

**dr hab. Agata Nalborczyk, prof. ucz.**

Zakład Islamu Europejskiego  
Wydział Orientalistyczny  
Uniwersytet Warszawski

**Recenzja rozprawy doktorskiej**

**mgr Edyty Puchalskiej**

***Islam magiczny. Symboliczno-religijne znaczenie kolorów w powieściach Wstyd i Szatańskie Wersety Salmana Rushdiego***

**napisanej na Wydziale Filologicznym**

**Uniwersytetu Gdańskiego**

**pod kierunkiem dr hab. Józefa Majewskiego, prof. ucz.**

Proza i postać pisarza Salmana Rushdiego są znane na całym świecie i nieustająco cieszą się zainteresowaniem, także mediów. Z jednej strony jest to spowodowane tym, że jest to piśarstwo na wysokim poziomie, nagradzane wielokrotnie ważnymi międzynarodowymi nagrodami, począwszy od Nagrody Bookera w 1981 roku za powieść „Dzieci północy.” Z drugiej strony zainteresowanie opinii publicznej i światowych mediów narodziło się oczywiście w wyniku sprawy zagrożenia życia samego autora, będącej rezultatem publikacji „Szatańskich wersetów” i reakcji muzułmanów na nią, w tym fatwy Chomeiniego.

Ostatnie wydarzenia znowu zwróciły uwagę świata na pisarza – zamach w dniu 12 sierpnia bieżącego roku niespodziewanie przyniósł powrót do rozważań na temat związków literatury, polityki i religii.

Podjęta przez mgr Edytę Puchalską próba zbadania i opisanie roli kolorów w prozie Salmana Rushdiego nieoczekiwanie zyskała na aktualności.

## **1. Ocena merytoryczna**

Rozprawa doktorska mgr Edyty Puchalskiej to 254 strony samego tekstu rozprawy oraz 19 stron bibliografii.

**1.1. Struktura pracy** – obejmuje: *Wstęp*, pięć rozdziałów, w tym podsumowanie w rozdziale 5, *Zakończenie* oraz bibliografię.

We *Wstępie* Doktorantka wyjaśnia przyczyny zajęcia się tematem kolorów w powieściach Rushdiego *Wstyd* i *Szatańskie wersety*, związki pisarstwa tego autora z dyskursem postkolonialnym, opisuje strukturę pracy i zawartość poszczególnych rozdziałów, a także wymienia tezy badawcze, których potwierdzenia szuka na dalszych stronach rozprawy. Omawia także wykorzystaną w pracy literaturę – moim zdaniem w tej części przydałyby się daty wydania w nawiasach, żeby czytelnik wiedział, jak aktualne są to źródła.

Niestety, już w tej części znajdujemy wiele problematycznych miejsc, szczególnie tam, gdzie mowa jest o islamie. W powiązaniu z omówieniem przynależności pisarstwa Rushdiego do postkolonialnego nurtu napotykamy na s. 9 na zdanie: „Fala migracji oraz ekspansja islamu powodują, iż kwestie tożsamości zarówno narodowej, jak i religijnej stają się palącym tematem teraźniejszości.” Słowo „ekspansja” w połączeniu z migracją jest wyraźnie nieobiektywne, nacechowane negatywnie i przywołuje na myśl antymuzułmańską i antyimigrancką retorykę.

Na s. 11 jest gorzej, bowiem Doktorantka utożsamia fatwę, orzeczenie prawno-religijne, wydawane przez uczonego muzułmańskiego w przypadku różnych zagadnień – od rozwodu po konieczność korzystania z oprocentowanych kart kredytowych – z klątwą.<sup>1</sup> Czytamy: „(...) obie powieści ukazały się jeszcze przed tragicznym wydarzeniem, które radykalnie odmieniło życie ich autora: 14 lutego 1989 roku irański przywódca religijny ajatollah R. Chomejni rzucił na niego klątwę (fatwa) z powodu ‘antyislamskiej’ – jak sądził – zawartości *Szatańskich wersetów*, wzywając wyznawców islamu do zamordowania pisarza.”

