Prof. dr hab. Katarzyna Pachniak
Katedra Arabistyki i Islamistyki UW

Warszawa.14.01.2018

Recenzja pracy doktorskiej mgr Emilii Dymek

Myśl błądząca po pustyni. Rola metafory w poezji Mirzy Galiba

Przedstawiona mi do recenzji rozprawa doktorska mgr Emilii Dymek, absolwentki indologii na Wydziale Orientalistycznym UW, należy do prac interdyscyplinarnych, sytuujących się na pograniczu różnych dziedzin humanistycznych i napisanych przy wykorzystaniu metodologii językoznawstwa kognitywnego, która dotychczas do poezji w języku urdu nie była stosowana. Pisząc o metaforze w poezji Mirzy Galiba, autora tworzącego w języku urdu, autorka porusza zagadnienia urdujęzycznego gazalu, poezji perskiej, a także mistycznej filozofii muzułmańskiej pisanej w języku arabskim – Ibn Arabiego (al-Arabiego), pochodzącego z muzułmańskiej Al-Andalus.

We Wstępie Autorka przedstawia stan badań nad persko i urdujęzycznym gazalem, twórczością Mirzy Galiba, a także wyjaśnia cel zastosowania metodologii językoznawstwa kognitywnego. Autorka wprowadza także w układ pracy, zaznaczając, że twórczość Mirzy Galiba pragnie omówić na płaszczyźnie jego światopoglądu sufickiego i tematyki różnych rodzajów miłości, zaś w ostatniej, obszernej części pracy opisuje domeny pojęciowe służące do opisu wyszczególnionych wcześniej pojęć abstrakcyjnych. Kolejny rozdział wprowadzający poświęcono metodologii kognitywnej.

Rozdział I nosi tytuł *Konwencje i tematyka poezji urdu*. Jest trafnie podzielony na trzy podrozdziały, w których Doktorantka opisuje po kolei charakter poezji urdu, mistycyzm muzułmański oraz źródła konwencji miłosnej. W podrozdziale poświęconym charakterowi poezji urdu, mgr Dymek pisze sporo o ghazalu, gatunku poetyckim przejętym do urdu z poezji perskiej, a mającym swoje korzenie w poezji staroarabskiej. W przekonujący sposób przedstawia społeczny charakter poezji urdu, wymuszający użycie motywów zrozumiałych dla wszystkich odbiorców, co prowadziło do konwencjonalizacji poezji i ograniczało swobodę twórczą. Rozdział 1.2. został zatytułowany „Mistycyzm suficki" i sam jego tytuł budzi w autorce recenzji pewne wątpliwości. Kwestię tę, jak również innych niedokładności, omówię niżej. W rozdziale 1.3 mgr Dymek opisuje źródła konwencji miłosnej w kulturze arabskiej. Odwołuje się do poezji staroarabskiej, do wątków miłości homoseksualnej, do

staroarabskiej poezji uzryjskiej. Wspomina również o chorobie miłosnej, miłości szalonej, przywodzącej zakochanego do utraty zmysłów. Na zakończenie tego podrozdziału Autorka podkreśla, że te rodzaje miłości można znaleźć i u Galiba, jednak trudno na tej podstawie rekonstruować jego osobiste życie miłosne, jest to przede wszystkim zastosowanie w praktyce różnych konwencji literackich.

