

Prof. dr hab. Krzysztof T. Konecki

Łódź 29.11.2019.

Katedra Socjologii organizacji i Zarządzania

Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny

Uniwersytet Łódzki

Recenzja doktoratu mgr Malwiny Krajewskiej

„Modernization, migration of tradition, integration. Contemporary Tibetan Buddhist festive ceremonies in exile”,

promotor prof. dr hab. Tomasz Szlendak, Uniwersytet im Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Na początku chciałem podkreślić, że mamy do czynienia z wyjątkowym doktoratem, w którym autorka kontynuuje tradycje polskich badań terenowych w miejscach odległych i egzotycznych. Badania miały duży stopień trudności zarówno organizacyjnych a także związanych z dużym wysiłkiem intelektualnym i fizycznym związanym z ich długotrwałą realizacją w miejscach odległych kulturowo od tych, w których wychowała się doktorantka.

Autorka w swej pracy zainteresowana jest jak nauczanie buddyjskie radzi sobie w spotkaniu z epoką współczesną, zasadami społeczeństwa modernistycznego (zob. s.9). Szczególnie dotyczy to analizy tego zjawiska w kontekście emigracji Tybetańczyków i mnichów tybetańskich do innych krajów oraz w kontekście organizacji życia religijnego na obczyźnie.

Rozdział pierwszy dotyczy rozważań i przedstawienia podstaw dalszej analizy „danych” empirycznych. Autorka podejmuje analizę takich pojęć jak rytuały, zmiana społeczna czy monastycyzm. Przedstawia koncepcje socjologii religii oraz teorię rytuałów interakcyjnych Randala Collinsa. Przedstawia podejścia konstruktywistyczne oraz to jak Buddyzm jest postrzegany i analizowany przez socjologię religii. Podejście konstruktywistyczne przeciwstawia się esencjalistycznej definicji religii i generalnie szuka znaczeń jej kontekstualnie przypisywanych. Autorka dyskutuje problem sekularyzacji współczesnych społeczeństw przedstawiając koncepcje różnych autorów. Sama konkluduje, że mamy do czynienia z religijnym pluralizmem i że instytucjonalna religia jest zastępowana przez „indywidualną duchowość”. Autorka podąża tropem Beckforda i jego koncepcją „wyważonego społecznego konstrukcjonizmu” (Modest social constructionism). Religia jest

pojęciem ciągle negocjowanym i konstruowanym. Podlega ona ciągłej rekonstrukcji i transformacji.

Autorka w rozdziale przedstawia wiele wątków związanych z badaniem nad buddyzmem a także inspiracji płynących z buddyzmu dla nauk społecznych. Opisuje np. buddyjską socjologię, która czerpie z nauk buddyjskich, zaangażowania społecznego a także technik pracy nad umysłem. Innym wątkiem jest kwestia klasztorów i życia klasztornego widziana z socjologicznego punktu widzenia (1.4.).

Autorka opisuje także kwestie migracji i religii, co jest istotne w sytuacji opisu migracji mnichów buddyjskich z Tybetu do Indii i innych krajów. Migracje tworzą religijne i narodowe diaspory.

Rozdział drugi przedstawia metodologię badań i analiz. Autorka twierdzi, że zastosowała „metody mieszane” (mixed methods; czy rzeczywiście tak było?). Użyła następujących metod badawczych: obserwacji uczestniczącej, wywiadów częściowo standaryzowanych, autoetnografii i netnografii. Obserwowała 9 ceremonii religijnych. Przedstawia również autorefleksyjną narrację w sposób krytyczny odnośnie roli maskotki terenie badawczym. Podczas badań terenowych wykonywała notatki oraz nagrywała filmy a także fotografowała uczestników. W pracy znajduje się także wiele zdjęć ceremonii i rytuałów buddyjskich.

Projekt badawczy autorki był wieloletni, trwał cztery lata (2014-18) i obejmował eksplorację 4 festiwali buddyjskich w tradycji Karma Kagyu. Użyto następujących technik badawczych: obserwacji, wywiadów swobodnych częściowo ustrukturalizowanych (32 wywiady), autoetnografii i netnografii. Wszystko to wskazuje na zastosowanie etnografii socjologicznej gdzie używa się wielu technik badawczych dla eksploracji wyraźnie wyodrębnionego terenu obserwacji. Choć należy podkreślić, że autorka stosuje głównie interpretacje kulturologiczne i antropologiczne, w mniejszym stopniu socjologiczne.

