

# Michał Janocha

---

## Paradygmaty chaosu

---

Studia Redemptorystowskie nr 13, 203-212

---

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## PARADYGMATY CHAOSU

- Słowa kluczowe:** chaos, chasma, anarchia, przedsokratycy, Platon, Arystoteles, Biblia
- Keywords:** chaos, chasm, anarchy, Pre-Socratic philosophy, Plato, Aristotle, The Bible
- Schlüsselwörter:** Chaos, Kluft, Anarchie, Vorsokratiker, Platon, Aristoteles, Die Bibel

W jednej z prac Dariusza Kuboka możemy przeczytać o paradygmatach dotyczących pojęcia chaosu: 1. Arystoteles (χάος to pusta przestrzeń); 2. Ferekydes z Syros (χάος powiązany z wodą, por. χέω – wylewać); 3. Chaos jako nieład (*Metamorfozy* Owidiusza); 4. U. Hölscher, Chaos jako nieskończona głębia (χάος z χάσμα); 5. M.C. Stokes, χάος jako powietrze u Anaksymenesa; 6. H. Pobielski, χάος związany z Cieśniną Gibraltarską; 7. F.M. Cornford, chaos od χάσσω i χαινω – ziać, ziewać, rozszerzać się, rozwierać się<sup>1</sup>. W niniejszym artykule pragniemy się im przyjrzeć i zasygnalizować wybrane problemy.

W zakresie paradygmatu 1: Mondī mówi tutaj o „przypuszczalnym etymologicznym związku pomiędzy χάος i χώρα”, który był przyjmowany przez perypateyków. Powołuje się na argumenty prezentowane przez Sykstusa. Tutaj też można by zaliczyć tych współczesnych komentatorów, którzy podjęli się „konstruowania pierwotnej przestrzeni jako nasiennego tworzywa kreacji”. Mondī sięga do prac H. Flascha (1874), a także R. Eislera (1910) i łączy tak rozumianą kreację z pojęciem nieograniczoności (ἄπειρον) u Anaksymandra oraz zapewnia o wielkim podobieństwie między tymi pojęciami, które wykraczają poza dziedzinę ludzkiego doświadczenia; badania te idą w kierunku analizy Platońskiego pojęcia podłoża (*receptacle*, gr. ὑποδοχήν<sup>2</sup>) z *Timajosa* 51A przez metafory μητέρα (51A4), τιθήνην (49) i doprowadzają do pojęcia chory (χώρα) (52B)<sup>3</sup>. Stokes w tym ape-

<sup>1</sup> D. Kubok, *Prawda i mniemanie*, Katowice 2004, s. 49–50.

<sup>2</sup> ὑποδοχή, ἦ – zbiornik, pojemnik, naczynie, pomieszczenie.

<sup>3</sup> Por. R. Mondī, *Χαος and the Hesiodic Cosmogony*, „Harvard Studies in Classical Philology” 1989, t. 92, s. 2–3, 5, 7. Por. F.M. Cornford, *Plato and Parmenides*, London 1939, s. 244. W kwestii związku Hezjoda z Anaksymandrem por. M.C. Stokes, *Hesiodic and Milesian Cosmogonies – I*, „Phronesis” 1962, t. 7, s. 5: „apeiron Anaksymandra prezentuje problemy tak złożone jak te dotyczące chaosu”.

iron = chaos jest bardziej powściągliwy i nazwie chaos u Hezjoda materiałem „substantially and qualitatively homogeneous”<sup>4</sup>. Trzeba zaznaczyć, że taki sposób myślenia o chaosie pojawia się już w Starym Testamencie – *bohu* (בְּהוּ) oznacza tu pustkę czy nicność, czy erem (ἐρήμου).

W ramach paradygmatu 2 mamy również u Sedleya powiązanie *χάος* z *χέεσθαι* w odniesieniu do Ferekydesa z Syros i ujęcie chaosu jako nieuporządkowanego przepływu oraz próbę interpretacji chaosu w odniesieniu do Platońskiej prekosmicznej materii, razem z pytaniem o materię jako źródło zła; Sedley twierdzi, że w świecie Hezjoda chaos pojawia się jako źródło zła<sup>5</sup> (por. też *ῥέω* – płynąć). Mondy łączy tę etymologię ze stoicką interpretacją, która „miała bardziej materialistyczny pogląd na chaos Hezjoda, interpretując go jako wodę i łącząc świat jako pochodną *χέεσθαι* i *χύσις* [jako przelewanie, wylwanie] (4)”. Powołuje się tutaj na fragmenty Zenona z Kition, w wydaniu Hansa von Arnima, niemieckiego filologa klasycznego (1859–1931), następnie Comutusa, z alternatywną interpretacją chaosu jako ognia. Odwołuje się też do artykułu F. Boryzlera *Zu den antiken Chaos kosmogonien* z 1930 roku. Nawiązuje również Mondy do Ferekydesa, podkreślając, że jego interpretacja jest wysoce problematyczna<sup>6</sup>. Patrząc na *Teogonię* Hezjoda, trudno mówić o dokonywaniu przez stoików jakiegoś nowego ujęcia chaosu w kierunku problematyki ognia; być może sam Hezjod takim rozumieniem dysponował. W ramach tego paradygmatu można też umieścić interpretację Janiny Gajdy<sup>7</sup>.

