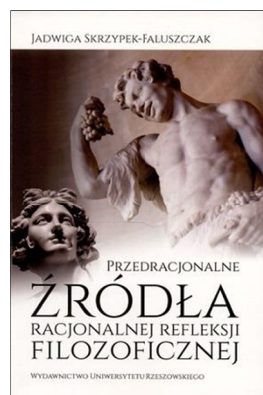


ARTUR PACEWICZ

## O (PRZED)RACJONALNOŚCI W MYŚLI STAROŻYTNEJ. UWAGI NA MARGINESIE PEWNEJ KSIĄŻKI

Książka zasugerowana nieco enigmatycznie jako, by tak napisać, kanwa poniższych rozważań nosi tytuł *Przedracjonalne źródła racjonalnej refleksji filozoficznej*. Została napisana przez dr Jadwigę Skrzypek-Faluszczyk, a wydana w 2021 r. przez Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego (SKRZYPEK-FALUSZCZYK 2021), na którym Autorka jest adiunktem Instytutu Filozofii w Kolegium Nauk Humanistycznych, acz doktoryzowała się na Ignatianum w Krakowie. Jest drugą publikacją książkową tejże autorki poświęconą filozofii starożytnej — pierwsza z nich, pokłosie doktoratu, dotyczyła myśli Platona (*Ocalenie od zła w filozofii Platona*), a światło dzienne ujrzała za sprawą krakowskiego Wydawnictwa WAM (SKRZYPEK-FALUSZCZYK 2010) i również ją pozwoliłem sobie obszernie zrecenzować (PACEWICZ 2011). Nowa praca składa się z czterech rozdziałów poprzedzonych „Wstępem”, a zwieńczonych „Zakończeniem” i „Bibliografią”. Uwagę zwraca brak jakiegokolwiek indeksu, co wprawdzie nie jest uciążliwe w przypadku dostępu do książki w wersji elektronicznej, ale stanowi już niezbyt dobre rozwiązanie wtedy, gdy mamy do czynienia z książką jedynie w wersji drukowanej (a tak jest w tym przypadku). Już sam tytuł może wzbudzić zainteresowanie Czytelnika, ale też wprowadzić go w zakłopotanie, jeśli chodzi o jego znaczenie. Przyimek „przed” wykorzystany jako prefiks w słowie „przedracjonalne” może mieć znaczenie temporalne, czyli przymiotnik „przedracjonalny” znaczyłby „wcześniejszy niż racjonalny”, „poprzedzający w czasie to, co racjonalne” (i najprawdopodobniej o ten aspekt Autorce



chodzi), ale może też mieć znaczenie przestrzenne (np. „stoję *przed* budynkiem”), a w tym kontekście nawet przybierać zabarwienie wartościujące (np. „wbiegł na metę *przed* wszystkimi”). Wspominam o tym dlatego, że nie jestem pewien, czy Autorka sama precyzyjnie używa języka, bo w monografii pojawią się też przymiotniki: „irracjonalny” (s. 8, 12; synonim dla „tajemniczy” [s. 45]; synonim dla „pozaracjonalny [s. 48]; jako „nadwyżka racjonalności” [s. 177]), „pozaracjonalny” (s. 14, 226), „*quasi*-racjonalistyczny” (s. 14), a nigdzie nie znajdziemy wyjaśnienia, w jakim sensie są one używane i czy ich zakresy semantyczne są tożsame, rozłączne czy też się krzyżują. Wymieniony przymiotnik „racjonalny” dookreśla użyty w liczbie mnogiej rzeczownik „źródło”, a łącznie desygnatem tego zwrotu jest po prostu religia (a właściwie dwa jej ‘nurty’: dionizyjski i orficki), o czym łatwo przekonać się, sięgając chociażby do spisu treści. Owo dookreślenie — jak się okazuje — w przypadku wywodu Autorki również w pewnym stopniu wartościuje, co pozwala na odczytywanie tytułu jako wyrażającego przeciwieństwo „racjonalna refleksja filozoficzna” vs „przedracjonalne (*tnz. nieracjonalne, irracjonalne*) źródła”. Wspomniane wartościowanie łatwo już dostrzec w samym „Wstępie”: „Dlatego możemy zaobserwować pewną linię *rozwoju* w obrębie kultury greckiej: od *najprymitywniejszych* wczesnych stadiów wierzeń chtonicznych po intelektualne spekulacje teologiczne filozofów, a na poziomie praktyk religijnych — od *prymitywnych* rytuałów przez obowiązujący kult państwowy aż po mistyczne wtajemniczenia” (s. 9 — podkreśl. A.P.). Cytat ten ujawnia jeszcze jedną tendencję teoretyczną obecną w pracy, a mianowicie opowiedzenia się za modelem dynamicznym wyjaśniania rozmaitych zjawisk szeroko pojmowanej kultury w postaci nie tylko „rozwoju”<sup>1</sup> (s. 9, 98, 116, 207), lecz także „przemiany” (s. 10), „zmiany” (s. 10), „przekształcenia” (s. 12), „przejścia” (s. 16), „wpływu” (s. 31, 60, 190, 257)<sup>2</sup> oraz „ewolucji” (s. 8, 204). Nie wiadomo jednak, czy należy te terminy traktować po prostu jako synonimy, czy też mają one dla Autorki jakieś odrębne znaczenie. To właśnie wokół „przemiany”, a precyzyjniej — „przemiany świadomości”, która dokonuje się dzięki praktykom i naukom misteryjnym, mają być prowadzone przez Autorkę rozważania, a celem ma być wydobywanie z obszaru badań nad religią i wczesną refleksją filozoficzną innego typu świadomości (s. 10).

<sup>1</sup> Na s. 190 nieco enigmatycznie rozwój dookreślony jest jako „oddziaływanie”, niestanowiące linii prostej, lecz „raczej zygzak z wieloma punktami zwrotnymi”. Owo dookreślenie raczej rozmywa i zaciemnia pojęcie „rozwoju” niż je wyjaśnia.

<sup>2</sup> Tenże tak często w badaniach humanistycznych wykorzystywany „wpływ” u Autorki może oznaczać: „wzorowanie” (s. 35), „podobieństwo” (s. 36, 41), ale w odniesieniu do Hezjoda stwierdza, zgadzając się z Krokiewiczem, że poeta ten wykorzystuje wątki z literatury orfickiej, nie pozostawał jednak pod jej wpływem (s. 58–59). Efektem zaś wpływu jest modyfikacja (s. 204).

Niestety nie wiadomo, o jaką inność tutaj chodzi — odmienność zarówno od religii, jak i filozofii czy też tylko od jednego z tych elementów?

We „Wstępie” mamy również do czynienia z charakterystyką tego, jak należy traktować dzieło napisane przez J. Skrzypek-Faluszczak oraz jego cele. Według Autorki jest to elementarz religii greckiej i wczesnej myśli filozoficznej (s. 11 — podkreślone jest to również w przytoczonym na ostatniej stronie okładki fragmencie recenzji, której autorem jest o. prof. Henryk Pietras). Jak będzie mógł się Czytelnik/Czytelniczka tejże recenzji przekonać, z pewnością recenzowana książka tego warunku nie spełnia i oby, według opinii piszącego te słowa, nigdy w tym charakterze przez nikogo nie była czytana. Teza (1), która ma być uzasadniona w pracy, mówi o możliwym związku religii z wczesną refleksją filozoficzną (s. 12). W tym sformułowaniu jest ona nie tylko niejasna, ponieważ nie wiadomo, o jaki „związek” chodzi, lecz także na tym poziomie ogólności po prostu banalna. Teza (2) jest ciekawsza — prawdopodobnie uszczegóławia ów „związek”, ale tylko wtedy, gdy Czytelnik życzliwie to założy, bo *explicite* jest wymieniona jako kolejna teza: „podstawą racjonalnego myślenia o rzeczywistości jest doświadczenie religijne związane z określonymi wierzeniami. W tym doświadczeniu dochodzi do intuicyjnego uchwycenia *numinosum*<sup>3</sup>, co umożliwia budowanie teorii dotyczącej sfery pozazmysłowej” (s. 12). Jak wspomniałem, teza ciekawa, problem jednak tkwi w tym, że w żadnej partii tej pracy nie zostanie uzasadniona! W tezie (2) pojawia się zwrot „doświadczenie religijne”, które Autorka objaśnia w oparciu o koncepcję Williama Jamesa (JAMES 2012; pierwsze wydanie polskiego tłumaczenia to 1958 r., a oryginał pochodzi z 1902 r.). Oczywiście nie mam nic przeciwko takiemu ujęciu, spodziewałbym się jednak jakiegoś uzasadnienia, zwłaszcza że temu zagadnieniu poświęcono od czasów Jamesa sporo studiów zarówno w formie artykułów, jak i monografii (np. GŁAZ 1998; HICK 2019). Zagadnienie to powraca też nieco później. Skrzypek-Faluszczak proponuje rozróżnienie na „filozofię wyrastającą z mitu oraz filozofię sięgającą korzeniami do religii misteryjnych opartych na kulcie”, a następnie wskazuje, że to doświadczenie religijne „pozwała na konceptualizację sfery wewnętrznych przeżyć [...] przyczyniło się w znaczący sposób do stworzenia idei — świata jako całości...” (s. 23). W tym kontekście zaproponowane rozróżnienie wydaje się budzić duże wątpliwości — dlaczego bowiem mit nie miałby stanowić

<sup>3</sup> Termin ten, wzięty z koncepcji Rudolfa Otto, wyłożonej w książce *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych* (polskie wydanie w 1968 r.; oryginał niemiecki w 1917 r.), zostaje dookreślony dopiero na następnej stronie (s. 13). W dalszej części pracy (np. s. 30 koncepcja *numinosum* zostaje przeciwstawiona intelektualnemu przyswojeniu tego, co zastane (czyli czego: rzeczywistości, wierzeń, przekonań? — A.P.), co ma być obecne w poezji homeryckiej.

konceptualizacji wewnętrznych przeżyć, a więc nie być opartym na doświadczeniu religijnym? Przecież mit jest obecny również w obszarze religii misteryjnych, a mity, które z kolei nie są związane z tego typem religii, są jak najbardziej powiązane również z kultem. Nie jestem też pewien, czy Autorka nadmiernie nie psychologizuje swojej refleksji nad przeszłością, na co mogą wskazywać np. takie stwierdzenia (wszystkie podkreślenia — A.P.): „religia Homera *odpowiadała* tym obywatelom Hellady, którzy *nie potrzebowali* wewnętrznych przeżyć” (s. 35), „to nie ich boskość *poraża* najbardziej” (s. 227); „być może *czuł on* [tzn. Parmenides — A.P.], że wielu jego filozoficznych poprzedników...” (s. 246). Tak samo za niezasadne uważam podział filozofii na zorientowaną na naukę i zorientowaną na mądrość/kontakt z bóstwem, czy też wskazywanie, że o ile pierwsza z tych filozofii poszerza horyzonty człowieka, to jednak go nie przemienia (s. 24). Tak więc chyba Autorka nie do końca przemyślała koncepcję, którą chce przedstawić Czytelnikowi.

