

Wrocław, 16 października 2023 r.

Recenzja pracy doktorskiej mgr Adrianie Simoncelli, pt. „Przemiany sposobów obrazowania trzeciej płci (hidźra) w kulturze indyjskiej na podstawie wybranych tekstów. Między starożytnością a współczesnością”, napisanej pod kierunkiem dr hab. Haliny Marlewicz, prof. UJ, Kraków 2023, ss. 257.

Mgr Adriana Simoncelli napisała pracę na temat, który jest nie tylko niezwykle istotny dla zrozumienia społeczeństwa Indii starożytnych, nowożytnych i współczesnych, lecz także wpisuje się w ożywioną w ostatnich dekadach dysputę naukową w nauce zachodniej nad płciowością człowieka. W dyskursie tym narosło już w świecie akademickim tak wiele kontrowersji, sztucznych konstruktów metodologicznych, przyjmowanych a priori założeń, nieudowodnialnych aksjomatów, a także emocji, niejednokrotnie naruszających dobre obyczaje akademickie, że potrzeba bardzo często umysły zaciętrzewionych adherentów różnych wizji i wyznawców rozmaitych teorii chłodzić, posługując się materiałem faktograficznym i sięgnięciem do źródeł, jakimi są w tym przypadku teksty literatury, dające wyobrażenie o wartościach indyjskiej kultury i spotykanych w niej zjawiskach, jakże odmiennych od tego, z czym stykamy się w świecie Zachodu. Praca mgr Simoncelli dostarcza niezwykle bogatego materiału i różnorodnych testimoniów, których nie może ignorować nikt, kto chce na poważnie zrozumieć fenomen kulturowy, jakim jest tzw. trzecia płeć.

Praca ma niezwykle rozbudowaną strukturę, składającą się z siedmiu rozdziałów, podzielonych jeszcze na podrozdziały, a niekiedy pod-podrozdziały. Pięć rozdziałów kończy się też cząstkowymi konkluzjami, które znajdują też zbiorcze podsumowanie w zakończeniu (s. 211-15). Jest ono niezwykle zwięzłe, podobnie jak i wstęp (s. 7-12). W ogóle zwięzłość jest cechą tej pracy, w której poszczególne partie wpisują się w całościową konstrukcję narracji, służącą sukcesywnemu wyłożeniu tematu pracy, mogą być jednak niejednokrotnie czytane w oderwaniu od reszty pracy, jako swoista całość prezentująca jakieś zagadnienie. Rozdział I „Od gender studies po teorię queer oraz narratologię, czyli o metodologiach badań nad płcią w kontekście kulturowym” (s. 13-31) poświęcony jest kwestiom metodologicznym. Jego zasadniczą wartością jest wprowadzenie w teorie dominujące dziś w gender studies i queer studies. Metodologie te przywoływać będzie też doktorantka w dalszych rozdziałach swojej pracy, próbując czasami wpisać opisywane przez siebie zjawiska w gorset przyjętej w

tych prądach ideowych terminologii. Nie mogę oprzeć się jednak wrażeniu, że jest to działanie czynione z pewnej ostrożności badawczej i obawy przed recenzentami, aby zadośćuczynić kultowi metodologii, szerzącemu się wśród adeptów humanistyki, próbujących definiować i kategoryzować opisywane przez siebie zjawiska, zamiast po prostu wniknąć w ich różnorodność i odstąpić od uderzania jakąś metodologiczną współczesną sztancą w rzeczywistość, którą można bardzo dobrze ująć w tradycyjnych kategoriach, wypracowanych przez daną kulturę. I dlatego w pełni zgadzam się z tymi miejscami w pracy mgr Simoncelli, w których konstatuje ona „nieprzystawanie terminologii zachodniej do specyfiki sytuacji w Indiach” (s. 9). I jestem pod wrażeniem wydobytej i opisaney przez nią subtelności i adekwatności terminologii indyjskiej, stosowanej do opisu rozmaitych tożsamości tzw. trzeciej płci i dróg wiodących do jej osiągnięcia.