Ten błąd pojawiał i pojawia się bardzo często w różnego rodzaju wystąpieniach na temat prozy Rushdiego, internetowych słownikach czy artykułach antymuzułmańskich, ale od Doktorantki, która chce się zajmować ‘islamskimi’ powieściami tego autora i w bibliografii pracy ma *Podstawowe wiadomości o islamie* Janusza Daneckiego – najlepsze polskie opracowanie na temat tej religii, *Encyklopedię islamu*, słowniki Marka Dziekana i J. Daneckiego należy wymagać więcej. Dlaczego zatem na s. 11 w przypisie 6 znajdujemy definicję fatwy z *Wielkiej encyklopedii PWN*, a nie któregoś z fachowych źródeł, napisanych przez specjalistów? Nie jest bowiem w sunnizmie tak, że obecnie za niezastosowanie się do fatwy można ponieść konsekwencje – jeśli komuś, kto prosił o orzeczenie (*mustafti*), otrzymana fatwa się nie podoba, może (i często tak jest) iść do następnego uczonego i poprosić o kolejną fatwę. Nie jest także prawdą, że „(...) w systemie szyickim fatwa jest nie tylko radą, ale również zyskuje status regulacji prawnej, obowiązkowej dla wszystkich wiernych do chwili śmierci jej autora.” W szyizmie wiernego szyitę obowiązuje fatwa wydana przez wybrany przez niego autorytet religijny (arab. *mardża’ at-taklid*, pers. *mardża’-e taqlid*), ale obecnie nie ma takiego autorytetu, który uznawaliby wszyscy szyici;<sup>2</sup> Ruhollah Chomejni także nim nie był. Jego fatwa nie obowiązywała zatem nie tylko żadnego z sunnitów, ale także nie wszystkich szyi-

<sup>1</sup> Podobnie na s. 24: „odpowiedź Rushdiego na fatwę/klątwę ajatollaha Chomejnigo”.

<sup>2</sup> Ostatnim był Hosejn Ali Tabatabaji Borudżerdi, który zmarł w 1961 roku.

tów. Fatwa Chomejniego była zresztą przedmiotem rozgrywek politycznych – sam ajatollah *Szatańskich wersetów* nie czytał<sup>3</sup> – i wpisuje się w rywalizację między szyickim Iranem a wahhabicką Arabią Saudyjską o rząd dusz w świecie muzułmańskim, o to, kto lepiej broni islamu. Kolejni liberalniejsi przywódcy irańscy ogłaszali, że fatwa nie obowiązuje (np. prezydent Muhammad Chatami w 1998 roku), a gdy do władzy dochodzili konserwatyści, ogłaszali, że jednak obowiązuje (np. Najwyższy Przywódca ajatollah Ali Chamenei w 2017 roku) – fatwa zmarłego obowiązuje, gdy potwierdzi ją żyjący uczony.

Zupełnie dla mnie niejasny i bardzo problematyczny jest wybór polskiego tłumaczenia Koranu. Zamiast najlepszego przekładu, dokonanego bezpośrednio z języka arabskiego przez polskiego arabistę i islamologa, prof. Józefa Bielawskiego (PWN, Warszawa 1986), Doktorantka wybrała ten przypisywany Janowi Murzie Tarak Buczackiemu z połowy XIX wieku (Armoryka, Sandomierz 2010; I wyd. Warszawa 1858), który nie jest dokonany bezpośrednio z arabskiego, a za pośrednictwem francuskiego. Jest to tłumaczenie na polski przekładu francuskiego Claude-Étienne’a Savary’ego,<sup>4</sup> dokonane przez filomatów, Ignacego Domeykę i ks. Dionizego Chlewińskiego. Przekład ten oczywiście nie mógł się ukazać pod ich nazwiskami w zaborze rosyjskim.<sup>5</sup>

Rozdział pierwszy, teoretyczny, zawiera omówienie roli koloru w kulturze. Opiera się na bogatej literaturze teoretycznej, choć przytoczona na s. 19 definicja kultury pochodzi w z pracy T. S. Eliota z 1949 roku *Notes towards the Definition of Culture* – nie było bardziej aktualnego źródła? Trochę dziwi też umieszczenie w tym teoretycznym rozdziale życiorysu Rushdiego – choć nosi on tytuł *Kolorysta Rushdie*, ale są tu informacje o jego mieście rodzinnym, wykształceniu, żonach, dzieciach i kolejnych publikacjach, co z zagadnieniem koloru nie ma wiele wspólnego.

Doktorantka twierdzi w części 1.1.2. na s. 28: „(...) różne nacje posługujące się różnymi językami wytworzyły różne systemy postrzegania kolorów (...)”, a tymczasem to nie ‘nacje’ posługują się różnymi językami, ale ‘wspólnoty językowe’ – czy Austriacy lub niemieckojęzyczni Szwajcarzy przynależą do nacji niemieckiej?

