

## Ocena rozprawy habilitacyjnej i dorobku naukowego Pana Doktora Krzysztofa Jakubczaka

W mojej ocenie przedłożony pod ocenę dorobek naukowy Pana Doktora Krzysztofa Jakubczaka jest sumienny i dość obszerny. Jego dotychczasowe badania obracają się wokół buddyzmu i filozofii buddyjskiej.

### Monografia habilitacyjna

Podstawowym, ale też najnowszym wkładem badawczym jest jego książka pt. *Poza bytem i niebytem. Filozofia buddyjska wobec zarzutu nihilizmu* (2019), przedłożona jako rozprawa habilitacyjna, i tym też osiągnięciem naukowym zajmę się na początek. Rozprawa ta jest monografią naukową wydaną przez Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, które w roku opublikowania monografii (2019) w było ujęte w wykazie sporządzonym zgodnie z przepisami wydanymi na podstawie art. 267 ust. 2 pkt 2 lit. a *Ustawy*.

Rozprawa składa się zasadniczo z dwóch części: (1) «„Jeżeli bytu nie ma...” Buddyzm jako filozofia nicości?» oraz (2) «Prawda jako przedmiot lgnięcia. Poza absolutyzmem i nihilizmem epistemologicznym», poprzedzonych «Wprowadzeniem», oraz dwóch krótkich «Dodatków». Habilitant stawia swej pracy dwa podstawowe cele: „Celem ogólnym jest rekonstrukcja i obrona buddyjskiego stanowiska w odpowiedzi na najbardziej klasyczny zarzut, jaki miał być stawiany już Buddzie, a mianowicie zarzut nihilizmu” ontologicznego i epistemologicznego, z pominięciem nihilizmu etycznego (ss. 43–44), a celem szczegółowym jest wykazanie, że „zarzut nihilizmu stawiany madhjamace jest nierozzerwalnie powiązany z analogicznym zarzutem formułowanym pod adresem Buddy” (ss. 45–46), co wiąże się z błędnym rozumieniem (u krytyków) pojęcia ‘pustka’. Stosownie do zamierzeń Autor już na wstępie adekwatnie zakreśla ramy semantyczne pojęcia ‘nihilizm’ i wyróżnia pięć jego kategorii, idąc to za pracą Karen L. CARR (1992). Całość przedsięwzięcia toczy się na – jak sam Autor to określa – dwóch osiach. Pierwszą „osią tej książki” (s. 47) jest *Kazanie do Katjajany* (s. *Kātyāyana-sūtra*, p. *Kaccānagotta-sutta*) drugą zaś jest *Ósemka*, tj. *Grupa ósemkowa* (*Aṭṭhaka-vagga*), czwarty rozdział *Suttanipaty* (*Sutta-nipāta*). Uwagę swoją skupia jednakże Autor na myśli Nagardżuny, czołowego myśliciela i twórcy tzw. szkoły drogi środka (*madhyamaka*). Ważną tezę pracy jest wykazanie, z czym się w pełni mogę zgodzić, że wypracowana przezeń „koncepcja pustki madhjamaki nie stanowi myśli rewolucyjnej” w buddyzmie, lecz już wcześniej w historii „pojawia się w nikajach i agamach ... w różnych kontekstach” (s. 211–212).

Zdaniem Habilitanta myśl Buddy wywodzi się z analizy świata, a u jego podłoża kryje się ostatecznie pustka: tym „światem dla twórcy buddyzmu jest nasze doświadczenie świata” (s. 216). Rozważania Autora dotyczą istnienia/bytu i nieistnienia/niebytu, ważnych w myśli

Nagardżuny i madhjamików, ale także znaczących od samego początku myśli buddyjskiej. Jak sam Habilitant wskazuje w konkluzjach, „Budda uznał owo napięcie (między istnieniem a nieistnieniem – PB) za konstytutywne dla naszego codziennego doświadczenia, a tym samym za powiązane z zasadniczą jego cechą, jaką jest tzw. cierpienie. Błąd poznawczy wyraża się w traktowanym jako naturalne poczuciu istnienia” (s. 401). Zdaniem Autora, Buddha oraz jego kontynuatorzy z tradycji Nagardżuny, postulowali wyjście poza paradygmat bazujący na istnieniu/bycie, którego podstaw należy upatrywać w poczuciu własnego „ja”, i na nieistnieniu/niebycie, jako antytezie. To droga środka, wskazywana przez Buddhę, ma doprowadzić do bezpośredniego poznania, dzięki któremu można uniknąć istnienia i nieistnienia, bezpośrednio uwikłanych w transmigrację i cierpienie, a może raczej – za sprawą których trwa transmigracja i cierpienie. Praktyka ta też ma ujawniać, że wszystko, co istnieje i nie istnieje, pozostaje w zależności – zgodnie z jedną z naczelnych doktryn buddyjskich, tj. doktryną powstawania w zależności (*pratītya-samutpāda*). Jak dowodzi Autor, celem drogi wskazywanej przez Buddhę, a potem podkreślanej przez Nagardżunę, jest postrzeganie rzeczy takimi, jakimi są, ale odbywa się to pozapojęciowo, tj. nie znajduje odzwierciedlenia w poglądach, gdyż te są osadzone w kategoriach istnienia/bytu i nieistnienia/niebytu, mają charakter egotyczny i zakładają istnienie „ja”. Celem mądrości postulowanej w buddyzmie jest więc wyjście poza ten dualizm i porzucenie tych dualnych kategorii.

Wywody Habilitanta osadzone są w bogatym materiale porównawczym czerpiącym z obszernej tradycji filozofii zachodniej, czym dowodzi on zarówno dobrego opanowania z myślą zachodnią, jak i świetnego rozeznania w literaturze przedmiotu (buddologów i indologów). Za rozprawą, jak można odnieść wrażenie, stoją lata przemyśleń i rozważań Autora i pewna dojrzałość filozoficzna i badawcza. W pracy znajdujemy wiele cennych intuicji i trafnych obserwacji oraz polemik z różnymi odmiennymi interpretacjami myśli buddyjskiej.

Autor szeroko rozważa rozmaite etykiety, jakie są przydawane myśli madhjamików (a nawet samemu Buddzie), w tym: realistyczna filozofia procesu, realizm procesualny, realizm substancjalny / substancjalistyczny, odmiany nihilizmu, rozmaite formy sceptycyzmu czy mistycyzm. Trafnie i wnikliwie analizuje m.in. kwestię pokrewieństwa sceptycyzmu z buddyzmem w częściach „1. Nauka Buddy jako sceptycyzm” (s. 231 nn.) i „1.7. Dlaczego buddyzm nie ma nic wspólnego ze sceptycyzmem?” (s. 356 nn., oraz właściwie wykazuje, „że istnieje zasadnicza różnica między myślą buddyjską a sceptycyzmem greckiego filozofa oraz neopirronizmu” (s. 234). Słusznie też zauważa, że „nauka Buddy wyrasta z postawy antymagicznej” (s. 281).

Rozprawa jest z całą pewnością wartościowym wkładem w badania nad filozofią buddyjską. Pomimo mojej ogólnie pozytywnej oceny nie mogę jednak nie wskazać na te elementy w wywodach autora, z którymi się trudno mi zgodzić, lub które uważam za mniej lub bardziej istotne niedociągnięcia w rozprawie.

