

dr hab. prof. UP Paweł Sajdek

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

RECENZJA ROZPRAWY DOKTORSKIEJ

MGR AGNIESZKI ROSTALSKIEJ

„ZAGADNIENIE PRZYCZYNOWOŚCI W FILOZOFII NJAJA-WAJŚESZIKI”

napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. Stanisława Tokarskiego

Praca mgr Agnieszki Rostalskiej „Zagadnienie przyczynowości w filozofii njaja-wajśesziki” poświęcona jest tematyce rzadko poruszanej w polskojęzycznej literaturze filozoficznej, jeśli pominąć drobne artykuły lub materiały pokonferencyjne adresowane do specjalistów. O filozofii indyjskich systemów (*śad-darśana*) można po polsku przeczytać głównie w opracowaniach podręcznikowych (pozycje S. Radhakrishnana, E. Frauwallnera, P. Balcerowicza). Dlatego z radością należy powitać badania nad tą dziedziną prowadzone przez mgr Agnieszkę Rostalską, żywiąc nadzieję, że po tej pracy pojawią się następne, poświęcone także pozostałym systemom.

Zgodnie z tytułem praca poświęcona jest problematyce przyczynowości w jednej (czy też raczej w dwóch) ze szkół (*darśana*) klasycznej filozofii indyjskiej. Już na wstępie wypada zaznaczyć, że praca ma charakter głównie informacyjny, nie jest odkrywcza i zasadniczo nie wnosi nowych tez, ograniczając się do wiadomości zebranych z opracowań podręcznikowych, które jednak poparte są cytataми ze źródłowych dzieł sanskryckich. Bez tego oparcia na źródłach rozprawa nie wyszłaby poza wymagania stawiane pracy magisterskiej.

KONSTRUKCJA PRACY

Autorka nie stara się ułatwić czytelnikowi lektury. Być może trudności w zorientowaniu się w tekście spowodowane są nie tyle niechęcią Autorki do czytelnika, co zwykłym niedbalstwem. Jak bowiem inaczej wytłumaczyć niezgodność spisu treści z późniejszym numerowaniem rozdziałów? Oto według spisu w punkcie 0.2 mamy „Zasady transkrypcji wyrazów sanskryckich” – w tekście (s. 8) pod 0.2 odnajdujemy punkt „Zagadnienie przyczynowości przedmiotem badań filozoficznych”. Punkt 0.3 w spisie treści to właśnie owo „Zagadnienia przyczynowości”, w tekście zaś „Ogólny kontekst przyczynowości w filozofii indyjskiej – przegląd stanowisk”, ujęty w spisie jako 0.4. kolei punkt 0.4 (w tekście 0.3) składa się aż z

ośmiu podpunktów w ogóle nieuwzględnionych w spisie treści, choć w dalszej części pracy nawet półstronicowe jednostki zagnieżdżone są aż czterostopniowo (np. 2.1.2.1 „Czas (*kāla*)” itd.). Są to tytuły: „Spekulacje dotyczące najwcześniejszych sformułowań teorii przyczynowości”, „Teoria przyczynowości tradycji sankhji – satkarjawada”, „Założenia przyczynowości w adwaita-wedancie – wiwartawada”, „Zagadnienia przyczynowości w buddyzmie”, „Zagadnienie przyczynowości w tradycji mimamsy”, „Teoria przyczynowości filozofii njaja-waiśesziki – asatkarjawada”, „Teoria przyczynowości w dżinizmie”, „Teoria przyczynowości materialistów – swabhawawada”.

Orientację w tekście utrudnia dodatkowo brak informacji o stronach w spisie treści. Odnosi się wrażenie, że Autorka napisała w paru punktach ogólny plan pracy, który po napisaniu całości później umieściła na początku jako spis treści, nie fatygując się sprawdzeniem, na której stronie zaczyna się ten czy inny rozdział. Zakładała widocznie wyłącznie *lectio continua* Swojej rozprawy, nie przewidując potrzeby sprawnego odnajdywania poszczególnych punktów.

Wrażenie to potwierdza też umieszczenie wykazu skrótów nie na początku lub na końcu pracy, lecz w samym jej tekście, z pominięciem go w spisie treści. Gdyby np. czytelnik natknął się na skrót PDS zaglądając bezpośrednio do któregoś z rozdziałów po s. 28, na której umieszczona jest informacja: „...dzieło Praśastapady pt. *Padarthadharmaśaṅgraha* (dalej, skrót: PDS)” – nie byłoby mu łatwo domyśleć się, co on oznacza.

