

## RECENZJA

Rozprawy doktorskiej mgr Natalii Zawiejskiej

*Angolscy chrześcijanie w Portugalii. Procesy konstrukcji tożsamości wspólnot  
ewangelikalnych w warunkach migracji*

napisanej pod opieką naukową dr hab. Dominiki Motak

Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2016, ss. 400

Przedstawiona mi do zrecenzowania praca składa się ze Wstępu, Wprowadzenia, sześciu rozdziałów i bogatej Bibliografii. Całości dopełniają liczne, kolorowe ilustracje, autorstwa Natalii Zawiejskiej. Dysertacja jest bardzo obszerna, rezygnuję zatem z przytaczania zawartości poszczególnych jej części, odwołując się do stosowanej procedury publicznego dostępu do rozpraw doktorskich przed obroną.

### Wybór tematu, znaczenie poruszanej problematyki i sposób jej ujęcia.

W tytule pracy mamy „wspólnoty ewangelikalne”, przy czym *gros* materiału będącego przedmiotem opisu i analizy dotyczy chrześcijaństwa charyzmatycznego, głównie z zielonoświątkowego<sup>1</sup> nurtu Zborów Bożych (*Assemblies of God*). Czyli faktycznym

---

<sup>1</sup> Tu od razu muszę się nie zgodzić z Autorką, która - powołując się na Annę Niedźwiedz – odżegnuje się od „przyjętego w języku polskim terminu *zielonoświątkowy*, ponieważ „nazwa Kościół zielonoświątkowy odwołuje się do tradycyjnego polskiego folklorystycznego określenia Dnia Pięćdziesiąticy” i jest powiązana z polskim kontekstem kulturowym. Z tego względu jej użycie na określenie globalnego bądź afrykańskiego pentekostalizmu byłoby nieadekwatne” (s.35). Czy zatem Jakub Wujek piszący o Pięćdziesiąticy był folklorystą? To pełne uroku określenie i związane z nim Zielone Świątki są nie tylko „skarbem” języka polskiego, ale też zrozumiałym, względnie precyzyjnym terminem, stosowanym na gruncie religioznawstwa rodzimego, utrwalonym pewną tradycją piśmienniczą (*vide* Z. Pasek, *Ruch zielonoświątkowy. Próba monografii*, Kraków 1992, s. 9; i inni: Czajko, Tymiński). Czy - dla przykładu - z terminu „prawosławny” też mamy rezygnować na rzecz „ortodoksyjnego”?

przedmiotem analizy są ugrupowania i duchowość określana jako „pentekostalna”. Zakres znaczeniowy obu terminów (a co za tym idzie, obu nurtów we współczesnym chrześcijaństwie) w jakimś stopniu się pokrywa, ale nie jest tożsamy, o czym jeszcze wspomnę.

Tempo rozwoju liczebnego i różnorodność form aktywności wspólnot zielonoświątkowych i charyzmatycznych w świecie jest obecnie tak duża, że można uznać to zjawisko za jedno z bardziej interesujących przejawów dynamiki życia religijnego czasów nam współczesnych. Statystyki różnią się od siebie zależnie od przyjętych zasad kwalifikacyjnych, ale czasem mowa jest o ponad pięciuset milionach wyznawców, reprezentujących około ośmiu tysięcy grup etniczno-kulturowych i językowych.<sup>2</sup> Przy czym autorowi akurat tej statystyki (Barrett’owi) zarzuca się niekiedy zbyt szerokie operowanie pojęciem *pentekostalizmu*, włączającym wiele rdzennych nurtów o charakterze synkretycznym, różniących się bardziej lub mniej od „klasycznych” czy „wzorcowych” przykładów grup zapoczątkowanych w jednak mniej różnorodnym i spontanicznym, środowisku zachodniego chrześcijaństwa. Ponieważ tematyka recenzowanej pracy dotyczy kontynentu afrykańskiego, warto zauważyć, że to tam właśnie już od wieku XIX kształtowała się w kontaktach Europa – Afryka specyficzna duchowość, będąca wykwitem zarówno rodzimej tradycji, jak i chrześcijaństwa. Posiada ona te cechy wyróżniające, które pozwalają na mówienie o odrębnej orientacji religijnej, określanej jako afro-chryścianizm. Rozwijającej się zarówno pod wpływem katolicyzmu, jak i wspólnot protestanckich. Co zresztą, wiąże się z dążeniami integracyjnymi afrykańskich środowisk religijnych (społecznych), wyraża obok otwartości także rodzaj rezerwy czy krytycyzmu wobec zachodnich wzorców życia. Jak to ujął swego czasu Grzegorz J. Kaczyński „...przenika je ogólnoafrykańska rozterka towarzysząca poszukiwaniom własnej, afrykańskiej koncepcji życia i ładu społecznego we współczesnym świecie.”

