

Kraków, 28 lutego 2015

Recenzja rozprawy doktorskiej
Pani mgr Lidii Szczepanik

pt.

Come Fly with Me. Messengers in Indian Skies
A study of Sanskrit dūtakāvya poetry with reference to the
Vāgmaṇḍanaḡaṇadūtakāvya of Vīreśvara

Rozprawa doktorska zatytułowana *Come Fly with Me. Messengers in Indian Skies. A Study of Sanskrit dūtakāvya poetry* napisana została pod kierunkiem dr hab. Lidii Sudyki, prof. UJ i dotyczy współczesnych perspektyw oglądu dziejów jednego z ważniejszych gatunków literackich w historii kultur literackich obszaru Półwyspu Indyjskiego i Azji Południowej. Jak wskazuje sam tytuł rozprawy, stanowi ona propozycję ujęcia syntetycznego zaopatrzoną w studium przypadku w postaci mało znanego i słabo rozpoznanego dzieła reprezentującego stadium rozwoju gatunku przypadające na epokę przed-nowoczesną (prawd. XVI-XVIII w.)

Rozprawa składa się z trzech obszernych części podzielonych na piętnaście rozdziałów, poprzedzonych wprowadzeniem (Introduction) i zwieńczonych podsumowującym zakończeniem (Conclusions). Architektura rozprawy widoczna w klarownie skomponowanym spisie treści zapowiada dzieło o wyraźnych ambicjach i przemyślanym planie. Dość obszerna, składająca się z 263 stron, rozprawa, napisana została w j. angielskim i opatrzona autorskimi mapkami. Zawiera liczne transliterowane fragmenty tekstów sanskryckich z przekładami i intertekstualnymi odniesieniami, na których opiera się większość sądów i opinii artykułowanych przez autorkę rozprawy. Dotyczy to w stopniu szczególnym zwłaszcza trzeciej, ostatniej części, będącej oryginalną propozycją przekładu, rozumienia i oceny nieznanego, w zasadzie, dzieła reprezentującego gatunek stanowiący główny przedmiot rozprawy. Podział na trzy większe całości komunikuje jasno zamysł architektoniczny kryjący się za takim rozplanowaniem pracy. Część pierwsza, podzielona na siedem rozdziałów, poświęcona jest źródłom i historii rozwoju gatunku *dūtakāvya* określanego w terminologii anglojęzycznej mianem *messenger poem* i mieści się na stronach 12-103. Poprzedza ją, sygnalizujące najważniejsze z poruszanych w pracy zagadnień, Wprowadzenie (Introduction), pomieszczone na stronach 6-11. Część druga rozprawy stanowi próbę rekonstrukcji historycznego i kulturowego kontekstu powstania i rozwoju gatunku w jego odmianach regionalnych. Podzielona jest na cztery rozdziały i zawiera się w

stronach 104-154. Część trzecia stanowi historyczno-literackie opracowanie studium przypadku reprezentującego szczególną odmianę rozpatrywanego w pracy gatunku i poświęcone jest bardzo drobiazgowej analizie historyczno-literackiej dzieła o nazwie *Vāgmaṇḍanaḡaṇadūtakāvya* napisanego przez Vireśwarę. Część ta zawiera się w stronach 157-203. Rozprawę wieńczy Zakończenie (Conclusions), na stronach 204-208, oraz transliterowany tekst z opatrzonym komentarzami przekładem wspomnianego wyżej dzieła (s. 209-243). Rozprawa zaopatrzona jest w bibliografię zawierającą teksty źródłowe i w większości nowe, współczesne opracowania problematyki, z których autorka rozprawy rzeczywiście korzysta, i z którymi nie raz polemicznie dyskutuje.

Trzeba od razu zauważyć, że rozprawa pani Szczepanik oparta jest na solidnym, filologicznym gruncie w postaci systematycznej analizy językowej oraz historyczno- i krytyczno-literackiej operującej na materiale niełatwym, żeby nie powiedzieć trudnym. I to z kilku powodów. Wymaga on bowiem nie tylko sporych umiejętności językowych i orientacji w złożonych konwencjach poetyki literatury spod znaku *kāvya*. Wymaga też kompetencji pozwalających na podejmowanie samodzielnych sądów i ocen oraz wyprowadzanie wniosków ze złożonych okoliczności warunkujących historyczny rozwój gatunku w sytuacji zróżnicowanego regionalnie współistnienia niekiedy radykalnie odmiennych kultur literackich w przestrzeni cywilizacyjnej Indii i Azji Południowej. Na domiar tego zróżnicowania dzieje gatunku *dūtakāvya* rozgrywają się na przestrzeni kilku, a może nawet kilkunastu stuleci, w obszarze geograficznym o wymiarze kontynentalnym. Autorka okazuje przy tym w większości wypadków odwagę niezbędną do rezygnacji z łatwych, redukcjonistycznych, bądź esencjonalistycznych uogólnień, do jakich przyzwyczaili czytelników europejskich autorzy wielu opracowań dotyczących literackiej i kulturowej historii Indii. Odwaga ta pociąga za sobą konieczność orientacji w nowej i nowatorskiej literaturze przedmiotu, która operuje na pograniczu dyscyplin i eksploruje tereny nieznanne, bądź słabo rozumiane. Pociąga też za sobą konieczność orientacji w niełatwym świecie rzadkich i niekiedy trudnodostępnych edycji tekstów, przechowywania i odczytywania manuskryptów w różnych systemach pism, praktyk rekonstruowania i odczytywania tekstów zachowanych w postaci niestabilnej bądź zwielokrotnionej. Implikuje przynajmniej rudymetarną orientację nie tylko w historii i świecie idei (ten zawsze bywa łatwiejszy do rozpoznania) ale w materialnej kulturze kilku odległych regionów Subkontynentu Indyjskiego. Implikuje co najmniej podstawową orientację w dziejach kultur literackich odrębnych języków współistniejących w dynamicznej wymianie treści i konwencji z pan-indyjską kulturą sanskrytu klasycznego.