W części 1.1.4., zajmującym się religijnym ujęciem koloru, czytamy „Po śmierci Mahometa zielony był nie tyle kolorem tej religii, ile barwą dynastyczną spadkobierców Proroka. Fatymidzi uczynili go swą barwą rodową. W XII wieku, po upadku Fatymidów, zielony po-

<sup>3</sup> *Szatańskie wersety* ukazały się zresztą w Iranie pół roku wcześniej, zostały nawet zrecenzowane w prasie i nikt z władz nie zwrócił na nie uwagi.

<sup>4</sup> Por. C. Savary, *Le Coran traduit de l'arabe, accompagné de notes, précédé d'un abrégé de la vie de Mahomet, tiré des écrivains orientaux les plus estimés*, Dufour, Paris-Amsterdam 1821.

<sup>5</sup> Dokonali oni tego przekładu „dla naszych Tatarów, że sami siebie rozumieć będą i odtąd droższy dla nich stanie się język ich ojców.”; Z. Wójcik, *Filomacki przekład Alkoranu dla Tatarów nowogródzkich*, „Literatura Ludowa” 1995, 39, 3, s. 17-18.

Tarak Buczaccy, ojciec (Selim) i syn, a może ojciec tylko (we wstępie do wydania z roku 1858 wyrażona jest ta niepewność), dokonali zapewne jakiejś redakcji, gdyż wydanie to nieznacznie różni się od zachowanych rękopisów filomatów – por. Cz. Łapicz, *Niezwykłe losy pierwszego drukowanego przekładu Koranu na język polski*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Językoznawcza”, t. 20 (40), z. 2, 2013, s. 129-130.

woli stawiał się barwą islamu jako religii i zaczął jednoczyć wszystkich Arabów świata islamskiego (...).” Parę kwestii jest tu problematycznych – otóż Fatymidzi byli dynastią ismailicką, czyli szyicką tzw. „siódemkowców”, zatem nie stanowili wzoru dla sunnitów, którzy byli i są w większości, a do tego zawsze kwestionowali pochodzenie Fatymidów od Mahometa przez jego córkę Fatimę. I kto to są ‘wszyscy Arabowie świata islamskiego’? Arabowie stanowią ok. 20% wszystkich muzułmanów, a i nie wszyscy Arabowie to muzułmanie.

Nie jest prawdą, że u muzułmanów „zielony zniknął natomiast z dywanów: nie godzi się stąpać po tak świętym kolorze.” Bez problemu znajdziemy dywany z różnych krajów arabskich, a także pakistańskie, afgańskie, tureckie, których nawet głównym kolorem jest zielony! Wystarczy zajrzeć do Internetu czy na eBay. Z kolei w części 1.3., poświęconej kolorowi w literaturze, nie jest jasne, skąd taki dobór utworów literackich – wydaje się on dość przypadkowy i nie jest w żaden sposób uzasadniony.

W cytacie z F. Fanona na s. 58 znajdujemy zdanie „Wszystkie drapieżne ptaki są czarne.” Nie zastanowiło to Doktorantki? I tak np. bielik (*Haliaeetus albicilla*) jest brązowy, a druga część łacińskiej nazwy znaczy ‘o białym ogonie’, myszołów zwyczajny (*Buteo buteo*) jest wielokolorowy od jasnokremowego po ciemnobrunatny, nawet przysłowiowa ‘czarna wrona’ to wrona siwa (*Corvus corone*), czyli szaro-czarna. I na koniec pytanie – jaki kolor otrzymamy po zmieszaniu czerwonego z niebieskim? Doktorantka twierdzi, że purpurę – czyżby anglicyzm ‘purple’?

Rozdział drugi to charakterystyka symboliki kolorów w religiach abrahamowych – judaizmie, chrześcijaństwie i islamie. Tu dla niektórych twierdzeń brak podania źródła np. akapit drugi od dołu na s. 59, opisujący kolory dwunastu plemion Izraela, podobnie trzy akapity na s. 62. Kolory w chrześcijaństwie z kolei utożsamione są właściwie z kolorami liturgicznymi.

Skąd Doktorantka wie, że islam „ma problem z czerwienią”? To, że kolor ten rzadko pojawia się w meczetach, wynika z przekonania, że kolory w miejscu modlitwy mają uspokajać, ale nie jest to wymóg absolutny – wystarczy spojrzeć na zdjęcia tzw. Różowego Meczetu (meczet Nasira al-Mulka w Szirazie w Iranie) albo bardzo popularnych czerwonych dywanów typu *buchara* produkowanych w muzułmańskich Afganistanie, Iranie czy Turkmenistanie. Wiele ludowych i współczesnych strojów kobiet muzułmańskich także jest w czerwonym kolorze.