Jeśli pozostaniemy jednak w kręgu interesującej nas tu tradycji zielonoświątkowej, to przypomnijmy jeszcze, że wspomniana wyżej dynamika jej rozwoju skłania nierazko badaczy do mówienia o „globalizacji pentekostalizmu” i nazywania wieku XX „wiekiem Ducha Świętego”<sup>3</sup>. Co wydaje się już wystarczającym uzasadnieniem do podjęcia w dysertacji doktorskiej tego tematu w ujęciu jaki został zaproponowany, tj. w aspekcie

---

<sup>2</sup> Por. D. Barrett, „Global Statistics,” [w:] S.M. Burgess (red.), *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*, Grand Rapids 2002, s. 284.

<sup>3</sup> Por. A. Anderson, *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*, Cambridge 2004; V. Synan, *The Century of the Holy Spirit: 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal*, Nashville 2001.

tożsamości wspólnot ewangelikalnych – w tytule „w warunkach migracji”, w rzeczywistości tam, jak i w równym stopniu na gruncie rodzimym (afrykańskim).

Wracając zatem do tytułu pracy, trzeba zauważyć, że użyty tam termin „ewangelikalizm” jest nie do końca precyzyjny, nawet trochę mylący. Zakresem znaczeń w pewnym stopniu łączy się on z pentekostalizmem, ale nie jest z nim tożsamy. Pojęcie Kościołów ewangelikalnych jest szersze, zawiera w sobie, w sensie religijnym, i to co nazywamy chrześcijańskim fundamentalizmem, i to co opisujemy jako nurt charyzmatyczny; w znaczeniu politycznym obejmuje spektrum od prawa do lewa, społecznie bywa bardzo zróżnicowany itd. Nie miejsce tu na dłuższe dywagacje na ten temat, chcę wszakże – z racji swoich badawczych zainteresowań historią chrześcijaństwa w kolonialnej Ameryce Północnej – podkreślić, że *ewangelikalizm* w swoim genetycznym ujęciu ma związek z reformowaną tradycją teologiczną nowoangielskiego purytanizmu. A ten, w czasie o którym wspominam bardzo niewiele łączyło z „uwrażliwieniem na działanie Ducha Świętego i jego szczególne dary (charyzmaty)”. Czego potwierdzeniem przesładowania antynomistów (Anny Hutchinson) czy kwakrów. Oczywiście, od czasu *wielkich przebudzeń* i rozwoju ruchów uświęceniowych (*holiness movements*) sytuacja uległa zmianie, komplikacji. Ze względu na zakres chronologiczny i charakter opisywanych w dysertacji grup, które niewiele mają wspólnego z tradycyjną, bardziej konserwatywną (fundamentalistyczną?) postacią ewangelikalizmu, nie ma to pierwszorzędno znaczenia. A jednak wrażliwość religioznawczą razi zbyt łatwa konstatacja: „Zastosowanie nazw „ewangelikalny” i „ewangelikalizm” nie budzi już kontrowersji, gdyż na stałe weszły one do słownika języka polskiego [...] jako określenie specyficznego prądu w protestantyzmie...” (s. 34). Otóż wciąż budzi i to zarówno na poziomie definicyjnym, jak i językowym – adaptacji terminów pokrewnych (np. „ewangelikałowie” czy „ewangelikalista” u T.J. Zielińskiego). W tym samym miejscu Autorka uznała, że „wyjaśnienia domaga się [...] stosowane [...] określenie ‘obieg ewangelikalny’. Pod tym pojęciem rozumiem rodzaj łączności pomiędzy wybranymi Kościołami i wspólnotami ewangelikalnymi polegający na wzajemnych kontaktach, współpracy, przepływie treści religijnych, kulturowych, mobilności wiernych i liderów. Wyróżniam zatem w dysertacji portugalski obieg ewangelikalny, afrykański obieg ewangelikalny lub globalny obieg ewangelikalny, w zależności od poziomu i cechy, na podstawie której dochodzi do grupowania analizowanych Kościołów.” (tamże). Otóż oceniam akurat na odwrót – to ewangelikalizmowi trzeba było poświęcić więcej uwagi, a wyjaśnienia „obiegu” są trywialne i zbędne. Zwracam na to uwagę także dlatego, że wielokrotnie w tekście miałem wrażenie, że – w wyniku zbytowego przywiązania do metod analizy

