

Prof. dr hab. Agnieszka Kijewska

19.12.2022

Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej

Instytut Filozofii KUL

Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin

agnieszka.kijewska@kul.pl

RECENZJA

ROZPRAWY DOKTORSKIEJ MGR. MONIKI KOWALSKIEJ *Obraz w średniowiecznej sztuce pamięci. Chrześcijańska recepcja antycznej tradycji* NAPISANEJ POD KIERUNKIEM DR. HAB. IZABELI TRZCIŃSKIEJ, PROF. AGH

1. WNIOSEK: Stwierdzam, że rozprawa doktorska mgr. Moniki Kowalskiej, zatytułowana: *Obraz w średniowiecznej sztuce pamięci. Chrześcijańska recepcja antycznej tradycji*, napisana w Instytucie Religioznawstwa Wydziału Filozoficznego UJ pod kierunkiem dr hab. Izabeli Trzcńskiej, prof. AGH spełnia wymagania stawiane rozprawom doktorskim i wnioskuję o dopuszczenie doktorantki do dalszych etapów przewodu doktorskiego. Praca podejmuje interesujący temat badawczy, który rozpatrywany jest w perspektywie interdyscyplinarnej, jest oparta na oryginalnym materiale źródłowym oraz wykorzystuje bogatą literaturę przedmiotu.

2. PREZENTACJA PRACY: Praca mgr. Moniki Kowalskiej liczy 230 stron, obejmuje *Wprowadzenie* prezentujące problematykę i cel badawczy pracy, *Stan badań, Uwagi metodologiczne*, trzy rozdziały o dość nierównej objętości: 1 – *Historia sztuki pamięci. Od pogańskiej retoryki po chrześcijański etos*; 2- *Obrazy w chrześcijańskiej sztuce pamięci. Ich typologia, funkcja i znaczenie*; 3- *Typologia obrazów mnemotechnicznych oraz Wnioski i Bibliografię* liczącą aż 294 pozycje, przeważnie w językach obcych.

We *Wprowadzeniu* doktorantka wyraźnie określa swoje zadanie badawcze: „Najważniejszym zadaniem mojej pracy doktorskiej stało się przebadanie zasad funkcjonowania obrazu w ramach średniowiecznej sztuki pamięci oraz przedstawienie ewolucji wizerunków mnemotechnicznych, prowadzone w kontekście przemian religijnych i

kulturowych epoki” (s. 5). Autorka zamierza odwołać się do ikonografii związanej z „chrześcijańską sztuką pamięci w kulturze Europy Zachodniej” (tamże).

Tak określone zadanie badawcze będzie realizowane poprzez odpowiedź na następujące pytania: 1. Jaką rolę odgrywał obraz w średniowiecznej sztuce pamięci? 2. Jakie główne typy ikonograficzne można wyróżnić dla uszeregowania wizerunków stosowanych na tym obszarze? 3. Jak przedstawienia mnemotechniczne odzwierciedlały przemiany religijne w kulturze tego czasu? 4. Jaka była relacja między obrazem a *sacrum*? 5. W jaki sposób w sztuce pamięci przejawiała się ciągłość tradycji antycznej? 6. Jak wizerunki mnemotechniczne wpłynęły na rozwój chrześcijańskiej wizji świata? (por. tamże). Założeniem badawczym przyjętym przez autorkę jest przekonanie, że w okresie średniowiecza istniała „ciągłość ikonograficzna wizerunków wykorzystywanych w sztuce pamięci, a także, że średniowieczna mnemotechnika opierała się w dużym stopniu na dorobku antyku, przetworzonym i dostosowanym do potrzeb doktryny chrześcijańskiej” (s. 5).