Moje poważne zastrzeżenia budzi w omawianej monografii ahistoryczne podejście Habilitanta, co przejawia się na wielu poziomach. Autor milcząco przyjmuje, że ustępy kanonu palijskiego bezpośrednio odzwierciedlają zapatrywania samego historycznego Buddy („stwierdza sam

Budda”). Zakłada też milcząco, że korpus wybranych przezeń arbitralnie tekstów do omówienia oddaje pierwotną myśl Buddy; arbitralnie gdyż nie prezentuje on bliżej dyskusji na ten temat (dobór tekstów zaś pasuje do wybranej tematyki). Karty rozprawy obfitują w tego typu ahistoryczne ujęcie, np.: „Nowatorstwo stanowiska Buddy z trudem będzie przebijało się do świadomości indyjskich filozofów” (s. 33); „Prasangikowie natomiast, z Czandrakirtim na czele, podążają za intencją Buddy, oni tylko powiadają, aby ukierunkować innych na zobaczenie” (s. 349; ale skąd my to wiemy?!); „Dla niego (Buddy – PB) jednak stwierdzenie, że nie istnieją trwałe zespoły czy też że istnieją nietrwałe zespoły, znaczy co innego niż dla owych nieprzebudzonych” (ss. 102–103). Takie ahistoryczne ujęcie prowadzi do przedziwnych paradoksów (można by to oddać jako „buddyzm przed Buddhą”), jak np. w wypadku ostatniego stwierdzenia: Buddha, jak nam wiadomo, był pierwszym, który mówił o zespołach (*skandha*) i dharmach, a zatem trudno by było zakładać, że za jego czasów były inne poglądy („owych nieprzebudzonych”) na ten temat niż samego Buddy. Dyskusja na temat tego, jaki w istocie charakter mają zespoły itp. mogła się dopiero odbyć w kolejnych pokoleniach. Podobnie rozdział „1.5.3. Nauka o zaleźnym powstawaniu” przyjmuje doktrynę *pratītya-samutpāda* w wersji klasycznej jako pochodzącą od samego Buddy. Ujęcie to jest ahistoryczne, gdyż mamy bardzo dużo materiału wskazującego na rozwój tej koncepcji, na to, że została ona sklejona z dwóch osobnych koncepcji i była dziełem kolejnych pokoleń. Zauważa to już choćby w swojej *Geschichte der indischen Philosophie* (1953, t. 1, ss. 197–213), dostępnej po polsku od trzech dekad, Erich Frauwallner, a przydatny przegląd tych koncepcji i rozwoju (wraz bibliografią) znajdujemy np. w artykule Schmithausen, Lambert: „Zur zwölfgliedrigen Formel des Entstehens in Abhängigkeit”, *Hōrin (Vergleichende Studien zur japanischen Kultur)* 7 (2000) 41–76. Pominięcie historyczności doktryny *pratītya-samutpāda* i rozwoju tej formuły może dziwić, gdyż sam Autor wskazuje, że „tym, co nas tutaj interesuje, jest pierwotny kształt formuły zaleźnego powstawania, przy założeniu, że podanie to pod tym względem jest wiarygodne” (s. 141), choć zauważa obecność innego sformułowania niż dwunastoogniowego (s. 144). Stwierdzenie, że „zasada ta (powstawania w zależności – PB) nie ma charakteru ontologicznego” (s. 146), jawi się nazbyt arbitralne, gdyż odpowiedź na pytanie o charakter doktryny powstawania w zależności (ontologiczny czy nieontologiczny itp.?) może wyglądać odmiennie w ujęciu innych tradycyjnych szkół buddyjskich, zważywszy na wielość rozmaitych nurtów i interpretacji w buddyzmie od samego początku (o czym poniżej); nie sposób więc nadawać jej tylko jeden wymiar.

Kimże jest zatem ten pierwotny, oryginalny ‘Buddha’ dla Autora? Wygląda na to, że jest to kreacja, dokonana przez samego Autora, bazująca na wizji późniejszej z okresu buddyzmu ‘kanonicznego’ (tzw. *Nikāya Buddhism*), okresu wczesnych szkół buddyjskich, a do tego określonego wyboru z tych tekstów. Ponieważ każda z tych szkół – przy czym historycznym faktem jest istnienie wielu tych szkół od samego początku – miała swoją wykładnię, interpretację i wersję kanonu, to dla każdej z nich ten ‘Buddha’ musiał *de facto* głosić nieco inną doktrynę (którą w ich rozmieleniu dana szkoła wiernie kontynuowała), a zatem byłoby tyłu ‘Buddhów’, co szkół.

Zarzut ahistoryczności dotyczy także doboru tekstów buddyjskich, które są dwiema ‘osiąmi’ rozprawy habilitacyjnej, tj. *Kazania do Katjajany (Kātyāyana-sūtra)* i *Ósemki (Aṭṭhaka-vagga)*.

Niestety, Autor praktycznie w ogóle nie poświęca uwagi genezie i osadzeniu historycznemu tych dwóch tekstów. O pierwszym pisze za ledwie: „O znaczeniu tego tekstu może świadczyć fakt, że jest jedynym, który Nagardżuna w swoich traktatach filozoficznych wymienia z tytułu” (s. 53), a następnie „Jest on raczej odzwierciedleniem pozycji, jaką idee wyrażone w tym tekście zajmują w strukturze wczesnej buddyjskiej myśli” (s. 54). Autor zakłada też najwyraźniej, że *Kazanie do Katjajany* (s. *Kātyāyana-sūtra*, p. *Kaccānagotta-sutta*) jest w pełni autentycznym przekazem pierwotnego pouczenia Buddy, i parokrotnie podkreśla, że „jedynym tekstem sutrowym, który Nagardżuna przywołuje z tytułu nie tylko w swoim głównym dziele *Podstawowych strofach madhjamaki*, ale we wszystkich swoich pracach, jest *Kazanie do Katjajany*. Już sam ten fakt jest niezwykle wymowny” (s. 153). To prawda, ale nic nam to nie mówi o archaiczności i pierwotności tej sutry, a co najwyżej o samym Nagardżunie. Przy czym za bardziej autentyczną uznaje Habilitant wersję sanskrycką, a nie palijską, gdyż zawarta w niej tendencja „trafniej oddaje pierwotne intuicje twórcy buddyzmu” (s. 47). Mamy tu wyraźne błędne koło: *Kātyāyana-sūtra* jest pierwotna i ważna, bo to jedyny tekst wspominany bezpośrednio przez Nagardżuna, a zatem Nagardżuna odwołuje się do kluczowego, wczesnego i pierwotnego tekstu buddyjskiego, bo tylko do takiego mógłby się odwoływać... Niejasne są do końca pozasubiektywne powody, dlaczego to wersja sanskrycka miała być ‘lepszą’, wierniejszą niż palijska? Autor nie przeprowadza żadnej wnikliwszej analizy filologiczno-historycznej, poza tym, że ta wersja lepiej ‘pasuje’ to tezy autora, gdyż rzekomo (bo dla mnie jest to już wielce sporne i wymagające osobnego uzasadnienia) nie wprowadza wielkiego kwantyfikatora dotyczącego istnienia i nieistnienia ‘wszystkiego’. Podejście takie jest metodologicznie wybiórcze: skupienie się na tym konkretnym *Kazaniu do Katjajany*, z pominięciem obszernego alternatywnego materiału, jest strategią nader selektywną i musi tautologicznie prowadzić autora do błędnego przekonania, że odkrywa on pierwotną naukę samego Buddy, kontynuowaną potem przez Nagardżunę, prasangików i Czandrakirtiego. Jak zauważyłem, brak w wypadku tego tekstu (ale i innych) pogłębionej dyskusji nt. historii tego kazania i jego historyczności. Na przykład s. 93 nn. i s. 123 nn. pojawia się bliższa informacja o wersji palijskiej i (jednej) istotnej różnicy względem wersji sanskryckiej, ale nie znajdujemy w pracy historycznie ugruntowanej dyskusji na temat tego, która wersja jest wcześniejsza, czy wersja sanskrycka jest rozszerzeniem czy uproszczeniem względem wersji palijskiej itd. Logicznie równoważny argument ze str. 95, mający przemawiać na rzecz wersji sanskryckiej jako rzekomo starszej, da się dokładnie tak samo odwrócić (*vyāvartana!*), żeby przemawiał na rzecz pierwotności wersji palijskiej.

