać stanowczo odrzucona. Słowo λόγος było używane w tym znaczeniu dopiero po Arystotelesie³³ i tłumaczy początek fragmentu: „Chociaż ta mowa jest zawsze prawdziwa...” Natomiast dla W. Capelle „zawsze” należy łączyć z tym, co je poprzedza, ἐόντος zaś, będąc formą imiesłowową przyzwalającą, nie oznacza ani „rzeczywisty”, ani „prawdziwy”, ale „wieczny”³⁴. Wydaje się, że można zaproponować interpretację, która ogranicza „powszechną zmienność” Heraklita do dziedziny poza λόγος i rozumieć λόγος jako to, co istnieje zawsze, tym bardziej, że u Heraklita „powszechny” (ξυνός, por. B 2) jest właśnie λόγος³⁵. W innym wypadku przyjmując hipotezę o powszechnej zmienności, a więc braku jakiegokolwiek elementu stałego, doprowadzamy do tego, że Heraklit podpada pod zarzut wysunięty przez Arystotelesa względem poglądu, że „wszystko jest prawdziwe” lub „wszystko jest fałszywe”³⁶: Heraklit twierdząc, że wszystko jest zmienne, twierdziłby, że również i to zdanie, jego mowa też jest zmienna, a więc nie mogłaby być zawsze prawdziwa, jak sugeruje Burnet, a jedynie pojawić się raz jeden jako taka³⁷.

W drugim fragmencie (B 2) λόγος jest wyznacznikiem, powszechnikiem³⁸, znajdującym się ponad (poza) własnym³⁹, indywidualnym myśleniem frenicznym: „dlatego należy iść za tym, co wspólne; powszechne bowiem jest wspólne, choć *logos* jest powszechny, wielu żyje jakby własne mający myślenie”⁴⁰ (Witwicki: „myśl”; Heinrich: „prawo”; Krokiewicz [1971]: „rozum”; Perkowska: „zasady”). W tym fragmencie trudny do interpretacji jest przysłówek ὥς („jako” albo „jak”): ludzie żyją „jakby” mieli własne myślenie (a przecież takie myślenie nie

³³ J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, tłum. A. Reymond, Paris 1919, s. 148. Por. także Ch. Kahn, *O lekturze Heraklita*, tłum. A. Przybysławski, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1996, s. 214.

³⁴ W. Capelle, *Das erste Fragment des Herakleitos*, „Hermes”, 1924, s. 190-203.

³⁵ Także: „bój” (B 80), „początek i koniec w kole” (B 103), „myślenie freniczne” (B 113); Heraklit mówi także o „powszechności wszystkiego” (τῶν ξυνῶν πάντων, B 114).

³⁶ Por. Arystoteles, *Metafizyka* 1012 b i nn.

³⁷ Por. S. Vincenz, *O słowie i mówieniu*, dz. cyt., s. 59.

³⁸ Tłumaczenie ξυνός jako cechy λόγος przez „powszechny” ma tę zaletę, że polskie „powszechny” wywodzi się z tego samego rdzenia, co „zawsze” oraz „wszystek”. Por. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa [wyd. 2] 1970, s. 636.

³⁹ Ἴδιος jest opozycją dla „powszechne” (ξυνός, B 2) oraz „wspólne” (κοινός, B 89). „Własne” u Heraklita jest „myślenie freniczne” (B 2) oraz „świat każdego z ludzi śpiących” (B 89).

⁴⁰ B 2: διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ <ξυνῶν, τοῦτέστι τῷ> κοινῶν· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός· τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὥς ἰδίαν ἔχοντες φρονήσιν.

istnieje, gdyż jest wspólne) lub: ludzie żyją „jako” mający własne myślenie, tymczasem *λόγος* jest wspólny. Problem sprowadza się do tego, czy indywidualne myślenie freniczne istnieje i jest różne od myślenia logotycznego, czy nie istnieje, a ludzie niejako na siłę sprzeciwiają się *λόγος*. W każdym razie z fragmentu B 1 i B 2 można wyczytać, że *λόγος* jest „zawsze”, myślenie freniczne jest „własne”. Czy wówczas można powiedzieć, że *λόγος* istniejący jako powszechnik przysługuje tylko tym ludziom, którym nie przysługuje już myślenie freniczne, czy też ci nieliczni posiadają myślenie freniczne zgodne z *λόγος*? A więc czy *λόγος* i *φρόνησις* wykluczają się, czy tylko u wielu ludzi się wykluczają, a u nielicznych stykają? A jeśli obok tego *λόγος*, powszechnego, wiecznego, istnieją *λόγοι* indywidualne, to świat człowieka jest jeszcze bardziej skomplikowany. W perspektywie filozofii uczuć interpretacja mogła by brzmieć: uczuciowość jest indywidualna, natomiast najwyższy sens przeżyć, poznawczy i wartościujący, jest powszechny, jeden, to znaczy odkrywający to, co prawdziwe⁴¹. Według Krokiewicza „sens” (*logos*) jest odkrywany na drodze „natchnienia intuicyjnego”⁴², a oba fragmenty są przykładami „pobudliwości Heraklitowej”⁴³.

Do myśli, że *λόγος* jest w gruncie rzeczy obcy, mimo że znajduje się w pobliżu człowieka, nawiązuje inna myśl: „z którym *logos* najczęściej się spotykają, tym, który wszystkim włada, tym różnią się, a te, które co dzień napotykają, te jawią się im jako obce” (Witwicki: „myśl”; Heinrich: „prawo”; Reiter: „rozum”; Perkowska: „przeżycia”)⁴⁴.

Λόγος jest nie tylko miarą człowieczeństwa, ale i miarą świata zjawiskowego, używając sformułowania Krokiewicza, „gignetycznego”: „ziemia morze rozprasa się, i mierzone według tego samego *logos*, jaki był zanim stało się ziemią”⁴⁵ (Heinrich: „stosunek”; Krokiewicz (1948): „rozmiar”; (1971): „wymiar”; Leśniak: „proporcja”; Palacz: „proporcja”; Wesoły: „stosunek”; Perkowska: „zasada”).

Ważna jest wreszcie wiadomość, że *λόγος* wzbudza lęk głupca: „miękki człowiek lubi bać się każdego [*resp.* całego] *logos*”⁴⁶. Można pytać, czy chodzi tu o cały *λόγος*, czy o każdy *λόγος*. „Każdy” oznacza, że istnieje wiele *λόγοι* (por. B 1) i niektóre z nich wzbudzają grozę. Z kolei lęk wobec całego *λόγος*

⁴¹ W tym duchu idzie interpretacja Karla Jaspersa, który cztery postacie z różnych kręgów kulturowych określił jednym mianem, można by powiedzieć jednym *logos*: „ci, którzy wyznaczyli miarę człowieczeństwa (Heraklit powiedziałby: powszechny *logos* ludzkości)”. K. Jaspers, *Les Grands philosophes*, t. 1 (*Ceux qui ont donné la mesure de l'humain: Socrate – Bouddha – Confucius – Jésus*), tłum. C. Floquet, J. Hersch, N. Naef, X. Tilliette, Paris 1966.

⁴² A. Krokiewicz, *Zarys...*, dz. cyt., s. 131.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ B 72: *ὡι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγοι τῶι τὰ ὅλα διοικούντι, τούτῳι διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται*.

⁴⁵ B 31: [...] <γῆ> *θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ*.

⁴⁶ B 87: *βλᾶξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοίησθαι φιλεῖ*.

oznacza, że λόγος jest groźny. Tylko dla głupców (*resp.* „mięczaków”) groza jest totalna, dla innych zaś jest częściowa. Antycypuje to ujęcie platońskie, wedle którego filozof to ten, kto nie ma wiedzy, ale i głupi nie jest⁴⁷ i dlatego może „miłować mądrość”. Jeśli bowiem odczytać myśl Heraklita kontrastywnie otrzymujemy: człowiek twardy, hardy, odważny, miłuje przyjaźnić się z λόγος. Zresztą uczucie „przyjaźni” jest zawarte we fragmencie i samo z siebie tworzy kontrast z „przerażeniem”. Fragment daje się więc odczytać jako postulat życia filozoficznego: filozof to ten, kto (przynajmniej w części) miłuje przyjaźń z λόγος. Dla Heraklita φιλο-λόγος (przyjaciel λόγος) byłby kimś różnym od φιλο-σοφός (przyjaciela mądrości, tj. „dobrego badacza bardzo wielu zagadnień”⁴⁸). Φιλο-σοφός to ten, kto wiele wie, zna, doświadcza, φιλο-λόγος zaś to ten, kto wiele pojmuje, rozumie, przeżywa.

