

Dr hab. prof. UAM Danuta Penkala-Gawęcka
Instytut Antropologii i Etnologii
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Poznań, 24 listopada 2021 r.

Recenzja rozprawy doktorskiej mgra Tomasza Szymoszyna
Jungdrung bön w dobie globalizacji.
Analiza antropologiczna transmisji treści religii
i medycyny tybetańskiej na przykładzie Polski
napisanej pod kierunkiem dra hab. prof. IAE PAN Dagnosława Demskiego

Recenzowana rozprawa porusza zagadnienia globalizacji i adaptacji religii *jungdrung bön* oraz ściśle z nią związanej medycyny tybetańskiej. Ukazuje te procesy w świecie zachodnim, koncentrując się na ich przebiegu w Polsce.

Praca składa się z dziesięciu rozdziałów, z których pierwszy i ostatni to odpowiednio „Wprowadzenie” i „Zakończenie” (wraz z „Epilogiem”). Rozdziały II i III, a w dużej mierze także IV, mają charakter teoretyczno-metodologiczny; kolejne trzy dotyczą globalizowania się i adaptacji religii i uzdrawiania *jungdrung bön* (dalej: JB) oraz podłoża filozoficznego tej tradycji tybetańskiej. Rozdział VIII omawia wpływ norm i dyrektyw JB na odbiorców nauczania, a w rozdziale IX zamieszczono zapisy i analizę wybranych biografii i autobiografii członków wspólnoty. Tę obszerną (396 ss.) pracę dopełnia 8 załączników, zawierających wiele uzupełniających informacji (ponad 40 ss.) oraz bibliografia i streszczenie w języku angielskim. Ponadto na początku znajdujemy wyjaśnienie przyjętych zasad transkrypcji terminów tybetańskich i słowniczek „najważniejszych i najczęściej wymienianych w pracy” pojęć i nazwisk tybetańskich.

Autor prezentuje cele pracy we „Wprowadzeniu”, wymieniając na pierwszym miejscu opis tworzenia się, w wyniku procesów globalizacji i adaptacji, „sieci znaczeń związanych z kulturą i religią *jungdrung bön*” na gruncie polskim oraz sposobu, w jaki światopogląd buddyjski tej tradycji ulega przemianom w religijność subiektywną. Określa wstępnie

teoretyczną bazę dalszych analiz, wskazując m.in. na antropologię C. Geertza, podejścia fenomenologiczne, koncepcję rytuału R. Rappaporta oraz klasyczne, dokonane przez F. Tönniesa rozróżnienie między *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*. W podrozdziale „Podejście badawcze” opisuje przebieg swojej pracy naukowej, włączając do niej etap pierwszy, polegający nie na ukierunkowanych badaniach, a pełnym uczestnictwie w środowisku JB w Polsce od czasu, gdy został buddystą *bön* w 1995 r. Drugi etap badań, od 2010 r., określa jako proces dystansowania się, przejście do pozycji „czynnego obserwatora” i „etnologiczne podejście do samego siebie i swojego otoczenia” (s. 17), co nie zostało tu jaśniej wyeksplikowane. Charakteryzując swoje badania T. Szymoszyn wymienia wywiady etnograficzne „rozwijające” i biograficzne, zapisy autobiograficzne sporządzone przez kilkoro członków wspólnoty oraz obserwację uczestniczącą. We „Wprowadzeniu” brak omówienia stanu badań nad zagadnieniami poruszonymi w pracy i przeglądu literatury. Zbędne jest natomiast, w mojej opinii, sygnalizowanie już w tym miejscu wielu szczegółowych zagadnień czy koncepcji rozwijanych później w pracy. Są one tutaj z konieczności prezentowane skrótowo i nieraz w niejasny sposób, co częściowo wynika z nieprecyzyjnego języka. Obficie zamieszczane przypisy niejednokrotnie nie pomagają wyjaśnić różnych złożonych kwestii. Dotyczy to również tłumaczenia pojęć, np. gdy Autor w przypisie wyjaśnia znaczenie nazwy JB w następujący sposób: „Nazwa tej religii oznacza «odwieczny bön», w rozumieniu «odwieczna dharma buddy»” (s. 12).

W stosunkowo obszernym rozdziale II, „Metodologia”, Autor omawia swoje inspiracje teoretyczne i podejście metodologiczne, wysuwając na pierwszy plan fenomenologię i *performance* oraz metodę narracyjną. Osobny rozdział (III) poświęca semiotycznej teorii kultury C. Geertza, uzasadniając to jej ważnością dla prowadzonej analizy. Te dwa rozdziały teoretyczno-metodologiczne zajmują aż 70 stron. Ponadto pojawiają się tutaj odniesienia do pewnych elementów JB, które są komentowane z wykorzystaniem omawianych koncepcji i pojęć. Podkreślając filozoficzne ugruntowanie swoich badań w fenomenologii, Autor zaznacza, że jej zastosowanie w pracy odnosi się przede wszystkim do religijności subiektywnej oraz transmisji religii i medycyny JB. Jak deklaruje, korzysta z fenomenologii w wersji van der Leeuwa oraz z podejścia Husserla. Sądzę jednak, że prezentacja myśli fenomenologicznej jest tu zbyt szczegółowa, zbędne są tak liczne cytaty – wystarczyłoby zwięzłe przedstawienie tych idei czy pojęć, które są najistotniejsze dla analizy, z odpowiednimi odsyłaczami do literatury. Podobnie, za nazbyt obszerne uważam omówienie w rozdziale III pojęć znaku i symbolu, z ich etymologią i nawiązaniami do ujęć filozofów greckich oraz obszernymi cytatami z literatury. Rozważania

