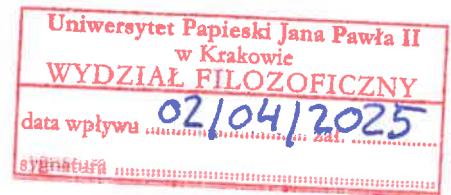


Marian A. Wesoly
Akademia im. Jakuba z Paradyża
w Gorzowie Wielkopolskim



RECENZJA PUBLIKACJI I DOROBKU NAUKOWEGO W POSTĘPOWANIU
HABILITACYJNYM DR JADWIGI SKRZYPEK-FALUSZCZAK

Tytuł rozprawy: *Przedracjonalne źródła racjonalnej refleksji filozoficznej*. Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego 2021 (stron 316).

Nie sposób i nie ma potrzeby streszczania rozległych wywodów Autorki w poszczególnych czterech rozbudowanych tematycznie rozdziałach. Zamiast tego wspomnę jedynie o kwestiach i wątkach problemowych, według których rzecz należałoby nieco inaczej przedłożyć w opracowaniu takiej rozprawy. Przy jej lekturze w obecnej wersji nasuwa się wiele zastrzeżeń, stąd recenzja ta ma charakter parenetyczny (pewnej porady i dyskusji).

Co oznacza w tytule „przedracjonalne źródła”? Czy to samo, co „irracjonalne”? Jeśli tak, to chodzić może o grecki sens wyrażen albo ἄλογον (alogon) i ἄρρητον (arreton), czyli czegoś niewyraźnego sensownie w mowie, albo μυστικόν (mystikon) i τελεστικόν (telestikon), czyli czegoś skrytego i spełnionego poprzez wtajemniczenie. Zapewne chodzi o ten drugi sens, który można oddać jako „misteryjny” czy „mistyczny” (od czasownika μύειν = skrywać, nie widzieć, nie słyszeć, i od związanego z tym czasownika τελεῖν = spełniać), gdzie chodzi o pozazmysłowe wtajemniczenie.

Sam tytuł rozprawy wydaje się niefortunny, choć brzmi paradoksalnie i wyzywająco. Dla adekwatności z treścią trzeba by tutaj dodać podtytuł, np. taki *Wokół początków filozofii greckiej*. Proponuję jednak przeformułować ten tytuł tak, aby był bardziej adekwatny merytorycznie i poprawny terminologicznie, a mianowicie: *Mistyczne źródła narodzin racjonalnej filozofii greckiej*. Tutaj epitet ‘racjonalnej’ wydaje się zbyteczny, skoro filozofia helleńska jako taka była w naturze swej racjonalna.

Na Wstępie czytamy: „Homer, Hezjod, Ajschylos, Sofokles, Fidiasz, Sokrates, Platon stali się synonimami starożytnego świata.” Zdziwienie budzi ograniczenie imion greckich tylko do tych tylko pierwszych postaci, bez Arystotelesa, Epikura, stoików itd. Czyż nie ma przesady w tym stwierdzeniu, że „Przedłożona książka jest w zamierzeniu elementarzem religii greckiej i wczesnej myśli filozoficznej”? (s. 11).

Radykalnie postawiona teza Habilitantki brzmi: „Doświadczenie religijne jest podstawą racjonalnego pozaempirycznego myślenia o boskości” (s. 5 w Autoreferacie). Owo „doświadczenie religijne” Autorka stara się odtworzyć nie w sensie źródłowym greckim, ale pojmując ahistorycznie i subiektywnie podług W. Jamesa „jako „stan” wewnętrzny, w którym całe myślenie odbywa się we własnej jaźni, która postawę tę przybiera.” (s. 12). W ogóle to wątpliwe jest, aby takie wewnętrzne przeżywanie odnosić się mogło do greckiej religii, która w praktykach kultowych miała charakter otwarty i publiczny. W tych kwestiach bardziej zasadne byłoby określenie „doświadczenie mistyczne, ekstatyczne”, o czym jeszcze poniżej.

