

Załącznik numer 2

Dr Joanna Gorecka-Kalita

Instytut Filologii Romańskiej UJ

1. **Imię i nazwisko:** Joanna Gorecka-Kalita

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

- **Magister:** Uniwersytet Jagielloński, 1994; dyplom na podstawie pracy pt. „L’âme de l’inanimé. L’étude comparée de la vision du monde élémentaire dans *Tristan et Iseut* et dans *Pelléas et Mélisande* de Maurice Maeterlinck”, napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab Barbary Sosień (UJ), ocena bardzo dobra.
- **D.E.S.** (Diplôme d’Études Supérieures, dyplom studiów podyplomowych) na podstawie pracy pt. „La religion de la responsabilité humaine dans le *Perlesvaus*”, napisanej pod kierunkiem prof. Charles’a Méla, Université de Genève, 1996.
- **Doktorat** na podstawie rozprawy pt. „Les chevaliers errants en quête de Dieu. Spiritualité et conflit moral dans les romans du Graal en prose du XIII^e siècle”; promotor prof. dr hab. Anna Drzewicka; recenzenci: prof. dr hab. Krystyna Kasprzyk (UW) i prof. dr hab. Maciej Abramowicz (UMCS); Uniwersytet Jagielloński 2001 (rozprawa wyróżniona w konkursie im. Klemensa Szaniawskiego, organizowanym przez Towarzystwo Popierania i Krzewienia Nauk).

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

- 1995-2001: studia doktoranckie na Wydziale Filologicznym UJ
- 2003-2004: wykładowca w Państwowej Wyższej Szkole Zawodowej w Tarnowie
- 2004-2005: prowadzenie zajęć w oparciu o umowę-zlecenie w Instytucie Filologii Romańskiej UJ
- 2005-2008: asystent w Instytucie Filologii Romańskiej UJ
- Od 2008: adiunkt w Instytucie Filologii Romańskiej UJ

4. **Wskazanie osiągnięcia wynikającego z art. 16 ust. 2 ustawy z dnia 14 marca 2003 r. o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytule w zakresie sztuki (Dz. U. 2016 r. poz. 882 ze zm. w Dz. U. z 2016 r. poz. 1311.):** Monografia: *Pustelnik na czworakach. Żywot świętego Jana Paulusa – studium legendy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2017 (18 arkuszy wydawniczych); recenzent wydawniczy – dr hab. Agata Sobczyk (UW).

Omówienie celu naukowego pracy i osiągniętych wyników:

W mojej pracy badawczej od początku w szczególnie sposób interesowało mnie zjawisko pogranicza: styku różnych tradycji, kultury erudycyjnej i ludowej; przenikanie się gatunków, wpływów, źródeł i inspiracji, ortodoksji i heterodoksji, a także – na podobnej zasadzie – interakcja między *sacrum* i *profanum*, średniowieczną duchowością i literaturą (temu ostatniemu tematowi poświęciłam moją pracę doktorską). Pograniczość jest bowiem w moim odczuciu cechą *par excellence* kultury i literatury średniowiecznej. W tej perspektywie XIII-wieczny starofrancuski *Żywot świętego Jana Paulusa*, stanowiący przedmiot wymienionej w punkcie 4. monografii, okazał się idealnym terenem badawczym. Jest to bowiem tekst hagiograficzny – a zatem w założeniu utylitarny i dydaktyczny – a jednocześnie fikcyjny, jako że pozbawiony jest nie tylko oparcia w materiale historycznym, ale nawet łacińskiego pierwowzoru; sytuuje się więc od razu na gatunkowym pograniczu „dokumentu” i fikcji literackiej, czy też, jak określałam to w tekście, na styku *legendy* hagiograficznej i legendy w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. Jest to również utwór stanowiący swoistą mozaikę heterogenicznych elementów, powstały w wyniku nakładania się różnych wpływów i tradycji; można w nim odnaleźć zarówno poddane okcydentalizacji motywy wschodnie, jak i schrystianizowane tradycje ludowe, a także dalekie echa sporów i debat dotyczących istotnych kwestii religijnych i teologicznych. Jest to wreszcie tekst ważny, o czym świadczy z jednej strony ostra polemika, w którą wdał się z nim (a ściślej z jedną z jego wersji), we właściwym sobie gwałtownym stylu, Marcin Luter, upatrując w legendzie symbol kłamstw i nadużyć Kościoła katolickiego, a z drugiej strony zasięg geograficzny i ilość zachowanych wersji – od Hiszpanii po Islandię – które pokazują rozmiar geograficzno-kulturowej *translatio*.