Autorka próbuje poprzez obserwację ceremonii (festive ceremonies) zobaczyć jak współczesność wnika również do religijnych ceremonii. Obserwacji poddana była obudowa ceremonialna tradycji Karma Kagyu tybetańskiego buddyzmu. Doktorantka była zainteresowana jak praktykujący konstruują znaczenia rytuałów i ceremonii i jak je rozumieją i postrzegają.

Autorka podkreśla, że bezpośrednie doświadczenie obrzędowych ceremonii pozwalało jej stawiać dalsze pytania badawcze. Dzięki tym doświadczeniom zaczęła badać instytucje klasztorów. Była niejako *częściowo-regularną praktykującą* (semi-regular practitioner). Dalej

autorka badała zmiany w życiu klasztornym następujące pod wpływem warunków zewnętrznych. Interesowały ją różnice pomiędzy laikatem a mnichami w postrzeganiu aktualnych praktyk.

Autorka była (jest) niezwykle świadomą badaczką terenową. Jej przygotowania do badań były skrupulatne i długotrwałe. Doktorantka brała od uwagę następujące aspekty swej tożsamości badaczki: wiedzę (kurs w Hiszpanii o historii Tybetu i Indii; kurs w Indiach o *Abidharmie*), ubiór i miejsce pobytu. W terenie badawczym odbywała się negocjacja jej tożsamości i relacji władzy. Autorka twierdzi, że była w trakcie badań traktowana jako maskotka. Traktowanie jej jako maskotki sprawiało badaczce przyjemność ponadto zmniejszało dystans do uczestników badania oraz budowało zaufanie.

Autorka świadomie zaplanowała i zrealizowała techniczne przygotowania do badań. Jej akces do terenu badań stawał się stopniowo łatwiejszy, mimo istniejących barier (związanych z kwestią etniczną i kwestią płci). Badani nazwali badaczkę *Lambu*, czyli „wysoka”, co stanowiło pewien znak rozpoznawalności kiedy poruszała się po terenie badawczym i było także częścią tożsamości „maskotki”.

Autorka opisując analizę danych jakościowych przyjmuje ontologiczne założenie wywodzące się z Buddyizmu, a mianowicie „współdeterminującego się wyłaniania” (*dependent arising*), które kieruje jej epistemologią i następnie postępowaniem metodologicznym. Istotą analizy są pytanie problemowe związane konstruowaniem znaczeń rytuałów i ceremonii oraz jak monastycyzm na wygnaniu jest konstruowany i rozumiany? Do analizy użyto wielu rodzajów danych: notatki z terenu, nagrania z wywiadów, nagrania wykładów publicznych i rytuałów, nagrania wideo z ceremonii, fotografie i analiza danych z internetu. Zróżnicowanie uzyskanych rodzajów „danych” jest rzeczywiście imponujące.

W rozdziale trzecim autorka przedstawia historię buddyizmu, jego początki, zasady i historię buddyizmu tybetańskiego a szczególnie jego wprowadzenie do Tybetu jako oficjalnie obowiązującej religii. Interesują autorkę początki monastycyzmu i buddyjska definicja monastycyzmu. Przedstawione są także cztery najważniejsze szkoły tybetańskiego buddyizmu.

W rozdziale czwartym autorka przedstawia tybetańskie festiwale religijne i ceremonie: *Kagyü Monlam Chenmo* (a path of aspiration), *Losar* (Festiwal Noworoczny), *Rabne* (konsekracja klasztoru), ceremonia pogrzebowa, ceremonie upamiętniania. Ceremonia pogrzebowa była

transmitowana online, co ma jakoby świadczyć o przystosowaniu się tradycji do nowoczesności i także o tym, że przystosowanie ma charakter transnarodowy (172). Autorka przy każdym rytuale przedstawia zdjęcia ołtarzy i uczestników, w tym siebie, przygotowań do rytuałów. Jednak fotografie nie są analizowane, nie znamy ich kontekstu wytwarzania, struktury przedstawianych treści, co mają przekazywać i dla kogo/jakich celów były/są konstruowane? Nie znamy interpretacji badacza dotyczących wielu przedstawianych treści. Wydaje się, że fotografie, aczkolwiek niezwykle barwne i interesujące, są tylko czystą ilustracją dla bardzo ogólnego opisu rytuału/rytuałów, a być może materiałem dowodowym. Tego jednak nie dowiemy się z pracy.

