

Витомир МИТЕВСКИ

## ПРОЈАВИТЕ НА ОГНОТ КАЈ ХЕРАКЛИТ

### Огнот сред општата мена

Говорејќи за основните поставки на првите хеленски философи, Аристотел констатира:

„Тие (првите философи - В.М.) сметаа дека сè настанува и тече и дека нема ништо трајно, а само едно нешто останува од чија преобразба се изродиле сите нешта. Се чини дека тоа е мислењето на Хераклит од Ефес и на многумина други“<sup>1</sup>.

Овој став на авторитативниот философ од Стагира води кон основната дилема што ја побудува учењето за огнот на Хераклит. Се вели: "Нема ништо трајно, а само едно нешто останува". Иако ставот на прв поглед изгледа противречен, тој го следи здраворазумското расудување на Аристотел: ако има некаква промена, мора да има и нешто што е подложно на таа промена, нешто што се менува.<sup>2</sup>

Но, од друга страна, ако Хераклитовиот оган е автентичен израз на сеопштата промена без остаток, тогаш е бесмислено да се бара било какв трајна подлога. Во духот на овој радикализам кој настојува да биде изворен, хераклитовски, Ниче ќе воскликне:

"Не гледам ништо освен настанување. Не дозволувајте да бидете измамени! Доколку поверувате дека некаде во морето на настанување и минливост сте здогледале цврсто копно, тоа не произлегува од суштината на нештата, туку од вашата кусогледост".<sup>3</sup>

---

\* Доколку во белешките е дадено само името на авторот кој се цитира, тоа треба да се сфати како кратенка чие објаснение е дадено во литературата на крајот.

1 De caelo, 298 b 29.

2 Во науката е добро познато Аристотеловото неразбирање на Хераклит, некаде дури придружено со нетрпеливост. Во своето настојување севкупната рана хеленска философија да ја сведе на претходница на сопственото учење, Аристотел, се чини, имал најмногу тешкотии со парадоксалната мисла на Хераклит која никако не се вклопува во строгите рамки на логичките закони. За овој проблем в.: Cherniss, H., Aristotle's Criticism of Pre-Socratic Philosophy, New York 1964 i Guthrie, W.K.C., "Aristotle as Historian", vo Studies in Presocratic Philosophy, London 1970, vol. I 239 - 254. Оттука произлегуваат и низа проблеми кои всушност не се Хераклитови, туку на неговите подоцнежни толкувачи; токму како што е случајов со "дилемата" за која станува збор.

3 Nietzsche, 174.

Нема битие, нема никаква трајна подлога. Светот е невина игра на огнот кој низ времето гради и урива. Ако нешто останува, тоа е само времето...<sup>4</sup>

Ова толкување е производ на интуитивно согледување, на лично доживување; Ниче не аргументира. Меѓутоа, некои современи иследувачи нудат низа показатели кои можат да се сфатат како поддршка на ставот на Ниче. Имено, се признава дека огнот има некаков "примат", но се одречува дека тој е некаква "трајна подлога", пред сè затоа што тоа му противречи на законот на општата мена кај Хераклит<sup>5</sup>.

Се добива впечаток дека Хераклитовата концепција на огнот неминовно води кон дилемата: или треба да се допушти дека сред општата промена огнот е исклучок, т.е. подлога која и покрај преобразбите сепак останува една и иста, или пак овој став треба да се отфрли како противречен и да се прифати ставот на апсолутна менливост со што стапуваме на патот на нихилизмот<sup>6</sup>.

Се разбира, легитимното решение на овој проблем може да се бара само во рамките на она што самиот философ го рекол, т.е. во фрагментите посветени на огнот.

## 2. Огнот како пројава на животот

Има само еден фрагмент што по своето значенско богатство и свечен тон може да му соперничи на фр. 1, за кого е речено дека стоел на почетокот на книгата на Хераклит; тоа е фрагментот 30 кој, се чини, го означувал почетокот на космологијата<sup>7</sup>. Би можело да се додаде: не само почетокот, туку и основите на космологијата на огнот. Тука философот ја дава својата определба на светот:

"Овој свет (κόσμος), ист за сите, не го уреди никој од боговите ниту од луѓето, туку беше, е и ќе биде вечно жив оган кој со мера се пали и со мера гасне".

