

RADOSŁAW KOSSAKOWSKI



DIAMENTOWA DROGA

WSPÓLNOTA RELIGIJNA W ŚWIECIE
DUCHOWOŚCI REFLEKSYJNEJ

NOMOS

DIAMENTOWA DROGA

RADOSŁAW KOSSAKOWSKI



DIAMENTOWA DROGA

**WSPÓLNOTA RELIGIJNA W ŚWIECIE
DUCHOWOŚCI REFLEKSYJNEJ**

NOMOS

© 2010 Copyright by Radosław Kossakowski & Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Wszelkie prawa zastrzeżone. Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

Recenzje: dr hab. Krzysztof Kosior
dr hab. Marta Kudelska

Książka dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Redakcja wydawnicza: Jadwiga Nagły
Redakcja techniczna: Pracownia Edytorska MP
II korekta: Magdalena Pawłowicz
Projekt okładki: Kaja Solecka

ISBN 978-83-7688-014-3

KRAKÓW 2010

Zakład Wydawniczy »NOMOS«
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u; tel./fax 012 626 19 21
e-mail: biuro@nomos.pl; www.nomos.pl

Rodzicom

Spis treści

| | |
|---|-----|
| Wstęp | 9 |
| CZĘŚĆ I | |
| 1. O byciu na drodze (badawczej) | 21 |
| 2. O świecie duchowych nomadów, zindywidualizowanych wierzeń i buddyzmie między wierszami | 28 |
| CZĘŚĆ II | |
| 1. Diamentowa Droga – rozwój i filozofia | 49 |
| 2. Lama Ole Nydahl – w stronę zachodniego buddyzmu | 58 |
| 3. Diamentowa Droga w Polsce | 70 |
| 4. Ikonografia i symbolika buddyzmu tybetańskiego | 73 |
| 5. Liminalność i oświecenie – antropologia medytacji | 90 |
| CZĘŚĆ III | |
| 1. Świat wspólnoty buddyjskiej – tam, gdzie „My” zastępuje „ja” ... | 111 |
| 2. Dlaczego nie zostać buddystą? Konwersja i rozwój na ścieżce duchowej | 121 |
| 3. Dharma w sferze publicznej a społeczeństwo obywatelskie | 138 |
| 4. Pierwotne znaczenie – czy pierwotna grupa? | 154 |
| Zakończenie. O tym, co może być dalej | 159 |
| Bibliografia | 167 |
| Indeks | 181 |
| Summary. The Diamond Path. Religious Community in the World of Reflexive Spirituality | 185 |

Wiele osób pomogło mi w pracy nad książką. Chciałbym serdecznie podziękować prof. Tomaszowi Szlendakowi, który od wielu lat motywuje mnie do pracy. Jego uwagi pomogły mi bardziej krytycznie spojrzeć na swoją twórczość. Dziękuję także: prof. Ryszardowi Borowiczowi; prof. Irenie Borowik wraz z całym zespołem Zakładu Wydawniczego NOMOS – za życzliwość, zrozumienie i pomoc w przygotowaniu książki; prof. Krzysztofowi Kosiorowi i prof. Marcie Kudelskiej za uwagi dotyczące wcześniejszej wersji pracy i bardzo konstruktywne wskazówki; koleżankom i kolegom z Instytutu Socjologii UMK w Toruniu; prof. Leszkowi Karczewskiemu.

Jestem dożgonnie wdzięczny za wsparcie, które otrzymuję od bliższych mi osób: Mamie, Jasiowi, Oli, reszcie rodziny, a także najbliższemu przyjacielom. Jeszcze raz bardzo dziękuję.

Wstęp

Dalajlama w „Gazecie Wyborczej”, Dalajlama odbierający Nagrodę Nobla, tytuł honorowego obywatela Warszawy i doktorat honoris causa Uniwersytetu Jagiellońskiego, i Medal Kongresu USA, Dalajlama w reklamie Cyfry+. Dalajlama jest, jak niewielu innych, symbolem buddyzmu, czy często symbolem życia duchowego w ogóle. Książki Dalajlamy spotkać można w większości księgarń. Sam duchowy przywódca Tybetańczyków zdaje się „korzystać” z koniunktury. Jest aktywny na wielu polach: literackim, konferencyjnym, czy politycznym. Treści jego książek różnią się – począwszy od tych, które wydają się być podręcznikami świadomego życia, aż do tych z głębią buddyjskiej filozofii, nie zawsze łatwą do zrozumienia. Śledząc popularność Dalajlamy jako autorytetu moralnego i autora wielu książek, możemy zastanawiać się nad pytaniem, czy zwiastuje ona nadejście ery buddyzmu na światowej scenie religijnej? Czy może raczej Dalajlama jest osobą wzbudzającą powszechny szacunek, za odrzucanie przemocy i przypominanie ważności współczucia w życiu codziennym? Adam Szostkiewicz wspomina o „masowym” obliczu XIV Dalajlamy, który w jego odczuciu:

[...] głosi na użytek Zachodu przesłanie szczęścia. Sam zachowuje się jak prosty mnich: uśmiecha się, żartuje – najczęściej sam z siebie – uważnie słucha rozmówców, unika wszelkiej ceremonialności. Ta prostota i pokora najpopularniejszego po papieżu przywódcy religijnego świata doskonale trafia w oczekiwania masowe. Bądźcie dobrzy, bądźcie mili, bądźcie

szczęśliwi – szczęście służy zdrowiu. W takiej wersji buddyzm może liczyć na sukces w społeczeństwach rynkowych, szukających odprężenia od stresu codziennego „wyścigu szczurów” (2004: 70).

W kraju naszych zachodnich sąsiadów Dalajlama cieszy się dużym szacunkiem. Badania przeprowadzone na zlecenie niemieckiej gazety „Der Spiegel” (opublikowane 4-6.07.2005) wykazują, że zaufanie do Dalajlamy jest zaskakująco wysokie w porównaniu do Benedykta XVI. Wśród osób wierzących liczby te wynoszą: 35% dla duchowego przywódcy Tybetu i 45% dla następcy Jana Pawła II. W wypadku osób niewierzących przewaga Dalajlamy jest widoczna: 34% w stosunku do 18% dla głowy Kościoła katolickiego. Wyniki badań nie są oczywiście powodem do zbyt daleko idących wniosków, ale do refleksji na pewno tak. Buddyzm w świecie zachodnim nie jest przeciwumą dla dominującej religii katolickiej (czy też coraz bardziej popularnego islamu). Według danych przytoczonych przez Martina Baumanna (2001: 21-22), pod koniec lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia w Europie żyło 900 tysięcy buddystów (0,2% populacji Starego Kontynentu), w USA od 2,5 do 4 milionów (0,8-1,5%). Liczby zatem mówią nam przede wszystkim to, że buddyzm jest obecny w kulturze zachodniej, ale bez demograficznej przewagi jego wyznawców. Jednakże, szczególnie w wypadku Europy Zachodniej, te dane można interpretować nieco szerzej. Jak pokazuję w pierwszej części książki, Stary Kontynent dotknęła w ostatnich latach najbardziej widoczna erozja praktyk religijnych z jednoczesnym rozkwitem tak zwanej refleksyjnej duchowości. W jej ramach w eklektyczny sposób stykają się różne tradycje, także i buddyzm. Być może zatem buddyzm pojawia się w „świecie duchowym” częściej, niż w życiu wspomnianego niespełna miliona ludzi praktykujących tę religię.

Z danych opublikowanych przez Baumanna wynika, że w Polsce żyje około pięć tysięcy osób praktykujących buddyzm, co stanowi 0,02% populacji naszego kraju. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy ta liczba odpowiada prawdzie. *Mały Rocznik Statystyczny Polski 2007* podaje dane dotyczące tylko dwóch związków buddyjskich w Polsce (tradycji Karma Kamtżang – 1654 wyznawców i Misji Buddyjskiej Trzy Schronienia – 1370 praktykujących), choć przegląd stron inter-

netowych umożliwia zidentyfikowanie kilkunastu szkół buddyjskich w Polsce. W rejestrze Kościołów i związków wyznaniowych MSWiA figuruje 13 związków buddyjskich (czternasta jest Unia Buddyjska, która grupuje kilka związków, wykazanych oddzielnie we wspomnianym rejestrze). Analizowana przeze mnie wspólnota Karma Kagyu nie została ujęta w oficjalnych statystykach. Liczba przybywających na kursy medytacyjne pozwala sugerować, że z tą tradycją jest związanych ok. dwa do trzech tysięcy osób¹. Związki buddyjskie zarejestrowane w Polsce w większości nie prowadzą własnych statystyk. Jednak na podstawie korespondencji elektronicznej ze związkami buddyjskimi mniemam, że liczbę buddystów w Polsce można doszacować względem danych Baumanna o około 1000-1500 osób (co dałoby w konsekwencji 6-6,5 tysiąca praktykujących).

