

Sosnowiec, 30 listopada 2020 r.

Prof. dr hab. Ewa Kosowska
Instytut Nauk o Kulturze
Wydział Humanistyczny
Uniwersytet Śląski

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Elżbiety Stachowiak nt. „Mit i sztuka: postawy nostalgii i afirmacji względem rozpadu przestrzeni symbolicznej, na przykładzie literackich sposobów posługiwania się mitem. Friedrich Hölderlin i Bruno Schulz”, pisanej pod kierunkiem dra hab., prof. UAM Krzysztofa Morawieckiego

Praca doktorska Pani mgr Elżbiety Stachowiak ma bardzo przejrzystą kompozycję: składa się ze wstępu, dwóch obszernych części podzielonych na rozdziały i podrozdziały (Część I. Mit i poezja: pojęcia i problemy; Część II. Poetyckie przekształcenia mitu: analizy i interpretacje), z podsumowania oraz bibliografii. Pod względem formalnym rozprawa jest przygotowana poprawnie i napisana dobrą polszczyzną, a przedstawiony do oceny wydruk został poddany starannej korekcie; natknęłam się tylko na trzy drobne literówki, w tym jedną dotyczącą pisowni niemieckiego słowa *ruhen* – ‘odpoczywać’ (na s. 112 pojawia się dwukrotnie błędna forma *ruchen*). Doktorantka za sobą ma pierwsze doświadczenia w przygotowywaniu tekstów; w bogatym spisie literatury cytowanej (ss. 266–277) wśród ponad 200 pozycji zamieściła trzy artykuły swojego autorstwa.

We wstępie mgr Stachowiak deklaruje, że myślową ramą jej wywodu jest esej Jacquesa Derridy „Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych”. Wyodrębnione przez tego myśliciela w początkach lat 60. ubiegłego wieku postawy *afirmacji* i *nostalgii*, charakteryzujące stosunek Friedricha Nietzschego i Claude’a Lévi-Straussa do zmian w europejskiej filozofii, mgr Stachowiak zapożycza i adaptuje, by za ich pomocą zilustrować obserwowane w literaturze nowoczesnej zjawisko „rozpadu przestrzeni symbolicznej”. Śledzenie przystawalności kategorii *afirmacji* i *nostalgii* do twórczości dwóch wybranych artystów stanowi jeden z lejtmotywów rozważań Doktorantki. Pojawiają się one w jej interpretacjach poezji Friedricha Hölderlina i opowiadań Bruno Schulza; powracają też w podsumowaniu pracy, przemawiając za przemyślaną kompozycją całości. Z pozoru dobrze też świadczą o spójności rozważań Autorki obszernie dywagacje na temat mitu, magii i symbolu. Przypominane fragmentarycznie w części pierwszej rozprawy wywody klasyków antropologii i socjologii Doktorantka wybiórczo aplikuje do interpretacji utworów artystycznych (część

druga). Nominalnie korzysta z inspiracji hermeneutyką, zwłaszcza z ustaleń Paula Ricoeura – wiedza o micie, magii i symbolu ma pomóc w zrozumieniu przesłania zawartego w analizowanych tekstach literackich. Trudno takiej tezie odmówić słuszności, ale jednocześnie wiadomo, że przeprowadzenie przekonującego dowodu na jej poparcie wymaga bardzo szerokiej kompetencji, które rzadko posiadamy na początku drogi naukowej.

Zasady rządzące dyskursem naukowym z pewnością się w ostatnich latach zmieniły. I, sądząc z wyborów dokonywanych przez mgr Stachowiak, zmiany w tym zakresie zaszyły już bardzo daleko. Pytanie tylko, dokąd zaprowadzą humanistów, a zwłaszcza badaczy kultury. Ponieważ nie ukrywam, że bliższa jest mi konwencja nawiązująca do tradycji modernizmu, to być może nie jestem optymalnym recenzentem rozprawy pisanej w nowszej poetyce; akademik nie powinien recenzować malarstwa impresjonistów, a impresjonista nie powinien zajmować się oceną kubizmu. Jednak to, co przedstawiła Doktorantka, jest dla mnie na tyle intrygujące, że postanowiłam zarówno znaleźć klucz do oceny wyników jej pracy z mojej perspektywy badawczej, jak i klucz do własnego zrozumienia zasady rządzącej wyborami i tokiem myślenia Autorki.

Z głębokim szacunkiem odnoszę się do szerokiego zakresu lektur mgr Elżbiety Stachowiak. Uważam także, że niektóre wywody Doktorantki świadczą o dużej samodzielności myślowej i o umiejętności wnikliwego, chociaż z mojej perspektywy punktowego odczytywania znaczeń. Podjęty w rozprawie temat należy uznać za bardzo ambitny, a przygotowanie do niego niewątpliwie pochłonęło wiele czasu i energii. Jednak na ile był to wysiłek opłacalny, trudno mi orzec jednoznacznie. Niewątpliwie w planie rozwoju indywidualnego młodej humanistki ma on znaczenie szczególne; z tym większą przykrością muszę skonstatować, że z niektórymi z poczynionych przez nią ustaleń, podobnie jak z przyjętymi kierunkami interpretacji nie zawsze mogę się zgodzić.