charakterystycznych dla subdyscypliny religioznawczej, jaką jest antropologia religii – Autorka skupia się na wątkach drugorzędnych lub „wydumanych” (jak koncepcje Ingolda, w związku z którymi dowiadujemy się, „proces poznawania [...] który jest szczególnie istotny dla analiz [...] opierał się w dużej mierze na praktyce chodzenia” ; s. 34). Podobnie z przywołaną na s. 268, definicją religii Thomasa Tweeda: „Religie są zlewiskami organiczno-kulturowych przepływów, które pomnażają radość i konfrontują się z cierpieniem w oparciu o ludzkie i ponadludzkie siły, których celem jest tworzenie domów i przekraczanie granic”. Z setek proponowanych definicji religii nie każda zasługuje na to, by się nad nią pochylać. Rzecz jasna Autorka ma prawo do wyboru koncepcji i narzędzi analitycznych (choć piszący te słowa do admiratorów tego typu rozważań nie należy, za co wszakże Doktorantka nie odpowiada), chcę tylko zwrócić uwagę, że bez dopełniającego wyjaśnienia i przy dosłownym, ale niejasnym tłumaczeniu z angielskiego<sup>4</sup>, taka wyrwana definicja brzmi po prostu bełkotliwie.

Dlaczego zwracam na to uwagę? Dlatego, że jest to ilustracja najbardziej podstawowego zastrzeżenia, jakiego zmuszony jestem dokonać w ogólnej ocenie sposobu podejścia do tematu i metod analitycznych w omawianej pracy.

Otóż jest w niej prawie wszystko, co trzeba:

- są społeczności religijne omówione w aspekcie historyczno-systematycznym;
- są szeroko analizowane konteksty związane z polityką, relacjami międzynarodowymi, kolonializmem i jego konsekwencjami;
- jest opis ich sposobu funkcjonowania (w sensie instytucjonalnym) i relacji międzyludzkich;
- są interesujące spostrzeżenia dotyczące tytułowego zagadnienia, to jest dynamiki kształtowania się poczucia tożsamości zbiorowej i indywidualnej (mniej); w Angoli i w Portugalii, ze szczegółami dotyczącymi powstania i działalności Zboru Maculusso.

A czego nie ma? Człowieka religijnego, opisanego w klasycznych kategoriach *doświadczenia religijnego*. Tak, jak Joachim Wach ujął to, pisząc: „Doświadczenie religijne jest odpowiedzią na to, co jest doświadczane jako rzeczywistość ostateczna. A zatem w doświadczeniach religijnych reagujemy nie na jakiegokolwiek pojedyncze lub skończone zjawisko, materialne lub niematerialne, ale na to, co odczuwamy jako spajające i warunkujące wszystko to, co konstytuuje nasz świat doświadczeń. [...] Reakcja ta ma tendencję do trwania, gdy zostanie ustanowiona wspólnota ze źródłem życia i wartości, a niespokojny człowiek

---

<sup>4</sup> W oryginale: „Religions are confluences of organic-cultural flows that intensify joy and confront suffering by drawing on human and suprahuman forces to make homes and cross boundaries” (*Crossings and Dwellings: A Theory of Religion*, Cambridge 2006, s. 54). Tej niejasności jest świadom sam Tweed, o czym pisze w pierwszych zdaniach komentarza.

znajduje ukojenie i spokój w tym trwaniu.” (Wach, *Typy doświadczenia religijnego*, Kraków 2013, s. 45). Tego mi brakuje w pracy – próby empatycznego uwzględnienia tej najistotniejszej motywacji, której wszystko inne (opisane w dysertacji) jest tylko zewnętrznym, wtórnym lub/i funkcjonalnym wyrazem.

