

Dr hab. Anna E. Kubiak

Instytut Filozofii i Socjologii PAN

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Tomasza Szymoszyna p.t. *Jungdrung bön w dobie globalizacji. Analiza antropologiczna transmisji treści religii i medycyny tybetańskiej na przykładzie Polski*

Rozprawa doktorska mgr Tomasza Szymoszyna p.t. *Jungdrung bön w dobie globalizacji. Analiza antropologiczna transmisji treści religii i medycyny tybetańskiej na przykładzie Polski* została napisana pod kierunkiem dr hab. prof. IAE PAN Dagnosława Demskiego w Instytucie Archeologii i Etnologii PAN. Tematem pracy jest adaptacja religii i medycyny tybetańskiej kanonu jungdrung bön w Polsce. Autor analizuje zmiany, jakie się dokonują w przekazie treści religii i medycyny tybetańskiej pod wpływem procesów globalizacji w kulturze Zachodu. Celem rozprawy doktorskiej jest uchwycenie form interakcji kultury zastanej i transmitowanej, w dobie ponowoczesnej, w szerokiej perspektywie globalnej. Drugim celem pracy jest pokazanie, jak przekaz obcej religii i medycyny wpływa na prywatną religijność, określaną za Stellą Grotkowską, jako „religijność subiektywna”.

Tomasz Szymoszyn opisując etapy badań terenowych, kreśli drogę swoich obserwacji zjawisk religijno-medycznych. Zaczął on od przejścia do pozycji *go native*: w 1995 został buddystą jungdrung bön i zaczął praktykować tę tradycję religijną. Równolegle zaczął się szkolić w terapiach określanych w literaturze akademickiej, jako „naturalne, „alternatywne” (kręgarstwo, masaż, ziołarstwo i chińska diagnoza z pulsusu). W tym czasie również podróżował do krajów macierzystych buddyzmu tybetańskiego, gdzie brał udział w praktykach klasztornych i zbierał publikacje z tego zakresu. Potem nastąpił etap dystansowania się wobec środowiska jungdrung bön pod wpływem, jak to autor określa „pewnych wydarzeń w środowisku jungdrung bön”, ale nie wiemy, jakich, a myślę, że to bardzo istotne dla tematu pracy. Ostatnia faza to z jednej strony autorefleksja nad własnym „uwikłaniem w teren” i przejście do pozycji badacza: zbieranie obserwacji, rozmowy i wywiady swobodne i biograficzne z uczestnikami tego środowiska. Chociaż Szymoszyn pisze o uleganiu swemu zaangażowaniu w tę religię, to brakuje mi tu auto-etnografii: analizy

własnego „uwikłania w teren”, zaś to przebija się w całej pracy. Podparcie się cytatem innego badacza o ideale poznania wolnego od ograniczeń metody naukowej, to jednak coś innego niż pozycja *go native*.

Autor przyjął następującą strukturę pracy. Wstęp zawiera opis celu badań i ogólny opis badań terenowych. Zabrakło mi tu wprowadzenia do religii jungdrung bön (jak również pokazania ewolucji bön, który był na początku lokalnym zespołem wierzeń i praktyk magicznych, dopiero potem zaadoptowanych przez buddyzm) i dzogczen oraz medycyny tybetańskiej, ich ogólnej charakterystyki: historii powstania, głównych treści, rytuałów i praktyk. Mimo, że autor rozwija je w dalszej części pracy, to takie wprowadzenie uważam za konieczne. Czytelnik niezaznajomiony z tymi tradycjami chciałby mieć wstępny obraz zjawiska i ułatwiłoby to dalszą lekturę. Metodologii i zastosowanym teoriom poświęcone są aż trzy następne części – zdecydowanie za dużo! Piąta część zawiera opis buddyzmu jungdrung bön, ale znowu na początku mamy do czynienia z opisem użytych teorii. Medycynie tybetańskiej poświęcona jest szósta część. Dalej autor omawia podstawowe elementy buddyjskich systemów religijnych i medycznych. Kolejna część prezentuje przyjętą przez autora klasyfikację pojęć, definicji norm i rytuałów – ich kodyfikację i sformułowanie sieci najistotniejszych znaczeń w ideach i praktykach jungdrung bön. Następna część jest analizą tekstów i zebranych materiałów terenowych zgodnie z przyjętą perspektywą określenia sieci znaczeń i ich transformacji w przekazach mistrzów tej tradycji i ich adaptacji w środowisku polskich uczestników wspólnoty jungdrung bön. Dopiero kolejna część to – oczekiwana jednak dużo wcześniej przez etnologa – interpretacja wywiadów i autobiografii polskich buddystów. Zakończenie jest zbyt krótkie i ogólnikowe, zamiast podsumowania wniosków z badań i uwag na temat specyfiki adaptacji religii i medycyny tybetańskiej w Polsce (uwagi np. na s. 144 to za mało i nie w tym miejscu). Całość wieńczą liczne aneksy. Praca zawiera również transkrypcję użytych pojęć i nazwisk.

