



Warszawa 14.02.2025

Dr hab. Dariusz Piętka, prof. uczelni

Instytut Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Recenzja w postępowaniu habilitacyjnym dr Jadwigi Skrzypek-Faluszczak

1. Ocena monografii habilitacyjnej *Przedracjonalne źródła racjonalnej refleksji filozoficznej*

Filozofia grecka wyrasta z tradycji poetów greckich, którzy w literackim języku metafor, alegorii i porównań opisywali sposób rozumienia świata w tamtych czasach. Formułowano różne kosmogonie i teogonie przedstawiające powstanie i naturę świata, bogów, zwierząt i ludzi. W dość powszechnej opinii mitologia jest wyobrażeniowym i nieracjonalnym sposobem wyjaśnienia rzeczywistości, choć należałoby się zastanowić, czy stawiane w niej hipotezy nie są na miarę narzędzi poznawczych dostępnych ówczesnemu człowiekowi. Kwestia identyfikacji przedfilozoficznych źródeł i funkcji, jaką one odgrywały w narodzinach racjonalnej refleksji filozoficznej jest badawczo pasjonujące, a w polskiej literaturze filozoficznej potrzebne. Temat nie jest często poruszany, tym bardziej wartościowe jest powstanie monografii na temat związków religii i filozofii u jej początków.

1. 1. Formalna ocena monografii

Rozdział pierwszy zatytułowany „Religia a wczesna filozofia” składa się z 12 podrozdziałów. Treść rozdziału nie w pełni odpowiada tytułowi. Tytuł zapowiada, że znajdziemy w nim jakiś rodzaj porównania lub omówienia wpływu religii antycznej i początków filozoficznego myślenia. Rozdział jednak poświęcony został prawie w całości wierzeniom religijnym opisywanym przez Homera i Hezjoda. Podtytuły tego rozdziału i ich treści dotyczą w przeważającej mierze wierzeń religijnych. Rozdział, który podejmuje dość zdawkowo kwestie filozoficzne został zatytułowany „Koncepcja Mojry a magiczna koncepcja świata wczesnych filozofów”. Na próżno w nim szukać zapowiadanej w tytule koncepcji świata u wczesnych

filozofów, lecz znajdujemy w nim bardzo ogólne, można powiedzieć, popularnonaukowe i niezwykle krótkie omówienie tematu sygnalizowanego w tytule tego paragrafu. Można było rozdział ten zatytułować po prostu „Wierzenia Greków w opisach Homera i Hezjoda”.

Zakres wskazywany przez rozdział „Religia a wczesna filozofia” pokrywa się częściowo z zakresem wyznaczanym przez rozdział IV zatytułowany „Religijne źródła wczesnej refleksji filozoficznej”.

Zastrzeżenie formalne można wysunąć również wobec tytułów dwóch pierwszych podrozdziałów rozdziału pierwszego. Ich pola badawcze nominalnie w znacznej mierze pokrywają się ze sobą. Rozdziały „Homerowe opisy bogów i ludzi” oraz „Świat, bogowie i ludzie w optyce Homera” nominalnie dotyczą prawie tego samego zakresu (podrozdział drugi poszerzony został o rozumienie świata przez Homera). Dodatkowo, w pierwszym z tych podrozdziałów Autorka nie przedstawia opisu bogów i ludzi u Homera (jak wskazuje na to tytuł), ale przedmiotem tego podrozdziału są raczej sposoby opisu i jego geneza historyczno-kulturowa: źródła wierzeń starogreckich i wpływ kultur Bliskiego Wschodu, forma literacka i środki artystyczne oraz wpływ jaki mity Homera wywierały na świadomość religijną Greków.

Na stronie 90 Habilitantka cytuje fragment z pracy Kerenyia: [...] rodzenie kontynuowane jest na przemian w postaci węża i byka. Tak przynajmniej rozumieli ten symbol chrześcijańscy komentatorzy i łacińscy tłumacze: [...] byk jest ojcem węża, a ojcem byka wąż”. W komentarzu do tego fragmentu, znajdującego się linię niżej, czytamy, że tautologia ta wskazuje na utożsamienie zwierząt z bóstwem. Trzeba zaznaczyć, że zdanie „byk jest ojcem węża, a ojcem byka wąż” nie jest tautologią. Habilitantka prawdopodobnie odczytując to zdanie jako pewien postulat tożsamości dwóch przedmiotów i nazywa wypowiedź o niej tautologią. Jest to jednak błędne.

Poza wskazanymi niedociągnięciami, forma monografii nie budzi zastrzeżeń.

1. 2. Merytoryczna ocena monografii

W rozdziale pierwszym, Habilitantka na podstawie *Odysei* i *Iliady* Homera, a także *Teogoonii* Hezjoda przedstawia wyobrażenia na temat genezy świata, rozumienia Mojry, natury bogów i ich relacji wobec świata oraz ludzi. Autorka ukazuje najpierw homeryckie rozumienie religii, posiadające swoją genezę w wierzeniach starożytnych Greków. Ukazuje świat bogów i ludzi jako swoiste, podobne wzajemnie do siebie, lecz oddzielone i hierarchicznie zorganizowane

społeczności. Zdaniem dr Skrzypek-Faluszczak, w świecie bogów Homera odnajdujemy pierwiastki irracjonalne związane, jak pisze Autorka „jedynie z ukazaniem boskości jako nieograniczonej potęgi i władzy nad człowiekiem” (s. 56), przy jednoczesnej obojętności na ludzkie losy. Obraz tego świata charakteryzował się determinizmem i pozbawiony był celowości. Habilitantka uwypukla homerycką dychotomię zachodzącą między naturą bogów i naturą ludzi. Bogowie jako nieśmiertelni, posiadają nadprzyrodzoną moc, wiedzę oraz ogromną władzę nad ludźmi. Człowiek pod każdym z tych względów jest ograniczony – stanowi bowiem istotę śmiertelną, nie posiada nadprzyrodzonych mocy, władzy i wiedzy. Świat boski jest dla człowieka niedostępny. Może się doskonalić tylko w granicach swojej natury przez rozwój przyrodzonej siły, a nie rozwój i przemianę myślenia. Dr Skrzypek-Faluszczak dostrzega pesymistyczną i w pewnym sensie fatalistyczną wizję człowieka zawartą w dziełach Homera. Nie ma w niej miejsca na rozwój religijny, duchowy i wznoszenie się ku temu, co doskonalsze, boskie. Autorka, odwołując się do Rudolfa Otto jest przekonana, że w religii, w której boskość była ukazywana jako nieograniczona potęga i władza, nie ma miejsca na świętość (s. 56). Zarysowuje jednak, choć trochę nie wprost, rozwarstwienie na dwa światy – nieśmiertelny i wieczny.

