

Prof. dr hab. Jacek Jan Pawlik SVD

Em. pracownik UWM w Olsztynie

**Recenzja pracy doktorskiej p. mgr Małgorzaty Dubasiewicz pt. „Doświadczenie obrazów sakralnych w kulturze wsi polskiej XIX i początku XX wieku. Perspektywa etnologiczna”**

Pod tym precyzyjnym tytułem kryje się praca licząca 283 strony, napisana pod kierunkiem prof. dr hab. Andrzeja P. Kowalskiego, która mieści się w zakresie etnologii historycznej i archeologii kulturoznawczej. Z jednej strony, na bazie źródeł etnograficznych z badanego okresu, kreśli obraz religijności ludowej sprzed ponad stu lat, z drugiej zaś rekonstruuje składniki kulturowe długiego trwania sięgając do zamierchłej przeszłości. Podejście nader oryginalne, w dzisiejszych czasach rzadko stosowane, dla niektórych „pachnące myszką”, a przecież spójne i odkrywcze.

We wstępie Autorka precyzuje kierunki analiz, które zastosuje w badaniach. Z jednej strony będzie to podejście synchroniczne przez odwołanie do osiągnięć Jerzego Kmity i położenie akcentu na wartości, ich układy i sposoby realizacji w działaniach wspólnoty. Z drugiej zaś, podejście diachroniczne, uwzględniające następstwo i wymiar czasowy badanych zjawisk, a także rozszyfrowywanie elementów długiego trwania. W tym wymiarze posłużą prace Andrzeja P. Kowalskiego oraz Stanisława Poniatowskiego, a także osiągnięcia tartursko-moskiewskiej szkoły semiotyki.

Co prawda Doktorantka przeprowadziła badania terenowe w latach 2013-2015 i 2016-2020 dotyczące postrzegania sacrum uobecnionego w obrazach, to jednak głównym źródłem analiz są wyniki badań z czasów, jakich dotyczy jej rozprawa, tzn. XIX i pocz. XX w. Należy wymienić prace Adama Fischera, Henryka Biegeleisena, Jana Stanisława Bystronia, Zygmunta Glogera, Witolda Klingera, Władysława Siarkowskiego, Bożeny Stelmachowskiej, Seweryna Udzieli i Tadeusza Seweryna oraz kilka innych. Prace te zawierają trzon informacji, na których opiera się rozprawa. Ponadto, postawiony cel rekonstrukcji i oceny XIX-wiecznych praktyk skłonił Autorkę do sięgnięcia do bogatej literatury przedmiotu.

Ze względu na wybraną procedurę i zakres badań Autorka porusza wiele wątków, koncentrując się niemniej na kilku zasadniczych, inne napomykając zaledwie lub inicjując bez oczekiwanego pogłębienia. Do zasadniczych wątków pracy, wynikających z układu rozdziałów, należy zaliczyć obraz sakralny jako przedmiot kultu oraz jako obiekt estetyczny, ruch obrazów i jego konsekwencje, desakralizacja i niszczenie obrazów oraz obraz sakralny a obrzędowość

pogrzebowa. Ten ostatni wątek, choć wydzielony w ostatnim podrozdziale, pojawia się w całym tekście. Warto pochylić się nad każdym z tych wątków wskazując na pozytywne i ewentualne braki.

Obraz sakralny jako przedmiot kultu. Na stronie 76 Autorka pisze: „Badając uwarunkowania owego wizualno-religijnego doświadczenia, ważne jest uwzględnienie szerokiego kontekstu doznań wzrokowych o sakralnym podłożu”. Dalej wskazuje na brak kategorię rozgraniczenia między tym, co zmysłowe, a nadzmysłowe. Podstawą tych stwierdzeń jest schemat mirakularny, który autorka przedstawia szczegółowo na poprzedzających stronicach. Podkreśla ona wrażliwość mirakularną ludu, z którą związane są przeżycia wizualne. Cudowna postać mogła pojawić się czasem bez konkretyzacji w formie figury lub obrazu. Niemniej, miejsce pojawienia nabierało waloru sakralności, palono tam świece, składano kwiaty, odprawiano nabożeństwa. Kiedy zaś w rachubę wchodziły obrazy lub figury związane z wydarzeniem cudownym, do aktywności mirakularnej (przemieszczenie, promieniowanie, wydzielanie) dołączały zjawiska optyczne (blask, jasność, kształty postaci). Te optyczne doświadczenia przekładały się na praktyki wzmacniające: palenie lamp i świec, nakładanie na obraz złotych lub srebrnych sukienek, koron, wotów itp.