Trzeba przyznać, że w odczuciu czytelnika pracy, Autorka porusza się w przestrzeni o tej skali ze swobodą i lekkością, o czym będzie jeszcze słów kilka niżej. Jednym z elementów składających się na takie odczucie jest z pewnością potoczna, przejrzysta i wartka narracja anglojęzyczna, która jednocześnie nie rezygnuje, a nawet w moim odczuciu świadomie dba o operowanie bogatym i celowo budowanym zasobem słownictwa, nie tylko z dziedziny fauny i flory (zmuszając czytelnika tu i ówdzie do korzystania z tezaurusów), oraz stylem podkreślanym zwrotami językowymi, których wydźwięk pozwolę sobie jeszcze skomentować niżej. W ten, w pewnej mierze zorientowany na siebie, styl rozprawy, wkomponowany został przekonująco aparat krytyczny w postaci odnośników, przypisów, cytatów, zestawień, odniesień intertekstualnych, a nawet rekonstruowanych na potrzeby pracy i niezwykle cennych mappek. Te ostatnie ilustrują geograficzne usytuowanie światów wyłaniających się z poszczególnych dzieł *dūtakāvya* przedstawianych nam przez Autorkę. Docieklivość w rekonstruowaniu tych światów przybiera niekiedy postać działań iście detektywistycznych (zwłaszcza w części trzeciej rozprawy). Tu i ówdzie zdarzają się w tej materii drobne wpadki, które jednak, biorąc pod uwagę rozmach całego przedsięwzięcia, nie naruszają wartości całości.

Pewnym niedociągnięciem z punktu widzenia architektury i użyteczności pracy jest rezygnacja Autorki z zamieszczenia jakiegokolwiek formy indeksu. Indeks z pewnością ułatwił by czytelnikowi nawigację po gęstym tekście rozprawy inkrustowanym (by użyć powtarzającego się w pracy określenia *studded with*) licznymi imionami, przydomkami, etnonimami, nazwami miejsc, krain, gór i rzek, w końcu nie zawsze łatwymi do zapamiętania - nawet dla zorientowanego jako tako czytelnika - tytułami dzieł. W toku rozprawy jej autorka dokonuje syntezy zgromadzonej wiedzy na temat źródeł pochodzenia i historii klasycznej postaci gatunku reprezentowanej przez poemat *Meghadūta* Kalidasy wchodząc w polemikę ze zwolennikami hipotez wywodzących go bądź to z wcześniejszych, mniej wykrystalizowanych jeszcze form poezji dworskiej, bądź z regionalnych literatur ludowych. Bez wątplenia do najwartościowszych sformułowań należą te odnoszące się do problemu relacji wzorca i odmian oraz wariantów gatunku. Śmiałe opowiedzenie się Autorki za niezależną wartością odmian regionalnych uważam za jedną z ważniejszych zalet całej rozprawy. Dokonane przez Autorkę rozróżnienie regionalnych odmian literackiej kultury sanskrytu klasycznego wpisuje się z powodzeniem w najnowsze trendy w badaniach nad kulturami literackimi Azji Południowej, a wzbogacenie tej perspektywy o nakreślenie wzajemnej współzależności tych odmian regionalnych z kulturami literackimi języków regionalnych (*vernacular literary cultures*), takimi jak kultury języka tamilskiego, malajalam, czy marathi, sytuuje myśl badawczą Autorki w kręgu badaczy śmiało przekraczających granice dziedzin zarezerwowanych do niedawna dla wąskich specjalności. Wskazanie na niektóre ważne wpływy wzajemne i wyartykułowanie istotnych zależności wzajemnych w oparciu o umiejętną ocenę materiałów źródłowych oraz najnowszych badań stanowi cenny przyczynek do rozumienia wielokulturowej przestrzeni cywilizacyjnej historycznego obszaru Azji Południowej. Nasze rozumienie tej przestrzeni często nadal pozostaje ułomne w wyniku podziałów na rozłączne kompetencje klasyków i badaczy tradycji literackich nowszych języków.

