

A tér ürességétől a sokaság zűrzavaráig

Az antik káosz fogalmának története

Molnár Dávid

Bevezető

Jelen tanulmány Marsilio Ficino egy különös kozmogóniai megjegyzéséből és az annak eredete utáni nyomozásból született. Ficino *De amore* című kommentárjának egyik bekezdésében azt írja, hogy isten a világ megteremtésének legelső mozzanataként három káoszt teremtett, amellyel a teremtés tulajdonképpen be is fejeződött, mert ezekből a káoszokból a teremtett világ három ontológiai szintje (értelmi, lelki, anyagi) már automatikusan rendeződött kozmoszá. Valahogy úgy, mintha isten pillangó helyett csak a bábót teremtene meg, amelynek formátlan masszája szép lassan, egy rejtélyes erő által színes pillangóvá szerveződné.

Szó szerint ezt olvashatjuk Ficinónál (*De amore* I. 3):

Káosznak a platonikusok az alakatlan világot mondják, világnak pedig a megformált káoszt. Szerintük három világ létezik, s így káosznak is éppúgy háromnak kell lennie... Az anyagi értelem az első világ, amelyet isten teremtett. A második a világegyetem testének a lelke, a harmadik ez az általunk látható egész gépezet. Természetesen ebben a három világban három káoszt is tekintetbe kell vennünk.

Pár bekezdéssel lejjebb így folytatja:

Ahogy pedig az éppen megszületett és alakatlan értelem a szerelem révén isten felé fordul és alakot ölt, úgy fordul vissza a világlélek is az értelemhez és az istenhez, melyekből keletkezett, és jóllehet kezdetben formátlan és káosz, a szerelem által az értelemhez vezetve, s ettől a formákat befogadva világgá lesz. Hasonlóképpen ennek a világnak az anyaga is, bár kezdetben a formák ékessége nélkül alakatlan káoszként hevert, a veleszületett szerelem segítségével nyomban a lélek felé fordult, s engedelmesen adta át magát neki, és az őket összekötő szerelem révén a lélektől elnyerve a világon látható dolgok valamennyi formájának ékességét, káoszból világgá vált. Tehát három világ van és három káosz is, azonkívül a szerelem társul szegődik a káoszhoz, megelőzi a világot, felébreszt mindent a kábultságból, megvilágítja a sötétséget, életet lehel a halott dolgokba, formát ad a formátlannak, tökéletesíti a tökéletlent.

Ficino a három teremtett káoszzal kapcsolatban általánosan a „platonikusokra” hivatkozik, mivel platonikus toposznak számít az a gondolat, hogy ahol forma van, ott lennie kell valami alapnak is, amelyben egyáltalán megjelenhet bármilyen forma. Ebben az értelemben Ficino káoszai a három teremtett létszint alapjaiként, vagyis anyagaiként szolgálnak. A három létszint anyagában megjelenő formák hierarchikus különbségét nem az eredendő isteni minta különbségeiben, hanem a három befogadó közeg létszintbeli torzulásában, vagyis istentől való távolságában kell keresnünk. Így az elsőként megteremtett értelmi, lelki és anyagi matériában megjelenő értelmi, lelki és anyagi formák leginkább a napfényre hasonlítanak, amely a levegő, a víz és a föld közegébe hatolva egyre halványabb és hidegebb lesz. A három közül leginkább a levegőben képes napfényszerűen megjelenni, ahogy átjárja és fel is

melegíti azt. A víz közegében már sokkal inkább torzul, míg a földre egyáltalán nem tud behatolni, és csak a felszínét világhatja meg.¹

A tanulmány megírását egyfelől az a kérdés ösztönözte, hogy – minden általánosság ellenére is – vajon kik lehettek Ficino „platonikusai”, másfelől pedig – annak ellenére, hogy a káosz fogalmához szinte észrevétlenül kapcsolódó hagyományos jelentés miatt könnyen átsiklik ezen az óvatlan olvasó – milyen értelemben használta Ficino a *chaos* szót a tágabb antik irodalmi és filozófiai corpus tükrében. A források kutatása és a fogalom jelentésváltozásainak feltérképezése közben arra a meglepő következtetésre jutottam, hogy a káosz máig érvényben lévő „rendezetlenség” értelme közvetlenül még csak nem is görög, hanem római eredetű.

Így a tanulmány első felében az antik káosz-fogalom jelentésváltozatainak felvázolásával azt bizonyítom, hogy – habár Ficino a *prisca theologia* eszméje alapján a *Platonici* kifejezésen bárkit érthetett volna – sem Platónnál, sem Aristotelésnél, sem Plótinusnál vagy az utána következő kései újplatonikusok szövegeiben, de még a görög irodalomban sem találkozunk a *chaos* szó „zűrzavar, rendezetlenség” jelentésével. Sőt, a platonikusként aposztrofált filozófusok még a bizánci korban sem nevezik a káoszt „alaktalan világ”-nak.

Ebből következően a tanulmány második felében azt igyekszem bizonyítani a szöveghelyek bemutatásával, hogy a káosz „rendezetlenség” jelentése még csak nem is filozófiai kifejezés, hanem inkább költői *inventio*, amelyet aztán a korai keresztény szerzők terjesztettek el *Genesis*-kommentárjaikon keresztül, és így vált később a filozófiai és teológiai irodalom bevett közhelyévé.

A *chaos* fogalmának jelentésváltozásai

A görög *chaos* kifejezés sem az alapjelentése szerint, sem pedig a későbbi antik szóhasználatban nem jelent „rendezetlenség”-et. Azonban az is igaz, hogy a szó eredeti jelentése mégis egy jól körülhatárolható utat jár be a „tér”, „hely”, „meghatározhatatlanság”, „végtelenség”, „végtelen potencialitás” fogalmain keresztül a későbbi „zűrzavar” jelentésig. A következőkben megpróbálom a szó jelentésváltozatainak egymásra épülő, logikusan összefüggő rendszerét szöveghelyekkel is alátámasztani.

A mai értelemben vett káosz-fogalmunk jelentését sokkal inkább köszönhetjük költőknek, mint filozófusoknak. Az biztos, hogy Platón és Aristotelés még nem használják a szót „rendezetlenség” értelemben, és csak Hésiodost idézve vagy Hésiodosra utalva említik meg.² Modern káosz-fogalmunk együtt születik meg a *Theogonia* (116–122) Chaosával:

*Elsőnek jött létre Khaosz, majd Gaia követte,
szélesmellű Föld, mindennek biztos alapja
– isteneké is, kik hófödté olümposzi csúcson
laknak, s kik lent mélyen a Tartarosz éji ködében –
és Erosz, az, ki a legszebb mind a haláltalanok közt,
elbágyasztja a testet, az istenek és a halandók
keblében leigazza a józanságot, a bölcs ész.*

Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása

A hésiodosi Chaos különböző értelmezéseiben van egy közös pont: a szógyök alapjelentése miatt valami nyílásra, hasadékra utal. Kerényi Károly egyszerűen „tátongó”-nak, „üres tátongás”-nak, egy későbbi szerző pedig „kiterjedés nélküli, inkább kvalitatív, mint kvantitatív tér”-nek, valamiféle „semminek” nevezi, amely előfeltétele Gaiának, az ősmátrixnak. Kirk, Raven és Schofield amellett érvel, hogy ez a Káosz minden későbbi, absztraktabb kozmológiai és metafizikai jelentést nélkülöz. Az eredeti jelentésében csak az biztos, hogy valami eget és földet elválasztó, sötét nyílásról van szó.³

A későbbi hagyományos értelmezések fogalmai, amelyekkel a káoszt megpróbálták körülírni („felfoghatatlan”, „mindent befogadó”, „határtalan” stb.), nagyrészt illenek a *materia primára* is. Ezért aztán a kommentátorok egy része azonosítja a káoszt az anyaggal, míg a másik része valami megfoghatatlan, ám hasonló tulajdonságokkal rendelkező entitásként kezeli.

1. A szó eredete

A görög szó az indoeurópai $\sqrt{\chi\alpha}$ -gyökből származik. Ebből olyan kifejezések képződtek, amelyek összefüggésbe hozhatók valami „buborékszerű” térrel, hasadékkal, üreggel. Így a káosszal rokon szavak sokféle jelentésében is az a közös, hogy mindig utalnak a „nyílás” alapjelentésre. Ezért például a $\chi\alpha\iota\nu\omega$, $\chi\alpha\sigma\kappa\omega$ szavak a „megnyílik, szétnyílik” értelemmel kívül „ásít”, „tátott szájjal bámul”, vagy „szélesre nyitott szájjal, tehát hangosan beszél” jelentéssel is bír. A $\chi\alpha\sigma\mu\alpha$ kifejezés „szakadék”-ot, „nyitott száj”-at vagy „ajtónyílás”-t is jelenthet. A *kha*-gyök a $\chi\alpha\nu\delta\alpha\nu\omega$ („tartalmaz, magában foglal”) jelentésében szintén valami befogadó térre, behatárolható ürre utal. Ugyanez a szógyök a „likacsos, szivacsos” jelentésű $\chi\alpha\upsilon\nu\omicron\varsigma$ szóban apró terekre, az anyag valami lyukszerű, részleges hiányára, a tér buborékszerűségére mutat rá.⁴

