Danuta Minta-Tworzowska Poznań, 8. 08. 2026 r.

Wydział Archeologii UAM w Poznaniu (afiliacja)

Recenzja pracy doktorskiej Weroniki Stosik pt. „Przemiany form religijności i związanych z nimi praktyk rytualnych w neolicie i chalkolicie Bliskiego Wschodu”

Praca doktorska Weroniki Stosik pt. „Przemiany form religijności i związanych z nimi praktyk rytualnych w neolicie i chalkolicie Bliskiego Wschodu”, napisana od kierunkiem prof. dra hab. Arkadiusza Marciniaka, zrealizowana została w Szkole Doktorskiej Anthropos PAN. Stanowi pokłosie projektu pod nazwą „Seshat: Global History Databank”. Projekt wpierw obejmował dane historyczne i socjologiczne, ale został poszerzony o dane archeologiczne, które to prace koordynował prof. Arkadiusz Marciniak. Obejmuje on zasoby danych o dużej objętości i złożoności, co wymagało ich kategoryzacji i kodowania. Dane empiryczne z zakresu archeologii zostały zebrane w sposób systematyczny i stanowiły podstawę analityczną czterech zasadniczych rozdziałów pracy doktorskiej Weroniki Stosik. Doktorantka podjęła również ich interpretację. Postawiła bowiem sobie jako cel pracy analizę form religijności społeczności bliskowschodnich w perspektywie długiego trwania od czasów neolitu oraz w chalkolicie (od ok. 10 tys. do 3 tys. lat p.n.e.), w kontekście uwarunkowań społecznych. Obszar jaki brała pod uwagę jest niezwykle rozległy, gdyż stanowi go: 1) Równina Konijska, 2) Dolina Górnego Eufratu, 3) Dolina Górnego Tygrysu oraz 4) południowa Mezopotamia. Skupiła się na analizie porównawczej wydzielonych regionów i wychwyceniu różnic w formach religijności w skali długiego trwania. Wprowadzając kategorię głębokich struktur „długiego trwania” może należałoby odwołać się do Fernanda Braudela, który ją wprowadził do nauk historycznych i nadał im określone znaczenie.

W przypadku pracy doktorskiej mgr W. Stosik wręcz fundamentalne okazały się dwa elementy. Pierwszy dotyczy mierzalności świata. Galileuszowi przypisuje się sentencję, która mówi: „Licz to, co policzalne, co mierzalne, a to co niemierzalne, uczyń mierzalnym”. Zawarte jest w niej marzenie o metodach badawczych, które umożliwią precyzyjne mierzenie rzeczywistości i rozwój odpowiedniej metodologii badań. Za tym dążeniem, obecnym od renesansu, a które odżyło także we współczesnej humanistyce dzięki big data, podąża również Doktorantka i czyni to z dużym powodzeniem. Jednak konieczna jest metodologia i teoria oraz idące za nimi wyniki praktycznych doświadczeń w tym zakresie. Natomiast drugi ważny problem wiąże się z interpretacją uzyskanych wyników badań. Doktorantka, mimo że nie pisze o tych problemach poznawczych, to jest ich świadoma, bowiem odnosi się do teorii, jaką jest koncepcja religijności Harvey Whitehouse’a – „Divergent Modes of Religiosity” (DMR). Wiąże ją z bazą danych Seshat. W przypadku Doktorantki powiązanie tych dwóch elementów i uzyskane w ten sposób oryginalne wyniki stanowią niewątpliwe niezwykłej wagi osiągnięcie. Osadziła procesy zmian religijności w uwarunkowaniach społecznych, oddzielając sferę wierzeniową od społecznej. Osobiście jest mi bliższy pogląd, że religia jest zjawiskiem społecznym. Co pociąga za sobą kolejną tezę, że społeczności archaiczne funkcjonowały wyłącznie w sferze społecznej, w której splatały się technologia oraz wierzenia. Niektóre rozważania Doktorantki przypominają tę idei, ale raczej czyni to intuicyjnie np. analizując dla początków neolitu zjawiska ze sfery gospodarczej równolegle z rytualnymi. Zasadniczo przyjęła jednak odmienną postawę teoretyczną, oddzielającą te sfery od siebie. W przypadku operowania danymi z bazy Seshat wydaje się, że nie było innej możliwości, ponieważ w niej wydzielono kategorie religia/religijność.

Doktorantka pokazała jak na wymienionych wyżej obszarach zachodzące zmiany doprowadziły do przekształcenia się formy wyobrażeniowej religii i zastąpienia jej z czasem przez formę doktrynalną, chociaż nie w liniowy sposób.

Układ pracy jest logiczny i realizujący cele pracy. Rozdział 1 nosi tytuł **„Badania nad systemami wierzeń i praktykami religijnymi w studiach nad neolitem i chalkolitem Bliskiego Wschodu: ujęcia teoretyczne, wiodące koncepcje badawcze oraz najważniejsze odkrycia**". Jak się wydaje odkrycia mogłyby zostać umieszczone poza tym rozdziałem, ponieważ jest on poświęcony podstawom teoretycznym i koncepcjom badawczym. Jest on niezwykle ważny. Doktorantka odnosi się w nim do fundamentalnych pojęć jak religia, kult, rytuał. Omawia również koncepcje badań nad religią pradziejową. Odwołuje się do idei animizmu E. Tylora, magii w ujęciu J. G. Frazera i wielu innych. Doktorantka zakłada, że społeczności pradziejowe niejako od początku posiadały jakąś formę religii. Przytacza poglądy Güntera Lanczkowskiego (1986, s. 34), dla którego „religia to nieredukowalne zjawisko pierwotne, konstytuowane przez egzystencjalny stosunek zwrotny między bóstwem, którego manifestacji człowiek doświadcza, a z drugiej strony przez reakcje człowieka w postaci skierowania na to, co bezwarunkowe". Doktorantce bliskie są poglądy dotyczące religijności, czy eksplozji symboliki, w której medium stanowiła sfera materialna, a główną rolę odgrywał wykształcony już w pełni język, zwłaszcza od okresu neolitu (np. Trevora Watkinsa 2001). Ważne historyczne znaczenie przypisała Colinowi Renfrew (1985), który wyróżnił cztery aspekty praktyk rytualnych.

Z mojej perspektywy bardziej uzasadnione jest mówienie o praktykach rytualnych, niż o religii w pradziejach. Podobnie pisał Peter Tompkins (2009), przytaczany w pracy, skupiając się na praktykach rytualnych. Tak również uważa Timothy Insoll twierdząc, że archeolodzy powinni być ostrożni w definiowaniu religii, ponieważ mają oni do czynienia jedynie ze sferą materialną, dlatego wydziela rytuał jako element religii i w analizach bardziej się na nim skupia. W podobnym duchu pisze m.in. archeolożka Lisabeth Bredhold Christensen, uważając, że archeolodzy skupiają się na rytuałach, a nie na religii.