Rozdział II, *Scenariusz miłości*, składa się z pięciu podrozdziałów i ma na celu spójne przedstawienie konwencjonalnych metafor związanych z miłością, zakorzenionych w kulturze muzułmańskiej i obecnych w poezji Galiba. W każdym podrozdziale mgr Emilia Dymek omawia odmienne rodzaje metafor. W pierwszym rzędzie przedstawia te związane z pięknem i spojrzeniem, przyporządkowując je do metafory ogólnej. I tak na przykład metafora ogólna „Miłość to wojna" jest dalej wyrażana przez przywołanie trzech rodzajów broni: strzały, miecza i sztyletu. W każdym przypadku Autorka stara się w miarę możliwości usytuować dana metaforę w kulturze muzułmańskiej i nie tylko, wyjaśnić ją, a także podać odpowiednie cytaty u Galiba, wskazać na gry słowne. Podobny schemat omówienia stosuje także w następnych podrozdziałach poświeconych kolejno: Kontaktowi z obiektem miłości i rywalem, rozłące oraz chorobie miłosnej, szaleństwu i śmierci. Rozdział ten kończy podsumowanie wraz z użyteczną tabelką, w której rozpisano scenariusz miłosny w czterech etapach, wraz ze stanami fizjologicznymi, psychicznymi i zachowaniami, reakcją obiektu miłości, a także odpowiednikami po stronie mistycznej oraz odniesieniem do słynnych postaci.

Rozdział 3, *Wybrane motywy* jest poświęcony opisowi motywów, które odnoszą się do omówionych wyżej abstrakcyjnych pojęć miłości oraz mistycznej wizji świata i miejsca w nim człowieka. Jak stwierdza Autorka, te motywy także podlegają konwencji poetyckiej, gdyż tematy muszą być uznane literacko. Do analizy wybrała motyw lustra, motyw ognia, motyw róży i ogrodu, oraz czwarty: motyw wina. Poszczególne podrozdziały dzielą się dalej na kolejne. Ponieważ zadaniem recenzentki nie jest ich streszczanie, pozwolę sobie zauważyć, że powstały według zorganizowanego wzorca, a mgr Dymek omawia je erudycyjnie.

Ze względu na kompetencje recenzentki, jej szczególną uwagę przyciągnął rozdział dotyczący mistycyzmu (1.2) oraz wszelkie odniesienia do religii i filozofii islamu w rozumieniu ogólnym. Mgr Dymek wiele miejsca w swojej pracy poświęca filozofii mistycznej Ibn Arabiego, który miał wyjątkowo silny wpływ na bohatera jej pracy - Galiba. Rzecz jasna, zdaję sobie sprawę, że w przypadku Galiba wpływ Ibn Arabiego był znacząco przefiltrowany przez myślenie poetyckie, a także wpływ muzułmanów z jego obszaru i miejsca, ci zaś przyswajali sobie wiele motywów charakterystycznych dla islamu poprzez

kulturę persko-muzułmańską. Postaram się zatem odnieść do tych elementów, które dotyczą islamu rozumianego jako podstawa kulturowa i religijna.

Podstawową wadą z mojego punktu widzenia, przewijającą się w całej pracy, jest rozumienie kultury islamu jedynie pryzmat kultury perskiej, mówienie jedynie o „perskim imaginarium" (np. s. 38), i co za tym idzie, zbytnia „perskocentryczność". Z jednej strony staram się to zrozumieć, gdyż ghazal był formą poetycką stosowana w znacznej mierze w poezji perskiej (chociaż nie tylko), z drugiej jednak uważam to za wadę, gdyż nacisk położony na perskie pochodzenie imaginarium Galiba stanowi dysonans w stosunku do faktu, że Ibn Arabi był Arabem i przedstawicielem kultury arabsko-muzułmańskiej. Np. na stronie 38 Ibn Arabi jest wymieniony w jednym ciągu myślowym ze stylem indyjskim i imaginarium perskim, i niezorientowany czytelnik może mieć niekiedy wątpliwości do usytuowania Ibn Arabiego w szeroko pojętej kulturze muzułmańskiej. Myślę, że jest to głębszy problem, gdyż Autorka, odwołując się do opracowań, które bardzo drobiazgowo traktują poszczególne problemy w twórczości Galiba i wskazują na ich perskie źródło i charakter, pomija fakt, że wiele tych elementów jest wspólnych dla szeroko rozumianej kultury muzułmańskiej, tworzonej tak przez Arabów, jak i Persów oraz inne narodowości. Z pewnością każda z nich wnosi swoją spuściznę kulturową, jednak na terenie kalifatu, pod patronatem muzułmańskich kalifów, elementy te przemieszały się w prawdziwym tyglu kulturowym, i tak często to, co Autorka określa jako perskie jest elementem powszechnym w kulturze MUZUŁMAŃSKIEJ, a nie właściwym jedynie dla „perskiego imaginarium".