Jak wspominałam, wyodrębnione formalnie części pracy skoncentrowane są wokół dwóch zasadniczych kręgów tematycznych. Część pierwsza jest swego rodzaju sprawozdaniem ze stanu badań nad problematyką mitu, magii i symbolu na przełomie XIX i XX wieku; część druga to próba poszukiwania mitologicznego zaplecza symboliki wykorzystywanej w poezji Friedricha Hölderlina oraz znaczenia magii i mitu w opowiadaniach Bruno Schulza. O ile część drugą pracy, analityczną, czytałam z zainteresowaniem należnym samodzielnej i w dużym stopniu oryginalnej interpretacji tekstu literackiego, o tyle pierwsza wprawiła mnie w zakłopotanie wielością, a zarazem przypadkowością skojarzeń.

We wstępie do rozprawy Doktorantka pisze: „przeanalizowałam najważniejsze cechy mito-logiki kultur tradycyjnych po to, by następnie zestawić je z elementami twórczości artystycznej, zwłaszcza literackiej. Dzięki tym działaniom wyodrębniłam elementy wspólne i przeciwstawne mitu oraz poezji” (s. 7). Otóż ta deklaracja, w której Autorka zapowiada porównywanie konstruktów badawczego („cech mito-logiki”) z konstruktem-dziełem artystycznym (poezją jako taką) wzbudziła mój niepokój. Dzisiejsza wiedza nie pozwala już na utożsamianie ze sobą wszystkich kultur tradycyjnych (choć jeszcze kilkadziesiąt lat temu wydawało się to możliwe), a mito-logika rekonstruowana przez klasycznych przedstawicieli nauk o kulturze też nie jest oczywista (między ustaleniami Edwarda Burnetta Tylora a Claude’a Lévi-Straussa są przecież znaczące różnice). Dlatego moje zastrzeżenia w pierwszej kolejności dotyczą podrozdziału rozprawy zatytułowanego „Zarys koncepcji mentalności przedstawicieli kultur tradycyjnych w świetle wybranych ujęć socjologiczno-antropologicznych”. Autorka pochyla się w nim nad ustaleniami Edwarda Burnetta Tylora, Emila Durkheima, Luciena Lévy-Bruhla oraz Claude’a Lévi-Straussa; później nawiązuje także do myśli Jamesa George’a Frazera i Mircea Eliadego. Nie kwestionuję tego wyboru, co więcej, rekonstrukcje koncepcji wymienionych autorów w znacznej części uznaję za udane. Moje zastrzeżenia dotyczą wszelako wykorzystania tych propozycji w rozprawie. Autorka przedstawia rozważania znakomitych klasyków antropologii i socjologii w sposób całkowicie abstrahujący od późniejszej krytyki tych koncepcji. Efekty rozpoczętych przed stoma laty rozważań, będące często wynikiem konceptualizacji przypadkowo dostępnego materiału, Doktorantka traktuje poważnie, a zarazem bezkrytycznie. Tymczasem niektóre spostrzeżenia, które były istotne dla antropologii przełomu XIX i XX wieku, a nawet połowy ubiegłego stulecia, z czasem uległy, przynajmniej w części, znaczącym reinterpretacjom. Zakładam, że gdyby Doktorantka w kręgu swoich lektur umieściła chociażby książkę Adama Kupera *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego*, to zapewne nieco inaczej poprowadziłaby własną interpretację myśli Tylora i inaczej posługiwałaby się terminami „pierwotny”, „prymarny”, a może nawet określeniem „tradycyjny”. Gdyby nieco więcej uwagi poświęciła badaniom Jacka Goody’ego i Erica Alfreda Havelocka, a przede wszystkim Waltera Jacksona Onga to może jej rozważania na temat propozycji Luciena Lévy-Bruhla miałyby inaczej rozłożone akcenty. Wydaje się oczywiste, że „dla nowoczesnego poety mit, jedynie pozornie, jest elementem pokrewnej mu logiki, w rzeczywistości bowiem umysł poety funkcjonuje według zupełnie innych struktur” (s. 29). Ale poszukiwanie dla tego zjawiska wyjaśnień w najstarszych koncepcjach antropologicznych prowadzi Interpretatorkę w stronę fałszywych implikacji. Oczywiście dzisiaj w naukach o kulturze znaczenie przełomu cyrograficznego (wiemy np., że w efekcie uwzględnienia różnic