Brigitte Cazelles, badaczka hagiografii, zajmująca się najszerzej *Żywotem Jana Paulusa*, upatruje w niej dowód na folkloryzację oficjalnego kultu, poprzez swoistą „inwazję” motywów ludowych. Przeprowadzona przeze mnie analiza pozwoliła, w moim odczuciu, po części zakwestionować tę hipotezę – wiele wątków, mogących sprawiać wrażenie ludowych, okazuje się mieć w rzeczywistości rodowód erudycyjny, sięgający przede wszystkim monastycznej literatury patrystycznej i tradycji apoftegmatycznej. Tym samym uprawnione stało się „odwrócenie wektora”: moim zdaniem, w większym stopniu mamy tu do czynienia ze strategią, w dużej mierze świadomą, chrystianizacji folkloru. Oba zjawiska zresztą nie tylko się nie wykluczają, lecz wręcz są – w naturalny sposób – komplementarne: relacje pomiędzy nimi przypominają raczej osmozę bądź akulturację.

Starofrancuski *Żywot Świętego Jana Paulusa* jest najstarszą (z zachowanych) i, według mnie, najciekawszą pod względem literackim wersją opowieści; ponieważ jednak moim celem nie była jedynie stricte literaturoznawcza analiza tekstu, lecz również zbadanie funkcjonującej w kulturze historii, konieczne było uwzględnienie, przynajmniej w zarysie, jej wariantów, a także utworów powstałych na innych obszarach językowych. Stąd pierwszy rozdział książki ma aspekt komparatystyczny i stara się przedstawić możliwie szeroką panoramę europejskich średniowiecznych wariantów legendy (nie tylko zachowanych, lecz także rekonstruowanych – w oparciu o np. źródła ikonograficzne, jak w przypadku Wielkiej Brytanii, lub późniejsze zapisy bądź świadectwa toponomastyczne, jak w przypadku Katalonii) oraz zależności między nimi. Przeprowadzona analiza pozwoliła wyodrębnić kluczowe elementy składowe czy też motywy węzłowe legendy, oddzielić zaś to, co wydaje się w niej elementem pobocznym. W oparciu o zdefiniowane w ten sposób kryteria, w następnym rozdziale starałam się doszukać źródeł najważniejszych „segmentów”, z jakich zbudowana jest historia. Poszukiwanie to zaprowadziło mnie przede wszystkim na wczesnochrześcijański monastyczny Wschód, bowiem znamienitą większość elementów można odnaleźć w tradycji Ojców Pustyni – łącznie z motywami, które dotąd przez badaczy uznawane były za czysto folklorystyczne, jak np. topos „schwywania dzikiego człowieka”. Źródła niektórych składowych legendy można odnaleźć także w żywotach mniej lub bardziej historycznych wschodnich świętych (Jakub Pustelnik, Aleksy, Jan Kalibita, Onufry i in.) oraz w Biblii (Nabuchodonozor). Kwestionuję natomiast wagę muzułmańskiej legendy Barsisy, w której niektórzy badacze chcą widzieć pierwowzór historii (było to niegdyś również moje przekonanie). Poszukiwania źródeł i inspiracji uzupełniłam o przedstawienie pokrewnych motywów bądź analogii w tekstach współczesnych *Żywotowi*, tym razem wywodzących się z tego samego kręgu językowego: w exemplach, literaturze pobożnościowej, żywotach innych świętych. Te dwa rozdziały składają się na część pierwszą monografii, a ich wspólnym mianownikiem jest szeroko pojęta treść legendy.