Problemem „liczenia” buddystów wynika też z kryterium, które miałyby być użyte. Sympatyków jest z pewnością daleko więcej niż osób, które formalnie przyjęły „schronienie”². Thomas A. Tweed (2002: 17-33) opisuje kilka typów „sympatyków”: *night-stand buddhists* (czytający książki o buddyzmie przed snem, próbujący samodzielnie medytować, ale na pytanie „czy jesteś buddystą/-ką” odpowiadający „nie”), *luke-warm* (praktykują czasem częściej, czasem rzadziej), *Dharma hoppers* („przeskakują z jednej tradycji do drugiej w poszukiwaniu klucza do

¹ Nawet członkowie zarządu tego związku nie dysponują statystykami na ten temat. Z korespondencji prywatnej z jednym z nich dowiedziałem się, iż „członków związku jest kilkaset osób, a sympatyków około dwóch tysięcy”. Daje to, w moim przekonaniu, liczbę nie przekraczającą trzech tysięcy.

² Tai Situ Rinpoche wspomina, iż: „Istotą przyjęcia Schronienia jest uświadomienie sobie, że natura Buddy jest już w nas jako potencjał, który pragniemy rozwinąć. Ruszamy więc w ślad za Buddą Siakjamunim, który osiągnął wyzwolenie, teraz będące naszym celem. Przyjmujemy jego nauki za swą ścieżkę, a jego uczniów za swych przyjaciół, przewodników i towarzyszy na ścieżce do oświecenia. [...] Schronienie przyjmuje się w Buddzie, Dharmie i Sandze. Budda oznacza Buddę Siakjamuniego, który osiągnął oświecenie ponad dwa tysiące pięćset lat temu w Indiach. Dharma to jego nauki, rady i zalecenia. A Sanga to ci, którzy otrzymali błogosławieństwo oraz przekaz tych nauk i stosują się do nich – praktykują według wskazówek Buddy, podążają jego śladem” (por. http://www.benchen.org.pl/t_ttschr.htm [odczytano 03.06.2008]). W przypadku buddyzmu tybetańskiego, dochodzi jeszcze jeden aspekt schronienia: przyjęcie schronienia w lamie (duchowym nauczycielu).

szcześcia”). „Rynek buddyjski” żyje jednak własnym życiem. Istnieje kilka wydawnictw, które specjalizują się w publikacjach książkowych na temat buddyzmu (są to m.in. wydawnictwa: „A”, „Hung!”, „Czerwony Słon”, „Mudra”, „KOS”, „Marpa” itd.). W mediach publicznych z rzadka prezentowane są informacje na temat buddyzmu. Kilka programów na ten temat pokazały stacje: TVN i TVN24. „Uwaga” jako pierwsza donosiła w programie reporterskim o kursie medytacyjnym w Kucharach pod Płockiem. W programie „Inny punkt widzenia” realizowanym w TVN24 (emitowanym 09.04.2006), Grzegorz Miecugow rozmawiał z nauczycielem buddyzmu tybetańskiego, Wojciechem Tracewskim. Skala zjawiska odpowiada w tej materii skali zainteresowania.

Socjologowie, czy inni przedstawiciele humanistyki w swych analizach często za źródło zainteresowania filozofią Wschodu przyjmują np. upadek autorytetu instytucjonalnego Kościoła, koniec idei pielgrzymowania do jakiegoś mniej lub bardziej uniwersalnego celu, nastawienie na wygodne życie wspierane przez zasobny portfel i na uczestnictwo w nieustającym konsumpcyjnym karnawale. Konsumowanie dotyczy w równym stopniu towarów i usług, idei, różnego rodzaju duchowych systemów. Buddyzmu nie importuje się na Zachód w czystej formie, niezmiennej niczym muzealny eksponat, bez ingerencji w jego tradycyjne naleciałości. Wariant mistyczny, o ile miał znaczenie w czasach społecznych kontestacji, teraz traci uwodzicielską moc. Jego miejsce zajmuje aspekt pragmatyczny – buddyzm traktowany jest przez wyznawców zachodnich, praktykujących tę religię jako sposób na lepsze życie, co często odbywa się kosztem „naskórkowego” kontaktu z tą wielowiekową tradycją. Stwierdzenie niemieckiego religioznawcy Michaela von Brücka: „buddyzm à la coca-cola”, oznacza w tym kontekście, że: „nie bardzo wiadomo, jakie są jego składniki, ale ogólnie smak ma dobry” (Hilmer 2005: 32).