Rozdział II „Akademickie studia nad płcią i tożsamością w Indiach” jest niezwykle interesującym *case study* implementacji zachodniego konceptu społeczności LGBTQ do realiów odmiennej kultury. Nieodparcie nasuwa mi się wrażenie, że forma akceptacji tych idei we współczesnych Indiach oparta jest na tym samym mechanizmie, który w epoce kolonialnej doprowadził do adaptacji wiktoriańskich wzorców purytańskich i odrzucenia różnorodności przedkolonialnej kultury Indii, na rzecz nacjonalizmu będącego próbą ukształtowania nowego Indusa, będącego lustrzanym niemal odbiciem brytyjskich dążeń i uprzedzeń. Utrzymywanie się penalizacji homoseksualizmu w prawie Republiki Indii aż do 2018 r. było również takim dziedzictwem kolonializmu, utrzymywanego bezrefleksyjnie w realiach społeczeństwa post-kolonialnego. Sama nazwa tego ustawodawstwa „ustawa przeciw sodomii” (s. 8) odwołuje się do terminologii biblijnej, zakorzenionej w świecie zachodnim, całkowicie przecież obcej tradycyjnemu indyjskiemu opisywaniu świata erotyki. Jakkolwiek ten sam mechanizm można dziś stwierdzić wobec ruchu LGBTQ w Indiach, należy obiektywnie przyznać, że wyraźnie namacalną zasługą tego ruchu jest doprowadzenie do dekryminalizacji homoseksualizmu w obecnych Indiach oraz ustanowienie w prawodawstwie indyjskim pewnych norm chroniących społeczność hidźrów przed dyskryminacją. Natomiast z poznawczego punktu widzenia nie można nie zgodzić się z doktorantką, która pisze, że „zachodnie i indyjskie [ale te właśnie współcześnie zaadaptowane z Zachodu] ujęcia teoretyczne zagadnień bezpośrednio wiążących się z treścią pracy, takie jak kwestie płci, kategorii płciowych, tożsamości i metodologii gender oraz queer, które [...] nie mają w przypadku indyjskiego fenomenu [hidźrów] zastosowania” (s. 10).

Rozdział III „Hidźrowie – (a)seksualne ciała, tożsamość i role społeczne” (s. 52-84) jest początkiem właściwej części pracy, w której mgr Simoncelli przedstawia niezwykle bogaty materiał faktograficzny. Różnorodność, zmienność i bogactwo kontekstów, w jakich pojawia się tzw. trzecia płeć w kulturze i literaturze Indii, stawiają niezwykle trudne zadanie w definiowaniu i klasyfikowaniu. Doktorantka wychodzi z tego zadania obronną ręką starannie analizując rodzimą terminologię indyjską, która doskonale opisuje społeczność hidźrów, podczas gdy najnowsze metodologie i terminologie świata zachodniego wyraźnie nie przystają do realnego świata realnej społeczności. Znowu wypada się zgodzić z doktorantką, że analiza prac antropologiczno-etnograficznych przybliża środowisko tzw. trzeciej płci i pozwala pokazać „dlaczego metodologia gender czy queer nie są[sic!] narzędziami mającymi zastosowanie w badaniu indyjskich hidźrów”.

Rozdział IV „Męskość, kobiecość i androgynia: przedstawienia trzeciej płci w sanskryckojęzycznych dziełach starożytnych i średniowiecznych” (s. 85-123) to pierwszy rozdział prezentujący systematycznie teksty literackie, wcześniej rozmaite kwestie ujmowane były raczej problemowo. Wśród tych tekstów, które są przełożone w przejrzysty sposób, a czasem nie są to proste i jednoznaczne formy literackie, oraz kompetentnie wyinterpretowane, szczególną uwagę zwracają *Ramajana* i *Bhagavadgita*, z tego powodu, że w żadnym z tych dzieł nie ma mowy o tzw. trzeciej płci, a jednak mają one dla niej ogromne znaczenie. W przypadku *Ramajany* mamy do czynienia z eposem przekazywanym drogą ustną, a więc wielowariantowym i wzmianki o hidźrach znajdują się właśnie w pozakanonicznej tradycji tekstowej *Ramajany*. *Bhagavadgita* dostarcza natomiast filozoficznego uzasadnienia dla akceptacji wyboru drogi przez tzw. trzecią płeć, która wedle zaproponowanej interpretacji zawartych w niej nauk ma pełne prawo, jak i wszystkie inne istoty ludzkie, żyć zgodnie z własną naturą.

Kolejny rozdział V „Chwadźasara, czyli potęga muzułmańskich eunuchów” (s. 124-151) pozornie nie pasuje do zagadnienia podjętego przez autorkę, gdyż mowa tu nie o ludziach podążających za wyborem, płynącym z głębi własnej tożsamości, lecz za przymusem związanym z popadnięciem w niewolę. Także rola społeczna eunuchów w muzułmańskim domostwie znacznie odbiegała od roli hidźrów w Indiach przed podbojem muzułmańskim. Zamieszczenie tego rozdziału ma jednak głęboki sens, gdyż hidźrowie wcale nie są związani na wyłączność ze społecznością hinduską, lecz wywodzą się także ze społeczności muzułmańskich Indii. Wzajemne relacje hinduizmu i islamu, których emanacją staje się niekiedy hidźra, są niezwykle rozbudowane, różnorodne i ekumeniczne, jeśli wolno mi użyć

terminu z innej tradycji religijnej, są one niekiedy dalekie od stereotypów o ostrej granicy między nimi oraz wzajemnej pogardzie, odrzuceniu i samoizolacji, prowadzącej nieraz do brutalnych wzajemnych pogromów. Kwestia eunuchów i hidźrów przerzuca niezwykle mosty porozumienia między wyznawcami religii Abrahamicznej i dharmicznej, które trudno by sobie było wyobrazić bez zebranych przez doktorantkę testimoniów źródłowych.