Całkowicie nie zgadzam się z twierdzeniem, które wypowiada Habilitantka niemal na początku rozdziału pierwszego. Twierdzi, że pierwsi filozofowie „wierzyli dogmatycznie w swoje twierdzenia o świecie. Świat w którym żyli pozwalał im na taką twórczość niemalże bez ograniczeń. Byli jak artyści, którzy w kamieniu tworzą posąg; dzięki ich pracy kamień przybierał kształty takie, jakie chciał autor. Na podstawie swoich poglądów konstruowali system, a wszelkie argumenty istnieją w nim ze względu na niego” (s. 20). Autorka wypowiada te słowa w sposób zupełnie arbitralny, nie odwołując się do żadnej literatury i nie starając się w żaden sposób uzasadnić źródłowo swojego przekonania. Nie bierze pod uwagę, że filozofia rozwijała się stopniowo przez doskonalenie metod poznawczych. Widać ten proces rozwoju choćby od Talesa do Arystotelesa. Wspomnijmy tylko Talesa i Parmenidesa. Pierwszy z nich był matematykiem, astronomem, zajmował się ekonomią i polityką. Nie zachowały się teksty Talesa, ale wiemy od uczonych późniejszych, że dostrzegł, iż cykl przesilen jest nierówny. Wymagało to długoletnich obserwacji, a ostateczna konkluzja stanowi rezultat wnioskowania uogólniającego. Potrafił obliczyć wysokość na podstawie długości cienia. U Diogenesa czytamy, że odkrył drogę Słońca od zwrotnika do zwrotnika oraz podał stosunek średnicy Słońca i Księżyca do drogi ich obiegu [*Diogenes Laertios, Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, I, 24]. Wszystko to zakłada znajomość metody obserwacji, umiejętność

metodycznego opracowania jej rezultatów ze szczególnym uwzględnieniem wnioskowania uogólniającego, które zostały zaimplementowane do filozofii. Pozostali filozofowie przyrody stosowali metodę obserwacji i indukcji. Parmenides z Elei odkrył ontologiczną zasadę niesprzeczności i tożsamości, stosował w sposób wyraźny zasadę wyłączonego środka, Zenon z Elei Arystotelesa nazwał twórcą dialektyki, która ściśle rzecz biorąc była metodą dowodzenia apagogicznego. Twierdzenie, że pierwsi filozofowie przedstawiali swoje twierdzenie dogmatycznie i nie „kłopotali się wymyślaniami [...] przesłanek” jest całkowicie pozbawione podstaw.

Słusznie Habilitantka twierdzi, że kontynuację homeryckiej poezji religijnej znajdujemy u Hezjoda. W monografii wskazuje na podobieństwa oraz na szereg różnic między mitami obu poetów. Autorka zwraca uwagę na pewien rozwój i zmiany w sposobie pojmowania bóstw przez Hezjoda, który przedstawia je jako twórcze siły w świecie (s. 58). Dostrzega w tym wątek panteistyczny, pierwiastek boski można odnaleźć we wszystkich sferach rzeczywistości „boskość jest wpisana w świat”, jak pisze dr Skrzypek-Faluszczyk. Boską genealogię proponuje ona odczytywać jako przedstawienie natury, w której obserwujemy powtarzające się procesy, cykle, mające swoje kolejne początki i końce. Teogonia, która jest, wedle Autorki, zarazem kosmogonią, obrazuje wyłanianie się przeciwieństw, a jednocześnie ukazuje coraz większe rozwarstwianie, różnicowanie się rzeczywistości, przy zachowaniu jej granic jako całości. Dostrzega, że opisy początku świata i jego rozwoju uwypuklają ciąg przyczyn i wyłanianie się idei zasady całej rzeczywistości (s. 65).

Zarówno paragraf poświęcony wierzeniom opisywanym przez Homera, jak i paragraf poświęcony *Teogoni* Hezjoda są omówieniem wyjątków tematycznych z ich poezji, które miały mniejsze lub większe przełożenie na późniejsze wątki filozoficzne. Autorka starała się przedstawić pewne idee filozoficzne obecne w mitach w postaci refleksji filozofa współczesnego, ale nie wykazała jakichś istotnych związków lub ich braków z wczesną filozofią, co zapowiadał tytuł rozdziału. Wypowiedzi na temat elementów mitologicznych mających wpływ na rozwój problematyki filozoficznej mają charakter ogólny i zdawkowy. Dotyczą źródeł problemów filozoficznych w ogóle, które poruszane są przez większość filozofów, jak kwestia *arche*, przyczynowości, struktury świata oraz sposobu rozumienia bóstwa.

Habilitantka obok tradycji mitów olimpijskich przedstawia wierzenia i misteria dionizyjskie stanowiące źródło wierzeń orfickich, jako równoległy czynnik, który wpłynął na wyłonienie się myślenia filozoficznego. Autorka dość mocno odróżnia Dionizosa jako bóstwo od

antropomorficznie pojmowanych bogów olimpijskich. Dionizos bowiem to bóg życia, który przejawia się za pośrednictwem rozmaitych form życia. Dionizos, jak pisze dr Skrzypek-Faluszczyk, „[...] reprezentuje[...] także trwanie całej ożywionej natury” (s. 76). Wierzenia dionizyjskie uwypuklają zasadę życia, którą można wyrazić, zdaniem Autorki, następująco: życie jest jednością. Według niej, wiara w Dionizosa jako bóstwo przejawiające się w procesach życiowych wpływa na rozwój koncepcji duszy ożywiającej ciało, dającej i podtrzymującej życie w ujęciu orfików. Bóstwo ożywiające nie jest jednak przedmiotem bezpośredniego doświadczenia zmysłowego. Dionizos wykracza poza kategorie antropomorficzne. Dr Skrzypek-Faluszczyk dostrzega w odejściu od antropomorfizmu radykalną odmiennosc Dionizosa od człowieka, a nawet ludzkiego świata przy jednoczesnym uznaniu, że jest on zasadą ludzkiego świata (s. 82). Dionizos posiada władzę nad śmiercią i wprowadza w tajemniczy świat zmarłych. Idąc tropem Habilitantki, z jednej strony niepoznawalne zmysłowo, życiodajne, ale nieokreślone bóstwo, z drugiej strony, bóstwo panujące nad śmiercią i zmarłymi, dawało asumpt to pojmowania go jako czegoś wykraczającego poza samą naturę. Być może to właśnie będzie miała na myśli Autorka, pisząc, że religia dionizyjska, wyrastająca z tak pojmowanego boga, nie może być racjonalna. Kult czcicieli Dionizosa pozwala przekroczyć granice świata ludzkiego [...] Człowiek zatem może wznieść się na inny poziom, niż ten, który jest mu dany w śmiertelnym ludzkim życiu” (s. 83). Habilitantka w omówieniu wierzeń dionizyjskich zwraca nie tyle uwagę na idee posiadające wpływ w rozwoju myślenia filozoficznego, co raczej analizuje naturę doświadczenia religijnego (ekstazę, poczucie oczyszczenia, obecność bóstwa, przeżycie grozy, wzniosłości i potęgi).

W analogiczny sposób, Habilitantka omawia misteria eleuzyjskie, wskazując, że wprowadzają one element duchowy i nieśmiertelny w obrzędowości greckiej. Odwołując się do Eliadego stwierdza w swojej monografii, że jednym z bardziej istotnych czynników warunkujących świadomość duchowej strony człowieka były obrzędy inicjacyjne, w których dochodziło do odrodzenia wprowadzającego do nowego, wyższego sposobu bycia (s. 94). Należy zgodzić się z dr Skrzypek-Faluszczyk, że misteria eleuzyjskie stanowią próbę wykroczenia poza to, co śmiertelne i odkrycie sfery duchowej w człowieku, która umożliwia kontakt z bóstwem. Słusznie też Autorka zauważa, że jednym z głównych motywów był pesymistyczny obraz świata, w którym nie pozostaje nic po człowieku. Szczególnie mogło to być zatrwajające tam, gdzie śmiertelność z różnych powodów (np. chorób, wojen itd.) była bardzo wysoka. Wierzenia i obrzędy pomagają osiągnąć odmienny stan świadomości, ale jednocześnie wywołują

doświadczenie jakiejś niekreślonej inności przedmiotu doświadczenia (s. 108). Habilitantka widzi w misteriach euleuzyjskich uwypuklających momenty życia i śmierci, pojawiającą się z wolna w Grecji, ideę możliwości życia po śmierci. Przekonanie o tym stanowiło pewną podbudowę społeczną dla kultów dionizyjskich oraz czci Bogini Demeter. Inicjacje eleuzyjskie wyrażające przejście przez śmierć do życia wskazywały na boską rzeczywistość, która staje się udziałem człowieka (s. 115). Rozwija się kult dusz zmarłych, który z jednej strony wskazuje na jakąś niezależną odmienną rzeczywistość, z drugiej strony, cementuje relacje rodzinne i społeczne.

