

Malwina Krajewska

BUDDYZM DIAMENTOWEJ DROGI W POLSCE

NARRACJE O POCZĄTKACH



EPIGRAM

BUDDYZM
DIAMENTOWEJ DROGI
W POLSCE

Moim nauczycielom

Malwina Krajewska

BUDDYZM
DIAMENTOWEJ DROGI
W POLSCE

NARRACJE O POCZĄTKACH

Epigram

Recenzenci:

dr hab. Tomasz Ferenc, prof. Uniwersytetu Łódzkiego

dr hab. Dorota Rancew-Sikora, prof. Uniwersytetu Gdańskiego

Projekt okładki: *Magda Jungowska*

Publikacja dofinansowana przez Instytut Socjologii Uniwersytetu Mikołaja
Kopernika w Toruniu

© by Oficyna Wydawnicza Epigram & Malwina Krajewska, Bydgoszcz 2016

ISBN 978-83-61231-02-8

Oficyna Wydawnicza Epigram

ul. J. Bielawskiego 1/17, 85-796 Bydgoszcz

tel. (+48) 608 44 50 77

www.epigram.eu

Druk i oprawa:

TOTEM, 88-100 Inowrocław, ul. Jacewska 89

tel. (+48 52) 35 400 40;

fax (+48 52) 56 101 43

e-mail: totem@totem.com.pl

SPIS TREŚCI

<i>Podziękowania</i>	9
<i>Fragmenty wspomnień Lamy Olego Nydahla</i>	11
WPROWADZENIE I RAMY TEORETYCZNO-METODOLOGICZNE	15
Historia i pamięć	17
Pamięć społeczna i indywidualna	19
Pamięć komunikatywna i pamięć kulturowa	23
Funkcje pamięci	24
Formy przechowywania pamięci	26
Kontekst i wprowadzenie do metody badawczej	27
Jak dotrzeć do początków?	29
<i>Rozdział I</i>	
BUDDYZM NA WSCHODZIE I NA ZACHODZIE	33
Życie i nauki Buddy	33
Buddyzm Tybetański i szkoła Kagyu	39
Diamentowa Droga na świecie	46
Diamentowa Droga w Polsce	49
<i>Rozdział II</i>	
PIERWSZE SPOTKANIA	63
Mit założycielski	63
<i>Przybyłem, przyjąłem, rozpocząłem</i>	69
Biograficzne rewolucje	72
<i>Rozdział III</i>	
POCZĄTEK DROGI	77
Buddyzm w PRL-u	77
Pierwszy ośrodek	83
Lama	90

Ośrodki	95
Praktyka	105
<i>Sanga</i>	111
<i>Rozdział IV</i>	
ROZWÓJ RUCHU I INTEGRACJA SPOŁECZNA	119
Kuchary	120
Stupy	132
Wizyty Tybetańskich Lamów	137
Podróżujący nauczyciele	148
Kontrowersja	151
Pierwsza wizyta XVII Karmapy w Polsce	161
<i>Rozdział V</i>	
PAMIĘĆ W PERSPEKTYWACH	165
Pamięć i tożsamość	165
Przeszłość a teraźniejszość	172
Praktyki upamiętniania	184
PODSUMOWANIE	187
ANEKS METODOLOGICZNY	193
Realizacja badań i analiza danych	193
Narzędzia badawcze	194
Informacje na temat wybranych respondentów	197
<i>Lista wykładów wykorzystanych w książce</i>	199
<i>Spis fotografii</i>	200
<i>Literatura</i>	202
<i>Skorowidz osób</i>	205
Diamond Way Buddhism in Poland. Recalling the Beginnings	
— <i>Summary</i>	207
<i>Table of Contents</i>	209

Podziękowania

Do powstania książki przyczyniło się wiele osób. Z tej okazji chciałabym podziękować wszystkim uczestnikom badań: respondentom *podróżującym nauczycielom* Mirze Boboli, Juliuszowi Humiennemu, Tomkowi Lehnertowi, Leszkowi Nadolskiemu, Wojtkowi Tracewskiemu, Karolowi Ślęczkowi, Danielowi Wysockiemu oraz praktykującym Asi, Agacie, Mai, Herminie, Krzysztofowi, Marcelowi, Michałowi i Pawłowi którzy czasem kilkakrotnie decydowali się na poświęcenie mi swojego czasu i uwagi. Lamie Ole za osobiste wspomnienia i bardzo inspirującą rozmowę w New Delhi.

Dziękuję również osobom, które umożliwiły mi dostęp do archiwalnych nagrań, dokumentów i zdjęć: Michałowi Bobrowskiemu, Adamowi Klukowskiemu, Sebastianowi Jezierskiemu, Rafałowi Olechowi, Krzysztofowi Orłowskiemu, Bartkowi Ostrowskiemu, Michałowi Szejkowskiemu, Tomkowi Wilczakiewiczowi oraz Mai Tylickiej. Podziękowania kieruję również do Zarządu Związku Buddyjskiego Diamentowej Drogi Linii Karma Kagyu za udostępnienie archiwów fotograficznych.

Za cenne uwagi i recenzje dziękuję Pani Profesor Dorocie Rancew-Sikorze i Profesorowi Tomaszowi Ferencowi.

Radkowi Kossakowskiemu dziękuję za udostępnienie swojego buddyjskiego księgozbioru. Magdzie Jungowskiej za projekt okładki. Maćkowi Kaliszowi za zredagowanie tekstu w języku angielskim.

Dziękuję moim Rodzicom Marcie i Januszowi Krajewskim, babci Bożenie Jankowskiej i przyjaciółom za wsparcie i wyrozumiałość w chwilach wątplenia: Łukaszowi Czai, Magdzie Jungowskiej, Marzenie Popławskiej, Magdzie Kotlarz, Marysi Kopytek, Danusi Błazejczyk, Małgorzacie

Lesner-Dzierżaniowskiej, Aleksandrowi Dzierżanowskiemu, Izie Pleni-
kowskiej, Julii Wróbel, Marcelowi Markłowskiemu, Zbyszkowi Łabu-
dzie, Khenpo Tseringowi i lamie Thinleyowi.

Najważniejsze podziękowania kieruję do moich dwóch promotorów. Profesorowi Cezarowi Obracht-Prondzyńskiemu dziękuję za koordynację początkowo chaotycznej pracy badawczej i wprowadzenie dyscypliny w proces pisania pracy magisterskiej, która stanowi podstawę tej książki. Profesorowi Tomaszowi Szlendakowi bardzo dziękuję, za zmobilizowanie mnie do kontynuowania badań i napisania tej książki. Dziękuję również za cierpliwość w czytaniu moich tekstów, cenne uwagi i inspirujące konsultacje.

Fragmety wspomnień lamy Olego Nydahla

W grudniu 2016 r. przeprowadziłam wywiad z lamą Ole Nydahlem w New Delhi. Ponieważ jego wspomnienia uzupełniają omawianą w książce perspektywę, postanowiłam zamieścić je we wstępie. To wspomnienia buddyjskiego nauczyciela, obcokrajowca, który pomimo niesprzyjających warunków ekonomiczno-politycznych decyduje się na systematyczną współpracę z Polakami. To osobista narracja przedstawiana z perspektywy osoby, za sprawą której buddyzm Diamentowej Drogi pojawił się w Polsce.

Polska była miejscem, w którym mogło się bardzo wiele wydarzyć. Kiedyś wszystko było szare i chłodne. Wszędzie dookoła byli mundurowi, którzy obserwowali każdy twój ruch. Jednak ludzie byli zupełnie inni, nie dopasowywali się do tego szarego teatru. Byli niesamowicie poruszający, głębcy i nie traktowali otaczającej ich rzeczywistości poważnie...

Pamiętam, kiedy za pierwszym razem przyjechaliśmy do Polski, przekroczyliśmy granicę na południu. Potem za każdym razem wybieraliśmy inną drogę. Nie chcieliśmy mieć niepotrzebnych problemów, mogli zadawać nam zbyt wiele pytań.

Pamiętam też, kiedy z Hannah wjeżdżaliśmy do Polski samochodem, czeski strażnik stał na baczność, był bardzo poważny, podkreślał swoją powagą granicę państwa. Polak był jak poeta, artysta, stał niedbale, niewiele go obchodziło. Kiedy jechaliśmy do Krakowa, podwieźliśmy jakąś kobietę. Przejechała z nami spory kawałek drogi. Kiedy wysiadła, nalegała, żebyśmy przyjęli od niej zapłatę, jakieś drobne monety. To było wzruszające. Kiedy przyjechaliśmy w końcu do Krakowa, do Władysława Czapnika, który nas

zaprosił, to było naprawdę coś... Zaprosił nas, weszliśmy, było tam kilka osób. To była ulica Radzikowskiego 152. Staliśmy się bardzo dobrymi przyjaciółmi.

W czasie, gdy Duńczycy tyli od nadmiaru cukru, a beztroscy Norwegowie nie doceniali swojej wolności, Polacy o nią walczyli. Widziałem to i wiedziałem, że wspólna praca będzie wartościowa. Polacy zawsze mieli odwagę marzyć, oczekiwali czegoś więcej od życia, byli pracowici. Czesi... Wschodnie Niemcy ogarnął marazm, nic się tam nie działo. Wszystko działo się w Polsce. To było miejsce, w którym mogło się wiele wydarzyć i się zdarzyło. Polacy zawsze mieli w sobie tę wolność. To było cudowne. Praca z nimi była dla nas wielką radością. Jak tylko wyjeżdżaliśmy z Hannah z Polski, od razu chcieliśmy do niej wracać. Wojtek tam był, Mira, byli ci wszyscy, którzy nadawali sprawom bieg i zostali aż do dzisiaj. Był też Tomek¹. To jest naprawdę imponujące.

W Polsce uczestniczyłem w różnych wydarzeniach. Widziałem Wałęsę, widziałem Karola Wojtyłę na Wawelu. Patrzyłem na stare budynki i nagle Wojtyła wyszedł w korowodzie ludzi ubranych w religijne szaty. Był jak król. Kiedy wyszli, tłum wokół poruszał się, kołyszac. To było naprawdę imponujące. To był pierwszy przejaw tak wielkiej zbiorowej świadomości, jaki widziałem. Gdyby tylko można było do tego dodać błogosławieństwo Buddów, wszystko mogłoby wspaniale zadziać...

Brałem też udział w zamieszkach. Kiedy przepychali cywili, wdałem się w bójkę z milicją. Jako obcokrajowiec powiedziałem, że nie mogą tak ludzi traktować. W trakcie kilku wizyt byliśmy świadkami strajków stoczniowców i innych robotników. W niektórych brałem udział. Było to bardzo poruszające. Przywoziliśmy też ze sobą utajnione wiadomości i drobne prezenty. Polska była krajem socjalistycznym, bardzo biednym. Nie dbano wtedy o ludzi.

Pamiętam, że kiedyś zostałem zatrzymany. Wyjeżdżając z Polski, dostałem od kogoś pudełko czekoladek. Kiedy zatrzymali nasz samochód na granicy, celnicy spytali: czy dostałeś coś od kogoś? Czy wywozisz coś z Polski? Odpowiedziałem, że raczej nie. Poprosili mnie więc o otwarcie bagażnika. Kiedy celnik zobaczył pudełko czekoladek, spytał: a co to jest? Odpowiedzia-

¹ Wszystkie wymienione w tej wypowiedzi osoby — Mira Boboli, Wojtek Tracewski i Tomek Lenhert są bohaterami książki.

Fragmety wspomnień lamy Olego Nydahla

łem, że w miejscu, z którego pochodzę, to nie jest zbyt wielki prezent. Zaczęli więc kontrolę. Tak naprawdę w samochodzie ukrywałem dwa pudełka z małymi kawałkami bursztynu. Celnik szukał zawzięcie. Napracował się. Kiedy odkrył tylko małe bursztynki, powiedział, że bym spadał. Był niepokieszony. Pojechaliśmy wtedy do Berlina.

Z czasem coraz bardziej zbliżaliśmy się do ludzi. Pojawiało się coraz więcej różnych osób z rozmaitych miejsc. Na początku rząd polski nie sprawiał nam zbyt wielu trudności, bo poszukiwał opozycji dla Kościoła katolickiego.

W latach osiemdziesiątych zaprosiliśmy do Polski Lobpona Tsechu Rinpocze. Zaczęliśmy od północy, od Gdańska. To była jego pierwsza wizyta. Rinpocze był bardzo zdziwiony, kiedy po udzieleniu schronienia zaczął otrzymywać od ludzi listy napisane po polsku w kopertach. Pytał, czy to jakiś sekretny kod. Wytłumaczyliśmy, że to był ich sposób na okazanie wdzięczności. Rinpocze otrzymał również wtedy od ludzi dużo kawałków bursztynu. To był sposób, w jaki Polacy dziękowali.

Poland was a great poetic thing of our lives...

WPROWADZENIE I RAMY TEORETYCZNO-METODOLOGICZNE

Buddyzm Diamentowej Drogi Linii Karma Kagyu pojawił się w Polsce po raz pierwszy w 1976 r. Od tamtej pory do dziś zyskuje w naszym kraju coraz więcej zwolenników. Osoby praktykujące Diamentową Drogę stanowią najliczniejszą grupę buddystów w naszym kraju. Od chwili pierwszego, krakowskiego spotkania z lamą Ole Nydahlem, zbiorowość ta rozwija się coraz bardziej i obecnie szacowana jest na około 8 300 osób (Dmochowska 2013: 139).

Przez czterdzieści lat buddyzm Diamentowej Drogi ewoluował, przybierając rozmaite formy zarówno w wymiarze instytucjonalnym, jak i praktycznym.

Dotychczas powstały pojedyncze opracowania naukowe, charakteryzujące tę społeczność jako grupę wyznaniową bądź wspólnotę religijną. Jest to między innymi książka autorstwa Radosława Kossakowskiego pt. *Diamentowa Droga, wspólnota religijna w świecie duchowości refleksyjnej* czy artykuł naukowy autorstwa Anny Czapnik *Życie a religia w perspektywie autobiografii wyznawców buddyzmu tybetańskiego*. Nie powstała dotąd żadna praca opisująca przebieg procesu przystosowania buddyjskiego poglądu do polskiej kultury.

Wybór tematu książki był rezultatem obserwacji rozmaitych praktyk upamiętniania stosowanych przez buddystów Diamentowej Drogi w Polsce. Na jej podstawie wnioskuję, że pamięć o przeszłości zbiorowości jest istotna dla jej członków. Potwierdzają to artykuły opublikowane na łamach magazynu „Diamentowa Droga”, wykłady i panele dyskusyjne organizowane w ośrodkach, wystawy prezentowane w różnych miejscach kultury oraz inne aktywności mające na celu uchwyce-

nie i zachowanie przemijającej wiedzy na temat przeszłości buddyjskiej społeczności. Poniższa praca jest próbą zebrania i przeanalizowania wspomnień mówiących o początkach Związku Buddyjskiego Linii Karma Kagyu w Polsce. Nie jest to jednak analiza historyczna, lecz rozpatrywanie dwóch wymiarów pamięci, narracji odwołujących się do przeszłych wydarzeń — pamięci indywidualnej i pamięci społecznej. Uzasadnieniem przeprowadzenia badań były słowa Mariana Golki, którego zdaniem pamięć o przeszłości jest gwarantem ciągłości istnienia grup społecznych. „Pamięć — tak indywidualna, jak i społeczna — to swoista rozmowa z przeszłością. Każda zbiorowość, aby mogła trwać, musi tę rozmowę prowadzić” (Golka 2009: 7).

W pracy tej zostanie podjęta próba opisanie i przeanalizowania wspomnień osób praktykujących, które dotyczą początków i rozwoju Buddyzmu Diamentowej Drogi w Polsce. Rok 2016 był rokiem szczególnym, ponieważ upływało czterdzieści lat od chwili, w której buddyzm tradycji Karma Kagyu pojawił się w naszym kraju. Refleksje i narracje zawarte w książce z jednej strony relacjonują okoliczności początków i rozwoju Buddyzmu Diamentowej Drogi, z drugiej — są próbą zidentyfikowania i przeanalizowania roli, jaką pamięć o przeszłości pełni wewnątrz badanej społeczności.

Do zbudowania obrazu przeszłości wykorzystałam dwie perspektywy. Pierwsza z nich odwołuje się do pamięci i wspomnień bezpośrednich uczestników minionych wydarzeń — pamięci indywidualnej jednostek. Druga przedstawia obraz przeszłości ukształtowanej w pamięci społecznej. W celu pozyskania informacji prezentujących obie perspektywy przeprowadziłam badania jakościowe: wywiady narracyjne, obserwacje uczestniczące oraz analizę danych zastanych.

Ogólne pytanie badawcze, które stanowiło podstawę realizowanych badań, dotyczyło obrazu początków i rozwoju Związku Buddyjskiego Diamentowej Drogi Linii Karma Kagyu. Kolejne pytało o to, co z przeszłości jest zapamiętywane, jakie wątki najczęściej są przywoływane i odtwarzane zarówno w pamięci indywidualnej, jak i społecznej. Kolejne pytania były bardziej szczegółowe. Interesowało mnie jak wspomniane są ówczesne uwarunkowania: jak wyglądały pierwsze ośrodki buddyjskie?; jakie praktyki były wykonywane?; kim byli pierwsi praktykujący?; jak był postrzegany lama Ole Nydahl?; jak wyglądały pierwsze wy-

klady i spotkania praktykujących? W pracy interesował mnie wpływ, jaki wywiera przeszłość i pamięć na współczesnych praktykujących. Chciałam również przyjrzeć się świadomości przemian zachodzących pośród członków badanej zbiorowości.

We wprowadzeniu i ramach teoretyczno-metodologicznych omawiam kontekst badań. Przybliżam wykorzystane zagadnienia teoretyczne, wyjaśniam zastosowaną metodologię oraz omawiam podstawowe zagadnienia związane z buddyzmem tybetańskim. W kolejnych rozdziałach prezentuję wyniki badań odpowiadających poszczególnym pytaniom badawczym. W rozdziale drugim omawiam okoliczności pojawienia się Buddyzmu Diamentowej Drogi w Polsce oraz przywołuję narracje na temat pierwszych konwersji. W trzecim charakteryzuję uwarunkowania polityczno-społeczno-gospodarcze wpływające na sposób funkcjonowania ówczesnych buddystów. Rozdział czwarty poświęcony jest rozwojowi i wydarzeniom, zdaniem buddystów najbardziej istotnym, stymulującym zachodzące zmiany w strukturze i funkcjonowaniu społeczności. Rozdział piąty jest poświęcony pamięci i roli, jaką pełni w świadomości współczesnych Buddystów Diamentowej Drogi.

Praca nad tą książką była dla mnie dużym wyzwaniem zarówno naukowym, jak i osobistym. Trwała pięć lat i miała charakter falowy. Bycie buddystką umożliwiło mi łatwy dostęp do badanych i dostęp do rozmaitych materiałów archiwalnych. Zdecydowanie nie ułatwiło jednak pracy analitycznej. Świadomość możliwej konfrontacji z badanymi i innymi buddystami sprawiała, że zachowanie dystansu emocjonalnego okazało się niemożliwe. Jednak w świetle przyjętych założeń metodologicznych sądzę, że zachowanie takiego dystansu byłoby nie do końca właściwe. Powstały tekst traktuję zarówno jak akademicką analizę, jak i kapsułę pamięci. Mam nadzieję, że dzięki niej czytelnik będzie miał szansę zrozumieć i doświadczyć wspomnień o początkach buddyzmu tybetańskiego praktykowanego w Polsce.

HISTORIA I PAMIĘĆ

Współczesne studia nad pamięcią są interdyscyplinarne, charakteryzują się mnogością metod badawczych i refleksji teoretycznych. Całościowe

przedstawienie dotychczasowego stanu wiedzy rozwiniętej w obrębie tej dyscypliny nauk społecznych wykracza poza zadania i możliwości tej książki. Uważam jednak, że niezbędne jest przedstawienie i krótkie omówienie wybranych zagadnień teoretycznych. Tło refleksji naukowej nakreślę, poruszając się w obrębie trzech dychotomii: historii i pamięci, pamięci indywidualnej i pamięci społecznej oraz pamięci komunikatywnej i pamięci kulturowej. Dodatkowo omówię również funkcje pamięci oraz formy jej przechowywania i odtwarzania.

Dla rozmaitych badaczy przeszłości pamięć i historia nie są tożsame, czasem nawet sprowadzane są do roli przeciwieństw. Rozróżnienia historii i pamięci dokonał m.in. Maurice Halbwachs. Jego zdaniem historia jest zobiektywizowanym obrazem przeszłości, która może istnieć samodzielnie wobec wielu pamięci. Pamięć zaś jest magazynem tradycji, charakterystycznym dla rozmaitych grup doświadczających historii. Pamięć jest też mocno uzależniona od współczesnych warunków, w przeciwieństwie do historii (1969). Zdaniem Pierre'a Nora, pamięć i historia jawią się jako przeciwieństwa. Pamięć jest, jego zdaniem, zmienna, zależna od kontekstu, podatna na zawłaszczanie i manipulację przez rozmaite społeczne podmioty. Dochodzi do głosu, gdy wybrane grupy społeczne (re)konstruują swoją tożsamość. Historia zaś jest formą rekonstrukcji przeszłości, niekompletnej i problematycznej. Robert Traba natomiast dokonał rozróżnienia pomiędzy tymi dwoma pojęciami ze względu na relację historii i pamięci z tożsamością zbiorową. Historia, jego zdaniem, powinna być neutralna wobec tożsamości. W przeciwieństwie do pamięci, której zadaniem jest tworzenie znaczeń i konstruowanie tożsamości. Marian Golka postrzega historię i pamięć w odrębny sposób. Traktując historię jako formę nauki, zwraca uwagę, że nie jest to prawda absolutna. Przybiera bowiem formę opracowań tymczasowych, modyfikowalnych i poddawanych weryfikacji. Golka nie zgadza się z jaskrawym rozdzieleniem pojęciowym ukazującym historię jako podstawową wiedzę akademicką, a pamięć jako wiedzę członków danej grupy na temat przeszłości. Jego zdaniem:

[...] pamięć społeczna poszerza i uzupełnia się o wiedzę historyczną, niekiedy wręcz karmi się historią. Inaczej mówiąc, historia jest jednym z wcieleń szeroko rozumianej pamięci społecznej,

choć nie odnosi się ani do wszystkich jej przejawów, ani wszystkich zakresów. (2009: 45)

W rozważaniach nad historią i pamięcią istotny jest również sposób percepcji przeszłości. Posługując się koncepcją historii, minione wydarzenia posiadają postać linearną. To, co było, przeminęło i nie ma możliwości, aby zdarzenia te powróciły. Pamięć natomiast jest sposobem na chwilowe przywołanie minionych sytuacji, powrócenie do chwil już przeżytych. Jest metodą odtwarzania wydarzeń, które były dla nas znaczące z perspektywy chwili współczesnej. Jak opisuje to zjawisko Kaja Kaźmierska:

[...] powrót do przeszłości, czyli do wspomnień, do świata zakodowanego w pamięci przydaje biografii alinearności. Sięgamy tu do bogatych zasobów uniwersum symbolicznego odnoszącego się do sfery *sacrum*, której jednym z atrybutów jest właśnie odwracalność. (Kaźmierska 2008: 15)

Anna Wylegała zaś prezentuje za Astrill Erll „odejście od nieużytecznej, [...] opozycji pomiędzy historią a pamięcią na rzecz uznania ich za dwa różne sposoby pamiętania w kulturze (*modes of remembering*). Jak pisze, podejście to wypływa wprost z przekonania, że przeszłość nie jest czymś danym, lecz musi być ciągle od nowa re-konstruowana i re-prezentowana” (2014: 67). Zgadzam się z takim podejściem, ponieważ podobnie jak Wylegała uważam, że historia (jako nauka), pamięć jednostkowa i społeczna pozostają w nieustającej interakcji i współzależności w kontekście przeszłości. W moim przekonaniu pamięć dostarcza kolorowych barw i emocji ustrukturyzowanej i białoszarej historii.

PAMIĘĆ SPOŁECZNA I INDYWIDUALNA

Maurice Halbwachs już na początku XX w. zwrócił uwagę na silną zależność występującą pomiędzy pamięcią indywidualną a pamięcią społeczną. Jego zdaniem społeczeństwo dysponuje środkami umożliwiającymi rekonstrukcję wspomnień jednostkowych. Pamięć indywidualna jest

uwarunkowana przez pamięć społeczną, tkwi pośród wielu układów odniesienia (1969). W efekcie społeczne ramy pamięci opisywane przez Halbwachsa wytwarzają poczucie kontynuacji w społeczeństwie. Zmuszają do ponownych refleksji, analiz i rekonstrukcji indywidualnych wspomnień, by wreszcie przyjąć znaczenie inne od ówczesnej rzeczywistości.

Pamięć społeczna we współczesnych badaniach to pojęcie bardzo obszerne, to, ogólnie mówiąc, „wszystko to, co z przeszłości trwa w teraźniejszości, i wszystko to, co w teraźniejszości czyni się z wyobrażeniami o przeszłości” (Golka 2009:7). W literaturze przedmiotu obok pamięci społecznej znajdziemy wiele znaczeniowo podobnych zwrotów, tj. pamięć grupową, pamięć zbiorową, pamięć historyczną, pamięć kolektywną. Ich definicje nie mają jednolitego znaczenia, jednak granice pomiędzy nimi są rozmyte. Jak pisze Barbara Szacka za Jeffreyem Olickiem i Joyce Robbins, „badania określające się jako badania pamięci zbiorowej są „pozbawionym paradygmatu, międzydyscyplinarnym wielokierunkowym przedsięwzięciem (*non-paradigmatic, transdisciplinary centerless enterprise*, 1998)” (2016: 32).

W książce postanowiłam połączyć dwie definicje pamięci społecznej. Lakoniczną i ogólnikową, zaproponowaną przez Mariana Golkę, oraz definicję pamięci zbiorowej zwracającą uwagę na cechy i jej elementy składowe, utworzoną przez Barbarę Szacką. Moim zdaniem, ich zestawienie w wyczerpujący sposób przedstawia, czym jest pamięć społeczna. Golka wyjaśnia, że:

[...] pamięć społeczna jest to społecznie tworzona, przekształcana, względnie ujednociana i przyjmowana wiedza, odnosząca się do przeszłości danej zbiorowości. Wiedza ta obejmuje różne treści, pełni różne funkcje, trwa dzięki różnym kulturowym nośnikom oraz trafia do świadomości jednostek z różnych źródeł. Jej względne ujednoczenie następuje [...] dzięki mechanizmom życia społecznego. Tym samym dochodzi do względnego ujednoczenia w danej grupie wyobrażeń odnoszących się do przeszłości. (2009: 15)

Zdaniem Szackiej, pamięć zbiorowa

[...] nie jest statyczna, ale zmienna i dynamiczna. Jest także polem nieustannych spotkań, starć, a także mieszania się obrazów przeszłości konstruowanych z różnych perspektyw i budowanych z różnych elementów. W odniesieniu do najbliższej przeszłości w grę wchodzi trzy rodzaje elementów. Jedne to pamięć jednostek o własnych przeżyciach. Drugie — pamięć zbiorowości wyrosła ze wspólnych, osobistych doświadczeń wielu jednostek i zbiorowo uzgodniony symboliczny język ich przekazu. Trzecie to oficjalnie przekazywany obraz przeszłości i oficjalne obchody upamiętniające jej wydarzenia. (2016: 44-45)

Obie definicje zwracają uwagę na wielowymiarowy charakter pamięci społecznej.

Należy jednak pamiętać, że istnieje jeszcze jeden element wpływający na istotę przywoływanych społecznie wydarzeń minionych. Zdaniem Maurice'a Halbwachsa, pamięć zbiorowa jest współczesnym efektem rekonstrukcji przeszłych zdarzeń i przeżyć doświadczanych w przeszłości przez daną zbiorowość (1969). Kaja Kaźmierska słusznie zwraca uwagę, że „pytanie o obraz przeszłości jest więc przede wszystkim pytaniem o teraźniejszość” (Kaźmierska 2013: 19). Sposób postrzegania przeszłości jest determinowany przez aktualne uwarunkowania. Stan nam współczesny wpływa nie tylko na sposób interpretacji minionych wydarzeń, ale również na ich dobór. Teraźniejszość decyduje o tym, jakie elementy przeszłości są ważne. Barbara Szacka pisze, że mechanizm ten może też działać odwrotnie. Twierdzi, że ów determinizm — poprzez spoglądanie w przeszłość — dostarcza również wielu informacji na temat teraźniejszości.

Pozwala to traktować badanie zainteresowań historycznych i wyobrażeń o przeszłości członków danej zbiorowości jako jedną z dróg pozyskiwania informacji o ich aktualnych przekonaniach, nastrojach społecznych i politycznych nastawieniach. (2016: 45)

Pamięć indywidualna różni się znacznie od przedstawionej wcześniej pamięci społecznej, jednakże jest od niej silnie uzależniona. Jak przedstawiał to zagadnienie Maurice Halbwachs, pamięć indywidualna kształtuje

się wewnątrz ram odniesienia kreowanych przez społeczeństwo. Chcąc powrócić do wcześniejszych doświadczeń, człowiek odtwarza przeszłość, postrzegając ją za pomocą filtrów stworzonych z emocji (zarówno własnych jak i innych) oraz warunków, w których żyje. W trakcie odtwarzania pewnych zdarzeń pojawić się mogą pomocnicze bodźce, tj. dźwięk, zapach, czy obraz, należy być jednak świadomym, że część z odtworzonego wspomnienia jest zwykłą kreacją wyobraźni. Stan obecny wpływa na selektywność wspomnień. Oprócz indywidualnych czynników, takich jak uczucia czy wcześniejsze doświadczenia, na proces przywoływania przeszłości wpływa również wiedza pozyskana w danym czasie i miejscu. Jak opisuje to zjawisko Barbara Szacka:

[...] w procesie zapamiętywania, porządkowania i przywoływania pamiętanych treści wykorzystywana jest ogólna wiedza o zależnościach przyczynowo-skutkowych oraz o relacjach międzyludzkich zdobyta dzięki obserwacji własnego otoczenia społeczno-kulturowego. (2016: 43)

Obraz, jaki jawi się pośród wspomnień, jest zabarwiony warunkami, w których przebywamy, wnioskami z własnych przemyśleń, jak również informacjami otrzymanymi od innych. Tomasz Maruszewski, analizując badania pamięci autobiograficznej, zwrócił uwagę na fakt, że człowiek w trakcie przywoływania wspomnień nie ma pewności czy to, co sobie przypomina, jest rekonstrukcją zdarzeń, których sam doświadczył, jego pragnień i marzeń lub doświadczeń innych (2002: 7-20).

Obok pamięci indywidualnej często pojawiają się terminy, tj. pamięć autobiograficzna lub biograficzna. Oba dotyczą przeszłych zdarzeń. Są to wspomnienia znane z własnego doświadczenia lub z informacji przekazanych przez innych. Dotyczą zarówno zdarzeń, w których człowiek uczestniczył, jak również tych, które miały miejsce w trakcie jego życia, lecz których był pośrednim świadkiem. Wiedza na temat wydarzeń mu niegdyś współczesnych i pośrednio przeżytych oparta jest na relacjach i opowieściach innych lub na rozmaitych środkach przekazu.

Analizując pamięć indywidualną, Lutz Niethammer zwraca uwagę, że:

[...] gromadzi najróżniejsze treści, lecz artykułuje je za pomocą odpowiednich gatunków formalnych wyłącznie lub przede wszystkim w ramach interakcji współczesnych sytuacji społecznych, które projektowane są na przeszłość. (2014: 41)

Właściwym podsumowaniem refleksji teoretycznej nad pamięcią indywidualną i społeczną zdaje się być spostrzeżenie Anny Wylegały, która stwierdza, że „nie ma pamięci indywidualnej poza kulturą, podobnie jak nie istnieje pamięć kulturowa czy zbiorowa odcięta od jednostki i ucieleśniona wyłącznie przez media i instytucje” (2014: 71).

PAMIĘĆ KOMUNIKATYWNA I PAMIĘĆ KULTUROWA

Wiedza o przeszłości jest jednym z podstawowych elementów kształtujących tożsamość, zarówno indywidualną, jak i zbiorową. Socjologiem, który rozpoczął analizę tego zjawiska w kontekście pamięci, był Maurice Halbwachs (1969). Kontynuatorem i rekonstruktorem jego myśli jest Jan Assmann, który wprowadził do nauk społecznych rozróżnienie na pamięć kulturową i komunikatywną (2008). Pamięć komunikatywna jest, jego zdaniem, oparta na bezpośrednim doświadczeniu. Jest czymś w rodzaju społecznej pamięci krótkotrwałej, ukontekstowanej, dotyczącej najbliższej przeszłości (około 80-100 lat). Zależnej od indywidualnych emocji i doświadczeń osoby przywołującej wspomnienia w naturalnych, nieformalnych i powstałych w trakcie powszednich interakcji wypowiedziach. Jest formą opowieści przekazywanych przez niewyspecjalizowanych świadków wspólnoty pamięci. Pamięć kulturowa to rodzaj wiedzy zmagazynowanej, przekazywanej kolejnym pokoleniom w danej społeczności przez tzw. wyspecjalizowanych nosicieli pamięci. Jest zobiektywizowana, symboliczna i dotyczy tzw. mitycznego czasu wspólnoty. Sposób jej przekazu jest ustrukturyzowany (2008: 71). Analizując wpływ świadomości przeszłości na terażniejszość, Assmann zwraca szczególną uwagę na czynniki, które pomagają danej grupie wykształcić poczucie „my”. Dodatkowo omawia i analizuje zjawisko charakterystyczne dla niepiśmiennego zapamiętywania i odtwarzania historii uchwycone przez etnologa Jana Vansina, tzw. lukę dryfującą — *floating*

gap (Vansina 1985). Lukę, która jest mostem łączącym pamięć komunikatywną a kulturową.

FUNKCJE PAMIĘCI

Przyglądając się rozmaitym definicjom pamięci, należy zwrócić uwagę również na funkcje, jakie pełni w grupach społecznych. Barbara Szacka wymienia dwie najważniejsze: tożsamościową oraz legitymizacyjną. Omawiając pierwszą funkcję, ukazuje trzy elementy oddziaływania pamięci społecznej na tożsamość grupową. Pierwszy z nich dotyczy emocjonalnego stosunku do przeszłości. Powstaje on dzięki świadomości wspólnej przeszłości. Często jest wyrażany poprzez kalendarzowe święta, organizowanie jubileuszy i rocznic. Im dłuższy czas istnienia, tym większa wartość od tego, które ma krótką historię. Jak stwierdza B. Szacka, „dawność jest jednym z tych czynników, który ma moc sakralizującą” (2016: 11). Relacja pomiędzy tożsamością a pamięcią jest bardzo wyraźna, przeszłość bowiem konstytuuje obecny stan rzeczy, jak również poczucie tożsamości. Dotyczy to zarówno jednostek, jak i zbiorowości. Drugi element dotyczy przekazu wzorów zachowań i wartości, jawiące się bowiem w pamięci postaci i wydarzenia są jednoznacznie kwalifikowane jako dobre lub złe. Ich zachowanie stanowi wzorzec i przykład. Często zdarza się, iż w opowieściach o przeszłości charakterystyka głównych bohaterów minionych lat jest idealizowana. Jest to tzw. kosmetyka wizerunków bohaterów historycznych. „W pamięci zbiorowej postaci i wydarzenia historyczne są przekształcane w symbole postaw i wartości, głównie związanych z życiem publicznym” (2016: 50). W procesie przekazywania wartości pojawia się również element dydaktyczny. Dzięki wiedzy o przeszłości następcy mogą oprzeć się na doświadczeniu swoich poprzedników i nie popełniać podobnych błędów. Ponadto edukacja taka przekazuje członkom grupy informacje o tym, iż dobro wspólnoty jest najważniejsze. Jak stwierdza B. Szacka, wiedza o przeszłości wpływa nie tylko na istnienie w grupie wspólnie uznawanych wartości, lecz również na istnienie więzi społecznej. „W ten sposób pamięć przeszłości działa na rzecz nadawania zbiorowości charakteru grupy ideologicznej” (2016: 50). Trzeci element dotyczy tego, że w pamięci społecznej zacho-

wują się nie tylko wzorce i wartości, ale również symbole reprezentujące określone emocje i wydarzenia. Składają się one na indywidualny język, charakterystyczny dla danej grupy. Użytkowanie takiej symboliki zwiększa zarówno siłę więzi społecznych wewnątrz grupy, jak i zewnętrzne poczucie odrębności, które jest najważniejsze dla określania tożsamości grupy, do której się przynależy.

Zdaniem Barbary Szackiej, funkcja legitymizacyjna pamięci zbiorowej sprowadza się do potwierdzania oraz uwierzytelniania obecnie panującego porządku społecznego. Uzasadnia zarówno istnienie danej grupy, jak i jej wewnętrzną strukturę. W tym miejscu ujawnia się również zależność pomiędzy przeszłością a władzą. Przeszłość legitymizuje porządek polityczny. Zatem manipulowanie wiedzą o minionych zdarzeniach oraz pamięcią zbiorową jest silnie związane z posiadaniem władzy (2016: 54-58).

Marian Golka ujmuje zagadnienie funkcji pamięci społecznej bardziej szczegółowo. Wskazuje zarówno funkcje opisane drobiazgowo przez Barbarę Szacką (wymieniając je bezpośrednio lub opisując ich elementy składowe), jak i niewymienione przez nią. Golka zauważa, że niektóre role pamięci społecznej są realizowane spontanicznie, a inne świadomie wykorzystywane jako sposób instrumentalizacji pamięci. Jakże zatem funkcje, jego zdaniem, pełni pamięć społeczna?

[...] Przekazuje wiedzę dotyczącą przeszłości; przekazuje kompetencje kulturową [...], przekazuje wzory zachowań ważnych z punktu widzenia losów grupy; przekazuje wartości uznawane przez grupę za ważne i tym samym godne utrwalenia; przekazuje informacje o prawdziwej bądź domniemanej (mitycznej) genezie i strukturze grupy; jest czynnikiem współtworzącym tożsamość grupową; jest czynnikiem współokreślającym relacje między grupami sąsiedzkimi, wyraża jakieś ideologie (a w tym interesy społeczno-polityczne); bywa sposobem uprawomocnienia władzy; jest czynnikiem oddziaływania na przyszłość przez wytyczanie swoistej, stosunkowo trwałej trajektorii dziejów grupy. (2009: 17)

Podsumowując, dzięki pamięci społecznej dana grupa dowiaduje się o doświadczeniach swoich poprzedników, co pozwala na uniknięcie

błędów popełnionych w przeszłości, jak również umożliwia wzorowanie się na tych elementach, które funkcjonowały prawidłowo i przynosiły korzyści. Dzięki temu wewnętrzna spójność grupy wzrasta wraz z umacnianiem poczucia tożsamości grupowej. Panująca hierarchia jest uzasadniona i wyjaśniona przez wcześniejsze wydarzenia.

FORMY PRZECHOWYWANIA PAMIĘCI

Pragnienie nawiązania kontaktu z przeszłością, jak również zachowania wiedzy o minionych wydarzeniach leży u podstaw istnienia takich instytucji, jak: muzea, skanseny, archiwa czy cmentarze. Są to zinstytucjonalizowane formy upamiętniania czasów minionych, archipelagi pamięci dryfujące po wzburzonych wodach ponowoczesności. Pomniki; historyczne nazwy ulic, szkół, uczelni; święta państwowe; książki i czasopisma historyczne; pamiętniki; filmy reprodukujące minione wydarzenia są bojami zakotwiczonymi w przeszłości. Są nośnikami, które wprowadzają świadomość o przeszłości do czasów teraźniejszych.

Marcin Kula w inny sposób pojmuje nośniki pamięci, twierdzi, że

[...] przeszłość odzwierciedla się [...] praktycznie w każdym przedmiocie i zjawisku, które trwa do dziś. W konsekwencji nośnikiem pamięci o przeszłości, przynajmniej potencjalnej jest dosłownie wszystko. (Kula 2002: 7; cyt. za: Golka 2009: 67-68)

Zatem wszystkie stworzone dobra noszą znamiona potencjalnych mediów pamięci. Ich właściwości mogą zostać aktywowane w przypadku, gdy ktoś je odkryje, zauważy, gdy staną się obiektem zainteresowania społecznego i zostanie przypisana im nowa rola — relikwów przeszłości. Może to nastąpić w chwili, gdy dany przedmiot zostanie odnaleziony lub gdy przestanie pełnić swoją dotychczasową funkcję. Muzea są przepełnione przedmiotami wykorzystywanymi niegdyś do codziennego użytku.

Marian Golka zauważa, że wszystkie wytwory kultury, zachowania i instytucje w pewnym sensie pełnią również rolę nośników pamięci. Dokonuje zatem ich ogólnej kategoryzacji na:

[...] (1) techniczne środki zapamiętywania (pismo, sztuka, fotografia) oraz (2) instytucje, które służą gromadzeniu wytworów z przeszłości (biblioteki, archiwa, muzea, a nawet pewne klasy społeczne czy środowiska — arystokracja, elity intelektualne czy artystyczne [...] uroczyście obchodzone rocznice. (2009: 69)

Wartości i role przypisywane różnym nośnikom pamięci są zmienne, zależne od znaczeń, jakie nadają im społeczności, w których są wykorzystywane. Jak zauważa Golka: „zazwyczaj nośniki pamięci nie są jednoznaczne, ich wymowa jest różna dla różnych grup lub epok. Mogą one także pełnić wobec nich odmienne funkcje” (2009: 70). Niektóre z nich są mobilne, poprzez handel, podróże służbowe, turystykę mogą zmieniać swoje miejsce, a tym samym i funkcje. Również czas w znaczący sposób oddziałuje na ich znaczenie. Wraz z jego upływem mogą nabierać nowych znaczeń. Za przykład mogą tu posłużyć gazety, których popularność wraz z rozwojem Internetu maleje.

KONTEKST I WPROWADZENIE DO METODY BADAWCZEJ

Przed początkiem XIX w. wiedza na temat buddyzmu pojawiała się w Europie sporadycznie, jednakże od bardzo dawna. Jak pisał Radosław Kossakowski, „kontakty Zachodu ze Wschodem sięgają jeszcze czasów starożytnych” (2011: 113). W dziennikach prowadzonych przez Marco Polo z trzynastowiecznej wyprawy do Azji można odnaleźć informacje na temat wyznawców innych religii, w tym buddystów (Kowalczyk 2010). „Na dużą skalę buddyzmem i kulturą orientálną zaczęto się interesować w Europie dopiero w XIX w.” (Bień-Skorupska 2008: 103). Historia opowiadająca o dziejach buddyzmu i drogach, jakimi wędrował na inne kontynenty, jest bardzo bogata. Z tego względu temat ten zostaje jedynie przywołany. Istotną informację dla naszej pracy stanowi fakt, iż „buddyzm [...] nigdy nie był religią zakorzenioną w Europie. Nie jest wrośnięty w kulturę, tradycję, agendy socjalizacyjne” (Kossakowski 2011: 115). Z początkiem XX w., wraz z otwarciem na Uniwersytecie Warszawskim Instytutu Orientalistycznego, pojawił się w Polsce buddyzm. Zdaniem Rafała Kowalczyka, „za prekursora

buddologii [w Polsce] uważa się prof. Stanisława Schayera” (Kowalczyk 2011: 23). W kolejnych latach wiedza na temat buddyzmu rozwijała się powoli i stopniowo, głównie na uniwersytetach. Lata siedemdziesiąte XX w. były przełomowe. Wówczas po raz pierwszy w Polsce pojawiły się grupy osób, które nie tylko interesowały się buddyzmem, lecz również rozpoczęły jego praktykowanie.

W 1976 r. w Polsce powstała pierwsza grupa związana z buddyzmem Diamentowej Drogi. Miało to związek z wizytą duńskiego małżeństwa Hannah i Ole Nydahlów. To właśnie oni po raz pierwszy przekazali Polakom nauki dotyczące jednej z czterech głównych szkół Buddyzmu Tybetańskiego. Mimo że źródeł opisujących początki Diamentowej Drogi w Polsce jest niewiele², społeczność praktykujących tradycję Karma Kagyu wyraża zainteresowanie i chęć poznania jej własnej historii. Przejawem takiego zapotrzebowania jest obecność wielu osób praktykujących na prowadzonych przez polskich podróżujących nauczycieli³ wykładach, których tematem przewodnim są opowieści dotyczące początków badanej grupy. Festiwale buddyjskie, organizowane przez Buddyjski Związek Diamentowej Drogi oraz Fundację Stupa House, za pomocą wykładów, projekcji filmowych i wystaw również podejmują tematykę przeszłości. Są kolejnymi przejawami zainteresowania tematem pamięci o początkach Diamentowej Drogi w naszym kraju. Obserwacja działań mających za zadanie odtworzenie historii grupy oraz rozliczne opowieści osób prywatnych skłoniły mnie do naukowego zainteresowania się tym tematem. Dlatego w swoich badaniach podjęłam próbę zebrania oraz przeanalizowania wspomnień i informacji dotyczących początków i rozwoju Diamentowej Drogi w Polsce.

Zrealizowanym badaniom przyświecały dwa cele przewodnie. Pierwszym było uchwycenie i przedstawienie uniwersalnych informacji na temat okoliczności początków i rozwoju buddyzmu Diamentowej Drogi w Polsce, pojawiających się zarówno w pamięci indywidualnej, jak i społecznej. Składają się na nie zarówno wspólne doświadczenia

² Cykl artykułów napisanych przez Rafała Żwirka w magazynie „Diamentowa Droga”.

³ ‘Podróżujący nauczyciel’ jest nazwą używaną wewnątrz badanej społeczności. Tak nazywane są osoby, które zostały poproszone przez lamę Olego o przekazywanie zdobytej wiedzy na temat buddyzmu innym osobom. Przejawem ich aktywności są wykłady organizowane w różnych buddyjskich ośrodkach medytacyjnych.

respondentów zebrane w trakcie konkretnych wydarzeń historycznych (tj. pierwsza wizyta małżeństwa Nydahłów w Polsce, zakładanie pierwszych ośrodków *etc.*), jak również ich indywidualne odczucia i narracje, tworzone z obecnej perspektywy. Podobnie jak Kaja Kaźmierska za respondentów przyjęłam „osoby, które kolektywny wymiar tożsamości budują na podstawie identyfikacji etnicznych czy narodowych, które poszukują stałych punktów odniesienia do definiowania doświadczeń związanych z własnym życiorysem, a poczucie zakorzenienia postrzegają jako jedną z fundamentalnych potrzeb biograficznych” (2008:14). Drugim celem było odnalezienie i zidentyfikowanie wpływu, jaki wywiera pamięć o minionych wydarzeniach na badanych respondentów oraz na członków grupy. Celem pobocznym zaś było uchwycenie zmian, zachodzących pomiędzy latami siedemdziesiątymi i czasem obecnym.

W badaniach pragnęłam przyjrzeć się zjawisku pamięci indywidualnej i społecznej wewnątrz młodej (bo zaledwie czterdziestoletniej) grupy wyznaniowej. Chciałam odnaleźć upamiętniane elementy przeszłości, uchwycić sposób pamiętania o minionych wydarzeniach oraz zrekonstruować obraz początków eksplorowanej społeczności. W badaniach interesował mnie sposób percepcji przeszłości oraz zmian społecznych zachodzących pośród praktykujących buddyzm Diamentowej Drogi w Polsce. Dokonując wszechstronnej analizy zarówno danych zastanych, jak i pozyskanych poprzez realizację badań jakościowych, starałam się uchwycić procesy i mechanizmy kształtowania pamięci społecznej oraz sposoby upamiętniania wiedzy o przeszłości, istotnej dla tożsamości grupy.

JAK DOTRZEĆ DO POCZĄTKÓW?

Podstawę teoretyczną stanowiła zarówno socjologia interpretatywna, jak również koncepcje pamięci społecznej i indywidualnej omawiane we wcześniejszych podrozdziałach. Społeczność Diamentowej Drogi dotychczas nie dysponowała żadnym formalnym nośnikiem (np. publikacją naukową, filmem dokumentalnym) ze wspomnieniami opisującymi początki jej powstania. Poprzez uchwycenie i przeanalizowanie zarówno społecznej, jak i indywidualnej pamięci postanowiłam zrea-

lizować badania, których efektem byłaby książka przedstawiająca obie perspektywy. Podążając za myślą Mariana Golki, o informację prosiłam praktykujących buddyzm Diamentowej Drogi bezpośrednich świadków uczestniczących w rozwoju społeczności. „Oczywiście, najważniejszym nośnikiem pamięci społecznej jest zbiorowość, której przeszłości dana pamięć dotyczy” (2009: 67). Informacje na temat śmierci niektórych z bezpośrednich świadków i twórców ZBDDLKK, uzmysłowiły mi ulotność warunków, w jakich chciałam zrealizować badania. Lata 2011–2016 (czas realizacji badań) były momentem, w którym większość uczestników pierwszych wykładów buddyjskich, medytacji i kursów organizowanych w latach 1976-1985 znajdowała się pomiędzy pięćdziesiątym a sześćdziesiątym rokiem życia. To również czas, w którym zabrakło jednej z dwóch głównych postaci opisywanej tu opowieści. Nie żyła już Hannah Nydahl⁴, buddyjska nauczycielka i tłumaczka języka tybetańskiego, która wraz z mężem lamą Ole, wypełniając prośbę XVI Karmapy, nauczała *dharmy* na Zachodzie. Zmarli również Władysław i Zuzanna Czapnikowie — małżeństwo, które po raz pierwszy zaprosiło duńską parę buddyjskich nauczycieli do Polski. Świadomość przemijalności sprawiła, że w możliwie jak najbardziej rzetelny i wyczerpujący sposób chciałam zbadać i omówić temat początków Diamentowej Drogi w Polsce.

Dodatkowym czynnikiem, który pobudzał moją potrzebę poznawczą, był fakt, że:

[...] na Zachodzie [...] buddyzm nie jest religią narodową w żadnym kraju. Nie jest zatem tradycją przenoszoną z pokolenia na pokolenie. Jego istnienie ma raczej wymiar pragmatyczny i racjonalny, wywodzący się z wyboru dokonanego przez konwertytów. (Kossakowski 2010: 14)

Nie badałam zatem społeczności, której świadomość i tożsamość oparta była na wartościach i działaniach ich przodków. Badałam społeczność, która od czterdziestu lat konstruowała swoją tożsamość pośród zachodniego kręgu kulturowego na podstawie wywodzącej się z Dalekiego Wschodu wiedzy oraz tradycji mającej ponad 2 500 lat.

⁴ Hannah Nydahl zmarła z powodu ciężkiej choroby 1 kwietnia 2007 r. w Kopenhadze.

Dla przeprowadzonych badań punktem wyjścia był paradygmat interpretacyjny, który „akcentuje [...] kontekst kulturowy, intencje aktorów, unikalne cechy opisywanych zjawisk” (Kolasa-Nowak 2001:20). Celem badania było dostrzeżenie elementów przeszłości społeczności istotnych dla jej członków. Zrekonstruowanie jej dziejów z wspomnień, symboli i wartości istotnych dla niej samej.