Przede wszystkim jednak trzeba stwierdzić, że nagminne i bez zastrzeżeń stosowanie pojęcia „religii” w odniesieniu do kultury starogreckiej bywa mylące, zwłaszcza dla niezorientowanego czytelnika. Samo to słowo *religiō* (w poezji także *relligiō*) pochodzi z łaciny; jego etymologię wywodził Ciceron (*Nat. deo.* II 72) od *relēgere*, czyli ponownie odczytywać, tłumaczył to, co dotyczy kultu bogów, natomiast Lactancjusz (4, 28), Augustyn (*Retract.* 1, 13) i inni przyjmują *religare* jako ponowne wiązanie / zobowiązanie człowieka z bogiem, podobnie jak *obligatio*. W cywilizacji zachodniej takie zobowiązujące pojęcie „religii” stało się zasadne dla strzeżenia chrześcijańskich dogmatów i wierzeń wspartych boskim objawieniem, autorytetem kościoła i duchowieństwa strzegącego ortodoksji.

Natomiast w języku greckim na oznaczenie religii przyjęły się zgoła inne pojęcia, takie jak θρησκεία (*threskeia*), εὐσέβεια (*eusebeia*), θεραπεία (*therapeia*), σεβασμός (*sebasmos*), λατρεία (*latreia*), ὁσία (*hosia*), które odnoszono do kultu i uświęconych rytuałów bogów i bogiń olimpijskich. Z kolei w odniesieniu do misterii eleuzyjskich i do orfizmu stosowano jeszcze inne wyrażenia, jak wspomniane μυστικόν (*mystikon*) i τελεστικόν (*telestikon*).

Jeśli mówienie ogólnie o „religii” greckiej można akceptować z pewnym zastrzeżeniem (*cum grano salis vel mutatis mutandis*), to w odniesieniu do kultu Dionizosa i misterii orfickich trzeba by poczynić jeszcze dalsze zastrzeżenia, jako że Grecy nie wznosili świątyń ku czci tych bóstw, w przeciwieństwie do kultu większości innych (np. Zeusa, Apollona, Artemidy i Asklepiosa), dla których wznoszono słynne w całej Helladzie sanktuaria. Czy i jak możliwa była zatem religia *par excellence* bez świątyń? W związku z tym, czyż nie wydają się nam zrozumiałe oceny Heraklita, Demostenesa, Platona i Teofrasta owych misterii dionizyjskich i orfickich jako przejawów bezbożności i zabobonności, o czym jeszcze wspomniemy?

Polecam Autorce zwięzłą wykładnię tematyczną, której autorem jest wybitny włoski historyk filozofii antycznej, Mario Vegetti (zob. *Człowiek i bogowie*, w: *Człowiek Grecji*, pod redakcją Jeane-Pierre'a Vernanda, Warszawa 2000, str. 305-338). Także na temat orfizmu można zaczerpnąć ogólny miarodajny pogląd z rozdziału pt. *Misteria i sekty* (s. 325-331).

W przeciwieństwie do olimpijskiej Autorka faworyzuje „religię dionizyjską” i kult Dionizosa. Jak wiadomo, Fryderych Nietzsche wywodził tragedię i filozofię grecką z kultów dionizyjskich. Jego przesadny i mylny z gruntu pogląd skorygował m.in. Giorgio Colli, który „przyznaje przewagę raczej Apollonowi niż Dionizosowi. Istotnie, to bóg z Delf, a nie Dionizos, włada mądrością.” (polski przekład: *Narodziny filozofii*, 1991, s. 25). Polecam wywody w rozdziałach tej książki dla właściwego uchwycenia źródłowego kontekstu problemowego rodowodu filozofii greckiej, w zakresie wieszczania, zagadki, mistycyzmu i dialektyki, agonizmu, retoryki itd.

W ogóle to Habilitanta starała się zgłębić „orfizm jako źródło idei teozoficznych”, żywiąc do tego nurtu szczególne zainteresowanie i upodobanie (zob. rozdz. III). Orfizm „był zarazem teologią, kultem i modelem życia. Chciał odsłonić rzeczywistość, która była niedostępna dla śmiertelników, tj. tajemnice śmierci. Dzięki misteriom nie była ona ostatnim akordem w życiu człowieka, ale przejściem do innego bytowania.” (s. 167).

