

MIKOŁAJ DOMARADZKI

ORCID: 0000-0002-9603-1930

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Chryzypa twierdzenie o naturalnej wieloznaczności wyrazów*

Chrysippus' Claim about Natural Ambiguity of Words

Abstract: The purpose of this paper is to analyze Chrysippus' claim about natural ambiguity of words. The present account assumes that the concept formation mechanisms that were outlined by the Stoics throw some light on the notorious contradiction between the claim about natural relationship between words and things, on the one hand, and the claim about natural ambiguity of words, on the other. We know neither the context of Chrysippus' postulate nor the examples with which he illustrated it. Thus the following analyses are obviously speculative. However, the interpretations of myths and poetry that were put forward by Chrysippus sit very well with his conviction that ambiguity and figurativeness are common and natural in language.

Keywords: Chrysippus, ambiguity, figurativeness, symbol, allegory, metaphor

Wprowadzenie

W badaniach nad myślą Chryzypa toczy się długotrwały spór o poprawną interpretację sformułowanego przez filozofa, enigmatycznego twierdzenia o naturalnej wieloznaczności wszystkich wyrazów. Kluczowe i jedyne świadectwo w tej materii pochodzi od Geliusza:

* Niniejsza praca powstała w ramach projektu badawczego nr 2017/25/B/HS1/00559 finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

Chrysippus ait, omne verbum ambiguum natura esse, quoniam ex eodem duo vel plura accipi possunt.

Chryzyp mówi, że każdy wyraz jest z natury wieloznaczny, ponieważ dwa lub wiele [znaczeń] może być z niego wyprowadzonych¹.

Przytoczona wypowiedź nastęrcza dużych problemów interpretacyjnych. Szczególną uwagę warto zwrócić na następujące z nich. Po pierwsze, nie dysponujemy oryginalnym cytatem greckim, a jedynie łacińskim tłumaczeniem myśli Chryzypa. Nie wiemy zatem, jakimi słowami posłużył się sam filozof, by wyrazić swą myśl. Najbardziej problematyczne jest przy tym użyte przez Geliusza *verbum* — choć prawdopodobnymi kandydatami są w pierwszym rzędzie ὄνομα (por. np. DL 7.122 i 189), a w dalszej kolejności także λέξις (por. np. DL 7.56–57 i 62), to nie można oczywiście wykluczyć, że w grę wchodzi jeszcze jakiś inny termin. Co do *ambiguum*, to najbardziej prawdopodobnym kandydatem jest ἀμφίβολος (por. np. DL 7.193), ale i tu nie można oczywiście wykluczyć jakiegoś innego terminu. Po drugie, nie znamy w ogóle kontekstu, w jakim Chryzyp postawić miał swoją diagnozę. Wedle świadectwa Geliusza (11.12 = *SVF* 2.152) Chryzyp polemizować miał z Diodorem Kronosem, dla którego „żadne” (*nullum*) *verbum* nie było *ambiguum*, ponieważ źródłem ewentualnego nieporozumienia może być co najwyżej „niejasne” (*obscure*) użycie danego wyrazu. Zamysłem Diodora było najprawdopodobniej wykazanie, że intencje mówcy są zawsze jednoznaczne, a źródłem „wieloznaczności” jest jedynie ich niewłaściwe odczytanie przez odbiorcę². Nie wiemy jednak, dlaczego Chryzyp utrzymywał, że każde słowo jest wieloznaczne, ani także jakimi przykładami ilustrował swoje przekonanie o powszechnej wieloznaczności wyrazów. Po trzecie wreszcie, twierdzenie Chryzypa, że każdy wyraz jest wieloznaczny „z natury”, wydaje się nie do pogodzenia z głoszonym przez stoików naturalizmem. Wiemy wszak, że stoicy z jednej strony postulowali istnienie naturalnego związku między słowami a odpowiadającymi im rzeczami, a z drugiej zakładali możliwość rekonstrukcji owego związku drogą badań etymologicznych³. Kluczowe jest tutaj świadectwo Orygenesisa (*Cels.* 1.24 = *SVF* 2.146), wedle którego stoicy utrzymywali, że „pierwsze dźwięki naśladowały rzeczy, skąd następnie wykształciły się nazwy” (μιμουμένων τῶν πρώτων φωνῶν τὰ πράγματα, καὶ ὧν τὰ ὀνόματα). Świadectwo Orygenesisa potwierdza również Augustyn, który bardzo szczegółowo referuje (*Dial.* 6.9–11) stoicką koncepcję mimetycznej zgodności między językiem a rzeczywistością pozajęzykową⁴. Warto zaznaczyć, że wedle świadectwa Augustyna stoicy byli

¹ Gell. 11.12 = *SVF* 2.152. Wszystkie tłumaczenia podaję w przekładzie własnym.

² Por. C. Atherton, *The Stoics on Ambiguity*, Cambridge 1993, s. 154–162; zob. też A. Ossa-Richardson, *A History of Ambiguity*, Princeton 2019, s. 51–52.

³ Stanowisko to trafnie charakteryzuje Catherine Atherton: „The Stoa itself took language to be ‘natural’ in the sense that words are, so to say, coded descriptions, decipherable by etymological research, of the things they name”; C. Atherton, *The Stoics on Ambiguity*, s. 68.

