

dr hab. Anna Gomóła, prof. UŚ  
Instytut Nauk o Kulturze  
Wydział Humanistyczny  
Uniwersytet Śląski w Katowicach

**Recenzja osiągnięć dr Małgorzaty Jankowskiej  
ubiegającej się o nadanie stopnia doktora habilitowanego nauk humanistycznych  
w dyscyplinie nauki o kulturze i religii**

wykonana na zlecenie  
prof. UAM dr hab. Jacka Sójki Przewodniczącego Rady Naukowej  
Dyscypliny Nauki o Kulturze i Religii UAM

1. Życiorys zawodowy Habilitantki

Dr Małgorzata Jankowska w 2006 roku uzyskała dyplom magistra kulturoznawstwa w Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Cztery lata później – w 2010 – obroniła pracę doktorską na temat: *Religijno-filozoficzne konteksty narracji apokryficznych w kulturze współczesnej*, przygotowaną pod kierunkiem prof. dr hab. Anny Grzegorzczak w Zakładzie Semiotyki Kultury Instytutu Kulturoznawstwa UAM. Praca ta była podstawą wydanej rok później monografii *Narracje apokryficzne w kulturze współczesnej* (Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2011). Od 2011 roku dr Jankowska jest zawodowo związana Uniwersytetem im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

2. Ocena osiągnięcia naukowego

Habilitantka przedstawiła do oceny jako osiągnięcie naukowe obszerną monografię zatytułowaną: *Żywotność kanonu*, z podtytułem: *Semiotyka współczesnej apokryficzności* (Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM, Poznań 2019, ss. 425). Choć tytuł kieruje uwagę na kanon, praca poświęcona jest przede wszystkim apokryfom i (wpisanej w podtytuł) **apokryficzności** (*vide*: spis treści). Ale – w zaproponowanym ujęciu – nie sposób o teźże mówić bez odwołań do kanonu i jego formatywnej funkcji. Stąd tytuł wyznacza perspektywę badawczą i jednocześnie potwierdza zasadniczą tezę książki. Monografia, będąca efektem pogłębianych, ale i poszerzanych studiów nad apokryficznością (wcześniejsze zawarte zostały w *Narracjach apokryficznych...*), przemyślana i odpowiednio zaplanowana, ujawnia bardzo dobrą znajomość metod badawczych właściwych naukom o kulturze oraz niezwykłą biegłość Habilitantki w zakresie aplikacji – zwłaszcza metody

semiotycznej – do studiów nad współczesną literaturą o charakterze apokryficznym. Zbudowana jest z pięciu rozdziałów, ma jednak wyraźnie dwudzielną konstrukcję. Na część pierwszą, o charakterze teoretyczno-metodologicznym (niepozbawioną jednakże wyraźnego związku z zasadniczym problemem badawczym), składają się rozdziały 1–4; część drugą (nawet nieco obszerniejszą niż poprzednia) stanowi rozbudowany i metodycznie konstruowany rozdział 5. Doświadczenie recenzenckie każe mi wysoko cenić klarowność struktury potwierdzonej uzasadnionym, wielostopniowym (rozdziały, podrozdziały, podpodrozdziały) spisem treści. Mam o monografii<sup>1</sup>, a także o umiejętnościach i wiedzy jej Autorki bardzo dobre zdanie, poniżej nie będę szczegółowo omawiać kolejnych całości, wskażę te kwestie, które budzą moje wątpliwości. Być może dzięki tym uwagom Autorka w trochę inny sposób spojrzy na badane zagadnienia.