W tej początkowej partii tekstu książki znajdziemy też coś, co nagminnie będziemy spotykać później — albo mocne tezy, które padają bez uzasadnienia, albo często stwierdzenia całkowicie niezrozumiałe. Oto jedno z takich niezrozumiałych dla mnie stwierdzeń: „Gdy mamy na uwadze obraz ówczesnego Greka zaangażowanego w różne formy kultu, oddającego cześć swoim bogom, *komplikuje się koncepcja nauki jako takiej*” (s. 13 — podkreśl. A.P.). Mamy tu do czynienia ze zdaniem o charakterze warunkowym, ale trudno dostrzec związek logiczny między poprzednikiem a następnikiem.

Zarówno w tytule książki, jak i w tezie (2) pojawia się przymiotnik „racjonalny”, a więc Autorka wyjaśnia we „Wstępie” to, jak rozumie „pojęcie racjonalności” (s. 14 nn.). I tu trzeba przyznać, ‘zaczynają się schody’, zwłaszcza jeśli uwzględnimy to, że dookreślenie tego pojęcia zmienia się np. w odniesieniu do pojęcia „irracjonalizm” i „empiryzm” (AJDUKIEWICZ 1983, 44 nn.), a także bierzemy pod uwagę niejasność z nim związaną w języku potocznym. Jak proponuje je rozumieć J. Skrzypek-Faluszczak? Otóż: (1) racjonalizm to uzasadnienie swojego stanowiska (s. 14), (2) „akt rozumu, który ma zamierzony cel, dokonuje rozróżnień, selekcji i syntezy, co ma odbicie się w wypowiedzi” (s. 16), (3) „porządek rzeczywistości [...] harmonizowanie wielu rzeczy w jedną całość...” (s. 16), a racjonalność to (4) pewien rozpoznawany porządek rzeczywistości (s. 14); (5) „działanie rozumu, które przejawia się w logosie” (s. 15); (6) prymat rozumu nad innymi władzami w człowieku (s. 23); (7) „wypowiadanie rzeczywistości” (s. 207). Jak widać, Autorka nie potrafi sprecyzować tych bardzo trudnych do dookreślenia terminów: określa je za szeroko, popełnia błąd *ignotum per ignotum* czy też myli porządek epistemologiczny z ontologicznym. To nie jedyna

gafa w tej części książki. Przedstawiając na przykład rozważania na temat greckich rzeczowników λόγος [*logos*] i γνῶσις [*gnōsis*] oraz czasowników λέγειν [*legein*] i γιγνώσκειν [*gignōskein*] stwierdza za Aleksym Kowalskim (2011, 39), że „γνῶσις i γιννώσκω posiadają wspólny rdzeń γένεσις (początek, pochodzenie) wskazujący na umiejętność poznawania generującej początek lub przyczynę myśli lub rzeczy”. Ów polski badacz w uzasadnieniu tego zdania odwołuje się do pracy Giancarlo Penatiego (2008, 11), słownika *NTC's Dictionary of Latin and Greek Origins* oraz pracy Tomasza Mazura (2008, 56). Do pierwszej z nich nie mam dostępu, a więc nie jestem w stanie zweryfikować tych ustaleń; w wymienionym słowniku jest odniesienie tylko do γιγνώσκειν [*gignōskein*] i do tego, jak rdzeń tego czasownika występuje w języku angielskim, a u Mazura na tej stronie nie ma żadnych uwag etymologicznych. Po pierwsze jednak, o ile γιννώσκω [*ginnōskō*] i γνῶσις [*gnōsis*] są wyrazami spokrewnionymi (drugi jest pochodną pierwszego — CHANTRAINE 1968, 224), ale γένεσις [*genesis*] nie jest rdzeniem, lecz rzeczownikiem! Po drugie, Pierre Chantraine (1968, 225) odnotowuje hipotetyczną próbę etymologicznego zbliżenia czasowników γίγνομαι [*gignomai*] i γιννώσκω [*ginnōskō*] w ramach koncepcji tzw. glottogonii, ale zarówno Chantraine, jak i współcześni badacze etymologii nie wydają się już tej koncepcji przyjmować. Obecnie wskazuje się, że w przypadku wspomnianych czasowników mamy do czynienia z innymi rdzeniami (BEEKES i BEEK 2010, 272–273). Autorka nie sprawdziła więc koncepcji tego autora i powtarza błędne informacje. Po trzecie wreszcie, J. Skrzypek-Faluszczyk cytuje Aleksego Kowalskiego, ale nie umieszcza cytatu w cudzysłowach! Takie postępowanie z cudzym dorobkiem nie jest u tej Autorki czymś wyjątkowym — np. na s. 19–20 przywołuje jedną z opinii F.M. Cornforda, wskazując na jego autorstwo, ale nie podaje (znowu) odnośnika do pracy tego badacza (w dostępnym mi wydaniu jest to CORNFORD 1957, 138–139) ani nie umieszcza opinii w cudzysłowie, chociaż przytoczona jest przez nią niemal dosłownie i niemal w całości w przekładzie na język polski!<sup>4</sup> Zabiegi, jakim poddany jest tekst Cornforda, to drobne przedstawienia kolejności wyводу i usunięcia niektórych partii.

Całość „Wstępu” zamyka zagadkowe odniesienie do Anaksymandra (s. 17), które w żaden sposób nie łączy się z poprzednimi wywodami ani z problematyką racjonalności; co więcej, filozof ten nie będzie omawiany w rozdziale IV, poświęconym religijnym źródłom wczesnej refleksji filozoficznej.

<sup>4</sup> Podobnie rzecz się ma nieco dalej (s. 28) z wywodem dotyczącym koncepcji Erwina Rhodego zaczerpniętym z pracy Martina P. Nilssona (1949, 135; przy zapisach bibliograficznych w tym miejscu i w bibliografii Autorka nie podaje faktu, że jest to przekład z języka szwedzkiego — autorstwa F.J. Fieldena).

## UWAGI DO ROZDZIAŁU I

Rozdział I monografii jest zatytułowany „Religia a wczesna filozofia”. Rozpoczyna się od (omówionego częściowo powyżej) obszernego wywodu zaczerpniętego z Cornforda, by przejść do ogólnego, niepopartego żadnym materiałem źródłowym ani literaturą sekundarną, stwierdzenia o powszechnej zgodzie co do tego, że „nauka ma najważniejsze korzenie w sztuce magicznej” (s. 21), a następnie powrócić do wywodów z Cornforda (s. 22–23). Warto jeszcze zwrócić uwagę na pojawiający się w tytule (a i wielokrotnie w książce) zwrot „wczesna filozofia”. Otóż tak naprawdę nie wiadomo, co stanowi dla Autorki desygnat tej nazwy. Na przykład rozdział IV rozpoczyna się od Heraklita, a więc pomija się Talesa, Anaksymandra i Anaksymenesa, chociaż imiona niektórych spośród nich padają na kartach książki<sup>5</sup>. Wspomina się również, że „obecność filozofii możemy znaleźć u Hezjoda i Ferekydesa” (s. 23), a jednak omówiony zostaje tylko pierwszy z nich, chociaż łatwo wykazać, że Ferekydes jest niezmiernie ważną postacią, jeśli chodzi o pogranicze myśli religijnej i filozoficznej (zob. np. GRAN-GER 2007; DOMARADZKI 2017).

W podrozdziale „Homerowe opisy bogów i ludzi” można odnaleźć kolejną niesprawdzoną przez Autorkę, a nieprawdziwą informację. Na s. 27 pojawia się odwołanie do słynnego stwierdzenia, że „Homer i Hezjod stworzyli greckich bogów, a już w czasach Herodota potwierdzono ich doniosłe znaczenie”<sup>6</sup>. Po pierwsze, nie wiadomo, do czego odnosi się zaimek „ich” — czy do wspomnianych greckich poetów, czy też do bogów. Po drugie, owo słynne stwierdzenie to

---

<sup>5</sup> Co więcej, Autorka nie przedstawia koncepcji pierwszych filozofów jońskich, ale niejako wymaga, aby je znano, stwierdzając np.: „Zestawiając naukę Jończyków z nauką Heraklita, zobaczymy...” (s. 176). Podobnie jest części poświęconej Heraklitowi, gdzie odwołuje się do nieomawianego Ksenofanesa (s. 195–196). Ponadto na tej samej stronie kontynuuje to przeciwstawienie Heraklita pozostałym Jończykom i stwierdza, że w ich przypadku mamy do czynienia z „wyjaśnieniem rzeczywistości, która jest doświadczalna empirycznie”. Za formę „doświadczenia empirycznego” (warto wskazać również na to, iż z perspektywy badań nad filozofią grecką byłby to pleonazm, gdyż źródłowy grecki wyraz *ἐμπειρία* [*empeiria*] tłumaczy się jako „doświadczenie”) można jednak uznać obserwację, a w takim przypadku chciałbym się dowiedzieć, jak według Autorki np. Anaksymander zaobserwował, że Ziemia ma kształt walca, znajduje się w środku wszechświata, a Słońce jest trzy razy dalej od Ziemi niż gwiazdy. To, że mój argument jest słuszny, wskazuje późniejszy wywód Autorki, w którym uznaje ona, że „Heraklitowi chodzi o taki rodzaj doświadczenia świata, który jest zupełnie różny od doświadczenia zmysłowego, ale nie jest też doświadczeniem religijnym. [...] Doświadczenie to zdobywa się wysiłkiem intelektualnym” (s. 191). Wydaje się, że takie właśnie doświadczenie zdobywa każdy filozof starożytny.