Зборот κόσμος за тоа што ние го означуваме со "свет" (или понекогаш со латинизмот "universum")<sup>8</sup> во раниот период на развојот на хеленската мисла носи особена определба; тоа е целокупноста на сè што постои вообличена според определено начело на ред. Светот е израз на осмислено устројство; тој не е "бесцелно натрупан смет" како што може да му заличи на човекот од толпата<sup>9</sup>.

4 Во поново време, врската меѓу огнот и времето посебно ја обработува Хајдегер (в. особено Heidegger/Fink, 83s).

5 Сп. Guthrie, 461.

6 Sri Aurobindo (20) потсетува дека и будистите од "нихилистичката школа" се ползувале со огнот (и со сликата на река) за да покажат дека ништо на светот не е исто веќе по еден изминат миг; оттука се извлекувал заклучокот дека нештата немаат никаква суштина. Но, овој автор одбива да прифати дека и Хераклит одел по тој пат. Sri Aurobindo смета дека тука "огнот... е сепак супстанција или барем супстанцијална сила, а не само една воопштена Волја-да-се-биде" (18).

7 Gigon, 52.

8 За раното значење на κόσμος в.: коментар кон фр. 30 и посебно В. Митевски, "Хераклитивиот термин κόσμος", Годишен зборник на Филозофскиот факултет во Скопје, кн. 19 (1992) 173-178.

9 Сп. фр. 124.

Но, оваа претстава на светот, саморазбирлива во мугрите на хеленската духовност, очигледно не го задоволува Хераклит. Тој неа дополнително ја определува; светот е "вечно жив оган кој со мера се пали и со мера гасне". Токму во ова дополние треба да се бара особеноста на Хераклитовото сфаќање како нешто ново во рамките на традиционалната претстава. Ако се разложи, овој клучен став открива три свои потпорни точки. Светот е: 1. *вечен* оган, 2. *жив* оган и 3. *оѓан* кој со мера се пали и гасне.

Вечноста на светот се утврдува двојно. Прво, посредно, се исклучува можноста тој да биде создаден (т.е. уреден, устроен) од некој од боговите или луѓето; светот е не-создаден. Потоа, вечноста се искажува непосредно: светот бил, е и ќе биде. Меѓутоа, овој начин на изразување на вечноста Хераклит го презел од епската и историографската литература што му претходела.<sup>10</sup> Дури и самото сфаќање на несоздаденост на светот произлегува од хеленската традиција. Хесоид меѓу првите го етаблира тој став<sup>11</sup>, а на него се надоврзуваат милетските философи во својата потрага по вечната подлога на светот. Оттука, оригиналноста на Хераклит останува да се побара во определбата на светот како жив оган.

Поистоветувањето на светот со оган во дадениов фрагмент не се докажува. Тоа би требало да биде саморазбирливо. Издвоен сам за себе, огнот не го открива своето значење<sup>12</sup>. Единствена потпорна точка во толкувањето на огнот е неговата определба како вечно *жив*. Се чини дека објаснувањето на атрибутот "жив" е дадено во продолжение на реченицата: огнот е жив затоа што се пали и гасне. Она што постојано се пали и гасне, односно, што е во постојана измена, се нарекува живо. Животот се поистоветува со промена<sup>13</sup>. Но, Хераклит исто така не е првиот ни единствениот човек кој во огнот ја согледува особеноста на животот како непрекината измена. Моќта на огнот како метафора на животот ја препознаваме дури и во секојдневниот говор. Велиме дека нечиј живот "згаснал" со премолчана помисла на огнот. Францускиот философ на XX век, Г. Башлар, опседнат од магијата на огнот, изведува слично изедначување:

---

10 В. ком. кон фр. 30.