Spostrzeżenia poczynione przez Autorkę w toku analizy szczegółowej, jak i próby syntezy historii wzajemnego rozwoju takich powiązanych ze sobą kultur, zazwyczaj pozostają stosownie umocowane w materiale tekstowym, bądź w najnowszych badaniach. Ambitny zamysł syntetycznego spojrzenia niekiedy jednak kończy się może nieco zbyt ogólnikowym, nazbyt bezproblematycznym sądem. Sformułowane w pracy, ważne skąd inąd, uwagi dotyczące różnych aspektów tradycji *dūtakāvya* mogłyby stać się dodatkowym przyczynkiem do wzbogacenia genologii o bogato uszczegółowiony opis kulturowo odmiennego gatunku literackiego gdyby uzupełnić je o próbę reprezentacji w rodzimych, sanskryckich kategoriach wyartykułowanych jako koncepcje o nośności i implikacjach sięgających nieco dalej niż tylko kwestie literackie. Przy nader bogatym przekroju problematyki poruszanej przez autorkę w odniesieniu do problematyki historii gatunku *dūtakāvya* brakuje w moim odczuciu kilku rzeczy, które uzupełniły by kontekst dziejów tej literatury o ważne punkty odniesienia. Po pierwsze oczekiwałbym może nieco więcej refleksji nad funkcją gatunku w kulturze literackiej sanskrytu klasycznego w ogóle, a zwłaszcza w ujęciu historycznym zrelatywizowanym regionalnie i temporalnie i skontekstualizowanym społecznie. Autorka częściowo porusza te kwestie poprzez klasyfikację odmian gatunku w odniesieniu do środowisk odmiennych religijnie i regionalnie unaoczniając nam odmienne cechy gatunku w dziełach autorów wywodzących się z religijnych tradycji dżininjskich bądź spod znaku wisznuickiej tradycji Bhakti. Lecz wnioski sformułowane przez nią w większości pomijają istotne kwestie dla współczesnych

nurtów badań kultur literackich, takie np., które odnoszą się do praktyk czytelniczych, performatywnych, a także autorskich i edytorskich. Ważnej kwestii regionalnie wyrażanych związków wzajemnych między autorytetem politycznym, religijnym i intelektualnym, a więc związków władzy i wiedzy, autorka dotyka częściowo poprzez podrozdział poświęcony patronatowi królewskiemu, oraz przy okazji próby rozpoznania typu relacji zachodzących między intencjonalnym, funkcjonalnym i tekstualnym wymiarem dzieła Viśweśwary. Szkoda, że tych cennych intuicji Autorka nie poprowadziła konsekwentnie dalej w kierunku uogólnień mogących rzucić światło na praktyki społeczne towarzyszące i kontekstualizujące tego typu kulturę literacką. Przy tej okazji czuję obowiązek wyrażenia myśli nieco ogólniejszej: szkoda, że Autorka w ambitnym zamiśle przedstawienia portretu bogatej historii gatunku dūtākāvya nie zarezerwowała miejsca dla choćby szkicowego, ogólnego wprowadzenia w literacką kulturę kāvya jako taką, zwłaszcza w odniesieniu do praktycznego, a nie tylko normatywnego, kontekstu historycznego któregoś z ważnych dla omawianych tu spraw regionów. Wydaje się bowiem, że nawet z materiałów wykorzystywanych w rozprawie tego rodzaju odniesienie kontekstualne udało by się skonstruować. Uwaga ta nie oznacza jednak poważnego zarzutu, lecz podkreśla konsekwencje wyboru dokonanego przez Autorkę, która z jednej strony z entuzjazmem i lotnością podejmuje nowatorskie trendy w badaniach nad literaturami innych obszarów kulturowych, ale z drugiej pozostaje na pozycjach tradycyjnie rozumianej historii literatury jako sumy tekstów, co uniemożliwia w konsekwencji pełne wyartykułowanie problematyki związanej z radykalną odmiennością tych kultur. Wybór tego rodzaju po części wynika być może z decyzji utrzymania lekkiej, potocznej narracji, korzystającej z pozostających w obiegu sformułowań. Pociąga to za sobą ryzyko niekiedy nadmiernie bezrefleksyjnego traktowania łądząco transkulturowych idei czy pozornie zrozumiałych szczegółów. A to oznacza ryzyko przekraczania delikatnej granicy oddzielającej poważne i głębokie studium od lekkiego bezinteresownego eseju o tendencjach do nadmiernego niekiedy upraszczania. Uwaga ta dotyczy kilku kwestii: po pierwsze, wyraźniejszej artykulacji cech gatunkowych zorientowanych kulturowo i historycznie. Np. decyzję pominięcia jakkolwiek refleksją samej nazwy gatunku i zaniechanie próby odniesienia jej do realnych praktyk społecznych (np. zróżnicowane praktyki przesyłania informacji na odległość, formy korespondencji, etc.) uważam za mało szczęśliwą (w dołączonym do rozprawy polskim streszczeniu pojawia się kategoria „posłannictwo”, która wydaje mi się nieco myląca budząc skojarzenia zupełnie nie odpowiadające realiom kulturowo-historycznym). Podobnie uproszczone przedstawienie kwestii koncepcji religijno-kulturowych leżących u źródeł praktyk podrózniczopielgrzymkowych związanych z regionalnym i transregionalnymi kulturami świątynnymi domaga się wręcz uzupełnienia. Pomimo zamieszczenia w bibliografii jednej z ważnych pozycji związanych z tą problematyką, Autorka wspomina jedynie mgliście o „sławnych miejscach kultu”, co w rzeczywistości nie tłumaczy wiele. Nie wspomina ani o praktykach przekazywania informacji, cyrkulowania tekstów, korespondencji, kategoriach posłańców, czy np. o sieciach zazwyczaj „klasztornych”(matha) karawanserajów lokowanych przy ośrodkach świątynnych. W zasadzie, poza jedną, umieszczoną w przypisie, zdawkową i raczej myłą w konsekwencji uwagą, nie wspomina o kulturowej roli instytucji mathamu (matha, klasztor?) ani w ogóle o kulturze świątynnej, w której to, co zbywa określeniem