⁴ Tekst według D.B. Jackson, J. Pinborg, *Augustine. Translated, with introduction and notes by B. Darrell Jackson from the Text Newly Edited by Jan Pinborg*, Dordrecht 1975. Pełniejsze omówienie tej koncepcji przedstawiam w: M. Domaradzki, *Lucjusz Anneusz Kornutus i etnograficzna egzegeza mitu*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 7 (2012), s. 13–18. Por. też P. De Lacy, *Stoic Views of Poetry*, „American Journal of Philology” 69 (1948), s. 256–258; C. Blönnigen, *Der griechische*

przekonani, że istnieje naturalny związek między wszystkimi wyrazami a odpowiadającymi im rzeczami, w związku z czym możliwe jest dokładne wyjaśnienie pochodzenia każdego słowa⁵.

Czy naturalizm stoików faktycznie popada w nieuchronny konflikt z postulatem powszechnej wieloznaczności słów? Wielu badaczy skłania się ku twierdzącej odpowiedzi na tak postawione pytanie. Przykładowo Andreas Graeser wskazuje tutaj na „the latent and rather unacknowledged conflict”, podkreślając zarazem dobitnie, że „the Stoics came to hold positions that cannot be reconciled”⁶. W podobnym duchu wypowiadają się David Dawson, który w obrębie stoickiej teorii języka także odnajduje „tension”⁷, oraz Catherine Atherton, która również nie sądzi, ażeby te dwa stanowiska dały się w jakikolwiek sposób „square”⁸. Jeśli słowa w naturalny sposób oznaczają odpowiadające im rzeczy, to znaczenia poszczególnego wyrazu nie powinny się mnożyć. Jeśli natomiast (przynajmniej niektóre) wyrazy są wieloznaczne, to wówczas wyjaśnienie pochodzenia takiego słowa jest o tyle problematyczne, że niepodobna w sposób niearbitralny jednoznacznie określić, której z oznaczanych przez siebie rzeczy odpowiada wieloznaczny wyraz.

W świetle zasygnalizowanych trudności nie może dziwić, że teza Chryzypa do dziś wywołuje żywe spory wśród badaczy myśli stoickiej.

Spór o kontekst wypowiedzi Chryzypa

Bardzo silnie oddziałujące odczytanie twierdzenia Chryzypa naszkicowali Anthony Long i David Sedley, wedle których postulat naturalnej wieloznaczności wszystkich wyrazów rozumieć należy w ten sposób, że każdy wyraz nie tylko oznacza jakąś rzecz, lecz jest zarazem także swoją własną nazwą⁹. Odczytanie to zostało następnie przejęte i rozbudowane przez Catherine Atherton, która w swej monumentalnej rozprawie również argumentowała, że twierdzenie Chryzypa rozumieć należy jako przypisujące wszystkim słowom 1) funkcję bycia swoją własną nazwą (postulat tak zwanej autonomii) oraz 2) funkcję niezwrotnego oznaczania czegoś jeszcze innego (obiektu pozajęzykowego)¹⁰. W swej rekonstrukcji Atherton nie uwzględniła proponowanych przez Chryzypa interpretacji mitów i poezji, ponie-

Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik, Frankfurt am Main 1992, s. 23–27; oraz P.T. Struck, *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton 2004, s. 125–126.

⁵ August. *Dial.* 6.9: *Stoici autumant, [...], nullum esse verbum, cuius non certa explicari origo possit.*

⁶ A. Graeser, *The Stoic Theory of Meaning*, [w:] *The Stoics*, J.M. Rist (red.), Berkeley 1978, s. 98.

⁷ D. Dawson, *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1992, s. 34.

⁸ C. Atherton, *The Stoics on Ambiguity*, s. 156.

⁹ A.A. Long, D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, t. 1. *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge 1987, s. 230: „every word, in addition to its regular signification(s), is also its own name”.

¹⁰ C. Atherton, *The Stoics on Ambiguity*, s. 161: „Chrysippus’ claim that ‘every word is naturally ambiguous’ has almost certainly to be interpreted as assigning to all words the functions both of being their own names — ‘autonomy’ — and of non-reflexively signifying something else as well” (por. też *ibidem*, s. 298–310); zob. też A. Ossa-Richardson, *A History of Ambiguity*, s. 52.

waż uznała, że metody starożytnej krytyki literackiej były „rigid and unskillful”¹¹. W konsekwencji Atherton stanęła na stanowisku, że stoicy negatywnie waloryzowali każdą wieloznaczność.

Adekwatność odczytania Atherton (a pośrednio także Longa i Sedley’a) podał jednak ostatnio w wątpliwość Peter Struck, który zwrócił uwagę, iż choć stoicy faktycznie krytycznie oceniali wieloznaczność w logice i retoryce, to jednak ich działalność hermeneutyczna odzwierciedla zgoła całkowicie odmienne nastawienie do wieloznaczności¹². Warto zaznaczyć, że podobną myśl sformułował już wcześniej Phillip De Lacy, który również podkreślał, że stoickie zainteresowanie wieloznacznością wyrastało z żywionego przez nich przekonania, iż w poezji słowa są na ogół używane w różnych (w tym przenośnych) znaczeniach¹³. Wreszcie ostatnio także Teun Tieleman w swej fundamentalnej pracy zwrócił uwagę, że Chryzyp sporo miejsca poświęcił wieloznaczności i figuratywności¹⁴. Przedstawiona w dalszej części artykułu argumentacja będzie miała na celu rozpatrzenie zasadności uwzględnienia proponowanych przez Chryzypa interpretacji mitów i poezji w celu rzucenia pewnego światła na jego twierdzenie o naturalności wieloznaczności wszystkich wyrazów. Należy bowiem w tym miejscu zapytać, czy Chryzyp faktycznie poświęcałby aż tyle różnych traktatów (DL 7.193 = *SVF* 2.14) wyrażeniu myśli skądinąd tak prostej, jak sugerują Long, Sedley i Atherton.