11 Кирк (Kirk/Ravel, 31) подвлекува дека Хесод во својата Теогонија (116 с.) говори за обликување на светот разбиен на поединечни нешта при што нагласката не ја става на чинот на издвојување на поединечното од заедничкото туку на природата на првичната празнина (Χαος). Рапнoux (104) е дециден: "Хераклит останува верен на хесиодската традиција со тоа што го отфрла образецот на создавање (la formule creationiste): овој космос не го создал никаков демијург."

12 Неприфатливо е како појдовна толковна точка тука да се користи етимологијата на *πυρ* или паралелата со некоја "огнена супстанција" (како на пр. *απῆρ*, сп. Кирк, 316). Огнот треба да се определи поаѓајќи од контекстот на Хераклитовиот фрагмент.

13 Во поново време, овој исконски став добива свој особен израз кај Бергсон: "Ние само истражуваме која точна смисла нашата свест му ја придава на зборот "суштествување" (*exister*) и откриваме дека за едно свесно суштество, суштествувањето се состои во промената" (H. Bergson, *L'Evolution creatrice*, Paris 1924, 8).

" Ако сето она што се менува бавно се објаснува со животот, сето она што се менува брзо се објаснува со огнот. Огнот е жив над сè (ultra-vivant) " <sup>14</sup>.

Не е случајност што титанскиот потомок Прометеј го откраднува токму огнот од боговите за да им го даде на луѓето и со тоа да ги спаси од смртта <sup>15</sup>. Огнот го симболизира животот уште од митските времиња <sup>16</sup>.

Меѓутоа, би било произволно оттука да се заклучи дека Хераклит го извел своето учење за огнот врз основа на непосредно согледување на неговата животворност. Философот не создавал во идеен вакуум. Трагите на традиционалните антички претстави за огнот се препознатливи скоро на сите нивои на неговото учење за огнот, од т.н. космички оган и неговите мени сè до неговите особени пројави како начело на мера и правда. Впрочем, раната хеленска философија веќе го има поставено огнот на истакнатото место во својата космогонија. Анаксимандар говори за исконската огнена топка од која настануваат сонцето, месечината и ѕвездите; според питагорејците, во центарот на космосот се наоѓа огнот <sup>17</sup>.

Затоа, со право се вели дека Хераклит не се свртел кон огнот без некоја особена причина, без посебен поттик. Секако, Хераклитовиот оган е еден вид непосреден одговор на проблемот на начелото (αρχη) што го поставија милетските философи, но неговото обликување како философски поим, сосема веројатно, претрпело влијание и од наследните митско-философски претстави на Исток. Тука посебно значење има култот на огнот што се огледувал во Персија која во времето на Хераклит владеела со неговиот роден град Ефес. <sup>18</sup>

Ставот " овој свет е оган " што го откриваме во *Чандоѓја ујанишиад* <sup>19</sup> е израз на длабоката почит спрема огнот во Индија; во *Ведите* огнот е отелотворен во божеството Агни (сроден збор со нашиот "оган" и латинскиот истозначен "ignis") кое се истакнува над сите останати богови. Агни се пројавува во најразлични облици: како домашно огниште, шумски пожар, литургиски оган, космичка стихија, животна сила... <sup>20</sup> Ова божество своите корени ги има во т.н. индоиранска епоха каде се развила примитивната теорија на огнот како животен флуид кој

---

14 G. Bachelard, *La Psychanalyse du feu*, Paris, 1938, 21.

15 Sp. Hesiodi Opera et Dies, 508 s.

16 Врската меѓу огнот и опстанокот на човекот во антиката понекогаш добива сосема конкретна поткрепа: подготовката на храна е незамислива без огнот, ковањето на земјоделските алатки подеднакво зависи од огнот, а огнот помага и да се преживее студот преку зима. На оваа подлога, кај Римјаните се јавува Веста, божицата на домашното огниште и храната која на него се подготвува. Ова божество добива уште поважна улога во култот чие средиште е државното огниште (focus publicus) во кое горел вечниот оган.

17 D/K 12 A/10.

18 West (173) вака го изразува своето убедување: "Јас верувам дека Хераклит, сосема природно, не би се свртел кон огнот без некој особен поттик. Таквиот поттик би можел да произлезе од согледувањето на вонредниот статус што огнот го имал кај Персијците."