Jednym z ośmiu punktów noszących w tekście własne tytuły, lecz nieuwzględnionych w spisie treści, jest szósty z kolei „Teoria przyczynowości filozofii njaja-waiśesziki – asatkarjawada”. Jak należy traktować ten punkt, skoro cała rozprawa nosi tytuł: „Zagadnienie przyczynowości w filozofii njaja-waiśesziki”? Czy jest to abstrakt całości? Autorka tłumaczy, że dokonuje tu ogólnej charakterystyki „celem ukazania jej (scil. teorii przyczynowości njajai-waiśesziki) miejsca względem prezentowanych stanowisk filozofów indyjskich”. Nie brzmi to przekonująco. Po co omawiać *in nuce* to, co za parę stron będzie omówione *in extenso*? Skoro już jednak tak Autorka postanowiła, można by się spodziewać, że ten skrótowy wykład tematu rozprawy w części wstępnej będzie jej podsumowaniem. Otóż nie, po tym punkcie następuje omówienie dwóch kolejnych doktryn – dżinistów i czarwaków! Za to na s. 33 znajdziemy rozdział o praktycznie identycznym tytule: s. 23: „Teoria przyczynowości filozofii njaja-waiśesziki – asatkarjawada (*asatkāryavāda*)”; s. 33: „Doktryna przyczynowości njaja-waiśesziki: asatkarjawada (*asatkāryavāda*)”. Czym różni się „doktryna” od „teorii”?

Wspomniane niedbalstwo dotyczy, niestety, nie tylko strony redakcyjnej rozprawy, lecz także warsztatu naukowego.

JĘZYK I WARSZTAT NAUKOWY

Współczesna technika komputerowa ułatwia korektę tekstu w stopniu niegdyś niewyobrażalnym. Dobrze by było, gdyby autorzy chcieli z niej korzystać. Mam nadzieję, że moje uwagi przydadzą się w przyszłości Autorce rozprawy, gdy będzie ustalała ostateczną wersję tekstu.

W rozprawie użyto sporo cytatów sanskryckich, co jest jej niewątpliwą zaletą. Praca na temat klasycznej myśli indyjskiej wymaga od autora znajomości przynajmniej podstaw sanskrytu i ten wymóg Autorka niewątpliwie spełnia. Niestety, cytaty sanskryckie w całej pracy wymagają ponownego przejrzenia i poprawy. Sporo tu błędów, jak choćby: s. 25 **drāvya* (popr. *dravya*), w przyp. 46, 47, 49 na jednej tylko s. 28, na s. 30 **utpati* (popr. *utpatti*), s. 35 przyp. 67 (**viśeśad* popr. *viśeśavad*), 68 (**kāryyābāvaḥ* popr. *kāryābhāvaḥ*); s. 38 przyp. 83 i 88: ... *asat* (popr. *prāgasat*); przyp. 87 **yaccānyat satas tadapyasat* (popr. *yaccānyad asad atas tad asat*); s. 47 przyp. 118: *...*dik-kāladau* (popr. *dik-kālādau*); s. 49 przyp. 124: **kāraṇām* (popr. *kāraṇam*); s. 56 przyp. 153: **asādhāraṇa'kāraṇam* (popr. *asādhāraṇa-kāraṇam* – elementy złożenia należy łączyć pauzą!); s. 57: **sāmagri* (popr. *sāmagrī*); s. 57: **vyapāra* (popr. *vyāpāra*); s. 59 przyp. 165: **khaṇḍa kāla* (popr. *khaṇḍa-kāla*); s. 62: **vyāvahara* (popr. *vahavahāra*); s. 63 przyp. 179: **prarabdha karma* (popr. *prārabdha-karman*); s. 67: **upādāna kāraṇa* (popr. *upādāna-kāraṇa*); s. 69 przyp. 211: **nityajñāna adhikaraṇatvam* (popr. *sarvajñānādhikāraṇatvam*). Dwa ostatnie błędy obecne są w wielu miejscach rozprawy. Je Autorka nie przyjęła tu jednolitej zasady. Raz łączy elementy złożenia, a nawet (na wzór zapisu dewanagari) całości fonetyczne, innym razem oddziela składniki złożenia, nie łącząc ich nawet pauzą. Druga niekosekwencja dotyczy podawania terminów raz w wersji tematu (w postaci słownikowej), raz z końcówką mianownika (np. raz *karman*, innym razem *karma*).

