

Prof. H. Magdalena Zowczak

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej

Uniwersytet Warszawski

Ocena dorobku naukowego pani dr Małgorzaty Jankowskiej w związku z postępowaniem habilitacyjnym w dziedzinie nauk humanistycznych, w dyscyplinie Nauki o Kulturze i Religii.

Na wypracowany po doktoracie dorobek naukowy pani dr Małgorzaty Jankowskiej, adiunkta w Zakładzie Semiotyki Kultury w Instytucie Kulturoznawstwa UAM, składają się dwie monografie (z których pierwsza, „Narracje apokryficzne w kulturze współczesnej” z 2011 roku, jest publikacją rozprawy doktorskiej „Religijno-filozoficzne konteksty narracji apokryficznych w kulturze współczesnej”, obronionej w 2010 roku), 12 rozdziałów w monografiach naukowych i 16 artykułów w naukowych czasopismach. Pani Doktor była także współredaktorką dwóch monografii i redagowała dwa numery „Studiów Kulturoznawczych” o tematyce bliskiej jej zainteresowaniom: apokryficzności i pamięci kulturowej; opublikowała też trzy recenzje prac naukowych w „Studiach Kulturoznawczych” i „Zeszytach Naukowych CBES”. Wygłosiła referaty na 13 konferencjach, kongresach i zjazdach, w tym – religioznawczych w Bolonii i Tartu. Jednak tylko jeden artykuł opublikowała w języku angielskim („Modern apocrypha as an example of cultural memory <in action>” w „Załączniku Kulturoznawczym” z 2016 roku), zatem recepcja dorobku ma charakter ograniczony do czytelników polskojęzycznych, chociaż informacja bibliometryczna wskazuje, że prace Habilitantki cieszą się względną popularnością.

Praca dydaktyczna pani dr Jankowskiej obejmuje systematycznie od roku 2011 prowadzone ćwiczenia i wykłady z „Logiki i semiotyki” oraz „Logiki z elementami metodologii” w Instytucie Kulturoznawstwa UAM, zajęcia w języku angielskim dla studentów zagranicznych („Semiotics and Cultures”) i konwersatorium „Publicystyka i krytyka artystyczna”. Habilitantka prowadziła prace organizacyjne związane z dydaktyką, opieką nad studentami oraz w komisjach i innych ciałach uniwersyteckich. Była współorganizatorką krajowej konferencji i Zjazdu PTK, a także dwóch Międzynarodowych Seminariów Naukowych „Uniwersum Łotmana” na UAM. Współpracowała z Międzynarodowym Festiwałem Sztuki dla Najmłodszych.

Prezentowany dorobek w zakresie publikacji jest stosunkowo obfity i wykazuje się wyjątkową spójnością; koncentruje się na współczesnej apokryficzności, religijności i pamięci kulturowej w perspektywach filozofii kultury oraz semiotyki kultury. Jego zwieńczeniem jest monografia, wskazana jako główne osiągnięcie w przewodzie habilitacyjnym: „Żywotność kanonu. Semiotyka współczesnej apokryficzności” (Wyd. Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM, Poznań 2019), na której skupię swoją ocenę, sięgając do innych publikacji Habilitantki, aby wyjaśnić pewne wątpliwości czy uwzględnić dodatkowe atuty dorobku.

Monografia ta – jak cały prezentowany dorobek – jest erudycyjną, wielowątkową pracą, napisaną precyzyjnym językiem. Małgorzata Jankowska ze swobodą i pewnym wdziękiem porusza się w ogromnym korpusie zróżnicowanych tekstów. Stosunkowo skąpa bibliografia nie oddaje bogactwa odniesień do literatury, które przybierają czasem formę wzmianki pozbawionej adresu bibliograficznego, jakby Autorka puszczała oko do czytelnika, naprowadzając go na projektowane przez siebie znaczenie. (Przeszkadza w tej sytuacji brak indeksu osobowego, co uważam za błąd edytorski, utrudniający lekturę). Swoboda wypowiedzi jest też jednak swoistą pułapką: Autorka nie zawsze przestrzega ekonomii słowa, wielowątkowa praca obfituje w powtórzenia (410 stron tekstu), a złożone zdania, pełne wtrąceń w nawiasach, rozciągają się często na kilkanaście wersów. Problematyka pracy jest skomplikowana, ale częste podkreślanie jak bardzo jest „złożona” nie dodaje jej klarowności. Ktokolwiek zetknął się z edycją apokryfów chrześcijańskich – wielkim projektem Marka Starowieyskiego – temu nie potrzeba takich uwag.

Struktura pracy jest przemyślana i przejrzysta, każdy rozdział opatrzony syntetycznym podsumowaniem. Rozdział pierwszy, „Wstępne rozróżnienia terminologiczne”, poświęcony problemom definicyjnym głównych pojęć, oparty jest na znanej polskiej literaturze dotyczącej apokryfów. Powiążę zawarte w nim ustalenia z tymi, które zostały sformułowane w rozdziale czwartym („Kulturowa rola współczesnych apokryfów w pejzażu semiotycznym”), w części poświęconej rekapitulacji teoretycznych ustaleń definicyjnych tytułowej kategorii, aby lepiej wydobyć ich interpretację.

W kwestii apokryfów „tradycyjnych” („właściwych, starożytnych”), interpretacja Małgorzaty Jankowskiej bazuje na ustaleniach księży Marka Starowieyskiego i Ryszarda Rubinkiewicza, a w kwestii apokryfów „współczesnych” – Marii Adamecyk oraz opublikowanej przez

Starowieyskiego pracy Pera Beskova¹. Apokryfy „tradycyjne”² stanowią model dla „apokryfów współczesnych” (powstających od drugiej połowy XX wieku do chwili obecnej), które Autorka dzieli dalej na literackie i teologiczne. Jak pisze, interesują ją tylko te pierwsze i tylko beletrystyka – stylizacje, oparte „na strategii intertekstualnych gier”, niekiedy jednak nawiązujące do apokryfów teologicznych, które pretendują do świętości i kanoniczności (s. 37).