Paradygmat 3 uzupełnilibyśmy o znaczenie ze Starego Testamentu (LXX), gdzie – jak analizowaliśmy wcześniej – pojawia się *ἀκατασκεύαστος*, co jawi się nam jako nieporządek. Można powiedzieć, że według Mondiego owo związanie chaosu z nieporządkiem łączyło się z rzymskim pojęciem chaosu rozumianego jako zmieszany i nieuporządkowany kosmogoniczny zbiornik uzupełniany czystą materią dla fundacji świata, Owidiusza *discordia semina rerum*, a więc jako „mowy niezgody rzeczy”. Dalej Mondy ujmuje chaos jako chorę (*χώρα*), która nie musi być „negacją strukturyzowanego kosmosu, ale w innym sensie jego przeciwieństwem”. Następnie, aby uwypuklić skalę problemu *per analogiam*, mówi on o relacji ciemności do światła czy gorącego do ciepłego. „Aby wziąć pod uwagę analogiczną sytuację, my sami zwyczajowo wyobrażamy sobie ciemność jako

<sup>4</sup> M.C. Stokes, *Hesiodic and Milesian Cosmogonies – II*, „Phronesis” 1963, t. 8, s. 21, 23.

<sup>5</sup> D. Sedley, *Hesiod's Theogony and Plato's Timaeus*, w: *Plato and Hesiod*, red. G.R. Boys-Stones, J.H. Haubold, Oxford–New York 2010, s. 250, 254–255. „Od wczesnego okresu interpretatorzy Hezjoda również zdają się wiązać jego znaczenie także z *cheisthai* (płynąć), tym samym zapoczątkowując długi semantyczny łańcuch, na którego końcu leży nasze współczesne użycie słowa (*χάος*) dla [oznaczenia] nieuporządkowanego przepływu”.

<sup>6</sup> Por. R. Mondy, *Xaos and the Hesiodic Cosmogony*, dz. cyt., s. 2.

<sup>7</sup> Por. J. Gajda, *Woda w najdawniejszej myśli greckiej w filozofii starożytnej (I)*, „Przegląd Geofizyczny” XXXVII (1992), nr 37, s. 73.

przeciwieństwo światła raczej niż po prostu jego nieobecność, tak jak to aktualnie jest, i to samo utrzymujemy za prawdę dla zimnego w relacji do gorącego<sup>8</sup>. Przeciwwstawienie chaosu światłu prowadzi Mondiego do przekonania, że światło znamy, ponieważ mamy doświadczenie nocy. Nie chodzi tutaj o dokładnie manichejskie rozumienie dwóch pierwotnych zasad (dobro/światło – zło/ciemność), które konstytuują świat, tylko o pewną przynależność nocy do dnia.

Myśl ujętą w tym paradygmacie dostrzegamy też u Pendera, który mówi, że „nieporządek (*disorder*) poprzedza kosmos”. Trudno się z nim zgodzić, że tym czymś jest nieporządek. Można uznać za sensowne to, że sam kosmos nie jest tutaj ostateczną warstwą wyjaśniania świata i że musi być tutaj uwzględnione jakieś „przed”<sup>9</sup>.

Możemy w tym miejscu sięgnąć do *Polityka* Platona, gdzie pojawia się opis doświadczenia sternika, którego rola sprowadza się do kierowania duszą. To podstawa do stwierdzenia, które odnajdujemy u McCabe, że *Polityk* jest właściwie o tym, co nazywane jest umiejętnością kierowania państwem, a więc o uniezależnianiu się od chaosu rozumianego jako stan destrukcji, który mógłby być ignorowaniem rządów prawa. W jednej z końcowych dygresji do treści *Państwa* mowa jest o chaosie jako tym, co prawdopodobnie zostaje eliminowane przez wiedzę<sup>10</sup>. Jednak nie dostrzega autorka tego, że u Parmenidesa z Elei będące (ἔών) jest anarchiczne, a zatem nie chaos<sup>11</sup>.