<sup>6</sup> Taka teza powtórzona później: „Bogowie, którzy zostali powołani do życia przez poetów” (s. 190), z uzupełnieniem, iż nie jest istotną sprawą, czy dokonano się to w sposób naturalny, czy nie. Niestety nie jestem w stanie dociec, na czym polega naturalne i nienaturalne powoływanie do życia czegoś przez poetów.

prawdopodobnie krążąca (między innymi na różnych stronach w Internecie) *opinio communis* o stworzeniu bogów przez poetów, którą odnosi się do Herodota, a która jest o tyle nieprawdziwa, że Herodot stwierdza (*Dzieje*, II 53, 6–7), iż stworzyli oni wywód o bogach (θεολογία [*theologia*]) i nadali bogom przydomki (ἐπωνυμίας [*epōnymiai*]). Należy jednak dostrzegać różnicę między stwarzaniem bogów a tworzeniem opowieści o nich. To błędne przekonanie jest powtarzane w dalszej części książki (s. 37, 43, 45). Takie podejście do religii i religijności wyraźnie ma zabarwienie racjonalistyczne, które ujawnia się również w innych wywodach Autorki, np. w stwierdzeniu, że rozwój kultów soteriologicznych miał związek z rozprzestrzenianiem się chorób i wzrostem umieralności (s. 95) czy uznawaniu czegoś takiego, jak naturalna ewolucja czy też naturalny rozwój religii (s. 98).

Z kolei w podrozdziale „Świat, bogowie i ludzie w optyce Homera” ponownie dochodzi do głosu napięcie między opisowym a wartościującym ujmowaniem zagadnienia religii greckiej. Autorka bowiem wskazuje na elementy, których brakuje teologii homeryckiej — „nie ma miejsca na to, co absolutnie inne, zagadkowe i nieznanne, co mogłoby nieść ze sobą poczucie boskości” (s. 32); „boskość nie domaga się moralnej doskonałości” (s. 33), „w boskim świecie nie ma stagnacji...” (s. 33); „mnogość bóstw Homerowych [...] nie jest wyrazem ducha, który skłonny byłby przyznać bogu mądrość i dobroć w sensie absolutnym oraz wszechpotęgę” (s. 37)<sup>7</sup>. Ja odczytuję te wywody właśnie w perspektywie oceniającej — mają one wskazywać na „gorszość” poglądów teologicznych wyrażanych w poematach Homera, a argumenty wyrażane są z perspektywy innej koncepcji boga. Takie podejście przez Autorkę można by uznać za uzasadnione, gdyby jednak przez nią zostało wyrażone *explicite*, np.: „przyjmuję taką a taką koncepcję bóstwa za doskonałą (dobrą) i dlatego braki w innych przekonaniach teologicznych pozwalają na ich dezawuację”. Takiej deklaracji nie znajdziemy, chyba że... źle odczytuję przekaz zawarty w tej części pracy. W tym podrozdziale trudno również rozstrzygnąć, czy według Autorki wizja rzeczywistości w poematach Homera jest spójna, czy też nie (s. 39, 40, 43, 44).

Jeśli chodzi o podrozdział „Kwestia duszy i rzeczywistości duchowej”, to z chęcią dowiedziałbym się (bo nie ma odnośników ani do tekstów źródłowych, ani opracowań), na podstawie czego Autorka wypowiada twierdzenie, że „w poezji Homera przewijają się motywy<sup>8</sup> zażywania przez wybranych *wiecznej roz-*

<sup>7</sup> Zob. również: „Homerowa religia zyskuje niekiedy głębię...” (s. 42). Inne stwierdzenia mogące zawierać komponent wartościujący: (1) [o pięciu epokach świata u Hezjoda] „prymitywna filozofia historii” (s. 66); (2) określanie orfików mianem „sekt” (s. 131).

<sup>8</sup> Ciekawe jest też ujęcie tego, czym jest motyw dla J. Skrzypek-Faluszczak, gdyż według niej pojęcia tworzą teorie, z nich powstają idee i motywy (s. 50). Niestety nie byłem w stanie zrekonstruować tego mechanizmu w oparciu o wywody Autorki.

koszy” (s. 46 — podkreśl. A.P.<sup>9</sup>). W kolejnym natomiast podrozdziale znajdziemy kolejne nieuzasadnione albo trudne do zaakceptowania uogólnienia. Jednym z nich jest teza, że język jest produktem zbiorowego umysłu, nie ma niczego poza jego zasięgiem i „jest opisowym wykresem całej powierzchni rzeczywistości” (s. 48; czy cokolwiek znaczy ta ostatnia fraza?). Kolejnymi są: (1) utożsamienie wczesnej filozofii z magią (która według Autorki opisuje stan świata, ale czy w przypadku magii rzeczywiście tak jest? — s. 48), mocą, impulsem; (2) przekonanie o ukształtowaniu teologii homeryckiej przez Jończyków (s. 50); (3) uznanie, że filozofia nie mogłaby zaistnieć bez pojęcia Mojry.

Przechodząc do omówienia koncepcji bogów u Hezjoda, Autorka uznaje, że twórczość tego poety stanowi w jakiejś mierze kontynuację „Homerowej koncepcji prokreacji bogów powstałych w procesie o ludzkim charakterze” (s. 57). Trudno jednak uznać za trafną interpretację wypowiedzi Hezjoda jako „kontynuacji”, skoro zasadniczo przedstawia on sytuację w świecie bogów przed tym, jak po władzę sięgnął Zeus. Jednym z najczęściej podejmowanych kwestii w przypadku Hezjoda jest koncepcja chaosu, której Autorka nie wydaje się konsekwentnie rekonstruować. Po pierwsze stwierdza, że koncepcja ta ma charakter spersonifikowany albo uniwersalizowany (s. 60). Wyraz *χάος* [*chaos*] pojawia się w *Teogonii* tylko dwukrotnie i w żadnym z tych wystąpień nie można stwierdzić jego personifikacji. Natomiast tego, na czym ma polegać uniwersalizacja chaosu, nie rozumiem. Po drugie, z jednej strony J. Skrzypek-Faluszczyk uznaje za zasadne wyjaśnienie etymologiczne znaczenie tego wyrazu i stwierdza, że „nie jest to mieszania bez formy”, z drugiej zaś według niej „Hezjod opisuje początek jako rzeczywistość amorficzną” (s. 60; por. s. 65). Być może Autorka dokonuje rozróżnienia między formą a kształtem (jeśli przyjmijemy, że *μορφή* [*morphē*] nie znaczy „forma”), ale z pewnością nie da się tej różnicy dostrzec na podstawie przeprowadzonego w tym miejscu książki wywodu. Trudno też zrozumieć uwagę, w której stwierdza się, że „Chaos, Uranos, Gaja i wreszcie Eros są podstawowymi przyczynami świata, ale na płaszczyźnie religijnej nie można ich właściwie opisać” (s. 65). Cytat ten wskazuje na dominantę filozoficzną w interpretacji poematu Hezjoda, które to dzieło jednak — o czym warto pamiętać — nosi tytuł *TEOGONIA*, a nie *KOSMOGONIA*, ale nie wiadomo, co ma oznaczać owo właściwe opisanie na płaszczyźnie religijnej, a ponadto, kto tego opisu ma dokonywać — Hezjod czy współczesny badacz. Za mocno kontro-

---

<sup>9</sup> W kontekście roli rozkoszy w myśleniu i kulturze greckiej trudno też zrozumieć tezę, że „kresem ludzkiego istnienia jest śmierć jako absolutna zagłada człowieka, gdyż nie czerpie on ze swoich czynów żadnej przyjemności po śmierci” (s. 56). Na jakich wypowiedziach najstarszych poetów greckich oprzeć można tezę, iż istotą ludzkiego życia jest przyjemność?



wersyjne można uznać stwierdzenie, że Hezjod utożsamia Mojrę z Zeusem (s. 68), które oparte zostaje o wers 464 *Teogonii*<sup>10</sup>. Jak wiadomo, Kronos wiedział tylko, że potomek stanowi zagrożenie, chociaż prawdopodobnie Gaja i Uranos wiedzieli, że to będzie Zeus. Natomiast ustanowiono to przed narodzinami Zeusa, a więc narodziny tego boga i jego ocalenie stanowi co najwyżej realizację, ziszczenie się postanowienia przeznaczenia.

