

## AUTOREFERAT

**1. Imię i nazwisko:** Katarzyna Anna Kornacka-Sareło

**2. Posiadane dyplomy, stopnie naukowe:**

a) Magister filologii w zakresie filologii klasycznej, wraz z przygotowaniem pedagogicznym (dyplom z wyróżnieniem). Tytuł zawodowy został uzyskany na Wydziale Nauk Humanistycznych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (Lublin, 13 czerwca 1992 r.). Temat pracy magisterskiej: *Cztery mowy Cycerona przeciwko Katylinie. Stylizacja dramatyczna.*

b) Certificate in Advanced English - University of Cambridge (Cambridge-Warszawa, czerwiec 2001 r.).

c) Akt Nadania Stopnia Zawodowego Nauczyciela Mianowanego Języka Angielskiego (Pruszków, 11 lipca 2003 r.).

d) Doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Stopień naukowy został uzyskany na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej UKSW w Warszawie (Warszawa, 5 czerwca 2008 r.), na podstawie rozprawy pt. *Prawda, prawo, autorytet. Podstawy osądu moralnego w „Dialogu” Wilhelma Ockhama.*

**3. Informacja o dotychczasowym zatrudnieniu w jednostkach naukowych:**

a) 1993-1995: asystent w Katedrze Łaciny Średniowiecznej i Nowożytnej Wydziału Nauk Humanistycznych KUL w Lublinie.

b) 2008-2010: asystent w Zakładzie Filozofii, Uniwersytet Medyczny w Łodzi.

c) 01.10.2012 – do chwili obecnej: adiunkt w Zakładzie Kultury Judaizmu Europejskiego, Instytut Kultury Europejskiej, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.



**4. Wskazanie osiągnięcia naukowego wynikającego z art. 16. ust. 2 ustawy z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz stopniach i tytule w zakresie sztuki (Dz. U. nr 65, poz. 595, ze zm.):**

A) Tytuł osiągnięcia naukowego:

***„Dybuk” Szymona An-skiego jako dramat filozoficzny***

B) Nazwisko autora oraz tytuł monografii naukowej:

**Katarzyna Kornacka-Sareło, *Wszystko-Ty, jeden-Ty, tylko-Ty. „Dybuk” Szymona An-skiego jako dramat filozoficzny*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Seria Filozofia i Logika nr 122, Poznań 2016, ISBN: 978-83-232-3089-2, (ss. 220).**

Recenzent wydawniczy: prof. dr hab. Jadwiga Mizińska

C) Omówienie celu i osiągniętych wyników badawczych:

Napisana przeze mnie dysertacja habilitacyjna została poświęcona rosyjskojęzycznemu oryginałowi sztuki teatralnej Szymona An-skiego (Szlojmeo Zajnwela Rappoport, Siemiona Akimowicza Rappoport), zatytułowanej *Pomiędzy dwoma światami. Dybuk. Wersja ocenzurowana. Żydowska legenda dramatyczna w czterech aktach z prologiem i epilogiem* (ros. *Меж двух миров (Дибук). Цензурный вариант. Еврейская драматическая легенда в четырех действиях с прологом и эпилогом*). Wspomniany tekst – uznawany przez dziesięciolecia za bezpowrotnie zaginiony – odnaleziono nieoczekiwanie w Sankt Petersburgu w roku 2001. Jak dotąd, zgodnie z moją wiedzą, ta właśnie wersja *Dybuka* nie jest znana w Polsce i nie poświęcono jej dotychczas żadnej rozprawy naukowej.

Rosyjski teatrolog, Władysław Iwanow, zredagował maszynopis dramatu, a następnie opublikował go w antologii zatytułowanej *Pół wieku teatru żydowskiego* (ros. *Полвека еврейского театра 1876-1926*), wydanej w Moskwie w roku 2003. Okazało się, że rosyjskojęzyczny wariant *Dybuka* różni się w sposób znaczący od tekstów hebrajskiego oraz jidyszowego; *de facto* były one jedynie skróconymi przekładami oryginału dzieła, przede wszystkim zaś nie zawierały ani prologu, ani epilogu, których nie przetłumaczono z języka



rosyjskiego. Rosyjski *Dybuk* nigdy nie doczekał się też adaptacji scenicznej, pozostając utworem właściwie nieznanym nawet wśród większości przedstawicieli międzynarodowego środowiska naukowego: historyków, literaturoznawców, teatrologów czy też filozofów zajmujących się myślą żydowską. Tymczasem właśnie w prologu dzieła Szymon An-ski zasugerował istotne przesłanie dramatu, będącego w gruncie rzeczy dziełem niescenicznym, co nie uszło niegdyś uwagi teoretyka oraz etyka teatru, Konstantyna Siergiejewicza Stanisławskiego. Mimo wielu zabiegów autora *Pomiędzy dwoma światami* Stanisławski nie zdecydował się na wystawienie sztuki na deskach Moskiewskiego Teatru Artystycznego. Rosyjski *Dybuk* An-skiego jawi się bowiem jako „tekst do czytania”, nie zaś jako dzieło, które mogłoby zostać poddane adaptacji teatralnej, zwłaszcza zgodnie z konwencją realistyczną, postulowaną przez założycieli MChAT-u, wspomnianego już tutaj Stanisławskiego oraz Władimira Niemirowicza-Danczenkę.

Zasadniczym celem mojej rozprawy było wydobycie z tekstu An-skiego koncepcji filozoficznych chasydów polskich. Jako hipotezę badawczą przyjąłem, że autor *Dybuka* zaprezentował w swoim dziele ustalenia oraz wnioski, do których doszedł, prowadząc intensywne badania na ziemiach Wołynia, Podola i Galicji podczas Żydowskiej Ekspedycji Etnograficznej, w latach 1911-1914. Wstępna lektura sztuki pozwoliła także uznać za wiarygodne twierdzenie, że An-ski dążył do przedstawienia w dramacie poglądów filozoficznych i religijnych, konstytuujących szeroko pojęty światopogląd ludności żydowskiej zamieszkującej teren tzw. „Strefy Osiedlenia” (ros. *Черта оседлости*), czyli obszar zachodniej części Imperium Rosyjskiego.

Jednym z powodów uzasadniających podjęcie badań – pozornie – znanej sztuki Szlojmeo Zajnwela Rappoporta było pomijanie niemal zupełnym milczeniem w dyskursie nauki właśnie założeń filozoficznych, które legły u podstaw „dramatycznej legendy w czterech aktach”. Zarówno w Polsce, jak też poza jej granicami, uczeni skupiają się przede wszystkim na biografii Szymona An-skiego bądź też uważają dzieło jego życia, *Dybuka*, za nieskomplikowany melodramat poświęcony – w powszechnej opinii – „miłości silniejszej od śmierci” albo „miłości po grób”. Niektórzy z interpretatorów dostrzegają nawet „płycizny myślowe” w sztuce, negując tym samym jej wartość. An-ski tymczasem dołożył, w mojej opinii, wielu starań, aby ukazać w dramacie złożoną, wieloznaczną i niepozabawioną aporię filozofię chasydzką, która wpłynęła nie tylko na konstrukcję poszczególnych postaci dramatu, lecz także całej kompozycji świata przedstawionego w dziele. Jednocześnie, mając świadomość

mość coraz silniejszych tendencji oświeceniowych wśród Żydów wschodnioeuropejskich, Szlojme Rappoport pragnął ocalić od zapomnienia myśl filozoficzną, która – w sposób realny – wpływała na życie chasydów, kształtując ich specyficzne spojrzenie na Boga, człowieka i świat.

Nie negując zatem możliwości tradycyjnej recepcji sztuki i tradycyjnego „odczytywania” tego utworu, uznałam, że dramat An-skiego można również postrzegać zgodnie z założeniami estetyki semiotycznej, traktując *Pomiędzy dwoma światami* jako „dzieło otwarte” i „dzieło w ruchu”, domagające się wciąż nowych interpretacji w procesie lektury realizowanej przez aktywnego „czytelnika”. Takie podejście pozwoliło, jak sądzę, na odślonięcie najgłębszych warstw tekstu Siemiona Rappoporta, a także umożliwiło deszyfrację ukrytych założeń filozoficznych, stanowiących dominantę doktrynalną intencjonalnej rzeczywistości *Dybuka*. Jej genezą były autentyczne poglądy chasydów, odwzorowane z wielką starannością i dokładnością przez autora, który, prowadząc swoje badania, brał udział w obserwacjach współuczestniczących na obszarze zamieszkanym przez ludność żydowską, będącym jednocześnie terenem kulturowego pogranicza.

Przeprowadzone przeze mnie badania wyraźnie wskazują, że autor wiernie odtworzył w swej sztuce doktrynę chasydzką, której nie można identyfikować z filozofią luriańską. Wprawdzie myśliciele chasydscy inspirowali się w dużym stopniu założeniami systemu stworzonego w szesnastowiecznym Safedzie, lecz ich poglądy kształtowały się także pod wpływem mesjańskiego nurtu sabataistycznego, a nawet frankistowskiego, uznawanych w świecie żydowskiej ortodoksji za ruchy heretyckie. Nie bez znaczenia pozostawały też, moim zdaniem, pewne wpływy słowiańskie, które w procesie kulturowej interakcji dość silnie oddziaływały na chasydów.