Z doświadczeniem cudowności łączyło się odczucie piękna, a więc wymiar estetyczny obrazu. W pierwszej kolejności Autorka zwraca uwagę na znaczenie barw. Jako piękne uznawano jaskrawe barwy, rumianą i krągłą twarz. Podkreśla, że w kulturze ludowej ceniono rumianą twarz szczególnie u młodych kobiet. Czerwień jest symbolem życia i nie tylko archeologia zaświadcza o obecności czerwonej ochry na ciałach zmarłych (82), ponieważ podobne praktyki spotykamy również i dzisiaj, np. w kulturach afrykańskich.

Na następnych stronicach autorka skupia się na ornamentyce, koncentrując się na kwiatach. Stwierdza obecność motywów kwiatowych na obrazach świętych. Wskazuje na zwyczaj składania kwiatów pod krzyżami, w kapliczkach, przed obrazami i figurami świętych. Pisze: „Majenie wizerunków stanowiło wycinek dość powszechnego zwyczaju zdobienia ekumeny, zwierząt i ludzi” (90). Cytując Tadeusza Seweryna pisze: „Z perspektywy artystycznej wsi nie można mówić o traktowaniu świata zewnętrznego jako pożądanego wzoru do naśladowania. Przyroda nie należała do godnych tematów malarskich lub rzeźbiarskich” (94). Podobne stwierdzenia dotyczą kultur ludowych innych kontynentów. Natura nie jest wzorem sztuki, stąd kolor ziemi, roślinności i nieba nie jest kolorem w ścisłym słowa znaczeniu. Autorka próbuje wykazać pozaestetyczną funkcję roślin (kwiatów) – funkcję daru, funkcję ochronną. Niestety, nie wszystkie przykłady są adekwatne. Czy to przydrożne kapliczki są miejscem zjawiania się dusz, czy też na miejscu zjawiania się dusz (rozdroże itp.) postawiono

kapliczkę? Noc Walpurgii (świętej) przypada między 30 kwietnia a 1 maja i jest to jeden z wielkich sabatów czarownic, obchodzony jeszcze dzisiaj np. na Białorusi (wg notatek prasowych). Z przykładów przebija bardziej motyw magiczny niż funkcja daru. Liczne i ciekawe przykłady obrzędowości pogrzebowej niekoniecznie pasują do tej części wywodu.

Bardzo cenna merytorycznie jest ostatnia część rozdziału omawiająca schematy ikonograficzne. Autorka ogranicza się jedynie do niektórych z nich: Chrystus Frasobliwy, Serce Jezusa, Matka Boska Karmiąca i Matka Boska Gromniczna. Pojawia się też zdawkowo św. Jerzy czy św. Michał. Pisz: „Utwardzony w danej kulturze typ ikonograficzny pozwala podmiotom kultury na rozpoznanie najbardziej podstawowych wartości i afektów przez niego wyrażanych” (113). „Obraz, będący określonym wizualnym kadrem dzięki sprawczej mocy, jaką zawiera, może prowokować tworzenie rozmaitych, zmiennych treściowo, wariantów narracyjnych dla uchwycenia doświadczenia troski i zadumy Chrystusa Frasobliwego” (114).

Wyczulona na figury długiego trwania Autorka poszukuje w starożytnej Grecji pierwowzoru figury, której opisu sobie oszczędza. Szkoda, że nie pokusiła się na głębszą analizę samych przedstawień, ani nawet na zamieszczenie ilustracji. Jakie są dowody na popularność tych figur w XIX wieku? Jakie miejsce zajmowały w przestrzeni gospodarstw? Jakie treści religijne wzbudzały, o ile były to treści religijne? Te same pytania można by zadać odnośnie pozostałych schematów ikonograficznych poddanych analizie. Kult Najświętszego Serca Jezusowego i Niepokalanego Serca Maryi był z pewnością popularny w XIX wieku i początkiem XX wieku. Pytanie, kiedy te obrazy znalazły się u wezłowania łóżek, opuszczając tym samym święty kąt izby? Podobne pytanie dotyczy pozostałych obrazów. Matka Boska Karmiąca jest motywem dość popularnym. Przychodzi mi na myśl figura Izdy karmiącej Horusa. Matka Gromniczna jest mniej popularna. Prawdą jest, że święto Matki Boskiej Gromnicznej jest bogate w zabiegi rytualne i ludowe zwyczaje związane z końcem karnawału, poświęceniem świec i zwyczajów związanych z gromnicą. Sam wizerunek ma swoją historię i opowieści łączące Matkę Boską bardziej z wilkami niż ze świecą. Mimo jedynie zdawkowych opisów schematów ikonograficznych Autorka nie wyjaśnia, dlaczego wybrała te, a nie inne.