Coomaraswamy részletesen foglalkozik az ősgyöknek egy még érdekesebb absztrakt jelentésével, a matematikai nullával, amely viszont közel áll a „semmi” jelentéshez.⁵ A szó egyszerre jelent „nullá”-t és „teret” is. Ez teljesen magától értetődő, ha a nulla írásjegyére gondolunk, amelynél jobban semmivel sem lehetne ábrázolni a teret: 0 (vagy O).⁶ Kérdéses, hogy ez a térszerű és üres káosz hogyan viszonyul a semmihez. A „nulla” fogalma vajon analóg az „üres tér” fogalmával? A semmivel „megtöltött” absztrakt tér nem lehet a *semmi*, ha a „tér” fogalma még kongó ürességében is valami *kiterjedéssel* bíró űr. Ugyanígy nem határozható meg a „semmi” fogalma a nullával sem.⁷

Ha Isten teremtő szavára a semmiből minden lehet, akkor ebben az értelemben a *semmi* fogalma a *végtelen potencialitás*-sal rokon, mert aktuálisan semmilyen létezőként nem tud megmutatkozni, míg potencialitásában mindenként. Ha viszont a görög filozófia *ex nihilo nihil fit* (semmiből nem lesz semmi) tételét nézzük, akkor a semmi potencialitásában sem végtelen, hanem egyszerűen: semmi. Ebben pedig az az érdekes, hogy a káosznak már az antikvitásban is az egyik jelentése mégis épp ez a *végtelen potencialitás* lesz (lásd később). És ez a végtelen potencialitás hordozza magában az abszolút rendezetlenséget is, amely felé a káosz jelentése végül eltolódik. Így jutunk el a térbeli káosztól a végtelen potencialitás káoszához keresztül a mindent befogadó *materia primáig*, aztán az abszolút rende-

zetlenségig, zűrzavarig. Ekkor a végtelenségig befogadni képes üresség helyett az elemek egymást nem találó szabálytalan kavargására helyeződik a hangsúly, amely mindkét esetben valami kialakulatlanúságra utal.

2. Tér, hely

A *chaos* szó Hésiodos utáni legkorábbi előfordulása Aristophanes *Madarak* című komédiájában található, amelynek szóban forgó részlete az orphikus kozmogónia egyik változata. A szöveg alapján csupán annyi mondható el erről a Káoszról, hogy éjsötét (*nychios*).⁸ (Egyébként ez az orphikus kozmogónia legkorábbi maradványa, aztán majd csak a 4–6. század közötti kései újplatonikusok allegorizáló értelmezéseire támaszkodhatunk. Ezek alapján a szónak akár „hasadék, nyílás” értelme is lehet, de semmi biztosat nem tudunk.)

Platón csak Hésiodoszt idézve említi a káoszt, és nincs róla különösebb mondanivalója. Nem kapcsolja össze saját kozmogóniájával, és még csak nem is utal a későbbi platonikusok által ezzel kapcsolatban előszeretettel idézett *chóra*-ra, amelyet gyakran a *materia prima* egyik elnevezéseként kommentálnak. (Ami egyáltalán nem meglepő, hiszen a két szó ugyanarra a gyökre vezethető vissza.)

A *Fizikában* Aristotelés a „legelső káoszt” nem az elvont platóni *hypodoché*, hanem a konkrétabb *locus* értelemben határozza meg: „mert mindennek helye kell hogy legyen valahol”. Ezzel a meghatározással viszont mégis közel kerül a *materia prima* fogalmához. Érvéle szerint minden testnek szüksége van egy üres helyre (*kenos topos*), amelyben megjelenhet. A testnek tehát feltétele a hely, amelynek a fogalmától viszont elválaszthatatlan az üresség. Azonban ez az üresség is csak a testtel való viszonyban határozható meg, mégpedig a test hiányaként, vagyis minden testtől való megfosztottságként (*to kenon topos estin esteremenos somatos*). Annak ellenére tehát, hogy a hely létezésének nem feltétele a test létezése, fogalmi meghatározásához mégiscsak elengedhetetlen a test is.

Nehéz megmondani, hogy Aristotelés ezen a szöveghelyen mit ért pontosan a *chóra* kifejezésen, azonban talán megkövethető, hogy nem használja szinonimaként a *topos*-ra. Így a *chóra* nem egyszerűen egy konkrét test nélküli konkrét helyet jelöl, hanem ennek a test nélküli helynek is egy még általánosabb, még absztraktabb terét. Ezek alapján pedig úgy viszonyul egymáshoz a *topos* és a *chóra*, mint a formától megfosztott anyag a *materia primához*. A képzeletünkben formátlan masszaként megjelenő formától megfosztott anyag még mindig nem az az absztrakt anyagszerűség, amire a *materia prima* utal. Éppígy a testtől megfosztott üres hely sem az az absztrakt tér, amely még az üres helynek is az alapjául szolgál. (Aristotelés mintha ezt a gondolatot erősítené a 209a7–13 részben, ahol azt fejtegeti, hogy van-e egyáltalán különbség egy pont és egy pont helye közt.) Ezért is kommentálja úgy a hésiodosi részt a *Chaosról*, mint olyan legelső teret (*chóra*), és nem legelső helyet (*topos*), amely minden dolog létezésének a feltétele.⁹

A sztoikus hagyomány viszont a *chaos* kifejezést a *chysis*-ből (folyás, kiöntés) eredeztette, és így valami térben szétfolyó princípiummal, általában a víz elemi princípiumával azonosították.¹⁰ Itt érdemes megemlíteni a platonikus Numéniost is, aki a fennmaradt töredékei alapján nem használja ugyan a

chaos kifejezést, viszont a sztoikus érvhez hasonlóan magát az anyagot (*hylé*) hasonlítja „áramló és szeszélyes folyóhoz”, amely meghatározhatatlanul, folyamatosan változik. Logikailag ez a gondolatmenet is összekapcsolja a sztoikus *chaos*t a *materia primával*, amelynek amúgy egyik standard platonikus szimbóluma a víz.¹¹

Aristotelés nyomán a sztoikus Chryszippos is „mindent befogadni képes hely”-nek (*ton chórétikon tón holón topon*) nevezi a *chaos*t. Érdekes itt a *chórétikon* jelző, amely a *chóra* származéka. Mintha „térítésenél”, térrel töltené ki a helyet, és így valami *minden teret befogadni képes helyről* beszélne. Ez a „térítés” a hosszúság (*mékos*), mélység (*bathos*) és szélesség (*platos*) „kijelölését” jelentené. Tehát Chryszipposnál a káosz olyan elvonatkoztatott alap (*hüpokeimenon*), amely a sokkal későbbi *x–y–z koordinátájú tér* fogalmához hasonlóan szab mindennek helyet, és így az egész kozmoszt, vagyis a renddel felékesített világot egyben tartja.¹² Ugyanezzel a *topos chórétikos* kifejezéssel találkozunk Sextus Empiricusnál is, aki Aristoteléshez és Chryszipposhoz hasonlóan így ír a hésiodosi Chaosról:¹³

Ők [a régiek] ugyanis azt állítják, hogy a helyet azért hívják Chaosnak, mert képes arra, hogy tartalmazzon mindent, ami benne létrejött (chaos ton topon apo tu chórétikon auton einai tón en autó ginomenón). Hiszen ha van valamilyen test – éneklük –, akkor a hely is létezni fog. Nélküle ugyanis nem lehetne test. Ha pedig létezik az „ami által” és az „amiből”, akkor az „ahol” is létezik, ez pedig a hely.

Plutarchosnál is találkozhatunk ezzel az egyszerre térként és helyként való meghatározással: „[Hésiodos] úgy véli, hogy a káosz valami mindennek alapul szolgáló tér és hely.”¹⁴

Habár Plótinus csak egyetlenegyszer használja a *chaos* kifejezést, mégis meg kell említenünk ezt a felfogást eredetisége miatt. Plótinus szövegében a *chaos* valami absztrakt, képzeletbeli tér, vagyis elvonatkoztatás útján megalkotott képzet:¹⁵

Úgy tűnik, azzal a nehézséggel kellett szembenéznünk mindannyiunknak, valahányan csak ezzel a természettel [az Egygyel] foglalkoztunk, hogy először feltételeztünk egy helyet vagy teret (chóran kai topon) – mint valami káoszt, azután, amikor már megvolt a hely, betöltöttük ezt a képzelet szülte vagy képzeletbeli teret (en té phantasia gegonota é onta topon) ennek természetével, és ha már bevittük erre a helyre, valami olyasfélét kérdeztünk, hogy honnan és mi módon került ide.