jakościowych między kulturami oralnymi a cyrograficznymi dezaktualizacji uległa m.in. znaczna część ustaleń tradycyjnej folklorystyki) zostało wprawdzie w rozprawie odnotowane, ale nie miało wpływu ani na rewizję podstawowych założeń, ani na dalszy tok rozumowania Autorki. Wspominany przez nią w rozdziale o moralności zespół prac inspirowanych teorią Milmana Parry'ego, Alberta Batesa Lorda czy Erica Alfreda Havelocka został odnotowany jakby z kronikarskiego obowiązku, a jego interpretacja przerwana w połowie. Autorka nie wyciąga wniosków z tego, że odkrycie oralności miało duże znaczenie dla późniejszej oceny antropologicznego dyskursu przełomu XIX i XX wieku. Początkowo dyskurs ten (przeplatający się dosyć ściśle z dyskursem folklorystycznym i socjologicznym) nie uwzględniał jeszcze faktu, że pismo stało się w kulturze Europy, ale *de facto* we wszystkich kulturach świata, niezwykle istotnym progiem, który zmienił nie tylko sposób komunikacji, ale także sposób myślenia i sposób poznawania rzeczywistości. Ludzie należący do społeczeństw, które Autorka nazywa tradycyjnymi, a które Walter Ong nazwałby społeczeństwami oralności pierwotnej, mogli wiedzę o swoich kulturach przekazywać wyłącznie drogą ustną. Badania Aleksandra Łurii sugerowały, że ludzie nie znający pisma myśleli w sposób przede wszystkim konkretny, że trudno im było przejść na wyższy poziom myślenia abstrakcyjnego, ponieważ od konkretnego nie mogli się oderwać. Zapis umożliwił zdystansowanie się od codziennych doświadczeń poprzez refleksję i otwierał drogę do kolejnych poziomów interpretacji tekstu; bez uwzględnienia tego faktu nie jesteśmy w stanie nawet w przybliżeniu zrozumieć tego, jakim przetworzeniem mogły ulec w tym procesie „residua oralności”. W kręgu śródziemnomorskim pierwszym znaczącym przełomem była oczywiście rewolucja platońska i założenie, że pismo jest „lekarstwem na pamięć” (*Fajdros*). Platon, który sprzeniewierzył się idei Sokratesa i zapisał jego myśli, z czasem stał się drugim obok Arystotelesa naprawdę rozpoznawalnym filozofem w Europie. Wraz z odkryciem ruchomej czcionki mamy do czynienia z kolejnym przełomem, wynalazkiem druku i związanym z tym zjawiskiem upowszechnienia alfabetyzacji, do którego realnie dochodzi w XIX wieku. Już od oświecenia rola pisma znacząco wzrasta, a coraz większego znaczenia nabierają wszelkiego rodzaju odnajdowane (lub fabrykowane) dokumenty, otwierające Europejczyków już nie tylko na residua grecko-rzymskiego antyku, ale i na tradycje Egiptu, Azji i Bliskiego Wschodu, na mitologie skandynawskie, germańskie, słowiańskie etc.. U podstaw nowoczesnej historii, ale i nowoczesnej mitografii legł afirmatywny stosunek do źródła pisanego, obdarzonego atrybutem prawdziwości. To właśnie przekaz pisemny, w przeciwieństwie do ustnego, miał gwarantować rzetelność wiedzy, a piśmiennictwo minionych epok stało się przedmiotem szerokiego zainteresowania elit naukowych i artystycznych. Gdy od przełomu XVIII i XIX wieku

zafascynowani ludowością romantycy zaczęli wtórnie doceniać także świadectwa ustne, a wobec braku odpowiednich materiałów nawet je fabrykowali, podstawowym zadaniem badawczym stało się spisywanie przekazów. Sądzę, że pominięcie tego kontekstu przy analizie twórczości Hölderlina jest istotną merytorycznie opustką: niemiecki poeta mógł mieć dostęp do starożytnych mitów (a zarazem do obecnej w nich mito-logiki) jedynie za pośrednictwem zapisów: zapisów pochodzących z różnego czasu, wielowersyjnych, wielokrotnie cyzelowanych, podporządkowanych regułom poetyki i retoryki, zapisów, które niekoniecznie musiały być zgodne z ustnym przekazem źródłowym. Ale Doktorantka nie stawia przed sobą zadania rekonstrukcji listy lektur poety i nie można mieć do niej o to pretensji. Można jednak, moim zdaniem, zapytać o przyczyny, dla których mit w poezji Hölderlina wiązany jest z efektami pracy badaczy żyjących kilkadziesiąt lat po śmierci tego poety. Od oświecenia w myśli społecznej pojawia się teza, że brak znajomości pisma jest dysfunkcją, którą trzeba wyeliminować przy pomocy systemu edukacyjnego. Prace antropologów cytowanych przez Autorkę w przewadze pochodzą z okresu, w którym jeszcze antropologia nie zdaje sobie sprawy ze znaczenia przełomu cyrograficznego i to bardzo wyraźnie widać również w sposobie myślenia Doktorantki: zdaje się ona nie dostrzegać, że uświadomienie sobie rangi tego przełomu tworzy niezwykle istotną cesurę w podejściu do magii i mitu. Wprawdzie przyznaje, że pismo odegrało „kluczową rolę w procesie zanikania światopoglądu tradycyjnego” (s. 59), ale nie wyciąga z tego wniosków. Tym samym jej wywód posiada luki, które, moim zdaniem, są trudne do uzupełnienia przy obecnej koncepcji pracy. Patrząc na nie jednak jako na zespół zjawisk, nad którymi Autorka będzie miała zapewne w przyszłości czas głębiej się zastanowić, ponieważ wiele wskazuje na to, że już teraz posiada odpowiedni zasób wiedzy szczegółowej.

Magia od dawna jest przedmiotem zainteresowań wielu badaczy. Sama kwestia jej zdefiniowania nie została do tej pory jednoznacznie rozstrzygnięta. Trudno więc dziwić się, że Doktorantka ustosunkowując się do tej problematyki próbuje – opierając się na zastanych stanowiskach badawczych – wynegocjować własną formułę definiującą to, co magiczne. Ciekawym wątkiem jej pracy jest przybliżenie koncepcji Marcela Maussa i Henri Huberta, ponieważ ci dwaj badacze, czerpiący inspiracje z myśli Émile’a Durkheima, chcieli traktować magię jako fakt społeczny. Autorka nie zgadza się do końca z takim ujęciem, a jednym z powodów jej krytyki jest twierdzenie, że „fakt społeczny powinien mieć zasięg powszechny”. Fakt społeczny nie musi jednak mieć charakteru powszechnego, czyli uniwersalnego, może mieć charakter powszechny w rozumieniu kontekstualnym, czyli być związany z określonym społeczeństwem, co też jeszcze nie oznacza, że musi dotyczyć każdego członka tego