Rozdział 1 zawiera sygnalizowane już we *Wstępie* „rozdzielenia terminologiczne”. Autorka – odwołując się m.in. do prac Marka Starowieyskiego – dzieli apokryfy na dwie grupy: tradycyjne (a zatem: „właściwe, starożytne”, s. 36) i współczesne. Wskazuje na problemy definicyjne (dotyczące apokryfów tradycyjnych) i wnikliwie je omawia. Rozumiem szacunek dla wcześniejszych badaczy i intencję stojącą za wyborem przyjmowanego podziału (który „jest powszechnie obecny w namyśle akademickim”, s. 37), ale nie wydaje mi się on najbardziej trafny. Przymiotnik *współczesny* jednoznacznie odnosi do czasu (por. także uwaga o apokryficzności współczesnej we *Wstępie*, przypis 1 wskazujący, że jest to: „twórczość powstała w drugiej połowie XX wieku i w wieku XXI”, s. 7), natomiast znaczenie przymiotnika *tradycyjny* prymarnie nie jest budowane na temporalności, co więcej – nawet potocznie – wiązane jest raczej z formą przekazu. Apokryfy współczesne dzieli Autorka na dwa typy (podrozdział 1.2<sup>2</sup>): literackie (i te będą ją głównie zajmować w monografii) oraz teologiczne, które „nawiązują nie tylko do kanonu Pisma Świętego, ale i innych, wcześniejszych tekstów apokryficznych” (s. 37, odwołanie do Pera Beskowa), a zatem można je – jak sądzę – ze względu na cechy uznać za bliskie „tradycyjnym”. Co więcej, m.in. w części analitycznej (rozdział 5) Habilitantka odwołuje się do apokryfów tego typu z początków XIX w., czyli temporalnie bliskich współczesności. To sprawia, że zasadniczy podział (nie mający w pełni charakteru ani klasyfikacji, ani typologii)

---

<sup>1</sup> Jej lektura zajęła mi wiele czasu (i wymagała dużego skupienia), jestem zatem w stanie docenić trud włożony w jej przygotowanie.

<sup>2</sup> W nim znajdziemy także krytyczne odwołania do prac m.in. Danuty Szajnert czy Elizy Szybowicz.

nie uwzględnia całości materiału. Być może wykorzystanie narzędzi semiotycznych, bardzo dobrze znanych Habilitantce, pozwoliłoby zniwelować tę niezręczność. Wcześniejszy podrozdział (1.1.) zawiera również refleksję nad rozumieniem apokryficzności w stosunku do kanonu. Jak czytamy: „Apokryficzność tekstu najłatwiej dookreślić zatem przez jego relację do kanonu oraz, co za tym idzie, przez ustalenie stosunku, jaki żywią do niego instytucje stojące na straży niezmienności i zupełności Objawienia” (s. 30). Ta konstatacja umożliwia przybliżenie ujęcia Jana Assmanna. Wybór rozumienia kanonu zgodnie z koncepcją Jana Assmanna (por. także rozdział 4, s. 150), a nie na przykład Aleidy Assmann jest oczywisty w kontekście materiału badawczego<sup>3</sup> (szerzej ta kwestia została omówiona w podrozdziale 3.2). Autorka rekonstruuje zmiany znaczeniowe słowa *kanon* (trochę brakuje mi tu odwołań do etymologii i osadzenia w konkretnych językach, polszczyzna nie jest właściwym punktem odniesienia) i stwierdza: „Z czasem następuje jednak teologizacja pojęcia kanonu, co sprawia, że punkt ciężkości przesuwa się z tego, co właściwe, na to, co święte. Tak rozumiany kanon nadal powiązany jest wprawdzie ze wspomnianymi zakresami semantycznymi, wzbogacony o wymiar sakralny staje się jednak, w założeniu, bardziej uniwersalny”. I dalej: „Uświęcony przez objawienie i wzmocniony siłą tradycji nie jest jednak »kulturowo spetryfikowany«, poddawany jest bowiem nieustannej egzegezie [...]” (s. 31). Mam pewien problem z pojawiającymi się tu twierdzeniami, np. „teologizacja pojęcia kanonu”, sądzę, że było to raczej ugruntowane użycie sterminologizowanego później leksemu w określonym kontekście<sup>4</sup>. Problematyczna jest także kwestia uniwersalności, zwłaszcza że Habilitantka umiejscawia swe rozważania w semiosferze kultury judeochrześcijańskiej. Jeśli weźmiemy pod uwagę geograficzne osadzenie twórców analizowanej literatury podmiotu – podaję w kolejności alfabetycznej wraz z miejscem urodzenia<sup>5</sup>: Anthony Burgess (Wielka Brytania), Lois Drake (USA), Max Gallo (Francja),

---

<sup>3</sup> Żałować wypada, że nie ma natomiast w monografii śladów niezwykle ciekawej dyskusji nad kanonem i kanonicznością, która ukazała się na łamach „Znaku” w 1994 (nr 470). Tam m.in. zamieszczono głosy: Zygmunta Kubiaka (*Kilka uwag o kanonie naszej kultury*), Jerzego Jarzębskiego (*Metamorfozy kanonu*), Czesława Miłosza (*Kanon, ale czyj?*) i szczególnie ważny w odniesieniu do problematyki książki – Jerzego Szackiego *O kanonie kultury europejskiej uwagi sceptyczne*.

