

**Tłumaczenie na język polski recenzji** rozprawy doktorskiej mgra Stanisława Jana Kani pt. „A Buddhist critique of the Lokāyata materialism from the 8th century. The *Lokāyata-parīkṣā* Chapter XXII of Śāntarakṣita’s *Tattva-saṅgraha* with Kamalaśīla’s *Pañjikā*. A critical edition from the Sanskrit manuscripts and the Tibetan version, with an introduction and an annotated translation” **sporządzonej przez prof. Eli Franco (Universität Leipzig).**

---

Wiedeń, 26.08.2019

Recenzja rozprawy doktorskiej przedłożonej Wydziałowi Orientalistycznemu Uniwersytetu Warszawskiego:

Stanisław Jan Kania, A Buddhist critique of the Lokāyata materialism from the 8th century. The *Lokāyata-parīkṣā* Chapter XXII of Śāntarakṣita’s *Tattva-saṅgraha* with Kamalaśīla’s *Pañjikā*. A critical edition from the Sanskrit manuscripts and the Tibetan version, with an introduction and an annotated translation. (Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dra hab. Marka Mejora).

[Traktat] *Tattvasaṅgraha* (dalej: TS) i komentarz do niego, *Pañjikā* (P), zostały sporządzone przez dwóch filozofów szkoły madhjamaki (madhyamaka), Śāntarakṣitę (ok. 725-788) i jego ucznia Kamalaśīlę (ok. 740-795), jako element niezwyklej próby połączenia dwóch dominujących tradycji mahajanistycznych (mahāyāna) ich czasów, madhjamaki i yogaczary (yogācāra) – tej ostatniej w jej specyficznej formie określonej przez Dharmakīrtiego i jego uczniów, kładącej nacisk na zagadnienia epistemologiczne i ukształtowanej w wyniku gorących dyskusji z niebuddyjskimi tradycjami, przede wszystkim z mimamsā (mīmāṃsā) i njajā (nyāya). Owo połączenie [dwóch tradycji] nie było pomyślane jako synteza dwóch równoważnych elementów, lecz jako umieszczenie dwóch tradycji na dwóch poziomach rzeczywistości: madhjamaki na [poziomie] rzeczywistości ostatecznej i jogaczary na [poziomie] rzeczywistości konwencjonalnej lub empirycznej. TS przedstawia rzeczywistość empiryczną i stanowi jedno z najcenniejszych i najbardziej wyczerpujących prezentacji buddyjskiej tradycji epistemologicznej w kontekście [zarzutów] jej przeciwników. Mimo że madhjamaka jako taka nie jest bezpośrednio widoczna w TS, możemy dojrzeć jej wpływy w strukturze całego traktatu.

TS podzielony jest na dwanaście części, zgodnie z dwunastoma określeniami „współzależnego powstawania” (te wymienione są w pierwszych strofach TS). Podział ten zdaje się nie być całkowicie naturalny dla tematyki [traktatu]; w każdym razie dwanaście części podzielonych jest dalej na dwadzieścia sześć rozdziałów, czy ‘badań’. Rozdział dwudziesty drugi, ‘*Lokāyata-parīkṣā*’, który jest przedmiotem rozprawy przedstawionej przez pana Kanię, podejmuje zagadnienie kwalifikacji współzależnego powstawania jako ‘niemającego początku ani końca’ (anādyanta). Przedstawia on filozofię materializmu (lokāyata) i jego krytykę sformułowaną z dharmakīrtiańskiego punktu widzenia.

*Prima facie* można kwestionować [zasadność] decyzji pana Kani, by sporządzić rozprawę doktorską poświęconą temu rozdziałowi. Wszak TS(P) był już dwukrotnie edytowany przez dwóch znanych badaczy (Krishnamacharyę i Shastriego), a także został przetłumaczony na język angielski przez Ganganathę Jhę, jednego z najwybitniejszych badaczy indyjskiej filozofii, znanego z jego wolnych przekładów, ale i z niezwyklego opanowania sanskrytu filozoficznego. Co więcej, tradycja lokajaty (lokāyata), czy raczej jej pozostałości, były kilkakrotnie przedmiotem badań i poprzednie badania bynajmniej nie wykazywały braku zainteresowania [rozdziałem] *Lokāyata-parīkṣā*. A zatem wydawałoby się, że niewiele można zyskać z kolejnego studium nad tym rozdziałem. Niemniej jednak pan Kania wykazał w swojej pracy, że takie studium jest w istocie warte [przeprowadzenia] i w pełni

zasługuje na miano rozprawy doktorskiej. Wykorzystując nowy materiał [w postaci] manuskryptów i starannie porównując tekst sanskrycki z przekładem tybetańskim, Kania był w stanie dokonać dziesiątek poprawek do istniejących edycji.