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w swojej rekonstrukcji myśli stoików Atherton oparła się na ustaleniach gramatyki transformacyjno-generatywnej¹⁵. Naturalnie każdy badacz sięgać może po dowolne narzędzia teoretyczne w celu jak najlepszego wyeksplicowania antycznych koncepcji. Pamiętać jednak trzeba, że odczytywanie myśli starożytnej z perspektywy współczesnego językoznawstwa niesie z sobą pewne ryzyko. W kontekście naszych rozważań szczególnie warto tutaj podkreślić okoliczność, że dla Chomsky’ego wieloznaczność jest niezmiennie ozna-

¹¹ C. Atherton, *The Stoics on Ambiguity*, s. 25. Podstawy dla tego osądu dostarcza D.A. Russell, *Criticism in Antiquity*, London 1981, s. 4.

¹² P.T. Struck, *Birth of the Symbol*, s. 133: „in their readings of the poets—as opposed to in rhetoric and logic—the Stoics are prominent among those ancient critics who did *not* consider ambiguity a defect”. Por. też J. Whitman, *Allegory: The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Cambridge 1987, s. 43. Polemikę z — w moim przekonaniu trafną — interpretacją Strucka podjął R. Lamberton, *Review of Peter Struck, Birth of the Symbol*, „Comparative Literature” 58 (2006), s. 257–258; zob. też A. Ossa-Richardson, *A History of Ambiguity*, s. 52, przyp. 97.

¹³ P. De Lacy, *Stoic Views of Poetry*, s. 259. W związku z powyższym badacz argumentował, że: „the Stoic critic [...] must not expect the poet always to use words in their proper senses, [...] but he must be able to resolve the poet’s allegories” (*ibidem*, s. 262) oraz dalej: „[t]he more usual Stoic view was that the poet does not mean literally what he says, but rather disguises his meaning by giving it poetic elaboration”, z czego znakomitą część stanowi „the figurative use of words” (*ibidem*, s. 266).

¹⁴ T. Tieleman, *Chrysippus’ On Affections: Reconstruction and Interpretation*, Leiden 2003, s. 146: „Chrysippus was keenly interested in linguistic ambiguity and related phenomena including metaphor and other figures of speech”.

¹⁵ C. Atherton, *The Stoics on Ambiguity*, s. 16, przyp. 8: „it is the most central and basic principles and methods of (Transformational) Generative Grammar, including and especially ‘innatist’ or ‘realist’ grammars, which afford the most revealing comparisons with Stoic and ancient grammatical theory and practice”.

ką nieadekwatności odnośnej teorii języka¹⁶. To właśnie pod wpływem tego założenia Atherton przypisała stoikom zdecydowanie negatywną ocenę wszelkiej wieloznaczności. Jednakże — jak zobaczymy za chwilę — w swych interpretacjach mitów i poezji Chryzyp waloryzuje wieloznaczność pozytywnie¹⁷.

Podkreślmy w tym miejscu także, że stoicy w swych wywodach wielokrotnie wykorzystywali wieloznaczność wyrazów. Przykładowo obrona argumentu Zenona za istnieniem bogów opierać się miała na dwuznaczności czasownika τιμάω, który znaczy zarówno „czcić”, jak i „poważać” (SE *Adv. math.* 9.136). Podobnie psychologiczny wywód Chryzypa wskazywać miał na dwuznaczność rzeczownika ψυχή, który oznacza zarówno konkretną (tak zwaną kierowniczą) część duszy, jak i całą duszę rozumianą jako zasada ożywiająca organizm (SE *Adv. math.* 7.234). Co więcej, stoicy odnotowali szereg przypadków, w których terminy filozoficzne „orzekane są w wielu znaczeniach” (πολλαχῶς λεγόμενα)¹⁸. Spośród licznych przykładów podawanych przez Diogenesa Laertiosa warto wymienić chociażby termin κόσμος, któremu stoicy przypisywać mieli (7.137–138) następujące znaczenia: „bóg” (θεός), „uporządkowanie gwiazd” (διακόσμησις τῶν ἀστέρων) oraz „złożenie jednego i drugiego” (τὸ συνεστηκὸς ἐξ ἀμφοῖν). Choć Atherton omawia te, a także liczne inne przypadki stoickiego wykorzystania wieloznaczności¹⁹, to jednak obrona przez nią perspektywa generatywna uniemożliwia jej rozpoznanie heurystycznej wartości, jaką stoicy (zwłaszcza Chryzyp) przypisywali wieloznaczności. Zainteresowanie wieloznacznością w spektakularny sposób potwierdzają natomiast liczne zachowane świadectwa na temat hermeneutycznej działalności Chryzypa. Poniżej przyjrzymy się pokrótce dwóm zaproponowanym przez filozofa interpretacjom, w których wieloznaczność odgrywa kapitalną wręcz rolę.

Interpretacja mitu o narodzinach Ateny

Zgodnie z przekazem Galena (*PHP* 3.8.1–19 = *SVF* 2.908–909) w swojej rozprawie *O duszy* Chryzyp zaproponować miał niezwykle oryginalną interpretację

¹⁶ Choć Chomsky wielokrotnie modyfikował swą teorię, to jednak powyższe założenie pozostało niezmienione. Por. np. *idem*, *Syntactic Structures*, The Hague 1957, s. 87; czy *idem*, *The Science of Language: Interviews with James McGilvray*, Cambridge 2012, s. 165.