W odróżnieniu od poglądów wcześniejszych mistyków żydowskich, głoszących Bożą transcendencję, myśliciele chasydscy, co trafnie oddał w swojej sztuce Szlojme Rappoport, stali na stanowisku boskiej immanencji, dostrzegając duchowy pierwiastek we wszystkich bytach oraz zjawiskach świata widzialnego. Ich filozoficzno-religijną doktrynę można określić z jednej strony jako monizm spirytualistyczny i panteizm, z drugiej zaś, co brzmi na pozór paradoksalnie, jako akosmizm. Chasydzi opisani przez An-skiego negowali bowiem realne istnienie świata fizycznego, stanowiącego w ich przekonaniu kurtynę boskiego, duchowego Bytu (*Jesz*), przejawiającego się pod postacią tego, co wydaje się poznawalne zmysłowo, choć w istocie stanowi iluzję. Tak więc w myśli chasydzkiej poznanie empiryczne

nie jest możliwe, poznanie zaś racjonalne możliwe jest tylko w przypadku jednostek obdarzonych wyjątkową wiedzą i szczególnymi predyspozycjami intelektualnymi, czyli, mówiąc wprost, jest ono dostępne wyłącznie cadykom pełniącym w swoich społecznościach rolę mediacyjną: łączącym „ziemię” i „niebo”, to, co widzialne, z tym, co nie jest dostrzegalne dla ludzkich oczu; to, co pozorne i *quasi-fizyczne*, z wymiarem metafizycznym i duchowym, który istnieje w sposób realny.

Badania tekstu Szymona An-skiego pozwoliły mi również ustalić, że właściwy przedmiot kultu bohaterów dramatu nie może zostać jednoznacznie zdefiniowany. Z jednej bowiem strony „chasydzi An-skiego” wierzą w „tradycyjnego” Boga Tanachu – Ojca, surowego Sędziego oraz Pana historii, wpływającego arbitralnie na losy poszczególnych osób i narodów, z drugiej zaś czczą oni nieosobowe bóstwo żydowskiej mistyki: Boga słabego, płaczącego, ukorzonego i upokorzonego, błagającego swój naród o wybaczenie, znajdującego się w potrzebie, zdanego na człowieka, jako że uzależnionego od ludzkich wyborów i aktów moralnych, dzięki którym bóstwo wciąż na nowo może łączyć się w swojej męsko-żeńskiej jedności, co z kolei – na płaszczyźnie etyki – implikuje rygorizm i radykalizm.

W monografii uzasadniałam ponadto tezę, że tytułowa fraza, czyli „pomiędzy dwoma światami”, nie odnosi się wyłącznie do podziału na świat żywych oraz dziedzinę zmarłych, mimo że również ta dystynkcja odgrywała i nadal odgrywa znaczącą rolę w kulturze i myśli żydowskiej. Owo „pomiędzy”, które wyeksplikował An-ski, określa też inne dychotomie oraz polaryzacje przejawiające się w *Dybuku*. Najważniejszą spośród nich stanowi dialektyczne napięcie istniejące pomiędzy sferą *sacrum* a sferą *profanum*, ponieważ właśnie „pomiędzy” nimi przebiega linia życia wszystkich postaci utworu. Główny bohater dzieła, zakochany nieszczęśliwie Chanan, jest osobą głęboko wierzącą. Poszcząc, umartwia ciało, zgłębia teksty talmudyczne i kabalistyczne traktaty, jest zdolny do mistycznych uniesień, dociera w ekstazie do „trzeciego nieba”, aby tam połączyć się z niepoznawalnym i niewyraźnym Absolutem. Ostatecznie jednak powierza swój los siłom *sitra achra*, „odwrotnej strony” bóstwa, decydując się na bunt przeciwko Bogu. An-ski ukazał także w dramacie konflikt doktrynalny, zachodzący pomiędzy kabałą teoretyczną (teozoficzną oraz teurgiczną) a kabałą praktyczną (taumaturgiczną), implikującą oficjalnie zakazane przez judaizm rabiniczny (talmudyczny) rytuały nekromancji i nigromancji.

Treść książki została podzielona na cztery rozdziały. Pierwszy rozdział dysertacji poświęciłam wybranym elementom biografii oraz społecznym (socjalistycznym, a nawet

anarchistycznym) poglądom Szymona An-skiego, które wywarły silny wpływ na jego *opus vitae*, jak również wyborom językowym rosyjsko-żydowskiego pisarza. Omówiłam tu losy rosyjskojęzycznego tekstu *Dybuka*, a także możliwe przyczyny późniejszej popularności dramatu. Jednocześnie starałam się wyjaśnić powody, dla których przez długi czas An-ski nie zdołał doprowadzić do scenicznej realizacji swojego dzieła. Pisząc rozdział drugi książki, dążyłam do wyłonienia tych motywów kabalistycznych, które autor pragnął zaprezentować, dokonując ich scenicznej wizualizacji. Omówiłam więc szczegółowo założenia teologiczne i eschatologiczne mistycyzmu i mesjanizmu żydowskiego, a także motywy kabaly praktycznej, stosunkowo często pojawiające się w tekście Szlojme Rappoport. Rozdział trzeci dysertacji został poświęcony filozoficznym poglądom żydowskich mistyków. Poglądy te, jak sądzę, konstytuują dominantę strukturalną w *Pomiędzy dwoma światami*. Kolejno zostały więc tutaj zaprezentowane koncepcje ontologiczne, epistemologiczne oraz etyczne, którym było podporządkowane życie wschodnioeuropejskich chasydów. W tym samym rozdziale omówiłam też specyficzne dla chasydyzmu zjawisko, czyli fenomen cadykizmu postrzeganego przez An-skiego jako *sui generis* szamanizm. W ostatnim, czwartym, rozdziale analizie została poddana problematyka społeczna oraz feministyczna, silnie wyrażona w świecie przedstawionym *Dybuka*, wraz ze wszelkimi uwarunkowaniami wpływającymi na powstanie właściwego konfliktu tragicznego. Opisałam zatem walkę i spór społeczny, istniejące pomiędzy tym, co jednostkowe a zbiorowością, pomiędzy osobistym pragnieniem szczęścia a „troską o ocalenie narodu”, pomiędzy indywidualnym marzeniem a powinnościami wobec wspólnoty.

Wnioski, które wysnułam po dokonaniu szczegółowej analizy *Dybuka*, pozwalają postawić tezę, że, zdaniem autora dramatu, chasydyzm nie był w istocie ruchem głoszącym radość życia. Mitologia chasydów oraz oparta na mitach filozofia jawi się w dramacie An-skiego jako podstawa silnie opresyjnej struktury: niszczącej indywidualność członków wspólnoty oraz negującej ludzkie prawo do elementarnych przejawów wolności i osobistej autonomii. Co więcej, analiza dramatu pozwala postawić tezę, że zamysłem Szymona An-skiego było swoiste „zdemaskowanie” chasydyzmu postrzeganego przez pisarza w dosyć ciemnych barwach. Innymi słowy, pisząc *Pomiędzy dwoma światami*, Rappoport dokonał zabiegu przeciwnego do usiłowań Martina Bubera dążącego do prezentacji chasydyzmu jako filozofii szczęścia, zapewniającej jej wyznawcom przysłowiowy „Raj na Ziemi”, a jednocześnie niesprzecnej z ustaleniami doktrynalnymi judaizmu talmudycznego.

Przedstawiona w dramacie społeczność, egzystująca w bliżej nieokreślonej przestrzeni „Strefy Osiedlenia”, jest enklawą mieszkańców, możliwą do określenia jako pierwotna wspólnota plemienna. Rządzi się ona własnymi prawami, posiada wyjątkową obyczajowość, a także charakteryzuje się raczej niespójną teologią oraz etyką. Z jednej bowiem strony bohaterowie dramatu wierzą w biblijnego Stwórcę ferującego nieodwołalne wyroki, z drugiej natomiast są oni także przekonani o teurgicznym oddziaływaniu człowieka na losy pozbawionego mocy bóstwa. Pozornie wierząc w istnienie jednego Boga, przymiotami boskimi obdarzają również swojego cadyka: proroka, demiurga, szamana. Z równie wielkim respektem traktują akuszerkę Chanę, pokładając dużo większą ufność w życiodajną moc starej kobiety niż w możliwość interwencji absolutnego bytu. Członkowie opisywanej przez Rappoporta wspólnoty starają się wprawdzie realizować w codziennym życiu zasady altruistyczne oraz etycznie radykalne, lecz traktują je jako imperatywy hipotetyczne, będąc przekonani, że postępowanie pozytywne w porządku moralnym przyniesie im wymierne korzyści w życiu doczesnym. Równocześnie postawa oraz zachowania wielu postaci dramatu dowodzą, iż prezentowany przez Rappoporta chasydyzm jest już spetryfikowaną, statyczną religią, nie zaś żywą, dynamiczną religijnością z „romantycznego” okresu działalności Baal Szem Towa. Ład społeczny w Brynicy oparty jest na konwencjach i surowych zasadach, uznawanych za normy teonomiczne i niepodlegające dyskusji, którym winno zostać podporządkowane życie poszczególnych członków wspólnoty. Społeczne konwencje oraz absolutystyczne normy etyczne bezwzględnie determinują decyzje bohaterów i arbitralnie kształtują ich losy. W dramacie An-skiego nie można już dostrzec optymizmu Beszta głoszącego poniekąd rewolucyjną ideę równości wszystkich bytów stworzonych. W tekście sztuki nie odnajdujemy również myśli Nachmana z Braclawia wzywającego chasydów do przyjęcia na siebie współodpowiedzialności za dobrostan i bóstwa, i świata. Tym, co się liczy i o co należy zabiegać, jest podtrzymywanie porządku i ładu oraz wyznaczenie precyzyjnie zdefiniowanych obszarów działania poszczególnych osób należących do lokalnej społeczności.