W realizacji wymienionych celów i pracy badawczej moja przynależność do społeczności osób praktykujących Diamentową Drogę w Polsce okazała się bardzo przydatna. W 2007 r. przyjąłem buddyjskie schronienie i od tego czasu stopniowo zaczęłam uczestniczyć w życiu Buddyjskiego Ośrodka Medytacyjnego w Gdańsku. Od jesieni 2006 r. zaczęłam systematycznie brać udział w publicznych kursach medytacyjnych prowadzonych przez lamę Ole czy innych znanych nauczycieli szkoły Karma Kagyu. Wykorzystując zebraną wiedzę, zamieszczam w tekście rozliczne wyjaśnienia dotyczące poszczególnych terminów czy zwrotów często używanych w badanym środowisku. Stosując się do zaleceń Wojciecha Burszty, starałam się, aby zminimalizowały niezrozumienie poszczególnych zagadnień opisywanych w książce. Efektem pośrednim rozlicznych dygresji będzie próba przedstawienia charakterystyki kultury buddyistów w Polsce.

Bez zrozumienia, jak badacz — piszący pojmuję kulturę (transcendentalny przedmiot działania), jak w nią wnika poznawczo i narracyjnie — niewiele się dowiemy o samej rzeczywistości przedstawionej; pozostaje ona dla nas niezrozumiała i nieprzenikniona. (Burszta 2004: 189)

Rozdział I

BUDDYZM NA WSCHODZIE I NA ZACHODZIE

ŻYCIE I NAUKI BUDDY

Księżę Siddhartha Gautama, współcześnie nazywany Buddą, urodził się około 560 r. p.n.e. na terenie obecnego Nepalu, nieopodal miejscowości Lumbini. „Dzisiaj zdecydowanie uznaje się historyczność Buddy, założyciela buddyzmu. Ważnym świadectwem są odkrycia archeologiczne i inskrypcje. Kapilawatthu (Kapilawastu)” (Mejor 2001: 55). Siddhartha pochodził z królewskiego rodu Sakjia. Okoliczności jego narodzin i biografia zostały wyczerpująco opisane w rozlicznych publikacjach (np.: Armstrong 2004; Kohn 2009; Powers 2008; Scherer 2009). Dla buddystów, oprócz udzielonych przez niego nauk, ważnym źródłem wiedzy są również opowieści związane z wcześniejszymi wcieleńiami, okolicznościami narodzin, przebiegiem życia i śmierci Buddy⁵ (Powers 2009: 29-62). Z tego względu poniżej zamieszczam skrócone przedstawienie losów księcia Siddharthy.

Przed narodzinami Buddy jego rodzice, Śuddhodana z rodu Gautamów i matka Maha-Maja, poprosili ówczesnych mędrców i astrologów o opracowanie przepowiedni dotyczącej przyszłości ich syna.

Uszczęśliwiony król usłyszał, że jego syn, gdy dorośnie, będzie potężnym władcą, o ile spełnione zostaną pewne warunki. Najważniejszym z nich było to, by chłopiec nie poznał surowej strony życia, by nie wiedział, co to cierpienie, choroba, starość i śmierć. (Powers 2008: 36)

⁵ Część z nich została opisana w sutrach.

Dostosowując działania do przepowiedni, król postanowił zapewnić synowi życie dostatnie, obfite we wszelkie wygody i przyjemności.

Chłopiec jest kimś bardzo szczególnym. Jeśli nie zetknie się z cierpieniem świata, spełni wszystkie wasze oczekiwania [...]. Jeżeli jednak uświadomi sobie, że świat jest uwarunkowany i dlatego nie można w nim znaleźć trwałego szczęścia, porzuci wszystko. Rozwinie nowy, oświecający światopogląd i podzieli się nim ze światem. (Nydahl 2008: 26)

Poza życiem w przepychu młodzieńcowi zapewniono bardzo dobre wykształcenie. Dbano również o jego kondycję fizyczną, ucząc m.in. sztuk walki. Siddhartha nieustannie doskonalił swoje umiejętności. Wy różnił się wybornymi zdolnościami we wszystkich dziedzinach. Otaczali go jedynie młodzi, szczęśliwi i zdrowi ludzie.

Trwało to do jego dwudziestych dziewiątych urodzin. [...] W ciągu trzech kolejnych dni zobaczył człowieka ciężko chorego, starca i zmarłego. [...] Nagle zrozumiał, że światowe radości, piękno, siła i młodość są uwarunkowane i przemijające. Wrócił do pałacu, lecz nic go już nie cieszyło⁶.

Po nowych doświadczeniach Gautama rozpoczął poszukiwanie takich aspektów życia, do których można mieć zaufanie i które są trwałe, które uwolnią go od błędnego koła egzystencji — tzw. *samsary*. Gdy dostrzegł medytującego człowieka, zrozumiał, iż istnieje jednak to, czego poszukuje, „że właśnie na tym można się oprzeć, że ów wymiar jest wolny od narodzin i śmierci, że nigdy nie powstał i nigdy się nie rozpadnie” (Nydahl 1993: 20). Doświadczenie to skłoniło go do dalszych poszukiwań, z dala od przepychu i codziennego dworskiego życia. „Na nic się zdały zabiegi ojca, usiłującego odwrócić uwagę królewicza od cierpień i nieszczęść świata. [...], Siddhartha opuścił rodzinny dom” (Mejor 2001: 62). Przez sześć lat, poszukując drogi do osiągnięcia pełnego urzeczywistnienia, pobierał nauki od różnych nauczycieli. Mimo nieustannego wysiłku nie

⁶ http://buddyzm.imail.pl/materialy_educacyjne/zycie_buddy; dostęp 20.03.2012.

udało mu się osiągnąć trwałych efektów. W chwili gdy spotkał się z poglądem, że ciało jest czymś złym (Nydahl 2008: 28), zaakceptował go i dołączył do grupy medytujących i mieszkających w lesie ascetów.

Praktykował więc całkowite wyrzeczenie i niemal zagłodził się na śmierć. W końcu jednak zauważył, że asceza osłabiła nie tylko jego ciało, ale i umysł, natomiast wcale nie przybliżyła go do celu. To doświadczenie było następnym punktem zwrotnym w jego życiu: dzięki niemu mógł teraz porzucić skrajność całkowitej ascezy, tak jak niegdyś porzucił skrajność życia wypełnionego przyjemnościami.⁷

Gdy odzyskał siły i spostrzegł, że wszystkie nauki i poglądy, z którymi starał się pracować podczas medytacji, nie mówią o tym, co jest trwałe i ponadczasowe, postanowił „urzeczywistnić naturę umysłu dla dobra wszystkich istot” (Nydahl 2008: 31). Samotnie usiadł pod drzewem *bodhi* w Bodh Gaya położonym w dzisiejszym stanie Bihar w północnych Indiach i rozpoczął medytację.

Postanowił, że nie opuści go dopóty, dopóki nie usunie ze swego umysłu wszystkich zasłon i przeszkód i nie osiągnie poziomu, z którego będzie w stanie pomagać innym. [...] Spędził w nieprzerwanej medytacji sześć dni i siedem nocy. (Nydahl 1993:22)

Siódmego dnia rano, w dniu swoich trzydziestych piątych urodzin, osiągnął oświecenie. Od tego momentu jest nazywany Buddą. „Słowo »budda« pochodzi od wyrażenia »bodhi«, co w sanskrycie znaczy »przebudzony ze snu niewiedzy«” (Seegers 2002: 13). Również w języku tybetańskim określenie, jakim był nazywany Siddhartha — „Sangdzie” — ma istotne znaczenie.

Słowo „sang” znaczy całkowicie oczyszczony, „dzie” tłumaczy się natomiast jako w pełni rozwinięty. Odnosi się to do stanu oczyszczenia wszystkich zasłon umysłu oraz rozwinięcia jego wszystkich wewnętrznych doskonałych właściwości. (*Ibidem*)

⁷ http://buddyzm.imail.pl/materialy_educacyjne/zycie_buddy; dostęp 20.03.2012.

Budda udzielał nauk, które miały być pożyteczne dla ludzi o rozmaitych charakterach. Dokonał tzw. Trzykrotnego Obrótu Kołem *dharmy*, co oznacza, iż przekazał wiedzę w trzech cyklach (Seegers 2009: 28). Nauki te dzielone są na tzw. Trzy Kosze, w sanskrycie jest to tzw. *tripitaka*. W ich skład wliczane są: teksty *winaji*, *sutry* i *abhidharmy*. *Winaje* „zawierają głównie nauki o zachowaniu. Prawie w całości przeznaczone są dla mnichów i mniszek” (Seegers 2002: 29). Są to teksty opisujące właściwe postępowanie w życiu monastycznym. Zawierają głównie treść i wyjaśnienia mnisich ślubowań. „*Sutry* opisują głównie praktykę medytacji” (*ibidem*). *Abhidharma* zawiera w sobie wyjaśnienia dotyczące tego, w jaki sposób funkcjonuje otaczający nas świat, z czego jest zbudowany, jakie istnieją metody jego percepcji (*ibidem*). Innym, często spotykanym sposobem kategoryzowania nauk Buddy jest podział na tzw. trzy główne tradycje: *Hinajane*, *Mahajane* i *Wadžrajane*⁸.

Wielość kierunków oraz szkół buddyzmu tłumaczy się tym, iż ludzie są od siebie różni i w związku z tym wymagają metod i nauk dostosowanych do ich potrzeb.

Budda nauczał zgodnie ze sposobem myślenia i zdolnością pojmowania swoich uczniów, dlatego dawał im nauki, które byli w stanie zrozumieć i zastosować w praktyce. Informacje i metody dostosowywał do ich tempa rozwoju (Ślęczek 2011: 59).

Mimo że wszyscy praktykujący mają ten sam cel, jakim jest osiągnięcie oświecenia, mają możliwość korzystania z różnych metod, uwzględniających ich indywidualne właściwości, predyspozycje i tendencje.

Oświecenie jest pełnym rozwojem właściwości umysłu, tak jak zdrowie jest pełnym funkcjonowaniem ciała. Tak, jak nie ma jednej uniwersalnej tabletki na wszelkie choroby, tak też aby ludzie o różnych umysłach mogli się rozwijać, potrzebują różnych środków, objaśnień i ćwiczeń (Leontiewa 2011: 31).

⁸ W tłumaczeniu na język polski nauki Buddy dzielone są zamiennie na tzw. Trzy Drogi.

Po upływie kilku tygodni, od czasu osiągnięcia oświecenia⁹, Budda zaczął nauczać. Jego pierwszymi uczniami stali się asceci, z którymi wcześniej Siddhartha medytował. W miejscowości Sarnath otrzymali nauki, mówiące o Czterech Szlachetnych Prawdach oraz tzw. Ośmioraką Ścieżkę. Cztery Szlachetne Prawdy głoszą, że „uwarunkowane życie jest cierpieniem. Cierpienie ma przyczynę. Istnieje koniec cierpienia. Istnieje droga, która do niego prowadzi” (Nydahl 2008: 36). Ośmioraka Ścieżka to nauki omawiające właściwe postępowanie na drodze do oświecenia. Opierają się na prawie przyczyny i skutku. Nauki udzielone przez Buddę podczas Pierwszego Obrótu Kołem dharmy określane są również jako Hinajana¹⁰. „Uczą one, że wszystko, co uwarunkowane, jest przemijające — zarówno myśli i uczucia wewnątrz, jak i światy i wydarzenia na zewnątrz. [...] Celem tej ścieżki jest wyzwolenie” (*ibidem*: 31). Osoby, które korzystały z tej wiedzy, to ludzie nakierowani przede wszystkim na siebie i własne szczęście (Nydahl 1993: 20). Radosław Kossakowski, odnosząc się do tego typu udzielanych nauk, nazywa Buddę pragmatykiem, który „pragnął dać ludziom informacje na temat tego, dlaczego cierpią, [...] ale także jakie są tego przyczyny i jak je usunąć” (Kossakowski 2010: 50).

Ludzie, dla których istotne było szczęście innych, otrzymali przekaz, nieopodal miejscowości Radżgir, tzw. Wielkiej Drogi, w sanskrycie nazywanej Mahajaną.

Według popularnej, indo-tybetańskiej klasyfikacji, nauki *Mahajany* stanowią Drugi Obrót Kołem *dharmy* i charakteryzują się naukami o mądrości i współczuciu. (Scherer 2009: 76)

Znajdują się w nich również wyjaśnienia, czym jest prawda relatywna i absolutna (Seegers 2009: 28). Karol Ślęczek, opisując Wielką Drogę tłu-

⁹ W wyjaśnieniach, z jakimi się spotkałam, czas pomiędzy udzieleniem pierwszych nauk przez Buddę a osiągnięciem oświecenia jest tłumaczony jako moment oswojania ciała ze stanem oświecenia. Powers określa go jako „transcendentalny stan medytacyjnej świadomości” (2008: 51).

¹⁰ W literaturze akademickiej wykorzystywane są również określenia *Śrawakajana* lub *Therawada*. Jednakże, jak słusznie zwraca uwagę prof. Scherer, ich wykorzystanie wzbudza rozliczne kontrowersje zarówno w zachodnim, jak i wschodnim środowisku naukowym. Z tej przyczyny w tekście posługuję się pojęciem Hinajany, które współcześnie jest najczęściej używane w polskich tekstach buddyjskich (zob. Scherer 2009: 34).

maczy, że dostarcza ona metod umożliwiających rozpoznanie tego, że umysł nie jest rzeczywisty oraz faktu, iż pojawiające się zjawiska nie są realne (Ślęczek 2011: 61). W naukach tych pojawiła się również koncepcja *bodhisattwy*, „czyli tego, który zmierza do oświecenia” (Scherer 2008: 77). Jak tłumaczy Scherer, jest to postawa, w której motywacją do osiągnięcia oświecenia jest chęć niesienia pomocy innym istotom. *Bodhisattwa* dostrzega cierpienie innych i powodowany współczuciem poprzez swoje działania stara się ulżyć lub zapobiec cierpieniu innych (Scherer 2008: 79-80).

Trzeci Obrót Kołem *dharmy* nie był związany tylko z jednym miejscem, Budda udzielił bowiem przekazu tajemnych nauk nielicznym uczniom w okolicy Vaiszali i Śravasty (Seegers 2002: 19). Mówiły one o naturze buddy obecnej w każdej istocie i wszystkich zjawiskach, która jest wszechprzenikająca i zawiera wszelkie właściwości oświecenia. „»Natura buddy« albo »nasiono stanu buddy« jest filozoficzną podstawą tej szczególnej grupy nauk, doświadczenia i aktywności, które nazywamy *Wadźrajaną* (skt. *Vajrayana*) lub Diamentową Droga” (Scherer 2008:125). Nauki *Wadźrajany* angażują praktykującego na trzech poziomach, włączając w praktykę ciało, mowę i umysł. Mają za zadanie sprawić, aby uczeń był w stanie dostrzec w sobie naturę buddy, która jest w nim obecna od niemającego początku czasu. Jedną z ogólnie przyjętych prawd w buddyzmie jest przekonanie, że umysł istniał zawsze. Nigdy nie został stworzony, nigdy również nie będzie jego końca.

Od niemającego początku czasu manifestował z jednej strony swoją pustą naturę jako otwartą przestrzeń, z drugiej zaś swój nieograniczony potencjał jako myśli i uczucia wewnątrz i jako sytuacje i światy na zewnątrz. (Nydaahl 1993: 66)

Różnica pomiędzy umysłem oświeconym a tym, który stanu tego jeszcze nie rozpoznał, polega na sposobie postrzegania otaczającego świata. „Ideą przewodnią *Wadźrajany* jest to, że doskonałość jest tu i teraz, zawsze była, jest i będzie” (Leontiewa 2011: 40).

Wszystkie wymienione tradycje, nie wykluczają się wzajemnie. Każda kolejna ścieżka zawiera w sobie poprzednią. Wielka Droga uwzględniła nauki Małej Drogi, natomiast Diamentowa Droga opiera się na dwóch

poprzednich. Kossakowski, przedstawiając pogląd osób praktykujących *Wadźrajanę* stwierdza, iż tradycja ta jest kontynuacją poprzedniczek (*Hinajany* i *Mahajany*), rozwija bowiem zarówno współczucie, jak również zawiera ostateczny poziom nauk Buddy (2010: 54).

Przez czterdzieści pięć lat Budda przekazywał nauki ustnie. Po roku od jego śmierci, w miejscowości Radźgir odbyło się pierwsze zgromadzenie uczniów Przebudzonego (Seegers 2009: 30). Najbliżsi mu recytowali nauki, pozostali sprawdzali ich poprawność.

Pięciuset zaawansowanych uczniów sprawdzało rzetelność treści i pomagało przy ich weryfikacji. Następnie urzęcywistnieni mistrzowie przedstawiali dalsze komentarze wyjaśniające znaczenie nauk Buddy, dbając przy tym szczególnie o ich precyzję. (*Ibidem*)

Nauki zostały spisane dużo później, często w formie wierszowanej. Z tej przyczyny *sutry*¹¹ zwykle rozpoczynały się od słów: *Tak słyszałem...*¹²

W XIII w. n.e. nauki Buddy zostały zebrane, zapisane i przetłumaczone na język tybetański. Do dzisiaj tworzą tzw. *Kandziur*, który składa się ze 108 tomów (Szamarpa 2012: 249). Komentarze do tych nauk, stworzone przez uczniów Przebudzonego, tworzą tzw. *Tendziur*, który składa się z dwustu pięćdziesiąt tomów. Kanon buddyjski, na który składa się zarówno *Kandziur*, jak i *Tendziur*, waży około 950 kg, co zdaniem Manfreda Seegersa, może ilustrować ogrom nauk w nich zawartych (2009: 30).

BUDDYZM TYBETAŃSKI I SZKOŁA KAGYU

Trzy główne ścieżki buddyjskich nauk *Hinajana*, *Mahajana* i *Wadźrajaniania* stały się podstawą wielu szkół i tradycji filozoficznych. W VII w. buddyzm dotarł do Tybetu. W VIII w. na prośbę króla Trisonga Detsena

¹¹ *Sutra*- (tyb. 'do') dosł. „nić przewodnia”: rady i instrukcje medytacyjne przekazane przez Buddę, oparte na dokładnej analizie zjawisk (Seegers 2009: 208).

¹² http://buddyzm.imail.pl/materialy_educacyjne/zycie_buddy; dostęp 20.03.2012.

wielcy mistrzowie indyjscy rozpoczęli rozprzestrzeniać buddyzm pośród ogółu ludności (Zotz 2007: 233).

Król jednocześnie zadbał o przetłumaczenie wielu ważnych tekstów na język tybetańskich. Owe wczesne nauki i tłumaczenia zapoczątkowały tradycję Njingma, (dosłownie: stara tradycja), pierwszej z czterech głównych szkół buddyzmu tybetańskiego. (*Ibidem*)

Jeden z następców Trisona Detsena nie aprobował obecności buddyzmu w Tybecie, w związku z czym zniszczył prawie cały przekaz 'starej tradycji', obecnej w jego królestwie. Przez około sto lat nie dotarły tam żadne nauki.

Później, w XI wieku, nastąpił drugi wielki okres tłumaczeń, gdy sprowadzono do Tybetu dalsze przekazy. To doprowadziło do powstania „nowych tradycji” (tyb.:sarma), z których kagyū, sakja i gelug stały się najbardziej znane. (*Ibidem*)

Wszystkie cztery szkoły buddyzmu tybetańskiego mają za podstawę nauki przekazane przez Buddę. Różnice pojawiające się we wspomnianych czterech tradycjach wynikają z metod, za pomocą których praktykujący podążają do oświecenia. Każda ze szkół ma również pewną indywidualną specyfikę, przykładowo w szkole gelug kładzie się bardzo duży nacisk na studiowanie nauk, natomiast w szkole kagyū najważniejsza jest praktyka medytacji.

Tradycja kagyū bywa nazywana szkołą „ustnego przekazu”¹³. Określenie to ilustruje wielkie znaczenie, jakie w omawianej tradycji odgrywa relacja pomiędzy nauczycielem a uczniem. Zdaniem Johna Powersa,

[...] doktryny i praktyki przekazywane są w tej szkole poprzez sukcesję oświeconych nauczycieli, z których każdy zrozumiał prawdziwą naturę rzeczywistości poprzez spontaniczną, niekonceptualną świadomość, a następnie przekazał esencję swych nauk następnemu pokoleniu medytujących. (2009: 429)

¹³ http://buddyzm.imail.pl/karma_kagyū; dostęp 01.04.2012.

Linia nauk opiera się na przekazywanej wiedzy przez mistrzów medytacji, którzy zrealizowali nauki, dzięki czemu swoją wiedzę oraz umiejętności mogli przekazać swoim następcom.

Budda Siakjamuni pokazywał swoim uczniom, jak przekształcać przeszkadzające emocje w oświecone energie. Pomagał im [...] krok po kroku odkrywać w sobie właściwości buddy. Inni ludzie czuli coraz wyraźniej wzrastającą, ponad osobistą moc tych uczniów i dzięki temu wzrastało ich zaufanie. Następnie oni także otrzymywali przekaz i błogosławieństwo linii, odkrywali swoją naturę buddy i sami stawali się nauczycielami. (Nydahl 2001: 56)

Pierwszym nauczycielem tradycji kagyu był urodzony we wschodnim Bengalu jogin Tilopa (988–1069).

Tilopa oznacza kogoś, kto wytwarza pastę z sezamu. Ziarenko sezamu bierze się często za przykład natury buddy. Jest ona w nas zawarta tak, jak olej zawarty jest w nasionku sezamu. Nie wypłynie on sam, dopóki go nie wyciśniemy. Jest nieoddzielny od ziarna, trzeba go z niego tylko wydobyć.¹⁴

Uważa się, że zrealizował w medytacji nauki otrzymane od Wadźradhary (tyb. Dordźe Czang) (Powers 2008: 429).

Uczniem Tilopy był Naropa, który stworzył i opracował metody pracy z umysłem stanowiące istotny element tradycji kagyu. Od jego imienia zostały one nazwane Sześcioma Jogami Naropy. Był jednym z wykładawców na uniwersytecie w Nalandzie w Indiach. Po wieloletniej nauce sutr, tantr oraz winai zasłynął jako wielki uczony. Zrozumienie intelektualne nauk jednak mu nie wystarczało, postanowił udać się na poszukiwania nauczyciela, który pomógłby mu zrealizować nauki Siakjamuniego. Po przejściu szeregu ciężkich doświadczeń i prób w końcu udało mu się odnaleźć nauczyciela, Tilopę, dzięki któremu osiągnął oświecenie (*ibidem*: 430).

¹⁴ http://diamentowadroga.pl/dd37/dzierzawcy_linii_przekazu_kagyu; dostęp: 20.03.2012.

Kolejnym kontynuatorem linii przekazu był urodzony w Tybecie Marpa (1012-1097) (zob. Heruka 2004). „Rozpoczął swoją buddyjską ścieżkę jako tłumacz świętych tekstów. Trzy razy odwiedzał Indie w poszukiwaniu *dharmy*, gdzie spotkał Naropę i został jego uczniem” (Powers 2008: 432). W trakcie trzech podróży przez Himalaje rozprzestrzeniał wiedzę, którą otrzymał od Naropy oraz innych mistrzów, na terenie Tybetu. Dzięki swojej działalności otrzymał przydomek „tłumacza” (zob. Nydahl 2001: 58). „Podczas trzeciej wizyty Naropa udzielił Marpie ostatecznych instrukcji, obejmujących kwintesencję mahamudry, uważanej w kagyu za najwyższą naukę buddyjską” (Powers 2008: 432).

Głównym protegowanym Marpy był Milarepa (1040–1123), który do dziś jest jednym z najbardziej znanych joginów Tybetu. Żył osiemdziesiąt lat. Biografia Milarepy to historia człowieka, który przed rozpoczęciem buddyjskiej praktyki zabił wiele osób. Po zrozumieniu działania prawa karmy, dostrzegł, jaki grozi mu skutek jego wcześniejszych działań. Z tej przyczyny rozpoczął praktykę. Marpa, który był jego nauczycielem, wyznaczał Milarepie wiele trudnych zadań. Kiedy wywiązał się z nich prawidłowo, Milarepa otrzymał od Marpy nauki, które ten przez wiele kolejnych lat praktykował. „W wieku czterdziestu czterech lat Milarepa zaczął [...] medytować i stał się joginem. Osiągnął pełne oświecenie w ciągu trzydziestu lat”¹⁵.

Gampopa był uczniem Milarepy. Kiedy otrzymał przekaz nauk joginicznych, zaczął je wplatać w zinstytucjonalizowany system klasztorny. Po śmierci żony i dzieci złożył mnisie ślubowania, był pierwszym mnichem w tej linii przekazu. „Połączył jogiczne praktyki i techniki medytacyjne pierwszych nauczycieli tej linii [linii Kagyu — przyp. własny] z klasztornym systemem kadampów” (Powers 2008: 434). Założył system monastyczny szkoły kagyu. „Budda przepowiedział, że Gampopa rozprzestrzeni *dharmę* w całym Tybecie” (Nydahl 2004: 305). Tak też się stało, miał wielu uczniów, a wśród nich I Karmapę Dysum Ciempa:

Trzech najbliższych uczniów Gampopy dało początek czterem głównym i ośmiu pomniejszych szkołom buddyzmu tybetańskiego.

¹⁵ http://diamentowadroga.pl/dd48/nauczyciel_jest_podstawa_wszystkiego; dostęp: 20.03.2012.

Główne szkoły złączyły się w szkołę Kagyu, której zwierzchnikiem jest Karmapa, pierwszy świadomie inkarnujący się lama Tybetu.¹⁶

Do dzisiaj Karmapa, nazywany również Lamą Czarnej Korony, pełni zwierzchnią rolę w szkole Kagyu. Obecnie żyje jego XVII inkarnacja — Jego Świątobliwość Trinlej Taję Dordże. Karmapowie reprezentują najstarszą linię *tulku* w Tybecie (Szamarpa 2015: 254). Oznacza to, że odradzają się świadomie, by przynosić pożytek wszystkim istotom. Sposób identyfikacji kolejnych inkarnacji Karmapy jest bardzo szczególny. Poprzednicy Taję Dordże przed śmiercią pozostawiali list, w którym dokładnie opisywali, jakie będą okoliczności ich kolejnego odrodzenia. Na tej podstawie odnajdowano ich następców. Często również zdarzało się, że mali chłopcy będący kolejnymi inkarnacjami jeszcze przed ich oficjalnym rozpoznaniem oznajmiali najbliższemu, iż są Karmapą. Historyczny Budda Siakjamuni przepowiedział przybycie na świat Karmapy jako uosobienia „współczującej aktywności wszystkich Buddów” (Seegers 2009: 196). Nieodłącznym atrybutem Karmapów, jest tzw. Czarna Korona. Symbolizuje ona ich urzeczywistnienie. Mówi się, że Pierwszy Karmapa Dysum Czienpa w chwili osiągnięcia oświecenia otrzymał ją od żeńskich Buddów, tzw. dakiń, które uplotły ją ze swych włosów mądrości. „Przy jej pomocy ukoronowały one Karmapę na Pana Aktywności Buddy” (Nydahl 2004: 304). Szczególne znaczenie przypisywane Czarnej Koronie, dotyczy również jej właściwości. Buddyści mówią, że samo jej zobaczenie ma pozytywny wpływ na odkrywanie natury własnego umysłu. XVI Karmapa Rigpe Dordże przeprowadzał tzw. Inicjacje Czarnej Korony. Lama Ole opisuje ceremonię jako główne źródło przekazu mocy szkoły Kagyu (*ibidem*). „Ukazanie korony zwanej również Wadźra Mukut, które przeprowadzić może tylko Karmapa budzi w nas oświecony stan świadomości” (*ibidem*: 86).

Postać XVI Karmapy jest niezwykle ważna dla rozwoju buddyzmu Diamentowej Drogi poza granicami Tybetu oraz na Zachodzie. Urodził się on w 1924 r. w Benkhhok, w prowincji Derge we wschodnim Tybecie. Został rozpoznany jako inkarnacja Gjalla Karmapy na podstawie pozostawionego przez jego poprzednika listu.

¹⁶ http://buddyzm.imail.pl/karma_kagyu; dostęp 20.03.2012.



Fot. 1. XVI Karmapa Rangdziung Rigpe Dordże. Archiwum BZDDLKK

W wieku siedemnastu lat rozpoczął intensywną naukę medytacji w klasztorze Palpung. Kontynuując pracę swoich poprzedników, podróżował po całym Tybecie udzielając nauk. Mimo że rząd chiński rozpoczął prześladowania Tybetańczyków, Karmapa nie hamował swojej aktywności. Po roku 1950 buddyzm zaczął tracić swoją siłę w Tybecie, miało to miejsce „po wkroczeniu armii chińskiej i wcieleniu Tybetu, jako tzw. odwiecznej części, do Chin” (Bień-Skorupska 2008: 94). Pod pretekstem wprowadzania zmian i modernizacji maoiści rozpoczęli bardzo drastyczne prześladowania buddystów. Mimo licznych przeciwności, Karmapa nadal udzielał nauk. „Spoczywało na nim trudne zadanie ochrony spuścizny szkoły Kagyu, w czasach kiedy spuścizna tybetańska rozwijająca się przez stulecia została zniszczona” (Nydahl 2004: 84). W roku 1959 został zmuszony do opuszczenia swego klasztoru i wraz z towarzyszącymi mu lamami i mnichami udał się w podróż do Indii. Jak wspomina lama Jigme Rinpoche,

[...] w 1959 roku represje chińskie tak bardzo się wzmogły, że Dalajlama i wszyscy wielcy lamowie, którzy mieli sposobność ucieczki,

opuścili Tybet, udając się do Indii. Ja znajdowałem się w grupie towarzyszącej Karmapie w ucieczce. Przeszliśmy granicę z Bhutanem i udaliśmy się do Sikkim, które było w owym czasie małym państwkiem pod protektoratem Indii, a dzisiaj stanowi ich integralną część. [...] Wyruszyliśmy pewnego dnia wczesnym rankiem. [...] Sygnał do wyjazdu został dany o drugiej nad ranem. W ucieczce uczestniczyło mniej więcej sto osób wraz ze zwierzętami, sprzętem, pożywieniem i wszystkim, co może okazać się niezbędne w czasie trzytygodniowej podróży. [...] byliśmy zmuszeni do przekroczenia trzech wyjątkowo wysokich szczytów. Jeden z nich był całkowicie ośnieżony i był to najtrudniejszy moment naszej wędrówki. (Lenoir 2001: 32-33)

Po przybyciu do Indii, „Karmapa osiadł w Rumtek, gdzie istniała świątynia założona w XVI wieku przez XVI Karmapę, Wngchuk Dorje” (*ibidem*: 34). W późniejszym czasie z pomocą uchodźców wybudował własny klasztor.

Jak relacjonował Jigme Rinpoche, Karmapie bardzo zależało na ocaleniu nauk i kulturowej spuścizny buddyzmu tybetańskiego.

Karmapie niezmiernie zależało na ochronie wszystkich aspektów wiedzy tradycyjnej, zarówno religijnej, jak i artystycznej. Od roku 1956, przewidując zapewne tragiczny los Tybetu, Karmapa tajnie przesłał do różnych ośrodków buddyjskich w Sikkim i Butanie najważniejsze księgi tybetańskie. (*Ibidem*)

Opuszczając Tybet przez Himalaje, Karmapa zabrał posągi, tanki, książki oraz inne przydatne w praktyce przedmioty. Dzięki temu młodzi mnisi mieli szansę rozpocząć tradycyjną naukę klasztorną na emigracji. Działania podjęte przez XVI Karmapę sprawiły, że spuścizna linii kagy ucalała.

Gdy Chińczycy zajęli Tybet, XVI Karmapa wywiózł z kraju pełen przekaz i prawdopodobnie jako jedyny — wszystkie ważne relikwie swojej linii. Dzięki jego błogosławieństwu przetrwało wszystko, co miało znaczenie. Za sprawą swej aktywności i przy pomocy uczniów rozprzestrzenił nauki na całym świecie. (Nydahl 2001: 82)

Po wybudowaniu nowej siedziby na uchodźstwie, Gjalla Karmapa często opuszczał własny klasztor, udzielając nauk na terenie Azji, jak również w innych częściach świata Europie czy Ameryce Północnej¹⁷.

DIAMENTOWA DROGA NA ŚWIECIE

Pierwszymi zachodnimi uczniami XVI Karmapy byli Ole i Hannah Nydahl. Po raz pierwszy spotkali swego nauczyciela Rangdziung Rigpe Dordże w Nepalu w 1969 r. Książka pt.: *Buddowie dachu świata*, dokładnie opisuje okoliczności tego spotkania oraz dalsze jego następstwa. Zarówno Ole, jak i Hannah pochodzili z Danii. Ich młodość przypadała na okres hippisowskiej rewolucji lat sześćdziesiątych XX w. Wspólnie przeżywali fascynację Wschodem. W trakcie swej podróży poślubnej do Nepalu w 1968 r.¹⁸ po raz pierwszy zetknęli się z buddyzmem. Kiedy powrócili tam rok później, spotkali XVI Karmapę. Przez trzy kolejne lata otrzymywali nauki oraz liczne inicjacje od najważniejszych nauczycieli Tybetu. Dzięki temu stali się pierwszymi zachodnimi, wykwalifikowanymi nauczycielami medytacji szkoły Kagyu. „W 1972 roku, po trzech latach intensywnej nauki [...] na prośbę swojego nauczyciela XVI Karmapy Rangdziunga Rigpe Dordże zwierzchnika szkoły Karma Kagyu, lama Ole rozpoczął nauczanie buddyzmu w Europie”¹⁹. Jak relacjonuje Nydahl, XVI Karmapa „przede wszystkim pragnął, abym nauczał Wielkiej Pieczęci, mahamudry, najwyższego podglądu Buddy. Dlatego udzielił Hannah i mnie bezpośredniego przekazu tych nauk, które stanowią specjalność naszej Linii” (Nydahl 2003: 69). Do dzisiaj na całym świecie powstało ponad 600 ośrodków²⁰ „buddyzmu Diamentowej Drogi [...], które teraz znajdują się pod opieką następcy XVI Karmapy — XVII Karmapy Taje Dordże” (Kossakowski 2010: 63) .

¹⁷ Więcej na temat podróży XVI Karmapy po świecie w filmie dokumentalnym pt. „Ryk lwa” („The Lion’s Roar”) w reżyserii Marka Elliota (1985) lub w książkach: Ole Nydahl (1994) *Dostadając Tygrysa*; Gilles Van Grassdorff (2006) *Zaklinacz Deszczu*.

¹⁸ <http://lama-ole-nydahl.pl/>; dostęp: 25.03.2012.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Dokładna lista ośrodków znajduje się pod tym adresem: <http://www.lama-ole-nydahl.pl/osrodki-buddyjskie/>; dostęp 10.11.2016.

Do 2007 r. Ole i Hannah wspólnie pracowali i podróżowali, szerząc wiedzę na temat buddyźmu tybetańskiego na całym świecie. Hannah Nydahl zmarła 1 kwietnia 2007 r., po kilkumiesięcznej chorobie, w swoim rodzinnym mieście Kopenhadze. „Aż do swojej śmierci zajmowała się przede wszystkim tłumaczeniem tybetańskich nauczycieli i tradycyjnych tekstów” (*ibidem*: 59). W 2014 r. para reżyserów — Adam Peny i Marta Gyorgy-Kessler — nakręcili film dokumentalny pt.: „Hannah. Nieznana historia buddyźmu”²¹. Ten nagradzany i prezentowany na międzynarodowych festiwalach²² dokument opowiada bogatą historię jej życia. Pokazuje, że buddyzm stał się całym jej życiem, a praca dla dharma przyjemnością, niezależnie od napotkanych trudności. Po śmierci żony Ole Nydahl nadal kontynuuje swoją pracę, nieustannie podróżując oraz udzielając nauk w różnych częściach świata. W dalszym ciągu, mimo 74 lat, pisze książki i zakłada buddyjskie ośrodki. Świadectwem tego są rozmaite wpisy i zdjęcia z różnych części świata (w których aktualnie przebywa) opublikowane na jego oficjalnej stronie www.lama-ole-nydahl.org.

Sposób przekazywania nauk przez lamę Olego różni się od tego, jaki był praktykowany w Tybecie. Nydahl nie chodzi w mnisich szatach, w trakcie wykładów nie siedzi na pięknie przystrojonym tronie i nie udziela nauk po tybetańsku. Jak deklaruje, mimo zewnętrznych różnic, ich treść jest taka sama, jak ta, którą otrzymał od swoich nauczycieli. Lama Ole, „szczególnie dla zachodnich buddystów stał się [...] synonimem połączenia tradycyjnej wiedzy z mentalnością Zachodu” (Kossakowski 2010: 59). Nie jest on mnichem, lecz osobą świecką. Dysponuje również bogatym doświadczeniem życiowym, począwszy od byciem bokserem, studentem filozofii, nauczycielem języka angielskiego w Indiach i Nepalu, przemytnikiem narkotyków, motocyklistą, spadochroniarzem, kochającym mężem i niestrudżonym nauczycielem, który od ponad 40 lat nieustannie podróżuje po świecie, ucząc dharmy (zob. Nydahl 2008; 1994). Z tej przyczyny „jego nauki dotyczą więc wszyst-

²¹ <http://www.hannahthefilm.com/?lang=pl>; dostęp 11.12.2016.

²² Np. Najlepszy Pełnometrażowy Film Dokumentalny na Film Fest International 2016 w Londynie; Nagroda Publiczności za Najlepszy Film Dokumentalny na ARPA Film Festival 2015 w Los Angeles. Dokładne informacje dostępne są na oficjalnej stronie filmu: <http://www.hannahthefilm.com/?lang=pl>; dostęp 11.12.2016.

kich obszarów życia — pracy, rodziny, związków partnerskich czy też umierania”²³. Wykłady, które prowadzi, zawierają tradycyjną wiedzę, która dzięki jego życiowym doświadczeniom jest przedstawiana w sposób praktyczny i możliwy do wykorzystania w krajach zachodnich. Jak opisuje to Radosław Kossakowski, „niezliczone razy interpretował to, co się wydarza w kontekście wyznawanych wartości. [...] To powoduje, że buddyzm [...] staje się bliższy ludziom urodzonym w zachodniej kulturze” (2010: 63). Często mówi się, że buddyzm jest jak diament, który przyjmuje kolor podłoża, na którym się znajduje, jednocześnie zachowując swoje właściwości. Działania podejmowane przez małżeństwo Nydahl bez wątpienia wspomagają migrację buddyzmu do krajów na całym świecie.

Buddyjskie Ośrodki Medytacyjne, których założycielem jest Ole Nydahl, w niczym nie przypominają klasztorów w Tybecie, Indii czy Nepalu. Architektura i wystrój ich wnętrz podąża za nowoczesnymi trendami. Najlepszym tego przykładem jest nowy ośrodek, wybudowany w Gdańsku, przy ul. Pomorskiej 41.

W miejscach tych nie słycać śpiewanych po tybetańsku modlitw. Można za to spotkać ludzi świeckich, którzy wplatają w swe codzienne życie praktykę buddyjskiej medytacji, starając się przy tym podążać za naukami Buddy.

Praktyka buddyzmu Diamentowej Drogi opiera się na trzech filarach: poglądzie, że wszystkie istoty i zjawiska są doskonałe, medytacji — przekształcającej ten pogląd w bezpośrednie doświadczenie oraz skutecznym działaniu, wypływającym z uzyskanego w ten sposób wglądu. Praktykowanie nie ogranicza się zatem tylko do medytacji, ale jest możliwe w każdym momencie.²⁴

Praktykujący uważają, iż buddyzm jest bardzo podobny do wartości, jakie są istotne dla ludzi Zachodu, dzięki czemu tak dobrze wpasowuje się w ich codzienne życie.

²³ <http://www.przestrzenumyslu.pl/storage/media/Informacje%20prasowe%20%20Lama%20Ole%20Nyda%20hl.pdf>, dostęp 02.04.2012.

²⁴ <http://buddyzm.imail.pl/prasa>, dostęp: 06.04.2012.

Ponieważ buddyzm opiera się na wartościach bliskich zachodniej kulturze — samodzielnym i krytycznym myśleniu, wolności i altruizmie — w ciągu ostatnich czterdziestu lat nauki Diamentowej Drogi rozprzestrzeniły się szeroko na Zachodzie.²⁵

Jak stwierdza lama Ole, poprzez swoją aktywność dąży do uczynienia ludzi niezależnymi i w pełni samoświadomymi. Jego życzeniem jest, aby buddyzm był praktykowany w sposób świecki, niekoniecznie monastyczny.

Pragnę, by buddyzm ludzi świeckich i joginów w pełni przybył na Zachód, czyniąc wszystkich niezależnymi, silnymi i polegającymi na sobie samych. Chcę uniknąć religii opartej na wierze, życiu klasztornym, sztywności i nudzie. (Nydahl 2003: 181)

Oceniając pracę Nydahla z perspektywy ostatnich czterdziestu lat, można stwierdzić, iż rzeczywiście buddyzm, jaki proponuje, ma wymiar zachodni. Świadczy o tym atmosfera panująca w założonych przez niego ośrodkach, jak również postawa życiowa reprezentowana przez jego uczniów.

Lama Ole Nydahl nadał buddyzmowi Diamentowej Drogi wyraźnie widoczne, zachodnie oblicze. Rezygnując z większości zasad wyrosłych w ojczyźnie buddyzmu, wyznaczył tej religii zupełnie odmienną formę wyrazu. (Kossakowski 2010: 68)

DIAMENTOWA DROGA W POLSCE

W październiku 1976 r. państwo Nydahl przyjechali do komunistycznej Polski na zaproszenie Władysława Czapnika²⁶. W efekcie tej wizyty w Krakowie powstał pierwszy Buddyjski Ośrodek Medytacyjny

²⁵ <http://www.przestrzenumyslu.pl/storage/media/Informacje%20prasowe%20%20buddyzm%20w%20Pol%20sce%20i%20na%20Zachodzie.pdf>, dostęp: 06.04.2012.

²⁶ http://www.diamentowadroga.pl/dd47/wybieram_bycie_szczesliwa, dostęp: 06.04.2012.

Diamentowej Drogi. Od tego czasu lama Ole przyjeżdżał co roku. Jego pierwsze wykłady były organizowane w prywatnych mieszkaniach. Po jakimś czasie nie było to wystarczające i grupa praktykujących zaczęła wynajmować pomieszczenia mogące pomieścić nawet kilkaset osób biorących udział w prelekcji. Wzrost liczebności buddystów w Polsce stworzył potrzebę sformalizowania danej grupy. W 1984 r. powstało Stowarzyszenie Karma Kagyu²⁷. Dziesięć lat później przekształcone zostało w Związek Buddyjski Karma Kagyu. W 2005 r. przeszedł on ostateczne przeobrażenie. Jego obecna nazwa to: Buddyjski Związek Diamentowej Drogi Linii Karma Kagyu. Do dzisiaj funkcjonuje w Polsce i stale się rozwija. Zalegalizowanie powyższej grupy umożliwiło zakup i wynajęcie nieruchomości, w których obecnie istnieją ośrodki. W roku 2012 zarejestrowano w Polsce ponad 70 ośrodków i grup medytacyjnych²⁸. Nie są to instytucje zamknięte. W ośrodkach znajdujących się w większych miastach, tj. Warszawie, Krakowie, Poznaniu, Łodzi, Opolu czy Gdańsku, przeważnie trzy razy w tygodniu organizowane są tzw. medytacje publiczne. Wówczas zarówno osoby praktykujące od wielu lat, jak i ci, którzy chcieliby sprawdzić, czy buddyzm jest dla nich interesujący, spotykają się i wspólnie praktykują medytację. Nie istnieją żadne obostrzenia, które to regulują. Na stronie internetowej gdańskiego ośrodka zostały zamieszczone informacje dotyczące uczestnictwa w publicznej medytacji.

W buddyjskiej medytacji może wziąć udział każdy. Zajmuje ona około pół godziny i nie wymaga żadnych przygotowań, znajomości skomplikowanych tekstów ani noszenia szczególnych strojów. Praktyka jest bezpłatna i prowadzona w języku polskim²⁹.

Ponadto oprócz publicznych medytacji co pewien czas (zazwyczaj raz w miesiącu) w ośrodkach organizowane są wykłady publiczne. Prowadzą je tzw. podróżujący nauczyciele, którzy zostali upoważnieni przez lamę Olego do nauczania (Nydahl 2011: 43). Na całym świecie

²⁷ <http://opole.buddyzm.pl/>, dostęp: 06.04.2012.

²⁸ <http://www.przestrzenumyslu.pl/storage/media/Informacje%20prasowe%20%20buddyzm%20w%20Polsce%20i%20na%20Zachodzie.pdf>, dostęp: 06.04.2012.

²⁹ <http://gdansk.buddyzm.pl/pl/o-nas-osrodek/aktywnosc-osrodeka>, dostęp: 06.04.2012.



Fot. 2. Gompa w ośrodku odosobnieniowym w Bartołtach Wielkich. Autor: Sebastian Jezierski.

jest ich około 200. Są to najbliżsi uczniowie Nydahla, którzy często od ponad dwudziestu lat wspierają jego aktywność. Ole opisuje ich działania i role w następujący sposób:

[...] mają takie same zadania jak wszyscy. Ponadto nauczają i zdają mi relacje ze swoich podróży, pomagając mi w ten sposób być na bieżąco z tym, co się dzieje w różnych miejscach oraz są naszymi łącznikami na bliskich i dalszych dystansach. (*Ibidem*: 44)

Poza ośrodkami miejskimi Buddyjski Związek Diamentowej Drogi Linii Karma Kagyu³⁰ posiada również tzw. ośrodki odosobnieniowe. Znajdują się one zwykle z dala od dużych aglomeracji miejskich. Obecnie jest ich siedem na terenie Polski. Organizowane są w nich kursy medytacyjne oraz inne, ważne dla szkoły Karma Kagyu, wydarzenia. Najstarszym z nich, o szczególnym znaczeniu, jest ośrodek odosobnieniowy

³⁰ W dalszej części pracy używany będzie skrót BZDDLK.

ulożony w dawnym dworcu szlacheckim, zakupionym w 1985 r., położonym we wsi Kuchary, 30 km od Płocka. W chwili zakupu był to zrujnowany budynek, który został w całości odrestaurowany. Co roku w otaczającym go parku organizowane są kursy prowadzone przez najwyższych nauczycieli Linii Kagyu³¹. Z reguły liczba uczestników takich kursów, które zazwyczaj trwają od 3 do 5 dni, wynosi ok. 1500-3000 osób³².

Postać lamy Olego w Buddyjskim Związku Diamentowej Drogi Linii Karma Kagyu jest znacząca, nie tylko ze względu na jego funkcję nauczyciela, lecz również ze względów formalnych. „Jego zgoda jest niezbędna do dokonania zmian statutu, sprzedaży ośrodków i rozwiązania Związku, ma również decydujący głos w powoływaniu i odwoływaniu władz Związku” (Kossakowski 2010: 63). Wszystkie ważne dla życia ośrodków decyzje są wcześniej z nim konsultowane. Jak zostało wspomniane wcześniej, podróżujący nauczyciele swoją aktywnością wspierają działania lamy. Ich działalność to: przeprowadzanie wykładów, tłumaczenie książek, prowadzenie ośrodków czy przekazywanie bieżących informacji (Nydahłowi) z różnych regionów Polski i świata.

Na terenie naszego kraju działa organizacja non-profit — Fundacja Stupa House³³ (dalej FSH). Została ona założona przez BZDDLKK dziesięć lat temu. Jej celem jest przekazywanie rzetelnej informacji na temat buddyzmu Diamentowej Drogi. Ponadto FSH przez swoje działania wspiera rozwój buddyzmu w zachodnim, świeckim stylu. Co roku w różnych miastach Polski organizuje „Festiwale Kultury Buddyjskiej — Przestrzeń Umysłu”³⁴. Funduje zakup książek o tematyce buddyjskiej do publicznych bibliotek oraz wspiera budowy ośrodków. Mówiąc ogólnie, celem FSH jest wspieranie przekazu nauk Buddy. „Chcemy je upowszechnić w nowoczesny, bliski życiu i zrozumiały dla współczesnych ludzi sposób”³⁵.

³¹ Na stronie www.kuchary.pl znajdują się informacje na temat bieżących wydarzeń i kursów medytacyjnych.

³² Są to dane pochodzące z przeprowadzonych obserwacji uczestniczących w lipcu 2016 r., lipcu 2014 r.

³³ Dodatkowe informacje na temat Fundacji znajdują się na stronie www.fsh.pl.

³⁴ Dodatkowe informacje a temat organizowanych festiwali znajdują się na stronie www.przestrzenumyslu.pl.

³⁵ http://fsh.pl/fundacja_cel.html; dostęp 06.04.2012.

Mimo że buddyzm Karma Kagyu pojawił się w naszym kraju ponad czterdzieści lat temu, przez cały czas jest obecny. Systematyczny wzrost liczby ośrodków i praktykujących poświadcza jego stały rozwój.

PODSTAWOWE POJĘCIA I TERMINY BUDDYJSKIE

Bez omówienia znaczeń głównych zwrotów pojawiających się w buddyzmie tybetańskim niemożliwe jest przeprowadzenie jakiegokolwiek analizy związanej z życiem osób go praktykujących. Rozpoczynając rozważania na temat buddyzmu, warto zwrócić uwagę na znaczenie tzw. schronienia. Osoba świadomie podejmująca decyzje o tym, czy chce podążać buddyjską ścieżką, rozpoczyna swoją drogę właśnie od przyjęcia schronienia. Schronienie po tybetańsku *dziab-dro*, dosłownie oznacza „iść po ochronę” (Nydahl 2007: 255). Potocznie znaczy to, iż w chwili decyzji o rozpoczęciu praktykowania buddyzmu obierany jest konkretny sposób postępowania w życiu, pojawia się również cel, który pragnie się zrealizować. Lama Ole, wyjaśniając pojęcie schronienia, często używa przykładu, który ukazuje, że każdy człowiek przez cały czas przyjmuje schronienie w wielu dziedzinach życia czy różnych przedmiotach. Za przykład mogą posłużyć tu rzeczy, tj. drogie samochody, piękne ubrania, najnowsze techniczne gadzety czy poszczególne elementy życia, tj. rodzina, praca lub związek. Ludzie poszukują takich czynników, które sprawią, że staną się szczęśliwi. „Bezustannie szukamy czegoś, co może podnieść jakość naszego życia, na różne sposoby sprawić, że poczujemy się lepiej”³⁶. Lama Ole w trakcie wykładów opisuje takie sytuacje i zauważa, iż wszystkie zjawiska są nietrwałe. Z czasem okazuje się, że samochód wymaga ciągłych napraw, a młodość przeminie. Omawiane przykłady jawią się jako przemijające. „Dlatego właśnie Budda radzi nam znaleźć coś, co nas już nie opuści, na czym można w ostatecznym rozrachunku polegać. Coś, co zostanie z nami już na zawsze”³⁷. Tym elementem, który jest trwały i nieprzemijający, jest „przejrzyste światło naszego własnego umysłu” (Nydahl 2003: 18). Według buddystów każdy człowiek posiada naturę

³⁶ <http://www.diamentowadroga.pl/dd49/schronienie>; dostęp 07.04.2012.

³⁷ *Ibidem*.