¹⁷ Podobnie czyni to już zresztą Arystoteles, który bardzo wyraźnie odróżnia wieloznaczność w poezji od wieloznaczności w dialektyce. Por. M. Domaradzki, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań 2013, s. 249–264; oraz *idem*, *Arystotelesowskie ujęcie homonimii*, „Diametros” 50 (2016), s. 11–16.

¹⁸ Także u Arystotelesa badanie odmiennych sposobów orzekania danej rzeczy miało na celu wykrycie wieloznaczności odnośnego terminu i jako takie było dla Stagiryty podstawowym narzędziem filozoficznych dociekań, ponieważ prowadziło ono do 1) rozjaśnienia znaczeń rozpatrywanych terminów i — w konsekwencji — 2) konstruowania poprawnych definicji badanych rzeczy. Por. M. Domaradzki, *Wieloznaczność orzekania w Topikach* 1.15, „Peitho. Examina antiqua” 7 (2016), s. 69–85; *idem*, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji*, s. 264–271; oraz *idem*, *Arystotelesowskie ujęcie homonimii*, s. 16–21.

¹⁹ C. Atherton, *The Stoics on Ambiguity*, s. 69–75.

słynnego mitu o narodzinach Ateny z głowy Zeusa (Hes. *Th.* 886–926)²⁰. Zamyślem Chryzypa było przy tym wykazanie, że mit ten stanowi prefigurację stoickiej koncepcji serca jako źródła wszelkiej myśli i mowy. Wyjściowym założeniem filozofa było mianowicie przekonanie (*PHP* 3.8.3–4 = *SVF* 2.908), że wspomniany mit nie powinien być pochopnie odczytywany jako „symbol” (σύμβολον) tego, że „kierownicza część duszy” (τὸ ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς μέρος) mieści się w głowie. By dowieść, że kierownicza część duszy (to jest intelekt) znajduje się *de facto* w sercu, Chryzyp analizował różne wersje rzeczonoego mitu²¹. Z racji koniecznych ograniczeń wspomnę tutaj tylko o jego wykorzystaniu wieloznaczności poszczególnych wyrazów.

Zgodnie z radą Nieba i Ziemi Zeus poślubił swoją małżonkę, by ta nie zrodziła nikogo potężniejszego od niego. W swej interpretacji Chryzyp alegorycznie utożsamia (*PHP* 3.8.16 = *SVF* 2.909) Metis z „pewną mądrością i umiejętnością życiową” (τις φρόνησις καὶ περὶ τῶν κατὰ τὸν βίον τέχνη). Identyfikacja ta umożliwia mu stosunkowo proste wyjaśnienie zagadkowego poślubienia bogini: jako personifikacja mądrości i określonej umiejętności, Metis musi zostać wchłonięta przez Zeusa, ponieważ — jak objaśnia filozof (*ibidem*) — wszystkie „umiejętności muszą być poślubione i przechowywane wewnątrz” (τὰς τέχνας δεῖ καταπίνεσθαι καὶ ἐναποτίθεσθαι). Widzimy przy tym, że w swej interpretacji Chryzyp wykorzystuje wieloznaczność czasownika καταπίνω, który obok znaczenia dosłownego („połykać”) posiada także znaczenie metaforyczne („przyswajać”). Filozof podkreśla mianowicie okoliczność (*ibidem*), że jak naturalnym jest dla nas mówienie, iż „rzeczy wypowiedziane” (τὰ λεγόμενα) są καταπίνειν („połykane/przyswajane”), tak sam wyraz κατάποσις („połykanie/przyswajanie”) unaocznia, że wchodzące w grę treści „są gromadzone w brzuchu” (εἰς τὴν κοιλίαν ἀποτίθεσθαι). Wieloznaczność czasownika καταπίνω umożliwia zatem Chryzypowi zinterpretowanie rzekomego połykania jako faktycznego przyswajania: abstrakcyjne treści (mądrość i umiejętność życiowa personifikowane przez Metis) mogą być „przyswojone” (καταπίνειν), tak jak konkretne postaci (bogini Metis) mogą być „połykane” (καταπίνειν).

W konkluzji swej interpretacji filozof wyrokuje przeto (*PHP* 3.8.17 = *SVF* 2.909), że „o takiej poślubionej/przyswojonej umiejętności słusznie mówić można,

²⁰ Tekst według Galen, *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, P. De Lacy (red.), t. 1, Berlin 1978. Szczegółowe omówienie ekscentrycznej interpretacji Chryzypa proponują: T. Tieleman, *Galen and Chrysippus On the Soul: Argument and Refutation in the De Placitis, Books II and III*, Leiden 1996, s. 222–225; P.T. Struck, *Birth of the Symbol*, s. 119–123; J.-B. Gourinat, „*Explicatio fabularum*”: *La place de l’allégorie dans l’interprétation stoïcienne de la mythologie*, [w:] *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes: Études sur la poétique et l’herméneutique de l’allégorie de l’Antiquité à la Réforme*, G. Dahan, R. Goulet (red.), Paris 2005, s. 16–19; oraz M. Domaradzki, *Symbol i alegoria w filozoficznej egzegezie stoików*, „*Filo-Sofija*” 13 (2011), s. 720–724 (w niniejszym artykule wykorzystuję niektóre z poczynionych tam ustaleń). Por. też F. Buffière, *Les mythes d’Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, s. 276; I. Ramelli, G. Lucchetta, *Allegoria*, t. 1. *L’età classica*, Milano 2004, s. 130 oraz R. Goulet, *La méthode allégorique chez les stoïciens*, [w:] *Les stoïciens*, G. Romeyer Dherbey, J.-B. Gourinat (red.), Paris 2005, s. 115–116.