<sup>4</sup> O innych znaczeniach i kontekstach występowania słowa por. Joanna Pisera, *Kanon czy jego dezintegracja? – oceny, diagnozy, polemiki, kontrowersje*, „Acta Universitatis Lodzianensis”. Folia Litteraria Polonica 8 (2006).

<sup>5</sup> Na pewno ciekawsze byłyby szersze – dotyczące przebiegu życia – informacje geobiograficzne, ale nawet dane na temat miejsca urodzenia unaoczniają – wykreślone przez Habilitantkę – terytorium obowiązywania kanonu.

Marek Halter (Polska), Robert Graves (Wielka Brytania), Norman Mailer (USA), Mirosław Maliński (Polska), Philip Pullman (Wielka Brytania), José Saramago (Portugalia), Éric-Emmanuel Schmitt (Francja). A zatem reprezentują oni chrześcijański Zachód. Jeśli mówimy o kanonie to jest on zawsze kanonem dla jakiejś zbiorowości (wspomina o tym dr Jankowska pisząc np. o odmiennych kanonach w różnych konfesjach). Problem, na który chcę zwrócić uwagę jest innego typu. Autorka – i tu muszę jej oddać sprawiedliwość – ma świadomość, że pisząc o semiosferze „kultury judeochrześcijańskiej” tworzy pewien konstrukt (por. podpodrozdział 3.2.3, s. 139). Warto zapytać, jakie są ramy czasowe tak wyodrębnionej semiosfery i co zostało wzięte pod uwagę podczas modelowania wspomnianego konstrukt – w odniesieniu oczywiście do kwestii kanonu. Kanon wymaga pisma nie tylko jako środka komunikacji, ale przede wszystkim jako formy wyobrazeniowej unaoczniającej trwałość. Ludność Europy do XIX w. była w przeważającej liczbie niepiśmienna, obecnie w Portugalii (skąd pochodził Saramago) wciąż jest ok. 5% analfabetów. Nawet jeśli między bajki należy włożyć opowieść o tym, że Kazimierz IV Jagiellończyk nie umiał pisać, to analfabetyzm w poprzednich stuleciach był przypadłością nie tylko chłopską. *Litterati* – uczeni, a przynajmniej piśmienni – mieli zatem przywilej rozumienia kanonu jako uświęconego i uniwersalnego<sup>6</sup>, warto byłoby tę elitarność wyraźnie wyartykułować – taki wniosek wynika przecież bezpośrednio z podpodrozdziału 3.2.2: *Literatura a pamięć kulturowa* (tu odwołania min. do Jana i Aleidy Assmannów, Renate Lachmann, Birgit Neumann, Astrid Erll). Nie twierdzą przez to, że treści kanoniczne nie są żywotne w różnych warstwach społecznych<sup>7</sup> – w kulturze polskiej na pewno do niedawna były. Stanowiły rezerwuar symboli, motywów i wątków. Opisywała to w odniesieniu do kultury ludowej – w oparciu o wieloletnie badania terenowe – Magdalena Zowczak. W *Biblii ludowej* ukazała ona potencjał umiejętnego wykorzystania pojęcia apokryfu, traktowanego jako „narzędzie opisu kultury, a nie termin filologiczno-religioznawczy”. Wyraźnie też podkreśliła, że „Biblia ludowa nie łączy się wyłącznie z kulturą chłopską; przeciwnie, znaczna jej część jako »wiara domowa« należy do dziedzictwa kultury staropolskiej, do funkcjonujących w niej apokryfów oraz adaptacji

---

<sup>6</sup> Czy wraz ze wzrostem odsetka alfabetyzacji uległo to zmianie, nie umiem powiedzieć – to wymagałoby odpowiednich badań – zarówno jakościowych, jak i ilościowych. Wydaje się, że obecnie znajomość kanonu ma raczej charakter nominalny.