Pojęcie „apokryfów współczesnych” budzi uzasadnione wątpliwości, czego Autorka jest świadoma. Jeśli tematyka biblijna staje się w nich „wyłącznie pretekstem do poruszania problematyki niereligijnej” (s. 7), estetyczną grą, jeśli pełni funkcję zaledwie jednego z „archiwalnych” (w znaczeniu przypisanym przez Aleidę Assmann) zasobów pamięci kulturowej, to gdzie jest granica, poza którą używanie tego terminu traci sens? Skoro pełnią, jak przyznaje Autorka, inne funkcje kulturowe niż te tradycyjne, czemu ma służyć ewidentne w tej sytuacji rozmycie tego pojęcia? Czy nie jest bardziej uzasadnione określenie „strategia apokryfu”, jak to proponuje Ryszard Nycz, cytowany przez Autorkę za pośrednictwem tekstu Danuty Szejnert (s. 46)? Sam Marek Starowieyski, chociaż we wstępie do drugiego wydania swojego dzieła uznaje, że apokryfy wciąż powstają, pisze jednak: „(...) trudno jest dziś mówić o wpływie apokryfów, natomiast w pełni funkcjonuje to, co można by nazwać apokryficznym odczytywaniem Biblii przez pisarzy”³; o apokryficzności decyduje bowiem według niego raczej treść niż forma.

Są przecież i inne propozycje definicyjne, o których Autorka nie wspomina. Np. badacz i edytor apokryfów z Princeton, James H. Charlesworth, określa je jako autentyczne chrześcijańskie utwory powstałe przed końcem IV wieku, autentyczne – bo uznawane przez

¹ *Osobliwe opowieści o Jezusie. Analiza nowych apokryfów*. Przeł. J. Wolak, Wstęp Ks. M. Starowieyski, Wyd. WAM, Kraków 2005.

² Nie omawiam tu wypunktowanych za wspomnianymi autorami cech apokryfów, ponieważ są zgodne z ustaleniami monografii po doktoracie oraz z zastaną wiedzą. Zajmowałam się tą problematyką w moich monografiach *Biblia ludowa. Interpretacje wątków ludowych w kulturze wsi*, (2000 i 2013) oraz *Religijność na pograniczach. Eseje apokryficzne* (2015), a także w pomniejszych studiach (*The Apocryphal Text as a Trial of Faith [w:] Between Tradition and Postmodernity. Polish Ethnography at the Turn of Millenium*. Ed. by L. Mróz, Z. Sokolewicz, 2003; *Rehabilitacja Judasza. O apokryfach w kulturze popularnej*, "Warszawskie Studia Teologiczne" t. XX, nr 2, 2007 i itp.). Uczestniczyłam też w drugim wydaniu *Apokryfów Nowego Testamentu* pod red. M. Starowieyskiego. Wydaje mi się, że nawet, jeśli Autorka zupełnie się ze mną nie zgadza (choć istnieją zbieżności między naszymi ustaleniami), to przynajmniej warto by odnotować na marginesie istnienie takich prac w obiegu akademickim.

³ *Apokryfy Nowego Testamentu. Ewangelie apokryficzne cz. 1*, Kraków 2003, s. 48.

wielu patrystycznych i wczesnochrześcijańskich uczonych, zanim stworzono akceptowane definicje ortodoksji lub kanonu. Proponuje też stanowczo odróżnić je od „fałszywych” apokryfów, takich jak np. średniowieczny „List Lentulusa”⁴. Autorka może nie zgadzać się z takim rozstrzygnięciem, ale dziwi mnie, że nie starała się wyjść w swoich rozważaniach teoretycznych poza znaną i od dawna dostępną w Polsce literaturę, pomimo żywo rozwijających się międzynarodowych badań nad apokryfami⁵, których efekty może by pozwoliły na pełniejszą czy bardziej aktualną, dostosowaną do nowego projektu, interpretację tej kategorii.

Można to ostatecznie Autorce wybaczyć, skoro praca dotyczy problematycznych „apokryfów współczesnych” (jak pisze, „tradycyjne” jej nie interesują⁶). Celnym pomysłem wydaje mi się odwołanie do teorii pamięci kulturowej Jana i Aleidy Assmannów, wraz z koncepcją „słabego” i „silnego autorstwa” dla odróżnienia apokryfów od apokryficzności. Jednak rozszerzenie za Aleidą Assmann pojęcia kanonu na klasykę, *Bildungstexte*, to zabieg, który grozi uwikłaniem apokryfów w przenośne bądź potoczne rozumienie i słusznie przez Małgorzatę Jankowską został, przynajmniej na etapie konstruowania narzędzi analizy, odrzucony. Można mnożyć takie metafory, uznając np., że paradygmat według Thomasa Kuhna to kanon w działaniu, ale to nie rozjaśnia problemu. Lepiej chyba pozostać przy różnicach między kanonem, klasyką i paradygmatem, pozostawiając każde z tych pojęć w właściwym im kontekście źródłowym. Zgadzam się w zasadzie z rozstrzygnięciem Autorki, że apokryficzność jako zjawisko kulturowe może być określona relacją do „tradycyjnie” rozumianego kanonu jako zbioru tekstów świętych, a zatem relacją *sacrum-profanum*, „z użytkowaniem, i, czasem, transformacją symboli religijnych stojących w centrum kulturowego uniwersum znaczeń, a także z pamięcią kulturową na tychże symbolach się wspierającą oraz z mechanizmami kulturowej autokomunikacji, służącej między innymi spajaniu przeszłości (...) z teraźniejszością, a przez to zapobiegającej rozpadowi opartej na kanonie wspólnoty” (s. 49). Nie wszystko jednak, co „apokryficzne”, musi być nazwane apokryfem.