W rozprawie doktorskiej mamy do czynienia z licznymi teoriami z zakresu etnologii, filozofii i socjologii, dlatego skupię się jedynie na najważniejszych. Najpierw wymienię tylko te, które są adekwatne do interpretacji badanych zjawisk. Są to: teorie kultury i religii Clifforda Geertza oraz Roya Rappaporta, „religijność subiektywna” Stelli Grotkowskiej, teoria „performansu”, fenomenologia w wydaniu Gerardusa van Der Leeuwa, globalizacja ze wskazaniem na jej wielowymiarowość z odwołaniami do licznych autorów, „medycyna komplementarna”/”medycyna alternatywna” w rozumieniu Danuty Penkala-Gawęckiej, perspektywa antropologii medycznej i w tym inne jej pojęcia. Autor trafnie proponuje pojęcie „wspólnoty transkulturowej” odnosząc się do Wolfganga Welscha, który zwraca uwagę na

transkulturowość na poziomie mikro kulturowym jednostki. Sposób analizy materiału Szymoszyn określa następująco: „Jako najbardziej adekwatne z metod badawczych uznałem analizowanie tekstów rytuałów, obserwację uczestniczącą, oraz analizę treści przekazywanych nauk. Wyłaniając spośród nich słowa kluczowe zestawilem je, aby wyłuskać elementy tworzonego sensu, specyficznej warstwy kultury realizującej się w aktach *performance*, wykonaniu, mając na uwadze fakt, że uchwytuję w ten sposób za ledwie fragment owej kultury” (s. 292). Rozumienie pojęcia „kod” autor przyjął za Royem Rappaportem: „Podstawowym znaczeniem pojęcia <kod> jest to, jakie ma ono w językoznawstwie, gdzie denotuje zbiór wyrazów i reguł rządzących ich łączeniem w większe jednostki znaczeniowe, nie odnosząc się do tego, co można powiedzieć, i nie ograniczając tego, co można powiedzieć” (s. 293). Szymoszyn porównuje trzy rodzaje kodów: terenowe, rytualne i w publikacjach.

Doktorant zarysowuje podłoże zmian w kulturze Zachodu, które przygotowało grunt do adaptacji tych tradycji: kontrkultura, New Age, indywidualizacja, pluralizacja przekonań religijnych, tożsamość ponowoczesna i terapie alternatywne wobec zachodniej medycyny. Rozprawa doktorska pokazuje, jak przyswajanie różnych aspektów kultury tybetańskiej, jej pojęć, norm i rytuałów, tworzy religijność subiektywną uczestników wspólnoty. Wyznawcy *jungdrung bön* adaptują nowe sieci znaczeń tworząc swój zmodyfikowany buddyjski, a zarazem prywatny „święty baldachim”. Zresztą już na etapie nauczania mistrzów *jungdrung bön* na Zachodzie, dokonali oni modyfikacji doktryny, aby była zrozumiała i atrakcyjna dla uczestników tej kultury, jakże obcej wobec azjatyckich tradycji. W swojej analizie autor wyłonił kody – słowa kluczowe - zawarte w naukach mistrzów i wcielane przez uczestników poprzez praktykę duchową. W przeciwieństwie do dominującej religijności katolickiej w Polsce, gdzie chrześcijańskie kody (i rytuały będące bardziej rodzinnymi ceremoniami) stały się puste i ożywiane przez nielicznych wyznawców (wobec 90% zadeklarowanych katolików), którzy nie ulegli kulturze konsumpcyjnej. Krytycznie podchodząc do polskiej religijności katolickiej, autor przekonuje, że symbole zostały tam uprzedmiotowione w przeciwieństwie do religijności subiektywnej, gdzie symbole są odzwierciedlone w życiu codziennym. Na przykładzie biografii, autobiografii i wywiadów Szymoszyn pokazuje ukształtowanie uczestników mających „nastawienie otwarte”, oczekiwanie odnalezienia autentycznej duchowości, poprzez „zanurzanie się w świecie ezoterycznym” aż po odnalezienie prywatnej religijności. Owe „nastawienie otwarte” tworzone jest przez „odmieńców” – wyalienowanych ze swojego otoczenia - oraz osoby wychowane w wielokulturowym środowisku i wyposażone w elitarny kapitał kulturowy. Autor opisuje

krytyczne momenty choroby i śmierci, które konfrontują uczestników i ich uniwersum znaczeniowe z sytuacjami granicznymi.

