Dziekanat
Wydziału Filozofii i Socjologii
wpłynęło dn. 18.VI.2014r.
podpis .....

Dr hab. Paweł Sajdek
Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej
Wydział Filozofii KUL JP II

12 czerwca 2014 r.

OCENA

dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej dr Marzenny Jakubczak w związku z procedurami habilitacyjnymi

INFORMACJE OGÓLNE O WYKSZTAŁCENIU I ZATRUDNIENIU

Dr Marzenna Jakubczak ukończyła studia filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim w 1992 r. Stopień naukowy doktora uzyskała 15 stycznia 1998 r. na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego na podstawie rozprawy: *Kategorie podmiotu i przedmiotu w ujęciu klasycznej jogi indyjskiej*. Od 2002 r. jest adiunktem w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. Od początku specjalizowała się w filozofiach orientalnych, zwłaszcza indyjskich. Tematowi sankhji i jogi pozostała wierna aż do recenzowanej poniżej monografii habilitacyjnej. Nie znaczy to bynajmniej, jakoby dr Marzenna Jakubczak ograniczała się wyłącznie do tego tematu. Żywo interesowała się też filozofią kultury, filozofią podmiotu i estetyką, czego owocem były liczne artykuły w języku polskim i angielskim oraz udział w licznych konferencjach krajowych i międzynarodowych.

DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

Na uwagę zasługuje aktywność naukowa dr Marzenny Jakubczak. Od 2010 r. redaguje czasopismo naukowe „Argument: Biannual Philosophical Journal", którego jest nie tylko redaktorem naczelnym, lecz także założycielką. Czasopismo, którego ukazało się dotąd 5 numerów, wydawane jest przez Wydział Humanistyczny UP, zarówno w wersji papierowej, jak i elektronicznej. Formuła czasopisma dopuszcza artykuły w języku polskim, angielskim i niemieckim, być może też francuskim. Habilitantka jest członkiem kilku organizacji naukowych, w tym dwóch międzynarodowych, rad naukowych, od 2013 r. jest też recenzentem czasopisma „History of Philosophy Quarterly". Czterokrotnie otrzymała

indywidualny grant badawczy, czterokrotnie też uczestniczyła w zespołowych projektach badawczych. Pobyt w zagranicznych, renomowanych ośrodkach naukowych przyczynił się do pogłębienia zdobytej wcześniej wiedzy i dostarczył nowych inspiracji w pracy naukowej. Kilkakrotnie wygłaszała wykład jako '*guest-lecturer*' w Czechach, Grecji, Indiach, USA, Szwecji i Turcji. Brała udział w 25 konferencjach międzynarodowych i w 22 ogólnopolskich.

DZIAŁALNOŚĆ DYDAKTYCZNA I POPULARYZACJA NAUKI

Dr Marzenna Jakubczak jest też doświadczonym dydaktykiem. Wypromowała 54 prace licencjackie z dziedziny filozofii, recenzowała 71 licencjatów i 35 prac magisterskich, pełniła funkcję promotora pomocniczego pracy doktorskiej, sprawowała też nieformalną opiekę nad trojgiem doktorantów Instytutu Filozofii UP. Na szczególną uwagę zasługuje jej działalność poza uczelnią, mająca na celu promocję nauki, a także działalność społeczno-kulturalna – Habilitantka była współzałożycielką i sekretarzem Indyjsko-Polskiego Stowarzyszenia na Rzecz Rozwoju Kultury (*Indo-Polish Cultural Committee*), organizując wystawy, prelekcje, koncerty, przedsięwzięcia charytatywne i edukacyjne związane z tradycją intelektualną i materialną Indii.

PUBLIKACJE NIEWSKAZANE JAKO GŁÓWNE OSIĄGNIĘCIE

Dorobek wydawniczy dr Marzenny Jakubczak jest imponujący. Składają się na niego dwie pozycje książkowe (nie licząc monografii wskazanej jako główne osiągnięcie), artykuły, które Habilitantka dzieli na starsze (1993-2002) oraz najnowsze (od 2003-2013), 21 haseł encyklopedycznych w *Powszechnej encyklopedii filozofii* (Lublin 2001-2008), recenzje i sprawozdania oraz przekłady, w tym przekład *Sankhjakariki*.

Wysoko oceniam wczesną twórczość Habilitantki. Najwcześniejszy artykuł *Koncepcja nieświadomości w klasycznej jodze indyjskiej* (Kraków 1993) był zapowiedzią tematu późniejszych badań i głównej pasji Habilitantki – sankhji i jogi. Jednakże ten okres pracy naukowej cechował się szerokim kręgiem zainteresowań, do którego należała estetyka japońska, symbolika stupy buddyjskiej, znaczenie żywiołów itd. Niektóre artykuły rzucają światło na późniejszą monografię, która wskazana została jako główne osiągnięcie. Należy do nich krótki, ale informatywny artykuł *Między tożsamością lokalną i globalną – rzecz o pluralizmie kultur i kulturze ogólnoludzkiej*, przytaczający poglądy Jaspersa, Schelera i innych. Dzięki temu tekstowi bardziej zrozumiałe stają się rozważania o wartościowaniu

kultur zawarte w głównej monografii. Na miejscu Habilitantki nie przeceniałbym jednak znaczenia Deklaracji Praw Człowieka z 1948 r. jako ewentualnej „inwariantnej podstawy moralności ludzkiej". Za taką podstawą musi wszak stać autorytet moralny, którym ONZ nigdy nie był i nie jest, dlatego w opinii wielu Deklaracja warta jest tyle, ile papier na której ją spisano.