społeczeństwa. Przypisywanie działań magicznych tylko i wyłącznie tak zwanym społecznościom tradycyjnym też wydaje się pewnego rodzaju uproszczeniem, na co między innymi zwracał uwagę Michał Buchowski. Popatrzmy na takie zjawiska jak czerwona bielizna, której używają maturzyści na studniówkach w celu zapewnienia sobie szczęścia na egzaminie, popatrzmy na wszelkiego rodzaju talizmany i amulety, które wcale nie są rzadkością w naszych cywilizowanych społeczeństwach. Niszczenie wizerunków też nie jest nam obce. Jeżeli zwrócimy uwagę na takie zachowania, jak darcie w strzępy fotografii osób, na których w jakiś sposób zawiedliśmy się, jak obalanie pomników i inne tego rodzaju akty, to możemy dostrzec w nich strukturalne i funkcjonalne podobieństwo do rytów o charakterze magicznym. Tymczasem Pani Stachowiak zdaje się wiązać magię jedynie z wierzeniami społeczeństw archaicznych (prymitywnych, prymarnych, tradycyjnych), a następnie stawia tezę, że fascynacja tymi wierzeniami, rytuałami i misteriami oraz związaną z nimi symboliką oddziałuje na wyobraźnię artystyczną twórców epoki nowoczesnej, zapominając jak gdyby, że jest to fascynacja wtórna, bo będąca pokłosiem odpowiednio zorientowanych lektur. Przeprowadzone przez Doktorantkę analizy i przede wszystkim próby ujednolicania na płaszczyźnie interpretacyjnej zjawisk pozornie podobnych świadczą o jej bardzo dużym odczytaniu, ale w tych wywodach nader często pojawia się też swego rodzaju brak dystansu do zdobytej wiedzy.

Tym bardziej doceniam te fragmenty rozprawy, w których mgr Stachowiak próbuje polemizować z zastanymi ustaleniami lub zastanawiać się nad ich prawdziwością. Zaintrygowało mnie np. następujące pytanie Doktorantki: „Czy oznacza to więc, że Frazer przez przyjęcie zachodniej terminologii wygenerował fałszywe pokrewieństwo między poezją i magią?” (s. 44). Pytanie to jest niezwykle ważne i niezwykle ciekawe, ale odpowiedź już satysfakcjonuje mnie mniej. „Bynajmniej – pisze w następnym zdaniu Autorka – uważam, że poezja bardzo trafnie potrafi oddać działanie myśli magicznej, a czasem nawet niczym **prawdziwa myśl pierwotna** [podkr. E.K.] połączyć metaforę i metonimię w jednym poetyckim wyrażeniu, jak to się dzieje na przykład w przypadku synestezji” (s. 44). Z zacytowaną implikacją nie chcę polemizować, ale jednocześnie bardzo żałuję, że wątek nakładania późniejszej terminologii na rekonstruowany aparat pojęciowy społeczności przedpiśmiennych i na wzory kulturowe przypisywane tym społecznościom został pominięty w wywodzie przedstawionym przez Doktorantkę. W rozprawie nie odnalazłam niestety odpowiedzi na pytanie, czy „Frazer przez przyjęcie zachodniej terminologii wygenerował fałszywe pokrewieństwo między poezją i magią”.

O magii pisali już starożytni, ale definicje magii i próby jej racjonalnego zinterpretowania pojawiają się o wiele później. Nad tymi definicjami ciąży między innymi kwestia ukonstytuowanych w obszarze śródziemnomorskim relacji między religiami monoteistycznymi a politeistycznymi. Magia, która w jakimś sensie opiera się o wiarę w siły przyrody i ewentualne personifikacje tych sił, może, jak już sugerował Frazer, interferować z religią. Zasadnicza różnica między nimi miała polegać na postawie człowieka – błagalnej w przypadku religii i aktywnie manipulującej siłami natury w przypadku magii. Z perspektywy monoteizmu te drugie były groźne, bluźniercze i wrogie religii. W Starym Testamencie mamy na to wyraźny dowód, wykorzystywany jeszcze w trakcie masowych procesów o czary w XVII w.: „Czarownicy żyć nie dopuścisz” (2 Moj. 22:17). W wersecie tym nie ma odniesienia do magii, ale jest odniesienie do ludzi, których działania interpretowane być mogą jako magiczne. Nie są to działania odwołujące się do mocy Boga ani do mocy „cudzych bogów”, ale dotyczą manipulowania zdobytą przez człowieka wiedzą na temat związków między różnymi zjawiskami przyrody. Działania te są w ogromnym stopniu uznane za sprzeczne z pierwszym przykazaniem, a później i z nauką kościoła. Wszystkie religie monoteistyczne żądają wyłączności. Dlatego residua magii starożytnej, podobnie jak średniowieczne praktyki magiczne, a przede wszystkim działania czarowników obserwowane w niepiśmiennych społecznościach pozaeuropejskich są w Europie przez długi czas traktowane jako złe i niebezpieczne, a przede wszystkim wrogie religii, gdyż czarownicy źródeł mocy mieli upatrywać w *mana*, czyli w swoistej energii przyrody, nad którą człowiek może zyskać panowanie (por. s. 50).