Końcówka tego rozdziału jest bardzo przemawiająca. Autorka łączy przekaz religijny i wyobrażenia estetyczne wskazując na jakości estetyczne, które wykluczają wartość religijną. Pisz: „Brak spełnienia określonych reguł powoduje niemożliwość osiągnięcia wartości kultycznej” (129). Nie należało ukazywać bladych postaci, ponieważ kolor biały był kojarzony ze śmiercią, wyrażał kontakt z zaświatami, zmarłymi i demonami. Nie mogły to też być wychudzone postacie, co oznaczałoby brak zdrowia. Ponadto brak lub zbyt ubóstwo motywów zdobniczych budziło dezaprobatę. A więc świętość rządziła się własnymi regułami

wizualnymi. Święty – rumiany, okrągły, to nie zmarły – biały kości, zjawia szkielet. Ale jeden i drugi ma wartość sacrum w rozumieniu Durkheimowskim – sacrum to czyste i nieczyste, boskie i demoniczne – sacrum, które domaga się specjalnego traktowania tzn. odmiennego od praktyk codziennych.

Bardzo ciekawym wątkiem pracy jest poruszany w trzecim rozdziale wątek poruszania obrazów. Zresztą istnieje wiele szczegółowych opracowań na ten temat, szczególnie dotyczących tańca feretronów, jako specjalności folkloru kaszubskiego. Autorka wymienia trzy rodzaje ruchu: przenoszenie obrazów i innych przedmiotów zawierających święte wizerunki z miejsca na miejsce, podczas pielgrzymek i procesji odbywających się w obrębie obszaru świątyni lub wokół terenów rolniczych. Drugim typem byłaby praktyka pokłonów i innych gestów przy pomocy feretronów i chorągwi. W końcu, spotykane w wielu sanktuariach odsłanianie i zasłanianie obrazów. Trzeci z wymienionych typów ruchu ma charakter mechaniczny, może mu towarzyszyć podkład muzyczny lub śpiew. Odbywa się w obecności wiernych, niektórzy z nich na czas akcji przyklękają. Sam wizerunek pozostaje nieruchomy. W przypadku pierwszego i drugiego typu święty obraz jest wprawiany w ruch i w związku z tym czynność poruszania ma istotne znaczenie społeczne, a rola aktorów może być relewantnym przedmiotem badań antropologicznych. W tym też kierunku idą rozważania autorki rozprawy.

Omawia ona, choć bardzo skrótowo, rodzaje pielgrzymek, głównie tę z Gdańska do Kalwarii Wejherowskiej, skład narodowościowy pątników, pozycję społeczną i relacje między grupami. Zwraca uwagę, że pokłon feretronów, to w istocie rzeczy oddanie czci religijnej przez osoby niosące feretrony i nimi manipulujące. Autorka proponuje ciekawą hipotezę wskazującą na wpływ barokowej widowiskowości na przebieg ceremonii pokłonu feretronów. Zwraca uwagę na różnice wynikające z pochodzenia społecznego uczestników pielgrzymek między elitami, a mieszkańcami wsi. „Figury kreślone przy użyciu obrazów wyrażały z jednej strony religijno-egalitarne wartości, z drugiej sakralno-ludyczne sensy” (95). Podjęta prezentacja pokłonów feretronów jest zwięzła w porównaniu z bogactwem literatury na ten temat, niemniej wystarczająca na potrzeby pracy.

