

dr hab. Przemysław Szczurek, prof. UW.
Uniwersytet Wrocławski
Instytut Studiów Klasycznych,
Śródziemnomorskich i Orientalnych
Zakład Filologii Indyjskiej
E-mail: przemyslaw.szczurek@uwr.edu.pl

Wrocław, 21.06.2019

Recenzja rozprawy doktorskiej Magister Joanny Gruszewskiej „Mniszki buddyjskie w świetle *Pieśni mniszek (Therīgāthā)*, napisanej pod opieką Prof. Dr Hab. Marty Kudelskiej.

Jak wskazuje na to tytuł, praca Pani Mgr Joanny Gruszewskiej poświęcona została przedstawieniu wizerunku (czy raczej wizerunków) mniszek buddyjskich na podstawie poetyckiej antologii należącej do Kanonu palijskiego, zatytułowanej *Therīgatha (Therīgāthā)* – *Pieśni mniszek (Pieśni starszych mniszek)*. Praca Mgr Gruszewskiej jest pierwszą polską monografią poświęconą w całości zbiorowi *Pieśni mniszek*. Co więcej, Autorka obdarza polskiego czytelnika pierwszym kompletnym polskim przekładem zbioru, który poddaje analizie. To dwa fakty godne podkreślenia już na samym wstępie recenzji.

Pomimo kilku uwag sceptycznych zawartych na kartach pracy sama Autorka, jak się wydaje, zgadza się z dość powszechnie przyjętą opinią, że autorkami pieśni zawartych w tym zbiorze są kobiety – mniszki, najprawdopodobniej starsze i doświadczone pod względem doktryny i praktyki wczesnobuddyjskiej członkinie zgromadzenia wspólnoty mniszek buddyjskich. Zbiór jest najprawdopodobniej niejednorodny jeśli chodzi o jego genezę, ma charakter antologii, na którą składają się pieśni różnych autorek – mniszek, być może nawet kilku pokoleń mniszek, choć wyraźnie dostrzegalne są w nim zabiegi redakcyjne scalające całą tę wielowarstwową kompozycję.

Już na pierwszej stronie wprowadzenia formułuje Autorka trzy podstawowe problemy badawcze, jakie postanawia podjąć w kontekście analizy *Pieśni mniszek*. Pierwsze dwa wiążą się z odpowiedzią na dwa podstawowe pytania: 1) „w jaki sposób wczesna tradycja buddyjska opisuje drogę mniszki do wyzwolenia?” i 2) „w jaki sposób mniszka opisuje swoje doświadczenie konwersji i doświadczenie nibbany (...)?”. Trzecia kwestia dotyczy refleksji nad formalną stroną starożytnego zbioru i przede wszystkim odpowiedzi na pytanie, czy forma dialogu jest świadomym zabiegiem autorek i czy przyjęta forma prezentacji mogła wpłynąć na odbiór dzieła (s. 4 pracy). Już teraz można stwierdzić, że generalnie rzecz biorąc Autorka dobrze wywiązała się z postawionych samej sobie pytań i problemów badawczych, zwłaszcza jeśli chodzi o realizację dwóch pierwszych problemów.

Praca podzielona została na cztery główne rozdziały, w ramach każdego z nich następuje dodatkowy podział na podrozdziały, dysertacja posiada wprowadzenie (w którym przedstawione zostały cele pracy i krótka charakterystyka poszczególnych rozdziałów), podsumowanie wniosków pracy i końcową bibliografię. Na końcu umieszczony został aneks, który zawiera cały tekst palijski *Therigathā* w transkrypcji międzynarodowej i – jak wspomniano – jego polski przekład autorstwa Joanny Gruszewskiej, oba teksty przedstawione są w czytelnym zestawieniu, po każdej strofie palijskiej następuje jej polskie tłumaczenie. Szczegółowy podział pracy na rozdziały i podrozdziały pokazuje duże jej uporządkowanie formalne, stosunkowo krótkie podrozdziały ułatwiają percepcję całej pracy.

Rozdział I zatytułowany został „Uwagi metodologiczne” i podzielony na szereg podrozdziałów. Zaczyna go Doktorantka od refleksji nad istotą badań buddologicznych, podkreślając wagę i znaczenie badań filologicznych, filologicznej metodologii i pracy nad tekstem w przypadku studiów nad Kanonem palijskim. Zaraz potem całkiem sporo miejsca poświęca kwestiom modnym w ostatnich dziesięcioleciach w humanistycznych kręgach akademickich, zwłaszcza w naukach społecznych, choć również np. w badaniach neofilologicznych, tj. podkreśleniu perspektywy feministycznej w interpretacji badań buddologicznych (odwołując się zwłaszcza do gender studies – badań nad płcią kulturową) i kwestii interdyscyplinarnych studiów używanych przy interpretacjach feminizmu akademickiego. Od ogólnych obserwacji metodologicznych przechodzi Autorka pracy do powiązania feminizmu akademickiego z badaniami buddologicznymi, przy tej okazji przedstawiając krótką historię badań nad kwestią obecności kobiet w buddyzmie i literaturze buddyjskiej. Robi także przegląd literatury na ten temat. Warto podkreślić fakt, że zaraz potem Doktorantka całkiem trzeźwo zwraca uwagę na niebezpieczeństwa badawcze wynikające m.in. ze zbyt przywiązania do ideologii feministycznej przy jednoczesnym nieuwzględnianiu kontekstu społeczno-historycznego, czy kulturowego badanych tekstów źródłowych (tu powołuje się na badania Bernarda Faure’a /2003/). Następnie Mgr Gruszevska formułuje własne podejście badawcze zastosowane przy analizie podjętych tematów. Jak stwierdza, w swojej pracy reprezentuje podejście interdyscyplinarne odwołując się przede wszystkim do badań filologicznych i uwzględniając perspektywy religioznawcze, literaturoznawcze (częściowo oparte na literaturoznawczych badaniach feministycznych), biorąc pod uwagę także badania z zakresu antropologii kulturowej. Pragnie zwrócić uwagę na kontekst religijny i kulturowy badanego tekstu. Zwraca uwagę na „wielogłosowość” wczesnych tradycji buddyjskich w kwestii buddyjskiego stanowiska wobec kobiet (tu powołuje się na koncepcję Alana Sponberga).