Drugą osią książki jest *Aṭṭhaka-vagga*, czwarty rozdział *Suttanipaty* (*Sutta-nipāta*) i także brak analizy nt. historyczności tego fragmentu. Faktycznie jest to tekst pochodzący z wczesnego okresu, a datowanie jego fragmentów wersowanych na podstawie metrum *āryā* wskazywało by, że może pochodzić nawet sprzed ok. 250 r. p.n.e. Na ten temat pisze szerzej np. Ludwig Alsdorf w dwóch pracach: *Les Études jaina: état présent et tâches futures* (Paris 1965) oraz *Die Āryā-Strophen des Pāli-Kanons. Metrisch hergestellt und textgeschichtlich untersucht* (Mainz 1967). Brak w tym kontekście (ale też w ogóle) choćby odniesienia do podstawowej pracy: von Hinüber, Oskar: *A Handbook of Pāli Literature* (Berlin – New York 1996). Przybliżając tę *Ósemkę* (s. 293–294), Autor stwierdza, że

„przyjąć zatem możemy, że zawarte w nim treści w dużym stopniu odzwierciedlają faktyczne nauczanie twórcy buddyzmu, chociaż niekoniecznie je wyczerpują”, a powołuje się tam m.in. na artykuł K.R. Normana: *The Aṭṭhakavagga and Early Buddhism* na poparcie swoich sądów. Tak się jednak składa, że w artykule tym czytamy rzecz zgoła przeciwną: „We are, then, led to the conclusion that a statement that the Aṭṭhakavagga portrays the earliest form of Buddhism *cannot be justified*, although it is certainly correct to say that it shows a very early form of Buddhism” (s. 520). Podejście ahistoryczne nakłada się na silną tendencję unifikującą, postrzegającą rozwój (przynajmniej wczesnego) buddyzmu w sposób stosunkowo homogeniczny. Jednak autor zdaje się nie zauważać, że od samego początku historii myśli buddyjskiej mieliśmy do czynienia z różnymi jego wersjami, przekazami i interpretacjami, na co wskazuje choćby przytaczany przez Autora wcześniej K.R. Norman (*The Aṭṭhakavagga and Early Buddhism*) który wyraźnie mówi, wbrew wnioskowi wyciąganym przez Habilitanta z jego artykułu, że: „It is, however, not correct to imply that this is the whole of the earliest form of Buddhism, and it would be more correct to say that the Aṭṭhakavagga portrays some aspects of a very early form of Buddhism. There was more to Buddhism than this...” (s. 520).

Autor częstokroć dokonuje w moim odczuciu nadinterpretacji danego ustępu palijskiego/sanskryckiego lub niewłaściwie oddaje charakter danego argumentu. Przykładowo wskazuje, że „w MMK XXIV, 6-11 oponent mógł wytoczyć pod adresem Nagardżuny najcięższe oskarżenie – twierdzenie o pustce wszystkiego niszczy naukę Buddy” (s. 35). W rzeczywistości stanowisko przeciwnika sformułowane jest w MMK XXIV, 1-6 (a nie w 6-11), podczas gdy odpowiedź Nagardżuny jest w dalszej części MMK XIV, 7 nn. Co więcej, stanowisko przeciwnika wyrażone jest hipotetycznie „jeśli to wszystko byłoby puste, to ...” (*yadi śūnyam idam sarvam...*) pouczenie Buddy (tj. cztery szlachetne prawdy, powstawanie w zależności i trzy klejnoty) nie miałyby uzasadnienia – tryb warunkowy jest zdecydowanie czymś innym niż oskarżenie o niszczenie nauki Buddy. Wspomniana strofa MMK XXV, 1 zaczyna się identycznie co wcześniejsza MMK XXIV, 1. Oba argumenty hipotetycznego przeciwnika mają wskazywać potencjalnie niekompatybilność pojęcia pustki z pouчением Buddy oraz nirwaną, a nie, „że pojęcie pustki wszystkiego niszczy samą ideę nirwany” – to ostatnie stwierdzenie jest istotnym uproszczeniem dużo subtelniejszego argumentu (hipotetycznie): jeśli wszystko byłoby puste (tj. pozbawione istoty), to nie byłoby powstania, a więc i zniszczenia (tj. zmiany), a jeśli nie byłoby zniszczenia, to nie byłoby nic, co mogłoby podlegać zmianie i przejść w stan nirwany (*kasya nirvāṇam iṣyate* – „czyja byłaby wtedy nirwana?”).

Skądinąd na s. 152, co jest raczej przypadkiem niż celowym zamiarem Autora, strofa wieńcząca *Kazanie do Katjajany*, a zarazem kończąca osobny rozdział w Jego monografii poświęcony doktrynie zależnego powstawania (*asmin sati idam bhavati*), sama jest przykładem zastosowania tej formuły zależnego powstawania: *asmin ... cittam vimuktam* („kiedy pojawia się warunek *x*, następuje *y*”), czego autor nie odnotowuje.

Podobnie Autor (s. 39) przypisuje Wasubandhu krytykę doktryny pustki, a znajduje je w stwierdzeniu: „Jedni uznają pojęcie osoby, inni uznają pojęcie nieistnienia żadnych [dharm]” (*ya eṣa ekeṣāṃ pudgala-grāha ekeṣāṃ sarva-nāstitā-grāhaḥ*), przy czym nie wskazuje, gdzie *dokładnie* znajdujemy to zdanie, poza ogólnikowym: „w tzw. dziewiątym rozdziale *Abhidharmakosaśāstrji*”, i odsyła czytelnika do... wersji... angielskiej (L.M. Pruden) przekładu... francuskiego L. de la Vallée Poussin’a, zamiast wprost wskazać edycję, stronę/linię, jak to się zwykło czynić, czyli: AKBh: (1) edycja P. PRADHAN (1975) s. 472.13–15, (2) edycja LEE/EJIMA (2005) s. 120.3–5. W rzeczywistości w oryginale, gdy tam już zajrzemy, nie ma bezpośrednio odniesienia do pustki jako takiej, gdyż cały, nieskrócony tekst mówi: „niektórzy uznają [istnienie] osoby; niektórzy uznają nieistnienie wszystkiego; są i tirthankarowie (twórcy drogi do wyzwolenia), którzy uznają, że dusza jest osobną substancją, [i] u nich ten błąd [w zrozumieniu, że] nie ma wyzwolenia jest niewzruszony.” Fragment ten może wprawdzie sprawiać trudności interpretacyjne, a przekład francuski (i angielski) pomija lub przeinacza te istotne i trudniejsze fragmenty. Niemniej jednak mamy w tym ustępie wyraźnie przegląd kilku poglądów i bynajmniej nie wynika z tego ustępu, że mowa tu jest o madhjamikach, a tym bardziej o doktrynie pustki. Taką interpretację, tj. dostrzeganie tu pustki, znajdujemy dopiero w dużo późniejszym (koniec VI w.) komentarzu (*Vyāhyā*) Yasiomitry (edycja Unrai Wogihara, 1932–1937, s. 710.21–22). Sam już przekład frazy *sarva-nāstitā* jako „nieistnienie żadnych [dharm]” idzie jedynie za przekładem francuskim/angielskim, interpretującym/uzupełniającym (moim zdaniem bezpodstawnie) *sarva* „wszystko” jako „żadnych [dharm]”.

Na s. 32 dostrzegam sprzeczność między nadinterpretacją a konkluzją. Z jednej strony Autor dowodzi, że „zarzut nihilisty/sofisty (*venayika*) będzie wyraźnie wskazywał na kontekst epistemologiczny”, a drugiej zaś przywołuje wyjaśnienie, na czym bycie ‘wenajiką’ (*venayika*) miałyby polegać: „Asceta Gotama jest zwodzicielem/sofistą (= *venayika* – PB), który naucza o unicestwieniu, zniszczeniu i ustaniu istniejącego bytu”, co z kolei wyraźnie wskazuje na wymiar ontologiczny, a nie epistemologiczny, jak chce tego Habilitant.