Habilitantka prowadzi czytelnika drogą, niejako krok po kroku, od prymitywnych form religii greckiej, o charakterze antropomorficznym do religii stopniowo wykraczającej poza świat ludzki, przez proces odkrywania w misteriach pierwiastka duchowego w człowieku oraz kształtowania się u Greków koncepcji bóstwa, którego natury nie można zamknąć w ludzkiej postaci, jak miało to miejsce w wierzeniach olimpijskich. Pomysł i sposób przedstawienia procesu powolnego wylaniania się idei życia duchowego z narastającą świadomością u Greków o występowaniu gdzieś rzeczywistości ostatecznej ocenić należy jako niezwykle trafny. Przedstawiony opis obrazuje czytelnikowi złożoność i swego rodzaju powolność przemian w mentalności religijnej starożytnych mieszkańców Hellady.

Dr Skrzypek Faluszczyk, za kolejny etap rozwoju religijnej kultury greckiej, który wywarł wpływ na rozwój filozofii równoległe do religii dionizyjskiej, przyjmuje ruch orficki. Habilitantka omawia koncepcję duszy w wierzeniach orfickich i wskazuje na zachodzenie silniejszego związku duszy ludzkiej z bóstwem, niż ma to miejsce w religii dionizyjskiej. W monografii koncepcja duszy jest przedstawiona niejako od dwóch stron, które nie zostały przez Autorkę wyraźnie wskazane: po pierwsze, od strony ontologicznej, w której został położony nacisk na naturę duszy, jej pochodzenie oraz cel do jakiego dąży, po drugie, od strony teoriopoznawczej, w której uwypuklone zostały poznawcze jej zdolności. Z ontologicznego punktu widzenia dusza posiada pochodzenie niebiańskie, pozostaje ona nieśmiertelna, niezależna w stosunku do ciała, ma niezmienną naturę. Dusza po śmierci wędruje, aby ponownie związać się z jakimś ciałem (s. 147). Ostatecznym celem będzie jednak wydobywanie się z tego zaklętego kręgu kolejnych wcieleń poprzez oczyszczenie (s. 131) i ostatecznie osiągnięcie szczęścia. Uwarunkowane to jest dobrym moralnie życiem doczesnym (s. 145).

Opis duszy od strony jej funkcji poznawczych jest istotny, ponieważ jej boskość, jak słusznie dostrzega Habilitantka, wyraża się nie we władzy, ale w wiedzy. Zdobywa się ją w mistycznym uniesieniu, które jest doświadczeniem polegającym, jak pisze Autorka, na zjednoczeniu

podmiotu z przedmiotem doświadczanym oraz widzeniem i ujmowaniem rzeczywistości (s. 140). Mistycy mogą odkryć w swej świadomości, jak czytamy, treści o charakterze pierwotnym. Dr Skrzypek-Faluszczyk nie podejmuje się „rozszyfrowania” na czym polegać miałyby ten sposób poznania w kontekście późniejszego zagadnienia teoriopoznawczego dotyczącego metody poznania intuicyjnego. Pozostaje jedynie przy zdaniu sprawy z tekstu Bucke’a opisującego poruszaną kwestię doświadczenia mistycznego.

Orfizm miał duże znaczenie dla filozofii, w tym sensie, że niektóre przekonania przedstawicieli tego ruchu zapładniały umysły filozofów, ale filozofowie podążali nieco odmienną drogą. Można ruch orficki nazwać istotnym ideodawcą rozwiązań filozoficznych, filozofia jednak nie kopiowała rozwiązań religijnych. Można to pokazać na przykładzie hipotezy wędrówki dusz, której uzasadnienie jest odmienne w racjonalnym dyskursie, niż w religii orfików. Piszę to w kontekście dyskusji, jaką Habilitantka prowadzi z poglądami Krokiewicza na temat jego stwierdzenia, że orfizm traci na znaczeniu w rezultacie pojawienia się intelektualnego, racjonalnego myślenia filozofów (s. 134). Autorka odrzuca pogląd Krokiewicza w zasadzie bez jakiegokolwiek dobrego uzasadnienia (nie wskazując jednak miejsca w jego pracach, do którego się odnosi). Wyraża ona ogólne stwierdzenie, na przykład, że: „jest wielce prawdopodobne, że kształtująca się forma religijności nie mogła intelektualnie i światopoglądowo oddziaływać wówczas na szeroką skalę. Całkiem możliwe, że w tych warunkach filozofowie przedsokratejscy [...] korzystali nie tyle z wypracowanego dorobku intelektualnego, ile z doświadczenia, które było spójne z czołowymi założeniami wszystkich orfików, a więc nauki o jednym i nauki o nieśmiertelnej duszy. To myśliciele stali się pionierami rozwoju doktryny orfickiej” (s. 134). Dr Skrzypek-Faluszczyk uzasadnienie swojego przeciwnego stanowiska opiera na tym, co „wielce prawdopodobne” oraz „całkiem możliwe” (nie podając żadnych racji prawdopodobieństwa – wypowiedź stanowi więc nie tyle uzasadnienie jej stanowiska, co raczej chwyt erystyczny). Takie nieuzasadnione twierdzenie polemiczne, nieopatrzone odwołaniem ani do żadnej przedmiotowej literatury, ani literatury sekundarnej jest w pracy dość częstym zabiegiem.

Autorka wzmiankuje o kwestiach jedności i wielości, które były poruszane w wierzeniach orfickich i stały się głównymi problemami filozoficznymi starożytnej Grecji. Przytacza w tym kontekście także wierzenia olimpijskie, jak choćby *Teogonię* Hezjoda, który podejmuje problem różnicowania się świata i wyłaniania się wielości z czegoś jednego. Pomija jednak pierwszych filozofów, poszukujących *arche*, jakiegokolwiek początku, tworzywa, jednej zasady świata. To w najwcześniejszej filozofii przyrody pojawia się termin *arche*, tak przecież istotny

dla całej filozofii. Filozofowie milezyjscy poszukują jakiegoś czynnika jednoczącego w samej przyrodzie. Habilitantka niestety przemilcza tę kwestię prawie całkowicie wzmiankując tylko jednym zdaniem, że *arche* Heraklita nie jest, jak u milezyjczyków czymś zaczerpniętym ze świata przyrody. Autorka koncentruje się w swojej monografii przede wszystkim na tych filozofach, u których wprost można wykazać odwołania do orfizmu i mitologii olimpijskiej. Sam wybór nie został przez dr Skrzypek-Faluszczyk wyjaśniony i nie wiemy jakie kryteria zostały przyjęte, aby skoncentrować badania na Heraklicie, Parmenidesie, Empedoklesie i pitagorejczykach.