dotyczące religii, świętości i rytuału, w ujęciu R. Rappaporta, są uzasadnione (choć i tu można by ograniczyć objętość cytatów), jak i uwagi na temat pojęcia religijności subiektywnej, szeroko stosowanego w dalszej analizie. Zastanawiam się jednak, czy nie lepiej byłoby wykorzystać pojęcie „religii przeżywanej” (*lived religion*), tym bardziej, że naukowcy rozwijający to podejście czerpali inspiracje z filozofii fenomenologicznej (spośród antropologów np. Michael Jackson). Mimo że tak duża część rozdziału dotyczy religii, nie oddaje tego tytuł: „Antropologia komunikatywna i koncepcja kultury”. Dodać trzeba, że antropologia w wydaniu Geertza, o której tu mowa, jest powszechnie nazywana interpretatywną; nie napotkałam w odniesieniu do niej określenia „komunikatywna”. Generalnie, rozdziały II i III czyta się trudno, ze względu na wielość wątków, między którymi Autor nie zawsze porusza się z należytą dyscypliną. Przykładem mogą być pewne „przeskoki myśli”, np. w podrozdziale „Fenomenologia i performance” rozdziału II, rozpoczynającym się fragmentem o globalizacji (a tego zagadnienia dotyczy rozdz. IV), po którym następują zdania o fenomenologii, a następnie o zakresach pojęć „medycyna” i „choroba”. Wywód jest czasem niejasny. Na przykład, niezrozumiały jest następujący fragment: „... ponieważ staram się pokazywać opisywane zjawiska religijno-medyczne jako płynne, także w kontekście opisywanych przykładowych sieci znaczeń, nie używam znaczenia globalizacji do przemian jakie mają miejsce lokalnie, w Polsce, chociaż takie użycie miałyby swoje uzasadnienie” (przyp. 41, s. 25). Kwestie te należałoby wyjaśnić w rozdziale IV o globalizacji, i to dużo bardziej precyzyjnie.

Wybór podejścia fenomenologicznego w połączeniu z antropologią interpretatywną uważam za dobry w odniesieniu do problematyki badań; pamiętać należy, że Geertz w swoim semiotycznym podejściu do kultury odwoływał się również do hermeneutyki. Niemniej, podczas gdy zastosowanie fenomenologii do analizy religii JB uznaję za zasadne, to nie przekonują mnie próby wykorzystania tego podejścia w rozważaniach nad globalizacją w rozdziale IV. W podrozdziale IV.3, zatytułowanym „Fenomenologiczne ujęcie globalizacji”, w istocie nie znajdujemy fenomenologicznej analizy; większość tej części zajmują niejasne i zbędne wywody na temat „globalizacji rozumianej jako rozprzestrzenienie się globalne *H. sapiens*” (s. 115). Są one tym bardziej niepotrzebne, że dalej (s. 119-20) Autor określa swoją pracę jako wpisującą się w nurt antropologii globalizacji, której przedmiotem jest globalizacja kulturowa. W omawianym rozdziale Autor wykorzystuje ujęcie G. Therborna, który wyróżnił sześć fal globalizacji i stara się przyporządkować do nich wyodrębnione przez siebie fazy globalizowania się buddyzmu tybetańskiego, zaznaczając, że w pracy skupia się na dwóch ostatnich – przenikania na Zachód oraz zakorzenienia na Zachodzie. Część rozdziału

dotycząca popularyzacji religii wschodnich w USA i Europie w powiązaniu z ruchami kontestacyjnymi i New Age zawiera istotne spostrzeżenia oparte na literaturze opisującej te zjawiska. Jednak niektóre uwagi Autora na temat czynników sprzyjających globalizowaniu się buddyzmu i innych religii Wschodu uważam za nietrafne bądź banalne, np. gdy pisze o „osłabieniu religii dotychczas panującej” (jakiej?) i dalej: „Niewątpliwie duże znaczenie miało wystąpienie dwóch wojen światowych i towarzyszące temu barbarzyństwo na terenie Europy oraz amerykańska polityka zagraniczna” (s. 125). Dalszy opis dotyczy powstawania, od połowy lat 90., wspólnot JB w Polsce, związanych z nauczaniem prowadzonym przez trzech mistrzów, na tle wcześniej uformowanych wspólnot w USA i Europie zachodniej. Rozważaną tu kwestią jest tworzenie się wspólnoty transnarodowej JB, przy czym Autor skłonny jest uznać jej istnienie mimo luźnych struktur poszczególnych organizacji i słabych związków między nimi. Podkreśla, że „nauczanie jest prowadzone w oparciu o te same oryginalne teksty w Europie czy Stanach Zjednoczonych” (s. 122), choć nauczyciele, akcentując zwykle przekaz dotyczący uzdrawiania, w różny sposób i w różnym stopniu uwzględniają zapotrzebowanie ze strony słuchaczy. W tym obszernym rozdziale przeszkadza mi niedostateczne nieuporządkowanie wywodu, przeskoki od zagadnień bardzo szczegółowych do najogólniejszych, wielość wątków, cytatów, rozbudowanych przypisów, z których niektóre wprowadzają kolejne, odległe wątki (np. przyp. 141, s. 108, o mikropolityce) albo powtarzają to, co już napisano w tekście (np. przyp. 139 i 140, s. 107).

Jak sądzę, osobno należy odnieść się do zastosowania w dysertacji rozróżnienia F. Tönniesa między *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*, które Autor uczynił niemalże myślą przewodnią swoich rozważań (nawiasem mówiąc, błędnie zapisuje te niemieckie terminy od małej litery – z wyjątkiem cytatów; ponadto pisze je raz kursywą, raz prostą czcionką). Samej koncepcji najwięcej miejsca poświęcił w podrozdziale IV.9. „*Gemeinschaft* i *gesellschaft* w Polsce współczesnej”. Przytaczając cytaty z dzieła uczonego, zastanawia się, czy „w chwili obecnej jesteśmy świadkami realizowania się owego prawa następowania po sobie tych dwóch epok” (s. 146), którym odpowiadają te dwa typy organizacji społecznej. Jednak owe typy idealne wyróżnione przez Tönniesa (w 1887 r.) odnosiły się do przejścia do nowoczesności. Dalej, odnosząc je do religii, T. Szymoszyn cytuje wypowiedzi autora tej koncepcji, pokazujące jego ewolucjonistyczne przekonania o rozwoju prowadzącym od religii do nauki. Lepszym wyjściem byłoby nawiązanie do ujęć Tönniesa za pośrednictwem R. Robertsona, który odniósł je do współczesnych procesów globalizacji – ta koncepcja jest wzmiankowana w cytacie na początku podrozdziału, ale później nie wykorzystana. Uznając wspólnotę transnarodową JB za społeczność typu *Gesellschaft*, Autor stara się określić