19 Chandogya-up., V 3.6 s.

20 Sp. Varenne, 602.

ги проникнува сите суштества. Во Иран се издвојува еден посебен назив, *Xvarenah*, изведен од името на сонцето, со кој се означува тој огнен животен флуид:

"*Xvarenah*, еманација на сонцето (...), престојува во водите хранителки и оттука преминува во растенијата, животните и луѓето - особено во нивната глава од каде што зрачи во вид на ореол (*aura*); оттука произлегува и ореолот на светците во будизмот, христијанството и исламот"<sup>21</sup>.

Нема непосредни докази дека Хераклит се ползувал со вакви или слични претстави на огнот како животна сила која постојано се преобразува, но "промените" на неговиот оган, дадени во поединечните фрагменти, говорат дека овој источен митско-философски образец воопшто не му бил туѓ.<sup>22</sup>

Во фрагмент 30, на прв поглед, огнот го доживуваме како нешто што е во постојани измени; тој се пали и гасне. Но, Хераклит додава: со мера! Двапати наведениот збор "со мера" (*ἡετρα.....ἡετρα*) треба да го одреди точното значење на овој процес.

Од страна на античките философи и доксографи оваа мера главно е толкувана темпорално. Палењето и гаснењето на огнот со мера за Теофраст значи привремена тотална промена; во еден подолг временски след, огнот се пали, односно згаснува во потполност.<sup>23</sup> Оттука стоиците го развиваат учењето за периодичното потполно согорување на светот (*εκπύρωσις*, *conflagratio*) со што на Хераклитовата мисла ѝ се придава космогониско значење: светот се раѓа од оган и пропаѓа во оган<sup>24</sup>.

Но, прифаќањето на ова толкување зад себе повлекува низа недоумици: како огнот би се палел кога самиот е она што гори? Ако пак еднаш потполно згаснал, тогаш од каде и како повторно би се запалил? Конечно, како огнот може да биде вечно жив ако повремено потполно згаснува?

Излезот оттука треба да се бара во едно поинакво, би рекле, изворно значење на мерата кое ја исклучува помислата на крајноста на секој поглед. Мерата токму говори дека "палењето и гаснењето" на огнот не треба да се сфатат во апсолутна смисла. Веродостојноста

---

21 Duchesne - Guillemin, 637.

22 Овде мора да се уважува фактот дека ние немаме непосредни докази дека Хераклит при обликувањето на својот философски поим на огнот се ползувал со наведените источни претстави. Оттука, мора да бидеме претпазливи во споредбените изводи. Но, отсуството на докази сепак не треба автоматски да води кон отфрлање на помислата за влијанието на митските претстави како идејни обрасци. Многуге аналогии меѓу обоготворениот оган кај Персијците и Хераклитовиот оган говорат во прилог на тезата дека филозофот се ползувал со тие традиционални претстави. Натомшното излагање токму тоа треба да го покаже.

За стариот проблем на односот на хеленските философи спрема источните митско-философски учења подробно расправа West (165-170).

23 D/K 22 A 5.

24 Ова толкување има свои приврзаници и во современата наука каде што се развива крупен спор околу присуството/отсуството на учењето за *conflagratio* (*εκπύρωσις*) кај Хераклит. В. ком. кон фр. 30.

на ова значење е поткрепена со присуството на наследниот митско-философски образец на огнот што преовладува во духовното опкружје на Хераклит. Прифаќањето на овој образец според кој огнот значенски се изедначува со животна сила (или животот воопшто) дадена во постојано преобликување, овозможува да се одбегнат нерешливите проблеми што произлегуваат од толкувањето вообичаено во антиката.

Палењето и гаснењето на огнот како животна сила (флуид) не претставува негова апсолутна промена. Огнот-живот никогаш не згаснува во потполност! Тоа би било негово самоуништување. Тој се пали или гасне од случај до случај, се јавува овде - онде. Палењето/гаснењето го означува присуството, односно отсуството на огнот во разни поединечни обличја. Во живото суштество тој е присутен, а во она што е мртво пак е отсутен. Огнот-живот никогаш не го обзема светот во потполност, ниту пак потполно го напушта.