Opisując wpływ religii greckiej, szczególnie wierzeń orfickich, na rodzącą się w starożytnej Grecji filozofię, Habilitantka stara się przedstawić myśl Heraklita, jako filozofię przeciwstawiającą się sferze misteryjno-kultycznej, czerpiącej jednak nie wprost z niektórych wierzeń olimpijskich, wybranych aspektów religii dionizyjskiej oraz wierzeń orfickich. Istotną rzeczą, na którą zwraca uwagę dr Skrzypek-Faluszczyk, jest odrzucenie przez Heraklita mitu i zwrócenie się ku poznaniu czysto teoretycznemu, kontemplacyjnemu. Źródłem poznania logosu należy upatrywać w rozumie, ale możliwe jest, zdaniem Autorki, że ma ono charakter mistyczny (s. 182). Z drugiej strony jednak, czytamy w tekście, że „doświadczenie jest kluczowym pojęciem dla zrozumienia heraklitejskiej myśli, bo ono umożliwia ujęcie zasady świata” (s. 191). Nie chodzi przy tym o doświadczenie zmysłowe, lecz jakiś typ doświadczenia posiadającego swoje źródło w intelekcie. Szkoda, że Habilitantka nie omawia tej kwestii szerzej, tym bardziej, że problem *nous*, a więc doświadczenia rozumiejącego, stanowi jeden z ważniejszych problemów teoriopoznawczych w filozofii antycznej. Poznanie to wykorzystywane jest zarówno przez Parmenidesa, Empedoklesa, ale również najwybitniejszych filozofów starożytności – Platona, Arystotelesa i Plotyna. Nie znajdujemy również analizy pozwalającej na odróżnienie intelektualnego doświadczenia od poznania kontemplacyjnego. Nie dowiadujemy się, czy kontemplacja (*theoria*) różni się w swojej istocie od doświadczenia intelektualnego. Temat ten, sądzę, że niezwykle istotny, nie został podjęty w ogóle.

Zależność filozofii Heraklita od wierzeń wcześniejszych jest przedstawiona w monografii jako sprzeciw wobec wierzeń i skierowanie ku rozumowi. Habilitantka ukazuje napięcie między intelektualnym poznaniem świata, które proponuje Heraklit i wierzeniami religijnymi. O ile bowiem religia ma dać lepsze życie po śmierci, to kontemplacja ma umożliwić dobre życie w doczesności. Autorka zdaje się wskazywać odmienne cele filozofii i religii, a przez to również odmienną aktywność człowieka, która jest dla niego wartościowa. O ile bowiem kultury

misteryjne – jak uzasadnia – angażują ludzkie ciało, prowadzą do utraty świadomości, to poznanie logosu stanowi aktywność rozumu i zachowanie jego trzeźwości. Autorka upatruje także źródeł oczyszczenia w aktywności intelektualnej, przeciwnie, niż ma to miejsce, na przykład, w misteriach dionizyjskich. Związek filozofii Heraklita z religią jest zatem negatywny. Autorka stara się przekonać, że Heraklit zaprzecza praktykom i przekonaniom religijnym, choć nie jest tak zawsze. Wraz z orfikami mówi o szacunku dla życia ludzkiego, sprzeciwia się zbrodni, karze w postaci śmierci, która stanowi negację życia itd. (s. 195). Wątek ten jest nader interesujący. Szkoda, że Habilitantka nie wykorzystała do omówienia religijnych źródeł filozofii Heraklita badań Wojciecha Wrotkowskiego zawartych w jego monografii (*Jeden wieloimienny. Bóg Heraklita z Efezu*, Warszawa 2008), które stanowią bodaj najpełniejszą analizę problematyki religijnej, sposobu rozumienia przez Heraklita logosu i Boga, także w odniesieniu do literatury religijnej wczesnej Grecji. Pozostawiam oczywiście możliwość wyboru komentarzy na temat filozofii Heraklita, ale wypadałoby chociaż zamieścić w bibliografii wspomnianą przeze mnie pozycję książkową.

Można powiedzieć, że Habilitantka dostrzega w filozofii Heraklita transformację zastanych idei religijnych, bez których, zdaniem Autorki, nie zbudowałby on nauki o logosie i związanej z nim *psyche* (s. 204). Cennym fragmentem części monografii poświęconej filozofii Heraklitejskiej jest uwypuklenie związku nauki o logosie z naturalistyczną koncepcją języka. Język stanowi narzędzie obiektywizacji poznania, oddaje poznawaną rzeczywistość. Brakuje jednak wyjaśnienia na czym owo oddanie rzeczywistości w języku miałoby polegać i czy rzeczywiście o naturalizm Heraklitowi chodzi. Otrzymujemy jedynie zdawkowe stwierdzenie, że naturalizm wyrażał również Platon w *Kratylosie*, ale Habilitantka nie próbowała wyjaśnić, na czym miałby ów naturalizm języka polegać. Przechodzi jednak dość gładko do porównania Heraklitejskiej teorii poznania rzeczy za pomocą słów z Platońską dialektyką wyrażoną przez niego w *Fedonie* [100a-c], która opiera się na analizie znaczeń. Należy zaznaczyć, że teoria języka wyrażona w *Kratylosie* i ta, o której czytamy w *Fedonie* posiadają szereg różnic i nie można ich utożsamiać, a sam sposób poznania na podstawie analizy języka różni się w *Kratylosie*, w którym chodzi o poznanie rzeczy na podstawie fonetycznej formy słów i w *Fedonie*, w którym Platon pomija aspekt strukturalny języka (w jakiegokolwiek jego warstwie), a koncentruje się na aspekcie znaczeniowym wyrażen. Rzetelna analiza genezy języka i źródeł poznania u Heraklita mogłaby rzucić interesujące światło na Platońską teorię genezy języka i jego poznawczych funkcji, która ewoluowała od początku jego samodzielnej twórczości (w *Kratylosie*) do późnych rozwiązań, które są już zupełnie inne (jak np. w *Liście VII*).

Wpływ orfików oraz Homera i Hezjoda zaznaczył się również w myśli Parmenidesa. Zagadnienie to stanowi główny bodaj motyw rozważań rozdziału poświęconego Eleacie. Już na samym początku Autorka rezygnuje z analizy znaczenia terminu *einai*, sposobu rozumienia bytu w poemacie Parmenidesa i nie chce się wpisywać w szeroką polemikę na te tematy (s. 226). Warto jednak zaznaczyć, że nie jest w tym zamierzeniu do końca konsekwentna. Porusza kwestię pojmowania bytu w dalszej części, choć ma to charakter raczej sprawozdawczy, niż porównawczo-dyskusyjny. Celem rozdziału jest przede wszystkim wydobyć z myśli Eleaty „znaczenia boskości”, a więc parafrazując nieco sformułowanie występujące w książce, zrozumienia tego, czym jest bóstwo.

Na początku rozdziału przedmiotem analiz czyni Autorka prolog poematu ze względu na występujące wątki orfickie oraz mitologiczne. Przedstawia wpływ kultury religijnej na myśl Parmenidesa. Podróż Parmenidesa ukazuje jako alegorię oświecenia, dzięki któremu człowiek może dostrzec to, co dla zwykłych śmiertelników jest niedostępne (s. 233). Proces wtajemniczenia na drodze prawdy pozwala nie tylko na poznanie bytu, ale także bóstwa (s. 232). Poznanie go ma jednak odmienny charakter, niż w misteriach religijnych – jest ono czysto rozumowe, wewnętrzne, mające w pewien sposób doprowadzić do przebóstwienia człowieka, który, zdaniem Habilitantki, spodziewa się pełnej wiedzy po śmierci (s. 232). Filozofia Parmenidesa miałyby zatem posiadać charakter soteriologiczny.