## UWAGI DO ROZDZIAŁU II

Rozdział II jest zatytułowany „Dionizos i to, co radykalnie «inne»” i zaczyna się od zdecydowanej deklaracji, że „ideę boskości najlepiej wyraża religia dionizyjska” (s. 72), która staje się mocno kontrowersyjna w świetle stwierdzenia Autorki we „Wnioskach”, że „Dionizos jest bogiem nieuchwytnym pojęciowo” (s. 93), bo można zapytać, czy istnieje idea czegoś, co jest nieuchwytnie pojęciowo (a przecież J. Skrzypek-Faluszczyk uważa również, że pojęcia tworzą teorie, z nich powstają idee i motywy [s. 50])? W podrozdziale „Natura Dionizosa” pada dość niejasne stwierdzenie, że „Dionizos jako bóg wina i ekstazy nie był związany z jakimś ośrodkiem kultu, ale mógł odbierać cześć wszędzie” (s. 75). Trzeba powiedzieć, że jednak z *jakimś* ośrodkiem był związany — warto wspomnieć chociażby o wyspie Naksos, która stanowiła centrum kultu Dionizosa. Ponadto to, że jakieś bóstwo jest związane z jakimś ośrodkiem, nie oznacza, że nie można go czcić gdzie indziej (choć nie wiem, czy *wszędzie*). Kolejne niejasne sformułowanie znajdziemy w podrozdziale „Eleusis jako miejsce cudów”, gdzie J. Skrzypek-Faluszczyk stwierdza, że „w okresie klasycznym pojawiają się świadectwa, które sugerują, że udział w misteriach wiąże się z zainteresowaniem życiem pośmiertnym. Jest to swoista ewolucja religii, gdyż następuje przejście od religii wotywniej do religii misteryjnej...” (s. 98). Po pierwsze, nie wiadomo, czy świadectwa z okresu klasycznego dotyczą okresu klasycznego, czy też przedklasycznego. Po drugie, mówienie o „ewolucji” może sugerować, że religia wotywna wymarła, a w jej miejsce pojawiła się religia misteryjna (jeśli założymy, że mechanizmem „ewolucyjnym” jest selekcja naturalna). Tymczasem ustalenia chociażby Waltera Burkerta (2001, 60 nn.), na które dość często powołuje się Autorka, sugerują, że obie formy religijności współwystępowały w starożytności.

<sup>10</sup> Autorka błędnie przytacza transkrypcję tego wersu, który w przekładzie wprawdzie jest wersem 464, ale w oryginale wersem 465 (West 1966):

464 οὐνεκά οἱ πέπρωτο ἐφ' ὑπὸ παιδὶ δαμῆναι,  
465 καὶ κρατερῶ περ ἐόντι, Διὸς μεγάλου διὰ βουλάς

464 *ouneka hoi pepρωto eφ hypo paidi damēnai,*  
465 *kai kraterō per eonti, Dios megalou dia boulas*

Z kolei w zakończeniu podrozdziału „Struktura kultu” Autorka dokonuje dziwnego manewru intelektualnego, a mianowicie, zadaje pytanie w formie alternatywy o to, czy „w Eleusis inicjowani przechodzą jakąś formę terapii, czy raczej wpadają w stan, który możemy nazwać mistycznym” (s. 107). Odpowiedź, która *formalnie* pada<sup>11</sup>, materialnie w ogóle nie jest związana z pytaniem, bo brzmi: „kulty w Eleusis mają wyraźny charakter soteriologiczny” (s. 107).

### UWAGI DO ROZDZIAŁU III

Rozdział III jest poświęcony orfizmowi. Deklaracja Autorki w tej kwestii jest jednoznaczna: „zarówno orfizm, jak i religia dionizyjska stanowiły żywy impuls dla racjonalnej refleksji nad światem; impuls, który nie tylko był aspektem dziedziny umysłowej, ale nade wszystko praktyki życia” (s. 129). Chociaż Autorka wspomina o odmiennym od Krokiewicza definiowaniu orfizmu (s. 130), to jednak dookreśla (bo trudno to nazwać definicją) ten nurt religijny w kontrowersyjny sposób: „mówiąc o orfizmie, mamy na myśli *literaturę*, która najczęściej wiąże się z odpowiednimi rytami, a także owe *ryty* oraz *sposób życia*. Wszystko to oscyluje wokół śmierci” (s. 132 — podkreśl. A.P.). Nie dowiadujemy się w tym miejscu pracy, na podstawie czego przedstawiane są ryty i sposób życia. Co natomiast ciekawe, w dalszych rozważaniach stwierdza, że „święte misteria i *związana z nimi literatura* były zrozumiałe *tylko* dla tych, którzy w nich uczestniczyli” (s. 138 — podkreśl. A.P.), nie dostrzegając sprzeczności, w jaką wydaje się popadać w odniesieniu do poprzedniej, poczynionej przez siebie deklaracji. W prowadzonych na kanwie hymnów orfickich rozważaniach J. Skrzypek-Faluszczyk stwierdza też, że „orfizm wyłania się zatem jako sfera związana z praktyką, nie zaś z układaniem jakiejś teorii dotyczącej bogów”, ale zauważa jednocześnie, iż jest w nich zawarta teologia (s. 137), a więc *de facto* jakaś koncepcja bóstwa.

W podrozdziale „Życie i śmierć w perspektywie orfizmu” trudno w jednym miejscu dostrzec logikę wyводу. Autorka pisze: „Wierzenia i zwyczaje religijne sekty opierały się na zasadach ujętych w bardzo licznych pismach o rytualno-

---

<sup>11</sup> Co ciekawe odpowiedź o niezmiernej sile pewności [„z całą pewnością”], co jest zastanawiające w świetle mocno spekulacyjnych interpretacji religii starożytnych. Podobną zresztą pewność prezentuje Autorka w przypadku określenia stanu, w jakim mieli znajdować się inicjowani w Eleusis (s. 109.). Być może jest to związane również z przekonaniem, że w badaniach nad religiami „odległość czasowa, naszym zdaniem, nie jest istotnym problemem” (s. 130), co należy uznać za bardzo śmiałą deklarację. Trzeba jednak również przyznać, że wielokrotnie Autorka przejawia ostrożność badawczą, co jednak może wzbudzać dodatkową konfuzję u czytelnika wywołaną zderzeniem pewności i niepewności w rozważaniach.

-teologicznej treści. W związku z tym człowiek stawał się istotą dynamiczną...” (s. 131). Jaki jest związek między tymi zdaniami? Z kolei w podrozdziale „Nauka o jednym a doświadczenie mistyczne” J. Skrzypek-Faluszczak wpada w pułapkę mistycznego języka, gubiąc logikę wyvodu i głosząc: „teologia ta celebrytuje zasadę rzeczy jako coś wyższego niż samo bycie; jako byt wolny od wszystkiego, który mimo to jest nieuchronnie źródłem; i dlatego nie można sądzić, aby można go było powiązać z jakąkolwiek triadą lub porządkiem istot” (s. 137)<sup>12</sup>. Czym jest owo „bycie”, nad którym jest byt? Dlaczego „mimo to” (czyli mimo bycia wolnym od wszystkiego?) jest źródłem? I o jaką triadę albo porządek istot tutaj chodzi? Wydaje się, że odpowiedzi na te pytania wymagają jakiegoś głębokiego wtajemniczenia. W podrozdziale „Orficka droga do zbawienia” trudno się zgodzić z tezą (zupełnie w tym miejscu niczym nie uzasadnioną), że filozofowie zastępują praktyki religijne czynnością intelektu (s. 146), czy stwierdzeniem (równie pozbawionym uzasadnienia, co poprzednie, i z logiką, która jest nieco ‘zawiła’), iż „Pitagorejczycy, choć nie porzucili orfizmu, to właśnie w wiedzy o liczbie oparli swoją soteriologię” (s. 158). W podrozdziale „Misteria orfickie” znajduje się kuriozalny przekład z *Komentarza do „Snu Scypiona”* Makrobiusza (s. 163), gdyż w łacińskim oryginale nie ma nic o misteriach, tunelach wyobrażeń obrazowych czy interpretacji<sup>13</sup>.

#### UWAGI DO ROZDZIAŁU IV

Rozdział IV dotyczy religijnych źródeł wczesnej refleksji filozoficznej. Niemal na samym początku pojawia się kolejny fragment z nieco zachwianą logiką wyvodu: „W przeciwieństwie do tego nieustannego postępu, który wywodzi się z religii i teologii Homera i Hezjoda, tradycja mistyczna jest nieustannie inspirowana żywą wiarą religijną, choć mechanizm wypierania czy zastępowania teologii nauką będzie ten sam” (s. 168). Nie potrafię prześledzić i uwyraźnić związków logicznych zachodzących między tymi zdaniami, co wynika po prostu z nieudanego parafrazowania wyvodu Cornforda.

<sup>12</sup> Na tej samej stronie ostatni akapit („Ponieważ pierwszą przyczyną...”) również prezentuje parafilozoficzny wywód, który trudno bezpośrednio odnieść do poruszanego w tym rozdziale i książce tematu.

<sup>13</sup> Roboczo fragment (I 2, 17) ten można przełożyć następująco: „[Mówiąc] zaś o pozostałych bogach — jak powiedziałem — oraz o duszy nie bez celu, dla zabawy, zwracają się ku bajecznym opowieściom [*fabulosa*], lecz ponieważ wiedzą, że niebezpieczne jest dla natury otwarte i nagie ujawnienie się [*aperta nudaque expositio*], która jak uniemożliwiała pospolitym zmysłom [*vulgares sensus*] ludzi poznanie siebie, [stosując] rozmaite okrycie i zakrycie dla rzeczy, tak też chciała, żeby ludzie mądrzy [*prudentes*] jej tajemnice [*arcana*] omawiali poprzez bajeczne opowieści”.