Przejdę teraz do uwag krytycznych. W pracy istnieje znacząca dysproporcja między tym, co jest właściwym tematem pracy, a więc analiza transmisji treści religii i medycyny tybetańskiej na Zachodzie i w Polsce, a wykładnią teorii zastosowanych do interpretacji. Ponadto zamiast wielu wątków niewnoszących nic do tematu pracy (fragmenty o prawach człowieka, regulacjach prawnych ONZ, społeczeństwie obywatelskim, psychologii transpersonalnej, eksperymentach Stanisława Grofa, wizjach pod wpływem LSD, poglądach filozoficznych starożytnych Greków, starożytnej i średniowiecznej medycyny Zachodu i *homo sapiens*) i sprawiających wrażenie, że autor chce wyjaśnić cały świat, czytelnik odczuwa niedosyt bardziej szczegółowych informacji związanych z jungdrung bön i dzogczen, ich dróg rozwoju, oraz pogłębionej analizy wyników badań.

W I części rozprawy, po ogólnych informacjach z załącznika 6 (w którym autor powinien wyodrębnić z ponad 20 grup buddyjskich, grupy buddyzmu tybetańskiego, których jest 16) należało opisać strukturę organizacyjną 4 ośrodków jungdrung bön w Polsce (w/g autora - 3). Autor pominął grupę Bön Sanga Namkha Ling na Podkarpaciu z centrum w Rzeszowie. Warto by było też wspomnieć o innych ośrodkach: dzogczen (Ośrodku Paldenling w Beskidzie Niskim oraz Związku Buddyjskim Dzogezien Kunzang Cziuling) i bön (Związku Khyung Dzong oraz katowickiej sanghi bön).

Autor powinien na początku pracy (w jednym rozdziale) opisać archaiczne wierzenia i praktyki magiczne bön (związane z szamanizmem i animizmem) i ich późniejszej systematyzacji i powstania kanonu jungdrung bön. Następnie zaś pokazać dwa źródła pochodzenia dzogczen i jak został włączony do jungdrung bön. Następnie opisać fazę transmisji na uchodźctwie. Zamiast tego autor chaotycznie opisuje to w rozdziale V.3. Szymoszyn skupia się na zmianach doktryny, gdy najpierw powinien czytelnika zapoznać z faktografią: historycznym rozwojem bön i dzogczen. Myślę, że na początku pracy przydałaby się definicja pojęcia „transmisji” i wyróżnienie w niej dwóch poziomów, obok modyfikacji doktryny również poziomu geograficznych szlaków komunikacyjnych i biografii znaczących osób przenoszących treści religijne. Autor snując swoje rozważania o transmisji sieci znaczeń nie przedstawia właściwie, a więc w sposób szczegółowy i systematyczny, podstawy tej transmisji: geografie szlaków komunikacyjnych (wraz z biografią nauczycieli), którą mógł przedstawić na mapie.

Następnie w oddzielnym rozdziale doktorant powinien szczegółowo opisać rozprzestrzenianie się nauczania bön i dzogczen na Zachodzie, gdyż jest to przejście do

zupełnie innej kultury i konieczność tłumaczenia wykładów, tekstów kanonicznych i ich pojęć na języki zachodnie, co ma niebagatelny wpływ na modyfikacje przekazu tradycji. Tu brakuje m.in. informacji o roli rzymskiego Instytutu Studiów Blisko- i Dalekowschodnich i roli włoskiego tybetologa, Giuseppe Tucciego (wspomnianego jedynie w cytacie na s. 177), który zapraszał mistrzów, jako wykładowców z Tybetu (m.in. Namkhai Norbu – inicjowanego w tradycji dzogczen).