Podobnie analizując (s. 285–304) „wyrażenie *diṭṭhupādāna*” i komentując „standardowy sposób ujmowania tego zagadnienia przez badaczy” (s. 285) jako ‘łgnięcie do [fałszywych] poglądów’, Autor stwierdza, „że jest to niezwykle wąskie i nietrafne odczytanie interesującego nas wyrażenia” (s. 287), choć na kolejnych stronach nie widzę przekonującego uzasadnienia, bazującego na tekstach, że *diṭṭhi* miałyby oznaczać ogólnie ‘pogląd’, a nie tylko ‘fałszywy pogląd’, a tym bardziej w wyrażeniu *diṭṭh’upādāna*. *De facto* Autor wskazuje tylko na kilka ustępów (MN I, 260; SN 787; S 851; SN 911; SN 913; ), które miałyby uzasadniać jego uogólniające stanowisko, jakoby *diṭṭhi* znaczyło zasadniczo *każdy* pogląd. Nawet jeśli w tych kilku odosobnionych przypadkach by tak było, jest to zbyt słaby argument, aby nadawać konkluzji wydźwięk uniwersalny i rozszerzać ją na to konkretne wyrażenie *diṭṭh’upādāna*. Zresztą w każdym z przytoczonych przez Autora przykładów ten termin można równie dobrze interpretować także jak ‘fałszywe poglądy’ albo ‘zwyczajowe poglądy’ itp. Skoro w każdym z tych wypadków takie interpretacje (‘fałszywe / zwyczajowe poglądy’) są możliwe, brak moim zdaniem przekonujących argumentów, by uznać, że jednak mowa w interesującym nas wyrażeniu *diṭṭh’upādāna* o wszelkich poglądach jako takich. Natomiast przykład Sn. 786ab

dowodzi, że mowa tu o jednak (wbrew zapatrywaniu Autora) fałszywym poglądzie, tj. ‘wymyślony pogląd’ (*pakappitā dit̥hi*), podobnie też Sn. 794-795, gdzie mowa o tym, ‘[Brahmani, czyli doskonali] nie spekulują’ (s. 298), czyli nie formułują fałszywych poglądów, gdyż *pari\kḷp* to właśnie ‘spekulować; wyobrażać sobie’ w oderwaniu od rzeczywistości.

Do kategorii nadinterpretacji zaliczyłbym też stwierdzenie, że „Mowa jest tutaj (*Kāśyapa-parivarta* – PB) bowiem o opozycji zbudowanej na przeciwstawieniu ogólnych idei istnienia i nieistnienia, a nie ogólnych sądów: «Wszystko istnieje» i «Nic nie istnieje»” (s. 158). Trudno się zgodzić z takim ujęciem, gdyż nawet same terminy ‘istnienie (*astitā*) i ‘nieistnienie’ (*nāstitā*) nie pojawiają się w tym tekście *ani razu*. Natomiast same sformułowania – np. KP § 102: *tan nāivāsti nēva nāsti. yan nāivāsti na nāsti. tad ajātaṃ yad ajātaṃ tasya nāsti svabhāvaḥ yasya nāsti svabhāvaḥ tasya nāsty utpāda[h]. yasya nāsty utpādaḥ tasya nāsti nirodhaḥ yasya nāsti nirodhaḥ.* itd., tj. „ta [świadomość] – nieprawda, że istnieje, nieprawda, że nie istnieje. co w ogóle nie istnieje, to nie istnieje; to, co niezrodzone, jest niezrodzone; to w ogóle nie posiada własnej natury, co faktycznie nie posiada własnej natury, tego nie ma powstania. Czego nie ma powstania, tego nie ma zniszczenia, czego nie ma zniszczenia...” itd. – wskazują wyraźnie, że mowa jest o istnieniu/nieistnieniu konkretnych bytów/idei (a więc wyrażenia te mają wymiar ontologiczny), co więcej: sformułowania typu *yat... tad...* (‘cokolwiek jest x, to jest y’) w sposób charakterystyczny dla sanskrytu filozoficznego wskazują na zasady ogóle, a więc wyrażają kwantyfikator ogólny i formalnie odpowiadają zasadzie:  $\forall x (Px \rightarrow Qx)$ . Nawet więc jeśli nie znajdujemy w dyskutowanym przez Habilitanta ustępie terminu *sarva* (‘wszystko’) wprost, to jest on tam *wyraźnie* obecny za sprawą jednoznacznych formuł gramatycznych: *yat... tat*.

Podobnie też dalej na s. 168: *kiṃ punar āyuṣman śāriputra yā acittatā, tatrācittatāyām astitā vā nāstitā vā vidyate vōpalabhyate vā?* – przekład („Czy [realnie] istnieje, dostojny Siariputro, stan istnienia (*astitā*) lub stan nieistnienia (*nāstitā*), bądź też czy ten, kto jest bez myśli, może w tym stanie niemyśli pojąć/uchwycić stan istnienia lub stan nieistnienia?”) jest niejednoznaczny (lub wprost błędny) i sugeruje istnienie podmiotu, o którym jest brak świadomości (*acittatā*) orzekane; a ponadto jest to pytanie nie o istnienie czy istnienie lecz o możliwość postrzeżenia w stanie bez świadomości; właściwy przekład bezosobowo: „Czy z kolei, czcigodny Siariputro, w tym stanie bez świadomości, jaki jest stanem bez świadomości (*acittatā*), istnieje lub też postrzega się istnienie albo nieistnienie?”

Takoż na s. 176 pojawia się moim zdaniem zdecydowanie błędna analiza semantyczno-gramatyczna: „formę zsandhizowaną *avidyeti* można by rozłożyć, używając obu – jako *avidyā iti* lub *avidya iti*” (s. 176). Nie, z całą pewnością *nie można*. Termin *avidya* (co najwyżej w znaczeniu tu irrelevantnym, jako złożenie *bahu-vrīhi* (*a+vidyā*): ‘nieuczony; osoba bez wiedzy’) za sprawą *iti* wymaga tu końcówki nominativu, a więc w wypadku *avidya* mielibyśmy odpowiednio albo *avidyam iti* (neutrum), albo *avidya iti* (masculinum), chyba, że wcześniej termin *avidya*-występowałby w złożeniu (a nie występuje), a tekst omawiałby go jako część złożenia (co tu nie ma miejsca). Jedynym możliwym tu terminem więc jest tylko i wyłącznie: *avidyā* (tj. *avidyā + iti*).

W tym kontekście też całkowicie nieuprawnione jest przekładanie terminu *avidya* jako ‘nieistnienie’, gdyż wprawdzie zachodzi związek między tym terminem a pierwiastkiem  $\sqrt{\text{vid}}$ , ale dość odległy:  $\sqrt{\text{vid}}$  (2. klasa, ‘wiedzieć’) → *vidyā* (po dodaniu *kṛt*-sufiksu *KyaP* wg Pāṇini 3.3.99; ‘wiedza’) → *vidya* (z sufiksem *nāñ*, wg Pāṇini A 6.3.73; ‘bez wiedzy’). Tego terminu *vidya* tu jednak nie mamy, no i ten termin nigdy nie znaczy ‘nieistnienie’. W samym teście buddyjskim słowo to (*avidya*) w ogóle nie występuje, jest natomiast zanegowany imiesłów czynny: *a+vidyamāna*, którego fragmentem jest *avidya-*. I choć Autor poświęca uwagę nieistnjącemu terminowi *avidya* (i jego błędnemu znaczeniu), to pomija ten istotny imiesłów i jego kluczowe znaczenie, a także jego wieloznaczność: *vidyamāna* jako ‘obecny, tu będący’, ‘istniejący’ oraz ‘poznawany, będący poznawanym, aktualnie poznawany’ (*passivi*), stąd też w tekście: *avidyamāna* jako ‘nieobecny, tu nie będący’, ‘nie istniejący’ oraz ‘niepoznawany, nie będący poznawanym, aktualnie niepoznawany’.