W przedostatnim rozdziale VI „Odraza, strach i dyskryminacja, położenie hidźrów w czasie brytyjskiej kolonizacji” (s. 152-175) niezwykle obrazowo przedstawia autorka przemianę relacji społecznych w Indiach w epoce wiktoriańskiej dążącej w imię swoistego purytyzmu do wykorzenienia tzw. trzeciej płci z Indii. Nie negując głównej tezy o wiktoriańskiej mentalności Brytyjczyków z jej bardzo mocnym akcentowaniem męskości kolonizatora (co przejmie później ruch narodowy indyjski, kreując jeszcze mocniejszą męskość rodzimego oponenta władzy kolonialnej), tezy widzącej w tej mentalności znaczne pogorszenie statusu społecznego hidźrów, obniżenie ich standardu życia i dążenie do usunięcia ich w zupełności z indyjskiego krajobrazu kulturowego, nie sposób nie odczuć pewnego niedosytu w przedstawieniu tego okresu w dziejach Indii i hidźrów przez doktorantkę. Po pierwsze, Indie były zbyt ogromnym i zróżnicowanym krajem, by brytyjska administracja mogła doprowadzić do masowych zmian mentalnościowych, o jakich pisze autorka. Przede wszystkim znaczna część Indii nie była bezpośrednio objęta tą administracją, lecz pozostawała w stanie zależności od korony brytyjskiej jako tzw. princely states. Czy w nich również hidźrowie byli prześladowani w takim samym stopniu, jak w British Raj bezpośrednio administrowanym przez Brytyjczyków? Kto zatem fizycznie wcielał w życie ustawodawstwo i szykany administracyjne wobec tzw. trzeciej płci, czy przypadkiem nie była to tubylcza administracja tego kraju. Ponadto Brytyjczycy nie zawsze byli tak odseparowanymi od Indusów ludźmi jak w epoce wiktoriańskiej. W czasach ją poprzedzających, a zwłaszcza w XVIII-wiecznych czasach Kampanii Wschodnioindyjskiej wcale nierzadkie były przypadki Brytyjczyków żyjących w Indiach na lokalną modłę, nie stroniących nawet od poligamii. Ciekawe byłoby rozważenie zmienności nastawienia Brytyjczyków wobec hidźrów wraz ze zmienianiem się oblicza społeczeństwa brytyjskiego w metropolii i w kolonii. Poza tym ciekawe byłoby też przebadanie tego, na ile represjonowanie hidźrów było spowodowane wiktoriańską świętoszkowatością, a na ile realnym problemem społecznym, jakim było porwanie dzieci i przysposabianie ich do zawodu hidźry poprzez nirwanę czyli kastrację. Przy całej swej obłudzie i pogoni za zyskiem, Brytyjczycy hołdowali jednak pewnym silnym imperatywom moralnym, jakimi było np. wyeliminowanie

niewolnictwa ze swych kolonii i całego świata, wykorzenienie barbarzyńskich zwyczajów typu satee, zapewnienie bezpieczeństwa publicznego przez eliminację sekty-plemienia thugów. Innym ciekawym zagadnieniem byłaby próba analizy hipokryzji Brytyjczyków, którzy zwalczali hidźrów jako homoseksualistów, gdy tymczasem w społeczeństwie brytyjskim homoseksualizm nie należał do rzadkości i chyba stąd brały się tak brutalne formy rozprawy z tym zjawiskiem, typowe dla środowisk pełnych osób krypto-homoseksualnych, które starają się doprowadzić do wyparcia własnych skłonności i z wielką determinacją zwalczają to, co jest kwintesencją ich ukrytych pragnień. W epoce wiktoriańskiej oficjalny purytanizm moralny zderzał się nieustannie z podskórnym erotyzmem, w tym i homoerotyzmem.