W rozdziale piątym autorka jest zainteresowana jak nowoczesna technologia staje się środowiskiem dla tradycyjnej religii? Autorka za Filiciakiem (i inn. 2010) pisze, że technologia zmienia sposoby myślenia, odczuwania i działania w społeczeństwie (s. 179; wplecione są tutaj i w innych miejscach powołania na Filiciaka, które mogą sugerować, iż jest on badaczem buddyzmu tybetańskiego). Autorka opisuje generacje mnichów od tych, którzy przybyli z Tybetu do tych najmłodszych, które wychowały się w erze elektronicznej informacji i nie pamiętają analogowej epoki. Autorka opiera się tutaj na wywiadach z mnichami/ lamami. Starsi pamiętają nauki bezpośrednio odnoszące się do tradycji z Tybetu i wielkich mistrzów, linii Karma-Kagyü. Autorka opisuje za rozmówcami naukę *puja*, i innej systematycznej praktyki i dyscypliny. Autorka opisuje odbudowę monastycyzmu tybetańskiego na emigracji. Przyjęcie schronienia przez Karmapę 17-tego w roku 1996 pod drzewem Bodhi było przełomem, jeśli chodzi o nauczanie tradycyjnej praktyki. Autorka pokazuje także swoje aktywne uczestnictwo w przygotowaniach do rytuałów, kiedy pomagała niektórym mnichom w ich pracy. W tej części opisy etnograficzne są bardziej szczegółowe i pogłębione (opis śpiewów i ich wpływu na praktykujących jest niezwykle perswazyjny).

Interesującym i opisanym zjawiskiem pod tytułem „kontrowersje” jest problem następstwa/inkarnacji Gyalwy Karmapy kiedy pojawiło się dwóch nominatów. Mieliśmy wtedy do czynienia z rozłamem wewnątrz tej samej linii Karma Kagyü.

Różnice generacyjne, które autorka opisuje są wg niej związane między innymi z nowymi technologiami i mediami. Świat zewnętrzny staje się atrakcyjny i w związku z tym pojawiają się rezygnacje z życia zakonnego. Ale są także korzyści z użycia nowych technologii i łatwości przemieszczania się, można łatwiej propagować nauki Buddy. Można uczestniczyć w *pujas* będąc w innym kraju dzięki transmisjom na żywo *on line*. Autorka zauważyła

intensywne używanie komunikacji elektronicznej wśród mnichów, szczególnie młodych.

Autorka pisze, że mnisi mogli ustanawiać swoje tożsamości *on line*. W jakich celach były one konstruowane wg samych autorów tych konstrukcji? Nie ma materiałów empirycznych na ten temat oraz analizy ich motywów. Autorka pisze, że nowe media są w sprzeczności z tradycyjną kulturą monastyczną. Pewnie tak jest, ale co o tym myślą sami uczestnicy badania, ci którzy używają tych nowoczesnych mediów sami? Jak odczuwają tę sprzeczność? A może nie jest już ona przez nich odczuwana? Czy były pytania na ten temat w wywiadach do samych młodych uczestników badania?

Autorka pisze, że nowe media powodują wystąpienie następujących zmian: „It influenced the monastic society and began to shift their way of thinking from altruistic attitudes and willingness to work for the benefit of others into more egotistic, individual and self-fulfilment thought.” Jest to mocna teza, ale na jakich dowodach empirycznych się opiera? Czy tylko na opiniach starszych lamów? Czy też na wywiadach z młodymi uczestnikami badania? Mam tutaj pytania metodologiczne. Czy dowodzenie odnośnie jednej grupy może opierać się na opiniach innej grupy o tej poprzedniej? Jeśli tak, to w jakich kontekstach jest to możliwe? Jak tutaj konstrukty wiedzy pierwszego stopnia są przetwarzane na konstrukty drugiego stopnia (naukowe)?

Autorka przedstawia swoje opisy/konkluzje z badań. Ważną zmianą zauważalną jest uczestnictwo młodych adeptów klasztorów w laickiej edukacji. (Czasami klasztory mogą być traktowane jako internaty przez rodziców wysyłających dzieci do szkół.) Inną znaczącą zmianą jest stosowanie środków dyscyplinujących wobec młodych adeptów buddyzmu w klasztorach. Obecnie środki dyscyplinujące nie są tak surowe jak w czasach bezpośrednio po przybyciu mnichów z Tybetu do Indii. Zmiany dotyczą także obecnej infrastruktury w budynkach i związanych z tym wygod, których w dawnych klasztorach nie było. Przestaje się doceniać stan posiadania klasztoru, wolność i postrzegany jest mniejszy szacunek dla nauczycieli. Zmienia się także pozycja mniszek, które są bardziej doceniane, ze względu na swoją działalność i zaangażowanie w praktykę, często większe niż mnichów.