Dramat Szymona An-skiego zawiera przede wszystkim deskrypcję złożonej problematyki filozoficznej. Rappoport zaprezentował w *Dybuku* ontologiczne, epistemologiczne i etyczne założenia myśli mistycznej chasydyzmu, a także określił wpływ owych założeń na codzienną egzystencję żydowskiej społeczności. Doktryna mistyczna stała się kanwą wszelkich wydarzeń scenicznych, wpływając bezpośrednio na zachowania i reakcje

bohaterów, którzy postrzegają ziemski świat jako spolaryzowany. Istnienie tego, co fizyczne, uzależnione jest od metafizycznego wymiaru rzeczywistości, szczególnie zaś od bezpostaciowego, bezsilnego, nieantropomorficznego bóstwa stwarzającego świat i podtrzymującego *Physis* w istnieniu. Równocześnie wyznawcy tej filozoficzno-religijnej doktryny doskonale zdają sobie sprawę, iż od ich moralnie pozytywnych zachowań, wyborów i decyzji zależy stan Absolutu, który sam siebie ograniczył, zanegował, a następnie sam siebie powierzył człowiekowi. To ludzie bowiem, przebywający w wymiarze „ziemskim”, są w stanie wpływać na to, co boskie, przekształcając chaos w kosmos. An-ski, jak się wydaje, był świadom głębi opisywanej językiem teatru problematyki. Nie założył jednak, że przyszli widzowie jego sztuki będą oglądać jedynie roztańczoną opowieść folklorystyczną o miłości, nie zaś „dramatyczną legendę” o chasydzkich szamanach i „mesjaszach”, którzy czuli się zobligowani do ratowania świata, realizując, w miarę swoich możliwości, postulat *tikun ha-olam*: utopijnej restauracji utopijnego „Świata, Który Ma Nadejść”, *ha-olam ha-ba*.

Wynikiem moich badań tekstu *Pomiędzy dwoma światami* jest nie tylko pogłębienie wiedzy na temat idei filozoficznych, stanowiących dominantę strukturalną dramatu, które w dotychczasowych interpretacjach utworu An-skiego nie były dostrzegane bądź też opisywano je w sposób bardzo fragmentaryczny. Wydobyte w toku analiz poglądy filozoficzne bohaterów *Dybuka* wnoszą też nowe dane do wiedzy o chasydyzmie, a zwłaszcza pogłębiają znajomość specyficznej, niejednoznacznej i złożonej teozofii, ontologii, epistemologii i etyki, stanowiących podstawę duchowej egzystencji licznych społeczności żydowskich przełomu XIX i XX stulecia. Moje ustalenia w pewnym stopniu potwierdzają tezy Gershoma Scholema podważającego przekonanie Martina Bubera co do istoty chasydyzmu, pojmowanego przez filozofa dialogu jako nurt ortodoksyjny, którym chasydyzm w istocie nie jest. Przeprowadzone przeze mnie analizy poszerzają zarazem ogólną wiedzę na temat kultury wschodnioeuropejskich wspólnot żydowskich, skonsolidowanych wokół postaci charyzmatycznych cadyków. Uzyskane w procesie badawczym wyniki będą mogły służyć uczonym zajmującym się problematyką judaistyczną, z perspektywy różnych dyscyplin humanistycznych: historii, socjologii, religioznawstwa, teatrologii, literaturoznawstwa, przede wszystkim zaś filozofii.



## 5. Omówienie pozostałych osiągnięć naukowo-badawczych (artystycznych)

### a) Omówienie publikacji z lat 2009-2016:

- *Dybukowi* Szymona An-skiego, w różnych wersjach językowych dramatu, poświęciłam – poza rozprawą habilitacyjną – jeszcze dwa artykuły:

*Filozofia kabały żydowskiej jako podstawa warstwy fabularnej w dramacie Szymona An-skiego „Na pograniczu dwóch światów. Dybuk”*, „Porównania”, 17 (2015), ss. 197-214.

Pisząc ten artykuł, który czekał na publikację w „Porównaniach” przez niemal trzy lata, nie miałam jeszcze dostępu do oryginału dramatu. Korzystałam więc ze skróconej oraz zmodyfikowanej wersji *Pomiędzy dwoma światami*, a mówiąc precyzyjniej, z przekładu na język polski tekstu hebrajskojęzycznego. Jego translacji z języków rosyjskiego oraz jidysz dokonał Chaim Nachman Bialik. Poeta wprowadził liczne zmiany, usuwając pewne partie oryginału i zarazem rozbudowując monologi *Posłańca-Meszulacha*. Już wówczas dostrzegłam, iż *Dybuk* jest dziełem domagającym się filozoficznej reinterpretacji. Podstawą warstwy fabularnej dzieła An-skiego jest bowiem luriański mit teozoficzno-teurgiczny, a także kabalistyczne założenia ontologiczne oraz epistemologiczne, związane z przekonaniem żydowskich mistyków, dotyczącym – pewnej i obwarowanej licznymi warunkami – możliwości partycypacji podmiotu poznawczego w wielu wymiarach rzeczywistości, wzajemnie się przenikających, istniejących paralelnie. Analizując dramat w jego polskim przekładzie, stwierdziłam ponadto, że doktrynalną genezę w *Pomiędzy dwoma światami* stanowi myśl żydowskiej kabały, zmodyfikowanej w XVIII stuleciu przez inicjatorów ruchu chasydzkiego. Badania polskiego przekładu sztuki pozwoliły mi również na postawienie tezy, iż bohaterowie dramatu podzielają kabalistyczno-chasydzki pogląd filozoficzny, dotyczący prymatu etyki nad ontologią.

Kolejnym tekstem związanym z teozofią chasydzką zaprezentowaną w dramacie Siemiona Akimowicza Rappoporty jest mój artykuł pt. *Bóstwo bezmocne i dusze błędzące. Boski paradygmat dybuka w rosyjskim oryginale „Pomiędzy dwoma światami” Szymona An-skiego*, „Studia Religiologica”, 49 (2016), nr 2. ss. 179-192.

Artykuł ten napisałam zainspirowana badaniami przeprowadzonymi przez żydowskiego etnografa i antropologa, Raphaela Pataia. W rozprawie pt. *The Hebrew Goddess* jasno wyeksplikował on tezę, że judaizm nie jest religią monolityczną, a nawet nie można go

uznać za konsekwentny monoteizm, ponieważ od tysiącleci istnieją w nim heterodoksyjne nurty doktrynalne. Jeden z takich nurtów został oparty na micie *Szechiny*-Królowej i boskiej Oblubienicy, którą można również utożsamić z żeńskim aspektem bóstwa. Przeprowadzona przeze mnie analiza rosyjskojęzycznego tekstu sztuki Szymona An-skiego potwierdza ustalenia Pataia, a także poglądy Scholema, przedstawione w rozprawie *O mistycznej postaci bóstwa*. An-ski zaprezentował bowiem w swojej sztuce wyraźną niekoherencję przejawiającą się w sferze religijności chasydów: z jednej strony, czczą oni osobowego Boga biblijnego, z drugiej natomiast przedmiotem ich kultu jest nieosobowe – i zarazem żeńskie – bóstwo żydowskiej mistyki. Równocześnie, badając tekst An-skiego, dostrzegłam, iż tytułowy bohater dramatu, Chanan-dybuk, realizuje paradygmat losu Żyda-wiecznego tułacza. Jego losy stanowią też wyraźne nawiązanie do mitu „hebrajskiej bogini”, *Szechiny*: pozbawionej Świątyni, stęsknionej za Oblubieńcem, *Kudza Berich Hu*, nieustannie błąkającej się wśród obcych i wciąż oczekującej na zbawienie, które będzie mogło nadejść dzięki ludzkim wysiłkom podejmowanym w przestrzeni etycznej.

- Filozofii chasydzkiej poświęciłam także artykuł pt. *Filozofia człowieka w myśli chasydów ziem polskich*. Został on opublikowany w periodyku „ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich”, 13 (2013), ss. 169-182. W swoim tekście omówiłam antropologię chasydzką, nawiązując szczególnie do prac autorstwa Martina Bubera, przede wszystkim zaś do ustaleń, jakie zaprezentował on w niewielkiej rozprawie pt. *Droga człowieka według nauczania chasydów*. Filozof wykorzystał tutaj przemyślenia chasydzkich myślicieli po to, aby udzielić odpowiedzi na istotne kwestie egzystencjalne: pytanie o status ontyczny człowieka, jego rolę we wszechświecie, związki z Bogiem oraz innymi ludźmi, o celowość ludzkiego istnienia. W artykule wskazałam na istnienie ścisłego związku chasydyzmu z doktryną kabały luriańskiej. Zwróciłam również uwagę na fakt, że za współczesną kontynuację myśli chasydzkiej można uznać filozofię Abrahama J. Heszla.

- Za wyjątkowo ważne osiągnięcie w moim dorobku naukowym pozwalam sobie uważać napisaną przeze mnie książkę pt. *Motywy kabalistyczno-frankistowskie w „Dziadach” Adama Mickiewicza*, Wydawnictwo Naukowe Contact, Poznań 2016, ISBN: 978-83-65287-24-3, (ss. 189). Recenzent wydawniczy: dr hab. Ewa Podrez, prof. UKSW.