Można w końcu dopowiedzieć, że ujęcie Witwickiego ἀ-τάξια, ἦ jako chaosu może mieć właśnie związek z tym rzymskim trzonem. Wobec tego paradygmaty 1, 2 i 3 można sprowadzić do problemu możliwości określenia podstaw rozumienia świata z uwzględnieniem natury owego przeciwstawienia chaosu i kosmosu. W kluczu *disordered* u R.H. Abrahama mamy jeszcze chaos jako to, co jest ujarzmione przez kosmos. Dostrzega on, że z punktu widzenia matematycznej teorii chaosu trudno mówić, iż chaos jest ujmowany jako to, co nie jest jakimś bałaganem. I pisze: „with the aid of chaos theory and large computers, science has discovered the order within chaos”<sup>12</sup>. W tym paradygmacie to, co z punktu wi-

<sup>8</sup> Por. R. Mondiego, *Chaos and the Hesiodic Cosmogony*, dz. cyt., s. 2, 22–23. Podobny tok wyjaśniania chaosu u Owidiusza poprzez porównanie z ciemnością znajdujemy u Stokesa, powołującego się w tej kwestii na Fränkela, który Owidiusza chaos odczytał jako „confused mass of all kinds of stuff”. M.C. Stokes, *Hesiodic and Milesian Cosmogonies – II*, dz. cyt., s. 23.

<sup>9</sup> Por. E.E. Pender, *Chaos corrected: Hesiod in Plato's creation myth*, w: *Plato and Hesiod*, dz. cyt., s. 234.

<sup>10</sup> Por. M.M. McCabe, *Chaos and Control: Reading Plato's Politicus*, „Phronesis” 1997, t. 42, s. 95–96, 109, 112, 117: „W Państwie samodeterminacja filozofa może być wyjaśniana przez zaletę faktu, że był on wolny od wymogów fizycznego świata; i wolność była konsekwencją jego wiedzy: powodem zasad w duszy filozofa, i cały chaos jest eliminowany. W *Polityku* samodeterminacja jest imitowaniem boga; i imitując boga, jest w stanie osiągnąć kontrolę pomimo materialnego świata gdzieś tam”.

<sup>11</sup> Por. DK 28 B 8, 27–28.

<sup>12</sup> Por. R.H. Abraham, *Chaos in Myth and Science*, <http://www.ralph-abraham.org/articles/titles.shtml>, s. 206.

dzenia filozofii chyba jest cenne, to możliwość dostrzeżenia, że *disordered flux* oznacza taką sferę chaosu, w której pewien stan ujęty jako nieuporządkowany nie jest przeciwny uporządkowanemu. Pytanie brzmi, czy taki stan da się u przedsokratyków ująć. Można podsumować ten paragraf, odwołując się do Cornforda, który pisze, że współczesne skojarzenie chaosu z nieporządkiem nie występowało w V wieku p.n.e.<sup>13</sup>.

Jeśli chodzi o paradygmat 5, dodalibyśmy tutaj, że poza Anaksymenem (ok. 585–525 p.n.e.) jest jeszcze Bakchylides z Keos (ok. 516–450 p.n.e.). W V pieśni zwycięstwa „porównuje  $\mu\rho\rho\rho\alpha \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \kappa\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\theta\omicron\varsigma$  [nieskończoną wszystkich ścieżkę;  $\mu\rho\rho\rho\iota\omicron\varsigma$  – niezliczony, ogromny, nieskończony] rozciągającą się przed nim do nieograniczonej ekspansji, przez którą orzeł może szybować (5.16–30)”<sup>14</sup>. „Dla Bakchylidesa  $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$  w literalnym sensie jest zaledwie synonimem dla  $\acute{\alpha}\eta\rho$ , niższej atmosfery”<sup>15</sup>. Przypisywanie chaosowi „atmosferycznej substancji pary wiatru i mgły” odnajdujemy też u Schoemanna, Wassera, Schwenna, Karla<sup>16</sup>. Pewną paralelę do owego związku chaosu z powietrzem widzimy również w komedii Arystofanesa *Chmury*. Sokrates odwołuje się tu do trójcy, czyli Powietrza, Eteru i Chmur (w. 264–265); później mówi do Strepsjadesa, który chciał uniknąć za-

<sup>13</sup> Por. E.M. Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge 1952, s. 194. Tę ideę możemy dostrzec w teorii chaosu w fizyce. Chodzi tutaj jeszcze o coś innego, niż twierdzi R. H. Abraham, czyli nie o to, że chaos nie jest bałaganem. Prof. Michał Heller, pytając, czy uporządkowany obraz świata, jaki przedstawia nauka, jest jej założeniem, czy wynikiem przeprowadzonych analiz, przywołuje dwie obecne w nauce koncepcje; następnie je krytykuje. I tak, koncepcja  $\alpha$ ) „porządek jest ukryty pod powierzchnią zjawisk”; koncepcja  $\beta$ ) „porządek znajduje się w zewnętrznej warstwie świata, podczas gdy poziom podstawowy jest chaotyczny, nieuporządkowany”. Ad  $\alpha$ ) poziom podstawowy utożsamiany jest z najgłębszą warstwą świata. Chodzi o poziom Plancka (rozmiary warstwy rzędu  $10^{-33}$ ). Por. M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata*, Kraków 2014, s. 46–47.