Doktorantka przedstawiła podstawowe poglądy na rozwój społeczny i religijny w ujęciu poszczególnych paradygmatów archeologicznych: kulturowo-historycznego, marksistowskiego, procesualnego, postprocesualnego. Podkreśliła, że kiedy zaczęto zajmować się rytuałami przejścia, zwłaszcza pogrzebowymi to w nich dostrzeżono przejawy praktyk rytualnych oraz wierzeń poprzez nadawanie znaczeń poszczególnym formom. Zwłaszcza w archeologii procesualnej konteksty funeralne stały się sposobem rozpoznawania rzeczywistości społecznej. Słusznie w pracy wyeksponowano znaczenie strukturalizmu, w tym prac Claude Lévi-Straussa, i koncepcję „instynktu religijnego", w badaniach nad rytuałami i religijnością społeczności archaicznych. Przyczyniły się do tego zwłaszcza prace André Leroi-Gourhana, np. „Religie przedhistoryczne" (wyd. franc. z 1963 r.). Następnie archeologia interpretatywna przyczyniła się do rozwoju studiów nad religią (Bredhold Christensen, Warburton 2013), a szczególnie nurt określany jako poststrukturalizm, czy archeologia kognitywna.

Doktorantka wpierw omawia prace archeologów, a następnie te z zakresu antropologii kulturowej. Moim zdaniem powinno być odwrotnie, ponieważ archeologia rzadko kiedy powoływała własne teorie, dlatego czerpała z innych nauk, albo stanowiły one źródło inspiracji. Dlatego odwrócona kolejność byłaby wskazana. Zwłaszcza tezy C. Lévi-Straussa na temat relacji religia - magia byłyby istotne z punktu widzenia pracy Doktorantki. Dla tegoż myśliciela jedno bez drugiego nie istnieje, przy czym magię ujął jako czynnościowy aspekt religii. Wiele uwagi poświęcił również mitom i ich roli w świecie, postrzeganym przez strukturalizm na zasadzie relacji binarnych. Doktorantka pisząc o poszczególnych myślicielach jak J. Piaget, C. Lévi-Strauss, czy G. Dumezil jako o ujęciach religijności pradziejowej stawia ich niejako w gronie archeologów, co jest nieprawidłowe. A w dalszej części pisze o ich ogromnym wpływie na archeologię. Natomiast poglądy Dumézila łączące określone bóstwo z jedną z trzech grup społecznych, wyodrębnionych przez niego pozwoliły powiązać religię ze strukturą społeczną ludów indoeuropejskich na zasadzie trójfunkcyjności (warstwa kapłańska, rycerska, producentów-rolników).

Nawet jeśli uznać taki podział za idealizacyjny to jego idee nadal stanowią punkt odniesienia w badaniach nad mitami i zjawiskami z nimi związanymi.

W rozważaniach Doktorantki nie mogło zabraknąć koncepcji habitusu Pierre'a Bourdieu. Przytoczyła definicję habitusu, która najbardziej odpowiada jej celowi pracy - jako systemu trwałych dyspozycji, funkcjonujących jako zasada, która generuje i organizuje praktyki społeczne oraz reprezentacje, a także określa opanowanie operacji niezbędnych do ich osiągnięcia. W archeologii koncepcja ta służy próbom wniknięcia w materialny kontekst życia codziennego. Stosowano ten koncept do analizy praktyk pogrzebowych, a także rozważając kwestię etniczności. W. Stosik rozumie habitus jako wiedzę o otaczającym świecie i reguły, które za nim stoją, a które pozwalają nabywać predyspozycje społeczne. W skład habitusu wchodzą także wierzenia i sposoby rozwiązywania problemów.. Doktorantka uważa, że można go odnieść do teorii religijności H. Whitehouse'a, a zwłaszcza do doktrynalnego modelu religijności. Może należałoby wspomnieć, że Bourdieu z tym terminem ściśle powiązał pojęcie „pola". „Pole" jest względnie autonomicznym „mikrokosmosem", istniejącym wewnątrz „wszechświata społecznego", który rządzi się swoistą logiką i wytwarza właściwy sobie rodzaj praktyk i stosunków między uczestnikami tegoż pola (Bourdieu 2005, s. 280–285). Jak się wydaje tę ideę jak najbardziej można odnieść do praktyk religijnych.

Z czym Doktorantka łączy początki zainteresowań kwestiami religijnymi? Z koncepcją matriarchatu i postacią Bogini Matki, która to idea zrodziła się w latach 60. tych XX wieku. Nie jest ona niezmienna i miała swoje podłoże historyczne. Doktorantka odwołuje się do James'a Mellaart'a, odkrywcy Çatalhöyük oraz do Mariji Gimbutas i jej „świata Bogiń". Przypisali oni największą rolę Bogini Matce i zwierzętom, które z nią łączyli i poświęcali wiele uwagi religijności w pradziejach. Jak wiele skrajnych koncepcji i ta o matriarchacie na Bliskim Wschód doczekały się ostrej krytyki. Jednak swoistym kontynuatorem idei M. Gimbutas był Jacques Cauvin, który uważał, że proces neolityzacji nie odbywał się jedynie w sferze gospodarczej, czy społecznej, ale w religijnej i symbolicznej. Symbolika ta zdominowana była przez atrybuty kobiece, bowiem to bogini miała stać na czele sytemu wierzeń. Doktorantka podchodzi sceptycznie do istoty neolityzacji w wydaniu Cauvina, odwołując się do krytycznych tez m.in. Iana Hoddera i wielu innych. Osobiście byłabym skłonna się nad nimi pochylić, jednak nie w duchu ekofeminizmu, ale w takim sensie, że eksplozja znaków, które interpretujemy jako symbole nastąpiła właśnie w okresie neolitu. Największa krytyka idei matriarchatu na Bliskim Wschodzie jako pierwszej formy „religii" wyszła ze strony Lynn Meskel, analizującej figurki z Çatalhöyük (figurki często pozbawione głowy, zjawisko plastrowania czaszek w obrzędach pogrzebowych, demitologizacja obiektów określonych wcześniej jako „sanktuaria" interpretowane obecnie jako związane z kultem przodków w celu podtrzymania pamięci).

Doktorantka w pkt. 4 pierwszego rozdziału przedstawia materiały z Bliskiego Wschodu, ale od razu stara się określać system wierzeń i religijność tych społeczności. Raczej są to wnioski, a nie hipotezy do testowania, dlatego powstaje pytanie czy treści te powinny się znajdować w tym miejscu.