Nie można zapominać o tym, że na przełomie XIX i XX wieku stanowiska czołowych badaczy były matrycowane podejściem religijnym. Ale jednocześnie sama idea oddzielenia od siebie różnego typu wierzeń jest niezwykle doniosła. Na ile dokonana przez antropologów i socjologów charakterystyka magii pozostaje w opozycji do tego, co religijne i co naukowe, tego jeszcze nie ustalono dokładnie, już Frazer bowiem zwracał uwagę na istnienie postaw pośrednich (odnajdował na przykład elementy myślenia magicznego w praktykach religijnych, a magię uznawał za „bękarcia siostrę nauki”). Już Bronisław Malinowski zdołał podważyć wiele z ustaleń Frazera. Antropologiczne, socjologiczne i poetyckie sposoby rozumienia magii i mitu nie są zbieżne, i nie można ich traktować *en bloc*. Podstawowa trudność w definiowaniu pojęć używanych do określenia zjawisk złożonych wiąże się z przypisywaniem tym pojęciom odmiennych desygnatów. Dlatego też ustalenie relacji między magią i poezją jest zadaniem karkołomnym, prawie niemożliwym do wykonania. Sprowadza się ono do porównywania

działań, które należą do różnych porządków. Magia ma służyć zaklinaleniu znanej rzeczywistości za pośrednictwem sprawdzonych formuł, poezja przybliżać nieznaną rzeczywistość za pośrednictwem symbolu i metafory. Oba te typy działań odnoszą się do odmiennych typów doświadczenia. Można je wszystkie sprowadzić do poziomu rzeczywistości językowej, czyli tej, o której Richard Rorty mówił, że jest rzeczywistością autonomiczną i nie przekładającą się na żadną inną rzeczywistość. I dopiero wówczas to, co w języku przybrało formę tekstu poddaje się hermeneutycznej interpretacji. Oczywiście zasady hermeneutyki można także stosować wobec pozajęzykowych tekstów kultury, mamy wówczas do czynienia z translacją i przekodowaniem, ale niewiele poznawczego pożytku przynoszą interpretacyjne „przeskoki” między poziomami. Zdawał sobie z tego sprawę (niesłusznie pominięty w rozprawie) Roland Barthes, który uznawał mit za „język skradziony”, albo może raczej za efekt praktykowania „kradzieży” skonwencjonalizowanych znaczeń po to, by je poddać wtórnej semiotyzacji w celu wydobycia dodatkowych sensów. To bardzo skomplikowany problem, dotknięcie go jest niewątpliwie wartością pracy, ale wiele z poczynionych w tym zakresie rozstrzygnięć Autorki trzeba by uznać za przedwczesne i słabo umotywowane.

Bardzo trudno zgodzić mi się z tym, że Doktorantka bez zastrzeżeń podziela przekonanie, iż „najbardziej charakterystyczną cechą magii jest *święty chaos*. W nim *wszystko jest jednym, jedno jest wszystkim*” (s. 48). Byłabym skłonna przypuszczać, że najbardziej charakterystyczną cechą magii jest **porządek** wynikający z założenia, że wszystko ze wszystkim się łączy. Jeżeli człowiek zna zasady tych połączeń, to może nimi sterować. Trudno w odniesieniu do takich działań mówić w ogóle o chaosie, oznaczałoby to całkowity brak możliwości oddziaływania czegokolwiek na cokolwiek. Gdyby magia opierała się na chaosie, to nie tylko nie byłaby „bękarcia siostrą nauki”, ale w ogóle z żadnymi zasadami nie mogłaby mieć nic wspólnego. Ale Doktorantka, sformułowała tezę o *świętym chaosie*, nie zajmuje się więcej jej weryfikacją. W następnym zdaniu podejmuje kolejny problem: „Antropologowie dostrzegając, iż magia chętnie wykorzystuje opozycje binarne, takie jak dobro i zło, żywe i martwe, kobiece i męskie, chętnie sprowadzali myśl magiczną do systemu sympatii i **antypatii** [podkr. E.K.] jako właściwego systemu wyobrażeń zbiorowych. To właśnie w tym sposobie argumentacji po raz kolejny dostrzegam pokrewieństwo pomiędzy myślą Maussa i Huberta a koncepcjami Lévi-Straussa. Tak jak autor «Antropologii strukturalnej» określa mit jako mowę, tak samo francuscy badacze określają wyobrażenia magiczne jako podobne do zjawiska mowy. Magia – mowa – mit tworzą trzy spokrewnione ze sobą elementy, ucieleśniające pierwotne, przyrodzone człowiekowi, władze i zdolności” (s. 48–

49). Nie mogę zgodzić się z taką argumentacją, gdyż opiera się ona na ekwiwokacji: Doktorantka, przywołując jednobrzmiące terminy, wywodzące się z koncepcji, które przydają im odmienne znaczenia, przyjmuje tożsamość nie tylko pojęć, ale i zjawisk. Ponadto jej omówienie nie uwzględnia chronologii przywoływanych wypowiedzi („Tak jak autor «Antropologii strukturalnej» określa mit jako mowę, tak samo francuscy badacze...”).

Wywody Doktorantki, często logiczne i rzeczowe, przerywane są niekiedy niespodziewanymi wnioskami lub ustaleniami, które budzą mój niepokój. Zestawianie obok siebie pojęć homonimicznych i łączenie ich na płaszczyźnie stylistycznej często prowadzi do zakłóceń w odbiorze zasadniczego przekazu semantycznego. Tym samym następuje zatarcie między naukową wykładnią danego problemu, a jego poetyckim „pseudonimowaniem”. Skutkuje to piękną, wręcz artystyczną formą, za którą łatwo skryć się może nieprecyzyjny wywód. Luki w zakresie nowszej literatury antropologicznej sprawiły, że trud włożony w studiowanie klasyków okazał się dla Doktorantki mało opłacalny poznawczo. W rezultacie teza o „rozpadzie przestrzeni symbolicznej” nie znalazła, moim zdaniem, odpowiedniego i właściwego wsparcia w koncepcjach badaczy wybranych do uzasadnienia podstawowego wątku interpretacji.

