

dr hab. Joanna Usakiewicz
Uniwersytet w Białymstoku

**Recenzja rozprawy doktorskiej mgra Bogumiła Chmiela
Philosophia perennis jako ideał wiedzy – studium historyczne
napisanej pod kierunkiem dr hab. Honoraty Jakuszko, prof. UMCS**

Rozprawa doktorska Pana mgra Bogumiła Chmiela, zatytułowana *Philosophia perennis jako ideał wiedzy – studium historyczne*, liczy 292 strony standardowego wydruku komputerowego. Na rozprawę składa się Wstęp, pięć rozdziałów podzielonych na podrozdziały, Zakończenie oraz Bibliografia.

Philosophia perennis to odnotowane po raz pierwszy w XVI wieku określenie wyrażające ciągłość podejmowanych przez filozofię problemów, a jednocześnie wskazujące na jedność myślenia filozoficznego. Tematem rozprawy jest pojmowanie tego terminu w perspektywie historycznej, czyli rozumienia filozofii wieczystej przez konkretnych filozofów, oraz w perspektywie uniwersalnej, czyli zdefiniowania ponadczasowej treści pojęcia. Tego rodzaju praca przekrojowa, badająca pojęcie na przestrzeni wieków u różnych filozofów, na tym etapie drogi naukowej z pewnością jest trudnym wyzwaniem i należy już sam ten fakt docenić. Zauważyć również należy, iż na gruncie piśmiennictwa polskiego pracy pretendującej do całościowego ujęcia problematyki związanej z terminem *philosophia perennis* nie ma. Biorąc to pod uwagę, mimo zastrzeżeń przedstawionych dalej, już na początku chcę zaznaczyć, że nie tylko dobór tematu, jego ważkość i oryginalność, ale i samą pracę oceniam pozytywnie.

Przechodząc do treści pracy, omówię ją w kolejności rozdziałów. W rozdziale pierwszym Autor wskazuje metodę badawczą, którą zamierza się posłużyć. Przekonująco adaptuje do badań z zakresu historii filozofii metodę zaproponowaną przez Stefana Amsterdamskiego, który uważał, iż metodologia naukowa zakłada ideał nauki, który można zrozumieć, przyjmując racjonalność w kontekście historycznym, a nie uniwersalnym, uwzględniając podmiot poznający oraz związek nauki z wartościami. Metodologia ta ma więc pozwolić zrozumieć termin *philosophia perennis* w ujęciu historycznym, uwzględniającym uwarunkowania poszczególnych epok, przyjmujących określone wartości i paradygmaty racjonalności, ale Autor rozprawy chce znaleźć również ideał wiedzy, który określa się mianem filozofii wieczystej.

Rozdział drugi jest właściwym początkiem rozważań dotyczących tematu pracy. Autor wskazuje, iż termin *philosophia perennis* nie był popularny wśród filozofów, a historycy

filozofii w ogóle niezmiernie rzadko się nim zajmowali, wymienia też najistotniejsze prace na ten temat. Swoje rozważania logicznie zaczyna od Augustino Steuco, który jako pierwszy użył w XVI wieku terminu *philosophia perennis*. Analizuje jego rozumienie tego terminu, a następnie stara się wpisać te rozważania w kontekst historyczny. Odwołuje się do myślicieli starożytnych pogańskich i chrześcijańskich, a następnie do Mikołaja z Kuzy, Marsilia Ficina czy Pico della Mirandoli. W tym miejscu koniecznych jest kilka uwag do treści tego rozdziału. Po pierwsze, na s. 46-47 Autor wymieniając Tomasza à Kempis *Naśladowanie Chrystusa*, przywołuje nurt pobożnościowy, który chciał odnowienia wiary i w tym celu postulował odrzucenie scholastycznych sporów oraz zwrócenie się poprzez lekturę Pisma św. i modlitwę bezpośrednio do Boga. Chodzi o nurt *devotio moderna*, jednak z niezrozumiałych przyczyn to określenie w pracy nie pada. Dodać też należy, iż autorstwo *De imitatione Christi* nie jest oczywiste i tylko przypisuje się je Tomaszowi à Kempis. Po drugie, w rozważaniach dotyczących Ficino nie uwzględniono *Oratio de laudibus philosophiae*, która jest swoistą deklaracją rozumienia filozofii przez tego myśliciela. Po trzecie, Autor nie sięgnął do istotnych i według mnie bardzo inspirujących w kontekście jego rozważań prac prof. Juliusza Domańskiego: *Metamorfozy pojęcia filozofii* (PAN Instytut Filozofii I Socjologii, Warszawa 1996) oraz „Scholastyczne” i „humanistyczne” *pojęcie filozofii* (Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2005). Po czwarte, należy zastanowić się, czy nie należało uwzględnić również koncepcji *philosophiae Christi* Erazma z Rotterdamu, którego Autor rozprawy jedynie akcydentalnie przywołuje na s. 126.