charakter wspólnoty polskiej, przy czym zwraca uwagę przede wszystkim na reprezentowany przez nią typ religijności. Przeciwstawia tę religijność – jako otwartą, subiektywną, nastawioną na poznanie – religijności katolickiej, jako zamkniętej, wspólnotowej, kanonicznej. Określa, w związku z tym, lokalną wspólnotę JB jako *Gesellschaft* (i zarazem typ społeczeństwa obywatelskiego – s. 148), a społeczeństwo katolickie w Polsce jako odpowiadające typowi *Gemeinschaft*. Ponadto, choć zaznacza, że nie chodzi o „rozdzielenie natury politycznej” (s. 149), w przypisie dodaje: „W tej konkretnej sytuacji *gemeinschaft* to poglądy PiS, katolickie i narodowe (...). Z kolei *gesellschaft* to oddolny ruch obywatelski skojarzony ze spontanicznym demonstrowaniem swobody wartości...”. Jest to, moim zdaniem, niewłaściwe użycie tych terminów, zastosowanie ich w charakterze etykietek. Można się też zastanawiać nad zasadnością kategoryzowania wspólnot JB jako reprezentujących typ *Gesellschaft* – mogłoby się to ewentualnie stosować do społeczności transnarodowej, ale lokalne, małe wspólnoty zapewne wytwarzają rodzaj więzi społecznych charakterystycznych dla *Gemeinschaft*. Nawet jeśli te wspólnoty są płynne pod względem członkostwa, to jak Autor zauważa, „zasadniczy rdzeń oparty jest na ścisłym gronie uczniów i wyznawców *jungdrung böen*” (s. 286-87). Z drugiej strony, trudno określać jako wspólnotę typu *Gemeinschaft* katolicką część społeczeństwa polskiego – dzielącą wspólne wartości (podobnie zresztą jak członkowie wspólnoty JB), lecz nie połączoną takim typem więzi, jaki Tönnies określał jako charakteryzujący *Gemeinschaft*.

Rozdziały V, traktujący o religii, oraz VI, dotyczący medycyny, stanowią ważną część pracy, wraz z kolejnym rozdziałem VII omawiającym teorię pięciu elementów. Ten ostatni prezentuje poglądy filozoficzne stanowiące podstawę religii i uzdrawiania JB, wydaje się więc, że lepszym rozwiązaniem byłoby wyjście od tych zagadnień (co Autor przyznaje we „Wprowadzeniu”, wyjaśniając wszakże, że zakłóciłoby to płynność wywodu skupiającego się na globalizacji religii i medycyny JB).

W tej części recenzji odniosę się przede wszystkim do rozdziału VI, ze względu na moją specjalizację w zakresie antropologii medycznej. Rozdział ten jest szczególnie obszerny (67 ss.), co jest uzasadnione, ze względu na wspomnianą już przewagę treści dotyczących uzdrawiania w nauczaniu JB, tak na Zachodzie, jak i w Polsce. Medycyna ta pozostaje w ścisłym związku z religią JB, wykorzystuje różne metody wróżenia do stawiania diagnozy oraz rytuały w leczeniu. Jako taka nazywana jest przez Autora „tybetańską medycyną rytualną”, dla odróżnienia od tzw. tybetańskiej medycyny tradycyjnej, opartej na źródłach pisanych (tantrach medycznych) i posługującej się głównie badaniem pulsu jako metodą diagnostyczną, oraz od tybetańskiej medycyny ludowej. W podrozdziale „Medycyna

jungdrung bön” T. Szymoszyn omawia jej źródła, powiązania i historyczne warstwy, porównując ją z „klasyczną”, tradycyjną medycyną tybetańską (bazującą na rozróżnieniu trzech humorów oraz „gorąca” i „zimna”), a następnie pisze o drogach przenoszenia medycyny JB do Polski i jej adaptacji. Sądzę, że w tej części powinny być poruszone również zagadnienia transmisji medycyny tybetańskiej do innych części Azji oraz do Europy i Polski we wcześniejszych okresach, np. jej popularyzacja w Rosji od II poł. XIX w. (dobrze opisana przez M. Saxera w artykule *Tibetan Medicine and Russian Modernities*, 2011) czy w międzywojennej Warszawie, poprzez działalność Piotra Badmajewa. Generalnie, w pracy antropologicznej zastanawia nieduże wykorzystanie publikacji antropologów intensywnie badających medycynę tybetańską i jej współczesne transformacje lokalne – w Tybecie oraz Nepalu i Indiach, a także w krajach Zachodu. W jednym tylko miejscu Autor odnosi się do opracowania M. Schrempf (s. 255 – chodzi o kwestie nazewnicze), która badała formy przekazu tradycji bon w Tybecie; w większym stopniu korzysta z jednego z artykułów antropologa C. Millarda, który również prowadził wieloletnie badania nad medycyną bon w Tybecie i Nepalu. Nie mogę tutaj wymieniać wielu wskazówek bibliograficznych, ale na pewno bardzo pomocne w analizie byłyby takie wartościowe opracowania zbiorowe, jak *Medicine in Translation between Science and Religion: Explorations on Tibetan Grounds*, ed. V. Adams, M. Schrempf, S.R. Craig (2011) i *Tibetan Medicine in the Contemporary World: Global Politics of Medical Knowledge and Practice*, ed. L. Pordié (2008), a także artykuły C. Janesa, *The Transformations of Tibetan Medicine* (1995) i *Buddhism, Science, and Market: The Globalisation of Tibetan Medicine* (2002) o przekształcaniach medycyny tybetańskiej w Tybecie oraz jej globalizacji i adaptacji na Zachodzie.