Nie jest też prawdą, że kolorem „burki, nikabu, czadoru czy hidżabu, czyli elementów stroju kobiecego” jest większości czarny. Burka, noszona tylko w Afganistanie lub Pakistanie jest zazwyczaj niebieska, ale może być fioletowa lub zielona, a hidżab (najczęściej chusta) może być dowolnego koloru – biały, różowy, niebieski, zielony lub we wzory. Pod rzeczywistość czarnym czadorem czy abają kobiety zaś noszą różnokolorowe stroje, których barwy i wzory zależą także od tego, do jakiego etnosu muzułmańskiego należą – muzułmanów jest przecież 1,5 miliarda na wszystkich kontynentach.

Część pracy poświęcona omówieniu kolorów w islamie w ogóle opiera się na jednym opracowaniu: A. H. Fatani, *Colours*, w: O. Leaman (red.), *The Qur'an: An Encyclopedia*, London, New York 2006, a artykuł ten zawiera sporo nieścisłości i przestarzałej wiedzy. Odwoływanie się przez Doktorantkę za Fatanim do pracy Brenta Berlina i Paula Kaya z 1969 roku<sup>6</sup> jest w 2022 roku nie na miejscu. Ich tezy o kolejności pojawiania się kolorów w językach ludzkich odnoszą się jednak do języków europejskich i okazały się nieodpowiednie dla języków pozaeuropejskich, np. eskimo-aleuckich czy czukocko-kamczackich (chodzi o języki ludów zamieszkujących tereny arktyczne, gdzie jest mało kolorów w naturze).<sup>7</sup> Nie jest zatem zgodne z myślą współczesnego językoznawstwa twierdzenie, że „można określić ewolucyjne stadia rozwoju języków związane z liczbą występujących w nich kolorów.” (s. 72) – np. w dialektach Inuitów nie ma rozróżnienia między niebieskim i zielonym, a w niektórych nawet między zielonym i żółtym.<sup>8</sup>

Powiązanie za Fatanim czerwonego z różą – po arabsku *ward* – też nie jest do końca prawdziwe, zależy to bowiem od regionu świata muzułmańskiego, gdyż róża damasceńska (*Rosa damascena* Mill.; arab. *ward dimaszki*), najbardziej popularna na Bliskim Wschodzie, ma kwiaty w różnych odcieniach różowego (rzadko białe lub czerwone); zresztą w języku arabskim kolor *wardi* oznacza właśnie ‘różowy’. Nie jest też prawdą (s. 72 przypis 179), że jeden wyraz *wagharābību* oznacza ‘intensywnie czarny’ – jest to bowiem spójnik *wa*, czyli ‘i’, a *gharābīb* to ‘kruki’,<sup>9</sup> po których dopiero występuje słowo *sūd*<sup>m</sup>, czyli ‘czerni, czarny’ i dopiero razem daje to ‘i kruczoczarne’ (chodzi o pasma kolorystyczne na górach).

Rozdział trzeci poświęcony jest analizie występowania kolorów i ich roli w powieści *Wstyd*, zaś rozdział czwarty analizuje występowanie kolorów i ich rolę w powieści *Szatańskie wersety*. Oba te rozdziały są obszernie (trzeci – 77 stron, czwarty – 76 stron) i wymagały wiele pracy od Doktorantki. Erudycja i odczytanie w prozie S. Rushdiego budzą podziw.

Zastrzeżenie mam tylko do wyjaśniania znaczenia kolorów na kartach omawianych powieści przez użycie opracowań właściwych dla kultury europejskiej, np. *Słownik symboli* W. Kopalińskiego.<sup>10</sup> Nie jest także prawdą, że puszczanie latawców jest „powszechną zabawą dzieci w państwach islamskich”, jak czytamy na s. 105 – jest to zabawa powszechna w Afganistanie<sup>11</sup> i części Pakistanu (te same grupy etniczne żyją częściowo w obu krajach).<sup>12</sup>

<sup>6</sup> B. Berlin, P. Kay, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1969.

<sup>7</sup> Por. M. Fortescue, *Colors of Arctic*, „Amerindia” t. 38, 2016, s. 25-46.

<sup>8</sup> Tamże, s. 29.

<sup>9</sup> Liczba poj. *ghurāb*<sup>m</sup>.