W drugiej, obszerniejszej części, skupiłam się na tytułowym starofrancuskim *Żywocie*, choć i tu również stał się on punktem wyjścia do przyjrzenia się szerszym zjawiskom, charakterystycznym dla świata średniowiecznej kultury i duchowości, wraz z istotnymi dla niego pojęciami i zagadnieniami. Zwornikiem tej części – i prowadzonej analizy – stało się poszukiwanie trudno uchwytniej tożsamości bohatera, nakreślanej na tle – czy może wydobywanej z tła – szerszego kontekstu ideowo-kulturowego, wyciskającego swoje piętno na treści utworu. W kolejnych rozdziałach poddałam więc interpretacji jak gdyby kolejne

aspekty bądź „hipostazy” owej tożsamości, dające się sprowadzić do wspólnego mianownika „jako”: Jan Paulus jako pustelnik, jako „szaleniec Boży”, jako „dziki człowiek” lub wręcz „człowiek-zwierzę”, jako nawrócony grzesznik, czy wreszcie – w różnym od pozostałych, ale jednocześnie nadrzędnym w stosunku do nich, aspekcie – jako tytułowy bohater utworu literackiego. Pozwoliło to na ukazanie szerszych zjawisk i zagadnień bądź problemów istotnych dla życia duchowego epoki, skupiających się w niewielkim objętościowo i pozbawionym szczególnych intelektualnych ambicji tekście niczym w soczewce.

I tak, pustelniczy wymiar tożsamości bohatera doskonale ukazuje swoistą ambiwalencję w postrzeganiu anachorezy w zachodnim średniowieczu: z jednej strony uwidacznia się tutaj oczywista fascynacja wschodnim eremityzmem, owocująca wręcz pewną „modą literacką”, która powołuje do życia rzesze pustelników, znacznie przewyższające ich rzeczywistą liczbę, a z drugiej strony można też dostrzec w tekście echo zaniepokojenia, jakie w silnie wspólnotowej świadomości zachodniego średniowiecza niesie taka indywidualna, wręcz społeczna forma pobożności. O ile zmagania z szatanem są wpisane zarówno we wschodni jak i zachodni model życia pustelniczego, o tyle zakończenie historii typowe jest już dla zachodnich narracji hagiograficznych: przejście bohatera do stanu kapłańskiego i powrót między ludzi postrzegane są tu jako „awans” na drodze świętości, w jawnej sprzeczności z paradygmatem wschodnim, upatrującym w anachorezie wyraz najwyższej doskonałości, a w „powrocie do świata” – upadek.

Jeszcze głębsza ambiwalencja dotyczy analizowanego w kolejnym rozdziale zjawiska saloizmu, czyli szaleństwa dla Chrystusa: odmiennie niż wzorzec anachoretyczny, ten model „paradoksalnej świętości”, powiązany głównie z Bizancjum i wyrażający się w manifestowaniu możliwie ekscentrycznych i prowokacyjnych postaw, pozostał na Zachodzie „ciałem obcym” i praktycznie w żaden sposób nie został poddany asymilacji. Tym ciekawsza jest więc obecność pewnych śladów tej orientalnej tradycji w utworze, choć niekoniecznie tam, gdzie wydawałyby się one najbardziej oczywiste: pokrewieństwo między Janem Paulusem a bizantyńskimi świętymi głupcami nie leży moim zdaniem w pokutnym szaleństwie bohatera, każącym mu żyć jak zwierzę – nawet jeśli z pozoru może to istotnie przypominać praktyki saloitów – lecz raczej w przewijającym się wielokrotnie w tekście, nierzadko w formie sugestywnych obrazów, przeciwstawieniu głupoty pozornie „mądrym” świata i będącej doń w opozycji mądrości bożej, która to antyteza leży u doktrynalnych podstaw zjawiska szaleństwa bożego; jego ślady widoczne są także w obecności w tekście pewnego elementu przedstawienia czy też „widowiska”, również dlań charakterystycznego.