Wspomniane już niedbalstwo dotyczy też lokalizacji cytowanych tekstów. Na s. 16 znajdujemy cytaty z *Arthasāstry*:

sāṃkhyam yogo lokāyatam ca ity ānvikṣikī. ānvikṣikī trayī vārttā daṇḍanītiś ca iti vidyāḥ, w: *Arthasāstra (Artha Śāstra)* 1.2.1.

W rzeczywistości są to dwa wersy Kautilii i to w odwrotnej kolejności:

sāṃkhyāṃ yogo lokāyataṃ ca ity ānvikṣikī. (1.2.10)

ānvikṣikī trayī vārttā daṇḍanūtiś ca iti vidyāḥ (1.2.1)

Rozumiem, że ósme wydanie *Arthaśāstry* w redakcji Kangle'a (2014) nie jest łatwo dostępne i Autorka zapewne powieliła błąd przepisując z jakiegoś indyjskiego opracowania. Trudno jednak wytłumaczyć podobne niedopatrzenie brakiem dostępu do „Klasycznej jogi indyjskiej” w przekładzie L. Cyborana, dostępnej w Polsce w każdej bibliotece. Na s. 18 czytamy o terminie *nimitta*:

„Pojęcie przyczyny instrumentalnej, która rozumiana jest jako przyczyna wywoławcza bądź sprawcza, pojawia się w Jogasutrabhaszji (Yogasūtrabhāṣya) Wjasy (Vyāsa), np. w komentarzu do Jogasutry 1.24, która dotyczy istnienia Iśwary.”

Niestety, pojęcie „przyczyny instrumentalnej” w tym miejscu nie pojawia się, choć użyty jest termin *nimitta*: „Ale czy jest jakiś dowód (*nimitta*) na niego (jego istnienie)[?]? A może nie ma dowodu? – Dowodem na niego są siostry. A znów jaki dowód mają siostry? – Dowód leży w istnieniu wszechwładnej sattwy.” (*Klasyczna jogā indyjska* s. 27) Jak widać termin *nimitta* występuje tu w znaczeniu „dowodu”, nie „przyczyny instrumentalnej”. W tymże wydaniu na s. 410 w „Słowniku terminów” czytamy: „*nimitta* – 1. dowód 1.24; 2. przyczyna (warunek) [wywoławcza (sprawcza?)]...” Być może Autorka pisząc o miejscu w *Jogasutrabhaszji*, w którym pierwszy raz pojawia się pojęcie „przyczyny instrumentalnej”, bez sprawdzenia przytoczyła czyjąś błędną informację. Szkopuł w tym, że, w przypadku publikacji tej rozprawy, ktoś z równą beztroską powtórzy za nią, i tak dezinormacja będzie się szerzyć.

Wypadałoby też przed oddaniem rozprawy do recenzji lub do druku skorzystać z pomocy polonisty. Problemem okazuje się bowiem także język polski, nie tylko sanskryt. Brak dbałości o poprawność polszczyzny staje się ostatnio normą w pracach naukowych. Przypominam, że cudzysłów nie służy dystansowaniu się do treści nim opatrzonej, lecz, jak nazwa wskazuje, do przytaczania czyjejś wypowiedzi. Kolokwializm wzięty w cudzysłów nie przestaje być kolokwializmem. Albo decydujemy się na użycie potocznego sformułowania, albo z niego rezygnujemy na korzyść bardziej literackiego. Błędem stylistycznym jest używanie go w sposób taki, jak w poniższych przykładach:

Takich „z życia wziętych” przykładów... (s. 9)

... z czego skorzystał „dobre” kilkaset lat później (...) św. Tomasz z Akwinu... (s. 9)¹
 Swoje „trzy grosze” do teorii przyczynowości dołożyli też dziniści. (s. 24)
 etc.

Niektóre zdania brzmią nieporadnie, inne wręcz humorystycznie. Oto przykłady:

„Poniżej, moim celem będzie pobieżna prezentacja stanowisk filozoficznych dotyczących zagadnienia przyczynowości na podstawie wybranych tradycji indyjskich.” (s. 17) (Styl!!)

„Przyczyna składa się z dwunastu składników, które można znaleźć w wielu specjalistycznych podręcznikach.” (s. 20) (Składniki znajdują się w podręcznikach?!)

„Doktryna potencjalności (śakti) jest dla nich (scil. dla Kumarili i Prabhakary) przyczyną, poprzez którą rodzi się skutek.” (s. 22) (Doktryna jest przyczyną?!)

