

# **Autoreferat**

**1. IMIĘ I NAZWISKO:** Grzegorz Polak

**2. POSIADANE DYPLOMY, STOPNIE NAUKOWE LUB ARTYSTYCZNE – Z  
PODANIEM PODMIOTU NADAJĄCEGO STOPIEŃ, ROKU ICH UZYSKANIA  
ORAZ TYTUŁU ROZPRAWY DOKTORSKIEJ.**

- Stopień naukowy doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii nadany uchwałą Rady Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie 25 lutego 2009 roku na podstawie przedstawionej rozprawy doktorskiej *Reinterpreting Jhāna: Towards a Critical Reconstruction of Early Buddhist Soteriology*
- Tytuł zawodowy magistra filozofii w zakresie filozofii teoretycznej uzyskany po odbyciu pięcioletnich studiów magisterskich na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie 2 czerwca 2006 roku.

**3. INFORMACJA O DOTYCHCZASOWYM ZATRUDNIENIU W JEDNOSTKACH  
NAUKOWYCH LUB ARTYSTYCZNYCH.**

Od 1 października 2009 roku do chwili obecnej jestem zatrudniony na stanowisku adiunkta w Instytucie Filozofii Wydziału Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Początkowo byłem pracownikiem Zakładu Religioznawstwa i Filozofii Wschodu, następnie Zakładu Religioznawstwa i Filozofii Dawnej, a obecnie Katedry Historii Filozofii i Filozofii Porównawczej.

#### 4. OMÓWIENIE OSIĄGNIĘĆ, O KTÓRYCH MOWA W ART. 219 UST. 1 PKT. 2 USTAWY.

Monografia naukowa *Wczesny buddyzm a chan. Medytacja i wyzwolenie*, Wydawnictwo Księgarnia Akademicka, Kraków 2020, 289 stron, ISBN 978-83-8138-161-1 (druk), ISBN 978-83-8138-216-8 (on-line, pdf), <https://doi.org/10.12797/9788381382168>.

Moja monografia naukowa *Wczesny buddyzm a chan. Medytacja i wyzwolenie* poświęcona jest krytycznej analizie porównawczej medytacyjno-soteriologicznych koncepcji wczesnego buddyzmu indyjskiego i chińskiego buddyzmu chan. W książce zastosowane jest podejście interdyscyplinarne. Doktryna wczesnobuddyjska jest prezentowana przede wszystkim na podstawie palijskich nikajów (*nikāya*) będących jedynym przetrwałym w swoim oryginalnym języku kompletnym kanonem tekstów wczesnego buddyzmu, chociaż w ramach książki pojawiają się też nawiązania do tekstów agam (s. *āgama*) przetrwałych w tłumaczeniu chińskim. Doktryna buddyzmu chan jest prezentowana przede wszystkim w oparciu o chińskie teksty pochodzące z okresu dynastii Tang, będącym czasem wielkiego rozkwitu tej szkoły buddyzmu, chociaż w ramach książki pojawiają się również nawiązania do niektórych tekstów i postaci z okresu dynastii Song. Teksty buddyzmu chan będące przedmiotem analizy w książce pochodzą w większości z odkrytych stosunkowo niedawno zbiorów w Dunhuang. Odkrycie tych tekstów pozwoliło rzucić zupełnie nowe, fascynujące światło na doktrynę buddyzmu chan w okresie dynastii Tang. Zawarte w książce fragmenty tekstów buddyjskich zostały przeze mnie przetłumaczone na język polski z tekstów źródłowych w ich oryginalnych językach: palijskim i chińskim. Wyjątkiem jest kilka fragmentów zawierających nauki Heshanga Moheyana (*Heshang Moheyan* 和尚摩訶衍), w przypadku których opieram się na tłumaczeniu z języka tybetańskiego dokonany przez Louisa O. Gómeza.

W pierwszej części książki omawiam przyjęte w niej konwencje odnośnie przywoływania tekstów źródłowych oraz zasad zapisu obecnych w książce wyrazów pochodzących z języków orientalnych. Zwłaszcza w przypadku tekstów chińskich pojawia się potrzeba opracowania rozwiązań ustalających jednolite reguły zapisu nazwisk autorów tekstów i zawartych w tych tekstach terminów.

Wybór do analizy porównawczej właśnie indyjskiego buddyzmu pierwotnego oraz wczesnego buddyzmu chan posiada w mojej monografii głębokie uzasadnienie. W ramach

monografii wykazuję bowiem, że obie te formy buddyzmu łączy posiadanie licznych wspólnych cech, które są jednak nieobecne w głównym nurcie myśli i praktyki buddyjskiej. Dotyczy to przede wszystkim poglądów na temat medytacji, wyzwolenia, struktury rzeczywistości, roli języka oraz funkcjonowania umysłu. Z powodu unikalności tych poglądów oraz ich zasadniczej odmienności od głównego nurtu myśli buddyjskiej, nastroczają one istotnych problemów interpretacyjnych.

Niektóre ważne zagadnienia pojawiają się w podobnej postaci zarówno w obrębie wczesnego buddyzmu, jak i chan. Porównawcza analiza pozwala rzucić nowe światło na te problematyczne kwestie i umożliwić zupełnie nową perspektywę ich postrzegania, która nie byłaby jednak dostępna, gdybyśmy ograniczyli się do zajmowania się którąkolwiek z tych tradycji z osobna i w izolacji.

Celem analizy porównawczej zawartej w tej książce jest zbadanie, czy wspomniane powyżej podobieństwa są jedynie powierzchowne, czy też mamy prawo mówić o istnieniu całkowicie odmiennego paradygmatu medytacyjno-soteriologicznego w obrębie buddyzmu, zasadniczo odróżniającego się od ortodoksyjnego paradygmatu typowego dla głównego nurtu myśli i praktyki buddyjskiej.

**Rozdział 1** stanowi wprowadzenie do analizy porównawczej wczesnego buddyzmu i chan oraz zawiera szereg rozważań o charakterze metodologicznym. W rozdziale tym staram się również przedstawić uzasadnienie podjęcia się analizy porównawczej wczesnego buddyzmu indyjskiego i chińskiego buddyzmu chan.

W podrozdziale 1.1 omawiam kwestię wartości i znaczenia takiej analizy porównawczej z punktu widzenia badań nad buddyzmem chan. Zwracam w nim uwagę, że próba adekwatnej oceny miejsca i znaczenia chan w ramach powszechnej historii buddyzmu z natury rzeczy wymaga zestawienia go z najwcześniejszą historycznie formą buddyzmu indyjskiego. Tylko w ten sposób można bowiem adekwatnie ocenić stopień oryginalności, innowacyjności i „buddyjskości” chan, tym bardziej że jego idee i praktyki znacznie różnią się od głównego nurtu buddyzmu. Następnie prezentuję stanowiska różnych badaczy, którzy podjęli się takiego porównania. Zwracam uwagę, że zdecydowana większość z nich nie uwzględnia najnowszych wyników badań nad buddyzmem pierwotnym, które rzucają zupełnie nowe światło na obraz najwcześniejszej formy buddyzmu. Podkreślam, że nie istnieje aktualnie żadne kompletne studium porównawcze wczesnego buddyzmu i chan oparte na najnowszym stanie badań. Celem tej monografii jest wypełnienie tej luki. Monografia ta jest też w założeniu kontynuacją badań zapoczątkowanych w mojej książce *Reexamining Jhāna: Towards a Critical Reconstruction of Early Buddhist Soteriology*, w której zwróciłem

uwagę na potencjalną wartość badań porównawczych z buddyzmem chan, oraz artykułu *How Was Liberating Insight Related to the Development of the Four Jhānas in Early Buddhism? A New Perspective through an Interdisciplinary Approach*, w którym poczyniłem pierwsze porównania między pewnymi elementami doktryny medytacyjnej wczesnego buddyzmu a chan.

Podrozdział 1.2 zawiera ogólne przedstawienie problemu wczesnego buddyzmu. Zwracam w nim uwagę na istnienie fundamentalnych sprzeczności pomiędzy najstarszymi dostępnymi nam tekstami buddyjskimi zawartymi w nikajach i agamach a późniejszymi tekstami niemahajanistycznych szkół buddyjskich, a w szczególności therawady (*theravāda*). Rozpatruję w nim też wybrane problemy metodologiczne związane z rekonstrukcją doktryny wczesnego buddyzmu. Punktem wyjściowym rekonstrukcji jest dla mnie wskazanie problematycznych, zagadkowych fragmentów zawartych w palijskich nikajach, które są sprzeczne z późniejszymi doktrynami rozwijanymi w ramach therawady. Kluczową zasadą metodologiczną jest powstrzymywanie się od interpretowania tych problematycznych fragmentów według późniejszego, ortodoksyjnego paradygmatu, ale staranie się odczytywać je w jak najbardziej bezpośredni sposób. Nie zakładam z góry, że idee zawarte w nikajach pochodzą od samego historycznego Buddy ani też, że idee te składają się na jednolitą doktrynę. Celem jest wyodrębnienie pewnych warstw wczesnych tekstów zawierających powiązane ze sobą idee, zwłaszcza takie które stoją w sprzeczności z ortodoksyjnym paradygmatem buddyzmu.

W podrozdziale 1.3 rozpatruję kwestię wartości podejścia porównawczego w badaniach nad wczesnym buddyzmem. Podkreślam w nim ograniczenia związane z rekonstrukcją doktryny wczesnobuddyjskiej wyłącznie na podstawie badań nikajów. Zwracam uwagę na potencjalną wartość badań interdyscyplinarnych i porównawczych. Te pierwsze uwzględniają najnowsze wyniki współczesnej filozofii nauki i kognitywistyki. Staram się pokazać potencjalne korzyści dla badań nad wczesnym buddyzmem wypływające ze studiów porównawczych z buddyzmem chan. Obraz idei wczesnobuddyjskich, jaki wyłania się jako rezultat krytycznej rekonstrukcji, jest na wiele sposobów niemożliwy do uzgodnienia z ortodoksyjnym paradygmatem medytacji buddyjskiej. To z kolei skutkuje problemami interpretacyjnymi i trudnościami w rozumieniu zrekonstruowanych idei wczesnego buddyzmu.