Ostatni rozdział VII „Przedstawienia tożsamości trzeciej płci we współczesnych auto(narracjach)” (s. 176-214) jest doskonale wybraną antologią najnowszej literatury indyjskiej na ten temat. O ile narracje w pierwszej osobie, rzeczywistych hidźrów łączą w sobie autentyczność z pewną nieporadnością literacką i warsztatową, która oddziałuje na czytelnika prostotą, nie odbiega jednak od tego typu świadectw z innych części świata, o tyle narracje trzeciosobowe, będące fikcją literacką, są niezwykle sugestywne i definiują specyfikę tzw. trzeciej płci wielokrotnie lepiej niż metodologie świata zachodniego. Narracja tej części rozdziału doskonale łączy cytaty, czasem nawet dość długie, z przekonującymi interpretacjami i jest to jedna z najlepszych części całej pracy, w sumie bardzo dobrej pracy.

Całości pracy dopełniają dwa załączniki (s. 215-222) oraz obszerna bibliografia, z której doktorantka korzysta w całej pracy niezwykle umiejętnie, tyle ile trzeba, oszczędzając czytelnikom erudycyjnych, niczemu nie służących popisów w przypisach.

Moja wysoka ocena pracy jako całości nie zwalnia mnie z obowiązku podzielenia się pewnymi wątpliwościami, jakie pojawiły się podczas lektury całości lub też w niektórych poszczególnych miejscach. Kwestią podstawową jest zagadnienie binarności, które wielokrotnie bywa przez autorkę, często podążająca za literaturą przedmiotu, określane jako typowo zachodni model myślenia o płci, podczas gdy kultura indyjska czy antyczna grecka, czy jeszcze inne kultury nie ujmują płci w kategorii binarności. Takie zaszufładowanie binarnego czy bipolarnego ujęcia płci jako wykwitu patriarchalnej kultury zachodu i to wręcz ostatnich teźże kultury stuleci wydaje mi się błędne, gdyż binarność jest podstawową kategorią, w jakiej człowiek opisywał i opisuje świat, a przynajmniej znaczącą część elementów tego świata włącznie z własną, ludzką naturą. I tego typu kategoryzacja jest nie mniej mocno wryta w myślenie np. Azji Wschodniej z jej dwoma pierwiastkami yin i yang,

co w myśleniu Zachodu. Binarność jest immanentnie związana z myśleniem ludzkim o płci, których może być tylko dwie. Równocześnie binarność wcale nie zakłada, że nie może być więcej niż dwie kategorii płciowości, które mogą powstawać z różnych relacji między dwoma elementami binarności. Tzw. trzecia płeć nie jest bowiem płcią inną niż dwie podstawowe, nie jest zatem płcią C, w opozycji do płci A i B, ale jest wariacją wynikającą z różnorodności relacji między A i B. Trzecia płeć to nie C, ale A, które dąży by stać się B, to B, które dąży by stać się A, to istota ludzka, która ma w sobie i A, i B, to, istota ludzka, która nie ma w sobie ani A, ani B. Warianty ulegną zwielokrotnieniu, jeśli do kwestii tożsamości płciowej, wypływającej z autorefleksji i kultury typowych dla gatunku ludzkiego, dołączymy kwestie pożądania seksualnego, które mogą mieć charakter heteroerotyczny i homoerotyczny, aktywny i pasywny lub też niekiedy w ogóle się nie pojawiać i objawiać. Do takiego właśnie wyłącznie binarnego rozumienia tego zagadnienia, gdzie wielość ludzkich wyborów wynika z przekraczania granic i różnorodnego budowania relacji między dwoma tylko elementami A i B, skłania mnie nie tylko stosowanie brzytwy Ockhama, zasady, zgodnie z którą w wyjaśnianiu zjawisk należy dążyć do prostoty, co jest zupełną rzadkością w dzisiejszych metodologiach humanistycznych, ale także przytoczone przez autorkę cytaty z literatury starożytnej, a w jeszcze większym stopniu współczesnej. Np. „Przy alejkowych rynsztokach (...) czekały przycupnięte postacie gotowych do złożenia ofiary z siebie kobieto-mężczyzn z Lakhnau. Ich (...) twarze były półmęskie, półkobiece, ale mieli zęby mężczyzn, duże, szerniałe, wyszczerbione” (s. 179). Albo z powieści *The Parel* Anosha Iraniego „Ani tu, ani tam, ani pustynia, ani las, ani ziemia, ani niebo, ani mężczyzna, ani kobieta” całkowicie binarny sposób obrazowania wyjątkowej tożsamości młodego Madhu (s. 201). Najdobitniej wyraża to Kushwant Singh w powieści *Delhi*: „Jest tyle rodzajów hidźrów, ile rodzajów mężczyzn i kobiet. Niektórzy są prawie całkowicie męscy, niektórzy prawie całkowicie kobiece. Inni mają płeć męską i żeńską pomieszaną w różnych proporcjach, trudno powiedzieć, której płci mają więcej w swoim składzie” (s. 207).