Buddy, lecz nie potrafi jej dostrzec. Przeszkadzające emocje i pomieszanie uniemożliwiają natychmiastowe jej doświadczenie.

Zupełnie bezradni nie potrafimy zapewnić sobie schronienia, samodzielnie kroczyć ścieżką oświecenia. Władzę nad umysłem przejęły bowiem jego projekcje, tendencje karmiczne, [...] myśli i emocje, które nieustannie się pojawiają i wprowadzają zakłócenia. (Kalu Rinpocze 2005: 62-63)

Jak opisuje schronienie Kalu Rinpocze, są to bezpośrednie przyczyny, które uniemożliwiają ludziom zapewnienie sobie samodzielnego, własnego i bezpośredniego przewodnictwa w drodze do oświecenia. Z tego właśnie względu potrzebna jest pomoc. „Musimy wykroczyć poza własną, ograniczoną sytuację i znaleźć coś, co zapewni nam źródło schronienia” (*ibidem*: 63).

Wszyscy praktykujący buddyści na całym świecie przyjmują schronienie w Trzech Klejnotach — *Buddzie*, *Dharmie* i *Sandze* (Seegers 2002: 14). Są to wartości, na których (według wyznawanego przez nich poglądu) można się oprzeć. „Przyjmujemy Schronienie w buddzie — jako celu, dharmie — nauce — jako drodze, i w urzeczywistnionej sandze — bodhisatwach — jako przyjaciółach i pomocnikach na ścieżce” (Nydahl 2008: 133). Przyjęcie schronienia w Buddzie oznacza, że praktykujący dąży do urzeczywistnienia oświeconego stanu umysłu, podobnie jak dokonał tego Siddharta Gautama ponad dwa i pół tysiąca lat temu. Stanowi to dla buddysty inspirację i źródło błogosławieństwa.

Budda stanowi odpowiednie źródło schronienia, ponieważ odkrył on, jakimi rzeczy są i dzięki temu jest całkowicie niezawodny jako przewodnik. Przyjmując schronienie w nim, jesteśmy chronieni przez moc prawdy oświecenia, a tym samym, mimo że nie jest już fizycznie obecny, jego błogosławieństwo i inspirująca moc, jakie po sobie pozostawił, nadal istnieją na świecie (Jampa Taje: 24).

Następnym wartym wyjaśnienia zwrotem jest tzw. *dharm*a, w tybetańskim *czio*. Oznacza ona nauki pozostawione przez Buddę Siakjamuniego. Są to metody wyjaśniające sposób osiągnięcia ostatecznego celu, którym

jest oświecenie. Na nauki te składa się „osiemdziesiąt cztery tysiące wskazówek zawartych w stu ośmiu grubych księgach” (Nydahl 2003: 18). Jako wyjaśnienie ogromu pozostawionych przez Buddę nauk często używana jest metafora choroby i lekarstwa. Jak wiadomo nie każde lekarstwo jest w stanie uleczyć schorzenie, z tego względu istnieje możliwość dokonania wyboru medykamentu odpowiedniego dla danej choroby.

Tak, jak nie ma jednej uniwersalnej tabletki na wszelkie choroby, tak też, aby ludzie o różnych umysłach mogli się rozwijać, potrzebują różnych środków, objaśnień i ćwiczeń. Nie istnieje jeden dogmat dla wszystkich. (Leontiewa 2011: 40)

Przyjmowanie schronienia w dharmie oznacza stosowanie w życiu codziennym nauk przekazanych przez Buddę Siakjamuniego. Świadomość, że zastosowanie tych metod pomogło w osiągnięciu oświecenia takim mistrzom, jak Tilopa, Naropa czy Marpa, daje praktykującym gwarancję ich właściwego wyboru. Niemniej nie należy utożsamiać pewności dotyczącej prawdziwości efektów wynikających z praktyki z wiarą w ich prawidłowe działanie. Buddyzm nie opiera się na wierze, lecz na doświadczeniu.

Kiedy przyjmuje się schronienie w Dharmie, nie jest to tożsame z wyrażeniem zgody na ich prawdziwość, jakby recytując nauki Buddy jak wyznanie wiary. Nauki Buddy nie są żadnym *credo*, lecz praktycznymi instrukcjami. Niezastosowanie ich w życiu jest tym samym, co otrzymanie przepisu na daną potrawę, połączenie wszystkich składników w jedno, lecz bez wykonania wszystkich potrzebnych czynności koniecznych do jego spożycia. Taki posiłek jest niemożliwy do skonsurowania i nieprzydatny (Jampa Thaye: 25).

Sanga, po tybetańsku *gendyn* (Nydahl 2007: 255), oznacza społeczność praktykujących. Stanowi ostatni z Trzech Klejnotów, w którym przyjmują schronienie buddyści. Ole Nydahl bardzo często podkreśla ważną rolę, jaką *sanga* odgrywa w praktyce buddyjskiego poglądu³⁸. Jak

³⁸ Zob. artykuł O. Nydahl, *Schronienie w: Diamentowa Droga* 49.

mówi, same nauki i medytacja nie wystarczą do osiągnięcia oświecenia. *Sanga* jest dzielona na dwa rodzaje: zwykłą oraz szlachetną.

Do zwykłej *sangi* należą wszyscy, którzy jeszcze nie osiągnęli urzeczywistnienia natury umysłu. Szlachetną *Sangę* tworzą natomiast wyłącznie ci, którzy są na jednym z czterech stopni Małego Pojazdu albo też ci, którzy osiągnęli jeden ze stopni bodhisattwy Wielkiego Pojazdu. (Seegers 2002: 14)

Osoby, które wspólnie praktykują, to tzw. przyjaciele na drodze. Zapewniają wzajemne wsparcie i weryfikację błędnie zrozumianych poglądów. Według lamy Olego *sanga* stanowi dowód na to, że nauki są skuteczne.

Dzięki nim można poznać użyteczne metody, spotkać się z osobami, które są żywym przykładem tego, że nauki rzeczywiście działają. Dla tych, którzy wkraczają w buddyzm, jest to największy dar, gdyż zyskują oni przekonanie, że kroki podjęte na poziomie relatywnym mogą doprowadzić do absolutnego celu i to w trwały sposób. Że ich życie może stać się całkowicie sensowne³⁹.

Przyjmowanie schronienia w *sandze*, w ocenie lamy Jampa Thaje, jest wzorowaniem się na innych, doświadczonych praktykujących, oraz udzielaniem wzajemnego wsparcia w trudnych chwilach. Osoby te z biegiem czasu stają się swymi przyjaciółmi. Jak zwraca uwagę lama Jampa, przyjmując schronienie, należy jednak pamiętać, iż *sanga* to nie tylko osoby z ośrodka, lecz również szereg wcześniej praktykujących osób oraz tych, którym udało się zrealizować prawdziwą naturę umysłu.

Poza schronieniem w Trzech Klejnotach w buddyzmie tybetańskim przyjmowane jest również schronienie w tzw. Trzech Korzeniach. Są to: *lama*, *jidam* i *strażnik*. Słowo *lama* oznacza dosłownie „najwyższe» lub »to, ponad czym nie ma już niczego wyższego«; zgodnie z tybetańską, ludową etymologią oznacza również »najwyższą matkę«” (Seegers 2009). Potocznie znaczenie słowa *lama* w buddyzmie oznacza nauczy-

³⁹ <http://www.diamentowadroga.pl/dd36/sanga>; dostęp 07.04.2012.

ciela, który zna nauki Buddy i dzięki doświadczeniu oraz realizacji ma możliwość dzielenia się zdobytą wiedzą ze swoimi uczniami. „Lama daje nam błogosławieństwo — zaufanie, iż można osiągnąć cel. Dzielili się z nami także metodami, pomagającymi nam w rozwoju” (Nydahl 2003: 18). W szkole Karma Kagyu postać nauczyciela jest bardzo ważna. To on stanowi bezpośrednie źródło wiedzy, inspiracji i błogosławieństwa. Stanowi również aspekt, w którym praktykujący przyjmują schronienie. „W tradycji tybetańskiego buddyzmu szczególnym obiektem schronienia jest Lama, który pomaga nam na drodze, udzielając błogosławieństwa, inspiracji oraz ochrony” (Seegers 2002: 45). W buddyzmie Diamentowej Drogi rozróżnia się tzw. rdzennego lamę i lamę lini. Lama linii jest nauczycielem, który przekazuje nauki oraz wiedzę doświadczenia nieprzerwanie od Buddy Siakjamuniego. W przypadku szkoły Karama Kagyu taką aktywność realizuje Karmapa (Nydahl 2003: 57). Rola rdzennego lamy w życiu praktykującego jest odmienna. Osoby podążające za naukami Buddy mogą mieć kilku rdzennych lamów, zależnie od praktyk, jakie od nich otrzymali. Za rdzennego lamę uważany jest nauczyciel, który poprzez przekazywaną wiedzę i przewodnictwo w praktyce medytacyjnej pomaga uczniowi doświadczyć choćby na chwilę tzw. wglądu medytacyjnego. Jak tłumaczą to buddyści, dzieje się tak dlatego, że nauczyciele ci „rozwijają istoty na wszystkich poziomach — dzielą się nie tylko wiedzą” (*ibidem*: 57). Uczniowie sami decydują o tym, jaki nauczyciel pełni rolę rdzennego lamy w ich życiu.

Tutaj każdy musi sam poczuć, kto przekazuje mu w najpełniejszy sposób owo doświadczenie przestrzeni, przejrzystości i nieograniczoności, napelnia go odwagą, radością i pełną znaczenia miłością. (*Ibidem*: 57)

Lama Ole często doradza, aby uważnie obserwować i sprawdzać nauczyciela, czy jest on odpowiedni dla danego ucznia. Jego zdaniem, istotna jest konsekwencja, spójność zachodząca pomiędzy głoszonymi przez niego teoriami a wykonywanymi działaniami. Dodatkowo, w ocenie Nydahla, jeżeli w zachowaniu nauczyciela i ucznia nie można zaobserwować zbieżności, relacja taka nie jest właściwa. Dotyczy to przede wszystkim wyznawanych wartości.

Jidamy to kolejny element Trzech Korzeni, w którym przyjmowane jest schronienie. Buddyjscy nauczyciele wyjaśniają, że są to aspekty natury oświeconego umysłu, tj. doskonała mądrość, np. *Madziusri*, czy doskonale współczucie, np. *Avalokiteśvara*. Z *jidamami* powiązane są również metody — praktyki medytacyjne, które uczeń otrzymuje od swojego nauczyciela, pomagające osiągnąć praktykującemu konkretne zdolności (Seegers 2002: 15). Mechanizm, który jest wykorzystywany w praktyce, opiera się na utożsamianiu z określonymi właściwościami oświeconego umysłu. *Jidamy* to tzw. formy lub aspekty Buddy.

Nieskończone właściwości oświeconego umysłu wyrażają się jako liczne formy z energii i światła. Kiedy utożsamiamy się z nimi w medytacji i w codziennym życiu, budzą one obecność w umyśle każdego z nas naturę buddy. (Nydaahl 2008: 173)

Medytacja „na *jidama*” jest możliwa po wcześniejszym otrzymaniu inicjacji lub pozwolenia od nauczyciela.

Ostatnim elementem należącym do Trzech Korzeni są *strażnicy*. Według buddystów to właśnie *strażnicy* (ich ochronna energia) dbają o właściwy rozwój praktykującego⁴⁰ na ścieżce do oświecenia. „Strażnicy sprawiają, że nasze działania zaczynają być skuteczne, a my sami stajemy się silni”⁴¹. Dzięki aktywności strażników znikają wewnętrzne przeszkody, które pojawiają się w trakcie praktyki. „Ich funkcją jest spontaniczna i pozbawiona wysiłku aktywność buddy przekształcająca wszystkie rodzaje doświadczenia w kolejne stopnie na ścieżce” (Seegers 2002: 15).

Opisane powyżej Trzy Korzenie są bardzo silnie związane z Trzema Klejnotami. Ich źródło stanowi Budda Siakjamuni. Nie ma możliwości praktykowania buddyzmu i przyjmowania schronienia jedynie w Trzech Korzeniach. W praktyce przyjęcie schronienia oznacza podjęcie decyzji o rozpoczęciu praktykowania buddyzmu. W przypadku Diamentowej

⁴⁰ W buddyzmie rozwój postrzegany jest jako proces usamodzielniania się, wykształcania umiejętności panowania nad emocjami. To również metoda na usprawnienie i polepszenie codziennego funkcjonowania poprzez zmianę sposobu postrzegania otaczającej rzeczywistości. Są to dostrzegalne w życiu codziennym efekty praktyk medytacyjnych.

⁴¹ <http://diamentowadroga.pl/dd29/straznicy>; dostęp 07.04. 2012.

Drogi Linii Karma Kagyu schronienia może udzielić XVII Karmapa lub lama Ole.

Przyjęcie Schronienia w lamie jest rytualnym początkiem ścieżki. Tworzy on połączenie pomiędzy naturą buddy ucznia i ponadczasową mądrością buddy. (Nydahl 2008: 183)

Najczęściej rytuał udzielenia schronienia odbywa się podczas wykładów lub inicjacji. Najpierw nauczyciel udziela wyjaśnień na temat buddyzmu i tego, czym jest schronienie. Następnie przeprowadzana jest specjalna medytacja. Po jej zakończeniu osoby, które pierwszy raz przyjęły schronienie, otrzymują tybetańskie imiona. Czasem ucina im się mały kosmyk włosów. Działanie to

[...] stanowi symboliczne powtórzenie aktu wyrzeczenia Buddy, który opuściwszy dom i postanowiwszy poświęcić cały swój czas i energię poszukiwaniu oświecenia, obciął sobie włosy. (*Ibidem*)

Od chwili zakończenia rytualnego przyjęcia schronienia nowicjusze mogą rozpocząć praktykę medytacji, jednocześnie posiadając błogosławieństwo od swojego nauczyciela i Buddów.

W buddyzmie postępowanie na ścieżce do oświecenia jest nierozzerwalnie związane zarówno z wykorzystywaniem praktycznych metod, jak również stosowaniem nauk Buddy w życiu codziennym. Sformułowanie „wewnętrzna praktyka *dharmy* odzwierciedla się przez zewnętrzne działanie” (Henry, cyt. za: Kossakowski 2011: 133) trafnie odzwierciedla sposób postępowania współczesnych buddystów. Działania te jednak nie sprowadzają się do samotnej, nieustającej kontemplacji nauk oraz medytacji. Jak zostało to opisane w poprzednim podrozdziale, osoby praktykujące buddyzm Diamentowej Drogi na Zachodzie nie noszą szat i nie składają mnisich ślubowań. Uczestniczą w życiu świeckich ośrodków medytacyjnych, wykonują własną praktykę, biorą udział w licznych kursach, jednocześnie świadomie uczestnicząc w życiu społecznym.

Rozdział I

Nie sztuką jest uspokoić umysł w ciszy własnego pokoju, ale sztuką jest zachować ów stan we wszystkich, nawet najbardziej wymagających, okolicznościach codziennych. (Kossakowski 2011: 134)

W każdym Buddyjskim Ośrodku Medytacyjnym szkoły Karma Kagyu znajduje się pomieszczenie do praktyki — tzw. *gompa*. To właśnie w nim prowadzone są zarówno publiczne, jak i indywidualne medytacje. Jest to przestrzeń specjalnie przygotowana do medytacji, nie ma w niej żadnych mebli, praktykę można wykonywać na podłodze, siedząc na poduszkach medytacyjnych. Centralnym miejscem w *gompie* jest ołtarz. Dokładne wyjaśnienie jego znaczenia nie jest łatwym zadaniem. W naszym kręgu kulturowym ołtarz kojarzy się z religią chrześcijańską oraz Bogiem, do którego kierowane są modlitwy wiernych. Natomiast ołtarz buddyjski ma własną, indywidualną symbolikę. Najczęściej znajdują się na nim posązki Buddów oraz zdjęcia lamów. Według praktykujących tak wykorzystana przestrzeń w pomieszczeniu reprezentuje schronienie w Trzech Klejnotach. Przypomina ona, że każdy człowiek ma naturę oświeconego umysłu, którą ma szansę w sobie odkryć.

Dzięki urzeczywistnieniu lamy, Budda wkracza w nasze życie jako żywy przykład [...]. Ołtarz buddyjski nie jest więc miejscem, w którym manifestuje się coś boskiego, lecz lustrem naszego własnego umysłu. Ukazuje na zewnątrz najwyższe właściwości, które — być może jeszcze ukryte — już posiadamy. Przypomina nam o nich i o tym, co chcemy osiągnąć.⁴²

Gompa spełnia dodatkową funkcję, ułatwia bowiem codzienną medytację. Jest pomieszczeniem, w którym nie trzeba wprowadzać żadnych zmian, porządków — wszystko jest przygotowane do praktyki. Nie znajdują się tam żadne przedmioty rozpraszające i generujące dodatkowe dźwięki (tj. telewizor, radio czy komputer).

W naszym współczesnym świecie stale mamy do czynienia z zalewem bodźców i wrażeń obiecujących szczęście, które nie może jednak

⁴² <http://diamentowadroga.pl/dd41/oltarze>; dostęp 07.04.2012.

trwać. Dlatego kilka przedmiotów stojących w widocznym miejscu i przypominających nam o celu i o drodze do prawdziwego szczęścia może nam bardzo pomóc.⁴³

Jak przedstawiałam to wcześniej, ołtarz spełnia rolę symboliczną. Nie łączy praktykującego z naturą Buddy, lecz przypomina jedynie o potencjale, jaki drzemie w osobie medytującej.

Buddyjskie posążki i tanki służą w Diamentowej Drodze jako obiekty medytacji i wskazują praktykującym, poprzez swoje — na ile to możliwe — doskonale piękno, właściwości, które drzemią w nich samych.⁴⁴

⁴³ <http://diamentowadroga.pl/dd41/oltarze>; dostęp 07.04.2012.

⁴⁴ *Ibidem*.

Rozdział II

PIERWSZE SPOTKANIA

MIT ZAŁOŻYCIELSKI

Początki Diamentowej Drogi w Polsce sięgają 1976 r. Wtedy to Ole i Hannah Nydahl pierwszy raz przyjechali do Krakowa. Jest to fakt, powszechnie znany polskim buddystom, często przywoływany w ich pamięci. Pierwsza wizyta państwa Nydahlów była momentem, w którym powstawała społeczność osób praktykujących. Opis tej sytuacji bardzo dobrze wpasowuje się w obraz stawania się społeczności przedstawionej przez Pawła Rybickiego.

Działania społeczne, w szczególności działania świadome zwrócone ku drugim ludziom, zawierają dążenie do jakiejś zmiany i w związku z tym mają zawsze w mniejszej lub większej mierze charakter spontaniczny. (Rybicki 1979: 455)

Zaproszenie wystosowane przez Władysława Czapnika było działaniem spontanicznym i impulsywnym. Opublikowane w magazynie „Diamentowa Droga” wspomnienia zmarłej w 2010 r. Zuzanny Czapnik⁴⁵, przedstawiają bardzo dokładnie pierwszą wizytę duńskiego małżeństwa w Krakowie. Również okazjonalne wystąpienia i wspomnienia ich córki Anny Czapnik dostarczają szczegółowych informacji na temat okoliczności pierwszego spotkania. Jak relacjonowała, jej rodzina od jakiegoś czasu interesowała się różnymi światopoglądami i religiami.

⁴⁵ Żony Władysława Czapnika, który zaprosił małżeństwo Nydahlów do Krakowa.

Osobą poszukującą prawdy i dążącą stale do poszerzania wiedzy na temat różnych religii i światopoglądów był mąż Zuzanny — Władysław. Anna Czapnik:

Mój tata był samotnikiem. [...] Poszukiwał, sprowadzał książki z zagranicy. Utrzymywał [...] kontakty z czymś, co było czymś nowym. [...] Pierwszym nauczycielem buddyzmu zen, który przyjechał do Polski, był Roshi Kaplou. [...] I mój tato ten właśnie zen praktykował razem z moją mamą.⁴⁶

Ze wspomnień Anny wynika, że wykonywana przez państwa Czapników praktyka zen była przyczyną dziwnych snów, które zaczął mieć Władysław. Pojawiały się w nich różne dźwięki i nieznanne mu dotąd postacie. Jak relacjonowała Anna, Władysław głęboko poruszony dziwnymi snami, postanowił napisać do buddyjskiego lamy z Kopenhagi. Usłyszał o nim od pewnego znajomego Czecha, który niedawno wrócił z Danii.

Dla mnie *wadźrajana* była czymś tajemniczym. Władysław zawsze chciał ją spotkać, chciał odkrywać nowe lądy, był człowiekiem poszukującym. Przy porządkowaniu papierów natknęłam się na jego notatki i broszurki dotyczące buddyzmu jeszcze z 1957 roku. Należał do Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Indyjskiej. [...] Ktoś z naszej grupy, szukając w Kopenhadze taniego noclegu, trafił do ośrodka Olego. Po powrocie powiedział Władkowi, że spotkał takiego (tu zgiął rękę w łokciu) mistrza wadźrajany. Władysław poprosił o adres. Napisał list opisując mu swoje doświadczenia, które przeżywał w snach. Ole natychmiast odpisał, że przyjeżdża.⁴⁷

Oprócz potwierdzenia przyjęcia ich zaproszenia, Zuzanna i Władysław nie mieli od lamy Olego informacji, kiedy dokładnie przyjedzie. Ówczesny poziom techniki uniemożliwiał sprawną komunikację, a korespondencja wysyłana pocztą była narażona na cenzurę. Według relacji Zu-

⁴⁶ Wykład na temat początków buddyzmu w Polsce, zorganizowany w 2011 r. w Buddyjskim Ośrodku Medytacyjnym w Krakowie.

⁴⁷ http://diamentowadroga.pl/dd30/wyberam_bycie_szczesliwa; dostęp 07.04.2012.

zanny, rodzina Czapników była zupełnie nieprzygotowana na przyjęcie gości. Pierwszy przyjazd Ole i Hannah był dla nich dużym zaskoczeniem:

Razem z mężem pracowaliśmy w centrali telefonicznej — ja jako telefonistka, Władek jako konserwator urządzeń. Mieszkaliśmy wtedy na terenie instytucji, która nas zatrudniała. Pewnego dnia Władysław pod wpływem bardzo silnego impulsu powiedział „miej oko na centralę, ja przejdę na moment do domu”. Chwilę później w progu naszego mieszkania stali Ole i Hannah i z uśmiechem przedstawiali się. Władziu zaprosił ich do środka. Ole musiał wykazać się wielkim sprytem językowym, gdyż Władysław mówił po angielsku dokładnie tak, jak się pisze, a nie jak się wymawia.⁴⁸

W ówczesnych czasach spotkanie nauczyciela buddyjskiego w Polsce było wręcz niemożliwe. Za czasów PRL przyjazd zagranicznych gości i w dodatku nauczycieli buddyzmu był atrakcyjnym i egzotycznym wydarzeniem. Z tego powodu, po przyjeździe duńskiego małżeństwa, rodzina Czapników zaprosiła do udziału w wykładach wszystkich znajomych, dla których tematyka buddyjska była interesująca:

Władziu z naszą córką Anią poszli szukać innych znajomych, aby powiadomić ich o przyjeździe gości. Pierwszego nie zastali w domu, drugiego również nie, trzeciego także nie było. Zrezygnowani udali się do czwartego i tam znaleźli wszystkich pozostałych.⁴⁹

Jeden z moich respondentów uczestniczył w pierwszym wykładzie lamy Olego, mimo że nie był znajomym rodziny.

[Karol Ślęczek:] „Kolega zaprosił mnie na wykład. To był pierwszy wykład lamy Ole w Polsce. [...] To było spotkanie u Czapników. Na początku nawet nikt nie myślał, żeby zrobić publiczny wykład. Dlatego, że w tamtych czasach, właściwie nie wiadomo było, co jest legalne, a co nie jest legalne”.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ http://diamentowadroga.pl/dd30/wyberam_bycie_szczęśliwa, dostęp 08.04.2012.



Fot. 3. Ole Nydahl i Władysław Czapnik, Kraków, koniec lat siedemdziesiątych. Archiwum BZDDLKK.

Podczas kilkudniowej wizyty Polacy uczestniczący w spotkaniach z Nydahłami mieli szansę przyjąć schronienie oraz otrzymać buddyjskie nauki i wyjaśnienia do praktyk medytacyjnych.

Tamtego dnia Ole zrobił z nami schronienie mahajany, a wieczorem wyświetlał slajdy z Tybetu. Następnego dnia otrzymaliśmy medytacje Guru Jogi na 16 Karmapę [...]. Wtedy też Ole zostawił książeczkę *O naturze umysłu* — nauki Kalu Rinpoche spisane przez Olego i Hannah.⁵⁰

Jak relacjonowała Ania Czapnik, dla Władysława i Zuzanny, którzy od jakiegoś czasu interesowali się buddyzmem, przekazane medytacje i nauki były czymś nowym.

⁵⁰ http://diamentowadroga.pl/dd30/wybiaram_bycie_szczęśliwa; dostęp 08.04.2012.

W zenie nie musieliśmy nic sobie wyobrazać, była tylko praca z oddechem. [...] Pochodziłam z rodziny protestanckiej i nie byłam przyzwyczajona do wyobrażania sobie bogactwa form religijnych. Dla Władysława medytacja na formy Buddów nie była takim szokiem, jak dla mnie. Był bardzo szczęśliwy, że otrzymał to, czego szukał i pragnął.⁵¹

Wspomnienie pierwszego spotkania małżeństwa Nydahłów z Polakami pojawia się często w trakcie rozmaitych wykładów nawiązujących do historii buddyźmu Diamentowej Drogi w Polsce⁵². Pomija się w nich jednak etap wcześniejszych „poszukiwań duchowych” Władysława.

Wydarzeniem, które dostarczyło nowych faktów na temat krakowskiego spotkania, stał się zorganizowany na wiosnę 2011 r., w Europejskim Ośrodku Diamentowej Drogi⁵³, „Polski weekend”. Zgodnie z przyjętą zasadą, co pewien czas w Ośrodku Europejskim organizowane są spotkania mające na celu przedstawienie ośrodków oraz buddystów praktykujących w danym kraju osobom praktykującym w innych częściach świata. „Polski weekend” był szczególnym wydarzeniem, zarówno ze względu na liczbę osób w nim uczestniczących (od czterystu słuchaczy w ciągu dnia do ośmiuset biorących udział w wykładach wieczornych), jak również niezaplanowane uczestnictwo Olego Nydahla. W trakcie weekendu tematem przewodnim spotkań była historia oraz wspomnienia dotyczące rozwoju Diamentowej Drogi w Polsce. Zorganizowano panele dyskusyjne, w których uczestniczyli podróżujący nauczyciele: Wojtek Tracewski, Tomek Lehnert, Maggi Lehnert, Piotr Kaczmarek oraz Ania Czapnik i Wojtek Kossowski. Lama Ole przysłuchiwał się wspomnieniom, uzupełniając je.

W trakcie jednego z paneli powrócono w dyskusji do pierwszej podróży duńskiego małżeństwa do Polski. Według relacjonującej to wyda-

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² Najczęściej takie wykłady są organizowane w trakcie festiwali buddyjskich upamiętniających obchody rocznic obecności buddyźmu Diamentowej Drogi w Polsce. Za przykład może posłużyć tu rok 2011 i ogólnopolski festiwal *Przestrzeń Umysłu* zorganizowany w różnych miastach Polski, który upamiętniał 35. rocznicę Diamentowej Drogi w naszym kraju.

⁵³ Jest to ośrodek odosobnieniowy — Europe Center (EC), zlokalizowany w Niemczech, niedaleko miejscowości Immenstadt u podnóża Alp.

Rozdział II

rzenie Ani Czapnik Władysław Czapnik, po wysłaniu pierwszego listownego zaproszenia do łamy Olego, po kilku dniach rozmyślił się. Sądząc, że nie dysponuje odpowiednimi warunkami umożliwiającymi ugoszczenie niezwykłego przybysza z zagranicy, wysłał ponowny list, w którym wyjaśnił sprawę i poprosił o rezygnację z wizyty w Polsce. Kiedy wspominająca to wydarzenie Ania wyraziła radość z faktu, iż najwidoczniej drugi list nie dotarł do odbiorców, bo jednak Ole i Hannah pojawili się wtedy w Krakowie, Nydahl poinformował zebranych, że list odwołujący zaproszenie również do niego dotarł. Jednak zignorował go i wyrzucił do kosza. Opowiedziana podczas „Polskiego weekendu” historia wzbudziła ogromną radość pośród słuchaczy. Wielu nagrodziło ją oklaskami i okrzykami radości.

Z biegiem lat opowieść o pierwszym spotkaniu w Krakowie przybrała znamiona mitu założycielskiego. Mimo że historia linii kagyu trwa już kilkanaście wieków, w powielaniu i odtwarzaniu wspomnień z 1976 r. dopatrują się próby zakotwiczenia Diamentowej Drogi w polskiej historii. Najczęściej wspomnienie przybiera formę krótkiej opowieści przywoły-



Fot. 4. Ole i Hannah Nydahlowie w Gdańsku, lata osiemdziesiąte. Archiwum BZDDLKK.

wanej w trakcie publicznych wykładów lamy Olego, które następnie powielają inni podróżujący nauczyciele w trakcie prowadzonych przez nich wykładów. Zdarzało się również, że Ania Czapnik opowiadała tę historię samodzielnie, podczas rozmaitych, ważnych dla praktykujących okazji. Zdarzyło się tak np. we wrześniu 2011 r., w trakcie festiwalu kultury buddyjskiej ośrodka w Krakowie.

Użycie określenia mitu założycielskiego w mojej interpretacji nie ma wydźwięku pejoratywnego. Rozpamiętywanie i częste przywoływanie opowieści dotyczących pierwszego spotkania nie traktuję jak wyolbrzymiania „pewnych fragmentów prawdy historycznej do rozmiarów wielkiego, ważnego dla grupy mitu i przedstawianie drobnych osiągnięć jako wiekopomnych triumfów” (Szacka 2006: 29). Częste wspomnianie pierwszego przyjazdu Olego i Hannah do Polski traktuję jako sposób podtrzymywania wiedzy na temat przeszłości i kreowania wspólnej tożsamości. Jego symboliczny wymiar jest również istotny. Jak podkreślają buddyści, symbolizuje bowiem spotkanie dwóch bardzo odległych od siebie kultur.

*PRZYBYŁEM, PRZYJĄŁEM, ROZPOCZĄŁEM*⁵⁴

W pamięci społecznej badanej grupy istotne znaczenie odgrywa pamięć indywidualna praktykujących. Osobiste wspomnienia pojawiają się zarówno w publicznych dyskusjach (debatach, wykładach prowadzonych przez podróżujących nauczycieli) lub w treści artykułów i wywiadów opublikowanych w magazynie „Diamentowa Droga”. Z przeprowadzonych obserwacji uczestniczących wynika, że bardzo często w rozmowach na temat indywidualnych doświadczeń związanych z praktyką buddyści poruszają temat swoich biografii. Często nowicjusze, osoby rozpoczynające praktykę, dopytują się napotkanych w ośrodkach buddystów o ich początki, pierwsze spotkanie z lamą i powody rozpoczęcia praktyki. Często również biograficzne opowieści pojawiają się w wykładach przeprowadzanych przez podróżujących nauczycieli. Osobiste historie,

⁵⁴ Tytuł podrozdziału pochodzi z wywiadu przeprowadzonego z Karolem Ślęczkiem w 2002 r. w Kucharach, którego przedruk dostępny jest pod adresem: http://www.diamentowadroga.pl/dd35/przyszedlem_przyjalem_rozpozczalem; dostęp 10.11.2016.

opowieści o pierwszych kontaktach z dharumą ukazują rozmaite motywacje i procesy konwersji.

O ile w pamięci praktykujących poszczególne wydarzenia (tj. rozmaite kursy medytacyjne czy wykłady) przywoływane są w różny sposób, o tyle akt przyjęcia schronienia i powiązane z nim okoliczności są mocnym wspomnieniem i ważnym elementem w życiu praktykujących.

Okoliczności przyjęcia schronienia oraz motywacje prezentowane w osobistych wspomnieniach są rozmaite. Istnieją jednak dwa najczęściej powtarzające się schematy. Pierwszym z nich jest motyw poszukiwań. Respondent, który uczestniczył w pierwszym wykładzie Olego Nydahla w Polsce, deklarował, że przed pierwszym spotkaniem buddyjskiego nauczyciela, jako student filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim, poszukiwał odpowiedzi na nurtujące go pytania dotyczące egzystencji i sposobu funkcjonowania otaczającego świata. Pierwsza konfrontacja z buddyjskim nauczycielem rozbudziła jego ciekawość i skłoniła do poszerzania wiedzy na temat *dharma*.

[Karol Ślęczek:] „Widząc, że potrafi sensownie odpowiadać na pytania, na które nie potrafi odpowiedzieć mój profesor, pomyślałem, że buddyzm jest czymś ciekawym [...]”.

[Mira Boboli:] „Poszłam na wykład dlatego, że interesowało mnie odnalezienie odpowiedzi na pytania, które nurtują każdego człowieka, na każdym etapie życia. Wydaje mi się, że to nie jest tak, że ci wykształceni, intelektualiści, artyści, mają monopol na to, żeby zadawać sobie takie pytania. Dlaczego żyjemy? Po co żyjemy? Jaki jest sens życia? Dlaczego się życie kończy? Myślę, że takie pytania zadaje sobie każdy człowiek, w bardzo różnym momencie swojego życia. W różny sposób oczywiście. Więc ja nie jestem inna od innych przedstawicieli gatunku ludzkiego, i również sobie takie pytania zadawałam. Szukałam odpowiedzi w najróżniejszych ścieżkach, duchowych i ideologiach. Nigdzie ta odpowiedź nie była satysfakcjonująca, dopóki nie poszłam na wykład lamy Ole, to było 6 sierpnia 1984 r. w domu kultury w Rembertowie”.

[Maja:] „Po prostu chciałam, tak jak wszyscy, poznać inny wymiar odbioru tej rzeczywistości. [...] Spytałam się pewnego kole-

gi, i on powiedział, że jest takie miejsce, o którym on wie, i ja tam kilka dni później sama trafiłam. To był ośrodek”.

[Juliusz Humienny:] „Zacząłem w pewnym momencie bardzo drążyć ten temat i studiować Biblię i zacząłem zadawać bardzo trudne pytania. Moi rodzice nie byli w stanie odpowiedzieć, więc chodziłem do różnych księży [...] oni też nie byli mi w stanie na jakieś podstawowe, elementarne pytania dotyczące Boga czy egzystencji odpowiedzieć. W związku z czym drążyłem dalej”.

[Adam Jankiewicz:] „W pewnym momencie zauważyłem, że jestem zbyt wielkim grzesznikiem i jako katolik nie dam sobie rady. Zauważyłem również, że nie mam też żadnych specjalnych metod do pracy z tymi poważnymi energiami, które mnie interesowały. Zacząłem więc szukać czegoś, co by mi pasowało; sprawdziłem prawie wszystkie możliwości, prawie każdą filozofię i takie tam. [...] Przeczytałem te wszystkie książki o jodze i tak dalej, i oczywiście nic specjalnego nie znalazłem. Dopiero później — leżąc chory w łóżku — sięgnąłem po książkę lamy Ole, która leżała na samym spodzie. Pamiętam jak dziś: otworzyłem ją, przeczytałem jedno pytanie i włosy stanęły mi dęba na głowie, potem przeczytałem kolejne i »odjechałem« już zupełnie”⁵⁵.

Drugi, często spotykany we wspomnieniach, schemat pierwszego kontaktu z buddyzmem wskazuje na istotną rolę osób trzecich. W wielu historiach pojawiają się przyjaciele, znajomi lub członkowie rodziny, którzy umożliwili praktykującym pierwszy kontakt z dharmą. Zwykle były to osoby, które zaprosiły do udziału w wykładzie niezaznajomionych z buddyzmem nowicjuszy. Czasem w przytaczanych opowieściach ciekawość poznawcza respondentów rozbudzała się dopiero po pierwszym kontakcie z buddyzmem. Często decyzja o udziale w wykładzie, publicznej medytacji była spontaniczna.

⁵⁵ http://www.diamentowadroga.pl/dd39/90_kilo_dlugi_plaszcz_i_pistolet_pod_pacha; dostęp 06.12.2016.

[Agata:] „Mój tata pierwszy przeczytał tę książkę, i mówi: »przeczytaj, bo to jest ciekawe«. No i tak się zaczęło, że czytaliśmy *O naturze umysłu*. I później też wpadło nam do ręki nowe wydanie *Moja droga do Lamów*”.

[Wojtek Tracewski:] „Kiedy lamę Ole spotkałem po raz pierwszy, miałem siedemnaście lat. Chodziłem do liceum. [...] Mieszkałem w Warszawie. Byłem zawsze poważnie zainteresowany kobiecą urodą, więc w pewnym momencie poznałem pewną interesującą młodą damę. Ona zaprosiła mnie na wykład buddyjski. Niespecjalnie chciałem iść na ten wykład, ponieważ religia mi się niespecjalnie dobrze kojarzyła, natomiast ponieważ ona była osobą atrakcyjną i miłą, pomyślałem, że z nią pójdę na ten wykład”.

[Karol Ślęczek:] „Byłem studentem filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim i kolega zaprosił mnie na wykład jakiegoś lamy”.

[Krzysztof:] „W tamtym okresie Misiek z Bertą spotkali buddyzm, w jakiejś formie. Ja jeszcze nie wiedziałem jakiej, ale namawiali, żeby gdzieś chodzić. Ja się ociągałem, nie lubiłem, żeby ktoś mnie namawiał, ale... zasiali we mnie taką potrzebę. [...] I w mieszkaniu, w Gdańsku Głównym przy ulicy Jana z Kolna poznałem pana Czapnika. Prowadził wykład o buddyzmie”.

BIOGRAFICZNE REWOLUCJE

W życiu osób praktykujących szkołę Karma Kagyu nauczyciel odgrywa główną rolę. Jest tym, który przekazuje uczniom zdobyte doświadczenie i wiedzę. Zdaniem lamy Olego, nauczyciel jest kimś, kto chce uczynić swoich uczniów wolnymi (Nydahl 1993: 69). Pokazuje im ich wewnętrzny potencjał i poprzez nauczanie metod i technik medytacyjnych wskazuje drogę rozwoju. Często porównuje się go do lustra, które ukazuje uczniom stan, jaki mogą osiągnąć. Inspiruje ich do działania i czuwa nad prawidłowym rozumieniem nauk. Doradza w sprawach dotyczących praktyk medytacyjnych. Testuje wykształcone umiejętności i weryfikuje postępy.

Nauczyciel powinien być przede wszystkim w stanie otworzyć ludzi, uwolnić ich potencjał i sprawić, by zaczęli się rozwijać. Musi krok po kroku pogłębiać w uczniach zaufanie do ich własnej mocy, aż któregoś dnia osiągną ją w pełni. (*Ibidem*: 69.)

Dla wielu polskich praktykujących pierwszy kontakt z buddyjskim nauczycielem był początkiem biograficznej rewolucji. Zmienił bowiem bardzo wiele. Wytwarzał nowe potrzeby i wyznaczał nowe cele. Dla niektórych był bodźcem do zerwania z nałogiem, dla innych inspiracją do rozpoczęcia praktyki medytacyjnej. Respondenci często we wspomnieniach opisywali swoje osobiste doświadczenia i przemyślenia dotyczące pierwszych spotkań z Nydahlem i jego żoną. Duńskie małżeństwo inspirowało początkujących buddystów do zmiany ich dotychczasowego stylu życia, dostarczając im nowych wartości i sposobów postrzegania otaczającej rzeczywistości.

[Wojtek Tracewski:] „Ja w ciągu pięciu czy dziesięciu minut zorientowałem się, że to będzie właśnie to, co będę robił w życiu. No i przyjąłem schronienie. Zorientowałem się bardzo szybko, że lama Ole ma zdecydowanie więcej dobrych ludzkich właściwości niż ja. Ma zdecydowanie mniej wad ludzkich niż ja (jeżeli w ogóle jakieś ma). Więc pomyślałem sobie: »jeżeli nie będę się od niego uczył, to jestem ostatnim idiotą«”.

[Tomek Lehnert:] „Niejako intuicyjnie wiedziałem, że to jest to. To, w jaki sposób mi opisali Olego, wiedziałem, nie miałem żadnych wątpliwości, że to jest mój nauczyciel”.

[Piotrek Kaczmarek:] „Kontakt z Ole zmienił moje życie: przestałem brać dragi i postanowiłem pozwiedzać polskie ośrodki buddyjskie — a wtedy oprócz nas był jeszcze tylko zen — no więc zahaczyłem o Kuchary. To była wielka przyгода...”⁵⁶

Wiele wypowiedzi dotyczących pierwszego kontaktu z Nydahlem było mocno nacechowanych emocjami. We wspomnieniach przywoływane były silne uczucia, które pojawiły się w trakcie pierwszego kon-

⁵⁶ http://www.diamentowadroga.pl/dd37/wyspy_idealizmu; dostęp 10.11.2016.

taktu z lamą Ole. Mimo upływu kilkudziesięciu lat rozmówcy nadal pamiętali pierwsze wrażenie, jakie wywarł na nich Nydahl. Niektórzy opisywali zachwyt i ekscytację, inni byli tak zszokowani, że nie byli w stanie zapamiętać szczegółów pierwszego spotkania i treści nauk.

[Agata:] „Ja byłam tak zszokowana tą otwartością, tym wszystkim ... no i widokiem lamy. Bo on był, jak na nasze polskie warunki, po prostu bardzo atrakcyjnym mężczyzną. Umieśniony... sprawny... no tak, jak człowiek Zachodu... zupełnie inna półka, poza tym tak otwarty, nie czułam żadnego dystansu”.

[Juliusz Humienny:] „Nic nie pamiętam oczywiście byłem pod takim wrażeniem, że po prostu byłem już kupiony. [...] i pamiętam, że jak wracałem tym pociągiem... To płakałem jak bóbr, płakałem jak bóbr ze szczęścia”.

Ze wspomnień respondentów wynika, że różnorodne przymioty lamy Olego oddziaływały na nowicjuszy w rozmaity sposób. Dla niektórych bardzo inspirująca była treść nauk, których udzielał. Innych przyciągała jego otwartość i bezpośredniość. Jeszcze inni zwracali uwagę na wygląd fizyczny. Jednak nie wszyscy od pierwszego momentu obdarzali lamę Ole pełnym zaufaniem. Mimo że przedstawiane przez niego nauki były dla nich ciekawe i interesujące, krytycyzm skłaniał ich do testowania nauczyciela. Niektórzy poprzez baczną obserwację sprawdzali jego poczynania, tym samym stopniowo nabierając zaufania.

[Asia:] „Kiedy słyszałam opowieści innych na temat Olego, myślałam, nie byłam do niego pozytywnie nastawiona. Ale kiedy usłyszałam nauki, jakie dawał, zrozumiałam, że były z najwyższej półki. Nie było tam sentymentalizmu, pomieszania, była wskazana jasna ścieżka. Było pokazane, co należy robić. [...] Od pierwszej chwili widzę, że lama prezentuje nauki najwyższej jakości. [...] Zdumiewające było to, że jako Duńczyk miał tak dużą wiedzę na temat buddyzmu”.

Podobnie swoje doświadczenie opisywała podróżująca nauczycielka Mira Boboli:

Ludzie mają różne charaktery, wiadomo. Jedni są pełni oddania i otwarcia, błyskawicznie nabierają zaufania do lamów, do rinpocze. Są też tacy, którzy nie kupują wszystkiego od razu, muszą nauczyciela sprawdzić wiele razy, żeby zrozumieć, że to, co mówi i robi, ma naprawdę głęboki sens. To, co Ole mówił, jak się zachowywał, było dla mnie czymś zupełnie nowym. Oczywiście, to wszystko było strasznie fascynujące i pociągające, ale zajęłam bardziej wyczekującą pozycję. Ole sam powiedział kiedyś o tym w Kucharach, latem 1994 r., że ponieważ przysłuchiwałam mu się tak długo i uważnie sprawdzałam go w tylu różnych sytuacjach, na pewno dobrze go poznałam... W następnym zdaniu zaproponował, bym została wiceprzewodniczącą związku.⁵⁷

Zdaniem wielu badanych, bez pojawienia się więzi emocjonalnej oraz poczucia zaufania dla nauczyciela praktyka Diamentowej Drogi byłaby niemożliwa. W zebranych materiałach pojawia się postać Olego Nydahla jako lamy, który mimo przyjaznych i bliskich kontaktów ze swymi uczniami, umiejętnie wypełniał rolę nauczyciela, nie tracąc przy tym autorytetu i prestiżu. Był i nadal jest dla nich inspiracją.

Radosław Kossakowski, podejmując temat relacji pomiędzy nauczycielem (Ole Nydahlem) a jego uczniami, pokazuje, że zdaniem niektórych uczonych temat ten wzbudza wiele kontrowersji. Krytycy bowiem dopatrują się w tej relacji bezwarunkowego uwielbienia (Kossakowski 2010:61-62). Prezentowane tu wspomnienia ukazują odrębną perspektywę. Wielu respondentów opisywało proces „sprawdzania” pracy lamy Olego poprzez baczną obserwację i krytyczne podejście.

⁵⁷ http://diamentowadroga.pl/dd33/przestrzen_na_inteligencje_madrosz_kokieterie_zalotnosc_inteligencje; dostępn.: 09.04.2012.

Rozdział III

POCZĄTEK DROGI

BUDDYZM W PRL-U

Zarówno w pamięci indywidualnej, jak i społecznej początki buddyzmu Diamentowej Drogi w Polsce przedstawiane są na wyraźnym tle ówczesnej rzeczywistości tzw. realnego socjalizmu. Często we wspomnieniach dominuje narracja pustki. Nie chodzi tu o wymiar filozoficzny, lecz rzeczywisty. Warunki kształtujące ówczesne życie codzienne były trudne. Jak relacjonują świadkowie, oprócz problemów z dostępem do wielu dóbr, brakowało również wolności i swobody. W przeanalizowanych wspomnieniach buddyzm jawił się jako alternatywa dla otaczającej, szarej rzeczywistości. Dostarczał nowej perspektywy, uczył nowego sposobu postrzegania siebie i otoczenia. Oto praktykujący stał się kreatorem swojego losu, miał szansę na rozwój, zdobywanie nowych doświadczeń (np. medytacyjnych) i jedynie od niego samego zależały postępy. We wspomnieniach osób, które przyjęły schronienie w latach siedemdziesiątych lub osiemdziesiątych buddyzm przedstawiany jest jako antidotum na komunistyczną rzeczywistość. W relacjach świadków wyraźnie widać brak akceptacji dla ówczesnego ustroju. Świadomość braku możliwości zmiany sytuacji, stymulowała respondentów do poszukiwań innych rozwiązań.

[Krzysztof:] „Jak nastał marazm stanu wojennego, wtedy każdy poszukiwał jakiejś swojej drogi. Bo wtedy właściwie tej drogi nie było widać. Ta droga się zamknęła dla takich młodych ludzi. Ja wtedy miałem około dwudziestki”.

[Tomek Lehnert:] „Wtedy ta nasza grupa osób, która była zaangażowana w tę pracę z Solidarnością... Zaczęliśmy szukać jakichś odpowiedzi duchowych. Ponieważ rzeczywistość na zewnątrz była tak nieprzyjemna i nic nie można było z tym zrobić, zaczęliśmy szukać czegoś wewnątrz, by również poprowadziło do jakiegoś urzeczywistnienia, czy w pewnym sensie wolności duchowej. No i wszystkie oferty, które były na rynku, były bardzo, w moich oczach nieciekawe. Albo jakieś *alleluja*, krzyżyk, zielonoświątkowcy, czy grupy mówiące językami, albo małe takie grupki wokół bardzo egzotycznych mistrzów hinduistycznych. Wyglądało to wszystko bardzo słodko i bardzo sztucznie”.

[Karol Ślęczek:] „Byliśmy w stanie z optymizmem przechodzić przez te wszystkie sytuacje, bo w komunizmie buddyzm był lekarstwem skutecznym przeciwko wszelkim problemom. Dzięki *dharmie* można było przetrwać wszystko”.

Lama Ole często podkreśla, że trudne warunki panujące wówczas w Polsce nie stanowiły żadnej przeszkody w praktykowaniu *dharmy* (Nydahl 1994: 230). Podobną postawę prezentował już w trakcie pierwszych podróży do Polski. Świadczy o tym, między innymi, opowieść często pojawiająca się we wspomnieniach opublikowanych lub przywoływanych w trakcie wykładów samego Nydahla i jego uczniów, podróżujących nauczycieli. Wzmianki na jej temat dostępne są w różnych źródłach. Dotyczy ona publicznego wykładu, który został zorganizowany w 1983 r. na Uniwersytecie Gdańskim. Jak wspominają świadkowie, przyjazd Olego Nydahla do Polski poprzedziła wizyta przedstawicieli Służb Bezpieczeństwa Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w rodzinnym domu Maggie i Tomasza Lehnertów. Niezapowiedziana wizyta była ostrzeżeniem. SB zakomunikowało, że jeśli Duńczyk w prowadzonym przez siebie wykładzie będzie głosił jakiegokolwiek treści przeciwko partii rządzącej, rodzina Lehnertów poniesie tego konsekwencje. Mimo gróźb wykład odbył się. „W otoczeniu armatek wodnych i gotowych do akcji oddziałów ZOMO w pełnym bojowym rynsztunku z przyjemnością mówiłem z jednej strony o słabościach materializmu i planowanej gospodarki, z drugiej zaś o doskonałości wol-

nego umysłu” (*ibidem*: 196). Wśród słuchaczy byli obecni tzw. smutni panowie, którzy skrzętnie notowali przekazywane treści. Jak wspominają świadkowie, w chwili, gdy Ole wypowiedział słowa, iż Polacy powinni być zadowoleni z faktu, że system, w którym żyją, nie funkcjonuje prawidłowo, pracownicy Służb Bezpieczeństwa natychmiast zaczęli zapisywać jego wypowiedź w służbowych notatnikach.

[Lama Ole:] „Powiedziałem wtedy słuchaczom: Powinniście być szczęśliwi, że wasz system nie funkcjonuje... W tym momencie obecni na wykładzie »smutni panowie« [...] wstali i natychmiast zaczęli sporządzać notatki służbowe. Wtedy dodałem: ...bo nie musicie marnować czasu na pozbawione znaczenia zajęcia i możecie zająć się rozwojem umysłu. Usłyszawszy to, po chwili zastanowienia tajniacy usiedli, rozluźnili się, odłożyli swoje długopisy i skupili na wykładzie. Najwyraźniej uznali, że to, co właśnie usłyszeli, było prawdą”.⁵⁸

We wspomnieniach indywidualnych rozmówcy przytaczali często przywoływane w pamięci społecznej historie, opowiadając i rekonstruując powszechnie znane narracje. Nie zaprzeczali dobrze znanym treściom. Odtwarzali jedynie swoją indywidualną perspektywę, umiejscawiając się i zaznaczając swoją obecność w powszechnie znanej przeszłości. Stało się tak w przypadku przytoczonej powyżej opowieści. Krzysztof samodzielnie zrelacjonował i zrekonstruował w swojej wypowiedzi wykład Nydahla w Gdańsku, traktując go jak ważne wydarzenie historyczne.