W moim przekonaniu, buddyzm dobrze wpisuje się w nastroje jakie panują w kontekście „nowej duchowości”, szczególnie w Europie Zachodniej. Należy pamiętać, że buddyzm praktykowany na Zachodzie nie jest w większości wypadków taki sam, jak ten w Tybecie czy Tajlandii. Jest specyficzny, bo odmienna jest mentalność, którą nazywamy tutaj „zachodnią”. W przypadku badanej przeze mnie wspólnoty Diamentowej Drogi można mówić, że stanowi ona przykład „buddy-

zmu zachodniego” (w dalszej części pracy rozwinę tę myśl). Buddyści na Zachodzie to przede wszystkim ludzie świeccy, budzący się rano na medytację, po niej jednak oddający się swym zwykłym zajęciom: pracy, opiece nad rodziną, nauce etc. Fascynujący jest zatem kontekst kompatybilnej współpracy, jaką udaje się nawiązać między naukami Buddy a życiem np. wykształconego Niemca. Buddyzm jest religią uniwersalną, to znaczy, jego idee znajdują uznanie pod każdą szerokością geograficzną. Zapewne w tym leży źródło jego popularności. Okazuje się zatem, że pod bogatą warstwą rytualną, którą znamy choćby z filmów dokumentalnych, czy fabularnych („Siedem lat w Tybecie”, „Kundun”, „Mały Budda”), kryje się uniwersalny przekaz do wykorzystania przez każdego. Oparty na doświadczeniu i logicznej penetracji rzeczywistości staje się stosownym „narzędziem” duchowym dla ludzi, którzy nieszczęśliwie obdarzeni są łaską wiary w byty metafizyczne. Buddyzm wydaje się mistyczny jeżeli spojrzymy daleko na Wschód. Stroje, klasztory, instrumenty muzyczne, piękne tkaniny, wyjątkowy rodzaj sztuki religijnej, to wszystko zapiera dech w piersiach, pokazując jak bardzo zróżnicowane są światy globalnych religii.

Na Zachodzie istnieją oczywiście wyświęceni mnisi (również w Polsce, np. Lama Rinczen, prowadzący ośrodek medytacyjny tradycji Karma Kamtżang w Grabniku, przyjął swego czasu święcenia mnisie), ale większość to jednak buddyści świeccy. A tradycja buddyzmu tybetańskiego, Karma Kagyu, którą tutaj opisuję, to w naszym kręgu kulturowym właściwie tylko świeccy buddyści. Dlatego buddyści zachodni są dla socjologa interesujący, szczególnie w kontekście zmian religijności, które dostrzega się na Zachodzie. Buddyzm może, w moim przekonaniu, „popłynąć” z prądem tych zmian, tym bardziej, że kładzie silny nacisk na indywidualne doświadczenie, na „mierzenie” się ze światem. Nie znajduje się w nim dogmatów, przyjmowanych tylko „na wiarę”.

Wspomniałem, że wspólnotę Diamentowej Drogi można uznać za egzemplifikację tzw. buddyzmu zachodniego. Cóż to właściwie znaczy? W jaki sposób można scharakteryzować „buddyzm zachodni”? Jakie czynniki grają tutaj najważniejszą rolę? Warto zaznaczyć, iż utrzymanie tradycji duchowej w wymiarze, jaki funkcjonuje (bądź funkcjonował) w krajach azjatyckich, jest niezwykle trudne. Na Zachodzie bowiem buddyzm nie jest religią narodową w żadnym kraju. Nie jest zatem