Kolejny rozdział powinien być poświęcony wyłącznie już transmisji do Polski. Najpierw autor powinien scharakteryzować szersze środowiska zainteresowane buddyzmem, które tworzyły sieci społeczne osób poszukujących wykładów mistrzów, literatury, napisać o znaczących postaciach (Marka Hasa, Zbigniewa Zagajewskiego, Jacka Sieradzana, Macieja „Magury” Góralskiego, Władysława Czapnika), zanim podjęli oni wybory różnych odmian buddyzmu i zanim zaczęły się formować ośrodki różnych tradycji. Należało napisać o środowiskach osób w Katowicach, Krakowie, Łodzi, Warszawie i w Przesiece (gdzie we wrześniu 1989 r w słynnym młynie w Przesiece odbył się pierwszy w Polsce trening medytacyjny dzogczen, prowadzony przez Olivera Leicka, austriackiego ucznia Namkhai Norbu). John Reynolds, znawca dzogczen i bön pojawia się w cytatach z literatury, ale autor nie napisał, że przyjeżdżał do Polski z wykładami na temat dzogczen, tantry, bön i szamanizmu tybetańskiego. W jednym z wywiadów pojawia się informacja o spotkaniu w Krakowie z Namkhai Norbu, ale Szymoszyn nie napisał w historii transmisji w Polsce o jego przyjeździe do Polski w 1992 r w Łodzi i w 1994 r w Krakowie, gdzie wygłosił cykl wykładów. Powstanie ponad 20 ośrodków buddyjskich różnych tradycji można by rozpatrywać w kategoriach deglobalizacji, czy raczej glocalizacji. Następnie należało opisać powstanie i rozwój ośrodków jungdrung bön w Polsce. Zamiast tego otrzymujemy chaotyczne informacje przeplatające informacje o transmisji na terenie Azji, Zachodu i Polski. Tutaj widzę skutki „husserlowskiego ukąszenia”. Przez przyjęcie jego filozoficznych założeń (zastosowania fenomenologicznej epochè - wzięcia świata naturalnych przekonań w nawias), autor pomija istotne informacje i analizy należące do „świata naturalnych przekonań”, niezwykle istotne dla zrozumienia transmisji jungdrung bön w dobie globalizacji. Szymoszyn zamykając się w świecie idei i doktryn, nie uwzględnia podstaw tej transmisji, która musiała przebiegać w świecie realnym, na geograficznych szlakach komunikacyjnych nauczycieli.

Jeśli chodzi o część poświęconą analizie materiału z badań terenowych, to jest ona niedopracowana. Prosiłoby się o bardziej szczegółowe opisy w niektórych momentach. Brakuje podstawowej charakterystyki osób (w VIII i IX części), z którymi autor przeprowadzał wywiady: wiek, wykształcenie, zawód oraz miejsca i daty rozmowy, wywiadu

i obserwacji wydarzenia. Na s. 330 autor pisze: „pogrzeb w stylu buddyjskim. Odbył się o godzinie 17ej” – gdzie i w którym roku?

Na s. 64 doktorant pisze: „(...) ów przekaz dzogczen, jako rdzenny i najważniejszy jest ezoteryczny, a jego zrozumienie rodzi wiele problemów”. Prosiłby się o dłuższy komentarz, jak oralność przekazu i ezoteryczność dzogczen wpłynęła na rozprzestrzenianie się tych idei. Sekretność nauk przekazywanych ustnie niewielkiej liczbie uczniów, jak również ukrycie ezoterycznych tekstów - term („skarbów ziemi” ukrytych w ziemi, jak również „skarbów wiedzy” istniejących jedynie w pamięci mistrzów i wybranych przez nich uczniów) - i ich możliwość znalezienia jedynie przez osoby specjalnie do tego przygotowane – tertonów - powodowała ograniczony zasięg wyznawców. Podobnie dzieje się z nurtami ezoterycznymi innych tradycji, np. Kabały czy hinduskiej „mantry-śastry”.

Również szerzej można było napisać o sytuacji politycznej w Tybecie, która zapewne z jednej strony hamowała transmisję, a z drugiej strony spowodowała ucieczki mistrzów do Indii i nauczanie poza Tybetem. Przedtem zresztą, we wczesnej fazie rozwoju, zarówno wyznawcy bön, jak i dzogczen byli prześladowani.

Istotne informacje i komentarze na temat różnic kulturowych między Dalekim Wschodem a Polską n.p. dotyczących śmierci oraz inne ważne spostrzeżenia są rozproszone w pracy, która jest chaotyczna.

Interesująca by była próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego dzogczen dotarł do Polski pod koniec lat 80-tych, zaś buddyzm Zen już w latach 70-tych?

Mimo cytatu innego badacza o znaczeniu badań w Internecie, autor nie zajął się tym. Analiza wpisów wyznawców na forach organizacji związanych z jungdrung bön znacznie wzbogaciłaby materiał badawczy.

Przydałaby się refleksja na temat trudności i ograniczeń adaptacji obcej kultury, która w narracji Szymoszyńska tak gładko jest przejmowana na Zachodzie i w Europie. Np. jak wynika z relacji jednego z wyznawców buddyzmu, medytacja w ekstremalnych warunkach w jaskini wykracza możliwości polskich uczestników. Na s. 204 i 371 autor wspomina o negatywnych reakcjach społecznych na praktykę „usuwania negatywnych emocji poprzez ekspresyjne naśladowanie różnych zwierząt skojarzonych z odpowiednimi emocjami, jak np. paw z dumą, czy świnia z niewiedzą” (s. 204). Jak autor pisze dalej: „Wydaje się, że z uwagi na charakter odosobnienia, grupa 60-70 osób naśladowująca różnorakie zwierzęta wzbudziła kontrowersyjne emocje w lokalnej społeczności, Wangyal nie powtórzył więcej tego treningu, a wszystkie swoje wysiłki skierował na uzdrawianie przy pomocy jogicznej techniki *tsa lung*, medytację czy pokojowe przeobrażanie emocji. Hipotezą wyjaśniającą, dlaczego bardzo silnie