[Krzysztof:] „Brałem udział w dwóch historycznych wykładach. [...] Przyszedł Ole, zaczął wykład i mówi: »cudowne to miejsce, wspaniałe! Idealne miejsce, żeby praktykować buddyzm«. Atmosfera była napięta, to był stan wojenny. I było czuć, że to towarzystwo, które przyszło, było pomiędzy takimi ludźmi jak ja, wyluzowani, chcący być hippisami, ale to nie ten okres... [...] I też było widać przez to, że są tacy ludzie jak ja, było

⁵⁸ <http://gdansk.buddyzm.pl/pl/o-nas-osrodek/historia-osrodka>; dostęp 12.04.2012.

bardzo wyraźnie widać, że są też służby. Nie sądzę, żebym miał trudności z rozpoznaniem. Ich było widać. Atmosfera była taka napięta... I jak Ole powiedział, że »cudowne miejsce«, no to wszyscy otworzyli oczy. Ja też zdziwiony pomyślałem: »a czego tu tak ładnie?« A Ole powiedział: »bo tutaj u was niczego nie ma. Idealne miejsce, żeby praktykować buddyzm«. I tak się zaczął jego wykład. I zakończył się sukcesem”.

Niezależnie od czasu, miejsca i panującego ustroju politycznego, Nydahl w udzielanych przez siebie naukach podkreślał istotną rolę medytacji w praktyce *dharmy*. Jak relacjonował, mimo ograniczonej wolności ustrój komunistyczny tworzył dogodne warunki do praktyki. Tryb życia był zupełnie inny, ludzie nie byli narażeni na tak ogromną ilość bodźców zewnętrznych, więc mieli szansę na wykorzystanie nadmiaru energii podczas medytacji. Nic ich nie rozpraszało. „To był bardzo szczęśliwy czas. Nie można było zarabiać pieniędzy, nie było właściwie czym się zająć, dlatego ludzie chcieli medytować i mieli bardzo dobre rezultaty”⁵⁹. Ole Nydahl wskazywał w ten sposób na uniwersalistyczny charakter *dharmy* i podkreślał możliwości, które paradoksalnie stwarzał ówczesny ustrój polityczny. Mimo ograniczonej wolności i dostępu do rozmaitych dóbr, pierwsi polscy praktykujący Diamentową Drogę rozpoczęli naukę i praktykę *dharmy*.

Praca w Polsce dawała prawie nieograniczone możliwości. Ponieważ kraj ten był tak biedny, że guru, którym zależało głównie na pieniądzu, nie mieli w nim czego szukać, buddyzm stał się tam prawie jedyną propozycją. Dlatego też udało się Polakom unikać wielu pomysłów. (Nydahl 1994: 230)

Wydarzeniem często wspomnianym podczas wykładów lamy Olego i innych podróżujących nauczycieli był przyjazd Ajanga Rinpoche w 1981 r. do Szczecina. Był to pierwszy tybetański lama, który na zaproszenie Nydahlów przybył do Polski i udzielał nauk:

⁵⁹ http://diamentowadroga.pl/dd30/jest_tak_wiele_wspanialych_rzeczy_ktorymi_mozna_sie_dzielic; dostęp 12.04.2012.

Pierwszym tybetańskim lamą, który odwiedził Polskę był Ajang Rinpocze. Było to w listopadzie 1981 r. Do Polski zaprosił go Ole, by przekazał nam praktykę poła. Miało to miejsce w Szczecinie, w prywatnym mieszkaniu. W praktyce wzięło udział 45 osób, trwała 10 dni. Spędziliśmy je, wspólnie jedząc, śpiąc i praktykując...⁶⁰

Wykonywano w trakcie tego spotkania praktykę *poła*, czyli medytację świadomego umierania⁶¹. W trakcie „Polskiego weekendu” zorganizowanego w Ośrodku Europejskim w 2011 r. również przywoływano wspomnienia tamtego wydarzenia. Jak relacjonowali uczestnicy panelu dyskusyjnego, na kurs medytacyjny prowadzony przez Ajanga *tulku* przybyły osoby nie tylko z Polski, ale także z zagranicy. Wśród nich znajdowały się trzy kobiety pochodzące najprawdopodobniej z Norwegii i Danii, dla których rzeczywistość komunistyczna była czymś zupełnie obcym. Wspomnienie zagranicznych gości stało się przyczynkiem do opowiedzenia anegdoty ilustrującej ówczesną szarą rzeczywistość, podczas panelu zorganizowanego w ramach „Polskiego weekendu”. Jak relacjonował Wojtek Tracewski, pewnego dnia jedna z pań podeszła do niego z pytaniem. Nie mogła zrozumieć, dlaczego w ubikacji brakuje papieru toaletowego.

[Wojtek Tracewski:] „»No nie ma i co?« A ona mówi: »No to trzeba kupić«. A ja mówię: »Nie dlatego nie ma, że nikt nie kupił, tylko dlatego, że kupić nie można«. I ona nie mogła uwierzyć, że nie można kupić papieru toaletowego. No i w końcu takim dramatycznym głosem zapytała mnie: »No i co ja mam teraz zrobić?« A ja pamiętam, że wzięłem »Trybunę Ludu«, która leżała w kącie. Oderwałem pierwszą stronę z wizerunkiem liderów naszego pięknego, komunistycznego kraju, zmiąłem gazetę skutecznym ruchem... Jak to się robiło w wojsku, żeby zmiękczyć papier w celach higie-

⁶⁰ http://www.diamentowadroga.pl/dd30/wybieram_bycie_szczesliwa; dostęp 10.04.2012.

⁶¹ W kwietniu 2012 roku została wydana książka Nydahla pt. *O śmierci i odrodzeniu*. Znaleźć w niej można informacje na temat medytacji poła oraz wytłumaczenie przebiegu procesu umierania z buddyjskiej perspektywy.

Rozdział III

nicznych i dałem jej ten, już taki... zmiękczonego papier i powiedziałem, że właśnie tego ma użyć”.

Tematem charakteryzującym i prezentującym specyfikę spotkań i wykładów Olego Nydahla w czasach komunistycznych były często pojawiające się w wypowiedziach badanych tzw. maratony. Wówczas nazywano tak prowadzone przez niego wielogodzinne wykłady, które trwały czasem nawet dwanaście godzin. Jak tłumaczyli badani, zarówno prowadzący, jak i jego słuchacze chcieli możliwie jak najlepiej wykorzystać warunki, w których się znaleźli. Spotkanie nauczyciela z uczniami w ich interpretacji było czymś tak ważnym, że należało wykorzystać potencjał płynący z takiego spotkania możliwie jak najlepiej. Zapewne z tej właśnie przyczyny lama Ole czasem prowadził wykład przez kilkanaście godzin, a jego uczniowie (wciąż obecni na sali) wsłuchiwali się w jego słowa. Zwykle spotkania rozpoczynały się w godzinach wieczornych, a kończyły nad ranem następnego dnia. Jak wspominał lama Ole:

Spotkania całymi latami kończyły się dopiero około szóstej rano, kiedy już zasypiałem oparty o tych, którym udzielałem błogosławieństwa. (Nydahl 1994: 230)

Przykładem świadczącym o mocnym zaangażowaniu słuchaczy Nydahla jest opowieść o wykładzie przeprowadzonym w 1983 r., który został przerwany. Mimo że jego uczestnicy zostali poproszeni o opuszczenie sali, wykład był kontynuowany w zupełnie niedostosowanym do takich wydarzeń miejscu.

Absolutnie nie chcieliśmy się z Ole rozstać. W końcu trafiliśmy do amfiteatru gdzieś nad Wisłą, który nie był przygotowany do podobnego spotkania — było totalnie ciemno, nie było nagłośnienia. Ciasnym kręgiem obsiedliśmy Olego, który oczywiście opowiadał, opowiadał i opowiadał.⁶²

Osobiste wspomnienia świadków, które wylaniają się z przeprowadzonych wywiadów bardzo dobrze wpisują się w wizję przeszłości

⁶² http://diamentowadroga.pl/dd31/sporo_piwa_sie_pilo_i_czerwonego_wina; dostęp 12.04.2012.

przedstawianą w pamięci społecznej⁶³. Pamięć indywidualna obfituje w osobiste anegdoty, dygresje. Podobną formę przybiera pamięć społeczna oparta na pamięci indywidualnej świadków podczas wykładów grupowych na temat historii buddyizmu w Polsce. Świadcstwa pamięci społecznej opublikowane w magazynie „Diamentowa Droga”, w formie wykresów lub tabel, są lakoniczne i zdawkowe. Charakterystyka poszczególnych elementów przeszłości jest mozaiką wspomnień złożonych zarówno z pamięci indywidualnej, jak i społecznej. Poniższe zestawienie osobistych i rozpowszechnionych narracji ma na celu stworzenie jak najbardziej wyczerpującego obrazu przeszłości buddyizmu Diamentowej Drogi w Polsce.

PIERWSZY OŚRODEK

W prywatnych i społecznych wspomnieniach buddystów Kraków pełni istotną rolę. To właśnie tam, w mieszkaniu rodziny Czapników, Diamentowa Droga w Polsce miała swój początek. „Na samym początku spotykano się w domu Czapników przy Radzikowskiego, które stało się pierwszym „Ośrodkiem” — miejscem, gdzie spotykali się przyjaciele na wspólne medytacje. Przez pewien czas to małe, prywatne mieszkanie pełniło funkcję ogólnopolskiego ośrodka buddyjskiego”⁶⁴.

W wielu opowieściach dotyczących początków szkoły Karma Kagyu pojawia się postać Władysława Czapnika, pełniącego rolę pierwszego polskiego nauczyciela buddyizmu. Rozmówcy wspominają, że po pierwszej wizycie lamy Olego, stał się osobą, która udzielała innym podstawowych informacji na temat buddyizmu tybetańskiego.

Na początku sam prowadził medytacje, przygotowywał wykłady objaśniające nauki oraz tłumaczył i opracowywał publikacje, które

⁶³ Dostępną w książkach opublikowanych przez Olego Nydahla, artykułach opublikowanych w magazynie Diamentowa Droga lub w publicznych wykładach prowadzonych przez podróżujących nauczycieli.

⁶⁴ www.krakow.buddyzm.pl; dostęp 02.10.2013.

miały pomóc w poznaniu i praktykowaniu wadźrajany. Opiekował się również grupami w innych miastach, odwiedzał je i wspierał.⁶⁵

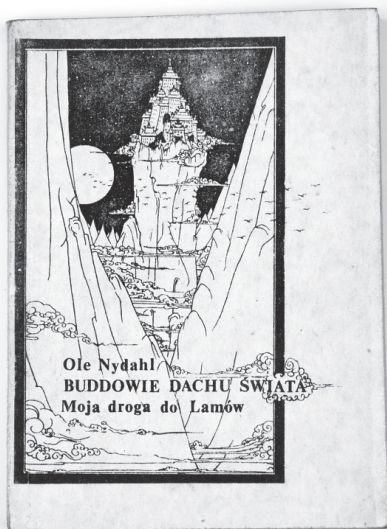
Jak wspomina jeden z respondentów, Władysław w swoim postępowaniu starał się nie wywyższać w stosunku do innych praktykujących, tym samym przekazywał im przydatne informacje. Traktował wszystkich w podobny sposób, zachowując przy tym otwartość na uwagi innych.

[Karol Ślęczek:] „Ale to nie było coś takiego jak nauczanie, [...] to było bardziej na zasadzie przyjaźni. Że ktoś coś przeczytał, coś takiego. Nikt nie miał wtedy uczucia, że jest jakaś różnica na zasadzie nauczyciel i uczeń. Nie było czegoś takiego. Bardzo długo nie było żadnych nauczycieli, poza tym, że Ole przyjeżdżał. Bardzo długo wszyscy byli równi pod względem informacji”.

Początkowo jedynie mieszkańcy Krakowa mieli łatwy dostęp do wiedzy o *dharmie*. Żeby dowiedzieć się czegoś na temat buddyzmu tybetańskiego, zainteresowani przyjeżdżali z całej Polski, do mieszkania Czapnika przy ul. Radzikowskiego. Z czasem, kiedy grupy medytacyjne zaczęły powstawać w innych miastach, Władysław jeździł do nich z wykładami. Początkowo pomiędzy wizytami lamy Olego to on przekazywał Polakom podstawowe informacje na temat *dharmy*. Na podstawie indywidualnych wspomnień wnioskuję, że ówczesnym praktykującym doskwierał ograniczony dostęp do informacji na temat Diamentowej Drogi i buddyzmu.

[Tomek Lehnert:] „Mieliśmy tylko jeden egzemplarz książki Olego tutaj w Gdańsku. Siedzieliśmy w pięć osób na kanapie. Ja siedziałem w środku, pamiętam. I dostałem jedną kartkę tego druku fioletowego, strasznie to śmierdziało. I tak dostawałem kartkę z prawej strony, przeczytałem i podawałem na lewo. I tak siedzieliśmy na tej komunistycznej kanapie”.

⁶⁵ http://diamentowadroga.pl/dd30/wyberam_bycie_szczesliwa; dostęp 09.04.2012.



Fot. 5. Pierwsze wydanie *Mojej drogi do Lamów* z 1983 r. Fot. M. Krajewska.

Broszurki i teksty nielegalnie kopiowane na powielaczach nie wystarczyły. Jak wspomniała jedna z respondentek, jedynie w Krakowie miała szansę na uzyskanie wstępnych wyjaśnień do praktyki.

[Agata:] „Bardzo trudno było dostać jakiegokolwiek informacji na temat buddyzmu w tamtych czasach. Ja, żeby się czegoś dowiedzieć, jeździłam do Krakowa. W czwartki wsiadałam po szkole w pociąg i jechałam do Krakowa, do Władka... bo o dwudziestej zaczynała się medytacja u Władka i Władek dawał dużo wyjaśnień do medytacji i w ogóle o buddyzmie”.

Jak relacjonują respondenci, dla Czapnika życiowym priorytetem nie był rozwój zawodowy ani kariera. Cały swój wolny czas poświęcał na tłumaczenie dostępnych tekstów oraz studiowanie wszelkich dostępnych książek o tematyce buddyjskiej. Jak relacjonują, wkładał bardzo wiele wysiłku w rozwój buddyzmu tybetańskiego w Polsce. Wszyscy respondenci zgodnie nadmieniają, że rodzina Czapników odegrała bardzo ważną rolę w historii buddyzmu Diamentowej Drogi. Dotyczy to za-



Fot. 6. Ołtarz w domu rodziny Czapników. Archiwum BZDDLKK.

równy Władysława, jak również jego żony Zuzanny, córki Anny i syna Pawła. Mowa tu nie tylko o zaproszeniu do Polski lamy Olego i Hannah. Przez wiele lat rodzina ta udostępniała swoje mieszkanie innym, umożliwiając organizację wykładów oraz medytacji. Lokal był położony na terenie Instytutu Fizyki Jądrowej, przy ul. Eliasza Radzikowskiego w Krakowie. „Po pierwszej wizycie Olego, Władziu udostępnił nasz pokój dwa razy w tygodniu”⁶⁶.

W mieszkaniu organizowano pierwsze spotkania z lamą. Tam również nocowało małżeństwo Nydahłów podczas pobytów w Krakowie. Początkowo zatrzymywały się w nim także osoby, które przyjeżdżały z innych miast, aby uczestniczyć w wykładach Nydahla i wspólnych medytacjach. Przywoływane we wspomnieniach opisy pojawienia się szkoły Karma Kagyu w Polsce można nazwać mianem heroicznych początków. W tym czasie, mimo trudnych warunków mieszkaniowych, ograniczonego dostępu do różnych dóbr, cenzurowanych środków przekazu i niesprzyjającego ustroju politycznego, buddyzm za-

⁶⁶ http://diamentowadroga.pl/dd30/wybieram_bycie_szczęśliwa; dostęp 09.04.2012.

gościł w Polsce. Dom rodziny Czapników stał się pierwszą ostoją Diamentowej Drogi w Polsce.

Z przeprowadzonych wywiadów wynika, iż znajdowały się tam dwa pokoje oraz kuchnia. W jednym z pokoi, w którym odbywały się medytacje, umieszczono ołtarz. Łączył w sobie elementy PRL-u i kultury tybetańskiej. Został zaaranżowany w meblościance. W jej wnętrzu, pośrodku znajdował się posążek Buddy. Bezpośrednio nad nim zawieszono zdjęcie XVI Karmapy oraz wizerunki *jidamów*. Na uchylnych drzwiczkach znajdowały się zdjęcia: po lewej Kalu Rinpoche, po prawej Olego i Hannah Nydahl. Na dolnej półce umieszczono tradycyjne tybetańskie miseczki ofiarne, znajdowały się tam też świece i kadzidła. Do dekoracji wykorzystano tybetańskie *khataki* i kwiaty. Stworzony w meblościance ołtarz, w miarę możliwości, imitował te, znane ze Wschodu.

Ze wspomnień rozmówców wynika, że osoby zatrzymujące się w mieszkaniu przy ulicy Radzikowskiego przez cały czas były otoczone opieką i troską ze strony Zuzanny. Mimo trudnych czasów, zawsze starała się dbać o przybyłych gości.

[Agata:] „Zuzia była niesamowita... po prostu nigdy nie narzekała, wręcz troszczyła się o nas. Ja kiedyś przyjechałam i ona mówi: »wiesz co...« (bo to były oczywiście czasy kryzysu, to był stan wojenny) i ona mówi: »wiesz, nie mam dla ciebie dzisiaj obiadu, czy będziesz miała co zjeść?«. Ja mówię: »nie no oczywiście, sobie pójde na rynek, zjem tam coś«. Zawsze była taka uważna. Bardzo dbała o ludzi. Zawsze była pełna uwagi i nigdy nie widziałam jej zdenerwowanej”.

Zuzanna w udzielonym wywiadzie dla magazynu „Diamentowa Droga” opisywała swoje działania jako coś naturalnego i niewymagającego wysiłku. „Zrobienie pierogów, naleśników czy ugotowanie zupy nie jest trudne ani drogie, a ludzie się najedzą. Czasami ktoś przywoził coś do jedzenia — najczęściej topione serki”⁶⁷. Jak wspomniała, jej jedyna troska dotyczyła cukru, który w tamtych czasach był towarem deficytowym.

⁶⁷ *Ibidem*.



Fot. 7. Ole Nydahl i Anna Czapnik w trakcie wykładu w Krakowie, lata osiemdziesiąte. Archiwum BZDDLKK.

Problem pojawił się, kiedy wprowadzili kartki na cukier. Pierwszy raz w życiu obserwowałam, ile inni słodzą. Spać nie mogłam — myślałam o cukrze. Kiedyś odpuściłam — nie będzie cukru, nie będziemy słodzić — cukier był, zniknął tylko problem.⁶⁸

Również w czasie, gdy lamy Olego nie było w Krakowie, praktykujący przyjeżdżali na weekendy do Czapników, aby zdobywać podstawowe informacje dotyczące praktyki i *dharmy*. Jak opisywała to sama Zuzanna:

[Zuzanna:] [...] przyjeżdżali ludzie ze Szczecina, Warszawy, Poznania, Gdańska: Janek Gęgało, Danusia i Wojtek Tracewscy, Grzesiu Dybko, Tadeusz Uchto, Ewa Orzechowska, Beata Piech, Grzesiu. Nie wszystkie nazwiska pamiętam, ale wciąż bardzo do-

⁶⁸ *Ibidem.*

brze pamiętam osoby. Każdy miał śpiwór i rozkładał się, gdzie było miejsce. Czasami nie miałam się gdzie przespać...⁶⁹

Ponadto na Radzikowskiego organizowano publiczne, codzienne medytacje. Wszyscy zainteresowani mogli przyjść i pomedytować. We wspomnieniach świadków mieszkanie Czapników było miejscem publicznym. Gospodarze z otwartością gościli wszystkich, świadomie zrezygnowali z życia prywatnego. Mimo ograniczonych możliwości lokalowych starali się stwarzać warunki odpowiednie do praktyki. Mieszkanie na Radzikowskiego stało się dobrem wspólnym.

[Karol Ślęczek:] „Wszystko działo się w ich mieszkaniu. Właściwie oni poświęcili swoje życie prywatne, całkowicie. Ponieważ no... wszyscy wyjadali wszystko z lodówki, wszyscy traktowali to miejsce, jakby to był ich własny dom. I przez bardzo długo... bardzo długo tak było... bo to było po prostu jedyne miejsce... [...] inaczej nic by nie powstało. Potrzebne było jakieś miejsce, gdzie można było się spotkać... jakaś forma stabilizacji i to było właśnie ich mieszkanie”.

[Agata:] „Nigdy nie widziałam, żeby była... może nie tyle zdenerwowana, co jakby znużona tym... Naprawdę to było niesamowite, bo wyglądało tak, jak teraz nasze ośrodki, ludzie cały czas się przewijali. Dzień w dzień przyjeżdżał ktoś nowy, zostawał tydzień, dwa dni, trzy dni... wystarczyło zadzwonić i mieć kawalek jakiejś karimatki i śpiwora...”

Poza udostępnianiem swojego mieszkania, rodzina Czapników zrobiła bardzo wiele, aby umożliwić dostęp do nauk Buddy jak największej liczbie osób. Ania Czapnik początkowo tłumaczyła wykłady prowadzone przez lamę Olego i książki dotyczące buddyzmu. To dzięki jej pracy pierwsze wydanie książki pt. *Moja droga do Lamów* zostało opublikowane w 1982 r. w języku polskim. Mimo że na książce widnieje nazwisko Anna Wandzilak, wiadomo, że „to jest córka Władysława Czapnika, to jest jej panieńskie nazwisko”. [Agata] Cała rodzina bardzo intensywnie angażowała się w organizację wszelkich ważnych wydarzeń istotnych dla

⁶⁹ *Ibidem.*

Rozdział III

rozwoju Diamentowej Drogi. Przywoływane wspomnienia zdają się potwierdzać, że Czapnikowie byli ofiarni i nieugięci, przyczyniając się do rozwoju szkoły Karma Kagyu w Polsce.

LAMA

We wszystkich wspomnieniach postacią centralną jest nauczyciel, Ole Nydahl. Zdaniem wielu praktykujących, poprzez swoje zamilowanie do wolności i niezależności przyciągał i inspirował ich do praktyki. Na niektórych respondentów Nydahl działał jak magnes. Był bardzo atrakcyjny. Jak wspominali, przyciągał ludzi do siebie poprzez wewnętrzne szczęście i atrakcyjność fizyczną, był bardzo przystojny i dobrze ubrany, nie nosił mnisich szat. Łączył w sobie ponaddwutysięczną tradycję z Dalekiego Wschodu, z nowoczesnym i postępowym Zachodem. Łamał konwenanse, był bezpośredni, nie prowadził spotkań z uczniami w akademicki sposób. Jego wykłady często trwały wiele godzin, odbywały się w prywatnych mieszkaniach, szkołach, uniwersytetach lub instytucjach kultury, tj. Piwnica Pod Dworkiem Białoprądnickim czy Teatr Stu w Krakowie. Reprezentował kulturę wolności, rzadko spotykaną w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Nie bał się mówić prawdy, unikał poprawności politycznej. Był bardzo otwarty, z chęcią poznawał nowych ludzi, bez trudu nawiązywał nowe znajomości. Wielu praktykujących wspomina, że otwartość Olego i łatwość nawiązywania kontaktów była dla nich szokująca — niespotykana jak na ówczesne czasy. W swoich wypowiedziach był bardzo konkretny, starał się udzielać praktycznych wskazówek dotyczących codziennego życia na Zachodzie. Nie tworzył podziałów między sobą a słuchaczami, starał się, by głoszone przez niego nauki stanowiły odpowiedź na pytania i problemy, z którymi ówczesznie borykali się respondenci. Przekazywał im tradycyjne nauki buddyjskie, dostosowane do zachodniego stylu życia. Swoim zachowaniem pokazywał, że wiele rzeczy jest możliwych. Intrygował, zaciekał i mobilizował do pogłębiania wiedzy na temat buddyzmu.

[Leszek:] „Miał pióra *à la* Mick Jagger. Ilość strażników, jaką dźwigał na piersi, dorównywała dobremu swetrowi góralskiemu i zawsze miał dwa noże pod ręką. Podczas wykładów skręcał kadzidła z pa-

pierków i plótl je w piękne warkoczyki. Karty Schronienia, których używał, wyglądały zupełnie inaczej — wycinał je osobiście potężnym nożem ze świstków papieru. [...] Całe to spotkanie z Ole było bardzo niesamowite pod każdym względem. Z jednej strony był to człowiek z Zachodu, a więc pachniało wokół niego wolnością, nawet na czysto ludzkim poziomie, a z drugiej strony mówił o rzeczach, którymi się już wcześniej interesowaliśmy. [...] Ta osobista wolność Olego, sposób, w jaki przekazywał nauki buddyjskie — to natychmiast do nas dotarło”⁷⁰.

[Agata:] „Lama Ole podszedł do mnie, objął mnie i powiedział: Nareszcie jesteś. Więc to był pierwszy taki kontakt. Ja byłam tak zszokowana tą otwartością... Tym wszystkim... Widokiem lamy. Bo on był, jak na nasze polskie warunki, po prostu bardzo atrakcyjnym mężczyzną. Umieśniony, sprawny... no tak jak człowiek Zachodu... zupełnie inna półka. Otwarty, nie czułam żadnego dystansu. Ja byłam po prostu oszołomiona, że on tak do mnie podszedł. [...] Miałam od razu zaufanie, nie miałam żadnych... wątpliwości. [...] Dla mnie to była taka rzecz, że po prostu dawała tę wolność, dawała wreszcie tę radość. Coś radosnego się wydarzyło i po prostu nie było sensu, żeby doszukiwać się jakiegoś błędu, bo po prostu... wszystko było doskonałe”.

[Asia:] „Wykłady Olego były bardzo długie i późno się kończyły. Ale za każdym razem miało się wrażenie, że dostajemy coś bardzo cennego, to były nauki z najwyższej półki. Coś niespotykanego jak na tamte czasy”.

Wielu uczniów bacznie obserwowało również jego działania poza wykładami. Obserwowali, w jaki sposób zachowuje się w życiu codziennym, jak dostosowuje się do nowych sytuacji i warunków, jak funkcjonuje w podróży. W szarej komunistycznej Polsce stanowił *novum*, był wykształcony, wysportowany, władający płynnie różnymi językami (duńskim, angielskim i niemieckim). W niektórych wspomnieniach

⁷⁰ http://diamentowadroga.pl/dd31/sporo_piwa_sie_pilo_i_czerwonego_wina; dostęp 10.11.2016.



Fot. 8. Hannah i Ole Nydahl z uczniami, lata osiemdziesiąte. Archiwum BZDDLKK.

jawi się jako bohater. Jego umiejętność wykorzystywania różnych sytuacji w możliwie najbardziej pożyteczny sposób imponowała wielu. Respondenci często wspominali podzielność uwagi lamy Olego, która pozwalała mu na wykonywanie wielu czynności jednocześnie.

[Juliusz Humienny:] „I następnego dnia rano chyba o 9 czy tam 10 zapukałem jeszcze raz do Wojtka. Ktoś mi otworzył i wprowadzono mnie do kuchni. [...] Siedział Ole, Hannah, Wojtek Mazur, było śniadanko. Zostałem uderzony iloma rzeczami lama może się zajmować naraz. Podeszedłem do stołu, on wstał i podał mi rękę i mówi: »Ole«. Mówię: »Juliusz Humienny«. Tak mu się przedstawiłem. I on do dzisiaj pamięta mnie po nazwisku. [...] Pamiętam, że tak: czytał gazetę po angielsku, z żoną rozmawiał po duńsku, z kimś obok po niemiecku lub angielsku i jeszcze ze mną. Jak to robił? Czytał kilka rzeczy na raz i na jakieś listy chyba odpowiadał”.



Fot. 9 i 10. Wykład Olego Nydahla w Krakowie, archiwum BZDDLKK.

[Michał:] „Bardzo porywający był lama. Potrafił opowiadać niesamowite historie o Karmapie, do rana. Potem się bawił z ludźmi na imprezie. Naprawdę niesamowite to było”.

Jednak nie wszyscy respondenci od samego początku obdarzali duńskiego nauczyciela zaufaniem. Niektórzy przez wiele lat bacznie obserwowali go, sprawdzając, czy stosuje nauki, które głosi w życiu codziennym. Sprawdzali, czy jest konsekwentny w swych słowach i działaniach.

[Mira Boboli:] „Są też tacy, którzy nie kupują wszystkiego od razu, muszą nauczyciela sprawdzić wiele razy, żeby zrozumieć, że to, co mówi i robi ma naprawdę głęboki sens. To, co Ole mówił, jak się zachowywał, było dla mnie czymś zupełnie nowym. Oczy-



Fot. 11. Gompa w prywatnym mieszkaniu, lata osiemdziesiąte. Archiwum BZDDLKK.

wiecie, to wszystko było strasznie fascynujące i pociągające, ale zajęłam bardziej wyczekującą pozycję. Ole sam powiedział kiedyś o tym w Kucharach, latem 1994 r., że ponieważ przyglądałam mu się tak długo i uważnie sprawdzałam go w tylu różnych sytuacjach, na pewno dobrze go poznałam... W następnym zdaniu zaproponował, bym została wiceprzewodniczącą związku. Tak to wyglądało. Może warto jeszcze dodać, że przez te dziewiętnaście lat nigdy się na Ole nie zawiodłam⁷¹.

⁷¹ http://diamentowadroga.pl/dd33/przestrzen_na_inteligencje_madrosz_kokieterie_zalotnosc_inteligencje; dostęp 10.11.2013.



Fot. 12. W domu u Czapników. Archiwum BZDDLKK.

OŚRODKI

Od czasu pierwszej wizyty lamy Olego w Polsce w różnych miastach powoli tworzyły się grupy medytacyjne. Nydahl wraz ze swoją żoną systematycznie odwiedzali nasz kraj. „Przyjechał do Krakowa ponownie w kwietniu 1977 r., potem w marcu i listopadzie 78, i w marcu i październiku 1980. Wtedy już wykład trzeba było zorganizować w większym mieszkaniu”⁷².

W tym czasie już nie tylko w Krakowie, ale i w różnych miastach ludzie zaczęli systematycznie wspólnie medytować. Wszystko odbywało się na podobnej zasadzie, pewne osoby użyczały należącej do nich nieruchomości (najczęściej były to mieszkania), by zainteresowani naukami

⁷² http://diamentowadroga.pl/dd30/wyberam_bycie_szczęśliwa; dostęp 09.04.2012.

dharma mogli spotykać się regularnie i praktykować. Narracje ówczesnych buddystów obfitują w opowieści o prowizorycznych i doraźnych warunkach organizacji wspólnych medytacji i spotkań. Dotyczy to również Krakowa, gdzie „ponieważ liczba praktykujących rosła i pojawiła się potrzeba znalezienia większego miejsca, przez krótki okres medytacje odbywały się w kilku różnych mieszkaniach”⁷³.

[Karol Ślęczek:] „Wszystko było w prywatnych mieszkaniach i właściwie przyjeżdżało się [...] do czyjegoś prywatnego mieszkania. Tak było przez bardzo długo. Dopiero potem, wiele lat później w Krakowie pojawił się ośrodek, który był naszą własnością (na Dukatów) i wtedy ludzie mogli tam przychodzić i czuć się w klubie. Że są w miejscu, które należy do wszystkich. A przez bardzo długi okres wszystko wydarzało się w mieszkaniach prywatnych”.

Jak relacjonują świadkowie, zwykle miejsca takie były wykorzystywane przez kilka miesięcy, następnie *gompa* była przenoszona do innego mieszkania. Najdłużej, bo aż do chwili zakupu pierwszego ośrodka w Krakowie, dom rodziny Czapników był miejscem spotkań osób praktykujących.

Jeden z rozmówców wspominał, jak w latach osiemdziesiątych użył w Warszawie przestrzeni swojego M2, tym samym umożliwiając innym wspólną praktykę. Jak opisywał, decyzja ta pozbawiła go życia prywatnego.

[Wojtek Tracewski:] „Nie mieliśmy żadnego specjalnego miejsca do medytacji, więc medytowaliśmy w różnych mieszkaniach, w tym pokoju na przykład, w którym teraz siedzimy. Tutaj była *gompa* przez mniej więcej rok. Ołtarz był na tej ścianie, w starym meblu i to była nasza sypialnia. Moja i mojej małżonki, wówczas. Ludzie mieli klucze, przychodzili medytować, mieliśmy dosyć ograniczone życie prywatne. Mieliśmy *gompę* w sypialni”.

⁷³ www.krakow.buddyzm.pl; dostęp 02.10.2013.

Mimo wyrzeczeń związanych z udostępnieniem prywatnych mieszkań, początkujący buddyści zdecydowali się na tworzenie nieformalnych ośrodków we własnych domach w różnych miastach Polski. Buddyzm stał się dla nich wartością, o którą dbali kolektywnie. Przestrzeń, w której mogli się regularnie spotykać i wspólne medytować, umożliwiała zacieśnianie starych i tworzenie nowych znajomości. Udostępniane do publicznego użytku prywatne kwatery wspomagały tworzenie i funkcjonowanie *sang* w miastach. Jej członków łączyło zainteresowanie naukami Buddy oraz chęć praktykowania medytacji. Dzięki temu osoby zaciekawione buddyzmem mogły spotykać się w wybranych miejscach i wspólnie praktykować.

Jednak nie we wszystkich miastach Polski zaczynało się od zera. W Gdańsku osoby zainteresowane praktyką Diamentowej Drogi początkowo spotykały się w ośrodku zen w Gdyni. Kooperacja nie trwała zbyt długo. Różnice pomiędzy praktykowanymi tradycjami były zbyt duże. Z czasem coraz bardziej zaczęły się uwidaczniać w działaniach i medytacjach obu grup. Buddyści podzielili się. Ośrodek zen dalej funkcjonował w Gdyni, tymczasem w Gdańsku zapoczątkowano wspólne medytacje w mieszkaniu nieopodal placu Trzech Krzyży.

[Leszek:] „Grupa w Gdańsku powstała od razu po wykładzie i liczyła kilkadziesiąt osób. Przez jakiś czas próbowaliśmy się spotykać w ośrodku zen w Gdyni, ale na dłuższą metę współpraca była niemożliwa, ponieważ nasz sposób praktykowania i totalny brak szacunku do obiektów ołtarzowo-świątynnych wyprawał gospodarzy z równowagi. Porozpieprzone buty w szatni, nie umyte szklanki — popełnialiśmy systematycznie wszystkie możliwe błędy, jakie dzicz może popełnić. I w pewnym momencie usłyszeliśmy: »Basta. Kochajmy się na poziomie ogólnej idei, ale musicie znaleźć sobie jakiś własny lokal«. No i przenieśliśmy się do prywatnego mieszkania, koło Stoczni Gdańskiej. Z okien widoczny był pomnik trzech krzyży, więc ogólny klimat był bardzo dobry”⁷⁴.

⁷⁴ http://diamentowadroga.pl/dd31/sporo_piwa_sie_pilo_i_czerwonego_wina; dostęp 10.11.2016.

[Tomek Lehnert:] „Wpierw medytowaliśmy w grupie zen, w Gdyni, w środy o 17:30. Pamiętam. A później, jak Ci zenkowie nas poprosili, żebyśmy jednak... Bo było niebezpieczeństwo, że oni znikną z mapy Gdańska, gdy będziemy u nich gościć... Ponieważ nasz entuzjazm i nasze oddanie do buddyzmu i nauczyciela było pochłaniające i zaraźliwe. Więc założyliśmy pierwszą grupę, w Gdańsku, w domu Wojtka Mazura, tam gdzie mieszkał, niedaleko od wejścia do Stoczni Gdańskiej”.

Osoby, które decydowały się na użyczenie swoich mieszkań, robiły to dobrowolnie. Jeden z respondentów, opisując właściciela (wspomnianego powyżej) mieszkania, w którym w latach osiemdziesiątych odbywały się medytacje w Gdańsku, zwrócił uwagę na jego otwartość i gościnność. Gospodarz podjął decyzję o prowadzeniu ośrodka z własnej, nieprzymuszonej woli. Dzięki temu trójmiejska *sanga* zaczęła się tworzyć, dysponowała przestrzenią, w której mogła się regularnie spotykać.

[Juliusz Humienny:] „Ktoś udostępnił swoje miejsce, ponieważ mu na tym zależało. Więc na początek Wojtek udostępnił to miejsce i tam przez chyba dwa lata medytowaliśmy. To była oczywiście jego dobra wola. Że tak powiem, stać go było psychicznie, żeby utrzymywać to miejsce w sensie, nie finansowym, tylko żeby ludzie tam byli. Poza tym Wojtek zawsze był otwarty, zawsze chętnie się spotykał z ludźmi, u niego dużo ludzi się przewijało, nocowało itd.”

Jak relacjonowali respondenci, po pewnym czasie okazało się, że prywatne mieszkania przestały wystarczać. Przychodziło coraz więcej zainteresowanych. W trakcie wspólnych medytacji ludzie przestali mieścić się w pomieszczeniach. Wraz ze wzrostem zainteresowania Diamentową Drogą poszerzała się również *sanga*. Jeden z respondentów, wspominając moment, w którym warunki lokalowe dostępne w domu rodziny Czapników przestały wystarczać, opisał mechanizm przenoszenia miejsc spotkań z prywatnych przestrzeni w miejsca wspólne, wynajmowane przez grupę. W wielu innych miastach działo się podobnie. Prywatne

mieszkania zamieniano na wynajmowane wspólnie lokale, by wreszcie dokonać zakupu wybranej nieruchomości.

[Karol Ślęczek:] „To mieszkanie było za małe, więc zaczynaliśmy medytować w różnych miejscach, bo nie wszyscy się mieściliśmy. I potem kupiliśmy ośrodek w Krakowie, pierwszy na Dukatów. A potem na ulicy Stattlera”.

Z relacji respondentów wynika, że początkowo, zależnie od miasta, na wspólne medytacje uczęszczało od kilkunastu do kilkudziesięciu osób. W Krakowie frekwencja na początku lat osiemdziesiątych wynosiła dwadzieścia osób. Praktykujący zaczęli poznawać się nawzajem i spędzać ze sobą więcej czasu. Jak wspominają, z biegiem czasu wytworzyła się w ich grupie silna więź emocjonalna, w wypowiedziach opisywana jako bliska przyjaźń. Wspólnie wykonywane medytacje, uczestnictwo w wykładach oraz działanie dla dobra *sangi* zbliżyło jej członków do siebie.

Kiedy sangha się trochę rozrosła, spotykaliśmy się codziennie w innym mieszkaniu, ale w tym samym składzie — stanowiliśmy grupę bliskich przyjaciół. Żyliśmy bardzo stadnie. Był to okres fascynacji, poznawania. Mieliliśmy tyle siły, że codziennie jeździliśmy na wspólną medytację w różne części miasta.⁷⁵

Niektórzy respondenci zwracają uwagę na fakt, że przyjaźń łączyła ludzi mimo różnic wynikających z ich pochodzenia, wykształcenia czy zainteresowań. Buddyzm stanowił dla nich wartość nadrzędną, która umożliwiała im wspólną pracę i praktykę.

[Karol Ślęczek:] „Ludzie mieli bardzo różne poglądy polityczne, różną mentalność. I trudno powiedzieć, że pasowaliśmy do siebie... na pewno nie. To, co nas łączyło, to była medytacja, to była praca z umysłem. Inne rzeczy stawały się drugorzędne. Nie można było powiedzieć, że to byli przyjaciele, którzy rozumie-

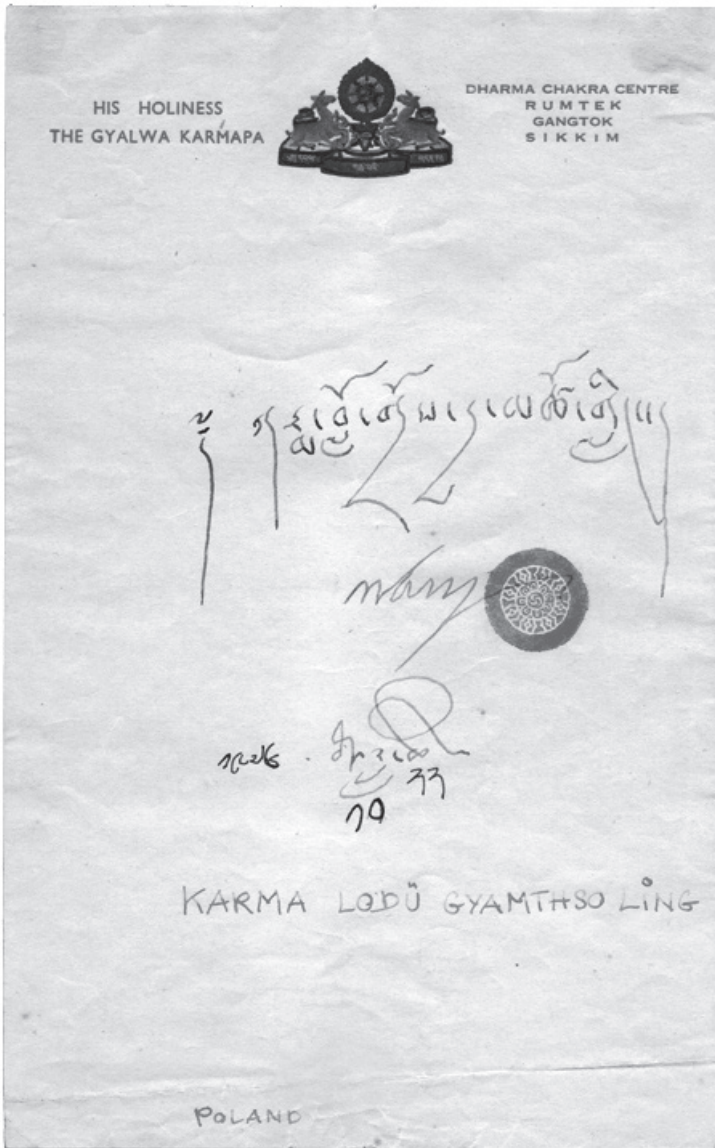
⁷⁵ http://diamentowadroga.pl/dd30/wybieram_bycie_szczęśliwa; dostęp 08.04.2012.

ją się doskonale i mentalnie pasują do siebie. To była przyjaźń wokół jednej rzeczy, wokół buddyzmu. Ponieważ nawet, jak były konflikty, można było je łatwo zażegnać, [...] było coś... co łączyło wszystkich. Więc to była przyjaźń innego typu”.

Zdaniem respondentów, fundamentem wszystkich ośrodków Diamentowej Drogi w Polsce jest wysiłek i wolontarystyczna praca. Praca związana z zakładaniem, rozbudowywaniem i prowadzeniem ośrodków medytacyjnych. Włożona w ich budowę i organizację, wykonywana przez wiele osób i oparta na altruizmie. Postawie, która zdaniem jednego z respondentów mobilizuje do działania wiele osób praktykujących Diamentową Drogę. Uwrażliwia praktykującego na innych, wzbudzając w nim chęć podzielenia się dostępem do buddyjskich nauk.

[Karol Ślęczek:] „Ośrodki w Polsce zostały zbudowane na altruizmie ludzi. Wielu podoba się ten styl i chcą, żeby to przeżyło. Żeby inni mieli możliwość skorzystania z tego. Dlatego, że ludzie tego chcą i widzą, że to jest dobre dla nich. To jest coś, o czym zwykle społeczeństwo nie ma pojęcia. Altruizm i bezinteresowne zaangażowanie w coś, z powodu tego, że mamy nadmiar. Ale dopóki sami nie mamy nadmiaru, to po prostu trudno jest się tym dzielić, ponieważ sami jesteśmy w trudnej sytuacji. Dopiero ludzie, którzy z powodu medytacji czują wewnętrzny nadmiar i bogactwo, łatwo dzielą się tym z innym, ponieważ czują się bogaci i to jest stan umysłu i z tego to się pojawia”.

Ośrodek, zdaniem buddystów, jest miejscem, w którym można zdobyć istotne informacje na temat nauk i praktyki, zaprzyjaźnić się z innymi praktykującym, oraz bez rozproszenia medytować. Jego infrastruktura oraz sposób funkcjonowania stwarzają buddystom warunki do rozwoju. Wiedza na temat tych funkcji zapewne była znana już rodzinie Czapników. Jak podkreślał jeden z respondentów, ośrodek jest istotnym elementem wspomagającym powodzenie w praktyce.



Fot. 13. Dokument potwierdzający nadanie imienia ośrodkowi w Krakowie. Archiwum BZDDLK.

[Tomek Lehnert:] „największym gwarantem naszego rozwoju na naszej drodze, jest właśnie grupa i ośrodek”.

Pierwsze ośrodki zakładane w Polsce otrzymywały tzw. imiona. Ośrodek w Krakowie został nazwany przez XVI Karmapę Rangdziung Rigpe Dordże w 1977 r., w trakcie jego podróży po Europie. Zdarzenie to dokładnie opisał Nydahl w książce pt. *Dosiadając Tygrysa*.

Druga wizyta w Polsce nastąpiła, gdy Karmapa przebywał w Europie. Kiedy chciałem już odjeżdżać, zawołał mnie i zapytał: „Jak brzmi twoje imię schronienia?” Odpowiedziałem: „Karma Lody Gyamtso”. Wówczas dodał: „Tak będzie brzmiało imię pierwszego ośrodka w komunistycznym świecie. Daj im wolność i podróżuj na Wschód, jak tylko możesz”. (Nydahl 1994: 83)

Na poprzedniej stronie dokument mówiący o imieniu nadanym ośrodkowi w Krakowie, podpisany przez Rangdziung Rigpe Dordże.

Jeden z respondentów wspominał, że podobnie jak na dokumencie potwierdzającym nadanie imienia ośrodkowi w Krakowie, pierwsze nadane imiona schronienia również były z pieczęcią Karmapy.

[Karol Ślęczek:] „Pierwsi ludzie też dostali schronienie z pieczęcią od Karmapy. Ja też dostałem schronienie od Karmapy, z jego pieczęcią, napisane przez Karmapę. Ole przywiózł te imiona *dharma* i rozdawał je ludziom, którzy przyjmowali schronienie”⁷⁶.

Ze wspomnień pojawiających się w pamięci społecznej wynika, że XVI Karmapa bacznie obserwował działalność lamy Olego i Hannah na Zachodzie aż do swojej śmierci w 1981 r. Poprosił również lamów, aby jeździli na Zachód i prowadzili wykłady w jego imieniu w Europie i Stanach Zjednoczonych. Ponadto sam Rangdziung Rigpe Dordże kilkakrotnie podróżował do Europy i Stanów Zjednoczonych. Wspomnienia tych wydarzeń zostały opisane w książce *Dosiadając Tygrysa*, doczekały się również ekranizacji w filmie dokumentalnym Marka Elliota pt. *Ryk*

⁷⁶ Fragment wykładu podczas weekendu przekazu zorganizowanego w czerwcu 2011 r. w Kucharach.

Początek Drogi



HIS HOLINESS THE GYALWA KARMAPA

June 15, 1981

Dear Ole and Hannah,

Thank you very much for all your letters.

It is my most fervent prayer for you that your unflinching determination to spread the jewel teachings of the Buddha Dharma will bring limitless joy to the self and to all concerned and also earn good merits for this life and future lives. At the same time I congratulate you on having succeeded in establishing a Dharma Centre in Gdansk, Poland despite the prevailing ill conditions there.

I assure you and the concerned persons both living and deceased of my sincere blessings and thoughtful prayers for them.

Here we are all in good health and at present commencing 8-day Hevajra Puja.

It is always my sincere prayers for you that you may achieve successive succession of successes in the field of dharma activities.

With best wishes and blessings,

His Holiness the Gyalwa Karmapa
Rumtek, Sikkim

Fot. 14. List XVI Karmapy do Olego i Hannah Nydahl. Archiwum BZDDLKK.



Fot. 15. Ole Nydahl i Tomek Lehnert w roli tłumacza, Gdańsk, lata osiemdziesiąte. Archiwum BZDDLKK.

Lwa, którego premiera odbyła się w 1985 r. Jak wynika z dostępnych informacji, XVI Karmapie nie udało się przyjechać do Polski, jednakże kraj ten nie był mu obojętny. W zachowanym liście z 1981 r., skierowanym do lamy Olego, XVI Karmapa gratuluje założenia ośrodka w Gdańsku. Świadczy to o bliskiej współpracy i zainteresowaniu, jakie żywił dla działalności Olego i Hannah.

Z zebranych materiałów wynika, że w Gdańsku w 1982 r. odbył się pierwszy publiczny wykład Olego Nydahla. Rok wcześniej bawił w tym mieście przez trzy dni, zatrzymując się w prywatnym mieszkaniu Doroty Krzyżanowskiej. „Kolejny raz lama Ole odwiedził Gdańsk wiosną 1982 r. Najpierw dał wykład publiczny w Państwowej Wyższej Szkole Sztuk Plastycznych, a następnie w ośrodku Zen w Gdyni — Witominie”⁷⁷. Z organizacją pierwszego publicznego wykładu związana jest ciekawa historia. Jak przeczytać można na tablicy opowiadającej historię gdańskiego ośrodka, z obawy o reakcję Służby Bezpieczeństwa przed zorganizowaniem publicznego wykładu Dorotę Krzyżanowską przestrzegano kilka

⁷⁷ <http://gdansk.buddyzm.pl/pl/o-nas-osrodek/historia-osrodka>; dostęp 10.04.2012.

osób. Jak wspominali praktykujący, na szczęście bezzasadnie, „po wykładzie lama Ole powiedział przy wszystkich z uśmiechem: »Widzicie, nic się nie stało, prawda?« Wszyscy przytaknęli. »W takim razie od teraz chcę mieć takie wykłady w każdym mieście w Polsce!«⁷⁸. Do Gdańska Ole i Hannah przyjeżdżali regularnie. Jak można dowiedzieć się ze strony gdańskiego ośrodka, z miasta tego pochodzi wiele osób, które dziś praktykują i aktywnie uczestniczą w rozwoju Buddyzmu Diamentowej Drogi na Zachodzie. W 1982 r. „schronienie przyjęły tak znane w polskim, i nie tylko, buddyzmie postacie jak: Leszek „Misiek” Nadolski (obecnie prowadzący ośrodek odosobnieniowy w Kucharach), Beata „Berta” Nadolska, Gosia „Maggy” Lehnert (wieloletnia asystentka i najbliższa osoba lamy Ceczū Rinpocze), Zbyszek Andruskiewicz (dawniej prowadził ośrodek w Kucharach), Jurek Karwowski i inni⁷⁹.

PRAKTYKA

Buddyzm jest filozofią czy religią? Pytanie to często powraca w rozmaitych rozważaniach dotyczących *dharmy* prowadzonych zarówno przez akademików, pasjonatów, jak i samych praktykujących. Zdaniem Olego Nydahla, buddyzm jest religią doświadczenia.