W rozdziale VI Autor wykorzystuje pojęcia i koncepcje wypracowane w obrębie antropologii medycznej. Ważne miejsce wśród nich zajmuje rozróżnienie (dokonane m.in. przez H. Fabregę i A. Kleinmana) między *disease* (biomedyczne ujęcie choroby jako patologii organicznej czy funkcjonalnej), *illness* (indywidualne doświadczenie choroby) oraz *sickness* (społeczne aspekty bycia chorym). Jest ono przydatne w prowadzonej analizie, akcentującej rozumienie choroby w tradycji medycznej JB jako naruszenia równowagi wewnętrznej organizmu i równowagi między człowiekiem i jego środowiskiem, przyrodniczym i społecznym. To rozróżnienie jest uwidocznione w cytowanych przekazach i przekonująco analizowane w tej i innych częściach pracy (choć na s. 366 Autor błędnie pisze o pojawieniu się choroby „jako *illness* i *sickness*, choroby fizycznej i psychicznej”). W rozważaniach o zdrowiu, chorobie i leczeniu wykorzystana została koncepcja *semantic illness network* (dalej: SIN), którą T. Szymoszyn odnosi do A. Kleinmana. Zadając pytanie, czym

właściwie jest SIN, właściwie nie odpowiada na nie, lecz zamieszcza obszerny cytat z książki tego badacza, podający definicję *illness* (s. 246-47). Kleinman jest reprezentantem podejścia interpretatywnego, jednak to inny przedstawiciel tego kierunku w antropologii medycznej, B. Good (w słynnym artykule *The Heart of What's the Matter: The Semantics of Illness in Iran*, 1977) zaproponował i zastosował jako pierwszy pogłębioną analizę z wykorzystaniem SIN, które rozumiał szeroko, jako „sieć słów, sytuacji, symptomów i emocji związanych z *illness* i nadających jej znaczenie dla człowieka cierpiącego”, z uwzględnieniem wpływu relacji społecznych i ich przemian. Niemniej użycie SIN daje w pracy dobre rezultaty, pomagając uchwycić złożoną sieć relacji między pojęciami zdrowia i choroby w medycynie JB, teorią pięciu elementów, religijnością subiektywną i naukami *dzogczen*, a także czynnikami emocjonalnymi. Również zastosowane podejście fenomenologiczne uważam za właściwie tutaj dobrane, chociaż sędzę, że użyteczne byłoby sięgnięcie nie tylko do „źródłowych” ujęć fenomenologii (i ważnego artykułu T. Rakowskiego, *Etnografia przedtekstowa...*), ale także do tekstów znanego antropologa medycznego badającego fenomenologicznie uzdrawianie rytualne i ruchy religijne, T. Csordasa, zwłaszcza do jego refleksji nad ucieleśnieniem, interkorporalnością, „somatycznymi trybami uwagi” czy (w odniesieniu do globalizacji religii) „transnarodową transcendencją”.

Autor wyróżnił jako jedną z podstaw teoretycznych swojej analizy (s. 12, 193-94) schemat G. Davie (w *Socjologii religii*), która zestawiała w dwa opozycyjne bloki nowoczesność, wraz z charakterystycznymi dla niej religiami instytucjonalnymi i naukami medycznymi, oraz ponowoczesność, wraz z różnorodnymi formami *sacrum* i uzdrawianiem/medycyną alternatywną. Nie uważam za płodne poznawczo próby wtłaczania zróżnicowanych i złożonych zjawisk obserwowanych w badaniach empirycznych w tego rodzaju sztywne schematy, tworzone raczej nie przez antropologów, a reprezentantów innych nauk społecznych. Zresztą Autor w dalszych partiach pracy w zasadzie nie wraca do tego schematu, przynajmniej w odniesieniu do medycyny. Znalazło natomiast zastosowanie dobrze ugruntowane tak w socjologii, jak i antropologii medycznej pojęcie medykalizacji. T. Szymoszyn opiera się tutaj przede wszystkim na konstatacjach pionierki socjologii medycyny M. Sokołowskiej, z książki *Granice medycyny* (1980). Jednak w okresie 40 lat od czasu tej publikacji procesy medykalizacji nabrały innego, bardziej złożonego charakteru, czemu odpowiada wprowadzenie pojęć biomedykalizacji, samomedykalizacji czy demedykalizacji. Dobrze analizuje te zagadnienia np. M. Nowakowski w książce *Medykalizacja i demedykalizacja. Zdrowie i choroba w czasach kapitalizmu zdeorganizowanego* (2015). Gdyby Autor sięgnął do tych nowszych ujęć, mógłby w bardziej zniuansowany sposób