Wbrew temu trzeba stwierdzić, że w ogóle to skąpe i sporne w egzegezie są źródła o wczesnym orfizmie, nie był on ruchem jednolitym tak jak pitagoreizm. W tej i innych kwestiach podzielam wnikliwe wywody Adama Krokiewicza (*Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 1971, s. 7-69).

Pochodzące z późnego antyku *Hymny orfickie* jako poezja kultowa, modlitewna i monotonna, mają mierną wartość literacką i refleksyjną, niezależnie od ich tendencyjnej recepcji. Natomiast o misteriach orfickich, rytuałach pogrzebowych i eschatologii można wyrobić sobie pogląd z nowszej edycji tekstów źródłowych pod znamienym tytułem: Marisa Tortorelli Ghidini, *Figli della terra e del cielo stellato: testi orfici con traduzione e commento*. Napoli 2006. Wydany tom zawiera dokumenty w porządku chronologicznym sekty orfickiej (złote i kościane tabliczki, papirusy: Derveni i Gûrob). Dołączony CD-ROM zawiera reprodukcje wszystkich tych dokumentów i świadectw ikonograficznych.

Teksty i świadectwa archeologiczne dotyczące kultów orfickich warte są studiowania, lecz problematyczne jest naginanie ich na źródła refleksji filozoficznej. Wymowne jest to, jaki był stosunek Platona i Arystotelesa do misteriów i mistyki, o czym jeszcze poniżej.

Obszerny jest podrozdział o Heraklicie (s. 169-225). Trudno jednak przystać na wniosek, że „nauka Heraklita ma znamiona religii orfickiej” (s. 224). Heraklit przecież nie tyle krytykuje tradycyjną religię, ale przede wszystkim magiczne i misteryjne wtajemniczenia, owe obsceniczne rytuały dionizyjskie i orfickie zabobony. Jak podaje Klemens Aleksandryjski (*Protr.* 22,2 = 22 B14 DK), Heraklit z Efezu owym „nocnym włóczęgom: magom, bachantom, lenom, mistom” grozi pośmiertnymi karami i ogniem, ponieważ „te wyznawane przez ludzi misteria wtajemniczają w bezbożność (μυστήρια ἀνιερωστὶ μπεῦνται)”.

Tak samo potępiane były ówczesne zabobony i praktyki orfickie przez hippokratejskiego autora *O świętej chorobie* (4), przez Demostenesa w mowie *O wieńcu* (257), a zwłaszcza przez Platona w *Politei* (364b-c). Wędrownie klechy uprawiają mantykę i oferują ludziom za możliwym płatne usługi w tym zakresie. Nic więc dziwnego, że utarło się w sensie pejoratywnym określenie orfickiego hierofanty – orfeotelestes (ὄρφεοτελεστής od ὄρφεϊός, τελεστής). Teofrast w *Charakterach* (16.12) określając zabobonność (δεισιδαιμονία) podaje przykład kogoś, kto „odnawiając obrzęd wtajemniczenia udaje się co miesiąc do Orfickich klechów wraz z żoną, a jeśli żona nie może, to z opiekunką i dziećmi. I okazuje się jednym z tych, którzy nad morzem starannie się obmywają.” (tłum. M.W.).

Co więcej, także sam autor Papirusu z Derveni (coll. XX), zapewne rzecznik orfizmu, wyraża się z ubolewaniem nad płatnymi uczestnikami w misteriach, którzy słuchają wprawdzie, ale nie wynoszą z tego żadnej wiedzy czy myśli (*gnome*).

Inny wyważony pogląd w tej kwestii wyraża Arystotelesa w dialogu *O filozofii* (fr.15 Ross), że wtajemniczenie w obrzędach misteryjnych nie jest jakimś czynnym poznaniem (*mathēin*), a tylko biernym doznawaniem (*pathein*) stanu ekstatycznego. Odróżnia on tryb dydaktyczny (διδασκτικὸν) poprzez słuchanie od telestetycznego (τελεστικόν), poprzez umysłowe olśnienie (*ellapsis*) jak wizje w misteriach eleuzyjskich. Tym samym uczestniczenie w misteriach nie daje żadnej wiedzy i nie może być impulsem do refleksji filozoficznej.