działające techniki uzdrawiania połączone z naśladowaniem zwierząt nie spełniają swojej funkcji na Zachodzie jest brak otwarcia uczestników tych warsztatów na rzeczywistą konwersję tożsamości”. To wyjaśnienie jest niezrozumiałe i powierzchowne. Te bardzo ważne obserwacje są niepogłębione, brakuje informacji o tym, jakie to były reakcje, co jest istotne, gdyż z ich powodu „Tenzin Wangyal zrezygnował z kontynuacji tego treningu w Polsce i na świecie” (s. 371). Należało dokładnie opisać to zdarzenie i pokusić się o refleksję na temat granic transmisji religii tybetańskiej na obcy grunt.

W przykładach ze s. 312 brakuje komentarzy autora. Szymoszyn po ogólnych uwagach na temat wpływu globalizacji, mógłby przenieść niektóre informacje z załącznika 6 do tego rozdziału, rozszerzyć refleksję na temat rozwoju pluralizmu religijnego w Polsce, w tym religii „orientalnych” (uwagi na s. 288 to za mało), przejść do bardziej konkretnych komentarzy na temat relacji państwa ze wspólnotami religijnymi, omówić wybuch paniki moralnej przed „sektami” w 90-tych latach, zamiast pisać o regulacjach prawnych w Polsce dotyczących wolności wyznania i sumienia (s. 431). Zamiast powtarzania generalizacji, doktorant powinien bardziej konkretnie odnieść się do popularnej, ludowej religijności katolików, którzy *nota bene* wcale nie przejawiają „nastawienia naturalnego” (np. Jacek Olędzki zaproponował pojęcie „wrażliwości mirakularnej”). Nie ma czegoś takiego, jak „religijność naturalna” (s. 41).

Pisząc o alternatywnej medycynie autor mógł również pokazać zmiany relacji państwa i przedstawicieli oficjalnej medycyny do alternatywnej. W okresie PRL była ona akceptowana nawet w kościele, gdzie przyjmowali bioenergoterapeuci, zaś w telewizji były programy jej poświęcone. Od lat 90-tych nasila się krytyka jej przez środowisko medyczne i przedstawicieli kościoła. Warto byłoby też wspomnieć o niedostatkach polskiej służby zdrowia, jako jednej z przyczyn sięgania do medycyny tybetańskiej. Autor mógł napisać o napływie przedstawicieli tej medycyny do Polski (również z Mongolii) i powstanie takich ośrodków leczenia w dużych miastach.

Niesłuszne jest utożsamianie zabiegów medycyny zachodniej z tybetańską, np.: „Owo wypalenie gorącym ognia energetycznego jest tożsame na poziomie biomedycyny z radioterapią” (s. 330).

Po ogólnikowych uwagach o niejednorodnym zjawisku New Age autor mógł wspomnieć o Festiwalu New Age w Teatrze „STU” w kwietniu 1988, w którym uczestniczyły środowiska zainteresowane religiami Tybetu. Wtedy ukazało się pierwsze pełne, polskie wydanie książki Namkhai Norbu, nauczyciela dzogchen.

Na s. 356 autor pisze: „bliźnięta to zachodni kalendarz księżycowy”, podczas gdy znaki zodiaku w kulturze zachodniej są wyznaczane poprzez obserwacje pozornego ruchu Słońca względem kuli ziemskiej.

Przydałoby się, aby autor zadał sobie pytanie w kontekście globalizacji, dlaczego nauczanie i ośrodki jungdrung bön nie powstały w Azji Południowo Wschodniej i w Afryce, a więc nie objęły „całego globu” (s. 394).

W rozprawie są przykłady *go native* (utożsamiania się z badaną społecznością), które powinny być opatrzone autorefleksją, np.: „Patrząc na owe wartości z perspektywy fenomenologicznej, nastawienie naturalne jest tym, co uzasadnia pojęcie *gemeinschaft*, wspólnota, jako oparta o trwałe wartości jest tym, co ulega złudzeniu istnienia świata trwałego, także pod względem wartości”; „możemy rozpatrywać instytucje takie jak ONZ, czy Radę Europy, jako instytucje powołujące się na „Ostateczne Święte Założenia” ludzkości i powołując się na owe Założenia wprowadzające regulacje wyższego rzędu (...) także regulacje świeckie posiadałaby uzasadnienie w Ostatecznych Świętych Założeniach a rytualne (sesje rady ONZ, dokumenty, prawodawstwo itd.) powoływanie się na owe wartości jest zarazem potwierdzeniem ich ważności, lecz także spełniając funkcję metaperformatywną (zgodnie z ujęciem religii: Rappaport 2007) zarazem potwierdzają istnienie owych założeń” (s. 426-427). Zdanie: „Jednak dopiero dokładne badania antropologiczne w różnych obszarach owej luźnej organizacyjnie wspólnoty mogą przybliżyć obraz współcześnie bardzo zróżnicowanej kultury, stać się też jednocześnie podstawą do wypracowania modelu religii, jaka zapanuje w przyszłości na naszym globie, a zarazem mogą być pomocne w opisywaniu religii historycznych” (s. 395) - budzi dobrotliwy uśmiech.