⁴ James H. Charlesworth, *Authentic Apocrypha : False & Genuine Christian Apocrypha*, Dead Sea Scrolls and Christian Origins Library Volume 2 D & F Scott Publishing Inc., 1998.

⁵ Por. np. *Apocrypha (APOCRA)*. *Revue internationale des littératures apocryphes*,
<http://www.brepols.net/Pages/BrowseBySeries.aspx?TreeSeries=APOCRA>

⁶ M. innymi w Autoreferacie, s. 2.

Chyba kluczowa będzie interpretacja sformułowania „relacja do <tradycyjnie> rozumianego kanonu”; według Autorki bowiem „apokryf współczesny” nie aspiruje do kanoniczności i odnosi się do niego jako do zamkniętego rezerwuaru fundacyjnych mitów, symboli i znaków (s. 45). Ta cecha apokryficzności jako strategii literackiej zostaje ponownie podkreślona we wspomnianym wyżej rozdziale czwartym („Kulturowa rola współczesnych apokryfów w pejzażu semiotycznym”); spróbuję zatem powiązać ze sobą te ustalenia, aby doprecyzować znaczenie wspomnianej relacji. Jak słusznie interpretuje ją Autorka, jest ona wyrazem dystansu, „jaki kultura Zachodu żywi do własnych źródeł” (s. 152). Przyjmuje jednak tradycyjną interpretację kanonu za Janem Assmannem, natomiast tekstu kultury (tu: „współczesnego apokryfu”) – za Aleidą Assmann, która rozszerza kanon na klasykę, *Bildungstexte*. Tak zestawione z różnych kontekstów pojęcia mają tworzyć „ramy znaczeniowe, które wspomniane terminy odnieść pozwalają do zagadnień związanych z autokomunikacją i autorefleksyjnością współczesnej kultury Zachodu oraz stosowanymi w jej obrębie strategiami mnemotechnicznymi i tożsamościowymi, we wszystkich tych mechanizmach bowiem kluczową rolę odgrywają właśnie specyficznym pojmowany kanon oraz symbol religijny (...)” (s. 151).

Muszę przyznać, że przeszkadza mi w skonstruowanej misternie maszynie interpretacyjnej połączenie tradycyjnego podejścia do kanonu z uwikłaniem przez Autorkę pojęcia apokryfu w teorię Aleidy Assmann jako tekstu kultury zorientowanego na klasykę, ponieważ te dwa kluczowe pojęcia przestają być kompatybilne. I rzeczywiście, sądząc po analizowanych w monografii powieściach, większość z nich odnosi się do Biblii nie jak do kanonu, ale raczej jak do jednego ze źródeł klasyki kulturowej. To w wyniku tej zmiany oddolna taktyka „tradycyjnego” apokryfu⁷ zmienia się w strategię apokryficzności jako modnego sposobu konstruowania narracji, „usankcjonowanej praktyki kulturowej, ilustrującej doskonale (...) mechanizmy wdzierania się treści peryferyjnych do centrum semiosfery” (s. 404).

Trudno też nie zasygnalizować wątpliwości, jak ma się „tradycyjne” rozumienie kanonu do upadku metanarracji i różnicowania się dyskursów, których przecież Autorka jest świadoma, ponieważ we wcześniejszej książce wnikliwie rozpatrywała narracje apokryficzne w

⁷ Pojęcie taktyki, rozumianej za Michelelem de Certeau jako „radzenie sobie” w odpowiedzi na odgórną (kanoniczną) strategię, pojawia się w pracy tylko raz na zakończenie (s. 404), jego potencjał nie został więc wykorzystany, pomimo że Małgorzata Jankowska opublikowała artykuł *Apokryficzność jako taktyka kulturowa* (2015). Niestety, nie odnalazłam go w dostarczonym mi *dossier*.

kontekście procesów sekularyzacyjnych. Czy wbrew tym procesom „współczesna kultura Zachodu” jawi się jako nadal powiązana biblijnym kanonem? Autorka tłumaczy, że uznaje za Aleidą Assmann „Pismo Świąte za paradygmat tekstu kulturowego, a sferę religii za jeden z najistotniejszych podsystemów semiosfery” – ale jednak jeden, a nie jedyny, zatem chyba nie kanoniczny w tradycyjnym znaczeniu tego pojęcia? Ta koncepcja wydaje się trochę na siłę łączyć teorie, opracowane dla odmiennych kontekstów kulturowych.

Ponownie zatem trzeba spytać o rodzaj relacji, zachodzącej między kanonem a „apokryfem współczesnym”. Małgorzata Jankowska określa współczesną apokryficzność jako wykorzystanie „formy intertekstualnej czy intersemiotycznej gry” do przedstawiania całkowicie niereligijnej lub antyreligijnej treści. Większość autorów wybranych przez nią powieści faktycznie „patroszy” postacie i wydarzenia biblijne, wkładając w ich formy własną treść, jak to opisał zjadliwie Roland Barthes w słynnej analizie fotografii czarnoskórego żołnierza z okładki „Paris Match”⁸ (To Barthes, na długo przed Stanisławem Balbusem, wpadł na demaskatorski pomysł pasożytniczej strategii, która *signifié* wykorzystuje jako *signifiant* dla nowego *signifié* w klasycznym eseju „Mit, dzisiaj” z 1956 roku⁹). Szczególnie destrukcyjną wobec kanonu praktyką wydaje się wykorzystywanie związanych z nim form nie w dyskursach antyreligijnych, lecz całkowicie niereligijnych (s. 43-44). Spojrzenie z tej perspektywy na „współczesne apokryfy” ma z pewnością sens, pomaga przedstawić je jako rodzaj „metatekstualnego palimpsestu, w którym przez kolejne warstwy prześwituje ślad tego, co źródłowe, ślad oryginału, kanonu” (s. 44).