W wywodach Doktorantki pojawia się niekiedy pewien rodzaj sprzeczności a przynajmniej niedomówień, wynikających zapewne ze wspomnianych skrótów myślowych i rozziwów konsekwentnych, czyli braku bezpośredniego związku między kolejnymi zdaniem. Na przykład powołując się na Adama Krokiewicza mgr Stachowiak pisze: „Wszechobecne fallusy, dzikie zwierzęta i kosmogoniczne jajo, choć mogą wydawać się prymitywne, są tak bogatymi symbolami, osadzonymi w tajemniczym związku wielości z jednością, że są zdolne powiedzieć więcej niż setki traktatów filozoficznych i dociekań późniejszych myślicieli, starających się uciec od swej cielesności w abstrakcyjny, czysto pojęciowy świat *ducha*. Na bazie tych symboli rodzi się hölderlinowskie *płynne słowo*, inne w ustach każdego proroka, różne w każdej z wersji mitu, a jednak wyrastające ze wspólnej gleby – jakoby jedna, rozgałęziona winorośl, zdolna do wydania wielu gron. Oto kolejne kłacze, w którym nic nie jest oczywiste [...]” (s. 131–132). Trudno stwierdzić, czy Autorka ma na myśli wieloznaczność wspomnianych symboli, poetyckiego przesłania czy czytelniczych interpretacji. Jeżeli przyjmiemy, że „trzeba wiedzieć, żeby zrozumieć”, to pytania „co wiemy” i „co się na tę naszą wiedzę składa” wydają się ważne. Czy jednak to, co składa się na naszą wiedzę, należy przypisywać poecie i repertuarowi używanych przez niego symboli, metafor i aluzji mitologicznych? W niektórych sformułowaniach Doktorantki pobrzmiewa przeświadczenie, że to poeta jest kreatorem wieloznaczności. Po części niewątpliwie tak, ale trzeba chyba

uwzględnić fakt, że dzisiejszy czytelnik ma do czynienia z utworem sprzed dwustu lat, a zatem tekst staje się przede wszystkim pretekstem do uruchomienia zasobów wiedzy własnej współczesnego interpretatora. Doktorantka skądinąd zdaje sobie z tego sprawę, co więcej, swoje prawo do interpretacji uznaje za oczywiste, rezygnując na tej podstawie z wcześniejszych ustaleń badaczy poezji Hölderlina: „postanowiłam – pisze – ograniczyć do minimum korzystanie z jakichkolwiek wcześniejszych opracowań dzieł tego poety. Chciałam spojrzeć na jego poezję tak, jakbym była jej pierwszym czytelnikiem, jakby jej nikt wcześniej nie czytał i nie interpretował. Chciałam, żeby przemówił do mnie sam tekst i aby to on sam wskazał mi swoje źródła. I poniekąd tak się stało” (s. 102). Mam wątpliwości, czy taka postawa jest uprawniona jako postawa badawcza, na szczęście, mimo wspomnianej deklaracji, Doktorantka wykazuje się znajomością niektórych opracowań analizowanej poezji. Nieźle też radzi sobie z samodzielną interpretacją tekstów literackich. Na uwagę zasługuje na przykład fragment, w którym Autorka rozpoznaje w poezji Hölderlina mit wielkiego powrotu. Subtelna analiza, wykorzystanie bagażu erudycyjnego w sposób adekwatny do złożoności tekstu poetyckiego sprawiają, że ten fragment przynosi widoczne pożytki poznawcze, a zarazem może sprawić czytelnikowi estetyczną przyjemność (s. 162-172).

Rozważania Pani mgr Stachowiak na pewno sytuują się na pograniczu kulturoznawstwa i literaturoznawstwa. O ile jednak literaturoznawca może uznać własną interpretację za efekt badawczy, to kulturoznawcę obliguje przede wszystkim szacunek dla badanej kultury. Każdy tekst artystyczny należy do jakiejś kultury, ale żadna kultura nie składa się wyłącznie z tekstów artystycznych. Dlatego hermeneutyka literaturoznawcza nie przekształca się automatycznie w hermeneutykę kulturoznawczą; między czytaniem tekstu literackiego a czytaniem tekstów budowanych w tworzywach pozasłownych jest znacząca różnica. Warsztatu badawczego Doktorantki nie identyfikowałabym z bliską mi kulturową antropologią literatury. Raczej jest antropologia na wskroś indywidualistyczna, w której „ja” interpretatora decyduje o sposobie wykorzystania tradycji kulturowej. Rozumiem przez to przyzwolenie na swego rodzaju działalność hermeneutyczną, która się nie odwołuje do wiedzy zbiorowej kulturowo wyselekcjonowanej, ale przeciwnie, oparta jest o wiedzę skrajnie zindywidualizowaną, gromadzoną i systematyzowaną na własny użytek, przynosząca pożytek interpretatorowi jako podmiotowi poznającemu, a zarazem podmiotowi twórczemu. Po doświadczeniach postmodernizmu i zastrzeżeniach epistemologicznych formułowanych przez koryfeuszy tej orientacji trudno mi zanegować potencjał poznawczy takiej propozycji. Ale nie jest to efekt poznawczy, który by mnie w pełni zachwycił czy satysfakcjonował intelektualnie. Natomiast