Silny jest też wpływ współczesnej, popularnej kultury hinduskiej na młodych mnichów, są oni zafascynowani filmami z Bollywood a także takimi sportami jak krykiet i futbol.

Z drugiej strony obserwowane jest zainteresowanie buddyzmem tybetańskim na uczelniach i generalnie w świecie laickim. Ciekawym zjawiskiem jest także ocena, przez niektórych nauczycieli, większego zaangażowania w praktykę buddystów tybetańskich na emigracji niż w samym Tybecie. W ocenie autorki wiedza o doktrynie buddyjskiej wśród współczesnego,

młodego pokolenia potomków emigrantów z Tybetu jest niska. Ocenę tą formułuje na podstawie swych rozmów i obserwacji w terenie a także podpira ją referencjami do literatury. Zmniejsza się także nabór nowych adeptów do klasztorów. Będąc często pod wpływem zewnętrznego świata, młodzi Tybetańczycy rezygnują nawet ze ślubów (oddają śluby) i wracają do laickiego życia.

Na koniec swojej pracy autorka pokazuje istnienie pewnych granic (linii granicznych) pomiędzy: lokalnymi uczestnikami ceremonii a zagranicznymi uczestnikami, tradycją a nowoczesnością/współczesnością, wyświęconymi a praktykującymi świeckimi.

Autorka konkluduje swoje rozważania, iż przyszłość klasztornej tradycji jest niepewna, ponieważ zewnętrzne bodźce skłaniają do indywidualizmu i samorealizacji co jest sprzeczne z tradycją buddyjską. Starsi lamowie, wg autorki, nie postrzegają niebezpieczeństw nowoczesnych mediów i generalnie społeczeństwa konsumpcyjnego. Współczesne technologie i całe techniczno-społeczne otoczenie wytwarza nowe typy osobowości, twierdzi autorka (nasuwa się pytanie jakie są to typy osobowości?)

W pracy znajduje się bibliografia, spis ilustracji oraz słowniczek pojęć, transkrypcja wywiadu, raz lista ekspertów z którymi rozmawiała badaczka.

Uwagi analityczno-krytyczne

Na stronie 9 autorka twierdzi, że używa tzw. „mixed methods”. Nie wiem czy rzeczywiście miała na myśli „Metody mieszane”, które mają już tradycję badawczą i wiążą się z użyciem także metod ilościowych, a takich autorka nie używała w swym badaniu.

Studiując buddyzm i założenia filozofii buddyjskiej, można byłoby odnieść się do potencjału kontemplatywnego tam zawartego. Oczywiście nie jest to zarzut, ale brak tego typu odniesień i zastosowań we własnym badaniu, szczególnie odnośnie autoetnografii narzuca się silnie recenzentowi. Autorka zresztą odcina się od esencjonalistycznego definiowania religii i interesują ją zewnętrzne warunki jej funkcjonowania i zmian w rytuałach i formach przekazu. Analiza ma jednopłaszczyznowy charakter, jest to analiza kulturologiczna, zewnętrzna w stosunku do doświadczanej przez uczestników badania (w tym autorki) rzeczywistości, zewnętrzna w stosunku do terenu badania. Oczywiście jest to jak najbardziej uprawomocnione w tradycji metodologicznej socjologii i antropologii.

Autorka pisząc o transmisji wiedzy duchowej, religijnej i filozoficznej mówi o jej podstawach: współczuciu i miłującej dobroci. Wiedza ta zawarta jest zarówno w religijnych tekstach jak i w przekazie słownym lamów. Jednak transmisja odbywa się także poprzez wspólną medytację, pokłony, i *cielesne* praktyki rytualne. Ciekawe byłoby zobaczyć, jak ciało jest uwikłane w transmisję wiedzy (zob. Liberman 2004 książka o transmisji wiedzy filozoficznej, zastosowane tam były metody analizy wizualnej, które można wykorzystać w badaniach typu etnograficznego).