Przechodząc od ogółu do szczegółu Doktorantka konkretyzuje zakres swoich badań. Chce zwrócić szczególną uwagę na kwestie doświadczenia religijnego w tekście *Therigatha* (jak stwierdza, kwestie dotychczas rzadko poruszane w literaturze przedmiotu). Zapowiada także badanie dialogu jako formy literackiej i refleksje nad stylem zbioru. Nieco wcześniej zapowiedziała także analizę metafor użytych podczas opisów doświadczeń religijnych. W kolejnym podrozdziale podjęte zostaje zagadnienie stanu badań nad *Pieśniami mniszek*, następnie wymienione zostają dotychczasowe tłumaczenia zbioru i krótko przedstawione uwagi o opracowaniach tekstu (poniżej pozwalam sobie przedstawić sceptyczne podejście do kwestii oddzielenia jako dwóch osobnych podrozdziałów uwag nt. stanu badań i opracowań tekstu). Po czym następuje podrozdział poświęcony charakterystyce tekstu i jego miejscu w Kanonie palijskim. Przy tej okazji omawia Doktorantka podział Kanonu palijskiego, bardziej szczegółowo przedstawiając *Khuddakanikaję* (*Khuddaka-nikāya*), czyli ten korpus tekstów, do których należy *Therigatha*. Zasugerowane zostają problemy związane z datowaniem *Khuddakanikaji* a także krótko scharakteryzowany jest późniejszy względem tekstów Kanonu palijskiego komentarz do *Pieśni mniszek* (z VI w. n.e.). Nie zabrakło też w tym rozdziale uwag na temat problemów z datowaniem samego badanego w pracy tekstu i wzmianek o hipotezach odnoszących się do datowania tekstu (z których jednak przytoczona została tylko jedna, K. R. Normana, który datuje zbiór na okres pomiędzy VI a III w. p.n.e.). W końcu pojawiają się rozważania na temat miejsca *Therigathy* w tradycji literackiej dawnych Indii i kwestii przypisania kobietom – mniszkom buddyjskim autorstwa pieśni zawartych w zbiorze.

Tytuł rozdziału II jest niezwykle – można by wręcz powiedzieć, że nadmiernie – rozbudowany (dlatego nie będzie tutaj cytowany) i zdradza intencję Autorki, by zawrzeć w nim wszystkie poruszane w podrozdziałach tematy. Odwołuje się w nim Doktorantka przede wszystkim do badań i studiów historycznych, socjologicznych, religioznawczych, czy kulturoznawczych, niekiedy zaprzęga także zapowiadaną we wstępie perspektywę feministyczną, w znacznie mniejszym zaś stopniu opiera się na badaniach literaturoznawczych, czy filologicznych, co zresztą jest jak najbardziej zrozumiałe i uzasadnione, ponieważ rozdział ten z licznymi podrozdziałami stanowi w pracy swoją podstawę, tło i kontekst historyczno-społeczno-kulturowy dla późniejszych rozważań i analizy tekstu *Pieśni mniszek*. W ciekawy i słuszny metodologicznie sposób, choć można mieć zastrzeżenia do niektórych szczegółów (zob. poniżej), Autorka jak punkt wyjścia dla późniejszych rozważań przyjmuje odwołanie się do starszej od buddyzmu tradycji bramińskiej wyrastającej z tradycji wedyjskiej i nieznacznie jedynie starszej od buddyzmu tradycji dżinijskiej, co pozwala jej zarysować tło społeczno-kulturowe, na którym rozwijał się

wczesny buddyzm, a zwłaszcza żeński monastycyzm – co jest istotą rozważań tej dysertacji. Odwołując się do braminizmu i dżinizmu bierze pod uwagę przede wszystkim stosunek obu tradycji do kobiet. Następnie przechodzi do omówienia postaw wobec mniszek we wczesnym buddyzmie. Przedstawia zarys historii powstania wspólnoty mniszek buddyjskich, omawia kontrowersje związane z tym faktem, przede wszystkim w związku ze stosunkiem wczesnego buddyzmu do kobiet. Omówione także zostaje życie mniszek w świetle licznych i surowych reguł zakonnych (kilkakrotnie podkreślany jest fakt, iż mniszki musiały przestrzegać większej liczby surowych reguł niż mnisi), ich życie codzienne we wspólnocie i katalog kategorii wykroczeń monastycznych.

Wiele w tym rozdziale znalazło się ciekawych informacji przybliżających zarówno życie zakonne mniszek buddyjskich, jak i odbiór społeczny ich działalności w społeczeństwie dawnych Indii. Niech będzie wolno piszącemu te słowa zwrócić uwagę na kilka jedynie elementów tego rozdziału, tych, które go szczególnie zainteresowały i spodobały mu się – wybór to subiektywny i mający w pewnej mierze stanowić także przeciwwagę dla poniżej przedstawionych uwag krytycznych. Przede wszystkim podkreślić należy, iż zebrane i przedstawione są w tym rozdziale (nawet jeżeli nie jakoś super systematycznie, bo dla potrzeb poszczególnych rozważań) miejsca w Kanonie palijskim, w których mowa o mniszkach buddyjskich. W niebanalny i nienachalny sposób zaprezentowana w rozważaniach jest perspektywa kobieca. Mamy tu zwłaszcza sporo szczegółów zaczerpniętych z *Winajapitaki* (*Vinaya-piṭaka*), *Kosza dyscypliny zakonnej*, głównie w kontekście mniszek i ich życia w zakonie, surowych reguł zakonnych i kategorii wykroczeń. Ciekawe są pojawiające się w kilku miejscach (podrozdziałach) całego rozdziału porównania męskiej i żeńskiej wspólnoty monastycznej. Niejednokrotnie położony jest akcent na podległość mniszek wobec mnichów. W kilku miejscach w tym właśnie kontekście pojawiają się odwołania do braminizmu i podkreślenie, iż w stosunku do kobiet buddyzm wpisywał się w paradygmat kulturowy Indii starożytnych zdominowanych przez szeroko rozumianą ortodoksję/ortopraksję bramińską, nawet jeżeli generalnie była ona krytykowana w naukach Buddy i tekstach wczesnego buddyzmu. Kobiety w buddyzmie, zarówno mniszki, jak i świeckie wyznawczynie podległe były męskiej dominacji, a – jak wykazuje Autorka – stosunek do mniszek i żeńskiego zgromadzenia był ambiwalentny, tak w społeczności bramińskiej, jak i w samej wspólnocie buddyjskiej. Szczegółowe rozważania Doktorantki potwierdzają wyrażane w niektórych pracach przekonanie (wbrew innym, wcale nierzadkim) o tym, iż wczesny buddyzm nie wpłynął w jakiś znaczący sposób na zdecydowaną poprawę statusu społecznego kobiet w społeczeństwie dawnych Indii. Z innych rozważań tego rozdziału podkreślimy zawarte na

końcu, ciekawe, syntetycznie przedstawione (nawet jeżeli oparte na wcześniejszych opracowaniach) uwagi o praktyce żebraczej mnichów i mniszek wczesnego buddyzmu, czy o ich szatach. W jednym i drugim przypadku podkreślana jest konieczność intencjonalnej skromności mnichów, ich zależność od społeczności świeckich i eliminacja podejścia roszczeniowego.