<sup>7</sup> Na temat żywotności kanonu por. Ireneusz Kania, *Kanon kulturowy – sztywna forma czy żywa treść?*, „Znak” 1994, nr 470.

biblijnego kanonu, pośrednio zaś tkwi korzeniami w europejskim średniowieczu”<sup>8</sup>. Co więcej – opiera się głównie na przekazie ustnym, a nie – pisany. W przypadku pracy wyzyskującej Łotmanowską koncepcję semiosfery warto byłoby wziąć to pod uwagę, a przynajmniej odnotować – w przypisie, bibliografii, istnienie tego typu badań – inaczej zaprojektowanych, ale również dotyczących kluczowych dla Habilitantki zagadnień.

Rozdział 2: *Apokryficzność z perspektywy semiotyki kultury* zawiera rozważania zakorzenione przede wszystkim w późnym dorobku Jurija Łotmana (*Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*, Gdańsk 2008), a także w studiach Clifforda Geertza (zawartych w tomie *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Kraków 2003). Autorka chce opozycję apokryf–kanon badać uwzględniając mechanizmy i procesy kulturowe związane z pamięcią i tożsamością zbiorową, komunikacją „wewnątrzmiędzykulturow[ą], a także relacje między różnymi obszarami kultury (*sacrum–profanum*, centrum–peryferie, przeszłość–teraźniejszość)” (s. 51). Propozycja rosyjskiego semiotyka pozwala dr Jankowskiej na wykorzystanie w badaniach konceptu semiosfery jako zasadniczej, niepodzielnie działającej, choć złożonej, jednostki; konceptu umożliwiającego oddalenie – ale nie całkowite odrzucenie – fundamentalnego (nie tylko przecież dla kulturoznawstwa, ale dla dyscyplin wyłonionych znacznie wcześniej) i wciąż przepracowywanego pojęcia kultury. Semiosfera – jak czytamy: jest dynamiczna, ale „zawiera w sobie elementy stabilne, wpisane na stałe w jej przestrzeń. Związane są na ogół ze strukturami społecznymi [podkreślenie moje – A.G.] i sferą religii” (s. 56). Zdaję sobie sprawę, że niezwykle trudno jest precyzyjnie naszkicować mechanizm odwołujący się do kultury lokalnej (w rozumieniu antropologicznym, a nie socjologicznym) o długim trwaniu, a przede wszystkim dużym (i dodajmy: zmiennym, jeśli wyjdziemy poza Europę) zasięgu terytorialnym, jaką jest chrześcijańska kultura Zachodu. Modelowanie na wysokim poziomie uogólnienia zakłada i wymusza jednocześnie rezygnację z różnic i skupienie na podobieństwach. W innej nieco odsłonie ten problem wróci w podpodrozdziale 3.2.3, w którym czytamy: „interpretując przekaz, wspólnota interpretuje samą siebie, a ma to swoje uzasadnienie właśnie w zamknięciu kanonu. Odczytywanie zbioru świętych tekstów ma na celu ugruntowanie świadomości wspólnoty o jej początkach, a dalej, poprzez zawarte w

---

<sup>8</sup> Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Toruń 2013, s. 14, 20. Książka ta, od wielu lat z uznaniem przywoływana w publikacjach zagranicznych niedawno została wydana także w języku angielskim: *The Folk Bible of Central-Eastern Europe*, Berlin 2019. Zob. także: Magdalena Zowczak, *Religijność na pograniczach. Eseje apokryficzne*, Wrocław 2015.