Pamięć słusznie zastąpiła w konstrukcji projektu tradycję, co odpowiada postępującej indywidualizacji kultury i pomaga skupić się na zróżnicowanych mechanizmach przekazu. Nie mamy dziś jednak do czynienia z „tradycyjnym” kanonem, ponieważ nie można wskazać uniwersalnego centrum znaczeń „kultury Zachodu”, czy też, zgodnie z wybraną przez Autorkę terminologią, zachodniej (?) semiosfery. Małgorzata Jankowska jest tego świadoma, a mimo to wprowadza to pojęcie, decydując się na przyjęcie unifikującej perspektywy. Może jest ono nadal oczywiste na gruncie literaturoznawstwa, ale z perspektywy współczesnej antropologii społeczno-kulturowej zupełnie takie nie jest. Podobnie trudno mówić o „zachodniej tożsamości”, toteż może najsłabiej opracowanym aspektem tej pracy jest właśnie

⁸ Roland Barthes, *Mitologie*, Warszawa 2000, s. 247.

tożsamość kulturowa, dla której (tu się całkowicie zgadzam z Autorką) tradycyjne apokryfy, a także narracje apokryficzne, stanowią znakomite „dokumenty”.

Rozdziały drugi i trzeci recenzowanej monografii („Apokryficzność z perspektywy semiotyki”, „Apokryficzność a pamięć kulturowa”) poświęcone są wyborowi narzędzi analizy. Zgodnie z podtytułem pracy dostarcza ich przede wszystkim semiotyka, głównie wypracowana przez „późnego”, jak pisze Autorka, Jurija Łotmana, oraz wspomniane już, korespondujące z jego koncepcją kultury jako pamięci, teorie pamięci kulturowej Jana i Aleidy Assmanów. Łotmanowski opis sposobów przekazu w zakresie kulturowej autokomunikacji to cenna propozycja dla studiów nad apokryficznością w warunkach odrzucenia metanarracji, a zatem również dystansu do własnego „mitu źródłowego”. (Czy towarzyszy im rewitalizacja tradycji i co ona oznacza dla konstruowania tożsamości człowieka „Zachodu”, to już inna kwestia). Również „podniesienie rangi przekazu” jako wypadkowej trzech funkcji: „kondensatora” pamięci kulturowej, kodu wyjściowego, który odgrywa rolę „kulturowej gramatyki”, oraz funkcji sensotwórczej (s. 77) wydaje mi się trafne w odniesieniu do apokryfów i narracji apokryficznych. Małgorzata Jankowska konstruuje swoje narzędzia analizy poruszając się ze swobodą i precyzją wśród szczegółów semiotyki oraz komentarzy narosłych wokół prac szkoły tartuskiej.

Nie jest dla mnie natomiast jasny na gruncie tej pracy cel odwołań do antropologii Clifforda Geertza. Jest ona oczywiście bliska ujęciu semiotycznemu, a pojęcie tekstu gęstego (z którego Autorka nie korzysta w części analitycznej) jest nawet współcześnie krytykowane jako zbyt ograniczone, bo utożsamiające antropologię z literaturą¹⁰. W monografii Małgorzaty Jankowskiej cytaty z tekstów Geertza powielają w zasadzie ustalenia analizy semiotycznej, nie wnosząc elementów znaczących dla części analitycznej. Odnoszę nawet wrażenie, że Geertzowskie określenia „sieć znaczeń”, czy „interpretacje drugiego i trzeciego rzędu”, są w dalszej części pracy włączane przez Autorkę w obce im konteksty. (Np. w tym drugim przypadku, na s. 150) użyte zostały w kontekście swobody interpretacyjnej twórców „współczesnych apokryfów” z ich subwersywnym i wywrotowym charakterem. Wrażenia tego nie rozprasza pośrednie doprecyzowanie znaczenia tego sformułowania poprzez podział fikcji na wyjaśniające i odkrywające za Wolfgangiem Izerem: s. 162-163).

¹⁰ Np. Michael Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Przeł. M. Piechaczek, Wyd. UJ, Kraków 2004, s. 50.

W kontekście strukturalistycznych rozważań Mary Douglas nad kulturowymi systemami klasyfikacji Autorka zwraca uwagę na apokryf jako pojęcie związane z peryferiami oraz granicze; wskazuje między innymi na jego usytuowanie na granicy ortodoksji i herezji, które „odnaleźć pozwala punkty styku między <starym> i <nowym>, między tradycją i nowoczesnością, między <własnym> i <cudzym> (...)” (s. 60). (W związku z granicznym charakterem apokryfu dostrzegam pokrewieństwo refleksji wobec moich prac; oczywiście nie posądzam Autorki o plagiat, przyjmujemy odmienne perspektywy badawcze; sądzę, że na podstawie podobnych lektur formułowaliśmy częściowo podobne ustalenia¹¹).