Jak już wspomniałem, dla J. Skrzypek-Faluszczak wczesna refleksja filozoficzna zaczyna się dopiero wraz z Heraklitem. W przypadku interpretacji filozofii tego myśliciela nasuwa się kilka wątpliwości i uwag krytycznych. Po pierwsze, Autorka uznaje, że efektem czynności poznania przez filozofa z Efezu samego siebie jest wiedza przekazana niejawnie, a efektem tego miało być nadanie Heraklitowi przydomków „Mówiący zagadkami” i „Ciemny” (s. 170). Trudno jednak zrozumieć, dlaczego tym efektem ma być wiedza przekazywana niejawnie, bo kto miałby ją poznającemu przekazywać w ten sposób. Być może chodzi o to, że efektem jest wiedza uzyskana w sposób niejawny dla innych (ale wtedy dalej trudno to powiązać z dalszą częścią zdania), albo wiedza, którą Heraklit przekazuje w sposób niejawny i otrzymał taki a nie inny przydomek; ja jednak użyłbym przymiotnika „niejasny”, ponieważ „niejawny” znaczy „dokonywany w tajemnicy”, a tymczasem filozof z Efezu nie trzymał swojej wiedzy w tajemnicy, lecz ją opublikował. Przyznam też, że za dość spory skrót myślowy należy uznać uznanie Heraklita za protoplastę gnozy (s. 172), a interpretacja soteriologiczna myśli tego filozofa dopiero później oparta o zdanie warunkowe: „jeżeli zbawienie utożsamić z rozumnym poznaniem” (s. 176), wydaje się nieco za słabo uzasadniona, gdyż owo zdanie pozwala, z jednej strony, właściwie każdą dziedzinę intelektualną (np. matematykę) uznać za prowadzącą do zbawienia, a z drugiej pozwala na wykluczenie tych dziedzin, które nie odwołują się do poznania rozumowego, a opierają się na poznaniu intuicyjnym. W tym kontekście w dalszym wywodzie pojawia się kolejna wątpliwość, a mianowicie: czy można zrekonstruować heraklitejską koncepcję tego, co się dzieje po śmierci człowieka? Autorka bowiem raz uznaje, że nauka filozofa z Efezu może „prowadzić do lepszego życia tak doczesnego jak i po śmierci” (s. 184), ale w dalszym wywodzie stwierdza, iż „teoria *psyche* Heraklita uznaje śmierć za konieczną i zaprzecza życiu pośmiertnemu” (s. 202)<sup>14</sup>.

Do rozważań nie wnosi nic krótkie przedstawienie elementów biografii filozofa z Efezu (s. 173). Za kontrowersyjne uznać można to, że według J. Skrzypek-Faluszczak przełomem, jaki przynosi myśl heraklitejska, jest wskazanie na „wieczny, zakryty przed zmysłami dynamizm” świata lub charakteru świata, a z pewnością dynamizm nie stanowi w sensie ścisłym zasady świata” (s. 174–175). Kontrowersja wynika stąd, że dla Greków zmiana wydaje się czymś jak najbardziej naturalnym, danym w poznaniu zmysłowym (np. przemijanie życia u Homera, zjawiska przyrody u Hezjoda), być może nie wiecznym, ale z pew-

<sup>14</sup> Zresztą jest to akurat kwestia sporna, jak zauważa Schofield (1991, 15) w tekście, który Autorka nie tylko odnotowuje, lecz także w sposób błędny, bez cudzysłowów i cudzysłowów wewnętrznych (co właśnie m.in. sprawia, że przekład jest nieczytelny) oraz w zupełnie niezrozumiały w kontekście prowadzonego przez nią wywodu przytacza w przekładzie (s. 202).

nością długotrwałym. Chyba, że Autorka uznaje, że „dynamizm” to „coś więcej” niż zmiana, ale tego w pracy nie zaznacza. Innym problemem jest odniesienie się do wątku cykliczności obecnego u filozofa z Efezu — z jednej strony Autorka twierdzi, że „wiedza o zmianach nie jest skutkiem obserwacji cykliczności przyrody”, z drugiej natomiast, iż „cykliczność przyrody, zmienność zjawisk nasuwa wnioski o rytmicznych przemianach...” (s. 175), co wygląda na sprzeczność w wywodzie. Trudno też się zgodzić z twierdzeniem, że to z woli Heraklita „logos ma konotacje związane z racjonalnością — inteligencją, rozumem, prawem, zaś ogień naprowadza na konotacje związane z irracjonalnością” (s. 189). Z ciekawością przeczytałbym uzasadnienie zwłaszcza tej tezy dotyczącej związku ognia z irracjonalnością, oparte na analizie fragmentów filozofa z Efezu, a nie arbitralne dywagacje prowadzone przez Autorkę, zwłaszcza że w dalszych rozważaniach wskazuje ona, że ogień jest formalną substancją logosu (s. 217 — stwierdzenie to również można uznać za kontrowersyjne i wprowadzające w wywód sprzeczność, bo oznacza, iż ogień stanowi istotę logosu, a jeśli tak, to z pewnością nie może być czymś irracjonalnym). Jest to o tyle istotne, że nie tylko już w starożytności dostrzegano, że ogień dla Heraklita stanowi zasadę, z której powstają wszystkie byty, lecz także współcześnie interpretuje się ogień jako fizyczny przejaw logosu<sup>15</sup>, a więc trudno go wtedy wiązać z tym, co irracjonalne. W świetle tradycyjnego odczytania związku logosu z ogniem trudno też uznać za słuszną tezę, że ów logos jest pozbawiony cielesnej postaci (s. 190). W podrozdziale zatytułowanym „Boskość logosu” Autorka stwierdza, że „człowiek [...] jest nie tylko uzdolniony, lecz także predysponowany do aktów poznania, do rozumnego rozmyślenia nad zjawiskami...” (s. 211). To nieco zaskakujące rozróżnienie, ponieważ zasadniczo uzdolnienie, nazywane też „talentem”, jest po prostu dyspozycją lub wrodzoną predyspozycją do działania w jakiejś dziedzinie. Nie wiem też, skąd J. Skrzypek-Faluszczyk wzięła przekonanie, że „poszukiwanie mądrości odbywało się na gruncie świeckim; były to spekulacje społeczno-etyczne inspirowane literaturą grecką i w jakiejś mierze ujawniające się w tej literaturze” (s. 212). Być może takie stanowisko wyjaśnia nieuwzględnianie w rozważaniach Talesa, który miał powiedzieć, że „wszystko jest pełne bogów” (DK 11 B 2), Anaksymandra, według którego prawdopodobnie „nieskończone nieba są bogami” (DK 12 A 17), Anaksymenesa, dla którego być może bogowie i rzeczy boskie powstawały z powietrza (DK 13 A 7) lub samo powietrze było bogiem (DK 12 A 10), nie wspominając już o Ksenofanesie i jego jednym,

<sup>15</sup> DK 22 A 5 (ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 984a 7–8; SIMPLIKIOS, *Komentarz do „Fizyki” Arystotelesa*, 23, 33–24, 6; AETIOS, w: STOBAJOS 283, 3–284, 9). Zob. np. GAJDA 2007, 81; LEGUTKO 2020, 160 nn.

największym bogu wśród ludzi i bogów (DK 21 B 23 — co ciekawe, fragment ten jest przytoczony na s. 216). Te poglądy po prostu podważają tezę Autorki. Innym błędem pojawiającym się w tym podrozdziale jest niedostrzeżenie różnicy między koncepcją dotyczącą powstania języka a teorią dotyczącą tego, jaki jest związek między językiem z rzeczywistością (s. 222). Rozważania dotyczące Heraklita kończą się dość ogólnymi i banalnymi stwierdzeniami (patrzac na nie oczywiście z perspektywy głównego tematu podejmowanego w pracy), że „nauka Heraklita ma znamiona religii orfickiej, choć prowadzi do swoiście pojętego zbawienia innymi drogami niż jakakolwiek religia” (s. 224), czy też, że „myśl Heraklita zbiera w sobie elementy orfizmu i wczesnej filozofii” (s. 225), aczkolwiek — jak już wspominałem — owej wczesnej filozofii w tej pracy się szerzej nie analizuje.

Po Heraklicie jest omawiany Parmenides, którego dzieło Autorka interpretuje w konwencji biograficznej jako wyraz przeżycia samego autora (s. 226, 229, 230). Z pewnością Sekstus Empiryk i Simplikios nie spisali prologu poematu Eleaty, jak twierdzi Autorka (s. 228), a jedynie go przekazali w swoich dziełach. Nie sądzę też, żeby można było wykazać, że pod względem stylistycznym Parmenides podporządkował się, pisząc swoje dzieło, Ksenofanesowi (s. 228; był pod wpływem Ksenofanesa — s. 235). Nie wiadomo też, dlaczego Autorka zestawia filozofię Parmenidesa z nieomówionymi jeszcze pitagorejczykami czy wspomnianym tylko mimochodem Ksenofaneselem oraz wspomina o Kancie i W. Sellarsie (s. 228). Zdumienie budzi stwierdzenie, że Prolog stanowi opis drogi prawdy (s. 229), gdyż właściwe treści do niej się odnoszące znajdują się we fragmencie B 8. Pojawia się również stwierdzenie, że opisywana droga jest drogą zbawienia (s. 231), a więc ma wymiar soteriologiczny, ale zupełnie jest to stwierdzenie pozbawione uzasadnienia w tekście Eleaty, a później dowiadujemy się jedynie, iż to zbawienie jest umiejscowione gdzie indziej i jest to jakiś inny rodzaj zbawienia (s. 232). Ponownie też pojawia się rozumowanie, którego logikę trudno zrozumieć: „Biorąc pod uwagę to, że kultury były objęte tajemnicą, jest wysoce prawdopodobne, że mógł w nich uczestniczyć. Tego, niestety, nie możemy potwierdzić, gdyż nie dysponujemy żadnym wiarygodnym dokumentem na temat uczestnictwa filozofa w obrzędach misteryjnych” (s. 231). Jak przy takich ograniczeniach społeczno-historycznych można mówić wysokim prawdopodobieństwem? Autorka interpretuje też *thumos*, który wiedzie kłaczę i podmiot poematu jako wewnętrzną energię, która ma popychać człowieka do wartościowych czynów, a jako źródło tej interpretacji wskazuje pracę Dariusza Kuboka (2004, 95). Niestety, ale niczego takiego na wskazywanej przez Autorkę stronie pracy tego polskiego badacza nie znalazłem. Niezrozumiałe jest stwierdzenie, dlaczego „przekazy o Parmenidesie pozwalają sądzić, że za wielością i zmiennością tego