Rozprawa składa się z czterech części: wstępu (ss. 11-90), edycji krytycznej tekstu sanskryckiego (91-174), edycji przekładu tybetańskiego (175-230), i opatrzonego przypisami przekładu (231-384). Wstęp dostarcza informacji dotyczących manuskryptów sanskryckich, przekładów tybetańskich i edycji drukowanych. Zawiera on również krytyczną analizę poprzednich badań nad lokajatą. Szczególnie interesująca jest dyskusja nad Kambalāśvatarą. Choć pan Kania pozostaje powściągliwy w formułowaniu ostatecznych wniosków, podał on przekonujące argumenty za potraktowaniem słowa jako złożenie typu dvandva odnoszące się do dwóch autorów, Kambali i Aśvatary.

Należy tu wtrącić słowo przestrogi dotyczące przeglądu kompleksowych prac Ramkrishny Bhattacharyi. Pomimo że użyteczne są one przy zbieraniu materiałów, prezentacje i interpretacje owych materiałów często cierpią z powodu pragnienia autora, by uczynić lokajatę godną większego szacunku z perspektywy współczesnego marksizmu. Owo pragnienie powoduje, że [Bhattacharya] zniekształca dostępny materiał nie tylko w [sferze] rozważań etycznych, ale także epistemologicznych, jak w przypadku [kwestii] odrzucenia przez lokajatę wnioskania jako źródło prawdziwego poznania.

Druga część, [tj.] nowa edycja tekstu sanskryckiego, oparta jest na skrupulatnym odczytaniu lekcji manuskryptów sanskryckich i porównaniu tekstu sanskryckiego z przekładem tybetańskim. Udoskonalenie [tekstu] w stosunku do poprzednich edycji [dokonane w] edycji pana Kani jest niezwykle i, jak już wspomniano, całkowicie uzasadnia ponowną edycję tekstu. Z metodologicznego punktu widzenia można mieć pewne zarzuty do namnożenia zbytecznych przypisów, które niepotrzebnie obciążają lekturę. Z zasady optowałbym za ograniczeniem przypisów do edycji krytycznych do istotnych bądź wskazujących na różnicę w lekcji. Nie każde odstępstwo w przekładzie tybetańskim wskazuje na inną lekcję. Jest obowiązkiem autora edycji, by ocenił, które „odstępstwa” są istotne, a które nie. Pan Kania nie omawia tej kwestii, ale zakładam, że nie mógł on uważać wszystkich swoich odniesień do tybetańskiego przekładu za wskazujące na różnice w lekcji w tekście [sanskryckim] wykorzystanym przez autorów przekładu tybetańskiego.

Nieco niepokojący jest fakt, że pan Kania nie jest zaznajomiony z zastosowaniem pratik (pratīka). Pratika zawsze cytuje pierwszą część fragmentu. Oczywiście, początek sanskryckiego fragmentu niekoniecznie odpowiada początkowi tybetańskiego fragmentu i przedstawianie takich wariantów jako wskazujących na różnicę w lekcji wprawia w zakłopotanie. Muszę jednak przyznać, że nie dokonałem systematycznej lektury przekładu tybetańskiego. Ogólnie rzecz biorąc, można zastanowić się, czy tekst sanskrycki nie powinien być wykorzystany do poprawienia uszkodzonych miejsc w [edycjach] Peking i Derge, albo czy te nie powinny zostać przynajmniej zasygnalizowane. Na marginesie, można wspomnieć, że skrót ‘Q’ na [edycję] Peking nie jest już powszechnie [stosowany] i wydaje się być przestarzały.