A zatem λόγος Heraklitowy obejmuje treść, wartość, miarę, wypowiedź oraz byt (w) duszy, jej sens (λόγος psychologiczny). Z punktu widzenia filozofii uczuć można go określić jako całościowy akt sprzęgający wartości z wewnętrznym życiem człowieka, czyli „to, co wszechogarnia, całość, jednię, prajednię mówiącą, źródło, wartość, najwyższą wartość, prawdę, sens; jaźń, przeżycie”⁴⁹. Szerokie tłumaczenie obejmuje: „pełne znaczenie, całą, pełną treść duszy”, co ująć można za pomocą neologizmu „cało-treść”⁵⁰. T. Kobierzycki rozumie λόγος jako pojęcie łączące różne poziomy prawdy: ἀλήθεια obejmuje to, co nie-skryte, nie-zapomniane, λόγος zaś — całość: skrytość i nieskrytość, zapomnienie i pamięć⁵¹.

⁴⁷ Por. Platon, *Uczta* 204 a 1-4, b 4-5.

⁴⁸ B 35: χρητὴ γὰρ εὐ μάλα πολλῶν ἱστορίας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι.

⁴⁹ A. Krokiewicz tłumaczy: „twórcze sprzężenie przeciwieństw, zwane także «logosem»” (*Wstęp*, w: J. Rozwadowski, *Prawda życia*, s. CVII). Por. także „harmonijna całość prawdy” (tamże, s. XXXIV) i „sprząg biegunowy” (tamże, s. XLVIII).

⁵⁰ Tłumaczenie λόγος we fragmentach Heraklita:

DK	LSJ	Diels	Colli	Zaborowski	Perkowska
B 1 (x2)	reason, ground	Sinn	espressione	cało-treść	zasada
B 2	thinking, reasoning	Sinn	espressione	cało-treść	zasady
B 31	measure, tale	Sinn (Verhältnis)	espressione	cało-treść	zasada
B 39	worth	Ruf (Geltung)	espressione	cało-treść	wartym (być)
B 45	reason, ground	Sinn	espressione	cało-treść	jestestwo
B 50	statement of a theory, argument	Sinn	espressione	cało-treść	rozważa
B 72	law, rule of conduct	Sinn	espressione	cało-treść	przeżycia
B 87	rumour	Wort	espressione	cało-treść	zjawisko
B 108	arguments	Worte	espressione	cało-treść	słowa
B 115	measure, tale	Sinn	espressione	cało-treść	zasada

(G. Colli, *La sapienza greca*, t. 3 (*Eraklito*), Milano 1980; Heraklit z Efezu, *147 fragmentów*, tłum. R. Zaborowski, E. Lif-Perkowska, STAKROOS, Warszawa 1996).

⁵¹ [T. Kobierzycki, uwaga przytoczona w przypisie], w: Heraklit z Efezu, *147 fragmentów*, dz. cyt., s. 114.

Grecka ἀλήθεια nie pojawia się w zachowanych fragmentach Heraklita i znajduje w nich jedynie formy odpowiednich przymiotników⁵². Myśl, że dusza stanowi podstawową treść ludzką znajdujemy w platońskim dialogu *Alkibiades Pierwszy*, jednym z podstawowych przedmiotów badań filozofów neoplatoniskich⁵³. Dialog ten jest między innymi analizą zalecenia „poznaj sam siebie”, które spośród presokratyków realizowali między innymi Chilon (I), Tales (A 1) i Heraklit (B 101 i B 116). Platon pisze w tym dialogu: „dusza jest człowiekiem”⁵⁴. Sam Platon rzadziej posługuje się rzeczownikiem λόγος dla opisanie części „duszy”⁵⁵, chętniej używając przymiotnika λογιστικόν, który u presokratyków występuje raz jeden we fragmencie Archytasa B 4⁵⁶. Platon nie ujawnia zatem pełnej nauki o λόγος, a jedynie jej część dotyczącą tego, co logotyczne. Natomiast z fragmentów Heraklita, nawet tych szczątków, które ocalały, przeświadcza teoria λόγος.

Po Heraklicie słowo λόγος występuje u Epicharma, Parmenidesa, Filolaosa (obok πάθη, B 16), we fragmentach Szkoły pitagorejskiej (obok πάθος, νοῦς i ψυχή, B 4), Demokryta (obok νόος w B 5, 2; νόος i ψυχή w B 26; ψυχή i σῶμα w B 187, w tym ostatnim jednak w znaczeniu funkcjonalnym: λόγον ποιεῖσθαι, „nadawać wartość”, czyli „cenić”).

Fragment Epicharma B 57 brzmi: „logos kieruje ludźmi jak należy i ocala ich zawsze. Istnieje rozum u ludzi, istnieje i boski logos; rozum człowieka zrodził się z boskiego logos i przynosi każdemu środki do życia i pożywienia. Natomiast boski logos podaje za wszystkimi sztukami, sam wyuczając ich ludzi, co czynić trzeba pożytecznego; człowiek nie odkrył żadnej sztuki, ale bóg je ustanowił”⁵⁷. Fragment ten uważany jest jednak za nieautentyczny⁵⁸. Dumont notuje: „Przeciwieństwo między rachunkiem i rozumem ludzkim z jednej strony, a rozumem boskim z drugiej, samo w sobie bardzo interesujące, nie jest poświadczane przez żadnego innego presokratyka”⁵⁹.

⁵² Ἀληθείς, (B 112); ἀληθινός, (B 101 a).

⁵³ Poszczególne miejsca *Alkibiadesa Pierwszego* Plotyn komentował w *Enneadach*, natomiast Proklos, Damaskios i Olimpiodor poświęcili temu dialogowi osobne wykłady.

⁵⁴ 130 c 6: ἡ ψυχή ἐστὶν ἄνθρωπος. Tu i dalej dzieła Platona cytowane według wydania: *Opera*, t. 1-5, ed. J. Burnet, Oxford 1900-1907. Por. także Plotyn, *Enneada* III 5. 5. 14: ἄνθρωπος ἡ ἀνθρώπου ψυχή. Tu i dalej rozprawy Plotyna cytowane według wydania: *Opera*, t. 1-3, ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer, Oxford 1964-1982.

⁵⁵ Na przykład w *Fajdosie* λόγος jest istotą ψυχή, nie jej częścią. Tłumacze najczęściej przekładają λόγος przez *idé* (Chambry), „pojęcie” (Witwicki, Regner).

⁵⁶ Archytas i Platon przyjaźnili się, por. Platon, *List IX* i *List XII*.

⁵⁷ ὁ λόγος ἀνθρώπους κυβερνᾶν κατὰ τρόπον σώζει τ' αἰεὶ. / ἐστὶν ἀνθρώπῳ λογισμός, ἐστὶ καὶ θεῖος λόγος / ὁ δὲ γε τάνθρωπου πέφυκεν ἀπὸ γε τοῦ θεῖου λόγου, / <καὶ> φέρεται <πόρους ἐκάστω> περὶ βίου καὶ τὰς τροφᾶς. / ὁ δὲ γε ταῖς τέχνας ἀπάσαις συνέπεται θεῖος λόγος, / ἐκδιδάσκων αὐτὸς αὐτούς, ὃ τι ποιεῖν δεῖ συμφέρον. / οὐ γὰρ ἄνθρωπος τέχνην τιν' εὔρεν, ὁ δὲ θεὸς τοπᾶν.

⁵⁸ Pochodzi prawdopodobnie z epoki Alkibiadesa.

⁵⁹ J. P. Dumont, D. Delattre, J. L. Poirier, *Les présocratiques*, Paris 1988, s. 1252.

Dla Parmenidesa (B 7) λόγος jest narzędziem zdolnym do prawdziwego poznania, do którego nie są zdolne oczy, uszy i mowa: „nigdy nie ujarzmisz tego, żeby było to, czego nie ma; od tej drogi poszukiwania oddal swą myśl [umysł] ani ciebie niech nawyk wynikający z dużego doświadczenia na tę drogę nie zmusi kierować niepojmujący wzrok i odbijający się echem słuch i język, rozsądź zaś za pomocą *logos* dowód przeze mnie wypowiedziany, który wznieca wiele sporów”⁶⁰ (Abramowiczówna: „po namyśle”, Olszewski-Kupis: „rozumem”; Wesoły: „dyskursem”). Tą cechą λόγος różni się zasadniczo od innych władz poznawczych, αἰσθησις (por. Ksenofanes A 49), φρήν (por. Empedokles B 23) i νόος (por. Parmenides B 6, Empedokles B 136, Kritiasz B 6)⁶¹.