„Przyczyna jest oznaką złożonej sytuacji, która wymaga przyczyny materialnej (upādāna) i sprawczej (nimitta), które funkcjonują we wzajemnej zależności.” (s. 22) (Przyczyna jest oznaką sytuacji, która wymaga przyczyny?!)

itp.

Nie było moim celem dokonanie korekty całego tekstu, nie jest to więc pełna lista uchybień stylistycznych i językowych. Przytoczyłem parę typowych przykładów. Ostateczny tekst rozprawy wymaga pod tym względem gruntownego przejrzenia.

Przypis 19 kieruje czytelnika do: Potter (2011:15). Niestety, pozycja Potter (2011) nie została uwzględniona w Bibliografii, jedynie Potter (1991).

UWAGI MERYTORYCZNE

Uwagi merytoryczne przedstawię w punktach:

1. s. 4: Autorka używa terminu „filozofia indyjska”, przeciwstawiając je określeniu „filozofia zachodnia”. Dobrze jest na samym początku przypomnieć, że zjawisko kulturowe określane mianem „filozofia indyjska” jest równie złożone, jak „filozofia zachodnia”. Nie istnieją

¹ Tak przy okazji – Arystotelesa (384-322 przed Chr.) dzieliło od św. Tomasz (1225-1274) nie kilkaset lat, lecz bez mała milenium! Może to miało wyrażać owo „dobre”?

poglądy lub rozwiązania, które moglibyśmy przypisać całości „filozofii indyjskiej”, podobnie jak to jest w myśli zachodniej. Dlatego właśnie Karl Potter zatytułował encyklopedię *Encyclopaedia of Indian Philosophies* (nie „philosophy”!). I tu i tam mamy do czynienia z mnogością doktryn, poglądów, rozwiązań.

2. s. 5: W moim odczuciu zdanie:

„Co więcej, wiele dostępnych tłumaczeń i opracowań powstało w okresie postkolonialnym w języku angielskim odmiennym od obecnie używanego, a tłumacze niebędący filozofami nie byli przeważnie wyczuleni na pojęciowe niuanse.”

- jest pod paroma względami ryzykowne. Po pierwsze, pod względem językowym „okres postkolonialny” wciąż trwa. Język angielski, jeśli pominąć slang itp., nie zmienił się istotnie od tamtego czasu. Po drugie, dostępnych jest już mnóstwo tłumaczeń i opracowań całkiem świeżej daty. Po trzecie, zarzut braku wyczulenia na niuanse pojęciowe u klasyków indologii w XIX i z początków XX w. (bo o nich chyba chodzi), ponieważ nie byli zawodowymi filozofami, brzmi groteskowo w pierwszej połowie XXI w., w którym ogólna edukacja filozoficzna z trudem daje się porównać z formacją w tej dziedzinie tamtych lat. Po czwarte w końcu, tematem obecnej rozprawy zajmowali się wówczas także filozofowie, i to na obu kontynentach. Rozumiem, że Autorka pragnęła dowieść zapotrzebowania w nauce na omawianą w rozprawie tematykę, nie tu jednak należy szukać przemawiających za tym zapotrzebowaniem racji.

3. s. 9: Św. Tomasz nie „tworzył dowodów na istnienie Boga” (w sesie *probatio* lub *demonstratio*). Chodziło mu raczej o pięć „dróg”, którymi rozum może dojść do istnienia Boga, czy raczej wykazania, że twierdzenie o Jego istnieniu nie jest z rozumem sprzeczne. Sam określił je jako *quinque viae*.

4. s. 12: Pytanie do Autorki: dlaczego omówione są poglądy Hume’a i Milla, pominięte zaś Russela, Kanta, Ingardena i Łukasiewicza? Dobrze byłoby poznać kryteria, jakimi Autorka kierowała się w wyborze tych, a nie innych filozofów.

5. s. 13: Struktura dialektyczna indyjskiego tekstu filozoficznego ukazana jest w rozprawie niejasno, jeśli nie mylnie:

Skrupulatnie wyszczególnione tezy konkurujących tradycji znajdowały się najczęściej w pierwszej części rozdziału (pūrvapakṣa), po czym w drugiej części (uttarapakṣa) tezy te były adresowane i obalane (jedna po drugiej).