Dowodzę, że właśnie pod tym względem porównawcza analiza wczesnego buddyzmu i chan wydaje się być niezwykle obiecująca. Aspektem chan, który jest szczególnie interesujący z punktu widzenia krytycznych badań nad wczesnym buddyzmem, jest obecność

szeregu nietypowych idei medytacyjno-soteriologicznych, które nie mieszczą się w standardowym paradygmacie buddyjskim. Te idee wykazują jednak zaskakujące podobieństwo do idei wczesnobuddyjskich których wstępny zarys wyłania się w wyniku krytycznej rekonstrukcji filologicznej. Następnie przedstawiam krytykę tradycyjnego, stereotypowego poglądu zgodnie z którym chan z założenia nie może mieć wiele wspólnego z wczesnym buddyzmem, jako że ten drugi rzekomo reprezentuje hinajaną, będącą całkowicie odmienną formą buddyzmu od mahajany, której odmianą jest z kolei chan. Przytaczam aktualne wyniki badań różnych badaczy podkreślające obecność fundamentalnych różnic pomiędzy ideami wczesnobuddyjskimi a ideami therawady, oraz podobieństwo tych pierwszych do szeregu idei mahajany.

Zwracam uwagę na fakt, że jeśli rekonstrukcja filologiczna ujawnia obecność istnienia niestandardowych, odbiegających od ortodoksji idei w ramach tylko jednej historycznej formy buddyzmu, wtedy łatwiej jest takie idee zlekceważyć, przejść nad nimi do porządku dziennego, czy próbować je interpretować jako formy ideologicznej polemiki bądź retoryki. Podkreślam, że jednoczesna obecność podobnie nieortodoksyjnych, oryginalnych idei w różnych odmianach buddyzmu zmusza do potraktowania ich poważnie. Argumentuję, że można w takiej sytuacji zacząć rozważać występowanie w przypadku tych odmian buddyzmu unikalnego paradygmatu soteriologiczno-medytacyjnego, odmiennego od ortodoksyjnego paradygmatu typowego dla głównego nurtu myśli i praktyki buddyjskiej. Zbadanie możliwości istnienia takiego paradygmatu i jego ewentualna rekonstrukcja jest zatem jednym z głównych celów analizy porównawczej wczesnego buddyzmu i chan, jaką przeprowadzam w mojej monografii.

W podrozdziale 1.4 podkreślam, że błędem byłoby rozpatrywanie w ramach analizy porównawczej tradycji chan w ciągu całych jej dziejów jako jednorodnej całości. Ponieważ moja analiza porównawcza skupia się z jednej strony na najwcześniejszej historycznie formie buddyzmu indyjskiego, naturalnym jest porównywanie jej ze względnie najwcześniejszymi formami chan. Oprócz krótkiego traktatu *Erru sixing lun* 二入四行論 przypisywanego Bodhidharmie postanowiłem skupić się na fazie wczesnego chan, która rozpoczyna się wraz z tzw. naukami Wschodniej Góry (*dongshanfamen* 東山法門) przypisywanymi Daoxinowi (*Daoxin* 道信) i Hongrenowi (*Hongren* 弘忍) i trwa mniej więcej do 900 roku n.e. Obejmuje ona różne frakcje chan, które wyłoniły się w epoce panowania dynastii Tang, między innymi tzw. Szkołę Północną (*beizong* 北宗), szkołę Niutou 牛頭, szkołę Heze 荷澤, szkołę Baotang 保唐 i szkołę Hongzhou 洪州.

Był to okres największego rozkwitu chan, podczas którego pojawiły się najbardziej oryginalne idee tej szkoły, które wpłynęły na późniejszy rozwój całej tej tradycji. W ramach książki pojawiają się również nawiązania do pewnych koncepcji głoszonych przez wybitne postaci szkoły z okresu dynastii Song: Dahuia (*Dahui* 大慧), Hongzhi Zhengjue 宏智正覺 i Changlu Zongze 長蘆宗頤. Formułuję również tezę, że w ramach wczesnego chan panowała o wiele większa jedność doktrynalna, niż pierwotnie to zakładano.

W podrozdziale 1.5 prezentuję szereg ważnych problemów interpretacyjnych, które pojawiają się zarówno w ramach tekstów wczesnobuddyjskich, jak i tekstów chan:

- Dlaczego, pomimo tak dużego znaczenia medytacji, mamy do czynienia z zaskakującym brakiem szczegółowych instrukcji jak ją praktykować?
- Dlaczego pewne formy praktyki medytacyjnej i stany medytacyjne są krytykowane jako niewłaściwe i nieskuteczne, podczas gdy inne rodzaje medytacji spotykają się z pochwałą? Na pierwszy rzut oka, zarówno krytykowana, jak i pozytywnie oceniana forma medytacji wydają się posiadać cechy tradycyjnej medytacji wyciszenia. Czy jest coś co je odróżnia?
- Teksty obu tradycji zdają się sugerować, że umysł jest obdarzony mądrością i zdolny do wglądu w biernym stanie pozbawionym obecności myśli. Czy jest to możliwe od strony psychologicznej? Jaki mógłby być to rodzaj wglądu i jaka byłaby jego treść?
- W tekstach chan i wczesnego buddyzmu występuje koncepcja bardzo szczególnego stanu medytacyjnego, który jest opisywany wyłącznie w sposób apofatyczny. W tekstach chan bywa określany m.in. jako nie-umysł (*wuxin* 無心) albo nie-myśl (*wunian* 無念). W tekstach wczesnobuddyjskich podkreślane jest ustanie (*nirodha*) elementów psychofizycznych konstytuujących jednostkę ludzką. W jaki sposób te apofatycznie określane stany różnią się od anihilacji bądź nieświadomości, które są zresztą bezpośrednio krytykowane i odrzucane jako niewłaściwe w innych miejscach?
- W tekstach chan i wczesnego buddyzmu dotyczących medytacji pojawia się szereg elementów paradoksalnych. Negowana jest idea medytacji jako stosowania pewnej techniki i podążania za określonymi instrukcjami., a jednocześnie mówi się o głęboko zmienionych stanach psychofizycznych będących rezultatem medytacji. Czy możliwa jest zatem medytacja bez metody?

Argumentuję, że analiza porównawcza wczesnego buddyzmu i chan może rzucić nowe

światło na te problemy lub umożliwić zupełnie nową perspektywę, która byłaby niemożliwa, gdyby badane były one tylko w kontekście jednej tradycji.

W **rozdziale 2** skupiam się na istotnych różnicach pomiędzy pewnymi ideami medytacyjnymi występującymi w teksach wczesnego buddyzmu i chan, a koncepcjami ortodoksyjnymi, rozpowszechnionymi w ramach głównego nurtu buddyzmu.

W podrozdziale 2.1 zwracam uwagę na to, że wczesnobuddyjska koncepcja dżhany (*jhāna*) pod wieloma istotnymi względami różni się od późniejszego, ortodoksyjnego ujęcia tego stanu jako typowej formy medytacji wyciszenia. Podkreślam, że w przypadku głównego nurtu buddyzmu można mówić o istnieniu szeregu rozpowszechnionych i uznawanych za oczywiste wspólnych poglądów na medytację, stanowiących ortodoksyjny paradygmat medytacji buddyjskiej. Zgodnie z ortodoksyjną interpretacją, dżhana jest uznawana za przedbuddyjską formę praktyki, znaną również niebuddystom. To wgląd ma być praktyką swoiście buddyjską, jako że miał zostać odkryty przez samego Buddę. Wykazuję, że cztery dżhany zajmują zaskakująco centralne miejsce w nikajach, będąc kluczowym elementem na drodze do wyzwolenia i ważną częścią życia samego Buddy. Zwracam uwagę na to, że dżhany są przeciwstawione szeregowi niebuddyjskich praktyk medytacyjnych posiadających cechy medytacji wyciszenia, które są określone jako nieskuteczne. Podkreślam też, że w nikajach występuje bezpośredni związek dżhany z rozwojem wglądu i jest ona przedstawiana jako niezbędna do wyzwolenia.

W podrozdziale 2.2 zwracam uwagę na obecne zarówno w pismach wczesnobuddyjskich jak i chan przeciwstawienie właściwych i niewłaściwych form medytacji. To przeciwstawienie nie jest obecne w tradycyjnym paradygmacie medytacji buddyjskiej, gdzie rozróżnia się po prostu wgląd od wyciszenia. Tymczasem zarówno właściwe jak i niewłaściwe formy medytacji w pismach wczesnobuddyjskich i chan posiadają szereg cech typowych dla wyciszenia. Następnie skupiam się na krytykowanych formach medytacji i podejmuję próbę wyróżnienia ich wspólnych cech odróżniających ich od form właściwych. W tekstach chan poddawane krytyce są m.in. stany: *wujixin* 無記心 (dosł. nieodnotowującego umysłu), koncentracji umysłu (*shexin* 攝心), ograniczenie oddychania (*shaoxi* 少吸), zamrażania umysłu (*ningxin* 凝心), zatrzymywania umysłu (*zhuxin* 住心), nie-słyszania (*buwen* 不聞). W tekstach wczesnobuddyjskich krytykowane są stany „niewidzenia kształtów okiem i niesłyszania dźwięków uchem” (*cakkhunā rūpaṃ na passati, sotena saddaṃ na suṇāti*), powściągnięcia umysłu za pomocą umysłu (*cetasā cittaṃ abhiniggaṇhāti*), bądź dżhany bez oddychania (*appāṇaka jhāna*). Podsumowując, stwierdzam, że krytyce

poddawane są formy medytacji wymagające aktywnego procesu skupiania się, prowadzące do zatrzymania zmysłów i nieaktywności umysłu.

W podrozdziale 2.3 wskazuję, że teksty wczesnego buddyzmu i chan zawierają jednocześnie pozytywną ocenę innego rodzaju stanów medytacyjnych prowadzących do wyciszenia myśli i uspokojenia reakcji emocjonalnych. Tymi stanami we wczesnym buddyzmie są nacechowane równowagą i wolne od myślenia dyskursywnego wyższe dżhany. W chan są to stany braku ruchu myśli (*dongnian* 動念), „pozbawione nawet jednej myśli” (*wuyinian* 無一念), takie jak „prawdziwa nie-myśl” (*zhenwunian* 真無念). Pojawia się zatem problem: na czym tak naprawdę polega różnica pomiędzy niewłaściwymi a właściwymi formami medytacji?