²¹ Chryzyp powołuje się nie tylko na autentyczną *Teogonię* (886–890, 900, 924–926), ale także na tekst, który R. Merkelbach i M.L. West (*Fragmenta Hesiodica*, Oxford 1967) zaklasyfikowali jako *fragmentum dubium* 343.

iż rodzi, podobnie jak rodzi matka” (τὴν καταποθεῖσαν τοιαύτην τέχνην τίττειν εὐλογον [...] παραπλησίαν τῆς τικτούσης μητρός). Przedstawienie umiejętności jako „rodzicielki” umożliwia w kolei Chryzypowi wyjaśnienie, dlaczego Metis rodzi w brzuchu — wszelka mądrość i umiejętność („Metis”) muszą zostać przyswojone („połknięte”), po czym znajdują się w brzuchu, który jest poetyckim obrazem stoickiego serca (czyli siedziby rozumu). Warto w tym miejscu odnotować, że również metaforyczne przyrównanie umiejętności do rodzicielki opiera się na wieloznaczności: grecki czasownik τίττω, podobnie zresztą jak jego polski odpowiednik, znaczą bowiem „rodzić” w sensie „wydawać na świat” oraz „rodzić” w sensie „wydawać owoce/plony” tudzież „dawać początek czemuś”. Wykorzystanie wieloznaczności obu wspomnianych czasowników prowadzi Chryzypa do konkluzji, że mit o narodzinach Ateny alegorycznie obrazuje proces przekazywania przyswojonej („połkniętej”) uprzednio mądrości („Metis”), która „rodzi” z kolei wiedzę („Atenę”).

Interpretacja zbrodni Medei

W rozprawie Galena zachowała się także (*PHP* 4.6.19–44 = *SVF* 3.473, 475, 478) zaproponowana przez Chryzypa wykładnia słynnych słów Medei, które ta wypowiada (*Eur. Med.* 1078–1079) w momencie, gdy postanawia zgładzić swoje dzieci²². Galen przekazuje mianowicie, że Chryzyp miał przywoływać złowieszczą wypowiedź Medei, by unaocznic, co dzieje się z ludźmi opanowanymi przez namiętności.

Chryzyp wychodzi z założenia, że decyzja Medei, by jednak ulec „gniewowi” (θυμός) i odrzucić „rozum” (μανθάνω) oraz wszelkie jego „racje” (βουλευματα), musi być postrzegana jako — w jakimś przynajmniej stopniu — przemyślana i racjonalna²³. Przystępując do wyjaśnienia tej intencjonalnej „ucieczki od rozumu” (λόγου ἀποστροφή), Chryzyp jednym tchem wymienia obok siebie ludzi przepełnionych gniewem, miłością i innymi namiętnościami, wskazując zarazem, iż we wszystkich tych przypadkach jednostka pragnie w naturalny sposób „zaspokoić” (χαρίζεσθαι) daną namiętność niezależnie od konsekwencji swego działania (*PHP* 4.6.26–27 = *SVF* 3.475). Filozof podkreśla „powszechność” (κοινότητα) tego doświadczenia (*PHP* 4.6.23 = *SVF* 3.475), po czym kreśli niezwykle wymowną analogię między doznaniem psychicznymi i fizycznymi. Chryzyp przyrównuje mianowicie (*PHP* 4.6.35 = *SVF* 3.478) ludzi rozwścieczonych, którzy zbyt „dają się ponieść” (ἐκφέρεσθαι) swemu uczuciu, do biegaczy, którzy zbyt „wyrwali się naprzód” (προεκφερομένοις), po czym objaśnia (*ibidem*), że „podobieństwo” (παραπλησίως) polega tutaj na:

τὸ πλεονάζον τῶν μὲν παρὰ τὴν ἐν τῷ τρέχειν ὀρμὴν, τῶν δὲ παρὰ τὸν ἴδιον λόγον.

namiarze, który u biegaczy jest wbrew ich zapałowi, a u [ludzi rozgniewanych] wbrew ich własnemu rozumowi.

²² Wyczerpujące omówienie tej fascynującej interpretacji proponują C. Gill, *Did Chrysippus Understand Medea?*, „Phronesis” 28 (1983), s. 136–149; J. Whitman, *Allegory*, s. 41–44; oraz T. Tieleman, *Chrysippus’ On Affections*, s. 170–178.

²³ Por. C. Gill, *Did Chrysippus Understand Medea?*, s. 140–145; oraz T. Tieleman, *Chrysippus’ On Affections*, s. 172–176.

Tak więc Chryzyp wskazuje na podobieństwo między zatraceniem się w biegu a zatraceniem się w gniewie. Z perspektywy naszych rozważań najistotniejsze jest to, że w swej interpretacji Chryzyp wykorzystuje wieloznaczność czasownika φέρεσθαι²⁴. Oczywiście, w przytoczonym fragmencie filozof powołuje się na dwa różne (aczkolwiek pokrewne) słowa: ἐκφέρεισθαι i προεκφέρεισθαι. Jednakże Chryzyp wyjaśnia także (*PHP* 4.6.23–24 = *SVF* 3.475) „irracjonalne uniesienie” (ἄλογος φορά), jakiemu uległa Medea, poprzez zestawienie go z wyrażeniem „uniesić się gniewem” (θυμῶ φέρεσθαι). O ile podstawowym znaczeniem czasownika φέρω jest „nosić”, o tyle w stronie biernej (φέρεισθαι) czasownik ten znaczy „być niesionym/ unoszonym”. Zestawiając z sobą rzeczownik φορά i czasownik φέρεσθαι, Chryzyp wskazuje zatem na związek między „unoszeniem się” a „odejściem od rozumu”. Interpretacja Chryzypa wykorzystuje tym samym wieloznaczność rzeczownika φορά i czasownika φέρεσθαι, które mają znaczenie dosłowne i przenośne: w języku greckim (podobnie jak w polskim) ludzi ponieść mogą zarówno ich nogi, jak i ich emocje. Wieloznaczność rzeczownika φορά i czasownika φέρεσθαι sankcjonuje zatem porównanie biegaczy, którzy zbyt „wyrwali się naprzód” (προεκφέρεισθαι), do ludzi rozgniewanych, którzy zbyt „dają się ponieść” (ἐκφέρεισθαι) emocjom. W konsekwencji gniew Medei jest niczym rozpuśczonego biegacza, ponieważ ją „niesie” namiętność, tak jak jego „niosą” nogi.