„miejsce kultu” pełniło o wiele bogatsza funkcję, nie tylko religijną, ale ekonomiczną, publiczną i kulturową. Wskazują na to współczesne opracowania historyków regionu. W konsekwencji, Autorka nazbyt łatwo i upraszczająco, w odniesieniu do historycznych i kulturowych realiów epoki, oddziela społeczną sferę sacrum i profanum przemycając uogólniające kategorie współczesne. Ta sama uwaga dotyczy powtarzającego się w pracy również bezrefleksyjnie ang. przymiotnika *romantic* określającego pewien typ omawianego gatunku. W moim przekonaniu analiza gatunkowa w oparciu wyłącznie o kategorie wewnątrz-literackie w przypadku tak odmiennej kultury literackiej nie zawsze wyjaśnia rzeczy istotne, a w poszczególnych wypadkach może nawet wprowadzać w błąd. Na szczęście analiza szczegółowa oferowana przez Autorkę w odniesieniu do konkretnie omawianych fragmentów tekstów zdaje się żywić logiką odmienną od wyrażanych tu i ówdzie sformułowań ogólnych i uważny czytelnik potrafi zrekompensować sobie pewien niedosyt wynikający z tych ostatnich.

Jednym z ważniejszych, w moim odczuciu, obiecujących nowe spojrzenie, i słusznie zresztą podkreślonym przez autorkę tropem widocznym w historii *dutakawji* jest to, co autorka nazywa kulturowym mapowaniem przestrzeni. Tak się składa, iż tzw. zwrot przestrzenny lub topograficzny w badaniach literackich stanowi nie tylko modny ale i bardzo inspirujący nurt ostatniej dekady. Zastanawia mnie brak wyraźniejszego odniesienia do koncepcji tego nurtu w pracy tego rodzaju, co rozprawa Autorki. Tym bardziej, że to właśnie w środowisku związanym z UJ powstało kilka ważnych tekstów teoretycznych i krytycznych wpisujących się w ten nurt (np. *Geopoetyka* Elżbiety Rybickiej). Żaden z nich nie znalazł się też w bibliografii zamieszczonej w pracy.

Jak wspomniałem wyżej, rozprawa operuje nader potoczystą i zgrabną angielszczyzną inkrustowaną od czasu do czasu kolokwialnymi sformułowaniami o językowej urodzie na ogół dodającej pracy smaku, zwłaszcza w kontekście jej przedmiotu, czyli literackiej sztuki „kunsztownego stylu” *kāvya*. Towarzysząca temu na ogół wielka dbałość o szczegóły ustępuje niekiedy miejsca tendencji przeciwnej pozwalając na potknięcia różnej natury. Za takie uważam zapewne przejęzyczenie ze s. 71, gdzie Vedanta Desika określony jest jako nauczyciel (*preceptor*) Ramanudży, co z historycznego punktu widzenia nie jest prawdopodobne, a w większości opinii wygląda raczej odwrotnie: to Ramanudzę uważa się za nauczyciela Wedanta Deśiki. Pewna liczba błędów pisowni bądź transliteracji wydaje się nie do uniknięcia przy operowaniu środowiskiem kilku języków z różnych rodzin i konwencji graficznej reprezentacji. Jednakże transliteracja nazw własnych niekiedy wymyka się spod kontroli, np. Colā (s. 84) zamiast Cōlā, kiedy indziej Cola, Chola, a raz nawet Colā Niektóre sformułowania wydają się nieświadomą projekcją współczesnego oglądu geografii politycznej w rzeczywistość temporalnie zbyt odległą by uzasadniać takie spojrzenie: „While the Sanskrit *dūtakāvya* tradition in Tamil Nadu developed much like the genre in other parts of the country, there is one fascinating literary phenomenon that is distinctly Tamil...” (s. 74). Podobnie nieco anachronicznie brzmi dla mnie wyrażenie „other protagonists of purely romantic *sandేశākāvya*s [podkreślenie moje]...” (s. 78).