Filolaos (B 16) rozróżnia λόγοι ludzkie i poza-ludzkie: „tak, że i pewne myśli i doznania nie od nas są zależne, a również czyny wedle tych myśli i rozumowań, ale jak Filolaos powiedział, istnieją jakieś *logoi* silniejsze od nas”⁶². Takim λόγος ponad duszą ludzką jest być może powszechny λόγος Heraklita. Ale dlaczego w takim razie λόγος będąc spoza nas, silniejszy od nas, nami władający nie jest negatywowany, tak jak uczucia, które często są krytykowane za to, że rządzą człowiekiem i są niezależne od jego woli?⁶³ Tymczasem u Filolaosa paralela doznań (a więc uczuć nawet nie thymicznych, ale — niższych od nich — uczuć pathycznych) i λόγοι jest widoczna⁶⁴, jak i to, że λόγος jest czymś różnym od rozumu (διάνοια) i rozumowania (λογισμός). Λόγος ujawnia się na różne sposoby: organiczny, roślinny, zwierzęcy i ludzki. O czterech rodzajach żywin logicznych Filolaos mówi we fragmencie B 13: „cztery są zasady rozumnej żywności, jak mówi Filolaos w *O naturze*, mózg, serce, pępek i części wstydlive: głowa zasadą umysłu, serce — duszy i postrzegania, pępek — zakorzeniania i wzrastania pierwszego [tzn. zarodka], części wstydlive — wyrzucenia nasienia i powstania. Mózg oznacza zasadę ludzi, serce — żywin, pępek — rośliny, części

⁶⁰ B 7: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆναι εἶναι μὴ ἐόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα/μηδέ σ' ἔθος πολῦπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, / νομᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἡχῆσσαν ἀκοήν / καὶ γλῶσσαν, κρίναι δὲ λόγῳ πολὺδῆριν ἐλεγχον/ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα [...].

⁶¹ Być może dlatego, że nie opiera się na czynnikach organicznych, ale podobnie jak serce thymiczne jest dynamizmem energetycznym.

⁶² B 16: ὥστε καὶ διάνοιαι τινες καὶ πάθη οὐκ ἐφ' ἡμῖν εἰσιν, ἣ πράξεις αἱ κατὰ τὰς τοιαύτας διανοίας καὶ λογισμούς, ἀλλ' ὥσπερ Φ[ιλόλαος] ἔφη εἶναι τινας λόγους κρείττους ἡμῶν.

⁶³ Czy mówiąc o złych uczuciach, uczuciach, które błędzą, nie należy symetrycznie mówić o złych, błędzących myślach? I czy nie okaże się wtedy, że złe, słabe myśli biorą się ze słabego wartościowania, czyli braku uczuć?

⁶⁴ Uczucia pathyczne można określić jako podthymiczne, logotyczne zaś jako nadthymiczne. Fragment Filolaosa traktuje o biegunach skrajnych, pomija zaś poziom środkowy.

wstydlive wszystkich: wszystkie bowiem stworzenia od nasienia rodzą się i dzięki niemu wzrastają⁶⁵.

Do myśli Heraklita o *lóγος* jako istocie duszy nawiązuje fragment Szkoły pitagorejskiej (B 1 a), *lóγος* jest oddechem duszy: „[...] dusza żywi się od krwi; *logoi* zaś duszy są jej oddechami. Niewidzialna jest dusza i *logoi*, skoro eter jest niewidzialny. Wiazadłami duszy są żyły, tętnice i nerwy. Gdy jest mocna i z siebie staje się spokojna, wiazadłami stają się *logoi* i czyni [...]”⁶⁶.

Według ujęcia Demokryta (B 5, 2) uczestnictwo człowieka w *lóγος* jest możliwe dzięki pierwiastkowi boskiemu: „[...] w ogóle potrzeba jest dla ludzi nauczycielką wszystkiego, bowiem prowadzi ona w sposób właściwy każdą naukę dla każdej dobrze uposażonej żywiny i mającej do pomocy we wszystkim ręce i *logos* i przytomność umysłu. [...] i bardziej od zwierząt człowiek wydaje się uczestniczyć w cieple skoro czystsze jest tworzywo, z którego powstało jego ciało; i ponieważ ciepło jest zdolne bardziej przyjmować; tak że z tego powodu jedyny z żywin ma postawę wyprostowaną i do ziemi niewiele dotyka; wpłynęło zaś coś bardziej boskiego w niego, przez co w umyśle, w *logos* i rozumie uczestniczy i byty odkrywa”⁶⁷. *Λόγος* występuje obok umysłu i rozumowania, natomiast ze sferą uczuć jest połączony w sposób wyraźny we fragmencie B 146: „*logos* jest już wewnątrz żywiony i zakorzeniony w sobie, wedle Demokryta zwykł był sam z siebie uzyskiwać radości”. (Krokiewicz: „Rozumny umysł ma zwyczaj czerpać sam z siebie swoje radosne przeżycia”; Leśniak: „Rozum przyzwyczaił się czerpać przyjemności z samego siebie”)⁶⁸. A więc świat uczuć logotycznych jest wewnętrzny i autonomiczny.

⁶⁵ καὶ τέσσαρες ἀρχαὶ τοῦ ζώου τοῦ λογικοῦ, ὥσπερ καὶ Φ[ιλόλαος] ἐν τῷ Περὶ φύσεως λέγει, ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον· κεφαλὰ μὲν νόου, καρδία δὲ ψυχᾶς καὶ αἰσθησίος, ὀμφαλὸς δὲ ριζώσιος καὶ ἀναψύσιος τοῦ πρώτου, αἰδοῖον δὲ σπέρματος [καὶ] καταβολᾶς τε καὶ γεννήσιος, ἐγκέφαλος δὲ <σαμαίνει> τὰν ἀνθρώπων ἀρχάν, καρδία δὲ τὰν ζώου, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτοῦ, αἰδοῖον δὲ τὰν ζυναπάντων· πάντα γὰρ ἀπὸ σπέρματος καὶ θάλλοντι καὶ βλαστάνοντι.

⁶⁶ B 1 a: [...] τρέφεσθαι τε τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ αἵματος· τοὺς δὲ λόγους ψυχῆς ἀνέμους εἶναι. ἀόρατον δ' εἶναι αὐτὴν καὶ τοὺς λόγους, ἐπεὶ καὶ ὁ αἰθερ ἀόρατος, δεσμά τε εἶναι τῆς ψυχῆς τὰς φλέβας καὶ τὰς ἀρτηρίας καὶ τὰ νεῦρα, ὅταν δ' ἰσχύει καὶ καθ' αὐτὴν γενομένη ἡρεμῇ, δεσμὰ γίνεσθαι αὐτῆς τοὺς λόγους καὶ τὰ ἔργα [...].

⁶⁷ B 5, 2: [...] καθόλου γὰρ πάντων τὴν χρεῖαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ὑφιομένην οἰκείως τὴν ἐκάστου μάθησιν εὐφρεῖ ζῶναι καὶ συνεργοὺς ἔχοντι πρὸς ἅπαντα χεῖρας καὶ λόγον καὶ ψυχῆς ἀγχίνοιαν. [...] καὶ τούτων μᾶλλον ὁ ἄνθρωπος μετασχὼν θερμοῦ φαίνεται καθαρωτέρας οὐσίας τῆς ὕλης, ἀπ' ἧς τὸ σῶμα οἱ συνέστη, καὶ δεκτικῆς <μᾶλλον> τοῦ θερμοῦ· ὥστε δι' αὐτὸ τοῦτο καὶ μόνος τῶν ἄλλων ζῶων γίνεται τὸ σχῆμα ὀρθὸς καὶ πρὸς ὀλίγον γῆς ἀπτεται· ἐρρῦν δὲ τι καὶ θεϊότερον εἰς αὐτόν, καθ' ὃ νοῦ καὶ λόγου καὶ διανοίας μετέσχε καὶ τὰ ὄντα ἀνηρευνήσατο.

⁶⁸ τὸν λόγον ἐντὸς ἤδη τρεφόμενον καὶ ριζούμενον ἐν ἑαυτῷ καὶ κατὰ Δημόκριτον αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ τὰς τέρψιας ἐπιζόμενον λαμβάνειν.

Odpowiadając na pytanie o miejsce θυμός, νόος i λόγος w ψυχῇ u presokratyków, można powiedzieć, że w dziedzinie poznawczej umysł noetyczny bywa zawodny, natomiast podstawą właściwego różnicowania zdaje się być λόγος, będący głębią duszy, której uchwycenie nie jest możliwe⁶⁹. A jednak może się zdarzyć, że λόγος podlega sercu, które ogarnia całą duszę. Tak wolno przypuszczać, skoro λόγος tkwi w duszy, a θυμός może kupić całą duszę. Przy takim rozumieniu serce thymiczne posiada autonomię, której nie ma czynnik logotyczny. Chyba, że przyjąć inne rozumienie: λόγος i θυμός sytuują się na różnych planach: to znaczy, serce jest częścią duszy, λόγος zaś jest jej wymiarem. Wówczas nie ma bezpośredniego przełożenia czynności serca thymicznego na plan logotyczny, który można określić jako „sens”, „wartość duszy”. Jeśli z kolei dodać do tego, że według Filolaosa istnieją λόγοι silniejsze od człowieka, co jest pewną paralełą do „silniejszych” od niego uczuć, to pytanie, gdzie znajduje się rdzeń człowieka, okazuje się jeszcze bardziej istotne. Dlatego przechodzę do analizy poglądów Platona.