Wyprowadzenie wszelkich różnorodności ludzkich tożsamości z dwóch podstawowych elementów yin i yang doskonale wpasowuje się w definicje wydobyte z indyjskiej gramatyki i literatury, gdzie trzecią płeć możemy traktować jako metaforyczną nazwę dla tej kategorii istot ludzkich, które nie mieszczą się w prostym bipolarnym A i B, lecz są ich obu A i B pochodną lub wypadkową w rozmaitych układach i konfiguracjach. Istnienie w gramatyce języka staroindyjskiego trzech rodzajów gramatycznych nie wywodzi się z naturalnej refleksji o istnieniu trzech odmiennych płci A, B i C, lecz jest wynikiem ewolucji kategorii

gramatycznych, do jakich doszło we wspólnocie indoeuropejskiej po odłączeniu od niej języków anatolijskich. W tych językach istniały bowiem tylko dwa rodzaje gramatyczne, jeden dla istot ożywionych, bez rozróżnienia płci, drugi dla przedmiotów martwych. Śladów tej pierwotnej klasyfikacji doszukiwać się możemy nie tylko w języku hetyckim, ale także w tych deklinacjach łacińskich i greckich, w których przymiotniki mają dwa zakończenia, jedno wspólne męskie i żeńskie, drugie nijakie. Dopiero z czasem rozdzielone zostają wspólne gramatycznie formy ożywione na dwie odrębne: męskie i żeńskie. I stąd podział na trzy rodzaje jest pochodną nałożenia się na siebie dwóch typów klasyfikacji rzeczywistości: ŻYWE-NIEOŻYWIONE oraz MĘSKIE-ŻEŃSKIE. O tym, że rodzaj nijaki, odnoszący się pierwotnie do przedmiotów czy też istot młodocianych, których nie ma potrzeby definiować w kategoriach MĘSKI-ŻEŃSKI, nie był pierwotnie trzecią płcią, świadczy sama jego nazwa, w sanskrycie - *napuṃsaka-liṅga*, czyli nie-męski rodzaj, w języku greckim *οὐδέτερος* a w łacińskim – neuter, czyli w obu znaczenie żaden z dwóch.

Niekiedy doktorantce zdarzają się omyłki lub nieścisłości w sprawach szczegółowych, z których na kilka chciałbym zwrócić uwagę. Np. nie bardzo rozumiem co znaczyć ma, że tłumaczone sanskryckie teksty oryginalne nie były rekonstruowane filologicznie (s. 10). Jeśli teksty te zachowały się w całości, nie trzeba ich rekonstruować, co najwyżej trzeba czasem odnotować ich wielowariantowość, wywołaną różnymi zapisami w rękopisach czy różnymi tradycjami redakcyjnymi. Oczywiście tylko wtedy, kiedy ta wielowariantowość może znacząco wpływać na wyciągane z tekstów wnioski. Nie wiem też, czy pisząc o najdawniejszej literaturze Indii używałbym twierdzenia, że zostały one napisane, np. *Atharwaweda* (1200-1000 p.n.e.). Pisma wtedy w Indiach nie używano, a teksty były komponowane ustnie (s. 11).

Pojawiają się w pracy też pewne uproszczenia terminologiczne. I tak wspomina doktorantka, że „Gender studies i teoria queer badają kwestie seksualności, władzy i marginalizacji pewnych grup społecznych (kobiety jako inne) w literaturze i kulturze” (s. 22). Oczywiście mogą być grupy społeczne składające się z samych kobiet, podobnie jak i z samych mężczyzn, kobiety per se nie są jednak grupą społeczną, lecz połową całej ludzkiej społeczności, którą dopiero można dzielić na różnego typu grupy. Pojawiają się również określenia, których nie jestem w stanie rozszyfrować. Np. że „teorię queer jest można [sic!] wiązać z bardzo różnorodnymi kontekstami kulturowymi i badawczymi, w tym (...) ruchami AIDS” (s. 21). AIDS to oczywiście doskonale znana wszystkim choroba zakaźna o wysokiej

śmiertelności, która wyszła z męskich środowisk homoerotycznych i rozlała się na inne grupy społeczne, jednak nie rozumiem, czym miałyby być „ruchy AIDS”.