tradycją przenoszoną z pokolenia na pokolenie. Jego istnienie ma raczej wymiar pragmatyczny i racjonalny³, wywodzący się z wyboru dokonanego przez konwertytów. Poza tym, w Azji wyłonienie się lokalnych form praktykowania buddyzmu obejmowało okres wielu wieków. W Europie ten proces adaptacji trwał znacznie krócej. W Azji, jeden region związany był na ogół z jedną tradycją buddyjską (np. południe z therawadą, północ z buddyzmem tybetańskim, wschód z zen). Na Zachodzie w jednym kraju koegzystuje wiele różnorodnych tradycji (przykładowo, w Polsce istnieją szkoły zen, buddyzmu tybetańskiego), często różne szkoły tworzą ekumeniczne związki, jak na przykład Polska Unia Buddyjska, izyations w Wielkiej Brytanii, czy w szerszej skali Eur Buddhist Council of Canada, Network of Buddhist Organopean Buddhist Union. Na Zachodzie także więcej dyscyplin naukowych angażuje się w badanie buddyzmu (socjologia religii, filozofia, psychologia etc.), podczas gdy w Azji prym wiodą badania językowe (Prebish i Baumann 2002: 5).

„Westernizacja” buddyzmu przejawia się zmianami w strukturze sangi (wspólnoty praktykujących), która w wypadku nieazjatyckich buddystów charakteryzuje się innymi cechami niż w Azji. Douglas M. Padgett używa w tym kontekście pojęcia „diaspory”. Píše on, że mamy w tym wypadku do czynienia z „różnorodnymi, połączonymi ludźmi, którzy są złączeni przez przynależność lub urodzenie ze wspólnym punktem odniesienia. Dzielącymi wspólny kulturowy i społeczny kontekst ze świadomością wspólnego przywiązania i których owo przywiązanie wyraża się przez transnarodową organizację” (2002: 203). Podobnie jak inni badacze uważam, że wspomnianych ludzi łączy wspólny rdzeń zbudowany na wartościach społeczeństw demokratycznych. Wspomniany już Martin Baumann opisuje sześć charakterystyk zachodniego buddyzmu, które są wskazywane również przez innych myślicieli (za: Usarski 2002: 160). Widać wyraźny nacisk na stosowanie demokratycznych i egalitarnych zasad współegzystowania zachodnich buddystów. Dotyczy to przede wszyst-

³ David L. McMahan wspomina, że zachodni buddyści pragną wydobyć z buddyzmu jego esencję pragmatyczną i filozoficzną bez bagażu „idolatrii”. Uważa on, że prowadzi to do „remitologizacji” buddyzmu (2002: 218-229).

kim niechęci do scentralizowanego modelu przywództwa. Według Ajahna Tiradhammo, w sangach zachodnich lepiej sprawdza się model charakteryzujący się oddelegowaniem, zróżnicowaniem, decentralizowaniem procesu podejmowania decyzji (2002: 249). Podobne zjawisko zaobserwowałem podczas własnych badań wspólnoty buddyjskiej Karma Kagyu w Polsce. Polscy buddyści działają głównie na zasadach konsensusu, osiąganego w ramach grupowych dyskusji. Pewną wadą takiego podejścia jest to, że podjęcie decyzji wymaga dużo czasu, umiejętności i energii. Demokratyzacja wiąże się też ze zindywidualizowanym stylem życia, który powoduje, że mieszkańcy zachodniego świata częściej odrzucają autorytarne i wertykalne modele zarządzania.

Kolejną cechą jest nacisk na świeckie: praktykę i uczestnictwo. Sylvia Wetzel mówi wprost o „antymonastycznym” podejściu (2002: 281), które powoduje, że zachodni buddyści to przede wszystkim laikat, osoby, które prowadzą normalne życie. Świeckie uczestnictwo nie ogranicza innych aspektów życia, stąd życie świeckie nie musi być zminimalizowane, może toczyć się swoim rytmem. Świeccy praktykujący oczekują przede wszystkim zręcznych metod i pragmatyzmu w praktyce duchowej. W mniejszym stopniu interesuje ich zbytnio zrytualizowane życie mnichów i mniszek. W konsekwencji, wzrasta liczba zachodnich nauczycieli buddyzmu, którzy w większości są osobami świeckimi, bardzo często o podobnym statusie jak inni praktykujący. W Diamentowej Drodze wszyscy praktykujący, zarówno nauczyciele, jak i zwykli członkowie, są świeckimi buddystami. Oczywiście na kursach pojawiają się wyświęceni mnisi (Tybetańczycy), ale jeszcze żaden z polskich buddystów tej wspólnoty nie przyjął święceń.