II. Platon

Jak jedną z trzech części duszy pitagorejskiej jest νόος (por. Szkoła pitagorejska B 1 a⁷⁰), tak jedną z trzech części duszy platońskiej jest λόγος (por. *Państwo* 440 e 4 nn.⁷¹). Trzeba jednak zaznaczyć, że na podstawie pism Platona

⁶⁹ Według Platona nawet serce freniczne ani jego jasny obraz nie jest osiągalny wzrokiem, coż dopiero λόγος? Por.: φρόνησις οὐχ ὁράται - δεινούς γὰρ ἂν παρείχεν ἔρωτας, εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργῆς εἰδῶλον παρείχετο εἰς ὅπην ἰόν, *Fajdros* 250 d 4-5.

⁷⁰ [...] τὴν δ' ἀνθρώπου ψυχὴν διηρησθαι τριχῇ, εἰς τε νοῦν καὶ φρένας καὶ θυμόν. νοῦν μὲν οὖν καὶ θυμόν εἶναι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις, φρένας δὲ μόνον ἐν ἀνθρώπῳ. εἶναι δὲ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ καρδίας μέχρις ἐγκεφάλου, καὶ τὸ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ μέρος αὐτῆς ὑπάρχειν θυμόν, φρένας δὲ καὶ νοῦν τὰ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ [...] („dusza człowieka jest podzielona na trzy części, na umysł, myśli i serce. umysł i serce istnieją także w innych żywinach, myśli zaś jedynie w człowieku. początek duszy rozciąga się od serca po mózg, i jedną jej częścią, mianowicie tą w sercu, jest siedziba uczuć, natomiast myślami i umysłem te części, które znajdują się w mózgu”).

⁷¹ Por.: Οὐκοῦν καὶ ἄλλοιθι, ἔφη, πολλὰ τοῦ αἰσθανόμεθα, ὅταν βιάζωνται τινα παρὰ τὸν λογισμὸν ἐπιθυμίαι, λοιδοροῦντά τε αὐτὸν καὶ θυμούμενον τῷ βιάζομένῳ ἐν αὐτῷ, καὶ ὥσπερ δυοῖν στασιαζόντων σύμμαχον τῷ λόγῳ γιγνόμενον τὸν θυμόν τοῦ τοιοῦτου, ταῖς δ' ἐπιθυμίαις αὐτὸν κοινωνήσαντα, αἰρῶντος λόγου μὴ δεῖν ἀντιπράττειν, οἶμαι σε οὐκ ἂν φάναι γενομένου ποτὲ ἐν σαυτῷ τοῦ τοιοῦτου αἰσθῆσθαι, οἶμαι δ' οὐδ' ἐν ἄλλῳ. (440 a 8-b 7, „czyż i skądinąd, powiedział, często nie spostrzegamy, jak to kiedy pragnienia kogoś zmuszają wbrew rozumowi, jak to wtedy on lży sam siebie i oburza się na to, co wywiera przymus, i jak kiedy dwóch buntuje się, serce będące sprzymierzeńcem *logos* staje się sprzymierzeńcem tamtego? z pragnieniami zaś żeby ono połączyło się, kiedy *logos* pokazuje, że nie trzeba przeciwdziałać, nie sądzę, żebyś ty powiedział, że spostrzegłeś, żeby kiedyś coś takiego w tobie miało miejsce ani w kimś innym”). Por. także: Ἀρ' οὖν ἕτερον ὢν καὶ τούτου, ἢ λογιστικοῦ τι εἶδος, ὥστε μὴ τρία

możliwe jest obserwowanie rozwoju jego myśli w zakresie trójdzielności duszy. J. de Romilly zauważyła, że początkowo u Platona widoczna jest nawet próba obrony jedności duszy. Według tej autorki wyrazem tego jest konsekwentne unikanie użycia słowa „część” (μέρος). Zazwyczaj Platon używa rodzaju nijakiego przymiotnika, co może oznaczać „coś”, poza tym stosuje rzeczowniki w rodzaju nijakim jak γένος („rodzaj”) lub εἶδος („postać”): „Nie ma więc żadnej sztywności w podziale, który Platon ustanawia, ani niczego, co zrywa jedność żyjącej duszy”⁷². Podobnie uważa E. Smoes, który tak pisze o zajętych przez Platona w *Fedonie* stanowisku: „W *Fedonie* Platon uznawał duszę za spokrewnioną z wszystkim, co jest jednopostaciowe, wszystkim, czego forma jest jedna”⁷³. Te argumenty mogą przemawiać za tym, że w wyniku przeprowadzonego z czasem podziału wyróżnione zostały przez Platona nie trzy części duszy, ale trzy dusze. O odrębnych duszach pisze J. de Romilly w odniesieniu do *Timajosa*: „I można przypomnieć, że w *Timajosie* Platona, rozróżnienie pomiędzy różnymi duszami umiejscawia w klatce piersiowej, ale pod przeponą, duszę niższą, bez sądu i rozumowania, czysto bierną, która jest siedzibą pożądania i pragnienia, przyjemności i bólu”⁷⁴.

Za pierwszy etap podziału można uznać zapoczątkowany przez orfików rozdział ciała od eschatologicznie pojętej duszy, co u Platona ma miejsce w *Gorgiaszu*⁷⁵, *Kratylosie*⁷⁶ i *Fedonie*⁷⁷. Rozdział dotyczy nie tylko dwóch światów, ale jest wyrazem dualizmu antropologicznego⁷⁸. Następnie w *Fedonie* Platon odróżnia od duszy jej czynności. Z niektórymi z nich (pragnienia, złości i strachy) dusza „jakby będąc inną od siebie rozmawia z inną rzeczą”⁷⁹. Dla zobrazowania tego stanu rzeczy Platon przytacza (94 d 8-e 1) dwuwiersz z *Odysei* (XX 17-18):

ἀλλὰ δύο εἶδη εἶναι ἐν ψυχῇ, λογιστικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν, ἢ καθάπερ ἐν τῇ πόλει συνεῖχεν αὐτὴν τρία ὄντα γένη, χρηματιστικόν, ἐπικουρητικόν, βουλευτικόν, οὕτως καὶ ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτό ἐστι τὸ θυμοειδές, ἐπικουρον ὃν λογιστικῷ φύσει, ἐὰν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρή; (440 e 4-441 a 3, „Czy więc różne jest i od tego, albo od rozumowej jakiejś postaci, tak że nie trzy, ale dwie postaci są w duszy, rozumowa i pragnieniowa; albo jak w polis mieliśmy trzy jej rodzaje, ci, którzy zarabiają pieniądze, pomocnicy i doradcy, tak i w duszy trzecia postać jest uczuciowa i jest ze swej istoty wspomagająca rozumową, jeśli tylko nie była karmiona złym pokarmem, który by ją zniszczył?”).

⁷² J. de Romilly, „*Patience...*”, dz. cyt., s. 187.

⁷³ E. Smoes, *Le courage...*, dz. cyt., s. 155.

⁷⁴ J. de Romilly, *La crainte...*, dz. cyt., s. 33.

⁷⁵ Por. 524 b 2-4 oraz 523 c 5-6 i 524 d 3-7.

⁷⁶ Por. 400 c 1-4.

⁷⁷ Por. 70 a 2-4 i b 2-4.

⁷⁸ Por. E. Smoes, *Le courage...*, dz. cyt., s. 156.

⁷⁹ *Fedon* 94 d 5-6: ὥς ἄλλη οὐσα ἄλλωι πράγματι διαλεγομένη.

„pierś zaś uderzywszy skarcił swe serce słowem: / wytrzymaj więc, serce: i pod-
lejszego już coś innego kiedyś znosiło [...]”⁸⁰.

Wreszcie w *Państwie* Platon zarysowuje trójdzielność duszy⁸¹. Odnosne miejsca oznaczone w paginacji Stephanusa jako 440 a 8-b 7 i 440 e 4-441 a 3 zostały przytoczone powyżej. Wykład o trójdzielności powtórzył Platon w — następującym po *Państwie* — *Fajdosie*, przy czym obie prezentacje różnią się od siebie. Zmiany dotyczą sposobu ukazania zagadnienia: o ile w *Państwie* podział został przeprowadzony językiem logicznym, znaczenia są dosłowne, to w *Fajdosie* Platon posłużył się językiem symbolicznym. Ponadto *Państwo* daje obraz statyczny, *Fajdos* zaś dynamiczny⁸². Należy też dodać, że ostatni opis jest bardziej rozbudowany.

Oto dwa miejsca z *Fajdrosa*: „[dusza] niech będzie podobna do zrosniętej mocy skrzydłatego zaprzęgu i woźnicy. U bogów konie i woźnice wszyscy są najlepsi i z najlepszych, u innych istot zmieszane. I najpierw rządzący nami woźnica zaprzęgu kieruje, potem z koni jeden jest piękny i dobry i z takich najlepszych; drugi zaś z przeciwnego gatunku i przeciwny: uciążliwe tedy i trudne z konieczności jest powożenie tymi końmi”⁸³ oraz: „Jak na początku tego opowiadania na trzy rozdzieliśmy każdą duszę, do koni podobne dwie jakieś postaci, do woźnicy podobna trzecia postać, tak i teraz jeszcze posłużmy się tym obrazem. Z koni zatem jeden, powiadamy, dobry, drugi nie: doskonałość zaś jaka dobrego i zło złego, nie powiedzieliśmy, i dlatego teraz trzeba powiedzieć”⁸⁴.