Zgodnie z pierwotnym zamysłem rozprawa ta miała stać się wyłącznie apendyksem do książki poświęconej *Dybukowi* Szymona An-skiego, ostatecznie jednak przerodziła się w składającą się z pięciu rozdziałów monografię, którą w zasadzie mogłabym przedstawić jako swoje podstawowe osiągnięcie naukowe, z powodu interesujących, jak sądzę, wyników badawczych, uzyskanych w procesie analizy polskiego dramatu narodowego.

W swojej książce starałam się uzasadnić tezę, że struktura świata przedstawionego we wszystkich czterech częściach *Dziadów* Adama Mickiewicza została podporządkowana dominancie doktrynalnej, którą jest filozofia kabalistyczna, a właściwie żydowska myśl mistyczna, szczególnie w ujęciu propagowanym przez Jakuba Franka. W XVIII stuleciu doprowadził on do (nieszczerej) konwersji na chrześcijaństwo kilku tysięcy wyznawców judaizmu, głosząc wśród nich idee millenarystyczne oraz podkreślając konieczność powstania nowego „Królestwa” na terenie Polski-„Ziemi Obiecanej”. W monografii uzasadniam pogląd, iż odgrywający w *Dziadach* istotną rolę Mickiewiczowski mesjanizm został bezpośrednio zaczerpnięty z paradygmatu mesjańskich ruchów w ramach judaizmu: sabataizmu i, nade wszystko, frankizmu. Zdaniem Gershoma Scholema, chodzi tu o mesjanizm specyficzny: rozumiany jako „proces dokonujący się w sferze publicznej, na widowni dziejów i w medium, społeczności – krótko mówiąc, jako zachodzący w sferze widzialnej i bez takiego istnienia w sferze widzialnej nie do pomyślenia.” Podstawowym narzędziem, które zastosowałam w swoich badaniach, była metoda komparatystyczna. Innymi słowy, zestawiałam motywy pojawiające się w *Dziadach* z wybranymi tekstami biblijnymi, kabalistycznymi, a także z fragmentami literatury frankistowskiej, zawartymi przede wszystkim w *Księdze Słów Pańskich Jakuba Franka*, a także w *Rozmaitych adnotacjach, przypadkach, czynnościach i anegdotach pańskich*, czyli w antologii wspomnień frankistów.

Rozdział pierwszy dysertacji został poświęcony związkom Adama Mickiewicza z frankizmem. Omówiłam te elementy biografii poety, które z dużym prawdopodobieństwem wskazują na jego pochodzenie z rodziny o tradycjach frankistowskich. Przedstawiłam szczegółowo niewyjaśnioną dotychczas jednoznacznie kwestię genealogii matki Mickiewicza, Barbary z Majewskich, próbowałam zweryfikować hipotezę frankistowskiej proveniencji (zaaranżowanego) małżeństwa poety z Celiną Szymanowską, wywodzącą się z wpływowego klanu polskich frankistów, Wołowskich-Szorów, jak również szukałam powodów długoletniego, pozamałżeńskiego związku Mickiewicza z Ksawerą Deybel, nazywaną przez Andrzeja Towiańskiego „Xsiężniczką Izraelską”. Następnie sformułowałam tezę, że właśnie

koneksje oraz tradycje rodzinne Mickiewicza miały wpływ na poglądy millenarystyczne i filozofię mesjanistyczną poety, tak wyraźnie dostrzegalną w *Dziadach*. Tymczasem mickiewiczologowie, dosyć powszechnie upatrujący genezy światopoglądu Mickiewicza w lekturze dzieł, na przykład, Jakuba Boehmego, Anioła Ślązaka czy też Louisa Claude'a de Saint-Martina, nie dostrzegli, że zainteresowanie ich filozofią było jedynie pochodną wcześniejszego zetknięcia się poety z szeroko pojętą żydowską myślą mistyczną, zwłaszcza zaś z kabałą, której system legł u podstaw synkretycznej filozofii frankistowskiej oraz mesjanistycznej doktryny religijnej, stworzonej przez Jakuba Franka.

W drugim rozdziale książki, poświęconym drugiej części dramatu Mickiewicza, którą poeta ostatecznie zainicjował *Dziady*, pomijając w pierwotnej edycji dzieła część pierwszą dramatu, zaprezentowałam nową interpretację tekstu uchodzącego dotychczas za opis wierzeń i rytuałów charakterystycznych dla bliżej nieokreślonych ludów staroliteńskich, staropruskich lub starosłowiańskich. Obyczaje te jednak nie powstały, moim zdaniem, na terenie dzisiejszej Białorusi czy też Ukrainy, ale raczej w szesnastowiecznej Galilei, potem zaś w XVII i XVIII wieku, wraz z pojawieniem się mistycznych i mesjańskich ruchów w ramach judaizmu, rozwojem sabataizmu i chasydyzmu, przeniknęły do wierzeń Żydów wschodnioeuropejskich. W drugim rozdziale dysertacji zaprezentowałam więc własną interpretację zachowań postaci-  
-duchów występujących w tekście Mickiewicza i przybywających na wezwanie Guślarza, którego, moim zdaniem, można utożsamić ze „sprawiedliwym”, czyli obdarzonym nadnaturalnymi umiejętnościami kabalistą albo cadykiem, pełniącym w swojej wspólnocie funkcję szamana. Zważywszy natomiast na fakt, że podczas zgromadzenia zwołanego przez Guślarza pojawiają się duchy różnych osób, prowadząc dialog z lokalnym magiem, można sponować, że Mickiewicz przedstawił w tej części *Dziadów* obrzędowość oraz rytuały nigromancji i nekromancji o proveniencji stricte żydowskiej, stanowiące element kabały praktycznej.

Rozdział trzeci mojej książki został poświęcony czwartej części *Dziadów*, którą Mickiewicz opublikował w drugim tomie *Poezji* jako tekst następujący po drugiej części dramatu, tworząc wraz z nią tzw. *Dziady wileńsko-kowieńskie*. Protagonistą części czwartej jest Pustelnik-Gustaw. Można go utożsamić – i, jak sądzę, jest to interpretacja poprawna – z Widmem z końcowej partii części drugiej Mickiewiczowskiego dzieła, a także z Upiorem-bohaterem wiersza balladowego rozpoczynającego cały dramat, mimo że istnieją drobne różnice w konstrukcji tych trzech postaci. Świadczy to o pewnej niekonsekwencji

Mickiewicza, lecz jednocześnie wydaje się zupełnie zrozumiałe: poeta tworzył swoje dzieło przez stosunkowo długi czas, pozostając równocześnie pochłonięty pracą nauczycielską w Kownie. Był też wówczas przytłoczony problemami natury osobistej i uczuciowej.

Podczas rozmowy z Księdzem Gustaw przedstawia idee negujące autorytet instytucjonalnego Kościoła oraz normy społeczne ograniczające osobistą wolność człowieka, jak, na przykład, prawo do pozamałżeńskiej miłości. Natomiast z drugiej strony bohater Mickiewicza stoi na stanowisku radykalizmu etycznego, podkreślając konieczność troski o drugiego człowieka, szacunku wobec innych oraz potępiając osoby dążące do zdobycia zaszczytów, władzy, majątku. Jest poza tym interesujące, że w czwartej części dramatu – podobnie jak w poprzedzającej ją części drugiej – pojawia się kabalistyczny motyw *gilgul*. Dusze ludzi grzeszących w doczesnym życiu pogardą wobec innych w kolejnej inkarnacji odradzają się w ciałach owadów narażonych na zewnętrzne niebezpieczeństwo oraz trwających w nieustannym lęku o swoją doczesną egzystencję. Istotne wydaje się również, iż ukochana Gustawa jest przez niego konsekwentnie określana jako „boska kochanka” czy też „nadludzka dziewica”, co z kolei odnosi do frankistowskiego kultu „Panny” – żeńskiego aspektu bóstwa, czyli *Szechiny*, utożsamianej przez Jakuba Franka z Matką Bożą, której wizerunek widnieje na częstochowskiej ikonie.

W rozdziale czwartym przedstawiłam motywy kabalistyczno-frankistowskie, które konstytuują strukturę świata przedstawionego w *Dziadach-Widowisku*, tj. w pierwszej części dramatu Mickiewicza. *Widowisko* nie zostało opublikowane za życia poety. W późniejszym okresie umieszczono je po części czwartej, mimo że z punktu widzenia fabuły dzieła powinno, moim zdaniem, rozpoczynać cały dramat. Tekst pierwszej części wydaje się poza tym nieukończony, chociaż nie jest to pewne, a zdania na ten temat są wśród literaturoznawców podzielone. Niezależnie od skomplikowanej historii tekstu *Widowiska* można jednak stwierdzić, że właśnie pierwsza część *Dziadów* zawiera różnorodne elementy żydowskiej myśli mistycznej. Pierwszym z nich jest obraz miłości „bliźniaczych dusz” oraz małżeństwa zawartego „przed Tronem Bożym”, czyli przed narodzinami przyszłych małżonków. Ich dusze cierpią, jeśli nie zdołają odnaleźć się podczas przyszłej wędrówki – ziemskiej egzystencji. Koncepcję tę przedstawił, między innymi, jeden z kabalistów safedzkich, Elias de Vidas, w dziele zatytułowanym *Reszit Chochma – Początek mądrości*. Cierpienie Gustawa i Dziewicy, głównych postaci pierwszej części *Dziadów*, stanowi właśnie poetycką transpozycję żydowskiej narracji mistycznej. Co więcej, w *Widowisku* zawarł

Mickiewicz istotną aluzję literacką, nawiązując w swoim tekście do romansu epistolarnego *Valérie, ou Lettres de Gustave de Linar à Ernest de G\*\*\**, opublikowanego w Paryżu w 1804 roku. Jego autorką była Barbara Juliane von Krüdener (de Krüdener), pisarka i mistyczka, zafascynowana filozofią mesjanistyczną i millenaryzmem, jak również, co istotne, samym frankizmem. Zarówno w powieści de Krüdener, jak również w pierwszej części Mickiewiczowskich *Dziadów* myśl przewodnią stanowi niemożliwa do zrealizowania miłość młodego mężczyzny o imieniu Gustaw do kobiety-mężatki.