Pewne wątpliwości budzą we mnie sformułowania, które wydają się nazbyt bezproblemowo projektować współczesne kategorie wyobrazeniowe, czy poznawcze, na odległą przeszłość i

obca kulturę. Mam na myśli takie, jak to na s. 104: “Especially in the case of the *sandేశakāvya*s of Kerala which were composed with great attention awarded to topographical, cultural and historical information” sugerujące zaangażowanie ze strony autorów w wierne geograficznie reprezentowanie przestrzeni fizycznej. Natomiast na s. 105 czytamy: “ and every messenger poem maps out a path of pilgrimage.” Zadaję sobie pytanie, czy pielgrzymka (*pilgrimage*) jest kategorią zrozumiałą i transkulturową do tego stopnia, by pozostawiać ją bez refleksji. Co to znaczy pielgrzymować, jaką koncepcję pielgrzymki mogli żywić w swej wyobraźni autorzy *dutakawji*? Czy wszyscy taką samą? Jakie miejsce w religiach hinduizmu pełniło pielgrzymowanie do miejsc świętych / szczególnych / wartych z jakiegoś powodu (jakiego?) pielgrzymowania? Autorka słusznie wskazuje na źródła w dawnej literaturze oraz koncepcje natury ogólnej o charakterze normatywnym (*tīrthacāra*, *tīrthayātra*), wywiedzione z normatywnych tekstów. Wskazuje też słusznie na opracowania, np. te autorstwa Ann Feldhaus. Te ostatnie jednak, niezwykle wartościowe, dotyczą regionu nader odmiennego (Maharasztra) od tego, w którego kontekście Autorka je wymienia (Kerala) i prawdopodobnie odmiennego okresu historycznego. Słusznie przytoczone sformułowanie z pracy J. Lochtefelda (NB pracy tej brak w Bibliografii) nie znajduje w tekście rozprawy zastosowania praktycznego (a szkoda), tzn. nie zostaje w żaden sposób skonfrontowane z narracją krajobrazową keralskich *sandేశakawji*. A szkoda, bo ślady zostały jak najbardziej słusznie przez Autorkę zidentyfikowane. Na s. 106 dowiadujemy się, że: „...authors of *dūtakāvya* of a more devotional nature tended to incorporate in their poems a sacred, rather than secular, landscape, the fact that the same kind of sacred geography appears in most romantic *dūtakāvya*s, sometimes on a similar scale, may come as a surprise.” Sformułowanie to zdaje się wyrastać konsekwentnie z przyjętego przez autorkę rozróżnienia na odmiany gatunku identyfikowane jako “devotional” i “purely romantic”, lecz mam wątpliwości, co do ostrości takiego rozróżnienia i zasadności wyróżnienia odmiany „purely rmantic”.

Należy żałować też, że w literaturze źródłowej stanowiącej inspirację Autorki, zwłaszcza w tej części dotyczącej przypadku szczególnego poematu *Wiśweśwary*, nie znalazły się prace Iriny Glushkowej, niezastąpione dla zrozumienia transregionalnego krajobrazu praktyk pielgrzymkowych Marathów. Na s. 108 autorka wprowadza kategorię „classical romantic *dūtakāvya*s” tak, jakby została ona już ustalona i nie podlegała wątpliwości co do jej wydźwięku. Określenie to pojawia się w pracy po raz pierwszy na s. 7, we wprowadzeniu, jako część wyrażenia „classical Sanskrit romantic tradition”, które Autorka pozostawia jednak bez wyjaśnienia. Na s. 8 czytamy, że “... most *dūtakāvya*s were primarily romantic poems of separation” lecz określenie to również pozostaje bez komentarza. Na s. 10, z kolei, mamy „the staple romantic backdrop of *dūtakāvya*.” Co do rozumienia tego kwalifikatora przez autorkę możemy powziąć pewne przypuszczenie podążając za sformulowaniem ze s. 69: „In a genre recognized as romantic or erotic poetry...”

Należy przyznać, że liczne przekłady z sanskrytu niekiedy trudnych do rozczytania strof tzw. kunsztownej poezji sanskryckiej wymagać musiały od Autorki sporego przygotowania i zamieszczone w rozprawie efekty budzą na ogół podziw czytelnika. Na dodatek wybory Autorki są na ogół szczęśliwe i pozwalają pod wieloma względami docenić walory