Problem ten rozpatruję w podrozdziale 2.4. Wykazuję w nim, że krytyka niewłaściwych form medytacji w tekstach chan oraz wczesnego buddyzmu nie miała charakteru polemicznego bądź retorycznego, ale praktyczny i psychologiczny. Argumentuję, że istnieje realna różnica pomiędzy niewłaściwymi a właściwymi formami medytacji. Za niewłaściwe uznane są w chan wszystkie formy praktyki wymagające aktów woli (*zuoyi* 作意) używania umysłu (*jiangxin* 將心/*yongxin* 用心), aktywacji umysłu (*qixin* 起心) i aktywacji myśli (*qinian* 起念). Są one uznane za stany sztucznie wytworzone (*zaozuo* 造作) i uwarunkowane (*youwei* 有為). Podobna idea wyrażona jest we wczesnym buddyzmie za pomocą m.in. terminów takich jak „utrzymywanie w stanie powściągnięcia przez sankhary” (*sasaṅkhāraniggayhavāritagato*), „prze-medytowanie”. (*pajjhāyati*), „za-medytowanie” (*nijjhāyati*) i „od-medytowanie” (*apajjhāyati*). Właściwa forma medytacji jest zatem pozbawiona tych wszystkich negatywnie ocenianych cech, ale jednak w pewien paradoksalny sposób prowadzi do wyciszenia i wolności umysłu od dyskursywnego myślenia.

W podrozdziale 2.5 wskazuję na istnienie fundamentalnych trudności związanych z tradycyjnym, ortodoksyjnym paradygmatem medytacji buddyjskiej. Argumentuję, że tradycyjny medytacyjny paradygmat wyciszenia i wglądu jest w istocie obciążony szeregiem trudności. W szczególności wzajemna relacja między wglądem a wyciszeniem jest niezwykle problematyczna. Pokazuję to na podstawie dokładnej analizy modelu zaproponowanego przez Buddhaghosę w *Wisuddhimagdze*. Zwracam uwagę na to, że szereg elementów tradycyjnego paradygmatu zdaje się posiadać charakter czysto teoretyczny i jest niemożliwy do wcielenia w praktykę, o czym świadczy przywołana przez mnie ich nieobecność w nastawionych praktycznie współczesnych formach wipassany (*vipassanā*). Analizie poddaję następnie

szereg fragmentów tekstów wczesnobuddyjskich i chan stanowiących bezpośrednią krytykę ortodoksyjnego paradygmatu medytacji.

Zwracam uwagę, że właściwa forma medytacji w tekstach wczesnego buddyzmu i chan nie prowadzi do popadnięcia w martwy stan niewrażliwości zmysłowej, pozbawiony wglądu i mądrości. Nie wiąże się z koniecznością użycia woli i nie wymaga świadomego, aktywnego kontrolowania umysłu, ale jednak w pewien paradoksalny sposób prowadzi do wyciszenia i wolności umysłu od dyskursywnego myślenia. Podkreślam, że możliwość takiego szczególnego rodzaju stanu umysłu nie jest w ogóle uwzględniana w ramach tradycyjnego paradygmatu medytacji buddyjskiej. Dlatego też sugeruję, że należy zaakceptować istnienie zupełnie odmiennego, nieortodoksyjnego rodzaju medytacji. Zwracam uwagę, że ta koncepcja jest oparta na bardzo specyficznej koncepcji umysłu która wymaga rekonstrukcji, czego podejmuję próbę w kolejnym rozdziale.

W **rozdziale 3** skupiam się na rekonstrukcji różnych aspektów specyficznej koncepcji wglądu obecnej we wczesnym buddyzmie i chan. Koncepcja ta pod wieloma względami znacząco odróżnia się od rozpowszechnionego, ortodoksyjnego ujęcia wglądu w buddyzmie.

W podrozdziale 3.1 zwracam uwagę na liczne fragmenty tekstów chan i wczesnobuddyjskich, głoszące jedność oraz harmonię wyciszenia i wglądu oraz skupienia i mądrości w ramach jednego stanu medytacyjnego. Podkreślam, że w przeciwieństwie do dominującego ortodoksyjnego paradygmatu, wgląd i wyciszenie nie są ujmowane jako odrębne metody medytacji, ale raczej jako komplementarne aspekty tego samego stanu. W chan podkreśla się współwystępowanie w jednym stanie skupienia (*ding* 定) oraz mądrości (*hui* 慧). Wykazuję, że źródła tej idei są już obecne w *Erru sixing lun* Bodhidharmy i w tekstach tradycji *Dongshan famen* przypisywanych Daoxinowi i Hongrenowi. Podkreślam następnie, że podstawowa dla therawady idea wyciszenia i wglądu jako dwóch wyraźnie odmiennych od siebie „pojazdów” (*yāna*) nie jest obecna w nikajach, natomiast zaznaczony jest w nich silny związek wglądu z dźhaną.

W podrozdziale 3.2 podkreślam unikalność koncepcji wglądu obecnej w tekstach wczesnego buddyzmu i chan. W przeciwieństwie do ortodoksyjnego paradygmatu, ten rodzaj wglądu występuje bowiem w stanie wolnym od myśli i nie wymaga jakiejkolwiek formy świadomej analizy czy dyskursywnego rozumowania. Teksty chan podkreślają naturalność (*ziran* 自然) i brak uwarunkowania (*wuwei* 無為) prawdziwego wglądu/mądrości, który pojawia się automatycznie po usunięciu „chmur fałszywego myślenia” (*wangnianyun* 妄念雲). W przypadku wczesnego buddyzmu, zwracam uwagę na teksty takie jak m.in.

*Cetanākaraṇīya Sutta*, uznające wgląd za naturalny i nie wymagający dokonywania aktu intencji (*na cetanāya karaṇīyaṃ*) stan pojawiający się u osoby skupionej (*samāhitassa*). Podsumowując, stwierdzam, że teksty chan i wczesnego buddyzmu zawierają ideę spontanicznego, bezpośredniego wglądu współistniejącego ze stanem głębokiego spokoju mentalnego i nieobecności dyskursywnego myślenia. Ta forma wglądu nie jest rozwijana poprzez aktywną, dyskursywną praktykę analizy pojęciowej przy zastosowaniu kategorii filozofii buddyjskiej. Mamy tu zatem do czynienia z kolejną, istotną różnicą dzielącą wczesny buddyzm i chan od dominującego paradygmatu medytacji buddyjskiej, który nie dopuszcza w ogóle możliwości istnienia takiego rodzaju praktyki.

Podrozdział 3.3 poświęcony jest kwestii niewyraźności wglądu w tekstach wczesnobuddyjskich i chan. Wykazuję, że w związku z tym, że pojawia się on w stanach nieobecności dyskursywnych myśli i wiąże się z zawieszeniem pojęciowości, jego treść nie może być wyrażona za pomocą słów. Teksty chan wyrażają tę ideę za pomocą terminów takich jak brak rozróżniania (*wuyoufenbie* 無有分別), niewyraźność (*bukeshuo* 不可說), nieporównywalność (*wukebiyu* 無可比喻). Podsumowując, stwierdzam, że brak przedstawień ostatecznej rzeczywistości oraz fenomenologicznych opisów stanów świadomości związanych z medytacją nie jest ani rezultatem obskurantyzmu autorów chan, ani formą ezoteryzmu. Ma on silne umocowanie filozoficzne i wypływa ze wspartego doświadczeniem przekonania, że w wyższych stanach medytacyjnych poznanie zachodzi w sposób wolny od rozróżniania, pojęciowych kategorii języka i tym samym nie może być ono wyrażone werbalnie. W tekstach wczesnobuddyjskich podkreśla się, że najwyższy stan jest nie do pomyślenia (*acinteyyo*) i nie powinno się w ogóle o nim myśleć (*na cintetabbo*). Zwracam uwagę na to, że obecna jest w nikajach głęboka świadomość ograniczeń języka, granic wyrażalności oraz niebezpieczeństw związanych z ich przekraczaniem. Błędne, metafizyczne użycie języka spotyka się z różnymi formami ostrzeżeń, takimi jak: *na upeti* (nie stosuje się, dosł. nie podchodzi), *tadakallaṃ* (to nie jest na miejscu), *mā hevaṃ*, *āvuso* (nie [mów] tak, przyjacielu) lub *accayāsi pañhaṃ* (przekraczasz [zakres] pytania).

W podrozdziale 3.4 omawiam obecną w tekstach chan i wczesnego buddyzmu koncepcję podstawowej warstwy umysłu, która jest obdarzona naturalną zdolnością do wglądu, ale ulega zanieczyszczeniu przez obecność myśli i innych skalań. Jest ona określana mianem świetlistego umysłu (*pabhassara citta*) w tekstach wczesnego buddyzmu bądź pierwotnie czystego (*benlai qingjing* 本來清淨) prawdziwego umysłu (*zhenxin* 真心) w tekstach chan. Te ostatnie czasem utożsamiają ten umysł z naturą Buddy (*foxing* 佛性) albo

„takością” (*zhenru* 真如). Zwracam uwagę, że w tekstach obu tych tradycji naturalna zdolność tej podstawowej warstwy umysłu do wglądu jest blokowana przez pochodzące z zewnątrz skalania umysłowe. Argumentuję, że zgodnie z tą koncepcją umysłu myśli pełnią negatywną rolę, blokując naturalną świetlistość umysłu. Dopiero ich nieobecność umożliwia spontaniczne pojawienie się wglądu. Wszelkie formy świadomego wysiłku i aktywnej medytacji uniemożliwiają wgląd, gdyż same są subtelными formami myśli.

W podrozdziale 3.5 rozpatruję kwestię psychologicznej możliwości spontanicznego wglądu zachodzącego w stanie wolnym od myśli. Nawiązuję w nim do najnowszych badań z zakresu kognitywistyki i filozofii umysłu (m.in. Carruthersa i Libeta). Często podważają one tradycyjne, zdroworozsądkowe poglądy na temat sposobu funkcjonowania umysłu. Przede wszystkim, prowadzą one do zakwestionowania poglądu, że to świadomość jest faktycznym miejscem wytwarzania idei, podejmowania decyzji oraz rozwiązywania problemów poznawczych, a więc aktów konstytuujących ludzką podmiotowość. Sugerują one, że faktyczne procesy umysłowe odpowiedzialne za kreatywność i wgląd zachodzą na poziomie nieświadomym, nie wymagając pośrednictwa świadomych, werbalnych myśli, a jedynie manifestują się w pewnym momencie w świadomości. W ramach tego podrozdziału zwracam też uwagę na interesujące analogie pomiędzy koncepcjami obecnymi w tekstach wczesnobuddyjskich i chan a najnowszymi teoriami kognitywistycznymi „milczącej wiedzy” (*tacit knowledge*), utajonego uczenia (*implicit learning*) bądź nieświadomego przetwarzania informacji (*unconscious information processing*). Skupiam się zwłaszcza na koncepcji nie-umysłu (*wuxin* 無心) i pokazuję jej ewolucję w tekstach takich jak *Zhao lun* 肇論, *Rudao anxin yao fangbian famen* 入道安心要方便法門, *Jueguan lun* 絕觀論 i *Wuxin lun* 無心論.