Przechodząc do centralnej części [rozprawy], [tj.] do opatrzonego przypisami przekładu angielskiego [rozdziału] Lokāyata-parīkṣā: pan Kania udowadnia w tej części, że opanował techniczny język sanskryckich tekstów filozoficznych i był w stanie znacząco ulepszyć poprzedni przekład Ganganathy Jhy. Przekład, jednak, nie jest na tyle dobry, na ile można było się tego spodziewać. Jego główne niedoskonałości wynikają z braku dostatecznej znajomości indyjskiej literatury filozoficznej, w szczególności prac Dharmakīrtiego, które tworzą tło [filozoficzne] dla TS(P), ale także dobrze znanych prac takich jak Vimśatikā (lub Vimśikā) [autorstwa] Vasubandhu. Niedoskonałości te ujawniają się na trzech płaszczyznach. Po pierwsze, na płaszczyźnie specjalnych terminów. Pan Kania ma trudności z takimi terminami, jak anulomana (nie ‘regular order’, lecz ‘tallying well with’, §5), źle tłumaczy dobrze znane terminy, takie jak cakṣus §8 (nie ‘eye’, lecz ‘faculty (or sense) of sight’), kāraṇa-bhāva §11, nie ‘causal relation’, lecz ‘being a cause’, kalpanā (nie ‘concept’ §11, lecz ‘assumption’); zastanawiające jest, dlaczego rozmaite formy [od rdzenia] iṣ oddane są za pomocą ‘asserted’ (§21 i w innych miejscach) zamiast ‘accepted’ czy ‘admitted’. Zdumiewający jest przekład

tathāhi (‘to wit’ albo ‘namely’) jako ‘For so,’ (w różnych miejscach), co nie ma nawet sensu w języku angielskim. Sāmarthyād może oznaczać ‘by implication’; nie będąc tego świadomym, Kania źle tłumaczy proste zdanie z paragrafu 20-ego:

tasmāt sāmarthyād deha eva tadānīm āsrayaḥ | anyasya jñānādhārātmano jñānādhara-svabhāvasya vijñānaprabandhasyātmano vā tadānīm assatvāt |

„Therefore, only the body [can be] the support [for the consciousness] at that point, because of [its] capacity (sāmarthya) [to act as one], as there is no other individual subject (ātman) at that point [which would be capable of acting] as a consciousness-substratum (jñānādhāra)—[a subject in the form of] a self (ātman) or a conscious continuum (vijñānaprabandha) having the nature (svabhāva) of a consciousness-substratum (jñānādhāra).”

Należy zwrócić uwagę, na zły przekład pierwszego –ātmano, które tu wyraźnie stanowi ekwiwalent i gloseę do svabhāvasya (natura) jako [użytego w znaczeniu] ‘indywidualnego podmiotu’. Ten przekład jest tym bardziej zdumiewający, że Kania dziękuje drowi Muroyi i drowi Pretsowi za ich pomoc.

Ostatni przykład: Kania dziwi się zastosowaniu [terminu] kalevara w paragrafie 61. (termin ten nie jest tak rzadki, za jaki [Kania] go ma) i konsultuje różne słowniki podające różne znaczenia (przypis 176.). Gdyby [Kania] skonsultował także indeks słów do prac Dharmakīrtiego zobaczyłby, że Dharmakīrti używa tego [terminu] w podobnym kontekście w PV 2.228.

Na drugiej, istotniejszej płaszczyźnie, należy zauważyć brak systematycznego porównania do prac Dharmakīrtiego, w szczególności do rozdziału Pramāṇasiddhi, z którego Śāntarākṣita i Kamalaśīla czerpią obficie. Jest to o tyle dziwne, że Kania dobrze wie, że powtarzają oni wiele argumentów [przedstawionych] w tym rozdziale – w istocie, identyfikuje on niektóre z nich, ale nie wszystkie. Mianowicie, wszystkie sześć alternatyw wyliczonych w paragrafie 52. omówionych jest przez Dharmakīrtiego. Ciężko zrozumieć, jak Kania mógł to przegapić. Biorąc pod uwagę zależność między tym rozdziałem TS(P) a rozdziałem Pramāṇasiddhi Dharmakīrtiego (który jest dostępny w przekładach na język angielski i język niemiecki), spodziewałbym się, że Kania zada następujące pytanie: czy wszystkie argumenty Śāntarākṣity i Kamalaśīli stanowią jedynie powtórzenie tych sformułowanych przez Dharmakīrtiego, czy też przedstawiają oni pewne własne [argumenty] (a nawet jeśli nie własne, to takie, które nie pojawiają się w tekście Dharmakīrtiego)?