Późniejsza twórczość naukowa Habilitantki bardziej skupia się na filozofii kultury. Niektóre spośród artykułów powstałych w tym okresie także stanowią dobry wstęp do lektury monografii wybranej. Należałoby tu wymienić: *Czy mistyk potrzebuje filozofii? Rozważania nad filozoficzną interpretacją Jogasutr* (Warszawa 2006), *Koncepcja Ja w filozofii sankhja-jogi na tle tradycji zachodniej* (Kraków 2013), *What is the Sense of Ego-Maker in Classical Sankhya and Yoga?* (Kraków 2008). Ujawnia się także wyrażone potem *explicite* w głównej monografii przekonanie o bliskości sankhji i buddyzmu, np. w artykule *Why didn't Siddhartha Gautama become a Samkhya philosopher, after all?*[1] (Ashgate 2012).

Ważnym dla Habilitantki obszarem badań są tzw. *gender studies*, których komentować nie będę, ponieważ uważam, że nie jest to tematyka *stricte* filozoficzna.

MONOGRAFIA WSKAZANA JAKO GŁÓWNE OSIĄGNIĘCIE

Recenzja książki Marzenny Jakubczak *Sens Ja. Koncepcja podmiotu w filozofii indyjskiej (sankhja-joga)*, Kraków 2013;

Jako swoje główne osiągnięcie Autorka wskazuje monografię zartytułowaną *Sens Ja – koncepcja podmiotu w filozofii indyjskiej (sankhja-joga)*, wydaną w Krakowie 2013 r. Podstawą do wszczęcia przewodu habilitacyjnego mogła być także, jak sądzę, wcześniejsza praca z 1999 r. *Poznanie wyzwalające – Filozofia jogi klasycznej*. Jest to książka o podobnej objętości. Napisana jest językiem prostszym, choć wcale przez to nie mniej precyzyjnym. Skupiając się na zagadnieniu wyzwolenia w jodze klasycznej książka ta wypełniła pustkę w polskiej literaturze indologicznej, trwającą od czasów dzieła Leona Cyborana. Szanując wybór Autorki przejdę jednak do Jej późniejszego dzieła.

Książka składa się z czterech rozdziałów, podzielonych na krótkie podrozdziały. Bibliografia jest bardzo obszerna i świadczy o imponującym oczytaniu Autorki w literaturze

[1] Nieprzygotowany czytelnik, nieznający poglądów Habilitantki, odpowiedziałby zapewne pytaniem: *'Why should he?!'* Osobiście również nie podzielam wszystkich opinii wyrażonych w tym artykule, skądinąd bardzo ciekawym i inspirującym.

przedmiotu. Szkoda, że brakło w niej miejsca dla mało dziś znanego przekładu polskiego Jogasutr Antoniego S. Pełkowskiego, poprzedzającego o pół wieku dzieło Cyborana.

Po bibliografii znajdzie czytelnik kilka dodatków, za które należy się Autorce szczególne uznanie. Są to: „Chronologiczny układ omawianych indyjskich źródeł" s. 259-260, porządkujący czasowo dzieła wymienione w porządku alfabetycznym na s. 7-9, oraz dwa indeksy – osobowy i rzeczowy, pozwalające szybko i sprawnie odnaleźć w tekście potrzebną informację. Rozdział 1 poświęcony jest głównie zagadnieniom metodologicznym, pojęciom „inności" i „obcości" oraz komparatystyce. W ostatnim punkcie rozdziału poruszony jest główny temat książki – Ja oraz znaczenie samowiedzy. Temat Ja rozwijany jest w Rozdziale 2. Rozdział 3 rozważa problem realności Ja oraz pojęcie Iśwary w jodze. Podsumowujący Rozdział 4 zawiera aksjologiczną ocenę samodyscypliny jogi oraz omówienie zagadnienia wyzwolenia w Jogasutrach Patańdżalego i w Sankhjakarice Iśwarakriszny.

W „Przedmowie" Autorka oświadcza, że „celem pracy jest naświetlenie sensu Ja i reinterpretacja podmiotu pod kątem wyznaczonym przez autorów klasycznych tekstów sankhji i jogi".[2] Podkreśla przy tym, że podjęte przez nią zadanie badawcze wykracza poza hermeneutykę tekstu źródłowego (scil. Jogasutr z Mahabhaszją i Sankhjakariki) i zapowiada stosowanie konstruktywnej wykładni poglądów sankhja-jogi, w oparciu o metodę komparatystyczną. Wypada od razu zaznaczyć, że zadanie, jakiego podejmuje się Autorka, jest niezwykle ambitne. Wymaga ogromnej erudycji, wielu lat studiów, dogłębnego rozumienia obu cywilizacji i kultur, nie wspominając już o znajomości języka. Adept jogi dodałby zapewne do listy niezbędnych kwalifikacji konieczność wieloletniego osobistego zaangażowania w medytację i inne praktyki. Jest to zadanie nadające się znakomicie na *opus vitae*, wieńczące wieloletnią pracę i przemyślenia. Bez wątpienia praca mająca być podstawą habilitacji powinna być takim właśnie dziełem życia. Pozostaje tylko żywić nadzieję, iż nie jest to ostatnie dzieło Autorki, oraz że jej prawdziwe *opus vitae* ubogaci polską literaturę indologiczną i filozoficzną w odległej przyszłości.