Inspiracje teorii Mary Douglas – jej koncepcji klasyfikacji kulturowych i tego, co poza klasyfikacyjne kategorie wykluczone – dla postrzegania apokryfów jako marginaliów i kategorii granicznej, pozwala prześledzić jeszcze lepiej niż recenzowana monografia artykuł „Powrót Odrzuconego. *Container Cities* Nicholasa Lacey’a jako akt rehabilitacji marginaliów”¹². Małgorzata Jankowska interpretuje w nim recykling oraz ekologię jako tendencje, pozwalające łączyć współczesne pomysły architektoniczne z filozofią. „Jeśli zatem identyfikujemy dane byty jako przedmioty negowane przez system, – pisze Jankowska – a następnie tworzymy dla nich nową nazwę i nowy kontekst, budując całkiem odmienne relacje między tym, co uznane, a tym, co odrzucone, wkraczamy na teren kreacji i filozofii” (s. 297). Z pomocą kontenerowego miasta Lacey’a Autorka poddaje zatem refleksji zmienne relacje między kanonem a apokryfami. „To, co dotychczas spychane było na margines, staje się materią sztuki, a tym samym zyskuje całkiem nowy wymiar aksjologiczny. Zastany wzór poddany zostaje twórczym modyfikacjom, dzięki czemu Odrzucone powraca, stając się obiektem pożądania i zachwyty” (s. 303). Nie wszyscy jednak marzymy o zamieszkaniu w kontenerach Lacey’a; to samo dotyczy powrotu tekstów i motywów „odrzuczonych”, jak również nazywano niedopuszczone do użytku liturgicznego apokryfy.

¹¹ „Apokryfy powstawały zarówno w celu obrony biblijnego kanonu jak i w polemice z nim, bądź – jako jego komentarze. Apokryf jest zatem kategorią graniczną, pośredniczącą między głównymi, zinstytucjonalizowanymi wartościami religii (albo – jeśli uwzględnimy szersze znaczenie apokryfu – kultury) a ich odmiennymi systemami, uznanymi za przeciwstawne. Chodzi zatem o umowną i zmienną granicę między swoim i obcym. Jest to granica między orto- i heterodoksją, centrum a peryferiami, elitą a ludem, tradycją a nowatorstwem (bądź nowinkami), a nawet między różnymi gatunkami dyskursu, np. tekstem teologicznym a epiką” (M. Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Monografie FNP. Wyd. Funna, Wrocław 2000, s. 10-11).

¹² *Konteksty sztuki. Konteksty estetyki*, t. 2: *Przestrzenie późnej nowoczesności*, red. I. Lorenc, M. Salwa, Łódź 2011, s. 291-303.

W tym samym, drugim rozdziale recenzowanej monografii, powraca pojęcie „kultury Zachodu” – „na metapoziomie, drogą idealizacji i uproszczenia, postrzeganej (...) jako spójna przestrzeń semiotyczna”, która pozwala powiązać Łotmanowską semiosferę z „siecią znaczeń” Geertza. Tę „spójną przestrzeń” reprezentować mają w części analitycznej ks. Mirosław Maliński, José Saramago i Robert Graves... Tu niestety ponownie mam wątpliwości co do unifikującej strategii Autorki.

Z perspektywy antropologicznej wartościowe są natomiast przytoczone za Astrid Erll uwagi dotyczące literatury jako medium pamięci kulturowej w jej trzech funkcjach: przechowywania symboli ważnych dla kultury, cyrkulacji przekazu w czasie i przestrzeni, a zwłaszcza uruchamiania wspomnień i skojarzeń za pomocą *cues* – „wywoływaczy”, jak (133-134). Tę ostatnią można bowiem rozszerzyć poza literaturę na inne media, jak np. fotografia, ale też na dowolne artefakty, co wydaje mi się użyteczne w praktyce etnograficznej.

Stosunkowo skromnie (w przeciwieństwie do poprzedniej pracy) uwzględnia Autorka refleksję hermeneutyczną, która wydawała mi się źródłowa dla dynamiki pamięci i zapominania – z Gadamera metaforą syna marnotrawnego. (Na użytek antropologów starannie opracowała tę problematykę np. Joanna Tokarska-Bakir¹³). Zastępuje ją po części semiotyka, po części zapewne lepiej dostosowana do współczesnych analiz dynamika pamięci kulturowej Aleidy Assmann, oparta na „napięciu między tym, co kanoniczne, co pamiętane, a więc pozostające <w użyciu>, a tym, co <przechowywane w archiwum>”. Odpowiada to – według Autorki – semiotycznym peryferiom pamięci aktywnej, które mogą powrócić do centrum, podobnie jak treści magazynowane w archiwum mogą się zaktywizować w pamięci (130).

W trzecim rozdziale Autorka dokonuje między innymi (za Renate Lachmann) opisu trzech modeli intertekstualności: partycypacji, tropiki i transformacji oraz powiązanych z nimi strategii postępowania z tekstem źródłowym: kontynuacji/ponownego pisania, kontrapisania oraz modyfikującego prze-pisywania. Modele te tworzą typologię, służącą przejrzystemu uporządkowaniu analizowanych utworów literackich (s. 136-137). Uwzględnienie trzech modeli pozwala uniknąć pułapki zero-jedynkowych opozycji, której nosicielem jest

¹³ J. Tokarska-Bakir, *Hermeneutyka Gadamerowska w etnograficznym badaniu obcości*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty”, 1992, R. 46, nr. 1, s. 3-17.

strukturalizm i które z kolei same są często nośnikami zdroworozsądkowych, upraszczających stereotypów.