poetyckiego języka dutakawji. Niekiedy jednak zdarza się, że cena za komunikatywność jest zbyt duża. I tak, dla przykładu, pomimo nęcąco brzmiącej możliwości, obawiam się, że przekład sanskryckiego *iṣṭārthasiddhyai* jako „wanting to make your dreams come true” to zbyt daleko idący ukłon w stronę współczesnego, anglosaskiego (popkulturowego) rozumienia tego zwrotu. Pamiętać przecież należy, że poezja ta wyrastała i adresowana było do edukowanych kręgów użytkowników i podzielanych przez nich idei i koncepcji kulturowych, pośród których *iṣṭārtha* kojarzyć musiała się również z *puruṣārtha*, a nie koniecznie ze spełnianiem skrytych marzeń. Przy tej okazji chciałbym zaryzykować bardziej ogólną uwagę na temat językowej konstrukcji całej pracy: przejrzysty klarowny styl, potoczność dyskursu narzuca się czytelnikowi w przyjemny sposób. Niekiedy jednak odbywa się kosztem uproszczeń i zbyt oczywistych uogólnień. Humanistyka, w moim odczuciu winna raczej kierować się demaskowaniem pozornych oczywistości, w których często kryją się poważne różnice kulturowe. W tym kontekście nie jestem również pewien szczęśliwości wyboru przekładowej decyzji Autorki co do kluczowej dla gatunku nazwy ptaka posłańca *haṃsa* w postaci ang. *gander*. Co prawda zachowuje on wrażenie zgodności rodzaju oddając sanskrycki rodzaj gramatyczny ale nie jest mi łatwo wyobrazić sobie gąsiora szybującego samotnie nad szczytami Himalajów. Co innego „dzika gęś” (*wild goose*), czyli ptak wolny i nieujarzmiony, szybujący na wysokościach. Kilka jeszcze mniej fortunnych decyzji Autorki pozwolę sobie zauważyć w tym miejscu. Wyrażenie “This is a description of the idol of Viṣṇu residing in the main *vimāna*, the sanctum sanctorum” (s. 115), sugeruje wymiennność terminów *vimāna* i *sanctum sanctorum*, co może być mylące. Za odpowiednik tego ostatniego zazwyczaj uważa się termin *garbhagr̥ha*, a obydwa terminy pochodzą z dwóch równych porządków – architektonicznego i religijnego. Świątynia może też posiadać w zasadzie tylko jedną wyraźną *vimāna*. Również następujące po nim sformułowanie jako oddające sens wersetu, którego autorka nie podaje w oryginale wydaje się być kontekstualnym nadużyciem ang. *courtesan*: „The following verse describes courtesans as they serve the god by fanning him with *cāmara* whisks”. Inna nadmierna generalizacja to, w moim odczuciu, wyrażenie ze s. 131 (przypis 221) “In Kerala *matha* is understood to be a facility situated by the temple in which young Brahmins are educated” Informacja tego rodzaju jest myląca: wiele z instytucji określanych tym mianem ani nie zajmują się edukacją, ani nie mają związku z „young brahmins”. NB rzeczownik *matha* zapisany jest błędnie. Powinno być *maṭha*.

Na koniec kilka słów o historii i historycznym wymiarze Sandeśakawji, słusznie zauważonym i podkreślonym przez autorkę. Formułowane w rozprawie, najczęściej celne, sądy i ważne uwagi nie zawsze idą w parze z rzeczywistym zaangażowaniem badawczym w kontekst historyczny: zgrabnym sformułowaniom ogólnym, dobrze i widowiskowo dobranym cytatom nie zawsze towarzyszy wystarczająco ugruntowany wgląd w problematykę. Nie wydaje mi się do końca poważnym rozpatrywanie sygnalizowanej w pracy natury historyczności keralskich sandeśakawji bez choćby wspomnienia fundamentalnych opracowań podstawowej problematyki historii i historiografii Kerali, takich choćby jak M.G.S. Narayanana *The Perumals of Kerala*, czy prac ucznia tego ostatniego, Keśavana Veluthata. Nie wspominam o trudniejszym przedsięwzięciu, jak nieodkryta jeszcze, a obfitująca w nowatorskie spojrzenia i skądinąd naturalnie nadająca się do

wykorzystania, bo operująca właśnie mapą, mapowaniem, topografią, praca M. Namboothorego *Kerala Sanskara*.

Niektóre z uwag zamieszczonych przez Autorkę w odniesieniu do ważnych problemów historycznych wydają się przypadkowe lub zbyt ogólnikowe. Mam na myśli np. wyjaśnienie w przypisie 211 na s. 128 dot. charakteru święta Mamankam, owszem cieszącego się sławą w swoim czasie, a obecnie znacznym zainteresowaniem historyków ze względu na zagadkę roli samobójczych ataków tzw. Ćawerów (Caver) stanowiących centrum dramatycznych wydarzeń owego święta. Autorka opatruje nazwę festiwalu uwagą w ogóle nie odnoszącą się do tej problematyki: „The Mamankam festival was a famous medieval assembly celebrated at the Vaiṣṇava Thirunavaya temple on the banks of the Bharathapuzzha River”.

Ciekawe skądinąd spostrzeżenie odnoszące się do militarnej roli niektórych instytucji społecznych braminów Nambudiri wydaje się niewyważone: na s. 139 Autorka pisze “image of warrior-Brahmins is quite unique and to my knowledge quite rarely met outside the Nampūtiri community”. Tymczasem ten interesujący i słusznie podkreślony przez Autorkę motyw w historii społeczności braminijskich jest dość często dyskutowany w odniesieniu nie tylko do Nambudirich, ale i do braminijskich społeczności dawnej Maharasztry i Tamilnadu (zob. np. Veluthat 2003, Narayanan 2013). Obraz edukacyjno-treningowych ośrodków uzbrojonych braminów określanych mianem Cattar jest dość dobrze znany epigrafii i komentowany od kilku dekad przez historyków(np. w podstawowym dla historii Kerali dziele M.G.S. Narayana).