Habilitantka podjęła się zadania trudnego i ambitnego. Wszelkie wyrażone poniżej wątpliwości i uwagi krytyczne nie mają na celu deprecjacji pracy. Należy je raczej traktować jako próbę nieuniknionej w przypadku tego rodzaju dzieła polemiki.

Na początku Rozdziału 1.1 Autorka podkreśla uniwersalny charakter dążenia do samopoznania. Rzeczywiście, pragnienie poznania samego siebie nie było obce filozofom

---

[2] s. 16.

różnych tradycji i kultur. Nie wydaje się przekonujące wyróżnianie pod tym względem konfucjanizmu, jako doktryny o charakterze komunitarystycznym, w przeciwieństwie do innych indywidualistycznych tradycji, w tym chińskiego taoizmu.[3] Perspektywa indywidualistyczna nie wyklucza komunitarystycznej i *vice versa*. Człowiek, zdefiniowany przez Arystotelesa jako *ζῷον πολιτικόν*, nie może poznać „czym jest Ja" nie poznawszy pierwej „czym jest My". Nie sądzę, aby świadomość tego faktu u Konfucjusza diametralnie różniła się od myśli Arystotelesa. Prawdą jest, że konfucjanizm różni się w tym punkcie od skrajnie indywidualistycznego taoizmu. Muszę jednak stanowczo zaprotestować przeciwko umieszczaniu Xunzi w towarzystwie Laozi i Zhuangzi![4] Jest to oczywiste nieporozumienie. Xunzi nie był taoistą, sam siebie określał jako konfucjanistę, choć wyznawany przezeń konfucjanizm miał charakter swoisty. W przeciwieństwie do Mencjusza Xunzi twierdził, że człowiek jest z natury zły, dlatego każde dobro (w tym *li* i *ren*) musi mu zostać wpojone z zewnątrz. W tym sensie każde dobro, bez którego życie pod niebem byłoby wszak niemożliwe, jest w człowieku czymś sztucznym, nienaturalnym. Nie może być tu mowy o „wyzwalaniu się od wszelkiej sztuczności, która przysłania prawdziwy obraz samego siebie." Wręcz przeciwnie, owa sztuczność jest u Xunzi czymś pożądanym i niezbędnym. Szkoda, że ta oczywista pomyłka nie została w porę wychwycona przez redaktora tekstu lub przez korektę.

Czytelnik odnosi wrażenie, że Autorka tekstu, mimo starań, nie podchodzi do prezentowanego przedmiotu chłodno i beznamiętnie. Odczuwa się niejednokrotnie zaangażowanie emocjonalne w przedmiot badań, które udziela się czytelnikowi, czyniąc lekturę ciekawszą i zwiększając walory literackie tekstu. Wystarczy przytoczyć mały fragment:

> Opracowane w XX w. nowe metody badań (...) zdemaskowały fasadowy i chwiejny charakter tradycyjnie pojętego podmiotu. Rozszczepione metafizyczne Ja z trudem znajduje dziś uzasadnienie wewnętrznej spójności. To właśnie skłonność do natrętnej pojęciowej dychotomizacji i metafizycznej bifurkacji odróżnia generalnie zachodnią tradycję filozoficzną od koncepcji orientalnych.

Niestety, emocje skłaniają czasem do zbyt ogólnych sądów i wartościowań. To prawda, że wyjaśniając wewnętrzną złożoność bytu ludzkiego filozofowie wykazywali nadmierną być

---

[3] Pozostanę przy tradycyjnej pisowni *tao, taoizm*, choć w omawianej tu książce używane są formy *dao* i *daoizm*, zgodnie z *pinyin*. Pisownia *tao* utrwaliła się już w języku polskim, podobnie jak „Budda" (nie „Buddha") itp.

[4] s. 18: „Dążenie do samowiedzy dla chińskich myślicieli, takich jak Laozi (VI-V w. p.n.e.), Zhuangzi (IV-III w. p.n.e.) i Xunzi (IV-III w. p.n.e.), oznacza wyzwalanie się od wszelkiej sztuczności, która przysłania prawdziwy obraz samego siebie."

może skłonność do dychotomizacji. Autorka wymienia kilka takich par dysjunktywnych kategorii: forma – materia, dusza – ciało, rzecz myśląca – rzecz rozciągła, subiektywne – obiektywne, wieczne – śmiertelne. Nie potrafię tylko zrozumieć, dlaczego przypisywane są jako charakterystyczne wyłącznie „filozofom europejskim"? Przecież każda z wymienionych par występuje także w myśli indyjskiej! Nie wydaje mi się też trafnym twierdzenie, że „skłonność do natrętnej pojęciowej dychotomizacji i metafizycznej bifurkacji odróżnia generalnie zachodnią tradycję filozoficzną od koncepcji orientalnych." Klasycznym przykładem metafizycznej bifurkacji w filozofii indyjskiej jest początek Mahabhaszji Śankary. Trudno oprzeć się wrażeniu, że na koniec Autorka sama kreuje parę dysjunktywną: zachodnia tradycja filozoficzna vs. koncepcje orientalne, plasując się tym samym zdecydowanie po stronie zachodniej. Jako filozof i doświadczony indolog Autorka wie przecież dobrze, że są to stereotypy prowadzące do nieuprawnionych uproszczeń. Filozofia orientalna jest w równym stopniu wewnętrznie zróżnicowana jak filozofia zachodnia. Nie istnieją tezy obowiązujące na całym obszarze jednej czy drugiej.