Monika Kowalska uważa, że wizualizacja różnych elementów doktryny chrześcijańskiej pozwalała przejść „w stan medytacji i duchowej więzi z Bogiem” (s. 6). Doktorantka zamierza także wziąć pod uwagę aspekt psychologiczny oddziaływania obrazów na widza, i to nie tylko w aspekcie estetycznym (por. s. 9-10). Ma ona ponadto świadomość tego, że trudno jest oddzielić analizę obrazu od tekstu, którego jest on ilustracją, niemniej wobec faktu, że funkcje mnemotechniczne literatury średniowiecznej są tematem wielorako opracowanym, traktuje ona literaturę tego okresu jedynie pomocniczo (por. s. 12). Jest to dla mnie niezwykle istotna deklaracja, która pozwala mi przejść ponad pewnymi niedociągnięciami autorki w korzystaniu z literatury tego okresu, o czym wspomnę później.

Dalsza część *Wprowadzenia* prezentuje w skrócie panoramę wieków średnich z pełną świadomością, że „średniowiecze to termin bardzo pojemny, okres historyczny obejmujący całe tysiąclecie” (s. 14). W tym miejscu chciałabym nadmienić, że tacy autorzy jak św. Augustyn, Hieronim, Ojcowie Kapadoccy czy Boecjusz zaliczani są do nurtu starożytności chrześcijańskiej. Zgodnie z przyjmowaną na obszarze historii filozofii periodyzacją za koniec starożytności pogańskiej uznaje się rok 529, datę zamknięcia Akademii Platonskiej przez cesarza Justyniana, Akademii, która wówczas stanowiła instytucjonalną podstawę myśli pogańskiej.

W części omawiającej stan badań Monika Kowalska odwołuje się do autorów, którzy istotnie określili jej zadanie badawcze jak: Frances Yates (*Sztuka pamięci*, 1977), Paolo Rossi,

czy Mary Carruthers, do której tekstów doktorantka odwołuje się chyba najczęściej. Innym ważnym autorem jest David Freedberg, a przede wszystkim Aby Warburg i jego *Atlas obrazów. Mnemosyne* (2016), gdyż autorka w pewnym sensie kontynuuje jego katalog obrazów (por. s. 26-31).

W *Uwagach metodologicznych* mgr Kowalska pisze o znaczeniu kwerend badawczych w bibliotekach zagranicznych ośrodków naukowych. „W mojej dysertacji zastosowana została metodologia szeroko pojętych nauk humanistycznych z zakresu historii, historii sztuki, a przede wszystkim religioznawstwa. W kontekście problematyki pracy istotna jest analiza porównawcza wyobrażeń wykorzystywanych w średniowiecznej sztuce pamięci oraz badanie ich kontekstu religijnego, kulturowego, historycznego i filozoficznego” (s. 24). W tym miejscu autorka odwołuje się do metody fenomenologii religii R. Otto i G. van der Leuuwa. Korzysta także z metod językoznawstwa, zwłaszcza koncepcji semioforów Krzysztofa Pomiana (por. s. 32 i n.), a także z paradygmatu badawczego wypracowanego przez szkołę Annales, zwłaszcza w aspekcie interdyscyplinarności (por. s. 34).

Rozdział pierwszy: *Historia sztuki pamięci. Od pogańskiej retoryki po chrześcijański etos*, rozpoczyna się prezentacją starożytnych źródeł sztuki pamięci, zwłaszcza w twórczości Cycerona i Kwintyliana. Warto na marginesie zauważyć, że dzieło Cycerona *De oratore – O mówcy* jest po polsku w przekładzie Bartosza Awianowicza (Kęty 2010) i tam właśnie znajduje się opowieść o Symonidesie z Keos (II, [351 i n.]). Następne podrozdziały prezentują średniowieczną sztukę pamięci, oraz powiązania między sztuką pamięci, *ars notoria* oraz teurgią. Rozdział drugi to: *Obrazy w chrześcijańskiej sztuce pamięci. Ich typologia, funkcja i znaczenie*, obejmujący podrozdziały o średniowiecznej sztuce pamięci i obrazie oraz obraz a *sacrum*. Rozdział trzeci, najobszerniejszy, prezentuje typologię obrazów mnemotechnicznych zbierając je w grupach: diagramy kołowe, drzewa, wyobrażenia anielskie, tablice i schematy związane z nauką chrześcijańską lub historią świata, z dziejami zbawienia, budowlami itp.