Autor często używa pojęcia „naturalny stan umysłu” na zmianę z pojęciem „nastawienie otwarte”, które pochodzi z języka badanej grupy, więc powinien być w cudzysłowu. Jego przeciwieństwem ma być „naturalne nastawienie”. Powinno być również w cudzysłowu, a ze względu na użycie w obu sformułowaniach pojęcia „naturalny”, to dla odróżnienia autor mógłby zaproponować inny termin w drugim przypadku.

Na s. 345 autor pisze: „Narkotyczne, alkoholowe, stany transowe i naturalny stan umysłu to dwa stany wykraczające poza codzienność, a ujmując właściwie, poza nastawienie naturalne”. Chociaż możemy już domyślić się, czym jest „nastawienie naturalne” (pojęcie pochodzące od Edmunda Husserla) oraz „naturalny stan umysłu”, to powinno być one w cudzysłowu, jako pochodzące z sieci znaczeniowej badanych i autor powinien w nawiasie użyć wyjaśnienia. Nie zgodzę się ze zrównywaniem stanów „narkotycznych” i „alkoholowych” ze stanami medytacyjnymi, niezależnie od opinii innych uczonych.

W pracy pojawiają się teorie nieadekwatne do analizowanego materiału. Zamiast fenomenologii Husserla autor powinien korzystać z fenomenologii w wydaniu etnologów, gdyż w przeciwieństwie do Husserla, przywiązują oni dużą wagę do „nastawienia naturalnego”/”świata naturalnych przekonań”, choć to, co się pod tym pojęciem kryje u Husserla, rozumieją oni nieco inne treści, wzbogacające antropologiczną interpretację. Z tego husserlowskiego podejścia wynika marginalizowanie interpretacji kultury zastanej, autochtonicznej i łatwiejsze wchodzenie w rolę buddysty zamiast etnologa.

Teoria *gemeinschaft* i *gesellschaft* jest błędnie używana w pracy. O ile na poziomie religijności rzeczywiście możemy mówić o adekwatnym rozumieniu obu pojęć, to w przeciwieństwie do rozumienia autora, w społeczności *gesellschaft*, panują stałe przekonania, relacje ekonomiczne i polityczne. Członkowie tej struktury przestrzegają określonych zasad, norm i praktyk, chociaż rzeczywiście ulegają spluralizowaniu. Podejrzewam, choć zabrakło tego w pracy, że na poziomie lokalnym (glokalizacja) we wspólnocie panują relacje charakterystyczne dla *gemeinschaft* (przekonanie to czerpię z własnych badań nad praktykami buddyzmu zen), zaś dopiero na poziomie globalnym, jaką jest wspólnota transkulturowa – relacje typowe dla *gesellschaft*. Religie zwykle ewoluują od wspólnot *gemeinschaft* do struktur *gesellschaft*. Być może zdystansowanie się autora do wspólnoty oparte „na spostrzeżeniu pewnych wydarzeń w środowisku jungdrung böen” (s. 16) było związane z totalizacją życia społecznego opisaną przez mnie w książce *Delicje i Lewa Ręka Kryszny. Kreacja i ewolucja ruchu Hare Kryszna w Polsce*. Ale znowu pozostajemy w sferze domysłów. Postawa otwartości, którą autor przypisuje nowym ruchom religijnym jest błędem (odsyłam tu do swojej książki o ruchu Hare Kryszna). Każdej religii grozi postawa zamknięta, fundamentalizm, np. buddyjski w Birnie.