Zazwyczaj interpretuje się konia⁸⁵ czarnego jako reprezentację popędów, konia białego — jako reprezentację uczuć, woźnicę zaś jako reprezentację rozu-

⁸⁰ στήθος δὲ πλήξας κραδίην ἡνίπατε μύθων / τέτλαθι δὲ, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ’ ἔτιλης. To odniesienie do Homera powraca w *Państwie* (390 d 4-5) przed dojściem do wykładu o trójdzielności; cytat z Homera jest tam podany jako przykład tekstu poetyckiego nadającego się do słuchania dla młodych ludzi, gdyż dotyczy wytrzymałości (καρτερία).

⁸¹ Por. E. Smoes, *Le courage...*, dz. cyt., s. 155.

⁸² Por. tamże, s. 165.

⁸³ *Fajdos* 246 a 6-b 4: εὐκίετω δὲ συμφύτωι δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου. θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνιόχοι πάντες αὐτοὶ τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμικται. καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ, εἴτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλὸς τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιοῦτων, ὁ δ’ ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος· χαλεπὴ δὲ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἢ περὶ ἡμᾶς ἡνιόχῃσις.

⁸⁴ 253 c 7-d 3: Καθάπερ ἐν ἀρχῇ τοῦδε τοῦ μύθου τριχῇ διείλομεν ψυχὴν ἐκάστην, ἵππομόρφω μὲν δύο τινε εἶδη, ἡνιοχικὸν δὲ εἶδος τρίτον, καὶ νῦν ἐτι ἡμῖν ταῦτα μενέτω. τῶν δὲ δὴ ἵππων ὁ μὲν, φαμέν, ἀγαθός, ὁ δ’ οὐ· ἀρετὴ δὲ τίς τοῦ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ κακία, οὐ διείπομεν, νῦν δὲ λεκτέον. [...] Dalej (253 e 5 i nn.) następuje szczegółowy opis zmagania, które jest równie zażarte, co walka o jakiejś mówi Heraklit w przytaczonym fragmencie B 85. I Heraklit, i Platon określają ją χαλεπή („uciążliwa”). Z kolei δύσκολος („trudny”) występuje u presokratyków raz jeden, mianowicie we fragmencie Talesa A 1: „[...] zapytany co jest trudne, Tales powiedział, że «poznanie siebie» [...]”.

⁸⁵ Tu można przypomnieć, że przed Platonem konie, dokładniej klacze, występują w połączeniu z θυμός w pierwszym wierszu fragmentu Parmenidesa B 1: ἵπποι ταῖ με φέρουσιν, ὅσων

mu⁸⁶. Jednak od razu warto zapytać: czy w alegorii, tak jak ją przedstawia Platon, woźnica jest pozbawiony uczuć? Po pierwsze, jako człowiek nie może on być pozbawiony serca. Często budowana jest mylna analogia: skoro dwa konie reprezentują różne typy uczuciowości, a konie, o ile wiadomo, są pozbawione myśli, rozumu, to niejako przyjmuje się, że przeciwstawiony im woźnica jest w związku z tym odzwierciedleniem rozumu bez uczuć. Ale warto zauważyć, że koń biały wykazuje więcej podobieństw do woźnicy niż do konia czarnego, z którym łączy go to przede wszystkim, że jest koniem. Natomiast liczniejsze są jego podobieństwa z woźnicą. Platon oddaje je choćby przez zastosowanie w opisie liczby podwójnej (będącej w zasadzie w czasach Platona już tylko archaizmem), określającej częściej białego konia i woźnicę (8 razy) niż białego konia i czarnego. Wprowadzenie tych form jest z pewnością celowe, prawdopodobnie zostały one użyte dla podkreślenia sprzęgu thymiczno-logotycznego⁸⁷. Ponadto, jak można przekonać się z lektury cytowanych miejsc, sam Platon opisuje woźnicę m.in. poprzez jego uczucia. Woźnica nie tylko „widzi widok miłosny” (253 e 5), ale i „rozgrzewa duszę”⁸⁸ (e 6) i „tęskni” (e 6), nie tylko „widzi piękno” (b 7), ale i „lęka się i trwoży” (b 7-8). Platon mówi wręcz, że „woźnica doświadcza doświadczenia”⁸⁹, co jest niemal dosłownym odtworzeniem przekazu orfickiego: „ciesz się doświadczając doświadczenia”⁹⁰. Tym sposobem woźnica łączy w sobie element pathyczny (cielesny) i noe-

τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι [...]. Por. także A. Somigliana (który porównując filozofię grecką z myślą wedyjską zwrócił uwagę, że alegoria wozu i koni znajduje się w *Upaniszadach*), *Le figurazioni allegoriche del „Proemio” di Parmenide*, „Sophia” 33, 1965, s. 301-310. Por. także M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, tłum. S. Tokarski, t. 2, Warszawa 1994, s. 134.

⁸⁶ Por.: „Druga mowa Sokratesa nasuwa liczne zastrzeżenia. Przede wszystkim główna alegoria wydaje się «ciężka». I tak dusza scharakteryzowana jako «zrosnięta siła (*symphytos dynamis*)» woźnicy i dwóch koni nie przemawia do przekonania, zwłaszcza że bardzo brzydki i dokładnie opisany koń zły budzi odrazę. Nie wiadomo dalej, co oznacza wóz jako taki. Nie symbolizuje ludzkiego ciała, gdyż dusza przyobleka się w ciało dopiero po upadku na ziemię. [...] Platon opisuje w długim ustępie (253 c - 256 a) nader żywo walkę złego konia z woźnicą i koniem dobrym. Zdaje się, że ustęp ten jest tzw. kluczem do rozpoznania, co stanowi główny, ale nie wypowiedziany wyraźnie sens drugiej mowy Sokratesa. [...] Platon myślał nie tyle o duszy jako takiej, co o przejściu od intelektualnej jaźni-świadomości człowieka do jego jaźni-świadomości intuicyjnej.” A. Krokiewicz, *Zarys...*, dz. cyt., s. 303-304. Por. także: „Alegoria platońskiego Sokratesa [...] nosi piętno orfickie. W ogóle Platon przejął i rozwinął w swej filozofii wiele motywów orfickich [...]”, A. Krokiewicz, *Studia...*, dz. cyt., s. 10.

⁸⁷ 254 b 1: ἀγανκτοῦντε [...] ἀναγκαζομένω; τελευτῶντε; b 2: πορευέσθων ἀγομένω, εἰζαντε καὶ ὁμολογήσαντε; c 8: λιπόντε. Natomiast do obu koni liczba podwójna odnosi się w 253 c 8: ἱπομόρφω [...] τινέ; 254 c 2: τὼ ἱππῳ; c 3: ἀπελθόντε.

⁸⁸ To znaczy albo całą duszę, tak jak się ją rozumie zazwyczaj opisaną alegorycznie, a więc woźnica rozgrzewa siebie samego i dwa konie, albo swoją duszę, duszę woźnicy — wówczas trzeba by przyjąć, że woźnica reprezentujący część logotyczną duszy posiada własną, odrębną duszę, „duszę duszy”.

⁸⁹ 254 d 7-e 1: ὁ δ' ἡνίοχος ἐτι μᾶλλον ταῦτ' ὅν πάθος παθών...

⁹⁰ Orfeusz B 20, 3: χαίρε παθών τὸ πάθημα.

tyczny (jaźniowy)⁹¹. Woźnica jest ponadto tym, który zмага się z czarnym koniem, biały zaś jak gdyby znajduje się obok, przy czym woźnica raz działa na konia czarnego⁹², ale innym razem znajduje się pod jego działaniem⁹³.

Tak więc z dwóch części oznaczających uczucia jedna — thymiczna — jest bliższa trzeciej — logotycznej — którą wolno określić jako „nie do końca uczuciową”. O ile popędy są uczuciami związanymi z ciałem (koń czarny), a uczucia wyższe są sprzężone z wolą (koń biały), to uczucia logotyczne oznaczają myśli i uczucia (woźnica). Ponadto, jak wynika z lektury tekstu, „zło” czarnego konia jest przygodne, a nie wpisane na stałe w jego istotę, gdyż u bogów oba konie, jak i woźnica, są dobrego rodzaju. Wreszcie „zły” nie oznacza „zły absolutnie, bezwzględnie”, ani nawet „zły dla całego zaprzęgu”, a jedynie „nie słuchający woźnicy”.