**Rozdział 4** poświęcony jest zawartym w tekstach chan i wczesnego buddyzmu bardzo specyficznym poglądom na temat rzeczywistości, zapośredniczenia językowego i pojęciowego zwyczajnego doświadczenia ludzkiego oraz możliwości czystego, niezapośredniczonego poznania.

W podrozdziale 4.1 poddaję analizie zawartą w tekstach wczesnego chan koncepcję, zgodnie z którą zewnętrzny świat, którego doświadczamy, nie istnieje w obiektywny, niezależny od umysłu sposób. Myśl, język i kategorie pojęciowości w istotnym stopniu pośredniczą w naszym procesie poznawczym, który nie odzwierciedla w pasywny sposób struktury rzekomo niezależnej rzeczywistości, ale ją aktywnie konstruuje. Świat fenomenalny istnieje tylko z powodu aktywacji umysłu (*zhiyouxin qigu* 只由心起故), rodzi się z zafałszowanego umysłu (*cong wangxin sheng* 從妄心生). Język i mowa (*yanshuo* 言說) są

korzeniem trzech sfer egzystencji (*sanjieben* 三界本) i są odpowiedzialne za występowanie zmiany i wielości (*bianyi* 變異). Jest to stanowisko głęboko antyrealistyczne. Argumentuję, że według autorów chan struktura świata naszego doświadczenia jest odbiciem naszej struktury poznawczej, włącznie z językiem, jakiego używamy, i jego kategoriami.

Według tekstów chan możliwe jest jednak zawieszenie odpodmiotowych elementów pojęciowych w najwyższym stanie medytacyjnym. Temu zagadnieniu poświęcam podrozdział 4.2. Takie zawieszenie okazuje się mieć istotne konsekwencje ontologiczne i soteriologiczne, ponieważ jest związane z paradoksalnym ustaniem doświadczanej przez nas rzeczywistości wraz z jej najbardziej podstawowymi kategoriami. Argumentuję, że u medytującego, „nieaktywnego” swojego umysłu i niewytwarzającego myśli, normalnie doświadczana rzeczywistość uległaby ustaniu. Według tekstów chan, następuje wtedy eliminacja (*chu* 除) korzenia narodzin i śmierci (*shengsigenben* 生死根本). Zwracam uwagę, że to paradoksalne wyzwolenie nie następuje jednak po śmierci praktykującego, ale z chwilą zawieszenia myśli i elementów pojęciowych konstytuujących jego świat doświadczenia. Podkreślam też, że teksty chan nie opisują tego stanu z perspektywy fenomenologicznej i przy użyciu terminów o charakterze pozytywnym. Stan ten jest opisywany wyłącznie w sposób apofatyczny, a zanegowaniu ulegają podstawowe kategorie doświadczenia. Nie ma w nim ani „siebie”, ani „innego” (*wuziwuta* 無自無他), ani „tego”, ani „tamtego” (*wuciwubi* 無此無彼). Podkreślam podobieństwo pod tym względem stanowisk szkół Baotang i Hongzhou, tradycyjnie przedstawianych jako radykalnie odmienne.

W podrozdziale 4.3 skupiam się na istotnej kwestii odróżnienia opisywanego w sposób apofatyczny w tekstach chan najwyższego stanu medytacyjnego od zwykłej nieświadomości. Jest to istotny problem interpretacyjny, poruszany przez wielu badaczy, m.in. Sharfa. Teksty opisują ten stan m.in. jako „niewidzenie nawet jednej rzeczy” (*yiwubujian* 一物不見), „niesłyszenie niczego” (*wuyiqiewen* 無一切聞). Zwracam uwagę, że te same teksty jednocześnie krytykują zwyczajną nieświadomość zmysłową oraz stan anihilacji. Argumentuję, że ten szczególny rodzaj nieświadomości nie następuje poprzez tłumienie wrażeń zmysłowych i powściągnięcie umysłu ani poprzez pochłonięcie przez jakiś przedmiot medytacyjny. Ta niezwykła, paradoksalna forma nieświadomości następuje, kiedy zawieszeniu ulegają podstawowe kategorie związane z pojęciowością i językiem, które kształtują w znacznej mierze nasze doświadczenie. Zawieszeniu temu nie towarzyszy jednak ustanie aktywności zmysłowej i popadnięcie w niewrażliwość. Prowadzi to jednak do sytuacji, w której dane zmysłowe nie są już „organizowane” i przekształcane w nasze zwyczajne

doświadczenie o charakterze fenomenalnym. Dowodzę, że zrozumienie możliwości takiego paradoksalnego stanu wymaga założenia różnicy między świadomością o charakterze fenomenalnym a procesami poznawczymi opisywanymi jedynie w kategoriach funkcjonalnych. Takie rozróżnienie pojawia się we współczesnej filozofii umysłu i kognitywistyce.

W podrozdziale 4.4 omawiam zaskakująco oryginalną koncepcję języka, obecną w tekstach chan. Analizuję ją na przykładach tekstów *Wenda zazheng yi* 問答雜徵義, *Lidai fabao ji* 歷代法寶記 i *Tiansheng guangdeng lu* 天聖廣燈錄. Zwracam uwagę, że według Shenhuia (*Shenhui* 神會) język naturalny posiada swoje ograniczenia i jego określenia mogą być stosowane w odniesieniu do najwyższych stanów opisywanych w tekstach chan (takich jak nie-myśl) jedynie w sposób analogiczny. Następnie analizowany jest podział na język apofatyczny i katafatyczny obecny w nauczaniu Wuzhu 無住 i Baizhanga (*Baizhang* 百丈). Podkreślają oni przewagę języka apofatycznego nad katafatycznym. Choć oba są „słowem Buddy” (*foshuo* 佛說), to ten drugi reprezentuje prawdę konwencjonalną (*sudi* 俗諦), podczas gdy ten pierwszy jest określany m.in. jako „paradoksalne słowa” (*niyuyu* 逆喻語), „słowa kompletnego nauczania” (*liaoyijiaoyu* 了義教語) oraz „żywe słowa” (*shengyu* 生語). Zwracam uwagę, że dla Baizhanga język posiada całkowicie pragmatyczny charakter. Jedynym kryterium określającym poprawność bądź fałszywość wypowiedzi jest jej skuteczność soteriologiczna.

W podrozdziale 4.5 poddaję analizie zawarte w tekstach wczesnobuddyjskich poglądy na temat natury rzeczywistości i doświadczenia ludzkiego. Podobnie jak w przypadku chan, a w przeciwieństwie do późniejszego stanowiska abhidharmy, okazują się one głęboko antyrealistyczne. Na podstawie analizy wybranych tekstów nikajów i agam, rekonstruuje specyficzne dla wczesnego buddyzmu pojęcia subiektywnego świata doświadczenia zależnego od podmiotowych kategorii poznawczych i języka. Zwracam uwagę na zbieżności tego ujęcia z podejściem kantowskim. Podkreślam też fundamentalne różnice jakie dzielą pod tym względem wczesny buddyzm od w pełni rozwiniętej therawady.

Podrozdział 4.6 poświęcony jest kwestii czystego poznania we wczesnym buddyzmie. Analizie poddaję szereg fragmentów o charakterze apofatycznym głoszących potrzebę ustania (*nirodha*) najbardziej podstawowych elementów konstytuujących świat naszego doświadczenia. Formułuję tezę, że to paradoksalne ustanie nie jest równoznaczne z anihilacją ani z nieświadomością, ale następuje na skutek zawieszenia pojęciowych i językowych elementów odpodmiotowych pośredniczących w naszym zwyczajnym doświadczeniu świata.

Ze względu na stopień, w jakim te elementy konstruują nasze doświadczenie rzeczywistości, ich zawieszenie prowadzi do będącego skutkiem radykalnej dekonstrukcji poznawczej ustania świata naszego doświadczenia. Podkreślam, że według tekstów wczesnobuddyjskich, a wbrew teorii therawady możliwe jest ustanie świadomości (*viññāṇa*) przy jednoczesnym działaniu umysłu (*citta*). Aby wyjaśnić ten paradoks odwołuję się do rozróżnienia między świadomością o charakterze fenomenalnym a umysłem funkcjonalnym występującym we współczesnej kognitywistyce. Argumentuję, że jest to jednocześnie stan wysoce poznawczy w którym rzeczywistość poznawana jest w czysty, niezapośredniczony sposób.

**Rozdział 5** dotyczy kwestii metody prowadzącej do osiągnięcia stanów medytacyjnych opisywanych w tekstach wczesnego buddyzmu i chan.

W podrozdziale 5.1 podkreślam fakt zaskakującego braku opisów metod medytacyjnych w tekstach wczesnego buddyzmu i chan, pomimo ogólnie bardzo dużego nacisku na medytację samą w sobie. Krytycznie analizuję różne hipotezy mające wyjaśnić przyczyny tego milczenia odnośnie do tak ważnej kwestii. Zgodnie z jedną z nich, brak opisów technik medytacyjnych w tekstach chan wynika z przyczyn ideologicznych i retorycznych, a chan nie odróżniał się od innych odłamów buddyzmu praktykami medytacyjnymi, a jedynie specyficznym dyskursem na ich temat. Jakakolwiek idea praktyki medytacyjnej miałaby stać w sprzeczności z ideologią subityzmu obecną w chan. Argumentuję jednak, że prawdziwe przyczyny braku opisów metody medytacji miały charakter praktyczno-psychologiczny. Rozpatruję następnie hipotezę Gethina, zgodnie z którą brak opisów medytacji w tekstach wczesnobuddyjskich wynika z tego, że kwestia metody zbyt istotna, aby być poruszaną w tekstach i była ona elementem osobistego nauczania mistrzów medytacji. Podkreślam jednak, że nikaje nie zawierają żadnych wzmianek ani sugestii odnośnie do tego, że bhikkhu powinien praktykować przy użyciu techniki i przedmiotu medytacji otrzymanego od swojego nauczyciela ani nie opisują też modelu życia, zgodnie z którym młodzi uczniowie żyliby wraz z doświadczonym mistrzem medytacji. Zwracam też uwagę na podkreślany przez samego Buddę brak podziału nauk na egzoteryczne i ezoteryczne. Podkreślam, że w przypadku buddyzmu therawady nie można odwołać się do przekazu nauk w ramach tradycji medytacyjnej, gdyż wszystkie aktualnie istniejące tradycje są względnie młode i nie mają więcej niż dwieście lat.