3. UWAGI KRYTYCZNE:

3. 1. Uwagi formalne:

Struktura pracy zyskała by na przejrzystości, gdyby autorka zastosowała jednolitą numerację, nie mieszając cyfr rzymskich, arabskich i liter. Warto, aby wstępne części i

wnioski także znalazły się w obrębie tej numeracji. Poszczególne rozdziały są o bardzo zróżnicowanej objętości, z dominującym objętościowo rozdziałem trzecim, być może warto było ten materiał lepiej rozplanować, choć zdaję sobie sprawę, że względy merytoryczne są zawsze w pracach naukowych najistotniejsze.

W rozprawie mgr. Kowalskiej jest duża ilość przypisów. Sądzę, że należałoby unikać odwoływania się do całych książek, a w pracy jest bardzo dużo tego rodzaju odnośników – por. przyp. 44 s. 20. W bibliografii, w części poświęconej źródłom, w punkcie 26 i 35 jest odwołanie do tego samego dzieła Hugona ze św. Wiktora, wydane w tym samym miejscu i roku pod różną redakcją. Czy to pomyłka? Dlaczego ten tekst Hugona i wcześniejszy Hieronima jest po Johannesie Vaccaeus? Układ bibliografii pozostawia w pracy wiele do życzenia i niejasna jest jego zasada.

Niekiedy dzieła autorów starożytności chrześcijańskiej czy średniowiecza są niewłaściwie cytowane. Cytując teksty św. Augustyna, Pseudo-Dionizego czy Boecjusza podajemy numer księgi i rozdziału (ewentualnie podrozdziałów). Na s. 178 jest cytat z *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, ale jest to cytat z księgi III, prozy 12 a nie z „3 rozdziału”. Klasyczne teksty łacińskie cytuje się według edycji krytycznych, które są przygotowane przede wszystkim w serii Corpus Christianorum oraz Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis (Brepols) albo Sources Chrétiennes (Cerf), mających także wersje elektroniczne, a gdy te edycje są niedostępne, można odwołać się do Patrologii, zawierającej wydania niekrytyczne. Wyjątkiem są tutaj dzieła na przykład św. Tomasza z Akwinu (Editio Leonina), Alberta Wielkiego (Editio Coloniensis) czy Bonawentury (Quaracci), których pisma są wydawane w ramach odrębnych przedsięwzięć i instytucji naukowych. Autorka wydaje się znać serię Corpus Christianorum, gdyż *De Archa Noe* Hugona ze św. Wiktora cytuje właśnie według tego wydania przygotowanego przez ojca P. Sicarda.

Na marginesie chciałabym zauważyć, że używamy imienia Hugo ze św. Wiktora, a nie „od św. Wiktora”, gdyż nie jest to predykat zakonny (jak np. Teresa od Jezusa), ale nazwa opactwa, w którym Hugo spędził swoje życie.

3. 2. Uwagi merytoryczne:

Praca mgr. Moniki Kowalskiej jest pracą interdyscyplinarną, pisaną w Instytucie Religioznawstwa Wydziału Filozoficznego, toteż w aspekcie merytorycznym ustosunkuję się do niej jako historyk filozofii.