Na s. 67 zupełnie nie widzę w stwierdzeniu przypisywanym Buddzie *bhūyasāstitāñ ca niśrito nāstitāñ ca [loko]* (NidSa 19.5a1; s. 55; „świat oparty jest na istnieniu i nieistnieniu”) jakichkolwiek podstaw do „mocnej hipotezy, że pojmuje on (Buddha – PB) tutaj świat w sposób subiektywistyczny, jako przedstawienie świata” (s. 67), gdyż bazuje ona na błędnie gramatycznym odczytaniu palijskiego oryginału.

Na s. 56 i nn.: pojęcie *loka* / idea świata – nie jest wyjaśnione na podstawie konkretnej analizy tekstów czy to buddyjskich, czy na szerszym tle, a tylko bazują na spekulacjach. Jako punkt wyjścia do analizy znaczenia i historii terminu *loka* niezwykle przydatny będzie artykuł: Misra, Vidya Niwas; Sharma, Prem Lata: „*Loka*”, w: Vatsyayan, Kapila; Bäumer, Bettina: *Kalātattvakośa. A Lexicon of Fundamental Concepts of the Indian Arts*. Vol. II, Delhi 1992: 119–156.

Nadinterpretacją jest na ss. 68–69 przekład MN I, 1, który *wyraźnie* bazuje na angielskim przekładzie: Ñāṇamoli (1995: 83, 88) z istotnym dodatkiem do oryginału zaimka ‘siebie’ (co brzmiałoby w oryginale: *attānam*), którego w oryginale w ogóle nie ma. Sam oryginał jest zresztą dużo ciekawszy, na co wskazywałaby analiza przypadków gramatycznych (ale tego ani Habilitant, ani Ñāṇamoli nie czynią).

Doktor Jakubczak wkłada dużo wysiłku w wykazanie, że buddyzmu – także w tym w wydaniu Nagardżuny – nie można żadną miarą traktować jako formy mistycyzmu. W tym celu już na wstępie zawęża rozumienie tego, czym jest mistycyzm, choć takie zawężenie nie do końca rozumiem: „Nauka o bezpośrednim poznaniu rzeczywistości nie jest jeszcze mistycyzmem. Mistycyzmem staje się wówczas, gdy owa rzeczywistość, która ma być w ten sposób poznana, zostaje pojęta jako jakaś forma absolutnego bytu, co zarówno we wczesnym buddyzmie, jak i w madhjamace nie ma miejsca” (s. 338). Mamy tutaj moim zdaniem do czynienia z metodologiczne błędnym kołem: definicja jest dostosowana do potrzeb tezy, którą trzeba udowodnić. Dalej w części „2.1. Buddyzm jako mistycyzm” (s. 365 nn.) Autor podejmuje dalszą próbę określenia tego, czym jest mistycyzm, ale w moim odczuciu ta próba jest niepełna i zawężająca samo pojęcie. I choć sam nie podkreśla monistycznego lub teistycznego charakteru, to dalej zdaje się redukować monizm do tych właśnie pojęć, zarzucając niektórym badaczom błędną interpretację buddyzmu (Nagardżuny)



jako mistycyzmu, argumentując następująco: „Podkreślić należy z naciskiem, iż pustka nie jest ostateczną rzeczywistością w takim sensie, jak bóg teistów, Jedno neoplatoników czy brahman wedantystów, nie jest gruntem w sensie ontycznej podstawy wszystkiego” (s. 384), gdyż jedność wszystkiego nie musi być koniecznym elementem mistycyzmu, choć często się w nim pojawia (podobnie jak idea boga nie jest konstytutywna dla definicji religii, choć często się ta idea w nich pojawia). Tamże, dopatrując się ‘nicości’ jako jednej cech zachodniego mistycyzmu, wskazuje (skądinąd słusznie), że buddyjska ‘pustka’ to nie ‘nicość’ niektórych mistyków. Ale nie jest to argument wystarczający do odparcia tezy o mistycyzmie buddyjskim. Wiele natomiast by mogło wskazywać, że tego typu buddyzm reprezentowany przez Nagardżunę (i nie tylko), można by uznać właśnie za formę mistycyzmu. I znowu: będzie to *jeden* z wielu nurtów *religijności* buddyjskiej, a nie buddyzm jako taki (‘kwintesencja buddyzmu’), gdyż buddyzm od samego początku swego rozwoju jawił się jako wielce zróżnicowany. Tej wielości nie można redukować czy to do mistycyzmu, czy rytualizmu, czy filozofii itp., gdyż wszystkie te nurty i wątki były obecne. Tym, co w mniemaniu Habilitanta ma odróżniać milczenia mistyka od milczenia madhjamaki jest to, że „problemem dla madhjamaki jest egotyczna postawa poznającego umysłu, a nie niewystarczalność czy też ułomność języka” (s. 389), jawi mi się jako wielce arbitralne. To właśnie tylko na tej podstawie, że mistyka ma cechować „egotyczna postawa poznającego umysłu” (s. 358, 360–363, 389, 391–394), podczas gdy buddysta jest to tego wolny, buddyzm nie może być zdaniem Autora mistycyzmem. Pomijając arbitralność (i błędne koło) takiego zawężenia i nieuwzględnianie specyfiki kulturowej rozmaitych form mistycyzmu (wszak mistycyzm nie przejawiał się na całym świecie w identycznych formach praktyk i myśli), to dokładnie w ten sam sposób można by tłumaczyć niewyraźność przeżycia mistycznego u różnych mistyków, gdyż nie tylko zwykły język, ale też ich umysł, ze strukturą nawykłą do oddawania przeżyć zwykłych i codziennych, nie potrafi przyswoić tego nowego doświadczenia z takiego czy innego powodu, np. właśnie w wyniku postawy egotycznej. Mistyk buddyjski może ten aspekt ujmować inaczej niż inni mistycy, co byłoby warunkowane np. kulturowo – a sam Autor przyjmuje gdzie indziej taką ewentualność, że cechy mistycyzmu są zależne od kontekstu społeczno-kulturowego (s. 370). W rozdziale „2.6. Dlaczego poznawcze doświadczenie jogiczne nie jest doświadczeniem mistycznym?” Autor nie powołuje się na *ani jeden* tekst, *ani jeden* fragment z południowoidyjskiej tradycji buddyzmu, lecz mówi wyłącznie o japońskim autorze z tradycji zen (Shunryu Suzuki) i o fenomenologii Husserla. Zupełnie nie rozumiem, jak mają się obydwie ‘źródła’ do tradycji indyjskiej i w jakiej mierze mają wyjaśniać, dlaczego poznawcze doświadczenie jogiczne nie jest doświadczeniem mistycznym. Ani zaden nie jest przykładem ‘doświadczenia jogicznego’, ani japoński buddyzm zen nie jest przykładem indyjskiej tradycji. Treść rozdziału więc żadną miarą nie odpowiada tytułowi.

W dyskusji nt. *Kazania do Katjajany*, toczącej się na kartach całej niemal książki, i pojawiającego się w nim wątku istnienia (*astitā*) i nieistnienia (*nāstitā*), brak mi głębszego zastanowienia się, czy czasem te dwa terminy nie są aby synonimami do *sāsvata-vāda* (doktryny niezmienności wszystkiego) i *uccheda-vāda* (doktryny zaniku wszystkiego), co się samo narzuca, a wersja palijska (s. 94) ten aspekt jedynie podkreśla. Gdzie indziej z kolei Autor powołuje się wprost na MMK XV, 10

(s. 391), która miałyby być jego zdaniem dookreśleniem *Kazania do Katjajany*, a tam Nagardżuna mówi wprost, że *astīti śāśvata-grāho nāstīty uccheda-darśanam*, tj. „[Stwierdzenie] «istnieje» to pogląd eternalizmu. [Stwierdzenie] «nie istnieje» to pogląd anihilacjonizmu”, a unikanie ‘istnienia’ i ‘nieistnienia’ to właśnie unikanie tych dwóch skrajnych doktryn. Porównanie obydwu wersji (sanskryckiej i palijskiej) *Kazania do Katjajany* nakazywało by interpretację wersji sanskryckiej także w ten sam sposób, o czym mówi ona sama: że droga Buddy unika obydwu skrajności: niezmienności i zaniku.