W podrozdziale 5.2 powracam do problemu różnic pomiędzy koncepcją dżhany w nikajach oraz *Wisuddhimagdze*. W pierwszej części podrozdziału omawiam i analizuję obecne w dziele Buddhaghosy terminy techniczne odnoszące się do czynności koncentrowania się oraz do przedmiotu medytacji, na którym zachodzi koncentracja.

Podkreślam całkowitą nieobecność tych terminów w opisach dżhan w nikajach. Dotyczy to takich terminów jak *abhiniropana*, *upaniijhāna*, *samannāharati*, *ādhāna*, *samādhāna*, *ārammaṇa*, *uggahanimitta* oraz *paṭibhāganimitta*. Zwracam uwagę, że terminy *vitakka* i *vicāra* nie posiadają w nikajach znaczenia technicznego związanego z medytacją, ale oznaczają zwyczajne procesy myślenia i rozważania. Wykazuję, że Zhiyi 智顗 używa ich w tekście *Shichan boluomi cidi famen* 釋禪波羅蜜次第法門 jeszcze w ich dawnym, potocznym znaczeniu. Podsumowując, stwierdzam, że niektóre kluczowe cechy i aspekty dżhany opisane w *Wisuddhimagdze* w ogóle nie pojawiają się w nikajach. W szczególności odnosi się to do technicznych terminów związanych z metodą i przedmiotem medytacji. Pozbawiona tych istotnych cech dżhana, w formie w jakiej przedstawiona jest w suttach, nie odpowiada już jej tradycyjnemu obrazowi zgodnemu z dominującym paradygmatem medytacji buddyjskiej. Brakuje kluczowych informacji na temat czynności skupiania się i przedmiotu medytacji, które są najbardziej istotnymi cechami klasycznej medytacji wyciszenia.

W podrozdziale 5.3 rozpatruję możliwość faktycznej i zamierzonej nieobecności jakiegokolwiek metody medytacyjnej we wczesnym buddyzmie i chan. Zwracam uwagę na zalety metodologiczne takiego stanowiska. Podkreślam, że wiąże się ono z bezpośrednim odczytaniem tekstów źródłowych, oraz nieinterpretowaniem ich przez pryzmat znacznie późniejszych idei związanych z paradygmatem ortodoksyjnym. Analizie poddaję fragmenty tekstów w bezpośredni sposób afirmujących brak metody medytacyjnej. W przypadku tekstów chan zwracam uwagę m.in. na paradoksalne koncepcje nie-metody (*wufa* 無法) bądź metody pozbawionej metody (*wufazhifa* 無法之法) w tekście *Rudao anxin yao fangbian famen*, „niepraktykowania żadnej praktyki” (*buxingyiqiexing* 不行一切行) w *Dunwu rudao yaomen lun* 頓悟入道要門論 oraz nie-praktyki (*wuxing* 無行) i nie-kontemplacji (*wuguan* 無觀) w *Lidai fabao ji*. W przypadku tekstów wczesnobuddyjskich analizie poddaję m.in. koncepcję „nieukierunkowanego skupienia” (*appanīhita samādhi*) oraz „skupienia nieutrzymywanego w stanie powściągnięcia przez sankhary” (*na sasāṅkhāraniggayhavāritagato*). Podkreślam, że koncepcja braku metody dobrze zgadza się ze specyficzną koncepcją umysłu zawartą w tekstach wczesnobuddyjskich i chan. W ramach podrozdziału rozważam również możliwość występowania w tekstach wczesnobuddyjskich i chan specyficznego paradygmatu medytacyjno-soteriologicznego, zupełnie odmiennego od ortodoksyjnego, oraz zalety metodologiczne płynące z przyjęcia jego istnienia.

W podrozdziale 5.4 analizie poddaję teksty podkreślające spontaniczny i naturalny charakter prawdziwej medytacji we wczesnym buddyzmie i chan. Zwracam uwagę, że teksty

chan ostrzegają przed wkładaniem jakiegokolwiek wysiłku (*yonggong* 用工) i spinaniem (*juansuo* 卷縮) ciała i umysłu. Zamiast tego zalecają „puścić i odprężyć ciało” (*fangshenzongti* 放身縱體), „puścić ciało i umysł” (*fangsheshenxin* 放捨身心), czyniąc je całkowicie spontanicznymi (*zizai* 自在), bądź „siedzieć beczynnie” (*kongxianzuo* 空閑坐). Przeprowadzam też dokładną analizę porównawczą relewantnych fragmentów nikajów i *Wisuddhimaggi*, pokazującą zupełnie inny porządek osiągania dżhany w tych tekstach. W tekście Buddhaghosy, dżhana osiągana jest na drodze mechanizmu stłumienia (*vikkhambhana*) przeszkód (*nīvaraṇā*), a rolę tę spełniają tzw. czynniki dżhany, do których należą *vitakka*, *vicāra*, *pīti*, *sukha* i *cittassekaggatā*. Zwracam uwagę, że w nikajach porządek jest zupełnie odwrócony. W nikajach nie ma żadnych wzmianek na temat cielesnej separacji od przedmiotów zmysłowych ani o stłumieniu i eliminacji przeszkód przez czynniki dżhany. Wręcz przeciwnie, to z powodu uświadomienia sobie, że przeszkody już nie są obecne, doświadcza się zachwyty i przyjemności będących jednymi z rzekomych czynników dżhany. Nie mogą więc one odgrywać żadnej roli w tłumieniu przeszkód, bo same pojawiają się dopiero po ich zaniknięciu, będąc reakcją na ich nieobecność. Najważniejszą różnicą jest jednak to, że w nikajach medytujący nie skupia w aktywny sposób umysłu, on „staje się skupiony”, o czym świadczy zastosowanie strony biernej *samādhīyati*. Analizie poddaję też unikalny fragment opisujący spontaniczne osiągnięcie pierwszej dżhany w młodości Buddy. Podkreślam, że idea spontanicznej medytacji oraz pasywnego charakteru skupienia jest oparta na bardzo specyficznej koncepcji umysłu, który posiada wrodzoną i naturalną zdolność do wyciszenia i wglądu. Te pozytywne jakości są jednak blokowane przez obecność zakłóceń i skałań. Kiedy jednak te ostatnie zostaną usunięte, a właściwie same odpadną, naturalne cechy umysłu pojawiają się w spontaniczny sposób.

**Rozdział 6** poświęcony jest organicznemu związkowi występującemu pomiędzy prowadzeniem określonego trybu życia a osiąganiem zmienionych stanów umysłu w ramach medytacji w tekstach wczesnobuddyjskich i chan.

W podrozdziale 6.1 zwracam uwagę na to, że w obliczu braku aktywnej metody medytacyjnej, osiąganie zmienionych stanów psychofizycznych musi być uwarunkowane innymi czynnikami. Za pomocą analizy wybranych tekstów źródłowych wykazuję następnie, że we wczesnym buddyzmie oraz chan prowadzenie uświęconego, zdyscyplinowanego sposobu życia samo w sobie prowadziło do doświadczania intensywnych błogich doznań o charakterze duchowym. Szczególny nacisk kładę na treść *Sāmaññaphala Suttī* (i szeregu sutt o identycznej treści z tej grupy), która przedstawia wczesnobuddyjskiego *bhikkhu*

doświadczającego wewnętrznej przyjemności pozbawionej skazy (*anavajjasukham*), nieskalanej przyjemności (*abyāsekasukham*) oraz stanu zadowolenia (*santuttho*) dzięki prowadzeniu uświęconego i zdyscyplinowanego życia a nie medytacji. Podkreślam, że w ramach paradygmatu który staram się rekonstruować określony sposób życia i stan umysłu może sam w sobie prowadzić do pojawiania się intensywnych odczuć o charakterze duchowym. Następnie wykazuję, że pogląd zgodnie z którym szkoła chan lekceważyła moralność na rzecz medytacji trzeba uznać za nieuzasadniony. Poddaję dokładnej analizie tekst *Erru sixing lun* Bodhidharmy, a konkretnie jego część poświęconą tzw. wejściu praktyki/zachowania (*xingru* 行入), składającemu się z czterech praktyk/zachowań szczegółowych. Wykazuję, że podobnie jak w przypadku nikajów znajdujemy w nim opisy uświęconych, zmienionych stanów umysłu, które rozwijają się dzięki określonemu sposobowi życia, a nie medytacji. Tekst mówi m.in. o pogodnej rezygnacji i stanie pogodzenia (*ganxin* 甘心), byciu w stanie głębokiej zgodności z Dao (*mingshunyu dao* 冥順於道), spokoju umysłu (*anxin* 安心) i błogości (*le* 樂), która związana jest z brakiem jakichkolwiek pragnień i intencji (*wusuoyuan* 無所願).

W podrozdziale 6.2 zwracam uwagę na to, że w rekonstruowanym przeze mnie paradygmacie, niemożliwe jest stłumienie myśli poprzez żadną aktywną metodę medytacyjną. Podkreślam, że w nikajach faktyczna praktyka polegająca na aktywnym „robieniu czegoś” występuje na etapie „właściwego wysiłku” (*sammāvāyāma*), a nie „właściwego skupienia” czy dżhany. Stąd powstaje pytanie o możliwość osiągnięcia wyciszenia w inny sposób. W ramach podrozdziału rozpatruję hipotezę o możliwości wyciszenia myśli poprzez prowadzenie określonego sposobu życia. Aby pokazać taką możliwość odwołuję się do kognitywistycznych prac Carruthersa oraz Merciera i Sperbera które sugerują, że dialog wewnętrzny i błędzenie myśli przygotowuje jednostkę do różnego rodzaju sytuacji społecznych, w których musi ona być w stanie skutecznie komunikować się werbalnie. Celem myślenia w sensie dialogu wewnętrznego jest przygotowanie i wstępna ocena argumentacji mającej na celu przekonanie innych. W ramach podrozdziału formułuję hipotezę, że prawdziwe powody, dla których nasze myśli błędzą i prowadzimy monolog wewnętrzny, są związane z naszym sposobem życia, celami i interesami. Otwiera to możliwość wygaszenia źródeł myślenia poprzez odpowiednią zmianę sposobu życia.