Enneades VI. 8. 11

3. Meghatározhatatlanság, határtalanság

Damaskios az értelem számára „felfoghatatlan és egységes természetként” (*akataléptos kai hénómené physis*) interpretálja a hésiodosi Káoszt. Nem a térszerűségére helyezi tehát a hangsúlyt, hanem a meghatározhatatlanságára, ez pedig a platóni *hypodoché* (azaz „befogadó”) fogalmához közelíti a fogalmat.¹⁶

A meghatározhatatlan káosz képzelete szorosan összefügg a határtalan térbeli káoszéval. A 11. századi *Etymologicum Gu-*

dianum Chaos címszava még mindig a hagyományosnak tekinthető, „föld és ég közötti üres helyről” ír, és még itt sem utal semmi a „rendezetlenség” jelentésre. A címszó vége egyértelműsíti a jelentést: „a káosz hatalmas és határtalan térség” (*megakai aperanton chóréma*). A két meghatározás ellentmondásos, mert az „üres hely” (*kenos topos*) mint valami körülírható és lehatárolható terület ellentmond a határtalanság fogalmának. Habár a káoszt már korábban is összefüggésbe hozták a tér és a határtalanság fogalmával, a káosz mint határtalan tér csak ebben a viszonylag kései lexikonban fordul elő.¹⁷

Cornford téved, amikor azt állítja,¹⁸ hogy a káoszt sosem nevezték határtalannak, mert – igaz, viszonylag későn – az *apeiron chaos* (határtalan káosz) kifejezéssel legalábbis mint végtelen potencialitással az orphikus teremtéstörténet Proklos- és Damaskios-féle kommentárjaiban is találkozhatunk.¹⁹ A *chaos* mindkét szerző a platonikus értelemben vett *materia primához* közeli fogalomként gondolja el, és hagyományosan az Óakadémiához köthető püthagoreus-platonikus princípiumelmélet alapján az orphikus *aithér* fogalmával állítja szembe.²⁰ Platón halála után az Akadémia vezetőjeként tevékenykedő Speusippos dolgozza ki Platón elméletét az *Egy* és a *meghatározatlan kettősség* két ellentétes metafizikai princípiumáról. Speusippos a *kettősség* helyett a *sokaság* (*pléthos*) fogalmát használja. Aristotelés a püthagoreus iskolának tulajdonítja az ellentétek tíz princípiumát, amely minden létező alapja. Szerinte az egyik ilyen ellentétpár az *egy* és a *sokaság*.²¹ A *kettősség* vagy *sokaság* princípiuma felelős a létezés végtelen megosztottságáért és a létezők végtelen sokaságáért, míg ezzel ellentétben az *Egy* az, amely valamiképp határt szab, és így a meghatározatlant behatárolva rendet teremt.²² Miközben Aristotelés a *Metafizikában* gúnyos kritikával illeti Platón és Speusippos princípiumelméletét, teljesen magától értetődően ebben a *kettősségben* és *sokaságban* az anyag (*hylé*), míg az *Egyben* az – ebben az esetben a formából való részesülés által az anyagra a testi formák határait kényszerítő – *uszia* alapelvét találja meg.²³

Így aztán *Timaios-kommentárjában* Proklos az általános ellentétpárokat összefogó *kettősség*, *sokaság* princípium alapján az Időből megszülető *aithér*t és káoszt a platonikus *Egyből* származó kettős okkal (*ditta aitia*), azaz a határral (*peras*) és a határtalansággal (*apeiria*) azonosítja. E kettő princípium keverékéből születik meg minden: a határtalan lehetőségek káoszából a véges, vagyis aktualitásában behatárolt konkrét létező.²⁴

Később Damaskios szinonimákat is ad mindkettőre: az *aithér*re a *monas*, a *peras* (határ), a *patér* (atyja) és a *hyparxis* (valóság), a káoszra az *aoristos dyas* (meghatározatlan kettősség), az *apeiron* és a *dynamis* (potencialitás) fogalmakat.²⁵

4. Sötétség

A káosz a határtalanság fogalmán keresztül kapcsolódik a *feketeség*, (*éjsötétség*) fogalmához. Egy sötét, azaz fény nélküli tér olyan homogén, alakatlan masszának tűnő közeget alkot, amelyben bármi előfordulhat, bármi elképzelhető. A *sötétség* olyan, mindent egybemosó fogalom, amely fekete masszaként tesz mindent megismerhetetlenné és így meghatározhatatlanná. Minél kevesebb a fény, annál több a meghatározhatatlanság benne. Így aztán az aktualizálható lehetőségek csökkenése

egyenesen arányos a megvilágító fény erejével. A káosz mindent beborító és elleplező sötétsége így kapcsolódik össze a meghatározhatatlanságon keresztül a potencialitással. Minél nehezebb valamit meghatározni, annál több lehetőséget kap a képzelet.²⁶ Az abszolút meghatározhatatlanság végtelen potencialitással jár, márpedig a mitológiai Káosz megszületésekor még semmi fény sincs a világban, amely megvilágítaná, meghatározná, és így legalább leszűkítené a lehetőségeket. Az abszolút sötétségben, ebben a mindent elnyelő masszában bármi lehetséges, mert bármit takarhat, és bármi húzódnak mögötte.²⁷

Nemcsak Hésiodosnál és a fennmaradt orphikus töredékek között központi kozmogóniai fogalom a sötét Éj (*nyx melaina*), hanem már Homérosnál is.²⁸ Hésiodosnál az Éj Káosz gyermeke. Aristophanés pedig a fentebb idézett szövegben említi meg az „éjsötét Káoszt” (*Chaos nychion*). Hésiodost kommentálva azt írja Iamblichos, hogy a sötétségtől megfosztva – vagyis a sötétséget mintegy kivezetve a világból – alakult ki a mindenség. Seneca „vak káoszról” (*chaos caecum*) ír, mert olyan feneketlenül sötét a világ, hogy vak és süket az egész mindenség.²⁹

Az orphikus kozmogónia rendteremtő princípiuma pedig az az elsősülött istenség, akit Phanésnak hívnak. Phanés neve a φα- gyökből származik, és az ebből képzett szavaknak mindig „fény” alapjelentése van. Tehát Phanés az, aki világosságot hozott, és fénnel árasztva el a sötétséget, feltárta az addig rejtett világot. Platonikus szemmel nézve a láthatatlant láthatóvá, a megfoghatatlant megfoghatóvá tette, és a meghatározhatatlan így vált meghatározhatóvá, vagyis a végtelen lehetőségek halmazából valami konkrét aktualitás körvonalazódott a fényben.³⁰ Betegh Gábor megemlíti egy Aristoxenos- (és eritreai Diodóros-) töredéket (fr. 13), amely szerint Pythagoras Zarathustrától sajátította volna el a korábban már említett princípiumelméletet. Ezek szerint két ellentétes princípium létezik: az apa és az anya. Ez azért érdekes, mert azon kívül, hogy az apa a fény és az anya a sötétség princípiuma, még más alapvető fizikai ellentétpárokat is köt hozzájuk: meleg–hideg, száraz–nedves, könnyű–nehéz, gyors–lassú.³¹ Habár a szöveg nem kapcsolja össze az anya-sötétséget a káoszsal, azonban tökéletesen illeszkedik értelmezésünkhöz, amely szerint filozófiailag rokon fogalmak az anya, a differenciálatlan sötétség és a *materia prima* is.

5. Végtelen potencialitás mint rendezetlenség

Meglepő, hogy a „rendezetlenség” jelentésű *chaos* szóval egyáltalán nem találkozunk görög szövegekben egészen a Kr. u. 2. századig, holott amíg a *chaos* eredeti jelentései már rég feledésbe merültek, manapság mégis kizárólag „rendezetlenség, zűrzavar” jelentését ismerjük.

A káosz rendezetlenség értelmét a négy elem tanához szokták kötni,³² azonban véleményem szerint ebben nagyobb szerepet játszott Aristotelés aktualitás–potencialitás elmélete. Ahogy fentebb már láthattuk, a határtalanság mint a meghatározhatatlansághoz kapcsolódó fogalom rokon a rendezetlenséggel. A végtelen potencialitás aktualitásában pedig nem más, mint abszolút rendezetlenség.³³

A négy elem tanának az atyja Empedoklés: igaz, ő még nem elemnek, hanem „gyökér”-nek (*rhizóma*) nevezte az elemeket,

és allegorizáló nyelvezete miatt egyáltalán nem világos, mire is gondolt pontosan. Aristotelés határozta meg és dolgozta ki aztán a négy anyagi elem tanát, majd Theophrastos azonosította az elemeket az empedoklési négy gyökérrel. Semmi sem utal arra, hogy Empedoklés felfogásában a négy elem a rendezetlenség értelmében kaotikusan létezett volna azelőtt, hogy a vonzás és taszítás különböző törvényei alapján formákat létrehozva rendezetté nem vált. Empedoklés a kozmosz keletkezése kapcsán Egységről és Sokaságról írt. A világ úgy alakul ki, hogy a dolgok sokból egyetlenné növekszenek, és egy idő múlva az egy sokasággá enyészik, amelyből egy másik világ alakul majd ki.³⁴ Ehhez egyértelműen hozzárendelhető a későbbi értelmezések rendezetlenség–rendezettség kettőse, azonban explicite itt még nem jelenik meg.

Az eggyel szembeni sokaság vagy kettősség káosz-ként való meghatározása később összefonódik a *végtelen potencialitás* értelemmel. Egy olyan állapot, amiből bármi lehet, és amelyben még semminek sincs semmiféle körvonala, a rendezetlenség képzetét kelti. Jól mutatja a probléma bonyolultságát, hogy a rendezetlenség értelmében vett káoszt az Egységre és a Sokaságra is alkalmazták. Mindkettőnek megvan a maga logikája.

Az elemtan mentén elképzelt kozmogóniák értelemszerűen a Sokasághoz rendelték a káoszt, amelyben a négy elem mindenféle számtani arányok és mérték nélkül, összevissza létezett. Így az Egység a megregulázott és számokba fojtott elemek rendezett, harmonikus együtt létezésében jelenik meg.