świata skrywa się jedno” (s. 239 — podkreśl. A.P.), wskazuje się na Proklosa i Simplikiosa, a następnie cytuje poemat Parmenidesa w przekładzie prozaicznym, jakby Autorka nie zauważała, że ci późnstarożytni filozofowie przekazali fragmenty tekstu Eleaty. Warto zapytać również o kilka innych rzeczy, o których wspomina Autorka, a które trudno zrozumieć: kim, według Autorki, jest ów „boski informator Parmenidesa” (s. 246)? Gdzie Ksenofanes opisuje bogów jako wiecznych, a nie nieśmiertelnych (s. 246)? Co kryje się za rozróżnieniem: to, co stałe w zmianie — to, co jest oryginalną rzeczą, z której rzeczy się rozwinęły (s. 246)? W których wersach kryje się informacja, że bogini „wierzy, iż tylko stwierdzenia na temat tego, co jest, można określić jako prawdziwe...” (s. 247 — podkreśl. A.P.)? Za kontrowersyjne należy uznać stwierdzenie J. Skrzypek-Faluszczak, że „Parmenides [...] nie utożsamia wszystkiego i będącego” (s. 247), gdyż łatwo wykazać, iż jest przeciwnie, co uczyniłem w swojej recenzji pracy D. Kuboka (PACEWICZ 2006, 275). W podrozdziale „Myśl Parmenidesa w perspektywie religijnej” pojawia się kolejny błąd, a mianowicie stwierdzenie, że „filozofia Parmenidesa jest modyfikacją nauk filozofów jońskich, pitagorejczyków, a *nade wszystko Ksenofonta*” (s. 251 — podkreśl. A.P.). Jeśli chodzi o Ksenofonta-historyka, to jednak tworzył on później od Eleaty, a jeśli o innego — to ja nie potrafię go zidentyfikować. Za odważne należy uznać przyrównanie racjonalnej nauki Parmenidesa do szaleństwa menad (s. 254).

Kolejnym omawianym przez Autorkę filozofem starożytnym jest Empedokles. I tutaj w wielu miejscach logika wywodu jest mocno zachwiana lub nieczytelna, np.: „Empedokles podobnie jak filozofowie przyrody łączy i oddziela różne elementy świata, dzięki czemu uzasadnia działanie sił fizycznych” (s. 257) — trudno zrozumieć, jak łączenie i rozdzielanie elementów świata (a do nich należą przecież np. drzewa, kamienie, planety itp.) ma uzasadniać działanie sił fizycznych (nie wiadomo też, jakie to siły); „[...] rzeczywistość Empedoklesa jest w jakiejś mierze odzwierciedleniem świata fizycznego” (s. 257) — co jest rzeczywistością filozofa z Akragas, skoro jest ona w *jakiejś mierze* odzwierciedleniem? Według Autorki rzeczywistość ta „przedstawia się jako coś, co przeciwstawia się analizie w sensie mechanicznym; jest to coś niemające w świecie fizycznym odpowiednika” (s. 257) — czym ma być owa „analiza w sensie mechanicznym” — analizą dokonywaną za pomocą jakichś procedur mechanicznych? Co jej się przeciwstawia — synteza w sensie mechanicznym czy analiza w sensie niemechanicznym (ręcznym, świadomym), czy jeszcze coś innego? J. Skrzypek-Faluszczak uważa również, że Empedokles „wykorzystuje wyobrażenia religijne do konstruowania koncepcji kosmicznych. Irracjonalność zawarta w religii staje się instrumentem tworzenia porządku myśli ujawniających się w wypowiedzi na temat świata”

(s. 258). Niestety w żaden sposób nie wykazuje na bazie tekstowej tego, jak irracjonalność została wykorzystana jako narzędzie w myśli omawianego filozofa, a tym bardziej tego, jak ma ona prowadzić do powstania porządku. Trudno zgodzić się z tezą Autorki, że „powstawanie i ginięcie jest tylko wierzchnią warstwą rzeczywistości, która trwa, a jej naturę można wyjaśnić poprzez przemianę podstawowych pierwiastków” (s. 258–259). Po pierwsze, elementy w filozofii Empedoklesa nie ulegają żadnej przemianie. Po drugie, w koncepcji tego filozofa powstawanie i ginięcie stanowią istotę rzeczywistości, ale owe procesy są uporządkowane, ustabilizowane w formie kosmicznego procesu przechodzenia od Sfajrosa ku czwórwielości oraz wyjaśnione przez zaangażowanie dwóch sił Miłości i Waśni, które są odpowiedzialne za łączenie i rozłączanie elementów. Nie wiem, o jakich wprowadzeniach do dzieł Empedoklesa mówi Autorka na s. 268. Trudno uznać za uzasadnioną tezę o tym, że dwa poematy stanowią „wyraźnie niewspółmierne sposoby patrzenia na rzeczywistość” (s. 270), ponieważ wystarczy uznać, iż w *Oczyszczeniach* jest mowa tylko o tym, co ma miejsce w okresie, gdy funkcjonuje rzeczywistość taka jak ta, która nas otacza, czyli w której panuje względna równowaga Miłości i Waśni, a więc poemat ten przedstawiałby historię w mikroskali, która stanowi część procesu opisanego w *O naturze*. Na s. 271 pojawia się pytanie o zasługi Empedoklesa, które pozwoliły mu uzyskanie boskiego statusu i uznanie się za nieśmiertelnego, na które to pytanie nie pada odpowiedź, oraz przedstawiona zostaje teza, którą trudno uznać za sensowną w tak ogólnym sformułowaniu, że w koncepcji omawianego filozofa „rysuje się dualizm zdominowany przez monizm”.

Ostatnim omawianym kierunkiem filozoficznym jest pitagoreizm. Już na samym początku mamy do czynienia z osobliwym ‘kiksem’ logicznym: „Niezachowanie chronologii ma na celu obalić tezę, iż proces kształtowania się racjonalnej refleksji filozoficznej w jej wczesnym stadium jest równoznaczny z odchodzeniem od każdej formy religijności” (s. 278). Jak bowiem kwestia chronologii (trzeba też zapytać: jakiej?) może obalać tezę? Dalsze rozważania poświęcone są kwestiom wiarygodności źródeł, na których podstawie podejmuje się próby rekonstruowania koncepcji pitagorejskich. Stanowisko autorki jest niekonsekwentne, z jednej bowiem strony ma ona świadomość ich słabości (w szczególności dotyczy to przekazu Jamblichy — s. 280, 283), ale z drugiej strony mimo wszystko bezkrytycznie przytacza informacje zawarte albo w tychże źródłach, albo w opracowaniach. Czytelnik może być nieco skonfundowany nagłym pojawieniem się w rozważaniach odniesieniem do „nieograniczonego” i „ograniczającego” (s. 288), gdyż trudno ustalić, czy Autorka przedstawia jakąś własną interpretację, czy też należy to uznać za odniesienie do koncepcji



Filolaosa. Należy zwrócić uwagę na to, że pitagorejczycy w badaniach matematycznych nie posługiwali się „gnomem, czyli odpowiednią figurą” (s. 291), lecz gnomonem<sup>16</sup>. Za wyrwane z kontekstu należy uznać odniesienie do Empedoklesa i jego związków z medycyną oraz za niezborne logicznie wniosek: „wiemy teraz, że Filolaos odegrał ważną rolę w historii medycyny” (s. 292). Za zbędne, bo nic niewnoszące do rozumienia wywodu, należy uznać odniesienia do Platona (s. 293) czy Heraklita (s. 296). Trudno zrozumieć też logikę następującego wywodu: „Religia orficka, której ojcem jest Dionizos, ma na uwadze życie nieustannie trwające w przyrodzie, ale też w ciałach niebieskich. Niektórzy współcześni badacze nie dostrzegają tej sprzeczności, ponieważ zostali zaślepieni przez kompromis, w którym ortodoksja próbuje pogodzić niekompatybilność” (s. 296). Jaka jest sprzeczność między życiem w przyrodzie a życiem w ciałach niebieskich? O jaką ortodoksję tutaj chodzi i jak się godzi niekompatybilność? Za niezrozumiałe uznaję nazwanie *theoria* „beznamiętną inklinacją racjonalnej niezmiennej prawdy...” (s. 298), bo czy prawda ma jakąś inklinację? Na s. 299 znajdują się kolejne przekłady z pracy Cornforda (1957: 212) nieopatrzone cudzysłowami („Najwcześniejsza nauka [...] w kosmosie”; „Pierwszym wielkim krokiem [...] *a priori*”). Trudno też wywnioskować, o jakiej szkole antropologii wspomina Autorka na tej samej stronie (s. 299). Na koniec warto jeszcze wspomnieć o jeszcze jednej kontrowersyjnej tezie: „Pitagorejczycy podobnie jak inni mistyczni filozofowie przywracają boskość naturze” (s. 302). Tyle tylko, że żeby coś przywracać, najpierw musi to zostać odebrane lub utracone, a kto miałby w owym czasie dokonać odebrania boskości naturze?

#### UWAGI REDAKCYJNO-JĘZYKOWE

Należy zwrócić uwagę, że książka nie została poddana wystarczającej ‘obróbce’ redakcyjnej. W sposób niezrozumiały używane są poszczególne wyrazy (choćby: „ekspozycyjny” [s. 7]; „sympatyczny” [s. 36 — tutaj błąd wynika prawdopodobnie z niezrozumienia oryginału<sup>17</sup>], „osobowość” [s. 58], „syntetyczny” [s. 130 — tutaj chyba powinno być: „synkretyczny”], „eschatologia” [s. 184, 256]; „sentencja” [s. 208]; „stateczność” [s. 235], „perswazyjny” [s. 265]

<sup>16</sup> Podrozdział w monografii Heatha, na który powołuje się Autorka, nosi tytuł „History of the term ‘gnomon’”.