Na czym polega więc różnica między buddyzmem, który jest religią doświadczenia, a religiami wiary? Nauki Buddy dają nam wolność wyboru, czy chcemy postawić znak zapytania na początku i końcu tego życia, czy też wolimy rozwijać się w oparciu o szerokie zrozumienie prawa przyczynowości. Zaufanie do *dharmy* nie oznacza tutaj ślepej wiary w coś, czego nie rozumiemy i nie doświadczamy. Ani chrześcijaństwo, ani islam nigdy nie staną się swoimi bogami, lecz zawsze pozostaną od nich oddzieleni. My natomiast wiemy, że sami możemy stać się buddami, że istnieje tylko jedna wszechprzenikająca prawda i można ją urzeczywistnić. [...] Stopniowo, wraz z przekonaniem, że rzeczy rozwijają się we właściwy sposób, rozwijamy coraz więcej zaufania.

⁷⁸ Tablica informacyjna wisi w BOM Gdańsk przy ul. Pomorskiej 41.

⁷⁹ <http://gdansk.buddyzm.pl/pl/o-nas-osrodek/historia-osrodka>; dostęp 10.04.2012.

Rozdział III

Nie chodzi tu o wskakiwanie w otwartą przestrzeń bez pewności, na czym wylądujemy, ale raczej o sięganie coraz dalej w oparciu o własne doświadczenia⁸⁰.

W tej interpretacji buddyzm nie opiera się jedynie na pewnych założeniach i przekazywanych przez nauczyciela informacjach. Jego podstawę stanowi bezpośrednio doświadczenie pochodzące z wykorzystania nauk w życiu codziennym. Zapewne z tej przyczyny niemożliwe było, aby po kilku pierwszych spotkaniach z lamą Ole w Polsce pojawiły się osoby, które mogły dzielić się z innymi swoją wiedzą wynikającą ze zdobytego doświadczenia.

[Karol Ślęczek:] „Na początku ludzie za bardzo nie rozumieli buddyzmu, ponieważ buddyzm jest, jak każda informacja, jakąś całością. Jest jak duży tort, nie da się połknąć całego tortu na raz. To zajmuje trochę czasu. Zanim zjemy ten tort, to zabiera trochę czasu, zanim poczujemy jego smak nie tylko w kawałku, ale jako całość. Więc, żeby wiedzieć, co naprawdę robimy, potrzebujemy całego zestawu informacji, a żeby to dostać, to wymaga czasu”.

Pod koniec lat siedemdziesiątych i na początku lat osiemdziesiątych głównym źródłem rzetelnej wiedzy na temat nauk i praktyk medytacyjnych wykonywanych w Diamentowej Drodze, były wykłady oraz spotkania z przyjeżdżającym do Polski Ole Nydahlem. Od pierwszej wizyty, przez kolejne czterdzieści lat udzielał publicznych lub prywatnych wyjaśnień do tekstów np. Mahamudry III Karmapy⁸¹ lub do praktyk medytacyjnych. Podczas pierwszych wizyt przywoził ze sobą do Polski różne publikacje na temat buddyzmu tybetańskiego. Przywiezione książki i teksty do praktyki udostępniał zainteresowanym, którzy następnie powielali je i tłumaczyli. Rozpowszechniano w tym czasie nauki Kalu Rinpocze zapisane w książce *O naturze Umysłu* lub nauki Szamara Rinpocze *Trzy Ścieżki*. Z czasem pojawiły się również pub-

⁸⁰ http://diamentowadroga.pl/dd37/umysl_jako_ostateczne_schronienie; dostęp 10.05.2016.

⁸¹ Zob. Nydahl 1999.

likacje autorstwa Nydahla, tj. *Buddowie dachu świata — Moja droga do lamów* lub *O naturze rzeczy*. Liczba dostępnych książek była niewielka. Część z nich była kopiowana na powielaczach, lecz nie zaspokajało to wciąż wzrastającego zapotrzebowania. Jeden z respondentów zwrócił uwagę, że wówczas papier był reglamentowany, a dostęp do powielaczy ograniczony, dlatego niemożliwe było dostarczenie publikacji wszystkim zainteresowanym. Jak wspomniała jedna z respondentek, wówczas jakiegokolwiek (oficjalnie wydane lub nielegalnie skopiowane) publikacje o buddyzmie były bardzo trudno dostępne. Najbardziej rozpowszechnione były publikacje kopiowane na powielaczach i rozprowadzane wewnątrz *sangi*. Mimo ich niezbyt atrakcyjnego wyglądu i specyficznego zapachu miały bardzo dużą wartość dla ich posiadaczy.

Ze wspomnień praktykujących wynika, że również teksty przeznaczone do medytacji były kopiowane na powielaczach. Praktykujący nazywali je ‘paskami’, ponieważ kształtem nawiązywały do tzw. *pecha* — nazywanych tak po tybetańsku tekstów, które miały kształt podłużnego i wąskiego prostokąta.

[Tomek Lehnert:] „Te wszystkie medytacje były drukowane przez podziemie, nielegalnie. W ogóle drukowanie czegokolwiek było nielegalne. My znajdowaliśmy najróżniejsze sposoby, żeby można to było robić. Czasem pamiętam, że znajdowaliśmy takie bardzo antyczne kopiarki, z fioletowym atramentem, z jakimiś chemikaliami i to chyba było bardzo toksyczne”.

Jak wspominają, początkowo w ośrodkach praktykowało się głównie tzw. *pudże*⁸². Wykonywana wówczas praktyka medytacji była bardzo powiązana z rytuałami praktykowanymi w Tybecie. W praktykach wykorzystywano stosowne artefakty, tj. *dordże*, dzwonek czy tackę do ofiarowania mandali. Dodatkowo przygotowywano i ofiarowywano rozmaite owoce, słodczyce lub napoje na tzw. *tsok*. Wykonywane w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych praktyki wizualnie odwzorowy-

⁸² Pudża — to słowo wywodzi się z sanskrytu i w buddyzmie tybetańskim oznacza śpiewaną po tybetańsku medytację. Inne często spotykane określenia tej praktyki to *sadhana* lub *czopa* po tybetańsku, które oznacza „przywołanie przez dawanie” (Nydahl 2011:312).

wały rytuały praktykowane w klasztorach na Wschodzie. Silnie nawiązywały do tradycji monastycznej. Wspomnienia dotyczące ówczesnych praktyk często pojawiają się w wypowiedziach praktykujących. Czasem są określane jako egzotyczne.

[Mira Boboli:] „Nie było takiego nacisku na *nyndro*, jaki dzisiaj mamy. Przynajmniej ja nie pamiętam, żeby tak było... Owszem było *nyndro*, pamiętam pokłony. Ale przede wszystkim pamiętam śpiewane medytacje. Czyli śpiewało się *pudże* w sposób tradycyjny, również używając dzwonka, *dordże* i różnych mudr. [...] Były pojedyncze osoby, które pojechały do Francji, na spotkanie z Kalu Rinpocze albo gdzieś indziej. Ale to były jednostki. Czy one przechodziły jakieś formalne szkolenie, nie wiem. Ale pamiętam, co myśmy robili. Mieliśmy *pudże Czenrezik*, mieliśmy te paski”.

Pudże były śpiewane w języku tybetańskim. Teksty były zapisane fonetycznie i przetłumaczone na język polski. Ponieważ odwzorowywały tradycyjny, klasyczny język tybetański, tłumaczenia były dosłowne, wykorzystywały bardzo wyszukaną polszczyznę. We wspomnieniach niektórzy określali wykonywane praktyki jako egzotyczne, towarzyszyły im nietypowe dla naszej rodzimej kultury dźwięki i gesty, które, mimo różnic, były dla praktykujących atrakcyjne. Niektórzy wspominali, że śpiewanie *pudż* sprawiało im przyjemność.

[Mira Boboli:] „One były przetłumaczone w takim bardzo egzaltowanym i wyszukanym języku, którego w ogóle nikt już wtedy nie używał. W taki dosłowny sposób. [...]. Najbardziej pamiętam *pudżę Czenrezig* i inne *pudże*, które robiliśmy przy uroczystych okazjach, *tsoki*. Ktoś śpiewał, na ogół był to Marek Sawicki albo Zyzio. I to było bardzo ładne, dobrze człowieka nastrajało. No bo jeżeli człowiek sobie... jeżeli to nie jest żadna pijacka piosenka i jeżeli pracuje z głosem, to go na ogół uspokaja i wprowadza w dobry nastrój. Natomiast jak głęboko to działało, tego nie wiem”.

Nie dla wszystkich jednak takie praktyki były zrozumiałe, nie wszystkim odpowiadały. Żeby móc skupić się na meritum medytacji, początkujący buddyści musieli wprawdzie zaznajomić się z dźwiękami, rytmem, obcym językiem oraz tłumaczeniem klasycznych tekstów. Przyzwyczajenie się do pudź, nauczenie słów i rytmu zajmowało praktykującym wiele czasu. Jak relacjonowali, nie było to zadanie łatwe.

[Rafał:] „Na początku przychodził Magura i robiliśmy *pudźe* Czen-rezig. Kiedyś przyjechało dwóch młodych *khenpo*⁸³, zrobili wykłady, takie bardziej tradycyjne, ze śpiewami i modlitwami. Czuliśmy się trochę dziwnie, nie rozumiejąc, co właściwie robimy. Ale to dość szybko się skończyło i ten bardzo tradycyjny wątek wkrótce gdzieś odpłynął. Chyba głównie przez wibrację ludzi. Po prostu nikomu te *pudże* nie pasowały, nikt się z tym dobrze nie czuł, więc jakoś automatycznie coraz rzadziej je robiliśmy”⁸⁴.

Jak wspominają praktykujący, dla nowicjuszy zrozumienie i przyswojenie śpiewanych tekstów stanowiło dużą trudność. Poprzedzające praktykę wyjaśnienia, jakie otrzymali od innych praktykujących często nie były dla nich wystarczające. Uczestnicząc w takich śpiewanych sesjach medytacyjnych, mieli początkowo trudności z nadążeniem zarówno za dźwiękami, jak i ich znaczeniem.

[Paweł:] „No siedziało się półtorej godziny i w sumie nie wiadomo było po co. Bo nie nadążałeś za tekstem, nie było żadnego wyjaśnienia. Nawet jak było, to nie mogłeś go czytać, bo trzeba było próbować złapać to, co oni śpiewali. To było takie trochę bez sensu”.

Praktykowanie *pudź* w ośrodkach nie było typową formą medytacji jedynie dla lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Ich praktyka

⁸³ *Khenpo* to tytuł nadawany mnichom, którzy ukończyli minimum ośmioletnią naukę buddyjskiej historii, filozofii i literatury w specjalistycznych instytutach naukowych, tzw. *shedrach*.

⁸⁴ http://diamentowadroga.pl/dd32/troche_przekory_i_czarnego_humoru/; dostęp 10.11.2016.

Rozdział III



Fot. 16. Obietnica Bodhisatwy. Koniec lat osiemdziesiątych. Archiwum BZDDLKK.



Fot. 17. Pokłony elementem ślubowania, koniec lat osiemdziesiątych. Archiwum BZDDLKK.

SANGA

Osoby, które pojawiały się na pierwszych wykładach lub uczestniczyły w pierwszych medytacjach, pochodziły z różnych grup społecznych. We wspomnieniach praktykujących ówcześni buddyści najczęściej przedstawiani są jako artyści, uczniowie, studenci lub pracownicy naukowcy. Jednak nie byli to tylko oni. Rozmówcy opisujący sylwetki osób, które wówczas praktykowały, przedstawiają ich jako ludzi należących do mniejszości społecznych. Od stereotypowej sylwetki obywatela Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej wyróżniali się zarówno poglądami, jak i zachowaniem. Nie godzili się na ograniczenia narzucone przez rząd komunistyczny, dominujący w Polsce katolicyzm nie był dla nich wystarczający, byli tzw. poszukującymi. Wielu z nich było wówczas bardzo młodych, uczęszczali do liceum lub studiowali. Potwierdzą to deklaracje składane przez ponad połowę respondentów, w chwili pierwszego kontaktu z buddyzmem chodzili do liceum lub studiowali na uczelniach.

W wielu wspomnieniach pierwsi uczniowie lamy Olego określani są jako „wolnościowi”, którzy sposobem myślenia i bycia próbowali wyłamać się z szarej komunistycznej rzeczywistości.

[Misiek:] „Ci, którzy mieli trochę przestrzeni w umyśle, wolności — przede wszystkim uczniowie i studenci. Myślę, że na robotników nie można było wtedy liczyć. No i oczywiście ci zawieszeni w próżni, zatrzymani w kadrze. Ci zhipisiali — ci, którzy traktowali życie jako potencjalne źródło radości, którą można z niego wycisnąć. Ekstra radości, której nie widzieli u swoich rodziców”⁸⁵.

W wielu wspomnieniach pojawiają się również sylwetki artystów, którzy z czasem również zaczęli przynależeć do *sangi*. Były to zarówno osoby, które wcześniej już interesowały się buddyzmem, np. zen — wcześniejsi uczniowie Philipa Kapleau, jak również całkowicie nowicjusze, dla których spotkanie Diamentowej Drogi było pierwszym kon-

⁸⁵ http://diamentowadroga.pl/dd31/sporo_piwa_sie_pilo_i_czerwonego_wina; dostęp 10.11.2016.

taktem z dharma. Buddyzm dostarczał im wolności, która wówczas była reglamentowana. W niektórych wspomnieniach ówczesni praktykujący artyści przedstawiani są jako elita lub bohema polskiego świata artystycznego, przedstawiciele subkultury punk.

[Juliusz Humienny:] „To była totalna anarchia. W ogóle takich ludzi dzisiaj nie ma, to byli, punkowcy, wywrotowcy, muzycy, artyści, malarze, tam nie było tzw. normalnych ludzi. [...] Także to głównie była taka bohema, bym powiedział”.

W latach osiemdziesiątych zaczęli praktykować Diamentową Drogę znani muzycy, m.in. Leszek Biolik, Tomasz Lipiński czy Włodek Kinior Kiniorski. Buddyzm inspirował ich, dostarczając jednocześnie wolności i równowagi. W jednym z wywiadów udzielonych „Gazecie Wyborczej” Kiniorski wspomina, że „wysmakowany poziom ponad 20 lat temu pomógł mi osiągnąć buddyzm. Nazywa to higieną swojego życia — poczułem się jak u siebie. A przez poznawanie siebie nabierasz dystansu do tego, co robisz. To dla mnie najlepsza ścieżka, ale każdy musi poszukać najlepszej dla samego siebie”⁸⁶. Tomasz Lipiński przyznał, że powszechnie „dostępny katolicyzm” nie był wystarczający. W ten sposób, już na samym początku bytności szkoły Kagyu w Polsce zaczął praktykować.

[Tomasz Lipiński:] „Rok po pierwszej Komunii wziąłem rozbrat z Kościołem katolickim. Nie satysfakcjonowała mnie odpowiedź na każde moje pytanie, że to jest »tajemnica wiary«. Zacząłem szukać i trafiłem na buddyzm. Spodobało mi się to, że w buddyzmie jest mało wiary i jej tajemnic. Pod koniec lat 70. zaczął przyjeżdżać do Polski lama Ole Nydahl. Zostałem jego uczniem” (Lizut 2003).

⁸⁶ http://kielce.wyborcza.pl/kielce/1,47262,11498227,Wlodek_Kiniorski__Cale_nasze_pokolenie_pakowalo.html?disableRedirects=true; dostęp 10.11.2016.



Fot. 18. Wizyta Lobpona Tseczu Rinpocze w Gdańsku (1987). Tomek Lipiński w lewym, górnym rogu. Archiwum BZDDLKK.

Wielu ówczesnych praktykujących należało do opozycji, byli członkami Solidarności lub KOR-u. W swoich wspomnieniach często przywoływali swoją działalność opozycyjną.

[Tomek Lehnert:] Wówczas było u nas bardzo dużo studentów. Studentów, którzy byli zaangażowani w walkę o wolność w Polsce. [...] Byłem zaangażowany w Solidarność studencką. [...] Zawsze chodziłem na demonstracje w Gdańsku, zawsze chodziłem, czy to był 1 maja, 3 maja, czy rocznica Solidarności. No i w Gdańsku zawsze były przepychanki czy walki z ZOMO. Trenowałem codziennie w lesie, biegałem przez półtora roku, żeby nigdy mnie nie złapali”.

Ich działalność wspomina również lama Ole.

[Lama Ole:] „Spora część moich uczniów z tamtych czasów była członkami Solidarności albo KOR-u, a mimo to żaden z nich nie został aresztowany, kiedy władzę przejął Jaruzelski”⁸⁷.

W wielu wypowiedziach opisujących sylwetki pierwszych praktykujących pojawia się temat otwartości. Mowa tu o otwartości na nauczyciela, na nauki, na innych praktykujących. Cecha ta wspomagała nowicjuszy w nawiązywaniu kontaktów z innymi praktykującymi, poznawaniu i weryfikowaniu nauk w życiu codziennym. Zacieśniała sangowe więzi, wspierając grupową kooperację. Najczęściej jednak wymieniano otwartość na nauczyciela i przekazywane przez niego nauki, bez której praktykowanie buddyźmu Diamentowej Drogi byłoby niemożliwe.

[Mira Boboli:] „Myślę, że byliśmy bardzo otwarci. Nikt nie dociekał co jest co, byliśmy bardzo chłonni. Podobały nam się nauki lamy Olego, podobało nam się wszystko. Podobali nam się Rinpocze, którzy przyjeżdżali, no bo było to z samego centrum. Był to ten sam buddyzm, ale w inny sposób pokazywany. Było w tym, w pewien sposób bogactwo pokazujące, że buddyzm może być i taki, i taki... I że może w nim być jeszcze coś innego. Myślę, że byliśmy zafascynowani przede wszystkim filozofią buddyźmu. I tym, jaki jest lama Ole i Hannah. Ich otwartością, szczerością, niesamowitą energią, przejrzystością, nakierowaniem na człowieka, brakiem podejrzliwości, do której byliśmy przyzwyczajeni. Taka podstawowa podejrzliwość. W ogóle tego nie było. Była taka szczerłość i prawdziwość tak bliska, w rzeczywistości każdemu”.

Jak wspominają praktykujący, z czasem otwartość na nauczyciela, fascynacja jego zainteresowaniami i zewnętrznym wyglądem spowodowała, że rozpoczęło się upodabnianie się do niego. Pod koniec lat osiemdziesiątych wielu praktykujących zaczęło nosić wojskowe ubrania, podobne fryzury, wciągać tabakę sprowadzaną z Indii, tzw. Białego Słonia.

⁸⁷ http://diamentowadroga.pl/dd35/dzieki_mocy_dakin; dostęp 10.11.2016.

Jak tłumaczył jeden z respondentów, fascynacja zewnętrznym wyglądem i próba wizualnego upodobnienia się do lamy Olego trwała za ledwie kilka lat.

[Wojtek Tracewski:] „Zawsze jest tak, jak człowiek spotyka nową rzecz, dostrzega przede wszystkim to, co jest zewnętrzne: sposób ubierania się, sposób zachowywania się, wszystko to staje się atrakcyjne. Natomiast ta cała zewnętrzność z czasem ustępuje zrozumieniu tego, o co chodzi, i to oznacza, że ta fascynacja tym co jest na zewnątrz zanika. [...] Z biegiem lat widzę coraz mniej małpowania, upodabniania do lamy Olego, to jest noszenia wojskowych ubrań, naśladowania jego gestów. To jakby się już przeżyło, okazało się, że każdy człowiek jest trochę inny i rzeczą nienaturalną i sztuczną jest kopiowanie”.

W naukach praktykowanych w szkole Kagyu identyfikacja z nauczycielem jest jednym z narzędzi wykorzystywanych w rozwoju i praktyce. Jednak nie opiera się ona na zewnętrznej imitacji. Jak tłumaczy lama Ole, identyfikacja z nauczycielem „to świadomość, że oświecenie na zewnątrz zobaczyć możemy tylko dlatego, że potencjalnie mamy je w sobie. Poza tym powinniśmy rozwinąć zaufanie, że jesteśmy w stanie urzeczywistnić właściwości, które ukazuje nam nauczyciel. Wtedy pozostaje jeszcze przeniesienie tego zrozumienia na poziom praktyczny tak, aby stało się ono częścią naszego życia”⁸⁸. Jak wspominał jeden z respondentów, z czasem polscy praktykujący wykształcili w sobie zrozumienie buddyjskich nauk i porzucili praktyki zewnętrznego upodobnienia się do nauczyciela.

[Wojtek Tracewski:] „Identyfikacja jest jedną z metod Diamentowej Drogi, jednak nie chodzi tu o identyfikację z osobą. Więc ludzie z czasem zrozumieli, że nie chodzi o kopiowanie rzeczy zewnętrznych, tylko chodzi o budzenie w sobie tych wszystkich cudownych właściwości umysłu, które nauczyciel już w sobie obudził”.

⁸⁸ http://diamentowadroga.pl/dd37/identyfikacja_z_nauczycielem; dostęp 12.10.2016.

Osoby, które na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych decydowały się na praktykowanie Diamentowej Drogi w Polsce, nie miały możliwości czerpania wiedzy z doświadczeń innych praktykujących. W tym czasie *sanga* była młodą i niedoświadczoną w medytacji grupą ludzi. Ekspertami byli pojawiający się na kilka dni, minimum raz do roku, Hannah i Ole Nydahl. Władysław Czapnik pełnił rolę pierwszego podróżującego nauczyciela, ponieważ był bardzo czytany i miał bogatą wiedzę na temat filozofii Wschodu. Wówczas w polskiej *sandze* nie było specjalistów, którzy mieli kilkuletnie lub kilkunastoletnie doświadczenie medytacyjne. Wszyscy zaczęli w taki sam sposób, z podobnego poziomu doświadczenia. Jak wspominał jeden z respondentów, osoby zainteresowane wówczas buddyzmem zdobywały potrzebną wiedzę poprzez uczestnictwo we wspólnych dyskusjach. Obecnie ludzie, którzy chcą się czegoś dowiedzieć, mają możliwość zadawania pytań przed lub po publicznej medytacji. Mogą odbyć rozmowę z osobami, które praktykują buddyzm od wielu lat i starają się wykorzystywać *dharma* w codziennym życiu. Niegdyś taka sytuacja nie była możliwa.

[Karol Ślęczek:] „Jak nowi ludzie przychodzili, praktycznie nie było takich sytuacji, że jest jakaś grupa ludzi, która już coś wie, jest grupa ludzi, która wie bardzo niewiele i są tacy, którzy nic nie wiedzą. Takiej sytuacji nie było. Było zupełnie inaczej. Wtedy ludzie bardzo dużo dyskutowali. [...] Wtedy chcieli dyskutować, bo raczej nikt nic nie wiedział. A więc to był taki okres. Dopiero po jakimś czasie z dziesięć osób już wiedziało, co robi, a nowi ludzie, którzy przychodzili, właściwie się temu przyglądali”.

Z biegiem lat osoby systematycznie praktykujące i często uczestniczące w wykładach Nydahla stawały się fundamentem dla nowo powstałych ośrodków. Poprzez podejmowane działania starały się w możliwie jak najlepszy sposób prowadzić pierwsze buddyjskie ośrodki. Stały się pierwszym źródłem informacji dla osób, które chciały uzyskać podstawowe informacje na temat buddyzmu i medytacji.

Jednak nie wszyscy praktykujący do dziś pozostali członkami *sangi*, niektórzy rezygnowali z powodów ekonomiczno-politycznych

emigrując z kraju, innym nie starczało cierpliwości do praktyki, jeszcze inni rezygnowali, kontynuując poszukiwania innych ścieżek duchowo-filozoficzno-religijnych.

[Misiek:] „Po jakimś czasie okazało się, że z tej pierwszej fali buddyistów zostało zaledwie kilka osób. Kiedy pojawiły się możliwości wyjazdu na Zachód i zarabiania normalnych pieniędzy, funkcjonowania w normalnych warunkach, prawdopodobnie większość z nas uznała, że życie samo w sobie jest na tyle ciekawe, że nie trzeba niczego specjalnego do niego dodawać, że nie potrzeba żadnych medytacji, żeby czuć wiatr w żaglach i osiągać zwykłą życiową satysfakcję. Prawdopodobnie część z tych, którzy odeszli wtedy od *dharmy*, wraca teraz do ośrodków. Mam wrażenie, że jeśli ktoś uczciwie poczuł buddyjskiego bluesa, to już od niego nie ucieknie”⁸⁹.

W jednej z publicznych wypowiedzi lama Ole podkreślił, że z wieloma osobami poznanymi w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych do dziś pozostaje w przyjaznych stosunkach.

[Lama Ole:] „Prawie wszyscy z tych, których wtedy poznaliśmy, są naszymi przyjaciółmi do dziś. Dokonywaliśmy razem wielu rzeczy, a błogosławieństwo było przez cały czas bardzo silne”⁹⁰.

Praktykujący wspominali również, że lata osiemdziesiąte i początek lat dziewięćdziesiątych były czasem, kiedy ośrodki lub spotkania z Ole Nydahlem odwiedzali wyznawcy innych grup religijnych, osoby „pomieszane”. Nie przeszkadzało to jednak praktykującym. Z czasem lama samodzielnie starał się sprostać ich potrzebom, odpowiadając w jasny sposób na zadawane przez nich pytania. W przejrzysty sposób komunikował, co jest celem praktyki buddyjskiej, jak można ten cel osiągnąć, na czym opiera się funkcjonowanie *sangi*, jakie jego zdaniem działania są warte uwagi, a jakie są tylko stratą czasu. Osobom niezdecydowanym, o nie-

⁸⁹ http://diamentowadroga.pl/dd31/sporo_piwa_sie_pilo_i_czerwonego_wina; dostęp 16.10.2016.

⁹⁰ http://diamentowadroga.pl/dd35/dzieki_mocy_dakin; dostęp 10.11.2016.

sprecyzowanych poglądach, dawał praktyczne rady, które jego zdaniem, były w danym momencie dla nich najbardziej użyteczne.

[Asia:] „[...] pod koniec lat osiemdziesiątych i na początku dziewięćdziesiątych do Kuchar jeździło dużo różnych osób. Pojawiali się hinduiści, osoby poszukujące, pomieszane. Ole stopniowo dawał praktyczne rady i wycinał te pomieszane historie. Kazał im ściąć długie włosy, dawał bardzo praktyczne rady”.

Rozdział IV

ROZWÓJ RUCHU I INTEGRACJA SPOŁECZNA

W większych miastach Polski powstało kilka prężnie działających ośrodków już po ośmiu latach od pierwszej wizyty Olego i Hannah Nydahlów. Buddyści zdobywali coraz większą wiedzę na temat *dharma*, systematycznie uczestniczyli w wykładach prowadzonych przez Duńczyka, podróżowali między miastami i odwiedzali ośrodki. Otaczająca ich rzeczywistość polityczna i społeczna nie była przeszkodą w rozwoju buddyźmu w Polsce. Podobnie jak w przypadku pojawiania się nowych ośrodków, również we wspomnieniach komentujących rzeczywistość lat osiemdziesiątych temat utrudnionego dostępu do rozmaitych dóbr i usług często pojawiał się w wypowiedziach praktykujących. Jak deklarowali — rozliczne ograniczenia mobilizowały ich do podejmowania działania i współpracy. Wydaje się, że poprzez wieloletnie doświadczenie życia w komunistycznej Polsce byli dobrze przygotowani na to, co działo się w trakcie stanu wojennego. Mimo ograniczonej wolności i obstrzeżeń dotyczących publicznych zgromadzeń, systematycznie organizowali wykłady i wspólnie medytowali.

W połowie lat osiemdziesiątych przed polską *sangą* pojawiły się nowe cele, wymagające kolektywnego, ogólnopolskiego zaangażowania i współpracy. Były to wizyty tybetańskich lamów wraz z publicznymi wydarzeniami (wykładami i inicjacjami), coraz liczniejsze publiczne wykłady lamy Olego, zakup pierwszego ośrodka odosobnieniowego oraz budowa stup w Kucharach.

[Daniel:] „Wychodziliśmy z tej komunistycznej szarości, na tym zewnętrznym poziomie już było nam coraz łatwiej się poru-

Rozdział IV

sząć, a pojawiało się też coraz więcej wolności. Złotówka stała się wymienialna, dostaliśmy paszporty, jak zobaczyłem paszport, ja nie wierzyłem”.

KUCHARY

Wzrastające zainteresowanie buddyzmem w Polsce w latach osiemdziesiątych inspirowało do powiększania warunków lokalowych Stowarzyszenia. Oprócz prężnie rozwijających się ośrodków miejskich, dokonano pierwszego zakupu ośrodka odosobnieniowego — tzw. Kuchar. Opowieść związana z tym wydarzeniem jest często przywoływana przy okazji wspomnień dotyczących początków Diamentowej Drogi w Polsce. Jak można przeczytać na stronie internetowej ośrodka, wszystko zaczęło się w 1983 r., podczas wieczornego wykładu Nydahla w Płocku. Poprzez ingerencję osoby nieuczestniczącej w wykładzie, spotkanie zostało przerwane.

Jest stan wojenny. Wykład w Płocku zostaje o 22.00 przerwany z powodu braku zezwolenia na publiczne zgromadzenia. Wszyscy przenoszą się z sali do pogrążonego w ciemnościach, nieczynnego amfiteatru nad Wisłą.⁹¹

Z zebranych wspomnień świadków wynika, że właśnie w trakcie tego wykładu lama Ole zasugerował swoim uczniom zakupienie nieruchomości wraz z ziemią w centralnej Polsce. Uczestnicy tego wydarzenia relacjonują, że po tym wykładzie rozpoczęto poszukiwania odpowiedniej nieruchomości. Trwały one ponad rok.

Na tym spotkaniu był Janusz [...], który pracował w administracji w Płocku — potraktował słowa Olego bardzo poważnie. Wkrótce rozpoczął podróże po okolicznych, upadłych majątkach dworskich i w końcu znalazł dwie opcje — Kuchary, które zostały ostatecznie wybrane były jedną z nich.⁹²

⁹¹ <http://old.kuchary.pl/historia>, dostęp 12.04.2012.

⁹² http://diamentowadroga.pl/dd31/sporo_piwa_sie_pilo_i_czerwonego_wina, dostęp 12.04.2012.

Kiedy Ole Nydahl odwiedził Polskę w 1985 r., dokonał wyboru. Wybrał stary, zrujnowany klasycystyczny dworek, leżący w gminie Drobín, w powiecie plockim. Jak wynika z relacji zamieszczonej na stronie, po dokonaniu zakupu Ole Nydahl powiedział: „Tego potrzebujemy. Tutaj będziemy pracować. Tutaj spotka się Wschód z Zachodem”⁹³. Wnioskując z zamieszczonej na stronie ośrodka narracji o przeszłości, w tamtych czasach jedynie lama wierzył w rychłą rewitalizację i odbudowę zniszczonego dworu. Ówczesni praktykujący byli raczej sceptyczni. Przerazał ich ogrom pracy, jaki powinien zostać wykonany, aby móc w pełni odnowić zrujnowany dworek. Na stronie internetowej www.kuchary.pl w obrazowy sposób przedstawiono warunki panujące na terenie dworskiego parku.

Wśród na chłopa wysokich pokrzyw stała dziurawa jak sito ruina z walącym się dachem i brzozą wyrastającą pośrodku balkonu. Spacer po parku przypominał przedzieranie się przez dzungłę⁹⁴.

Obraz, który jest widoczny na archiwalnych zdjęciach, zdaje się adekwatny do zamieszczonego opisu. Dodatkowymi utrudnieniami był niedostatek, brak zasobów finansowych oraz materiałów budowlanych. Jedyнным dobrem, którym wówczas buddyści mogli dysponować, była zdolna do pracy siła robocza.

Mieliśmy dużo czasu, mało pieniędzy i bardzo mało możliwości, dlatego też cierpieliśmy na ubóstwo jakby innego rodzaju. Było bardzo dużo ludzi, którzy mogli pomagać za friko. Były takie okresy, że przyjeżdżało po piętnaście, dwadzieścia osób. Wszyscy siedzieli w kupie ciesząc się tą nadzwyczajną sytuacją, ale tak naprawdę niewiele mogli tutaj zdziałać.⁹⁵

Lama Ole bardzo często podczas kursów w Kucharach wspomina kwotę, za jaką nieruchomości ta została zakupiona. Zakupił ją za go-

⁹³ <http://www.kuchary.pl/o-nas/>, dostęp 12.04.2012.

⁹⁴ http://old.kuchary.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=78%3Ahistoria2a&catid=44%3Ahistoria-k&Itemid=237&lang=pl, dostęp 12.04.2012.

⁹⁵ http://diamentowadroga.pl/dd31/sporo_piwa_sie_pilo_i_czerwonego_wina, dostęp 12.04.2012.

Rozdział IV



Fot. 19. Dworek w Kucharach, lata osiemdziesiąte. Archiwum BZDDLKK.



Fot. 20. Dworek w Kucharach w latach dziewięćdziesiątych. Autor: Krzysztof Orłowski.

tówkę, która w porównaniu z czasami współczesnymi zdaje się absurdalnie niska. „Tylko lama Ole widział potencjał ukryty w tym miejscu, więc w 1985 r. sięgnął do portfela i zapłacił całą należność z własnych pieniędzy: 620 DM”⁹⁶.

Zakup dworu miał bardzo duży wpływ na intensywność siły więzi społecznych panujących w grupie oraz ich wspólne poczucie tożsamości. Jak pisze Barbara Szacka, „trudno oprzeć się podejrzeniu, że wspólne terytorium i wspólne dzieje to dwa najważniejsze elementy identyfikacyjne ludzkich grup” (Szacka 2006: 11). Dworek w Kucharach był miejscem, do którego mogli przyjeżdżać ludzie praktykujący z całej Polski. Mimo że pierwszym zakupionym przez Stowarzyszenie Buddyjskie Karma Kagyu ośrodkiem było mieszkanie w Krakowie, zakupiony dworek w powiecie plockim stał się bardzo ważnym miejscem dla buddystów Diamentowej Drogi. Była to przestrzeń, którą mogli w pełni uważać za swoją. Nowo zakupiona nieruchomość nie znajdowała się na terenie żadnego miasta. Była zlokalizowana w znacznej odległości od większych skupisk wiejsko-miejskich. Funkcjonowanie i rekonstrukcja ośrodka była zależna od osób pochodzących ze wszystkich miejskich sang w całej Polsce. Kuchary stały się projektem ogólnopolskim. Stały się dobrem wspólnym.

Ze wspomnień świadków wynika, że zakup nowego ośrodka i jego renowacja stały się nowym wyzwaniem stojącym przed praktykującymi. Od tego momentu musieli zadbać nie tylko o funkcjonowanie ośrodków miejskich, lecz również o zrujnowany dworek znajdujący się w centralnej Polsce. Jak relacjonowali, w chwili zakupu nieruchomości praktykujący czuli, że nie ma możliwości rezygnacji i niesprostania temu wyzwaniu. Podjęli się długoterminowej i żmudnej pracy.

Postawieni przed faktem dokonanym polscy idealisci nie mieli innego wyboru, jak tylko zamienić Kuchary w funkcjonujący ośrodek buddyjski. Był socjalizm. Mieli dużo czasu i mało pieniędzy, a materiały budowlane wyłącznie w czarno-białej telewizji.⁹⁷

⁹⁶ http://old.kuchary.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=78%3Ahistoria2a&catid=44%3Ahistoria-k&Itemid=237&lang=pl, dostęp 12.04.2012.

⁹⁷ *Ibidem*.

Rozdział IV

Z czasem w miarę warunków i możliwości, rozpoczęto przeprowadzać remont i renowację dworku. Z opowieści świadków wynika, że od chwili zakupu co pewien czas jakiś ochotnik przeprowadzał się do rozpadającego dworku i przejmował kierownictwo nad pracami remontowymi.

Pierwszym zesłańcem został Janek Gęgało ze Szczecina, który wcześniej był księgowym. [...] zrezygnował więc z pracy, wynajął swoje mieszkanie i przyjechał do Kuchar. Tak się zaczęło grzebanie w tych ruinach. Z każdym tygodniem okazywało się, że to, co solidne, jest jednak bardzo miękkie lub spróchniałe, przez niektóre ściany można było przejść.⁹⁸

Jak wspominają świadkowie, po jakimś czasie okazało się, że dalsze prace nie mogły być kontynuowane bez zgody konserwatora zabytków. Wszelkich materiałów budowlanych wciąż brakowało, zdobycie ich również nie było łatwym zadaniem.

Kupowanie cementu to też była cała historia. Janosik, nasz ówczesny kierowca, jeździł żółtym mercedesem na Śląsk po cement i była to wyprawa, która trwała tydzień. Najpierw musiał tam dotrzeć, a później stać w długiej kolejce. Cegły, cement, gwoździe, stal i drewno — wszystko to musiało być, wystane, wyplakane i załatwiane od kuchni.⁹⁹

W narracjach indywidualnych i społecznych, opisujących warunki mieszkaniowe i prace remontowe przeprowadzane w latach osiemdziesiątych, w dworze dominuje niewygoda, prowizoryczność i brak zasobów. Jak wspominał jeden z ówczesnych rezydentów, warunki mieszkaniowe nie były łatwe.

[Piotr Kaczmarek:] „To była wielka przygoda... Kuchary to była dzicz, coś nie do uwierzenia: jeden pokój, metalowe wiadro, studnia w piwnicy, ze sznurkiem”¹⁰⁰.

⁹⁸ http://diamentowadroga.pl/dd31/sporo_piwa_sie_pilo_i_czerwonego_wina, dostęp 12.04.2012.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ http://diamentowadroga.pl/dd37/wyspy_idealizmu, dostęp 12.04.2012.

W zebranych wspomnieniach dominują opisy determinacji i zaangażowania osób ówczesznie odpowiedzialnych za remont dworu.

[Piotr Kaczmarek:] „Pomimo niezakończenia prac, spędziłem tam wtedy trochę czasu i jak tylko skończyłem szkołę, to się w ogóle przeprowadziłem do Kuchar”¹⁰¹.

Poświęcenie życia zawodowego i prywatnego wydaje się najlepszym świadectwem integracji i utożsamienia z *sangą*. Wolontariusze wykonywali pracę, której skutki miały być pożyteczne nie tylko dla nich samych, lecz również dla wielu innych osób praktykujących.

Mimo że dworek nie był wykończony, a warunki mieszkaniowe trudne, po pewnym czasie w Kucharach zaczęto organizować pierwsze weekendowe kursy medytacyjne.

[Leszek Misiek Nadolski:] „Pierwsze kursy medytacyjne odbywały się w takim małym pokoiku — miał ze 20m² — nabitym po brzegi ludźmi. Sufit nam spadał na głowę i wszyscy medytowali od rana do wieczora, spali jak śledzie, nie było ani jednej łazienki. Panowała za to wielka radość i nikt nawet nie myślał o lepszym standardzie. I jeszcze do tego park, który przypominał dżunglę”¹⁰².

W latach osiemdziesiątych odbywały się tam również letnie kursy medytacyjne, mimo że prace remontowe nie były zakończone. W ogólnym schemacie przypominały te, które są organizowane współcześnie. Uczestnicy kursu spali w namiotach na terenie parku. Wykłady i medytacje odbywały się w specjalnie zbudowanych na tę okazję dużych namiotach. Jednak liczebność i panujące wówczas warunki były znacząco odmienne.

[Leszek Misiek Nadolski:] „Dwa tygodnie przed kursem padło hasło »budujemy namiot« i poleciliśmy do lasu z siekierami. Wy-

¹⁰¹ http://diamentowadroga.pl/dd37/wyspy_idealizmu, dostęp 12.04.2012.

¹⁰² *Ibidem*.

Rozdział IV



Fot. 21. Namiot w Kucharach, lata osiemdziesiąte. Archiwum BZDDLKK.



Fot. 22. W trakcie wykładu w Kucharach, lata osiemdziesiąte. Archiwum BZDDLKK.

braliśmy drzewka, ścięliśmy je, okorowaliśmy, wkopaliśmy słupeczki itd. Konstrukcyjka była genialna, wszystko tak »siadło«, jak trzeba. Oczywiście, największy kłopot był z dachem, ponieważ nie mieliśmy właściwych materiałów i chyba użyliśmy zwykłej folijki. I oczywiście, ten dach nie wytrzymał podczas kursu, trzeba było biegać podczas ulewy i biedną folijkę latać¹⁰³.

Mimo że zaplecze socjalne było bardzo prowizoryczne, w organizowanych kursach zaczęło uczestniczyć coraz więcej ludzi. Praktykujący byli zmuszeni do korzystania ze sławojek, czemu nie sprzyjały trudne warunki pogodowe. Zaplecze gastronomiczne funkcjonowało na zasadzie kuchni polowej, w której pracowały mieszkanki okolicznych wsi. Zdarzało się również, że niektórzy uczestnicy kursów sami przygotowywali sobie posiłki na przywiezionych przez siebie kuchniach turystycznych.

[Leszek Misiek Nadolski:] „Nie mieliśmy wystarczającej ilości wody, prądu, jedzenie przygotowywały kobiety ze wsi, w dodatku w bardzo złych warunkach, też pod jakimś namiocikiem skleconym z byle czego. Tragicznie wyglądały kible. Pamiętam jedną konstrukcję, klasyczną sławojkę, a właściwie cały zestaw »pięciokabinowy«! Umowa społeczna mówiła, że z kabin można korzystać w przypadku poważniejszych rzeczy, natomiast sikanie odbywało się za budą. Podczas tego procesu można było obserwować bogatą zawartość głębokiego dołu kloacznego. Po kilku dniach jego treść, niebezpiecznie bulgocząc, sięgała brzegów. To było nieprawdopodobne doświadczenie, bolesny korzeń samsary. Ale oczywiście bez nuty idealizmu i bezinteresownej pomocy wielu ludzi, to co wtedy robiliśmy, nie miało prawa się udać. Zdziwiający jest to, że nie było wtedy żadnej wyspy, np. zatrucia żywnością zakończonego zbiorowym zejściem itd. Ludzie mieli taką ilość przestrzeni i byli tak nahajowani samą możliwością bycia z Ole, że tak naprawę nikomu nic nie przeszkadzało¹⁰⁴.

¹⁰³ http://diamentowadroga.pl/dd31/sporo_piwa_sie_pilo_i_czerwonego_wina, dostęp 12.04.2012.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

W wykładach prowadzonych przez podróżujących nauczycieli, w których opowiadali oni o buddyzmie w latach osiemdziesiątych¹⁰⁵, często pojawiały się wspomnienia kursu *poła*, który został zorganizowany w Kucharach w 1988 r. Mimo bardzo złych warunków uczestniczyło w nim ponad siedemset praktykujących, nie tylko z Polski, ale i zagranicą. Z przytaczanych wspomnień wynika, że w trakcie kilkudniowego kursu pojawiło się bardzo wiele czynników zewnętrznych, które utrudniały komfortowe uczestnictwo w medytacjach.

[Leszek Misiek Nadolski:] „W 1988 r. była poła w Kucharach i wówczas zeszyły się razem wszystkie możliwe trudności: zła pogoda, kiepska baza techniczna. W dodatku, o zgrozo, przyjechało chyba ze trzystu Niemców!!! Na domiar złego w kuchni coś się nie udało i już pierwszego dnia wszyscy mieli problemy żołądkowe. Padał straszny deszcz, było zimno. Niemcy wyjechali z tak głębokim doznaniem z Kuchar, że do dziś o tym mówią i tak naprawdę od tamtej pory niewielu z nich przyjeżdża”¹⁰⁶.

[Mira Boboli:] „pierwsza poła w Kucharach, 1988, za lamą Ole przyjechali do nas koledzy z Niemiec i z Danii. Przeżywali tutaj tzw. szok kulturowy. Mianowicie dworek w Kucharach wyglądał «troszeczkę» inaczej niż teraz. [...] W parku stały takie, po poprzednich gospodarzach, sławojki, namiot miał 300 metrów, kuchnia serwowała kapuśniak, do którego ustawicznie padał deszcz”¹⁰⁷.

Jak wynika ze wspomnień, mimo zewnętrznych przeszkód uczestnicy kursu *poła* nie wyjeżdżali, chcieli w nim nadal uczestniczyć. Zewnętrzne warunki nie były dla nich aż tak istotne. Najważniejsza była możliwość praktykowania, przebywania z nauczycielem i *sangą*. Mimo niesprzyjających warunków, sytuację, w której się znaleźli, postrzegali jako bardzo

¹⁰⁵ Temat ten pojawił się np. podczas tzw. „Weekndu Przekazu” zorganizowanego w Kucharach, 4 i 5 czerwca 2011 r.

¹⁰⁶ http://diamentowadroga.pl/dd31/sporo_piwa_sie_pilo_i_czerwonego_wina; dostęp 12.04.2012.

¹⁰⁷ http://diamentowadroga.pl/dd33/przestren_na_inteligencje_madrosz_kokieterie_zalotnosc_inteligencje; dostęp 12.04.2012.



Fot. 23. Kuchnia polowa w Kucharach, druga połowa lat osiemdziesiątych. Archiwum ZBDDLKK.

inspirującą. Porównywali ją do czystej krainy — rzeczywistości, w której wszystko, co się pojawia, jest piękne, pełne nieograniczonego potencjału, radosne i inspirujące. Możliwość słuchania buddyjskich nauk była dla nich bardzo cennym doświadczeniem.

[Mira Boboli:] „Było zimno, bez przerwy padało, grzęźliśmy w błocie. Polowa kuchnia serwowała rozrzedzony kapuśniak, a my mieliśmy do dyspozycji dwie wiekowe sławojki w parku... Ale poza tym — czysta kraina!”¹⁰⁸.

Budowa buddyjskiego ośrodka na terenie polskiej wsi za czasów PRL-u była niespotykanym zjawiskiem. Jak wspominają świadkowie, okoliczni mieszkańcy bardzo interesowali się tym, co dzieje się na terenie dworku. Odwiedzali posiadłość, pytając o organizowane wydarze-

¹⁰⁸ *Ibidem.*

nia i doglądając prac budowlanych. Buddyści i ich nauczyciel wzbudzali duże zainteresowanie mieszkańców. Jak wspomina Ole Nydahl, pewnego razu podczas jednego z letnich kursów mieszkańcy okolicznych wsi zwrócili się do niego o pomoc. Był to czas, kiedy pogoda nie sprzyjała uprawie roślin, nieustannie padało.

Pewnego dnia również sąsiedzi zapragnęli skorzystać ze zbudowanego wokół Kuchar pola mocy. Kiedy stałem przed beznadziejnie brzydkim, wiejskim sklepem, który miejscowe władze postawiły gustownie tuż przy wjeździe do starej szlacheckiej siedziby, podeszła do mnie grupa lekko podchmielonych rolników. Od dawna już chcieli zobaczyć lamę, mieli też do mnie prośbę: „Jeśli jesteś świętym człowiekiem, może mógłbyś wyczarować dla nas kilka dni suchej pogody? Od dwóch miesięcy codziennie pada i nasze zboże gnije”. (Nydahl 1994: 328)

Ze wspomnień zapisanych w książce wynika, że lama Ole zareagował na wystosowaną prośbę. Jak deklarował, aby pomóc rolnikom, wyraził silne życzenia w intencji zmiany pogody, co sprawiło, że deszcze przestały padać. „W efekcie nastąpiły trzy dni słońca i wiatru” (*ibidem*). Niespodziewanym rezultatem opisanego zdarzenia był fakt, że na drugi dzień trzydziestu okolicznych mieszkańców zdecydowało się przyjąć u lamy Olego schronienie. Pogoda zelżała i ulewy ustały jedynie w najbliższej okolicy. „W odległości zaledwie kilku kilometrów padało nadal bez przerwy, podobnie jak w całej Polsce” (*ibidem*: 329).

Prowadzone w Kucharach prace remontowe trwały przez ponad dwadzieścia lat¹⁰⁹. Przez ten czas dworek położony w powiecie płockim stał się bardzo ważnym miejscem dla polskich buddystów Diamentowej Drogi. Nabral symbolicznego znaczenia, nastąpiła tam sakralizacja przestrzeni. Dworek wraz z okalającym go parkiem stał się oazą *dharmy*, w której polscy buddyści mogli spotykać się systematycznie kilka razy w ciągu

¹⁰⁹ Obecnie wygląd dworku i otaczającego go parku znacznie różni się od stanu w chwili zakupu. Na letnie kursy medytacyjne przyjeżdża ponad dwa tysiące osób. Sanitariaty oraz toalety są na znacznie wyższym poziomie. Każdy ma możliwość skorzystania z pryszniców z ciepłą wodą, zjedzenia smacznych i ciepłych posiłków przygotowanych w odpowiednich do tego warunkach. Miejschem, w którym odbywają się wykłady, jest ogromny namiot cyrkowy, co roku od nowa budowany przez wynajętych specjalistów.



Fot. 24. Lobpon Tseczu Rinpoche i uczniowie. Przed namiotem w Kucharach, lata dziewięćdziesiąte. Archiwum BZDDLKK.



Fot. 25. Hannah Nydahl w Kucharach, lata dziewięćdziesiąte. Autor: Michał Bobrowski.

roku z różnymi nauczycielami szkoły Kagyu lub podróżującymi nauczycielami. Mogli oderwać się od codziennej rutyny, by przez kilka dni mieszkać pod namiotem, słuchać i praktykować nauki Buddy. Oprócz dorocznych kursów medytacyjnych prowadzonych przez Olego Nydahla, zorganizowano tu wiele inicjacji oraz wizyt znakomitych nauczycieli tybetańskich, takich, jak: XVII Karmapa, XIV Shamar Rinpocze, Lobpyn Tseczu Rinpocze czy Sierab Gjaltsen Rinpocze.

Kuchary stały się również pierwszym miejscem w Polsce, gdzie buddyści mogli udać się na odosobnienia medytacyjne¹¹⁰. Nieopodal dworku wybudowano początkowo jeden drewniany domek, następnie na tyłach parku cały kompleks domków odosobnieniowych. Do dzisiaj osoby, które chcą na pewien czas odizolować się od otaczającego ich świata i skupić się na praktyce medytacyjnej, mają tam taką szansę. Przez kilka dni mogą praktykować z dala od miejskiego zgiełku i rutyny życia codziennego. Ponadto, jak wspominają praktykujący, buddyści, których rozpira energia, mogą zacieśniać więzi z innymi poprzez wspólną pracę dla dobra ośrodka. Mogą angażować się w prace remontowe lub konserwacyjne. Mimo że odbudowa ośrodka została zakończona kilka lat temu, do dzisiaj chętni mogą wspierać ośrodek swoją pracą.

STUPY

W Kucharach wybudowano również dwie stupy — budowle często spotykane w krajach azjatyckich, zwłaszcza na terenie Tybetu, które symbolizują oświecenie. Mają one szczególne znaczenie dla osób praktykujących. W zależności od kształtu i wielkości pełnią określone, nadane im w trakcie budowania, funkcje¹¹¹. Według tradycyjnych buddyjskich nauk są to budowle, które mają przynieść pożytek istotom wspomagając je na drodze do oświecenia. W magazynie „Diamentowa Droga” opublikowano kilka artykułów objaśniających funkcje i rodzaje stup. Esencją

¹¹⁰ Buddyści praktykujący Diamentową Drogę mają możliwość wykonywania swojej indywidualnej praktyki podczas indywidualnych sesji medytacyjnych, w specjalnie przeznaczonych do tego celu domkach odosobnieniowych znajdujących się na terenie posiadłości, w wybranym przez siebie terminie.