Jakże więc orfizm mógł być „źródłem idei teozoficznych”, mógł „odegrać znaczącą rolę w budowaniu nowej rzeczywistości. Był zarazem teologią, kultem i modelem życia.” (s.167)?

Niewłaściwe w większości jest też to, co pisze Habilitantka o Parmenidesie. Jeśli chcemy rozpoznać jego myśl w perspektywie religijnej, to perspektywę tę należałoby raczej nazwać „misteryjną, ezoteryczną i ekstatyczną”. W antycznej tradycji pojmowano też Parmenidesa jako jatromantę (ιατρόμαντις, od słów *ιατρός*, *iatros* ‘lekarz’ i *μάντις*, *mantis* ‘wieszczanie’) w kulcie Apollona Uzdrawiciela Elei - Velii. Ponadto interpretuje się prolog jego poematu *O naturze* w duchu misteryjnym i tajemnym jako swoiste „doświadczenie mistyczne, ekstatyczne” jeszcze z zapleczem pitagorejskim. Osobiście nie podzielam w pełni tej interpretacji ezoterycznej, głoszonej ostatnio przez Kingsleya i Gemelli Marciano, choć zasługuje ona na szczególne uwzględnienie.

Autorka kilkakrotnie podkreśla, że Empedokles „z całą pewnością skłaniał się ku wierzeniom orfickim.” Jego myśl „jest mocno osadzona na orfickich dogmatach o duszy nieśmiertelnej, procesualnym tworzeniu się rzeczywistości i wreszcie na nauce o jednym.” (s. 257; 260). Jednakże według Empedoklesa wędrującą nie była dusza ‘nieśmiertelna’, jak u pitagorejczyków i Platona w motywie metempsychozy, ale *daimones* wcielający się w różne stworzenia. Kultury mistyczne (orfickie) uprawiane w Wielkiej Helladzie i na Sycylii nie miały bezpośredniego przełożenia na motywacje poetyckie i filozoficzne Empedoklesa. Uznanie go za wyznawcę orfizmu nie znajduje potwierdzenia ani w źródłach antycznych ani w nowszej literaturze przedmiotu. Odsyłam do specjalnego omówienia tej kwestii G. Casertano (*I Presocratici*, Roma 2009, s. 123-133).

Tak samo niezadowolające jest przedstawienie w tej książce Pitagorejczyków, na temat których dysponujemy nowszymi opracowaniami. Tezą Autorki jest, że „orfizm jest osią wokół której gromadzą się idee religijne i pozareligijne – filozoficzne. Dzięki antropologii powstałej na bazie orfizmu powstaje przekonanie o potrzebie wiedzy a więc badań nad rzeczywistością, W myśli filozoficznej religijne wtajemniczenie i oczyszczenie zostaje niejako zastąpione oświeceniem.” (s. 6 Autoreferatu).

Nie wchodząc w polemikę, moglibyśmy znów miarodajnie oprzeć się na dawniejszej dyskusji (zob. M. M. Sassi, *Alla ricerca della filosofia italiana. Appunti su Pitagora, Parmenide e l'orfismo*. w: *Un secolo di ricerche in Magna Grecia : atti del ventottesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Taranto, 7-12 ottobre 1988, s. 231-264), a zwłaszcza na najnowszej gruntownej monografii (Л. Я. Жмудь, *Пифагор и ранние пифагорейцы*. Москва 2012 (L. J. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Oxford 2012).