Nieprawdziwym stereotypem jest także popularne współcześnie przekonanie o równowartościowości wszystkich kultur. Skoro wszystkie kultury mają taką samą wartość, to każda musi mieć swoją filozofię, tyleż wartą, co każda inna, z europejską i indyjską włącznie. Tak rozumiany pluralizm kulturowy, w połączeniu z lękliwym porzuceniem perspektywy aksjologicznej, stał się nowym, współczesnym dogmatem, nieuzasadnianym i nieuzasadnialnym racjonalnie. Autorka zauważa, że „lekceważący stosunek do afrykańskiej perspektywy filozoficznej ma po części uzasadnienie w nikłych – w porównaniu do Europy i Azji – zasobach literatury filozoficznej". Czy należy rozumieć, że „po części" ten lekceważący stosunek nie ma żadnego uzasadnienia? Czy nie prościej i bardziej zgodnie z prawdą byłoby stwierdzić, że owe „zasoby" prostu nie istnieją, podobnie jak „afrykańska perspektywa filozoficzna"? Nie pozwala na to jednak dogmat równowartościowości kultur, wynikający z relatywizmu i braku wiary w wartości obowiązujące we własnej kulturze. Wiele racji miał cytowany w pracy Leszek Kołakowski twierdząc, że „życzliwe zainteresowanie i tolerancja względem innych cywilizacji są możliwe tylko wtedy, kiedyśmy uprzednio przestali brać naszą własną na serio". W niektórych przypadkach tolerancja i ucieczka przed wartościowaniem kultur byłyby jednoznaczne z popieraniem zbrodni. Autorka przytacza przykład przymusowej sterylizacji stosowanej w Szwecji do 1976 r., zamykanie osób psychicznie chorych w obozach pracy w Chinach w latach 60. XX w. i obrzezanie kobiet we współczesnej Somali. Za wszystkimi tymi haniebnymi praktykami przemawiają wszak określone racje religijno-kulturowe, które my osądzamy i wartościujemy negatywnie zgodnie

z własnymi normami etycznymi. Autorka przyznaje, że „teoretyczne uznanie równoprawności kultur nie może zagwarantować uwolnienia się od wartościujących porównań między tradycjami filozoficznymi czy kodeksami etycznymi". Mówiąc o niemożności „uwolnienia się od wartościujących porównać" Autorka sugeruje jednak, że takie porównania uważa za zło, bo „uwolnić się" można tylko od czegoś niepożądanego. Uważa je jednak za zło nieuniknione, wymuszone koniecznością „ucieczki przed relatywizmem", uznanym rownież za zło. Doszliśmy oto do punktu, w którym dwa uznane przez nas dobra są ze sobą sprzeczne. Z jednej strony pragniemy wolności od wartościowania, z drugiej potępienia jawnego zła. Jawnego, rzecz jasna, z punktu widzenia aksjologii, którą zgodnie z dogmatem o równowartościowości kultur powinniśmy właściwie traktować na tym samym poziomie, co aksjologię somalijską, dopuszczającą okaleczanie dziewcząt. Trudno w tej sytuacji mówić o praktycznym wymiarze zbliżenia kultur. Stąd konstatacja Autorki:

> Idealną postacią zbliżania się kultur jest partnerski dialog stwarzający obcym sobie tradycjom szanse na wzajemne poznanie i wzbogacanie się, przy założeniu, że nie dążą one – otwarcie czy skrycie – do przejęcia kontroli i dominacji nad innymi.[5]

Problem polega jednak na tym, że w podobny partnerski dialog zdolne są zaangażować się jedynie takie kultury, które afirmują partnerskość i prowadzenie dialogu jako sposobność do wzajemnego ubogacenia się, zarazem brzydząc się otwartym czy skrytym przejmowaniem kontroli i dominacją nad innymi. Innymi słowy, musiałyby to być dwie kultury oparte na niemal bliźniaczej aksjologii, które niewiele nowego miałyby sobie do powiedzenia.

Sporo ciekawych rozważań w tym samym rozdziale poświęconych jest hermeneutyce pojęć „inności" i „obcości". Autorka wyznacza „obcości" trzy główne konteksty znaczeniowe, stanowiące zarazem trzy stopnie interioryzacji. Mowa jest o „obcym wobec nas", „obcym wśród nas" i na koniec o odkryciu „obcego w nas samych". Podążając za ksenologią Waldenfelsa, rozważania prowadzą nas do wniosku, że „obcy" i „własny" warunkują się wzajemnie. Dopóki jest „własne", dopóty istnieć będzie „obce". W ten sposób, współkonstytuując poczucie tożsamości, „obce" okazuje się nieusuwalne ze świata (*Lebenswelt*). Dotyczy to w równym stopniu tożsamości indywidualnej, jak i tożsamości kulturowej. „Obcy" jawi się jako „wyzwanie, prowokacja, roszczenie". Gadamer postuluje konieczność „zatrzymania się przed innym jako innym". Tym „innym" może być w równym stopniu przyroda, jak i dojrzała kultura innych ludów, a także „inność" płynąca z nas samych.

---

[5] s. 25.

W ten sposób Autorka dochodzi do bardzo istotnego dla możliwości uprawiania komparatystyki pytania: „czy poznanie obcego może mnie skłonić do transcendowania lub rewizji własnego schematu pojęciowego?"