Wieloznaczność a powstawanie pojęć

Ważna dla zrozumienia przyjmowanej przez Chryzypa koncepcji wieloznaczności jest ponad wszelką wątpliwość stoicka epistemologia, a dokładniej wyróżnione przez filozofów Portyku mechanizmy tworzenia pojęć. Diogenes Laertios przekazuje nam mianowicie (7.52–53 = *SVF* 2.87), że wedle stoików „pojęcia” (νοούμενα) powstają nie tylko w wyniku bezpośredniego kontaktu z „doświadczeniem zmysłowym” (περίπτωσις), lecz także tworzą się na podstawie takich mechanizmów wnioskowania („wychodzenia od rzeczy jawnych”), jak „podobieństwo” (ὁμοιότης), „analogia” (ἀναλογία), „przeniesienie” (μετάθεσις), „zestawienie” (σύνθεσις), „przeciwieństwo” (ἐναντιώσις), „przechodzenie” (μετάβασις) czy — wreszcie — „pozbawienie” (στέρησις). Świadczy o tym potwierdza Sekstus Empiryk (*Adv. math.* 3.40, 8.56–61, 9.393–395), a także Augustyn, który obok „podobieństwa rzeczy i dźwięków” (*similitudo rerum et sonorum*) wskazuje (*Dial.* 6.11) na takie mechanizmy powstawania nazw oraz odpowiadających im pojęć, jak „podobieństwo samych rzeczy” (*similitudo rerum ipsarum*), „bliskość” (*vicinitas*) i „przeciwieństwo” (*contrarium*).

Już pobieżny rzut oka na wyliczone mechanizmy formowania się pojęć skłania do przypuszczenia, że przynajmniej niektóre z nich powinny odpowiadać za powstawanie i/lub zmianę znaczenia. W rzeczy samej Diogenes Laertios powiada wprost (7.53 = *SVF* 2.87), że „na zasadzie przechodzenia” (κατὰ μετάβασιν) poznawane są między innymi „wypowiedziane treści myśli”, czyli „znaczenia” (λεκτά).

²⁴ T. Tieleman, *Chrysippus' On Affections*, s. 98–99, przyp. 48, podaje liczne przykłady świadectw, w których Chryzyp posługuje się terminami φέρεσθαι i φορά w odniesieniu do zjawisk psychicznych.

Co więcej, Dawson wykazał, że w swoich interpretacjach mitów stoik Kornutus wykorzystuje niektóre z wymienionych przez Diogenesa Laertiosa mechanizmów formowania się pojęć: przykładowo imię Aresa wywodzi Kornutus (40.19–41.4) od „zdobywania” (ἀρείν), „zabijania” (ἀναρείν) i „zguby” (ἀρή), powołując się w swojej etymologii na mechanizm „przeciwieństwa” (ἐναντίωσις), jakie bóg ten uosabia²⁵. Wreszcie odnotujmy także, że sam Chryzyp mówi o figuratywnych przekształceniach semantycznych, gdy w swej interpretacji mitu o narodzinach Ateny stwierdza (*PHP* 3.8.18–19 = *SVF* 2.909), iż liczne zmiany znaczenia dokonują się „według symbolu” (κατὰ σύμβολον). Choć w omówionej wyżej interpretacjach Chryzyp nie posługuje się terminem „metafora”, to jednak stosowany przezeń „symbol” jest pierwszym poświadczonym użyciem tego terminu w odniesieniu do znaczenia przenośnego²⁶. Ponadto dysponujemy też jednym świadectwem, w którym Chryzyp posługuje się terminem „metaforycznie” (κατὰ μεταφοράν) w odniesieniu do wyrażen „posiadający ścięgna/siłę” (νεῦρα ἔχειν) i „bez ścięgien/siły” (ἀνεύρους), używanych do określenia osób cechujących się lub nie określoną odpornością psychiczną (*PHP* 4.6.55–56 = *SVF* 3.473)²⁷. Wieloznaczność (metaforyczność) obu tych wyrażen jest ewidentna — dusza może być słaba, tak jak ścięgna mogą być zwiotczałe. O ile zaś stoicy wśród wymienionych mechanizmów tworzenia pojęć wyróżniali między innymi „podobieństwo” (ὁμοιότης) i „analogię” (ἀναλογία), o tyle Arystoteles w swych definicjach metafory również powoływał się właśnie na „podobieństwo” (*Top.* 140a8–11) i „analogię” (*Poet.* 1457b6–33), w pełni zamiennie posługując się przy tym rzeczonymi terminami. Co więcej, Galen w jednoznaczny sposób informuje nas (*PHP* 5.2.22–27 = *SVF* 3.471), że także Chryzyp skłonny był synonimicznie używać terminów „analogia” (ἀναλογία) i „podobieństwo” (ὁμοιότης).