Zdarzają się też generalizacje niezbyt odpowiadające realiom kulturowym czy historycznym. Np. że „o znaczeniu narracji w kulturze ludzkiej świadczy fakt, że kultury pisane [chyba miało być piśmienne] doszukują się swych źródeł w mitach, które następnie utrwalają dla potomności” (s. 25). Dokładnie tak samo postępują kultury nieznające pisma, a utrwalanie mitów dla potomności ma miejsce w twórczości oralnej przedstawicieli tychże kultur. Oczywiście słowo narracja jest związane z włoskim czasownikiem narrare 'opowiadać' (s. 25), ale jest też związane z hiszpańskim i portugalskim narrar, francuskim narrer, angielskim narrate, rumuńskim nara, gdyż punktem wyjścia jest tu przecież łacińskie narrare i narratio. Bywa też użyte słownictwo trochę niestosowne, i tak nazwa trzeciej płci wśród Indian z Ameryki Północnej, *berdache* (s. 50), wywodzi się poprzez hiszpański z arabskiego *bardaj* „męska prostytutka (o statusie niewolnika)” i jest uznawana przez większość plemion indiańskich od lat 90. ubiegłego stulecia za bardzo obraźliwą. Zamiast tego preferowany jest ogólnoindiański termin „two-spirit gender” po angielsku, lub też określenia w poszczególnych językach, z których najbardziej rozpowszechniona poza środowiskiem natywnych Amerykanów jest nazwa z języka dakota *wiŋkte*.

Zdecydowanie nie można się też zgodzić z przytoczoną opinią Budina, że „monistyczny pogląd [na praktyki seksualne] utrzymywał się w Grecji przez cały okres klasyczny, chociaż istnieją niejednoznaczne dowody na powiązania seksu z religią, takie jak święta prostytutka” (s. 86). Oczywiście nie jest to opinia doktorantki, została jednak zacytowana w pracy bez komentarza, jako pewnego rodzaju opis sytuacji w antycznej Grecji. Otóż grecka kultura klasyczna była jak najdalsza od uznania przenikania się elementów męskiego i żeńskiego i płciowej płynności. Grecka pederastia, czyli relacja starszego erastesa (zawsze mężczyzny, nigdy kobiety) z młodszym eromenosem (zawsze chłopcem, nigdy dziewczyną), nie wykluczała wchodzenia przez nich obu w związki rodzinne z płcią przeciwną, jednak charakter związku z chłopcem i z małżonką był biegunowo odmienny. Nie było to żadne spektrum lecz wybory alternatywne. Wybory, które dorosły Grek mógł podejmować wielokrotnie w swoim życiu, zawsze jednak rozważając, które argumenty za miłością do chłopca czy do kobiety (zebrane w jednym z dialogów Plutarcha) bardziej przemawiają do jego skłonności erotycznych. Natomiast święta prostytutka była typowa dla ludów semickich, np. Babilonu, Fenicji (została też drastycznie potępiona przez religię jahwistyczną, jako obrzydliwość aszery), jednak w Grecji pojawiała się wyłącznie z tymi kultami Afrodyty, które

były implementacją do greckiej religii semickiej Isztar, Asztarte. Tak np. było w Koryncie, gdzie lokalna Afrodyta była importem z Fenicji. Nie sposób także zgodzić się z taką interpretacją przytoczonej przez Platona w *Uczcie* przypowieści Arystofanesa o tym, że pierwotnie ludzie mieli po dwie głowy, cztery kończyny, poruszali się tocząc i stanowili jednolite potężne istoty, które Zeus postanowił podzielić na dwie połowy, obawiając się ich mocy. Po pierwsze, nie ma to w najmniejszym stopniu nic wspólnego z tradycyjnymi przekonaniami Greków, lecz jest zapewne fikcyjnym przykładem komediowej groteski i burleski, świata na opak, świata wykreowanej fantazji i fanfaronady, jak np. idea założenia ptasiego miasta w *Ptakach* tegoż Arystofanesa. Ponadto trzy kategorie dwójpostaciowych istot ludzkich: męsko-męska, żeńsko-żeńska i męsko-żeńska mieszczą się w 100% w binarnym obrazie świata i nijak się mają do androgynicznej trzeciej płci, lecz mają uzasadnić poszukiwanie swojej oddzielonej drugiej połówki, albo w miłości homoerotycznej, albo w miłości heteroerotycznej. Tertium non datur, choć oczywiście kategorii musi być trzy, gdyż zgodnie z binarnym opisem świata homoerotyzm może być i żeński, i męski.