Rozdział kolejny analizuje inspiracje i powiązania folklorystyczne na przykładzie szczególnego związku między bohaterem a zwierzęciem. Jest to szczególnie istotne w przypadku bohatera, który – po swoim upadku i następnie odtrąceniu przez wszystkie kościelne instancje – podejmuje niezwykłą pokutę, polegającą na konsekwentnym wykluczeniu samego siebie ze świata ludzi i przyjęciu w zamian kondycji zwierzęcej: chodzi na czworakach, nie używa rąk ani mowy, a z czasem przechodzi niemal fizyczną metamorfozę, bowiem jego nagie ciało porasta włosiem niczym sierścią, upodabniając go w oczach myśliwych do zwierzęcia. Motyw „dzikiego człowieka”, bądź „owłosionego anachorety” często wiązany jest z przedchrześcijańskimi wierzeniami, stanowiącymi mityczny substrat tradycji ludowej, choć, jak wykazałam w pierwszej części pracy, pojawia się on również w tradycji apoftegmatycznej. Wnikliwa lektura tekstu pozwala jednak dostrzec, że owa szczególna relacja bohatera ze zwierzęciem – konkretnie z niedźwiedziem, do którego zostaje *expressis verbis* przyrównany – zaczyna się na długo przed fizyczną transformacją, bowiem na jego pustelniczej drodze widoczny jest od początku swoiście „niedźwiedzi trop”. Można go odnaleźć na poziomie zarówno bezpośrednich nawiązań (jak np. pustelnia w mateczniku niedźwiedzicy, przejście niedźwiedzią ścieżką itp.), jak i głębszych, symbolicznych analogii, związanych z postrzeganiem niedźwiedzia w refleksji teologów i encyklopedystów średniowiecznych (ambiwalentna konotacja „antropomorficznego” zwierzęcia, będącego symbolem zarówno żądzy i brutalnej siły, jak troskliwego formowania; alegoryczna interpretacja jego cyklu życia – snu i przebudzenia – jako obrazu nawracającego się grzesznika itp.). Interpretacja tego symbolicznego i alegorycznego kontekstu prowadzi do wniosku, że o ile po części istotnie mamy w tekście do czynienia z przenikaniem folklorystycznych wątków do erudycyjnej materii, o tyle w większej jeszcze mierze ze świadomą chrystianizacją pogańskich elementów, a także sprawnym ich wykorzystaniem w narracji.

Poruszony w kolejnym rozdziale wątek nawrócenia jest oczywisty i oryginalny jednocześnie. Oczywisty, ponieważ problematyka nawrócenia, skruchy i pokuty, jakkolwiek istotna od początków chrześcijaństwa, ze szczególną intensywnością nurtowała umysły przełomu XII i XIII wieku i była przedmiotem licznych debat, których kulminacja miała miejsce podczas IV Soboru Laterańskiego. Oryginalny, ponieważ bohater książki jest, jak już była o tym mowa, mało typowy: z jednej strony nie jest od początku do końca doskonały – w odróżnieniu od większości świętych otaczanych kultem w średniowieczu – a z drugiej strony nie wpisuje się w stosunkowo częsty alternatywny model „nawróconego łotra”, ponieważ upadek następuje

tutaj jako kryzys na drodze świętości. Przeprowadzona pod tym kątem analiza tekstu pozwoliła wyodrębnić w nim cały szereg nawróceń (a także od-wróceń) bohatera, układający się w przyczynowo-skutkową logikę, odzwierciedlającą dynamikę procesu ciągłego nawrócenia rozumianego z jednej strony jako jednorazowy akt (*conversio* – porzucenie świata, wybór pustelniczego powołania, skrucha), a z drugiej jako stopniowa przemiana (*metanoia*) w drodze umartwień i doskonalenia się wewnętrznego. Poszczególne etapy drogi bohatera już po jego upadku są zasadniczo zgodne, mimo nieortodoksyjności niektórych elementów, z doktryną Kościoła, a uważna lektura pozwala wydobyć na światło nieoczekiwaną subtelność duchowej przemiany, wiodącej od pierwszego wyboru, niedostatecznie przygotowanego i skażonego pychą, do ostatniego, dokonanego w największym poniżeniu i skrusze w etymologicznym znaczeniu „skruszenia” (*contritio*).