Na trzeciej, najistotniejszej płaszczyźnie, brak dostatecznej znajomości dzieł Dharmakīrtiego od czasu do czasu prowadzi Kanię do poważnych wypaczeń dowodów (*inferences*) Kamalaśīli. Oczywiście jest, że Kania nie wie, że według Dharmakīrtiego parārthānumāna nie musi pojawiać się w tradycyjnej formie tezy, racji [logicznej] i przykładu, lecz raczej jako stwierdzenie nieodstępowania (vyāpti) i faktu, że racja [logiczna] jest własnością podmiotu we wnioskowaniu (pakṣadharmatā). Toteż myli on stwierdzenie nieodstępowania z tezą i wyłącza stwierdzenie pakṣadharmatā poza zakres wnioskowania (a ponadto dzieli on owo [stwierdzenie] na dwa odrębne zdania), co jest bezzasadne. Jako przykład weźmy paragraf 66. (patrz także paragraf 76.):

yat punar vastv avikṛtyaiva yad vikāryate na tat tad-upādānaṃ, yathā gavayam avikṛtya gaur vikāryamāṇaḥ | avikṛtya ca śarīraṃ mano-mater aniṣṭācaraṇādīnā durmanaskatādi-lakṣaṇasya vikāryāpādānaṃ kriyata iti vyāpaka-viruddhōpalabdhiḥ |

“[THESIS:] If some thing x is modified (vi-√kr) without modifying a real thing (vastu) y, then that y is not the proximate cause of that x.

[EXAMPLE:] like an ox (go) undergoing modification (vikāryamāṇa) without modifying the gayal (gavaya).

And without modifying the body a modification characterized by dejection (durmanaskatā) etc., is brought about in the mental consciousness (mano-mati) by undesirable conduct

(aniṣṭācaraṇa) etc.

This is [inference through] apprehension of the contradictory to the pervading [property] (vyāpaka-viruddhōpalabdhi).”

Oczywiste jest, że podmiotem we wnioskowaniu jest świadomość mentalna, własnością do udowodnienia jest fakt, że nie ma ona ciała za swoją przyczynę materialną (*proximate cause*), racją [logiczną zaś] jest fakt, że podlega ona przemianom, którym nie towarzyszy przemiana zachodząca w ciele.

Jak w przypadku każdego [innego] pola badawczego, taka nieznanostwość tła i kontekstu musi prowadzić na manowce. Podam jeszcze jeden, ostatni przykład, w którym [znajdujemy] odniesienie do ustępu na tyle znanego, że trudno pojąć, jak Kania mógł owo [odniesienie] przegapić (paragraf 122.); tłem jest dowód Vasubandhu, że ani atomy, ani substancje nie mogą być przedmiotem poznania, z czego wynika, że nie jest do utrzymania teza, że przedmiot zewnętrzny istnieje niezależnie od świadomości:

nāvayavy-ātmatā teṣāṃ nāpi yuktāṇu-rūpatā | ayogāt paramāṇūnām ...

“They are not of the nature of a composite whole (avayavin), nor of the form of conjoined (yukta) particles (aṇu), because of the unreasonableness (ayoga) of atoms (paramāṇu).”

Każdy, kto jest zaznajomiony z pracami Vasubandhu natychmiast dostrzegłby, że aṇu i paramāṇu denotują [tu] tę samą rzecz, zaś ayogāt znaczy tyle, co „ponieważ nie ma połączenia” między atomami. Zatem: „Nie mogą być połączonymi atomami, ponieważ nie istnieje połączenie między atomami.”

Takie przykłady można mnożyć, ale nie powinny one przesłaniać faktu, że pan Kania napisał ważną rozprawę poświęconą jednemu z najbardziej fascynujących zagadnień w myśli indyjskiej, mianowicie, związkowi ciała i umysłu oraz temu, co z owego związku wynika dla teorii ponownych narodzin.

Podsumowanie:

Pomimo pewnych niedociągnięć jego pracy, dojrzałość naukowa pana Kani wyraźna jest we wszystkich obszarach, które ujawniają się w jego rozprawie. [Pan Kania] potrafi dobrze i dokładnie odczytywać stare sanskryckie manuskrypty, wie, jak krytycznie edytować tekst, potrafi wykorzystać tybetańskie źródła kanoniczne dla lepszego zrozumienia i edycji tekstu sanskryckiego. Ma całkiem dobrze opanowaną indyjską terminologię techniczną, w szczególności [terminologię techniczną] filozofii buddyjskiej, zna większość literatury przedmiotu istotnej dla [jego] rozprawy (pewne braki w znajomości niemieckich źródeł są mimo wszystko widoczne) oraz potrafi strukturalnie zorganizować i przedstawić skomplikowane materiały w sposób klarowny. Rozprawa z pewnością zasługuje na publikację po pewnych korektach.

Niniejszym stwierdzam, że rozprawa doktorska pana Stanisława Jana Kani przedłożona Wydziałowi Orientalistycznemu Uniwersytetu Warszawskiego całkowicie spełnia ustawowe warunki [stawiane rozprawom doktorskim] i wnioskuję o dopuszczenie [doktoranta] do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Proponowana ocena: *Magna cum Laude*.