Habilitantka stara się uzasadnić tezę, że Parmenides odkrywa „fenomen ludzkiego umysłu” (s. 226, ale także: s. 227, 230.). Według niej, Eleata przybliży wartość treści rozumowych i stara się porzucić to, co jest obiektem doświadczenia zmysłowego. Trudno jednak do końca zrozumieć, czy o to właśnie w tekście chodzi, ponieważ wyrażone zostało to dość niejasno. Na przykład w jednym ze zdań rozdziału czytamy: „Parmenides zbliża wszystkich do samego aktu własnej myśli, zaś oddala od tego na co patrzą nasze zmysły” (s. 226). Nie wiadomo, kim są owi „wszyscy” (można domniemywać, że to słuchacze, czytelnicy Eleaty), na czym miałyby polegać owo „zbliżanie się” do „aktu myśli” Parmenidesa. Dodatkową trudnością jest to, że Parmenides miałyby odwozić od przedmiotów poznania zmysłowego, ale przywozić do swojego aktu myślenia. Ze względu na wewnętrzną spójność wypowiedzi, bardziej poprawnie byłoby powiedzieć, że chodzi nie tyle o akt, co raczej przedmiot myślenia lub treść myślenia. Warto tu z naciskiem zaznaczyć, że w filozofii Parmenidesa nie chodzi o odkrywanie umysłu, ale raczej o to, co za pomocą umysłu można w sposób niezmienny i pewny poznać. Jest tym prawda-byt, w przeciwieństwie do tego, co jest pozorem bytu, poznawanym za pomocą doświadczenia zmysłowego.

Dr Skrzypek-Faluszczak w rezultacie analiz prologu dostrzega zarówno pozytywne, jak i negatywne związki Parmenidejskiej filozofii z wcześniejszymi wierzeniami. Z jednej strony bowiem, według niej, Parmenides wykorzystuje naukę orfików na temat możliwości zbliżenia się do Boga, które jest możliwe nie dzięki misteriom, lecz zdolności poznania prawdy. Z drugiej strony, odrzuca myślenie homeryckie, w którym świat bogów jest niedostępny dla ludzi.

Chciałbym podkreślić, że prolog ma znaczenie wprowadzające do kolejnych części poematu. Zaznaczone są tam drogi, na których można poznawać – droga prawdy oraz droga mniemań śmiertelnych. Opis jest metaforyczny i zawiera odniesienia do bóstwa, które jak należy sądzić, ma podnieść wagę poruszanych zagadnień. Prolog oczywiście zawiera również pewne wątki, których źródeł doszukujemy się u orfików, na przykład, motyw oświecenia, które można traktować jako metaforę jakiegoś intelektualnego bezpośredniego poznania intelektualnego, właściwego dla drogi prawdy. W tekście monografii odnajdujemy jednak daleko idące interpretacje na temat prologu. Habilitantka pisze, na przykład, że „[...] dla Parmenidesa droga poznania prawdy czyni go nieśmiertelnym, stawia na równi z bogami” (s. 227), wysuwając taki wniosek z faktu, że skoro mniemania są domeną śmiertelnych, to poznanie prawdy będzie domeną nieśmiertelnych, a więc tym, którzy są równi bogom. W innym *passusie* czytamy: „W filozoficznym poemacie Parmenidesa punkt oparcia zasadza się na nim samym; bezimienna bogini poucza młodzieńca o potędze rozumu [...]” (s. 230). Należałoby raczej wyjaśnić ową metaforę, w której bogini poucza młodzieńca o drogach poznania i powiedzieć, że Parmenides stara się wyrazić prawdę o wartości rozumu, a ściślej poznania rozumowego, a nie o potędze rozumu. W innym miejscu Autorka pisze, że „Parmenides biorąc za podstawę myślenie wedle zasad *logosu*, dochodzi do wniosku, że wewnętrzne myślące *ja* w człowieku musi być nie tylko nieśmiertelne, ale i wieczne”. Dr Skrzypek-Faluszczak próbuje włożyć w usta Parmenidesa myśli, których on w ogóle nie wypowiadał. Problem „*ja*” rozumianego jako podmiot poznania, w granicach którego rozważana jest prawda o bycie lub „*ja*” posiadającego atrybut nieśmiertelności w filozofii Parmenidesa nie występuje. Jeśli mówił o wieczności w swoim poemacie, chodziło mu o wieczność bytu, o umiejscowienie go w *aionie*, wiecznoczasie. Habilitantka zwraca zresztą na to uwagę. Daje temu wyraz, kiedy twierdzi, że nie można o bycie mówić w czasie przeszłym i przyszłym: „Byt nigdy nie był ani nie będzie, skoro teraz jest wszystkim taki sam” (B 8, 5). Autorka stara się uzasadnić tezę o wieczności „*ja*” przez odwołanie się do fragmentu B 3, w którym Parmenides stwierdza, że myśleć i być jest tym samym (co czasem jest tłumaczone jako „myśl i byt są tym samym”). Warto jednak na ten fragment spojrzeć bardziej całościowo z perspektywie B 8, 34-36, w którym Eleata pisze, o

genezie myśli. „Dlaczego jest myśl?” – pyta Parmenides. Otóż, „nie byłoby myśli bez będącego (bytu)”. Sugeruje to zależność i wtórność myślenia wobec bytu, ale nie ich tożsamość. Wyprowadzenie wniosku ontologicznego o wieczności rozumu, bez uwzględnienia wskazanego passusu jest dość ryzykowne.

Analogicznie, bez uzasadnienia wypowiada się Habilitantka na temat materialnej natury bytu. Razi to szczególnie, ponieważ sama Autorka dostrzega potrzebę odnoszenia się do tekstu źródłowego. Pisze bowiem, że „nie możemy przypisywać Eleacie twierdzeń i opinii, które nie są poparte tekstem” (s. 249). Bez oparcia się na tekście lub nawet jakimś opracowaniu, stwierdza, że cała rzeczywistość, zarówno byt, jak i świat, „będąc czymś, musi być materią”. Oczywiście, istnieją materialistyczne sposoby rozumienia natury bytu Parmenidesa, ale oprócz nich można znaleźć także inne interpretacje tego zagadnienia. Autorka nie przedstawia żadnej z nich. Warto zaznaczyć, że materializm Parmenidesa nie znajduje jednoznacznego potwierdzenia w poemacie *O naturze* i czytelnik chciałby dowiedzieć się, na jakiej podstawie pogląd taki jest Parmenidesowi przypisywany.

W paragrafie zatytułowanym „Wnioski”, wyprowadzone przez Habilitantkę konkluzje dotyczące filozofii Parmenidesa nie wynikają z treści obu wcześniejszych, poświęconych mu podrozdziałów. W tekście czytamy, że „Filozofia Eleaty przedstawia rzeczywistość w wiecznym bezruchu istnienia” (s. 255). Niewiele Autorka pisze o bezruchu rzeczywistości we wcześniejszych rozważaniach. Czy bez ruchu miałby być również świat stanowiący przedmiot mniemań śmiertelnych? Skoro Parmenides, zgodnie z przekonaniem dr Skrzypek-Faluszczak, jawi się jako monista, wynikałoby z tego, że również świat pozostaje w bezruchu. Czy tak jest? Dr Skrzypek-Faluszczak udziela odpowiedzi pozytywnej odwołując się do tekstu Drozdka, w którym twierdzi, że dla Parmenidesa „starzenie się, tak jak każda zmiana, jest iluzoryczne [...] i nie ma zmiany”. Warto byłoby jednak pamiętać, że Parmenides obok dziedziny bytu, której poświęcona jest większa część zachowanych fragmentów poematu, był także badaczem przyrody. Mówią o tym zachowane fragmenty oraz Diogenes Laertios w *Żywotach słynnych filozofów*. Podobnie zresztą uczeń Parmenidesa, Zenon, był badaczem zmiennej przyrody, co wydaje się wzmacniać przekaz o zainteresowaniach przyrodniczych Parmenidesa, a więc jego zainteresowaniach zmiennym światem, o którym można wypowiadać tylko mniemania. Teza odrzucająca zmianę w świecie jest bardzo dyskusyjna.