Egy másik elgondolás szerint – amelyet Cornford „ión kozmogóniáknak” nevez³⁵ – viszont épp az *Egység* az, amelyekkel a káosz rokonítható: itt az Egység olyan egybefüggő, tagolatlan massa, amelyben rendet csak a *Sokaság* teremthet. E felfogás szerint megfelelő számtani és harmóniaelméleti szabályok alapján itt a Sokaság hasítja ki és választja szét egymástól a különböző formákban megjelenő létezők tömegét. Ez utóbbi közel áll a *materia prima* mindent magába fogadó, tagolatlan egységéhez mint végtelen potencialitáshoz.³⁶

A káosz mint zűrzavar

Ha a platonikus felfogás nyomában a kiindulópontot, azaz magának Platónnak a felfogását vizsgáljuk, megkerülhetetlen, hogy kitérjünk a *Timaios* 52-re. Platón itteni, *chórával* kapcsolatos fejtegetéseit már Ficino is úgy olvasta, hogy itt valamilyen káoszról van szó, és *Timaios-kommentárjában* ez alapján fűzött hozzá magyarázatokat.³⁷ Azonban a platóni corpusban csak kétszer találkozunk – akkor is csupán Hésiodost idézve – a *chaos* kifejezéssel, és az említett *Timaios*-helyen kívül nem is nagyon találunk olyan helyet, amely alapján a *chóra* kifejezést hagyományos ontológiai rangjára emelhetnénk.³⁸

A világon háromfajta dolog van: egyik az, melynek formája változatlan, mentes a keletkezéstől és elmúlástól, sem önmagába nem fogad be sehonnan semmi mást, sem önmaga semmi másba be nem lép, láthatatlan és egyáltalán érzékelhetetlen: ő az, aminek szemléletére a belátás van rendelve; a második az elsővel azonos nevű és hozzá hasonló, érzékelhető, keletkező, folytonos mozgásban van, valamely helyen születik, s onnan ismét el is tűnik, az érzékeléssel együttjáró vélekedés számára hozzáférhető; végül harmadik fajta min-

den egyes esetben: a tér (chóra), maga romlástól ment, helyet ad mindeneknek, amik csak keletkeznek, őhöz magához csak az érzékeléstől elvonatkoztatva, az okoskodásnak bizonyos fattyúhajtása segítségével lehet eljutni; s így alig lehet róla valami megbízható tudásunk... Ítéletem szerint tehát okoskodásom velejében ekként foglalható össze, hogy a Létező (on), a Tér (chóra) s a Keletkezés (genesis), e három külön dolog, megvolt, még mielőtt az ég megszületett volna.

Timaios 52a–b, d. Kövendi Dénes fordítása

Az idézet alapján nehéz lenne a *chórát* a rendezetlenség káosz-ként meghatározni. A tér fogalmától elválaszthatatlan üresség nem lehet kaotikus, ezért az a zűrzavar, amelyben rendet tett a démiurgos, csak a *chórában* mint befogadóban megjelenő, örökösen változó, tehát állandóan mozgásban lévő Keletkezés ontológiai szintjén lehetséges. Amikor Ficino a *chórát* káosznak olvassa, akkor azt a hagyományos értelmezést követi, amely a platóni *chórában* a *materia primát* látja. Ebben az értelmezésben a befogadó üressége helyett a befogadó végtelen potencialitása felé tolódik el a hangsúly. Míg az egyik esetben a keletkezők a tér ürességében, vagyis *valamiben* mutatkoznak meg, addig a másik esetben *valamiből*, vagyis a *materia primából* megformálódva mutatkoznak meg.³⁹ Ficino a *chórát* a *spatium* szóval fordítja latinra, és *Kritias-argumentumában* azt írja, hogy a világlelek nagyon hasonlít a világ univerzális teréhez (*spatium*), mert egységes, mozdulatlan és két összetevője van: a *materia prima*, valamint a kiterjedés (*dimensio*).⁴⁰ Számára ez nem üres tér, hanem valamilyen kiterjedéssel bíró, *materia primával* „megtöltött” tér, amelyet végtelen képlekenysége miatt nevez káosznak.

Ficino értelmezéseire általában is jellemző a következetes filológiai precizitás, és ha tovább olvassuk a *Timaiost*, akkor egy másik érdekes részre bukkanunk, amely alátámasztja a ficinói olvasatot. Platón az 52d–53a részben azt írja, hogy a Tér mint a *keletkezés dajkája* a befogadott alakzatokat gabonarostaként rázza valami egyensúlyi állapotba. Azonban a *chórának* az „egyenetlen himbálózása” (*anómalós talantoomai*) már eleve a befogadott alakzatok hatásának köszönhető, és végül a térnek ez a rázkódása hatott vissza magukra az alakzatokra is, amelyek elkülönültek vagy egy helyre kerültek emiatt. Így fogalmaz Platón: „ily módon egyikük egy, másikuk más helyet (*chóra*) foglalt el már akkor is, mielőtt még belőlük megszületett volna a rendezett mindenség”. Itt pedig ismét a *chóra* kifejezést használja, amit nem olvashatunk a korábbi idézet ontológiai értelmében.

Ezzel kapcsolatban ismért feltehetjük azt a pont fogalmával kapcsolatban korábban már idézett aristotelési kérdést, hogy vajon a *chóra* és a *chóra* helye ugyanaz-e. Ficino a fent említett *Kritias-argumentumban* éppen emiatt jut arra, hogy a platóni *chórát* rendezetlenség értelmű káosz-ként határozza meg, hiszen különben a *Timaios* alapján a *chóra* magának a *chórának* lenne az egyik összetevője, ami fogalmilag annyiban igaz lehet, hogy a tér végtelenül osztható terekből áll, azonban ezek nem moshatók össze a kitüntetett ontológiai státuszú *chórával*. Így lesz aztán Ficinónál a *materia prima* értelmében vett káosznak mint *chórának* valamilyen összetevője a kiterjedéssel bíró tér mint *chóra*. Azonban ez fordítva is igaz, és így a kiterjedéssel bíró

térnek mint *chórának* a *materia prima* értelmében vett káosz mint *chóra* az összetevője. Ficino olvasatában tehát a *chóra* ad helyet a *chórának*. Ezzel feloldható az a fogalmi-logikai probléma, amely szerint alapvetően nem lenne azonosítható a platon *chóra* a rendtelenség értelmében vett káosszal, és amely abból ered, hogy a *chóra* csak helyet ad a rendtelenségnek. (És a pont fogalmával kapcsolatban korábban már idézett aristotelési kérdés alapján feltehetjük most azt a kérdést, hogy vajon a *chóra* és a *chóra* helye miben különböznek egymástól.)

Ezek alapján egyrészt sokkal érthetőbb, hogy Ficino miért olvassa a timaios *chórát* a rendezetlenség értelmű káosznak, másrészt viszont az is világossá válik, hogy a platonikus hagyomány miért nem olvasta így annak ellenére, hogy Aristotelés a már fentebb említett *Fizika*-részben a hésiódosi *Chaost chóraként* értelmezte. Azért, mert Aristotelésnek eszébe sem jutott a *Chaoszhoz* a zűrzavar, rendtelenség értelmet rendelni, hanem csak az akkor még magától értetődő *tér* jelentést. Számára – ahogy később minden más platonikus számára is – a *Timaios* univerzumának Létező, Tér és Keletkező felosztása alapján értelmetlen lenne magát a Teret mint „üres” befogadót rendezetlennek látni. Ez a Tér csak akkor lehet zűrzavaros, ha „megtöltjük” valamivel, ahogy például Ficino tette a *materia primával*.

Platónnal kapcsolatban még Calcidius *Timaios-kommentárjában* sem találkozunk a *chaos* kifejezéssel. Érdekes, hogy a korábbi latin szerzők is sokszor hivatkoznak a görög *chaos* szóra (vagy akár konkrétan Hésiódosra), amikor a „rendezetlenség” jelentést társítják hozzá, jóllehet sem Hésiódosnál, sem pedig más korai, görög szövegekben nem találkozunk ezzel a jelentéssel. A későbbi görög szövegekben is csak szórványosan

bukkan fel a *chaos* „rendezetlenség” jelentésben: a szónak nem ez az általános értelme.

A *Septuagintában* két helyen bukkan fel a *chaos* kifejezés: Mik 1.6 és Zak 14.4, mindkét helyen „völgy”, „hasadék” értelemben. Még a 10. századi, bizánci *Suda-lexikonban*, vagy a már említett 11. századi *Etymologicum Gudianumban* sem lelhető fel a *chaos* „rendezetlenség” jelentése. Mindkét említett forrás csak a görög költészetből hoz fel példákat.⁴¹

Az első görög nyelvű szöveg, amely a káoszt egyértelműen „formátlan”-nak nevezi, Pseudo-Lukianos 2. század körül íródott *Amorese*. A szöveg Erósról beszél, aki a „láthatatlan és szétfolyó formátlanságból” (*ex aphanus kai kechymenés amorphias*) megformálta a mindenséget. Itt a *kechymenés* kifejezés a már említett sztoikus etimológiára utal, amely a „kiömleni” (*cheesthai*) szóból származtatja a *chaost*.⁴²

A szintén viszonylag kései (2–4. sz.) *Corpus Hermeticum* káosza a fent már említett sötét és egységes orphikus káoszra utal vissza. Itt Monarchos, az istenek közt első alakít ki rendet a káoszban. A szöveg szerint a káosz olyan „sötétségbe burkolt egység” volt, amelyben úgy tett rendet ez a démiurgos-szerű istenség, hogy részeit a *kosmosnak* megfelelő módon (*kosmikos*) elválasztotta egymástól. Ezzel a szétválasztással és felosztással a sötétségbe burkolt egységes káosznak megalkotta az ellentétjét: a részekre osztott és a részeket egymástól megkülönböztető kozmoszt.⁴³