Związek homoerotyczny Achilleusa i Patroklosa jest całkowicie nieobecny w greckiej mitologii, pojawia się natomiast w greckiej komedii, która dokonywała trawestacji, nieraz bardzo grubiańskiej, tradycyjnych wątków mitycznych, aby rozbawić audytorium. Natomiast kretański obrzęd przejścia, który charakteryzowały relacje pederastyczne, nie ma nic wspólnego z cywilizacją minojską epoki brązu, której rytuały możemy tylko odgadywać z ikonografii, ani nawet z cywilizacją achajską, ale dopiero z dorycką ludnością Krety epoki żelaza (s. 89). Zadziwia też zdanie na s. 132, gdzie czytamy, że „kastacje odbywały się z woli rodziców celem oddania młodych chłopców na usługi w świątyniach i kościołach, także w rzymskich i greckich kulturach antycznych”. W rzeczywistości autokastracji poddawali się tzw. galowie z Azji Mniejszej, aby stać się kapłanami kultu Kybele, związani przede wszystkim z kulturą frygijską. Natomiast kastrat nie mógł pełnić funkcji kapłana chrześcijańskiego, stąd autokastracja, której poddał się Orygenes, stanowi kluczową przeszkodę uniemożliwiającą uznanie tego ojca Kościoła powszechnego za świętego tegoż Kościoła.

W konkluzjach pojawia się dość zaskakujące stwierdzenie, że „w starożytnej indyjskiej koncepcji patriarchalnej i hierarchii płci mężczyzna w naturalny sposób górował nad kobietą (...) również podczas stosunku seksualnego mężczyzna miał być na górze, a kobieta na dole” (s. 212). Czy rzeczywiście w tej starożytnej kulturze, która wydała *Kamasutrę*, kładziono

nacisk na taką samą pozycję misjonarską, którą promowały wypływające z purytańskiej obyczajowości zalecenia nowożytnej Europy?

Przekłady doktorantki są zazwyczaj precyzyjne i oddają sens oryginału, zdarzają się jednak pomyłki i to także z angielskiego, np. „gdy brytyjska Kompania Wschodnioindyjska pojawiła się w 1611 r. w Masulipatnam, a w 1612 r. w Suracie, nie zakładała tam fabryk (s. 153), lecz faktorie handlowe. Angielskie przekłady nie zastąpią też oryginału. I tak fragment cytatu z *Livro de Duarte Barbosa* brzmi „cenią ich bardzo jako strażników swoich kobiet i majątków oraz innych niskich przedmiotów” (s. 130). Czym są niskie przedmioty? Po angielsku brzmi to „They value them much as guardians of their women and estates and for other low objects”. W polskim przekładzie z angielskiego wypadł kluczowy przyimek „for” - „cenią ich dla innych niskich obiektów”. Dalej nie wiadomo, o co chodzi z tymi obiektami i dopiero portugalski oryginał wyjaśnia: os quais estimam muito para guarda de suas mulheres e fazendas, e para outras vilezas czyli „których bardzo cenią za strzeżenie swoich kobiet i gospodarstw oraz za inne okropne rzeczy”. W tym samym cytacie doktorantka wspomina kupców z Mauretanii, kupców mauretańskich. Mauretania to kraina w zachodniej Afryce, w starożytności na terenie dzisiejszego Maroka, obecnie na południe od Sahary Zachodniej, po sąsiedzku z Mali. Kupcy stamtąd nie docierali do Indii. Barbosa w swoim dziele wspomina jednak o „mouros” czyli Maurach, a słowem tym określali Portugalczycy wszelkich muzułmanów. Stąd po to, żeby kupować pogańskich chłopców w głąb Indii wyruszają nie Mauretańczycy, ale Maurowie, czyli po prostu indyjscy muzułmanie mieszkający na wybrzeżu.

Natomiast gdy Tomé Pires opisuje eunuchów w Bengalu (s. 131) w żadnym stopniu nie odnosi się to do realiów z czasów rządów Mogołów w tym kraju. Pires przebywał w Indiach między 1511 a 1517 r., Babur dopiero w 1519 r. rozpoczął podbój Indii, docierając początkowo ledwie do rzeki Chenab. Bengal podbił dopiero Akbar w 1576 r. Wspomniane natomiast panowanie Abisyńczyków w Bengalu, odnosi się do nieco wcześniejszej epoki, czasów Shams ad-Dīn Muza'ffar Shāha, pozbawionego władzy nad Bengalem w 1494 r. przez założyciela dynastii afgańskiej Ala-ud-din Husain Shaha.

Uznanie imperium Mogołów za apogeum świetności muzułmańskich Indii (s. 134), jest osądem historiograficznym i odnosi się dopiero do panowania Aurangzeba, a nie Babura. Jednak w kwestii rozciągnięcia swej władzy maksymalnie daleko na południe Mogołów czasów Aurangzeba zdystansował sułtan delhijski Muhammad bin Tughluq. Trudno też

panowanie Mogołów w Indiach, zwyczajowo uznawane za pokłosie bitwy pod Panipatem w 1526 r. uznać za przypadające na okres średniowiecza (s. 135).