Znów w tych rozważaniach daje się odczuć pewien niedosyt. Czy można na to pytanie sensownie odpowiedzieć zawiesiwszy wszelkie sądy wartościujące? Jeśli stosując metodę fenomenologiczną zawiesimy sądy aksjologiczne, pozostanie sama „obcość" i własność". Czy „obcość" może być czynnikiem skłaniającym do transcendowania lub rewizji „własnego" schematu pojęciowego? Wydaje się, że przeciwnie, uczucie obcości skutecznie zabezpieczy przed jakimkolwiek wpływem z zewnątrz, o ile samej „obcości" jako takiej nie zaczniemy wartościować dodatnio. Wówczas jednak, okrężną wprawdzie drogą, powrócimy do perspektywy aksjologicznej. Stosowana od początku perspektywa aksjologiczna dałaby nam szersze możliwości: wybieram „własne", bo jest „lepsze" od „obcego"; wybieram „obce", bo dostrzegam w nim węcej dobra niż we „własnym"; wybieram oba, bo jawią mi się jako równie dobre; odrzucam „obce", bo jest gorsze (może pochodzić z mego wnętrza) itd.

Wydaje mi się, że perspektywa aksjologiczna byłaby też przydatna w komparatystyce, która omówiona jest w dalszej części rozdziału. Pozostaję pod wrażeniem wszechstronnego oczytania Autorki w literaturze przedmiotu. Owocem zgłębienia wszystkich tych tekstów mogłaby być odrębna monografia na temat możliwości i sensu uprawiania filozofii porównawczej w dzisiejszym multikulturowym świecie. Łącznie z indeksem osobowym i bibliografią ta część pracy świetnie nadaje się na przewodnik dla kogoś, kto zechciałby się podjąć napisania szerszej monografii na temat komparatystyki jako takiej. Rozważania nad komparatystyką kończy bardzo interesująca refleksja. Autorka zadaje pytanie o źródło niechęci tak licznych filozofów i indologów do uprawiania komparatystyki. Znajduje trzy możliwe powody: (1) ignorancja, (2) mit „wyższej filozofii" oraz (3) filologiczny orientalizm. Zgadzając się w pełni z tymi punktami pragnę zwrócić uwagę na konieczność uzupełnienia ich praroma szczegółami. Dwa pierwsze punkty są ze sobą ściśle związane. Filozofię indyjską zaczęto studiować w Europie dopiero w XIX w. Początkowo szukano w niej tego, co zrozumiałe dla Europejczyka, potem nadeszła fascynacja jej odmiennością. Jednakże ogólnie nie traktowano jej na równi z myślą europejską. Profesor filozofii, zamiast nazywać siebie skromnie „historykiem filozofii zachodniej", wolał (woli?) myśleć o sobie jako o historyku wszelkiej filozofii, myśli indyjskiej odmawiając tego miana. Dlatego „mit filozofii wyższej" nie musi odnosić się do filozofii analitycznej. Niejednokrotnie przyszło mi słyszeć określenia filozofii jako zjawiska charakterystycznego wyłącznie dla cywilizacji śródziemnomorskiej. Ta geograficzna definicja wyklucza z góry możliwość istnienia filozofii indyjskiej czy chińskiej.

Nieco mniej surowo podchodziłbym do „filologicznych orientalistów". Ideałem byłby oczywiście filozof z ukończoną filologią orientalną lub filolog z dyplomem filozofa. Osobiście wysoko jednak cenię pracę filologów niemieckich. Łatwiej chyba filologowi dla potrzeb hermeneutyki tekstu zapoznać się z głoszonymi w nim poglądami filozoficznymi, niż historykowi filozofii zachodniej opanować sanskryt.

Pod koniec rozdziału Autorka wymienia trzy możliwe „strategie interpretacyjne" stosowane do badania tekstów: (1) perspektywę antyfilozoficzną, (2) ujęcie antymistyczne i (3) perspektywę mistyczno-filozoficzną, opowiadając się za tą ostatnią. Perspektywa mistyczno-filozoficzna ma podkreślać „spójność przedstawionej w tekście treści świadomości, a zarazem jej medytacyjną genezę, czyli swoiście pojętą empiryczną weryfikowalność". Przez mistycyzm rozumie Autorka praktykę medytacyjną i zdobyte na jej drodze doświadczenia. Właściwe pojęcie mistycyzmu wymagałoby osobnych rozważań, dlatego przyjmuję roboczo przyjęte w tekście znaczenie. Jeśli zatem mamy przyjąć perspektywę mistyczno-filozoficzną, należy odpowiedzieć sobie na pytanie – czy możliwe jest poznanie ostatecznych celów jogi i sankhji bez praktyki medytacyjnej? Pytanie jest bardzo istotne, bowiem praktyka medytacji wykracza poza przyjęte metody badania doktryn filozoficznych. Jeśli praktyka medytacji jest niezbędna do poznania tej właśnie doktryny, znaczyłoby to, że poznanie jej istoty leży poza zasięgiem badacza historii filozofii. Jeśli nie jest niezbędna, może lepiej przyjąć opcję (1) lub (2)?

Pozostałe uwagi dotyczące Rozdziału 1 wymienię krótko w punktach. Czynione przeze mnie uwagi krytyczne do tekstu, czy też snute na jego kanwie refleksje, należy rozumieć jako wyraz uznania dla dzieła, które do podobnych uwag i refleksji skłania. Książka jest po prostu ciekawa i inspirująca, dlatego czytelnik ma ochotę wejść w dialog z Autorką. Korzystając jako recenzent z tej sposobności daleki jestem od myśli, aby moje uwagi w czyichś oczach w jakikolwiek sposób obniżały wartość pracy. W znacznej większości należy je traktować wyłącznie jako głos w dyskusji.