Ha megpróbáljuk megtalálni a hagyományos antik káosz-értelmezések jelentéseltolódását a „rendezetlenség, zűrzavar” értelem felé, akkor a fennmaradt szövegek alap-

ján úgy tűnik, mindenképp valahol a korai keresztény szerzők latin nyelvű *Genesis*-kommentárjai körül kell keresgelnünk.⁴⁴ Körülbelül a 3. századtól kezdve egyre több szerző művében szerepel a káosz ebben a zűrzavar és formátlanság értelemben, míg végül a 12–13. századtól szinte csak ez marad meg. Aquinói Tamás például már a legnagyobb természetességgel olvassa az Aristotelés-szövegekben felbukkanó káoszt „rendezetlenség”-nek. (Igaz, annyiban következetes, hogy megtartja az eredeti „tér, hely” értelmet is, amikor a testek befogadására szolgáló zűrzavarként írja le.)⁴⁵

A 4. századra, Lactantius és Augustinus után szinte általános érvényűvé válik a káosz szó *confusio* jelentése. Mindkét szerző ugyancsak a költőkre hivatkozik ezzel összefüggésben. Lactantius a *Divinae institutiones*ben a „költők tévedéseire” utalva úgy említi meg Hésiódost, mint aki rosszul teszi, hogy *Theogoniájában* nem istennel, hanem a Káossszal kezdi a mindenség kezdetéről szóló művét, és azt is a szemére veti, hogy nem tisztázza, a káosz vajon folyamatosan létezett, vagy volt-e kezdete. Lactantius Hésiódos káoszt már szinte magától értetődően definiálja úgy, ahogy Hésiódos sosem gondolta volna, vagyis „rendezetlen és nyers anyag rendetlen tömegeként” (*rudis inordinataeque materiae confusa congeries*).⁴⁶

A *creatio ex nihilo* tanának amúgy nem mond ellent Hésiódos kozmogóniája, hiszen azt írja a *Theogoniában*, hogy „először a Káosz jött létre”, és nem azt, hogy eleve volt a Káosz. Így ezt a későbbi keresztény kommentárok úgy értelmezték, hogy Isten előbb megteremtette a káoszt a semmiből, aztán ezt a káoszt rendezte kozmosszá.⁴⁷ Hésiódos szövege nyilvánvalóan nem a semmiből teremtésre utal, azonban a *geneto* („jött létre”) ige használata jó fogódzót adott a későbbi keresztény értelmezéseknek, mert ennek alapján nem egy eleve, vagyis öröktől fogva létező káossszal kellett számolniuk. Ha így lett volna – érvelnek a kommentárok –, akkor más igét használna a költő, például létigét.⁴⁸

Augustinus szintén a költőkre utal, akik szerinte a káoszt „valami faj, minőség, kiterjedés, szám, tömeg, rend és megkülönböztethetőség nélküli zűrzavarnak” írják le. A káosz tehát „minden minőséget teljesen nélkülöző valami, amit a görög tanítók *apoionnak* hívnak”. Ebben a meghatározásában sokkal több az aristotelianus, mint a költői elem. A „görög tanító” is valószínűleg Aristotelésre vagy valamelyik peripatetikus tanítványára utal, hiszen a **to poion** szakkifejezés az egyik aristotelési kategóriára, amely a *milyenségre*, vagyis a minőségre utal. A káossszal kapcsolatban ezért adja Augustinus a „görög tanítók” szájába a fosztóképzővel ellátott *apoion*, vagyis „minőség nélküli” kifejezést. Augustinus levelének további érdekessége, hogy ezt a káoszt megkülönbözteti a „sötétség birodalmától” (*terra tenebrarum*), mert ezt a manicheusok felosztják, rendezik, és szélességet, határt, valamint ötféle természetet rendelnek hozzá.⁴⁹ Biztos, hogy Augustinus tisztában volt a költők – fent említett – káoszának hagyományos *sötétség* jelentésével is, de számára már nem ez a szó elsődleges jelentése, hanem a *zűrzavar*, ezért is állítja szembe a manicheus káossszal.

Milyen költőkre gondolhatott Augustinus? A káosznak ez az „újfajta” értelmezése annyira elterjedt, hogy a legváltozatosabb helyeket is így olvasták újra. Az egyik legjobb példa erre Vergilius. Az 5. századi Servius már Vergilius *Chaosát* (Aeneis VI. 265) is teljes természetességgel értelmezi így:⁵⁰ „A káosz

pedig az elemek zűrzavara. A dolgok kezdeteit idézi meg, amikor az elemek összevissza voltak” (*Et chaos elementorum confusio. invocat autem rerum primordia, quae in elementorum fuerunt confusione*).

A legkorábbi szöveg, amelyben a zűrzavaros káosz képével találkozhatunk, valóban költői szöveg, és nem is görög, hanem latin: Ovidius *Metamorphoses*e. Úgy tűnik, hogy Hésiodos költői kozmogóniájának káosztát egy másik költő gyúrja át a mai értelemben vett káosszá. Először Ovidius költeményében olvashatunk az „ión kozmogónia” káoszának rendezetlenségéről, és valamiért később is inkább a latin nyelvű szövegekre jellemző ez a káoszértelmezés, mint a görögökre. A vonatkozó hely:

*Ante mare et terras et quod tegit omnia caelum
unus erat toto naturae vultus in orbe,
quem dixere chaos: rudis indigestaque moles
nec quicquam nisi pondus iners congestaque eodem
non bene iunctarum discordia semina rerum.*

*Tenger s föld, s mindent takaró égboltnak előtte
mind e világ kerekén egyarcú volt az egész nagy
természet: chaos, így hívták: csak nyers kusza halmaz;
csak tunya súly: egymásra sodort, s még össze nem illő
magvai nem jól összetapadt elemek tömegének.*

Metamorphoses I. 5–9, Devecseri Gábor fordítása

Ovidius káoszában a világ csupán részletek és részek nélküli, „egyarcú, kidolgozatlan és rendezetlen tömeg”, valami „tehetetlen és formátlan súly”.⁵¹ Az *unus vultus* („egyarcú”) kifejezés a *materia prima* képzetét kelti, amelyben még minden egynemű, tagolatlan és egyforma, de amelyből végtelen képlékenység, vagyis potencialitása miatt bármi lehet.⁵²

A *rudis indigestaque moles* kifejezésben a *rudis* valami nyersre, faragatlanra és megmunkálatlanra utal. *Rudis* lehet egy szobrász előtt a kötömb, mielőtt vésőjével hozzáfogna, hogy valamilyen formát adjon neki.⁵³ Az *indigesta moles* kifejezés Ovidius zseniális költői játéka, mert az *indigestus* pontosan abban az „egységes” értelemben rendezetlen, ahogy Ovidius káosza is felbontatlan és egységes. Tehát *indigestus* a megemésztetlen étel „tömbje”, mert nem bomlott még darabokra. A *rudis* és *indigesta* szavak együtteséből az következik, hogy a kaotikus világot még részekre kell osztani, és a részeknek formát is kell adni. Kevés lenne, ha a világot a démiurgos csupán felbontaná, megemésztene.

Ráadásul Ovidius nyilván tisztában volt a *chaos* szó eredeti jelentésével, és így még érdekesebb az emésztetlenség képe, hiszen a görög *chaos* – és a vele rokon szavak, például *chasma* – az általánosabb „hasadék, nyílás” jelentésen keresztül a száj nyílását, szájüreget vagy tátott száját is jelenthet.⁵⁴ Ovidius használhatta volna akár az *informis* kifejezést is, de akkor elveszett volna ez az „eredeti”, hésiodosi jelentést is felidéző, a szájüreghez kapcsolódó kép.

De Ovidius tovább játszik a szavakkal: a *pondus iners* kifejezésben az *iners* egyszerre utal vissza az emésztésre és a művészi megmunkálásra. Például a *stomachus iners* szóösszetétel *nem-emésztő gyomrot* jelent, és így a *pondus iners* a lenyelt étel tehetetlen, nyomasztó súlyának képzetét kelti az olvasóban, miközben a költő az *Ars amatoriá*ban ugyanezt a kifejezést használja Myrón még ki nem faragott szobrának alapanyagára is.⁵⁵

A *Metamorphoses* elejének kozmogóniai leírásában egyértelműen felismerhető Aristotelés elem- és minőségtana, de a minőségpárok kombinációból keletkező elemek közti harc, a vonzás és taszítás elmélete már sokkal inkább Empedoklésre utal. Ennyiben igazuk lehet azoknak, akik szerint a káosz *zűrzavar* jelentése a négy elem tanából nőtt ki magát.⁵⁶

Összefoglalás

A káosz fogalmának négy, egymással összefüggő alapjelentését különítettem el, hogy megtaláljam a három teremtett káoszra vonatkozó elmélet platonikus gyökereit. Ha visszatekintünk, akkor azt látjuk, hogy ezek a jelentések részben már a későbbi, „rendezetlenség” jelentés felé mutatnak, azonban szó szerint sem a görög filozófiai, sem a görög irodalmi hagyomány nem hozta összefüggésbe a szót a „költők” mitikus Káoszával. A fogalom jelentésváltozásának felvázolásán keresztül mégis tisztán körvonalazódott az az út, amelyen a káosz jelentése eljutott a rendezetlenségig. A szó eredeti, „tér” alapjelentéséből indultam ki, amelyre később ráakódott a „meghatározhatatlanság” jelentés is. A meghatározhatatlanság mint határtalanság fogalmából következett a „végtelen potencialitás” értelem, amely viszont már az utolsó lépés a „formátlanság mint rendezetlenség” jelentés felé.