W rozdziale trzecim Autor w sposób logiczny i skuteczny dąży do opisanie ideału wiedzy określanej jako filozofia wieczysta. Interesujące jest w szczególności omówienie oddziaływania ideału filozofii wieczystej w kontekstach pozafilozoficznych, głównie w sferze swoistej „polityki” religijnej; zagadnienie to warte jest rozwinięcia i pogłębienia, przede wszystkim w aspekcie pragmatycznych interpretacji tego ideału. W Podsumowaniu tego rozdziału odnajdziemy przejrzyste wypunktowane jego najistotniejsze według Autora cechy.

W rozdziałach czwartym i piątym *philosophia perennis* badana jest w myśli nowożytnej: Leibniz, Hegel, neoscholastyka, Swieżawski, Hartmann, Jaspers oraz tradycjonalizm integralny. Na szczególne docenienie zasługuje odwołanie się do czasów współczesnych i uwzględnienie myśli polskiej w osobie prof. Stefana Swieżawskiego. Przechodząc do czasów nowożytnych, Autor czyni ogólne wprowadzenie, w którym odwołuje się między innymi do Descartes’a i Hume’a. Na s. 130-131 jest pewne nielogiczne, nie poparte też żadnym względem merytorycznym, odniesienie najpierw do Hume’a a potem do Descartes’a i padają nawet słowa, że dla Descartes’a pewne kwestie są „podobnie jak dla

Hume'a" (s. 131). Omawiając kwestie moralne w odniesieniu do Descartes'a (s. 133 i n.), Autor wskazuje na tak zwaną moralność tymczasową i treści zawarte na ten temat w korespondencji z księżniczką Elżbietą Palatyńską. Należy zaznaczyć, że nie jest to całość wiedzy na temat poglądów etycznych Descartes'a i z pewnością nie może być podstawą do tak ostatecznych opinii, jakie przedstawia Autor rozprawy. Problematyka etyczna została opisana bowiem bez uwzględnienia bardzo istotnego tekstu *Listu do Voetiusa*, który w przeciwieństwie do korespondencji z księżniczką Elżbietą Palatyńską nie jest listem prywatnym, a wydanym drukiem obszernym pismem. Descartes wskazuje w nim między innymi na zasadę fundamentalną w postępowaniu etycznym, za jaką uważa ewangeliczne prawo miłości. Nie wydaje się też, aby wypowiedź Pascala: „Kartezjusz bezużyteczny i niepewny” można uznać za obiektywną i miarodajną ocenę filozofii Descartes'a. Nie może być też ona „najlepszym świadectwem fiaska filozofii Kartezjusza jako następczyni wielkich systemów metafizycznych (...), jak pisze Autor rozprawy na s. 134. Na takiej podstawie bowiem krytyka myśli dowolnego filozofa przedstawiona przez innego filozofa mogłaby być świadectwem fiaska tejże filozofii.

Nasuują się również pewne uwagi co do czwartego podrozdziału Rozdziału V: *Filozofia wieczysta w myśli tradycjonalizmu integralnego*. Wprowadzenie tradycjonalizmu integralnego do pracy o ideale wiedzy wieczystej w filozofii wbrew temu, co napisał na początku rozdziału Autor, nie jest takie oczywiste i należało mocniej to uzasadnić, a takie uzasadnienie wprowadziłoby też z konieczności definicje podstawowych kategorii używanych przez przedstawicieli tego nurtu, co uporządkowałoby bardziej tę część pracy. Autor powinien więc dokładniej uargumentować, dlaczego ten nurt pojawia się w rozprawie. Píše oczywiście o samym wykorzystaniu przez przedstawicieli tradycjonalizmu integralnego pojęcia filozofii wieczystej, ale nurt ten budzi wszak kontrowersje już na poziomie określenia, czy mamy do czynienia z filozofią, czy doktryną polityczną, dalej czy można mówić o wiedzy w odniesieniu do myślicieli odrzucających rozum przy fundamentalnej dla ich rozważań kategorii Tradycji Pierwotnej oraz nazywających filozofów jakimś czynnikiem degenerującym. Czy rzeczywiście mówimy nadal o filozoficznym pojęciu *philosophia perennis* w ujęciu historycznym, czyli tak, jak to ukazywał dotąd Autor jako historię filozofii?