W niektórych wypadkach, a dobrym przykładem jest tutaj Insight Meditation Society w Barre, w stanie Massachusetts, praktyka medytacji wręcz pozbawiona jest „buddyjskości” i sprowadza się ją do techniki pomocnej w uwalnianiu ze stresu i negatywnych emocji (Metcalf 2002: 354; Salzberg 2003). Mnisi styl praktyki byłby dla większości zachodnich buddystów niemożliwy do realizacji z racji tego, że prowadzą oni dynamiczne zawodowe życie, utrzymują rodziny. Z drugiej strony, oddanie się monastycznej formie praktyki duchowej ograniczone byłoby również z innych względów. Na Zachodzie nie ma trady-

cji wspierania zakonów mnisich na taką skalę, jak to dzieje się w Azji. Na Wschodzie osoby świeckie wspierają materialnie klasztory zbierając zasługę i dobrą „karmę” na przyszłość, ale często nie angażują się intensywnie w praktykę duchową. W naszym kręgu kulturowym klasztory buddyjskie miałyby zapewne problem z utrzymaniem mnichów. Karma Lekshe Tsomo (2002: 263) wspomina, że mniszki na Zachodzie mają ogromny problem po wyświęceniach, gdyż w większości nie są w stanie żyć według zakonnych reguł. Świat buddyzmu zachodniego nie dysponuje bazą materialną, która gwarantowałaby nawet nielicznej przeciw grupie mnichów i mniszek spokojną egzystencję.

„Świeckość” ma swoje konsekwencje, które są kolejną charakterystyką zachodniego buddyzmu. Chodzi o wspomnianą już przeze mnie tradycję ekumeniczną. Buddyzm ujmowany przede wszystkim w kontekście swego pragmatycznego związku z codziennym życiem jest traktowany jako pewna całość. Różnice w poszczególnych szkołach są oczywiście widoczne, ale wydaje się, że buddyzm na Zachodzie to przede wszystkim pewna jakość i styl życia. Vickie Mackenzie (2003) i Sumi Loundon (2001) pokazują w swych książkach, jak ich respondenci inkorporują nauki Buddy w strumień codziennego życia. Ich prace to zbiory monologów buddystów, które pokazują, jak buddyzm splata się z życiem doczesnym. Znaczenie szkół buddyjskich, które reprezentują ich przedstawiciele, wydaje się być drugoplanowe. Małgorzata Jacyno (2007) opisuje kulturę zachodnią jako „kulturę indywidualizmu”, której uczestnicy kreują z dostępnych propozycji (głównie rynkowych) własne „mikroracjonalności” i style życia. Być może buddyzm na Zachodzie jest rodzajem „mikroracjonalności”, sposobem na budowanie stabilniejszych ram w niestabilnym świecie ponowoczesnej rzeczywistości. Jest wykorzystywany jako narzędzie do wytwarzania takich „mikroracjonalności”, pozwala ujmować nawet najdrobniejsze aktywności w perspektywie głębszego duchowego znaczenia. Z pewnością sprzyja to ugruntowaniu życia na przyjaznym i stabilnym fundamencie.

Świeckie podejście do praktyki duchowej nierozłącznie wiąże się z czwartym aspektem wymienionym przez Baumanna, a mianowicie z bliskim związkiem koncepcji psychologicznych i buddyzmu. Powstało na ten temat wiele opracowań. XIV Dalajlama od wielu lat,

w ramach spotkań Mind and Life Institute⁴ rozmawia z naukowcami, co skutkuje publikacjami na temat zbieżności (i różnic) w kwestii emocji i umysłu w podejściu buddyjskim i psychologicznym (Goleman 2003; Kossakowski 2006). Wspomina się też o wspólnym podejściu praktycznym – zarówno buddyzm, jak i psychologia mają na celu nie tylko rozwikłanie arkanów ludzkiej psychiki, ale także (co może najważniejsze) wskazywanie stanów, które są dla życia emocjonalnego negatywne. Zarówno współczesna psychologia, jak i buddyzm zgadzają się co do relacyjności, procesualności ludzkiej tożsamości, z wyjątkiem tego, że psychologia dąży do ukonstytuowania ludzkiego „ja” w niezależności i pewnym odseparowaniu od innych. Buddyzm wskazuje raczej na szkodliwość tej separacji. Psychologia pewien rodzaj przywiązania ujmuje w kategoriach pozytywnych (np. przywiązanie do bliskich osób), natomiast buddyzm wszelkie przywiązanie traktuje raczej w kategoriach przeszkód w duchowym rozwoju (choć zachodni buddyści, ale także Dalajlama, wspominają, iż przywiązanie, które cementuje więzi społeczne, ma pozytywne aspekty właśnie w kontekście życia wspólnotowego, zob. Brazier 2003).