powiązać opisywane zjawiska ze współcześnie obserwowanymi procesami. Pisze następująco o terminie medykalizacja [zachowuję pisownię oryginalną]: „...rozszerzam jego znaczenie na obszar medycyny alternatywnej, w tym medycyny tybetańskiej. W szczególności dotyczy to znaczenia zdrowia, unikalnej pozycji terapeutów, sposób odnoszenia zjawisk społecznych do medycznych, skoncentrowanie uwagi na cechach indywidualnych uczestników spotkań jungdrung bön, czy zjawiskiem unikania kontaktów z lekarzami biomedycyny” (przyt. 26, s. 15). I dalej, niezbyt jasno: „Sam proces medykalizacji społeczeństwa nie byłby możliwy, gdyby nie przekonanie o przewadze wpływów własnych nad zewnętrznymi” (s. 74); wiąże też ten proces z popularyzacją uzdrawiania, wskazując na „...głód uzdrawiania, wyrażający się w formie *medykalizacji* polskiego społeczeństwa” (s. 130). Moim zdaniem, zastosowanie pojęcia samomedykalizacji pozwoliłoby lepiej opisać te zjawiska. Mam także uwagę w odniesieniu do podrozdziału VI.3. „Analiza pojęć: leczyć, uzdrawiać, kurować”. Rozróżnienie „leczyć” (ang. *cure*) i „uzdrawiać” (ang. *heal*) jest przyjęte w antropologii medycznej i zwykle odnoszone, odpowiednio, do dominującej perspektywy biomedycznej i podejścia medycyny komplementarnej/alternatywnej. Natomiast polski termin „kurować” nie wnosi niczego dodatkowego, jest rzadziej używany i trudno sprecyzować jego zakres semantyczny, co zauważa sam Autor. Chociaż wymienia kilkakrotnie ten termin i zapowiada jego analizę, wraz z „leczeniem” i „uzdrawianiem”, (s. 208-9), nie znajdujemy w tekście wyjaśnień precyzujących jego znaczenie i zasadność wyróżnienia. Przeprowadzona w rozdziale VI analiza pokazuje przesunięcia znaczeniowe terminów: „leczenie” i „uzdrawianie” w medycynie JB, związane zwłaszcza z jej silnymi aspektami religijnymi, natomiast termin „kurowanie” uważam za zbędny. Kolejna moja uwaga odnosi się do twierdzeń na temat medycyny humoralnej w Polsce. Poruszane w pracy wątki dotyczące podobieństw między koncepcjami humoralnymi w starożytnej medycynie greckiej i medycynie tybetańskiej są ciekawe i wskazują na możliwe powiązania między nimi. Jednak Autor błędnie utrzymuje, że medycyna humoralna („patologia humoralna Hippokratesa”) praktykowana była w Polsce do II wojny światowej (s. 22; stwierdza też na s. 194, że „przetrwała w Polsce do 1956 r.”). Powołuje się na opinię J. Muszyńskiego, fitoterapeuty, który (w 1956 r.) ubolewał nad „lekceważeniem dorobku przodków” i apelował o „zbadanie metod patologii humoralnej”, ich unowocześnienie i wykorzystanie (s. 23). Tymczasem według historyków medycyny odchodzić od patologii humoralnej miało miejsce w Europie na przełomie XVIII i XIX w., choć pewne jej elementy przetrwały dłużej; z pewnością nie trwała ona w Polsce do II wojny światowej.

Moim obowiązkiem recenzenckim jest zwrócenie uwagi na fakt, że duża część rozdziału VI stanowi powtórzenie, w nieco zmodyfikowanej formie (z przedstawieniami fragmentów tekstu i drobnymi zmianami językowymi) treści artykułu T. Szymoszyna, *Leczyć, uzdrawiać, kurować. Rozumienie zdrowia i choroby w buddyjskiej tradycji tybetańskiej a nauka zachodnia* (2018). Oczywiście autor pracy doktorskiej ma prawo zamieścić w niej pewne części swoich publikowanych tekstów (zwłaszcza jeśli – tak jak w tym przypadku – są one uzupełniane nowymi fragmentami), ale powinien to odnotować w przypisie i ująć wykorzystane pozycje w bibliografii. Tego artykułu nie ma w bibliografii, jest natomiast inny, którego tytuł (mówiący o *dzogchen* i koncepcji pięciu elementów) sugeruje, że mógł być wykorzystany w rozdziale VII, niemniej nigdzie w pracy nie znalazłam odsyłacza do tej pozycji.

Można stwierdzić, że w rozdziałach V-VII ukazano podstawowe treści i pojęcia religii i medycyny JB, wraz z ich podłożem filozoficznym, oraz ich elementy przekazywane przez nauczycieli działających w Polsce. Poznajemy je w dużej mierze poprzez obszerne cytaty z nauk mistrzów, opatrzone komentarzem, który objaśnia, co jest przez nich akcentowane (a jest to uzdrawianie, a zwłaszcza samouzdrawianie) oraz co i w jaki sposób ulega adaptacji w trakcie transmisji. Znajdujemy tu analizę przekazywanych treści i ich modyfikacji w zależności od oczekiwań odbiorców, ale też od innych czynników. Autor wykorzystał, w przeważającej większości, liczne materiały publikowane (książki, broszury, zapisy biografii i przebiegu odosobnień). Wyjątkiem jest duży cytat o praktyce oczyszczania, z zapisu dokonanego przez T. Szymoszyna w trakcie nauczania (s. 226-27; plus krótki cytat na s. 230), ponadto są krótkie wzmianki o konkretnych obserwacjach czy informacjach uzyskanych w czasie badań terenowych (np. na s. 201). Oczekiwałabym więcej tego rodzaju danych, ponieważ z pewnością wiele wniosłaby dokumentacja obserwacji nauczania, wraz z jego niewerbalnymi aspektami oraz interakcją między nauczycielami i uczestnikami (dialog między mistrzem i odbiorcami podczas jednego z odosobnień jest odnotowany na s. 231-32, ale również pochodzi z publikacji). Bardzo ciekawa jest krótka wzmianka o nieudanej próbie wprowadzenia przez mistrza Wangyala techniki uzdrawiania polegającej na naśladowaniu zwierząt. Jak pisze Autor, „grupa 60-70 osób naśladowująca różnorakie zwierzęta wzbudziła kontrowersyjne emocje w lokalnej społeczności” (s. 204). Wprawdzie kontakty ze społecznościami, w których obrębie znajdują się ośrodki odosobnień, nie są tematem tej pracy, ale – jak widać z tego przykładu – ich stosunek do tego, co dzieje się w tych miejscach także może wpływać na modyfikacje przekazywanych treści i praktykowanych rytuałów.

Dwa kolejne rozdziały (VIII i IX) przesuują perspektywę badawczą z treści przekazu na ich odbiór przez uczestników spotkań z nauczycielami. Jest to bardzo ważna część pracy. Jako cel tego rozdziału określił Autor „uzyskanie «opisu zagęszczonego» i bliższe określenie sieci znaczeń” (s. 23). Brak jednak pełniejszego omówienia różnych kategorii „odbiorców”, a szczególnie tych, do których należeli rozmówcy T. Szymoszyna. Wcześniej znajdujemy jedynie kilka zdań o uczestnikach wykładów Wangyala (s. 137) oraz wspomnianą już informację, że wspólnoty mają otwarty charakter, ale istnieje „ściśle grono uczniów i wyznawców”. Poza tym w rozdziale IX, w relacji „Diagnoza, choroba i śmierć buddystki...” zawarto bardzo zwięzłą charakterystykę „środowiska uczniów” mistrza Dakpy. Niezależnie od powyższych kwestii, sądzę, że Autor powinien wyraźniej ukazać swoje usytuowanie, odnosząc je do konkretnych sytuacji badawczych. Niewątpliwie wieloletnie zanurzenie w „kulturze i religii *jungdrung bö*n” oraz praktykowanie terapii naturalnych, opisane we „Wprowadzeniu”, miało duże znaczenie dla pracy Badacza i wpływ owego „uwikłania” na efekty badań zasługiwał na pogłębioną refleksję, która nie została rozwinięta. Niewiele jest w pracy autoetnografii, a przynajmniej nie została wyraźnie zaprezentowana. A przecież, jak przypuszczam, w tym przypadku badanie mogło być wzorcowym przykładem „gęstego uczestnictwa”, opisanego przez T. Rakowskiego w artykule, do którego Autor się odwołuje.