3.2.1. Sądzę, że warto było na samym początku pracy więcej uwagi poświęcić właśnie rozumieniu pamięci. Na s. 18 pojawia się coś w rodzaju definicji pamięci, którą jednak niezbyt rozumiem: „Pamięć, rozumiana jako środek przekazu następujących po sobie pokoleń, pełni też ważną rolę w dziedzinie historii, socjologii i filozofii”. Potem następuje odwołanie do książek H. Bergsona i P. Ricoeura, ale znowu są to odniesienia do całych tekstów. Omówieniu tego zagadnienia jest poświęcony podrozdział *Średniowieczna sztuka pamięci* (s. 38 i n.), z odniesieniami do Augustyńskich *Wyznań*. Tymczasem właśnie jego *Wyznania* rozpoczynają się metaforą ludzkiego wnętrza jako budowli, a cała X księga jest poświęcona analizom pamięci, które to analizy wywarły zdecydowany wpływ m. in. na Bergsona. Dla Augustyna pamięć- inteligencja-wola stanowią „trójcę” naszej duszy, która jest obrazem Trójcy Świętej. Może warto było zacząć od tego typu analiz, które uporządkowałyby te rozważania? Znakomitą pomocą mogłaby tu być książka Janet Coleman, *Ancient and medieval memories. Studies in the reconstruction of the past* (Cambridge 1992), w której zostaje omówione zagadnienie pamięci od Platona po renesans, z uwzględnieniem tradycji benedyktyńskiej, która wiele wniosła do problematyki poruszanej w pracy.

3.2.2. Sugestie bibliograficzne dają zwykle w ograniczonym zakresie, gdyż zawsze można wskazać na jakąś pracę, która powinna być wykorzystana. W przypadku pracy mgr. Kowalskiej mam, jak sądzę, do czynienia, z sytuacją szczególną. Doktorantka przepracowała bowiem ogromną ilość tekstów i manuskryptów, ale w przypadku tekstów filozoficznych, literatura, z której korzysta jest nie zawsze tą, którą warto by – moim zdaniem – wziąć pod uwagę w tym właśnie kontekście. Np. w odniesieniu do myśli św. Augustyna doktorantka korzysta z jakichś drobnych studiów (poz. 294), a nieobecna jest np. monografia E. Gilsona, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna* (1953), która została przełożona już ponad pół wieku temu na język polski (Z. Jakimiak) i jest fundamentalną pracą na ten temat. Wprawdzie w przypadku myśli Boecjusza doktorantka wykorzystuje znakomity *Companion to Boethius* (Cambridge 2009), pod redakcją Johna Marenbona, ale nie tak wiele z tego wynika.

Podobnie jest z obszernymi cytatami z Platońskiego *Teajteta* i *Sofisty* (s. 56-60), które są przytaczane w wersji polskiej i greckiej (!), ale wnioski z nich wynikające są dość ogólnikowe i nie sięgające istoty Platońskiej filozofii. Myślę, że lepiej byłoby tu zacząć od „opowieści egipskiej” z *Fajdrosa* (274b-278d), która mogłaby stanowić doskonały pomost do

OK

analiz Platońskiej teorii poznania, która w istocie jest przypominaniem sobie. Pomimo Platońskiej krytyki sztuki naśladowczej, obraz podpadający pod zmysły mógł inspirować proces anamnezy. Pięknie to podsumował Boecjusz w metrum XI z księgi III *O pocieszeniu*: „Muza Platona śpiewa prawdę, a człowiek,/ gdy się uczy, tylko przypomina sobie” (tłum. G. Kurylewicz, 2005).

3.2.3. Autorka zbyt często referuje poglądy danego autora starożytności bądź średniowiecza powołując się na opracowania, a nie na teksty lub dobiera niezbyt właściwe teksty klasyczne. Na s. 47 Monika Kowalska omawia poglądy Pseudo-Dionizego Areopagity i stwierdza: „Poglądy Pseudo-Dionizego przejął św. Augustyn z Hippony, który wprawdzie nie był mistykiem, lecz jemu mistycyzm średniowieczny zawdzięcza najwięcej”. Aureliusz Augustyn, zmarł 28. 08. 430 roku w obleganej przez Wandalów Hipponie, natomiast przyjmuje się, że Dionizy Areopagita był mnichem syryjskim, który tworzył między rokiem 485 (data śmierci Proklosa) a 532 (sobór w Konstantynopolu), a zatem zapewne urodził się już po śmierci Augustyna. Nie wiem zatem, jak Augustyn mógł cokolwiek przejąć od Dionizego.