Por. tłumaczenie Bielawskiego: „A góry poznaczone są pasmami -/ białymi i czerwonymi, o różnych odcieniach i kruczoczarne.”, a nie jak w używanym przez Doktorantkę przekładzie: „Pośród gór ścieżki są czerwone, białe i rozmaitych kolorów. Kruk jest czarny.”

<sup>10</sup> Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2012.

<sup>11</sup> Khaled Hosseini, autor *Chłopca z latawcem* (tytuł oryg. *The Kite Runner*), to nie pisarz persko-amerykański, ale afgańsko-amerykański, gdyż nie wywodzi się z Iranu, lecz z Afganistanu – co prawda mieszkał w Iranie w latach 1970-1973, ale jego ojciec pracował tam w ambasadzie Afganistanu.

Rozdział piąty to realizacja trzeciego zadania badawczego, czyli wyodrębnienie i opisanie kolorów 'islam realistyczno-magicznego'. Jak pisze Doktorantka, chodzi tu o „symboliczno-kolorystyczną charakterystykę islamu” i tak do końca nie wiadomo, o co chodzi. Islam jest religią wyznawaną przez 1,5 miliarda ludzi ze wszystkich kontynentów bardzo wielu kultur i języków. Czy mogłaby powstać i na podstawie czego „symboliczno-kolorystyczna charakterystyka chrześcijaństwa”? Ale oczywiście ta część pracy także wymagała dużego wkładu pracy Doktorantki, a kolorystyczne wizualizacje stanowią ciekawe uzupełnienie.

Zakończenie jest oczywiście podsumowaniem rozprawy, streszczającym osiągnięte wyniki, m.in. potwierdzenie tezy, że kolory odgrywają znaczącą rolę w tym nurcie literatury, jakim jest realizm magiczny, także w wydaniu S. Rushdiego.

*Bibliografia* jest dość bogata, choć sprzeciw budzi potraktowanie e-booków i artykułów znalezionych w sieci jako źródeł internetowych, czyli podanie wyłącznie linku do nich bez szerszego opisu bibliograficznego. Do tego wiele pozycji to publikacje konfesyjne, przeznaczone dla wyznawców, niemające naukowego poziomu i przygotowane przez niespecjalistów, np.:

- Abu-Rub H., Zabża B., *Status kobiety w islamie*, Muzułmańskie Stowarzyszenie Kształtowania Kulturalnego w RP, Katowice 2008.
- Al-Maududi S. A., *Zrozumieć islam*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Białystok 2003.
- Al-Qajjem I., *Podróż duszy po śmierci*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Białystok 2001.
- Al-Sheha A., *Moje pierwsze kroki w islamie*, przeł. A. Omar, Białystok, b.r.w.
- Al-Sheha A., *Muhammad Wysłannik Boży – pokój z Nim*, przeł. A. Bouali, World Organization For Presenting Islam, Riyadh 2006.
- Al-Tantawi A., *Ogólny zarys religii islamu*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Białystok 1999.
- Attahhan M. M., *Osobowość współczesnego Muzułmanina*, przeł. Ali i Hanna Al-Raoosh, Cartotecnica Polska Sp. z o.o. i Muzułmańskie Stowarzyszenie Kształtowania Kulturalnego w Polsce, Katowice 2001.
- Issa A.A., *Komentarz czterdziestu hadisów Nalałija*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Białystok 1999.
- Mawlawi F., *Prosty wykład głównych praktyk religijnych islamu*, przeł. J. Banasiak, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Muzułmańskie Stowarzyszenie Kształtowania Kulturalnego, Białystok 2003.
- Yaken F., *Co oznacza moja przynależność do islamu*, Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce, Białystok 2000.

Publikacja Irshad Manji *Kłopot z islamem* także dziwi w *Bibliografii* pracy naukowej – jest to tekst osoby, która ma niewielką wiedzę o islamie, a próbuje go reformować, zaczynając od tego, że muzułmanie mają przestać twierdzić, że Koran został zesłany od Boga (to tak,

---

<sup>12</sup> To trochę tak, jakby np. uznać, że śmigus-dyngus jest praktykowany we wszystkich krajach chrześcijańskich, skoro spotykamy go w Polsce, Czechach, na Słowacji, czyli krajach chrześcijańskich.

jakby zaczynać reformę chrześcijaństwa od stwierdzenia, że Jezus nie był Synem Bożym). Co ciekawe, publikacja ta nie występuje w tekście rozprawy.

Brak konsekwencji widać także w zapisie tytułów w języku angielskim – niektóre zapisywane są wyłącznie małymi literami, inne dużymi literami mają rzeczowniki, przymiotniki itd.