Autorka używała autoetnografii. Autoetnograficzne opisy przyczyniały się do ogólnego opisu społeczności uczestniczących w ceremoniach. Brak jest tutaj pokazania przejścia od bardzo indywidualnego postrzegania rzeczywistości (z punktu widzenia pierwszej osoby) do opisów z punktu widzenia trzeciej osoby. Osobiste przeżycia są używane na udawadnianie perspektywy trzecioosobowej, perspektywy badacza zewnętrznego.

Autorka nazywając badanych używa często etykiety „respondents” („respondent” to ten co reaguje, termin wzięty z psychologii behawioralnej) co oznacza ewidentnie, że przyjmuje perspektywę trzeciej osoby a badania oscylują wokół założeń neo-pozytywistycznych (zob. – „Remaining respondents were distanced, shy or even little nervous”, s. 73). Nie używa pojęć uczestnik badania, czy też współpracownik w badaniu, co w badaniach konstruktywistycznych jest często stosowane, gdy tzw. *badani* są rzeczywistymi uczestnikami i współpracownikami badacza, bowiem to oni współ-konstruuja materiały badawcze. To co tworzą to nie są *dane*, ale wspólnie wytwarzane raporty z rozmów (raczej są to *co-data*), a techniki pozwalające je uzyskać badacze pozytywistycznie zorientowani nazywają wywiadami. Chociaż Pani Malwina Krajewska sama siebie nazywa „*participant-colleague*” *researcher*, to ta tożsamość jest jednak traktowana instrumentalnie by uzyskiwać bardziej wartościowe materiały empiryczne, które w tym momencie stają się dla niej „danymi”.

Bardzo istotne są tutaj nierozpoznane i nie zaświadczone w przedstawianym raporcie **kwestie etyczne** (poza ukrywaniem imion). Wiemy, że były uzyskiwane zgody na prowadzenie obserwacji ceremonii. Ale czy były uzyskiwane zgody na użycie *danych* z obserwacji? Czy były uzyskane zgody na użycie tych *danych* w publikacjach? Podobnie z *danymi* pochodzącymi z wywiadów, czy też „nieformalnych wywiadów” a także dotyczy to kwestii udostępniania publicznego wizerunków z fotografii.

Autorka twierdzi, że otrzymywała istotne dane, gdy rozmowy były nieformalne i respondenci nie postrzegali jej jako badaczki. Jak zatem został uzyskany „informed consent” w takich poszczególnych sytuacjach?

Jak rozwiązano problem hierarchii i władzy w badaniach; chodzi o relację badacza do uczestników badania. Czy autorka rzeczywiście starała się być w relacji *pedagoga* do swych badanych i traktować ich jako uczniów na co wskazuje jej cytat z pracy P. Bourdieau: „That was a direct field experience which strongly corresponds to the words of Pierre Bourdieu who noted that “the relationship between informant and anthropologist is somewhat analogous to a pedagogical relationship, in which the master must bring to the state of explicitness, for the purposes of transmission, the unconscious schemes of his practice” (s. 75). Czy konsekwentnie zastosowana perspektywa konstruktywistyczna nie wymaga refleksji nad przyjętą rolą „pedagoga”?

Z inspiracji buddyjskiej rozwinęła się także pewna specyficzna teoria społeczna i sposób analizy zjawisk współczesnych, np. analizy *monetaryzmu*, konsumpcjonizmu, indywidualizmu i innych problemów współczesnych społeczeństw, wg np. Davida Loy’a. Tymi problemami przecież zajmowała się autorka zarówno w części teoretycznej pracy jak i w części empirycznej. Brak jest w pracy pozycji Davida Loy'a odnośnie buddyjskiej teorii społecznej a także buddyzmu zaangażowanego:

Loy, David R. (2003). *A Great Awakening. A Buddhist Social Theory*. Sommerville: Wisdom Publication.

Loy, David R. (2008). *Money, Sex, War, Karma. Notes for a Buddhist Revolution*. Somerville: Wisdom Publication Inc .

Loy, David R. (no data). *Buddhism and Money: The Repression of Emptiness Today*, <http://www.zen-occidental.net/articles1/loy4.html>

Brak także jednak bardzo ważnej pozycji dotyczącej praktyk związanych z transmisją wiedzy w kontekście buddyzmu tybetańskiego; jest to pozycja socjologiczna i jednocześnie oparta na obserwacji bezpośredniej i analizach wizualnych, które przecież autorka stosuje:

Liberman, Kenneth (2004) *Dialectical Practice In Tibetan Philosophical Culture*. An Ethnomethodological Inquiry Into Formal Reasoning. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK: Rowman & Littlefield Publishers.