<sup>14</sup> Por. R. Mondí, *Xaoc and the Hesiodic Cosmogony*, dz. cyt., s. 3, s. 16–17.

<sup>15</sup> Por. tamże.

<sup>16</sup> Por. tamże. Stokes używa określenia „eagle as flying in unharvested Chaos”. Nie uważa on jednak, że Bakchylides ujął chaos pomiędzy ziemią a niebem. W tym miejscu chodzi Stokesowi o ewentualnych komentatorów, którzy tego ujęcia dokonali, zaczynając od Eurypidesa, Arystofanesa i na Kirku oraz Ravenie kończąc. Stokes sądził więc, że Bakchylides pomyślał tę sferę pomiędzy niebem a ziemią jako ważną część chaosu. Por. M.C. Stokes, *Hesiodic and Milesian Cosmogonies – II*, dz. cyt., s. 20–21. Mondí przeciwnie: ujmuje najpierw interpretację chaosu jako kosmologicznego bytu, który jest stałą częścią zorganizowanego świata. Później tę stałą część szkicuje, analizując Bakchylidesa powiązanie powietrza z chaosem; stwierdza, że przed chaosem nie było w zasadzie nic, co mogłoby ograniczać. To tutaj pojawia się więc wprost powiązanie chaosu nie tylko z nieograniczonością  $\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho\omicron\nu$  w znaczeniu Anaksymandra w rozumieniu Jaegera, ale także z nieograniczonością w ogóle. Według Mondiego, u Bakchylidesa jest miejsce na ową bezgraniczną ekspansję związaną z eterem. „Ptak posługuje się swoimi skrzydłami, lecąc przez nieskończony  $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$  nieba”. Por. R. Mondí, *Xaoc and the Hesiodic Cosmogony*, dz. cyt., s. 11, 16–17. Nieograniczoność Nietzsche łączy z *indefinite*, czyli nieokreślonością. Por. F. Nietzsche, *Aerly Greek Philosophy and Other Essays*, tłum. M.A. Mügge, New York 1911, s. 94. W. Słomski, za S. Jedynakiem, nadmienienia, że w koncepcji apeironu Anaksymandra można dostrzec wpływy Hezjoda i Homera. Por. W. Słomski, *Mit a logos*, „Idea” 2004, nr 16, s. 32.

pląty długi i pragnął, aby go Sokrates tego nauczył, że troisty panteon sofistów to Chaos, Chmury i Język (w. 424)<sup>17</sup>. Ten paradygmat łączący się z etymologią chaosu ma związek z wyznaczeniem linii demarkacyjnej dla pojęcia chaosu sprzed 400 roku p.n.e. Kirk i inni wyznaczają ją następująco: a) odwołując się do kosmogonicznego chaosu Hezjoda, tutaj wymieniają Akuzilaosa czy *Ptaki* i *Chmury* Arystofanesa; b) „słowo to ma szczególne znaczenie »powietrza« w sensie obszaru między niebem a ziemią, w którym fruwać ptaki” – i tutaj zaliczają Bakchylidesa, Eurypidesa, Arystofanesa<sup>18</sup>, co łączyłoby się z tymi koncepcjami, które o chaosie mówią z poziomu elementów, ale też tymi, które np. w *Hippiaszu* Platona pełniłyby funkcję mediacyjną pomiędzy *Teogonią* a parodią teogonii w *Ptakach*<sup>19</sup>. Co do tezy Kirka dotyczącej ulokowania chaosu pomiędzy niebem i ziemią swoje obawy wyraża Stokes<sup>20</sup>.

Do paradygmatu 7 powyższej listy dodalibyśmy m.in. interpretację *Pan-ku* w religii chińskiej, ale też w odniesieniu do innych przedsokratyków (Cornford)<sup>21</sup>, Pendera z 2010 roku, że chaos jako chasma jest ziejącą przestrzenią<sup>22</sup> czy ziejącą pustką (*gapping void*)<sup>23</sup>, czy z odrobiną nurtu gender<sup>24</sup>; dla Clay chaos to *featureless void*, czyli nienacechowana pustka<sup>25</sup> (χάζω – pozbawiać); dla Sedleya (2010)

<sup>17</sup> Por. R. Mondi, *Xaos and the Hesiodic Cosmogony*, dz. cyt., s. 19–20.

<sup>18</sup> Por. S.G. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, Poznań 1999, s. 52 n. Opis pojęcia chaosu u Arystofanesa por. też W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, Kraków 2007, s. 121.

<sup>19</sup> Por. A.L. Ford, *Plato's two Hesiodos*, w: *Plato and Hesiod*, dz. cyt., s. 139, s. 145.