Omawiając dalej poglądy Augustyna doktorantka stwierdza: „Przyrównał także Syna – Jezusa Chrystusa do niższej emanacji czyli Umysłu, a z kolei Ducha Świętego pośrednio, według niektórych badaczy, uznaje za wyższy aspekt Duszy” (s. 47). Nie ma żadnego przypisu do owych „niektórych badaczy”, więc trudno mi ich zidentyfikować. Faktem jest, że myśl Plotyna oddziaływała niezwykle mocno na św. Augustyna za pośrednictwem fragmentów *Ennead* zawartych w tzw. *libri platoniorum*, niemniej Augustyn nie przyjął neoplatonickiego gradualizmu. Całe Augustyńskie dzieło *O Trójcy Świętej* jest polemiką z tym, że Syn jest niższą emanacją, czyli polemiką z arianizmem, a z kolei pogląd, że Duch Święty może być traktowany jako Dusza Świata był poglądem Abelarda i Teodoryka z Chartres wynikającym z integumentalnej lektury Platońskiego *Timajosa* i Księgi Rodzaju.

Polemizowałabym także ze stwierdzeniem, że Augustyn „nie był mistykiem”: J. P. Kenney napisał na ten temat pracę: *The Mysticism of Saint Augustine: Rereading the Confessions* (Routledge 2004). Autor skupił się na Augustyńskich *Wyznaniach*, gdyż przyjmuje się, że opisują one przynajmniej dwa przypadki doświadczenia mistycznego: pierwszym jest tzw. „próżne usiłowanie ekstazy w stylu Plotyna” (określenie Pierre’a Courcella, 1968) z księgi siódmej (rozdział 20 i n.) oraz tzw. „widzenie z Ostii (IX, 10 i n.), które stanowi niezwykle ciekawy przypadek „podwójnego” doświadczenia mistycznego, które było udziałem św. Augustyna i jego matki, Moniki. Autorka czytała artykuł A. Niño na

temat *Wyznań* jako formy ćwiczenia duchowego (por. s. 45), więc nie powinna tak zdecydowanie wypowiadać powyższego stwierdzenia.

3.2.4. Strony 44 i n. poświęcone są analizom sztuk quadrivium, w tym geometrii. Monika Kowalska omawia tam stanowisko Boecjusza i Kasjodora, ale znowu raczej nie wprost, tylko przywołując słowa Stanisława Kobielusa z książki *Deus et Artifex* (2002). Kasjodor uporządkował wprawdzie sztuki quadrivium, ale to jego poprzednik na urządzie, Boecjusz, opracował podręczniki do tych sztuk, a mianowicie *Wprowadzenie do arytmetyki* (*Institutio arithmetica*) i *Wprowadzenie do muzyki* (*Institutio musica*), a właśnie to ostatnie dzieło stało się źródłem koncepcji kosmologicznych. Te dwa dzieła były adaptacją myśli Nikomacha z Gerazy i Ptolemeusza, a nie ich „tłumaczeniem” (por. s. 178 pracy). Przypisywano Boecjuszowi także tłumaczenie fragmentów *Elementów geometrii* Euklidesa, które w całości, jak słusznie napisała autorka, przełożył w wieku XII dopiero Adelard z Bath. Dzisiaj niektórzy badacze (M. Lejbowicz) uważają, że nie było to tłumaczenie autorstwa Boecjusza, niemniej te fragmenty *Elementów* funkcjonowały w tamtym czasie, co widać po konstrukcji Boecjuszowego opusculum *O hebdomadach*.

Trudno mi też bez zastrzeżeń przyjąć tezę doktorantki, że „w średniowieczu geometria miała przede wszystkim wymiar duchowy. Nie była nauką ściśle rozumową, lecz dotyczyła sfery mistycznej i kontemplacyjnej” (s. 44).