W ostatnim rozdziale przedstawiam bohatera z perspektywy literaturoznawczej, analizując go jako protagonistę fikcji literackiej, którą można by określić mianem „powieści hagiograficznej”. Analizie poddane zostają strategie narracyjne autora, jego umiejętność kompozycji (w rozumieniu wprowadzonego przez Chrétiena de Troyes pojęcia *conjointure*), budowania napięcia i aranżowania dramatycznych zwrotów akcji, a także swoisty autotematyzm *avant la lettre*, widoczny w przewijającym się dyskretnie motywie księgi, pisma i lektury. Pozwala to ukazać współzależność między literaturą religijną i świecką, ich rywalizację, ale i wynikającą stąd konwergencję: zjawisku „hagiografizacji powieści” towarzyszy bowiem analogiczne „uromansowanie hagiografii”, widoczne w sposób szczególny w *Żywocie Jana Paulusa*. Dotyczy to nie tylko sposobu prowadzenia narracji; sam bohater również posiada liczne cechy przypominające raczej postaci z kart średniowiecznej epopei lub powieści niż klasycznego „świętego”: ma w sobie typową dla epickich bohaterów *démésure*, gwałtowność wyrażającą się zarówno w zbrodni i pełnej buntu rozpacz, jak i w pokucie. Również „rodzinny” wymiar jego historii (konieczność uwolnienia duszy prababki z piekła, cała międzypokoleniowa organizacja wydarzeń, by temu celowi sprostać), stawiający na pierwszym planie obowiązki względem klanu, a nie osobistą pobożność, ma zdecydowanie epicki charakter. Jednocześnie autor sprawnie przekłada intuicje teologiczne – w szczególności te odnoszące się do grzechu, nawrócenia i skruchy – na język atrakcyjnej opowieści. Powstaje w efekcie hybrydyczna historia, której pełnoprawnym elementem jest zarówno pierwiastek religijny, jak i „przygodowy”. Ta hybrydyczność jest w moim odczuciu doskonałym obrazem szerszej hybrydyczności czy eklektyczności kultury średniowiecznej, powstałej na pograniczu *sacrum* i *profanum*, kultury klerykalnej i ludowej, źródeł pisanych i

transmisji ustnej, wartości chrześcijańskich i archaicznych tradycji plemiennych. A choć to ta właśnie cecha była prawdopodobnie przyczyną popadnięcia opowieści w zapomnienie, a nawet we wzgardę („smrodliwe diabelskie kłamstwa”, „zgniłe głupie bajki” – inwektywy Lutra i Cochläusa wydają się wymierzone zarówno w jej aspekt religijny, jak literacki), to jednocześnie ona czyni ten tekst pasjonującym materiałem dla mediewisty.

Do monografii włączyłam Aneks zawierający przekład *Żywota Świętego Jana Paulusa*, z zachowanym podziałem na wersy i miarą rytmiczną, pozbawiony jedynie rymów. Tekst liczy 2066 wersów pisanych ósmiozłogłosem (w przekładzie zastąpiłam go, zgodnie z powszechnie przyjętą praktyką, dziewięciozłogłosem, z racji akcentowania). Ponieważ jest on trudno dostępny (nie został nigdy przetłumaczony na język nowofrancuski, jedyne wydanie oryginalnego tekstu pochodzi z 1925 roku), a większości polskich czytelników zupełnie nieznany, uznałam za przydatne umieszczenie tłumaczenia w książce.

W książce zamieściłam także materiał ilustracyjny, do którego odnoszę się w tekście: reprodukcje iluminacji z marginesów rękopisu Dekretałów ze Smithfield (BL, Ms Royal 10E), oraz szesnastowiecznych rycin Albrechta Dürera, Lucasa Cranacha Starszego i Hansa Sebalda Behama.