<sup>20</sup> Por. M.C. Stokes, *Hesiodic and Milesian Cosmogonies – II*, dz. cyt., s. 20.

<sup>21</sup> Cornford, powołując się na pracę Groota *The Religion of the Chinese*, przekazuje: „Tao jest uniwersalnym porządkiem, który manifestuje się przez zmienności *yang* i *yin*. Tutaj nie ma żadnego boga nad naturą, żadnego jego twórcy, żadnego Jahwe, żadnego Allaha. Kreacja jest spontanicznym działaniem nieba i ziemi, powtarzającym się regularnie każdego roku lub w każdym obrocie czasu lub *Dao*, porządkiem świata. Chaos wcześniej rozdziela się na *yang* i *yin* [czyli światło, ciemność skojarzone z niebem i ziemią, czyli przeciwieństwa, i ta opozycja od strony filozoficznej interesuje Cornforda] i staje się *Dao* [zasadą], zajmuje pryncypalne miejsce w panteonie pod imieniem *Pan-ku* [solidna skorupa jaj]”. Por. E.M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, London 1957, s. 99, 102, 152. Por. też M.M. McCabe, *Chaos and Control: Reading Plato's Politicus*, dz. cyt., s. 194–196.

<sup>22</sup> Por. E.E. Pender, *Chaos corrected: Hesiod in Plato's creation myth*, w: *Plato and Hesiod*, dz. cyt., s. 239.

<sup>23</sup> Takie ujęcie przyjmuje zajmujący się teorią chaosu współczesny badacz i matematyk R.H. Abraham; por. tenże, *Chaos in Myth and Science*, dz. cyt., s. 200. Przeciwny temu jest Fränkel, który stwierdza: „First, according to Hesiod, came chaos (116), yawning emptiness. Before there was anything, only a void existed in which things would enter and which encompasses all things”. H. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, tłum. M. Hadas, J. Willis, Oxford 1975, s. 101.

<sup>24</sup> Chaos reprodukuje się partenogenetycznie. Jest jednym z pięciu. Pozostałe to Gaja, Noc, Spór, Hera. Por. A. Park, *Parthenogenesis in Hesiod's Theogony*, „Critical and Historical Studies on the Preternatural” 2014, t. 3, nr 2, s. 261–283.

<sup>25</sup> Strauss Clay, używając takiego sformułowania, powołuje się na prace Mondiego, Bussanicha, Podbielskiego. Łączy chaos z nieograniczonym. Por. J. Strauss Clay, *Hesiod's Cosmos*, Cambridge 2003, s. 15.

ziewąca przestrzeń (*gaping space*), podobnie do chasmy<sup>26</sup>; dla Świderkówny (2002) „to przede wszystkim ziewąca pustką otchłai, próżnia”<sup>27</sup>; Mondy (1989) pojęcie chaosu jako otchłani (*gap*) odnajduje u Mazona (*abime*), u Gigona w znaczeniu „Hohkraum”, czyli jamy bądź pustki, oraz u Cornforda (*yawing gap*) czy u Westa (chaos jako *chasma*)<sup>28</sup>. Można tu odnieść się do wspomnianej przez Kuboka *yawing emptiness*, czyli ziewącej pustki Fränkela<sup>29</sup>, do której nawiązuje Roochnik (chaos jako nicość)<sup>30</sup>, czy odwołać się także do Krokiewicza<sup>31</sup> albo G. Gündüza<sup>32</sup>. Paradygmat ten, wyszczególniony przez Kuboka, pokrywa się z intuicją Heideggera i łączeniem chaosu z przepaścią, ujmując związek etymologiczny  $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$  –  $\chi\acute{\alpha}\omicron\sigma\mu\alpha\iota$  (otwieram) oraz pojęciowy z utratą doświadczenia prawdy<sup>33</sup>. Łączenie rozziwu ( $\chi\acute{\alpha}\omicron\sigma\mu\alpha$ ) z chaosem oraz wykładnią Hezjoda jest według Kuboka zabiegiem powszechnie przyjmowanym wśród badaczy.