Ośmielam się twierdzić, że geometria była nauką rozumową. Sztuki quadrivium obejmowały cztery nauki matematyczne, które ujmowały liczbę z 4 punktów widzenia: arytmetyka traktowała o liczbie w sobie samej, geometria o liczbie w przestrzeni, muzyka o liczbie odniesionej do liczby (harmonia) i astronomia o liczbie kierującej organizacją sfer niebieskich. Boecjusz w swoim traktacie *O Trójcy Świętej* (*De Trinitate*), kreśli metodologię nauk (filozofii), obejmujących fizykę (filozofię naturalną), matematykę i teologię. Píše tam: „[Filozofia naturalna bada to, co] jest w ruchu, nie jest [nauką] abstrakcyjną (...), rozważa bowiem formy ciał wraz z materią, które [to formy] nie mogą w rzeczywistości być oddzielone od ciał. (...) Matematyka [bada to, co] nie jest w ruchu [i] nie jest nauką abstrakcyjną. Jakkolwiek ujmuje ona formy ciał bez materii, a przez to bez ruchu, to jednak formy te znajdują się w materii, nie mogą być od ciał oddzielone. Teologia [jest nauką] abstrakcyjną, [bada to, co jest] bez ruchu i co [jest substancją] oddzieloną [od materii], albowiem Substancja Boża jest pozbawiona i ruchu, i materii. W sprawach dotyczących natury należy zatem postępować, kierując się rozumem (*rationabiliter*), w zagadnieniach matematycznych [należy postępować] w sposób formalny/ systematyczny (*disciplinaliter*), a

w kwestiach teologicznych [należy kierować się] intelektem” (Boecjusz, *W jaki sposób Trójca* II, tłum. A. Kijewska, Kęty 2001, s. 41-42).

Nauki matematyczne zakładają zatem szczególne użycie rozumu, dzięki czemu „wydobywa się” formę z materii i rozważa ją niezależnie od niej. Matematyka w ten sposób pełni w ludzkim poznaniu niezwykle istotną funkcję: pomaga w „oderwaniu się” od danych zmysłowych czy wyobrażeniowych i dzięki temu może przygotowywać do teologii, która jest tu pojęta jako kontemplacja czystej formy Bóstwa. W przedmowie do swojego *Wprowadzenia do arytmetyki* Boecjusz wprost pisze o tej funkcji nauk matematycznych, których zadaniem jest – tak jak widział to Platon - oczyszczanie „oka duszy”, które jest w istocie intelektem, gdyż mistyczna kontemplacja jest dziełem intelektu. Doktorantka często w sposób niezbyt konsekwentny używa tych terminów, gdy tymczasem należy pamiętać, że w tradycji platońskiej intelekt (*vous*) jest władzą bezpośredniego intelektualnego oglądu, a rozum (*dianoia/ratio*) jest władzą poznania dyskursywnego.

Także określanie Boga mianem *Artifex* nie jest „przeniesieniem pogańskich wierzeń na grunt chrześcijański” (s. 45), gdyż takie określenie Boga pojawia się w jednej z najbardziej „filozoficznych” ksiąg Starego Testamentu, a mianowicie w Księdze Mądrości. W często komentowanym przez ojców fragmencie czytamy (11, 20): „Ale Ty wszystko stworzyłeś według miary, i liczby, i wagi!”. Nieco wcześniej autor stwierdza: „Nie było trudne dla ręki Twej wszechmocnej – co i świat stworzyła z bezładnej materii (*amorpha hyle*)...”, a tego typu stwierdzenia Filon z Aleksandrii odczytywał w kontekście Platońskiego *Timajosa*. Te i inne stwierdzenia inspirowały św. Augustyna, Boecjusza (pieśń IX z księgi trzeciej), a szczególnie autorów XII wieku do łączenia lektury Księgi Rodzaju i *Timajosa*, który był jedynym Platońskim dialogiem znanym do XII wieku. Monika Kowalska zna zacytowany fragment z Księgi Mądrości, bo przywołuje go na s. 185 omawiając słynną miniaturę Boga-Stwórcy (s. 184 i n.). Podobnie wszelkie odczytanie symboliki rzeczywistości podpadającej pod zmysły w jej odniesieniu do rzeczywistości inteligibilnej, od razu należałoby osadzić w kontekście lektury *Listu do Rzymian* 1, 20-21. Np. Dzieło Hugona ze św. Wiktora *De tribus diebus* jest jakby szczegółowym rozpracowaniem tego cytatu.