Poza obrazem nieszczęśliwej i instytucjonalnie zakazanej miłości – akceptowanej natomiast przez frankistów – pojawiają się w *Widowisku* silnie wyeksponowane motywy nekromancji oraz nigromancji, o którą powszechnie oskarżano zwolenników Jakuba Franka. Co więcej, w pierwszej części *Dziadów* Mickiewicz połączył znaną legendę o alchemiku Twardowskim i jego magicznym lustrze z opowieścią Franka o ludziach przemienionych w głązy. Przywołał także obraz żeńskiego demona, Lilit, żonę Samaela-Szatana, utożsamianą w mitologii kabalistycznej również z królową z Saby utrzymującą, jakoby, stały kontakt z przywódcą frankistowskich konwertytów. Z powodu nagromadzenia tych wszystkich elementów, które jednoznacznie mogłyby się kojarzyć odbiorcom z żydowskim pochodzeniem poety i jego związkami z masonerią, nie zdecydował się on, moim zdaniem, na publikację swojego tekstu, mimo iż niewątpliwie uważał go za cenny: tak wartościowy, że nie zniszczył go przed swoim – ostatnim w życiu – wyjazdem do Turcji.

Piąty rozdział omawianej rozprawy został poświęcony motywom frankistowskim zawartym w „arcydramacie Mickiewicza”, jak określił przed laty trzecią część *Dziadów* Wacław Kubacki. Wilhelm Fallek, polonista żydowskiego pochodzenia, z pietyzmem i starannością dążył do ujawnienia motywów biblijnych, które, jego zdaniem, zostały wykorzystane przez wieszczę w tej części dramatu, a historyk sztuki, Zdzisław Kępiński, doszukiwał się w tekście Mickiewicza elementów symboliki wolnomularskiej. Poniekąd wszyscy wymienieni tutaj badacze dokonali bardzo cennych odkryć. Nie zwrócili jednak uwagi na istotny czynnik określony przez Marię Janion jako „matryca frankizmu”, przez której pryzmat można spoglądać na ten utwór.

Badaczem, który jako jeden z pierwszych dostrzegł frankistowską genezę trzeciej części *Dziadów*, był historyk żydowski urodzony w Polsce, Abraham Gordon Duker. W eseju zatytułowanym *Some Kabbalistic and Frankists Elements in Adam Mickiewicz's "Dziady"* wykazał on obecność wybranych koncepcji frankistowskich w *Dziadach drezdeńskich*. Duker

nie dostrzegł jednak, że właściwie cała kompozycja tej części dramatu została oparta na założeniach doktrynalnych millenaryzmu oraz filozofii mesjanistycznej w jej frankistowskiej odsłonie. Frankiści byli bowiem z jednej strony reprezentantami narodu żydowskiego – „ludu bez ziemi” i skazanego na tułaczkę, z drugiej zaś strony wydarzenia historii – rozbiory – spowodowały, iż także jako „Polacy z wyboru” nie mogli cieszyć się niepodległością swojej ojczyzny. W takich okolicznościach właśnie frankiści byli wręcz skazani na uleganie silnym nadziejom mesjanistycznym i chiliastycznej utopii. Innymi słowy, pozostawali oni ludźmi niejako podwójnie wykorzenionymi i zupełnie osamotnionymi, zdanymi wyłącznie na samych siebie, zwłaszcza po śmierci charyzmatycznego przywódcy ruchu, Jakuba Franka i jego córki Racheli (Ewy) Frank. Paradygmat losu polskiego frankisty realizuje w *Dziadach* protagonista dramatu, Gustaw-Konrad, który, zatracając stopniowo poczucie swojej etnicznej (nie zaś religijnej) żydowskości, decyduje się na podjęcie walki narodowowyzwoleńczej jako polski patriota.

Osobisty dramat Konrada polega przede wszystkim na tym, iż czując się już Polakiem, nie przestał być Żydem-frankistą, o czym świadczy, na pozór paradoksalnie, jego silne przywiązanie do kultu maryjnego, będącego wyrazem frankistowskiej doktryny „Panny”, bezpośrednio korespondującego ze starohebrajskim kultem *Szechiny – Matronity*. Konradowi nie jest też obca doktryna głosząca obecność świętości w grzechu, przejęta przez frankistów od sabatian, jak również przekonanie o istnieniu osób wybitnych, które nie muszą respektować żadnych norm czy też standardów moralnych.

W ostatnim rozdziale książki uzasadniałam tezę, że w *Wielkiej Improwizacji* Mickiewicz zawarł nie tylko emanacyjną koncepcję drzewa sefirotycznego, lecz również kabalistyczne theologoumenon *sitra achra* i *sitra de-kedusza*, dwóch „stron” nieosobowego bóstwa, zaadaptowany przez frankistów posługujących się nomenklaturą „strony lewej” – demonicznej oraz „strony prawej” – odnoszącej się do sfery *sacrum*. Z kolei złożona symbolika róży, kwiatu, który ulega personifikacji w jednej z partii trzeciej części *Dziadów*, określanej przez literaturoznawców jako *Widzenie Ewy*, została poddana analizie przeprowadzonej z perspektywy idei zawartych w Biblii oraz *Zoharze* – kabalistycznej *Księdze Blasku*. Wprowadzenie do dramatu *szoszany* – róży reprezentującej *Kneset Israel* i *Bat Cijon*, „Zgromadzenie Izraela” i „Córę Syjonu” – nawiązuje do zmiany konfesji przez frankistów decydujących się na porzucenie judaizmu i przyjęcie wiary chrześcijańskiej. Właściwy dramat Konrada polega bowiem na poważnym konflikcie wewnętrznym.

Mickiewiczowski bohater bez większego wahania decyduje się z jednej strony walczyć o niepodległość swojej nowej ojczyzny – „Ziemi Obiecanej”, lecz, z drugiej strony, nie jest w stanie zmienić własnych poglądów religijnych, a zwłaszcza nie potrafi zrezygnować ze specyficznego postrzegania najwyższego bóstwa oraz wypracowanej przez żydowskich mistyków teozofii zakładającej istnienie Boga będącego bytem transcendentnym i odległym od spraw ziemskich. Innymi słowy, Konrad jest świadomy, że jako „mesjasz” – „najwyższy z czujących na ziemskim padole” – musi wyrzucić Boga po to, aby stworzyć rzeczywistość lepszą i bardziej sprawiedliwą niż ta, w której obecnie żyje on sam i pozostali polscy patrioci, a także ludzie ubodzy, pokrzywdzeni i upokorzeni przez innych. Jednocześnie, bohater nie potrafi uwierzyć w chrześcijański dogmat głoszący istnienie Boga miłosiernego. Konradowi-frankiście łatwiej jest więc zanegować, do pewnego stopnia, swoją żydowskość na rzecz polskości, niż uwierzyć w boskość Jezusa z Nazaretu. Konrad pozostaje zatem osobą znajdującą się „pomiędzy”, a przez to budzącą zarówno podziw, jak również współczucie odbiorcy dramatu Mickiewicza. Współczucie to staje się tym większe, że protagonista *Dziadów* skazany zostaje na całkowite osamotnienie, którego zresztą potrzebuje do realizacji swojej misji, podobnie jak samotności i odosobnienia potrzebowali prorocy. Bohater dystansuje się więc od innych ludzi, a także od Boga pojmowanego jako byt transcendentny, odległy i umykający poznaniu, choć jednocześnie, na co słusznie zwrócił uwagę Michał Kuziak, „wikła Absolut w relację uzależniającą go od człowieka”. Bóg Konrada jest przecież nadal bóstwem żydowskiej kabały, które w człowieku obdarzonym mocą teurgiczną upatruje swojego zbawiciela.

Monografię poświęconą *Dziadom* uważam za tekst, który wzbudzi zainteresowanie wśród filozofów badających myśl żydowską, a także literaturoznawców. Zdaję też sobie sprawę z faktu, że dokonana przeze mnie reinterpretacja dramatu narodowego Polaków może wywoływać pewne kontrowersje w środowisku mickiewiczologów. W swojej książce dążyłam bowiem do przełamania utrwalonych stereotypów związanych tak z postrzeganiem postaci samego Mickiewicza, jak również jego dzieła. Zarazem, jak sądzę, zdołałam dostrzec oraz wyjaśnić problemy pomijane dotychczas milczeniem bądź też błędnie rozwiązywane, przynajmniej z punktu widzenia szeroko pojmowanej mistyki żydowskiej: organizującej, moim zdaniem, całą strukturę świata przedstawionego Mickiewiczowskich *Dziadów*.