dostrzegam i doceniam niewątpliwe walory estetyczne tych fragmentów rozprawy, które można uznać za sprawozdania ze zindywidualizowanej lektury, przyjmując, że przy odczytywaniu poezji jest to wartość niezbywalna. Doktorantka, sytuując się na pozycji podmiotu interpretującego przydaje sobie prawo do swobodnej gry asocjacjami, które niewątpliwie podbudowane są bogatym zapleczem erudycyjnym. Erudycja ta jednak nie służy poznaniu kultury europejskiej, zakorzenionej w tradycji śródziemnomorskiej; jest wykorzystywana do swego rodzaju kreacji artystycznej, do zbudowania zindywidualizowanej interpretacji, dla której symboliczny potencjał poezji Hölderlina jest zaledwie pożywką. O ile na przykład Doktorantka słusznie zwraca uwagę na znaczenie, jakie Hölderlin przypisywał zmianie pierwotnego tytułu poematu (*Der Weingott*), o tyle w nikłym stopniu analizuje konsekwencje tego odstępstwa. Ostateczne brzmienie tytułu, *Brot und Wein*, nawiązuje do najważniejszej dla chrześcijan Przemiany, która w symboliczny sposób powraca w trakcie każdej mszy św. Ale, co dla mnie trochę niezrozumiałe, ta pierwszoplanowa symbolika Chleba i Wina została w rozprawie przytłoczona wielością dywagacji na temat symboli o znaczeniu drugorzędym. Być może jest to fascynacja polskim brzmieniem tytułu, *Chleb i wino*, być może efekt celowego budowania napięcia kompozycyjnego, ale niewątpliwie obecna w poemacie swoista psychomachia byłego studenta teologii zostaje tym samym odsunięta na drugi plan. Jest to jednak wybór Autorki, który wypada mi uszanować.

O ile w przypadku utworów Hölderlina Doktorantka próbuje pokazać, w jaki sposób poeta wykorzystuje bogate zaplecze symboliki, zakorzenionej w tradycji antycznej i chrześcijańskiej, o tyle analiza opowiadań Bruno Schulza ma służyć „re-konstrukcji sensów” mitycznych. Zaproponowany tryb lektury zdaje się wносить nowe elementy do bogatej literatury przedmiotu. Powstaje jednak pytanie, na ile – albo też w jakim stopniu – świat lektur Schulza, a więc świat mitologii odzyskanej, stał się kliszą, poprzez którą dojrzały autor opisuje doświadczenia swojego dzieciństwa. Żywe wspomnienia zostają stłumione, przefiltrowane przez „wyuczone”, pochodzące z lektur obrazy mitologiczne. To jest przecież swego rodzaju zabieg uwznioślenia własnych przeżyć, uwznioślenia prowincji, uwznioślenia tego, co zwyczajne i pospolite, a zarazem zabieg ochrony własnej prywatności.

Poszukiwanie sygnałów „rozpadu przestrzeni symbolicznej” (jakkolwiek rozumielibyśmy tę przestrzeń i przyczyny jej rozpadu) w poezji Friedricha Hölderlina, żyjącego w latach 1770-1843 i opowiadaniach Bruno Schulza żyjącego w latach 1892-1942 jest niewątpliwie zadaniem bardzo ambitnym, chociaż wymuszającym uwzględnienie odmiennych kontekstów twórczości obydwóch tych artystów. Poemat *Chleb i wino* pisany na początku XIX

wieku jest zakorzeniony w tradycjach okresu burzy i naporu. Poetycki zwrot ku przeszłości jest zwrotem ku przeszłości wyidealizowanej, wymyślonej, przeszłości niezbędnej do konstruowania tożsamości w oparciu o symbol i mityzowane słowo, tożsamości, dla której równie istotna jest antyczna tradycja śródziemnomorska i mity germańskie (te odzywają się zwłaszcza w *Renie*), jak chrześcijaństwo. Schulz, piszący w okresie międzywojennym, jest już pisarzem znającym dorobek dziewiętnastowiecznej myśli europejskiej, jest pisarzem i malarzem, który myśli nie tylko słowem, ale i obrazem, starając się w swej twórczości obraz przekuć w słowo, a słowo w obraz. To inny typ organizacji świadomości. Niemniej jednak mogę się zgodzić z tym, że obydwaj ci artyści są bardzo silnie nastawieni na dobór odpowiednich środków wyrazu i że poszukują w języku wielorako ukrywanych sensów. Odkrywanie tych sensów przy pomocy hermeneutyki Ricoeura jest niewątpliwie dobrym i ciekawym pomysłem; powstaje problem, czy sensory te można traktować jako równoległe i kompatybilne interpretacyjnie.

Prezentowana w pracy erudycja Doktorantki jest w mojej ocenie erudycją addytywną. Pani mgr Stachowiak to niewątpliwie osoba bardzo czytana, wyposażona w dobre narzędzia stylistyczne, ale jednocześnie jej praca ujawnia, że zgromadzone tam informacje są często wykorzystywane z pominięciem diachronii. Wydaje się że Doktorantka nie potrafi jeszcze spożytkować badawczo różnic, jakie mogą się wiązać z uwarunkowaniem historyczno-kulturowym danego zjawiska. O ile przekazy pochodzące ze starożytności i średniowiecza mogły być przez badaczy XIX wieku traktowane sumarycznie, jako równoważne źródła na temat mitu lub magii, o tyle w wieku XXI należałoby uwzględnić także inne standardy. Tymczasem Doktorantka zestawia obok siebie dane pochodzące z różnych czasów i przestrzeni – są one dla niej źródłem inspiracji i jakby źródłem wiedzy samej w sobie, wiedzy, która nie podlega żadnej dialektyce, wiedzy, którą można się posługiwać tak, jakby nigdy nie została zaprzeczona czy poddana reinterpretacji. W swojej rozprawie mgr Stachowiak często (i słusznie) nawiązuje do wybranych koncepcji filozoficznych, ale koncepcje te są w niewielkim stopniu przybliżane poprzez odwołania do tekstów autorstwa wskazanych filozofów. Znacznie częściej natomiast Autorka korzysta z pośrednictwa badaczy, którzy zajmowali się określoną filozofią. Nie jest to błąd. Jednakże wzmiankowane opracowania także powstawały w bardzo różnych okresach- Dzięki systematycznie przywoływanym w kontekście cytowanych prac kategoriom takim jak mit, poezja czy filozofia, wywód nosi znamiona spójności. Jednak zarówno wielość tych koncepcji, jak ich pozorna przyległość powodują, że rozprawa budzi we mnie potrzebę polemiki. Z jednej strony szanuję intencje Doktorantki i jej próby opanowania