Paradygmaty 4 i 7 u Mondiego są połączone. Według niego chaos, synonim chasmy ( $\chi\acute{\alpha}\omicron\sigma\mu\alpha$ ), rozumiany jest jako bezgraniczna przepaść lub szczelina pierwotnego „stanu *universum*” (paradygmat 4 u Kuboka). Chodzi o połączenia pomiędzy „dwoma grupami słów:  $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ – $\chi\acute{\alpha}\omicron\nu\omicron\varsigma$  z jednej strony i  $\chi\acute{\alpha}\iota\nu\omega$ – $\chi\acute{\alpha}\omicron\sigma\kappa$ <sup>34</sup>– $\chi\acute{\alpha}\omicron\sigma\mu\alpha$  z drugiej;  $\chi\acute{\alpha}\omicron\nu\omicron\varsigma$  i jego pochodnych  $\chi\acute{\alpha}\omicron\nu\nu\omicron\tau\eta\varsigma$ ,  $\eta\tau\omicron\varsigma$ ,  $\eta$  – próżność i  $\chi\acute{\alpha}\omicron\nu\nu\omicron\omega$  – na-

<sup>26</sup> Por. D. Sedley, *Hesiod's Theogony and Plato's Timaeus*, dz. cyt., s. 250. Mourelatos mówi o chasmie jako „yawning chasm” B 1. 18, odwołując się do „huge chasm” of Tartaros” u Hes. *The.*, 740, nie łącząc jej z chaosem. Por. P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides: A New Revised Edition with a New Introduction, Three Additional Essays and a Previously Unpublished Paper by Gregory Vlastos*, Las Vegas–Zurich–Athens 2008, s. 15. Jaeger twierdzi, że źródłem tej interpretacji jest Hes. *The.*, 700 i że chaos „jest związany ze słowem  $\chi\acute{\alpha}\omicron\sigma\mu\omega$  (ziona, ang. *gape*)”. Por. W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, dz. cyt., s. 44.

<sup>27</sup> A. Świderkówna, *Prawie wszystko o Biblii*, Warszawa 2002, s. 69.

<sup>28</sup> Por. R. Mondy, *Xaos and the Hesiodic Cosmogony*, dz. cyt., s. 3. O chaosie jako „yawning space or gap”. Por. J. Bussanich, *A Theoretical Interpretation of Hesiod's Chaos*, „Classical Philology” 1983, t. 78, nr 3, s. 213.

<sup>29</sup> Por. H. Fränkel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, dz. cyt., s. 101.

<sup>30</sup> Autor, interpretując chaos jako nicość (*nothingness*) ujmuje go jako chasmę (*abbyss*). Por. D. Roochnik *From Myth to Philosophy – Hesiod and Thales*, [http://v.youku.com/v\\_show/id\\_XMjE2NjA4OTI4.html](http://v.youku.com/v_show/id_XMjE2NjA4OTI4.html) (dostęp: 10 lipca 2014). Por. wcześniejsze analizy LXX oraz J. Bussanich, *A Theoretical Interpretation of Hesiod's Chaos*, dz. cyt., s. 214, przyp. 12: chaos jako jakościowe nic.

<sup>31</sup> A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971, s. 45.

<sup>32</sup> „In Hesiod's Theogony, chaos meant an empty space or matter not yet formed”; G. Gündüz, *Ancient and Current Chaos Theories*, „Interdisciplinary Description of Complex Systems” 2006, t. 4 (1), s. 2.

<sup>33</sup> G. Fried, *Heidegger's polemos*, „Jurnal of Philosophical Research”, t. XVI (1990–1991), s. 181: „In one of his Nietzsche lectures, Heidegger links the chaos of Hesiod's Theogony (116–117) with a lost experience of truth as *aletheia*” (GA 47, 149 n. [77]), s. 181.

<sup>34</sup> W tekście Wilhelma w odniesieniu do chaosu pojawia się czasownik *dissolvo, solvi, solutum* (rozwiązać, odłączyć, zwolnić, oderwać). Por. Wiliam of Conches, *De philosophia mundi, XXII De elementis*, w: *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, red. J.P. Migne, Paris 1857–1866, t. 90, lub t. 172, s. 20. Czy można traktować go jako rozwiązanie, poluzowanie, wyłączenie z bycia? Bardzo interesującym zagadnieniem, też jedynie sygnalizowanym, jest tutaj kwestia możliwości porównania *dissolvo* z greckim  $\chi\acute{\alpha}\omicron\sigma\kappa\omega$ , które z kolei można przecież wyjaśniać jako pewne zwolnienie z czegoś, m.in. z zakresu jakiegoś prawa.

dać próżnością<sup>35</sup> – paradygmat 7 Kuboka; χᾶῶνος – porowaty, pusty. I czytamy dalej u Mondiego, iż „niekwestionowana akceptacja [tej etymologii] automatycznie wyznaczała każdą nową próbę w interpretowaniu chaosu Hezjoda, dalej określała z góry utartą ścieżkę”. Mondy twierdzi, że taki sposób myślenia o chasme jako chaosie mógł wynikać z pewnego odczytania Hezjoda. U Hezjoda „chasma wielka” (χάσμα μέγα; Hes.*The.*, 740) jest poprzedzona wersami 736–739, które „są powtarzane słowo w słowo w 807–810”. One następnie są odnoszone do chaosu (χάος) w 814. Mondy przytacza w tym zakresie badaczy wspomnianych przez Kuboka, tj. Hölschera i Kirka. Ponadto wspomina Solmsena. Aby uwypuklić różnicę między chaosem a chasmą, odwołuje się do tego, że to chaos jest pierwotnie kosmicznym terminem i że jest on jeden, podczas gdy o chasme (χάσμα) mówimy też, że jest jej wiele (χάσματα). W tym kontekście umiejscawia interpretację Westa, mówiąc, że chaos (Hes.*The.*, 116) jest przestrzenią pomiędzy ziemią i Tartarem, który nazywany jest chasmą w wersecie 740<sup>36</sup>. Także Wulgata stawia znak równości między chasmą a chaosem<sup>37</sup>.