W rozdziale VIII zastosowano specyficzne kodowanie, co miało służyć, w autorskim zamierzeniu, przybliżeniu sieci znaczeń. Świadom, iż owe kody nie mogą w pełni oddać „rzeczywistości językowej i mentalnej uczestników”, Autor tłumaczy, że „ich zadaniem jest pokazanie przestrzeni w jakiej poruszają się uczestnicy (...), ich oczekiwań i postaw” (s. 295). Odwołuje się przy tym do ujęć kognitywisty S. Tylera. Mam wątpliwości, czy wybór analizy z zastosowaniem kodowania był słuszny. Kody te mogą pokazać jedynie wrywki „świata życia” ludzi, które pragnie uchwycić antropologia fenomenologiczna i raczej pojedyncze nici niż złożone sieci znaczeń, które chce odkryć antropologia interpretatywna – a te podejścia teoretyczne obrał T. Szymoszyn. Trzeba też pamiętać, że C. Geertz i inni „interpretatywiści” otwarcie krytykowali podejścia kognitywistyczne (zob. W. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, s. 124, 130). Ponadto w tym rozdziale punktem wyjścia dla Autora jest określenie „rzeczywistości myślowej kultury”, za W. Bursztą, jako składającej się z przekonań normatywnych i dyrektywalnych (s. 284). Są to założenia społeczno-regulacyjnej teorii kultury J. Kmity. Próba możliwie pełnego ukazania tych przekonań (i ich zmian, a także przełożenia na praktykę) członków wspólnoty JB byłaby bardzo interesująca. Nie sądzę jednak, by można było je oddać poprzez dość wrywkowy zestaw kodów językowych. Autor twierdzi, że mają one charakter „norm” i spełniają rolę „dyrektyw” (s.

295), ale w innym miejscu (s. 284-85) zauważa, że są one preskrytywne – czyli dyrektywne. A więc raczej dedukuje, jakie normy mogą kryć się za wyróżnionymi kodami. Zresztą oddzielnie „na podstawie obserwacji w terenie” wyróżnia, w 27 punktach, „normy zachowań uczestników spotkań” (s. 290-92). Niektóre z nich trudno określić jako normy, np. „25. Brak realnego ukorzenia w kulturze i religii zastanej (wyobcowanie)”. Nie rozumiem, nawiasem mówiąc, co znaczy „27. Uznanie stosowanych metod uzdrawiania w kontekście własnych osobowości”. Ten spis pozostawiony jest bez autorskiego komentarza. Szerzej analizowane są kody wyprowadzone z tekstów rytuałów oraz treści wykładów i książek, natomiast w podrozdziale o kodach zaczerpniętych „z obserwacji i rozmów” (s. 311-13) są tylko trzy krótko opisane przykłady. Z kolei fragment „Przykłady kodów w praktyce” zawiera cytaty z wywiadów zamieszczonych w kolejnym rozdziale (i wywiadu Dakpy dla TVN), niemniej są to raczej kody wyodrębnione z narracji, a nie z obserwacji praktyk. W końcowej analizie porównawczej oczekiwałam wyraźniejszego pokazania, jak mają się kody wyróżnione z tekstów i nauczania do tych obserwowanych w wypowiedziach i praktykach („wykonaniu”) odbiorców, co było zapewne celem Autora, a nie zawsze jasno wynika z opisu.

W rozdziale IX zawarte są materiały terenowe: dwa wywiady narracyjne i trzy autobiografie spisane przez uczestników spotkań (nie wiadomo jednak, ile tych materiałów było ich w sumie i dlaczego wybrano właśnie te) oraz relacja o chorobie i śmierci jednej z uczennic; ponadto Autor przeanalizował treści „nauczania medytacji nad nietrwałością”. Brakuje dokładniejszego opisu przebiegu badań i uczestnictwa badacza. Rozdział otwiera „spisana relacja” pt. „Diagnoza, choroba i śmierć buddystki na Zachodzie”, która, jak podaje T. Szymoszyn, jest „wynikiem uczestniczenia i obserwacji terenowej” (s. 325). Nadmienia też, że współtworzył w pewien sposób te wydarzenia, jednak w relacji nie wyjaśnia charakteru swego uczestnictwa (być może to on występuje jako „Uczeń Mistrza – Terapeuta”). Analizując składające się na swego rodzaju *performance* wydarzenia jako tworzenie się i transformację sieci znaczeń, Autor rozpatruje poszczególne znaki-symboly przejawiające się w sferze *sacrum*. Sekwencja opisywanych wydarzeń nie wykracza w zasadzie poza obszar *sacrum*; znamienne jest, że gdy Studentka opuszcza tę sferę, relacja przerywa się (bądź zawiera tylko lakoniczne i niejasne informacje o jej stanie zdrowia – s. 326). Takie ujęcie jest wprawdzie zgodne z nastawieniem na *performance* i badanie sieci znaczeń w ramach wspólnoty, niemniej dla antropologa interesująca byłaby szersza perspektywa *semantic illness network*, uwzględniająca zewnętrzne relacje społeczne. W analizie są niejasne fragmenty, np. dotyczące wielowymiarowości opisywanych wydarzeń:

„opowieść przyjmuje postać raportu, tekstu, w którym różnorakie punkty są wielowymiarowe” (s. 333); dalej Autor pisze, że tę „wieloznaczeniowość” można odkrywać podążając za różnymi wersjami tego tekstu – tych różnych wersji jednak nie poznajemy.