Ponadto w moim odczuciu to tylko błędne odczytanie *Kazania do Katjajany* daje podstawę do wniosków w rozdziale „1.5.1. Ontologia fundamentalna a ontologia dystrybucyjna”, w tym samego wprowadzenia rozdziału na dwie ontologie.

Przytoczony ustęp MMK XIII, 4ab („Czego dotyczyć będzie zmiana, jeśli samobyć nie istnieje?”, p. 35) niekoniecznie odnosi się do oponenta, a może całą strofę traktować jako samoistny argument przeciwko samej idei istoty (*svabhāva*), służący wykazaniu jej nieadekwatności. Wiele tekstów filozoficznych w Indiach posiada strukturę dialogową, ale nie musi to oznaczać, że każdy argument o strukturze „jeśli *p*, to *q*” jest wyrazem takiej struktury dialogowej. Ta strofa, jak i wiele innych u Nagardżuny, ma wyraźny schemat: „jeśli nie *p* (tu: *svabhāva*), to *q*, oraz jeśli *p* (tu: *svabhāva*), to *q*”, co oznacza, że *p* nie pełni żadnej roli wyjaśniającej w najlepszym wypadku, albo w najgorszym – po prostu nie istnieje, to należy *p* odrzucić jako czynnik wyjaśniający.

Niektóre tezy nie znajdują potwierdzenia w tekstach, na które się Autor sam powołuje. Np. na s. 79 znajdujemy zdanie: „Jeśli *Kazanie do Katjajany* potraktujemy poważnie, to uznać będziemy musieli, że o niczym nie można orzekać istnienia i nieistnienia w sensie ostatecznym, czyli obiektywnym, tj. niezależnym od naznaczonego błędem poznawczym doświadczenia.” Konkretnie, wskazane przez Autora zdanie [19.5.a] wyraźnie mówi: „świat oparty jest na istnieniu i nieistnieniu”, przez co orzeka obiektywnie i pozytywnie o istnieniu i nieistnieniu. Nie mówi wszak ono, że „świat *nie jest* oparty ani na istnieniu, ani i nieistnieniu”. Zdanie [19.7] (skądinąd błędnie tłumaczone) wprowadza tu dodatkową istotną perspektywę i wskazuje, że istnienie i nieistnienie należy rozumieć jako coś zależnego. Na s. 161 czytamy: „W terminie «samobyć» (*svabhāva*) można wyróżnić dwa momenty znaczeniowe, które Nagardżuna ściśle ze sobą wiąże. Z jednej strony słowo to znaczy ‘własna natura, istota’, z drugiej zaś ‘istnienie dzięki sobie samemu, istnienie z siebie’. W znaczeniu pierwszym wydobyty jest moment esencjalny, w znaczeniu drugim egzystencjalny” (s. 161). Niestety, ani Autor nie wskazuje na taką egzegezę tego terminu u Nagardżuny, ani też nie jest mi takowa wykładnia znana.

Zdarza się, że uzasadnienie danej tezy jest cząstkowe, np. w wypadku tezy następującej: (A) brak afirmacji istnienia i (B) brak afirmacji nieistnienia, Autor przytacza jedynie ustęp wskazujący na (B), choć wprowadzenie do przytaczanego przez Autora cytatu na poparcie swojej tezy pozwalałoby się spodziewać, że cytat będzie dowodził zarazem (A) i (B): „Dla Buddy ... obie opcje są nie do zaakceptowania: afirmacja istnienia, jak i w nie mniejszym stopniu afirmacja nieistnienia. Daje temu bezpośredni wyraz w Suttanipacie, gdzie czytamy (Sn. 243): „żywienie poglądu, że nic nie

istnieje [...] oto skażona żywność” (*natthikaditṭhi [...] esāmagandho*)” (ss. 76–77). Na marginesie, *āma-gandho* to nie (błędnie) „skażona żywność” lecz ‘zapach zgnilizny; fetor, smród’.

W monografii napotykam sporo przekładów czy to błędnych, czy to nieadekwatnie oddających treść i gramatykę lub pomijających fragmenty tekstu. Poniżej podaję zaledwie kilka takich przykładów:

Ss. 61–62: *nāham bhikkhave gamanena lokassa antaṃ* – nie „dzięki podróży” lecz całkiem dosłownie: „przez przejście”, tj. kresu świata nie można osiągnąć przez jego przemierzenie/przejście. W tym też kontekście, wbrew twierdzeniu Autora, że „z ekwiwokacją nie mamy do czynienia”, jak najbardziej z nią mamy do czynienia, lecz nie dotyczy ona pojęcia ‘świat’, lecz terminu *anta*, który wyraża kres w przestrzeni (nie można osiągnąć kresu przez przejście, tj. dojście do końca świata, gdyż jest on nieskończony w przestrzeni), ale też kres w czasie (temporalna skończoność) z punktu widzenia kresu świata jednostkowego, tj. sansary z perspektywy jednostki (kresem byłoby tu po prostu zakończenie sansary dla danej osoby): bez położenia kresu transmigracji, nie można położyć kresu cierpieniu. Takie rozumienie podkreśla dalej (s 63) wyrażenie *loka-nirodha*, tj. ‘zniszczenie świata’ właśnie w znaczeniu jednostkowo przeżywanego świata w sansarze, a jest to tym wyraźniejsze, że w tym ustępie mamy jednoznaczne (a przez Autora niezauważone) odniesienie do czterech prawd buddyjskich, gdzie pojęcie *duḥkha* (cierpienie) po prostu zastąpione jest pojęciem *loka* (świat): *loka* → *loka-samudayo* → *loka-nirodho* → *loka-nirodha-gāminī*, a zatem ‘świat’ to po prostu inne opisanie cierpienia jako podstawowego komponentu istnienia. Ten znak równości między światem a cierpieniem wybrzmiewa w palijskich fragmentach przytaczanych na dalszych stronach, co Autor już dalej sam odnotowuje.

Wielce problematyczne jest wyjaśnianie derywacji terminu *venayika* jakoby powiązanego z czasownikiem *vināsati* (s. 31). Takiego związku z całą pewnością brak. Jako wyjaśnienie tego terminu, skądinąd faktycznie *nieco* problematycznego, na s. 270 czytamy: „Dosłownie wenajiką jest ten, który nie (*vi-*) prowadzi (*nayati*) myśli bądź wypowiedzi w sposób metodyczny, planowy (*naya*)”. Nic bardziej błędnego. I na pewno prefiks *vi-* nie znaczy ‘nie’ lecz występuje głównie w trzech znaczeniach: prywatywnym ‘bez’, dystrybutywnym ‘roz...’, wskazującym na różnorodność, wielość, różnorodność, i uszczegóławiającym. Sam termin palijski *venayika*, a także jego sanskrycki odpowiednik *vainayika*, można wyprowadzić wyłącznie od terminu pierwotnego, acz wieloznacznego: *vinaya*, gdyż może to być (1) wtórne *vi+naya* (od samego  $\sqrt{ni}$  ‘prowadzić, wyprowadzać’ - ‘prowadzenie, wyprowadzanie; zasada, reguła’), tj. (atrybutywnie) ‘bez zasad’, lub (2) pierwotne *vinaya* od  $vi\sqrt{ni}$  ‘prowadzić, instruować, edukować; dyscyplinować’, tj. ‘właściwe prowadzenie; edukowanie; dyscyplina’, co znajdujemy w nazwie *Vinaya-piṭaka*, tj. *Kosz dyscypliny*. Zatem stosownie do tych dwóch derywacji *venayika/vainayika* może mieć dwa przeciwległe znaczenia: albo (rzadko) ‘ten, który pozbawiony jest zasad’, albo ‘ten, który zajmuje się dyscypliną’.