<sup>17</sup> Z tym zjawiskiem mamy do czynienia częściej w tej pracy, zob. np. zdanie: „Zasadnicza różnica...” (s. 120), które jest przekładem (ale znów nieujęty w cudzysłów) z Cornforda (1957, 111); przykład z Proklosa (s. 138).

— ponownie błąd wynikający prawdopodobnie z niezrozumienia oryginału angielskiego), nieprecyzyjnie używa się zaimków w zdaniach<sup>18</sup>, a nawet niezrozumiałe (lub trudno zrozumiałe) są zwroty lub całe zdania, jak np.: „wczesna nauka nie oddaje wyraźnie odwrotnego procesu analizy...” (s. 49); „słowa poezji homeryckiej nie mają dokładnych tłumaczeń, choć znaczą to samo we współczesnych językach” (s. 50); „Kontrast koncepcji duszy śmiertelnej wydobywa...” (s. 128); „Stan bycia martwym jest stanem oddzielenia od wszystkiego, co posiada granice, tj. skończonym konkretnym bytem” (s. 143); „ascetyczny tryb życia orfików po zewnętrznej stronie był ćwiczeniem się w cnotach obywatelskich [...], a po stronie wewnętrznej był zwróceniem się ku bogu...” (s. 147); „Gdyby wszyscy zajęli ścieżkę do góry, powinniśmy mieć ogólną pożogę, bo nastąpiłoby przechylenie rzeczywistości w jednym kierunku” (s. 188). Zdarzają się literówki<sup>19</sup>, błędy interpunkcyjne oraz błędy stylistyczne (np. „nie ma żadnych przypuszczeń, że...” [s. 127]; ). Nie wiadomo, na jakich zasadach pojawiają się odnośniki do literatury źródłowej (czasami w ogóle ich nie ma — np. s. 44) i sekundarnej (co więcej, raz one się pojawiają, a raz nie — co do braku zob. chociażby: Burkert [s. 9, 72, 96]<sup>20</sup>, Cornford [s. 19], Vernant [s. 25], Jaeger [s. 25], Burnet [s. 25, 59], Zeller [s. 26, 58, 187], Reale [s. 35], Arystoteles<sup>21</sup> [s. 58, 96, 274, 290, 291], Rhode [s. 72, 117], Kerényi [s. 117], Edmonds [s. 130], Platon [s. 137, 185], Proklos [s. 137], Stace [s. 139]. Ajschylos [s. 204], Parmenides [s. 222], Nilsson [s. 224]; Reinhardt [s. 245]; Chalmers [s. 247], Jamblich [s. 278])<sup>22</sup>. Czasami podawane są dane oryginału (np. s. 13, przyp. 5; s. 48, przyp.

<sup>18</sup> Zob. np. (podkreśl. — A.P.): „Nie chodzi zatem o wyznaczenie linii granicznej między religią a filozofią, a raczej między myśleniem powstałym na jej bazie wierzeń” (s. 23); „Przyjmujemy, że religijna poezja Homera zrodziła się z dyfuzji zapożyczonych elementów religijnych, ale też zastanych rozproszonych wierzeń, które utworzyły się poprzez naturalny sposób obcowania ze światem przyrody i były odpowiedzią na jego potrzeby”; „[...] tak jak świat powstał z pierwotnego ognia, tak kiedy rok świata dobiegnie końca, powróci przez pożar *do niego i po nim* ustalony czas będzie na nowo uformowany, aby świat był zaangażowany w nieskończoną okresową zmianę pomiędzy stanem podzielonej istoty, a związkiem wszystkich rzeczy w pierwotnym pożarze” (s. 209).

<sup>19</sup> W jednym miejscu prawdopodobna literówka generuje błąd merytoryczny, gdyż sugeruje, iż Heraklit napisał więcej niż jedno dzieło (s. 191). Warto też wspomnieć, że fragmenty filozofów przedsokratejskich zebrał Diels, a nie Dielz (s. 261).

<sup>20</sup> Przy okazji można wskazać, że Autorka pisze na s. 10: „poza wyżej wymienionymi, należy dołączyć Rhodogo, Kerényiego, Burkerta...”, ale akurat Burkert został wcześniej przywołany.

<sup>21</sup> *A propos* Arystotelesa, to czytelnik mógłby się zastanawiać, czy napisał on dzieło *Psychologia*, o którym wspomina J. Skrzypek-Faluszcak (s. 119), powtarzając tę informację za Cornfordem (1957: 110), przy czym oczywiście chodzi o traktat *O duszy*. Inna ciekawostka: nie wiem, dlaczego informacje o Empedoklesie mają pochodzić z ostatniego wydania *Poetyki* (s. 266). Kilkakrotnie też informacje z dzieł Stagiryty przytaczane są za opracowaniami (np. s. 271)

<sup>22</sup> Gdy chodzi o nazwiska, to na s. 139 przedstawione są imię i nazwisko Karla Alberta.

48), kiedy indziej tylko dane przekładu. Wyrazy z języka greckiego raz przytaczane są w transliteracji (też niekonsekwentnie — zob. np. *fizys* [s. 14] i *fysis* [s. 23, przyp. 20], *physis* [s. 18]), a raz pisane alfabetem oryginału. Nie wiadomo, dlaczego mimo podziału na rozdziały nie zdecydowano się na rozpoczynanie numeracji przypisów na nowo wraz z każdym rozdziałem, w efekcie czego otrzymujemy ‘imponującą’ liczbę 555 przypisów. Błędnie podano tytuł dzieła Williama Jamesa zarówno w przypisach do tekstu głównego (przypisy: 3, 226, 228), jak i w bibliografii (s. 314): *Doświadczenie religijne* (powinno być: *Doświadczenia religijne*). W przypisie 17 (s. 22) przytoczony jest cytat, ale nie wiadomo z jakiego dzieła (jest to ciąg dalszy rozważań Cornforda, a przypis znajduje się na s. 140 dostępnego mi wydania oryginału<sup>23</sup>). Autorka niefrasobliwie odnosi się również do dostępnej w języku polskim monografii autorstwa Geoffreya Stephena Kirka, Johna Raven i Malcolma Schofielda (1999): (1) podaje (s. 32), że autorem przekładu wersu z *Iliady* jest G.S. Kirk, tymczasem w tej wersji przełożył go oczywiście Jacek Lang; (2) przy omawianiu koncepcji Heraklita wymienia wszystkich trzech autorów jako źródło interpretacji, tymczasem rozdział o Jończykach napisał G.S. Kirk; (3) podobnie jak z Heraklitem postępuje w przypadku filozofii Parmenidesa (s. 228, 236), ale rozważania o Parmenidesie przypisane są G.S. Kirkowi (s. 236), chociaż autorem rozdziału o tym Eleacie jest M. Schofield; (4) mówiąc o Filolaosie, stwierdza, że Kirk i Raven powołują się na Barnesę, ale autorem tej części książki *Filozofia przedsokratejska* jest M. Schofield. Kilka zapisów w przypisach budzi zdumienie czytelnika, np.: w przypisach 162 (s. 100) i 164 (s. 101) mamy „pomieszanie z poplątaniem” — sugeruje się w nich, że Arystofanes i Klemens cytują Burkerta! Na s. 128–129 wymienia się szereg prac dotyczących orfizmu wraz z opisami bibliograficznymi — nie rozumiem, dlaczego w tekście głównym, a nie w przypisie. W niektórych przypadkach trudno zrozumieć, do jakiego źródła Autorka się odnosi, np. gdy wspomina o przydomku „Niemy” czy „Ciemny” Heraklita, opatruje to informacją w nawiasie: „por. XXIII 39” (s. 170)<sup>24</sup>. Wadliwie podaje się dopełniacz liczby mnogiej od rzeczownika „gnoma” (jest: „gnomów” [s. 171], a powinno być:

<sup>23</sup> W tym przypadku dochodzi do niesamowitego wręcz zapośredniczenia: cytat w cytacie pochodzi z pracy Gataschteta poświęconej językowi Klamatów (plemienia Indian z Ameryki Północnej), a jest on przytoczony w wersji francuskiej przez Luciena Lévy-Bruhla w pracy *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (dostępnej w języku polskim! — zob. LÉVY-BRUHL 1992), cytat z Lévy-Bruhla zaś jest przytoczony przez Cornforda, a cytat z tego ostatniego pojawia się w przypisie u J. Skrzypek-Faluszczyk, ale nie w jej przekładzie, lecz w (słabej jakości) tłumaczeniu K. Wygnańca.

<sup>24</sup> Nie potrafię znaleźć źródła, w którym Heraklita określano by mianem „niemego”, natomiast odnośnik XXIII 39 prawdopodobnie dotyczy dzieła *Dzieje Rzymu od założenia miasta* Tytusa Liwiusza.