Rozdział III poświęcony jest dwóm zagadnieniom, konwersji mniszek buddyjskich oraz doświadczenia religijnego, na podstawie opisów zawartych w *Pieśniach mniszek*. Stosownie do tego rozdział został klarownie podzielony na dwie główne części, które dalej dzielą się na mniejsze podrozdziały zgodnie z omawianymi zagadnieniami. We wprowadzeniu do części pierwszej Autorka zauważa, iż temat konwersji i doświadczenia religijnego mniszek buddyjskich nie znalazł do tej pory swojego wyczerpującego i zadowalającego opracowania w literaturze przedmiotu, dlatego można zakładać, iż jednym z jej głównych celów badawczych jest wypełnienie luki badawczej w tym zakresie, a konkretnie uzupełnienie dotychczasowych badań na podstawie *Pieśni mniszek* jako tekstu źródłowego (choć sama Autorka nie stwierdza tego *expressis verbis*). Omawiając zagadnienia konwersji, z jednej strony, z drugiej zaś strony doświadczenia religijnego Mgr Gruszevska zwraca szczególną uwagę na kontekst *summum bonum* – nibbany (*nibbāna*), jako istotę wszelkich przedsięwzięć religijnych. Niezwykle ważne w rozważaniach zawartych w tym rozdziale są również kwestie motywów religijnych występujących w *Pieśniach mniszek*, zawartych w pieśniach mających formę monologu, jak również najczęściej pojawiających się metafor. We wprowadzeniu do I części podjęta została próba zdefiniowania pojęcia „konwersja”, pojęcia – jak zaznacza doktorantka – wywodzącego się tradycji chrześcijańskiej, i przetransponowania go (żeby nie powiedzieć przekonwertowania) na kontekst wczesnobuddyjski. Podjęte zostają rozważania nad relacją braminizm – buddyzm w świetle współczesnych opracowań. Mając na uwadze *Therigathę* jako podstawowy tekst źródłowy badaczka zwraca uwagę na to, iż *Pieśni mniszek*, to przede wszystkim utwór literacki, nie tylko zbiór relacji autobiograficznych, nie tylko dokument historyczny. Przedstawia problemy związane z rozróżnianiem konwersji w *Pieśniach mniszek* i kategoryzacją konwersji, odwołuje się także do przypadków niepodlegających kategoryzacji. W dalszej części rozważa motywacje, które towarzyszyły konwersjom mniszek buddyjskich (podkreślając znaczenie strachu – lęku jako istotnego motywatora). Odwołując się do poszczególnych partii tekstu źródłowego przedstawia szereg motywów, które skierowały kobiety ku życiu zakonnemu, mamy tu zaprezentowany cały katalog motywów, zarówno negatywnych, jak i pozytywnych. Zastanawia się także Autorka pracy nad funkcją opowieści i kazań w działalności misyjnej.

Część II, jak zauważono powyżej, poświęcona została omówieniu kwestii doświadczenia religijnego na podstawie *Pieśni mniszek*. Rozpoczynają ją ogólne rozważania, głównie religioznawcze nad tą kwestią, po czym odniesienie ich do *Pieśni mniszek*. Zaprezentowany tu został szereg ilustracji kobiecych doświadczeń religijnych, zawartych w monologach mniszek, przy czym akcent położony jest na tych związanych najwyższą formą doświadczenia religijnego: przebudzenie – wyzwolenie – nibbana. Towarzyszą temu rozważania nt. motywów, które leżą u podstaw wyzwolenia, takich jak zrozumienie istoty życia i cielesności, czy wgląd medytacyjny. Przedstawiona tu także zostaje literaturoznawcza kwestia metaforyki towarzyszącej opisom, przede wszystkim opisom najwyższych – ostatecznych doświadczeń religijnych, omówione są więc metafory nibbany w *Pieśniach mniszek* (pojawiają się także uwagi nt. określeń nibbany w *Pieśniach mnichów*, zwłaszcza tych określeń, które są wspólne z pojawiającymi się w *Pieśniach mniszek*). Ciekawe są uwagi o praktykach medytacyjnych i opisach medytacji nad ciałem, cielesnością i wszystkim tym, co związane jest z nieczystościami ciała. Z jednej strony medytacja nad tym, co niemiłe (*asubha*) w przypadku mnichów dotyczy głównie medytacji nad nietrwałością, nieczystościami, starzeniem się i rozkładem ciała kobiecego (także w celu zwalczania pożądania), z drugiej jednak strony nie ma tu odpowiedniej równowagi – dla kobiet najlepszym obiektem medytacji mają być ich własne ciała, starzejące się, osłabiające się z czasem, zmierzające ku śmierci i rozkładowi. U podstaw tych różnic z pewnością leżą stosunki społeczne dawnych Indii. Przegląd świadectw mniszek pokazuje, że płeć biologiczna odgrywa zasadniczą rolę w kwestii motywacji przy konwersji, jak i w kwestii motywacji towarzyszącej wysiłkom prowadzącym mniszki ku przebudzeniu – wyzwoleniu – wygaszeniu – nibbanie.