Nie potrafię odgadnąć, co oznacza „adresowanie tez”, ogólnie jednak, jak się zdaje, Autorka wyobraża sobie indyjski tekst filozoficzny dwuetapowo, na kształt scholastycznej *quaestio*: najpierw argumenty przeciwne (*videtur quod...*), potem odpowiedź (*sed contra...* i *ad primum dicitur...* et.). Niestety, autorzy indyjscy nie zapewniają takiego komfortu badaczowi swoich tekstów. Wypowiedzi przeciwne (*pūrvapakṣa*) i kontrargumentacja (*uttarapakṣa*) przeplatają się w formie dialogu, tak że zdarzają się wątpliwości i różnice w interpretacji, czy daną wypowiedź należy przypisać przeciwnikowi, czy kontrargumentującemu.

6. s. 18: Termin *viśiṣṭādvaita* przełożony został na „wedanta różnicy w nie-różnicy”. Jest to tłumaczenie błędne, a raczej tłumaczenie innego terminu – *bhedābheda*. Poprawnie termin *viśiṣṭādvaita* należałoby przetłumaczyć „niedwoistość zróżnicowana” lub „niedwoistość w różnorodności”, lub za Radhakrishnanem – „dualizm zmodyfikowany”.

7. s. 19: Sformułowanie:

„Zgodnie z doktryną wedanty, tylko Absolut czyli Brahman (Brāhman) jest prawdziwy ... W związku z tym wszystko, co jest, istnieje w Absolucie.”

– jest niejasne, jeśli nie wręcz błędne. O którą wedantę chodzi? Advaitę, wiśiṣṭadvaitę, dwaitadvaitę, dwaite, śuddhadvaitę, śābdadvaitę? Każda z tych „wedant” rozwiązuje problem swoiście. Deklarowany tu rodzaj panenteizmu z pewnością nie jest poglądem „wedanty” jako takiej.

8. s. 25: W zdaniu:

„Przyczynowość w ujęciu materialistów jest wyjaśniana jako coś naturalnego, przypadkowego...”

– wyrazy „naturalne” i „przypadkowe” traktowane są synonimicznie, podczas gdy w rzeczywistości są antonimami. Spór między doktrynami określanymi jako *svabhāva-vāda*

(teoria natury własnej) i *yadr̥cchā-vāda* (teoria przypadku) to spór skrajnego determinizmu i równie skrajnego indeterminizmu. Chodzi tu o opozycję, nie o sugerowaną tożsamość. Ponadto doktryna *svabhāva-vāda* nie jest „teorią samobytu”, lecz teorią natury własnej, lub po prostu natury. Mam wrażenie, że Autorka pomyliła ten termin *svabhāva* z terminem *svayambhū*.

9. s. 26: Czy rzeczywiście termin *padārtha* „można uznać za odpowiednik kategorii filozoficznych”? Zakładam, że chodzi tu o kategorie Arystotelesa (*κατηγορία*). Czy predykat jest tym samym, co, jak Autorka sama tłumaczy *padārtha*, „desygnat lub przedmiot, o którym można pomyśleć i nazwać”? Przypomnę też, że njaja nie przyjmuje siedmiu *padārtha*, jak waiśeszika, lecz szesnaście, a wszystkie kategorie waiśesziki zawarte są w drugiej kategorii njaji (*prameya*).

10. s. 31: Trudno zrozumieć, o co np. chodzi w zdaniu:

„Warto odnotować, że teoria przyczynowości ustalona przez filozofów njaji nie jest wyłącznie zdroworozsądkową teorią przyczynowości czy powszechną opinią, ponieważ teoria przyczynowości (w technicznych pojęciach) ogranicza się do indywiduów.”

Szkoda, że nie podano żadnego przykładu „indywiduum”, do którego ograniczałaby się teoria przyczynowości ustalona przez filozofów njaji.

11. s. 34: Trudno się zgodzić z twierdzeniem:

„'Asat' może również nawiązywać do nieistnienia (abhāva), które filozofowie njaja-waiśesziki uznają za odrębną kategorię ontologiczną...”

W języku filozoficznym *bhāva* odnosi się do bytu zjawiskowego, bytu mającego oparcie (*āśraya*), zmiennego, mającego początek i koniec. Dlatego *a-bhāva* to po prostu brak czegoś, co w innych okolicznościach mogłoby mieć miejsce. Natomiast *sat* jest tym, co niezmiennie i trwałe. Odpowiednia *a-sat* to nie tylko to, co nie istnieje, lecz także istnieć nie może, coś sprzecznego logicznie – „syn kobiety niepłodnej”, „kwiat rosnący na niebie”, „róg zająca” – oto najczęściej używane określenia techniczne *asat*.