Drugą kwestią niezwykle sporną jest wypowiadanie się na temat teorii bytu Parmenidesa jako teorii o charakterze egzystencjalnym. U Parmenidesa nie występuje problematyka istnienia. W języku starogreckim nie ma takiego czasownika, który znaczeniowo odpowiadałby

współczesnemu czasownikowi „istnieć”. Habilitantka dość często ten aspekt egzystencjalny eksponuje, na przykład, pisze, że byt „nie ma stopni istnienia” (s. 252), „być to istnieć bezwarunkowo i bezprzyczynowo”, „logiczne oświecenie odsłania mu esencję istnienia” (s. 250), „myśleć o istnieniu oznacza w pełni istnieć” (s. 256). Dodatkowo w problematykę istnienia wplata kwestię stwarzania: „to, co jest, nie może być stworzone” (s. 252). Występuje naturalna pokusa dla współczesnego człowieka, aby czasownik „jest” będący funktorem od jednego argumentu nazwowego wyposażyć w znaczenie egzystencjalne. W kwestii znaczenia czasownika „być” warto było zaznajomić się z literaturą, która opisuje nieegzystencjalną jego funkcję w starożytnej Grecji (np. Ch. H. Kahn, *The Verb „Be” in Ancient Greek*), w szczególności u Parmenidesa (np. Ch. H. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, "Review of *Metaphysics*", 1969). Oczywiście, nie chodzi mi o to, aby forsować jedną tylko interpretację użycia czasownika *einai* u Parmenidesa, ale raczej o uświadomienie złożoności tego problemu.

Kolejnym wnioskiem, który wydaje się być nieco na wyrost, jest twierdzenie, że „Parmenides w swoim świecie zapewnia absolutne królowanie *jednemu*, które istnieje” (s. 255-256). Problem jedności nie był podejmowany w tekście, a i w samym poemacie jeden raz tylko zostało użyte słowo *hen* w formie orzeczenia. Parmenides pisze, że będące (byt) jest „[...] całe to samo, jedno, ciągle.” (B 8, 5-6). Nic więcej na temat jedności u Parmenidesa nie ma. Mówienie o tym, co jedno w filozofii eleackiej ma raczej swoje źródła w filozofii Melissosa.

1. 3. Ocena języka monografii i niektórych aspektów technicznych pracy

Na koniec należałoby poświęcić kilka słów błędom językowym. Należy zaznaczyć, że tekst jest napisany w miarę poprawnym językiem, ale w tak obszernej pracy trudno jest ustrzec się pomyłek, takich jak, na przykład, używanie kolokwializmów „główną sprężyną akcji w Iliadzie... (s. 37), stosowanie metafor nie przystających do tematu, na przykład, „uniemożliwiły mu oddryfowanie od swojej domeny” (s. 76). Zdarzają się błędy stylistyczne, przykładowo „słowa użyte do wyjaśnienia znaczenia danego terminu Homera są już w innej ramce niż kultura, którą reprezentował”, „Znaczenie *thymos* może być zmieniane w zależności od kontekstu, w którym zostało postawione”, „[...] rozwój ich kultu można nazwać w tej kwestii opozycyjnym do rozwoju kultu bogów olimpijskich: od nieosobowych dajmonów pewnego zakresu do istot coraz bardziej podobnych do ludzi[...].” (s. 76).

Czasem można w tekście natknąć się na wypowiedzi, które są trudne do zrozumienia, jak „Teologia olimpijska i wczesna filozofia to dwie podobne ekspresje tego samego

temperamentu” (s. 50), lub „W tym typie religii kanwa umysłowa jest czasowa – to powtarzający cykl roku, który rozpoczyna się tam, gdzie się zakończył, podczas gdy dla bogów Olimpu ta matryca jest przestrzenna – podział na dziedziny Mojry” (s. 76).

Tekst zawiera też czasem zestawienia niepowiązanych ze sobą logicznie lub treściowo zdań, jak na przykład: „Być może naturalnym przejściem do pojęcia wszechogarniającej kosmos harmonii było pojęcie prostego bytu. Oba te terminy niewiele mają wspólnego z bezpośrednio doświadczalną rzeczywistością. Parmenides sytuuje się w kręgu tych filozofów, którzy odkrywają fenomen ludzkiego umysłu [...]” (być może ostatnie zdanie powinno rozpoczynać nowy akapit).

Zdarzają się błędy gramatyczne: [...] (*arche*) świata utożsamia z czymś, co dalekie jest od prymitywnego zjawiska, raczej jest to coś o wiele doskonalsze (s. 59), „wśród mniej prymitywnych ludów, którzy rozwinęli system boskości [...]” (s. 61), „[...] nowoczesny model filozoficzny, który nadaje się do zestawienia z propozycjami Parmenidesem” (s. 228) (w tym wypadku jest to prawdopodobnie jakaś literówka złożona).

W tekście znajdujemy błędy transliteracji: *Fizys* (s. 14), chociaż na s. 49 poprawnie *physis*, *Peri fyseos* (s. 173) oraz różne literówki.

Dość częstą wadą tekstu jest brak przypisów. Czasem nie wiadomo, czy dana myśl pochodzi od Autorki, czy nie, ale są też takie fragmenty, w których Habilitantka odwołuje się w tekście do stanowiska określonej osoby, lecz nie podaje odniesienia do literatury. Z taką sytuacją spotykamy się nader często. Wskazuję tu jedynie przykładowe miejsca: „Cornford słusznie zauważa, że [...]” (s. 49), „Károly Kerényi koncentruje swoje badania na [...] (s. 73), Eliade zauważa pewien uniwersalny wzorzec, który jest w nich obecny [...] (s. 73) „Jak twierdzi K. Mrówka [...]” (s. 201), „Schofield podnosi kwestię Heraklitejskiej psyche [...]” (s. 202), „Niektórzy badacze myśli Heraklita, jak choćby Ch.H. Kahn podnoszą [...], ale np. M. Nussbaum dochodzi do przeciwnego wniosku” (s. 202) i inne.

Obok braku przypisów do wymienianych w tekście autorów, w monografii znajdują się fragmenty, których treść pochodzi lub nawiązuje do tekstów innych autorów, ale brak im odniesień. Sprawiać to może wrażenie, że tekst pochodzi od Habilitantki. Spotykamy się z tym na przykład na stronie 228, na której czytamy: „Bez wątplenia wedle komentatorów Parmenidesa można potwierdzić, że w nauce filozofa mamy echa poglądów Ksenofanesa” – myśl pochodzi od G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa 1999, s. 241; na tej samej stronie dalej Habilitantka pisze: „Możliwe, że Parmenides swój styl

zawdzięcza właśnie temu teologowi, bo pisząc heksametrem podporządkował się Ksenofanesowi. Trzeba przyznać, że swoje rozważania – bardzo abstrakcyjne – wkłada w metryczną formę i przez to staje się mało czytelny” (s. 228) – treść tekstu podkreślonego pochodzi z *Filozofii przedsokratejskiej* ze strony 242. Na następnej stronie (229) znajdujemy zdanie, o wykorzystywanych w prologu motywach z Homera i Hezjoda w odniesieniu do podróży filozofa, którą można porównać do wędrówki Odyseusza. Myśl pochodzi z *Filozofii przedsokratejskiej* ze strony 244.

2. Ocena pozostałego dorobku naukowego

Dr Skrzypek-Faluszczak przedstawiła do oceny 6 artykułów w czasopiśmie [dwa przedstawione teksty są w rzeczywistości tym samym tekstem – jeden opublikowany w języku polskim: *Źródła refleksji filozoficznej. Irracjonalność jako podłoże racjonalności*, „Człowiek w kulturze”, 27 (2016) oraz drugi w języku angielskim *Sources of Philosophical Reflection. Irrationality of Rationality as a Substrate*, „Filozofia i Nauka, t. 7, 2 (2019)] 8 artykułów w monografiach zbiorowych.