O ile rozdział III omawia monologi mniszek, o tyle rozdział IV oparty został o te partie *Therigathy*, które mają postać dialogów, tak też jest on zatytułowany – *Dialogi w Pieśniach mniszek*. Opierając się o najnowszą literaturę przedmiotu dotyczącą badań nad dialogiem w tradycji literackiej dawnych Indii, zwłaszcza w literaturze buddyjskiej, zastanawia się Doktorantka nad funkcją dialogów w zbiorze, który generalnie rzecz biorąc przez tradycję buddyjską postrzegany był jako zbiór monologów. Stawia także pytania o to, dlaczego dialogi włączone zostały do tego zbioru, o ewentualne/przypuszczalne dalsze funkcje i przesłania dialogów, jak również o to, jaka była/mogła być recepcja tej formy literackiej u (projektowanych i rzeczywistych) odbiorców. Odpowiedź na postawione pytania, jak i przedstawienie, omówienie i przeanalizowanie dialogów zawartych w *Pieśniach mniszek* znajdują się na kilkudziesięciu stronach dalszych części tego rozdziału. Mamy tu zatem w

początkowych partiach tego rozdziału wyrażone kryteria, które przyjmuje Autorka przy omawianiu partii uznanych za dialogi („wymiana zdań pomiędzy co najmniej dwoma [powinno być: dwiema – P. Sz.] osobami”), zestawienie fragmentów, w których pojawiają się wersy przypisane innej osobie niż mniszka – autorka danej pieśni, statystyczny przegląd rozmówców mniszek (wg K. R. Normana /2007/) w zestawieniu z podobnym przeglądem z *Pieśni mniszów* i dyskusje nad tymi zagadnieniami. Po tym następuje najciekawsza, zdaniem recenzenta, część tego rozdziału, opisowo-analityczna partia (czytelnie podzielona na mniejsze części) grupująca dialogi tematycznie – według interlokutorów mniszek. Rozpoczyna tę część podrozdział omawiający partie dzieła niemogące być uznane za dialogi (bo nie ma tam wymiany zdań), w których jednak rozmówcą innym niż mniszka – autorka jest sam Budda kierujący do mniszek swoje pouczenia (partie te określane są nawet przez jedną z badaczek łacińskim terminem *soliloquia*). Następnie przedstawione zostają trzy grupy dialogów (zgodnie z tytułami trzech kolejnych podrozdziałów): 1) Dialogi z braminami; 2) Dialogi z istotami nadnaturalnymi (a w zasadzie z Marą – P. Sz.); 3) Varia – pozostałe dialogi, niestanowiące jednolitej grupy. Zauważalny jest przyjęty w tych partiach pracy pewien schemat narracyjny, przy czym określenie schematu nie ma tu w żadnym razie wymowy pejoratywnej. Oprócz ostatniego, najdłuższego dialogu z *Pieśni mniszek* (krótko scharakteryzowanego pod sam koniec trzeciego z tych podrozdziałów), przedstawienie danego dialogu zawiera każdorazowo tekst tłumaczenia strof (wraz z tekstem oryginału palijskiego, umieszczonym w przypisach), parafrazę tego tekstu pochodzącą od Autorki pracy i – z różnym natężeniem przedstawiony – odautorski komentarz zawierający refleksje nad dialogiem, uwagi komentatorskie, niekiedy nieco pogłębione analizy.

Za zdecydowanie najlepszą część tej partii (a może i całej pracy) uznaję podrozdział omawiający dwa dialogi mniszek buddyjskich (o imionach Punna i Rohini) z braminami, swoiste mini debaty mniszek z braminami zakończone „zwycięstwem” mniszek i konwersją braminów. Znalazła się w tej części nie tylko partia opisowa ale także niezwykle ciekawa autorska analiza tekstów i terminologii (czego brakuje w niektórych innych charakterystykach), elementy porównawcze (obu dialogów ze sobą, ale także dialogu Punny z dialogiem Jadźñawalkji i Gargi Waćaknawi z *Bryhadaranjaka upaniszady*), dostrzeżenie aluzji, czy nawet gier słownych zawartych w pojawiających się terminach, dojrzałe i rzeczowe konkluzje. W przypadkach obu dialogów ich ostatnie strofy (251 i 291), niezwykle podobne, używające tych samych terminów, są deklaracją bramina konwertyty tego, iż dopiero teraz, gdy został zwolennikiem nauki Buddy stał się „prawdziwym braminem”. Strofy te posiadają ponadto wyraźnie dostrzegalne aluzje terminologiczne przejęte z terminologii

wedyjskiej/bramińskiej, celowo jednak i najprawdopodobniej prowokacyjnie, a pewnie także i propagandowo, odwrócone o 180 stopni, po to, by mogły stać się narzędziem mistrzowskiego zabiegu przejścia i buddyjskiej reinterpretacji bramińskich tradycji i terminologii. Jedyne drobne zastrzeżenie, które mógłbym mieć wobec tej partii i analizy dotyczy zbyt małego akcentu położonego przez Autorkę na świadomą i wyrafinowaną prowokacyjną wymowę pierwszego dialogu wraz z kończącą go strofą. Oczekiwana konkluzja pierwszego dialogu pojawia się dopiero pod koniec tego podrozdziału, tj. pod koniec analizy drugiego dialogu, i to głównie w odniesieniu do drugiego dialogu, choć także do obu dialogów.

Mgr Joanna Gruszevska w swojej rozprawie doktorskiej podjęła się realizacji nowatorskiego tematu i przedsięwzięcia w polskiej literaturze akademickiej. Jej praca dostarcza nowego przekładu tekstu starobuddyjskiego, pierwszego polskiego przekładu *Therigathya*, co – na tle niedoboru polskich przekładów – stanowi niemałe osiągnięcie. Z pewnością samo tłumaczenie powinno jeszcze być poddane pewnym uzupełnieniom i obdarzone pewną ilością przypisów objaśniających, stanowi jednak dobrą podstawę (podobnie jak i cała praca) do publikacji książkowej w przyszłości. Jasny podział opisywanych i analizowanych zagadnień, klarowność opisu, częste odwoływanie się do tekstu, właściwie dobrane cytaty sprawiają, iż dobrze czyta się tę pracę, a recenzent uznaje ją za wartościową rozprawę doktorską, pomimo niekiedy niedostatku elementów pogłębionej analizy, co zastępowane jest parafrazami tekstu (zwłaszcza w analitycznych partiach rozdziałów III i IV). Na szczęście, dla dobra pracy, dość szumnie zapowiadane we wprowadzeniu podejście feministyczne – perspektywa gender, aplikowane jest w rozsądnych dawkach, ideologia nie dominuje nad pracą analityczną i przedstawianymi opisami, zdrowy rozsądek zostaje zachowany.