Drugim przedmiotem świętym, na którym skupiają się rozważania dotyczące ruchu jest chorągiew. Chorągwie, w kontekście kościelnym, wykorzystywane się podczas procesji związanych z uroczystościami religijnymi (np. procesja rezurekcyjna, procesja Bożego Ciała, święto patronalne zwane odpustem), ale też w tradycji ludowej mogą być użyte podczas obchodzenia pól w czasie dni krzyżowych. Specyfikę niektórych regionów stanowią również chorągwie pogrzebowe. Autorka skupia się na akcji chorągwi podczas obchodu pól, który ma na celu zapewnienie urodzaju. Zwraca uwagę, że procesja nie tylko obchodzi pola nadając im

wartość sakralną, ale również ruchy wykonywane chorągwiami mają istotne znaczenie: pochylenie jako pozdrowienie, cześć oddawana znakom „kardynalnym”, krzyżom przydrożnym i figurom.

Autorka poświęca też uwagę chorąży: „Ten, kto dzierżył obiekt święty, wprawiał go w ruch lub za nim podążał, znajdował się pod przewodnictwem sacrum” (172). Niesienie chorągwi było wyróżnieniem, dlatego chorąży powinien nie tylko wykazywać szczególną pobożność, ale też mieć nieskalaną opinię w społeczeństwie. Z poziomem społecznym procesji chorągwi wiąże się frycowanie nowicjuszy i kołysanie sołtysa, inaczej pasowanie na gospodarza młodych mężczyzn oraz potwierdzenie władzy sołtysa. Zwracanie uwagi na znaczenie obrzędowego huśtania jest dość ciekawą czynnością. Być może więcej światła dałaby lektura artykułu Bożeny Józefów-Czerwińskiej, Ewy Masłowskiej i Inny Shved o symbolicznych reprezentacjach ruchu wahadłowego opublikowanego w „Studia Religiologica” w 2022 roku.

Rozdział IV przywołuje praktyki niszczenia świętych obrazów. Autorka stawia sobie pytanie, gdzie jest granica wartości kultycznej, czyli kiedy i jak następuje desakralizacja świętego obrazu. Autorka stara się zdefiniować zachowania względem wizerunków mające za zadanie wpływanie na moc je zamieszkującą, w wierzeniach ludu lub na ich unicestwienie. Może to być forma zadawania bólu przez bicie, cięcie lub nakłuwanie, wystawienie na wysoką temperaturę, poniewieranie, palenie, podtapianie czy wystawianie na deszcz. Te zabiegi mają na celu wpływanie na siły, które obraz reprezentują.

Nieintencjonalne zniszczenie wizerunku może przynieść nieszczęście. Istniało przeświadczenie, że potraktowanie obrazu w sposób niezgodny z wolą wizerunku może spowodować aktywowanie szkodliwych dla otoczenia mocy. Kara dotknie nie tylko sprawcę, ale również całą wspólnotę za pogwałcenie świętości. To przekonanie jest kultywowane do dzisiaj.

Autorka sugeruje, że „zasada doboru kary za określone przewinienia jeszcze w XIX i na pocz. XX wieku do pewnego stopnia mogła być obowiązująca w sposobach postępowania wobec wizerunków świętych” (197). Niestety, sugestia to nie znalazła poparcia w wystarczających dowodach.

Ostatnie część pracy zatytułowana „Pogrzeb obrazów” przyciąga szczególną uwagę. Być może nie ze względu na opisy różnego rodzaju form niszczenia obrazów, ale przez zestawienie tych form z formami eliminacji ciała zmarłego. Autorka stawia pytanie, czy wykluczony wizerunek traci swoją świętość? Niestety, nie znajdziemy na to pytanie odpowiedzi. Same formy eliminowania wizerunków: zakopywanie, palenie czy topienie nie

mają w sobie nic szczególnego, bardziej interesujące byłoby zastanowienie się nad miejscem, czasem i okolicznościami dokonywania takich czynności. Cała uwaga Autorki skupia się na podobieństwach między niszczeniem obrazów a niszczeniem resztek obrzędowego pokarmu. Nie stąd nie zowąd dochodzi do stwierdzenia: „Strukturalne analogie zwyczajów postępowania z jedzeniem oraz z obrazami naprowadzają nas na krąg problematyki pogrzebowej” (210).