Wszystkie artykuły Habilitantki można podzielić na dwie grupy: 1. poświęcone filozofii Platona z uwzględnieniem kontekstu filozoficznego podejmowanych zagadnień; 2. poświęcone problematyce, która jest przedmiotem monografii lub bardzo do niej zbliżone. Artykuł *Rozumne widzenie dobra jako jego mistyczne doświadczenie* dotyczy mistycznego doświadczenia u Platona. Autorka omawia jego genezę i dokonuje opisu Heraklitejskiego logosu jako zasady, dzięki której możliwe jest w ogóle myślenie. Omawia również pewne wątki właściwe dla filozofii Parmenidesa, które w swojej treści są analogiczne do tych w monografii. Podobnie omówione zostało zagadnienie misterii dionizyjskich, które miały wpływ na koncepcję doświadczenia mistycznego u Platona.

Częściowo podobną problematykę poruszaną w monografii na temat Heraklita i Parmenidesa spotykamy również w tekście *Bóg bliski i daleki. Analiza i interpretacja wybranych dzieł literatury antycznej*. Artykuł jest interesujący od strony merytorycznej, ale jego tytuł nie jest do końca adekwatny z treścią. W zapowiadanej, tytułowej analizie dzieł literatury antycznej nie znajdujemy prawie odniesień do tekstów greckich, a jedynie wykorzystanie opracowań tematu.

Habilitantka napisała dwa artykuły, które dotyczą sposobu rozumienia racjonalności i irracjonalności. W *Źródłach refleksji filozoficznej...* problem racjonalności nie został

wyjaśniony należycie i omówiony podobnie jak w monografii. Poza treści w niej zawarte Autorka wychodzi w artykule *Irrationality vs Rationality? Irrationality as a door to the rational Greek thought*. Przez racjonalny świat rozumie taki świat, który można wyjaśnić przez wskazanie jego przyczyny i celu. Określenie takie jest wskazaniem na racje. Wskutek tego można mówić o zachodzącym w rzeczywistości porządku, dzięki któremu świat w ogóle można pojąć umysłem. Dr Skrzypek-Faluszcak zdaje się twierdzić, że racjonalność poznania jest ufundowana przez racjonalność rzeczywistości. W tekście omawiane jest zagadnienie tego, co „inne” – logosu Heraklita, bytu Parmenidesa, kosmosu i harmonii u Pitagorasa.

Artykuły w większości dotyczą tej samej lub bardzo zbliżonej problematyki, a zagadnienia w nich poruszane są omawiane w bardzo podobny sposób. Spotykamy się w większości bodaj artykułów ze schematem, w którym omówione są misteria dionizyjskie oraz myśl Heraklita na temat logosu oraz Parmenidesa na temat bytu, jako przełamanie religijności misteryjnej. Czytelnik ma wrażenie, że misteria, logos Heraklita oraz byt Parmenidesa stanowią klucz do omówienia zagadnień literackich, klucz zrozumienia Platona, relacji społecznych i religii starożytnej Grecji.

3. Ocena działalności dydaktyczno-organizacyjnej

Dr Jadwiga Skrzypek-Faruszcak jest zatrudniona w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego. Habilitantka wykazuje się istotną aktywnością naukową realizowaną w więcej niż jednej uczelni. Brała udział w szeregu ogólnopolskich konferencji naukowych i jednej konferencji międzynarodowej w Atenach, na których wygłosiła autorskie referaty. Aktywnie uczestniczyła w programie Erasmus na Uniwersytecie w Miskolcu oraz Uniwersytecie w Kordobie. Habilitantka nawiązała współpracę międzynarodową z Uniwersytetem w Miskolcu, którą kontynuowała w latach 2012-2014.

Od roku 2007 prowadzi działalność dydaktyczną na wyższych uczelniach, przede wszystkim na macierzystym Uniwersytecie Rzeszowskim. Pełniła funkcję promotora prac magisterskich oraz opiekuna studentów.

4. Ocena końcowa

Temat podjęty w monografii jest jak najbardziej uzasadniony. Największym mankamentem książki zatytułowanej „Przedracjonalne źródła racjonalnej refleksji filozoficznej” jest brak

wyjaśnienia, co Autorka rozumie pod pojęciami „racjonalność”, „przedracjonalność” i „irracjonalność”. Poświęca, co prawda, temu tematowi specjalnie wyodrębniony podrozdział wstępu, ale nie daje w nim odpowiedzi na pytanie, jak tę racjonalność rozumie. Sądzić należy, że Habilitantka posługuje się potocznym rozumieniem racjonalności. Rozważania na ten temat są dość ogólnikowe i niezbyt jasne, choć „racjonalność” wydaje się być pojęciem kluczowym. Najpierw, w swoim wyjaśnieniu źródłosłowu terminu „racjonalność”, Autorka odnosi się do popularnonaukowego artykułu Alfreda Gawrońskiego, zamieszczonego pierwotnie na łamach *Tygodnika Powszechnego*, a w późniejszym czasie włączonego do zbioru esejów pod wspólnym tytułem *Dlaczego Platon wykluczył poetów z państwa?*. Wskazuje, że termin „ratio”, od którego pochodzi termin „racjonalność” znaczyć może tyle samo, co „miara”, „proporcja” oraz „związek”¹. Termin „racjonalność” oddawałby więc, według Autorki, pewną złożoność układu lub schematu (s. 14). W tym duchu pisze, że „racjonalność, czyli pewien rozpoznawalny porządek rzeczywistości, tworzy się w umyśle podmiotu” (s. 14). Określenie to, wyraża w sposób niewyraźny i dość zdawkowy dwa aspekty tego, co rozumiemy pod pojęciem „racjonalności”: ontologiczne i teoriopoznawcze znaczenia tego pojęcia. Autorka jednak nie precyzuje i nie wyjaśnia ani w jaki sposób rozumie racjonalność jako porządek, ani na czym polega porządek w rozumie. Zdaje się również utożsamiać racjonalność z racjonalizmem. Dopiero z tekstu dowiadujemy się, niejako przez abstrakcję, analizując użycia tego terminu w tekście monografii, że chodzi o racjonalność jako atrybut poznania, które zdobywa się na drodze przyrodzonej i w tym znaczeniu powinno posiadać charakter intersubiektywnie komunikowalny i sprawdzalny. Pojęcie „racjonalności” stosowane w monografii dotyczyłoby zatem intersubiektywnych źródeł poznania. Za racjonalne można by uznać poznanie oparte na aktywności rozumu (zarówno poznaniu bezpośrednim, jak i pośrednim), a w dalszej kolejności na doświadczeniu zmysłowym. Przedracjonalne poznanie stanowiłoby jakiś typ poznania irracjonalnego, a zatem nieintersubiektywnego – taki charakter miałyby poznanie ekstazy i mistyczne w misteriach dionizyjskich. Dodatkową wadą jest pomieszanie racjonalizmu z racjonalnością. Pojęcia te Autorka utożsamia ze sobą, pisze bowiem, że racjonalność to „pewien rozpoznawalny porządek rzeczywistości” (s. 14), w dalszej zaś części czytamy, że „racjonalizm byłby utożsamiany z pewnym porządkiem rzeczywistości”. Zarówno pojęcie „racjonalności” jak i „racjonalizmu” posiadają kilka znaczeń w filozofii. W cytowanych

¹ Na marginesie, Habilitantka popełnia w swoim wyjaśnieniu błąd supozycji twierdząc, że „ratio” oznacza „proporcję”, „miarę” oraz „związek” (s. 15). Zarówno bowiem „ratio”, jak i pozostałe terminy znajdują się w supozycji materialnej, termin „oznacza” jest funktorem semantycznym, a nie słownikowym. Termin „oznacza” nie występuje we wspomnianym artykule Gawrońskiego.

fragmentach monografii chodzi, zdaje się, o sens ontologiczny tych pojęć. Problem jednak w tym, że w monografii pojęcie „racjonalności” używane jest raczej w znaczeniu teoriopoznawczym. Habilitantka ostatecznie nie daje wykładni tych pojęć.