Z ilościowego punktu widzenia dwie trzecie części duszy są uczuciowe, jedna trzecia posiada komponentę uczuciową. Uczuciowość jest zatem podwójna, jeśli nie potrójna. Obok uczuciowości cielesnej, popędowej, należy wyróżnić uczuciowość thymiczną, czyli uczucia szlachetne połączone z wolą. Natomiast spójnia logotyczna obejmuje myśli i uczucia najwyższego poziomu. Ponieważ czynnik thymiczny znajduje się „pomiędzy” czynnikiem pathycznym a logotycznym, posiada podobieństwa i z jednym, i z drugim. Wydaje się, że jest pewnego rodzaju pośrednikiem, łącznikiem pomiędzy czynnikami skrajnymi (cielesnym i umysłowym). To centralne znaczenie θυμός w triadzie jest ważne dla uchwycenia dynamiki duszy. Przede wszystkim warto podkreślić, że koń biały (θυμός) jest miłośnikiem czci (ἐραστής τιμής), charakteryzuje się „zdrowym i pełnym sercem” (σωφοσύνη) oraz pokorą (αἰδώς), jest towarzyszem prawdziwej sławy (ἀληθινῆς δόξης ἐταῖρος) i słucha nakazu idącego od λόγος (κελεύσματος μόνον καὶ λόγῳ ἡνιοχεῖται). W istocie w sercu thymicznym zbiegają się czynniki pathyczne, freniczne i logotyczne.

Ponieważ uczuciowość thymiczna wspiera część logotyczną, należy określić ją jako pozytywną. Takie ujęcie potwierdzałoby też interpretację zaproponowaną odnośnie do fragmentu Heraklita B 85, wedle której serce thymiczne jest najbardziej autonomiczną częścią duszy, zdolną ewentualnie zakupić to, czego pragnie, za cenę całej duszy, w tym za cenę λόγος. Jeśli chodzi o Platona, to nawet nie rozpatruje on, co mogłoby się wydarzyć, gdyby część thymiczna opowiedziała się przeciw logotycznej. Dlatego jest oczywiste, że część thymiczna integruje skonfliktowany zaprzęg⁹⁴. Według określenia Smoesa: „*thymos* jest hoplitą *logos* albo

⁹¹ Woźnica posiada intuicję, przeczucie: πρὸ νοῦ (254 e 7).

⁹² M.in. uderza go i zmusza siłą, by się cofnął.

⁹³ M.in. zmuszany przez niego idzie do kochanka czynić rzeczy straszne i bezecne.

⁹⁴ Por. E. Smoes, *Le courage...*, dz. cyt., s. 180.

jego sprzymierzeńcem”⁹⁵. Autor ten pisze, że „począwszy od dialogów okresu dojrzałego, w *Państwie* i *Fajdosie*, dualizm dusza-ciało z *Fedona* i odwaga jako zwycięstwo duszy nad namiętnościami ciała ustępują miejsca trójdzielności duszy i koncepcji *thymos*, warstwy pośredniej uczuć i namiętności, podatnych na kształtowanie przez wychowanie. *Thymos*, delikatny i ambiwalentny, ustanawia więź między rozumem i pożądaniem, ponad dualistycznym konfliktem tego, co rozumowe i zmysłowe”⁹⁶. Ową „ambiwalencję *thymos*” podkreślił również W. F. R. Hardie⁹⁷, a także T. M. Robinson, który napisał: „θυμός ma dwa podstawowe znaczenia, jedno nieodróżnialne od επιθυμητικόν, inne od λογιστικόν”⁹⁸. Jako argument podaje: „Zapał (θυμός) jest faktycznie wspomniany w *Prawach*, przy licznych okazjach, ale Platon wydaje się nie być pewnym jego statusu, raz umiejscawiając go wśród zwykłych pragnień, obok «przyjemności», «smutku» i «zazdrości» (863e7-8), innym razem rozróżniając go (tak jak «strach») od «przyjemności» i «pragnień» (864b3-6)”⁹⁹. Dlatego „słowo «element zapalczywy» (θυμοειδές) z pewnością pokrywa całą skalę stanów uczuciowych, od czystej złości z jednej strony do uczucia szlachetnej odwagi, godności i samoobrony z drugiej”¹⁰⁰.

Ostatnim dialogiem poruszającym kwestię podziału duszy jest *Timajos*. Platon wyróżnia w nim dwie dusze, nieśmiertelną i śmiertelną, i tę ostatnią dzieli na dwie części. Dlatego należy zapytać, czy nie mamy tu bardziej niż z trójdzielnością do czynienia z podwójnym, dwupiętrowym podziałem dychotomicznym¹⁰¹. Także w *Prawach*, choć już nie w formie wykładu, pojawiają się odniesienia do

⁹⁵ E. Smoes, tamże, s. 17 oraz s. 181. Także J. Frère w swojej prezentacji struktury uczuciowej duszy podkreśla wagę „serca”. Tłumaczy θυμός przez „zapał”: „Chambry w swoim wydaniu tłumaczy θυμός przez «złość». Ale termin «złość» pokrywa ledwie jeden z aspektów pojęcia. Raz θυμός będzie oczywiście «zapałem porywczym» i będzie można go nazwać όργη. Ale innym razem to będzie «zapał waleczny» w kierunku sprawiedliwości (νικητή). Tłumaczyć θυμός przez «złość» jest zbyt wąskie. Tłumaczyć θυμός przez «odwagę» jest wejściem w pole znaczeniowe cnoty ἀνδρεία, która od niego zależy, ale jest czymś innym. Tłumaczyć wreszcie przez «serce» rodzi niebezpieczeństwo wejścia w pole składnika fizjologicznego, jakim jest καρδιά. Poprzestaniemy więc na terminie «zapał», rozumiejąc przy tym płomiennność, zapamiętanie i pęd, które niesie i zawiera to słowo”. J. Frère, *Les Grecs et le désir d'être*, Paris 1981, s. 205.

⁹⁶ E. Smoes, *Le courage...*, dz. cyt., s. 23.

⁹⁷ Por. W. F. R. Hardie, *A Study in Plato*, Oxford 1936, s. 141-143.

⁹⁸ T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, University of Toronto Press, 1970, s. 45.

⁹⁹ Tamże, s. 124

¹⁰⁰ Tamże, s. 45.

¹⁰¹ Inaczej uważa P. Siwek: „W dialogu *Timajos* (41 C - 42 D; 69 C - D) Platon mówi raczej o duszy nieśmiertelnej (ἀθάνατος, τὸ θεῖον, τὸ λογιστικόν) i o duszy śmiertelnej (θνητός). Tę ostatnią znów dzieli na dwie: τὸ επιθυμητικόν, która kieruje «jedzeniem, piciem i wszystkim, czego potrzeba naturalnie ciału» (*Tim.* 70 D), z siedzibą w wątrobie (*Tim.* 70 C), oraz τὸ θυμοειδές, która «uczestniczy w cnocie i męstwie wojennym» (*Tim.* 70 A), z siedzibą w piersiach. Dla tej to racji uważa się Platona za zwolennika trichotomii”. P. Siwek, *Przypisy*, w: Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988, s. 222-223.

zagadnienia duszy i θυμός, a więc świadectwo o rozdziale duszy i ciała takie, jakie znaleźć można w *Fedonie* („w samym życiu częścią, która dowodzi, czym każdy z nas jest, jest nic innego jak właśnie dusza, natomiast nasze ciało jako upodobnienie podąża za każdym z nas”¹⁰²) oraz podkreślenie wagi i wartości serca thymicznego („trzeba, żeby każdy człowiek posiadał serce i był jak najbardziej łagodny”; Maykowska tłumaczy: „Serce zapalne winien mieć każdy i być zarazem możliwe najłagodniejszy”)¹⁰³.

Podsumowując zarysowane w dużym skrócie stanowisko Platona, można powiedzieć, że czynnik środkowy, nazwany przeze mnie sercem thymicznym, odgrywa istotną rolę, gdyż łączy ze sobą dwa bieguny graniczne. Dzięki niemu część pathyczna i część logotyczna mogą być zintegrowane w jedną duszę, a jeśli interpretować je nie jako części, ale jako osobne dusze — w jedną osobowość. Ponadto dusza zachowuje charakter uczuciowo-myślowy w całości, w szczególności zaś składają się na nią dwie części heterogenicznych uczuć oraz jedna mieszana, logotyczna, to znaczy myślowo-uczuciowa. Z filozofii Platona można wydobyc naukę o sprzęgu uczuciowo-myślowym¹⁰⁴. Dowodem na to jest żywa w neoplatonizmie nauka o έρως¹⁰⁵. Na przykład u Plotyna miłość ma charakter pathyczno-logotyczny, a więc podobnie jak biały koń z *Fajdrosa* sprzęga w sobie skrajne bieguny: „nie tylko w duszach powstają jakieś doznania, ale doznanie jest i dajmonem”¹⁰⁶; „logosem więc staje się w nie logosie”¹⁰⁷; „[miłość] jest [to] logos ów nie czysty”¹⁰⁸.