Jeżeli piszemy o funkcjonowaniu klasztorów i ich przystosowaniu się do współczesności to wątek instytucji jako organizacji byłby tutaj interesujący. Jak te organizacje są współcześnie zarządzane? Czy istnieje izomorfizm instytucjonalny i klasztory upodabniają się w zarządzaniu do innych współczesnych organizacji? Badanie klasztoru jako instytucji ekonomicznej byłby tutaj bardzo wskazane, by zobaczyć jak klasztory przystosowują się do współczesnych zasad rynku i kapitalistycznego marketingu. Czy ekonomia buddyjska (patrz Pryor 1990, 1991; Konecki 2017) nadal ma zastosowanie w ich funkcjonowaniu? Czy też modernizm wkracza tutaj także w sferze ekonomii. Moje obserwacje działalności Karma Kagyu w Polsce wskazują na silnie rozwiniętą orientację marketingową i sprzedażową nie tylko idei ale także akcesoriów religijnych, wizerunków „świętych”, książek, czasopism a także „odosobnień”.

Brakuje także powołań na polską literaturę metodologiczną badań jakościowych, zarówno w postaci monografii, słowników i artykułów z polskich specjalistycznych pism socjologicznych. Chodzi o definiowanie obserwacji uczestniczącej oraz etnografii socjologicznej, którą tak naprawdę prowadziła autorka w swych badaniach terenowych.

Błąd w powołaniu na stronie 42 – Nath Han 2009 a w Bibliografii -> Nhat Hanh, T. [2009], s. 44

Tabela na stronie 84 nie ma tytułu i numeru, posobnie na stronie 247.

Ocena końcowa

Moje uwagi powyższe mają charakter polemiczny a także mogą ulepszyć przyszłą publikację książki. Bo na pewno rekomenduję publikację książki na podstawie przedstawionych tez doktoratu. Moja ocena pracy jest pozytywna.

Praca jest oparta na wielokrotnych wizytach w klasztorach buddyjskich. Jest także oparta na obserwacji uczestniczącej rytuałów i przygotowań do rytuałów buddyjskich. To jest największa zaleta pracy, bowiem mamy wgląd w realne sytuacje dzięki opisom etnograficznym i relacjom z wywiadów. Autorka umiejętnie łączy etnografię z uzyskiwanymi materiałami empirycznymi w terenie. Użycie wielu technik badawczych w jednym projekcie zasługuje na uwagę i jest dużą zaletą pracy. Kandydatka jest świadomą i uważną badaczką terenową o czym świadczą jej przygotowania do badań, szczegółowo

opisane w pracy. Część teoretyczna pracy jest logicznie skonstruowana i dobrze zrealizowana.

Ponadto autorka stara się wysycić swoje opisy etnograficzne odniesieniami do istniejącej literatury. Oczytanie autorki i znajomość doktryny Karma Kagyu budzi podziw i jest znakomitym przykładem łączenia wiedzy teoretycznej z wiedzą pochodzącą z praktyki i obserwacji.

Na pochwałę zasługuje również zmysł krytyczny autorki. Umiejętnie analizuje istniejącą literaturę i przedstawia zasady buddyzmu i jej analizę antropologiczną, ale także i socjologiczną odwołując się do klasyków socjologii. Umiejętność empatycznego podejścia do rozmówców jest godna pochwały i naśladowania przez badaczy jakościowych. Skrupulatność analizy i umiejętność związana z interpretacją zawartych w materiale empirycznym znaczeń jest znakomitym dowodem na dojrzałość autorki jako badaczki i analityczki a także na osiągnięcie ważnych i niezbędnych podstaw rzemiosła socjologicznego.

Jeśli zadamy pytanie czy praca przyczynia się do przyrostu wiedzy w zakresie socjologii to odpowiedź jest: zdecydowanie tak. Otrzymujemy najświeższą wiedzę o współczesnej obrzędowości buddyzmu tybetańskiego na wychodźstwie, o relacjach między starszą zakonną a nowicjuszami i o zmianach w postawach najmłodszego pokolenia mnichów. Otrzymujemy także interpretację kulturologiczną zachodzących przemian w współczesnym monastycyzmie tybetańskim na wychodźstwie.

Praca doktorska mgr Malwiny Krajewskiej zasługuje na akceptację, spełnia wymogi ustawowe stawiane pracom doktorskim. Rekomenduję ją do dalszych etapów określonych procedurą nadawania stopni doktorskich.