## 1.2. Tezy

Doktorantka we *Wstępie* postawiła przed sobą następujące zadania badawcze, które zrealizuje poddając analizom symboliczno-kolorystycznym powieści *Wstyd* i *Szatańskie wersety*:

1. wykazać, że kolory odgrywają kluczową rolę w tych utworach jako realistyczno-magicznych;
2. utworzyć ich atlas chromatyczny;
3. ustalić symboliczne antropologiczno-kulturowe i religijne znaczenie kolorów w każdej z nich w perspektywie syntetycznego obrazu islamu.

Dwa pierwsze zadania są zrozumiałe. Nie jest natomiast dla mnie jasne, o co chodzi w zadaniu nr 3. – co to jest ‘syntetyczny obraz islamu’ i dlaczego jest on potrzebny do ustalenia znaczeń kolorów w powieściach S. Rushdiego. Czy w ogóle kolory w tych utworach można powiązać z islamem, religią, którą wyznawali przodkowie pisarza, ale on sam deklaruje się jako ateista? Czy kolory używane np. w powieści *Quo vadis* Sienkiewicza miałyby się jakoś do ‘syntetycznego obrazu chrześcijaństwa’?

## 2. Ocena formalna

Przedstawiona do oceny rozprawa napisana jest w zasadzie poprawnym językiem, choć zdarzają się potknięcia stylistyczne, błędy interpunkcyjne i fragmenty pisane potocznym, nie-naukowym językiem. Sam tekst miejscami dość trudno się czyta, szczególnie rozdziały 3 i 4, gdyż wielokrotnie powtarzane są te same informacje – np. w rozdziale 3 kto się zmienił w Bestię, kto się z kim ożenił, kto jest czyją matką. Przy tym nagromadzeniu postaci, gdyby czytelnik nie znał powieści, trudno by mu było nadażyć za tym, kto jest kim.

Sporo znajdujemy w tekście literówek, niekonsekwencji w pisowni terminów muzułmańskich i antroponimów obcego pochodzenia. Przydałby się też częstszy podział tekstu na akapity – czytałoby się łatwiej i płynniej, byłoby od razu widać, gdzie Doktorantka kończy daną myśl. Z kolei podział pracy na rozdziały i podrozdziały jest odpowiedni do treści.

Jeśli chodzi o transkrypcję wyrazów obcego pochodzenia, to Doktorantka zasadniczo jakby nie zauważa konieczności konsekwencji, a przecież praca napisana jest na Wydziale Filologicznym. Znajdujemy w pracy terminy w transkrypcji uproszczonej polskiej (np. Dżibril, Dżahilijja, na s. 69 ‘al-fikh’, s. 73 przypis 187 – ‘fukara’), transkrypcji naukowej ISO (s. 74 – ‘abū barāḳish’, yāḳūt<sup>13</sup>), transkrypcji Encyklopedii Islamu (‘nishān’, ‘miḡalla – s.

<sup>13</sup> Ale zaraz na s. 75 ‘yakut’ niepoprawnie w żadnej transkrypcji; nawet termin przepisany z *Encyclopaedia od Islam* nieprawidłowo: ‘khazaf’ – powinno być ‘khazaf’.

117<sup>14</sup>), transkrypcji uproszczonej angielskiej (s. 71 – ‘zurqan’, s. 73 przypis 184 – ‘iswadda wajhuhu’, s. 173 *Sahih Al-Bukhari*, s. 164 Jabal al-Nur) itd. – czasem nawet te same wyrazy są zapisywane różną transkrypcją. I tak np. na s. 77 imię bohatera „Wstydu” to ‘Khayyam’ (uproszczona angielska), a na s. 115 ‘Chajjam’ (uproszczona polska), do s. 90 nazwisko innego bohatera to ‘Haydar’ (uproszczona angielska), a od s. 91 ‘Hajdar’ (uproszczona polska). Inne niekonsekwencje: np. na s. 87 i 98 znajdujemy ‘Pinky’, na s. 79 ‘Pinkie’, a na s. ‘Pinkie’ (chodzi o tę samą osobę), na s. 62 ‘pobożnego żyda’, ‘prawicowi żydzi’ i ‘płaszcz Żydów’, ‘dla zamożnych Żydów’.