¹⁰² Prawa 959 a 6-b 1: ἐν αὐτῷ τε τῷ βίῳ τὸ παρεχόμενον ἡμῶν ἕκαστον τοῦτ' εἶναι μὴδὲν ἄλλ' ἢ τὴν ψυχὴν, τὸ δὲ σῶμα ἰνδαλλόμενον ἡμῶν ἕκαστοις ἐπεσθαί.

¹⁰³ Prawa 731 b 3-4: θυμοειδὴ μὲν δὴ χρὴ πάντα ἄνδρα εἶναι, πρῶτον δὲ ὥς ὅτι μάλιστα.

¹⁰⁴ Dotyczy to także jego aretologii. Por. E. Smoes, *Le courage...*, dz. cyt., s. 116.

¹⁰⁵ Platon traktuje niekiedy έρως i θυμός zamiennie (J. Frère, *Les Grecs...*, dz. cyt., s. 447, por. także A. Krokiewicz, *Sokrates*, dz. cyt., s. 141-145). Być może nawet jest tak, że tam, gdzie brak *thymos*, występuje *eros* i odwrotnie. Dla przykładu, dialog o έρως, *Uczta*, nie traktuje o θυμός. Podobnie w *Fajdrosie* filozofia Platona jawi się jako „filozofia miłości” (G. Reale, w: K. Gaiser, *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del „Fedro” di Platone*, tłum. G. Reale, Milano 1990, s. 24). Z kolei w części *Fajdrosa* poświęconej zagadnieniu trójdzielności duszy, gdzie występuje *thymos*, nieobecne jest pojęcie miłości. *Thymos* i *eros* są sobie znaczeniowo pokrewne (por. Y. Brès, *La psychologie de Platon*, Paris 1968, s. 316. Por. także E. Smoes, *Le courage...*, dz. cyt., s. 24). Szczególnie biały koń z *Fajdrosa*, szlachetny i pośredniczący między tym, co niskie (koń czarny), i tym, co wysokie (woźnica) przypomina έρως (E. Smoes, tamże, s. 167). Wyrazem zastąpienia *thymos* przez *eros* jest także myśl Plutarcha w *Dialogu o miłości erotycznej* (755 d), gdzie *thymos* z fragmentu Heraklita jest przekomentowany na *eros*.

¹⁰⁶ *Enneada* III 5. 1. 7-8: οὐ μόνον ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐγγιγνόμενόν τι πάθος εἰρηκεν εἶναι, ἀλλὰ καὶ δαίμονά φησιν αὐτόν.

¹⁰⁷ III 5. 7. 9-10: λόγος οὖν γεγόμενος ἐν οὐ λόγῳ.

¹⁰⁸ III 5. 7. 12-13: καὶ ἐστὶ λόγος οὗτος οὐ καθαρός.

* * *

Na podstawie rekonstrukcji można przypuszczać, że źródła pojęć *λόγος* i *ψυχή* pojmowanej eschatologicznie znajdują się w metafizyce orfickiej. Linia orficka, którą należałoby nazwać progenetyczną (to znaczy dusza istnieje przed narodzeniem się ciała) i eschatologiczną, jest obecna u Filolaosa i Platona¹⁰⁹. Można dostrzec w związku z tym interesującą zbieżność: autorzy opowiadający się za pełną wiecznością duszy korzystają z pojęć *ψυχή*, *λόγος* oraz uwydatniają istotną rolę uczuć w życiu człowieka (orficy, pitagorejczycy, Empedokles, Platon, być może Heraklit); autorzy opowiadający się za częściową wiecznością (nieśmiertelnością) odmawiają uczuciom istotnej roli w życiu człowieka (Arystoteles, szkoły hellenistyczne).

Rozdział poszczególnych sfer duszy, systematycznie opisanych przez Platona, można odnaleźć we fragmentach Heraklita, Epicharma, Filolaosa i pitagorejczyków, Demokryta i Antyfona. Najbardziej prawdopodobne wydaje się, że idee trójdzielności duszy odkryli pitagorejczycy, o czym pisze Diogenes Laertios. Platon znając doskonale ich teorie mógł z nich brać natchnienie do dalszych poszukiwań w tym zakresie. Z Pitagorasem zwykło się było wiązać idee „trzech żywotów”, podjętą przez Platona i Arystotelesa¹¹⁰, którą można odczytywać jako paralelę do trzech części-wymiarów duszy ludzkiej. Trudno rozstrzygnąć o poglądach Demokryta na temat podziału duszy. A. Krokiewicz jest skłonny przypuszczać, że dokonał on trójpodziału duszy. Jednak z fragmentów, które za tym przemawiają, jeden nie jest autentyczny (imitacja C 6), drugi jest bardzo późną parafrazą (B 34). Jedno świadectwo podaje, że dzielił dusze na dwie części (logotyczną i alogiczną), inne, że nie wyróżniał w niej żadnych części.

Czynniki rozumne, chcenne i uczuciowe miał, według A. Krokiewicza, wyróżniać w duszy (*resp.* świadomości) Sokrates¹¹¹. Natomiast „ciało stanowiło drugą, widzialną (i namacalną) część żywego człowieka”¹¹². Sformułowanie takiego ujęcia można znaleźć w dialogach Platona, który miejsce uczuć wśród innych dynamizmów (myśli i woli) oraz ich miejsce względem ciała określił systematycznie. W *Gorgiaszu* i *Fedonie* przeprowadził rozdział duszy i ciała, w *Państwie* dokonał trójpodziału duszy statycznego, w *Fajdrosie* trójpodziału dynamicznego,

¹⁰⁹ Por. Orfeusz B 3 i B 20, Filolaos B 14 (μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διὰ τινος τιμωρίας ἡ ψυχὴ τῷ σώματι συνέζευσται καὶ καθάπερ ἐν σώματι τούτῳ τέθλαται.; „poświadczają dawni teologowie i wieszczkowie, że przez jakieś kary dusza z ciałem jest sprzęgnięta i spoczywa w nim niczym w grobie”), Platon, *Fajdros* 246 a 1-2.

¹¹⁰ Por. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ed. H. S. Long, Loeb, Harvard 1972, III, 8.

¹¹¹ Por. A. Krokiewicz, *Sokrates*, dz. cyt., s. 85 i 92.

¹¹² Tamże, s. 92.

w *Timajosie* zaś dwukrotnego dwudziału duszy. Pozostaje jednak zinterpretowanie tych czterech, być może komplementarnych, ujęć, co nie jest łatwe¹¹³.

Myśli i uczucia typu noetyczno-logotycznego wiążą duszę¹¹⁴ w całość, w byt ludzki. Dzięki nim dusza jest całością uzyskującą charakter wieczny (jest nie tylko nieśmiertelna, ale i niezrodzona¹¹⁵) i osobowy: „dusza jest człowiekiem”¹¹⁶, „w samym życiu częścią, która dowodzi, czym każdy z nas jest, jest nic innego jak właśnie dusza, natomiast nasze ciało jako upodobnienie podąża za każdym z nas”¹¹⁷. Właśnie po śmierci dusza „odchodzi do innych bogów dać *logos*”¹¹⁸.

Jednak w późniejszej filozofii przeważało funkcjonalne rozumienie duszy, która jest opisywana ze względu na funkcje życiowe (πράξεις), jakie spełnia. Pokazuje to przykład Arystotelesa, u którego trójdzielna dusza platońska została zastąpiona trzema duszami, wegetatywną, zmysłową i rozumną (*resp.* intelektualną). Według P. Siwka także rozróżnienie „rozum teoretyczny — rozum praktyczny” ma znaczenie czysto funkcjonalne: „Nie chodzi w tych wypadkach o dwa rodzaje rozumu czy nawet o dwie jego części (władze), lecz o dwie odmienne funkcje”¹¹⁹.

Literatura

Abramowiczówna Z. (red.), *Słownik grecko-polski*, t. 1-4, PWN, Warszawa 1958-1965, cytowane jako: Abramowiczówna.
Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 1984.

¹¹³ Skoro trudno odpowiedzieć definitywnie na pytanie o trójdzielność duszy u Platona, to tym trudniejsze jest to w przypadku presokratyków. A skoro tak, to i podobnie przedstawia się sprawa z kategoriowym określeniem wzajemnej zależności uczucia i myśli u presokratyków. Niech wystarczy przypomnieć, że fragment Epicharma B 43, gdzie zestawiony jest νόος i θυμός, to jedyny zachowany kontekst tego typu, przy czym νόος jest poprawką. Zachowały się po jednym kontekście fragmenty, w których umysł jest podmiotem pragnienia (ἐπιθυμία, Antyfon B 44) oraz gdzie miejsce umysłu zajmuje serce (θυμός, Demokryt C 6). W sumie: jeden kontekst, gdzie jest wysunięty postulat, by wyżej znajdował się umysł, nie serce; drugi kontekst, gdzie umysłowi przysługuje funkcja serca (pragnienie); jeden, gdzie funkcja, a raczej lokalizacja umysłu przypada sercu.