Skojarzenie zmarłych z obrazami miałoby wynikać z faktu, że obraz był miejscem, przy którym dusze zmarłych znajdowały swe schronienie i mogły odbierać kult. Autorka dość swobodnie żongluje zwyczajami i obrzędami, aby wykazać związek między praktykami pogrzebowymi a tymi, które są związane z obrazem. Wskazuje na zakaz palenia ikon, który łączy się z zakazem kremacji w prawosławiu. Wskazuje na miejsca mediacyjne, jakimi były kapliczki na rozdrożach, kapliczki z wizerunkami świętymi, ma się rozumieć. Píše: „W kulturze tradycyjnej żywi nie byli jedynymi beneficjentami (sic!) wizerunków świętych, byli również zmarli. [...] zadania pełnione przez obrazy święte: 1. Miejsce schronienia, ukrycia „przeczekania” (dot. zmarłych „niebezpiecznych”), 2. Miejsce spotkań z żywymi (błąkające się dusze, duchy domowe), 3. Punkt tranzytowy – bramą umożliwiającą przejście na tamten świat (podczas pogrzebu), 4. Wsparcie, przepustka na „tamten świat”, by z czasem, być może, pełnić funkcję *psychopompa*” (239).

Zakończę tę część opisową następującą konstatacją Autorki: „Sacrum chrześcijańskie, a przynajmniej typowe dla niego rekwizyty obrzędowe, zyskało przewagę i moc egzorcyzmu w stosunku do dzisiejszych postaci mocy magicznych dostrzeganych przez ludność wiejską w różnych wizerunkach i przedmiotach” (249).

Praca doktorska pani mgr. Małgorzaty Dubasiewicz świadczy o dużej erudycji Autorki, znajomości tematu, literatury przedmiotu i dzieł teoretycznych. Jest to doskonała próba zestawienia wątków i sugestii, jakie mogą sugerować poszczególne praktyki i ich ludowa interpretacja. Autorka często ucieka się, zgodnie z pierwotnym zamierzeniem, do retrospekcji. Śmiało wyszukuje podobieństwa analizowanego stanu rzeczy z relikami przeszłości odnotowanymi w pracach historycznych i archeologicznych. Czasem są to zdawkowe konstatacje, przy których czytelnik zmuszone jest do „wielkiego skoku”, z XX wieku do np. kultury minojskiej lub łżyckiej. Czasem są to zdania bardziej wyważone: „Nie jest jednak wykluczone, że niektóre z wartości wyrażone przez rytualne obiekty sakralne stanowią kontynuację archaicznych sensów, twórczo przetwarzanych i inkorporowanych w nowym kontekście kulturowym” (170).

Cel, który autorka wyraziła na wstępie został osiągnięty: „Do głównych zadań tej pracy należy interpretacja doświadczenia obrazów świętych w kulturze typu ludowego uwzględniające współczynnik humanistyczny” (28) przy czym dla Autorki kultura ludowa to typ kultury minionej (20).

Na koniec jeszcze kilka uwag metodologicznych. Autorka prowadziła przez długie lata badania terenowe, z których niestety nic nie wynika. Na stronie 7 precyzuje miejsce badań, a mianowicie wieś Kluki w powiecie słupskim. Poza tym dowiadujemy się jednak niewiele. Co oznacza „mieć możliwość uczestniczenia i obserwacji”. Czy chodzi tu o obserwację uczestniczącą zgodnie z regułami, jakie im etnologia narzuca. Czy poza obserwacją przeprowadzone były wywiady i to na podstawie jakiego zestawu pytań, z kim i w jakich okolicznościach? Rzecz w tym, że praca dotyczy XIX i początku XX wieku, a więc najstarsi respondenci nie mogą pamiętać tych czasów, co najwyżej mogą coś o nich wiedzieć z opowiadań. Co prawda, w niektórych passusach pojawiają się odpowiedzi respondentów, ale nie jest ich wiele i nie mają wpływu na wartość pracy.

Jak wspominałem, głównym źródłem badań były prace autorów XIX-wiecznych i z początku XX wieku. Czy jednak wystarczają one do rekonstrukcji kultury religijnej badanej epoki, bo przecież o taką chodzi? Czy nie należałoby sięgnąć również do prac historycznych? Kultura ludowa to kultura ludu, w której istotne miejsce zajmuje religia, ale nie wyłącznie religia pogańska, ale chrześcijaństwo, w którym tolerowane są elementy pogańskie, rodzaj synkretyzmu, ale synkretyzm trzeba by wpięrow udowodnić. Autorka koncentruje się na elementach pogańskich, bo w nich ma nadzieję doszukać się elementów długiego trwania, ale jednocześnie przemilcza kontekst chrześcijański. Jaka jest różnica między obrazem poświęconym a nie poświęconym? Obrazy to również cała gama dewocjonaliów. Jaka jest rola kapłana (nie księdza jak to chce autorka na stronie 143)?