Uwzględnia *Göbekli Tepe* jako reprezentujące system wierzeń, spektakularne stanowisko odkryte w połowie lat 90. tych XX wieku przez Klausa Schmidta. Megalityczne struktury składające się z T-kształtnych słupów kamiennych zawierają płaskorzeźby z przedstawieniami dzikich zwierząt, ze zwierzęciem przewodnim odmiennym w każdym kompleksie. Najnowsza interpretacja Christophera Caletti z 2020 r. idzie w kierunku pewnego rodzaju totemów, symboli rodzin, klanów i interpretacji silnych związków człowieka z przyrodą. Doktorantka przytacza najnowsze tezy, i traktuje użytkowników tego kompleksu jako proto-rolników, używających określonych zbóż np. w czasie uczt. Stanowi to odmienną interpretację wobec wcześniejszej, w ramach której traktowano ich jako łowców-zbieraczy, niewykorzystujących roślin uprawnych. Te spostrzeżenia zdają się potwierdzać odkrycia na kolejnych stanowiskach jak np. Karahan Tepe.

W ramach tego podrozdziału Doktorantka przechodzi do koncepcji neolitu bliskowschodniego, a w istocie do koncepcji religii w ujęciu Iana Hoddera, Marca Verhoevena i Harvey Whitehouse'a – z perspektywy Çatalhöyük. Dlatego tytuł tego podrozdziału nie jest adekwatny do treści w nim zawartych. I. Hodder rozważa religię przez pryzmat jej społecznego wymiaru i funkcjonowania, a więc poprzez praktyki rytualne, takie jak związane z założeniem domu (fundacyjne), formami pochówków, wizerunkami zwierząt, czy ich atrybutami.

Doktorantka przyjęła jednak koncepcję religii Harvey Whitehouse'a (Whitehousse, McQuinn 2012). Pozwoliła ona Jej zdaniem na bardziej precyzyjne poszukiwanie źródeł do pracy, zarówno w sprawozdaniach archeologicznych, opracowaniach źródłowych, artykułach naukowych, monografiach, materiałach archiwalnych czy źródłach internetowych. Doktorantka przeprowadziła również wywiady z naukowcami badającymi poszczególne stanowiska, a więc zawarła coś w rodzaju źródeł etnograficznych, jako cenne uzupełnienie kwerend bibliotecznych, czy przeszukiwania zasobów internetowych.

Rozumienie religijności przyjęła za H. Whitehouse'm, a określane jest jako „Divergent Modes of Religiosity" (DMR), w której autor wyróżnia dwie zasadnicze formy religijności i odnosi je do społeczności plemiennych: wyobrażeniową oraz doktrynalną. Wyobrażeniowa bazuje na emocjach, do których dostosowuje zachowania uczestników rytuałów, odbywanych rzadko, ale o silnym stanie pobudzenia emocjonalnego. Rytuały przez swoje zamknięcie się nie rozprzestrzeniają. Ta forma dotyczy mniejszych grup, które by przetrwać bazują głównie na bolesnych rytuałach, np. inicjacji, przejścia, na mocy których zawiązująca się wspólnota posiada silne wewnętrzne, np. wspólnoty militarne. Przypisuje tę formę bardziej społecznościom łowiecko-zbierackim. Druga forma - doktrynalna jest przeciwieństwem pierwszej, zawiera już doktrynę religijną i podporządkowuje jej rytuały najczęściej cykliczne, powtarzalne, o charakterze inkluzywnym. Takie rytuały mają szansę przetrwania przez wieki, podtrzymując pamięć społeczną (Whitehouse 2002). Model religijności Whitehouse'a składa się z pięciu tzw. cech psychologicznych oraz siedmiu cech socjo-politycznych (s. 312 pracy).

Doktorantka zawarła charakterystykę tego modelu w różnych miejscach pracy, a jak się wydaje powinna te dane zebrać w jednym miejscu i umieścić na samym początku pracy. Sam Whitehouse ukazał swój model w ramach „kognitywnych nauk o religii" (CSR) na dziesiątkach przykładów współczesnych społeczności prostych, do których zebrał liczne i różnorodne dane, ale także na przykładzie neolitycznej osady w Çatalhöyük, interpretując początki tej osady jako związane z wyobrażeniowym modelem religijności. Natomiast ok. VII tysiąclecia p.n.e. miały w niej zajść doniosłe zmiany społeczne, które doprowadziły do wykształcenia się doktrynalnego modelu religii. Przyczyny upatruje w intensyfikacji rolnictwa oraz w konfliktach zbrojnych. Doktorantka podążając tym tropem starała się wydzielić przejawy modelu wyobrażeniowego. Słusznie założyła, że konieczne były rytuały, które ludzie odbywali w celu rozwiazywania bieżących problemów. Dostrzegła ich przejawy w: 1) w malowidłach prezentujących nierzadko makabryczne sceny polowania, 2) w oddzielaniu czaszki i wszelkich rytuałach pośmiertnych, którym poddawany był szkielet, 3) w częściach dzikich zwierząt jako trofeach domowych (np. bukrania), 4) w pozostałościach żywności, świadczących o ucztach i biesiadach rytualnych grup ludzkich. Ponadto przejawem wyobrażeniowej formuły religijności miały być rytuały fundacyjne, odbywające się mniej więcej co ok. 70, 80 lat (Whitehouse, Hodder 2010). Charakter praktyk religijnych uznała za ściśle powiązany z organizacją społeczną mieszkańców osady. W tym okresie w Çatalhöyük dominował bowiem typ domostwa z szeregiem oddzielonych od siebie pomieszczeń, charakteryzujący się nagromadzeniem znacznej ilości materiałów architektonicznych i dekoracyjnych. Pokazała wyraźne zmiany, które nastąpiły w drugim etapie funkcjonowania osady Çatalhöyük, a które poświadczały wyodrębnienie się już doktrynalnej formy religijności. Doktorantka,

podobnie jak Whitehouse, łączy te procesy z intensyfikacją rolnictwa i konfliktami, ale uznaje je za bardziej stabilizujące grupę. Wyróżnia następujące cechy doktrynalnej formuły religijności w Çatalhöyük: 1) pojawienie się stempli i zwiększonej ilości form narracyjnych, które zastąpiły makabryczne obrazy polowań, 2) upowszechnienie dekoracji w postaci elementów zwierzęcych, takich jak głowy byka, czy rogi i wprowadzenie ich w codzienne życie poprzez ich wykorzystanie do dekoracji ceramiki, 3) zwiększenie częstotliwości wykonywania niektórych praktyk oraz zjawisko ich większej uniformizacji. Ponadto, tak jak poprzednio, pokazała, że model ten charakteryzują zmiany na poziomie organizacji społecznej, niosąc z sobą zwiększoną decentralizację, indywidualizację oraz specjalizację w poszczególnych domostwach, w porównaniu z wcześniejszym okresem (Whitehouse, Hodder 2010). Jednak konieczna była modyfikacja koncepcji Whitehouse'a, jak uzasadnia Doktorantka - ze względu na charakter społeczności bliskowschodnich, a także fragmentaryczność źródeł, o kolejne dwa warianty: 1) rozproszonej postaci formy doktrynalnej oraz 2) połączenia modelu wyobrażeniowego z doktrynalnym. Znalazło to zastosowanie zwłaszcza dla okresów przejściowych, charakteryzujących się brakiem w pełni ukształtowanych form. Wyróżnienie kolejnych dwóch form religijności czyni bardziej realnym model przyjęty w pracy. Ponieważ w ujęciu Whitehouse'a występuje binaryzm na zasadzie białe/czarne, a realna sytuacja najczęściej znajduje się pośrodku.