¹¹¹ www.stupa.pl dostęp 02.03.2016.

zamieszczonej tam wiedzy zdaje się być wypowiedź Lobpona Tseczu Rinpocze, jednego z największych nauczycieli buddyjskich XX w. Inaugurował on budowę obu stup w Kucharach. Wykorzystany poniżej cytat doskonale ilustruje wielość znaczeń nadawanych tym buddyjskim budowlom. Ukazuje również korzyści, jakie według tradycyjnych nauk wynikają z zaangażowania w proces ich budowy.

[Tseczu Rinpocze:] „Znaczenie Stupy jest tak głębokie, że nie da się tego opisać w krótkich wyjaśnieniach. Przynosi ona pożytek całemu światu. Wiatr przenosi jej błogosławieństwo na wszystkie czujące istoty i oczyszcza wiele negatywności. Ktokolwiek wzniesie Stupę z wielkim oddaniem dla *dharmy* i Buddy, na pewno osiągnie oświecenie. Kto zaangażuje się w jej budowę, zgromadzi ogromną zasługę i zasieje w swoim umyśle nasiona mądrości. W jej wnętrzu znajdują się liczne relikwie, księgi z naukami, mandale, wiele tsa-tsa oraz figur różnych form Buddy. Z tego powodu okrążanie Stupy i składanie jej darów przynosi wiele zasługi i oczyszczenia”¹¹².

W Kucharach znajdują się dwie stupy — Cudów oraz Oświecenia.

Inauguracja pierwszej odbyła się w 1990 r., a drugiej — 29 lipca 2002 r. Obie ceremonie przeprowadził wielki mistrz medytacji Lobpyn Tseczu Rinpocze, bliski uczeń XVI Karmapy i nauczyciel lamy Ole Nydahla.¹¹³

Informacje na ich temat pojawiają się zarówno w pamięci indywidualnej, jak i społecznej buddystów Diamentowej Drogi. Nie poświęca się im jednak aż tyle uwagi, co np. zagadnieniu zakupu dworku w Kucharach. Najczęstsze relacje dotyczą Stupy Cudów. We wspomnieniach jest ona traktowana jako zakończony z sukcesem, trudny do zrealizowania projekt, którego efekt i inauguracja były zaskakująco spektakularne. Pośród buddyjskiej społeczności mówi się, że w trakcie inauguracji

¹¹² http://diamentowadroga.pl/dd29/budujemy_stupe dostęp 02.03.2016.

¹¹³ <http://buddyzm.imail.pl/prasa>; dostęp 02.03.2016.

pojawił się szereg pomyslnych znaków, zakrawających na miano tzw. cudów¹¹⁴.

Stojąca tuż obok dworu Stupa Oświecenia została wybudowana jako pierwsza. Jednak we wspomnieniach praktykujących poświęca się jej niewiele uwagi. Lakoniczne wzmianki są dostępne na stronie www.kuchary.pl lub w jednej z notek prasowych opublikowanych w magazynie „Diamentowa Droga”:

[...] miejsce na Stupę Oświecenia zostało wybrane przez Kongtrula Rinpocze w 1987 roku. Jesienią 1989 Tenga Rinpocze wykonał rytuał dla nagów i w tym samym roku powstało mniej więcej 2/3 konstrukcji stupy. Niezbędny dla jej budowy szalunek został pożyczony z ośrodka w Rodby. Oznacza to, że stupa jest taka sama, jak ta duńska — dodany został tylko metrowy cokół, w celu jej podwyższenia. W 1990 roku budowa stupy została ukończona. Następnie Tsechu Rinpocze przeprowadził jej inaugurację.¹¹⁵

Temat Stupy Cudów i jej budowa pojawia się we wspomnieniach praktykujących znacznie częściej. Praktykujący wspominając proces jej budowy nazywają go ważnym ogólnopolskim projektem, w którego realizację zaangażowali się mieszkańcy różnych miast Polski oraz goście z zagranicy. Najbardziej treściwym nośnikiem wspomnień, który zachowuje pamięć o przeszłych wydarzeniach, zdaje się być archiwum magazynu „Diamentowa Droga”. Wprawdzie zawiera on treści publikowane wówczas na bieżąco, jeszcze przed zakończeniem budowy, pominięcie go byłoby dużą stratą. Fragment opublikowanego przez Wojtkę Kossowskiego artykułu ukazuje kolektywny wymiar projektu oraz jego „polską” specyfikę. Stupa Cudów nie kryła w sobie jedynie tradycyjnej, dharmicznej symboliki, dla polskich buddystów stała się również symbolem wyzwolenia z wcześniejszych, komunistycznych ograniczeń.

¹¹⁴ http://diamentowadroga.pl/dd31/a_moze_samo_powstanie_stupy_cudow_bylo_cudem; dostęp 02.03.2016.

¹¹⁵ http://diamentowadroga.pl/dd39/co_nowego_w_kucharach; dostęp 02.03.2016.



Fot. 26. Inauguracja Stupy Cudów w Kucharach (2002). Archiwum BZDDLKK.



Fot. 27. W trakcie inauguracji stupy (2002). Archiwum BZDDLKK.

Rozdział IV

W Ośrodku w Kucharach powstanie wkrótce nowa stupa. Nie tak wielka, ale równie wspaniała, z eleganckim płaszczem z naturalnego kamienia. Będzie to Stupa Cudów. Jej symboliczne znaczenie opowiada o cudach, które sprawiają, że błędne poglądy zostają wyparte poprzez właściwe. Czyż nie mieliśmy w naszym kraju w ostatnich latach dosyć „cudów”? Do dobrego przyzwyczajamy się szybko, ale dobrze pamiętam jeszcze czasy, kiedy ściskając w jednej ręce kartkę na benzynę, a w drugiej podanie o paszport, stałem w kolejce do reglamentowanej „wolności”. Ta stupa będzie nie tylko modelem uniwersalnego oświecenia, ale również symbolem naszej polskiej drogi do wolności, naszego cudu. Z pomocą wszystkich będziemy mieli możliwość przeżycia inauguracji stupy w Kucharach jeszcze w tym roku.¹¹⁶

Dzięki archiwum Diamentowej Drogi oraz stronie www.stupa.pl prześledzić można cały proces przygotowań i budowy stupy. Można tam odnaleźć relacje potwierdzające indywidualne wspomnienia praktykujących. Budowa Stupy stała się projektem, który integrował ogólnopolską społeczność buddystów Diamentowej Drogi. Każdy ośrodek miał w tym projekcie jakiś udział. Podobnie jak Kuchary, stupa stała się dobrem wspólnym wszystkich buddystów w Polsce.

W pierwszy weekend marca stupa faktycznie stała się projektem ogólnopolskim. Do Kuchar ze wszystkich stron kraju zjechało około 100 osób, aby poważnie pogłównkować, jak zgromadzić niezbędne pieniądze i materiały na budowę. [...] W budowę Stupy zaangażowane zostaną wszystkie ośrodki w Polsce. W każdym z nich jedna osoba będzie w stałym kontakcie z kierownikami grup. Ciągłe jesteśmy pod wrażeniem spotkania. Bez wielkiej przesady można powiedzieć, że w całej 2500-letniej historii buddyzmu, nie zdarzyło się jeszcze, żeby polscy buddyści w tak dużej liczbie pracowali tak wydajnie nad tak dużym projektem. W pierwszy weekend marca Stupa stała się własnością całej *Sangi*.¹¹⁷

¹¹⁶ http://diamentowadroga.pl/dd30/stupy_sa_trojwymiarowymi_modelami_stanu_oswiecenia; dostęp 02.03.2016.

¹¹⁷ http://diamentowadroga.pl/dd30/budujemy_razem_stupe; dostęp 02.03.2016.

O końcowym efekcie i inauguracji Stupy Cudów w Kucharach można również przeczytać w Diamentowej Drodze. Jak relacjonują świadkowie, wiele warunków musiało zostać spełnionych, wiele sytuacji pozornie niemożliwych lub trudnych do realizacji musiało w bardzo krótkim czasie zostać zrealizowanych, aby stupa została wybudowana i zainaugurowana. Ceremonia odbyła się bez przeszkód. Uczestniczyli w niej nie tylko Polacy ale również zagraniczni goście. Powstała budowla z kamienia, cementu i metali, która jest dowodem na istnienie w pełni zintegrowanej społeczności, której podstawą istnienia jest zarówno *dharma*, jak i przyjaźń. Jest posągiem nie tylko symbolizującym oświecony umysł (zgodnie z tradycyjnymi naukami), pośród polskich buddystów stała się świadectwem integracji, współpracy, grupowej sprawczości, efektywności i wolności.

I nagle zadzwonił telefon. Zostało tylko 10 tygodni czasu. Tylko 10 tygodni na zbudowanie stupy. Tylko 10 tygodni na zebranie pieniędzy, zorganizowanie kursu, dopięcie wszystkiego na ostatni guzik. Tylko 10 tygodni na zmobilizowanie ludzi z całej Polski, którzy przyjadą, pomogą i sprawią, że wszystko zagra. Oczywiście to, co niemożliwe, udało się. Bo niemożliwe było zebranie 300 000 złotych, niemożliwe było zrobienie konstrukcji żelbetowej w trzy tygodnie, niemożliwe było przycięcie granitu «na wczoraj». Niemożliwe, a jednak. Jak wiele warunków musiało się ześcisć razem, aby wszystko wypaliło! To nie tylko kwestia dobrej karmy i dobrej organizacji. To jeszcze kwestia przyjaźni, idealizmu i szczodrości, a także czystości i mocy przekazu.¹¹⁸

WIZYTY TYBETAŃSKICH ŁAMÓW

Zgodnie z życzeniem XVI Karmapy, do Polski zaczęli przyjeżdżać tybetańscy lamowie, kiedy okazało się, że Polacy są zainteresowani buddyzmem i Diamentową Drogą. Byli to nauczyciele buddyjscy z bardzo bliskiego otoczenia XVI Karmapy, którzy wraz z nim po inwazji Chin

¹¹⁸ http://diamentowadroga.pl/dd31/a_moze_samo_powstanie_stupy_cudow_bylo_cudem; dostęp 02.03.2016.

na Tybet wspomagali rozwój buddyzmu tybetańskiego na uchodźstwie, zwłaszcza na terenie Indii i Nepalu. Dzięki pracy Olego i Hannah Nydahłów, którzy rozpoczęli przenoszenie nauk *dharmy* na Zachód, ci wielcy mistrzowie zaczęli być również zapraszani do Europy.

[Marcel:] „W latach osiemdziesiątych lama Ole i Hannah zaprosili praktycznie prawie wszystkich *tulku*¹¹⁹. Kiedy mówimy o *tulku* i patrzymy tylko na szkołę Kagyu, możemy powiedzieć, że XVI Karmapa wyprowadził prawie wszystkich młodych z Tybetu. Beru Khientse — przyjechał do Polski. Karmapa wyprowadził Ajanga Rinpocze, który zrobił pierwszą połę w Polsce. Kontrul, Situ, Tenga Rinpocze, Dzialtsab, Lobpon Tseczu, Szamar... Wszyscy byli w Polsce dzięki Olemu. I to były początki, wszystko w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Wielu mistrzów, nauczycieli przyjechało dzięki pracy Olego”.

Pierwszym tybetańskim lamą w naszym kraju był młody Ajang Rinpocze, który przyjechał do Polski w 1981 r. do Szczecina, gdzie przez dziesięć dni prowadził kurs praktyki poła¹²⁰. Był to nauczyciel lamy Olego, który jako pierwszy udzielił mu przekazu praktyki świadomego umierania tzw. poła¹²¹. Kolejnym był Beru Khientse Rinpocze, który jako pierwszy tybetański mistrz przeprowadził publiczny wykład w Teatrze Stu w Krakowie. O wielu wizytach wspominała Zuzanna Czapnik w przeprowadzonym z nią wywiadzie opublikowanym na łamach magazynu „Diamentowa Droga”. Wielu praktykujących wspominało, że Zuzanna prowadziła bardzo skrupulatne notatki na temat wizyt tybetańskich lamów i udzielanych przez nich inicjacji. Poniższy cytat zdaje się potwierdzać.

¹¹⁹ „*Tulku* to człowiek odradzający się dla pożytku wszystkich istot. Ukazuje się on, by umożliwić im dostęp do natury buddy” (Ny Dahl 2011: 316). Przeważnie w buddyzmie tybetańskim nazywa się tak kolejne inkarnacje wysokich lamów.

¹²⁰ Zob. rozdział „Buddyzm w PRL”.

¹²¹ Wydarzenie to zostało dokładnie opisane w książce *Buddowie Dachy Świata*. Jak wspominał Ny Dahl: „Następnego dnia przyjechał Ajang Tulku, dzierżawca szczególnej linii poła — medytacji przeniesienia świadomości w chwili śmierci w sferę ponadczasowej radości. Na życzenie Karmapy mieliśmy otrzymać teraz pełny przekaz tej praktyki. [...] Przyjmowaliśmy ten przekaz jako pierwsi z białych” (Ny Dahl 2011: 281).



Fot. 28. Wizyta Beru Khientse Rinpocze w Krakowie, lata osiemdziesiąte.
Archiwum BZDDLKK.



Fot. 29. Beru Khientse Rinpocze błogosławi Zuzannę Czapnik po inicjacji.
Archiwum BZDDLKK.

[Zuzia Czapnik:] „Z kolei w Krakowie pierwszym Tybetańczykiem był Beru Czientse Rinpocze w 1984 roku. Był to wysoko inkarnowany lama przebywający wraz z czterema *tulku* blisko Karmapy. Udzielił nam inicjacji do praktyk Czerwonej i Białej Tary, Buddy Amitaby, Mahakali, Czerwonej Dakinii, Dordże Sempa. Cereemonie były przeniesione wprost z Tybetu, z całym przepychem form i skomplikowanych wizualizacji. W marcu 1986 przyjechał do Krakowa Tenga Rinpocze, na przełomie czerwca i lipca tego samego roku odwiedził nas Situ Rinpocze. W maju 1987 po raz pierwszy pojawił się w Polsce Lobpyn Tseczu. Spotkanie odbyło się w Warszawie. Potem Polskę w listopadzie 1987 odwiedził Kongtrul Rinpocze (Poznań). W 1989 w listopadzie do Warszawy przyjechał Działtsab, a parę dni później Beru Czientse. W 1991 Lobpyn Tseczu przyjechał do Krakowa, a potem odwiedził Kuchary. Jeszcze w 1994 roku, z bardzo krótką wizytą był w Krakowie Szamar Rinpocze”¹²².

W pamięci indywidualnej, jak i społecznej pierwsze wizyty tybetańskich nauczycieli są przedstawiane jako bardzo ważne wydarzenia. Oto przyjeżdżali lamowie ze Wschodu, często też bezpośredni nauczyciele Olego i Hannah Nydahlów, którzy udzielali tych samych nauk i inicjacji, jakie były przekazywane w Tybecie. Nowość, znaczna odmienność kulturowa, wszystko to sprawiało, że ówczesna wiedza praktykujących na temat odprawianych ceremonii i rytuałów była niewielka. Jak relacjonowała jedna z respondentek, gesty, dźwięki, mantry były dla nowicjuszy czymś magicznym.

[Mira Boboli:] „Wszystkie te pierwsze spotkania miały dużo takiej magii w sobie. Dlatego, że to takie zewnętrzne oddziaływanie poprzez formę było również bardzo silne. Sam tron, szaty Rinpocze cała ta nieznajomość, tajemniczość, wszystko było takie nowe. Nie wiadomo było, co to jest mała na przykład. Dzwonki, śpiewy, inicjacje. Inicjacje to już w ogóle, wtedy była jedna wielka niewiadoma”.

¹²² http://diamentowadroga.pl/dd30/wyberam_bycie_szczesliwa; dostęp 12.10.2016.

Jak wspominają praktykujący, dzięki spotkaniom z tybetańskimi lamami związki Polaków ze Wschodem zacieśniały się. Pierwsze wizyty poszczególnych Rinpocze były we wspomnieniach respondentów przedstawiane jako bardzo egzotyczne. Były nowym doświadczeniem zarówno dla polskiej *sangi*, jak i gości z Himalajów. Najprawdopodobniej z tego powodu w wielu wspomnieniach praktykujący przywołują liczne anegdoty wskazujące na rozmaite różnice kulturowe. Podczas weekendu przekazu zorganizowanego z okazji trzydziestopięciolecia Związku Budyjskiego Diamentowej Drogi w Polsce uczestniczący w panelu dyskusyjnym podróżujący nauczyciele przytoczyli kilka zabawnych historii. Pierwszą wartą uwagi jest opowieść z wizyty Situ Rinpocze w Polsce. Prezentuje nie tylko różnice kulturowe, ale również zaangażowanie Polaków w możliwie jak najbardziej uroczyste, zgodne z tybetańską tradycją, przywitanie wysokiego lamy.

[Leszek Misiek Nadolski:] „Wizyta Situ Rinpocze w Krakowie. Znowu impreza działa się w Teatrze »Stu«. Oficjalne przywitanie Rinpocze już w *gompie*. Rinpocze zasiadł na tronie. Podjęliśmy próbę oficjalnego przyjęcia, czyli ofiarowanie mandali. Wszystko było przygotowane do tego ofiarowania mandali, tylko ktoś zapomniał wystawić tackę i podać osobie, która miała tę mandalę ofiarować Rinpoczemu. No i ta panna, pamiętam stanęła przy tym stoliku, już wszyscy czekają na ten cały ceremoniał, i ona z przerażeniem patrzy, że nie ma tej tacki. Koszmar, tysiąc osób, Rinpocze na tronie, ryż jest... Człowiek jest, nie ma sprzętu. I nagle jakaś panna powiedziała: »Syp sobie na łapę«. I ona biedna to zrobiła. Tę mandalę recytowała pod nosem, drżącym głosem i sypała sobie w garść. Nasypała wielką kupkę, i nagle ta suflerka mówi »Połóż mu na tronie«. Ona poszła do tronu, nasypała ten ryż na tronie i usiadła. A Rinpocze na to: »Wiecie co? Jeśli chodzi o jakieś takie ceremonialne historie, to nie jest aż takie ważne, nie przejmujcie się«¹²³.

¹²³ Fragment wykładu podczas weekendu przekazu zorganizowanego w czerwcu 2011 r. w Kucharach.



Fot. 30. Jamgon Kontrul udziela inicjacji w Poznaniu, druga połowa lat osiemdziesiątych. Archiwum BZDDLKK.

Zabawną opowieść przytoczył również w trakcie grupowego wykładu Karol Ślęczek, który przypomniał wizytę Jamgona Kontrula Rinpocze w Poznaniu. Z jednej strony rozbawiła ona wszystkich słuchaczy, z drugiej strony prezentowała postawę Rinpocze, którą przyjmował względem wszystkich czujących istot.

[Karol Ślęczek:] „Kontrul Rinpocze w Poznaniu. Tam była niewiarygodna historia, inicjacja była w takim normalnym wieżowcu, w sali związków zawodowych. To było drugie lub trzecie piętro. I przyszła kaczka, z zoo, po schodach na inicjację. Piękna kaczka, z zoo przyleciała, weszła po schodach i Rinpocze ją pobłogosławił, kazał się nią opiekować, żeby nikt jej nie zabił i nie zjadł”¹²⁴.

Humorystyczną opowieść często przytacza również Maggi Lehnert-Kossowski¹²⁵ podczas prowadzonych przez siebie wykładów. Opo-

¹²⁴ Fragment wykładu podczas weekendu przekazu zorganizowanego w czerwcu 2011 r. w Kucharach.

¹²⁵ Maggi Lehnert-Kossowski z biegiem czasu stała się asystentką Lobpona Tsechu Rinpocze. Nauczyła się języka tybetańskiego, była jego tłumaczem na język polski, niemiecki i hiszpański. Pomagała organizować podróże Rinpocze po Zachodzie, w których również sama uczestniczyła.



Fot. 31. Błogosławieństwo po inicjacji przeprowadzonej przez Lobpona Tsechu Rinpocze. Archiwum BZDDLKK.

wiadając o życiu Lobpona Tsechu Rinpocze¹²⁶, często przywołuje jej pierwsze spotkanie z Rinpocze w Gdańsku, w 1987 r. Jak wspomina, podczas pierwszej wizyty Rinpocze przyjechał ze swoim asystentem, bez Olego i Hannah, która podczas tej wizyty miała być tłumaczem z języka tybetańskiego na angielski. Z jakichś powodów przyjazd duńskiego małżeństwa opóźnił się o kilka dni. Gospodarze (Maggi wraz z mężem Wojtkiem Kossowskim), chcąc zapewnić znamienitym gościom opiekę, troszczyli się o nich najlepiej jak potrafili, korzystając z dobrodziejstwa języka migowego — wówczas nie władali żadnym innym zrozumiałym dla obu stron językiem. Była jednak pewna rzecz, która wzbudzała w gospodarzach zaciekawienie. Jak wspominała Maggi, Rinpocze podczas posiłków, przed konsumpcją, dotykał każdej potrawy paluszkami. Domownikom wówczas wydawało się, że jest to jakaś specjalna forma błogosławienia jedzenia, gesty Rinpocze traktowali bardzo poważnie.

Tomek Lehnert, wieloletni sekretarz lamy Olego i Hannah, jest jej bratem. Ich miastem rodzinnym jest Gdańsk.

¹²⁶ Zob. http://diamentowadroga.pl/dd48/sciezka_oddania; dostęp 10.11.2016.

Po przyjeździe Olego i Hannah okazało się, że Rinpocze, zgodnie z zaleceniem swojego tybetańskiego lekarza, chciał spożywać jedynie ciepłe potrawy. Nie znając polskiej kuchni, palcem sprawdzał temperaturę dań wystawionych na stole.

W wielu wspomnieniach praktykujących Lobpon Tseczu Rinpocze pełni bardzo ważną rolę. Na prośbę lamy Olego i Hannah odwiedzał Polskę bardzo często, od 1987 r. niemal rokrocznie aż do śmierci w 2003 r.

Był pierwszym i jednym z najbardziej znaczących nauczycieli lamy Olego Nydahla i jego żony Hannah, którzy wielokrotnie zapraszali go do Europy, począwszy od 1987 r. W ten sposób Rinpocze rozpoczął ścisłą współpracę z ośrodkami Diamentowej Drogi założonymi przez lamę Olego i Hannah na prośbę XVI Karmapy. Intensywnie podróżował, odwiedzając Europę, obie Ameryki i Australię, udzielając nauk i niezliczonych inicjacji. Dzięki jego aktywności w Europie zostało zbudowanych 16 stup¹²⁷.

W Polsce inaugurował obie stupy znajdujące się w Kucharach. Ponieważ odwiedził Polskę wiele razy, praktykujący ówczesnie buddyści znają wiele osobistych historii z nim związanych. Często opowieści te są bardzo emocjonalne, prezentują Rinpocze jako niezwykłego człowieka, nauczyciela pełnego miłości i współczucia oraz wielkiego mistrza medytacji. Jako przykład prezentuję wspomnienie jednego z respondentów, który w trakcie wywiadu przypominał kurs z Rinpocze zorganizowany w latach dziewięćdziesiątych w Kucharach.

[Daniel:] Tam gdzie był kiedyś bar Niklasa, tam była *gompa*. Był taki namiocik, przedłużenie było zrobione z folijki. To był czas wielkiej improwizacji, może z 200 osób było wtedy... I Lobpon Tseczu Rinpocze, naprawdę wielki lama, zawsze rano w dniu inicjacji, chodził po tym namiocie, sprawdzał, oglądał w tym namiocie, baraku otwartym z prawej strony. No i myśmy tak zobaczyli z daleka: »O, lama chodzi to podejźmy bliżej zobaczymy, kto to jest«. No i ja, jakoś szedłem ostatni, dziew-

¹²⁷ <http://buddyzm.pl/pl/nauczyciele/18-lobpyn-tseczu-rinpocze>; dostęp 12.10.2016.

czynny poszły wcześniej. Zanim doszedłem, to on już wyszedł stamtąd. A one obydwie siedziały, zaryczane. Ja mówię: »Co się stało?«. A Basia mówi: »podeszłam, a lama tak na mnie popatrzył, spojrział głęboko w oczy i mówi: cześć, jak dobrze cię widzieć, hello! Podał mi rękę, Krystynie podał rękę, i ja poczułam takie ciepło w sercu, że się nie mogę pozbierać«”.

W trakcie kilkunastominutowej opowieści poświęconej Rinpocze badany opowiadał również, jak bliski był dla niego Lobpon Tseczu. Wielu praktykujących we wspomnieniach opisywało, jak wielkie znaczenie i wpływ Rinpocze miał na w ich praktykę i życie.

[Daniel:] „Rinpocze pokazał mi, że rzeczy naprawdę nie są takimi, jakie sobie wyobrażamy. Że przestrzeń, miłość, radość nie są tylko teorią w jakiejś tam buddyjskiej książce, że on jest urzeczywistnieniem tego, tej miłości i współczucia. Tyle miłości, co dostaliśmy po prostu będąc obok Rinpocze, po prostu będąc. To stąd wzięło się to doświadczenie, że też chcę być taki jak on”.

[Tomek Lehnert:] „Kiedy podróżowałem z Lobponem Tseczu, wszystko miało smak tej radości. Maggie, moja siostra, która była sekretarką Rinpocze, powiedziała, że wszystko, co robił Lobpon Tseczu, miało głębokie znaczenie. Nawet wtedy, gdy podawał komuś filiżankę herbaty, miało to znaczenie. Nie chodziło w tym o jakiś spisek. Chciał po prostu pomóc istotom na drodze do oświecenia. Stała za tym głęboka motywacja”¹²⁸.

Respondenci przywoływali w pamięci również rozmaite niesamowite zjawiska, których (ich zdaniem) sprawcą był Rinpocze. Opowiadali o kwiatach spadających przed nim podczas spacerów po parku w Kucharach, zwierzętach lgnących do niego z ogromnym zaufaniem, tęczę wokół słońca w trakcie odprowadzanych przez niego rytuałów czy nagłych zmianach pogody zachodzących za sprawą jego życzeń. Z jednej strony Rinpocze jest przedstawiany jako nauczyciel, który

¹²⁸ http://www.diamentowadroga.pl/dd38/to_jest_zupelnie_niesamowite; dostęp 02.12.2016

był bardzo blisko swoich uczniów, poświęcał im wiele uwagi, z drugiej jednak jako postać niemalże magiczna.

[Krzysztof:] „Doświadczałem już wówczas tak zwanych »cudów«, które Lobpon Rinpocze robił. [...] Ja tu nie mówię o praktyce, nie mówię o inicjacjach, mówię o tym, co na zewnątrz się wydarzało. Któregoś razu, tak od strony Płocka nadchodziła burza. Lobpon Tseczu nie był głośny, był bezgłośny, był cichutki. Burza szła prosto na Kuchary, na namiot, była dotkliwa w tych piorunach, ten deszcz z daleka był głośny. Rinpocze nie było słyhać, to nie był taki megasprzęt, że można było podkreślić »volume«, żeby można było Lobpona Tseczu przebić przez tę burzę. Tam były jakieś dwa głośniczki i to było całe nagłośnienie na te sześćset osób. No i wtedy Lobpon Tseczu powiedział, żebyśmy wszyscy zbierali patyczki. No to żeśmy zbierali i ktoś z kuchni przyniósł metalową miśę. I te patyczki Rinpocze kazał tam wrzucić i wtedy tym się już zajął Kalzang. On wiedział co robić, podpalił małe ognisko z tych patyków, które szybko się rozpałiło. Zaczęło płonąć, a on wystawił tę całą miśę poza namiot. Lobpon Tseczu wraz z Kalzangiem zaczęli mówić jakieś mantry i zrobiła się cisza. To było zjawisko elektryzujące, że ta burza, która nacierała na Kuchary skręciła w innym kierunku. I potem Lobpon Tseczu powiedział: »bo ta burza by nam przeszkodziła w wykładzie, a on chciał skończyć«”.

W przytaczanych wspomnieniach Rinpocze jest przedstawiany jako nauczyciel, który swoim spokojem i sprawczością imponował wielu praktykującym. Był dla nich zarówno źródłem wiedzy¹²⁹, jak i inspiracją do praktyki. Bez wątplenia respondenci, wspominając spotkanie Lobpona Tseczu Rinpocze, traktują je jako bardzo cenne przeżycie.

Na początku lat dziewięćdziesiątych Polskę odwiedził również XIV Szamar Rinpocze, pełnoprawny dzierżawca Linii Karma Kagyu. Po

¹²⁹ Na stronie www.diamentowadroga.pl można odnaleźć wiele artykułów, które są przedrukami wykładów Rinpocze udzielanych między innymi w Kucharach.

śmierci XVI Karmapy był odpowiedzialny zarówno za utrzymanie i kultywowanie linii przekazu, jak również za odnalezienie inkarnacji XVII Karmapy. Obowiązek, który na nim spoczywał, był ogromny i niezwykle trudny. W tradycyjny sposób rozpoznawania kolejnych inkarnacji Gjalła Karmapy zaczął ingerować rząd chiński, co w efekcie sprawiło, że pojawiło się dwóch kandydatów do Czarnej Korony. Wizyta Szamara Rinpocze w Polsce była między innymi powiązana z tymi wydarzeniami na Wschodzie¹³⁰. Mimo otrzymywanych pogroźek, podróżował po Europie, udzielając nauk, inicjacji oraz informacji na temat odnalezienia XVII Karmapy Trinlej Thaje Dordże. Wizyta Rinpocze w Polsce była utrzymywana w tajemnicy, nie udzielano żadnych oficjalnych informacji na jej temat. Ze wspomnień ówczesnych organizatorów wynika, że byli w pełni świadomi powagi sytuacji, bardzo dbano o ochronę Rinpocze.

[Mira Boboli:] „Ponieważ otrzymywał sporo pogroźek, które mówiły o zagrożeniu jego życia, ta wizyta w Polsce była utrzymywana w tajemnicy. Na spotkanie z nim mogli przyjechać tylko najbardziej oddani i zaufani przyjaciele. Ten dobór w pewien sposób był oczywiście uzasadniony, ale nie był oczywiście łatwy. [...] Więc przyjechał do Kuchar, a ja byłam odpowiedzialna za przygotowywanie i nadzorowanie oraz przygotowywanie posiłków dla Rinpocze. Żeby w 100% wykluczyć możliwość zaszkodzenia mu w ten sposób. Przyjechał do Kuchar. Na bardzo krótko. To była bardzo krótka wizyta”

Dla wielu Polaków to spotkanie z Rinpocze było pierwszym, dla niektórych jedynym. Z relacji świadków wynika, że podczas wizyty w Kucharach wyrecytował tekst sadhany Amithaby i udzielił inicjacji na taką samą formę Buddy. W trakcie pobytu poprowadził też wykład. W pamięci społecznej istnieją znikome informacje na temat tej wizyty. Dobrym źródłem wiedzy na temat ówczesnych wydarzeń są bezpośrednie wspomnienia świadków. Niestety, nie są one zbyt szczegółowe. Udało mi się jednak dotrzeć do jednego, prywatnego wspomnienia, które po raz kolejny uwidacznia znaczące różnice kulturowe i społeczne.

¹³⁰ Więcej na temat procesu rozpoznania inkarnacji XVII Karmapy w rozdziale „Kontrowersja”.

[Mira Boboli:] „Pamiętam, że jak jechaliśmy do Kuchar, Rinpocze miał taką obserwację... Przyleciał bezpośrednio z Niemiec i podobało mu się to, że w Polsce ludzie są otwarci. A wniosek ten powstał na podstawie krajobrazu, chałupek rozsianych po polach. Powiedział że: »W Niemczech ludzie się grodzą, a tu w Polsce takiego zwyczaju nie ma«. Te gospodarstwa były takie porozsiewane, gdzieś tam w polu stały. Miał taką obserwację i to ja zapamiętałam. Później rozmawialiśmy trochę o historii chyba Polski no i ciemne wieki palenia czarownic, inkwizycji, Kościoła. I Rinpocze w ogóle nie mógł zrozumieć... »Jak to Kościół mógł palić kobiety?«. Tłumaczyłam ja i Wojtek, i Hannah. Hannah też miała z nim taką rozmowę, a Rinpocze mówił »No ale jak to? Dlaczego kościół palił kobiety?«. Rinpocze nie mógł tego zrozumieć”.

To była jedyna wizyta XIV Shamara Rinpocze w Polsce. Mimo że nie odwiedził naszego kraju ponownie, starał się utrzymywać kontakt ze wszystkimi ośrodkami Diamentowej Drogi. Co pewien czas pisał wyczerpujące listy opisujące rozwój wypadków politycznych dotyczących Linii Karma Kagyu.

PODRÓŻUJĄCY NAUCZYCIELE

Wraz z rosnącym zainteresowaniem buddyzmem w Polsce zaczęli pojawiać się tzw. podróżujący nauczyciele. Już od lat osiemdziesiątych wybrani uczniowie Olego i Hannah byli proszeni o dzielenie się swoją wiedzą z innymi. Nie podpisywali żadnych umów ani kontraktów. Ich praca była oparta na wzajemnym zaufaniu, z jednej strony do lamy i przekazywanej przez niego *dharmy*, z drugiej do ucznia, że będzie godnie reprezentował tradycję liczącą ponad 2 500 lat.

Pierwszymi podróżującymi nauczycielami w Polsce stali się w latach osiemdziesiątych Waldemar Zych i Marek Sawicki.

[Tomek Lehnert:] „Marek Sawicki był niesłychanie zdolny, miał dar nauczania. Przyjeżdżał co miesiąc, co dwa tygodnie do różnych

miast i dawał wykłady. On był nauczycielem chemii w szkole średniej. Za jego sprawą zarejestrowaliśmy się jako stowarzyszenie w 1984 roku. Jestem mu do dzisiaj bardzo wdzięczny, bo ta ciągłość była zachowana, jak Olego nie było.

Waldemar był bardziej skierowany na takie formalne praktyki, pudże. Został w końcu mnichem o imieniu Rinczen”.

Mechanizm stawania się podróżującym nauczycielem w Diamentowej Drodze został opisany przez kilku respondentów w bardzo podobny sposób.

[Tomek Lehnert:] „Podróżujący nauczyciele są to nasi przyjaciele, których lama Ole uprawnia w sposób oficjalny do przekazywania *dharmy*. W jego imieniu stają się aktywnością swojego nauczyciela. Nie jest to proces biurokratyczny, jest to proces płynny, naturalny. Najpierw zaczynamy w swoim ośrodku, kiedy nas zaproszą jakieś miasta sąsiednie, później jeśli nas zaproszą jakieś miasta dalsze, później miasta zagraniczne”.

[Wojtek Tracewski:] „To działa w ten sposób, że po prostu lama Ole mówi komuś, że ma zacząć robić wykłady, jeżeli uważa, że ten człowiek jest wystarczająco inteligentny, żeby się tym zająć czy też ma wystarczającą ilość doświadczenia. No i automatycznie coraz więcej przyjaciół podróżowało z wykładami, bo powstawały ośrodki”.

Wszystkie opowieści przedstawiane przez podróżujących nauczycieli publicznie lub w trakcie wywiadów mają jeden wspólny element. Lama Ole, proponując swoim uczniom podróżowanie i nauczanie o podstawach buddyzmu tybetańskiego, zwykle robił to w bardzo nieoczekiwany i nieprzewidywalny sposób. Doskonałym tego przykładem jest wspomnienie Adama Jankiewicza:

[Adam Jankiewicz:] „Jeśli chodzi o mnie, to w samochodzie, jadąc razem z lamą, usłyszałem pytanie o to, co chcę robić w życiu. Odpowiedziałem, że jak skończę szkołę oficerską, to chciałbym uczyć kolegów nie tylko jak być dobrymi policjantami, ale też,

jak być dobrymi ludźmi. Wtedy Ole odpowiedział: »Mam dla ciebie zadanie — długa zimowa trasa po Rosji z wykładami«¹³¹.

Jednak nie u wszystkich proces stawania się podróżującym nauczycielem wyglądał jednakowo. Nie wszyscy od samego początku godzili się na nowo wyznaczone zadania. Z ich wspomnień wynika, że niekiedy potrzebowali kilku miesięcy lub lat do tego, aby przygotować się do nowej roli. Inni byli stawiani przed faktem dokonanym, nie mieli innej możliwości, jak tylko natychmiast zacząć wykłady. Jeden z rozmówców przybliżył niecodzienne okoliczności zainaugurowania jego nowej roli społecznej.

[Wojtek Tracewski:] „Dosyć wcześnie odkryłem, że jeśli chce się trochę czasu spędzić z lamą, to warto pojechać z nim do Rosji. Jest to pewnego rodzaju ziemia nieznana. To znaczy nie mieliśmy tam żadnych ośrodków, a lama Ole zaczął podróżować do tego kraju... w osiemdziesiątym ósmym roku był tam po raz pierwszy. W osiemdziesiątym dziewiątym roku ja już się o to postarałem, żeby tam pojechać razem z nim. W dziewięćdziesiątym drugim roku byłem znowu z lamą Ole w Rosji. To była taka duża podróż przez Syberię. Było wiele osób od nas, był Misiek, była Berta... był Piotrek Kaczmarek, Tadeusz Uchto był też. No i w Irkucku, czyli w połowie trasy mniej-więcej skończyły mi się pieniądze i poszedłem do lamy Ole, żeby mi pożyczył trochę do Władywostoku. No ale Ole powiedział nie... »Mam inny pomysł, my pojedziemy dalej do Władywostoku, a ty wrócisz z Irkucka do Polski i po drodze w ośrodkach, które założyliśmy, będziesz robił wykłady i jeżeli zrobisz je dobrze, to przyjaciele kupią ci bilet do następnego miasta w stronę Polski. A jeżeli nie... to sam jesteś sobie winien«”.

Przed opisaną podróżą po Rosji Wojtek tłumaczył wykłady lamy Olego z języka niemieckiego. Był również tłumaczem jego książek. Wiele

¹³¹ http://www.diamentowadroga.pl/dd39/90_kilo_dlugi_plaszcz_i_pistolet_pod_pacha; dostęp 12.20.2016.

razy również podróżował wspólnie z lamą Ole. Oboje znali się bardzo dobrze. Wejście w nową rolę społeczną zapewniło mu nie tylko bezpieczny powrót do kraju. Od tamtej pory stale tłumaczy książki i wykłady Nydahla, systematycznie z własnymi wykładami odwiedza również obce kraje. Jak zauważył jeden z respondentów, bycie podróżującym nauczycielem nie polega jedynie na szerzeniu wiedzy na temat *dharmy*. Jest to również okazja do samodzielnego rozwoju, poszerzenia zasobu informacji na temat buddyzmu, jak i zdobycia nowych doświadczeń.

[Daniel:] „Wiesz, żeby kogoś uczyć, najpierw samemu trzeba się uczyć. I chyba to o to też chodzi z tymi podróżującymi nauczycielami, że... myślę, że my na początku przez bardzo długi czas sami uczymy się z tej sytuacji najwięcej. Nie wiem, jak długi, ale mam wrażenie, że bardzo długi”.

Status podróżującego nauczyciela w Diamentowej Drodze nie jest profesją ani sposobem na zarabianie pieniędzy. Jest to działanie wolontarystyczne, wykonywane w czasie wolnym. Jak objaśniała to niegdyś Hannah,

[...] podróżujący nauczyciele to zwykle prawdziwi idealisci mający pracę, ludzie, na których spoczywają różne odpowiedzialności i którzy z powodu psychologicznego nadmiaru i oddania znajdują czas na odwiedzanie różnych miejsc i pomaganie innym. Wszystko to działa na zasadzie dobrowolności.¹³²

KONTROWERSJA

Kiedy poprosiłam respondentów o wymienienie ich zdaniem najbardziej przełomowych momentów w buddyzmie Diamentowej Drogi w Polsce, każdy z rozmówców wskazał na kontrowersję związaną z rozpoznaniem XVII inkarnacji Karmapy. Kontrowersje polityczne wokół wyboru ko-

¹³² http://diamentowadroga.pl/dd39/mozemy_bardzo_duzo_sie_od_siebie_nauczyc; dostęp 12.11.2016.

lejnej inkarnacji Rangdziunga Rigpe Dordże doprowadziły do rozłamu *sangi* na całym świecie. Dokładne uwarunkowania i okoliczności tego wydarzenia zostały szeroko opisane w publikacji pt. *Karmapa Prophecies*, opublikowanej w 2009 r., autorstwa Sylwii Wong. W polskiej wersji językowej zostały wydane dwie inne książki, które również szeroko komentują te wydarzenia. Pierwszą z nich jest publikacja Tomasza Lehnerta *Oszuści w szatach* (1999) oraz autorstwa Erika D. Currena książka *Budda bez uśmiechu*.

W chwili, gdy z początkiem lat dziewięćdziesiątych rozpoczęły się głośne dyskusje polityczne na temat prawdziwości przekazu oraz konieczności dokonania wyboru Karmapy, na Wschodzie wrzało. Z jednej strony, zgodnie z dotychczasową tradycją Szamar Rinpocze przedstawiał odnalezione i zidentyfikowanego przez siebie i Lobpona Tsechu Rinpocze chłopca, który urodził się w Tybecie — Trinlej Thaje Dordże. Z drugiej strony pojawił się kandydat wspierany przez Situ Rinpocze i XIV Dalajlamę, który nigdy wcześniej nie ingerował w proces odnalezienia i identyfikacji Karmapy.

Większa część mnichów na Wschodzie opowiedziała się za XVII Karmapą, Ogjenem Trinlejem Dordże, którego potwierdził Dalajlama i rząd chiński, który jednak nie jest uznawany przez część lamów, w tym Olego Nydahla. (Kossakowski 2010: 56)

W trakcie tych wydarzeń niewiele informacji docierało do Polski, media milczały, wiadomości na temat procesu rozpoznania XVII Karmapy były przekazywane między praktykującymi ustnie. Z czasem jednak do Polski zaczęły docierać zagraniczne artykuły, które dokładnie opisywały bieg wydarzeń, relacjonując informacje z obu stron.

[Tomek Lehnert:] „Chodziło o uznanie, albo nieuznanie Ogjen Trinlej, który był kandydatem do tytułu Karmapy, który prawdopodobnie został odnaleziony na podstawie fałszywego listu. Większość lamów tybetańskich poszła za tym kandydatem, również Chiny komunistyczne, ale Szamar Rinpocze najbliższy uczeń Karmapy, jak również lama Ole sprzeciwili się temu”.

Temat kontrowersji i późniejszego rozłamu *sangi* został szeroko omówiony podczas „Weekendu Przekazu” zorganizowanego w Kucharach w czerwcu 2011 r., poświęcono mu dużo czasu i uwagi, wspominając cały proces rozprzestrzeniania się informacji w polskiej *sandze*. Jedną z osób odpowiedzialnych za tłumaczenie tekstów relacjonujących kontrowersje był Wojtek Tracewski. Jak wspomina, artykuły pochodziły głównie z Niemiec.

[Wojtek Tracewski:] „Z Niemiec dostawaliśmy teksty, do przetłumaczenia i do wydrukowania. I te teksty, to był na przykład: Wywiad na temat kontrowersji z Karmapą przeprowadzony z Szamarem Rinpocze przez naszych niemieckich przyjaciół; Wywiad z Situ Rinpocze na ten sam temat, ale zamieszczony w jakiś ich materiałach. [...] Więc to były informacje pochodzące od tych bezpośrednio zainteresowanych, biorących udział w tym wszystkim. To po prostu oni sami o sobie powiedzieli [...] nie sądzę, żeby te informacje od nich były nieprawdziwe”¹³³.

Jak wspominają świadkowie, następnie lama Ole poprosił czterech podróżujących nauczycieli, aby odwiedzili polskie ośrodki i udostępniłi praktykującym tzw. *Karmapa Papers* — informacje na temat okoliczności i wydarzeń związanych z rozpoznaniem kolejnej inkarnacji Karmapy.

[Mira Boboli:] „Takim źródłem informacji był tzw. *Karmapa Papers* — zbiór najróżniejszych dokumentów, wywiadów, listów, z którym to dokumentem Wojtek, Misiu, Karol i Tadeusz jeździli po naszych ośrodkach i przeprowadzali tzw. rozmowy”¹³⁴.

[Michał:] „Pamiętam, jak lama Ole poprosił Miśka, Wojtka, żeby jeździli po ośrodkach, czytali *Karmapa Papers* i tłumaczyli tę całą historię”.

¹³³ Fragment wykładu podczas weekendu przekazu zorganizowanego w czerwcu 2011 r. w Kucharach.

¹³⁴ *Ibidem*.

Jak relacjonowali świadkowie, wysłannicy nie we wszystkich ośrodkach byli mile widziani. Informacje rozprzestrzeniały się pomiędzy praktykującymi już wcześniej nieformalnymi kanałami. Często bez szczegółowego przedstawienia i omówienia faktów, jedynie na podstawie opinii np. Dalajlamy.

[Wojtek Tracewski:] „Ole kiedyś do nas zadzwonił, i powiedział: bierzecie samochód z Kuchar i jeździecie po ośrodkach w Polsce i prezentujecie *Karmapa Papers*, bo to było na razie po angielsku i nie było jeszcze wersji pisanej. To był taki solidny zeszyt A4, ze wszystkimi tymi oszustwami, wywiadami, kłamstwami, politycznymi gierkami. [...] Kto, co sfalszował? Na przykład sylaby w tym liście-przepowiedni, który zaprezentował później Situ Rinpocze. [...] Więc z tym jeździliśmy i pamiętam pierwszy [...] był ośrodek, który był cały przeciwko Olemu. Więc jak szliśmy po schodach, to pamiętam, że na każdy stopień potrzebowaliśmy trochę więcej czasu. Dlatego, że nikt nas tam nie zaprosił, myśmy sami się tam zaprosili. Zadzwoniliśmy, powiedzieliśmy, że przyjeżdżamy i będziemy prezentować te papiery Karmapy na życzenie Olego. Weszliśmy do góry, było dosyć sztywno. No to powiedziałem: »Słuchajcie kochani, atmosfera jest kiepska, chociaż zwykle medytujemy po wykładzie, pomedytujemy przed wykładem, żeby trochę więcej lepszej atmosfery się pojawiło«. I tu szef ośrodka, który siedział w pierwszym rzędzie, powiedział: »Słuchaj, ale my mamy środę, a w środy my nie medytujemy w ośrodku«. Więc to była tego typu wymiana międzyludzka. [...] Harmonia przede wszystkim, taki był klimat, że w buddyzmie chodzi o harmonię. A ta nasza wizyta miała tę harmonię zburzyć”¹³⁵.

We wspomnieniach praktykujących kontrowersja wokół rozpoznania prawdziwej inkarnacji XVII Karmapy miała bardzo silny wpływ na kształt i strukturę ówczesnej *sangi*. Wiele osób wspominało, że był to

¹³⁵ Fragment wykładu podczas weekendu przekazu zorganizowanego w czerwcu 2011 r. w Kucharach.

dla nich bardzo trudny czas. Musieli zdecydować, kto jest ich nauczycielem, komu ufają i która opowieść jest ich zdaniem prawdziwa, bardziej racjonalna. Bardzo często podjęcie konkretnej decyzji było powiązane z porzuceniem dotychczasowych przyjaciół, którzy na temat rozpoznania inkarnacji mieli odmienne zdanie. Jak wspominali praktykujący, czasem były to decyzje, które zrywały bardzo bliskie przyjaźnie, oparte na wspólnej praktyce, pracy dla dobra ośrodka, wspólnym podróżowaniu lub wspólnej pracy zarobkowej. W jednej ze swoich wypowiedzi Mira Boboli zrekonstruowała ówczesną sytuację z perspektywy praktykujących, którzy nagle musieli podjąć samodzielną decyzję. Wydarzenia, mimo że były oddalone od Polski o kilka tysięcy kilometrów, miały na lokalną *sangę* bardzo duży wpływ.

[Mira Boboli:] „To była bardzo trudna sytuacja na wielu poziomach. Również dla nas na takim poziomie osobistym, na poziomie związków z naszymi przyjaciółmi. W tym czasie prowadziliśmy taki swobodny, hippisowski styl życia, byliśmy ze sobą bardzo zaprzyjaźnieni. Jeździliśmy ze sobą razem na przykład do Norwegii, zarabiając tam w lecie pieniądze. Byliśmy naprawdę ze sobą, bardzo, bardzo zżyci. I nagle trzeba było zdecydować, gdzie człowiek jest. I wybrać kierunek, na dalsze swoje życie, określić się, za którym łamą człowiek podąży i za którą częścią *sangi*. To nie były łatwe sytuacje”¹³⁶.

Respondenci oraz prelegenci grupowego wykładu zorganizowanego w trakcie „weekendu przekazu” w Kucharach w przytaczanych wspomnieniach nakreślili spójną charakterystykę osób, które poparły kandydaturę Ogięna Thinleja. Charakteryzowali ich jako osoby „wierzące”, dla których ceremoniał i rytuały miały większe znaczenie niż praktyka medytacji, a nauczyciele buddyjscy byli traktowani jak święci. W przytaczanych opowieściach osoby te nadawały bardzo duże znaczenie wszelkiej tradycji i estetyce tybetańskiej. Zdaniem badanych, taki sposób postrzegania buddyzmu i praktyki był błędny.

¹³⁶ Fragment wykładu podczas weekendu przekazu zorganizowanego w czerwcu 2011 w Kucharach.

[Mira Boboli:] „Z biegiem czasu zaczęła narastać taka frakcja osób, która była bardzo za tym tradycyjnym buddyzmem, za tym tradycyjnym przekazem, za wszystkimi tymi tradycyjnymi rzeczami, jak robienie pokłonów przed lamą, jak robienie pokłonów przed wchodzeniem do *gompy*, za śpiewaniem tekstów w języku tybetańskim, za promowaniem mnisiego buddyzmu... [...] Z drugiej strony lama Ole sam wzbudzał wiele kontrowersji samym swoim stylem życia i bycia, z jednej strony był Duńczykiem, z drugiej tybetańskim lamą, co wystarczyło samo za siebie.. to jeszcze jego styl taki bezpośredni, pełen ekspresji, radości... i ten taki trzeźwy rozsądek znający całe zaplecze, wiedzący, jak rzeczy funkcjonują na Wschodzie, dzielący się tym, co się kryje za czasem mnisimi szatami... sprawiał, że narastał w *sandze* silny konflikt. Kroplą, która przelała czarę goryczy, była sprawa uznania inkarnacji XVI Karmapy, trzeba się było opowiedzieć, kto jest twoim nauczycielem i pójść za swoim nauczycielem”.

[Tomek Lehnert:] „Wszyscy ci ślepo wierzący opowiedzieli się za tym drugim kandydatem. [...] Wówczas było coś takiego jak taka ślepa dewocja. To nie jest buddyzm, to było niebezpieczne. To był tak zwany «chrześcijański buddyzm», gdzie ta cała zewnętrzna szata zaczęła być równie ważna jak sama praktyka. Wówczas było też takie zafascynowanie fasadą tybetańską i ta fascynacja stała na równi z naszą praktyką. I w 1992 te różnice się bardzo jaskrawie wyłoniły”.

Ze wspomnień wynika, że z czasem podział narastający pomiędzy praktykującymi w różnych ośrodkach nabrał instytucjonalnego wyrazu. Zdania były podzielone i aby wprowadzić spokój oraz przejrzystość, należało podjąć ogólnopolskie działania. Badani we wspomnieniach przywołują dwa spotkania, które miały związek z kontrowersją i dalszymi losami Związku Buddyjskiego Karma Kagyu. Pierwsze spotkanie odbyło się w Poznaniu w 1992 r.