Aspekt wspólnotowy związany jest z faktem, że grupa religijna posiada własną specyfikę, odróżniającą ją od innych związków społecznych. Powstaje ona na fundamencie doświadczenia religijnego, ku niemu jest zwrócona i to wyznacza charakter relacji pomiędzy jej członkami. Odwołajmy się zatem raz jeszcze do Wachy, żeby przypomnieć wskazane przez niego *uniwersalia religijne*: „... człowiek w relacji z doświadczeniem, które nazywamy religijnym odnosi się do rzeczywistości ostatecznej. To doświadczenie, które zaistniało w ramach ograniczeń czasu i przestrzeni, zwykle wyraża się teoretycznie, praktycznie i socjologicznie. Formy tej ekspresji, choć uwarunkowane przez środowisko, w którego ramach powstały, wykazują podobieństwa w strukturze.” Tymczasem, w pracy także w odniesieniu do tego właśnie aspektu wspólnotowego, mamy miejscami uproszczenia ignorujące postulaty przywołanego socjologa religii. Żeby nie być gołosłownym, przytoczmy przykłady: przy opisie sytuacji, znaczenia i roli Kościoła katolickiego w Portugalii Autorka napisała „Obecna, większościowa pozycja Kościoła Katolickiego w Portugalii jest w dużej mierze spuścizną epoki salazarowskiej i wynikiem kolektywnej pamięci uwarunkowań historyczno-politycznych minionych stuleci, a także częścią kulturowej tradycji” (s.134); kilka stron dalej kontynuuje „jego [Kk] siła plasuje się w obrębie kolektywnej pamięci kulturowej i jej wpływu na postawy etyczne i ideologiczne zarówno społeczeństwa jak i sfery rządzącej.” A zatem ta rola i miejsce Kościoła wynika z wszystkiego, tylko nie z przekonań i żywej religijności jego członków. Ten czynnik sprawczy nie jest brany pod uwagę? Podobnie przy opisie wydarzeń sprzed stu lat: „Katalizatorem, który natychmiast pobudził w Portugalskim (pisownia oryg.) społeczeństwie, były objawienia fatimskie [...] zręcznie wykorzystane przez kościelną hierarchię i w krótkim czasie stały się jednym z najistotniejszych filarów portugalskiego katolicyzmu” (s. 136-137); „Fatima i ludowa wersja katolicyzmu [...] specyficzny konglomerat ludowej religijności [...] wskazywany w kościelnych kręgach, ale także wśród wiernych, za niezbywalną podstawę portugalskiej tradycji i tożsamości narodowej” (s. 139, gram. oryg.). Pomijam w tej chwili czy „zręczność” jest tu najwłaściwszą kategorią analityczną, ale czy naprawdę Fatima ma w Kościele katolickim wyłącznie wymiar ludowy? (Bo że taki ma i jest on dominujący, to poza dyskusją).

Pewne elementy tego typu analiz, których brak zarzuciłem powyżej, znaleźć można na przy końcu pracy, w rozdziałach 5. i 6., choć też raczej w aspekcie zewnętrznym.

### Atuty pracy. Twórczy i nowatorski wkład w omawianą problematykę.

Jest szereg wartościowych elementów, które powinny być podkreślone, by sprawiedliwie ocenić niniejszą dysertację.

Pierwszym jest podjęcie tematu, który w takim ujęciu jest słabiej reprezentowany w literaturze światowej, a w polskiej prawie nieobecny. Mamy zatem poważną próbę zapelnienia tej luki, skuteczną, a jednocześnie wyznaczającą możliwe i pożądane potencjalne rejony badań. Ujęte to zostało w stwierdzeniu o tym, że „badania prowadzone w Zborze Bożym Maculusso, a także w innych Kościołach zakładanych przez angolskich imigrantów w Lizbonie [stały się – PS] inspiracją przemyśleń wykraczających daleko poza zakreślone przez te Kościoły instytucjonalne granice. W toku gromadzenia materiału badawczego Zbór Boży Maculusso stał się nie tylko przedmiotem refleksji rozpiętej pomiędzy problematyką lokalności i globalizacji, ale także analiz dotyczących współczesności w ogóle. Jedyne część z nich mogła znaleźć odzwierciedlenie w niniejszej dysertacji, pozostałe będą niewątpliwie punktem wyjścia do dalszych badań.” (s. 11).

Odnoszę się z uznaniem do takich dojrzałych konstatacji, jednocześnie czując się zmuszonym do zauważenia, że w moim odczuciu zagadnienie ujęte jest na zbyt szerokim tle, co zawsze wiąże się z ryzykiem wejścia na tereny mniej obeznane, w tym przypadku historyczno-polityczne. A jeśli już, to sugerowałbym sięganie do źródeł bardziej specjalistycznych; dobrych opracowań z zakresu historii i politologii, bowiem na przykład procesy związane z walką Angoli o samostanowienie były znacznie bardziej skomplikowane i uwikłane w globalne zmagania na arenie międzynarodowej owego czasu, brutalnej ingerencji państw komunistycznych (z ogromnym udziałem Kuby), niż wynikałoby to z nieco idyllicznego opisu w pracy.