Kilka uwag poświęcić należy tłumaczeniu tekstu *Pieśni mniszek*. Niestety, z powodu niewystarczającej ilości czasu (w pierwszym z dwóch przyznanych na recenzję miesięcy recenzent musiał walczyć z czasem, aby dokończyć z inną recenzją rozprawy doktorskiej) i niemożności przedłużenia czasu przyznanego na recenzję, w momencie pisania tych słów recenzent pracy nie był w stanie dokładniej porównać polskiego tłumaczenia z palijskim oryginałem. Niemniej jednak na podstawie lektury tekstu może stwierdzić, iż mamy do czynienia z tłumaczeniem zarazem dokładnym (nierzadko dosłownym), jak i literackim. Trzymając się tekstu oryginału Autorka tłumaczenia wypracowała swój własny, ładny styl, dając czytelnikowi jasny i czytelny przekaz tego, co chciały przekazać odbiorcy mniszki. Przekład tekstu poetyckiego jest prozaiczny, Tłumaczka zadbała jednak o podział tłumaczonego tekstu na strofy i półstrofy, dzięki czemu odbiorca ma wrażenie rytmizowanej

prozy. Swoista *licentia poetica*, do której najprawdopodobniej odwołuje się Autorka przekładu, sprawia, iż niektóre rozwiązania formalne nie są do końca zrozumiałe przez piszącego te słowa. Na przykład czasami druga linijka tłumaczonej strofy – bez względu na znaki przestankowe, ich obecność lub ich brak – zaczyna się od wielkiej litery, a czasami od małej litery. Brak jest na końcu strof kropek lub jakichkolwiek innych znaków przestankowych. Ponieważ brak ten pojawia się regularnie, trzeba zakładać, że tkwi w tym jakiś zamierzony (artystyczny?) cel Autorki przekładu. Nasuwa się jednak pytanie, o jaki cel chodzi? Zwłaszcza, że od znaków przestankowych nie stroni Autorka w środku tłumaczonych strof, tam, gdzie ich potrzebuje. Nie mam wątpliwości, iż prędkiej, czy później pojawi się kwestia opublikowania tego przekładu (czy to w formie osobnej publikacji, czy też jako części pracy doktorskiej), czego jestem gorącym zwolennikiem. Sugerowałbym jednak jeszcze raz dokładne przejrzenie tłumaczonego tekstu, być może miejscami ulepszenie go, zastanowienie się na przyjętych rozwiązaniach formalnych oraz – co istotne – opatrzenie tłumaczenia znacznie większą ilością objaśnień rzeczowych (najlepiej w formie przypisów), tak, aby nie tylko niewielkie grono buddologów mogło zrozumieć treść wszystkich strof.

W opinii recenzenta praca Pani Mgr Gruszeńskiej niepozbawiona jest także pewnych mankamentów, potknięć, słabszych punktów. Odwołanie się do słabszych punktów analizowanego i ocenianego tekstu, zwrócenie uwagi na niekiedy inne spojrzenie na tekst niż spojrzenie autorskie, przedstawienie wątpliwości związanych z niektórymi partiami (zwłaszcza analitycznymi i interpretacyjnymi) jest i obowiązkiem, i przywilejem każdego recenzenta, dlatego również piszący te słowa pozwala sobie odwołać się do tego obowiązku, jak i skorzystać z tego przywileju. Trzeba przy tym zaznaczyć, że uwagi krytyczne, miejscami polemiczne, bądź wyrażane czasem wątpliwości, często zresztą dotyczące drobiazgów, nie wpływają na ogólną, pozytywną ocenę pracy i końcową konkluzję.

S. 18. Termin „upanisady” w odniesieniu do grupy (luźno ze sobą powiązanych) tekstów, nie zaś do konkretnego dzieła, powinno się zapisywać małą literą (nie wielką, jak to jest np. na s. 18 czy 34), podobnie jak np. brahmany, aranjaki, purany czy eposy.

Na s. 21 przy okazji przeglądu tłumaczeń *Therigathy* na różne języki pisze Autorka pracy o chorwackim przekładzie dzieła (autorstwa Č. Veljačić lub Č. Veljačića) wydanym w roku 1977 w Sarajewie. Mało komu w Polsce (jeżeli w ogóle komukolwiek) znane jest pochodzenie autora/autorki przekładu, trzeba jednak wspomnieć, że w roku 1977 oficjalną nazwą języka Jugosławii był serbsko-chorwacki, a po roku 1990 oficjalnie mówimy o językach albo serbskim, albo chorwackim, albo bośniackim, albo czarnogórskim. W przypadku wydania danego utworu w Sarajewie można znacznie bardziej spekulować o

języku bośniackim, mniej o serbskim lub chorwackim. Mógłby ktoś zauważyć, słusznie zresztą i trzeźwo, że powyższa uwaga jest małoistotna w kontekście niniejszej pracy, i jest bardziej czepianiem się niż merytoryczną uwagą. Nie wiemy jednak, czy tak samo mało istotna jest w dzisiejszym kontekście tekstu wydanego w stolicy Bośni i Hercegowiny (nieważne, że ponad 40 lat temu), w drażliwym kontekście często podkreślanych różnic pomiędzy krajami byłej Jugosławii, w kontekście powojennej traumy i nadal niezaleczonych ran. A ponadto także w kontekście współczesnego szaleństwa politycznej poprawności.

Nie do końca zrozumiałą jest redakcyjny zamysł Autorki pracy polegający na formalnym oddzieleniu – osobnym przedstawieniu – dwóch podrozdziałów rozdziału I (zatytułowanego „Uwagi metodologiczne”), tj. oddzieleniu od siebie podrozdziałów „Stan badań nad *Pieśniami mniszek*” (s. 19-21) i „Opracowania” (s. 22-24). Do tego oba te podrozdziały rozdzielone zostały podrozdziałem na temat tłumaczeń *Pieśni mniszek*. Zwłaszcza, że oba podrozdziały są przedstawione relatywnie krótko (choć zawierają interesujący przegląd literatury przedmiotu), poprzez krótkie (na marginesie – zbyt krótkie, by nie powiedzieć telegraficzne) odwołania i opisy, a w obu tych partiach krótko charakteryzowane są także te same prace, tj. te opracowania, które podkreślają kobiecy aspekt i feministyczny punkt widzenia (I. B. Horner, A. Collet).