Czy zatem w przytoczonych interpretacjach Chryzypa może odnaleźć jakieś nawiązanie do wyróżnionych przez stoików mechanizmów formowania się pojęć? Oczywiście przy zestawianiu wskazanych świadectw z pewnością zachować należy dużą ostrożność. Niemniej jednak w swej interpretacji mitu o narodzinach Ateny z głowy Zeusa Chryzyp odwołuje się do analogii między połykaniem a przyswajaniem — to nie bogini została połknięta, lecz personifikowane przez nią mądrość

²⁵ D. Dawson, *Allegorical Readers*, s. 29. Tekst według C. Lang, *Cornuti theologiae graecae compendium*, Leipzig 1881; oraz I. Ramelli, *Anneo Cornuto: Compendio di teologia greca*, Milano 2003. Choć Dawson nie wspomina o tym, to jednak warto zaznaczyć, że etymologię tę odnaleźć można już u Chryzypa. Plutarch przekazuje mianowicie (*Amat.* 757b = *SVF* 2.1094), że również Chryzyp wywodził imię Aresa od „zabijania/zniszczenia” (ἀναρείν). F. Buffière, *Les mythes d'Homère*, s. 297–301, oferuje wyczerpujące omówienie starożytnych etymologicznych i/lub alegorycznych interpretacji Aresa (por. też J. Pépin, *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976, s. 129–130).

²⁶ W swym klasycznym studium poświęconym historii terminu σύμβολον Walter Müri, *SYMBOAON. Wort- und sachgeschichtliche Studie*, [w:] *Griechische Studien. Ausgewählte wort- und sachgeschichtliche Forschungen zur Antike*, E. Vischer (red.), Basel 1976, s. 27, przyp. 25, słusznie podkreśla, że nawet jeśli Chryzyp nie był pierwszym, który faktycznie użył tego słowa w tym właśnie sensie, to jednak pozostaje on naszym *erste Zeuge*. Por. też H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda: Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004, s. 120; P.T. Struck, *Birth of the Symbol*, s. 112, 119, 142; oraz M. Domaradzki, *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji*, s. 39–42.

²⁷ Por. T. Tieleman, *Chrysippus' On Affections*, s. 146 ; oraz J.-B. Gourinat, „*Explicatio fabularum*”, s. 15.

i umiejętność życiowa zostały przyswojone. Co więcej, filozof *explicite* wskazuje na „podobieństwo” (παραπλήσιον) zachodzące między połkniętą/przyswojoną umiejętnością a matką — przyswojona („połknięta”) mądrość („Metis”) „rodzi” wiedzę („Atenę”). W swej interpretacji zbrodni Medei Chryzyp również odwołuje się do analogii między doznaniem psychicznymi i fizycznymi — filozof przyrównuje ludzi rozgniewanych do biegaczy i — także *explicite* — wskazuje na „podobieństwo” (παραπλήσιως) między zatraceniem się w biegu a zatraceniem się w gniewie.

Co prawda w omówionych świadectwach ani Diogenes Laertius, ani Sekstus Empiryk nie posługują się terminem παραπλήσιος w odniesieniu do wyróżnionych przez stoików mechanizmów formowania się pojęć. Wiemy jednak, że mechanizm analogii mieli na przykład stoicy ilustrować (DL 7.53 = SVF 2.87) utworzeniem sobie pojęcia „środką ziemi” przez analogię do mniejszych kul. Ponadto Galen przekazuje (PHP 5.2.22–24 = SVF 3.471), że Chryzyp ustanawiał „analogię” (ἀναλογία) między chorym ciałem a chorą duszą. Pojęcie „przyswajania” utworzone przez analogię do czynności połknięcia pasuje tutaj wręcz wyśmienicie. Z kolei *similitudo* ilustrować mieli na przykład stoicy (Augst. *Dial.* 6.10) podobieństwem „nóg” (*crura*) do „krzyża” (*crux*) pod względem długości i twardości. Co istotne, Cynceron przekazuje również (*Tusc. disp.* 4.23 = SVF 3.424), że stoicy, a „zwłaszcza” (*maxime*) Chryzyp, bardzo dużo uwagi poświęcali wykazaniu „podobieństwa” (*similitudo*) chorób duszy do chorób ciał. Również podobieństwo między zatraceniem się w biegu a zatraceniem się w gniewie pasuje tutaj doskonale. Zwróćmy przy tym uwagę, że w przytoczonych świadectwach Galen mówi o „analogii” (ἀναλογία), a Cynceron o „podobieństwie” (*similitudo*), gdy obaj przypisują Chryzypowi zrównanie chorób duszy i chorób ciał. Przypomnijmy też wreszcie, że Galen przekazuje (PHP 5.2.22–27 = SVF 3.471), iż przynajmniej w pewnych kontekstach Chryzyp zamienne posługiwał się terminami „analogia” (ἀναλογία) i „podobieństwo” (ὁμοιότης).