Doktorantka, mimo że niejako z góry wybrała koncepcję Whitehouse'a to jednak odnosi się do kilu innych badaczy zajmujących się neolitem bliskowschodnim pod kątem rytuałów. Omawia m.in. poglądy Marca Verhoeven'a (2002), który wyróżnia tzw. ramy rytualne, jakie miały zachodzić w neolicie pre-ceramicznym B na Bliskim Wschodzie. Badacz ten uważał, że manifestowały się one w szeregu materialnych postaci. Ponadto łączył proces udomowienia roślin i zwierząt z jego społecznym oddziaływaniem. Doktorantka przytoczyła również interpretacje w duchu tzw. kozła ofiarnego René Girarda, podejmowane przez badaczy działających w ramach Fundacji Templetona. Najogólniej mechanizm kozła ofiarnego stanowi odpowiedź na kryzys społeczny, za który winą obarczane są np. dzikie zwierzęta. Wiązany jest on ściśle z przekonaniami religijnymi, które miały lec u podstaw kształtowania się społeczności neolitycznych.

W rozdziale 1 odniosła się także do chalkolitu, zwłaszcza późnego - do obszaru południowej Mezopotamii, upatrując na tym obszarze szczególnej dynamiki rozwojowej, dotyczącej religijności, głównie ze względu na posiadane źródła. Doktorantkę zajmują cztery okresy chronologiczne w V i IV tys. p.n.e. (Ubaid, późny Ubaid, wczesny Uruk, środkowy Uruk). Zawarła syntezę tego przedziału czasowego, ukazując coraz większe zróżnicowanie społeczne, przejawiające się w specjalizacji zawodowej i wytwórczej. Z tymi procesami łączy obiekty o różnej funkcji, występujące w określonych strefach osad i miast. Ukazała to poczynając od okresu Ubaid, w którym następuje integracja grup ludzkich w większe społeczności i wzrasta ich potencjał ekonomiczny i polityczny. Wpisuje się to w proces istotnych przemian społecznych trwający 2 tysiące lat w całym Basenie Śródziemnomorskim. Zdaniem Doktorantki w budynkach wyraźniej zaznacza się sfera *sacrum* w domostwach, a obie sfery: materialna i duchowa przeplatają się. Badacze poszukują takich oznak także w praktykach pogrzebowych, z jednej strony kontynuacji praktyk z końca neolitu (pochówki w domach, dekapitacja czaszek), ale także w nowych elementach (pojawienie się ciałopalenia). Najwyraźniej widoczne jest to zdaniem Doktorantki w architekturze sakralnej i tak np. w Eridu uważa się, że „świątynia" funkcjonowała nieprzerwanie przez 1500 lat, pełniąc również funkcje społeczne i gospodarcze. Okres Uruk to coraz większe podziały społeczne, wzrasta status samego Uruk jako centrum kulturowo-politycznego i jako religijnej stolicy Mezopotamii. Doktorantka idzie tropem prac wskazujących na rolę świątyń, w których wykształcił się kanon przedstawiania bóstw za pomocą łączenia na filarach ich postaci z postaciami zwierzęcymi. I właśnie religia jej zdaniem miała odgrywać rolę w wykształcaniu się nowych grup społecznych. Świątynia stawała się bowiem centrum każdego miasta, a ranga społeczna była tym wyższa im zamieszkiwano bliżej świątyni (Owen). Istotna jest kwestia źródeł – nie

tylko gliniane tabliczki, ale także płaskorzeźby, figurki orantów, naczynia interpretowane jako libacyjne wiązane są z tematyką religijną. To ze schyłku chalkolitu pochodzą mity i eposy dotyczące m.in. nieśmiertelności bóstw, mimo ich ludzkiej postaci, a z drugiej strony śmiertelności człowieka. Funkcjonuje bogaty panteon bóstw mezopotamskich i wykształca się system wierzeń oraz określona forma religijności, której przypisuje się doktrynę, składanie bogom ofiar- pożywienia i odbywanie libacji.

Gdybym miała w tym miejscu podjąć dyskusję to pierwszy problem, który według mnie nie został wystarczająco nakreślony to kwestia relacji religia a religijność, rytuał w odniesieniu do okresu neolitu i chalkolitu na Bliskim Wschodzie. Bez jasnego określenia ich wzajemnych relacji oraz rozproszenia po całej pracy elementów ich definicji sprawia, że ważne treści nieco się rozmywają. Jeśli rozumieć religię jako wspólnotowe działanie związane z kultem, a religijność jako indywidualny odbiór religii to w ramach pracy nie są one stosowane w taki sposób. Odnosi się wrażenie, że często są używane zamiennie. Powinno to zostać jasno wytłumaczone. Kolejna istotna kwestia. Na temat religii, religijności i ich relacji z magią istnieje ogromna tradycja naukowa. Zdaję sobie sprawę, że można by jej poświęcić całą pracę, a może i kilka prac. Dlatego uważam, że Doktorantka słusznie zdecydowała się na wybór jednej koncepcji religii/religijności. Jednak należałoby ten wybór szerzej uzasadnić, a tego trochę brakuje w pracy.