W omówionym już częściowo rozdziale czwartym („Kulturowa rola współczesnych apokryfów w pejzażu semiotycznym” cały podrozdział „Apokryfy w pejzażu semiotycznym” można odczytać jako próbę wyjaśnienia konstruktów „kultura Zachodu”. Jest on idealizacją – „jak każda semiosfera”, „każdorazowo tak <pojemna> i o takich granicach, które wyznaczone są przez horyzont konkretnej semiotycznej analizy” (173). Również próby typologicznego uporządkowania apokryfów są autorskimi idealizacjami (182). Trudno dyskutować z tego rodzaju wyjaśnieniem, jednak dedukcyjny charakter całej tej konstrukcji teoretycznej, jej uogólniona perspektywa opierająca się na metaforyzacji pojęć źródłowych, wydaje mi się skazywać precyzyjną i wnikliwą przecież analizę narracji apokryficznych na dość powierzchowne efekty. Autorka deklaruje „<strukturalistyczny> ogląd analizowanych tekstów, skupiając się na ich funkcjonowaniu w ramach rozmaitych opozycji – przede wszystkim między takimi podsystemami semiosfery jak <religia> i <nauka> (w tym kontekście omawia kwestię teodycei, dogłębniej opracowaną w poprzedniej książce), oraz, na innym poziomie oglądu, wyobrazonymi i każdorazowo wytwarzanymi na gruncie danego komunikatu konstruktami <wiary> i <rozumu>” (s. 178-179) czy irracjonalności i racjonalności. Napięcia między podsystemami i wynikające z nich przekodowania dotyczą również mitu i historii oraz religii i polityki. Te opozycje mają służyć naszkicowaniu „pól napięć i kontaktów” między podsystemami semiosfery oraz dokonywanych między nimi „przekładów”.

Rozdział piąty, „Współczesne <nowe ewangelie> z perspektywy kulturoznawczej”, poświęcony został analizie wybranych powieści z wykorzystaniem wypracowanych wcześniej narzędzi. Podzielony jest ze względu na wspomniane kryterium modeli intertekstualności: tropiki, partycypacji i transformacji, które reprezentują odmienne, wspomniane już wyżej strategie postępowania z tekstem źródłowym. Styl analizy wybranych przez Autorkę tekstów prezentuje perspektywę literaturoznawczą z wykorzystaniem wiedzy dotyczącej historii idei chrześcijaństwa oraz teologii chrześcijańskiej. Jest to, jak mi się zdaje, wiedza pogłębiona, Autorka wydaje się kompetentna w zakresie tych dziedzin. Za każdym razem wskazane też zostają możliwe źródła lub analogie w stosunku do apokryfów „tradycyjnych”.

Współczesne „nowe ewangelie” to sześć powieści o Jezusie Chrystusie, jedna – o Marii, matce Jezusa. Poza kryterium tematycznym i wspomnianym porządkującym kryterium

typologicznym trudno dostrzec jakieś inne przesłanki wyboru. Autorka nie przedstawia informacji biograficznych dotyczących autorów (poza jednym przypadkiem Marka Haltera i wzmianką o jego spotkaniu z Ireną Sendlerową, która stała się modelową postacią dla jednej z bohaterek jego powieści). „Kulturę Zachodu” reprezentuje sześciu mężczyzn i kobieta, urodzonych między rokiem 1895 a około 1960, zatem reprezentujących trzy pokolenia; pięciu z nich już nie żyje. Środowiska społeczne i miejsca, w których dorastali, rozrzucone są między nowojorskim Brooklynem a Warszawą, między Lizboną a Manchesterem. Dwóch pisarzy wychowywało się w rodzinach żydowskich. Prawdopodobnie jedyne, co ich łączy, to tematyka wybranych powieści ich autorstwa. Ale to bardzo ogólne kryterium i powierzchowny związek, jako że tematyka ta w większości przypadków pozornie tylko nawiązuje do kanonicznej Biblii.

Zgodnie z deklaracją Autorki, interesuje ją „<duża struktura> i <długie trwanie>”, w związku z czym analizy nie wnikają w poszczególne usytuowania tekstów w kulturach narodowych w ich konkretnych momentach historycznych” (s. 186). Trzeba jednak bardzo mocnego, optymistycznego założenia o żywotności Biblii, żeby odważyć się na łączną analizę tak zróżnicowanych przypadków. We współczesnej praktyce antropologicznej nie byłoby to raczej możliwe. Wprawdzie istnieją tendencje powrotu do uniwersalizmów (np. w przypadku Tima Ingolda czy Bruno Latoura), ale raczej w związku z problematyką ekologiczną i sieciami relacji między aktorami ludzkimi i nieludzkimi, niż pojęciami w rodzaju „kultury Zachodu”, odnoszącymi się do jakiejś uogólnionej, międzykontynentalnej tożsamości.

Na zakończenie otrzymujemy obraz owej „kultury Zachodu” – semiosfery, w której „mimo wszystko, kanon (a więc i system religii, choć paradoksalnie, w mniejszym stopniu) pełni jedną z centralnych funkcji, jako medium i przedmiot pamięci, choć jednocześnie – jako zasób, który na skutek przemian kulturowych osuwać się może z czasem (aczkolwiek nie musi) w przestrzeń wyłącznie kodu”; „(...) teksty traktujące ów przekaz źródłowy w kategorii <archiwum> paradoksalnie przyczyniają się do jego dalszej kanonizacji” – jednak raczej w znaczeniu, jakie mu nadaje Aleida, niż Jan Assmann (s. 410).

Autorka moim zdaniem dokonuje tu dyskretniej zmiany w stosunku do wcześniejszych założeń definicyjnych – rozszerzenia ich, żeby dowieść w tego, co założyła na metapoziomie: żywotności kanonu. Konstrukcje korzystające ze struktury koła hermeneutycznego pojawiają się często się w pracach z zakresu humanistyki. Pytanie, czy na koniec czujemy się bogatsi o nowe doświadczenie, czy też znaleźliśmy się dokładnie w punkcie wyjścia.