Фрагментот 31a донесува уште еден важен податок за однесувањето на огнот:

"Обрати (τροπαι) на огнот: прво море, а од морето половина земја и половина престер."

Независно од тоа како античката традиција ги толкува обратите на огнот (едновремено или временски последователно)<sup>25</sup>, останува фактот дека тука се работи за негови обрати (τροπαι), а не за некаква внатрешна промена. Во раната хеленска литература, τροπαι се однесува на сончевите обрати за време на солстикиј, т.е. на крајните точки на излезот и залезот спрема север во лето и спрема југ во зима.<sup>26</sup> Следствено, сонцето при своите обрати останува сонце, а огнот - оган. Понатаму, со изразот "обрати", огнот сосема се издвојува од остатокот на реченицата; Хераклит јасно истакнува дека тука се работи за обрати на οἰνοῖ, а не за обрати на морето или земјата... Последниве не се на исто античко рамниште со огнот кој непосредно не се менува, туку на посреден начин се пројавува како море, земја и престер<sup>27</sup>. Сисллата на реченото во фр. 31a во подробности не е задоволително објаснета до денес. Прашање е дали воопшто може да се даде објаснување кое ќе ги задоволи барањата на современиот рационален дух, строго консеквентно, а наедно да биде автентично хераклитовско. Во меѓувреме, останува одекот на една аналогија со маздаистичкото учење за огнот во Персија:

"Тогаши Ормазд го започна создавањето на телесното обличје во подрачјето на материјата: прво небото, второ водата, трето земјата, четврто растенијата, петто добитокот, шесто човекот, а огнот ги проникнуваше сите тие шест елементи..."<sup>28</sup>

25 Кирк (319) тука повторно упатува на Тофраст кој во фр. 31 гледа космогониски промени следејќи го Аристотеловниот општ став (de caelo A 10,279 b 12), дека сите претсократовци главно даваат описи на космогонии

26 Kahn (140) го истакнува ова значење со намера да го изедначи огнот со сонцето. Врската е сосема можна, би рекле природна, но неизвесно е дали тука имаме поистоветување или само аналогија.

27 Сп. Marcovich, 284.

28 Цитирано според West (172).

Секако, ова не е исто со она што го кажува Хераклит во фр. 31а, но како што се вели, разликите не смеат сосема да ги засенат сличностите.<sup>29</sup> И тука, како во некои други источни митско-философски претстави, огнот е животна подлога која се пројавува во многу поединечни облици останувајќи секогаш една и иста; огнот е начело кое го поврзува и обединува светот.

Во фр. 90 огнот стапува во размена со сите нешта:

"Сите нешта еднакво се разменуваат ( $\alpha\nu\tau\alpha\mu\omicron\iota\beta\eta$ ) за оган и огнот за сите нешта; исто како стоките за злато и златото за стоки."

Суштината на таа размена се објаснува во споредба со размената во која стапува златото<sup>30</sup>. Златото само по себе нема непосредна вредност. Тоа вреди доколку се менува за стоките што имаат непосредна вредност за нас. Златото, значи, има вредност и значења доколку стапува во размена.

Истото важи и за вечно живиот оган. Тој, како израз на животот, не ја пројавува својата вредност во некаков чист облик. Космичкиот оган живее преку своите посебни пројави во светот, тој живее и вреди стапувајќи во "размена" со поединечните живи суштества. Тој ним им го дава импулсот на живот, а тие пак му овозможуваат непосредна пројава, посебен облик. Во процесот на оваа размена, самиот оган-живот, како и златото, не се менува. При размената златото си останува злато, а огнот пак оган. Во ниеден фрагмент не сретнуваме израз кој би означувал некаква внатрешна, суштествена промена на огнот. Огнот-живот само учествува, т.е. стапува во "размената" со поединечните нешта (фр. 90), "се преобраќа" во безброј посебни облици (фр. 31а) или пак "се пали и гасне со мера", односно наизменично добива ваков или инаков посебен животен израз (фр. 30).