Głównym bohaterem rozdziału poświęconego mistycyzmowi muzułmańskiemu jest Ibn Arabi, którego postać nieustannie przewija się w całej pracy ze względu na swoje znaczenie dla Galiba. Autorka słusznie opisuje jego koncepcje odwołując się głównie do Izutsu, A. Schimmel oraz przede wszystkim Chitticka, chociaż warto by też wspomnieć o pracach M. Takeshity, R. Nettlera oraz J. Morrisa. Być może wartościowa dla tej pracy byłaby także pozycja Petera Coatesa, *Ibn Arabi and Modern Thought. The History of Talking Metafysics Seriously*, Oxford 2002. Szkoda również, że wśród ogólnych historii filozofii arabskiej, na które powołuje się mgr Dymek, zabrakło najnowszej na polskim rynku i moim zdaniem najlepszej, autorstwa Petera Adamsona i Richarda C. Taylora (*Historia filozofii arabskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015). Chociaż złożona z odrębnych rozdziałów, stanowi dobry przegląd rozwoju filozofii muzułmańskiej, pozwalający uchwycić ewolucję wielu idei, co niewątpliwie byłoby bardzo przydatne.

Omówienie myśli Ibn Arabiego uważam za niezbyt systematyczne. Jest to złożona filozofia, niełatwa nawet dla wykształconych Arabów, a rozważania mgr Dymek

nieszczególnie ułatwiają jej zrozumienie. Autorka wspomina, że był on przedstawicielem filozofii mistycznej, jednak brakuje najdrobniejszego chociaż odniesienia bibliograficznego, jak na przykład ważnego w tym kontekście wspomnienia, że był filozofem z arabskiej Al-Andalus, czyli Hiszpanii, Arabem, co wydaje się ważne na tle nieustannych odwołań do wpływów lub myśli perskiej. Nieprzygotowany czytelnik może go również potraktować jako przedstawiciela takowej, co nie jest prawdą. Wpływy perskie w muzułmańskiej filozofii mistycznej są silne przede wszystkim u Suhrawardiego, który wprowadził nurt filozofii *iszraki*, czyli iluminacji.

Brak systematyczności i dyscypliny w omówieniu poglądów Ibn Arabiego skutkuje tym, że mogą być one niejasne dla osoby, która ich nie zna. Przy tej okazji pojawiają się również pomyłki lub kontrowersyjne stwierdzenia, które teraz wyliczę. Na s. 40 w Autorka pisze o koncepcji powoływania do istnienia przez Boga bytów z rzeczy nieistniejących, co pojawia się już w Koranie właśnie w formie kreacji *ex nihilo*, później w muzułmańskim *kalamie* w wieku IX, oraz u muzułmańskich falasifa przy okazji rozważań nad bytem koniecznym i możliwym. W przypisie 145 podaje, że przypomina to „nieco poglądy Fredegisiusa z Tours". Z całym szacunkiem dla Fredegisusa, szukałabym tu w pierwszej kolejności podobieństw w islamie, gdyż jest ich, jak wspomniałam, dużo. Jak najbardziej jestem zwolenniczką wskazywania na podobieństwo myśli i rozwiązań filozoficznych w niekiedy odległych kulturach i religiach, gdyż wskazuje to lub na złożone drogi przenikania różnych wątków, lub też na podobieństwa psychologiczne: ludzie pojmują Istotę Najwyższą, byt, niebyt itd. w podobny sposób, gdyż taka jest ludzka natura. Jednak te najbliższe analogie Autorka z jakiegoś powodu tu pomija, a szkoda.