Na s. 62 należałoby uściślić, czym jest *kārikā*. Z całą pewnością jest to mowa wiązana, nie jest jednak „rymowana", jak czytamy w tekście. W dawnej literaturze indyjskiej, podobnie jak w greckiej i łacińskiej, wiersz oparty był nie o rym, lecz o metrum, w przypadku SK o metrum zwane *āryā*.

Obawiam się, że słowa „dogmat", „dogmatyczny" itd. używane w tekście są wynikiem nieporozumienia. Pierwotnie, w starożytnej Grecji, terminem *dogma* określano ostateczne i niepodważalne postanowienie władz, uchwałę, dekret. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa słowem *dogma* nazywano prawdy wiary wynikające z Objawienia, których

kwestionowanie oznaczało herezję, czyli wybiórczą (*hairesis*) postawę wobec nauki Kościoła – przyjmowanie niektórych i odrzucanie innych *dogmata*. Tak rozumiany „dogmat" wymaga racjonalnego uzasadnienia, nie powinien być jednak kwestionowany lub odrzucany przez chrześcijanina. Pozostaje jeszcze rozumienie potoczne, nacechowane pejoratywnie, jako spuścizna po sceptykach. W takim ujęciu „dogmat" to teza przyjmowana bezrefleksyjnie, wyłącznie na mocy autorytetu nauczającego. Do którego znaczenia odwołuje się Autorka pisząc o: „rozumowym, klarownym i wolnym od religijnego dogmatyzmu uchwyceniu rzeczywistości", będącym celem metody sankhji, lub o „grzechu dogmatyzmu"? Na pewno nie do pierwszego. W znaczeniu drugim wyraz „dogmat" funkcjonuje zasadniczo jedynie w obrębie chrześcijaństwa. Pozostaje znaczenie potoczne. Czy jednak sankhja rzeczywiście jest w tym sensie wyłącznie rozumowym, klarownym i wolnym od przyjmowanych bezrefleksyjnie twierdzeń uchwyceniem rzeczywistości? Czy rozum mówi nam o istnieniu puruszy i prakriti? Czy jesteśmy w stanie na podstawie samego rozumu stwierdzić, że istnieją trzy guny itd.?[6]

Na s. 76 widnieje cytat z Śantidewy (Bodhiczarjawatara 1.2). Błąd wkradł się już w dokonanej przez Autorkę *pada-pāṭha*, stąd trudności w przekładzie. W wersji podanej w przypisie 111 zdanie brzmi:

na hi kiṁcid-apūrva-matra vācyaṁ /
na ca saṁgrathana-kauśalaṁ mamāsti /
ata-eva na me parārtha-cintā /
svamano vāsayituṁ kṛtaṁ mamedaṁ //

Błędy są drobne, ale brzemienne w skutki. Powinno być:

na hi kiṁcid apūrvam atra vācyam /
na ca saṁgrathana-kauśalaṁ mamāsti /
ata eva na me parārtha-cintā /
svamano vāsayituṁ kṛtaṁ mamedam //

W pierwszym wersie *kiṁcid* łączy się z *apūrvam* tylko fonetycznie, niepotrzebna więc pauza, która sugeruje złożenie. Wers trzeci – nie istnieje wyraz *matra*. Spółgłoska '*m*' należy do

[6] O możliwym dogmatyzmie sankhji pisze Autorka na s. 165 przyp. 21.

apūrvam, zostanie *atra* – tutaj. Teraz tekst staje się zrozumiały: „Nie ma tu nic (*na kiṁcid*) do powiedzenia (*vācyam*), co by już nie było wcześniej powiedziane (*apūrvam*), ani też nie mam (*na ca ... mamāsti*) umiejętności do wiązania mowy (*saṁgrathana-kauśalam*)". Od tego momentu, pominąwszy niepotrzebną pauzę w trzecim wersie: *ata-eva* (ma być *ata eva*, powstałe z *ataḥ eva* – elizja wisargi przed *e*-) jest poprawny, tłumaczenie za to, choć ogólnie oddaje sens, chyba jednak zbyt swobodne. Wydaje mi się, że lepiej by było: „Dlatego (*ata eva*) nie ma we mnie (*na me*) troski o drugiego (*parārtha-cintā*), czynię to (*kṛtaṁ mamedam*) aby zatrzymać (*vāsayitum*) swój własny umysł (*svamanas*). W przypisie 114 znajdujemy wyjaśnienie: „Sanskryckie słowo *vāsayitum* (od *vāsa* – 'perfumować, nasączać zapachem') oddaję tu polskim «aby usposobić»". Od „perfumowania" do „usposobiania" daleka droga. Przekład nie wydaje się oczywisty. Ponadto w sanskrycie *vāsa* w znaczeniu „perfumy" nie jest czasownikiem, lecz rzeczownikiem rodzaju męskiego, skąd zatem forma bezokolicznika? Ów rzeczownik w znaczeniu „perfumy" w całej literaturze sanskryckiej występuje bodaj trzykrotnie – raz u Kalidasy w *Vikramorvaśīya*, drugi raz u Bhawabhutiego w *Mālatīmādhava* i trzeci raz w pismach medycznych Caraki. Skoro mamy formę bezokolicznika, niechybnie chodzi o czasownik, o rdzeń *vas* w kauzatiwie (*vāsay*-). Jeśli *vas* to „mieszkać, to *vāsayitum* znaczy „kazać mieszkać", a więc „osadzić", „ustanowić w jedym miejscu", „zatrzymać".