- Istotną, w moim przekonaniu, publikacją i zarazem „dokonaniem naukowym” jest również współredagowana przeze mnie książka pt. *Jews in Eastern Europe: Ways of Assimilation*. Została ona wydana w Wielkiej Brytanii w styczniu 2016 roku przez wydawnictwo naukowe “Cambridge Scholars Publishing”: W. Szczerbiński, K. Kornacka-Sareło (eds.), *Jews in Eastern Europe: Ways of Assimilation*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle Upon Tyne 2016, ISBN (10): 1-4438-8523-1, (ss. 207).

Monografia ta została poświęcona wieloaspektowym problemom związanym z dążeniami asymilacyjnymi Żydów wschodnioeuropejskich, ich akulturacją oraz emancypacją. Autorzy poszczególnych rozdziałów publikacji wskazują, że wielu przedstawicieli żydowskiej diaspory usiłowało znaleźć jak najlepsze rozwiązanie swojej własnej „żydowskiej kwestii”, starając się zaadaptować do egzystencji w obcym kulturowo środowisku, a także do zmieniających się realiów świata, w którym musieli żyć niezależnie od swojej woli, bądź też w którym świadomie postanowili przebywać, na mocy autonomicznych wyborów i osobistych decyzji. Rozważania podjęte w składającej się z dziesięciu rozdziałów książce koncentrują się zasadniczo wokół dyskusji prowadzonych przez zwolenników i przeciwników asymilacji wewnątrz środowisk żydowskich, a także wokół relacji zachodzących pomiędzy zasymilowanymi Żydami i osobami wywodzącymi się spośród przedstawicieli słowiańskich kultur dominujących.

Poza czasochłonną i długotrwałą pracą redakcyjną nad książką wiele wysiłku włożyłam w napisanie obszernego „Wprowadzenia” (*Preface*) do tej monografii (wraz z ks. prof. UAM dr. hab. Waldemarem Szczerbińskim). Jestem także autorką jednego z rozdziałów książki, zatytułowanego *Where is the World of Ours? Asssimilation, Acculturation and Emancipation Process of the Galician Jews in the Prose by Julian Strykowski (Pesach Jakob Stark)*, [in:] W. Szczerbiński, K. Kornacka-Sareło (eds.), *Jews in Eastern Europe: Ways of Assimilation*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle Upon Tyne 2016, pp. 166-183.

Twórczość Juliana Strykowskiego pozostaje właściwie nieznaną poza granicami Polski. Wydaje się istotne, że tworzył on wyłącznie w języku polskim, chociaż jego natywnym językiem był jidysz. Posługiwał się również językiem nowohebrajskim. W swoim artykule starałam się przedstawić poglądy Strykowskiego na kwestię żydowskiej asymilacji, wyrażone przez pisarza w jego wybranych utworach, przede wszystkim zaś w *Głosach w ciemności* oraz powieści *Echo*. Bohaterowie tych tekstów starają się zaadaptować do zmieniających się realiów przełomu XIX i XX stulecia. Elementem łączącym obie powieści

jest postać Arona, żydowskiego chłopca, który w pewnym momencie uświadamia sobie, iż nie rozumie świata, o ile nie pozna języka kultury dominującej, czyli, w tym przypadku, polskiej. Tak więc bohater Strykowski zaczyna zachowywać się jak myśliciel uprawiający filozofię języka. Wierzy, że wszechświat jest ukonstytuowany lingwistycznie: nie można w nim wyodrębnić przedmiotu poznania (jednego z bytów tworzących rzeczywistość), o ile podmiot poznania nie zna nazwy tego przedmiotu. Ponieważ codziennym językiem Arona jest jidysz, chłopiec nie potrafi określać pewnych elementów otaczającego go świata. Nie zna, na przykład, nazw kwiatów, zwierząt czy też instrumentów muzycznych, jako że nazwy te nie istnieją w *mame-loszn*. Funkcjonują one natomiast w polszczyźnie. Aron decyduje się więc na językową akulturację. Nie negując poczucia swojej etnicznej – żydowskiej – tożsamości, postanawia rozpocząć naukę w polskiej szkole i zostać „polskim poetą”, choć nadal pozostaje wierny tradycji judaizmu. Decyzja bohatera stanowi aluzję do wyboru dokonanego przez Starka/Strykowskiego oscylującego przez całe życie pomiędzy dwiema kulturami. W swoim artykule zwróciłam ponadto uwagę, że z punktu widzenia filozofii, zarówno Aron jak i Strykowski podzielają opinię niemieckiego filozofa języka, Hansa-Georga Gadamera. Twierdził on bowiem, że „poznanie języka” implikuje „posiadanie świata”, znajomość zaś wielu języków pozwala na partycypację podmiotu poznawczego w ontycznym pluralizmie. Jednocześnie dostrzegłam, iż Strykowski ukazuje w swojej prozie złożoną kwestię emancypacji kobiet żydowskich, które pod koniec XIX stulecia zaczęły domagać się równouprawnienia oraz modyfikować swoje postawy i zachowania. Emancypacja Żydówek okazywała się niekiedy trudnym i bolesnym procesem, pociągając za sobą zmianę zasad uprzednio akceptowanego przez owe kobiety systemu aksjonormatywnego oraz utratę poczucia żydowskiej przynależności etnicznej. Niejednokrotnie prowadziło to w konsekwencji do stanów frustracji i głębokiej depresji, powodując nawet próby samobójcze osób, które ostatecznie pozostawały społecznie wyalienowane i były postrzegane jako obce.

- Problematykę żydowskiego feminizmu podjęłam także we *Wstępie* napisanym do przetłumaczonej przeze mnie na język polski książki autorstwa profesor Rachel Elijor, pt. *Dybbuks and Jewish Women in Social History, Mysticism and Folklore*: K. Kornacka, *Wstęp*, [w:] R. Elijor, *Dybuki i kobiety żydowskie w historii społecznej, myśli mistycznej i folklorze*, przeł. K. Kornacka, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań-Gniezno 2014, ISBN 978-83-7654-320-8, ( ss.113).

W swoim tekście zwróciłam uwagę, że Elijor, opisując sytuację kobiet żydowskich egzystujących w tradycjonalistycznym i patriarchalnym systemie społecznym, wykorzystuje koncepcję kategorii binarnych, wyodrębnionych przez Claude'a Léviiego-Straussa, jakkolwiek w swojej monografii autorka nie powołuje się na teorię twórcy antropologii strukturalnej. Elijor prezentuje dychotomiczne podziały istniejące w społecznościach żydowskich. Najistotniejszym z tych podziałów jest, w jej opinii, wyraźna dystynkcja pomiędzy klasą mężczyzn-hegemonów i kobiet, czyli osób należących do klasy podporządkowanej oraz podlegających opresji: pozbawionych z reguły bliskiego kontaktu ze sferą *sacrum*, odseparowanych zazwyczaj od centrów kultu i kształcenia, skazanych najczęściej na milczenie i ignorancję. Zdaniem uczzonej jedną z metod stosowanych przez kobiety w celu uzyskania większego zakresu osobistej wolności i uniknięcia, na przykład, zawarcia zaaranżowanego małżeństwa z zupełnie wcześniej nieznanym mężczyzną było – świadome bądź podświadome – uleganie stanom posesywnym, określanym w kulturze żydowskiej jako opętanie przez dybuki (*dibukim*), tj. duchy błądzące. Spoglądając na tekst Elijor z przyjętej przeze mnie perspektywy, uznałam, iż zarówno dusze zmarłych, którzy nie są w stanie odnaleźć pośmiertnego wychnienia, jak również zbuntowane przeciwko porządkowi patriarchalnemu kobiety, można uznać za przedstawicieli i przedstawicielki społecznych kategorii „anomalnych”, a więc za istoty nienależące – odpowiednio – ani do grupy „hegemonów”, ani do klasy „poddanych”, ani do zbioru „żywych”, ani do „świata zmarłych”.

Ponieważ izraelska uczona wykazuje istnienie silnie antyfeministycznej narracji mitycznej, obecnej w myśli i kulturze żydowskiej, analizując tekst jej książki, samodzielnie dążyłam do uchwycenia przyczyny, dla której retoryka antyfeministyczna była w stanie zdominować myśl społeczną we wszystkich wspólnotach diaspory od czasów kształtowania się judaizmu talmudycznego aż do początku XX stulecia. Moje dociekania przywiodły mnie do tekstów teoretyka semiologii, Rolanda Gérarda Barthesa. Francuski filozof uznał bowiem, iż wszelkie mity „naturalizują historię”, sprawiając, że dane zjawisko lub wydarzenie historyczne wydaje się w powszechnym odbiorze czymś naturalnym, chociaż w rzeczywistości nie wynika ono „z natury” i nie ma z nią nic wspólnego. Z tego powodu tzw. „jego-opowieść” nie była i nie jest zgodna ze stanem faktycznym, zawierając przekaz będący w istocie mistyfikacją. Za jej cel należy uznać deprecjację statusu żydowskiej (judeochrześcijańskiej) kobiety: „z natury” – jakoby – gorszej, grzesznej, głupszej, niezdolnej do zdobywania wiedzy i jej przekazywania.