Jeszcze taka ogólna konstatacja pośrednio związana z recenzowaną rozprawą, skoro dotyczy ona zarania filozofii greckiej, czyli niektórych przedsokratyków. W literaturze przedmiotu rozważane są trzy główne ich interpretacje, a mianowicie: 1. naturalistyczno-naukowa, 2. mistyczno-magiczna; 3. polityczno-humanistyczna. Tę pierwszą najważniejszą interpretację w tym przedmiocie i tę ostatnią mniej znaczącą możemy tutaj pominąć, gdyż wspomniana rozprawa w ogóle ich nie dotyczy, natomiast wspomnieć warto o tej mistyczno-magicznej wczesnej myśli greckiej, której czołowi rzecznicy to kolejno: Nietzsche, Cornford, Dodds, Joel, Heidegger, Bollack, Colli, West, Burkert, Tonelli, Kingsley, Gemelli Marciano.

Habilitabtką odwołuje się do tych niektórych dawniejszych, ale polecamy publikacje zwłaszcza tych dwóch ostatnich uczonych, aby móc zrewidować mylne założenia i wywody. Zob. Peter Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford 1995; Laura Gemelli Marciano (Hrsg.), *Die Vorsokratiker*. I-III, Düsseldorf 2007-2010 [także nowsza wersja włoska: *Presocratici*, I-II, Mondadori 2023-2024; tom III w druku).

Zamiast mówić o religii, która dzisiaj nam się kojarzy zgoła inaczej, a chodzi o greckich bogów, boginie, bóstwa i dajmony, należy w źródłach rozpoznać, jakimi posługiwano się terminami i kontekstami problemowymi. Przede wszystkim w grę wchodzi teogonie, genealogie bogów i teologie, które podejmowane były przez wczesnogreckich poetów i filozofów.

Zamiast używać mylącego określenia religii, należałoby za antycznymi tekstami traktować właściwie o teologii w trzech jej rodzajach (*tria genera theologiae*), jak je określił Waron w *Antiquitates rerum divinarum*: rodzaj mityczny (*mythicon*), fizyczny (*physicon*), obywatelski (*civile*). Takie rozróżnienia odnoszą się już do Empedoklesa (zob. O. Primavesi, *Teologia fisica, mitica e civile in Empedocle*, w: Casertano G. (a cura di), *Empedocle tra poesia, medicina, filosofia e politica*, Napoli 2007, s. 30-47).

W doksografii zredagowanej przez Aetiosa *Placita philosophorum* (I 6-8) występuje istotna partia wywodów na temat bogów, dajmonów i herosów, skąd ludzie wzięli ich pojęcie. Przykładowo przytoczmy z tego instruktywny tekst:

„Dlatego ci, którzy przekazali cześć (*sebasmos*) dotyczącą bogów, za pomocą trzech form nam to wyłożyli: pierwsza wzięta z wykładni fizycznej, druga z mitycznej, a trzecia ze świadectw praw i zwyczajów. Forma fizyczna nauczana jest przez filozofów, mityczna przez poetów, a prawna przez każdą *polis* wciąż jest ustanawiana.

Dzieli się zaś całe nauczanie na siedem form. Pierwsza bierze się ze zjawisk i ciał na niebie: pojęcie boga ludzie mieli od widzialnych gwiazd, postrzegając, że są one przyczynami wielkiej harmonii i porządkowane są podług dnia i nocy, zimy i lata, wschodów i zachodów, a także na ziemi rodzące się stworzenia i owocujące rośliny. Stąd ojcem zdało się im niebo, a matką ziemia: tych ojcem, gdyż rozpraszanie wód ma porządek nasion, ziemia zaś jest matką, gdyż je podejmuje i rodzi. Patrząc na gwiazdy wciąż biegnące jako przyczyny naszej kontemplacji słońce i księżyc, nazwali je bogami.

Drugie i trzecie miejsce nadali tak bogom, jedno dla szkodzenia, drugie zaś dla pożytku. Pożyteczni są Zeus, Hera, Hermes, Demeter, natomiast szkodliwi to Zemsta, Erynie i Ares, których czczą, bo są zaciekli i gwałtowni.

Czwartą i piątą formę wiązali ze sprawami i afektami, jakimi są Eros, Afrodyta, Pożądanie, ze sprawami zaś, jak Nadzieję, Sprawiedliwość, Praworządność.