¹¹⁴ Ψυχή: „IV. the conscious self or personality”, *LSJ*, s. 2027; „l’individualité personnelle [...] personne” (P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1990, 1984, s. 1294; „B 2 un être vivant, une personne”, A. Bailly, *Dictionnaire Grec Français*, Paris [wyd. 26] 1963, [reprint.] 1986, s. 2176), „I. 5. osobowość ludzka, charakter”, Abramowiczówna, t. 4, s. 670.

¹¹⁵ ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη, *Fajdros* 246 a 1-2. Por. także Orfeusz B 3 i B 20, Filolaos B 14.

¹¹⁶ Platon, *Alkibiades Pierwszy* 130 c 6: ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἀνθρώπος.

¹¹⁷ *Prawa* 959 a 6-b 1: ἐν αὐτῶι τε τῶι βίωι τὸ παρεχόμενον ἡμῶν ἑκάστον τοῦτ' εἶναι μηδὲν ἄλλ' ἢ τὴν ψυχὴν, τὸ δὲ σῶμα ἰνδαλλόμενον ἡμῶν ἑκάστοις ἐπεσθαι.

¹¹⁸ *Prawa* 959 b 4-5: παρὰ θεοὺς ἄλλους ἀπιέναι δώσοντα λόγον.

¹¹⁹ P. Siwek, *Wstęp*, w: Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988, s. 34.

- Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, PWN, Warszawa 1988; [wyd. franc.] ed. A. Jannone, tłum. E. Barbotin, Les Belles Lettres, Paris 1966.
- Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, PWN, Warszawa 1988.
- A. Bailly, *Dictionnaire Grec Français*, Paris [wyd. 26] 1963, [reprint.] 1986.
- Brès Y., *La psychologie de Platon*, PUF, Paris 1968.
- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa [wyd. 2] 1970.
- Burnet J., *Greek Philosophy. Thales to Platon*, Macmillan & Co Ltd., London 1960.
- Burnet J., *L'aurore de la philosophie grecque*, tłum. A. Reymond, Payot & Cie, Paris 1919.
- Capelle W., *Das erste Fragment des Herakleitos*, „Hermes” 59, 1924, s. 190-203.
- Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, Paris 1990, 1984.
- Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, [wyd. 18], t. 1-3, Weidmann, Zürich-Hildesheim 1989.
- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, t. 1-2, ed. H. S. Long, tłum. R. D. Hicks, Harvard University Press, London 1972 [reprint.] 1995]; *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, t. 2, tłum. R. Genaille, Garnier Flammarion, Paris 1965; *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, PWN, Warszawa 1982, cytowane jako Olszewski-Kupis.
- Dumont J. P., Delattre D., Poirier J. L., *Les présocratiques*, Gallimard, Paris 1988.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1-2, tłum. S. Tokarski, PAX, Warszawa 1988-1994.
- Frère J., *Les Grecs et le désir d'être*, Les Belles Lettres, Paris 1981.
- Gaiser K., *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del „Fedro” di Platone*, tłum. G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1990.
- Hardie W. F. R., *A Study in Plato*, Oxford 1936.
- Heidegger M., *Logos (Héraclite, fragment 50)*, tłum. A. Preau w: M. Heidegger, *Essais et conférences*, Gallimard, Paris 1958, s. 249-278.
- Heinrich W., *Filozofia grecka do Platona. (Rozwój zagadnień)*, Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa 1914.
- Heraklit, tłum. S. Srebrny w: T. Zieliński, S. Srebrny, *Literatura starożytnej Grecji epoki niepodległości. Cz. 2: Wzory*, J. Mortkiewicz, Kraków - Warszawa, 1928-1929, s. 63-67; tłum. R. Palacz w: R. Palacz, *Klasyki filozofii*, KAW, Warszawa 1987, s. 24-29; (147 fragmentów), tłum. R. Zaborowski, E. Lif-Perkowska, STAKROOS, Warszawa 1996.
- Homer, [*Iliada*], t. 1-4, ed. P. Mazon, Les Belles Lettres, Paris 1937-1938.
- Homer, [*Odyseja*], t. 1-3, ed. V. Bérard, Les Belles Lettres, Paris 1924.
- Jaspers K., *Les Grands philosophes*, t. 1: (*Ceux qui ont donné la mesure de l'humain: Socrate-Bouddha-Confucius-Jésus*), tłum. C. Floquet, J. Hersch, N. Naef, X. Tilliette, Plon, Paris 1966.
- Kahn Ch., *O lekturze Heraklita*, tłum. A. Przybysławski, „Kwartalnik Filozoficzny”, 1996, s. 205-216.
- Kobierzycki T., *O metafizyce minojskiej i misteriach. Na marginesie Studiów orfickich Adama Krokiewicza*, w: *Pamięci Profesora Adama Krokiewicza*, STAKROOS, Warszawa 1997, s. 147-153.

- Krokiewicz A., *Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, PAX, Warszawa 1960.
- Krokiewicz A., *Heraklit*, „Kwartalnik Filozoficzny” XVII, 1948, z. 1/2, s. 1-46.
- Krokiewicz A., *Sokrates*, PAX, Warszawa 1958.
- Krokiewicz A., *Studia orfickie*, Trzaska, Evert i Michalski, Warszawa 1947.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej. (Od Talesa do Platona)*, PAX, Warszawa 1971.
- Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., *A Greek-English Lexicon with a Supplement*, Clarendon Press, Oxford [wyd. 9] 1940 [reprint. 1989], cytowane jako *LSJ*.
- Nestle W., *Heraklit und die Orphiker*, w: W. Nestle, *Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen*, Hannsmann, Stuttgart 1948, s. 133-150.
- Nussbaum M., *Ψυχή in Heraclitus*, „Phronesis”, 17, 1972, s. 1-16, 153-170.
- Platon, *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958; tłum. E. Chambry, Garnier Flammarion, Paris 1964; tłum. L. Regner, PWN, Warszawa 1993.
- Platon, *Opera*, t. 1-5, ed. J. Burnet, Clarendon Press, Oxford 1900-1907.
- Plotyn, *Opera*, t. 1-3, ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer, Clarendon Press, Oxford 1964-1982.
- Robinson T. M., *Plato's Psychology*, University of Toronto Press, 1970.
- Romilly de J., „Patience mon coeur!” *L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Les Belles Lettres, Paris [wyd. 2] 1991.
- Romilly de J., *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*, Les Belles Lettres, Paris 1971.
- Rozwadowski J., *Prawda życia*, Instytut Literacki, Warszawa 1937.
- Seiler E., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch über die Gedichte des Homeros und der Homeriden*, Hanh'sche Verlags-Buchhandlung, Leipzig 1878.
- Siwek P., *Przypisy*, w: Arystoteles, *O duszy*, j. w., s. 147-228.
- Siwek P., *Wstęp*, w: Arystoteles, *O duszy*, j. w., s. 7-44.
- Smoes E., *Le courage chez les Grecs d'Homère à Aristote*, Ousia, Bruxelles 1995.
- Snell B., *The Discovery of the Mind. The greek origins of european thought*, tłum. T. G. Rosenmeyer, Harper and Brothers, New York 1960.
- Somigliana A., *Le figurazioni allegoriche del „Proemio” di Parmenide*, „Sophia” 33, 1965, s. 301-310.
- Turchi N., *La dottrina del Logos nei Presocratici*, „Rivista storico-critica delle Scienze Teologiche” 6, 1910, s. 508-539.
- Vincenz S., *Po stronie dialogu*, t. 1-2, PIW, Warszawa 1983.
- Wesoły M. A., *Heraklit w świetle najnowszych badań*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 6-7, s. 33-47.
- Witwicki W., *Z fragmentów Heraklita*, „Przegląd Filozoficzny” 1920, s. 325-342.
- Zaborowski R., „Rola uczuć w filozofii greckiej przed Sokratesem”, Warszawa 1998, mps. w Bibliotece IFiS PAN w Warszawie.
- Zieliński T., *Historja kultury antycznej w zwięzłym wykładzie*, tłum. R. Szereńkowski, t. 1-2, Towarzystwo Wydawnicze w Warszawie, Warszawa - Kraków 1922-1924.

Understanding *logos*. The Post-Socratics and Plato

Initially a tripartite division of the soul in the Pre-Socratic texts has been analyzed, and a special emphasis has been put on Heraclitus as the sole philosopher of the times who equated λόγος, and ψυχή. The author tries to interpret λόγος as an act that connects values with an internal life of man, resulting in something that is differently referred as an all-encompassing whole, a One, an eloquent pre-unity, a source, a value, a supreme value, the truth, sense, the self or experience. What is meant by these terms is a multifaceted whole composed of feelings, thoughts, conative acts and remembrances. In the second part of the article Plato's views on the soul are discussed. Focusing on the parable contained in the *Phaedrus*, the author tries to show why a positive interpretation of feelings is necessary. The charioteer, usually taken to be a representation of reason, is not entirely deprived of feelings, while the black horse, usually taken to symbolize passion, is not an embodiment of evil, as essentially, in the gods' stable both the black and the white horses are of good stock.