Ezt az utolsó lépést azonban nem a filozófia tette meg, hanem az irodalom. A kezdeti, görög filozófiai szövegekben való kutatás eredménytelensége végül a költészet irányába terelte a kutakodást. Azonban ez sem a görög, hanem – meglepő módon – a későbbi, latin nyelvű költészet átolvasásakor hozott egy fontos részeredményt. Költőnk tehát nem görög, hanem római volt. Nem is akárki, hanem Ovidius, akinek életműve töretlen népszerűsége ellenére is valószínűleg kevés lett volna ahhoz, hogy a káosz „zűrzavar” jelentése ilyen karriert fusson be.

Ebben a legfontosabb szerepet véleményem szerint a nagy hatású, korai, latin nyelvű keresztény kommentátorok játszották, akik közül a tárgy szempontjából két legfontosabb szerző Lactantius és Augustinus volt. A latin nyelvű középkori források sokkal részletesebb átfésülésén túl további kutatásokat igényelnének a görög nyelvű egyházatyák szövegei is, amelyek tartogathatnak még meglepetéseket, azonban ez alapvetően nem módosíthatja az Ovidiusra vonatkozó megalapításokat.

Jegyzetek

- 1 Lásd Plutarchos: *De primo frigido* 952C–953B.
- 2 Platón: *A lakoma* 178b; Aristotelés: *Metafizika* 984b, 1072a, 1091b, *Fizika* 208b. Ehhez lásd Clegg 1976, 52–61; Dillon 2005, 97–107.
- 3 Kerényi 1977, 20–21; Bussanich 1983, 214. Ennek részletes elemzését lásd Kirk–Raven–Schofield 1998, 75–83. A görög kozmogóniákkal való összefüggéséről lásd még Bremmer 2005, 79–83. A hésiódosi *chaos* hagyományos értelmezéseihez lásd még *Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, 115–123.
- 4 Chantraine 1968, 1246; Monier-Williams 1872, 271.
- 5 Coomaraswamy 1934.
- 6 Lásd a *kha*-ból származó, „tér” jelentésű **ākāśa** (□□□□) kifejezést. Coomaraswamy szerint azért használták a „tér” különböző kifejezéseinek „verbális szimbólumát a nullára”, mert a kiterjedés nélküli tér a semminek tűnő nullára vagy origóra hasonlít. Ebből jött létre a kiterjedéssel bíró tér, vagyis a hely. Ezért hívja ezt a „kiterjedés mátrixának”, vagy egy másik helyen a „pont anyjának”. Emiatt idézi a *Védák*ból, hogy „minden létező az *ākāśá*ból emelkedik ki, és az *ākāśá*ba tér vissza”. Ahogy tehát a tér a kiterjedés mátrixa, ugyanúgy a nulla minden szám mátrixa: $0 = x - x$. Ebben az értelemben minden létező *ex nihilo* jön létre. Coomaraswamy 1934, 491–493.
- 7 A görögök a nullát valószínűleg valamikor Kr. e. 300 után vették át a babilóniaiaktól, akik csillagászati szövegekben az üres helyet jelölő elválasztó jelként használták. A görög csillagászati szövegekben is ebben az értelemben jelenik majd meg. A valószínűsíthetően legelső fennmaradt görög szöveg, amelyben a nullával találkozhatunk, Hypsiklés Kr. e. 2. századi csillagászati munkája, az *Anaphorikos* (129–133). Aristotelés a *Fizikában* (215b12–22) tagadja a semmi és bármilyen szám közti arányosságot. Itt azonban a „semmit” nem nulla értelemben használja. (Ráadásul Aristotelés az egyet sem tekintette számnak.) Erre utal az is, hogy *uden* helyett *médent* használ. Görög matematikai kontextusban a nulla mint szám majd csak sokkal később, a 3–4. században bukkan fel Iamblichos egyik művében (*In Nicomachi arithmeticae introductionem*). Mivel Iamblichos nem volt matematikus, ezért biztos, hogy a 3–4. századnál korábbi a számfogalom. Vö. Tarán 1981, 19, 94. jegyzet.
- 8 *Először Khaosz volt és Éj és fekete Erebosz és széles Tartarosz, és sem Gé, sem Aér, sem Uranosz nem volt; Erebosz határtalan keblében a feketeszárnyú Éj először egy szél-tojást szült, amelyből az idők beteltével előugrott a vággyébresztő (vágott?) Erósz, arany szárnyaktól ragyogó háttal, szélesebb örvényekhez hasonlón. A széles Tartaroszban a szárnyas, éjsötét Khaoszszal szerelembe vegyülve ő keltette ki a fajtánkat és vezette fel először a fényre. Nem létezett a halandók neme azelőtt, hogy Erósz mindent összevegyített.*
Aristophanés: *Madarak* 693–700 (Kirk–Raven–Schofield 1998, 62–63)
- 9 Aristotelés: *Fizika* 208b25–209a13.
- 10 Lásd Kitioni Zénónnál (Plutarchos: *Aquane an ignis sit utilior* 955E2–E11; Philón: *De aeternitate mundi* 17. 1 – 19. 1. Ehhez hasonló az a késő bizánci kori, sztoikus eredetű meghatározás is, amellyel a hésiódosi scholionokban találkozhatunk (116c2.1–2). Ez a káoszt szintén a *cheó* („szétömlik, szétterjed”) igéből származtatja, de nem valami előmlő folyadékként, hanem annak analógiájára az ég és föld közt előmlő üres helyként (*kenos topos*) definiálja.
- 11 Fr. 3: *De hiszen az is a legteljesebb lehetetlenség, hogy az anyag legyen a létező, hiszen nincsen hozzá ereje, hogy olyan maradjon, amilyen. Mert az anyag áramló és szeszélyes folyó, melynek széle, hossza, mélye meghatározatlan (aoristos) és végeérhetetlen (anénutos).* Numéniosz 2005, 181. Ezzel kapcsolatban lásd: Van den Berg 2005, 116–120.
- 12 Chrysippos 1964 (501. 23–31) 162.
- 13 Sextus Empiricus 1998 (III. 121), 333.
- 14 Plutarchos: *De Iside et Osiride* 374C5–6.
- 15 Plótinus 1986, 307.
- 16 Damaskios: *De principiis* 319. 16 – 320. 3. Valami rejtett *arché*ra is utalhat, de valószínűbb a platóni olvasat (Platón: *Timaios* 50b, 51a–c). Ennek káoszként való meghatározását lásd *Schol. Hes.* (116c1–2): *Chaos genet’: Platón pandeché physin legei* („Platón »mindent befogadó természet«-nek nevezi”).
- 17 Sturz 1818, 562.
- 18 Cornford 1952, 194.
- 19 Proklos: *Timaios-kommentár* I. 385. 17–23; *Parmenidés-kommentár* 1120. 27–33; Damaskios: *De principiis* I. 91. 7 – I. 91. 14, I. 100–101, I. 308, I. 318.
- 20 Pythagoras princípiumelméletének platonikus olvasatát lásd Numéniosz 2005, 246–247 (fr. 52).
- 21 Aristotelés: *Metafizika* 986 a 22 – 986 b 8. Kirk, Raven és Schofield szerint ez a tíz princípium nem eredeti püthagoreus gondolat. Kirk–Raven–Schofield 1998, 483–485.
- 22 A princípiumelmélettel kapcsolatban lásd Dillon 2005, 40–64; Reale 1988, 102–122.
- 23 Aristotelés: *Metafizika* 987b18–988a7.
- 24 Proklos: *Timaios-kommentár* I. 385. 17–23.
- 25 Damaskios: *De principiis* I. 91. 7 – I. 91. 14.
- 26 Ezzel kapcsolatban lásd fentebb Plótinost, aki a fantáziával kapcsolja össze a káosz absztrakt terét.
- 27 Nicolaus Cusanus egyenesen „a pusztá potencialitás sötét káoszát”-ról (*chaos tenebrosum merae possibilitatis*) ír (*De docta ignorantia* III. 10. 241, forrás: <http://www.cusanus-portal.de/>).
- 28 Ficino három teremtett káoszára rímelt a három eredendő Éj gondolata Hermiasnál és Proklosnál. Ezzel kapcsolatban lásd Betegh 2006, 141–142.
- 29 Seneca: *Medea* 741, *Hercules Oetaeus* 1134, *Octavia* 391; Silius Italicus: *Punica* XI. 453.
- 30 Aristophanés: *Madarak* 698; Hésiódos: *Theogonia* 123–125. Orpheusszal kapcsolatban idézi Damaskios Eudémot (*De principiis* I. 319; Iamblichos: *Theologoumena arithmeticae* V. 16–19; vö. Kerényi 1977, 20; Kern 1922; Dottin 1930, 12–17. Plótinus a testet öltő lelket a sötétségben világitó fényhez hasonlítja (*Enneades* II. 9. 12). A bibliai teremtéstörténet elején is sötétség borította a mélységeket, és csak a fény megteremtése után „készült el” a mindenség. A görög kozmogóniák *sötétség-* és *Éj-*fogalmának a közel-keleti teremtéstörténetekkel való kapcsolatairól lásd még Bremmer 2005, 73–79.
- 31 Betegh 2006, 167 (lásd még uo. 166–169).
- 32 Kirk–Raven–Schofield (1998, 75) szerint a káosz zűrzavaros, alakatlan anyagként való elgondolása sztoikus eredetű lehet, de nem indokolja, miért. A fennmaradt sztoikus szövegekben nincs ennek nyoma. (Lásd 10. jegyzet.)
- 33 Ficino egy helyen így fogalmazza ezt meg: „a zűrzavar és káosz a potencialitáson keresztül uralkodnak” (*per potentiam confusio regnat et chaos*). Ficino: *Theologia Platonica* XV. 11. 5.
- 34 Empedoklés fr. 6: „Mert először mindennek négy gyökerét halld: / ragyogó Zeus, életet hozó Héra és Aidóneus, / meg Néstis, aki könnyeivel árasztja a halandó forrást” (Kirk–Raven–Schofield 1998, 415–419; Aristotelés: *Metafizika* 985a31–33).