„gnom”). Nie wiadomo, z jakiego powodu w przypisie 303 pojawia się odwołanie do tekstu *The Apostolic Tradition of Hippolytus*, w którym nie ma nic na temat Heraklita. Przypis 326 powinien zostać uzupełniony o informację, że jest to fr. 44 *Zachęty do filozofii* według rekonstrukcji I. Düringa. Z nieznanego mi powodu Autorka podaje angielskie odpowiedniki greckich określeń ognia jako niedosytu i nadmiaru (s. 188). Warto zwrócić uwagę, że Klemens Aleksandryjskich nie napisał *Stromata Buch* (przyp. 204). Nie wiem, dlaczego imię Sybilla pisane jest wielką literą, natomiast imię Pytia małą (s. 215–216)<sup>25</sup>. Czasownik „istnieć” nie ma funkcji łącznikowej (s. 241), gdyż tę funkcję może mieć czasownik „być” (zob. s. 243). W osobliwy sposób podawane są odnośniki do fragmentów poematu Parmenidesa — 28B, 3; 8, g-6; 2 8B8, 40; 28B8, 17-1 8; 2 8B8 3 8-4 I; 28B8, 30-3 I (s. 246–247). Fragment, którego część jest przytoczona w przekładzie na s. 247, nie jest fragmentem B 5, 7, lecz DK 28 B 10, 5–8. Nie wiem, dlaczego odnośniki do źródeł (Porfiriusz, Jamblich) na s. 271 znajdują się w tekście głównym, a nie w przypisach. Plutarch z pewnością nie napisał dzieła *De Emilio* (przyp. 497), bo chodzi oczywiście o *De exilio* (*O wygnaniu*). „Jedno” i „diada” nie są formułami, lecz pojęciami (s. 288). W starożytności nie istniały Włochy (s. 292). Na s. 292 znajduje się przekład z angielskiego nieopatrzony cudzysłowem (oryginał widnieje w przypisie), co powoduje konfuzję w rozumieniu zaimka w zwrocie „nasza interpretacja”, gdyż w oryginale dotyczy opinii Burneta, ale czy w związku z tym pod tą opinią „podpisuje się” również Autorka i niejako włącza się ona w zakres owego zaimka? Jeśli chodzi o bibliografię, to (1) w bardzo dziwny sposób przywoływane są źródła w formie wymieniania autorów: Klemens Aleksandryjski... oraz Plutarchus... (s. 311 — w tym ostatnim przypadku nie wiadomo dlaczego podaje się również konkretne miejsca w dziełach); (2) brak jest tłumaczy dzieła Diogenesa Laertiosa; (3) w opracowaniach niekonsekwentnie bądź podaje się odnośniki do pierwszych wydań, bądź ich brakuje. Wątpliwości może budzić również to, czy Autorka zna język grecki, wielokrotnie przytacza bowiem transliterowane słowa i frazy z tego języka, ale pojawiają się w nich podstawowe błędy, do których należy m.in. uznanie formy *epoptai* za wyrażoną w liczbie pojedynczej, chociaż oczywiście liczba pojedyncza to *epoptēs*<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Małą literą również pisane są Heliady i Słońce jako ojciec Heliad (s. 237), chociaż w artykule, do którego odwołuje się Autorka, oba wyrazy pisane są wielką literą.

<sup>26</sup> Zob. np. „wiedza, jaką posiadał *epoptai*...” (s. 111); „*Epoptai* czerpał wiedzę...” (s. 111); „bóstwa, które przywołuje *epoptai*...” (s. 115); „[...] gdzie *epoptai* oglądał wizję” (s. 181); „oświecony był *epoptai*...” (s. 233). Podobnie na nieznaną greki może wskazywać tłumaczenie wersów 30–31 z ósmego fragmentu poematu Parmenidesa, który to przekład jest niezrozumiały (s. 247).

## PODSUMOWANIE

Mam nadzieję, że z powyższych uwag widać, iż książka J. Skrzypek-Faluszczak nie może być uznana za podręcznik. Co więcej, uważam, że niestety nie jest godna polecenia ani osobie, która chciałaby zostać wprowadzona w arkana filozofii starożytnej, ani temu, kto z filozofią starożytną jest już obeznany. Wywody w niej prowadzone są często nużące przez pojawiające się powtórzenia, brak im odpowiedniej koncentracji na podjętym zagadnieniu, a czasami wręcz ma się wrażenie, że obcuje się z połączonymi ze sobą w niezbyt precyzyjny sposób notatkami z lektury innych autorów. Książka jest napisana w wielu miejscach nienajlepszym językiem, brakuje jest odwołań do źródeł oraz w zbyt wielu miejscach ich się nie przywołuje.

## REFERENCJE

- AJDUKIEWICZ, Kazimierz. 1983. *Zagadnienia i kierunki filozofii. Teoria poznania. Metafizyka*. Warszawa: Czytelnik.
- BEEKES, Robert, i Lucien van BEEK. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. Vol. I. Leiden–Boston: Brill.
- BURKERT, Walter. 2001. *Starożytne kulty misteryjne*. Tłum. Krzysztof Bielawski, Kraków: Homini.
- CHANTRAINE, Pierre. 1968. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. T. I. Paris: Klincksieck.
- CORNFORD, F[ranis] M[acdonald], 1957. *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. New York: Dover Publications.
- DOMARADZKI, Mikołaj. 2017. „Alegoryzująca teologia Ferekydesa: między obrazem a pojęciem”. *Filo-Sofija* 36: 559–565.
- GAJDA, Jadwiga. 2007. *Filozofia przedplatońska*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- GLĄZ, Stanisław. 1998. *Doświadczenie religijne*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- GRANGER, Herbert. 2007. „The Theologian Pherecydes of Syros and the Early Days of Natural Philosophy”. *Harvard Studies in Classical Philology* 103: 135–163.
- HICK, John. 2019. *Nowe pogranicze religii i nauki: doświadczenie religijne, neuronauka i Transcendentne*. Tłum. Jan Andrzej Lipski. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- JAMES, William. 2012. *Doświadczenia religijne*. Tłum. Jan Hempel. Warszawa: Hachette, 2012 (pierwsze wydanie przekładu: Warszawa: Książka i Wiedza, 1958; oryginał: *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Longmans, Green & Co., 1902).
- KIRK, G[oeffrey] S., John R[AVEN] i Malcolm S[CHOFIELD]. 1999. *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Tłum. Jacek Lang. Warszawa, Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN (oryginał: *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957).

- KOWALSKI, Aleksy. 2011. „Troska o duszę w *Quis Dives Salvetur* Klemensa Aleksandryjskiego. W: *Disputationes Quodlibetales*, Duša & Europa, red. Radovan Šoltés, Dušan Hruška, Pavol Dancák, 38–56. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove.
- KUBOK, Dariusz. 2004. *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- LEGUTKO, Ryszard. 2020. *Filozofia przedsokratyków. Od Talesa do Demokryta*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. 1992. *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*. Tłum. Bella Szwarzman-Czarnota. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN (oryginał: *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Alcan, 1910).
- MAZUR, Tomasz. 2008. *Kapryśni bogowie Sokratesa. Człowiek i świat wartości w tradycji filozofii zachodniej*, Kęty: Marek Derewiecki.
- NILSSON, Martin P., 1949. *A History of Greek Religion*. Tłum. F.J. Fielden. Oxford: Clarendon Press.
- OTTO, Rudolf. 1968. *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Tłum. Bogdan Kupis. Warszawa: Książka i Wiedza (oryginał: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt und Granier, 1917).
- PACEWICZ, Artur. 2006. [Recenzja:] Dariusz Kubok. *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2004, ss. 502. ISBN 83-226-1310-5. „Roczniki Filozoficzne” 54, nr 1: 266–275.
- PACEWICZ, Artur. 2011. „Platon a zło”. *Studia Philosophica Wratislaviensia* 6, nr 1: 181–188.
- PENATI, Giancarlo. 1982. *L'Anima*. Brescia: La Scuola.
- SCHOFIELD, Malcolm. 1991. „Heraclitus' Theory of Soul and Its Antecedens”. W: *Companions to Ancient Thought 2. Psychology*, red. Stephen Everson, 13–34. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press.
- SKRZYPEK-FALUSZCZAK, Jadwiga. 2010. *Ocalenie od zła w filozofii Platona*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010.
- SKRZYPEK-FALUSZCZAK, Jadwiga. 2021. *Przedracjonalne źródła racjonalnej refleksji filozoficznej*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego
- WEST, M.L., ed. 1966. Hesiod. *Theogony*, Oxford: Clarendon Press.

## O (PRZED)RACJONALNOŚCI W MYŚLI STAROŻYTNEJ. UWAGI NA MARGINESIE PEWNEJ KSIĄŻKI

### Streszczenie

Artykuł stanowi obszerne, krytyczne omówienie książki *Przedracjonalne źródła racjonalnej refleksji filozoficznej* autorstwa Jadwigi Skrzypek-Faluszczak. Krytyka obejmuje kolejne części monografii — „Wstęp” oraz trzy rozdziały, a zakończona jest wskazaniem na rozmaite uchybienia formalne, jakie w tej monografii się pojawiają. Rozważania nie ograniczają się do aspektu krytycznego, lecz prezentują rozmaite ujęcia danych kwestii obecne w literaturze przedmiotu, a nie zostały ujęte przez autorkę monografii, a także propozycje własnych autorskich rozwiązań.

**Słowa kluczowe:** starożytna filozofia grecka; racjonalizm; religia grecka; orfizm; presokratycy

ON (PRE)RATIONALITY IN ANCIENT THOUGHT:  
NOTES ON THE MARGINS OF A BOOK

## S u m m a r y

The article is an extensive critical discussion of the book *Przedracjonalne źródła racjonalnej refleksji filozoficznej* [Pre-rational Sources of Rational Philosophical Reflection] by Jadwiga Skrzypek-Faluszczyk. The critique covers the following parts of the monograph — the introduction and three chapters — and concludes by pointing out the various formal deficiencies to be found in this monograph. The reflections are not limited to the critical aspect, but present various approaches to the given issues present in the literature on the subject, not included by the author of the monograph, as well as the proposals of own original solutions.

**Keywords:** ancient Greek philosophy; rationalism; Greek religion; Orphism; Presocratics

**Information about the Author:** Dr. habil. ARTUR PACEWICZ — University of Wrocław, Faculty of Social Sciences, Institute of Philosophy; correspondence address: Institute of Philosophy, ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław; e-mail: [artur.pacewicz@uwr.edu.pl](mailto:artur.pacewicz@uwr.edu.pl); ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8863-7900>.