Kolejnym tekstem poświęconym żydowskiej problematyce społecznej w ujęciu Rachel Elijor jest mój artykuł pt. *Sluchająca „zamilkłych głosów” i jej opowieść. Myśl feministyczna Rachel Elijor*, opublikowany w „Studia Europea Gnesnensia”, 9 (2014), ss. 175-195. Rozwinęłam w nim problematykę omówioną we *Wstępie* do książki *Dybuki i kobiety żydowskie*, analizując również inne teksty uczonej radykalnie zaangażowanej w działania służące dekonstrukcji systemu patriarchalnego, którego istnienie stanowi, przynajmniej z perspektywy kobiet, dosyć poważny problem również we współczesnym Izraelu. Nie kształci się tam dziewcząt pochodzących ze środowisk ultraortodoksyjnych (*charedim*), mimo że w tej samej grupie społecznej obowiązkiem każdego chłopca w wieku od trzech do trzynastu lat jest pobieranie nauki. Tym samym kultura nowoczesnego kraju nadal pozostaje uboższa o „jej-opowieść”, ponieważ przeciętna „ona” była i jest zmuszana do milczenia w sferze publicznej oraz bywa dosyć często skazywana na ignorancję, niekiedy zaś na analfabetyzm, w myśl talmudycznej zasady: „Jeśli ktoś uczy swoją córkę Tory, to tak jakby uczył ją próżności”.

- Za ważne osiągnięcie naukowe uważam cykl sześciu artykułów poświęconych zagadnieniom teozoficznym i teodycealnym w myśli współczesnych filozofów żydowskich, poszukujących odpowiedzi na złożone pytania o pochodzenie zła i naturę Boga, w obliczu dramatu Szoa. A zatem, przedmiotem moich rozważań stały się w tym przypadku prace Elie'go Wiesela, Richarda L. Rubensteina, Eliezera Berkovitsa, Hansa Jonasa, Alberta Einsteina. Podczas prowadzonej przez kilka lat analizy dorobku tych myślicieli dostrzegłam, że pisząc o Bogu, wszyscy oni odwoływali się do bardzo starych koncepcji mistycznych. Innymi słowy, tworząc współczesne doktryny, wykorzystywali ideę bóstwa „bezmocnego” oraz zależnego od ludzkich aktów moralnych. Jak się wydaje, tylko takie postrzeganie Absolutu (niebędącego w istocie Absolutem, lecz bóstwem uwikłanym w świat) mogło ocalić – przynajmniej do pewnego stopnia – przekonanie o Bożej sprawiedliwości oraz metafizyczną tradycję judaizmu, których obrony domaga się wciąż na nowo (niewyjaśnialne, również w mojej osobistej ocenie) „wydarzenie Auschwitz”. Jedyne obraz słabego i cierpiącego bóstwa, oczekującego na pomoc ze strony człowieka, jest w stanie uzasadnić – w jakiś, choćby niedoskonały i niepozabawiony aporii, sposób – tragedię narodu żydowskiego. Równocześnie, postulowana przez tych filozofów idea Boga koresponduje do pewnego stopnia z koncepcją Alberta Einsteina, który twierdził, że wśród religii świata wyodrębnić

można „religię kosmicznego uniesienia/doświadczenia”, mającą jednak niewielu wyznawców: osób zdolnych do ujmowania rzeczywistości w pełnej podziwu refleksji nad harmonią i pięknem stworzenia będącego dziełem nieantropomorficznego bóstwa. Tekstami, w których omówiłam powyższe zagadnienia, są następujące artykuły:

*Egzystencjalizm w Auschwitz. Filozoficzne implikacje w „Nocy” Elie'go Wiesela*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 37 (2009), z. 1, ss. 83-96.

*Richarda L. Rubensteina koncepcja „czasu-śmierci-Boga”*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 39 (2011), z. 1, ss. 157-170.

*Krytyczny optymizm. Filozofia zła Eliezera Berkovitsa*, „Słupskie Studia Filozoficzne”, 2012, ss. 41-55.

*„A Bóg pozwolił, by coś takiego się wydarzyło”. Hansa Jonasa teodycea po Holokauście*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 41 (2013), ss. 157-172.

*Explaining Inexplicable. Theosophy and Theodicy “After Auschwitz” in the Thought of Eliezer Berkovits*, [w:] Z. Sareło, H. Mikołajczyk (eds.), *Understanding Human Being: Essays on Jewish Anthropology*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, Słupsk 2013, pp. 75-89.

*„Religia kosmicznego uniesienia”. Kabalistyczne źródła żydowskiej teodycei po Auschwitz*, „Studia Religiologiczne”, 48 (2015), nr 1, ss. 21-33.

- Kontynuacją mojej refleksji nad pracami współczesnych filozofów są trzy artykuły poświęcone filozofii Emmanuela Lévinasa, Martina Bubera oraz Jeana-Paula Sartre'a, których doktryny łączy idea etycznego radykalizmu. Dostrzegalny jest także ścisły związek ich myśli z systemem filozoficznym wypracowanym przez żydowskich kabalistów, szczególnie zaś przez przedstawicieli szkoły safedzkiej.

*Ja, Inny i (nie)obecny. Idee kabalistyczne w filozofii Boga Emmanuela Lévinasa*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 43 (2015), z. 3, ss. 81-102. W tym artykule starałam się wykazać istnienie powinowactwa koncepcji ontologicznej Lévinasa z ustaleniami mistyków żydowskich, utrzymujących, iż (boski) Absolut, Kreatora wszechrzeczy, należy określać jako „świętą Nicość”, która stwarza świat(y) oraz podtrzymuje w istnieniu to-co-stworzone. Zdaniem Lévinasa tę Nicość nazwać można Nieskończonością bądź Tym-co-nieskończone. Zarazem, jedyną możliwością zbliżenia się ku boskości są pozytywne relacje etyczne, polegające na respektowaniu zasady solidaryzmu społecznego. Analizując liczne dzieła

Lévinasa, dostrzegłam również, że etyczny radykalizm prezentowany przez filozofa pochodzącego z Kowna był równie mocno akcentowany przez kabalistów ze szkoły safedzkiej, którzy w swoich przemyśleniach wskazywali na ścisły związek zachodzący między ontologią a etyką, podobnie jak czynił to Lévinas, posługując się językiem i terminologią współczesnej filozofii oraz otwarcie głosząc prymat etyki nad ontologią.

*Ontologia kabały żydowskiej oraz jej etyczne implikacje w myśli dialogicznej Martina Bubera*, „Przegląd Filozoficzny-Nowa Seria”, 24 (2015), nr 4 (96), ss. 171-186. W swoim tekście usiłowałam dowieść, iż u podstaw myśli dialogicznej Martina Bubera, szczególnie zaś jego teorii pradyktansu umożliwiającej nawiązywanie relacji dialogicznej, leży kabalistyczne założenia kosmogoniczno-ontologiczne. Buber wykorzystał, jak sądzę, te założenia, czyniąc z nich paradygmat etyczny. Innymi słowy, relacja pozytywna w porządku etycznym może, jego zdaniem, zaistnieć tylko wówczas, kiedy podmiot aktu moralnego zdystansuje się wobec drugiego człowieka (bądź Boga), a następnie wyjdzie na spotkanie swojemu „Naprzeciw”-„Drugiemu”, wspierając go i przyjmując na siebie odpowiedzialność za jego/jej/Jego/Jej sytuację. Tak więc kabalistyczna idea *cimcum* (wycofywania się się bóstwa w głąb siebie, autoanihilacji bóstwa) oraz koncepcja *acilut* (emanacji bóstwa ku „światom”) stały się, w ujęciu Bubera, wzorcem prawidłowych i pożądanych postaw moralnych.

*Jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi. (A)teizm oraz jego etyczne konsekwencje w myśli Martina Bubera, Emmanuela Lévinasa i Jeana-Paula Sartre'a*, „Władza Sądenia”, nr 6 (2015), ss. 117-126. Moim celem podczas pisania tego artykułu było ukazanie podobieństw zachodzących pomiędzy filozofią dialogu a filozofią egzystencjalną, na przykładzie myśli Martina Bubera, Emmanuela Lévinasa oraz Jeana-Paula Sartre'a. Wszyscy trzech filozofowie stoją na stanowisku radykalizmu etycznego. W ich doktrynach zachodzi silne sprzężenie zwrotne pomiędzy etyką a ontologią: zachowania godziwe w porządku etycznym pozwalają podmiotowi aktów moralnych na uzyskanie ontycznego statusu człowieka. Proces stawania-się-człowiekiem postrzegany jest przez myślicieli jako dynamiczny oraz trwały. Chociaż Lévinas i Buber opowiadają się za istnieniem niepoznawalnego bytu transcendentnego, to jednocześnie podkreślają oni w swoim dyskursie, że za stan świata odpowiedzialny jest każdy człowiek, nie zaś bóstwo: tak bardzo odległe, że właściwie nieobecne. Z kolei oskarżany o anarchizm oraz nihilizm Sartre, sformułował podobnie radykalną teorię etyczną. Deklarując zaś konsekwentny ateizm, sprawił, że jego

myśl wydaje się pozbawiona jakichkolwiek aporii. Skoro bowiem Bóg nie istnieje, to po pierwsze nie mają znaczenia kwestie teodycealne, po drugie zaś każdy człowiek skazany jest na wolność, ponosząc odpowiedzialność za swoje czyny. Tak więc uprawomocniona wydaje się teza, że wszyscy trzej filozofowie dążyli do skonstruowania autonomicznych teorii moralnych, a także starali się odizolować porządek teologiczny od *stricte* filozoficznego dyskursu, niezależnie od osobistych przekonań religijnych.