Niektóre z ocen historycznych autorki nie wydają się do końca precyzyjne. I tak na s. 133 Autorka skłania się ku opinii, że Lakṣmidāsa, autor *Śukasandēśa*, powinien skomponować swoje dzieło mniej więcej w połowie XVI stulecia. Jednocześnie przedstawia portret Kerali z centralnym ośrodkiem w Mahodayapuram jakby dotyczył czasu funkcjonowania Lakṣmidasy. Wg ustaleń historycznych, Mahodayapuram przestaje pełnić rolę siedziby dynastii Cēra z pewnością po 1221 roku, a ostatni władca tej dynastii ucieka z Kerali. Od tej pory, w zasadzie nie ma sensu mówienie o Kerali jako o jednym kraju, a takiego wyrażenia Autorka używa. Być może literacki świat przedstawiony w *Śukasandēśa* czerpie z legendy i pamięci kulturowej poprzedzającej rozpad imperium Cerów, ale Autorka nie czyni tego niezbędnego rozróżnienia. Myśląc historycznie i merytorycznie jest też wnioskowanie przeprowadzone przez autorkę na s. 134, wedle którego wszelka edukacja wedyjska keralskich braminów kojarzona miała być z treningiem militarnym. Wg opinii historyków niektóre tylko, szczególne instytucje kulturowe Nambudirich, określane w inskrypcjach mianem *salai (śālā)*, organizowano na styl gimnazjum łączącego dwa typy edukacji. Adeptów tego rodzaju instytucji określano szczególną nazwą: *cattar*.

Na s. 137 autorka porusza bardzo ważny i inspirujący problem konstruowania tożsamości. Stwierdza przy tym, że Vedanta Deśika postrzegał siebie jako przedstawiciela Południa (Southerner) i że sandeśakawja w jego wydania wyrażać miała jego uczucia względem „ukochanego Południa” (*beloved South*). Czytelnik ciekawy byłby usłyszeć, czy tekst Sandeśakawji używa kategorii geograficzno-tożsamościowej mogącej być odpowiednikiem ang. *South* czy *Southerner*, a tym samym, uzasadniającej projekcję takiej kategorii na świat

przed-nowoczesnego autora. W świetle tych uwag, pod znakiem zapytania postawić należałoby również przełożenie przymiotnika *draviḍa* ze strony zacytowanej w przypisie 131 s. 139 jako „Tamil country”. Podobna uwaga dotyczy przekładania liczby mnogiej *kerālān* poprzez l. pj. „Kerala” sugerującą koncepcję geograficzno-kulturową operującą w czasach autora (dzisiejszy obszar Kerali był wówczas konglomeratem wielu państweczek o mocnej regionalnej i lokalnej tożsamości widocznej zresztą do dzisiaj). O niebezpieczeństwach tego rodzaju pisze w przywoływanej zresztą przez Autorkę pracy jeden z poważniejszych znawców kultur literackich Kerali, Rich Freeman. Zastanawia mnie również, dlaczego używana do dzisiaj w Kerali nazwa Tiruvānantapuram, nie pojawia się w pracy ani raz. Niektóre konwencje zapisu stosowane przez Autorkę budzą wątpliwości co do ich konsekwencji: np. zestawianie dwóch różnych konwencji w wyrażeniu Zamorins of Kolikōḍe. Naturalniej byłoby Zamorins of Calicut (obydwie firmy angielskie i uproszczone) lub Samūtiris of Kolikōḍe (obydwie formy transliterowane z Malajalam).

Kilka jeszcze historycznych nieścisłości: na s. 169 czytamy: „the whole of the region ...was over by the Peshwa Balaji Bajirao of the Maratha clan ...” Otóż trudno uznać, zwłaszcza w tym okresie historycznym Marathów za jeden klan, choć „konfederacja klanów” miałyby tu sens, ani też Peshwę Baji’ego Rao nie sposób uznać za członka jakiegokolwiek klanu marackiego, bowiem wywodził się z rodu bramińskiego grupy Citpavan (sic!).

Dość kontrowersyjne, choć ciekawe, wydaje się sformułowanie ze s. 202: „If my original theory is correct and Bhīmasena was not a true monarch but a vassal or chief of a hill-fort, it might even be said that these descriptions were perhaps so grotesquely over-exaggerated, that they may have even been intended as satire. However, the overall impression is that the poet was not jesting but truly desperate for patronage.” To co autorka nazywa „my original theory” wygląda na hipotezę, jeśli dobrze rozumiem, odnoszącą się do intencji autora... W efekcie mamy tu pewną sprzeczność rodzącą się z pytania: czy mamy do czynienia z poematem o określonej praktycznej funkcji społecznej zaznaczonej przez Autorkę wcześniej, czy też z satyrą? Jeśli to drugie, to skierowaną do kogo? Pytanie to dotyczy ogólniejszego problemu pomijanego w pracy, mianowicie praktyk czytelniczych: kto miałby być czytelnikiem takiego dzieła? W jakich okolicznościach? W pracy natrafiamy wielokrotnie na określenia dotyczące czytelników (readers) bądź słuchaczy (audience). Autorka nie wyjaśnia, czy ma na myśli ówczesnego czy współczesnego czytelnika, a jeśli to pierwsze, to nie zdradza nam kim mógł, bądź raczej kim mogli być, bądź byli czytelnicy *sandeśakawji*? W jakich okolicznościach czytano, z czego, czy możemy mówić o swobodnej, prywatnej lekturze, czy raczej czymś innym?