kanonie komunikaty normatywne, fundować ma podstawy prawa i moralności, zwyczaje, tradycje i systemy społeczne. Czytanie kanonu jest zatem czytaniem samego siebie, sięganiem do mitycznych korzeni również celem konstruowania i pielęgnacji własnej tożsamości” (s. 142–144). Kultura Europy – jako pewnej wspólnoty – postawała drogą konwergencji. Kolejno wyodrębniające się państwa – nie tylko dzięki chrystianizacji – zbliżały się kulturowo (tu także rola wiodąca przypadła elitom), ale pamięć o wcześniejszych etnicznych strukturach społecznych była stosunkowo trwała. Jeśli natomiast chodzi o prawo – do XVIII w. w relacjach prywatnoprawnych funkcjonowało lokalne prawo zwyczajowe, chociaż oczywiście chrześcijaństwo miało wpływ także i na tę sferę. W tym samym stuleciu – piórem, a nierzadko gilotyną – oświecona Europa rozpoczęła dynamiczne wdrażanie wartości zasadniczo zdystansowanych wobec kanonu. Dlatego też trzeba pamiętać, że podstawą właściwego modelowania powinna być odpowiednio skonstruowana baza empiryczna i znajomość odległych kontekstów, a gdy mówimy o długim trwaniu konieczna jest ugruntowana wiedza historyczna oraz nieufność wobec własnych *praenotiones*. Uchybienia – nie mające wpływu na zasadniczą część monografii o charakterze analitycznym – nie podważają wartości całego rozdziału, w którym za szczególnie ciekawe uważam rozważania na temat modelu autokomunikacyjnego<sup>9</sup> w odniesieniu do relacji kanon–apokryfy. Wybór perspektywy semiotycznej wydaje się ze wszech miar uzasadniony, bowiem studia nad tą prymarną relacją wymagają namysłu nad kwestiami ciągłości i zmiany, statyki i dynamiki, pamiętania i zapomnienia (temu zagadnieniu poświęcone są obszernie i przemyślane fragmenty rozdz. 3), a także nad wielokrotnie przywoływaną opozycją centrum–peryferia, która – różnorako ujmowana – bywa w recenzowanej pracy metonimią relacji kanon–apokryf. Jest to ważny trop w refleksji nad mechanizmami kulturowymi, choć nie wszystkie szczegółowe rozstrzygnięcia w pełni mnie przekonują (m.in. zasadnicze ich utożsamianie we fragmentach dotyczących, zaproponowanego przez Łotmana, pięciofazowego procesu przyswajania przez kulturę obcych komunikatów, por. s. 85 i nast.)

Rozdział 3: *Apokryficzność a pamięć kulturowa* w części pierwszej (3.1) obejmuje problematykę nadmiernie ostatnio eksplorowaną, ale Habilitantka radzi sobie z nią dobrze. Omawia kolejno zawikłane wciąż, mimo hipertrofii badań, relacje pomiędzy pamięcią i

---

<sup>9</sup> I tu drobna uwaga terminologiczna: we współczesnych pracach kulturologicznych używanie przebrzmiałej i wartościującej terminologii ewolucjonistycznej (bez cudzysłowu podkreślającego odautorski dystans), np. kultury pierwotne (por. s. 83–84), nawet jeśli pochodzi z literatury przedmiotu, nie jest korzystne – także ze względów naukowych, ponieważ odwołuje się do – nieaktualnej naukowo – kategoryzacji świata.

historią (przywołani zostali m.in. Maurice Halbwachs, Jan Assmann, Pierre Nora, Andrzej Szpociński, por. 3.1.1.), pamięcią kulturową, społeczną, komunikacyjną, a także tradycją (3.1.2). Cześć druga również osadzona jest w tej problematyce (pamięć kulturowa a pamiętanie, zapominanie, rewitalizacja; kwestia kanonu i archiwum), ale dr Jankowska łączy ją bezpośrednio z zasadniczym tematem badawczym monografii. Wspominałam już wyżej o podpodrozdziale 3.2.2: *Literatura a pamięć kulturowa*, ale muszę do niego wrócić. Porusza w nim Habilitantka kwestię intertekstualności: „Pamięć literatury to nic innego jak intertekstualność” (s. 131), a następnie odwołuje się do ustaleń Renate Lachmann. Dobrze byłoby przede wszystkim odwołać się do Gérarda Genette’a. I nie chodzi mi w żadnym wypadku o dekorowanie tekstu znanym nazwiskiem. Genette, pisząc o intertekstualności, wśród pięciu jej typów wymienia architekstualność, czyli relację związaną z tytułami i podtytułami odnoszącymi się do określeń gatunkowych<sup>10</sup>. Cztery z analizowanych książek mają w tytule „ewangelię” i nie jest to oczywiście przypadek. Może warto byłoby zatem popatrzeć na kanon jako na rezerwuar wzorców genologicznych? Przecież rozdział 5 nosi tytuł: *Współczesne „nowe ewangelie” z perspektywy kulturoznawczej*. Na inną perspektywę pozwoliłoby spojrzenie przez pryzmat paratekstualności, ale to zostawiam już do rozważenia dr Jankowskiej. Podpodrozdział 3.2.2 zawiera wywody, które wyznaczą dokładną strukturę części analitycznej (tj. rozdziału 5), por. fragment: „Renate Lachmann wyróżnia trzy modele intertekstualności – partycypację, tropikę i transformację, w których z kolei realizują się trzy strategie postępowania z tekstem źródłowym, a mianowicie kontynuacja pisania/ponowne pisanie, kontra-pisanie (kontrpisanie) oraz modyfikujące prze-pisywanie” (s. 137). Tym trzem modelom, w innej nieco niż powyżej kolejności, przypisze Habilitantka analizowane teksty: tropika (5.2), partycypacja (5.3) i transformacja (5.4).