Drugim nieocenionym atutem jest metoda zdobywania materiałów, sposób ich weryfikacji i wykorzystania. Autorka, jak można się dowiedzieć ze Wstępu, dzięki grantom badawczym przyznanych przez Narodowe Centrum Nauki (co już samo w sobie jest potwierdzeniem pewnego poziomu naukowego, ze względu na dość surową selekcję) oraz stypendium realizowanemu w Instytucie Nauk Społecznych Uniwersytetu Lizbońskiego, wykorzystwała możliwość bezpośredniego, dłuższego kontaktu z omawianymi grupami, zarówno w Angoli, jak i w Portugalii. Rezultaty widzimy dobrze udokumentowane w pracy, w postaci wypisów z Dziennika Badań Terenowych, wywiadów i obserwacji uczestniczącej. W tym aspekcie mamy metodę i podejście antropologiczne w swoim najlepszym wyrazie.

W wymiarze merytorycznym przełożyło się to na wartościowe rezultaty badawcze, z których wybrane chciałbym uwypuklić.

Szczególnie godne uwagi są według mnie rozważania dotyczące przyczyn popularności i dynamicznego przyrostu liczby członków (sympatyków) ewangelikalizmu w Afryce, zwłaszcza w zielonoświątkowym wydaniu, w aspekcie przynależności etnicznej, narodowej, poszukiwania tożsamości afrykańskiej. Tam, gdzie na konkretnych przykładach poszczególnych zborów, Autorka poddaje analizie napięcia powstające na tle zróżnicowania plemiennego (narodowego), odrębnych modeli i innego typu ekspresji liturgicznej, a także sposobu zarządzania wspólnotami zborowymi, prowadzenia finansów. „W tym czasie [przełom lat 80. XX w.] w angolskich Zborach Bożych dominował rygorizm moralny oparty na separacji płci, skromnym ubiorze i stonowanym stylu liturgii, zbliżonym do wzorców europejskich. Tymczasem liturgia Bakongo była niezwykle żywołowa, a kobiety uczestniczyły w nabożeństwach w okazałych strojach, nosiły biżuterię, używały makijażu i fryzowały włosy. Kontrast między dwoma był zarzewiem sporu i oskarżeń o grzeszne i sprzeczne z Biblią postępowanie.” (s. 172). Czytelnik ma okazję do zapoznania się także ze sposobem rozstrzygania i rezultatami odnośnych opinii, w przypadku sporów w powyższych kwestiach (tamże, o decyzji komisji teologicznej).

To są ważne konstatacje, podobnie jak te, które dotyczą nieznanych z innych części świata, gdzie wziął początek i rozwijał się zielonoświątkowy nurt chrześcijaństwa, osobliwości kulturowych (np. związanych z oskarżeniami o czary w przeszłości, lub dramaturgii sporów kompetencyjnych (s. 173).

Podobnie oceniam rozważania na temat edukacji oraz roli i znaczenia własnych instytucji kształceniowych dla prestiżu wspólnot religijnych je prowadzących, jako „wyznacznik [...] instytucjonalnej i dogmatycznej dojrzałości” (s. 179).

Na wysokim poziomie i wiele wnoszące są syntetyzujące refleksje odnoszące się do różnic doświadczenia religijnego i duchowości w Europie i Afryce. „Wyobrażenia Afrykańczyków związane z Europą, która przez wieki była centrum chrześcijaństwa i metodycznie realizowała nakaz zawarty w Ewangelii św. Marka (16:15-16) [...] ujmowały ją jako kontynent o wyjątkowo rozwiniętej duchowości i religijnym entuzjazmie. Przekonania te uległy bolesnej konfrontacji z rzeczywistością, po pierwszych doświadczeniach pobytu afrykańskich imigrantów na europejskiej ziemi. Stąd wyrastało przekonanie samych Afrykańczyków o wyjątkowości ich religijnych doświadczeń i reewangelizacyjnej misji, jaką mają podjąć w stosunku do Europy” (s. 258). W ten sposób afrykańskie gminy religijne

postrzegają swoją legitymizację do działań w Europie. Tu leży źródło poczucia ich wyjątkowości i autentyczności przesłania.