Do literówek, które wyłowić powinna była korekta, zaliczam błędy typu: *petitio principi* na s. 82 (zamiast: *petitio principii*) lub *sensu stricte* na s. 84 (zamiast: *sensu stricto*; uwaga, ale samo *stricte*, jak na s. 62). Nie wspominałbym o nich, gdyby nie chodziło o łacinę, której znajomość w naszym społeczeństwie z roku na rok upada. Przynajmniej wydawnictwa naukowe powinny tu świecić przykładem.

Na s. 90 w przypisie 1 lista gramatyków zaczyna się od Śatatajany (imię powtórzone następnie w transkrypcji naukowej Śātaṭāyana) z VIII w. Taki gramatyk nigdy nie istniał. Za to gramatyków o imieniu Śākaṭāyana było aż dwóch: jeden był gramatykiem starożytnym, niestety, znamy go tylko z cytatów, drugi, dużo późniejszy, był gramatykiem dżinijskim i żył w czasach średniowiecznych. Tę pomyłkę również zaliczam do literówek, za które odpowiedzialna jest korekta.

Ostatnia część Rozdziału 1 omawia problem pojęcia Ja (*aham*). Autorka wskazuje na konieczność dokładnej rekonstrukcji tego pojęcia w postaci wypracowanej w okresie klasycznym SY oraz jego reinterpretacji w świetle współczesnych rozważań komparatystycznych i „polilogicznych".

W Rozdziale 2 Autorka skupia się na „językowej reprezentacji różnych aspektów podmiotowości". Prawdą jest, że „na tle indyjskiej tradycji ani sankhja, ani joga nie zasłynęły

ze szczególnych dokonań w dziedzinie językowej (*vyākaraṇa*)".[7] Nie ryzykowałbym zatem twierdzenia, że przedstawiciele SY „podzielają pogląd sanskryckich gramatyków iż język formatuje nasze doświadczenie, warunkując nie tylko jego aspekt fenomenalny, ale także metafizyczny, manifestujący się w znaczeniu". Rzecz w tym, że przedstawiciele *vyākaraṇy* nie głosili takich poglądów. Zgodnie z ich nauką aspekt metafizyczny nie manifestuje się w znaczeniu (*artha*), lecz w samym słowie (*śabda* – nie *pada*, które znaczy „wyraz"). Innymi słowy, znczenie (*artha*) jest tylko nierzeczywistym pojawieniem się rzeczywistego słowa, pełnia zaś bytu zawarta jest w Słowie Jedynym, nieprzejawionym. Dlatego sugeruję, aby późniejsze rozważania językowe otwierające Rozdział 2 uwolnić od mylących skojarzeń z gramatykami i terminy takie jak *śabda*, *artha* i *pratyaya* traktować jako słowne konwencje (*saṁketa*), czyli zgodnie z intencją Wjasy. Główną część Rozdziału 2 stanowi analiza kontekstualna używanych w SY określeń podmiotu. Analiza przeprowadzona jest bardzo starannie i systematycznie w formie tabeli, której ostatnia kolumna odsyła do tekstu źródłowego Sankhjakariki lub Jogasutr. Na s. 116 omawiane jest pochodzenie słowa *aham* (ja) od p.i.e. **eg'hom*, scs *azъ*, forma przejściowa *jazъ*. Pragnę zwrócić uwagę, że transkrybowanie form słowiańskich przez *aź* i *jaź* nie jest prawidłowe, ponieważ w wygłosie tych wyrazów mamy tzw. jer twardy (ъ), wymawiany w scs jako samogłoska zredukowana tylna (w scs nie było sylab zamkniętych), która później, jako wygłosowa, wypadła. W językach kentumowych, np. germańskich, pozostał wygłos spółgłoskowy, por. szwedzkie *jag*, norweskie *jej*, niemieckie *ich*. Do dzisiaj w języku cs, używanym w liturgiach Kościoła Wschodniego, *az* wymawia się twardo, podobnie we współczesnym języku bułgarskim.

Rozdział 3 zaczyna się od wyjaśnienia doktryny trzech gun, które Autorka trafnie określa jako *modi operandi*. Mniej trafne i nieco mylące wydaje mi się za to tłumaczenie *prakṛti* przez „przyroda", bardzo zresztą częste w literaturze popularnej. Przyjmuję ten przekład jako pewien skrót myślowy *mutatis mutandis*, dobrze by jednak było wyjaśnić to choćby w przypisie. Dość śmiałe wydaje się też określenie *sattvy* jako tej guny, kóra „odzwierciedla się w sobie samej, pozwalając na doznawanie zarazem trwania i zmienności". Na jakim tekście źródłowym oparła Autorka to określenie? Dobrze by było, gdyby cztelnik miał możliwość częściej konfrontować opinie Autorki z konkretnym cytatem sanskryckim, czasem bowiem nie jest do końca jasne, co jest opinią Autorki, a co ukrytym przytoczeniem słów Iśwarakriszny lub Patańdżalego.

Omawiając problem wielości jednostkowych (*puruṣa-bahutva*) jaźni Autorka pisze:

---

[7] s. 90

Można przypuszczać, iż autor SK opiera swoje rozumowanie na założeniu, iż zdroworozsądkowe przekonanie o istnieniu wielu ucieleśnionych Ja nie jest tylko złudzeniem, które według przedstawicieli adwaita-wedanty można i należy korygować.