Uznaję również, że Autorka zbytnio sugeruje się fragmentami wspomnianych wyżej artykułów o Ibn Arabim, co prowadzi do chaosu i gubi ciąg logiczny. NP. s. 40-41: „Mówi się też [??? – domyślam się, że Izutsu – KP], że owe nieistniejące rzeczy subsystują podobnie myśli w umyśle Boga, co godzi w pewien sposób [jaki? – KP] jedność i wielość." Następnie od nowego akapitu: „Są to archetypy, modele czy też istoty stwarzanych rzeczy (*haqa'iq*) subsystujące w boskim intelekcie, odpowiedniku logosu, który Ibn Arabi określa jako trzecią rzecz.... [na marginesie: Autorka tłumaczy: „dosłownie: 'rzeczywistości'". Termin ten, l. mnoga od słowa *haqiqa*, czyli 'prawda' w filozofii ezoterycznej tłumaczy się jako „ukryte prawdy wewnętrzne"]. W zacytowanych wyżej zdaniach dość mętnie jawi mi się, co gdzie i w jakim celu subsystuje, który to termin szczęśliwiej byłoby zastąpić „egzystuje" ewentualnie „bytuje".

Na s. 41 powołując się na Chitticka mgr Dymek wspomina, że określenie *sabit* (stały, trwały), „wchodzi w skład arabskiej nazwy niebieskiej strefy gwiazd stałych, podkreślając właśnie ich niezmienny i wieczny charakter. Ibn Arabi wykorzystuje także to pojęcie do rozwiązania problemu determinizmu. W islamie przeciwne stanowiska w tej kwestii prezentują broniący wolnej woli mutazylici oraz ich przeciwnicy.....". W tym krótkim fragmencie mamy aż dwa przypisy i nie mogę się oprzeć wrażeniu, że skompilowanie słów Chitticka nie wyszło tu Autorce na dobre, gdyż obawiam się, że dla Czytelnika niezorientowanego w zawiłościach muzułmańskiej teologii będzie to zupełnie niejasne. Uwaga o muzułmańskich *mutakallimach*, czyli przedstawicielach tzw. teologii spekulatywnej nie jest tu potrzebna, gdyż, po pierwsze, w kalamie to nie aszaryci byli zwolennikami ścisłego determinizmu, po drugie, wprowadza chaos chronologiczny (*kalam* to głównie wiek IX, Ibn Arabi zmarł w 1240), po trzecie zaniepokojenie budzi kolejne zdanie: „Koncepcja wiecznych archetypów [Ibn Arabiego] każe zaś uznawać, że Bóg powołuje wprawdzie rzeczy do istnienia, ale nie decyduje o tym, jakie one będą – to właśnie archetypy, a więc same rzeczy determinują to, czym są". Nie uważam, aby było to wprowadzone przez Ibn Arabiego rozwiązanie problemu determinizmu, jak sugeruje Autorka, gdyż takie rozwiązanie podejrzanie przypomina wcześniejsze kalamowe koncepcje kadarytów, a głównie mutazylickiego *kasbu*, ponadto nie uważam, aby ten problem został w islamie rozwiązany płaszczyźnie teologicznej i filozoficznej.

Na s. 42 mgr Dymek wspomina o koncepcji imion Boga (*asma*), podkreślając, że dla Ibn Arabiego są to relacje Boga do stworzenia. Niejasne jest dla mnie zdanie: „Pojęcie to [*asma*] odnosi się jednak do tradycyjnych religijnych określeń Boga, w bardziej ogólnym znaczeniu mówi się natomiast o atrybutach boskich (*sifat*), w istocie bowiem każda rzecz nazywa Boga". Nie wiem, jaki był zamysł tego zdania, jednak *asma* to nic innego jak 99 określeń Boga występujących w Koranie, czyli właśnie *sifat*. Filozofowie i mutakallimowie jak najbardziej uznawali ich istnienie, gdyż nie mogli zaprzeczyć słowom Koranu, w swoich rozważaniach zastanawiali się raczej nad tym, czy są one częścią Bożej esencji (co niosłoby ryzyko zaprzeczenia idei tauhidu – Bożej jedności i jedyności), czy też są od niej odrębne. Utrzymywali również, że są one jedynie metaforą potrzebną zwykłym ludziom do wyobrażenia sobie Boga.