Pewne problemy filozoficzne dostrzegane niekiedy w tekście palijskim/sanskryckim wydają się być problemami pozornymi, gdyż wynikają z błędnego rozumienia oryginału. Na przykład do niewłaściwych wniosków prowadzić może niewłaściwe rozumienie przypadku *locativus*, który

bardzo często wyraża nie miejsce („w tym świecie”) lecz przedmiot odniesienia (‘w stosunku do / względem...’, np. w wypadku *loke / lokasmim* „w odniesieniu do świata”. To niezwykle częste i typowe użycie miejscownika, który określa: (1) przedmiot (*locativus* zamiast *accusativu*) całej grupy czasowników wyrażających mówienie/myślenie o... lub (2) punkt odniesienia: „względem / odnośnie do...”. Do czynienia z tym samym błędem mamy np. na stronach:

s. 59: *yena kho āvuso lokasmim loka-saññī hoti loka-mānī ...* (błędnie „Przez co jest się w tym świecie, przyjaciele, postrzegającym świat, pojmującym świat...”), tj. poprawnie: „Wszak (*kho*) to, przez co, o przyjaciele, w odniesieniu do świata jest się pojmującym ‘świat’ (tj. pojmującym: oto jest świat), jest się myślącym ‘świat’ (tj. myślącym, oto jest świat)...”

s. 64 nn., s. 101: *atthi bhikkhave loke loka-dhammo...* (błędnie „Istnieje mnisi zjawisko świata w świecie...”), tj. poprawnie: „Istnieje, o mnisi, w odniesieniu do świata element ‘świat’ (ew.: (nośnik / podłoże / uwarunkowanie świata)...”

Struktura takich zdań jest identyczna z typową frazą w stylu: *attani vā rūpaṃ rūpasmim vā attānaṃ samanupassati* („[*x*] uznaje w odniesieniu do jaźni, że jest to forma, a w odniesieniu do formy, że jest to jaźń”), lub też: *anattani atta-ditṭhi / anattani attā’ti* („fałszywe pojęcie ‘jaźń’ w odniesieniu do tego, co nie jest jaźnią’), i dalej typowo np.: *rūpe rūpa-samjñā* (skt., „pojęcie/termin ‘forma’ w odniesieniu do formy”).

Takie niewłaściwe rozumienie funkcji *locativu* prowadzi Autora (choć nie tylko on popełnia ten błąd) to przyjęcia tego ustępu jako przyczynku do dyskusji nad realizmem/antyrealizmem. Jednakowoż czytanie takich fragmentów zgodnie z gramatyką nie może prowadzić w żaden sposób do dostrzeżenia w nich nuty antyrealizmu czy idealizmu. Wprost przeciwnie, tego typu wyrażenia funkcjonują zgodnie z typową zasadą gramatyczną, którą można w sanskrycie wyrazić krótko: *tasmims tad iti pratītiḥ* albo *tasmims tad-jñānam* („idea *x* w odniesieniu do *x*” albo „poznanie *x* w odniesieniu do *x*”), lub żeby zacytować konkretny ustęp definiujący percepcję jako kryterium poznawcze, *Nyāya-bhāṣya* 1.1.4: *tasmims tad iti tad-avyabhicāri pratyakṣam* („percepcja to [poznanie] *x*, zgodnie z *x*, w odniesieniu do *x*”. I jest to standardowe w filozofii ujęcie prawdziwego poznania bazującego na korespondencyjnej teorii prawdy, co z kolei zakłada realizm: „poznanie, że ‘*x*’ w odniesieniu do *x*” jest poznaniem prawdziwym / kryterium poznawczym (*samyag-jñāna, pramāṇa*).

Podane na s. 54, n. 4 wyjaśnienie derywacji ‘Kātyāyana’ jest co najmniej wielce uproszczone („Sanskryckie imię Kātyāyana jest rodzajem imienia patronimicznego od Kātya (które z kolei jest patronimikiem od Kati) w formie zwanej *yuvan*, czyli «młodszy»”). W rzeczywistości ‘imię’ to określa potomka kolejnego (po: *gotra*) pokolenia (*yuvan*) od Katiego (Kati) zgodnie z regułą Pāṇini 4.1.94, a cała derywacja i wyjaśnienie mamy w Pāṇini 4.1.162–167, a szczegółowe objaśnienia gramatyczne mamy choćby w pracy dostępnej po polsku: Sulich-Cowley, Małgorzata: *Analiza strukturalno-semantyczna sufiksów wtórnych w „Asztadhjaji” Paniniego na podstawie sutr A 4.1.76–5.1.115 i komentarza Kāśikā-vṛtti* (Warszawa 2010).

Dwa ważne tytuły tekstów tłumaczone są błędne (choć Habilitant pozostaje w doborowym towarzystwie, gdyż z reguły te tytuły się błędnie przekłada):

– komentarz Czandrakirtiego *Prasanna-padā* to nie *Jasne słowa* (s. 49; co brzmiałoby: \**Prasanna-padāni*), lecz [Komentarz] w jasnych słowach, gdyż jest to złożenie *bahu-vrīhi* (fem.) do *vyāhkyā*, o czym mówi sam Czandrakirti w pierwszej linii swego komentarza; a zatem jest to: *Prasanna-padā* [*Vyāhkyā*];

– tekst Nagardżyny *Vigraha-vyāvartanī* to nie *Odwrócenie krytyki* (s. 49; co brzmiałoby: \**Vigraha-vyāvartana*), lecz dosł. *Odwracająca krytykę* (fem.), tj. [*Praca*] *odwracająca krytykę*, gdyż jest to formacja tworzona z sufiksem *ÑiP* analogicznie do *Pāṇini* 4.1.15 (ew. w innych wypadkach *ÑiṢ* wg *Pāṇini* 4.141–46, różnica w akcencie) i ma charakter przymiotnikowy *bahu-vrīhi*, określając inny termin, przez co sama nabiera znaczenia aktywnego. Tym innym terminem określanym przez *-vyāvartanī* może być dowolny termin oznaczający ‘dzieło, pracę’, np. po prostu *kṛti* (‘dzieło, praca’), a więc w rozwinięciu tytuł ten brzmi: *Vigraha-vyāvartanī* [*Kṛti*].

Na ss. 55, 410–411 (i gdzie indziej): *upadhi* i *upādana*, przekładane jako ‘przywiązanie’ i ‘łgnięcie’, pozostają niewyjaśnione, nieprzeanalizowane.

Na ss. 55, 58, 410–411: błędnie przekładane zaimki: *kiyatā* ... *iyatā* (oraz palijskie jeszcze bardziej jednoznaczne: *kittāvatā*) ‘jak’ ... ‘w ten sposób’ (zamiast: ‘w jakim zakresie’ / ‘w odniesieniu do czego’ ... ‘w takim zakresie’ / ‘w odniesieniu do tego’), do tego nie pasujące do treści, gdyż pytania i treść odpowiedzi nie dotyczą sposobu (‘jak’) lecz właśnie zakresu.