Szóste miejsce przydzielili temu, co wymyślone zostało przez poetów. Hezjod bowiem chcąc tym zrodzonym bogom nadać ojców wprowadził im takich przodków:

„Koiosa i Kreiosa, Hyperiona i Japeta.” [*Teogonia*, w. 134].

Dlatego tę formę nazwano też mityczną.

Siódmą i ostatnią formą są bóstwa, które były wysoko honorowane z powodu dobrych uczynków dla wspólnego dobra i które również miały ludzkie pochodzenie, jak Herakles, Dioskurowie czy Dionizos. Powiadali, że są oni podobni do ludzi, skoro ze wszystkiego boskość jest najważniejsza, a człowiek ze wszystkich stworzeń najpiękniejszy i ozdobiony cnotą wyróżnia się co do rzumu najpiękniej. Podobnie sądzili, że najlepszym przypada największe piękno tym mianowicie co przewyższają najwyższą dyspozycją.” (tłum. moje M.W.)

Dalej odsyłam w tych kwestiach do najnowszej edycji: *Aetius Placita*. Edited and translated by Jaap Mansfield, David T. Runia, Cambridge MA 2023.

Hellenowie doskonale zdawali sobie sprawę ze świeckiego pochodzenia kultu bogów za sprawą poetów. Wymowne jest fundamentalne świadectwo Herodota (tłum. – M.W.):

„Skąd zaś każdy z bogów powstał, czy zawsze byli wszyscy, jakie mieli postaci, nie było wiadomo tego aż do niedawna czy wczoraj, by tak rzec tym słowem. Hezjoda bowiem i Homera czasy, jak sądzę, nie były wcześniejsze niż czterysta lat przed moimi, a nie więcej. Oni to są tymi, którzy stworzyli Hellenom teogonię i nadali bogom przydomki, przydzielili zaszczyty i sztuki (τιμάς τε καὶ τέχνας) i objawili ich postaci (εἶδεα). Ci zaś poeci wcześniej-

si, o których mowa, od tych mężów, według mnie urodzili się później. Z tych pierwsze jest to, co co mówią kapłanki Dodony, a późniejsze odnoszące się do Hezjoda i Homera, ja podaję.”

Autorka myli się wykluczając „religię olimpijską”, mity poetyckie o bogach jako źródło racjonalnej refleksji filozoficznej. Antyczni wszak mieli szerszy od nas dostęp do źródeł, a jednak nie wywodzili filozofii z magii, mistyki czy zabobonu. Zauważmy, że w relacjach doksograficznych o bogach nie odnotowano orfizmu i jego związku z filozofią. Diogenes Laertios w Prologu do *Poglądów i żywotów słynnych filozofów* nie uznaje w ogóle Orfeusza za filozofa: „Otóż ci, którzy wynalezienie filozofii przypisują barbarzyńcom, powiadają, że Orfeusz z Tracji był filozofem i to najstarszym. Ja zaś nie pojmuję, czy tego, kto takie rzeczy rozgłaszał o bogach, należy nazywać filozofem, ani jak trzeba by nazwać tego, kto wszelkiej ludzkiej namiętności nie wstydział się przypisywać bogom, nawet takich bezceństw, co rzadko przez niektórych ludzi wyrażane są organem mowy.” (zob.

<https://doi.org/10.18778/1733-0319.26.07>).

Od ponad pół wieku dyskutowane są dane źródłowe rekonstruowane żmudnie ze szczątków papirusu Devreni, stwierdzając z dużym prawdopodobieństwem, że tekst ten był komentarzem do orfickiej teogonii i kosmogonii. Podjęto też próbę rekonstrukcji samego poematu przypisywanego Orfeuszowi. Zob. *Poemat papirusu z Derveni: wprowadzenie, rekonstrukcje i komentarz*. Red. Jan Łazicki, Maria Nowak, Katarzyna Pietruczuk. Wydawnictwo Poznańskie 2008. Można by zresztą wykorzystać te źródła w próbie ukazania „przedracjonalnego” rodowodu filozofii, co było skądinąd intencją recenzowanej rozprawy. Wszelako poszarpany stan tego papirusu i dość niejednolite jego rekonstrukcje nadal sprawiają trudności interpretatorom i niejasne pozostaje, jacy filozofowie czy autorzy wchodzili w (Heraklit, Anaksagoras, Diogenes Apolonii, Empedokles, Leukippos i Demokryt). Zob. nowsze opracowanie i dyskusje: *Der Papyrus von Derveni*. Griechisch-deutsch. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Mirjam E. Kotwick. De Gruyter 2017.