Konkluzja

Kończąc niniejsze rozważania, podkreślić należy, że zachowane fragmenty hermeneutycznej działalności Chryzypa bardzo dobrze zgadzają się z głoszonym przez filozofa postulatem powszechnej i naturalnej wieloznaczności wszystkich wyrazów. Jak zaznaczyliśmy na wstępie, nie mamy, niestety, żadnych informacji na temat 1) kontekstu, w jakim Chryzyp sformułował swój postulat; 2) racji, jakimi postulat ów uzasadniał; oraz 3) przykładów, jakimi postulat ów ilustrował. Wydaje się jednak, że jeśli chcemy zrozumieć, dlaczego Chryzyp nalega, że wyrazy są wieloznaczne z natury, musimy odwołać się do (jednego z) przytoczonych mechanizmów (naturalnego przecież) powstawania pojęć. Jeśli bowiem zaakceptujemy interpretację Atherton (a także Longa i Sedley’a), wówczas zgodzić się też musimy na sprzeczność między twierdzeniami: 1) o naturalnej wieloznaczności wszystkich wyrazów i 2) o istnieniu naturalnego związku między słowami a odpowiadającymi im rzeczami. Ponadto stajemy przed trudnością udzielenia odpowiedzi na pytanie, dlaczego Chryzyp napisać miał tak wiele ksiąg, by wyrazić myśli skądinąd tak prostą, jak sugeruje Atherton (a także Long i Sedley).

W konkluzji warto jeszcze podkreślić pokrewieństwo między takimi mechanizmami tworzenia pojęć, jak podobieństwo czy analogia, które utożsamiają zresztą zarówno Arystoteles, jak i Chryzyp. Tym, co w ostatecznym rozrachunku umożliwiają rzeczone mechanizmy przechodzenia od „rzeczy jawnych” (połykanie, bieg) do „rzeczy niejawnych” (przyswajanie, gniew), jest rozumienie tych drugich za pośrednictwem tych pierwszych. Jest wielce prawdopodobne, że właśnie to miał na myśli Chryzyp, gdy wyrokował, że zmiany znaczenia dokonują się także „według symbolu” (κατὰ σύμβολον), a poszczególne wyrażenia używane są „metaforycznie” (κατὰ μεταφοράν). Choć w swej hermeneutycznej działalności Chryzyp tylko sporadycznie posługuje się terminami „metafora” i „symbol”, to jednak omówione interpretacje mitów i poezji z pewnością odzwierciedlają żywione przez filozofa przekonanie, że wieloznaczność i figuracywność są powszechne i naturalne w języku.

Bibliografia

- Atherton C., *The Stoics on Ambiguity*, Cambridge 1993.
- Augustine *De dialectica*, J. Pinborg (red.), tłum. B. Darrell Jackson, Dordrecht 1975.
- Blönnigen C., *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt am Main 1992.
- Buffière F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956.
- Chomsky N., *Syntactic Structures*, The Hague 1957.
- Chomsky N., *The Science of Language: Interviews with James McGilvray*, Cambridge 2012.
- Dawson D., *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley 1992.
- De Lacy P., *Stoic Views of Poetry*, „American Journal of Philology” 69 (1948), s. 241–271.
- Domaradzki M., *Arystotelesowskie ujęcie homonimii*, „Diametros” 50 (2016), s. 1–24.
- Domaradzki M., *Filozofia antyczna wobec problemu interpretacji. Rozwój alegorezy od przedsokratyków do Arystotelesa*, Poznań 2013.
- Domaradzki M., *Lucjusz Anneusz Kornutus i etnograficzna egzegeza mitu*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 7 (2012), s. 7–25.
- Domaradzki M., *Symbol i alegoria w filozoficznej egzegezie stoików*, „Filo-Sofija” 13 (2011), s. 719–736.
- Domaradzki M., *Wieloznaczność orzekania w Topikach 1.15*, „Peitho. Examina antiqua” 7 (2016), s. 69–85.
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda: Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Warszawa 2004.
- Galen, *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, P. De Lacy (red.), t. 1, Berlin 1978.
- Gill C., *Did Chrysippus Understand Medea?*, „Phronesis” 28 (1983), s. 136–149.
- Goulet R., *La méthode allégorique chez les stoïciens*, [w:] *Les stoïciens*, G. Romeyer Dherbey, J.-B. Gourinat (red.), Paris 2005, s. 93–119.
- Gourinat J.-B., *„Explicatio fabularum”: La place de l'allégorie dans l'interprétation stoïcienne de la mythologie*, [w:] *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes*:

- Études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme*, G. Dahan, R. Goulet (red.), Paris 2005, s. 9–34.
- Graeser A., *The Stoic Theory of Meaning*, [w:] *The Stoics*, J.M. Rist (red.), Berkeley 1978, s. 77–100.
- Lamberton R. *Review of Peter Struck, Birth of the Symbol*, „Comparative Literature” 58 (2006), s. 256–259.
- Lang C., *Cornuti theologiae graecae compendium*, Leipzig 1881.
- Long A.A., Sedley D.N., *The Hellenistic Philosophers*, t. 1. *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*, Cambridge 1987.
- Merkelbach R., West M.L., *Fragmenta Hesiodica*, Oxford 1967.
- Müri W., *ΣΥΜΒΟΛΑΙΟΝ. Wort- und sachgeschichtliche Studie*, [w:] *Griechische Studien. Ausgewählte wort- und sachgeschichtliche Forschungen zur Antike*, E. Vischer (red.), Basel 1976, s. 1–44.
- Ossa-Richardson A., *A History of Ambiguity*, Princeton 2019.
- Pépin J., *Mythe et allégorie: Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976.
- Ramelli I., *Anneo Cornuto: Compendio di teologia greca*, Milano 2003.
- Ramelli I., Lucchetta G., *Allegoria*, t. 1. *L'età classica*, Milano 2004.
- Russell D.A., *Criticism in Antiquity*, London 1981.
- Struck P.T., *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton 2004.
- Tieleman T., *Chrysippus' On Affections: Reconstruction and Interpretation*, Leiden 2003.
- Tieleman T., *Galen and Chrysippus On the Soul: Argument and Refutation in the De Placitis, Books II and III*, Leiden 1996.
- Whitman J., *Allegory: The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Cambridge 1987.