Nie tak nauczają przedstawiciele adwaitawedanty. Adwaitawedanta nie zaleca swym adeptom „korygowania" iluzji wielości jaźni właśnie dlatego, że jest to niemożliwe. Mnogość jaźni, podobnie jak wszelka mnogość, jest częścią awidji. Awidja odpowiedzialna jest za istnienie całego świata zmienności, który ma jednak swoją wewnętrzną logikę. Jednostka nie może uwolnić się od tej logiki i od całej samsary przez wprowadzenie korekty do swoich poglądów, czy też wyzbycie się złudzenia takimi czy innymi metodami, wszelkie bowiem akcje ku temu zmierzające pochodzić będą z tej samej samsary i będą równym stopniu złudzeniem. To tak, jakby ktoś śnił, że ma pragnienie, napił się równie wyśnionej wody. Sen o piciu wody może mieć skutki jedynie w obszarze snu. Niewiedza może być skorygowana jedynie przez wiedzę (*vidyā*), która jest zewnętrzna (*āgantukī*) i której nadejście nie zależy od naszych wysiłków, starań, medytacji, postów itd.

Na s. 170 omówiona jest etymologia słowa *īśvara*, odnoszonego do osobowego wyobrażenia boskości. Niekiedy, jak słusznie zauważa Autorka, używa się skróconej formy *īśa*. Nie zgadzam się jednak z treścią przypisu 27 na tejże stronie, stwierdzającego, że „właśnie ten tytuł nosi jedna z klasycznych upaniszad (scil. *Īśāvāsyopaniṣad*) w całości poświęcona osobowemu wyobrażeniu Boga". Komentarz Śaṅkary do tej upaniszady zaczyna się od słów: *īśā īṣṭe iti īṭ tena īśā* („*īśā* [pochodzi] od czasownika *īś* (*īṣṭe* – 'on panuje') – rzeczownik *īṭ* [w wygłosie *–ś* zmienia się na *-ṭ*], stąd *īśā* ('przez panującego'). W tytule upaniszady mamy więc do czynienia z jeszcze jednym derywatem czasownika *īś* – *īś* (jako rzeczownik).

Rozdział 3 zawiera bardzo interesujące rozważania nad ewentualnym teizmem (*seśvara-sāṁkhya*) lub ateizmem sankhji (*nirīśvara-sāṁkhya*). Autorka powołuje się w nich także na teksty sanskryckie, np. na *Sarvadarśanasaṁgraha* Madhawy, *Yuktidīpika*, a także na *Nyāyakusumañjalī* Udajany. Szkoda, że w przypadku Udajany brak informacji o rozdziale, wersie itd. W przytoczonych słowach YD 72.13 widnieje błąd. Tekst w książce:

māhātmya-śarīrā-diparigrahāt

Nie istnieje wyraz **diparigraha*, *śarīra* zaś jest rodzaju nijakiego, nie ma więc formy *śarīrā*. Tekst powinien mieć postać:

māhātmya-śarīrādi-parigrahāt (māhātmya-śarīra-ādi-parigrahāt)

Pracę kończy Rozdział 4 traktujące, ogólnie mówiąc, o soteriologii. Wyzwolenie możliwe jest poprzez czyn (*pravṛtti-mārga*) lub wyrzeczenie (*nivṛtti-mārga*). Autorka pisze o bramińskich filozofach, którzy buddystom i adżiwikom przydali epitet „zabójców atmana" (*ātmahano janāḥ*). Taki zwrot występuje w IśaU 3. Jako były student śp. prof. Tadeusza Pobożniaka czuję się zobowiązany do poddania pod rozwagę Jego prapozycji przekładu tej frazy. Profesor Pobożniak zwracał uwagę na fakt, że prócz znaczenia technicznego w filozofii słowo *ātman* jest po prostu zaimkiem zwrotnym.[8] Stąd możliwy przekład: *ātmahan* = 'samobójca'. Wers 3 być może przestrzega przed grzechem samobójstwa.

Można by oczywiście długo dyskutować nad trafnością przekładów niektórych terminów, np. terminu *īśvara*, jak i nad całą prezentowaną w pracy koncepcją podmiotowości, należy jednak uznać prawo Autorki do własnej wizji przedmiotu. Autorka osiągnęła w pracy to, co najważniejsze – krocząc konsekwentnie własną ścieżką badawczą opartą o źródła inspiruje czytelnika do weryfikacji swoich konkluzji, do zgodzenia się z nimi lub wejścia z nimi w dyskurs. Żywię nadzieję, że książka dr Marzenny Jakubczak pobudzi środowisko polskich indologów i filozofów do żywej wymiany opinii. Być może, antycypując oczekiwaną polemikę, pozwoliłem sobie na pewne uwagi krytyczne, żadną miarą nie powinny one jednak przesłaniać niewątpliwej wysokiej wartości książki jako dzieła naukowego.

WNIOSEK KOŃCOWY

Uważam, że wskazana przez Habilitantkę jako główne osiągnięcie książka *Sens Ja – koncepcja podmiotu w filozofii indyjskiej (sankhja-joga)* stanowi ważne osiągnięcie naukowe. Biorąc pod uwagę pozostały dorobek naukowy oraz wysoką ocenę osiągnięć dydaktycznych i organizacyjnych wnioskuję o dopuszczenie dr Marzenny Jakubczak do dalszych etapów przewodu habilitacyjnego.

Paweł Sojdek

[8] Stąd w okresie Młodej Polski próby stworzenia neologizmu „siebie", które należy rozumieć jako rzeczownik rodzaju nijakiego w mianowniku – a więc: tego siebia, tym siebiem, o siebiu itd.).