- 35 Cornford 1952, 187–201.
- 36 Az előbbihez lásd Proklos: *Timaios-kommentár* I. 176. 10–22, az utóbbihoz pedig Damaskios: *De principiis* I. 306. 21–29.
- 37 Ficino 1576, 1443–1444.
- 38 „Hely” értelemben: *Timaios* 53a, 79d, 82a; *Theaitétos* 181c; A szofista 254a; *Parmenidés* 138c–d, 139a, 148e–149a; *Allam* 516b. „Tér, absztrakt tér” értelemben: *Timaios* 57c; *Theaitétos* 153e, 180e; *A szofista* 358b; Philébos 24d. „Lakhely, terület, ország” értelemben: *Menexenos* 237–242; *Kritias* 109–119.
- 39 Cornford is felhívta a figyelmet arra, hogy a *Timaios chóróját* nem lehet üres térként elképzelni, mert a benne mozgó részek teljesen különböznenek magától a befogadótól. (Úgy, ahogy a semmitől különbözik a valami.) Ezért a *chórát* inkább valamiféle térfelülethez hasonlítja: olyan tükörfelülethez, amely a visszatükröződő képmások megjelenéséhez biztosít teret, felületet. Vö. Cornford 1997, 200.
- 40 *Animam vero mundi esse animalem rationalemque mundum magisque multiplicem: atque proxime adesse universo mundi spatio continuo prorsus atque immobili, ex materia prima & dimensione constanti.* Plato 1546, 735.
- 41 Adler 1928–1935, chi, 83; Sturz 1818, 562.
- 42 Pseudo-Lukianos 32. 5–6. Meg kell itt említeni byblosi Philóntól a föníciai Szankhuniathón történeti munkájának a fordítását is. Igaz, művéből csak töredékek maradtak fenn Eusebios *Praeparatio evangelicá*jában. A homályos és sokat vitatott kozmogóniai töredékben szereplő *chaos tholon* kifejezést zavaros folyadékként, iszapos, sáros vízként mint őselemként szokás értelmezni. Ez az értelmezés is sztoikus alapokon nyugszik. Ha helyesen interpretálják ezt a részt, akkor a Philón-fordításban szereplő zűrzavaros káosz talán korábbi valamivel, mint az *Amores* (ehhez lásd: Baumgarten 1981, valamint Molnár 2013). A fenti értelmezést alátámaszthatja Augustinus későbbi *Genesis-kommentárja*, ahol a föld és ég megteremtésénél a vizet „formátlan anyag”-ként olvassa (Augustinus: *De Genesi contra Manichaeos* I. 5. 9).
- 43 Fr. 23: *Corpus Hermeticum* 1954, 53–54.
- 44 Jelen tanulmányban terjedelmi okokból nincs lehetőség a részletesebb vizsgálódásra, azonban az orphikus és ión kozmogóniák, valamint a bibliai *Genesis-történet* közti egyértelmű hasonlóságokkal kapcsolatban lásd Cornford 1952, 199–200; Van den Berg 2005.
- 45 Aquinói Tamás: *In libros Physicorum* IV. 1. 9. Talán az sem véletlen, hogy a *Genesis-kommentárok* sokszor költőkre utalnak, amikor a káoszt zavarosnak és formátlannak nevezik. Érdekes példa lehet a 12. századi Hugo Rothomagensis, aki nem hivatkozik ugyan költőkre, viszont a káoszt a római költők után „vak”-nak (*caeca*) nevezi, és szinte szóról szóra idézi Ovidiust (*molem indigestam, rudemque materiam*). *Hoc si tamen dici potest, haec ubi omnia confusa, caeca, insensibilia, quidam dixerunt chaos, vocaverunt ylen, molem scilicet indigestam, rudemque materiam* (*Tractatus in Hexameron* 16B).
- 46 *Potuit Hesiodus, qui deorum generationem unius libri opere complexus est. Sed tamen nihil dedit, non a Deo conditore sumens exordium, sed a chao, quod est rudis inordinataeque materiae confusa congeries: cum explanare ante debuerit, chaos ipsum unde, quando, quomodo esse, aut constare coepisset. Nimirum sicut ab aliquo artifice disposita, ordinata, effecta sunt omnia: sic ipsam materiam fictam esse ab aliquo necesse est.* Lactantius: *Divinae institutiones* I. 5. 8–9; II. 8. 8–9.
- 47 Érdekes kivétellel találkozhatunk Nicolaus Cusanusnál, aki a *De li non aliud* 7. fejezetében (23) a káoszt „intelligibilis semmi”-ként jellemzi, amikor azt magyarázza, hogy a semmi vagy a káosz messzebb van a[z aktuális] víztől, mint a[z aktuális] víz vagy a víz aktuális halmazállapotai a vízzé válás lehetőségétől. Itt mintha különbséget tenne a *materia prima* és a káosz között, pedig a káoszt abszolút potencialitása miatt máshol *hylének* is nevezi. De keresztény szemszögből nézve az abszolút potencialitás – legalábbis a Teremtés kivételes pillanatában – akár a Semmi is lehet, hiszen abból bármi létrehozható.
- 48 Erre alapoz az a 9. századi etimológia is, amellyel Sedulius Scotusnál találkozhatunk (*In Donati artem maiorem*; Sedulius 1977, II. 208). Szerinte a latin *chaos* szó a „kezdetben” jelentéssel függ össze. A káosszal kapcsolatban adottnak veszi a *confusiót*, és így a szót a latin *inchoo* (elkezd) kifejezésből eredezteti. Így az *in chao* („a káoszban”) jelentése *in principio* („kezdetben”) lesz nála, tehát „kezdetben rendezetlenség volt”: *Chaos confusio elementorum quae fuit in primordio antequam elementa discernerentur ab inuicem unde et ponitur pro principio et confusione unde factum est uerbum inchoo inchoas id est incipio quasi in chao id est in principio.* De sokkal később Ficino is utal erre az etimológiára a *Theologia Platonicá*ban (X. 7. 2), amikor azt írja: „amit a régi teológusok ősi káosznak hívtak, azt mi a formák kezdetének (*inchoatio formarum*) nevezzük.”
- 49 *Quis igitur ista ordinavit? quis distribuit atque distinxit quis numerum, qualitates, formas, vitam dedit? Haec enim omnia per se ipsa bona sunt, nec invenitur unde cuique naturae nisi ab omnium bonorum Deo auctore tribuantur. Non enim sicut chaos describere, vel quo modo insinuare etiam poetae solent informem quandam materiem sine specie, sine qualitate, sine mensuris, sine numero et pondere, sine ordine ac distinctione confusum nescio quid atque omnino expers omni qualitate, – unde illud quidam doctores graeci apoion vocant – non ergo sic isti hanc quam vocant terram tenebrarum insinuare conantur, sed omnino aliter longe que diverse atque contrarie latus lateri adiungunt atque conliniant: naturas quinque numerant, distinguunt, ordinant, qualitatibus propriis enuntiant nec eas desertas infecundas que esse permittunt, sed suis inhabitatoribus complent eis que ipsis formas congruas et suis habitationibus adcommodatas adtribuunt et quod antecellit omnibus, uitam.* Augustinus: *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti* XXIX. 32.
- 50 Servius: *Aeneis-kommentár* VI. 265. Vergiliusnál viszont csak enynyi olvasható: *Et Chaos et Phlegethon, loca nocte tacentia late.* Lakatos István fordításában: „És te, Chaos! s Phlegethon, te! Ti néma vidékek az éjben!”
- 51 Valószínűleg Ficino is Ovidiusra gondolt, amikor Alexandriai Philón teremtésről írott művével kapcsolatban azt írja *Timaios-kommentárjában*, hogy „most nem térek ki a költők káoszára” (*mitto in praesentia poeticum chaos*). Ovidius „egy-arcú, egységében kaotikus” világával szemben Philónt idézi, aki a káosz, vagyis szubsztancia természetét nem egységesnek, hanem rendetlen változatossággént és sokasággént határozta meg: *natura inordinata, informis, inanimata, omnino varia, incongrua, inconcinna, inconstans* (*In Timaeum commentaria* XII). Philón még nem nevezi ezt a teremtés utáni ősalapotot káosznak, csak egyszerűen olyan létezőnek (*usia*), amelyik „önmagában rendezetlen, minőség nélküli (*apoiios*), lélektelen és egyenetlen volt, telve különműséggel (*heteroiotétos*), belső meghasonlással és viszálykodással” (*A világ teremtéséről* 22).
- 52 A párizsi Bibliothèque nationale-ban őriznek egy 12. századi kódexet, amely Honorius Augustodunensis *Clavis physicae*-jét tartalmazza. A könyv egyik miniatúrája a teremtett világot ábrázolja, amelyen a *materia primát* („materia informis” felirattal) egy amorf arcszerűség szimbolizálja (Ms.lat. 6734, fol. 3v).
- 53 A már említett 12–14. századi bizánci *scholióngyűjtemény* egyik helye a platóni kozmoszt már aristotelianus fogalmakkal köti össze a káossal. Ezek szerint a káosz tulajdonképpen a *hylé*, amely pedig nem más, mint „valami minőségtelen és formátlan kozmosz” (*a kosmos tis apoiios, aschématistos*), amelynek isten mint szobrász ad formát (*Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam*, 117b).
- 54 Ugyanebben az értelemben játszik a szóval Valerius Flaccus is az *Argonauticá*ban (I. 827–831), ahol a tartarosi mélységekben elte-

rülő óriási szájú Káosz az egész anyagi és süllyedő világot képes lenyelni és megenni:

*Cardine sub nostro rebusque abscisa supernis
Tartarei sedet aula patris. non illa ruenti
accessura polo, victam si volvere molem
ingenti placet ore Chaos, quod pondere fessam
materiem lapsunque queat consumere mundum.*

55 *Quae nunc nomen habent operosi signa Myronis / Pondus iners quondam duraque massa fuit.* („Nézd a nemes vonalú szobrot, Myron keze művét, / Nemrég nyers kötömb volt, faragatlan anyag”; III. 219–220). Nem sokkal Ovidius után, a formátlan, vagyis „megformálatlan káosszal” (*chaos deforme*) Seneca *Thyestes* című drámájában is találkozhatunk, azonban nála nincs kozmogóniai tartalma. Az összeomlás romjainak mindent elsöprő formátlan káoszára utal:

*Sed quidquid id est, utinam nox sit!
trepidant, trepidant pectora magnó
percussa metu,
ne fatali cuncta ruina
quassata labent iterumque deos
hominesque premat deforme chaos.*
827–831

56 Ovidius talán még olvashatta Empedoklés műveit, de Lucretius *De rerum naturájából* biztos ismerte. Ovidiusnál még két helyen fordul elő ebben az értelemben a *chaos* szó: *Fasti* V. 11–18; *Epistulae ex Ponto* IV. 8. 57–58: *Sic Chaos ex illa naturae mole prioris / digestum partes scimus habere suas.* Ovidius kozmogóniájához lásd még Wheeler 1995; McKim 1984–1985.

Bibliográfia

Felhasznált szövegkiadások

- Augustinus: *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti.* In J.-P. Migne (szerk.): *Patrologia Latina* 42. Paris, 1841, 173–206.
- Baumgarten, Albert I. *The Phoenician History of Philo of Byblos.* Leiden, 1981.
- Chrysippos: *Fragmenta logica et physica.* In H. von Arnim (szerk.): *Stoicorum veterum fragmenta.* Vol. 2. B. G. Stuttgart, 1964.
- Corpus Hermeticum.* Szerk. A. D Nock – A.-J. Festugiére. Paris, 1954.
- Damascius: *De principiis.* In Ch.-É. Ruelle (szerk.): *Damascii successoris dubitationes et solutiones.* Paris, 1889.
- Etymologicum Graecae linguae Gudianum et alia grammaticorum scripta e codicibus manuscriptis nunc primum edita.* Szerk. F. W. Sturz. Leipzig, 1818.
- Ficin, Marsile: *Commentaire sur le Banquet de Platon.* Szerk. R. Marcel. Paris, 1956.
- Ficino, Marsilio: *A szerelemről: Kommentár Platón A lakoma című művéhez.* Ford. Imregh Monika. Arcticus, Budapest, 2001.
- Ficino, Marsilio: *In Timaeum commentaria. Opera omnia.* Basileae, 1576.
- Ficino, Marsilio: *Platonic Theology.* Ford. M. J. B. Allen és J. Warden. Vol. 3. Cambridge–London, 2003.
- Ficino, Marsilio: *Platonic Theology.* Ford. M. J. B. Allen. Vol. 5. Cambridge–London, 2005.
- Iamblichus: *Theologoumena arithmeticae.* Szerk. V. de Falco. Leipzig, 1922.
- Lactantius: *Divinae institutiones et epitome divinarum institutionum.* In S. Brandt – G.
- Laubmann (szerk.): *L. Caeli Firmiani Lactanti opera omnia.* Vindobonae, 1890.
- Nicholas of Cusa on *God as Not-Other: a Translation and an Appraisal of De li non aliud.* Ford. J. Hopkins. Minneapolis, 1979.
- Numéniosz: *Törédékek.* Ford. Bene L. és Szegedi N. In Somos R. (szerk.): *Középső platonizmus.* Budapest, 2005, 177–255.
- Orphicorum fragmenta.* Szerk. O. Kern. Berlin, 1922.
- Philón: *De aeternitate mundi.* Szerk. L. Cohn – S. Reiter. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt.* Vol. 6. Berlin, 1915.
- Philon: *De opificio mundi.* Szerk. L. Cohn. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt.* Berlin, 1896 (magyarul: *Philón: Mózes a világ teremtéséről.* Ford. Somos Róbert. In uő [szerk.]: *Középső platonizmus.* Budapest, 2005, 292–337).
- Plato: *Omnia divini Platonis opera.* Ford. és komm. Marsilius Ficinus. Basileae, In officina Frobeniana, 1546.
- Platón összes művei.* I–III. Budapest, 1984.

- Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről.* Ford. Horváth J. és Perczel I. Budapest, 1986.
- Plutarchos: *Aquane an ignis sit utilior.* Szerk. C. Hubert. *Plutarchi moralia.* Vol. 6.1. Leipzig, 1954.
- Plutarchos: *De Iside et Osiride.* Szerk. W. Sieveking. *Plutarchi moralia.* Vol. 2.3. Leipzig, 1935.
- Plutarchos: *De primo frigido.* Szerk. C. Hubert. *Plutarchi moralia.* Vol. 5.3. Leipzig, 1960.
- Proclus: *In Platonis Parmenidem commentaria.* Szerk. V. Cousin. Paris, 1864.
- Proclus: *In Platonis Timaeum commentaria.* Szerk. E. Diehl. Leipzig, 1903.
- Pseudo-Lucianus: *Amores.* Szerk. M. D. Macleod. Cambridge, Mass., 1967.
- Scholia vetera in Hesiodi Theogoniam.* Szerk. L. Di Gregorio. Milano, 1975.
- Sedulius Scotus: *In Donati artem maiorem.* Szerk. B. Löfstedt. Turnhout, 1977.
- Servius: *Aeneidos librorum commentarii.* Szerk. G. Thilo. *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii.* Lipsiae, 1881.
- Sextus Empiricus: *A pürrhonizmus alapvonalai.* Ford. Lautner Péter. In Kendeffy G. – Lautner P. (szerk.): *Antik szkepticizmus: Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek.* Budapest, 1998, 171–373.
- Suidae lexicon.* Szerk. A. Adler. Leipzig, 1928–1935.

Szakirodalom

- Betegh G. 2006. *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology and Interpretation.* Cambridge.
- Bremmer, J. N. 2005. „Canonical and Alternative Creation Myths in Ancient Greece”: G. H. van Kooten (szerk.): *The Creation of Heaven and Earth.* Leiden–Boston, 73–96.
- Bussanich, J. 1983. „A Theoretical Interpretation of Hesiod’s Chaos”: *Classical Philology* 78/3, 212–219.
- Chantraine, P. 1968. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque.* Paris.
- Clegg, J. S. 1976. „Plato’s Vision of Chaos”: *The Classical Quarterly* 26/1, 52–61.
- Cornford, F. M. 1935. *Plato’s Cosmology: The Timaeus of Plato.* Indianapolis–Cambridge (repr. 1997).
- Cornford, F. M. 1952. *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought.* Cambridge.
- Coomaraswamy, A. K. 1934. „Kha and Other Words Denoting ‘Zero’, in Connection with the Indian Metaphysics of Space”: *Bulletin of*

- the School of Oriental Studies, University of London* 7/3, 487–497 (magyarul: „A Kha, a tér és az indiai metafizikában előforduló egyéb „Zérót” jelölő kifejezések” (ford. Németh László Levente): *Arkhé* 2, 1994, 47–56).
- Dillon, J. 2005. „Cosmic Gods and Primordial Chaos in Hellenistic and Roman Philosophy: The Context of Philo’s Interpretation of Plato’s Timaeus and the Book of Genesis”: Van Kooten 2005, 97–107.
- Dillon, J. 2005. *The Heirs of Plato: A Study of the Old Academy (347–274 BC)*. Oxford.
- Dottin, G. (szerk.) 1930. *Les argonautiques d’Orphée*. Paris.
- Kerényi K. 1977. *Görög mitológia*. Ford. Kerényi Grácia. Budapest.
- Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M. 1998. *A preszókratikus filozófusok*. Ford. Csiszter Kálmán – Steiger Kornél. Budapest (eredetileg: *The Presocratic Philosophers*. Cambridge University Press, 1983).
- McKim, R. 1984–1985. „Myth against Philosophy in Ovid’s Account of Creation”: *The Classical Journal* 80/2, 97–108.
- Molnár D. 2013. „A lélek, a káosz és a titokzatos Mót: A föníciai Sanchuniathon kozmogóniai töredékének platonikus olvasata”: *Antik Tanulmányok* 57, 259–269.
- Monier-Williams, M. 1872. *A Sanskrit–English Dictionary*. Oxford.
- Reale, G. 1988. *Storia della filosofia antica. II. Platone e Aristotele*. Milano.
- Tarán, L. 1981. *Speusippus of Athens*. Leiden.
- Van den Berg, R. M. 2005. „God the Creator, God the Creation: Numenius’ Interpretation of Genesis 1:2 (Frg. 30)”: Van Kooten 2005, 109–123.
- Van Kooten, G. H. (szerk.) 2005. *The Creation of Heaven and Earth*. Leiden–Boston.
- Wheeler, S. M. 1995. „Imago Mundi: Another View of the Creation in Ovid’s Metamorphoses”: *The American Journal of Philology* 116/1, 95–121.