Kościół katolicki – wbrew temu, co pisze autor - ma charakter *gesellschaft* i funkcjonuje, jako religia państwowa. Nawet na poziomie parafii w dużych miastach nie jest wspólnotą. Z kolei jungdrung böen funkcjonuje w Polsce, jako wspólnota, przynajmniej w latach 90-tych (początek adaptacji na gruncie polskim) by rozwinąć się w *gesellschaft*, jak to widać w USA. Wbrew temu, co pisze doktorant, religia obywatelska (na s. 141 autor pisze o jej analogiach z religijnością prywatną) w Polsce (religia katolicka, czy węższej religia smoleńska) ma narodowotwórcze funkcje i ma charakter zachowawczy, uprawomocniający istniejący porządek społeczny, chociaż bywa źródłem podziałów społecznych. Należałoby dokładnie rozróżnić inne znaczenia *gemeinschaft* i *gesellschaft* w odniesieniu do relacji społecznych, a inne w odniesieniu do charakteru religijności. W obrębie tej ostatniej z kolei oddzielić strukturę Kościoła katolickiego od popularnej religii ludowej i powołać się na jej

charakterystykę polskich etnologów: Ludwika Stommy, Joanny Tokarskiej-Bakir czy Czesława Robotyckiego czy też Anny Niedźwiedz. Daje tu znać powierzchowne stosowanie pojęć i mylenie porządków analizy zjawisk społecznych.

Na s. 15 autor wprowadza pojęcie „medykalizacji”, którą rozumie błędnie. Pisze on na tej stronie, iż wiąże się ono ze: „zjawiskiem unikania kontaktów z lekarzami biomedycyny”, zaś na s. 74: „Sam proces medykalizacji społeczeństwa nie byłby możliwy, gdyby nie przekonanie o przewadze wpływów własnych nad zewnętrznymi”. Poprzez medykalizację pacjenci nie unikają kontaktów z lekarzami (a wręcz przeciwnie), zaś oba wpływy - własne i zewnętrzne - są istotne, chociaż to jednostka jest przede wszystkim odpowiedzialna za własne zdrowie, które stało się jedną z najwyżej cenionych wartości w kulturze Zachodu. W związku z tym pacjenci sięgają do wszelkich sposobów leczenia i uzdrawiania. Jak piszą Ignaas Devisch i Ine van Hoyweghen, „zamiast przeciwstawiać się medycynie i medykalizacji, większość z nas robi wszystko, co w naszej mocy, by w niej uczestniczyć. Nie jesteśmy przy tym biernymi podmiotami, ale aktywnymi i upodmiotowionymi pacjentami, którzy z upodobaniem zażywają narkotyki, chodzą do lekarzy i chirurgów plastycznych z pobudek estetycznych, zażywają antydepresanty i spalacze tłuszczu”. Jak piszą ci autorzy, pytaniem zasadniczym jest: kto kogo medykalizuje? „System, państwo, *big pharma*, czy też nasze własne zachowanie również inicjuje proces medykalizacji?”. Jak przekonują autorzy, „odpowiedź nie jest tak prosta, jak mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka”. Chciałabym, aby mgr Tomasz Szymoszyn odpowiedział na to pytanie.

Naiwne i niezgodne ze stanem faktycznym są opinie w rodzaju: „Równość wszystkich ludzi to także równość wszystkich religii” (s. 393); „Oznacza to, że od tego momentu prawa człowieka, w tym wolność wyznania, stają się przedmiotem prawa międzynarodowego, co skutkuje tym, że prawo to ma charakter globalny a człowiek i jego prawa nabywają charakteru ogólnoplanetarnego. Zmiana ta jest na tyle istotna, że człowiek i jego wolność wykraczają poza granice państw narodowych, są chronione prawem międzynarodowym” (s. 426). Doktorant powinien doskonale wiedzieć, że prawa te są łamane na całym świecie, również w Polsce (zwłaszcza od 2015 r.), zaś ONZ i jego pokojowe misje okazały się totalną porażką i nie zapobiegły ludobójstwom i masakrom np. w Somalii, Rwandzie, Bośni czy Haiti, co doskonale opisała np. Linda Polman (w książce pod znamienym tytułem „We Did Nothing”), wskazując na przewagę narodowych interesów i arogancję międzynarodowych korporacji. Skoro te deklaracje działają tylko w teorii to pisanie o nich nie wnosi nic do pracy. Zbyt dosłownie i momentami powierzchownie traktuje autor deklaracje prawne i ideowe przekonania, również te dotyczące społeczeństwa obywatelskiego, które dopiero ostatnio

tworzy się w Polsce. Kolonializm szczepionkowy czy łamanie praw osób LGBT jest przykładem nieprzystawania idei do rzeczywistości, a o tej przede wszystkim powinien się wypowiadać antropolog kultury. Nie ma również czegoś takiego jak „partnerstwo kultur”. Mieszanie poziomów analizy zjawisk społecznych – porządku postulatów, deklaracji i faktycznego ich zastosowania – jest karygodnym błędem.