Monografia nie ma jednoznacznie wskazanego celu badań. Dr Skrzypek-Faluszczyk określa go w sposób następujący: „chodzi zatem o to, aby wydobyć z obszaru badań nad religią i wczesną refleksją filozoficzną inny typ świadomości. Badania nad religijnością w wielu kulturach wykazały, iż żywe doświadczenie religijne często oparte na rytach i obrzędach prowadzi do wewnętrznego poruszenia, które możemy nazwać przemianą świadomości. Naszym zadaniem będzie prezentacja religii greckiej ze szczególnym wskazaniem na ten jej odłam, który mógł prowadzić do głębokich doświadczeń religijnych” (s. 10). W dalszej części Habilitantka pisze: „staram się uzasadnić tezę o możliwym związku religii z wczesną refleksją filozoficzną” (s. 12). Dopiero czytając monografię można zrozumieć cel jaki przyświecał dr Skrzypek-Faluszczyk. Autorka nie wskazuje też metody badawczej, której miałaby użyć do realizacji postawionego celu badawczego. Pisze co prawda, że opiera „swoje założenia na tekstach źródłowych, komentarzach starożytnych, a także na materialnych świadectwach dawnej kultury” (s. 12), ale dość rzadko opiera się na tekstach oryginalnych oraz komentarzach pisarzy starożytnych. Książka została napisana w oparciu o różnego rodzaju opracowania współczesne. Jeśli wskazuje się na źródła, to zazwyczaj dlatego, że źródła te są wskazane w opracowaniu współczesnym, którym Habilitantka się podpira.

Uwagi krytyczne, które przedstawiłem w recenzji dotyczą przede wszystkim warstwy historycznej recenzowanej monografii i pewnych braków dotyczących analizy tekstów oryginalnych. Trzeba jednak z naciskiem podkreślić, że przedłożona do recenzji książka habilitacyjna nie jest pracą z zakresu historii filozofii starożytnej. Należy zaliczyć ją do prac z zakresu filozofii religii, stąd zarzut o niesięganie do źródeł nie jest zarzutem najistotniejszym. Oparcie na źródłach miało być pierwszym etapem postępowania badawczego. Dalszym krokiem byłaby próba opisanego doświadczenia religijnego oraz przemian zachodzących w życiu religijnym opisanych historycznie z punktu widzenia fenomenologii religii. Przywołuje tu bowiem Autorka takich myślicieli jak William James i jego pojęcie doświadczenia religijnego, pojęcie *numinosum* Rudolfa Otto, wykorzystuje idee religioznawcze Mircea Eliade. Przedmiotem badań byłby historycznie dany fenomen doświadczenia religijnego i jego wpływ na rozwój racjonalnej refleksji filozoficznej omówiony z punktu widzenia fenomenologii religii. Zachodzi jednak pewien rozdźwięk w planowanym podejściu do badań i zrealizowanych

badaniach. Mamy więc do czynienia z pewną niekonsekwencją metodologiczną i brakami warsztatowymi.

Monografia ma formę eseistyczną, stąd posiada charakter bardziej subiektywny, niż rozprawa naukowa. Autorka dobiera dość arbitralnie literaturę, nie zawsze najnowszą na dany temat, stara się przedstawić swój punkt widzenia na genezę filozofii i zidentyfikować wpływ konkretnych wierzeń na wybrane przez siebie koncepcje filozoficzne Heraklita, Parmenidesa, Empedoklesa i pitagorejczyków. Ukazuje obecność tych samych idei w religii i filozofii, a są nimi przede wszystkim idea świata przekraczającego swoją naturę i doskonałością świat materialny dany w bezpośrednim doświadczeniu zmysłowym – nazywa ją ideą „inności” (s. 305). W religii jest to świat bogów (często pojmowanych odmiennie w różnych wierzeniach – inaczej w religii olimpijskiej opisywanej przez Homera i Hezjoda, inaczej w misteriach dionizyjskich). W filozofii owa „inność” przyjmuje postać logosu u Heraklita, bytu u Parmenidesa w filozofii Empedoklesa kosmicznej siły na czele z miłością, a u pitagorejczyków liczby i harmonii.

W pracy szeroko podejmowany jest wątek soteriologiczny. Uzasadnienie występowania problematyki życia wiecznego człowieka stanowi jedno z naczelných zagadnień monografii. Za pomocą nielicznych śladów pochodzących z wierzeń religijnych, które zostały wykorzystane w zachowanych fragmentach pierwszych filozofów, Habilitantka stara się uzasadnić, że filozofia, podobnie do misteriów dionizyjskich i wierzeń orfickich, ale także częściowo religii olimpijskiej, ukazuje człowieka jako nieśmiertelnego. Filozofia w tym sensie jest również drogą do wieczności poprzez proces oczyszczenia i nabywania doskonałości intelektualnej, prowadzącej do zjednoczenia z bóstwem. Oczyszczenie filozoficzne ma jednak charakter intelektualny i bazuje na racjonalnym poznaniu świata, w przeciwieństwie do oczyszczeń w misteriach dionizyjskich, których istotną rolę odgrywał kult ciała i wprowadzenie go w stan ekstazy. Interpretacja zaproponowana przez dr Skrzypek-Faluszcak wskazuje na racjonalny charakter oczyszczeń w filozofii, przy irracjonalnym ich charakterze w religii greckiej. Autorka ukazuje w tym kontekście najbardziej pierwotne wątki, czy mówiąc inaczej, najwcześniejsze początki późniejszej nauki o duszy ludzkiej. To właśnie podjęty w monografii aspekt soteriologiczno-antropologiczny oraz sposób jego uzasadnienia stanowi wkład w rozwój dziedziny filozofii.

Dr Skrzypek-Faluszcak trafnie udało się przedstawić i uzasadnić, że doświadczenie religijne stanowiące źródło przerażenia rzeczywistością przekraczającą człowieka, ale z drugiej strony źródło fascynacji bóstwem, prowadzą do zmian w świadomości ludzi, co ostatecznie przyczyniło się do sformułowania racjonalnych teorii filozoficznych. Pozwalają one na

wyjaśnienie świata w sposób autonomiczny wobec wierzeń, unikając fantazji i fikcji i mają wpływ na rozwój sposobów ludzkiego poznania. W tym znaczeniu, dr Skrzypek-Faluszczak zrealizowała założony w swojej monografii cel.

5. Konkluzja

Biorąc pod uwagę całość dorobku naukowego wraz z głównym osiągnięciem naukowym oraz uwzględniając braki, które zostały wykazane w recenzji, uznaję, że zarówno monografia habilitacyjna, jak i dorobek naukowy spełniają w minimalny sposób wymogi nakładane przez Ustawę *Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce*. Wnoszę więc o dopuszczenie dr Jadwigi Skrzypek-Faluszczak do dalszych etapów postępowania o nadanie stopnia doktora habilitowanego.

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Krzysztof K. K." with a stylized flourish at the end.