W podrozdziale 6.3 argumentuję, że radykalny sposób życia i sytuacja społeczno-egzystencjalna wczesnobuddyjskich *bhikkhu* i mnichów chan mogły same w sobie prowadzić do usunięcia większości źródeł dialogu mentalnego i błędzenia myśli. Zwracam uwagę, że

stawanie się *bhikkhu* było równoznaczne z wyrzeczeniem się głęboko zakorzenionych mechanizmów samozabezpieczenia, które zmuszają zwykłych ludzi do dbania o swoją pozycję społeczną. Wszystkie główne źródła odpowiedzialności mogły być w ten sposób usunięte, co przekładało się na wygaszenie najważniejszych źródeł świadomego myślenia. Podkreślam też organiczny związek właściwej mowy i życia w stanie prawdy oraz spontaniczności z późniejszym osiąganiem stanów wolności od myśli w ramach medytacji. Następnie formułuję hipotezę, że w dziejach buddyzmu therawady nastąpiła stosunkowo szybko zasadnicza zmiana sposobu życia mnichów, co uczyniło osiąganie w spontaniczny sposób wzniosłych stanów psychofizycznych znacznie trudniejszym. Argumentuję jednak, że wiele elementów radykalnego stylu życia wczesnobuddyjskich *bhikkhu* odrodziło się w buddyzmie chan. Wykazuję to poprzez analizę nauk Baizhanga, Wuzhu i Fenzhou Wuye 汾州無業.

**Rozdział 7** poświęcony jest bardzo szczególnej formie medytacji związanej przede wszystkim z tradycją chan i w mniejszym stopniu z wczesnym buddyzmem, jaką jest medytacyjna świadomość myśli.

W podrozdziale 7.1 poddaję bardzo dokładnej analizie teksty chan oraz wczesnobuddyjskie zawierające opisy medytacyjnej świadomości myśli. Analizuję tekst *Dvedhāvitakka Suttā*, która zaleca utrzymywanie pasywnej świadomości wobec własnych myśli, podobnie jak pasterz w pasywny sposób jest świadomy obecności swoich krów (*satikaraṇīyameva hoti: 'etā gāvo'ti*). Następnie analizuję fragment *Vitakkasaṇṭhāna Suttā*, który sugeruje, że sama świadomość własnego stanu mentalnego w danym momencie powoduje jego porzucenie (*abhinivajjeti*) i przejście do spokojniejszej formy aktywności. W rezultacie, umysł zatrzymuje się (*santiṭṭhati*) i stabilizuje (*sannisīdati*), stając się skupiony (*samādhīyati*). Większą część podrozdziału poświęcam jednak analizie medytacyjnej świadomości myśli w tekstach chan. Zwracam uwagę na najstarsze, niezwykle oryginalne opisy tej formy medytacji w tekście *Rudao anxin yao fangbian famen* przypisywanym Daoxinowi, który mówi m.in. o podążaniu uwagą za „przychodzeniem i odchodzeniem” (*suiqilaiqu* 隨其來去) świadomości-umysłu (*shixin* 識心), albo kontemplowaniu (*guan* 觀) własnych procesów myślenia i rozważania (*jueguan* 覺觀), rozmyślania (*sixiang* 思想) i różnego rodzaju myśli (*zanian* 雜念). Następnie poddaję analizie relewantne fragmenty tekstu *Xiuxin yao lun*. Podkreślam, że oba wymienione wyżej teksty nie polegają na tradycyjnej terminologii medytacyjnej buddyzmu dotyczącej nazw stadiów medytacji czy jej czynników, co jest świadectwem oryginalności i praktycznego charakteru zawartych w nich idei

medytacyjnych. Następnie dokładnej analizie poddaję zbliżone do siebie opisy medytacyjnej świadomości myśli zawarte w pismach Shenhuia, Guifenga Zongmiego (*Guifeng Zongmi* 圭峰宗密), Changlu Zongze oraz Heshanga Moheyana. Ten ostatni przetrwał jedynie w wersji tybetańskiej. Podkreślam, że opisywana w tekstach chan medytacyjna świadomość ruchu myśli nie może być określona ani jako klasyczna forma medytacji wyciszenia, ani wglądu.

Ze względu na oryginalność koncepcji medytacyjnej świadomości myśli, problematyczne staje się określenie jej źródeł pochodzenia. Według niektórych badaczy, można ich poszukiwać w starszej koncepcji *samādhi* świadomości aktywności mentalnej (*jueyisanmei* 覺意三昧) przedstawionej w niektórych tekstach Zhiyi. W podrozdziale 7.2 poddaję dokładnej analizie zawierające tę koncepcję teksty *Mohe zhiguan* 摩訶止觀 oraz *Shi mohe bore boluomijing jueyisanmei* 釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧. Wykazuję, że przypadku praktyk opisanych przez Zhiyi mamy do czynienia z całkowicie teoretyczną, analityczną formą medytacji, niemającą nic wspólnego z dynamiczną, niezapśredniczoną formą świadomości myśli znaną z tekstów chan. Sugeruję, że jeśli chcemy znaleźć zbliżone formy medytacji we wcześniejszym okresie dziejów buddyzmu, musimy cofnąć się aż do zawartych w nikajach tekstów, takich jak *Dvedhavitakka Sutta* albo *Vitakkasāṇhāna Sutta*.

We wcześniejszej części książki zwróciłem uwagę, że autorzy tekstów chan krytykowali wszelkie formy medytacji wymagające świadomego stosowania jakiegokolwiek metody. Czy zatem medytacyjna świadomość myśli sama nie jest po prostu kolejną aktywnie stosowaną metodą? Rozpatruję ten problem w podrozdziale 7.3, podejmując dyskusję z artykułem Hoyu Ishidy *The Problem of Practice in Shen-hui's Teaching of Sudden Enlightenment*. Podejmuję próbę wykazania, że możliwe jest bycie świadomym „bez jakiegokolwiek aktu intencji w tym kierunku, metody bądź praktyki”. Zwracam w tym celu uwagę na konieczność rozróżnienia aktu działania od aktu widzenia. Argumentuję też, że możliwe jest odczytanie opisów medytacyjnej świadomości myśli w tekstach Shenhuia nie jako instrukcji czy metody praktyki, ale jako opisu pewnego mechanizmu psychologicznego, który zachodzi sam z siebie.

W jaki jednak sposób świadomość ruchu myśli może doprowadzić do ich wyciszenia? Nie jest to tak oczywiste, jak w przypadku tradycyjnie rozumianej medytacji wyciszenia. W podrozdziale 7.4 podejmuję próbę wyjaśnienia mechanizmu psychologicznego za pośrednictwem którego medytacyjna świadomość myśli prowadzi do ich ustania. W tym celu poddaję dokładnej analizie niezwykle oryginalny, choć słabo znany tekst Szkoły Północnej *Daofan qusheng xinjue* 導凡趣聖心決 odnaleziony w Dunhuang. Zwracam uwagę na

fragment, zgodnie z którym świadomość danej myśli odcina tę myśl, ponieważ dwie myśli nie mogą współistnieć w tej samej chwili (*liangxinbubing* 兩心不並). Formułuję hipotezę, zgodnie z którą świadomość pierwotnej myśli jest sama w sobie bardziej subtelną formą myśli, która odcina pierwotną myśl i zastępuje ją nie pozwalając jej się rozwinąć. Następnie skupiam się na obecnej w tym tekście koncepcji *queguan* 卻觀, czyli „kontrkontemplacji”. Zgodnie z moją interpretacją, kontrkontemplacja polega na kontemplowaniu przez umysł swoich własnych prób kontemplowania samego siebie (*duqueguan cixin* 觀卻觀此心). Uświadomienie sobie własnego starania się bycia świadomym doprowadza do jego odcięcia i w efekcie medytujący nie będzie już aktywnie próbował zachowywać świadomości a jego medytacja stanie się spontaniczna. Argumentuję, że możliwa jest interpretacja medytacyjnej świadomości myśli nie w kategoriach aktywnie stosowanej praktyki, ale mechanizmu psychologicznego, który w istocie może doprowadzić do samonegacji jakiegokolwiek świadomie podejmowanego wysiłku, aby być świadomym.

**Rozdział 8** poświęcony jest posiadającym kluczowe znaczenie w rekonstruowanym przeze mnie paradygmacie paradoksalnym i egzystencjalnym aspektom medytacji we wczesnym buddyzmie i chan. Aspekty te nie są w ogóle rozpoznawane przez dominujący, ortodoksyjny paradygmat medytacji buddyjskiej.

W podrozdziale 8.1 zwracam uwagę na poważny paradoks związany z medytacją w chan i wczesnym buddyzmie. Samo zainteresowanie powodzeniem praktyki i dążenie do sukcesu jest rodzajem subtelnej myśli, która właśnie zapobiega sukcesowi medytacji. Zwracam uwagę, że ten podstawowy mechanizm psychologiczny jest określany w tekstach chan mianem „poszukiwania” (*qiu* 求). Poddaję następnie analizie zawierające koncepcję poszukiwania fragmenty tekstów *Tanyu* 壇語, *Chuanxin fayao* 傳心法要, *Zongjing lu* 宗鏡錄, oraz *Baizhang huihai chanshi guang lu* 百丈懷海禪師廣錄 zgodnie z którym Budda jest „nie-poszukiwaniem” (*foshiwuqiu* 佛是無求). Wskazuję następnie na obecność podobnego paradoksu we wczesnobuddyjskiej *Oghatarāṇa Sūcie*, w której Budda wyjaśnia, że był w stanie przekroczyć strumień, ani nie zatrzymując się (*appatitṭhaṃ*), ani nie dążąc do przodu (*anāyūhaṃ*).