bardzo obszernego materiału intelektualnego, ale z drugiej strony dziwi mnie wielowątkowość a zarazem nieunikniona płytkość tego wywodu, ponieważ nagromadzenie informacji nie zawsze przekłada się na głębokość spostrzeżeń i odkrywczosć interpretacji. To powoduje, że znaczna część pojawiających się w pracy wątków mogłaby być bez specjalnej szkody usunięta z całego ciągu interpretacyjnego i stanowić materiał do zupełnie innych rozważań.

Czytając pracę mgr Stachowiak miałam nieodparte wrażenie, że skądś znam ten typ narracji. Mniej więcej w połowie lektury zorientowałam się, że przypomina mi ona styl Jamesa G. Frazera. Zaintrygowało mnie to; zaczęłam się zastanawiać, skąd takie skojarzenie. Wiadomo, że *Złota gałąź* stała się jednym z najbardziej poczytnych dzieł antropologicznych. Mimo że napisana została w końcu XIX wieku i potem wielokrotnie poszerzana, to przyjęty tam tryb narracji do dzisiaj zachował świeżość i atrakcyjność. Przez długie lata książka budziła zachwyt czytelników. W dużej mierze był on efektem samej formy pracy, w tym pięknego literackiego języka, używanego do przedstawiania fascynujących opowieści o zwyczajach ludów z całego świata. Krytyka *Złotej gałęzi* przebiegała w różnych kierunkach, ale to, co w świetle obecnego wywodu jest dla mnie najistotniejsze, to fakt, że krytyka ta obejmowała także sposób wykorzystywania źródeł. Frazerowi zarzucano przede wszystkim synchroniczne potraktowanie materiałów zbieranych w różnych czasach przez różnych ludzi. Nie było dla niego istotne, kiedy zanotowano jakąś informację, kto ją zanotował i w jakim celu, ani jaka była metoda pozyskiwania określonego typu wiadomości. Istotne było to, że dotyczyły one tych trzech obszarów: magii, wierzeń i obyczajów. Podobne techniki pracy można zaobserwować też w rozprawie mgr Stachowiak. Zgromadzone przez nią teksty – antropologiczne, socjologiczne, filozoficzne, literackie *etc.*, – układają się w pewien rodzaj dyskursu, z którego Autorka konstruuje własną opowieść. Tymczasem problem jest bardziej skomplikowany; proste nagromadzenie danych nie zawsze sprzyja lepszemu zrozumieniu. Celem pracy naukowej powinno być pogłębienie wiedzy i, niekiedy, odstępianie od uprzedniego stanowiska. Dlatego, gdy Doktorantka pisze: „Paul Ricoeur skutecznie pozbawił mnie złudzenia o rajskiej integralności człowieka pierwotnego, o jedności ducha i ciała, znaczenia i istnienia, które wyobrażałam sobie jako manifestujące się w *trójjedynych chorei*” (s. 95), staję wobec dylematu. Z jednej strony uważam, że jest to bardzo istotne wyznanie, ponieważ w pierwszej części pracy Doktorantka opowiadała się za integralnością człowieka pierwotnego, a przynajmniej – relacjonując poglądy filozofów i antropologów – kładła nacisk na wartość rekonstruowania tej integralności. Z drugiej jednak zadziwia mnie fakt, że dopiero lektura Ricoeura zachwiała tą uprzednio ukonstytuowaną wizją „człowieka pierwotnego”. Umiejętność rewizji własnego

stanowiska i rezygnacji z dawnych wyobrażeń traktuję z dużym szacunkiem. Są to wprawdzie rewizje punktowe, ale dobrze rokują na przyszłość.

Reasumując: rozprawę doktorską Pani mgr Elżbiety Stachowiak oceniam jako pracę ambitną i podejmującą niezwykle skomplikowaną problematykę. Nie dziwi mnie zatem, że Doktorantka, mimo dużego odczytania w literaturze przedmiotu, nie zawsze potrafiła zwycięsko wybrnąć z pułapek zastawianych przez obszerny i heterogeniczny materiał. O ile mam duże zastrzeżenia do dokonanej przez nią w części pierwszej funkcjonalizacji dyskursu z końca XIX i pierwszej połowy XX wieku, dyskursu dotyczącego magii i mitu, o tyle uważam, że zaproponowane przez Doktorantkę próby analizy tekstów literackich Friedricha Hölderlina i Bruno Schulza zasługują na uznanie.

Zatem mimo wspomnianych zastrzeżeń przyjmuję, że rozprawa doktorska mgr Elżbiety Stachowiak w przewadze spełnia wymagane standardy i wnioskuję o dopuszczenie jej do dalszych etapów przewodu doktorskiego.



Prof. dr hab. Ewa Kosowska