„Psychologizacja buddyzmu” ma, w moim odczuciu, silny związek ze wspomnianą już przez Jacyno „kulturą indywidualizacji”. „Płynny” świat nie oferuje stabilnych podstaw dla rozwoju tożsamości, stąd, być może, poszukiwania w religii, której idee i techniki wspierałyby odnajdywanie odpowiedzi na pytanie, jak sobie z taką sytuacją poradzić. Warto w tym miejscu wspomnieć, że buddyzm oferuje perspektywę procesualną w temacie tożsamości, odżegnuje się od mówienia o „ja” jako o czymś stałym. Z jednej strony stanowi to nową jakość w kulturze zachodniej, ukształtowanej na bazie indywidualizmu i doniosłości człowieka (niebagatelną rolę odegrały tu myśli: chrześcijańska, oświeceniowa, kartezjańska). Z drugiej, buddyzm może być jakąś odpowiedzią na czasy, w których niezmiennność i autonomia „ja” stają się mocno problematyczne.

Proces „demokratyzacji” buddyzmu idzie w parze z innym podejściem do roli kobiet w buddyzmie zachodnim. Wzrost ich roli, a także

⁴ Szczegóły na ten temat: (<http://www.mindandlife.com/> [odczytano 31.07.2009]).

równouprawnienie zarówno do pełnienia ról nauczycielek duchowych, jak i „dostępu” do oświecenia to kolejna cecha dystynktywna buddyzmu zachodniego. Co więcej, buddyzm stał się tematem analizy w świetle podejścia feminizującego, które ukazuje patriarchalny osad w tej religii. Znamienne są prace Rity Gross (2000; 2004) na ten temat, a także apele mniszek buddyjskich, które zwracały uwagę na złą sytuację kobiet w buddyzmie samemu Dalajlamie (Mackenzie 1998)⁵. Nierówności w mniejszym stopniu dotyczą buddyzmu zachodniego, w którym status kobiet i mężczyzn wydaje się być porównywalny, choć mniszki na Zachodzie mają, co już podkreślałem, większe niż mnisi problemy w prowadzeniu monastycznego życia. Część z nich prowadzi życie nomadyczne, od klasztoru do klasztoru, więc bardzo trudno oszacować ich dokładną liczbę. Wśród świeckich buddystów na Zachodzie kobiety nie mają większych problemów z awansowaniem i mogą pełnić najróżniejsze funkcje, z edukacyjnymi włącznie. W Diamentowej Drodze występuje podobne zjawisko. Zarówno w zarządzie związku, jak i w roli nauczycielek, można spotkać kobiety.

Ostatnią cechą wymienioną przez Baumanną jest konceptualizacja buddyzmu społecznie zaangażowanego. Christopher S. Queen (2002: 330-335) wspomina o „agnostycyzmie” i „współzależności”, które charakteryzują zaangażowany buddyzm. Agnostycyzm wyraża się w otwartości na nowe możliwości przededefiniowywania dotychczasowych pojęć (*beginner's mind* – umysł otwarty lub *don't know mind* – umysł poza koncepcjami). Współzależność wyraża się przez współbycie z cierpiącymi, ale także z oprawcami, poprzez przekraczanie dualizmu w patrzeniu na świat. Taką postawę prezentuje chociażby wietnamski mnich, Thich Nhat Hanh, który po bulwersującej opinii publicznej sprawie Rodneya Kinga (brutalnie pobitego przez policjantów w Los Angeles w 1991 roku, na oczach widzów całego świata) napisał: „Jesteśmy bijącymi; jesteśmy bitymi” (za: Wright 2001: 219), a także:

Wtrącenie tych policjantów do więzienia lub zwolnienie szefa policji nie rozwiąże fundamentalnych problemów. My wszyscy pomogliśmy wytwo-

⁵ Dalajlama w wywiadzie dla włoskiej edycji pisma „Vanity Fair” wspomniał, że może się odrodzić jako kobieta, jeżeli będzie to bardziej korzystne (por. <http://www.rp.pl/artykul/74192.html> [odczytano 03.06.2008]).

rzyć tę sytuację przez nasze zapomnienie i sposób życia. Przemoc stała się substancją naszego życia i nie jesteśmy bardzo różni od tych, którzy bili (Wright 2001: 223).