Jezuita Antoni de Monserrat nie był Portugalczykiem, lecz pochodził z Katalonii, studiował w Barcelonie i dopiero decyzja o wyprawie do Indii, spowodowała, że uzupełniał swą wiedzę w Lizbonie (s. 140). Trudno też uznać, że Wenecjanin Niccolò Manucci zaokrętował się na statek płynący do Indii pod koniec XVII wieku, gdyż przybył on do Indii już w roku 1656. Eunuch I'tibār Khān, gubernator Delhi za Akbara (s. 144) a potem Agry za Dżahangira, bronił stolicy w czasie rebelii księcia Khurrama 1622-23, ale w żaden sposób nie mógł być powiernikiem Babura, który zmarł przecież w 1530 r. Zapewne chodzi tu o Bahadur Khana, ostatniego sułtana Malwy, u którego eunuch służył w młodości, przed 1562 r. Nie ma też bezpośredniego związku między wymuszoną przez Brytyjczyków abdykacją ostatniego badshaha czy shahanshaha, co zazwyczaj zrównuje się z europejskim tytułem cesarza, z dynastii Mogołów Bahadur Shaha II w 1858 r. a koronacją królowej Wiktorii na cesarzową Indii w 1876 r. i przyjęcie przez nią całkowicie nowego tytułu Kaiser-i Hind (s. 147). Koronacja ta nastąpiła w konsekwencji ostatecznego i oficjalnego rozwiązania Kompanii Wschodnioindyjskiej w 1874 r.

Europejską eksplorację Indii (s. 153) rozpoczął Skylaks z Karyandy ok. 520 r. p.n.e., zintensyfikował Aleksander w 326 r., a następnie kontynuowały kolejne pokolenia dyplomatów, wodzów, kupców i filozofów. Zasługą Vasco da Gamy jest tylko i aż odkrycie drogi morskiej z Europy do Indii. Zanim Vasco da Gama przybył w 1498 r., podróżowali tam drogą lądową Wenecjanie, Atanazy Nikitin z Tweru, a także Gaspar da Gama, Żyd z Poznania w służbie sułtana Bidżapuru. Zamieszczony na tej samej stronie cytat z Karola Marksa głosi, że „Arabowie, Turcy, Tatarzy, Mongołowie, którzy sukcesywnie najeżdżali Indie, wkrótce poddali się hinduizmowi, a barbarzyńscy zdobywcy, zgodnie z odwiecznym prawem historii, zostali pokonani przez wyższą cywilizację poddanych” jest kompletnie nieadekwatny, gdyż wszystkie wymienione nacje przyniosły ze sobą islam do Indii i nie porzuciły go nigdy na rzecz hinduizmu, choć oczywiście pojawiały się różne prądy synkretystyczne tu i ówdzie. Przynieśli także ze sobą język perski i dziś coraz częściej o państwie Mogołów, podobnie jak i o ottomańskim pisze się jako o przynależnym do „Persianate society”. Znaczenie perskiego języka i kultury można dostrzec nawet w przytaczanej przez doktorantkę antologii współczesnej literatury o tzw. trzeciej płci. W *Ministry of Utmost Happiness*, powieści której autorem jest Arundhati Roy, główny bohater Andżum zakłada na cmentarzu dom gościnny dla hidźrów o nazwie Dżannat (s. 200). Tę nazwę warto byłoby przełożyć na język polski,

jako że wyraz ten w języku perskim oznacza „rajski ogród, niebo” i został przejęty, i do urdu, i do hindi.

W pracy sporadycznie zdarzają się literówki, np. Geder zamiast Gender (s. 43), z rzadka uchybienia interpunkcyjne (np. s. 27, piąty wiersz od góry), czy problemy stylistyczne, wynikające z poprawiania pierwotnego brzmienia zdania i zarazem pozostawienia części składni i słownictwa bez poprawy, np. „przyczyniło się do rewizji o płci biologicznej” (s. 18). Są to jednak sprawy drobne, które nie utrudniają odbioru pracy.

Te drobne zastrzeżenia i uwagi, których usunięcie nie powinno stanowić większego problemu, w niczym nie umniejszają mojej bardzo pozytywnej opinii o pracy jako całości. Przytoczone w recenzji uwagi krytyczne obejmują jedynie drobne kwestie w całej pracy, która pełna jest sumiennych analiz, ważkich obserwacji, śmiałych hipotez i logicznej argumentacji. W związku z powyższym stawiam wniosek o dopuszczenie mgr Adriany Simoncelli do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Prof. dr hab. Gościwit Malinowski