Rozdział 4: *Kulturowa rola współczesnych apokryfów w pejzażu semiotycznym* ma charakter pomostowy, w nim Habilitantka podsumowuje wcześniejsze rozważania i w odniesieniu do nich konstruuje rejestr ośmiu odpowiedzi na pytanie: czym jest współczesny apokryf w zależności od perspektywy, z jakiej się na nią spogląda. I wreszcie rozdział 5., najobszerniejszy, najbardziej precyzyjny w konstrukcji. Ujawnia on zarówno analityczny kunszt i chirurgiczną precyzję Autorki, ale także – rzadko, acz wyraźnie (w warstwie leksykalnej lub dzięki użyciu cudzysłowów) – aksjotyczne osadzenie wywodu. Tak, jak napisałam w pierwszym akapicie tej części recenzji, mimo poczynionych uwag monografię

---

<sup>10</sup> Por. Gérard Genette, *Palimpsesty. Literatura drugiego stopnia*, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, red. Stefania Skwarczyńska, t. 4, cz. 2, Kraków 1996, s. 322.

*Żywotność kanonu. Semiotyka współczesnej apokryficzności* uważam za udaną pracę awansową.

### 3. Informacja o aktywności naukowej

Dr Małgorzata Jankowska jest autorką 13 rozdziałów w monografiach naukowych (wśród nich jest jeden współautorski), 16 artykułów i 3 recenzji w czasopismach naukowych. Jej zainteresowania badawcze mają wyrazisty charakter związany z obszarem badawczym: współczesna religijność, przedmiotem: pamięć kulturowa i metodą: semiotyka; w związku ze studiami semiotycznymi. Habilitantka prowadzi owocną współpracę międzynarodową. Efektem aktywności redakcyjnej dr Jankowskiej są dwa numery „Studiów Kulturoznawczych”: 6 (z 2014) i 11 (z 2017), współredagowała również dwa tomy zbiorowe: *Fenomen pięknego życia*, Poznań 2011 (z Sergiuszem Nizińskim) oraz *Wielcy artyści ucieczek. Antologia tekstów o „Życiu i czasach Michaela K” Johna Maxwella Coetzeego w trzydziestą rocznicę publikacji powieści*, Kraków 2013 (z Piotrem Jakubowskim). Jest rozpoznawalna w środowisku kulturoznawczym i obecna (choć nie nachalnie) w konferencyjno-kongresowym życiu dyscypliny nauki o kulturze i religii, także międzynarodowym (np. kongres IAR i EASR).

#### **Konkluzja:**

Dr Małgorzata Jankowska jest dociekliwym badaczem o solidnie wypracowanym warsztacie, jej dorobek naukowy – zwłaszcza wskazana jako osiągnięcie monografia: *Żywotność kanonu. Semiotyka współczesnej apokryficzności*, ale także inne prace: publikacje i wystąpienia – skłaniają mnie do poparcia jej wniosku o nadanie stopnia naukowego doktora habilitowanego nauk humanistycznych w dyscyplinie nauki o kulturze i religii.

Katowice, 21 stycznia 2021 r.