Współzależność zakłada współodpowiedzialność nie tylko za ból ofiar, ale także za występki przestępców. Mamy tutaj do czynienia z etycznym niedualizmem – jesteśmy razem w świecie, w jakimś sensie jesteśmy po części ofiarami i katami. W ramach buddyzmu zaangażowanego wspomina się o szerszym fundamencie cierpienia, którym staje się też niesprawiedliwość funkcjonująca w systemie społecznym. Cierpienie jednostki i brak możliwości jej wyzwolenia to także konsekwencja złej kondycji społeczeństwa.

Zatem głównymi pytaniami, jakie zadałem sobie przed analizą życia wspólnoty buddyjskiej były: czy zachodni buddyzm to jakiś rodzaj „refleksyjnej duchowości”? Czy polscy buddyści kreują nowy rodzaj („zachodni”) tej religii, oparty na łączeniu nauk, filozofii z doczesnym życiem (i z wszystkimi jego aspektami: pracą, rodziną, a także rozrywką)? Czy buddyzm na Zachodzie (a więc i w Polsce) staje się jednym ze stylów życia do wyboru? Czy zatem, używając języka socjologii religii, buddyzm zachodni to rodzaj „denominacji” – nowoczesnej formy dobrowolnego, indywidualistycznego i pluralistycznego stowarzyszenia religijnego? (Casanova 2005: 102). Czy „kultura indywidualizmu” (Jacyno 2007), w której niewątpliwie żyjemy, stanowi przyjazny fundament dla takiej tradycji duchowej? Czy buddyzm można w jakichś aspektach porównywać do tzw. ponowoczesności? Powyższe pytania są dla mnie niezwykle intrygujące.

Książka jest podzielona na kilka części. W pierwszej opisuję sytuację na „rynku” sfery duchowej. Staram się pokazać na czym polega zmiana w religijności świata zachodniego (przede wszystkim Europy Zachodniej), jakie są konsekwencje indywidualizacji praktyki religijnej, czym staje się duchowość w świecie wszechogarniającej konsumpcji. Następnie opisuję wieloaspektowo świat buddyzmu, z zawężeniem jego granic przede wszystkim do szkoły Karma Kagyu. W tej części znajduje się szkic na temat filozofii buddyjskiej, ze szczególnym naciskiem na nauki Lamy Olego Nydahla, którego działalność rzuca nowe światło na zjawisko „buddyzmu zachodniego”. Jego poglądy w istot-

nym sensie pokazują, że koegzystencja filozofii buddyzmu z tzw. mentalnością człowieka Zachodu już się zaczęła. Następnie pokazuję świat symboliki i ikonografii buddyzmu tybetańskiego (również w małym wycinku odniesionym do analizowanej tradycji). Ten wątek kończy analiza medytacji w świetle antropologii Victora W. Turnera. W kolejnej części przechodzę do analizy socjologicznej badanej wspólnoty. Przyczyny konwersji, ukazanie buddystów w kontekście teorii ruchów społecznych, czy teorii grupy pierwotnej to niektóre z wątków, które tutaj się pojawiają. Ostatnia część książki to próba odpowiedzi na postawione wyżej pytania.

Jeszcze jedna uwaga. Oprócz angielskich słów, które cytuję bez zmian, w tekście pojawiają się też pojęcia rodem z języków orientalnych (tybetańskiego, sanskrytu). Jeśli nie są częścią cytatów, wszystkie te zwroty podaję w formie spolszczonej. Podyktowane jest to faktem, iż nie jestem filologiem, specjalistą w zakresie lingwistyki. Nie chciałem zatem popełnić błędów, które mogły być konsekwencją braku dostatecznej wiedzy na ten temat.