Przed takim podejściem ostrzega Ludwik Stomma twierdząc, że etnografia nastawiona na widzenie przeżytków pogaństwa w praktykach ludu zostawiła na boku cały problem religijności ludowej obecnej w kościele. „Stąd barwne i pełne fascynacji opisy ludowych obrzędów dorocznych, gdzie z pejzażu usunięto tylko... księdza, mszę, modlitwę, spowiedź itp. [...] Do samego kościoła zagląda jednak większość etnografów tylko po to, aby zauważyć, że na św. Szczepana sypią, w niektórych okolicach, ziarno z chóru. Reszta wydaje się redundantna i nieistotna dla chłopskiej egzystencji. Jakby rzeczywiście nie chcieli etnografowie przyjąć do wiadomości dosyć oczywistego faktu, że ‘ten prosty naród wierzy’ i że ma to istotne konsekwencje dla jego kultury” (L. Stomma, *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Pax, Warszawa 1986, s. 204-205).

Warto pochylić się nad rozróżnieniem między religijnością ludową a pobożnością ludową. Zadanie badacza to w pierwszej kolejności analiza. Trzeba starannie odróżnić elementy chrześcijańskie od pogańskich, ale tych pierwszych nie wolno pomijać. Pogaństwo, zgodnie z etymologią słowa: *paganus* – wieśniak, doczekało się wielu ciekawych opracowań. Istnieje w języku polskim tłumaczenie pracy Marca Augé „Duch pogaństwa”, gdzie autor przedstawia geniusz pogaństwa, bazując na religiach afrykańskich, grackiej i chińskiej i porównuje go do monoteizmów. Z pewnością w różnicach ontologii obu systemów warto byłoby umieścić elementy pogańskie w kulturze ludowej.

Pomocny byłby podręcznik „Etnologia religii” Andrzeja Szyjewskiego (Kraków 2001). Nie znajdując odniesień do tej pracy w bibliografii rozprawy, obawiam się, że nie jest on Autorce znany. Szyjewski m.in. wyjaśnia, że istnienia matriarchatu nigdy nie udowodniono, że jest to twór teoretyczny z XIX wieku. Przypisywanie więc takiego systemu władzy Słowianom jest daleko ryzykowne. Być może Stanisław Poniąkowski, zgodnie z teorią kręgów kulturowych taką koncepcję przyjmuje, ale od tego czasu nauka poszła do przodu.

Na usprawiedliwienie autorki przemawia fakt, że literatura etnograficzna z badanej epoki odznacza się „metodologiczną beztróską” (Stomma, jw., s. 204). Tym bardziej sięgnięcie do literatury historycznej byłoby mile widziane.

Podsumowując, pragnę podkreślić, że wyżej sformułowane uwagi metodologiczne, choć brzmią jak poważne zarzuty, nie deprecjonują recenzowanej rozprawy, a jedynie wskazują na jej ograniczenia. Czerpiąc ze źródeł etnograficznych epoki, które są często wynikiem „wypreparowania z chrześcijańskiej kultury wsi tego, co rzekomo ludowe właśnie, z gruntu siermiężne i prasłowiańskie” (Stomma, jw., s. 204), z sukcesem przeprowadziła Autorka próby rekonstrukcji, by ustalić, choćby tylko hipotetycznie, formy struktur długiego trwania, na wzór „wrostka robaczkowego” obecnego w XIX wiecznej kulturze ludowej.

Bogato udokumentowana, starannie zaprezentowana, podejmująca problematykę rzadko poruszaną dotyczącą związków różnych wzorów kulturowych, praca ta stanowi oryginalne dzieło i spełnia wymogi pracy doktorskiej, które określa Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce oraz związane z nim rozporządzenia. W związku z tym składam wniosek do Rady Dyscypliny Nauki o kulturze i religii Uniwersytetu Gdańskiego o przyjęcie rozprawy i dopuszczenie jej Autorki do dalszych etapów postępowania w celu nadanie stopnia doktora.

Pieniężno, dnia 4 grudnia 2023 r.

*Yaciek Piewnik*