Problem natury gramatycznej dostrzegam też na ss. 92–93: *yad utāvidyā-pratyayāḥ saṃskārā iti pūrvavad yāvat samudayo nirodhaś ca bhavati* (przekładane błędnie „i tak formacje wolicjonalne są uwarunkowane niewiedzą, **jak powiedziano wcześniej odnośnie powstawania i ustawiania**”) – fraza *iti ... yāvat* jest typową dla piśmiennictwa (kanonicznego i okołokanonicznego) buddyjskiego i dżinijskiego i oznacza „począwszy od (*iti / iti pūrvavat*) (wcześniej wspomnianego) aż po (*yāvat*) (wcześniej wspomniane)”, co jest odwołaniem do wcześniejszego fragmentu z danej sutry lub innego ustępu z kanonu, a więc przekład powinien brzmieć: „a mianowicie (*yad uta*) formacje wolicjonalne są uwarunkowane niewiedzą itd., aż po: powstawanie i ustawianie [są uwarunkowane...]”. Oznacza to, nie mniej, nie więcej, że uwarunkowane niewiedzą są m.in. formacje wolicjonalne itp. oraz powstawanie i ustawianie. Zatem powstawanie i ustawianie w tym fragmencie traktowane jest tak samo (realnie/nierrealnie?) jak formacje wolicjonalne, tj. uwarunkowane. Gramatyka wyraźnie wskazuje, że doszukiwanie się tutaj w przekazie Buddy próby wyjścia poza byt/niebyt jest błędne, gdyż zarówno byt, jak i niebyt są tak samo warunkowane (niewiedzą i innymi elementami ciągu kauzalnego zgodnie z doktryną powstawania w zależności) co formacje wolicjonalne itd.

Inne drobne uwagi na marginesie:

Przytoczony fragment z SN. 874 (s. 327) wskazuje, że przypisywanie Buddzie postrzegania jest błędne, gdyż w on w swoim stanie jest faktycznie poza postrzeganiem. Ale czy takie ujęcie jest faktycznie adekwatne jako pozycja filozoficzna?

Przy omawianiu nihilizmu i pustki aż prosiło by się o jakąś wzmiankę np. o:

- Jean-Paul Sartre, przydatna monografia to: Laycock, Steven W.: *Nothingness and Emptiness. A Buddhist Engagement with the Ontology of Jean-Paul Sartre* (State University of New York Press, Albany 2001);
- Arthurze Schopenhauerze; np. na ss. 33–34: w kontekście omawiania kwestii tego, że ‘zarzut nihilizmu wzbudzał także sprzeciw w gronie badaczy’ (s. 34).

Nie każdy skrót w “Literaturze źródłowej” (s. 413 nn.) odsyła do konkretnych edycji, np. teksty buddyjskie: *Samyuktāgama*, *Udāna*, *Yukti-ṣaṣṭikā-kārikā*, oraz kilka upanisadów: *Bṛhad-āraṇyakopaniṣad*, *Chāndogyopaniṣad*, *Māṇḍūkyopaniṣad*; choć jest ogólne odesłanie pod hasłem *Upaniṣad*, co utrudnia odnalezienie odniesień w oryginałach.

W „Dodatkach” dziwiu mnie co najmniej dwie kwestie:

- Choć w większości rozprawy Habilitant odwołuje się do *Kazania do Katjajany (Kātyāyana-sūtra)* i *Grupy ósemkowej (Aṭṭhaka-vagga)*, to tego ostatniego tekstu zupełnie nie ma w „Dodatkach”, jest natomiast inny tekst, *Kazanie do [pewnego] bramina (Brāhmaṇa-sūtra)*, do którego w rozprawie jest dużo mniej odniesień i z racji celów rozprawy pełni on rolę, jak się, zdaje pomniejszą i jest rzadziej przytaczany. Spodziewałbym się, że z racji roli *Grupy ósemkowej (Aṭṭhaka-vagga)*, powinien on być również przytoczony na końcu.
- Habilitant wskazuje na dwie wersje *Kazania do Katjajany (Kātyāyana-sūtra)*: palijską i sanskrycką. W „Dodatkach” przytacza tylko wersję sanskrycką. Spodziewałbym się jakiegoś zestawienia treści obydwu wersji, porównującej ich treść. Byłoby to nieodzowne metodologicznie z punktu widzenia czytelnika, który sam mógłby zweryfikować różnice między tymi wersjami.

Pomimo powyżej wskazanych polemicznych aspektów i zastrzeżeń, stwierdzam, że przedłożona rozprawa habilitacyjna pana dra Krzysztofa Jakubczaka jest dziełem oryginalnym i wartościowym i w mojej ocenie bezsprzecznie spełnia wymogi Ustawy i wszelkie wymogi formalne i zwyczajowe stawiane przez odnośne przepisy rozprawom habilitacyjnym.

### **Pozostały dorobek**

Poza wspomnianą monografią, Habilitant może poszczycić się (po doktoracie ponad 40 publikacji; łącznie ponad 50): szeregiem rozdziałów w monografiach naukowych (8), artykułami w recenzowanych czasopismach naukowych (6), licznymi hasłami encyklopedycznymi (12), redakcją jednej monografii i redakcją dwóch numerów specjalnych czasopism naukowych. Ponadto ma na swoim koncie kilka recenzji i sprawozdań (4), dwa krytyczne przekłady tekstów źródłowych wraz z opracowaniem i dwa inne przekłady. Jest także autorem tekstów popularnonaukowych i publicystycznych, w znacznej mierze poświęcone wielokulturowości i buddyzmowi. Brak tu jednak publikacji w tzw. językach kongresowych: praktycznie nieobecne są publikacje w języku angielskim (z wyjątkiem redakcji numeru specjalnego czasopisma *Argument. Biannual Philosophical Journal* i

artykułu tamże), oraz współautorstwa artykułu w języku czeskim. Niemniej jednak wszystkie powyższe osiągnięcia adekwatnie uzupełniają dorobek naukowy Habilitanta, potwierdzając jego dojrzałość badawczą i niezależność sądów i analiz.

Wyrazem aktywności naukowej jest udział (z referatami) Doktora Jakubczaka w ośmiu konferencjach międzynarodowych i aż dwudziestu dwóch ogólnopolskich.

Habilitant może się także wykazać działalnością organizacyjną, która obejmuje m.in. zainicjowanie, organizację i moderowanie cyklu ogólnopolskich konferencji *Mysł i kultura buddyjska* (2006-2018) oraz (współ)organizacja kilku konferencji krajowych i zagranicznych. Jest on także redaktorem serii wydawniczej *Studia Buddyjskie*.

Habilitant aktywnie się włącza w popularyzację nauki, np. organizuje wykłady we współpracy z Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej Manggha, wygłasza prelekcje popularyzatorskie w szkołach czy podczas festiwalu kultury azjatyckiej, organizowanych przez koła studenckie.

Za swoje osiągnięcia w pracy naukowej Habilitant otrzymał Nagrodę Zespołową III stopnia od Rektora UJ (2012 r.) oraz za całokształt pracy akademickiej – Medal Brązowy UJ (2017).

Mając powyższe na uwadze można z powodzeniem uznać, że Doktor Jakubczak wykazuje się istotną aktywnością naukową realizowaną w więcej niż jednej uczelni, tj. poza jednostką macierzystą, także z ośrodkami zagranicznymi. Wyrazem tego są jego wykłady zagraniczne wygłoszone na zaproszenie w Grecji (Department of Philosophy and Social Studies, University of Crete) oraz Czechach (Department of Gender Studies, Faculty of Humanities, Charles University). Jego członkostwo w międzynarodowym towarzystwie naukowym (International Association of Buddhist Studies) od 1999r. jest także tego wyrazem. Ma on na swoim koncie również staż w School of Oriental and African Studies w University of London (1995).

Z czystym sumieniem mogę uznać, że osiągnięcia naukowe Pana Doktora Krzysztofa Jakubczaka ubiegającego się o stopień doktora habilitowanego w dziedzinie **nauki humanistycznych**, w dyscyplinie **filozofia**, odpowiadają wymaganiom określonym w art. 219 ust. 1 pkt 2. Ponadto cały dorobek naukowy, dydaktyczny i organizacyjny w sposób oczywisty kwalifikuje Habilitanta do naukowego usamodzielnienia się. Wnoszę więc o dopuszczenie pana dra Krzysztofa Jakubczaka do dalszych etapów przewodu habilitacyjnego.



Prof. dr hab. Piotr Balcerowicz  
Katedra Azji Południowej  
Wydział Orientalistyczny  
Uniwersytet Warszawski  
Krakowskie Przedmieście 26/28  
00-927 Warszawa