Но, сведен на поединечни пројави, огнот не доаѓа никаде од надвор. Неговата моќ се крие внатре во секое поединечно нешто за кое велíme дека е живо и дека се менува. Пламенот на космичкиот животворен оган се разгорува во внатрешниот строеж ( $\phi\nu\sigma\iota\varsigma$ ) на нештата; оттука произлегува неговата космичка димензија. Космосот е израз на целокупноста на поединечните нешта дадена според некакво устројство, ред. Но, тоа устројство е во постојана промена; космосот е жив оган. Подлогата пак на тоа превривање е во создавањето на нештата.

### 3. Хераклитовиот оган и милетскиот поим на $\alpha\rho\chi\eta$

Овде е особено важно да се одговори на прашањето како Хераклитовиот оган се однесува спрема милетскиот поим на  $\alpha\rho\chi\eta$

Мислењата на иследувачите не се еднодушни иако се добива впечаток дека преовладува ставот според кој тука Хераклит радикално

<sup>29</sup> West, 172)

<sup>30</sup> Наспроти космогониското толкување на Gigion Kahn (146) со право упатува на поимот на вредност како клуч во толкувањето на метафората што ја донесува фр. 90, но не би се согласиле дека таа вредност треба да се врзе за вредноста на сонцето (во фр. 99).

раскинува со милетската философска традиција. Во прилог се наведуваат различни аргументи од кои би издвоиле два: 1) огнот го разбива милетскиот образец на начелото ( $\alpha\rho\chi\eta$ ) како нешто првично (од кое светот произлегува), со тоа што самиот веќе е дефиниран како свет ( $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ )<sup>31</sup>; 2) огнот не е материјално градиво во смисла како што се тоа водата или воздухот.<sup>32</sup>

Но првата забелешка може да се одговори едноставно: поимот на начело ( $\alpha\rho\chi\eta$ ) кое го обединува светот не се врзува исклучиво за обединувањето по потекло, Навистина, зборот  $\alpha\rho\chi\eta$  во најраната напишана форма кај Хомер означува нешто првично, нешто што се наоѓа на почетокот; впрочем, атрибутот "божествен" што го запазуваат неговите конкретни пројави кај милетските философи сведочи за наследниот митски образец на "прапочеток" на сите нешта. Но, тој митски образец се преобразил во философски поим токму преку значајното проширување како сеопшта подлога. Начелото на обединување ( $\alpha\rho\chi\eta$ ) во философијата е двојно: тоа е наедно заедничко потекло (временско) и заедничката основа (онтичко) на сè што постои<sup>33</sup>. Сите облици на ова начело кај милетјаните (водата, аперијонот, воздухот) ја имаат сèраа двојна улога, со тоа што добиваат и еден посебен белег кој го одредува нивниот избор за начело, животворноста. Барајќи го можниот мотив за избор на водата како начело од страна на Талес, Аристотел на прво место ќе ја истакне нејзината животворност<sup>34</sup>. Не помалку значајна улога тука можел да одигра и митскиот образец на животодавната вода во соседните т.н. речни култури на Египет и Вавилон кај животот буквално зависел од реките околу кои гравитирале.<sup>35</sup> Аperiјонот на Анаксимандар исто така се изградува како начело што ги одредува веќе востановените определби, а особено животворноста која тоаѓа да израз во неговото постојано преобликување. Анаксимен, воден од убедувањето за своите претходници дека начелото мора да биде нешто живо, доаѓа до непосредниот израз на воздухот.<sup>36</sup> Наследната митска

31 Cf. Kirk/Raven (200), Kahn (137).

32 Guthrie (204), на пример, прифаќа дека Хераклитовата размисла на огнот е длабоко вкоренета во милетската философија, но инсистирањето на палење и гаснење на огнот, смета тој, покажува дека за Хераклит "реалноста не е статична материја на која промената и е нешто надврсно, туку е одмерен процес". Негов заклучок е дека кај Талес, Анаксимандар и Анаксимен промената се забележува на нешто стабилно, додека кај Хераклит стабилноста во основа има нешто што се менува.