W rozdziale 2 pt. „Perspektywa teoriopoznawcza i model postepowania badawczego” Doktorantka rozwija niektóre tezy z rozdziału 1. Podkreśla multidyscyplinarność projektu, a proces badawczy, którego efektem jest praca doktorska oparła na trzech podstawach: 1) zastosowaniu wielkiej narracji i dążeniu do syntezy, 2) big data, 3) humanistyce cyfrowej. Zdaniem Doktorantki nurty te są spójne (s. 53). Należy się zgodzić, że big data współdziała z humanistyką cyfrową, ale nie dostrzegam związku z wielkimi narracjami, zwłaszcza, że Doktorantka nie odnosi ich do narracji tworzonych przez badacza, ale do społeczności, które się bada. Są to niewspółmierne kategorie poznawcze. Należałoby oddzielić humanistykę cyfrową i big data od kategorii takich jak długie trwanie i pamięć narratywna społeczności pradziejowych. Doktorantka chce odpowiadać na „wielkie” pytania, a nie te dotyczące mikroskali, idąc tropem takich badaczy jak Altschul, Kinitigh (2014). Wymaga to integracji dotychczasowych danych jak i wprowadzenia nowych, zarówno archeologicznych z geomorfologicznymi, paleośrodowiskowymi, demograficznymi itp. Ponieważ Doktoranta oparła swoją pracę na bazie danych Seshat to odwołuje się do Petera Turchina i jego zespołu badawczego, twórcy tej bazy, oraz do Iana Morrisa. Turchin szuka rozwiązania w modelowaniu matematycznym połączonym z analizami statystycznymi. Stara się wyjaśnić rolę, jaką odgrywały wielkie narracje w danej społeczności pradziejowej w procesie asymilacji etnicznej poszczególnych grup. Łączy je z wpływem religii usytuowanej między dynamiką populacji a stabilnością społeczną i polityczną. Natomiast Morris skupia się na procesach długiego trwania, również tych sprzed 8 tys. lat i ich roli w ukształtowaniu cywilizacji tzw. Zachodu w relacji do tzw. Wschodu, tłumacząc przełomy w dziejach zdolnością do prowadzenia wojny i działań militarnych.

Doktorantka, zwracając się ku cyfrowej humanistyce przyjęła także ideę Kristiana Kristiansena z 2017 r., że w archeologii mamy do czynienia z „trzecią rewolucją”. Pierwszą jego zdaniem była teoria ewolucji Karola Darwina i metoda stratygraficzna, drugą stanowiło wprowadzenie datowania C14, a trzecią - zwrot ku naukom ścisłym, przejawiający się w big data, szerokim wykorzystaniu danych ilościowych w modelowaniu matematycznym, analizach kopalnego DNA, stałych izotopów i tym podobnych metod w archeologii. Należy się zgodzić, że szeroka digitalizacja danych i ich integracja w ramach baz danych stanowi niezwykle ważny element dzisiejszej archeologii. Odbywa się to pod hasłem cyfrowej humanistyki, i posłużyło np. „archeologii symetrycznej” do zaznaczenia swojej tożsamości. Także do ochrony dziedzictwa materialnego i niematerialnego, zarządzania nim, do jego promocji. Jednak powstaje pytanie – czy nowe metody decydują o zmianie jakościowej w archeologii,

czy jednak taką rolę pełnią teorie. Wspomniani przeze mnie wyżej archeolodzy symetryczni odwołali się do teorii aktora - sieci Bruno Latoura. Nawet jeśli przyjmiemy, że owa teoria jest bardziej modelem, niż teorią to nadal nie mamy odpowiedzi na pytanie – moim zdaniem fundamentalne, formułowane w postaci: *Quo vadis* archeologia? Wspomnę jedynie o zachłyśnięciu się nowymi możliwościami technicznymi, co przysłania wielu archeologom właściwą, humanistyczną perspektywę. Poprzestają na tym, co wynika z analizy porównawczej danych ilościowych w danym modelu matematycznym, czy statystycznym, bez próby odpowiedzi na zasadnicze pytania dotyczące kultury i społeczeństwa. Jako humaniści zadajemy pytania o charakterze jakościowym, a odpowiedzi poszukujemy głównie w danych ilościowych. Przełożenie wyników analiz ilościowych na jakościowe jest niezwykle trudne, niekiedy niemożliwe, także łączenie tych danych, a obecnym badaczom wydaje się to dość oczywiste.

Doktorantka radzi sobie z tym problemem (za Whitehouse'm) przytaczając następujące przejawy religii: 1) życie pozagrobowe, 2) istoty nadprzyrodzone, 3) znaki i zapowiedzi, 4) kreacjonizm, 5) opętanie przez ducha, 6) rytuały, 7) rytualna egzegeza, 8) świętość, 9) szacunek, 10) moralne zobowiązanie, 11) kara i nagroda, oraz 12) objawienie. Kluczową rolę w koncepcji CSR ma pojęcie ewolucji poznawczej - myślenie i zachowanie religijne wynika ze zdolności poznawczych jako wyzwanie adaptacyjne w ramach ewolucji człowieka, niekoniecznie związane z religią. Zdaniem Doktorantki do ich rozpoznania prowadzą statystyczne analizy ukazujące znaczące tendencje w tym zakresie. Doktorantka (za Whitehouse'm) proponuje dwie strategie: 1) poszukiwania zmiennych, które mogą albo uwypuklać, albo niwelować cechy uniwersalne, albo 2) poszukiwania mechanizmów wykraczających poza powtarzalny zestaw cech.

Od tych rozważań przechodzi do ***Metodyki badań i materiału badawczego*** **(**podrozdz. 2, rozdz. 3). W istocie to dopiero w nim przedstawia swój model badawczy. Przyjmuje ten wypracowany w ramach „Seshat. Global History Databank". Wprawdzie raz pisze o nim, że to innowacyjna baza danych, później, że to perspektywa teoriopoznawcza, a tytuł sugeruje, że metodyka badań. Sam projekt ma imponujący rozmach, osiągnięcia i bez konstruowania i sięgania do jego zasobów zapewne nie byłaby możliwa realizacja recenzowanej pracy doktorskiej, na dodatek z takim rozmachem i ważnymi efektami poznawczymi. Zawiera on pewne jednostki porządkujące, jak „Naturalny Region Geograficzny", czy kategorię „polity", odnoszące się do złożoności kulturowo-historycznej, wyróżniane według mnie jednak dość arbitralnie. Dla zakresu geograficznego – 4 regiony, które ujęła w ramy Naturalnych Obszarów Geograficznych. Doktorantka uwzględniła łącznie 27 polities (typu neolit preceramiczny, neolit ceramiczny, wczesny, środkowy, późny chalkolit itd.). Pokazała to szczegółowo w tabelach i wnikliwie omówiła odnosząc je do stanowisk archeologicznych i ich chronologii.

W kolejnym **4 rozdziale pt. „Analiza diachroniczna rozkładu badanych zmiennych rytualnych i społecznych na obszarze Doliny Górnego Eufratu**", Doktorantka wykorzystała dwa rodzaje zmiennych - rytualne oraz społeczne. Zmienne rytualne podzieliła na dwie kategorie: „zmienne rytualne I" - Zbiorowy rytuał o największej skali/ Zbiorowy rytuał o największym rozpowszechnieniu/ Zbiorowy rytuał o największej częstotliwości/ Zbiorowy rytuał o największym poziomie emocjonalnego pobudzenia/ Zbiorowy rytuał o najmniejszym poziomie emocjonalnego pobudzenia. Doktorantka doszła do wniosku, że w neolicie rytuałem o najwyższej randze był rytuał pogrzebowy, i trudno z tym dyskutować, związany ze sferą domową (pochówki pod podłogami domów), a zabiegi praktyczne to izolowanie czaszek w pochówkach wtórnych. Widoczna jest zmiana w sposobach chowania zmarłych między początkowymi a końcowymi polities.