Zamieszczone autobiografie i wywiady opatrzone są obszernymi komentarzami i poddane analizie. Autobiografie spisane na prośbę badacza noszą oczywiście inny charakter niż wywiady biograficzne (czy narracyjne), nie pozwalają na „dopytanie” i trudniej je porównywać, za to znacznie zmniejszają wpływ osoby badającej. Jest to ciekawy materiał pokazujący różne drogi prowadzące do religii i uzdrawiania JB, wnikliwie przeanalizowany, z zastosowaniem pojęć teoretycznych i kategorii wyróżnionych wcześniej przez Autora. Natomiast dwa obszerne wywiady przeprowadzone z osobami od dawna związanymi z religią JB pokazują rozmaite strony praktykowania tej religii (i uzdrawiania) i pomagają zrozumieć złożone przeżycia rozmówców. Niewątpliwie własne doświadczenie Badacza pozwoliło mu pozyskać tak wyczerpujące informacje, choć – z drugiej strony – zapewne przyczyniło się do tego, że zadawane pytania miały czasem charakter sugerujący. W wywiadzie z kobietą praktykującą leczenie metodami medycyny komplementarnej/alternatywnej interesujące są spostrzeżenia dotyczące zbieżności jej drogi do uzdrawiania, znaczonej traumatycznymi przejściami, z inicjacją szamańską (nawiasem mówiąc, ten materiał prawdopodobnie był już gdzieś opublikowany, skoro w cytatach wypowiedzi rozmówczynie często pojawia się dopisek: „przyp. red.”). Autor zaznaczył na początku rozdziału, że przyjęty układ prezentuje dynamikę rozwoju „charakterystycznej duchowości” osób praktykujących JB – autobiografie mają uwidocznić gotowość do konwersji, analiza nauczania – proces przechodzenia od nastawienia „naturalnego” do „otwartego”, a wywiady – efekt finalny, w postaci wytworzonej religijności subiektywnej (s. 324). Elementy tak wyróżnionych faz pojawiają się jednak zarówno w autobiografiach, jak i wywiadach, co pokazuje, że materiał terenowy nie daje się wtłoczyć w ramy schematu. Ujawnia natomiast różnorodność dróg do JB, podejść i postaw osób praktykujących tę religię, a przeprowadzona analiza sytuuje ich opowieści w szerszym kontekście.

W pracy uwidacznia się postawa Autora nie tylko w stosunku do religii, ale także do kwestii praw człowieka i równości wszystkich ludzi. T. Szymoszyn wielokrotnie nawiązuje do tych zagadnień, pisząc o ponowoczesnej rzeczywistości, „w obrębie której wszystkie narracje stają się równoprawne” (s. 258) oraz wskazując na akty prawne ONZ jako wyraz „międzynarodowego uznania wolności człowieka” i „prawa wszystkich ludzi do religii i wyznania”, „do doświadczenia numinotycznego” (s. 99-101 i in., także załącznik 5). Nie wydaje mi się jednak słuszne doszukiwanie się bliskich powiązań między tymi działaniami

międzynarodowymi a opisywanymi w pracy zjawiskami, nie przekonuje mnie też twierdzenie, że owe regulacje ONZ-owskie „można rozpatrywać jako próbę adaptacji, której celem jest przetrwanie gatunku ludzkiego” (s. 100).

„Zakończenie” nie jest zadowalające. Oczekiwałamby tu raczej podsumowania wyników badań Autora nad procesami globalizowania się i adaptacji religii i medycyny JB w Polsce niż takich ogólnych uwag: „Ponowoczesność i globalność jest wynikiem ostatniej fazy globalizacji. Równość wszystkich ludzi to także równość wszystkich religii” (s. 393). Czy są to twierdzenia normatywne, czy też, w opinii Autora, oddające stan rzeczy? Rażące są dla mnie próby bardziej publicystycznego niż naukowego ujęcia „esencji globalizacji” w kilku zdaniach zakończonych sentencją: „Oto globalizacja” (s. 393; także s. 12, 97). W dalszej części „Zakończenia” globalizacja prezentowana jest jako „pojęcie”, następnie jako postmodernistyczna „narracja wielowątkowa”, a kilka zdań dalej napisano, że jest ona „nie tylko i wyłącznie rozprzestrzenianiem się w określonym kontekście” (?) (s. 394). Ponadto, choć Autor ma prawo do wyrażania swoich poglądów, to nie zgadzam się z twierdzeniem, że zadaniem „dokładnych badań antropologicznych” miałyby być „wypracowanie modelu religii jaka zapanuje w przyszłości na naszym globie” (s. 395).

Na koniec przejdę do szczegółowych uwag dotyczących bibliografii i słownika oraz różnych kwestii formalnych.

Słowniczek zamieszczony na początku nie jest szczególnie przydatny, niektóre zawarte w nim słowa w ogóle nie występują w tekście (np. nie pojawiła się żadna z form wyrazu *semcien*). Innych, nawet często używanych (np. *gesze*), brak w słowniczku. Nie zachowano też w pełni układu alfabetycznego. Ponadto zdarzają się niekonsekwencje – mimo deklarowanego zapisu „polskiego” słów tybetańskich napotykamy w pracy m.in. formy *gesze* i *geshe*; *darma* i *dharma*; *A ti* i *A khrid*; obce słowa są pisane w tekście czasem kursywą, a kiedy indziej prostą czcionką.

Istotnym mankamentem spisu treści jest to, że nie podano stron poszczególnych rozdziałów i podrozdziałów, co bardzo utrudnia odnalezienie odpowiednich fragmentów tekstu. Niektóre tytuły (rozd. VII i IX) w spisie treści nie odpowiadają dokładnie tym, które znajdują się w tekście (ponadto brak zapowiedzianych na początku „Podziękowań”).