33 Сигурно е еден од истакнатите застапници на ова гледиште; тој смета дека  $\alpha\rho\chi\eta$  кај милетските философи има двојно значење: "изворна состојба" (original state) и "трајна подлога" (permanent ground).

34 Како, всушност, водата кај Талес е  $\alpha\rho\chi\eta$ , тоа значи дека сите нешта еднаш биле вода и наедно дека сето тоа да во основа сеуште се вода. (57). Шијаковиќ прави уште еден чекор понатаму кога тврди дека кај Талес вода са веќе не е темпорално *prius* туку она онтичко во сето постојано (135): "во прашање веќе не е она "прво" од кое настанува сето останато, туку она "начело" кое суштествува во сето (останато) и врз основа на кое сето (останато) суштествува, кое е самото суштествување" (134).

34 Arist, metaph. A 983b 65.

35 Cf. Guthrie, 58 - 60.

36 Cf. fr. 13 A7.

претстава на истоветноста на душата и воздухот е веројатно клучниот мотив во изборот на Анаксимен<sup>37</sup>.

Vlastos смета дека Хераклит во својот избор на огнот за архџ непосредно се надоврзува на космолошкиот образец на Анаксимен, пред сè на убедувањето дека начелото мора да биде од истоветноста како и човековата душа за да се запази неговата животворност<sup>38</sup>. Подобро сметка токму за ова барање, Хераклит го избира огнот кој со своето свјетство на топлина<sup>39</sup> упатува на животот не помалку од влажноста на волата кај Талес. Во телото на умрениот човек непосредно се одвиваат два важни процеси: тоа ја губи својата животна топлина (се гладува) и влага (се суши)<sup>40</sup>. Затоа, Хераклит можел лесно да го замени воздухот (αἴρ) на Анаксимен со својот оган (πῦρ). Но, тука би можеле да се запрашаме: зошто воопшто Хераклит не го запазил воздухот туку го заменил со оган?

Одговорот може да се најде само надвор од рамките на идејата на Анаксимен. Иако Хераклит како припадник на јонската философија, својот основен философски став го изградува во персиските тематски рамки, сепак, тој при решавањето на наследните проблеми трпи разнородни влијанија. Тој го презема огнот од веќе постојателниот комплекс на стихии кај јонците со намера да му даде улога на начело (αρχή), но при неговата детална поимна изградба, сосема природно, зеле учество и митските претстави за огнот од непосредното духовно опкружје. Тука во прв план се наоѓа култот на огнот во персиската митологија. Низ содејствието на разнородните влијанија се обликува и Хераклитовиот оган како начело со посебни и нови облици. Иако тука посебно значење има промената (непостојаноста, флуидноста) на огнот чие поистоветување со животот на митската слика е далеку повпечатливо од дискретното присуство и промените на воздухот. Единството на светот и човековата душа (макрокосмосот и микрокосмосот) е веќе одамна востановено во митската слика на сеприсутност на огнот на сите појавни рамништа. Во овие рамки се развиваат низа функции на огнот кои можеле да му послужат на Хераклит при дефинитивното обликување на неговиот оган. Персиските свештеници му се молеле на огнот за среќа, заштита и живот, но исто така и за знаење, моќ на сфаќање и паметење.<sup>41</sup> Тука се назира подлога на зрката што Хераклит ја изградува меѓу огнот, душата и нејзината спознавателна моќ остварена во поседувањето на логосот. Хераклит го заменува воздухот со оган за да ја изрази идејата на сеприсутноста на животот на еден нему близок митски модел.

37 Sp. Kirk/Raven (161): "Останува неизвесно до која мерка Анаксимен бил подготвен да го толкува светот како огромен жив организам", меѓутоа тој "на некој начин се потпира на" популарната не-философска претстава на создавањето на светот".