Kilka sformułowań w pracy sugeruje wielki nakład sił i środków przy zdobywaniu i lekturze niedostępnych źródeł w indyjskich bibliotekach, wysiłek podkreślany ang. przymiotnikami takimi jak *arduous*, *laborius*, *heavy* (s. 168). Tymczasem źródła opatrzone przymiotnikiem *obscure* dostępne są w publicznym repozytorium tekstów elektronicznych (Digital Library of India), a zatem nie wymagały żmudnego przekopywania indyjskich bibliotek. NB biblioteki francuskich, skądinąd, instytucji zamorskich wskazane przy tej okazji przez Autorkę należą do wygodniejszych i dysponują klimatyzowanymi pomieszczeniami zorganizowanymi

wedle standardów europejskich, w przeciwieństwie do innych indyjskich zbiorów bibliotecznych, których Autorka jednak nie wymienia.

Większość z sądów formułowanych przez autorkę znajduje wystarczające poparcie w przytaczanych przez nią odniesieniach do literatury źródłowej, bądź opiniach badaczy o ustalonej renomie. Sądy te sformułowane są zazwyczaj w sposób przekonujący, a niekiedy nawet inspirujący. Tu i ówdzie jednak zdarzają się sformułowania nieprecyzyjne logicznie, bądź o referencji skierowanej w nieokreślonym bliżej kierunku. I tak, na s. 150, w ważnym akapicie poświęconym koncepcji i praktyce (jak można byłoby się domyślać, choć autorka nie czyni takiego rozróżnienia) patronatu, czytamy: „Smith quotes verse 1.3 from the *Rājatarāṅgiṅī* of Kalhaṇa ... which is a perfect representation of this concept existing in the early-Indian mind-set.” Sformułowanie „early-Indian mind-set” jest co najmniej mało precyzyjne, nie odsyła do żadnego z okresów historycznych, i chcąc nie chcąc wpisuje się w nienajlepszą praktykę podkreślania rzekomej bezkresnej antyczości rzekomo ogólnych zwyczajów indyjskich podzielanych przez wszystkich bez różnicy. Sąd ten wkrada się w ciekawy akapit jako niepotrzebny dysonans, pobrzmiewający nutą esencjonalizmu i łatwego uogólnienia... Podejrzewam, że niewielka stylistyczna modyfikacja tego sformułowania pozwoliła by uniknąć tego rodzaju wrażenia. Na szczęście czytelnik rozprawy odnosi wrażenie, że tego rodzaju potknięcia należą w językowym krajobrazie pracy raczej do rzadkości, a większość sformułowań emanuje wyważonym tonem, któremu towarzyszy przejrzysta konstrukcja logiczna umiejętnie wykorzystująca struktury komunikacyjne współczesnej angielszczyzny.

Na koniec jeszcze jedna drobna uwaga: zastanawiam się dlaczego nazwę kończącego dysertację dzieła - *Vāgmaṇḍanagunādūtakāvya* Autorka przełożyła na j. ang. jako *The Garland of Adornments of Speech* skoro sama kilka linii niżej przyznaje, iż posłańcem w poemacie jest właśnie tytułowa *guṇa* ? Przez analogię do przekładów innych tytułów gatunku spodziewalibyśmy się raczej czegoś innego... Jest to oczywiście decyzja związana z przekładem i nie traktuję jej tutaj jako zarzut.

W ogólnym rozrachunku, pomimo pewnej ilości drobnych uchybień, kilku błędów natury historycznej, kilku nie najszcześliwszych sformułowań, rozprawa dowodzi poważnego zamysłu badawczego i oryginalnego sposobu przedstawienia wyników badań. Całość zagadnienia zaprezentowana została w sposób nader przejrzysty, a argumenty poparte materiałem źródłowym i osadzone w kontekście współczesnych światowych badań w stosownym zakresie. Jako taka, praca pani Szczepanik nie tylko spełnia wymogi stawiane wobec rozpraw doktorskich, ale zasługuje, w moim mniemaniu, na wyróżnienie i publikację.

Konkluzja:

Biorąc wszystko pod uwagę, konkluduję, że ww. rozprawa Pani mgr Lidii Szczepanik spełnia wymogi stawiane pracom doktorskim i stawiam wniosek o dopuszczenie Autorki do dalszych etapów przewodu doktorskiego.