Na s. 43 pojawia się termin *qidam* przetłumaczony jako wieczność. Sugerowałabym „odwieczność". Na s. 44 pojawiają się terminy *tanzih* i *taszbih*, które Autorka określa jako sufickie. Mają one o wiele szersze znaczenie, były stosowane w filozofii, zwłaszcza ezoterycznej i w nurcie isma'ilickim. *Tanzih* ma moim zdaniem znaczenie bardziej

szczególnie niż tylko podana przez Autorkę „transcendencja". Oznacza całkowite pozbawienie Boga wszelkich atrybutów, nawet na drodze podwójnej lub nawet potrójnej negacji, gdyż pojedyncza może być uznana za pozytywne przypisanie cechy negatywnej. Dla terminu *taszbih* oprócz „immanencji" użyłabym określenia „antropomorfizacja". Jestem też zwolenniczką tłumaczenia terminu *aql* w kontekstach filozoficznych jako Intelekt lub Inteligencja, nie zaś „rozum". Na tej samej stronie 44 sugerowałabym tłumaczenie terminu *chajal muttasil* jako „wyobraźnia dołączona", lepiej się to dopełnia ze zwrotem *chajal munfasil*, który Autorka słusznie tłumaczy jako „wyobraźnia odłączona". Przy tej okazji zwracam uwagę na niekonsekwencję: niekiedy podając terminy arabskie Doktorantka używa rodzajników, na ogół jednak nie. Uważam obydwie metody za dopuszczalne, chociaż sama jestem zwolenniczką ich pomijania w przypadkach, w których nie wymusza tego konstrukcja gramatyczna, jednak należy tutaj być konsekwentnym, a tego akurat w pracy mgr Dymek zabrakło.

Na s. 45 należałoby poprawić literówkę w wyrażeniu *kwan wa-fasad* na *kaun wa-fasad*. Szkoda również, że Autorka nie wyjaśniła, na jakich zasadach „szczególnie groźna teofania określana jako błyskawica, polegająca na bezpośrednim oglądzie Boga", jest dla człowieka równoznaczna z samozagładą.

Na s. 46 znajduje się zdanie: „Ów dyskretny charakter rzeczy ujmowany również w zapożyczonych z sufizmu określeniach dotyczących unii mistycznej *fana* oraz *baka*, sprawia ponadto...". Być może autorka recenzji zagubiła się w meandrach myśli, jednak rozumiem, że chodzi niezmiennie o filozofię Ibn Arabiego, a w odniesieniu do niego trudno mówić, że jakieś terminy są zapożyczone z sufizmu, sam był filozofem sufickim, czyli mistycznym *par excellance*. Na stronie 47 znajduje się termin *lahut*, używany nie tylko wśród mistyków, ale również w filozofii ezoterycznej i często w gnostycyzmie jemeńskim. Autorka przełożyła go jako „Boży zaczyn", proponowałabym przyjęte tłumaczenie „to, co boskie", jako paralelne do terminu *nasut* (to, co ludzkie) lub „cząstka boskości".

Autorka powołując się na Chitticka wspomina, że w świecie muzułmańskim zamiast „sztucznego i akademickiego terminu *tasawwuf* na określenie sufizmu używa się słowa *faqr*". Uznaję, że tutaj Chittick się zagalopował, gdyż sufizm jest obecny w całym, bardzo zróżnicowanym geograficznie, językowo i kulturowo świecie muzułmańskim i używa się w odniesieniu do niego oraz praktyk sufickich różnych terminów w zależności od języka, obszaru itp.