38 Vlastos, 362-365.

39 Op. cit., 364.

40 Arist. gen. anim. 762a20.

41 Cf. West, 171.

Замената на воздухот со оган, не може да се смета за некаков радикален раскин со милетската традиција бидејќи не само огнот, туку ни водата, апејронот и воздухот не се волј со значење на "непроменлива материјална подлога".

Она што Гатри го кажува за Анаксимандар подеднакво важи за Талес, Анаксимен, па и за Хераклит:

"Кога Анаксимандар за првпат се обиде да ѝ даде философски израз на својата замисла, сеуште не беше можно да се направи јасна разлика меѓу супстанција и атрибут; па како што зборуваше за "неопределено-то", така и спротивностите ги означил со придавка и член: топло-то, ладно-то, влажно-то и суво-то." <sup>42</sup>

Така и кај Талес, водата не е "супстанција", туку е израз на влажноста, која низ своите разни преодни облици го овозможува животот; за Анаксимен, воздухот (αἴρ) е животворна врска меѓу човековата душа и светот, а не воздух во нашето современо значење. Хераклит, последниот во овој редослед, го издвојува огнот како израз на животворната топлина која го обединува светот. Притоа, тој се ползува со традиционалната слика на безбројните посебни нишки на "огненото" обединување. Разликата во однос на претходниците е поскоро во подробната обработка на огнот како променлив животен флуид.

#### ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Die Fragment der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Herman Diels, achte Auflage herausgegeben von Walther Kranz, Berlin 1956.
- Duschesne - Guillemin, J., "L'Iran antique et Zoroastre" во *Historie des Religions I*, Encyclopedie de la Pleiade. Paris 1970; str. 625 - 694.
- Gigon, O., *Untersuchungen zu Heraklit*. Leipzig 1935.
- Guthrie, W. K. S., *A History of Greek Philosophy I*. Cambridge 1962.
- Heidegger, M./Fink, E., *Heraclite, Seminare du semestre d'hiver 1966 - 1967*. Paris 1973.
- Kahn, Ch. H., *The art and thought of Heraclitus*. Cambridge 1979.
- Kirk, G. S., *Heraclitus, The Comic Fragments*. Cambridge 1962.
- Kirk, G. S./Raven, J.E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1962.
- Marcovich, M., *Heraclitus, Greek Text with a Short Commentary*, Merida 1967.
- Nietzsche, F., "Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen",  
- *Gesammelte Werke IV*. Munchen 1921.
- Ramnoux, C., *Heraclite ou l'homme entre les choses et les mots*. Paris 1959.
- Reeve, C.D.C., "Ekpurosis and the Priority of Fire in Heraclitus", *Phronesis* 27 (1982) 299 - 305.
- Sri Aurobindo, *Heraclitus*. Calcutta 1947.
- Šijković, B., *Mythos, physis, Psyche: ogleđanje u predoskratovskoj "ontologiji" i "psihologiji"*.
- Varenne, J., "La religion vedique" во *Histoire des Religions I*, Encyclopedie de la Pleiade. Paris 1970; str. 578 - 622.
- Vlastos, G., "On Heraclitus", *American Journal of Philology* 76(1955) 337 - 368.
- West, M.L., *Early Greek Philosophy and the orient*. Oxford 1971.

---

42 Guthrie, 79.

Vitomit MITEVSKI

## **EVERLIVING FIRE OF HERACLITUS**

(Summary)

One of the biggest puzzles of Heraclitean philosophy is the meaning of ever-living fire ( $\pi\upsilon\rho\ \alpha\epsilon\iota\xi\omega\omicron\gamma$ ) identified with cosmos in fr. 30 B. According to some acholares, fire is a kind of substance subjected to eternal change, but others maintain that there is no room for such an interpretation, because the concept of total change in Heraclitus excludes the very idea of substance or substratum.

In opposition to this dilemma, the comparison of Heraclitean concept of fire with some mythological patterns of fire in India and especially in Iran (well known in Ionia) shows that its main meaning in Heraclitus is vital fluid.

This dominant meaning is the point of correspondence between Heraclitus fire and the manifestations of Milesian  $\alpha\rho\chi\eta$  (water, apeiron and air).