Na s.142 autor pisze: „Nastroje te oraz wytworzenie się po 1989 r. społeczeństwa obywatelskiego, wyraźnie pokazują, w jakiej przestrzeni i na jakiej podstawie tworzy się społeczeństwo globalne”. W 1989 r. nie mieliśmy jeszcze w Polsce społeczeństwa obywatelskiego, (co autor przyznaje cytując innych badaczy na s. 144), a i dzisiaj ma ono ograniczony zasięg. Niesłuszne jest zrównywanie społeczeństwa obywatelskiego – zorientowanego na protest i zmianę społeczną w świecie zewnętrznym i wspólnot religii buddyjskiej. Nową duchowość Szymoszyn charakteryzuje m.in. tak: „Zmiana świata może się dokonać tylko poprzez zmianę siebie samego” (s.132). Jest to przeciwieństwo społeczeństwa obywatelskiego dążącego do zmian społecznych. Autor pisze na s. 121: „Interesujące jest to, że poglądy zlokalizowane w ezoterycznych tekstach tybetańskich są tożsame z tymi, które są głoszone i realizowane w obrębie społeczeństwa obywatelskiego. Istotnym wyznacznikiem tych poglądów zarówno w obszarze ezoterycznych nauk tybetańskich, jaki społeczeństwa obywatelskiego, jest koncepcja samoświadomości, świadomości, która potrafi wytworzyć dystans do siebie samej, zarówno w kwestii indywidualnej, jak i grupowej”. Są to dwa różne typy samoświadomości, o zupełnie innej treści. Opinie autora dotyczące praw człowieka i społeczeństwa obywatelskiego są przejawem *wishful thinking* autora. Innym przykładem takiego idealizmu jest następujące zdanie: „Akceptacja wielu narracji przez ogół społeczeństwa jest efektem finalnym zmian i nie jest warunkiem *sine qua non* przekształceń zachodzących w obrębie ponowoczesności, a opisanych między innymi w tej pracy” (s. 258). Mamy raczej do czynienia z odwrotnym procesem tzw. „baniek informacyjnych” czy też polaryzacji ogółu społeczeństwa. Nawet w szerokim nurcie New Age, którego charakterystyczną cechą jest akceptacja wielu tradycji i podejść, w sprawach choroby panuje terror jednego wyjaśnienia: skutek negatywnych emocji.

W pracy pojawiają się niejasne sformułowania, np.: „zawieszenie świata” (s. 363); „Człowiek przebywając w naturalnym nastawieniu, będąc nie-oddzielonym-od-siebie, nie transcendując, zachowuje poczucie całości i jedności siebie,, (s. 393); „Przeniesione z pierwotnego obszaru kulturowego (Tybet) na Zachód tracą swoją wyjątkowość i, by tak rzec, pierwotną sakralność, bowiem w ramach globalizacji stają się na równi z symbolami pochodzącymi z innych kultur” (s. 15); „Antropolog w terenie, (jako człowiek) uczestnicząc

bezpośrednio w badaniach jest nastawiony na aktowość” (s. 42); „Nastawienie Zachodu to nastawienie pozostające w obrębie nastawienia teoretycznego” (s.55); „Naturalny stan to religijny symbol ponowoczesności” (s. 192); „Zejsście się mentalności zachodniej i tybetańskiej daje w efekcie poszerzenie pojęć medycznych” (s. 223); „Także wszelkie uprzedzenia, co oznacza poglądy mające swoje kontrpoglądy, ale też poglądy założone wcześniej, przed poznaniem czegoś, w stanie tym rozpuszczają się w przestrzeń poza uprzedzeniami, co oznacza pełną otwartość” (s. 315).

W pracy pojawiają się liczne literówki i błędy stylistyczne, gramatyczne. Nie mogę ocenić czy doktorant prawidłowo przedstawia założenia religii i medycyny tybetańskiej, gdyż wymaga to specjalistycznej wiedzy.

Mgr Tomasz Szymoszyn posiada niewątpliwie dużą wiedzę na temat religii jungdrung böen i medycyny tybetańskiej. Opanował on również rozległą znajomość akademickiej literatury z zakresu filozofii, etnologii i socjologii związanych z problematyką globalizacji, kultury, religii, fenomenologii i antropologii medycznej, przekazuje ją jednak w sposób chaotyczny. Praca byłaby klarowna, gdyby dokonał zmian porządkując materiał i usuwając bardzo liczne powtórzenia, dygresje niezwiązane z tematem oraz niewnoszące nic do pracy, zajmujące łącznie ok. 100 stron. Mimo moich uwag krytycznych chciałabym dać szansę doktorantowi na obronie, dlatego dopuszczam mgr Tomasza Szymoszyna do dalszych etapów przewodu doktorskiego, gdyż opisuje zjawisko w Polsce, któremu do tej pory niewielu badaczy poświęciło swoją uwagę. Również dlatego, że – jak sądzę – autor dostał zbyt małą pomoc od promotora, który powinien był „sprowadzić na ziemię” doktoranta „trzymającego głowę w chmurach idei”.



Anna E. Kubiak