5. Omówienie pozostałych osiągnięć naukowo – badawczych.

Na mój dorobek naukowy składają się trzydzieści dwie wydane publikacje (z tego cztery przed doktoratem); oprócz tego, cztery artykuły zostały przyjęte do publikacji z planowaną datą wydania w 2018 roku. Moje zainteresowania badawcze ogniskują się wokół pięciu tematów (przy czym niektóre z nich przecinają się ze sobą).

a) XIII-wieczna literatura arturiańska z kręgu Świętego Graala.

Temu tematowi poświęciłam zarówno pracę D.E.S., obronioną na Uniwersytecie Genewskim, jak i rozprawę doktorską. Interesowała mnie przede wszystkim interakcja rozwijającej się dynamicznie od XII wieku duchowości chrześcijańskiej z rozkwitającą równolegle literaturą dworną, będącą nośnikiem wartości częściowo sprzecznych z moralnością głoszoną przez Kościół, przy czym sprzeczność ta ujawnia się stopniowo, w miarę jak pogłębia się refleksja metafizyczna. Kolejne utwory składające się na tzw. materię Graala – stanowiącą prozatorską kontynuację niedokończonej powieści Chrétiena de Troyes *Opowieść o Graalu* (*Le conte du Graal*), w połączeniu z inspiracją zaczerpniętą z innej powieści tego autora, *Rycerz na wózku*

(*Le chevalier de la charrette*) – pozwalają ukazać ów narastający konflikt: od tzw. *double esprit*, czyli „dwojakiej inspiracji” (dwornej i religijnej) w *Lancelocie prozq*, przez epicki etos wyrażający się w *Wielkiej Księdze o Graalu* (*Le Haut Livre du Graal*), po monastyczną inspirację *Poszukiwania Świętego Graala* (*La queste del Saint Graal*) i dramatyczny opis upadku arturiańskiego królestwa w *Śmierci króla Artura* (*La mort le roi Artu*). Jednocześnie analiza tych powieści pozwoliła na ukazanie różnorodności postaw duchowych, dowodzącej istotnego wzbogacenia refleksji metafizycznej w stosunku do np. epiki rycerskiej – również żarliwie religijnej, ale znacznie w tej materii uboższej. Trzynastcie opublikowanych przeze mnie artykułów naukowych (czternasty, kolejny, powinien ukazać się w najbliższym czasie) wpisuje się w ten temat.

b) Legenda Tristana i Izoldy

Jestem autorką pierwszego (i jedyne go dotąd) tłumaczenia starofrancuskich utworów składających się na tzw. legendę Tristana i Izoldy, wraz z obszernym opracowaniem naukowym i przypisami (wydane go w serii „Biblioteka Narodowa” wydawnictwa Ossolineum). O istotności przekładu piszę szerzej w załączniku nr 4 (osiągnięcia translatorskie). Oprócz tej publikacji, utworom należącym do cyklu Tristana poświęciłam sześć artykułów naukowych (dwa kolejne powinny ukazać się w najbliższym czasie). W historii Tristana i Izoldy interesowała mnie przede wszystkim sprzeczność między ideałami *fin amor* (miłości dwornej) i etosu rycerskiego, stanowiącymi rys dominujący w literaturze świeckiej epoki – do których to ideałów autorzy się odwołują – a zgubną namiętnością o silnie „fizycznym” charakterze, której liczne cechy nie pozwalają wpisać w model dworny. Interesowały mnie także różnice pomiędzy poszczególnymi wersjami, stąd ta część mojego dorobku ma najbardziej literaturoznawczy (w tradycyjnym rozumieniu) charakter: wiele uwagi poświęciłam technice pisarskiej i analizie literackiej poszczególnych utworów. Podobnie jak w pozostałych obszarach, ważna też była dla mnie kwestia duchowości i związana z nią problematyka winy i odpowiedzialności.

c) Średniowieczne „powieści antyczne”