W jaki sposób mechanizm „poszukiwania” może ulec odpadnięciu? W podrozdziale 8.2 zwracam uwagę, że może to nastąpić na drodze puszczenia, co w tekstach chan jest oddawane za pomocą koncepcji *renyun* 任運. Przeprowadzam dokładną analizę różnych tekstów zawierających tą koncepcję. Formułuję hipotezę zgodnie z którą *renyun* oznacza egzystencjalną postawę „puszczenia” bądź wyrzeczenia się wszelkich osobistych starań i

dążeń. Podkreślam jednak, że takie fundamentalne puszczenie nie może być rezultatem aktu woli czy stosowania jakiegokolwiek metody. *Renyun* może się tylko przydarzyć, nigdy nie może być rezultatem praktyki ani postanowienia. Argumentuję, że „puszczenie” nie jest przypadkowym, chaotycznym wydarzeniem, ale zależy od znalezienia się w szczególnej egzystencjalnej sytuacji „skończonego człowieka”. Sytuacja ta powiązana jest z intensywnym kryzysem egzystencjalnym trawiącym jednostkę, kiedy wszystkie możliwe formy praktyki i drogi ucieczki od samego siebie zostały odcięte. Następnie poddaję analizie szereg tekstów wczesnobuddyjskich opisujących podobną sytuację egzystencjalną. Są to fragmenty *Theragāthy* i *Therīgāthy*, *Raṭṭhapāla Sutta* oraz zawarta w zbiorze *Majjhima Nikāya* narracja przedstawiająca drogę samego Buddy do przebudzenia. W końcowej części podrozdziału przedstawiam interpretację medytacji *huatou*, jako próby świadomego i metodycznego wywołania sytuacji kryzysu egzystencjalnego, który może doprowadzić do ostatecznego puszczenia.

W podrozdziale 8.3 podkreślam negatywny charakter właściwej medytacji we wczesnym buddyzmie i chan. Formułuję hipotezę, że w chan występuję całkowicie negatywna koncepcja oświecenia: nie jest ono „czymś” co można zdobyć albo uzyskać, pozytywną wartością dodaną. Pojawia się ono, kiedy odpadają różne formy złudzeń, poszukiwań i błędnych myśli, odsłaniając poziom umysłu który i tak zawsze był obecny. W tym kontekście analizie poddaję sformułowanie Dazhu Huihai 大珠慧海 o „braku czegokolwiek do zdobycia” (*wusuode* 無所得) oraz zawarty w tekście *Zhenzhou Linji Huizhao chanshi yulu* 鎮州臨濟慧照禪師語錄 ideał „bycia zwyczajnym” (*pingchang* 平常). Zwracam uwagę, że tych sformułowań nie można uznać za formę afirmacji sposobu życia zwykłych, niepraktykujących buddyzmu ludzi. Postuluję, że z pozoru łatwe do zrealizowania „bycie zwyczajnym” i „nieposzukiwanie czegokolwiek” okazuje się w istocie czymś niezwykle trudnym i absolutnie niedostępnym zwykłym ludziom. Następnie poddaję analizie posiadającą analogiczny charakter wczesnobuddyjską koncepcję „tylko widzianego w widzianym” (*diṭṭhe diṭṭhamattaṃ*). Formułuję hipotezę, zgodnie z którą „tylko widziane w widzeniu” oznacza nagie, czyste poznanie pozbawione dodatku zniekształcających czynników o charakterze odpodmiotowym. Taki sposób widzenia prowadzi zaś do dekonstrukcji świata naszego doświadczenia wraz z jego najbardziej podstawowymi kategoriami. „Tylko widzenie” okazuje się zatem jedynie z pozoru czymś łatwym, oczywistym i dostępnym zwykłym ludziom. Następnie podejmuję próbę interpretacji w podobnym duchu formuły uważności oddychania (*ānāpānasati*). Podkreślam istnienie

głębokich różnic między opisem tej praktyki w *Wisuddhimagdze* oraz w nikajach. Zwracam uwagę, że zawarty w nikajach opis w zasadzie nie zawiera odniesień do jakiegokolwiek metody, która mogłaby być praktykowana, ale do jej efektów. Jedynie pierwsze dwa z szesnastu etapów *ānāpānasati* zawierają wzmiankę o konieczności bycia świadomym własnego oddychania. Formułuję hipotezę, że obecne w pierwszych dwóch etapach „uświadamianie” sobie własnych procesów oddechowych jest niższą, mniej doskonałą formą tej medytacji, która wiązałaby się z obecnością zapośredniczenia myślowego. Po odpadnięciu tego zapośredniczenia nie można już mówić o podziale na „oddychanie” i „tego, który jest świadomy oddychania”. Medytujący wchodzi w fazę „po prostu oddychania”, co prowadzi do spontanicznej realizacji celów przedstawionych w opisach ostatnich czternastu etapów.

**Rozdział 9** zawiera podsumowanie argumentów przywołanych we wcześniejszych częściach książki oraz końcowe konkluzje. Formułuję w nim koncepcję zupełnie odmiennego paradygmatu medytacyjno-soteriologicznego występującego w tradycjach wczesnego buddyzmu i chan. Poruszam następnie kwestię różnic pomiędzy tym paradygmatem a dominującym, ortodoksyjnym paradygmatem buddyjskim. W paradygmacie ortodoksyjnym, medytacja jest pewnego rodzaju techniką bądź umiejętnością, którą można opanować samą w sobie poprzez podążanie za pewnymi instrukcjami. Zwracam uwagę, że w paradygmacie obecnym we wczesnym buddyzmie i chan koncepcja medytacji jest czysto negatywna. Medytacja ani nie jest umiejętnością, ani czynnością, którą można wcielić w życie poprzez akt woli czy świadome zaangażowanie umysłu. Medytacja polega nie tyle na robieniu czegoś, co właśnie na „nie-robieniu”. Podkreślam istnienie organicznego, bezpośredniego i silnego związku pomiędzy medytacją a życiem pozamedytacyjnym w rekonstruowanym przeze mnie paradygmacie. Faktyczna aktywna praktyka ma miejsce zanim jeszcze zasiądzie się w pozycji medytacyjnej. Medytacja jest zwieńczeniem i przedłużeniem określonego sposobu życia, zbieraniem jego owoców. W ramach rekonstruowanego przeze mnie paradygmatu kładę nacisk na istnienie pewnych kluczowych aspektów sposobu życia i stanu umysłu, które nie mogą być w żaden sposób „praktykowane”. Są one związane z koniecznością fundamentalnego puszczenia i odpadnięcia wszelkich form poszukiwania. Dodatkowo, podkreślam istnienie szeregu paradoksalnych aspektów związanych z postępem medytacyjnym. Należy do nich to, że wkładanie jakiegokolwiek wysiłku aby medytować, czy zainteresowanie wynikiem medytacji w istocie zapobiega jakimkolwiek autentycznemu postępowi.

Zwracam uwagę na to, że klasyczny paradygmat w ogóle nie rozpoznaje znaczenia egzystencjalnych i paradoksalnych aspektów medytacji. Podkreślam, że dominujące obecnie

ujęcie praktyki buddyzmu, jako „praktyki medytacji” jest w istocie ukształtowane przez wpływ paradygmatu klasycznego i jest wyjątkowo płytkie.

Formułuję następnie hipotezę mającą na celu wyjaśnienie przyczyn pojawienia się i rozwoju tego ostatniego. Sugeruję, że paradygmat klasyczny rozwinął się na skutek fundamentalnego niezrozumienia najważniejszych idei medytacyjnych wczesnego buddyzmu. Istotne znaczenie odegrał też wpływ czynników niebuddyjskich. Podkreślam, że paradygmat ortodoksyjny okazał się być obciążonymi wieloma trudnościami i pewne jego elementy były niemożliwe do wprowadzenia na poziomie praktycznym.

Następnie podejmuję próbę odpowiedzi na pytanie o charakter relacji łączącej wczesny buddyzm i chan oraz przyczynę występowania daleko idących podobieństw między tymi obiema tradycjami. Formułuję hipotezę o kongenialności wczesnego buddyzmu i chan. W buddyzmie chan okresu dynastii Tang ponownie odżyło wiele absolutnie kluczowych elementów wczesnego buddyzmu, które przestały być obecne w jego głównym nurcie. Istotne było zwłaszcza ponowne odkrycie paradoksalnych i egzystencjalnych aspektów medytacji, całkowicie zapoznanych w ramach klasycznego paradygmatu.

Powracam do kwestii miejsca chan w dziejach buddyzmu oraz oceny poziomu oryginalności jego idei, a także stopnia ich faktycznej „buddyjskości”. Zwracam uwagę, że ze względu na wspólne cechy ze wczesnym buddyzmem, buddyzm chan byłby zatem w swojej istocie znacznie bardziej „buddyjski” niż większość form buddyzmu związanych z jego głównym nurtem. Fakt, że wiele elementów buddyzmu chan było zbliżonych do wczesnego buddyzmu, nie ujmuje nic oryginalności i innowacyjności tego pierwszego.

Na koniec, zwracam uwagę na praktyczne znaczenie rozważań zawartych w monografii. Podkreślam, że w świetle uzyskanych wyników, zarówno wczesny buddyzm jak i chan muszą zostać uznane za jedno z najbardziej oryginalnych i autentycznych form buddyzmu i wciąż zasługują na uwagę każdego zainteresowanego znalezieniem odpowiedzi na pytania ostateczne dotyczące wyzwolenia, sensu życia, tożsamości, natury rzeczywistości, granic poznania ludzkiego i jego wyrażalności

**5. INFORMACJA O WYKAZYWANIU SIĘ ISTOTNĄ AKTYWNOŚCIĄ NAUKOWĄ ALBO ARTYSTYCZNĄ REALIZOWANĄ W WIĘCEJ NIŻ JEDNEJ UCZELNI, INSTYTUCJI NAUKOWEJ LUB INSTYTUCJI KULTURY, W SZCZEGÓLNOŚCI ZAGRANICZNEJ.**

Od 03 stycznia 2017 r. do 30 września 2017 r. odbywałem staż naukowy jako Visiting Scholar w Dharma Drum Institute of Liberal Arts (法鼓文理學院) na Tajwanie, gdzie realizowałem projekt badawczy *A reconstruction of some aspects of the early Buddhist meditative idea of "jhāna" and of its subsequent evolution based on the comparative studies of the Pāli Nikāyas, Chinese Āgamas and Chán meditative writings* zaakceptowany przez Radę Naukową DILA. Podczas projektu badawczego realizowałem badania, których ostateczne wyniki przedstawiłem w monografii naukowej *Wczesny buddyzm a chan. Medytacja i wyzwolenie* będącej podstawą ubiegania się o nadanie stopnia doktora habilitowanego. Wstępne wyniki moich badań przedstawiłem podczas dwóch wykładów na zaproszenie:

- a) *A critical introduction to selected meditative and philosophical ideas of Early Buddhism. An investigation of the links and similarities between Chan and Early Buddhism* (針對早期佛教某些禪修與哲學思想之批評性介紹--禪宗與早期佛教之間的關係與相似性之比較分析) - Dharma Drum Institute of Liberal Arts (法鼓文理學院), Tajwan 06 czerwca 2017 r.
- b) *The practices of the Buddha before his awakening - asceticism or yoga?* (佛陀覺悟之前的修行-苦行或者瑜伽行?) Dharma Drum Institute of Liberal Arts (法鼓文理學院), Tajwan 08 czerwca 2017 r.