Należące do drugiej grupy „Zmienne rytualne II" to - Rytuały przejścia/ Ucztowanie/ Budynki ceremonialne/ Zgromadzenia/ Strefa wyobrażeniowa/ Depozyty pogrzebowe/ Przyjmowanie narkotyków/ Praktyki dnia codziennego. Każdej z tych zmiennych towarzyszy szereg cech, które podlegały kodowaniu, przykładowo: do grupy zmiennych dotyczących *Feastingu* przynależą takie

cechy jak śpiewanie, taniec czy np. obecność palenisk. Doktorantka skupiła się na ostatniej kategorii, na ucztowaniu (jamy po pozostałościach uczt, paleniska, kości dzikich zwierząt, obecność bukraniów w domostwach). Ucztowaniu przypisuje duży ładunek symboliczny, jako budowanie i wzmacnianie norm społecznych (s. 80). Podobnie zajęła się budowlami ceremonialnymi, ale w istocie ich nie dostrzegła w neolicie czy chalkolicie, wskazując na „domy historyczne". Przeszła do rytuałów przejścia, z których najważniejszy to pogrzeb, w którym doszukiwała się standaryzacji jego cech, np. dominacja inhumacji oraz pochówek pierwotny albo wtórny, wyposażenie grobów (tzw. dary grobowe, figurki, w tym w tym przedmioty prestiżowe; rodzaj pigmentu), ceremonialne obiekty. Podobnie zanalizowana została relacja między zmiennymi rytualnymi, a następnie Doktorantka zwraca się ku praktykom dnia codziennego. Przechodzi w tym rozdziale do zmiennych społecznych, wskazujących na organizację społeczną ludzi w neolicie i chalkolicie Doliny Górnego Eufratu. Tę sprowadza do osad i ich rangi, podobnie jak w przypadku Równiny Konijskiej. Skupia się na Karahan Tepe i Göbekli Tepe, jako osadach ceremonialnych, jak i szeregu innych osad, które kategoryzuje pod tym kątem.

Rozdział 5 obejmuje **analizę diachroniczną rozkładu badanych zmiennych rytualnych i społecznych,** a więc ten sam rodzaj analizy co w rozdziale 4, ale w odniesieniu do **Doliny Górnego Tygrysu,** a w **rozdziale 6-** pod takim samym kątem uczyniono to **dla południowej Mezopotamii**.

Z rozdziałów 4-6 wynika, że Doktorantka skupiła się na czynnościowej stronie religijności, czyli na praktykach rytualnych i działaniach związanych z religijnością. Włączyła do tych praktyk: praktyki pogrzebowe, architekturę monumentalną i wspólnotową, obiekty rytualne, różne przedstawienia, które uznała za związane z nimi. Bez wątpienia zderzyła się ze złożonością i różnicami regionalnymi czterech bliskowschodnich obszarów. Jednak przeprowadziła dogłębną analizę porównawczą poszukując podobieństwa, ale w istocie ważniejsze okazały się różnice między nimi. Jako wyjaśnienie tych różnic wskazała odmienną genezę poszczególnych społeczności neolitycznych na tych obszarach. Mimo że Doktorantka pisze o religijności to w istocie skupia się na praktykach rytualnych i raczej w takim duchu powinny być te treści komunikowane w całej pracy (co zaznaczałam już wcześniej).

Doktorantka realizując te trzy zasadnicze rozdziały o charakterze analitycznym korzysta z klasyfikacji przyjętej w bazie Seshat i raczej nie miała możliwości ingerowania w wypracowane w jej ramach kategorie. Należy mieć na względzie, że jednostki klasyfikacyjne mają przyczynowo-skutkowy wpływ na uzyskaną klasyfikację i efekty zastosowanych algorytmów. Nie kwestionuję doniosłych osiągnięć w tym rozdziale. Jednak mam uwagę ogólniejszą - z mojej perspektywy widoczne są pewne problemy klasyfikacyjne twórców tejże bazy w dziale archeologia. Trudno bowiem dostrzec charakter rytualny „praktyk dnia codziennego". Byłoby to jak najbardziej słuszne, ale przy innej koncepcji religijności – czyli przy traktowaniu kultury jako jednosektorowej, w której technologia, kwestie społeczne i wierzeniowe funkcjonują w jednej sferze- w sferze społecznej. Jednak tak się nie dzieje w przypadku niniejszej pracy, a także bazy Seshat. Wątpliwości budzą kolejne kategorie analityczne o charakterze klasyfikacyjnym, np. na s. 273 „Budynki i miejsca publiczne". Doktorantka pisze:

Kolejna grupa zmiennych społecznych dotyczy budowli i przestrzeni publicznych. Do tej grupy zaliczyć można 1) budynki użyteczności publicznej związanej z infrastrukturą wodną (np. systemy irygacyjne, mosty i akwedukty), infrastrukturą transportową (np. drogi, tunele), przechowywaniem pożywienia i przestrzeniami magazynowymi, a także 2) astronomiczne obserwatoria i 3) budynki związane z popularyzowaniem wiedzy i kształceniem oraz rozrywką.

Zgodnie z językiem polskim i logiką podziału droga nie jest budynkiem, podobnie systemy irygacyjnie itp.

Także dyskusyjne jest wg mnie oddzielenie „budynków wspólnotowych" od „budynków i miejsc publicznych". Sugeruje to, że budynki wspólnotowe nie mają charakteru publicznego, a publiczne –

wspólnotowego. Jednak czy niektóre z nich nie mogą go mieć? Zwłaszcza, że Doktorantka umieszcza budynki z funkcją świątynną w jednej i drugiej kategorii (np. na s. 275). Natomiast niezrozumiałą kategorię stanowią „budynki o specjalnym przeznaczeniu" (s. 275), do których zalicza: 1) miejsca ceremonialne, 2) cmentarzyska ludzkie, 3) cmentarzyska zwierzęce, 4) cmentarzyska ludzko-zwierzęce 4) emporia handlowe, 5) kopalnie i wychodnie. Żadnej! z tych kategorii nie można uznać za „budynki". Prawdopodobnie jest to kwestia tłumaczenia, poprawności formułowania zdań w tym miejscu pracy.