4. ZALETY PRACY

4. 1. Temat: Temat pracy jest niezwykle interesujący i inspirujący, mało opracowany w aspekcie ikonograficznym, a jednocześnie doniosły, o czym świadczą prace chociażby M. Carruthers.

4. 2. We wprowadzeniu doktorantka wyraźnie zarysowuje cele badawcze, metodologię oraz omawia stan badań, wskazując na te prace, które stanowiły dla niej szczególną inspirację. Te cele badawcze zostaną potem zreferowane w podsumowujących pracę *Wnioskach* (s. 201 i n.)

4. 3. Interdyscyplinarność: Praca mgr. Moniki Kowalskiej jest pracą istotnie interdyscyplinarną. Autorka porusza się swobodnie po obszarze religioznawstwa, historii sztuki, a także historii filozofii czy teologii, pomimo drobnych potknięć na tym nowym dla niej obszarze badawczym.

4. 4. Źródła: Recenzowana rozprawa jest rozprawą źródłową i to w dwojakim znaczeniu: autorka sięga do źródeł rękopiśmiennych w poszukiwaniu ilustracji czy miniatur oraz sięga do tekstów klasycznych.

4. 5. Bogactwo literatury źródłowej i pomocniczej. W poprzedniej części recenzji wskazałam na uchybienia w doborze i korzystaniu z literatury, jednakże bogactwo literatury, którą mgr. Kowalska przytacza jest tak wielkie, że – w mojej ocenie – usprawiedliwia drobne potknięcia przy korzystaniu z niej. Autorka sięgnęła do tekstów łacińskich, greckich, angielskich, francuskich, włoskich, niemieckich, nie wspominając już polskiej literatury przedmiotu. Mgr Kowalska sama tłumaczy obszernie fragmenty z łaciny i chociaż zdarzają się tu pewne nieścisłości, to należy docenić wysiłek i determinację doktorantki (np. na s. 42 *recollectio* w myśli św. Alberta Wielkiego to termin techniczny określający raczej wniosek, czy ponowne zebranie, a nie przypomnienie; a na s. 113 w przypadku *opera misericordiae* należałoby raczej „katechizmowo” tłumaczyć ten zwrot ze względu na istniejący usus jako uczynki miłosierdzia, a nie akty).

4. 5. Odwaga badawcza: W poprzedniej części podjęłam polemikę z niektórymi tezami doktorantki. Poza jednym przypadkiem (św. Augustyna) moje uwagi miały charakter raczej interpretacyjny. Doktorantka w swojej pracy oparła się na ogromnym materiale i to ujętym w sposób systematyczny, a nie chronologiczny i stąd – zapewne – biorą się nieścisłości w osadzeniu omawianego materiału w odpowiednim kontekście. Mogę pokusić się o taką krytykę, gdyż pracuję nad tą problematyką blisko 40 lat. Tymczasem Monika Kowalska w krótkim czasie przygotowywania rozprawy doktorskiej weszła na obszar mediewistyki

filozoficznej i musiała przyswoić sobie zupełnie nowy zakres wiedzy. Myślę, że pomimo pewnych uchybień wyszła z tej sytuacji zdecydowanie obronną ręką.