Od 30 września 2017 r. do 31 stycznia 2018 r. odbywałem kolejny staż naukowy jako Visiting Scholar w Dharma Drum Institute of Liberal Arts (法鼓文理學院) na Tajwanie. Był on bezpośrednim przedłużeniem stażu poprzedniego. Realizowałem projekt badawczy: 「禪宗」與「早期佛教」的禪修方法和哲學思想之比較研究 (*Chinese Chan and Early Buddhism – A Comparative Study of Meditative Methods and Philosophical Ideas*). Na realizację projektu uzyskałem dofinansowanie w wysokości 65 500,00 TWD ze strony Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies (中華佛學研究所) znajdującego się w Dharma Drum Mountain na Tajwanie. W ramach tego projektu badawczego realizowałem badania, których ostateczne wyniki znalazły się w monografii naukowej *Wczesny buddyzm a chan. Medytacja i wyzwolenie* będącej podstawą ubiegania się o nadanie stopnia doktora habilitowanego.

Wstępne wyniki badań przedstawiłem:

- a) Podczas wykładu na zaproszenie *Cognition, Language, Self-Consciousness and Its Cessation in Early Buddhism: A New Perspective Through Textual Analysis and Interdisciplinary Approach* na Chengchi Buddhist Philosophy Forum, National Chengchi University w Tajpej 30 października 2017 r. <http://buddhica.nccu.edu.tw/forum/read.php?1265,86031>
- b) w referacie *Early Buddhism and Chan: A Comparative Study of Selected Meditative Concepts*, zaprezentowanym na konferencji *From the Caoxi Creek to Mogao Cave: Interdisciplinary Studies of Chan Buddhism and the Dunhuang Cache from Multiple Sources and Perspectives*, zoorganizowanej w Dharma Drum Institute of Liberal Arts na Tajwanie w dniach 13-15 stycznia 2018 r. Na udział w tej konferencji uzyskałem grant od organizatora (Dharma Drum Institute of Liberal Arts) w wysokości 30 000,00 TWD.

Od 01 marca 2019 r. do 30 czerwca 2019 r. odbywałem staż naukowy w Graduate Institute of Religious Studies (GIRS) na National Chengchi University (NCCU) w Tajpej, w ramach uzyskanego przeze mnie grantu Sheng Yen Foundation Grant for Visiting Scholars from Abroad w wysokości 265 000,00 TWD. Realizowałem projekt badawczy *Chan Buddhism in relation to early Buddhism: A reassessment based on new results of research of early Buddhist literature*. Wstępne wyniki badań zaprezentowałem 12 czerwca 2019 r. w ramach wykładu na zaproszenie *No-Thought as Wisdom: An Interdisciplinary Investigation of Early Chan Views on Mind, Language and Reality* na Chengchi Buddhist Philosophy Forum, National Chengchi University w Tajpej.

<http://buddhica.nccu.edu.tw/forum/read.php?1265,89552>.

W ramach realizowanego przeze mnie aktualnie projektu badawczego *Filozoficzne idee pierwotnego buddyzmu: krytyczna rekonstrukcja przy zastosowaniu podejścia interdyscyplinarnego*, zakwalifikowanego do finansowania w ramach konkursu OPUS 16 ogłoszonego przez NCN w dniu 14 września 2018 r., przyznane zostały mi środki na odbycie staży międzynarodowych w 2020 roku w Oxford Centre for Buddhist Studies w Wielkiej Brytanii i w tajwańskich instytucjach badawczych: DILA i NCCU. Z powodu pandemii termin odbycia tych staży został jednak przesunięty na późniejszy okres.

Cała moja aktywność naukowa na uczelniach tajwańskich była związana z realizacją badań, których wyniki znalazły się ostatecznie w monografii naukowej *Wczesny buddyzm a*

*chan. Medytacja i wyzwolenie* będącej podstawą ubiegania się o nadanie stopnia doktora habilitowanego.

## **6. INFORMACJA O OSIĄGNIĘCIACH DYDAKTYCZNYCH, ORGANIZACYJNYCH ORAZ POPULARYZUJĄCYCH NAUKĘ LUB SZTUKĘ.**

### **A. OSIĄGNIĘCIA DYDAKTYCZNE:**

W okresie pracy na Uniwersytecie Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, prowadziłem następujące zajęcia:

#### **W języku polskim:**

2009/2010 *Historia filozofii (wykład)*

2009/2010 *Soteriologia indyjska (wykład)*

2009/2010-2010/2011 *Historia religii część II – Religie Wschodu (wykład i konwersatorium)*

2009/2010-2015/2016, 2019/2020 *Filozofia religii (wykład i konwersatorium)*

2011/2012-2015/2016, 2018/2019-2019/2020 *Translatorium w języku obcym (konwersatorium)*

2012/2013 *Koncepcje medytacji, rozwoju osobistego oraz tożsamości i seksualności człowieka w wybranych doktrynach religijnych Wschodu (wykład)*

2013/2014-2014/2015 *Od Buddy do Krishnamurtiego: koncepcje medytacji i samorealizacji u wybranych myślicieli Wschodu (wykład)*

2014/2015-2015/2016, 2018/2019-2019/2020 *Translatorium język angielski (konwersatorium)*

2015/2016 *Wschodnie metody samodoskonalenia (wykład)*

2015/2016, 2017/2018 *Translatorium (konwersatorium)*

2017/2018 *Religie w Europie (wykład i konwersatorium)*

2018/2019-2019/2020 *Filozofia z elementami logiki (wykład i konwersatorium)*

#### **W języku angielskim:**

2010/2011 *Indian Philosophy (lecture)*

2011/2012 *Indian Meditation and Mysticism (lecture)*

2012/2013 *An Introduction to Philosophy of Religion (lecture)*

2013/2014-2014/2015 *The Concepts of Meditation, Self-Development, Identity and Sexuality in Eastern Religions (lecture)*

2014/2015-2015/2016 *Contemporary Issues in Philosophy of Religion (lecture)*

Wygłosiłem następujące **wyklady na zaproszenie:**

- a. *A critical introduction to selected meditative and philosophical ideas of Early Buddhism. An investigation of the links and similarities between Chan and Early Buddhism* (針對早期佛教某些禪修與哲學思想之批評性介紹-禪宗與早期佛教之間的關係與相似性之比較分析), Dharma Drum Institute of Liberal Arts (法鼓文理學院), Tajwan 06 czerwca 2017 r.
- b. *The practices of the Buddha before his awakening - asceticism or yoga?* (佛陀覺悟之前的修行-苦行或者瑜伽行?) Dharma Drum Institute of Liberal Arts (法鼓文理學院), Tajwan 08 czerwca 2017 r.
- c. *Cognition, Language, Self-Consciousness and Its Cessation in Early Buddhism: A New Perspective Through Textual Analysis and Interdisciplinary Approach*, Chengchi Buddhist Philosophy Forum, National Chengchi University, Tajpej 30 października 2017 r. <http://buddhica.nccu.edu.tw/forum/read.php?1265,86031>
- d. *Buddyzm therawady*, Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej „Manggha”, Kraków 16 Maja 2018 r.
- e. *No-Thought as Wisdom: An Interdisciplinary Investigation of Early Chan Views on Mind, Language and Reality*, Chengchi Buddhist Philosophy Forum, National Chengchi University, Tajpej 12 czerwca 2019 r.  
<http://buddhica.nccu.edu.tw/forum/read.php?1265,89552>
- f. *Mind, Cognition and Consciousness in early Buddhism and Chan – A Cognitive Science Perspective*, Umysł w Kulturze. III Letnia Szkoła Kognitywistyki, Kazimierz Dolny 4-7 września 2019 r.

## **B. OSIĄGNIĘCIA POPULARYZUJĄCE NAUKĘ:**

Wygłosiłem następujące wykłady mające na celu popularyzację nauki:

- a. *Seksualność religijna na Zachodzie i Wschodzie: gnostycyzm i tantra*, Wykład wygłoszony podczas Drzwi Otwartych UMCS, 15 marca 2013 r.
- b. *Wschodnie metody samodoskonalenia (wspólnie z dr hab. Krzysztofem Kosiorem prof. UMCS)*, Cykl wykładów ogólnouniwersyteckich skierowanych do wszystkich studentów Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w semestrze zimowym roku akademickiego 2015/2016.
- c. *Buddyzm therawady*, Wykład wygłoszony w Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej „Manggha”, Kraków 16 Maja 2018 r.
- d. *Mind, Cognition and Consciousness in early Buddhism and Chan – A Cognitive Science Perspective*, Wykład wygłoszony podczas III Letniej Szkoły Kognitywistyki: Umysł W Kulturze, Kazimierz Dolny 4-7 września 2019 r.

Jestem autorem dwóch publikacji internetowych zamieszczonych na portalu sasana.pl, który zajmuje się rozpowszechnianiem wiedzy na temat buddyzmu palijskiego. Portal sasana.pl ma charakter niesekciarski, nie jest w żaden formalny sposób powiązany z organizacjami religijnymi czy związkami wyznaniowymi.

Artykuły zamieszczone na portalu sasana.pl:

- *Droga do wyzwolenia w traktacie Visuddhimagga Buddhaghosy*,  
<http://sasana.wdfiles.com/local--files/download/gp-ddw-pdf-format-książki-150621.pdf>
- *Problem jhāny w pierwotnym buddyzmie. Wprowadzenie*,  
<http://sasana.wikidot.com/problem-jhany-w-pierwotnym-buddyzmie-wprowadzenie>

**7. OPRÓCZ KWESTII WYMIENIONYCH W PKT. 1-6, WNIOSKODAWCA MOŻE PODAĆ INNE INFORMACJE, WAŻNE Z JEGO PUNKTU WIDZENIA, DOTYCZĄCE JEGO KARIERY ZAWODOWEJ.**

**UZYSKANE NAGRODY:**

- **2012** Nagroda Minister Nauki i Szkolnictwa Wyższego za osiągnięcie naukowe II stopnia (za książkę *Reexamining Jhāna: Towards a Critical Reconstruction of Early Buddhist Soteriology*).
- **2019** Nagroda indywidualna III stopnia Rektora Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie za wyróżniającą się pracę na rzecz Uczelni (za pozyskanie zewnętrznych środków finansowych).



.....

(podpis wnioskodawcy)