W przypisie 108 na s. 28 przytacza Doktorantka cytaty z II tomu angielskiego przekładu *Historii literatury indyjskiej* autorstwa Moritza Winternitza. Czyni to w taki sposób, iż najpierw wprowadza własnymi słowami ten cytat („... jak podsumowuje Mauritz Winternitz ...”), a następnie przytacza słowa Winternitza w angielskim przekładzie. Trzeba jednak pamiętać, iż oryginalne dzieło napisane zostało w języku niemieckim, powinno się zatem albo przytoczyć oryginał niemiecki, albo polski przekład, albo zaznaczyć, iż korzysta się z przekładu angielskiego. Nota bene przy korzystaniu z przekładu angielskiego należałoby podać autorstwo tłumacza przy notce bibliograficznej, czego nie ma ani w tym przypisie, ani w końcowej bibliografii.

Dziwnie w ocenie recenzenta brzmi sformułowanie zawarte na s. 34 „normy braministyczne”, czyli przymiotnik „braministyczny”. Dziwnie głównie dlatego, że spotyka się recenzent z tym przymiotnikiem prawdopodobnie po raz pierwszy i ma wrażenie do czynienia z (nie wiadomo czy potrzebnym) neologizmem.

Na s. 34 pisze Doktorantka o tym, iż: „Przepisy zabraniające kobietom pełnienia funkcji ofiarników przy ofierze wedyjskiej można wyprowadzić z koncepcji czystości rytualnej.” Czyni to Autorka, co prawda, nawiązując do dharmasastr i w kontekście postwedyjskiej literatury dharmasastr, pisze jednak o ofierze wedyjskiej. Zdanie to i cały

wywód na s. 34-35 brzmi tak, jak gdyby kobiety z powodu faktu ich menstruacji były nieczyste do tego stopnia, że w ogóle nie mogły realizować swoich potrzeb religijnych i rodzinnych funkcji rytualnych. Warto zatem zwrócić uwagę na fakt, iż wielu współczesnych badaczy (zwłaszcza zajmujących się okresem i literaturą wedyjską) podkreśla duże, czy wręcz kluczowe rytualne znaczenie kobiet, zwłaszcza małżonek braminów – kapłanów, zwłaszcza w tzw. okresie wedyjskim, ale i później w starożytności, podczas składania ofiar domowych, zwłaszcza ofiar o wedyjskiej proveniencji. Zresztą Autorka nie jest tego nieświadoma, czemu daje wyraz w późniejszej partii tekstu, tj. w przypisie 544 na s. 140, gdy powołując się na artykuł E. Banksa Findly’ego pisze: „Findly powołując się na *Brahmanę stu ścieżek* (5.2.1.10) i *Manusmriti* IX.45, podkreśla, że kobieta była rozumiana jako partnerka męża w rytuałach religijnych, do tego stopnia, że rytuał nie mógł się odbyć bez niej – bogowie nie przyjęliby ofiary złożonej przez kawalera.” Zdanie to brzmi wręcz jak zaprzeczenie wywodu na stronie 34 a w opinii piszącego te słowa trzeba by było tę wcześniejszą partię poddać jakiejś przeróbce, i stylistycznej, i merytorycznej.

W ogóle cały podrozdział zatytułowany „Postawy wobec kobiet w braminizmie” (s. 32-36) budzi pewne wątpliwości co do słuszności jego roli jako podstawy do dalszych rozważań w pracy, powinien – zdaniem recenzenta – zostać poddany pewnym poprawkom i uzupełnieniom, być może także rozszerzeniom. Wątpliwości odnoszą się głównie do chronologii tekstów zawartych w tej partii. Oprócz nawiązania do kilku wieszczek – autorek hymnów *Rygwedy* oraz do dwóch kobiet (aktywnych w życiu religijnym) z *Bryhadaranjaka upaniszady* na s. 34, rozważania zawarte w tym podrozdziale oparte zostały na źródłach literackich bramińskiej proveniencji, które reprezentują okresy późniejsze, niekiedy znacznie późniejsze niż okres (okresy) kompozycji *Therigathy*. Bez względu na trudności związane z datowaniem *Pieśni mniszek*, dzieło to jest bez wątpienia wcześniejsze o kilka, a niekiedy kilkanaście wieków niż przytaczane w tej partii teksty źródłowe wraz z informacjami o sytuacji i pozycji kobiet w nich zawartymi. Może to mieć niemałe znaczenie dla interpretacji, zwłaszcza jeżeli wziąć pod uwagę niemałe prawdopodobieństwo hipotez o stopniowo pogarszającej się sytuacji kobiet w społeczeństwie dawnych Indii na przełomie er i/lub po pierwszych wiekach n.e., i o generalnie (choć oczywiście relatywnie) nienajgorszej sytuacji i pozycji społecznej kobiet w wiekach poprzedzających okres naszej ery, a przynajmniej lepszej niż w okresach późniejszych. Mowa jest w tym podrozdziale, na przykład, o dharmaśastrach, z najstarszą z nich i datowaną na I-II w. n.e. (*Manusmryti*) na czele, nie ma natomiast mowy o starszych o całe stulecia i znacznie bardziej „kompatybilnych” chronologicznie z tekstem *Therigathy* dharmasutrach, gryhjasutrach, czy śrautasutrach. Jak

swoiste *curiosum* wygląda w tym kontekście odwołanie się do tekstu Trjambaki (Tryambaka/Tryambakayajvan) *Strīdharmapaddhati* (*Ścieżka powinności i statusu religijnego kobiet*), który – choć w dużej mierze oparty jest na źródłach wcześniejszych, również starożytnych – pochodzi z XVIII w. n.e. Nawet jeżeli Autorka ma świadomość późnego rodowodu tego dzieła.

Na s. 38 pisze Doktorantka o czasie powołania do życia wspólnoty mniszek buddyjskich odnosząc ten fakt do czasów życia historycznego Buddy, który jest tu identyfikowany na przełom „V i VI w. p.n.e.”. Oczywiście jest to najczęściej podawany czas życia Buddy (566/563 – 486/483 p.n.e.), warto by było jednak przy tej okazji wskazać na inne, pojawiające się w ostatnich dekadach, poważne propozycje określenia dat życia Przebudzonego, zwłaszcza te, które przenoszą na okres późniejszy 80 lat jego życia, tj. na V w. p.n.e. (por. np. hipoteza Gombricha /1992/ zaproponowana na podstawie informacji z *Dipawamsy* o sukcesji nadzorców dyscypliny zakonnej: lata ok. 491/479 – 411/399 p.n.e.).