Pojawiający się od s. 15 termin ‘mohadżir’ (raz pisany kursywą, a raz nie) nie został wystarczająco wyjaśniony, a ma on konotacje także religijne – pochodzi od arabskiego ‘muhađżir’ (emigrant) i tym terminem określa się towarzyszy proroka Mahometa, którzy wywędrowali z Mekki do Abisynii w strachu przed prześladowaniami. Nie wiem także, dlaczego Doktorantka używając tego terminu we fleksyjnym języku polskim nie odmienia go, nie używa go także w liczbie mnogiej – ‘mohadżirowie’ (np. na s. 238, 251).

Nie jest również dla mnie jasne, dlaczego Doktorantka używa słowa ‘Allah’ (np. s. 163, s. 166, s. 172, s. 233, s. 236) na określenie Boga muzułmanów – jest to po prostu arabskie słowo *ilah* ‘bóg, bóstwo’ z rodzajnikiem określonym *al-* – *Al-(i)lah*, a zatem oznacza konkretnego Boga jak *der Gott* czy *the God* i w języku polskim oddajemy ten wyraz jako ‘Bóg’ pisany dużą literą. Wyraz ‘Allah’ jest używany także przez chrześcijan arabskich i występuje w arabskiej Biblii, nie jest zatem imieniem Boga w islamie ani nie jest dla islamu zastrzeżone.<sup>15</sup>

Autorce sprawił trochę problemów także arabski rodzajnik określony ‘al-’ – raz pisze go w tym samym terminie jak np. na s. 24 ‘al-Kaaba’, a raz nie, jak na s. 90 ‘Kaaba’ (prawidłowo w transkrypcji uproszczonej polskiej ‘Al-Kaba’). Czasem prawidłowo występuje myślnik po ‘al-’, ale czasem w tym samym terminie go nie ma – np. na s. 76 ‘Zia ul-Haqq’ (prawidłowo), a na s. 97 i 99 ‘Zia ul Haqq’, także s. 96 *al hamra*.

Literówek napotykałyśmy w tekście bardzo dużo, i tak na s. 12 ‘zielenoskóre’, s. 16 ‘Niesamowita mocy kolorów’, s. 17 ‘Salamn’ (zamiast ‘Salman’), s. 18 i 82 ‘tłumczeniu’, s. 19 ‘Notes towards the Definition of Culture’, s. 22 ‘jestem muzułamaninem’ i ‘muzułamnin’, s. 26 ‘za pioniera (...) uważny jest J.W. Goethe’ i ‘niebiski’, s. 27 ‘Teoretykiem kolorów przed Goethem był między innymi I. Newtona (...)’ Inne: s. 13 ‘Rushdie pochodzący się z Indii’, s. 18 ‘do analiz i pisania przytępiłam z nadzieją’. I dalej na s. 38, 40, 56, 62, 67, 72, 80 (przypis 204), 81, 82, 83, 89, 105, 166 itd.

<sup>14</sup> Na stronie 117 zastanawia mnie fraza ‘trzciniowe pióro kalam’, gdy słowo ‘kalam’ (w transkrypcji uproszczonej polskiej) w języku arabskim i perskim oznacza po prostu ‘pióro (do pisania)’.

<sup>15</sup> Niewielu niearabskojęzycznych muzułmanów używa w swoich językach słowa ‘Bóg’, pochodzącego z tych języków – np. Persowie perskiego słowa *choda*, a Indonezyjczycy indonezyjskiego *Tuhan*.



Znajdujemy w tekście pracy stwierdzenia, których Doktorantka nie opiera na żadnych źródłach. Np. na s. 105 czytamy: „Islam nie uznaje niewolnictwa.” – tymczasem w Koranie jest wiele fragmentów, w których jest mowa o niewolnictwie i niewolnikach – stan niewolny traktowany jest jako normalne zjawisko (np. 2:178, 2:221, 4:36, 16:71, 16:75, 24:33)<sup>16</sup> – za godne pochwały opisuje Koran wyzwalanie niewolników, ale nie jest to obowiązek (np. 4:92, 5:89, 58:3-4). Na s. 13 „Elementy supernaturalne w jego powieściach nie wywodzą się etnograficznie z żadnej specyficznej czy konkretnej kultury” – Doktorantka zna wszystkie kultury czy gdzieś to wyczytała? Także na s. 13-14 – „Ponieważ realizm magiczny bierze swoje początki w malarstwie, który z istoty istnieje dzięki kolorom, oraz nawiązuje do kolorystycznych baśni i figur fantastycznych, użycie kolorów w utworach literackich tego nurtu wydaje się naturalne i nieodzowne” – to też wynik badań własnych Autorki? Na s. 20: „To idee (polityka, życie społeczne) i symbole oraz religie zmieniają świat materialny, kolor odgrywa w tym procesie ważną rolę.” – tu jest przypis, ale w znajdującym się w nim cytacie nie ma nic o kolorach. Podobnie w przypisie 60 na s. 36 „Owszem, malarstwo jest milczące, może z wyjątkiem *Krzyku* E. Muncha, lecz faktem jest, iż częściej w literaturze spotykamy inspiracje malarskie (ekfrazy) niż w malarstwie motywy literackie. Kolory zaś obecne są w obydwu dziedzinach sztuki i pełnią w nich niebagatelną rolę.” nie ma żadnego źródła na poparcie tego twierdzenia. Czy ‘częściej’ to precyzyjne określenie w pracy naukowej?