Pomimo ogromnej pracy zainwestowanej w analizę (w pewnym stopniu jednak powielającej to, co zostało wypracowane we wcześniejszej monografii), wnioski dotyczące „współczesnych apokryfów” są bardzo ogólne i mogłyby stanowić punkt wyjścia dla bardziej pogłębionych studiów zjawisk kulturowych (taki potencjał wskazuje np. charakterystyka „modelowego czytelnika” powieści Mieczysława Malińskiego, s. 309). Niektóre z wybranych powieści aż się o to proszą. W tym celu trzeba by jednak zrezygnować z podniebnej, z lotu ptaka przyjętej perspektywy i spróbować się przyjrzeć „kontynentowi apokryfów” z bardziej przyziemnego poziomu.

Małgorzata Jankowska potrafi się przecież w takiej „żabiej perspektywie” odnaleźć, czego dowiodła w artykule „Internety się palą. O wybranych semityzacjach pożaru katedry Notre Dame”. Jest to interesująca analiza „netloru”, z której można wywnioskować nieadekwatność strukturalistycznego, zero-jedynkowego podejścia do współczesnych „wojen kulturowych”. Jak pisze, znajdują one „częściowe odzwierciedlenie (a także napęd, inspirację) w internetowych <bankach informacyjnych>, w ich językach, przestrzeniach etc. Walki na tych frontach (a jest ich wiele, granice bowiem przebiegają różnie, a osobne zbiory nierzadko mają części wspólne) toczą się nie tylko o wizję społeczeństwa, człowieka, świata, nie tylko o wartości i normy, ale również o zasoby symboliczne”¹⁴. Konkluzja w sprawie odmiennych sposobów wykorzystywania tych zasobów przez „banki” w walkach o dominację symboliczną brzmi: „najprościej rzecz ujmując – byłby to konflikt między <kanonem> a <archiwum>”¹⁵. Obie kategorie, sądząc po przypisie, użyte jednak zostały w tym przypadku zgodnie ze swobodną, metaforyczną interpretacją Aleidy Assmann.

W mojej ocenie Autorka nie powiedziała niczego nowego o pojęciu apokryfów, czego by nie było w literaturze dostępnej w języku polskim (której jej praca nie wyczerpuje w pełni). Powiedziała natomiast sporo o literackich praktykach stosujących taktykę apokryficzności, co stanowi o wartości tej pracy. Cenię ją za wnikliwe przedstawienie mechanizmów związanych z transgresją, przekraczaniem i destrukcją granic kulturowych kategorii. Dobrą próbkę takiej analizy przedstawia także artykuł „The Brick Bible, czyli o kulturowych przekształceniach ikonografii pasyjnej”¹⁶, który pozwala lepiej zrozumieć powtarzany przez Autorkę w

¹⁴ „Załącznik Kulturoznawczy” 2019 nr 6, s. 72.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ *Fotoesej. (nie)widoki cudzego cierpienia*. Red P. Jakubowski, B. Pawłowska-Jądrzyk, Wyd. Naukowe UKSW, Warszawa 2019, s. 29-51.

recenzowanej monografii zwrot „widzialne przez swoją nieobecność”. Ma to być efekt takich przedsięwzięć artystycznych, jak układanie Pasji Chrystusa (Brendan Powell Smith) czy obozu koncentracyjnego (Zbigniew Libera) z klocków Lego. Dehumanizację Chrystusa i ofiar Holokaustu Małgorzata Jankowska interpretuje jako skrajny przejaw kulturowego przewartościowania śmierci i cierpienia. Dzieła te transformują *sacrum* „w obszar *profanum* – sferę ludyczności, zabawy, <niskości>, lecz również w obszar krytycznego namysłu nad wizualnością czy szerzej – znakowością, nad ontologią przedstawienia (...)” „The Brick Bible” „koresponduje z ideą symulakryzacji”: opiera się „nie na symbolu, lecz na znaku, który w pierwszym odruchu odsyła do samego siebie, acz w dalszej kolejności konotować może (...) ludyczność i konsumpcyjny, <splycony>, a zarazem – złożony, multitekstualny charakter kultury”¹⁷. Może konotować, ale wcale nie musi. „Cyniczny rozum” współczesnego ikonolatry upewnia go przecież, „że Boga nie ma, zaś jego przedstawienia nie skrywają ani nie reprezentują niczego”, cytuje Andrzeja Zawadzkiego Małgorzata Jankowska.

Fascynujące jest również zestawienie wizerunków Jezusa. Recenzowana monografia rozwija tu analizę tekstów filozoficznych, przedstawioną w krótkim fragmencie poprzedniej książki¹⁸. Tytułowa teza o (założonej) żywotności kanonu w kontekście tej, jak ją zabawnie nazywa Autorka, „jesusologii”, pozostaje jednak dla mnie nadal wątpliwa, pomimo że analiza dotyczyła wybranej literatury, osnutej na motywach biblijnych i wykorzystującej literacką strategię apokryficzności. Równie dobrze można by uznać, że większość wybranych utworów świadczy nie o żywotności, a o obumieraniu biblijnego kanonu (w znaczeniu, jakie za Janem Assmannem przyjęła Autorka), który nie tylko stracił swoją centralną pozycję w kulturze (nie jest zatem kanonem w tradycyjnym znaczeniu), ale stał się swoistym magazynem martwych rekwizytów, służących literackim przebierankom, innymi słowy – praktykom pastiszu, produkcji symulaków, morderczych zombie. Nie potrafię postrzegać przedstawionych fenomenów jako wciąż powiązanych żywą relacją z Biblią, religią czy, jeszcze szerzej, ze sferą *sacrum*. W ostatnich zdaniach pracy Autorka podsumowuje kulturowe funkcje analizowanych tekstów, uznając, że przyczyniają się „do dalszej kanonizacji tekstu źródłowego”, ale przyznaje, że to kanonizacja w rozumieniu Aleidy, a nie Jana Assmanna. Może to sprawiła sugestywna grafika okładki, na której widnieje żywy krzyż z zielonej darni, ale mam wrażenie, że w tej monografii dominuje nadmiernie optymistyczna ocena stanu

¹⁷ *Op. cit.*, s. 44.