Na s. 58 niedokończone jest pierwsze zdanie podrozdziału „Reguła zakonna mniszek – przegląd kategorii wykroczeń”.

Na s. 66 najprawdopodobniej literówka wkradła się do łacińskiego czasownika leżącego u podstaw terminu konwersja, czasownikiem tym (w formie bezokolicznika) jest *convertĕre*, nie *convertire*.

W pracy zauważalne są niekiedy drobne nieścisłości związane z liczbami. Na s. 95, powołując się na badania Kathryn Blackstone mówi Doktorantka o 15 powtarzających się w *Pieśniach mniszek* i *Pieśniach mnichów* określeniach nibbany (z których wiele ma postać metafor), nieco później jeszcze raz odnosi się do wyliczonych 15 określeń, jednak wylicza ich 14. Na s. 102 mówi o 31 częściach ciała jako przedmiotach medytacji, jednak wylicza ich 30. Na s. 135-136 zapowiada wyróżnienie pięciu sposobów postrzegania Mary w literaturze Kanonu palijskiego (według Anandy P. Guruge), wyróżnia jednak cztery sposoby. Przy okazji powoływania się na liczby można zwrócić uwagę, że niekiedy zdarzają się Autorce pracy drobne potknięcia związane z niewłaściwą numeracją przytaczanych strof z *Pieśni mniszek*. Tak jest na s. 125, 135, 142-143, 157, 171 (na tej ostatniej podana jest strofa 525 zamiast 524 – ostatniej strofy zbioru). Na kilku stronach nie podana została numeracja przytaczanych strof z *Therigāthy*, zob. s. 122, 123, 124, 126.

Niewłaściwe odwołanie (najprawdopodobniej pochodzące z jednej z wcześniejszych wersji pracy) znalazło się w przypisie 422 na s. 105.

Nie dostrzegam należytej przedstawionej argumentacji na s. 128 (por. także s. 134), na podstawie której można by przypuszczać – jak jest to uczynione w tekście pracy – że

„kobiety w upaniszadach reprezentują konkurencyjne do bramińskich poglądy (czy wręcz poglądy heterodoksyjne)”. Wydaje mi się to zbyt daleko idąca spekulacja. Na podstawie tego, co przedstawia Autorka (powołując się na pracę E. Banks Findly / Findly’ego? /1985/) nie można znaleźć żadnych przesłanek do tego rodzaju spekulacji. Oparta jest ona na odwołaniu się do postaci braminki Gargi Waćaknawi (dlaczego zatem „kobiety w upaniszadach”, a nie kobieta w upaniszadach?), która w *Bryhadaranjaka upaniszadzie* dwukrotnie toczy debatę z braminem Jadźñawalkją, dwukrotnie zostaje w niej pokonana, a za drugim razem ogłasza zwycięstwo Jadźñawalkji w całej brahmodji przedstawionej w III części tejże upaniszady. Sam Jadźñawalkja wielokrotnie z tej części wykracza poza i ponad kwestie dotyczące rytuału bramińskiego, co w żadnej mierze nie czyni z niego rozmówcy heterodoksyjnego. Druga kobieta z IV części tej upaniszady, Maitreji, jest żoną braminy, która – w dwóch powtarzających się niemal dosłownie, sławnych partiach tekstu – prosi swojego męża (dość pokornie) o przekazanie jej swojej wiedzy o nieśmiertelności. Gdzie tu jakkolwiek heterodoksja?

W rozdziale IV. I zatytułowanym „Dialogi z braminami” (s. 121-134) – nota bene najwyżej ocenianej w pracy partii tekstu, jak zauważono już powyżej – poddane analizie są dwa dialogi przyszłych mniszek z braminami, czego efektem jest każdorazowa konwersja braminów. Nie wspomniano natomiast w tym miejscu o trzecim dialogu mniszki z braminem (wersy 313-323 *Therigathy*), w którym również pod wpływem nauki przekazanej przez mniszkę Wasetthi bramin Sudżata staje się buddyjskim wyrzeczeńcem. W podsumowaniu pracy (s. 172) Autorka sama przyznaje, że trzeci dialog wpisuje się częściowo w schemat dwóch poprzednich (pieśni Punny i pieśni Rohini). Z jednej strony nie ma w nim, co prawda, elementu kontrowersji, sporu obecnego w dwóch pierwszych dialogach, z drugiej jednak przedstawiony zostaje – tak jak w dwóch poprzednich – „motyw braminy przekonanej do konwersji dzięki argumentacji mniszki”. Dlatego, jak się zdaje, znacznie więcej przemawia za tym, żeby informację o tym trzecim dialogu także umieścić już w rozdziale IV. I a nawet krótko go tam scharakteryzować.

Rozdział IV. II zatytułowany został „Dialogi z istotami nadnaturalnymi”, a zaprezentowane tam zostały (interesująco, swoją drogą) dialogi mniszek tylko z jedną istotą nadnaturalną – z Marą. Dlaczego zatem nie zatytułowano tego rozdziału „Dialogi z Marą”, albo „Dialogi z istotą nadnaturalną”? Mało przekonująca byłaby ewentualna odpowiedź, że Mara reprezentuje różne aspekty negatywnych cech ludzkich i podszeptów zła, bo w takim wypadku równie dobrze można by argumentować, że Mara jest wewnętrznym demonem każdego człowieka (każdej mniszki) a zatem są to dialogi mniszek z własnymi demonami

(które mniszki przewyżają), z samymi sobą. „Dialogi z Marą”, to jest sugerowana zmiana tytułu tego podrozdziału.

Szkoda, że na s. 145 przytaczając strofy, w których pojawia się metafora ognia, nie rozwinęła Autorka rozważań na temat tej metafory ograniczając się jedynie do zdawkowej informacji. Informacja ta opiera się głównie na badaniach i interpretacji R. Gombricha, którego badania Doktorantka zna i ceni (sądząc przynajmniej po niektórych stronach pracy doktorskiej). Oxfordzki uczony w kilku swoich publikacjach w niezwykle interesujący, czy wręcz inspirujący sposób przedstawił wedyjską/bramińską proveniencję tej metafory i mistrzowską jej transpozycję w naukach przypisywanych samemu Buddzie.

Jaki jest cel przypisu 581 na s. 147? Jest to przypis słownikowy, objaśniający jeden z palijskich wyrazów pospolitych, wcale nieznaczących dla wyводу lub tłumaczenia tekstu, wyglądający jak jakaś zagubiona w tekście notatka robocza z roboczej wersji pracy.