Poza tym odnosi się też wrażenie, że szczelina z prologu *Poematu* Parmenidesa, rozumiana jako separacja prawdy od mniemań, zostaje przez Kuboka zamknięta na Hezjodzie, tak jakby odniesienie do Homera pod tym względem było nieważne. Być może, hipotetycznie rzecz ujmując, jest to wyrazem przekonania, że treści dotyczące chaosu u Hezjoda i Homera mogłyby być identyczne, mimo braku potwierdzenia w tekstach czy w komentarzach. Powodem też może być to, że Kubok skupia się na wyartykułowaniu związków między Homerem, Hezjodem a Parmenidesem w odniesieniu do prawdy i mniemań, a nie szukaniem dróg badania przedsokratejskiego pojęcia chaosu.

Paradygmat łączenia chaosu z chasmą ujmuje rozumienie go blisko pierwotnego rozróżniania, ale rodzi pewien niepokój. Oznacza to jednak, że m.in. w kontekście opisu Tartaru u Platona<sup>38</sup> taka koncepcja wymagałaby uwzględnienia pewnych danych (Platon, *Fedon* 111 C), co stawia nas, jeśli chodzi o związek chaosu z chasmą, na ścieżce interpretacyjnej przypomnianej przez Mondiego.

W przybliżeniu wynik analiz Platona byłby następujący. Każdy element tego, co pod ziemią, a więc Tartaru, τοῦ χάσματος (jako otchłani), trzymając się Witwickiego, musiałyby mieć a) charakter chaosu oraz b) bycia najpierwszym. Waru-

<sup>35</sup> R. Mondy. *Chaos and the Hesiodic Cosmogony*. dz. cyt., s. 23.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 6–7, 9–10, 23.

<sup>37</sup> Łk 16, 26: καὶ ἐν πᾶσι τοῦτοις μεταξὺ ἡμῶν καὶ ὑμῶν χάσμα μέγα ἐστήρικται, ὅπως οἱ θέλοντες διαβῆναι ἐνθεν πρὸς ὑμᾶς μὴ δύνωνται, μηδὲ ἐκείθεν πρὸς ἡμᾶς διαπερῶσιν – „et in his omnibus inter nos et vos chaos magnum firmatum est: ut hi qui volunt hinc transire ad vos, non possint, neque inde huc transmeare”.

<sup>38</sup> Mondy wymienia jeszcze w paradygmacie łączenia chaosu z chasmą: Eur. *Ph.* 1605, Platon *Res.* 614C-D, Plut. *Mor.* 167a oraz Lucian *Luct.* 2. Por. R. Mondy. *Chaos and the Hesiodic Cosmogony*, dz. cyt., s. 9.



nek „b” da się utrzymać względem grupy, np. x jest zawsze najpierwsze w obrębie danego zbioru, u Kuboka bycie początkiem wszelkiej refleksji czy też względem innych elementów (Wilhelm z Conches). Warunek „a” trzeba byłoby rozumieć jako separację w obrębie zbioru (aby utrzymać warunek „b”), nie zaś jako separację o charakterze pierwotnym. Z punktu tego wyjaśnienia paradygmat chaos-chasma-chasko, a więc tego, co separację, oddzielenie ujmowałoby w kategorii chaosu (albo odwrotnie, chaos w kategorii oddzielenia), napotyka pewne trudności interpretacyjne.

Platon w kolejnych wersetach *Fedona* sugeruje tutaj jeszcze inny problem. Stwierdza, że dochodzi do pewnego ujęcia czy nazwania (κλέω) przez innych czegoś, co kryje homeryckie głębokie (βαθύς). Ponadto κλέω nie wskazuje na ścisły związek nazywania czegoś czymś, ale bardziej swobodny, może nawet potoczny. Sam do tego ujęcia w *Fedonie* w sposób krytyczny się nie odnosi. Sądząc też po tym, że poetów z *Państwa* nie wygnał, ale wskazał pewną absurdalność wnioskowania, że dobro nie może być przyczyną zła, którą zresztą, jak czytamy u Gródka, sam Homer dostrzegał<sup>39</sup>, można postawić hipotezę, że w cytowanym fragmencie *Fedona* pokazał pewną opcję dostrzeżenia związku βαθύς z chasmą jako otchłanią, czyli według niektórych z *tehom* (תְּהוֹם). Ale czy ujął przez to związek z chaosem? Gdybyśmy separację uznali w taki sposób za chaos (lub odwrotnie) w kontekście dalszego fragmentu, to najbliżej separacji byłyby rzeki, a więc woda, która np. u Heraklita zabija duszę, ale w której to wodzie może chyba działać głęboki logos. Coś separacji ulegałoby, ale nie wszystko.