Na s. 49 Autorka wspomina, że „słowem *tariqa* nazywa się rozmaite programy religijnego rozwoju oferowane przez bractwa sufickie". *Tariqa* to przede wszystkim

określenie na samo bractwo, dlatego uzasadnione jest w języku polskim mówienie „tarika suficka". W bardzo prymitywnym uproszczeniu można te nazwę porównać z określeniem „zakon" stosowanym w chrześcijańskim kręgu kulturowym. Każda *tariqa* (bractwo, zakon) ma oczywiście swoją regułę. Na tej samej stronie znalazł się termin *tauba*, tłumaczony jako nawrócenie, chodzi tu jednak o skruchę, która może być początkiem nawrócenia, lecz nie musi.

Na s. 51 pojawia się określenia najważniejszego pojęcia mistycznego *fana* jako „zagłada". Bez wyjaśnienia kontekstu uważam to za nadużycie. *Fana* to stan najwyższej ekstazy, mistycznej unii człowieka z Bogiem. W tym czasie „ja" mistyka albo „rozpływa się" się w Bogu, zlewa się z nim w jedno, lub też na chwilę ulega autodestrukcji, a „ja" mistyka zostaje zastąpione przez „ja" Boga. W ten sposób wyjaśniają to muzułmańscy mistycy i użycie terminu „zagłada" może być dla czytelnika mylące i niejasne.

Ponadto uważam, że w terminach wywodzących się bezpośrednio z arabskiego, jak w odniesieniu do Ibn Arabiego, powinna być zastosowana prawidłowa transkrypcja naukowa dla j. arabskiego, najlepiej ISO.

Skupiłam się tutaj na szczegółach, gdyż przy wydawaniu książki sugeruję przemyślenie i przeredagowanie tego rozdziału, aby usystematyzować myśl filozofia z Murcji. Sugerowałabym uporządkowanie tego rozdziału, może nawet podzielenie go i zastosowanie śródtytułów przy omawianiu kolejnych kwestii w mistyce Ibn Arabiego. Potrzebne jest też umieszczenie postaci w szerszym kontekście, gdyż bez tego zbłąkany czytelnik może mieć wątpliwości, jakie miejsce zajmuje on na płaszczyźnie kultury islamu.

W rozdziale „Źródła konwencji miłosnej" Autorka wspomina, że są one opisane miedzy innymi w dostępnych w języku polskim pracach Ibn Hazma oraz Ibn Arabiego. Szkoda, że nie wspomniała i nie zrobiła odniesienia do tłumaczeń średniowiecznej poezji arabskiej, np. do pozycji *Klasyczna poezja arabska*, wydanej przez Ossolineum, w tłumaczeniu J. Daneckiego i A. Witkowskiej. W tym największym w Polsce zbiorze arabskiej poezji klasycznej pojawiają się rozliczne wzorce miłości i tym wyraźniejsze stałoby się to, o czym wspominałam na początku moich uwag krytycznych: część pojęć łączonych przez Autorkę jedynie z perskim imaginarium jest charakterystyczna dla szeroko pojętej kultury arabsko-muzułmańskiej.

Powyższe uwagi krytyczne, dotyczące głównie rozdziału o Ibn Arabim, nie obniżają całościowej oceny pracy: jestem pod głębokim wrażeniem erudycji, znajomości języka i kultury oraz interdyscyplinarności Autorki. Zastosowanie metodologii kognitywnej do badań nad poezją Galiba wymagało nie tylko doskonałej znajomości tej poezji, oraz ogólnie

środowiska kulturowego, w jakim powstała, ale również metod językoznawstwa kognitywnego. Autorka wniknęła w poezję Galiba bardzo głęboko, a zastosowana przez nią metoda opisu jest nie tylko erudycyjna, ale także systematyczna, uporządkowana, interesująca pod względem literackim – pracę mgr Dymek czyta się z ciekawością i fascynacją, jakie to pokłady uczuć ukrywają się w człowieku. Jeśli Autorka zgodzi się z moimi uwagami, wprowadzenie poprawek pomoże uporządkować rozdział o Ibn Arabim i udoskonalić pracę, która, mam nadzieję, zostanie wydana drukiem.

Zatem pracę oceniam bardzo wysoko i z pełnym przekonaniem wnoszę do Rady WO wniosek o dopuszczenie mgr Dymek do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

M. Pachniak