Na s. 57 czytamy: „W przypadku *Szatańskich wersetów* i *Wstydu* Rushdie przenosi własne rozumienie islamu na czytelników, własne odczytanie *Koranu* prezentuje szerszej publiczności, a z tym odczytaniem nie godzi się świat islamski.” Cały świat muzułmański? Skąd Doktorantka to wie? Źródła tego twierdzenia nie ma. Podobnie na s. 238: „Kobiety są także podejrzane z racji swojego seksualnego powabu, z którym muzułmanie sobie nie radzą.” – wszyscy muzułmanie? Skąd to wiadomo? Przypisu ze źródłem brak.

W tekście na potykamy także na potoczne frazy – np. w spotkaniu dwóch kultur w sytuacji kolonialnej „pojawia się element przymusu, który może prowadzić do odrzucenia i słamszenia” (s. 56) czy „(...) tymczasem ze świecą szukać w pracach o tym nurcie takiego zestawu jego istotnych cech charakterystycznych” (s. 41).

W rozprawie są także błędy ortograficzne – przede wszystkim chodzi o pisownię wyrazu ‘islam’, który na s. 11 (dwa razy) czy 22 pisany jest dużą literą, a w języku polskim nazwy religii piszemy małą literą.

Doktorantka nadużywa także przymiotnika ‘islamski’ (zapewne jest to kalka z języka angielskiego) – tymczasem mamy w języku polskim nasz przymiotnik ‘muzułmański’, który jest stosowany w wielu miejscach, gdzie w angielskim byłby właśnie ‘Islamic’. W języku polskim przymiotnik ‘islamski’ używany jest właściwie ściśle do spraw religijnych.

---

<sup>16</sup> Historia niewolnictwa w islamie i teologiczno-prawne uzasadnienia dla jego istnienia, ale także dla konieczności jego zniesienia jako praktyki nieetycznej – zob. np. J.A.C. Brown, *Slavery and Islam*, Oneworld Academic, London 2019.

### 3. Ocena ogólna

Przedstawiona do oceny rozprawa doktorska mgr Edyty Puchalskiej niewątpliwie zajmuje się tematem ciekawym, jakim jest kolorystyka w powieściach Salmana Rushdiego *Wstyd* i *Szatańskie wersety*. Praca zawiera sformułowane we *Wstępie* zadania badawcze, które w większości zostały zrealizowane. Została ona oparta na bogatej literaturze przedmiotu, choć część z przytoczonych i wykorzystanych pozycji jest mało wartościową literaturą konfesyjną, wydaną bez udziału specjalistów. Rozprawa jest napisana w miarę sprawnie, choć zdarzają się niezręczności stylistyczne, sporo jest niekonsekwencji w transkrypcji wyrazów obcych. Zaprezentowana wiedza na temat islamu jest czasem powierzchowna i powtarza stereotypy, gdy chodzi o nią lub jej wyznawców. Niemniej opisanie kontekstu i znaczenia występowania kolorów w obu powieściach S. Rushdiego, a także ich analiza wymagała od Doktorantki dużego nakładu pracy i zaangażowania, jest także dowodem jej odczytania w prozie Rushdiego i erudycji.

### Konkluzja

Pomimo opisanych powyżej zastrzeżeń co do islamologicznej wiedzy Doktorantki, braku podania źródeł dla niektórych twierdzeń, pewnych generalizacji na temat islamu czy cech kultury jego wyznawców należy stwierdzić, że jednak wykonała ona swoje zamierzenia badawcze. Stwierdzam zatem, że praca mgr Edyty Puchalskiej *Islam magiczny. Symboliczno-religijne znaczenie kolorów w powieściach Wstyd i Szatańskie Wersety Salmana Rushdiego* spełnia wymagania stawiane rozprawom doktorskim i wnioskuję o dopuszczenie Doktorantki do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Warszawa, 22.08.2022