¹⁸ *Obrazy Jezusa na przestrzeni dziejów [w:] Narracje apokryficzne w kulturze współczesnej*, *op. cit.*, s. 168-172.

współczesnej „kultury Zachodu”, której nie potrafię podzielać; Autorka czerpie go z nieuchwytnych dla mnie źródeł.

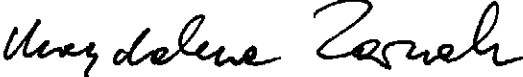
W kryteriach przewidzianych dla recenzji habilitacyjnych kluczowa zasada głosi, że ocenie podlegają „osiągnięcia naukowe lub artystyczne, uzyskane po otrzymaniu stopnia doktora”. Fragmenty pierwszej z monografii, którą wspomniałam na początku, „Narracje apokryficzne w kulturze współczesnej” – publikacji Małgorzaty Jankowskiej po doktoracie, czytelnik odnajdzie w rozprawie habilitacyjnej. Można je wskazać zarówno w części poświęconej tradycyjnym apokryfom, jak i pamięci kulturowej, a także w analizie *Ewangelii według Jezusa Chrystusa* José Saramago. Powtórzony też został fragment, dotyczący przeciwstawienia Jezusa historii Chrystusowi wiary, odnoszący się do „Żywota Jezusa” Davida-Friedricha Straussa (w książce habilitacyjnej błędnie podano rok wydania: 1935 zamiast 1835), a to trafne sformułowanie w obu przypadkach figuruje w tytułach rozdziałów. Autorka tłumaczy w Autoreferacie, że w pierwszym rozdziale rozprawy habilitacyjnej powtarza i rozwija „ustalenia poczynione w poprzedniej książce (...) Są one punktem dojścia wspomnianej wcześniejszej publikacji i zarazem punktem wyjścia dla omawianej tu *Żywotności kanonu*, w której interesuje mnie już szersza perspektywa badawcza i umieszczenie apokryficzności współczesnej w mniej filozoficzno-literaturoznawczym, a bardziej semiotyczno-kulturoznawczym horyzoncie rozważań” (s. 3). Pierwsza z prac prezentuje perspektywę zorientowaną na hermeneutykę i osadzona jest w kontekście antropologii literatury oraz antropologii filozoficznej, druga – semiotyki kultury oraz studiów nad pamięcią kulturową (s. 6).

Przyjmuję te wyjaśnienia jako zgodne z moimi wrażeniami z lektury, chociaż uważam, że w przypadku tzw. apokryfów tradycyjnych można było, a nawet trzeba było wykazać trochę więcej inwencji, zamiast powtarzać to, co już wcześniej zostało napisane. Z żalem zarazem stwierdzam, że pierwsza praca jest według mnie lepiej przemyślana, a wnioski są bliższe mojej ocenie współczesnej apokryficzności. Wynika to zapewne między innymi z mojego „oddolnego”, etnograficznego warsztatu, bo wcześniej Autorka korzystała też w większym stopniu z literatury antropologicznej (dla której etnografia pozostaje podstawową praktyką badawczą).

Ze względu na wspomnianą na początku spójność prezentowanego dorobku Małgorzaty Jankowskiej trudno jest wyraźnie rozgraniczyć jego etapy; trudno też winić Autorkę za konsekwencję i uznać, że ją ona dyskwalifikuje. Raczej należy mieć nadzieję na kolejne,

interesujące prace. Pomimo przedstawionych wyżej wątpliwości co do ogólnej konstrukcji dzieła wskazanego jako przedmiot postępowania oraz wskazanych braków formalnych dorobku, oceniam go pozytywnie. Pani dr Jankowska jest samodzielną, odważną badaczką, a jej wzajemnie uzupełniające się prace wnoszą spory zasób wiedzy o mechanizmach kulturowych transgresji. Znaczenie tej problematyki trudno przecenić; chodzi tu o konstruowanie nowej duchowości (i tożsamości) w postsekularnej kulturze, wbrew kryzysowi metafizyki i religii¹⁹, o akty transformacji i destrukcji – Agambenowskie profanacje o ambiwalentnym znaczeniu i trudnych do przewidzenia konsekwencjach.

Ważąc argumenty za i przeciw, oraz moje prawdopodobne braki w zakresie analizy literackiej, zgłaszam zatem pozytywną konkluzję co do oryginalnego, znaczącego wkładu dzieła Małgorzaty Jankowskiej w dyscyplinie Nauki o Kulturze i Religii i wnoszę o dopuszczenie go do dalszego etapu w przewodzie prowadzonym w celu nadania stopnia doktora habilitowanego.


Magdalena Zowczak

Warszawa, 13 luty 2021

¹⁹ M. Jankowska, *Literatura a pamięć kulturowa. Obrazoburcze rewitalizacje mitów*, „Czytanie literatury. Łódzkie Studia Literaturoznawcze” 2014, nr 3, zwłaszcza s. 135, 145.