Na zakończenie uwagi dotyczące: posługiwania się w pracy językiem łacińskim, przekładów na język polski oraz cytowania dzieł autorów klasycznych. Gdy czytając tekst, na pierwszych stronach, spotykałam prawidłowo odmieniane wyrażenie *philosophia perennis* oraz poprawne tłumaczenie fragmentów z pracy Steuco (ponieważ nie podany jest autor

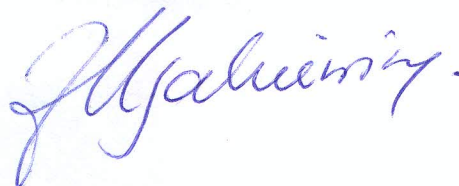
tłumaczenia, domniemywam, iż jest nim Pan mgr Bogumił Chmiel), myślałam, że będę mogła pochwalić Autora za umiejętne posługiwanie się łaciną. Niestety okazało się, iż poprawność odmiany wyrażenia *philosophia perennis* dotyczy tylko dwóch przypadków gramatycznych: mianownika i dopełniacza (nie będę wymieniać tu wszystkich miejsc, gdzie są błędy), a oprócz tego pojawiły się też inne błędy, żeby wymienić tylko najistotniejsze: *Latina* piszemy wielką literą zgodnie z regułą odnoszącą się do przymiotników pochodzących od nazw własnych (s. 66, przypis 131), a *revelatio* jest rodzaju żeńskiego (s. 91).

W pracach naukowych należy wystrzegać się tłumaczenia z tłumaczenia. Ten błąd, niestety coraz częściej pojawiający się zwłaszcza w pismach młodych naukowców, popełnia Autor kilkakrotnie. Jeżeli nie ma przekładu danego tekstu na język polski, a nie czujemy się na siłach przekładać sami, należy opisać własnymi słowami myśl zawartą w interesującym nas fragmencie tekstu, a nie tłumaczyć z jakiegoś innego języka. Nie będę się wdawała w teorię przekładu, ale jest on choćby poprzez dobór słownictwa zawsze mniejszą lub większą interpretacją tłumacza, chodzi na przykład o zakresy znaczeniowe słów w różnych językach. Jeżeli zaś chodzi o Autora tej rozprawy, to nic nie usprawiedliwia, dlaczego dzieła między innymi Laktancjusza czy Ficina przekłada on z języka angielskiego, a nie z łacińskiego oryginału, skoro przecież dokonał przekładu Steuco z tego języka. Laktancjusz wywołuje jeszcze jedną istotną kwestię – zasady cytowania. Wymienione dzieło Laktancjusza *Divinae institutiones* zostało wydane w tomie 6 *Patrologiae cursus completus series Latina* (ed. J. P. Migne) i według tego wydania, jako klasycznego, należałoby je cytować. Kiedy odwołujemy się do klasycznych tekstów filozoficznych, w przypisie pisząc „por. (porównaj)”, powinniśmy pamiętać, że w ten sposób zapraszamy czytelnika do sięgnięcia po dany tekst, do sprawdzenia wskazanego miejsca, ale gdy jednocześnie podajemy stronę jednego z licznych wydań w przekładzie, utrudniamy czytelnikowi możliwość owego porównania, często bardzo skutecznie. W rozprawie mamy do czynienia z taką sytuacją na przykład w odniesieniu do *Państwa Bożego* św. Augustyna i *Teajteta* Platona. W przypadku pierwszego, bardzo obszernego dzieła, które w wersji oryginalnej odnajdziemy w tomie 41 *Patrologiae cursus completus series Latina*, wystarczyłoby dodanie numeru księgi i rozdziału. W drugim przypadku, o czym Autor rozprawy powinien wiedzieć, istnieje przyjęta zasada cytowań według wydania Stephanusa.

W rozprawie jest też trochę błędów językowych i literówek, czasami bardzo urokliwych, a których tu wymieniać nie będę. Dodam jeszcze tylko, że w Bibliografii Autor wykazał się pewną dowolnością, jeżeli chodzi o kolejność następowania po sobie liter w alfabecie.

Przedstawioną rozprawę doktorską Pana mgra Bogumiła Chmiela uznaję za wartościową poznawczo, ciekawą i inspirującą w warstwie interpretacyjnej. Przeprowadzone analizy i rozważania porównawcze świadczą o umiejętnościach warsztatowych i erudycji Autora. Moje uwagi należy więc odczytać jako wskazówki do udoskonalenia rozprawy, a nie jako deprecjonujące jej wartość poznawczą.

Uważam, że rozprawa doktorska Pana mgra Bogumiła Chmiela spełnia wymagania stawiane rozprawom doktorskim i wnoszę o dopuszczenie jej Autora do dalszych etapów postępowania w przewodzie doktorskim.

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'M. Galuski'.

Białystok, 21.10.2015 r.