Jednak w sytuacji kiedy klasyfikacja pełni w niej tak ważną rolę, ponieważ służy testowaniu hipotez i ma wpływ na przyjmowaną teorię to bardzo istotna jest adekwatność poszczególnych klas/kategorii. Niektóre z przyjętych kryteriów klasyfikacyjnych w bazie Seshat nie spełniają jednego z warunków podziału logicznego – rozłączności. Oczywiście w przypadku zbiorów empirycznych, a tylko takie istnieją w archeologii, jest on trudny do spełnienia ze względu na tzw. elementy pogranicza, to jednak taka sytuacja wymaga właściwego objaśnienia i pokazania, która z jednostek klasyfikacyjnych jest tą „pogranicza". Pewne kategorie, jak się wydaje, zostały wyodrębnione, ponieważ nie mieściły się w bardziej adekwatnych podziałach, jak np. wspomniane „budynki o specjalnym przeznaczeniu". Doktorantka w ciągu dalszym tego punktu pisze o „budowlach ceremonialnych" itp. Jednak budowla a budynek to nie to samo. Także niektóre określenia Doktorantki powinny zostać zweryfikowane. I tak np. kiedy dla zmiennych społecznych stosuje słowo „lider", a w przypadku zawodów – określenie „profesje", i szczególnie niezręcznie brzmi wywód „[…]w tym poszczególnych profesji: żołnierzy, oficerów i kapłanów" (s. 271). Podobnie sformułowanie „hierarchia osadnicza", jako przejaw hierarchii społecznej.

Istotny jest rozdział 7 pracy pt. „Interpretacja przemian religijności w neolicie i chalkolicie na wybranych obszarach Bliskiego Wschodu". Konsekwentnie dokonała tego pod kątem rytualnego i społecznego charakteru badanych społeczności, kreśląc obraz czterech wybranych regionów. Na Równinie Konijskiej wydziela dwa etapy zmian, w Dolinie Górnego Eufratu- trzy, w Dolinie Górnego Tygrysu- cztery, a w pułudniowej Mezopotamii – dwa etapy zmian rytualno-społecznych. Doktorantka podsumowała przeprowadzoną syntezę dynamiki wszystkich czterech obszarów geograficznych, ujętych w pracy, podkreślając wysoką rangę procesów i zjawisk na obszarze Doliny Górnego Eufratu, które przebiegały punktowo, ale miały intensywny charakter. Doszła do wniosku, że kluczowe przeobrażenia w obszarze praktyk rytualno-społecznych, o znaczeniu wykraczającym poza ten region, ale obejmujących obszar całego Bliskiego Wschodu w okresie neolitu i chalkolitu, zaczęły się już od 10 000 BC i trwały nieprzerwanie - bez wyraźnego okresu stagnacji do końca chalkolitu. Podobny czas pojawienia się istotnych z punktu widzenia pracy przemian miał miejsce na obszarze Doliny Tygrysu, jednak tam zmiany zgodnie z tezami Doktorantki przebiegały sinusoidalnie i były mniej intensywne. Doszła do wniosku, że Dolina Eufratu była pierwotnym obszarem zmian w stosunku zarówno do Równiny Konijskiej, jak i południowej Mezopotamii. Obszar południowej Mezopotamii, jak wynika z jej analiz, z kolei był miejscem swoistej kumulacji zjawisk i procesów o charakterze rytualno-społecznym w V i IV tysiącleciu BC. Czwarty region- Równina Konijska rozwijała się z kolei w swoim własnym, specyficznym rytmie. Kulminacja jej największego rozwoju przypadła na okres VII – VI tysiąclecia BC, a swoista kontynuacja miała miejsce w kolejnym tysiącleciu. Trajektoria zjawisk i procesów omawianych w pracy na obszarze Równiny Konijskiej była początkowo bardzo intensywna, po czym doszło do wyraźnego spowolnienia i wygaszenia.

Doktorantka oceniła przydatność DMR Whitehouse'a do badań nad religijnością. Uznała go jako istotny poznawczo, jednak jak słusznie zauważyła niezbyt dobrze radzi sobie on z procesami długiego trwania. W tym przypadku od 10 tys. do 3 tys. BC binaryzm modelu nie pozwalał na wyróżnienie form przejściowych. Dlatego Doktorantka zaproponowała łącznie 4 warianty modelu religijności, oprócz dwóch zasadniczych, także model doktrynalny rozproszony, a także jednoczesne połączenie dwóch

modeli - wyobrażeniowego z doktrynalnym. Kluczowy rozdział 8 to „**Przemiany religijności w neolicie i chalkolicie na wybranych obszarach Bliskiego Wschodu w perspektywie koncepcji DMR Harvey Whitehouse'a".** Uzyskane wcześniej wyniki i wnioski pozwoliły Doktorantce na próbę uchwycenia przemian religijności w czterech regionach. To w tym rozdziale połączyła model Whitehouse'a z bazą danych Seshat, dodając własną propozycję w tym zakresie. Skupiła się na cechach psychologicznych tego modelu, wyodrębniając różnice między modelem wyobrażeniowym a doktrynalnym. Cechy te to: 1) częstotliwość rytuału, 2) poziom pobudzenia, 3) rodzaj pamięci i „zapisu" danego rytuału, 4) charakter działania rytualnego oraz 5) sposoby przekazu/przedstawienia rytuału poprzez kulturę materialną. Drugi rodzaj cech – socjopolityczne, również istotne z punktu widzenia celów pracy, jednak dla Doktorantki stanowiły one tło bądź konsekwencje procesów i zjawisk o rytualnym znaczeniu. Cechami tymi są: 1) spójność społeczna, 2) przywództwo, 3) inkluzywność/ekskluzywność, 4) rozprzestrzenienie się rytuału, 5) skala rytuału, 6) stopień jednolitości, oraz 7) struktura społeczna. Dla Doliny Konijskiej wyróżniła dwa etapy, pierwszy wyobrażeniowy, a drugi doktrynalny rozproszony; dla Doliny Eufratu- trzy etapy, wyobrażeniowy, doktrynalny rozproszony, doktrynalny. Na obszarze Doliny Górnego Tygrysu wyróżniła cztery warianty: 1) model wyobrażeniowy, 2) brak możliwości klarownego wyróżnienia modelu religijności z uwagi najprawdopodobniej na kryzys wierzeniowości, 3) model doktrynalny rozproszony, z pewnymi dominującymi cechami doktrynalnymi, ale również zauważalnymi pozostałościami elementów modelu wyobrażeniowego, oraz 4) model doktrynalny. Na terenie południowej Mezopotamii połączenie modelu wyobrażeniowego z doktrynalnym, a następnie wzorcowy doktrynalny. Te dwa dodatkowe warianty religijności, wyróżnione przez Doktorantkę stanowią oryginalne osiągnijcie Jej pracy doktorskiej i czynią bardziej realnym obraz przemian religijności w czterech regionach Bliskiego Wschodu.