Bibliografia jest obszerna, ale poza ważną dla tematu literaturą zawiera też pozycje „nadwyżkowe”, w których miejsce lepiej byłoby wykorzystać któreś z prac wskazanych wyżej w recenzji. Zbędną wydaje się np. książka J. Goldfarba – przynajmniej tak można wnioskować z nic nie wnoszących do rozpatrywanych zagadnień odsyłaczy do tej pracy (s. 109, 258). W zapisie bibliografii występuje wiele błędów i niekonsekwencji, z których

wymienię jedynie niektóre. W licznych miejscach nie zachowano układu alfabetycznego nazwisk autorów, co nie tylko razi, ale także utrudnia odszukanie danej pozycji. Noty bibliograficzne są często niepełne – brakuje np. inicjałów imion, miejsc wydania i/lub wydawnictwa, numerów czasopism albo stron artykułów. Zdarzyło się nawet, że zapisano (z błędem) nazwisko autora i nic poza tym (s. 453 – Posern Zieliński). Zapis bibliograficzny nie jest ujednolicony. Pojawia się dużo literówek i innych błędów, ponadto graficzne niedopracowanie (nierówne odstępy) utrudnia korzystanie z bibliografii. Na brak korekty wskazują nieusunięte w niektórych miejscach adnotacje „ok”.

Język jest na ogół poprawny, ale czasem pojawiają się mankamenty stylistyczne i nieprecyzyjne sformułowania. Na przykład: „...przeprowadziłem systematyczno-schematyczne rozłożenie głównych rytuałów mających charakter medyczny” (s. 18); „Globalizacja jest pojęciem obejmującym całość współczesności” (s. 394); „Respondenci jej wywiadów” (s. 38). Rażąco jest kolokwialne wyrażenie „przyważony” (s. 98). Uderza też częste stosowanie słowa „kontekst” – wydaje się czasem, że wszystko może „być kontekstem” albo odwrotnie, „być w kontekście”, zwłaszcza gdy trudno sprecyzować daną myśl. Autor deklaruje: „rozwijam analizy związane z religijnością subiektywną w kontekście semiotycznej teorii kultury Geertza...” (s. 66), a dalej: „...skupiłem się na opisanu semiotycznej teorii kultury w kontekście zjawiska religijności subiektywnej...” (s. 94). Czy w tej pracy opisano „zjawisko globalizacji w kontekście religii i medycyny” (s. 95) czy raczej – jak można sądzić – procesy globalizacji religii i medycyny? I co znaczy: „napisanie luźnej autobiografii w kontekście medycyny i religii” (s. 339)? Poza tym w kilku miejscach pojawiają się sformułowania: „w tej książce”, „w tej publikacji” (np. s. 111), gdy Autor pisze o swojej dysertacji.

Tekst pozostawia wiele do życzenia pod względem formalnym. Wydaje się, że nie zrobiono rzetelnej korekty tekstu przed złożeniem pracy. Oprócz wymienionych wyżej błędów w zapisie bibliograficznym, jest jeszcze wiele innych usterek, z których wskażę tylko część. Niektóre polegają na błędnym użyciu słów (np. „krzyżowe pojęcia”, zamiast „kluczowe”, s. 65 – przypuszczam, że źle przetłumaczono angielskie słowo *crucial*) albo podaniu niewłaściwego imienia (Stanisław Tatarkiewicz zamiast Władysław, s. 262) bądź nazwiska (np. Ludwik Flech zamiast Fleck, s. 26). Zdarzają się też błędy w rodzaju: „nie mniej jednak”, „owy obszar” (s. 52) lub nieprawidłowe związki frazeologiczne (np. „Tym, co różni (...) od (...) to...”, s. 149; „zarówno (...), ale też”, s. 217, 309). Często występują niewłaściwe formy gramatyczne w zdaniu. Inną, bardzo częstą usterką wskazującą na niewykonanie korekty są zbitki wyrazów (brak spacji) oraz literówki. Są też błędy

interpunkcyjne – niewłaściwie stawiane przecinki (co czasem zmienia sens zdania) albo ich brak. Nieraz brak również znaków diakrytycznych. Razi użycie w tekście rozmaitych form cudzośliwu, a w cytatach często cudzośliwów wewnętrzny nie jest odróżniony graficznie od zewnętrznego.

Podsumowując uwagi krytyczne – uważam, że rozważania teoretyczne, w których jest też sporo powtórzeń, mogłyby być skrócone; być może wtedy w pracy zmieściłoby się więcej etnograficznych spostrzeżeń dotyczących życia codziennego zwolenników JB, tego, jak religia ta jest przeżywana. Dostrzegłam w niektórych miejscach słabości argumentacji, częściowo wynikające z niedostatecznej precyzji językowej, a także usterki warsztatowe, ponadto niewystarczająca jest samorefleksja nad szczególną pozycją Autora jako badacza głęboko zanurzonego w badanej rzeczywistości.

Niemniej, niezależnie od omówionych w recenzji słabszych stron pracy, moja ocena ogólna jest pozytywna. Dysertacja mgra Tomasza Szymoszyna jest oryginalnym opracowaniem, ujmującym w perspektywie antropologicznej zagadnienia globalizacji i lokalnych adaptacji mało znanej na naszym gruncie religii tybetańskiej *jungdrung bön* oraz ściśle z nią powiązanej medycyny. Może być interesująca nie tylko dla antropologów, ale także dla religioznawców czy socjologów religii. Autor wykazał dogłębną znajomość tradycji JB, a dzięki wieloletniemu uczestniczeniu w spotkaniach środowiska wyznawców i zwolenników tej religii w Polsce mógł obserwować, w jaki sposób dokonują się modyfikacje treści przekazywanych nauk oraz ich odbioru. Analizując bogatą literaturę źródłową i materiały terenowe ujął je w przemyślane ramy teoretyczne, z dobrym rezultatem wykorzystując podejście fenomenologiczne w połączeniu z semiotyczną teorią kultury C. Geertza. W konkluzji uznaję, że recenzowana praca, mimo wskazanych usterek, odpowiada kryteriom stawianym rozprawom doktorskim, wnoszę zatem o dopuszczenie mgra Tomasza Szymoszyna do dalszych etapów przewodu doktorskiego.