4. 6. Pasja badawcza: Pasję, z jaką autorka podchodzi do poruszanej w pracy problematyki daje się wyczuć niemal w każdym zdaniu. Sam fakt, że Monika Kowalska sama przeprowadzała kwerendy w europejskich bibliotekach i archiwach, dokonywała wyboru źródeł, określała typologię przedstawień, jest najbardziej wymownym świadectwem jej zaangażowania. Nie sposób przecenić tego zapału doktorantki, gdyż jest to najlepsza gwarancja kontynuacji tych badań w przyszłości.

5. SUGESTIE I PYTANIA

5. 1. W części omawiającej różne motywy ikonograficzne (VI. Varia) pojawia się motyw Męki Pańskiej z XV-wiecznego rękopisu z Trinity Hall Library zawierającego Boecjuszowe *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*. Autorka omawia tu różne tendencje osobistej pobożności w wieku XV, m. in. znaczenie rozważania Męki Pańskiej. Mnie jednak interesuje inna kwestia: dlaczego tego typu miniatura pojawia się w kodeksie z Boecjuszowym dziełem *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, dziele, którego autor nie odwołuje się do tradycji chrześcijańskiej? Począwszy od X wieku niektórzy myśliciele, jak Bovo z Corvey, zastanawiali się, dlaczego Boecjusz, autor tak znaczących traktatów teologicznych, w sytuacji ekstremalnej, gdy przebywa w więzieniu oczekując na śmierć, pisze dzieło, w którym nie ma żadnych odniesień do wiary? Pojawiły się nawet sugestie, że Boecjusz - autor *O pocieszeniu* i Boecjusz – autor opuskułów to dwie różne osoby. Jeśli XV wieczny rękopis zaopatrywano w przedstawienie Męki Pańskiej, to jak czytano wówczas dzieło Boecjusza?

5. 2. Innym ciekawym problemem, nieobecnym w zasadzie w pracy, jest kwestia symboliki kolorów owych miniatur-obrazów, gdyż nie tylko układ elementów, jak w przypadku tarczy wiary (s. 140), ma symboliczne znaczenie, ale także ich kolorystyka (por. przedstawienie serafina s. 111). Czy ta problematyka koloru mogłaby coś wniesić do mnemotechnicznej funkcji obrazów? Sądzę, że znakomitym tekstem wprowadzającym w rozumienie symbolu, jego struktury i odniesienia do rzeczywistości jest artykuł Władysława Stróżewskiego *Symbol i rzeczywistość* z tomu *Istnienie i sens* (Kraków 1994), kończący się modelową analizą *Trójcy Świętej* Rublowa.

5. 3. Przypuszczam, że znakomite przykłady funkcji mnemotechnicznej obrazu można by odnaleźć w twórczości Hildegardy z Bingen (mandale). Czy doktorantka nie brała pod uwagę możliwości analizy jej twórczości?

6. PODSUMOWANIE I POWTÓRZENIE WNIOSKU:

Część krytyczna mojej recenzji jest wprawdzie najbardziej obszerna, ale jest tak dlatego, że wysuwając jakiegokolwiek zarzuty, należy je odpowiednio uzasadnić. Moim zamiarem było także wskazanie dróg ewentualnego udoskonalenia pracy dla wykorzystania jej w przyszłej działalności naukowej doktorantki. Zalety pracy przeważają zdecydowanie jej niedoskonałości, a sama doktorantka imponuje zaangażowaniem i rozległością swoich naukowych zainteresowań oraz odwagą wkraczania na nowe obszary badawcze.

Stwierdzam, że rozprawa doktorska mgr. Moniki Kowalskiej, zatytułowana: *Obraz w średniowiecznej sztuce pamięci. Chrześcijańska recepcja antycznej tradycji*, napisana w Instytucie Religioznawstwa Wydziału Filozoficznego UJ pod kierunkiem dr hab. Izabeli Trzcńskiej, prof. AGH spełnia wymagania stawiane rozprawom doktorskim i wnioskuję o dopuszczenie doktorantki do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

AKijenskie
19.12.2022