#### Niektóre uwagi o języku i stronie formalnej pracy

Praca jest opasła ponad miarę, z połowy treści mających postać opisów historycznych z elementami polityki, a nawet części odniesień kulturowych, niezwiązanych bezpośrednio z tematem, można by śmiało zrezygnować. Zarówno w odniesieniu do krajów afrykańskich, jak i Portugalii.

Nie jestem w stanie kompetentnie ocenić obszernie wykorzystanej literatury w języku portugalskim. Sposób przywoływania jej tekście nie budzi zastrzeżeń. Bibliografia anglojęzyczna jest bogata i poprawna; niedosyt sprawia słaba reprezentacja autorów rodzimych (Tadeusz J. Zieliński, Noemi Modnicka, Jarosław Różański, Anna Peck i in.).

O języku muszę się wypowiedzieć krytycznie – jest nienaturalny, sztucznie „unaukowany”, momentami pretensjonalny, pełen potworków w rodzaju „nieformalności... legitymizowanej jako paradygmat organizacyjny o alternatywnej logice” (s. 204); „rodzimych dysydencjach z Kościoła” (s. 143) itp. Myślę, że Autorka, która spędziła miesiące wśród opisywanych wspólnot, ma bogate doświadczenia kontaktów kulturowych europejskich i afrykańskich, mogłaby swoją dużą wiedzę przemyśleć i wyrazić normalną (choć z natury rzeczy fachową) polszczyzną. Sądzę, że w tym skrzywieniu swoją rolę odgrywa nieco nachalna potrzeba podpierania się w każdym miejscu jakąś teorią, wskazania kogoś za kim prowadzona jest narracja. Co daje się odczuć w całej pracy.

A jednocześnie znajdujemy w niej (inna sprawa, że niepotrzebne tu z punktu widzenia spójności wywodu) prawdziwe perełki stylu, wdzięczne opisy, według najlepszych wzorów dobrych reportażystów (3. Luanda, s. 210-214).

#### Drobniejsze zastrzeżenia:

- nawet nie znając języka portugalskiego można zauważyć, że tłumaczenie statusu prawnego organizacji jako: „Religijna Podmiotowość Kolektywna” zgłaszana do „Rejestru Religijnych Podmiotów Kolektywnych” jest co najwyżej zabawne;
- doradzałbym częstsze korzystanie z polskiej literatury religioznawczej, co pomoże uniknąć stosowania takich nieistniejących terminów jak: „katechiści”, „ministrowie” (na opisanie funkcyjnych w zborach), „ewangelizator”; niezgrabnych sformułowań typu „konwertował się” (s. 227) itp.



- proponuję uważniej operować terminem „świątynia” w odniesieniu do domu modlitwy (co uchodzi w języku potocznym, razi spod pióra religioznawcy);
- interpunkcja w pierwszych 2/3 tekstu jest słaba, szczególną niechęć widać do stawiania przecinków przed łącznikami. Potem nagle wszystko się poprawia, ku uciesze czytającego.

#### Uwagi końcowe

Podsumowując, muszę stwierdzić, że każdy badacz ewangelikalizmu, pentekostalizmu czy nurtów zbliżonych w zachodnim chrześcijaństwie – a do tej kategorii zaliczam i siebie – znajdzie w prezentowanej rozprawie wiele ważnego poznawczo i ciekawego materiału oraz sporo inspirujących, oryginalnych refleksji. Tym cenniejszych, że pokazujących znane nam zjawisko w innej szacie kulturowej, z własnym bagażem doświadczeń. W pewnym stopniu rozpoznawalne, choć odmienne. Dość liczne uwagi krytyczne, przedstawione w pierwszej części mojej recenzji, mają swoje źródło w niedostatecznej, jak się zdaje, dyscyplinie intelektualnej Autorki, która pchana niewątpliwą erudycją i zaangażowaniem poznawczym, chciała zawrzeć tu wszystko, a wystarczyłoby to, co najwartościowsze w aspekcie ujętym w tytule. O czym warto pamiętać przy rozważaniu wydania doktoratu drukiem, co byłoby naturalne wobec wartości i charakteru zgromadzonego materiału.

**Stwierdzam, że przedstawiona mi do zaopiniowania praca, prezentuje od strony erudycyjnej, metodologicznej i twórczego myślenia poziom pozwalający nazwać ją wartościową, w oczekiwanym stopniu nowatorską, i w mojej ocenie spełniającą warunki stawiane rozprawie doktorskiej.**

**Wnoszę o dopuszczenie pani mgr Natalii Zawiejskiej do dalszych etapów przewodu doktorskiego.**