Podsumowując dialogi z Marą, na s. 148 przywołuje Mgr Gruszevska dialogi z Marą zawarte w *Samjuttanikaji*, innej partii Kanonu palijskiego. To bardzo ciekawe i cenne spostrzeżenie, swoją drogą ciekawy materiał do badań o charakterze komparatystycznym, szkoda tylko, że nie podano tu dokładniejszych referencji w tekście *Samjuttanikaji* i ograniczono się jedynie do wymienienia imion mniszek, które rozprawiają z Marą.

Nie do końca rozumiem opisowe sformułowania zawarte na s. 151. Mówiąc o pieśni mniszki Ubbiri złożonej z 3 strof (51-53) określa ją Autorka pracy mianem „nieco bardziej rozbudowanej wersji pieśni”. Zaraz potem, w następnym akapicie, 9 strof matki Waddy (204-212) zalicza do „krótszych utworów zbioru”.

Opisowa i analityczna część pracy kończy się wraz z rozdziałem IV. III („Varia – pozostałe dialogi, niestanowiące jednolitej grupy”) omówieniem ostatniego i najdłuższego, kilkuwarstwowego dialogu, a w zasadzie serii dialogów określanych jako pieśń Sumedhy. Paradoksalnie najdłuższa pieśń zbioru została omówiona w rozprawie najkrócej (s. 170-171). Z ubolewaniem przeczytałem tę jakże skrótowo przedstawioną partię. W zasadzie przedstawiono tu jedynie w punktach treść serii dialogów, lapidarnie potraktowana została część opisowa, o analizie poszczególnych partii w ogóle nie wspominając. Na przykład sugeruje Autorka istnienie szeregu metafor nibbany w tej długiej partii, nie znajdujemy jednak jakiegokolwiek egzemplifikacji tejże sugestii, a szkoda, bo mógłby to być ciekawy materiał analityczny. Pisząc o tym, iż partia ta zawiera wiele motywów znajdujących się we wcześniejszych dialogach też mogła Autorka posłużyć się jakimiś konkretnymi przykładami i odwołaniami do tekstu, nie tylko do kilku bardzo ogólnych refleksji. Partia ta, jak zauważono, kończy opisowo-analityczną część pracy, bezpośrednio przed podsumowaniami, dlatego

odnieć można wrażenie, iż pod koniec swojej pracy spieszyło się Doktorantce, ażeby zakończyć cały długotrwały i z pewnością wyczerpujący proces twórczy, którego efekt ma przecież wiele jasnych stron (o niektórych zresztą wspomniano powyżej). Ta końcowa partia reprezentuje jednak nieco ciemniejszą (a przynajmniej bardziej powierzchowną) stronę mocy twórczej Mgr Joanny Gruszewskiej.

W podsumowaniu rozdziału IV, zwłaszcza na s. 172-173, przywołując jeszcze raz na omówione wcześniej dialogi można było ułatwić czytelnikowi percepcję i podać strony w tekście pracy, do których nawiązuje dana część podsumowania. Chociaż być może trzeba na ten postulat spojrzeć jak na postulat subiektywny, pochodzący od mało rozgarniętego i niepotrzebnie czepiającego się recenzenta.

Bardziej obiektywna wydaje się natomiast ostatnia drobna uwaga krytyczna odnosząca się do ostatniej strony narracyjnej pracy w końcowym podsumowaniu wniosków pracy (s. 177, przed końcową bibliografią i autorskim przekładem *Therigathya*). Chodzi o sformułowanie, iż *Pieśni mniszek* powstawały „na przestrzeni wielu setek lat”. Bez względu na problemy związane z datowaniem zbioru, bez względu na jego najprawdopodobniej wielowarstwową kompozycję, w końcu bez względu na wszechobecne dziś relatywizowanie danych w wielu interpretacjach, również akademickich, trudno w tym przypadku zgodzić się z tym, iż okres między VI a III w. p.n.e. (zgodnie z przytoczoną na s. 28 hipotezą K. R. Normana nt. datowania tekstu) a nawet okres między VI a I w. p.n.e. (bo w I w. p.n.e. najprawdopodobniej spisany został na Cejlonie Kanon palijski, który to jednak okres kompozycji wydaje się niezwykle mało prawdopodobny), to wiele setek lat. Najprawdopodobniej mamy tu do czynienia ze zwykłym lapsusem językowym, na który jednak w przypadku hipotez, czy spekulacji chronologicznych trzeba zwrócić uwagę i go skorygować.

Rozprawa doktorska jest mocno osadzona w literaturze przedmiotu, Autorka zna literaturę przedmiotu i panuje nad nią, z podziwem należy odnotować jej dostęp do najnowszych opracowań.

Praca została napisana poprawnym i ładnym stylem charakterystycznym dla tego rodzaju prac akademickich, językiem prostym w najlepszym tego słowa znaczeniu, nieigmatwającym niepotrzebnie omawianych zagadnień. Jeszcze raz podkreślić trzeba ładny styl przekładu palijskiego dzieła. Zauważyć się daje pewna ilość potknięć stylistycznych, błędów interpunkcyjnych (związanych zwłaszcza z częstym brakiem przecinków) i literówek,

co zostało przez recenzenta zakreślone w przesłanej mu kopii. Niekiedy, zwłaszcza w przypisach, pojawiają się połączone ze sobą wyrazy, które należałoby zapisać osobno.

Praca Mgr Gruszewskiej zasługuje na udostępnienie jej szerszemu odbiorcy w formie publikacji książkowej. Autorka sama musi zdecydować, czy chce osobno opublikować pracę opisowo-analityczną i przekład *Pieśni mniszek*, czy zrobić to w formie jednej książki, co nie byłoby złym rozwiązaniem. Dobrze by było jednak, żeby przed publikacją poddana została pewnym poprawkom, rozszerzeniom i pogłębieniom partii analitycznych, uzupełnieniom, być może również tym zasugerowanym przez recenzenta.

Wspomniane przez mnie uwagi krytyczne i polemiczne nie wpływają na **moją jak najbardziej pozytywną ocenę** pracy doktorskiej Mgr Joanny Gruszewskiej. Stwierdzam, że przedłożona do oceny praca spełnia wymagania stawiane rozprawom doktorskim i wnioskuję o dopuszczenie Mgr Joanny Gruszewskiej do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