Inny problem zbyt ścisłego łączenia chaosu z chasmą pojawia się u R.H. Abraham. Mówiąc, że chaos to ziejąca pustka (*gapping void*), dochodzi on do stwierdzenia, że chaos ma związek z kosmiczną walką, a skoro tak, to dostrzega, że ów motyw prawdopodobnie jako kosmiczna walka chaosu w *Genesis* powinna zostać zasadniczo rozpoznana jako problem zła<sup>40</sup>. Spojrzenia na pewne różnice między chasmą a chaosem pomagają dostrzec wykładnię, w której chaos nie musi mieć tak militarnego, złotwórczego znaczenia (np. dla Hezjoda). Ponadto w słowniku hebrajskim<sup>41</sup> przepaść (z Ewangelii św. Łukasza), czyli chasma (χάσμα), zostaje ujęta jako *tehom* (תְּהוֹם), czyli głębia (gr. ἄβυσσος, ου, ή). Zatem głębia (gr. ἄβυσσος, ου, ή, hebr. *tehom* – תְּהוֹם) i chasma są sobie bliskie. Tak interpretowana chasma-głębina nie precyzuje, nie uwzględnia stanu separacji, oddzielenia. Ujęcie głębiny razem z chasmą oznacza wyjście z chasmy jako separacji, oddzielenia, i wejście w chasmę odczytywaną razem z głębinią. Ale z drugiej strony, czy głębinię i cha-

<sup>39</sup> Por. K.W. Gródek, *Bóstwo i boskość w początkach myśli greckiej*, „Studia Redemptorystowskie” 1 (2003), s. 87–88.

<sup>40</sup> Por. R.H. Abraham, *Chaos in Myth and Science*, dz. cyt., s. 204.

<sup>41</sup> Por. pojęcie *tehom* w *Rosnącym słowniku hebrajskim*, <http://www.iwrit.pl/index.php?ww=1&slowo=tehom&tps=on&ccnb=on> (dostęp: 1 września 2014).

smę można uznać za całkowicie to samo, czy są one identyczne? Idąc dalej, trzeba by zapytać, co wspólnego mają chasma-głębia-*tehom* (תְּהוֹמוֹת) z *bohu* (בְּהוּ)-bezkształtnością (ἀκατασκευαστος) – czyli według Biblii Warszawskiej z chaosem?

To, co Kubok napisał na temat chaosu u presokratyków we wspomnianym rozdziale o Hezjodzie, prowokuje do sformułowania jeszcze jednego problemu. Dotyczy on związku chaosu z chorą, na gruncie Hezjoda, na długo przed Arystotelesem, w modelu uzgadniającym rodowód świata z ontologią, a więc historycznie chasmę Parmenidesa z genem Hezjoda. W tym jego zamykaniu się na Hezjodzie w kwestii chaosu nie jest odosobniony. Jak już widzimy, duża część czytelników odwoływała się do Hezjoda w swoich dziełach, a od Arystotelesa chaos traktuje się jako zagadnienie należące też do fizyki. Po uwzględnieniu wstępnych analiz niektórych tekstów przedsokratyków można sformułować treść pewnej możliwości. Mianowicie, abstrahując od tego, że chaos mógł mieć związek nie tylko z powietrzem, lecz z innymi elementami, możliwość ujęcia jego działania mogła zależeć od kontekstu i stosownej interpretacji czegoś takiego jak chasma. I dlatego chasma w refleksji nad chaosem jest istotna. Pytanie brzmi: czy nie jest też tak, że taka możliwość ujęcia chaosu przez chasmę oznacza, że są to dwie różne rzeczywistości?

## Summary

### Paradigms of chaos

Dariusz Kubok, in one of his publications, mentions a list of paradigms regarding the notion of chaos. In my article I, referring to his publication, signalise some problems and attempt to add something to his list unmentioned in D. Kubok's publication. Inter alia, I think about a relation between χάσμάβυσσος-*tehom* (תְּהוֹם) and *bohu* (בְּהוּ, ἀκατασκεύαστος) – so according to *Biblia Warszawska*: chaos.

**Michał Janocha** – doktorant na Wydziale Filozofii UPJPII, zainteresowania badawcze: przedsokratycy, Platon, Arystoteles, Biblia. Tercjarz i celibatariusz św. Franciszka z Asyżu.