To, czego zabrakło w pracy to precyzyjne określenie relacji religia – magia – religijność - rytuały, co oznacza również brak stosowania jednoznacznych ich definicji w pracy (o czym pisałam wcześniej). Kolejny niedosyt treściowy to odpowiedź na pytanie, czym jest cyfrowy zwrot w humanistyce. Wprawdzie Doktorantka podaje inicjatywy podejmowane w archeologii w kontekście tegoż zwrotu. Należy jednak mieć na uwadze, że jest on uważany za kolejny ważny zwrot metodologiczny, dlatego należałoby go nieco szerzej omówić, zwłaszcza, że rozważania Doktorantki w pełni się w nim mieszczą. Przypomnieć należy, że humanistyka wpierw w ramach strukturalizmu przeżyła zwrot lingwistyczny, następnie, pod naporem technologii wizualnych zwrot wizualny, kolejny to postmodernistyczny jako *status quo* projektu nowoczesności, a równolegle do niego – zwrot posthumanistyczny. Ten ostatni za sprawą rozwoju technologicznego i poszerzania biologicznych uwarunkowań istnienia naszego gatunku. Zwrot cyfrowy polega bowiem na zmianie metodologicznej, w której humanistyka skutecznie wykorzystuje świat cyfrowych danych, interfejsów, software i wizualizacji. Humaniści ci łączą metody ilościowe z jakościowymi, wymykają się tekstualnej linearności w myśleniu i wypowiedziach. W zamian preferują kształty generatywne, do których odnosi się logika algorytmiczna i założenia bardziej rizomatyczne (kłączaste). W miejsce tradycyjnego tekstu chętniej wkomponowują wizualizacje oraz inne interfejsy cyfrowe. W tezach pracy doktorskiej W. Stosik odnajdujemy większość tych elementów, zwłaszcza łączenie metod ilościowych z jakościowymi w analizie zjawisk religijnych neolitu i chlakolitu. Humanistyka wchodzi w dyskursy genetyczne, kognitywne, transhumanistyczne i biopolityczne. Doktorantka również podejmuje niektóre wątki z tych dyskursów, z kognitywnym na czele. Cyfrowa humanistyka widzi świat jako wielką bazę cyfrowych danych, które eksploruje i objaśnia za pomocą różnych cyfrowych interfejsów. Taką bazą danych dla niniejszej pracy była baza Seshat. Rodzi się inne rozumienie interdyscyplinarności, jako dialogu między *sciences* a *humanities*. I jak się wydaje Doktorantka w taki sposób rozumie interdyscyplinarność (chociaż tego nie objaśnia w pracy). To nowy sposób konstruowania świata. Czy właśnie spełnia się renesansowy model świata i wiedzy? Jeśli chcemy łączyć holistycznie wiedzę różnych dziedzin i mamy zaufanie do cyfr i matematyczności świata

to blisko nam do tych ideałów. To matematyczność staje się gwarantem budowania „doskonałej" wiedzy o świecie, na podstawie tworzonych kodów. Świat staje się bazą liczb, zakodowanych danych. Jeśli jeszcze zinterpretujemy go za pomocą reguł matematycznych to uzyskujemy coś co przypomina naukę uniwersalną. Jest to więc poszukiwanie matematycznej doskonałości i wykładni świata. Właśnie zwrot cyfrowy inspiruje do integralnego pojmowania wiedzy i nauki, ich łączności z technologią i sztuką, rzemiosłem i artyzmem. Nie inaczej czyni Doktorantka - świat neolitu i chalkolitu na Bliskim Wschodzie stał się bazą zakodowanych danych interpretowanych za pomocą modeli, w tym matematycznych. Wyłania się nowa postać badacza, by użyć określenia Hannah Arendt- jako *Homo faber*, który splata refleksyjność i działanie, niezbędne w pracy naukowej. W miejsce artysty romantyka musi wejść medialny rzemieślnik, który łączy praktyki zarówno materialnie jak i symbolicznie, sieciuje, konstruuje i dekonstruuje świat na nowo. To kolejne dążenie do tego, by dwie sfery życia: działania twórcze i codzienna pragmatyka tychże działań łączyły się ściśle w humanistyce cyfrowej. Podobnie jest w pracy doktorskiej W. Stosik, która analizuje religijność pradziejową neolitu i chalkolitu w kontekście działań duchowych, a zarazem praktycznych, technologicznych. W zmienionej sytuacji jest potrzebna dekonstrukcja i budowanie alternatywnych rozwiązań. Doktorantka dokonała takiej dekonstrukcji w odniesieniu do obrazu neolitu i chalkolitu wybranych czterech regionów bliskowschodnich. Mimo że cyfrowa humanistyka nie znajduje się w centrum uwagi to w archeologii ma ona duże możliwości, co jednoznacznie pokazała W. Stosik w zrealizowanej pracy doktorskiej wskazując na potencjał bazy danych Seshat w rozważaniach o religijności.

Praca doktorska Weroniki Stosik stanowi wyjątkowy i pionierski wkład w rozwój archeologii. Jej realizacja nie byłaby możliwa gdyby nie powstała baza danych archeologicznych w ramach Seshat, jednak wysiłek twórczy jaki został włożony w realizację pracy czyni z niej dzieło dojrzałe, oryginalne o wysokich walorach poznawczych. Jako najważniejsze osiągnięcia pracy należy wymienić: 1) zastosowanie „Divergent Modes of Religiosity" Harvey Whitehouse'a do konceptualizacji zjawisk rytualno-społecznych w wybranych regionach Bliskiego Wschodu w neolicie i chalkolicie, 2) czerpanie z innowacyjnej bazy danych Seshat i powiazanie jej z koncepcją DMR, 3) uchwycenie dynamiki procesów rytualnych, prowadzących do wyodrębnienia się złożonych systemów rytualnych i religijnych, 4) ukazanie znaczenia działań rytualnych w społecznościach neolitycznych i chalkolitycznych Bliskiego Wschodu w czterech regionach, wpływających na strukturę społeczną, jej komplikowanie się i odwrotnie: oddziaływanie struktury społecznej na formy religijności, a na koniec 5) pokazanie ogólnego schematu postępowania badawczego w ramach humanistyki cyfrowej.

Dlatego z pełnym przekonaniem uważam, że praca doktorska mgr Weroniki Stosik pt. „Przemiany form religijności i związanych z nimi praktyk rytualnych w neolicie i chalkolicie Bliskiego Wschodu" spełnia z naddatkiem wszelkie wymogi stawiane pracom doktorskim zgodnie z Ustawą z dnia 20 lipca 2018 r. - Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce (Dz.U. z 2023 r., poz. 742 z poźn.zm.) i wnioskuję o dopuszczenie Jej do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Składam także oficjalny wniosek o wyróżnienie pracy doktorskiej Weroniki Stosik.

Wnioskuję również o jej publikację, po uwzględnieniu i rozważeniu pewnych uwag zawartych w recenzji.

Danuta Minta-Tworzowska