12. s. 35: Przekład Wajśeszikasutry 1.2.1:

Skutek nie istnieje, jeśli nie istnieje przyczyna

nie wydaje się precyzyjny, zwłaszcza w kontekście WS 1.2.2. Zdanie: *kāraṇābhāvāt kāryābhāvaḥ* należy rozumieć: „Z niestnienia (*ablativus causae*!) wynika nieistnienie skutku”, ale (WS 1.22): „Z nieistnienia skutku nie wynika nieistnienie przyczyny”.

13. s. 41: Nie ma potrzeby przy tłumaczeniu terminów sanskryckich podawać w nawiasie odpowiedników angielskich, podobnie jak nie należałoby podawać odpowiedników polskich, gdyby rozprawa była po angielsku. Przykłady: przyp. 96: „...koncepcji nietrwałości wszystkich rzeczy (*momentariness*)”; s. 46: „realizacji skutkowych (*effectuation*)”.

14. s. 54: Raz jeszcze sprawa poprawnego przekładu sanskryckiej terminologii filozoficznej:

*„...w celu osiągnięcia prawomocnego poznania (*pramāṇa*)”*

Prawomocne poznanie to *pramā*, nie *pramāṇa*. Natomiast *pramāṇa* to kryterium prawomocnego poznania lub kryterium poznawcze (jak je określa P. Balcerowicz). Pakszilaswamin wymienia cztery składniki aktu poznawczego: podmiot (*pramātr*), kryterium (*pramāṇa*), przedmiot (*prameya*) i rezultat (*pramiti*).

15. s. 122: Podsumowanie zaczyna się od zdania zawierającego stwierdzenie, że njaja-wajśeszika potraktowana została jako „synkretyczna szkoła filozoficzna”. Mimo wielu podobieństw i wzajemnej komplementarności tych szkół wydaje mi się, że jest to zbyt daleko idące podejście. Njaja i wajśeszika to jednak dwie różne szkoły, stosujące własne metody poznania. Njaja jest metodą dialektyczną, wajśeszika filozofią przyrody. Wymienianie ich każdorazowo w jednej zbitce słownej jest oczywiście wygodnym uproszczeniem, nie powinno się go jednak absolutyzować. Trudno też się zgodzić z wyrażonym na tej samej stronie poglądem, że „njaja-wajśeszika powstawała w opozycji do buddyjskiego fenomenalizmu”, sugerującym pierwotność buddyzmu i wtórność njaji-wajśesziki. W pewnym sensie, jako filozofia realistyczna, njaja-wajśeszika jest rzeczywiście opozycją wobec buddyzmu, jej powstanie miało jednak charakter autonomiczny.

KONKLUZJA I OCENA

Celem powyższych uwag krytycznych nie jest dyskwalifikacja pracy mgr Agnieszki Rostalskiej, lecz raczej zachęta do większej uwagi, staranności i odpowiedzialności za słowo pisane w Jej przyszłych dokonaniach naukowych. Mam też nadzieję, że Autorka uwzględni te uwagi nadając ostateczny kształt recenzowanemu przeze mnie tekstowi, jeśli zamierza go w przyszłości opublikować. Powtórzę raz jeszcze: tekst wymaga solidnej korekty i redakcji naukowej. Zdaję sobie sprawę, że rozprawa powstawała w swoistej próżni. Brak jest w naszym kraju silnych ośrodków naukowych zajmujących się filozoficzną myślą indyjską, porównywalnych z ośrodkami w Europie zachodniej, nie wspominając Indii. Można raczej mówić o poszczególnych badaczach, pracujących w izolacji, każdy w swojej dziedzinie. Nie jest w tej sytuacji łatwo zajmować się filozofią indyjską. Wielu popełnionych w rozprawie błędów mogłaby Autorka uniknąć, gdyby miała oparcie w polskojęzycznym środowisku naukowym, zajmującym się pokrewną tematyką. Bez niego musiała sama kroczyć własną drogą, którą, nie bez potknięć, doszła przecież w końcu do celu, którym było przybliżenie czytelnikowi zagadnienia przyczynowości w filozofii njaji-wajśesziki.

Biorąc pod uwagę wszystkie uwagi krytyczne uważam, że praca osiągnęła swój cel, jej Autorka zaś dowiodła w niej, że jest w stanie samodzielnie prowadzić badania naukowe. W związku z tym wnioskuję o dopuszczenie mgr Agnieszki Rostalskiej do dalszych etapów postępowania o nadanie tytułu doktora.

Paweł Szojalek