[Wojtek Tracewski:] „Otóż w pewnym momencie w tej całej historii doszło do spotkania w Poznaniu, gdzie to się wszystko miało roz-

strzygnąć, miało powyjaśniać. To była jesień 1992 roku. [...] To był zjazd reprezentantów ośrodków¹³⁷.

[Mira Boboli:] „Celem tego spotkania był wybór nowego zarządu, żeby zarząd był reprezentowany przez różne strony *sangi*. I ponieważ to było tak trudne do osiągnięcia, a kadencja zarządu nie upływała jeszcze, ja zaproponowałam, żeby nie robić wyborów do zarządu, tylko żeby zrobić uzupełniające wybory do zarządu¹³⁸”.

Spotkanie trwało kilka godzin. Uczestniczyło w nim wielu praktykujących z różnych ośrodków z całego kraju. Jak wspominał jeden z praktykujących, mimo że nie wszyscy mogli głosować, lama Ole chciał, żeby każdy zainteresowany mógł przysłuchiwać się rozmowom. Uczestnicy relacjonowali, że wówczas dyskusje były bardzo emocjonujące. Nie wszyscy zgadzali się z poglądami Olego Nydahla.

[Michał:] „Pamiętam to spotkanie, które było w Poznaniu, gdzie ta grupa próbowała lamę Olego wysadzić z siodła i zabrać Kucharę, i tak dalej. Wtedy bardzo wspierał lamę Karol Ślęczek. Nie mogłem wtedy głosować, głosować mogli tylko ci, którzy byli uprawnieni, ale lama Ole powiedział, żeby przysłuchiwali się tej rozmowie wszyscy. Więc siedzieliśmy z boku”.

Ze wspomnień wynika, że namacalnym efektem wielogodzinnego spotkania było wybranie kilku nowych członków Zarządu Związku. Jak relacjonowali świadkowie, po pewnym czasie (kilku miesiącach) doszło do kolejnego, zamkniętego spotkania zarządu związku w Kucharach. Jak wspominają uczestnicy tych wydarzeń, atmosfera w trakcie obu spotkań była bardzo napięta.

[Tomek Lehnert:] „Chodziło o to, kto zatrzyma zarząd w swoich rękach? Do kogo będzie należał Związek Buddyjski? Do kogo będzie należała jedyna nieruchomość, jaką wtedy mieliśmy, do kogo

¹³⁷ Fragment wykładu podczas weekendu przekazu zorganizowanego w czerwcu 2011 r. w Kucharach.

¹³⁸ Fragment wykładu podczas weekendu przekazu zorganizowanego w czerwcu 2011 r. w Kucharach.

będą należały Kuchary? Polska była dosyć podzielona, ponieważ to rozpoznanie, że tybetański styl jest najważniejszy, było dosyć silne”.

W pracy analizuję wspomnienia osób, które w efekcie rozłamu pozostały po stronie lamy Olego i uznały za prawdziwego Karmapę kandydata odnalezionego i rozpoznanego przez Szamara Rinpocze, którym jest Trinlej Taje Dordże. Niektóre z tych osób uczestniczyły w ówczesnym zebraniu Zarządu Związku w Kucharach, popierając stanowisko lamy Olego. Jak wspominają, spotkanie trwało około sześciu godzin i również było bardzo emocjonujące.

[Tomek Lehnert:] „Dzięki niespodziewanej obecności Olego na tym spotkaniu Zarząd przegłosował, że nie przyjmują Ogiena Thinleja i że akceptują decyzję ich lamy, czyli lamy Olego i Szamara Rinpocze. Czyli w naszych rękach zostały Kuchary, Związek został w naszych rękach”.

[Karol Ślęczek:] „Kuchary zawsze były nasze, w pewnym momencie doszło jedynie do nieporozumienia — »chińska« strona *sangi* uważała, że ponieważ nastąpił rozwód i oni odchodzą, to zabierają jakieś swoje zabawki. My byliśmy zdania, że skoro odchodzą, to po prostu nie mają prawa do wielu rzeczy, bo Kuchary kupił Ole i nie ma powodu, żeby cokolwiek dzielić! Ole wyjął z kieszeni swoje prywatne pieniądze i po prostu kupił Kuchary. Oczywiście były problemy... Przewodniczącym Związku był wtedy Krzysz Litwiński — bardziej może urzędnik niż buddysta... Moje maczanie palców polegało na tym, że przedstawiłem publicznie dokumenty świadczące o tym, że osoby reprezentujące Związek nie pełnią swoich funkcji tak, jak trzeba. Wtedy Krzysz Litwiński sam zrezygnował z funkcji i wyszedł, a reszta trudnych ludzi podążyła za nim”¹³⁹.

Narracje badanych traktujące o kontrowersji i powiązanych z nią wydarzeniach przedstawiają ówczesne przemiany jako pozytywne. Mimo

¹³⁹ http://diamentowadroga.pl/dd35/przyszedlem_przyjalem_rozpozczalem; dostęp 18.04.2016.

licznych początkowych trudności, związanych z relacjami interpersonalnymi i złożonymi konsekwencjami osobistych decyzji, wszyscy świadkowie, patrząc z perspektywy dwudziestu kilku lat, oceniają efekty tych zdarzeń jako pozytywne. Efektem ubocznym odnalezienia inkarnacji Karmapy stało się wyraźne podzielenie sposobów interpretacji i postrzegania buddyzmu tybetańskiego w zachodnim kręgu kulturowym. Jak deklarują badani, dzięki temu w ośrodkach pozostały osoby, które chciały skupić się na głębokim wymiarze praktyki, nie na jej kulturowej oprawie. *Sangę* lamy Olego opuścili ludzie przywiązani do tybetańskiej kultury, rytualnych aspektów praktyki, jak również polscy mnisi, którzy w latach osiemdziesiątych wybrali ścieżkę wyrzeczeń i ceremonii. Od tego momentu praktykujący Diamentową Drogę wiedzieli, jakich zachowań i sposobów interpretacji nauk chcieliby uniknąć. Wiedzieli, że chcą praktykować buddyzm tybetański pozbawiony naleciałości kulturowych rodem ze Wschodu.

[Tomek Lehnert:] „Dzięki temu zimnemu prysznicowi zrozumieliśmy, co to znaczy być buddystą. Pozbyliśmy się tego chrześcijańskiego buddyzmu, to znaczy robienie z naszych ośrodków Kościoła, gdzie nauczycieli naszych traktowało się jako świętych na ołtarzu. Nie można było ich krytykować, nie można było ich sprawdzać. Oczywiście było intelektualne zrozumienie, ale nie przenosiło się to na praktykę, że lama reprezentuje moje własne urzeczywistnienie”.

[Mira Boboli:] „Była to odmienność stylów, charakterów, tendencji i wyobrażeń o buddyzmie, jakie mieliśmy. Jedna grupa była zdecydowanie za tym, żeby buddyzm w Polsce praktykować i rozpowszechniać w sposób odpowiadający naszemu społeczeństwu. Czyli nie w sposób automatyczny, nie w sposób bezpośrednio przeniesiony z Azji, tylko przetransformowany. I nie jest to niczym dziwnym w historii buddyzmu, ponieważ buddyzm zawsze nabierał kolorytu i ekspresji i wyrażania się poprzez społeczeństwo, poprzez zwyczaje. Poprzez kulturę miejsca, w którym się rozwijał. Więc to nie było tutaj nic nowego. Ponieważ były takie dwie silne tendencje. Jedna była za tym, żeby z buddyzmu tybetańskiego w Polsce zrobić

kolejny Kościół, do czego my Polacy mamy jakby bardzo silne tendencje. A druga była taka, żeby ten buddyzm zrobić bardziej świecki, bardziej nowoczesny, bardziej demokratyczny. I bardziej przystający i odpowiadający nam”.

[Michał:] „Pamiętam też ten przełom, gdzie się rozstawialiśmy z tą opcją ‘B’. Na samym początku byli ci wszyscy lamowie, było dużo ludzi takich trochę pomieszanych, których taki tradycyjny buddyzm interesował. Chcieli być mnichami, gdzieś to było dla nich najważniejsze. Lama Ole tak, ale ten buddyzm świecki już mniej... No i oni często tak byli takimi trudnymi ludźmi. Jak ten rozłam nastąpił, i oni się wyprowadzili to taką ulgę poczułem bo oni byli tacy... no nieprzejrzysti. Nie pasowali do nas, także w sumie to bardzo fajnie wyszło. W Gdańsku mieliśmy taką bardzo fajną sytuację, że od nas chyba tylko dwie osoby odeszły”.

Ciekawym wnioskiem płynącym z przeprowadzanych rozmów jest fakt, że kontrowersja i wydarzenia z nią związane po ponad dwudziestu kilku latach nie zaprzętają głowy praktykującym. Jak twierdzą, mają swoje przekonania, nie mają żadnych wątpliwości. Przez ostatnie kilkanaście lat mieli okazję spotkać i posłuchać nauk udzielanych przez XVII Karmapę Taję Dordże. Jest ich nauczycielem i uczęszczają na spotkania z nim jak tylko jest to możliwe (niezależnie, czy ma to miejsce w Azji, czy na Zachodzie).

[Tomek Lehnert:] „Tymczasem konflikt trwa, nie jest skończony. Moim zdaniem, to się nigdy nie skończy. Na Zachodzie ta kontrowersja nie ma już żadnego znaczenia. Mamy swojego Karmapę i wiemy, że on jest Karmapą. Praktykujemy i medytujemy. Również dla nowych ludzi, którzy do nas przychodzą, ta historia nie ma żadnego znaczenia. Jakie znaczenie może mieć na przykład dla kogoś w Ameryce Południowej imię Akonga *tulku*? Ma to znaczenie na Wschodzie, a Ole jest odpowiedzialny za Zachód”¹⁴⁰.

¹⁴⁰ http://diamentowadroga.pl/dd38/to_jest_zupelnie_niesamowite; dostęp 12.11.2016.

[Wojtek Tracewski:] „Ta sprawa nie jest już dla nas jakoś bardzo ważna, ponieważ należy do przeszłości. Każdy ma takiego Karmapę, na jakiego zasługuje, każdy ma Karmapę takiego, jakiego chce mieć”¹⁴¹.

Mimo że buddyści na Zachodzie podjęli decyzję i zgodnie z nią praktykują, na Wschodzie kontrowersja się jeszcze nie zakończyła. Cały czas trwa proces sądowy dotyczący własności klasztoru w Rumteku, wybudowanego przez XVI Karmapę w Północnych Indiach. Co pewien czas pojawiają się nowe wątki i rozmaite spekulacje. Co jakiś czas organizowane są konferencje poświęcone szkole Kagyu i jej tradycji¹⁴².

PIERWSZA WIZYTA XVII KARMAPY W POLSCE

Kolejnym wydarzeniem, które badani wymieniali jako istotne i ważne dla rozwoju Diamentowej Drogi w Polsce, była pierwsza wizyta Taje Dordże w 2000 r. Oto po kilku latach od czasu kontrowersji uczniowie lamy Olego mogli po raz pierwszy spotkać, wysłuchać i dostać błogosławieństwo od młodego XVII Karmapy. Zgodnie z zaplanowanymi programem, pierwszym wydarzeniem był wykład Karmapy w sali Kongresowej, następnie dwa dni spędzone w Kucharach.

Jak wspominali praktykujący, było to niezwykle wydarzenie, ponieważ pierwszy raz w życiu mogli spotkać Karmapę, Lamę Linii. Tylko nieliczni podróżowali wcześniej do Indii, by móc spotkać Taje Dordże w Kalimpongu lub K.I.B.I. w New Delhi. Jak przypuszczam, ważność tego wydarzenia dla polskich praktykujących przejawiała się w sposobie organizacji tej wizyty. Jak relacjonowali świadkowie, Karmapa został przyjęty przez przedstawicieli Związku w sali przylotów dla bardzo ważnych gości, a o szczegółach jego wizyty w Polsce można było dowiedzieć się z rozmaitych mediów.

¹⁴¹ Fragment wykładu podczas weekendu przekazu zorganizowanego w czerwcu 2011 r. w Kucharach.

¹⁴² Działa również strona internetowa <http://karmapacontroversy.org/> na której pojawiają się systematycznie wszelkie informacje na temat rozpoznania XVII Karmapy.

[Daniel:] „To było dla nas wielkie wydarzenie, bo wiązało się z umacnianiem naszej szkoły. Czuliśmy wszyscy, jak ogromny wpływ na wydarzenia w naszej szkole ma polityka, jak rząd komunistyczny próbował ją rozwalić od środka, jak ważne jest, że Karmapa tu przyjeżdża i że tylu jego uczniów właśnie jest tutaj. Poczuliśmy już wtedy, że mamy bardzo ważne zadanie, jakim jest zachowanie linii przekazu. [...] Musieliśmy być na tyle mądrzy i dojrzały, żeby móc przenieść to całe bogactwo buddyzmu tybetańskiego opartego na błogosławieństwie, na oddaniu i na zaufaniu, na Zachód, ale że wszystko zależy od nas”.

[Rafał Olech:] „Wreszcie nastąpił wielki dzień. [...] Odswiętne ubrani reprezentanci Zarządu Związku zniknęli za lustrzanymi drzwiami. I oto są: XVII Karmapa Taje Dordże i trzech towarzyszących mu mnichów, Lobpyn Tseczu Rinpocze i lama Kalzang, lama Ole i Hannah, Caty i Tomek — tylu znamienitych gości naraz nasz kraj jeszcze nie widział. W ruch poszły kataki i kwiaty — po krótkim wywiadzie udzielonym przez Karmapę telewizji Polsat, kawalkada aut ruszyła do ośrodka na Zieloną”¹⁴³.

W sali Kongresowej wszystkie miejsca były pozajmowane, Karmapa przeprowadził tam krótki wykład i udzielił ślubowania Bodhisattwa. Na łamach magazynu „Diamentowa Droga” Rafał Olech opublikował dokładną relację z całej wizyty Karmapy. W artykule podzielił się również z czytelnikami krótkim, osobistym wspomnieniem.

[Rafał Olech:] „Kiedy wyjeżdżaliśmy spod Pałacu Kultury, przed naszym samochodem przebiegł czarny kot. Trzej mnisi i Karmapa jęknęli. Okazało się, że nawet w Tybecie czarny kot przynosi nieszczęście. Wymieniliśmy uwagi na temat przesądów i zrobiło się wesoło. Bardzo spodobały się naszym gościom flagi z mantrą — na Karmapie szczególne wrażenie zrobiła sama sala Kongresowa. Stwierdził, że była najład-

¹⁴³ http://diamentowadroga.pl/dd26/tlumy_ludzi_pelnych_zaufania; dostęp 02.03.2016.

niejsza ze wszystkich, w których miał okazję nauczać w czasie swej podróży po Europie”¹⁴⁴.

Z przytoczonych wspomnień wynika, że postać młodego Karmapy wywarła na polskich buddystach bardzo duże wrażenie. Ze zdumieniem obserwowali jego dojrzałość, spokój i opanowanie.

[Daniel:] „Ja byłem ochroniarzem. Miałem garnitur. Karmapa był bardzo młody. Zrobił na mnie wrażenie tym, że mimo młodego wieku i tego wszystkiego, co się wokół niego dzieje, był uśmiechnięty, rozluźniony, spokojny. Nie było widać na jego twarzy jakiegoś takiego napięcia, że przyjechał nagle do Europy, otoczony milionem ludzi, których nigdy wcześniej nie widział na oczy, w świecie, którego nie znał. Zachowywał się w zupełnie swobodny sposób. To zrobiło na mnie ogromne wrażenie”.

Zdaniem praktykujących, wizyta Karmapy w Polsce była ważna nie tylko ze względu na historyczne spotkanie. Organizacja tej wizyty stała się również sprawdzianem dla odpowiedzialności i zdolności współpracy w badanej grupie. Kilkumiesięczne przygotowania, wyremontowanie i przygotowanie Kuchar, odświeżenie i dostosowanie ośrodka na ul. Zielonej w Warszawie, zorganizowanie wykładu w sali Kongresowej, kontakt z mediami i wiele innych działań, które były istotne przy organizacji wizyty, zostały wypełnione. Zdaniem świadków, był to moment, w którym Polscy buddyści zobaczyli, jaka w nich drzemie siła.

[Leszek Misiek Nadolski:] „Najważniejsze było jednak to, że w trakcie tej akcji pojawiła się nowa jakość: udało się nam rozkręcić bardzo poważną maszynę organizacyjną, w prace której zaangażowane były dziesiątki osób z całej Polski. Było to zjawisko bez precedensu, dotychczas niespotykane na naszym sangowym rynku. Oprócz inicjacji i błogosławieństw, Karmapa podarował

¹⁴⁴ http://diamentowadroga.pl/dd26/tlumy_ludzi_pelnych_zaufania; dostęp 02.03.2016.

wał nam coś jeszcze — umiejętność skutecznego, wspólnego działania”¹⁴⁵.

Wydarzenie to uświadomiło również praktykującym, ile osób jest zainteresowanych buddyzmem tybetańskim i tradycją Kagyu.

[Wojtek Tracewski:] „Przy okazji wizyty Karmapy po raz pierwszy zobaczyliśmy ile nas jest, ile osób praktykuje buddyzm. Dlatego, że jeżeli przyjeżdża lama Ole, przychodzą ci ludzie, którzy rzeczywiście praktykują. Natomiast, jak przyjechał Karmapa, przyszli wszyscy ci, którzy interesowali się buddyzmem i chcieli zobaczyć prawdziwego, tybetańskiego mistrza. Więc nagle okazało się, że w sali Kongresowej na wykładzie Karmapy była ogromna liczba słuchaczy”.

¹⁴⁵ http://diamentowadroga.pl/dd26/najwazniejsze_bylo_jednak_to; dostęp 02.03.2016.

Rozdział V

PAMIĘĆ W PERSPEKTYWACH

PAMIĘĆ I TOŻSAMOŚĆ

Członkowie badanej zbiorowości nie dysponują wspólną, zakorzenioną w polskiej kulturze tradycją i wielowiekową historią. Mimo że buddyzm tybetański ma za sobą ponad 1000-letnią tradycję, jego historia w zachodnim kręgu kulturowym jest krótka. Buddyzm Diamentowej Drogi w Polsce ma zaledwie czterdzieści lat. Praktykująca go zbiorowość w większości składa się z osób, które stały się buddystami poprzez konwersję. Osoby, które urodziły się w buddyjskich rodzinach i współcześnie praktykują, są rzadkością¹⁴⁶. Podkreślanie i celebrowanie kolejnych rocznic wywołuje w praktykujących poczucie dawności, które — jak pisze Barbara Szacka — wytwarza poczucie sakralizujące (2011: 16). To właśnie świadomość przeszłości wzmacnia i konstytuuje terażniejszość.

Z przeprowadzonych obserwacji wynika, że stosowane wewnątrz grupy praktyki pamięci budują i umacniają wspólnotę praktykujących. Odtwarzanie historii poprzez społeczne przywoływanie wspomnień dotyczących początków buddyzmu Diamentowej Drogi w Polsce pozwala na zakorzenienie tożsamości grupy. Anegdoty, osobiste — smutne lub przyjemne — wspomnienia, wszystko to pobudza w praktykujących określone emocje, które następnie wpływają na proces utożsamiania się z grupą. Poprzez stosowanie rozmaitych praktyk odtwórczych, co pewien czas historia jest przypominana praktykującym, którzy już kilka lat temu przyjęli schronienie i jednocześnie przedstawiana nowicjuszom.

¹⁴⁶ W trakcie prowadzenia badań poznałam zaledwie piętnaście osób, które ukończyły osiemnaście lat i identyfikują się jako uczniowie Olego Nydahla.

Buddyści Diamentowej Drogi w Polsce często stosują społeczne praktyki odtwarzania pamięci. Przykładem takich działań jest „Polski weekend” w Europe Center, „Weekend przekazu” w Kucharach czy poszczególne edycje festiwali kultury buddyjskiej „Przestrzeń umysłu”. Poprzez tego rodzaju działania wiedza na temat przeszłości grupy zostaje zakorzeniona w historii Polski. Pełni rolę integracyjną, buduje i wzmacnia tożsamość grupową.

Ze wspomnień badanych wynika, że pełne zintegrowanie wewnątrz badanej grupy w wymiarze tożsamościowym było wieloletnim procesem. Jak deklarowali początkowo badani, nie identyfikowali się jako buddyści. Buddyizm był dla nich czymś, co ich fascynowało, jednak nie dysponowali odpowiednim zasobem wiedzy, aby identyfikować się z buddyzmem Diamentowej Drogi.

[Karol Ślęczek]: „Wtedy praktycznie nikt nie mówił, że jest buddystą, jeszcze. Twierdzenie, że jestem buddystą, to brzmiałoby trochę, tak... dziwnie. Ponieważ, jak ktoś zajmował się czymś przez rok, czy przez dwa, to właściwie przyglądał się czemuś i trudno byłoby taką deklarację ideową składać od razu. Więc... nie sądzę, że ludzie utożsamiali się wtedy z buddyzmem”.

Od końca lat siedemdziesiątych, przez kolejną dekadę, integracja na poziomie pełnej identyfikacji z grupą następowała stopniowo. Wielu ówczesnych uczniów lamy Olego, oprócz partycypacji w jego wykładach, uczęszczało również na wykłady innych buddyjskich nauczycieli, tj. Soen Sa Nim, Philip Kapleau czy Alexander Berzin.

[Karol Ślęczek]: „Wszyscy nauczyciele po prostu mieli tych samych słuchaczy. Wszyscy chodziliśmy na wszystkie wykłady buddyjskie, ponieważ jakoś niewiele rzeczy się działo, lama Ole przyjeżdżał raz na rok i więc jak przyjeżdżał ktoś inny, to od razu wszyscy tam szli”.

Z czasem, poprzez systematyczne uczestnictwo we wspólnych medytacjach lub wykładach organizowanych w pierwszych ośrodkach Diamentowej Drogi, świadomość przynależności do grupy wzrastała pośród

praktykujących. Oprócz tradycyjnej praktyki i uczęszczania do ośrodków, niektórzy z ówczesnych buddystów zdecydowali się na wspólne wyjazdy zarobkowe do Norwegii. Temat ten wydaje się istotny, ponieważ dosyć często był przytaczany podczas zbiorowych wykładów, np. w trakcie „Polskiego weekendu” w Ośrodku Europejskim czy przeprowadzonych wywiadów. Poprzez wspólną pracę, wspólne mieszkanie, wspólną praktykę i spędzanie czasu wolnego ówcześni praktykujący wykształcili między sobą bardzo silne więzi emocjonalne. Wyjazdy do Norwegii przyczyniały się zarówno do polepszania sytuacji ekonomicznej poszczególnych osób, jak i ośrodków, do których przynależeli w rodzimym kraju. Polscy buddyści przeznaczali część zarobionych pieniędzy na renowację dworku w Kucharach lub odnowę innych ośrodków w Polsce.

Mira Boboli: „Norwegia — ziemia obiecana przełomu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych polskich buddystów. Można było pracować przez dwa, trzy miesiące wakacji, przez następne kilka miesięcy konsumować zarobione pieniądze i znów wyjeżdżać. Tak, Norwegia była szczególnym okresem w historii polskiej *sangi*. Mieszkaliśmy wszyscy razem w starym magazynie, ponad dwadzieścia osób z całej Polski, sami buddyści. Pracowaliśmy w podgrupach, chłopcy na budowach, dziewczyny sprzątając domy i mieszkania. Spotykaliśmy się po arbecie i zaczynało się drugie życie! Wspólne zakupy, gotowanie, plaża do nocy, imprezy, medytacje. W sobotę obowiązkowo »lopety«, czyli pchle targi, wycieczki pod Oslo, najazd na spokojny, lokalny ośrodek i znów imprezy do poniedziałkowego rana”¹⁴⁷.

Piotrek Kaczmarek: „Jeszcze była Norwegia — błogosławieństwo Buddów dla polskiej *sangi*. Wtedy największą polską *sangą* była *sanga* w Oslo (śmiech). Było nas ze sto osób. Wspólne życie, praca. W Polsce szaro, brudno i nudno. Taki wyjazd przypominał skok w inną rzeczywistość — w kolorowy świat i wszystkie możliwości z tym związane. Norwegia sprzyjała Polakom —

¹⁴⁷ http://diamentowadroga.pl/dd33/przestrzen_na_inteligencje_madrosz_kokieterie_zalotnosc_inteligencje, dostęp 11.10.2016.

łatwo było dostać pozwolenie na pracę, wizę. Jeździliśmy tam, wracaliśmy i część pieniędzy, tych zarobionych, zostawialiśmy w Kucharach. To było tak: najpierw Ole dawał na nie kasę, potem Niemcy, a jeszcze później my — polska *sanga* z Oslo. Wielu z nas miało wtedy taką świadomość, że wyjeżdżając, wspomagamy polskie ośrodki¹⁴⁸.

W latach osiemdziesiątych stopniowo zaczęła wykształcać się świadomość praktykujących wskazująca na ich wzrastające zaangażowanie w praktykę, jak i życie polskiej *sangi*. Udostępniali prywatne mieszkania, które stanowiły ówczesny substytut ośrodków. Współdziałali podczas renowacji dworku w Kucharach, przeznaczali na to prywatne pieniądze, tłumaczyli i wydawali książki, organizowali publiczne wykłady. Każde ich działanie było oparte na pracy wolontarystycznej. Poczucie wspólnoty wzmacniało się, najprawdopodobniej był to proces wykształcania się postawy, którą Radosław Kossakowski opisuje jako powstawanie buddyjskiego „my”, rozumianego jako „*sanga*, wspólnota praktykujących, w której każdy buddysta przyjmuje schronienie” (Kossakowski 2010: 116).

Ze wspomnień praktykujących wynika, że w latach osiemdziesiątych na poziomie ogólnopolskim były również podejmowane działania wskazujące na integrację zachodzącą pomiędzy praktykującymi różne tradycje buddyjskie. Jak wspominają, w ośrodku prowadzonym przez osoby praktykujące Zen Koreański w Falenicy, raz do roku organizowane były obchody święta *Vesak* — upamiętniającego dzień oświecenia Buddy Siakjamuniego, które świętuje się zwykle w maju, podczas pełni księżyca.

[Mira Boboli]: „Organizatorem *Vesak*, czyli dnia urodzin Buddy, była zawsze *sanga* zenu koreańskiego Soen Sa Nima, w Falenicy. I byliśmy zapraszani, na te obchody. Na te uroczystości. Troszeczkę nie były one w naszym stylu, ale podobały nam się, bo miały taką ładną zewnętrzną oprawę. Śpiewało się różne pieśni, był uroczysty poczęstunek, była mowa *dharmy* mistrza Zen, było

¹⁴⁸ http://diamentowadroga.pl/dd37/wyspy_idealizmu, dostęp 11.10.2016.

tradycyjne polewanie posągu buddy herbatą, były kwiaty, była bardzo fajna uroczystość. Ale tak jak mówię, taka bardziej zewnętrzna”.

Przypuszczam, że momentem, w którym nastąpiła pełna i świadoma autoidentyfikacja wielu ówczesnych praktykujących z uczniami lamy Olego, tym samym buddystami Diamentowej Drogi, był początek lat dziewięćdziesiątych, podczas wydarzeń związanych z rozpoznaniem inkarnacji XVII Karmapy. Wówczas praktykujący byli zmuszeni do autodeklaracji, określenia, kto jest ich nauczycielem i według czyich nauk chcą dalej praktykować. Jak wspominali, dla wielu był to trudny moment. Jednak wnioskując na podstawie wieloletniej partycypacji w życiu ośrodków oraz wykładów prowadzonych przez nauczycieli ze szkoły Kagyu, można sądzić, że dokonali satysfakcjonującego ich wyboru.

Pamięć społecznie odtwarzana w trakcie wykładów poświęconych historii buddyzmu w Polsce jest poddawana minimalnej rekonstrukcji. Często prelegenci prowadzący spotkania i opowiadający o przeszłości poprawiają się nawzajem, dodają nowe, nieznane fakty, uzupełniają i społecznie utrwalają wspomnienia. Za przykład posłużyć może informacja na temat drugiego listu wysłanego przez Władysława Czapnika do lamy Olego, odtworzona przez Anię Czapnik i Nydahla podczas „Polskiego weekendu” w Ośrodku Europejskim w 2011 r.¹⁴⁹ Zmiany wprowadzane w pamięć społeczną podczas rekonstrukcji są jedynie „kosmetyczne”. Ramy przeszłości odtworzone w pamięci pozostają takie same, czasem dodawane są do nich jedynie drobne detale.

Dzięki rekonstrukcji pamięci praktykujący poznają anegdoty, opowieści ilustrujące kolektywny wysiłek, prace, wytrwałość oraz chwile radości pełne niestandardowych doświadczeń. Przekazywane wspomnienia są dla słuchaczy inspiracją do działań praktycznych. Stają się dowodem na to, że nauki przekazywane przez lamę Olego i innych nauczycieli Kagyu działają. Wspomnienia ilustrują przemiany nie tylko grupy, ale również indywidualne. Opowiadają o wewnętrznych zmianach zachodzących w praktykujących, którzy (jak deklarują) dzięki bud-

¹⁴⁹ Zob. s. 67.

dyzmowi stali się bardziej otwarci na innych, współczujący, samodzielni, odpowiedzialni i radośni.

[Karol Ślęczek:] „Szczerze mówiąc, nie wyobrażam sobie swojego życia bez buddyzmu... Wiesz, w gruncie rzeczy to trudno porównać — trzeba by raz żyć w jeden określony sposób, drugi raz już w inny... Tymczasem życie jest niestety ekstremalnym sportem — wybieramy tylko raz... Mój wybór był świadomy i uczynił mnie szczęśliwym. Myślę, że gdybym nie spotkał buddyzmu, byłbym najbardziej smutnym człowiekiem na świecie — nie mając żadnej metody, która pasowałaby do mojego umysłu, mógłbym tylko zapisać się w jakimś barze na śmierć... (długi i głośny śmiech)”¹⁵⁰.

[Mira Boboli:] „Zrozumiałam, że dobre wrażenia są buddyście niezbędne jak powietrze i nie zawsze się biorą ze znoju ciężkiej pracy, ale również z miłych sytuacji i prostych przyjemności. Musiałam w końcu sprawdzić na własnej skórze, o co chodzi w skakaniu ze spadochronem, więc znów trzeba było wyjść poza własne »coś tam...«. Pamiętam taką scenę, jak Ole tuż przed wyskoczeniem z samolotu, na wysokości 3500 metrów, krzyknął do nas, kilkorga szczęściarzy: »Dobrej zabawy, do zobaczenia na ziemi!« i zniknął jako pierwszy w przestrzeni. Czy ktoś może mieć lepszego nauczyciela, niż my? Pokazał mi, że są rzeczy, o które trzeba i warto walczyć... I wiele, wiele innych. Jest dla mnie przykładem tego wszystkiego, co warto robić, więc siłą rzeczy zaczęłam i ja dokonywać wyborów — co jest ważne i czym należy się zajmować, a co nie ma znaczenia”¹⁵¹.

[Leszek Misiek Nadolski:] „Podejrzewam, że bez *dharmy* i Olego, życie mogłoby mnie pchnąć w zupełnie inną stronę, ponieważ miałem zawsze skłonność do miłych sytuacji, a miłe sytuacje najłatwiej stwarzał alkohol. [...] Ole potrafi zmusić leniwe istoty, w tym mnie, do tzw. rozwoju. Pokazuje, jak łączyć

¹⁵⁰ http://diamentowadroga.pl/dd35/przyszedlem_przyjalem_rozpozczalem, dostęp 12.11.2016.

¹⁵¹ http://diamentowadroga.pl/dd33/przestrzen_na_inteligencje_madrosz_kokieterie_zalotnosc_inteligencje, dostęp 11.10.2016.

medytacje ze skutecznym funkcjonowaniem w codzienności. Ludzie, którzy dużo medytują (ja do takich w tej chwili nie należę), mogą popaść w pewną skrajność — oczywiście otworzy im się oko mądrości, natomiast w przyszłości życie może pokazać, że nie funkcjonują zręcznie i sprawnie na praktycznym poziomie. Może to być dla nich smutnym zaskoczeniem. Także za to jestem Olemu wdzięczny. Byłem bardzo oporny i nie chciałem dać się wciągnąć w tę pracę — to głównie talent Olego i jego zręczne metody sprawiły, że znalazłem się w oku cyklonu i musiałem zacząć zwalczać w sobie różne dziwne historie [...] W zasadzie powstaje nowy człowiek — tak chyba można powiedzieć. Na początku swojej współpracy z Olem miałem dużo czasu na medytację, na czytanie książek i wykładów — myślę, że korzystałem z tego dobrze. Potem kiedy zostałem wbity w Kuchary — w tę sytuację pracy dla tak zwanego dobra publicznego — musiałem zweryfikować sposób funkcjonowania swojego umysłu, dostosować się do ciągłej akcji. Podejrzewam, że gdyby nie znajomość z Olem, to do tego etapu nie doszłoby nigdy. Prawdopodobnie pozostałbym na poziomie zakochiwania się w tej czy innej medytacji, być może poznałbym więcej języków. Natomiast chyba nie udało by mi się przekroczyć niektórych granic, określających osobowość — zamykających ją pomiędzy punktem A i punktem B. [...] To się nie zdarza często, więc także z tego powodu mogę powiedzieć, że jestem szczęśliwy. Istnieje też ciemna strona takich działań, ponieważ rozpoznawanie swoich własnych ograniczeń nie jest miłym procesem. Dlatego tak potrzebna jest inspiracja — energia, która jednak popycha nas w tę dobrą stronę. W moim umyśle ten proces trwa. Nie mogę powiedzieć, że na gruncie rozwoju osobistego coś wielkiego osiągnąłem, natomiast czuję, że niektóre rzeczy się pozmiały i to dosyć poważnie. Myślę, że było to warte pewnego wysiłku¹⁵².

¹⁵² http://diamentowadroga.pl/dd31/sporo_piwa_sie_pilo_i_czerwonego_wina, dostęp 12.11.2016.

Wspomnienia przywoływane zarówno w pamięci społecznej, jak i indywidualnej buddystów Diamentowej Drogi pokazują, że *dharma* dobrze funkcjonuje również w zachodnim kręgu kulturowym. Dzięki odwołaniu do przeszłości dostrzec można jej proces przemian i rozwoju w Polsce. Zyskuje stopniowo coraz większą liczbę zwolenników. Pokazuje, że jest również mocnym spoiwem społecznym. Dzięki wspomnieniom praktykujący są w stanie umieścić losy swojej społeczności na tle wydarzeń społeczno-historycznych. Znają początkowe uwarunkowania polityczno-ekonomiczne i rozumieją zmiany, których doświadczyli. Kształtowana w ten sposób znajomość przeszłości wzmacnia tożsamość grupy. Wywołuje również w praktykujących uczucie wdzięczności. Zarówno do ich nauczyciela, jak i osób praktykujących, które swoją pracą pomogły założyć ponad siedemdziesiąt ośrodków w całej Polsce¹⁵³.

PRZESZŁOŚĆ A TERAŹNIEJSZOŚĆ

Obraz przeszłości buddyzmu Diamentowej Drogi konstruowanej w świadomości społecznej jest spójny i współgra z narracjami przedstawianymi przez indywidualnych praktykujących. W pamięci społecznej bardzo wiele uwagi poświęca się początkom obejmującym przedział czasowy od drugiej połowy lat siedemdziesiątych aż do początku lat dziewięćdziesiątych. Pamięć społeczna opublikowana i utrwalona na rozmaitych nośnikach pamięci tworzy ramy, do których dopasowują się wspomnienia indywidualnych praktykujących.

Kontrowersja związana z odnalezieniem inkarnacji XVII Karmapy zdaje się tworzyć granicę w pamięci społecznej. Wspomnienia dotyczące lat dziewięćdziesiątych lub dwutysięcznych są przywoływane przez praktykujących bardzo rzadko. Najczęściej mówi się o nich podczas urodzin ośrodków, tj. Stupa House w Warszawie czy ośrodka w Gdańsku. Przeważnie wówczas świętuje się rocznicę kupna budynków w których znajdują się obecnie ośrodki. Tworzy to okazję do publicznego opowiadania historii z czasów budowy lub przeprowadzonych remontów.

¹⁵³ <http://buddyzm.pl/pl/osrodki>; dostęp 24.04.2017.

Podczas wykładów dotyczących historii Diamentowej Drogi w Polsce znacznie częściej i chętniej opowiada się o trudnych i egzotycznych początkach. Podobnie dzieje się w przypadku osobistych wspomnień buddystów przywoływanych w trakcie przeprowadzonych przeze mnie wywiadów. Współczesne narracje praktykujących porównujące przeszłość z terażniejszością można podzielić na cztery główne kategorie. Pierwsza — dotyczy zagadnień powiązanych z tradycyjnym buddyzmem tybetańskim (praktyką, sposobem traktowania i postrzegania nauczycieli). Druga — dotyczy praktykujących, ich charakterystyki. Trzecia — sposobów funkcjonowania ośrodków. Czwarta — sposobów organizacji wykładów i spotkań z lamą Ole. Dystans czasowy umożliwia praktykującym prowadzącym wykłady okrojenie przeszłych doświadczeń z emocji, tworzy nową perspektywę umożliwiającą postrzeganie minionych zdarzeń przez terażniejsze uwarunkowania i doświadczenia. Poniżej zamieszczam interpretację przemian zarejestrowanych w pamięci praktykujących.

1.

Kiedy poprosiłam badanych o scharakteryzowanie czasów minionych i porównanie ich ze współczesnym buddyzmem Diamentowej Drogi, respondenci najczęściej wskazywali na dawne próby powielania i kopiowania tradycyjnego buddyzmu tybetańskiego. Przede wszystkim wskazywali na rozmaite tradycyjne elementy praktyk, tj. śpiewanie pudź, korzystanie z tybetańskich tekstów, robienie trzech pokłonów przed wejściem do *gompy* oraz stosowanie rozmaitych tybetańskich artefaktów do praktyki medytacyjnej. Żadna z wymienionych czynności nie jest współcześnie stosowana w ośrodkach Diamentowej Drogi. Wszystkie medytacje są wykonywane w języku polskim, w tym celu praktykujący wykorzystują teksty opublikowane w małych książeczkach medytacyjnych. Wchodząc do *gompy* lub stając przed nauczycielem, nie wykonuje się już żadnych pokłonów¹⁵⁴. W praktykach nie stosuje się tradycyjnych artefaktów, tj. *dordże*, *dzwonek* czy *damaru*.

¹⁵⁴ Jak tłumaczą współcześni buddyści, szacunek jest przede wszystkim postawą przyjmowaną wewnętrznie, nie należy go wymuszać poprzez rytualne czynności.

[Michał:] „Pamiętam, że kiedyś to wszystko było takie bardziej tradycyjne. Robiliśmy trzy poklony po wejściu do *gompy*. Jak lama dawał schronienie, to się na jednym kolanie klękało i on mówił po tybetańsku, my to powtarzaliśmy. To trwało dość długo”.

[Wojtek Tracewski:] „Wtedy się je oczywiście śpiewało po tybetańsku. Tego już nie robimy. Lama Ole to jakiś czas temu zmienił. Poza tym oczywiście teksty, których teraz używamy, są nowocześniejsze, są bardziej doszlifowane pod kątem europejskiej kultury, nie są takie ozdobne, nie są takie religijne. Natomiast są to te same praktyki. Czyli praktyki robimy te same, natomiast one mają taką troszkę nowocześniejszą formę. Zostały przewietrzone z tych rzeczy, które nie są najważniejsze”.

[Tomek Lehnert:] „To wszystko wyglądało bardziej tradycyjnie. Część naszych praktyk była po tybetańsku z małym tłumaczeniem na polski. To wszystko wyglądało bardzo rytualnie, dosyć kościelnie. Język był bardziej kwiecisty, archaiczny. Ale druga część naszej praktyki była dokładnie tym, co robimy dzisiaj.



Fot. 32. Medytacja pod Stupą w Kucharach, 2013. Autor: Adam Klukowski.

To była identyfikacja z naszym nauczycielem, medytacja na XVI Karmapę i praktyki wstępne tzw. *Nyndro*”.

Zdaniem badanych, zmiany, które nastąpiły na przestrzeni ostatnich czterdziestu lat, przyczyniły się do unowocześnienia tradycyjnych praktyk, jak określił to jeden z respondentów, „przewietrzenia” z elementów, które nie stanowią esencji buddyjskiej medytacji. Mówiąc o zaobserwowanych zmianach, buddyści zwracali również uwagę, że mimo ewolucji zewnętrznej formy praktyk i dostosowaniu ich do zachodniej kultury, ich esencja i znaczenie nadal pozostają takie same. Nadal główną praktyką wykonywaną w ośrodkach jest tzw. *guru joga*, tzn. medytacja na nauczyciela. W tym wypadku mowa o „Medytacji XVI Karmapy”.

Badani przywoływali również wspomnienia dotyczące sposobu postrzegania tybetańskich lamów jako niekwestionowanych autorytetów i wyroczni, osób wręcz „świętych”. Respondenci wspominali dawną tendencję niektórych praktykujących do wykorzystywania chrześcijańskich nawyków w buddyjskiej praktyce. Często wspominali, że niektórzy ówcześni buddyści, zamiast weryfikować i sprawdzać otrzymane nauki, ślepo w nie wierzyli.

[Tomek Lehnert:] „Wszyscy mieli jakiś mistyczny pogląd na temat buddyzmu — lama, mistrz, kadzidła, nie było całkowitego zrozumienia, czym ten buddyzm jest. Wówczas było wiele osób, które traktowały to wszystko bardzo kościelnie”.

Wszyscy rozmówcy zgodnie twierdzą, że opisane powyżej przemiany oceniają jako racjonalne i pozytywne. Przyczyniły się bowiem do lepszego zrozumienia buddyjskich nauk i praktyk w zachodnim kręgu kulturowym.

2.

Zdaniem praktykujących, na przestrzeni ostatnich czterdziestu lat zmienili się również ludzie uczęszczający do ośrodków. Wcześniej w *sandze* pojawiało się wiele osób niezdecydowanych, poszukujących życiowego celu, pomysłu na przyszłość. Współcześnie osoby

często odwiedzające ośrodki Diamentowej Drogi znają swój życiowy cel, są zaradni, dociekliwi. W podejmowanych przez siebie działaniach starają się wykorzystywać wiedzę i mądrość płynącą z doświadczenia. Mają poczucie sprawczości, ośrodki są efektem ich wcześniejszej pracy i zaangażowania w życie *sangi*.

[Leszek Misiek Nadolski:] „Teraz jest w ludziach konkret. Myślę, że dawniej byliśmy bardziej pomieszani — wynikało to również z naszej sytuacji życiowej, z sytuacji, w jakiej była Polska. W zasadzie nikt nie planował sobie życia w jakiejś dalszej perspektywie, bo to kompletnie nie miało sensu. Dawniej również cieszyliśmy się zjawiskami, ale tej radości często towarzyszyło pomieszanie. Teraz jest również dużo radości, ale towarzyszy jej więcej przejrzyistości, więcej konkretnych, twórczych działań. Kiedyś w przerwach między sesjami towarzyszyło pętało się po terenie to tu, to tam, żeby jakoś spędzić czas od jednego wieczornego wykładu do drugiego, bo wiadomo było, że wtedy będzie wielki show. Teraz nowoczesny buddysta, zwykle bogatszy, siada w przerwie między medytacjami z laptopem przed nosem i wykonuje jakąś pracę — tłumaczy teksty, odpowiada na listy, robi coś pożytecznego. Wcześniej takiego zjawiska nie obserwowałem”¹⁵⁵.

[Rafał Olech:] „Przed wszystkim zmienił się wizerunek buddyzmu. To już nie jakieś oszołomy z orientalnym zakrętem w głowie. Buddyzm jest ofertą dla inteligentnych, samodzielnych ludzi i tacy właśnie do nas przychodzą. Ostatnio coraz więcej. Myślę, że buddyzm stał się wręcz modny. Nagle okazało się, że wśród rozpoznawalnych osobowości, muzyków, aktorów, dziennikarzy, yuppies czy nawet polityków, jest wielu, którzy są z buddyzmem kojarzeni. Jeśli nawet sami nie są buddystami, to często są sympatykami”¹⁵⁶.

¹⁵⁵ http://diamentowadroga.pl/dd31/sporo_piwa_sie_pilo_i_czerwonego_wina, dostęp 12.11.2016.

¹⁵⁶ http://diamentowadroga.pl/dd32/troche_przekory_i_czarnego_humoru, dostęp 12.11.2016.

[Daniel:] Zmiany są ogromne. Mówi się, że to, co się dzieje na zewnątrz, pokazuje nasze wnętrze. Myślę, że nasza siła, nasze oddanie, manifestują się poprzez naszą moc. Poprzez to, że potrafimy budować te wszystkie fantastyczne miejsca. A nasza dojrzałość, nasza mądrość i współczucie przejawiają się poprzez to, jak bardzo się lubimy. Nawet jak czasami mamy różne zdanie, na te same tematy, potrafimy się dogadywać między sobą. I to się wydarza coraz bardziej swobodnie”.

Zmieniły się również rodzaje aktywności i działania, które praktykujący wykonywali w ośrodkach. Pod koniec lat osiemdziesiątych, wraz z zakupem lokali i ziemi, rozpoczął się etap budowania. Zaczęły powstawać kolejne ośrodki miejskie i odosobnieniowe. Bardzo dużo osób było zaangażowanych w budowę lub remonty. Były to zarówno osoby fizycznie pracujące na budowie, architekci, zaopatrzeniowcy, kucharze, osoby prowadzące księgowość i wiele innych. Wówczas praktykujący byli bardziej nastawieni na działanie, organizowanie, budowanie. Współcześnie medytują, mają zagwarantowane warunki, których nie musiały stwarzać od początku.

[Krzysztof:] „Z pewnością było więcej tych budujących. Kiedyś rozmawiałem z Miśkiem, Misiek mówił: »Wiesz co? Cała ta nasza karma pójdzie na budowanie, korzystać będzie kto inny«. I teraz jest mi przyjemnie to oglądać, że przychodzą młodzi ludzie i od razu praktykują. To jest odwrotna sytuacja do tej, kiedy ja pierwszy raz Olego zobaczyłem. Wtedy powiedział: »Cudowne miejsce, niczego tutaj nie ma«. Teraz jest odwrotnie. Wszystko jest. [...] teraz widzę, że więcej ludzi korzysta i szybciej wchodzi w praktykę. Wtedy było tak trochę więcej chętnych do budowania”.

Zdaniem praktykujących, współcześni nowicjusze dysponują o wiele lepszymi warunkami do praktyki pod względem przestrzenno-instytucjonalnym. Ośrodki są miejscami otwartymi, zawsze można do nich przyjść i pomedytować.

3.

Jak zauważają praktykujący, współcześnie ośrodki działają na zupełnie innych zasadach niż kiedyś. Nie są zamknięte, nie należą do osób prywatnych. Aktualnie ośrodków i grup medytacyjnych jest ponad siedemdziesiąt w całej Polsce¹⁵⁷. Osoby zainteresowane mogą przyjść, otrzymać informacje na temat podstaw buddyzmu, uczestniczyć w organizowanych kilka razy w tygodniu medytacjach lub wykładach podróżujących nauczycieli. Cała infrastruktura i przestrzeń do medytacji jest już przygotowana. Wystarczy przyjść i medytować.

Inna wyraźna przemiana dotyczy estetyki ośrodkowych wnętrz. Wygląd ośrodków się zmienił. *Gompy*, jadalnie, pokoje mieszkalne nie przypominają już tybetańskich klasztorów. Ściany przeważnie są białe, a podłogi drewniane. Wszystko jest przygotowane we współczesnym, zachodnim stylu. Ośrodki są miejscami czystymi, odnowionymi, estetycznymi. Prowizoryczne rozwiązania, często stosowane w latach osiemdziesiątych, nie są już wykorzystywane.

[Leszek Misiek Nadolski:] „Na początku kopiowaliśmy totalnie wszystko, *gompa* w Kucharach była pomalowana w tradycyjne tybetańskie kolory, sufit był niebieski, żółte ściany, lamperie bordowe oddzielone od żółtych ścian paskiem”.

[Wojtek Tracewski:] „Sytuacja w ośrodkach była inna. To, co mamy teraz, wydaje się rzeczą oczywistą, że przyjeżdża Ole, wszystko działa. Wszystko jest odnowione, nowe, eleganckie, przyjemne, Kuchary nie są rozpadającym się dworem”¹⁵⁸.

Ośrodki nie są budynkami zamykanymi na klucz, w których ludzie pojawiają się jedynie podczas publicznych medytacji. Przeważnie są to miejsca zamieszkałe, mieszkają w nich członkowie *sangi*. Liczba mieszkańców jest adekwatna do wielkości pomieszczeń. Mieszkańcy opiekują się ośrodkiem, dbają o czystość, prowadzą ośrodkową bibliotekę,

¹⁵⁷ <http://buddyzm.pl/pl/osrodki>, dostęp 07.09.2016.

¹⁵⁸ Fragment wykładu podczas weekendu przekazu zorganizowanego w czerwcu 2011 r. w Kucharach.

wspomagają organizację rozmaitych wydarzeń socjalno-rozrywkowych. Jak wspominają praktykujący, niegdyś tak nie było, ośrodki były gorzej zorganizowane, a podział pracy i obowiązków mniej usystematyzowany. Czasem zdarzało się, że ośrodki były zamykane na klucz, jedynie stali sangowicze mieli gwarancję całodobowego dostępu bo dostawali klucz. Współcześnie jest inaczej, każdy *sangowicz* w każdej chwili może do takiego ośrodka przyjść i wykonać własną praktykę.

[Daniel:] „Ja mieszkam na stałe w ośrodku, gdzie mieszka jeszcze osiem osób, gdzie ludzie przyjeżdżają, z Czech, z Niemiec, z Polski i widzę jak to wszystko pięknie działa. Kiedyś byliśmy tacy hippisowsko-skautowscy, teraz stajemy się coraz bardziej jogiczni. [...] Ta praca lamy przynosi efekty, to widać. Naprawdę widać na zewnątrz. Tu chodzi o jakość. Ona jest oczywiście bardzo różna w ośrodkach, bo ośrodki to są ludzie. Ale coraz częściej ja myślę — jest tak, że wraz ze wzrostem ilości ludzi, którzy przychodzą do ośrodka, rośnie też ich jakość. Ludzie coraz więcej medytują, coraz większy nacisk się kładzie na medytację. [...] Jest ten pęd do praktyki, i to są ludzie, którzy medytują po kilkanaście lat, gdzie nie pojawia się znudzenie i znużenie, ale pojawia się rozwój, który jest inspiracją, która sprawia, że ludzie chcą więcej”.

4.

Również sposób organizacji spotkań, wykładów i kursów z lamą Ole uległ diametralnej zmianie. Za komuny nie zawsze można było przewidzieć, czy i kiedy Ole Nydahl się zjawi. Praktykujący nie mieli pewności, czy zostanie wpuszczony do Polski. Jeden z respondentów wspominał, że w 1983 r. czekali na jego przyjazd przez tydzień. Współcześnie o wizycie lamy Olego praktykujący dowiadują się z kilkumiesięcznym wyprzedzeniem, wykłady są zaplanowane, dni i godziny szczegółowo określone. Współcześnie na wykładach Olego Nydahla pojawia się kilka tysięcy osób. Na wiosennym kursie zorganizowanych w Warszawie w 2016 r. pojawiło się ponad trzy tysiące ludzi.