Autorka nie podjęła jeszcze innych nader istotnych kwestii dyskutowanych w najnowszej literaturze przedmiotu. Dysponujemy od kilku lat nową monumentalną edycją tych autorów, których wcześniej za H. Dielsem nazywano powszechnie „Vorsokratiker – Predsokratykami”, a obecnie w zrewidowanej wersji „Pierwszymi czy wczesnymi filozofami greckimi”. Zob. A. Laks – G. Most, *Les débuts de la Philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*. Paris 2016 [wersja angielska w 10 tomach: *Early Greek Philosophy*, Cambridge MA 2016].

Równie doniosłą nowością jest właściwe podjęcie tego, co nazywano „filozofia przed filozofią” (P. Hadot), czyli od kiedy wzięła się helleńska filozofia *expressis verbis*. Prawdę mówiąc, owa „przedsokratejska” to jeszcze nie była podówczas zwana „filozofią”, ani postaci od Talesa do Demokryta nie zwali się jeszcze „filozofami”. Stało to się później dopiero za sprawą Platona i Arystotelesa, którzy rzutowali wstecz tymi właśnie określeniami. Gdyby Habilitantka należycie to uwzględniła, to zapewne inna byłaby perspektywa i wymowa jej rozprawy. Zob. L. Rossetti, *La filosofia non nasce con Talete e nemmeno con Socrate*. Bologna 2015; L. Grecchi, *Il concetto di philosophia dalle origini ad Aristotele*. Brescia 2023.

Oprócz powyższej książki habilitacyjnej dr Jadwiga Skrzypek-Faluszczak zgłasza do oceny osiem artykułów od 2007 do 2023 roku, w tym trzy teksty w języku angielskim (tytuły i streszczenia podane w załączonym Autoreferacie). „Moje tematy badawcze koncentrują się wokół literatury; w tym liryki i dramatu, poematów religijnych; w tym opowieści mitycznych oraz filozofii do Platona włącznie” (tamże).

Zauważmy, że tematyka i wymowa tych artykułów jest analogiczna do rozważań w rozprawie habilitacyjnej. Ta zbieżność wynika z tego, że – jak pisze Autorka – „Z czasem odrzucam koncepcję kształtowania się filozofii pod wpływem idei religii homerowej na rzecz poszukiwań istotnych elementów w religii dionizyjskiej, która prowadzi w swym źródłowym obszarze do różnego rodzaju wewnętrznych przeżyć i doświadczeń.” (tamże).

Niezależnie od trafności podjętych wywodów i uzasadnień, Habilitanta wykazała się pomysłowością i samodzielnością, bo trudno byłoby przedłożone takie radykalne tezy ściągnąć wprost z innych analogicznych opracowań.

Niezależnie od niefortunnego tytułu, mylnej terminologii i założeń, rozprawa wymagała niewątpliwie sporo namysłu koncepcyjnego i trudu redakcyjnego, co też trzeba docenić. Napisana przez Friedricha Nietzschego z zapalem twórczym wyzywająca rozprawa pod tytułem *Narodziny tragedii z ducha muzyki* (1872) niestety zamknęła mu drogę do dalszej kariery akademickiej. Nie chciałbym, aby taki sam los spotkał recenzowaną tutaj rozprawę, napisaną z werwą i pewnością swego nowatorstwa, wszelako mylną w założeniach i wynikach (*Errare humanum est!*).

Ponadto uwzględniając pozytywnie aktywność dydaktyczną, konferencyjną, organizatorską i popularyzacyjną dr Jadwigi Skrzypek-Faluszczak, proponuję podjęcie dalszych etapów w tej procedurze habilitacyjnej.

Marian A. Wesoly