- Do osiągnięć naukowych zaliczam także rozwinięcie i upowszechnienie wyników badań osiągniętych w trakcie przygotowywania mojej dysertacji doktorskiej. Po dokonaniu niewielkich korekt opublikowałam rozprawę doktorską jako recenzowaną monografię (*Prawda, prawo, autorytet. Podstawy osądu moralnego w etyce Wilhelma Ockhama*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2010, ISBN: 978-83-76-11-648-8, ss. 167). Zagadnieniom etycznym oraz filozofii Boga w ujęciu oksfordzkiego logika poświęciłam także artykuł pt. *Racjonalność woli jako dominanta strukturalna myśli etycznej Wilhelma Ockhama* („*Studia Philosophiae Christianae*”, 45 (2009), nr 2, ss. 249-262).

Wspomniana tu monografia stanowi próbę zdefiniowania statusu ontycznego kategorii etycznych w teorii moralnej Wilhelma Ockhama, jak również określenie relacji tej teorii do założeń woluntarystycznych filozofa. Weryfikacja statusu kategorii etycznych wydała mi się szczególnie istotna, zważywszy na stanowisko, które Ockham zajął w sporze o uniwersalia. Gdyby bowiem uznać za obowiązujące – także w odniesieniu do etyki Ockhama – jego poglądy ontologiczne, okazałoby się, iż nie jest możliwe rozpoznawanie takich kategorii moralnych jak dobro, zło, prawda czy sprawiedliwość, ponieważ nie istniałyby *de facto* desygnaty tych powszechników.

Tak więc, analizując poglądy etyczne oksfordzkiego filozofa oraz aktualny stan badań nad jego myślą, stwierdziłam, że jego woluntarystyczne założenia pełnią wprawdzie ważną funkcję, ale wiodące znaczenie przypisywał on dyktatom prawego rozumu (*dictata rectae rationis/rectae rationis dictamina*). Posłuszeństwo rozumowi jest zatem w poglądach Ockhama zasadniczym kryterium oceny aktów moralnych. Rozum natomiast w procesie rozpoznawania dobra bądź zła powinien pozostawać autonomiczny: niezależny od wpływów zewnętrznych, w tym zaś od prawa pozytywnego i nakazów instytucjonalnych. Kwestia autonomii rozumu w rozpoznawaniu powinności moralnych została przez Ockhama

rozwinięta w *Dialogu*, gdzie poddał on surowej krytyce wszelkie formy autorytarnego narzucania jednostkom, w jaki sposób mają postępować.

Natomiast w artykule *Racjonalność woli jako dominanta strukturalna myśli etycznej Wilhelma Ockhama* wyeksplikowałam przede wszystkim postulowaną przez filozofa z Oksfordu ideę absolutnej potęgi Boga, który, zdaniem franciszkańskiego myśliciela, nie jest przez nic i przez nikogo zobligowany do realizacji danego czynu (*potentia Dei absoluta*). Tym samym nie jest On zobowiązany do okazywania łaski czy też obdarzania ludzi zbawieniem, ponieważ nie jest to istotne dla Bożego planu i jako takie nie jest również ontycznie konieczne. Człowiek jednak partycypuje w owym „planie”, czyniąc to w sposób bardziej lub mniej świadomy. Postępuje w sposób moralnie pozytywny wówczas, gdy „kocha Boga i czyni – z racji miłości do Boga – wszystko, co Bóg czynić nakazuje”, czyli jest bezwzględnie posuszny Bożym nakazom. Boga bowiem „należy kochać dla niego samego, nie zaś po to, aby coś od Niego uzyskać”. Jednocześnie wydobylam ideę, zawartą *implicite* w tekstach filozofa, że wobec Absolutu człowiek powinien zachować postawę pokory. Jest to pokora, rzecz można, filozoficznie wielowymiarowa. Jej wymiar ontyczny polega na uznaniu poglądu, iż byt absolutny posiada moc tworzenia dowolnej ilości światów o jakościowo dowolnej strukturze. Pokora z kolei epistemologiczna przejawia się w stwierdzeniu, że istnienia Boga nie można udowodnić czy też wykazać ani w sposób empiryczny, ani racjonalny. Z tego powodu Ockham podkreślał, iż teologia nie jest nauką, a postulat *fides quaerens intellectum* nie może być uznawany za zasadny. W końcu zaś pokora w jej etycznym wymiarze polega właśnie na negacji kategorii zbawienia jako przyczyny celowej ludzkich aktów oraz postaw. Poza tym, mimo że człowiek uczestniczy w boskim „planie”, to nie zawsze jest w stanie pojąć, czy to, co aktualnie jest dobrem, nie stanowi – w porządku uniwersalnym – zła, ani czy to, co aktualnie, *secundum potentiam Dei ordinatam*, jest uznawane za zło, nie oznacza w Bożym, uniwersalnym, zamyśle dobra. Wielokrotnie zatem rozważany przez badaczy spuścizny franciszkańskiego myśliciela paradoks *odium Dei*, który zresztą doprowadził Ockhama do kary ekskomuniki, nie pozostaje, w moim przekonaniu, żadnym paradoksem. Bóg może, zdaniem Ockhama, nakazać człowiekowi nienawiść do Boga, człowiek jest natomiast zobligowany do posłuszeństwa Bogu. W związku z powyższym może odczuwać nienawiść do Boga w sposób moralnie godziwy, podporządkowując się Bożemu nakazowi. Bóg zaś, nakazując nienawiść do samego siebie, nie powinien być określany jako zły, ponieważ niezmiennie pozostaje On poza kategoriami



osądu moralnego. Nie czyni niczego, czego nie miałby prawa czynić, i nie uchyla się od niczego, co musiałby czynić: *Deus ad nullum actum obligatur, nullius debitor est*. Jedynym zaś ograniczeniem Absolutu jest podporządkowanie Jego działania logicznej zasadzie niesprzeczności. Bóg, zdaniem Ockhama, nie może bowiem jednocześnie nakazać realizacji sprzecznych w stosunku do siebie czynów, a Boże zalecenia brzmią jednoznacznie w każdym z możliwych porządków aktualnych.

Interesujące wydaje się również niemal całkowite utożsamienie przez Ockhama prawa naturalnego i boskiego prawa objawionego. Jedyną zaś cechą odróżniającą te rodzaje praw jest fakt, iż prawo naturalne „rozpoznają” wszyscy ludzie. Tak więc, nawet „poganie” czy też ateści, według Ockhama, są w stanie dokonywać aktów cnotliwych, o ile tylko żyją zgodnie z dyktatem prawego rozumu. Jako przykład myśliciel wskazuje przedchrześcijańskich filozofów, którzy, jego zdaniem, dokonywali aktów cnotliwych poprzez dociekanie i głoszenie prawdy. Pragnienie zaś prawdomówności, rozumiane jako respektowanie nakazu rozumu, może zostać określone jako cnota oraz antyteza grzechu. Należy jednak podkreślić, iż Ockham nigdzie nie stwierdza, że ci, którzy respektują nakazy *rectae rationis*, zostaną zbawieni. Kategorie łaski i zasługi nie są obecne w myśli tego filozofa: Boga należy kochać dla Niego samego, nie zaś po to, aby coś od Niego uzyskać. Czyny moralnie godziwe mają mieć ponadto na względzie *bonum commune*, dobro wspólne wszystkich przygodnych bytów – „dzieci Absolutu”.

Pisząc swój artykuł, dostrzegłam, że oksfordzki logik pragnął, jak się wydaje, zamknąć pewien rozdział w historii filozofii, a także w historii chrześcijaństwa. Był zdania, że filozofia nie służy teologii; nie należy dowodzić istnienia Boga, lecz można w Niego wierzyć; wiara nie powinna być racjonalizowana, ale trzeba z pokorą stanąć przed Tajemnicą. Postrzeganie zaś Absolutu jako Tajemnicy łączy, w moim odczuciu, ideę „Boga Ockhama” z pojęciem Boga mistyków i wybranych współczesnych filozofów żydowskich, którzy nader często określają byt absolutny jako Nicość zupełnie nieujmowalną w procesie poznawczym, zakładając oczywiście, że ów Byt, *Jesz*, czy też owa Nicość, *Ajin*, istnieje w sposób realny.

## **b) Udział w konferencjach naukowych**

W okresie swojej pracy naukowej wzięłam czynny udział w czternastu konferencjach. W większości przypadków były to konferencje międzynarodowe, organizo-

wane zarówno przez jednostki Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, a także przez Uniwersytet Warszawski, Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Łódzki, Uniwersytet Rzeszowski, Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika w Toruniu, Akademię Pomorską w Słupsku. Wzięłam też udział w konferencji zorganizowanej przez „Societas Ethica” (“European Society for Research in Ethics”). Konferencja ta miała miejsce na Uniwersytecie Oksfordzkim. Szczegółowy wykaz konferencji oraz tytułów zaprezentowanych przeze mnie referatów zawarłam w załączniku nr 3.

### **c) Działalność dydaktyczna**

W roku 2001 zostałam odznaczona Medalem Komisji Edukacji Narodowej, przyznawanym „za szczególne zasługi dla oświaty i wychowania”. We wrześniu 2016 r. Jego Magnificencja Rektor Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, prof. Andrzej Lesicki, przyznał mi nagrodę rektorską III stopnia za działalność dydaktyczną, prowadzoną przeze mnie w Instytucie Kultury Europejskiej UAM. Szczegółowe omówienie mojego dorobku dydaktycznego zawarłam w załączniku nr 4. W tym samym załączniku zaprezentowałam prowadzoną przeze mnie działalność popularyzującą naukę, a także wspomniałam o współpracy z „instytucjami, organizacjami i towarzystwami naukowymi”.

*K. Korwacko - Jurek*