„Powieści antyczne” (*romans antiques*) – czyli należące do tzw. „materii rzymskiej” (*matière de Rome*) adaptacje starożytnej epiki łacińskiej – stanowią stosunkowo marginalny, ale również istotny obszar moich zainteresowań. To przede wszystkim dwa utwory: *Powieść o Tebach* i *Powieść o Eneasz*, pochodzące z XII wieku i będące w założeniu „tłumaczeniem”

odpowiednio *Tebaidy* Stacjusza i *Eneidy* Wergiliusza. Tutaj również interesował mnie „punkt przecięcia” między starożytnym, łacińskim oryginałem a jego średniowieczną adaptacją, ze szczególnym uwzględnieniem anachronizmu ideologicznego i kulturowego. Tekst średniowieczny jest bowiem swoistym palimpsestem, w który autor wpisuje bliskie sobie wartości czy interesujące dla swej epoki wątki. W swoich badaniach, których wyniki opublikowałam w trzech artykułach (kolejny, czwarty, powinien ukazać się w najbliższym czasie), analizowałam więc zarówno tekst łacińskiego pierwowzoru, jak i tekst średniowieczny, przyglądając się m.in. takim kwestiom jak problematyka śmierci (ze szczególnym uwzględnieniem samobójstwa i śmierci na polu bitwy), wybaczenia i zemsty, a także symboliczne konotacje świata przedstawionego.

d) Hagiografia i literatura religijna

To temat badawczy, który wyniknął w naturalny sposób z zainteresowań, towarzyszących mi od początku pracy naukowej, i którym zajmowałam się szczególnie w ciągu ostatnich lat. Impulsem do tych poszukiwań stał się XIII-wieczny *Żywot Świętego Jana Paulusa*, który jest przedmiotem monografii opisanej w punkcie 4. niniejszego autoreferatu. Praca nad tym tekstem skłoniła mnie do dokładniejszego zgłębienia z jednej strony literatury patrystycznej i apoftegmatycznej, a z drugiej – świata hagiografii w językach narodowych, stanowiącej bardzo istotną dziedzinę średniowiecznej literatury, niesłusznie zaniedbaną przez literaturoznawców. Jeszcze przed wydaniem wyżej wymienionej monografii, opublikowałam pięć artykułów poświęconych temu tematowi (również niektóre z moich publikacji dotyczących literatury arturiańskiej po części mieszczą się w tej perspektywie, jak np. zestawienie tekstów Świętego Bernarda z Clairvaux z *Queste del Saint Graal*).

e) Obraz kobiety w kulturze i literaturze średniowiecznej

To w pewnym sensie temat „przekrojowy” w stosunku do wyżej wymienionych obszarów. W przeprowadzonych przeze mnie analizach przedstawienia kobiety w średniowiecznej literaturze, najbardziej interesowała mnie ambiwalencja uzyskanego obrazu, pewna dwoistość, czy wręcz rozdarcie między negatywną, mizoginiczną konotacją, a pozytywnym waloryzowaniem; przy czym źródła tej pierwszej upatruję przede wszystkim w dziedzictwie kultury starożytnej, zaś przyczyny drugiego – w mariologicznym wymiarze kultury chrześcijańskiej (rzecz jasna w pewnym uproszczeniu, bo istotny jest też pewien „demoniczny”, czy „diaboliczny” aspekt). Konotacja negatywna dotyczy przede wszystkim

związku z seksualnością, pokusą i szerzej pojętą cielesnością, a także dziedziną czarów i demonologii, zaś pozytywna – dziewictwa i macierzyństwa, a także edukacyjnej i formacyjnej roli kobiety. Siedem z opublikowanych przeze mnie artykułów zajmuje się tą kwestią, przede wszystkim w obszarze literatury arturiańskiej.

f) Plany badawcze

W moich planach badawczych na najbliższe lata przewiduję przygotowanie książki poświęconej utworom należącym do materii Tristana i Izoldy, która – nie rezygnując z ambicji naukowych – będzie miała również wymiar popularyzatorski.

Kontynuując rozpoczęte badania nad hagiografią, chciałabym także zająć się m.in. XIII-wiecznym zbiorem „pobożnych opowiadań” (fr. *contes dévots*) pt. *Vie des Pères*, sytuując go na tle tradycji apoftegmatycznej.

Joanna Gorecka-Kelto