[Tomek Lehnert:] „Lama Ole przyjeżdżał do nas co pół roku, ale nie wiadomo było, czy dadzą mu jeszcze raz kolejną wizę. Kiedy spotkałem go po raz pierwszy, w mieszkaniu Wojtka Mazura, spóźnił się o tydzień. W tym czasie nie można było z Polski zadzwonić, nie było telefonów komórkowych, nie wiedzieliśmy, co się stało. Czekaliśmy cały tydzień, dzień w dzień”.

Jak wspominają praktykujący, pierwsze spotkania z Olem i Hanną Nydahłami były kameralne. W latach siedemdziesiątych na spotkania z lamą uczęszczało kilkanaście lub kilkadziesiąt osób. W latach osiemdziesiątych ta liczba urosła do kilkuset. Wówczas lama Ole poświęcał praktykującym więcej czasu, udzielając porad i odpowiadając na ich pytania.

[Michał:] „Pamiętam, że nas wówczas było czterysta osób. Więc to nie było tak jakoś tak, wiesz dużo ludzi. I lama Ole przedpołudniami siadał gdzieś na krzeselku pod drzewem i były rozmowy indywidualne. Wszyscy przychodzili i rozmawiali z lamą. [...] Poła trwało dużo dłużej, chyba ponad tydzień. Potem zrobiło się krótsze, ale też bardziej intensywne”.

Niektórzy praktykujący porównywali sposób organizacji kursów medytacyjnych organizowanych w latach osiemdziesiątych z tymi organizowanymi współcześnie. Ich zdaniem przygotowanie kursów w latach osiemdziesiątych było spontaniczne i chaotyczne. Jak wspominają niektórzy, wówczas dominowała tzw. prowizorka. Współcześnie w przygotowanie każdego kursu z lamą Ole zaangażowanych jest kilkadziesiąt (czasem również kilkaset) wolontariuszy. Działania i odpowiedzialność jest podzielona. Niektórzy są odpowiedzialni za gotowanie, inni za sprzątnięcie, jeszcze inni za zaopatrzenie.

[Daniel:] „Lama przyjeżdżał i to było wielkie wydarzenie. Takie jak dzisiaj, ale wszystko nie było tak dobrze zorganizowane, było spontaniczne. Jak zobaczył tę całą improwizację... Nigdy nie usłyszeliśmy z ust lamy: »No słuchajcie, to nie o to chodzi...«



Fot. 33. Wykład lamy Olego w Warszawie, 2011. Autor: Tomek Wilczakiewicz.



Fot. 34. Wykład w trakcie kursu letniego w Kucharach, rok 2013. Autor: Adam Klukowski.

Lama zostawiał to wszystko naturalnemu biegowi rzeczy. Żebyśmy w tym wszystkim mogli się sami uczyć. I tak jest do dzisiaj”.

Jak zauważył jeden z respondentów, wykształcenie dobrych praktyk w organizacji wykładów i kursów medytacyjnych wynikało ze zdobytego doświadczenia uczniów Nydahla. Badany relacjonował, że lama nie mówił *sandze*, jak takie wydarzenia należy organizować, nie wytykał błędów, czekał, aż sami dostrzegą błędy i je dopracują.

We wszystkich narracjach porównujących początki buddyzmu Diamentowej Drogi w Polsce ze stanem współczesnym buddyści wspominają „trudne czasy”, podkreślając jednocześnie bardzo dobre warunki, w których współcześnie można praktykować. Współcześnie jest o wiele lepszy dostęp do wiedzy, o wiele więcej ośrodków, wykłady publiczne są legalne. Wszystko to ułatwia, zdaniem respondentów, współczesnym buddystom praktykę.

[Karol Ślęczek:] „...jednak teraz jest trochę łatwiej praktykować, ponieważ ludzie, którzy przychodzą i spotykają się z *dharmą*, od razu otoczeni są przyjaciółmi mogącymi im coś wyjaśnić, ukazują się bardzo dobre książki itd. Dawniej korzystaliśmy z różnych druków odbitych na powielaczu, skoroszytów, które ktoś tam przetłumaczył i wydał w łazience... Wszystko odbywało się w konspiracji — to były po prostu takie czasy. [...] Na początku wręcz niewyobrażalne było, że Ole może mieć publiczne wykłady, wkrótce jednak stało się to faktem! Ole szybko zaczął jeździć po Polsce, odwiedzał nie tylko Kraków, ale także inne miasta”¹⁵⁹.

Niektórzy praktykujący, porównując przeszłość z współczesnością zauważają, że przemiany zachodzące w społeczności buddystów Diamentowej Drogi nie były zaplanowane przez Olego Nydahla. Zmieniające się postawy, wzrastająca odpowiedzialność, silniejsze zaangażowanie w praktykę, mocniejsze utożsamianie się z grupą, te wszystkie zmiany zachodziły ich zdaniem naturalnie, pod wpływem wewnątrz-

¹⁵⁹ http://diamentowadroga.pl/dd35/przyszedlem_przyjalem_rozpozczalem, dostęp. 11.10.2016.

nych i zewnętrznych uwarunkowań. Jak zauważa jeden z praktykujących, również Ole Nydahl na początku swojej buddyjskiej aktywności zdawał się nie posiadać sprecyzowanej wizji pokazującej, jak buddyzm tybetański praktykowany na Zachodzie powinien wyglądać. Jego zdaniem, współczesny stan buddyzmu zachodniego jest efektem eksperymentu. Jest rezultatem rozmaitych wcześniejszych decyzji i działań. W konsekwencji doprowadziły one do powstania ośrodków, w których zwraca się uwagę na esencję nauk przekazywanych w tradycji Kagyu, a nie tybetańską otoczkę kulturową, przy jednoczesnym zachowaniu bardzo bliskich relacji z tybetańskimi nauczycielami, tj. XVII Karmapa Trinlej Taje Dordże, Maniwa Sierab Gyaltzen Rinpoche, Beru Khientse Rinpoche czy Jigme Rinpoche. Doświadczenie płynące z minionych lat oraz ich wspomnienia pokazują, jakie postawy, zachowania i formy interpretacji nauk nie należą do stylu praktykowanego w ośrodkach Diamentowej Drogi.



Fot. 35. Wizyta Sieraba Gjaltsena Rinpoche w Kucharach, 2013. Autor: Adam Klukowski.

[Leszek Misiek Nadolski:] „Mam takie wrażenie, że na początku lama Ole nie miał takiej gotowej wizji, którą w tej chwili nazywamy buddyzmem zachodnim. Pojawiały się różne sytuacje, na przykład próby instalowania mnichów tybetańskich w różnych ośrodkach. W Polsce do tego nie doszło, ale w Danii tak było. No i na początku to był taki wielki eksperyment”.

PRAKTYKI UPAMIĘTNIANIA

Na podstawie analizy danych zastanych i zrealizowanych obserwacji uczestniczących wnioskuję, że pamięć o minionych wydarzeniach pełni ważne funkcje w badanej społeczności.

Po pierwsze, pełni rolę edukacyjną, dzięki wiedzy na temat przeszłości nowi członkowie sanghi mogą dowiedzieć się kto, gdzie, jaką funkcję pełni w *sandze*. Praktykujący, poznając wspomnienia przeszłości, mogą pozyskać wiedzę na temat zmian, które składają się na współczesny obraz buddyzmu Diamentowej Drogi w Polsce. W pamięci społecznej ukryte jest doświadcze-



Fot. 36. Wykład w trakcie kursu letniego w Kucharach, rok 2013. Autor: Adam Klukowski.

nie, które kształtuje współczesne sylwetki buddystów w Polsce. Znajomość przeszłości pozwala lepiej zrozumieć współczesną rzeczywistość.

Po drugie, rozmaite wykłady czy kursy dotyczące historii buddyzmu Diamentowej Drogi w Polsce za pomocą transmisji wspomnień budują wspólną przestrzeń, w której współcześni praktykujący mogą skonfrontować się z pamięcią i przeszłością. Tego typu spotkania są też szansą na przedzieranie się pamięci jednostkowej do pamięci społecznej. Często przy okazji takich wykładów oprócz zaproszonych prelegentów są obecni inni świadkowie minionych wydarzeń. Zdarza się, że czasem, komentując niektóre wypowiedzi, dodają własne wspomnienia. Dochodzi wówczas do kolektywnej rekonstrukcji wspomnień.

Po trzecie, kontakt ze wspomnieniami praktykujących wpływa na tożsamość grupy. Przykładowo pamięć o kontrowersji jasno wskazuje postawy, jakie przyjmują uczniowie lamy Olego. Świadomość zaistniałego wówczas konfliktu wzmacnia i konkretyzuje współczesne poglądy praktykujących.

Po czwarte, moim zdaniem, opowieści o czasach minionych umożliwiają ukształtowanie społecznych wzorców narracyjnych wykorzystywanych w praktyce. Świadome odwoływanie się do indywidualnych doświadczeń z przeszłości pomaga słuchaczom zrozumieć poszczególne koncepcje oraz terminy buddyjskie związane z „byciem na drodze”. Mówię tu np. o koncepcji oddania do lamy, związku ucznia z nauczycielem, koncepcji radosnego wysiłku czy roli *sangi* w życiu codziennym. Wielu podróżujących nauczycieli, posługując się własnymi doświadczeniami z przeszłości, opowiada o przykładach takiej aktywności, obrazowo wyjaśniając i opisując poszczególne koncepcje. Za przykład posłużyć może wykład Tomka Lehnerta wygłoszony 20 kwietnia 2011 r. w Buddyjskim Ośrodku Medytacyjnym w Szczecinie. Tematem ówczesnego wykładu był związek ucznia z nauczycielem. Tomek Lenhart, odwołując się do przeszłości, wyjaśnił, w jaki sposób on rozumie i interpretuje tę koncepcję, jego zdaniem fundamentalną w praktyce Diamentowej Drogi. W trakcie wykładu posłużył się różnymi przykładami pochodzącymi z ostatnich dwudziestu lat, podczas których podróżował i współpracował z Hannah i Olem Nydahłami.

Jakie zatem praktyki upamiętniania stosują buddyści Diamentowej Drogi w Polsce?

Celebrowanie rozmaitych rocznic jest dobrą okazją do publicznego przywoływania i rekonstruowania pamięci. Niektóre wydarzenia mają charakter publiczny, wiedza na ich temat jest rozgłaszana zarówno pośród buddystów, jak i nie-buddystów, jest dostępna na stronach internetowych należących do Związku, jak i w lokalnych mediach. Przykładem takich wydarzeń jest cykl festiwali kultury buddyjskiej „Przeźren Umysłu”¹⁶⁰. Są również organizowane wydarzenia w szczególności dedykowane buddystom, mówię tu o kursach organizowanych w ośrodkach odosobnieniowych. W czerwcu roku 2011 w Kucharach odbył się weekendowy cykl wykładów, w których można było usłyszeć wspomnienia osób, które przyczyniły się do rozwoju buddyzmu tybetańskiego w naszym kraju. Wydarzenie to zostało zorganizowane w związku z obchodami trzydziestej piątej rocznicy buddyzmu Diamentowej Drogi w Polsce. W spotkaniach tych przez kilka dni uczestniczyło kilkaset osób z różnych miast Polski.

Ponadto lokalnie, w ośrodkach co jakiś czas organizowane są wykłady poświęcone historii ośrodków czy życiu buddyjskiego mistrza, np. Lobpona Tseczu Rinpoce. Wykłady są zawsze otwarte, prowadzą je podróżujący nauczyciele, dzieląc się swoimi wspomnieniami.

Inną formą odtwarzania wiedzy o przeszłości są artykuły i wywiady publikowane na łamach magazynu „Diamentowa Droga”. Stanowią one trwałe, niezmienny i ogólnodostępny nośnik pamięci, z którego skorzystać może każdy zainteresowany¹⁶¹.

Również sam lama Ole, często przy okazji prowadzonych przez siebie wykładów, publicznie wspomina minione czasy. Opowieści o przeszłości często wykorzystuje do zobrazowania jakiegoś wybranego zagadnienia. Zdarza się również, że sama okoliczność, miejsce lub miasto, w którym przeprowadza wykład, sprawia, że powracają do niego wspomnienia, którymi dzieli się ze swoimi uczniami w trakcie wykładu. Było tak na przykład w grudniu 2013 r. podczas jednego z wykładów zorganizowanych w „ERGO Arenie” w Gdańsku. Opowiadał wówczas o jednym z pierwszych wykładów zorganizowanym na początku lat osiemdziesiątych na Uniwersytecie Gdańskim, o obecnych na sali agentach SB i ustawionych przed wyjściem armatkach wodnych.

¹⁶⁰ <http://przezrenumyslu.pl/>, dostęp 10.11.2016.

¹⁶¹ Część opublikowanych tam artykułów dostępnych jest na stronie www.diametowadroga.pl, dostęp 10.11.2016.

PODSUMOWANIE

W przeanalizowanych narracjach na temat przeszłości społeczności Diamentowej Drogi w Polsce dominują opowieści dotyczące PRL-u i komunistycznej rzeczywistości. Pamięć społeczna i pamięć indywidualna tworzą spójny obraz czasów minionych.

Buddyzm szkoły Karma Kagyu pojawił się w Polsce dzięki spontanicznemu działaniu Władysława Czapnika, który w latach siedemdziesiątych zaprosił Olego i Hannah Nydahłów do Krakowa. Ich wizyta zainicjowała w Polsce społeczność zainteresowaną tradycją Karma Kagyu, która początkowo — prócz dorocznych wizyt duńskich nauczycieli buddyzmu — opierała się na aktywności rodziny Czapników. W taki sposób powstała pierwsza w Polsce *sanga* uczniów Olego Nydahla skupiająca praktykujących buddyzm Diamentowej Drogi Linii Karma Kagyu.

W zbiorowej pamięci o początkach od momentu powstania *sangi* praktykujący kierowali się altruizmem i chęcią do praktyki. Niesprzyjające warunki ustroju komunistycznego nie przeszkodziły im w umacnianiu więzi wewnątrzgrupowych. Jak relacjonowali respondenci, czynnikami łączącymi praktykujących (mimo licznych różnic między nimi) były wspólne zainteresowanie *dharmą*, wspólnie wykonywane medytacje, uczestnictwo w wykładach, wspólna praca i przede wszystkim przyjaźń. Z zebranych wspomnień wynika, że osoby, które wówczas praktykowały buddyzm tybetański, pochodziły z różnych grup społecznych, dysponowały różnym kapitałem kulturowym i ekonomicznym. Najczęściej — co istotne — wspomina się studentów, ludzi wykształconych, artystów i opozycjonistów. W wielu wypowiedziach pojawiała się wspólne dla wszystkich tych kategorii określenie „ludzi poszukujących”.

Z opisywanych przez praktykujących doświadczeń wynika, że ich pierwszy kontakt z buddyźmem i lamą Ole był dla nich czymś niezapomnianym. Do dziś wspomnienia o tych wydarzeniach zajmują ważne miejsce w ich pamięci. Zdaniem wielu, decyzja o przyjęciu schronienia całkowicie odmieniła ich życie. Praktykujący spotykali się systematycznie — z początku w Krakowie, po upływie czasu również w innych miastach — kilka razy w tygodniu, aby wspólnie medytować i rozmawiać na temat *dharmy*. Pierwsze wykłady Olego Nydahla odbywały się w prywatnych mieszkaniach. Na początku lat osiemdziesiątych zaczęto organizować je w miejscach publicznych. Bardzo często wykłady miały charakter tzw. maratonów i trwały nawet dwanaście nieprzerwanych godzin. Jak wspominali respondenci, zarówno Ole Nydahl, jak i jego słuchacze chcieli ówczesnie maksymalnie wykorzystać możliwość spotkania, ponieważ w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych wiedza na temat buddyzmu tybetańskiego była trudno dostępna, trudno było również przewidzieć, kiedy nadarzy się kolejna okazja do spotkania. Wykłady stwarzały szansę do nauki, wspólnej praktyki i zadawania pytań. Obie strony chciały wykorzystać wspólny czas w — ich zdaniem — możliwie najbardziej pożyteczny sposób. W latach osiemdziesiątych, za sprawą małżeństwa Nydahłów, do Polski zaczęli również przyjeżdżać tybetańscy lamowie. Udzielali nauk, inicjacji, odprawiali rytuały. Wiedzę na temat tych spotkań można odnaleźć na różnych nośnikach pamięci¹⁶². W narracjach praktykujących Lobpon Tseczu Rinpocze zajmuje szczególne miejsce. Wielu praktykujących często mówiło o jego ciepłe, współczuciu i miłości. We wspomnieniach jest opisywany jako tybetański lama, który, pomimo licznych różnic kulturowych, był bardzo bliski Polakom.

Początkowo nieliczna grupa ludzi zainteresowanych buddyźmem zaczęła się rozrastać, z biegiem lat zainteresowanych buddyźmem przybywało. W roku 1984 oficjalnie zarejestrowano Stowarzyszenie Buddyjskie Karma Kagyu. Zarejestrowanie społeczności praktykujących umożliwiło jej legalne funkcjonowanie. Dzięki temu wewnątrz *sangi* wykształciła się formalna struktura, pojawiły się możliwości zakupu nie-

¹⁶² Wzmianki o tych wydarzeniach znajdują się zarówno w wywiadach na temat historii buddyzmu opublikowanych na łamach magazynu „Diamantowa Droga”, jak i w treści książek Olego Nydahla (1994; 2011).

ruchomości, organizacji publicznych wykładów i zbierania funduszy. Jak wspominają praktykujący, pierwszą własnością stowarzyszenia stał się zrujnowany dworek i fragment otaczającego go parku zlokalizowanego nieopodal miasteczka Drobin, 100 km od Warszawy. Były to tzw. Kuchary, pierwszy ośrodek odosobnieniowy, późniejsze miejsce organizacji rozmaitych kursów medytacyjnych, wspólnie goszczące tysiące buddyśtów podczas dorocznych kursów letnich.

Wspomnienia praktykujących wskazują również na wydarzenia i sytuacje, które odegrały ważną rolę w przeszłości buddyjskiej społeczności. Zdaniem wszystkich praktykujących, wydarzeniem, które odegrało największą rolę w historii Diamentowej Drogi w Polsce, była na początku lat dziewięćdziesiątych kontrowersja związana z rozpoznaniem inkarnacji XVI Karmapy po jego śmierci. Jej następstwem był rozłam *sangi*. Praktykujący w całej Polsce podzielili się na dwie grupy: zwolenników wspierających pogląd Szamara Rinpocze (dzierżawcy linii Kagyu), Lobpona Tseczu Rinpocze, Olego i Hannah Nydahlów, którzy rozpoznawali XVII Karmapę w Trinlej Thaje Dordże oraz zwolenników wspierających Situ Rinpocze, Dalajlamę oraz rząd chiński, którzy inkarnacji XVII Karmapy dopatrywali się w Ogjenie Trinleju Dordże. Mimo że wydarzenia dotyczyły Azji i tam się rozgrywały, miały ogromny wpływ na polską *sangę*. W efekcie uczniowie lamy Olego oficjalnie przyjęli Trinleja Taje Dordże za XVII Karmapę. Osoby niezgadające się z tą decyzją opuściły ośrodki. Z perspektywy czasu współcześni praktykujący oceniają te wydarzenia jako trudne. Jednocześnie podkreślają, że były momentem, w którym polscy buddyści po raz pierwszy zostali zmuszeni do świadomej identyfikacji z nauczycielem i *sangą* — musieli dokonać wyboru, kto jest ich nauczycielem. Zdaniem badanych, wydarzenia związane z kontrowersją pokazały praktykującym, jakie postawy i zachowania są niemile widziane wewnątrz *sangi*, jakich należałoby unikać. Okazało się, że „ślepa wiara”, „chrześcijański buddyzm” oraz przywiązanie do praktyk rytualnych nie stanowią podstawy praktyki w Diamentowej Drodze.

W analizowanej pamięci indywidualnej i społecznej przemiany społeczno-kulturowe zajmują ważne miejsce. Świadczą o tym nie tylko wypowiedzi respondentów, ale również inne liczne praktyki upamiętniania. Jak komentują respondenci, zainteresowanie buddyzmem tybetańskim

na Zachodzie wciąż rośnie. Porównywanie pierwszych ośrodków jawiących się we wspomnieniach praktykujących z ich stanem współczesnym pokazuje wyraźne zmiany. Wzrosła ich jakość i liczebność, stały się łatwo dostępne. Patrzenie w przeszłość pozwala również buddystom dostrzec stabilny rozwój i konsekwencje. Pokazuje, jak Diamentowa Droga w Polsce umacnia się i zyskuje coraz więcej zwolenników.

[Wojtek Tracewski]: „Od początku, od pierwszej wizyty lamy Olego w Polsce buddyzm rozwija się stabilnie. Jest coraz więcej ośrodków, coraz więcej miejsc, stopniowo jesteśmy coraz lepiej znani”.

Zdaniem praktykujących, wspomnienia o przeszłości pozwalają również zweryfikować pracę lamy Olego. Wspomnienia o początkach ukazują jego pionierską aktywność, jak i konsekwentne działanie — to, że po ponad czterdziestu latach nadal kontynuuje swoją pracę i jest ona niezmienna. Pamięć o przeszłości pobudza w praktykujących wdzięczność za wykonywaną przez ostatnie czterdzieści lat pracę. Wdzięczność zarówno do nauczyciela, jak i do *sangi*. Do wszystkich tych, którzy przyczynili się do rozwoju buddyzmu Diamentowej Drogi w Polsce.

Wspomnienia o przeszłości pełnią rolę edukacyjną w badanej grupie. Pamięć jest nośnikiem informacji na temat przeszłości, dzięki niej praktykujący mogą dowiedzieć się, jak niegdyś funkcjonowały ośrodki, jakie odbywały się w nich praktyki. Wspomnienia przekazują mądrość doświadczenia, pokazują proces przemian, tłumaczą ich przyczynę. Dzięki nim praktykujący mogą lepiej zrozumieć terażniejszość, to na przykład, dlaczego współcześnie buddyści praktykujący Diamentową Drogę w Polsce nie śpiewają pudź i nie robią pokłonów przed nauczycielem. Opowieści przywoływane w pamięci społecznej często służą za przykład, objaśniają pewnie buddyjskie koncepcje. Wspomnienia mówiące o sposobie funkcjonowania poprzednich grup medytacyjnych ilustrują i objaśniają rolę, jaką pełni *sanga* w życiu codziennym praktykujących na drodze ich rozwoju. Wyjaśniają członkom *sangi* genezę powstania ich społeczności, wskazują wartości, które do dziś stanowią jej podstawę. Ponadto, zdaniem badanych, porównywanie obrazów przeszłości ze stanem współczesnym inspiruje kolejne pokolenia buddystów do pogłębiania indywidualnej praktyki oraz podejmowania aktywności

wspierających rozwój buddyzmu tybetańskiego na Zachodzie. Dzięki wiedzy o przeszłości praktykujący otrzymują wyjaśnienie, dlaczego wewnątrz ich grupy panuje taki, a nie inny porządek społeczny. Dotyczy to zarówno więzi formalnych, jak i nieformalnych występujących w społeczności Diamentowej Drogi.

Pamięć o przeszłości pokazuje praktykującym ich siłę sprawczą. Jak zauważył jeden z respondentów, wiedza o przeszłości wskazuje na to, że nauki *dharmy* działają w wielu różnych aspektach. Wspomnienia pozwalają zauważyć wielotorowość przemian, które w efekcie, zdaniem Leszka Nadolskiego, pokazują praktykującym sukces. Sukces osiągnięty pracą wielu osób, który przejawia się w liczebności społeczności, w liczbie wykonywanych medytacji, jakości i liczbie ośrodków. Sukces przejawiający się tym, że buddyści zaczynają zmieniać otaczający ich świat.

Leszek Misiek Nadolski: „To jest ciekawe jako materiał pogładowy. Jest po prostu historią. Ludzie, patrząc na obrazki, pytają: »Jak to było? Była taka dziura, jak to się wydarzyło? Jak to się stało, że to tak teraz wygląda?«. Po ludzku, dobrze jest się naładować zadowoleniem. To jest sukces, to jest zbiorowy wielki sukces! Tam jest wiele równoległych ścieżek, które do tego doprowadziły. Lawina — to jest mało powiedziane. To w każdą stronę idzie, toczą się różne historie. Ludzie robią po prostu wszystko, już nie tylko ośrodki, robią filmy, festiwale, książki piszą. Zaczynamy wpływać na świat. To dodaje chyba jakiejś niesamowitej odwagi. Wzmacnia w nas zaufanie do tego, że przekaz, który dostajemy od lamy Olego, ma tak ogromną siłę. Czasem lama Ole mówi o krótkiej linii przekazu: »XVI Karmapa, ja z Hannah i wy«. I zobaczcie, jaki jest efekt tego. Więc patrząc na historię, myślę, że można rozwinąć wdzięczność i zaufanie”¹⁶³.

¹⁶³ Fragment wykładu przeprowadzonego w ośrodku w Gdańsku 27.03.2011 r.

ANEKS METODOLOGICZNY

REALIZACJA BADAŃ I ANALIZA DANYCH

Badania zostały zrealizowane w dwóch etapach. Pierwszy trwał półtora roku i był realizowany w latach 2011 i 2012. Zebrany materiał badawczy składał się z sześciu wywiadów narracyjnych przeprowadzonych z czterema ekspertami, tzw. podróżującymi nauczycielami¹⁶⁴, oraz dwoma praktykującymi. Wszyscy respondenci przyjęli schronienie w latach siedemdziesiątych lub osiemdziesiątych, byli bezpośrednimi świadkami rozwoju Diamentowej Drogi w Polsce i do dzisiaj są członkami *sangi*¹⁶⁵. Dodatkowo przeprowadziłam analizę treści danych zastanych, tj. wywiady opublikowane w magazynie „Diamentowa Droga” oraz treść książek napisanych przez Olego Nydahla. Udokumentowane w badaniach wspomnienia zilustrowały liczne zdjęcia, które pozyskałam z archiwum Związku. Zebrany materiał badawczy dotyczył jedynie lat 1976–1991 — początków Diamentowej Drogi w Polsce.

Kolejny etap badań rozpoczęłam na początku 2013 r. Postanowiłam poszerzyć dotychczas zdobytą wiedzę na temat pamięci indywidualnej i społecznej buddystów w Polsce. Przeprowadziłam dodatkowo dziesięć wywiadów, pięć z ekspertami (cztery z podróżującymi nauczycielami oraz jeden wywiad z lamą Ole) oraz pięć z osobami praktykującymi buddyzm Diamentowej Drogi. Wszyscy respondenci praktykowali buddyzm minimum od dwudziestu lat. Przeprowadziłam również uzupełniające wywiady narracyjne z wybranymi respondentami z pierwszego etapu

¹⁶⁴ Zob. s. 28.

¹⁶⁵ *Sanga* to tybetańskie określenie dotyczące społeczności praktykujących nauki Buddy.

badania. Dodatkowo pozyskałam nagrania wykładów traktujących o przeszłości i historii Diamentowej Drogi w Polsce przeprowadzonych przez podróżujących nauczycieli lub osoby, które znacząco przyczyniły się do rozwoju buddyzmu w Polsce. W aneksie zamieściłam spis wykładów, z których korzystałam. Zamieściłam tam również skrótową charakterystykę biografii wybranych respondentów, z którymi przeprowadziłam wywiady. Nie wszyscy rozmówcy udzielili zgody na ujawnienie ich pełnych danych osobowych.

Zrealizowałam również poszerzoną analizę treści danych zastanych. Jak tłumaczy Earl Babbie, „analiza treści jest badaniem zarejestrowanych ludzkich przekazów” (2004: 342). Dlatego też, by zbadać pamięć społeczną, postanowiłam przeanalizować upublicznione formy przekazu wiedzy na temat czasów minionych, takich jak wywiady i artykuły w magazynie „Diamentowa Droga” dotyczące przeszłości, książki Olego Nydahla, zarejestrowane wykłady i panele dyskusyjne organizowane w ośrodkach miejskich i odosobnieniowych oraz treści wystaw traktujących o historii badanej społeczności.

Sposób analizy i wykorzystania zebranego materiału empirycznego znacząco wpłynął na konstrukcję książki. Realizowane badania zostały oparte na dwóch filarach. Pierwszym z nich był zapis audio zarówno przeprowadzonych wywiadów, jak i zarejestrowanych wykładów. Drugim był tekst pisany dostępny w magazynie „Diamentowa Droga”, książkach autorstwa Olego Nydahla oraz na stronach www buddyjskich ośrodków medytacyjnych. Ponieważ w założeniach badawczych postanowiłam dokonać rekonstrukcji przeszłości na podstawie przekazywanych wspomnień w dyskursie społecznym i indywidualnym, w książce zamieszczam liczne cytaty, które moim zdaniem w najlepszy sposób kreują obraz przeszłości. Z badanego materiału wyodrębniłam trzy główne i piętnaście szczegółowych kategorii, które stanowią trzon kolejnych rozdziałów analitycznych.

NARZĘDZIA BADAWCZE

Przedmiotem badań była zarówno pamięć indywidualna, jak i pamięć społeczna. Nie są one tożsame, dlatego też do ich analizy wykorzystałam

różne metody badawcze. Jako przejawy pamięci indywidualnej traktuję wspomnienia, osobiste wypowiedzi oraz postawy przyjmowane przez respondentów wobec przeszłości. Z tego względu za najbardziej pożyteczne narzędzie do pozyskania osobistych wspomnień uznałam wywiady narracyjne i biograficzne oraz obserwację uczestniczącą. W badaniach wykorzystałam jedną z definicji wywiadu narracyjnego, opisaną przez Susan E. Chase jako szerszą opowieść o ważnym aspekcie czyjegoś życia (2009: 17). W wywiadach narracyjnych badany opowiada o przeszłych doświadczeniach, wprowadzając badacza w swój miniony świat, obrazowo przedstawiając zarówno siebie w przeszłości, jak i kontekst zdarzeń.

Narracja jest retrospektywnym tworzeniem znaczenia — nadawaniem kształtu przeszłym doświadczeniom lub ich porządkowaniem. Narracja jest sposobem rozumienia działań własnych oraz podejmowanych przez inne osoby, organizowania zdarzeń i obiektów w znaczącą całość oraz łączenia ze sobą i przyglądania się konsekwencjom działań i zdarzeń na przestrzeni czasu. (Chase 2009: 24-25)

Sądziłam, że taka technika w możliwie najlepszy sposób przybliży mnie do czasów minionych, umożliwi uchwycenie istotnych wydarzeń w biografjach badanych związanych z ich buddyjską przeszłością. Zdaniem Kai Kaźmierskiej oraz Fritza Schutzego, podstawową zaletą badań autobiograficzno-narracyjnych

[...] jest, zgodnie z założeniami teoretyczno-metodologicznymi, możliwość odtworzenia przez narratora w opowiadaniu doświadczanych przez niego znaczących procesów biograficznych, które kształtowały jego życie w kolejnych fazach biografii, doświadczonych sytuacji i ram społecznych, w których przebiegały jego procesy biograficzne. (2013:130)

Dlatego też — poprzez zastosowanie wywiadów narracyjnych — miałam nadzieję uchwycić te elementy przeszłości, które współcześnie kształtują tożsamość praktykujących buddyzm Diamentowej Drogi.

Jak zauważa Anna Wylegała, zrealizowanie idealnego wywiadu narracyjnego zdarza się rzadko. Badani często miewają trudności z prowadzeniem samodzielnych narracji. Badany „nastawia się [...] na odpowiadanie

na konkretne pytania lub od razu przechodzi do swoich najważniejszych doświadczeń życiowych” (2014: 96). W przypadku realizowanych przeze mnie wywiadów działa się podobnie. Rozmówcy często samodzielnie rozpoczynali wywiady od wydarzenia, które do dziś postrzegają jako najważniejsze — decyzji o przyjęciu tzw. schronienia i rozpoczęciu buddyjskiej praktyki. W przeciwieństwie do rozmówców Anny Wylegały (2014) czy Ewy Nowickiej (2009), nie były to chwile traumatyczne związane z doświadczeniami wojennymi lub przesiedleniami. Były to chwile, w których rozmówcy podejmowali samodzielne, dobrowolne decyzje, które (jak wynika z dalszych narracji) całkowicie ukształtowały ich życie.

Pamięć społeczną definiuję jako społecznie tworzoną ogólną wiedzę zbiorowości na temat przeszłości, względnie ujednoczoną oraz przekształcaną. Jej przejawów dopatruję się w dyskursie publicznym. Są to treści dotyczące przeszłości zawarte w opublikowanych wywiadach, artykułach, książkach, stronach www, wystawach czy publicznych wykładach napisanych lub przeprowadzonych przez buddystów Diamentowej Drogi. Jako metodę eksploracji pamięci społecznej wybrałam analizę treści, „która skupia się na komunikacie, czyli wypowiedzi dotyczącej szeroko rozumianych dziejów” (Kwiatkowski 2008: 41) badanej społeczności. Analiza treści umożliwiła mi opracowanie zawartości, struktury oraz przemian rozpowszechnianych poglądów. Jak pisze Earl Babbie,

[...] analiza treści jest [...] dobrze dostosowana do badania przekazów i do udzielania odpowiedzi na klasyczne pytania w badaniach przekazów: „kto mówi, co, do kogo, dlaczego, jak i z jakim skutkiem?”. (2004: 342)

Poprzez porównanie zawartości wybranych tekstów dotyczących przeszłości postanowiłam odpowiedzieć na pytania dotyczące charakteru i zawartości przekazywanych komunikatów. Earl Babbie, opisując metodę analizy treści, pisał o kodowaniu treści jawnych, policzalnych oraz treści ukrytych zależnych od subiektywnej oceny badacza, przydatnej w wydobywaniu głębi przekazu (Babbie 2004: 347). W realizowanych przeze mnie badaniach wykorzystałam obie metody, starając się odkryć nie tylko treść policzalną, faktograficzną, ale również jej kontekst i wartość. Ponadto, podążając za myślą Piotra Kwiatkowskiego, postanowiłam przeanalizować „całościowy obraz przeszłości zawar-

ty w określonym zbiorze wypowiedzi sformułowanych w określonym czasie przez określonego nadawcę i dotyczących zbioru faktów” (Kwiatkowski 2008: 41).

Sądziłam, że zastosowanie takich metod umożliwi mi rekonstrukcję przeszłości, uwypuklenie zdarzeń i faktów istotnych dla badanej zbiorowości.

Ostatnim elementem, który pośrednio zaliczam do narzędzi badawczych, jestem ja sama. W trakcie realizacji badań odegrałam bowiem dwie role, przydatne zarówno w realizacji badań, jak i interpretacji zebranego materiału. Jako osoba praktykująca buddyzm Diamentowej Drogi, a zarazem badaczka jestem świadoma potencjalnego zarzutu braku zachowania obiektywizmu w przeprowadzanej analizie. Podobnie jak Noemi Modnicka początkowo obawiałam się, „że środowisko naukowe uzna mnie za misjonarza wartości mojej grupy wyznaniowej” (2010: 116). Z czasem, zagłębiając się w pracę badawczą, porzuciłam obawy, ponieważ misjonarstwo zdecydowanie nie było moim zamierzeniem. Pragnęłam jedynie zrealizować badania, które posiadałyby wartość poznawczą zarówno dla środowiska naukowego, jak również członków badanej grupy. Przynależność do szkoły Karma Kagyu postanowiłam wykorzystać jako atut. Dobra znajomość środowiska, jak również uczestnictwo w życiu tego środowiska umożliwiło mi łatwe dotarcie do respondentów, swobodną realizację wywiadów, dostęp do archiwalnych fotografii i dokumentów. Podobnie jak Modnicka, uważam, że „żadne, najlepiej nawet prowadzone badania, nie pozwoliłyby zdobyć tak wszechstronnej wiedzy na temat badanej kultury, jak fakt, że [...]” (2010: 126) badacz aktywnie uczestniczy w niej od wielu lat. Schronienie przyjął w 2007 r., w trakcie wizyty XVII Karmapy Trinlej Taje Dordze w Pradze. Od tego czasu systematycznie uczestniczę w życiu ośrodków Diamentowej Drogi oraz w buddyjskich kursach medytacyjnych organizowanych przez BZDDLK w Polsce.

INFORMACJE NA TEMAT WYBRANYCH RESPONDENTÓW

Rok i miejsce przyjęcia schronienia. Informacja na temat roli pełnionej w buddyjskiej społeczności.

- Mira Boboli — przyjęła schronienie w 1984 r. W 1993 r. stała się przewodniczącą ośrodka w Warszawie. Jest podróżującą nauczycielką i od wielu lat członkiem Rady Nadzorczej Buddyjskiego Związku Diamentowej Drogi Linii Karma Kagyu.
- Juliusz Humienny — przyjął schronienie w 1983 r. w wieku trzynastu lat. Od 2009 r. uczy podstaw buddyzmu Diamentowej Drogi. Absolwent Karmapa International Buddhist Institute w New Delhi.
- Tomek Lehnert — przyjął schronienie w 1983 r. Początkowo tłumaczył wykłady Olego Nydahla w Polsce. Od 1987 r. podróżował z Olem i Hannah Nydahdami. Od kilkunastu lat pełni rolę sekretarza i asystenta lamy Olego. Autor książki *Oszuści w szatach*.
- Wojtek Tracewski — przyjął schronienie w 1980 r. w Warszawie. Od 1988 r. tłumaczy wykłady i książki Olego Nydahla. Początkowo jedynie z języka niemieckiego. Od 1992 r. jest podróżującym nauczycielem. Od wielu lat jest redaktorem magazynu „Diamentowa Droga”.
- Karol Ślęczek — przyjął schronienie w 1978 r. w Krakowie. Od 1988 r. jest podróżującym nauczycielem. Przez wiele lat był przewodniczącym ośrodka w Krakowie oraz członkiem Rady Nadzorczej Buddyjskiego Związku Diamentowej Drogi w Polsce.

Lista wykładów wykorzystanych w książce

Data	Prelegenci	Tytuł wydarzenia i miejsce	Liczba wykładów
27.03. 2011	Leszek „Misiek” Nadolski	Buddyjski Ośrodek Medytacyjny w Gdańsku	1
16-17.04. 2011	Ole Nydahl, Mira Boboli, Ania Czapnik, Wojtek Kossowski, Maggi Lehnert, Tomek Lehnert, Piotr Kaczmarek, Rafał Olech, Włodek Wiszka, Wojtek Tracewski	„Polski weekend”, Ośrodek Europejski, Immenstad, Niemcy	4
04-05.06. 2011	Mira Boboli, Leszek „Misiek” Nadolski, Karol Ślęczek, Wojtek Tracewski	„Weekend przekazu”, Buddyjski Ośrodek Odosobnieniowy w Kucharach	3
06.09. 2011	Anna Czapnik	Buddyjski Ośrodek Medytacyjny w Krakowie	1

Spis fotografii

- Fot. 1. XVI Karmapa Rangdziung Rigpe Dordze. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 2. Gompa w ośrodku odosobnieniowym w Bartołtach Wielkich. Autor: Sebastian Jeziński.
- Fot. 3. Ole Nydahl i Władysław Czapnik, Kraków, koniec lat siedemdziesiątych. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 4. Ole i Hannah Nydahl w Gdańsku, lata osiemdziesiąte. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 5. Pierwsze wydanie *Mojej drogi do lamów* z 1983 r. Autorka: Malwina Krajewska.
- Fot. 6. Ołtarz w domu rodziny Czapników. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 7. Ole Nydahl i Anna Czapnik w trakcie wykładu w Krakowie, lata osiemdziesiąte. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 8. Hannah i Ole Nydahlowie z uczniami, lata osiemdziesiąte. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 9. i 10. Wykład Olego Nydahla w Krakowie. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 11. Gompa w prywatnym mieszkaniu, lata osiemdziesiąte. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 12. W domu u Czapników. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 13. Dokument potwierdzający nadanie imienia ośrodkowi w Krakowie. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 14. List XVI Karmapy do Olego i Hannah Nydahl. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 15. Ole Nydahl i Tomek Lehnert w roli tłumacza, Gdańsk, lata osiemdziesiąte. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 16. Obietnica Boddhisatvy. koniec lat osiemdziesiątych. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 17. Pokłony elementem ślubowania, koniec lat osiemdziesiątych. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 18. Wizyta Lobpona Tseczu Rinpocze w Gdańsku (1987). Tomek Lipiński w lewym, górnym rogu. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 19. Dworek w Kucharach, lata osiemdziesiąte. Archiwum BZDDLKK.

Spis fotografii

- Fot. 20. Dworek w Kucharach w latach dziewięćdziesiątych. Autor: Krzysztof Orłowski.
- Fot. 21. Namiot w Kucharach, lata osiemdziesiąte. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 22. W trakcie wykładu w Kucharach, lata osiemdziesiąte. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 23. Kuchnia polowa w Kucharach, druga połowa lat osiemdziesiątych. Archiwum ZBDDLKK.
- Fot. 24. Lobpon Tseczu Rinpocze i uczniowie. Przed namiotem w Kucharach, lata dziewięćdziesiąte. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 25. Hannah Nydahl w Kucharach, lata dziewięćdziesiąte. Autor: Michał Bobrowski.
- Fot. 26. Inauguracja Stupy Cudów w Kucharach (2002). Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 27. W trakcie inauguracji stupy (2002). Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 28. Wizyta Beru Khientse Rinpocze w Krakowie, lata osiemdziesiąte. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 29. Beru Khientse Rinpocze błogosławi Zuzannę Czapnik po inicjacji. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 30. Jamgon Kontrul udziela inicjacji w Poznaniu, druga połowa lat osiemdziesiątych. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 31. Błogosławieństwo po inicjacji przeprowadzonej przez Lobpona Tseczu Rinpocze. Archiwum BZDDLKK.
- Fot. 32. Medytacja pod stupą w Kucharach, 2013. Autor: Adam Klukowski.
- Fot. 33. Wykład lamy Olego w Warszawie, 2011. Autor: Tomek Wilczakiewicz.
- Fot. 34. Wykład w trakcie kursu letniego w Kucharach, 2013. Autor: Adam Klukowski.
- Fot. 35. Wizyta Sieraba Gjaltse Rinpocze w Kucharach, 2013. Autor: Adam Klukowski.
- Fot. 36. Wykład w trakcie kursu letniego w Kucharach, rok 2013. Autor: Adam Klukowski

Literatura

- Armstrong Karen (2004), *Buddha*, New York, Penguin Books.
- Assmann Jan (2008), *Pamięć kulturowa. Pismo, zapamiętywanie i polityczna tożsamość w cywilizacjach starożytnych*, przeł. A. Kryczyńska-Pham, Warszawa.
- Babbie Earl (2004), *Badania społeczne w praktyce*, przeł. A. Kloskowska-Dudzińska Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bień-Skorupska Monika (2008), *Buddyzm a życie codzienne jego wyznawców*, Toruń.
- Burszta Wojciech (2004), *Różnorodność i tożsamość — antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Poznań.
- Chase E. Susan (2009), *Wywiad narracyjny. Wielość perspektyw, podejść, głosów*, [w:] Denzin K. Norman; Lincoln S. Yvona (red.) *Metody badań jakościowych*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, s. 15-55.
- Dmochowska H. (2013), *Mały Rocznik Statystyczny*, Warszawa.
- Leontiewa Lena (2011), *Tantra jako podstawa buddyzmu tybetańskiego*, [w:] Grzegorz Francuz, Maciej Raniczkowski (red.), *Buddyzm w zachodnim kręgu kulturowym, teoria — praktyka — interpretacje*, Opole, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Golka Marian (2009), *Pamięć społeczna i jej implanty*, Łódź, Scholar.
- Halbwachs Maurice (1969), *Spoleczne ramy pamięci*, przeł. Marcin Król, Warszawa, PWN.
- Heruka Noyen Tsang (2004), *Marpa tłumacz*, Wydawnictwo Hung.
- Kwiatkowski Piotr (2008), *Pamięć zbiorowa społeczeństwa polskiego w okresie transformacji*, Wydawnictwo Naukowe: Scholar.
- Lenoir Frederic, Lama Jigme Rinpoche i inni, (2002), *Mnich i Lama*, przeł. Z. Piątkowska, Wydawnictwo KOS.
- Lizut Mikołaj (2003), *PRL — Punk Rock Later, sic!*
- Mejor Marek (2001), *Buddyzm — zarys historii buddyzmu w Indiach*, Warszawa.
- Maruszewski Tomasz (2002), *Inflacja wyobraźni jako źródło zniekształceń pamięci autobiograficznej*, *Studia Psychologiczne*.
- Modnicka Noemi (2010), *Misjonarz? Zdrajca? Badacz! O problemach etycznych w badaniu własnej grupy religijnej*, [w:] Katarzyna Kaniowska, Noemi Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, Łódź.
- Niethammer Lutz (2014), *Po tej stronie floating gap. Pamięć zbiorowa i konstrukcja tożsamości w dyskursie naukowym*, [w:] Kornelia Kończal (red.), *(Kon)teksty pamięci. Antologia*, Warszawa, Narodowe Centrum Nauki.

- Norra Pierre (1989), *Between Memory and History: Les lieux de memoire*, transl. M. Roundebush, "Representation", No. 26.8.
- Nowicka Ewa (2009), *Wojna jako element opowieści biograficznej greckich repatriantów z Polski*, [w:] Andrzej Szpociński (red.), *Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów*, Warszawa, s. 73-124.
- Nydahl Ole (1993), *108 odpowiedzi jogina*, Gdańsk.
- Nydahl Ole (1994), *Dosiadając Tygrysa*, Gdańsk, Wydawnictwo 108.
- Nydahl Ole (1999), *Wielka Pieczęć*, Gdańsk, Czerwony Słoń.
- Nydahl Ole (2001), *Cztery podstawowe praktyki*, Gdańsk.
- Nydahl Ole (2008), *O naturze rzeczy*, Warszawa.
- Nydahl Ole (2011a), *Buddowie dachu świata*, Gdańsk, Kf sp. z o.o.
- Nydahl Ole (2011b), *Podróżujący nauczyciele*, [w:] „Diamentowa Droga”, nr 50.
- Powers John (2008), *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*, Kraków, Wydawnictwo A.
- Każmierska Kaja (2008), *Biografia i pamięć — na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalonych z zagłady*, Kraków.
- Każmierska Kaja (2013), *Rola pamięci zbiorowej we współczesnym społeczeństwie — czy łatwo ją określić?*, [w:] Andrzej Szpociński (red.), *Współczesne społeczeństwo polskie wobec przeszłości — przeszłość w dyskursie publicznym*, Warszawa.
- Każmierska Kaja, Schütze Fritz (2013), *Wykorzystanie autobiograficznego wywiadu narracyjnego w badaniach nad konstruowaniem obrazu przeszłości w biografii. Na przykładzie socjologicznego porównania narracji na temat życia w PRL-u i NRD*, „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 9, nr 4, s. 122-139.
- Kohn Sherab Chodzin (2009), *A life of the Buddha*, Boston & London, Shambala.
- Kolasa-Nowak Agnieszka (2001), *Socjolog w badaniu przeszłości, koncepcja socjologii historycznej Charlesa Tillyego*, UMCS, Lublin.
- Kowalczyk Rafał (2011), *Buddyzm na Zachodzie. Rys historyczny*, [w:] *Buddyzm w zachodnim kręgu kulturowym, teoria — praktyka — interpretacje*.
- Kowalczyk Rafał (2010), *Cywilizacja buddyjska na Jedwabnym Szlaku i Wielkim Stepie*, http://diamentowadroga.pl/dd41/cywilizacja_buddyjska_na_jedwabnym_szlaku_i_wielkim_stepie, dostęp 11.12.2016.
- Kossakowski Radosław (2010) *Diamentowa Droga. Wspólnota religijna w świecie duchowości refleksyjnej*, Kraków, Nomos.
- Kossakowski Radosław (2011), *Budda w kulturze konsumpcji*, Toruń, Wydawnictwo Adam Marszałek.

- Krajewska Malwina (2013), *Dżinsy, t-shirt i mnisie szaty. O recepcji buddyzmu w Polsce*, Humaniora, Czasopismo internetowe, nr 2 (2), s. 123-132.
- Kula Marcin (2002), *Nośniki pamięci historycznej*, Warszawa, Wydawnictwo DiG.
- Scherer Burkhard (2009), *Buddyzm*, Kęty.
- Seegers Manfred (2002), *Podstawowe pojęcia buddyjskie*, Olsztyn.
- Seegers Manfred (2009), *Medytacja — pogląd i praktyka w Buddyzmie Diamentowej Drogi*, Opole 2009.
- Ślęczek Karol (2009), *Jak rozumieć Małą, Wielką i Diamentową Drogę buddyzmu na Zachodzie?*, [w]: Grzegorz Francuz, Maciej Raniczkowski (red.), *Buddyzm w zachodnim kręgu kulturowym, teoria — praktyka — interpretacje*, Opole, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Szacka Barbara (2006, 2016), *Czas przeszły, pamięć, mit*, Wydawnictwo Naukowe: Scholar.
- Wylegała Anna (2014), *Przesiedlenia a pamięć*, Toruń, Monografie FNP.
- Vansina Jan (1985), *Oral Tradition as History*, Madison.
- Zotz Volker (2007), *Historia filozofii buddyjskiej*, Kraków, Wydawnictwo WAM.

Skorowidz osób

- Ajang Tulku 80-81, 138
Andruszkiewicz Zbyszek 105
Assmann Jan 23, 202
Babbie Earl 194, 196
Beru Khientse Rinpocze 138-139,
183, 201
Biolik Leszek 112
Boboli Mira 9, 12, 70, 75, 93, 108,
114, 128-129, 140, 147-148,
153, 155-157, 195, 167-168, 170,
198-199
Budda Siakjamuni 41, 43, 54, 58, 168
Burszta Wojciech 31, 202
Chase Sussan 195, 202
Czapnik Ania/Anna 15, 63-4, 66-69,
86, 88-89, 199-200
Czapnik Władysław 11, 30, 49, 63-66,
68, 72, 83-85, 89, 116, 169, 187
Czapnik Zuzanna 30, 63-66, 86-88,
138-140, 201
Dybko Grzegorz 88
Eril Astrill 19
Gęgało Janek 88, 124
Golka Marian 16, 18, 20, 2-27, 30, 202
Halbwachs Maurice 18-21, 23, 202
Jamgon Kontrul Rinpocze 138, 142,
201
Jigme Rinpocze 44-45, 183
Kaczmarek Piotr 67, 73, 124-125,
150, 167, 199
Kalu Rinpocze 54, 66, 87, 106, 108
Kapleau Philip 111, 166
Karmapa I Dysum Cziempa 42-43
Karmapa XVI Rangdziung Rigpe
Dordże 44, 46, 102, 152, 200
Karmapa XVII Trinlej Taje Dordże
43, 147, 152, 158, 183, 189, 197
Kaźmierska Kaja 19, 21, 29, 195, 203
Kiniorski Kinior Włodek 112
Kossakowski Radosław 9, 15, 27, 30,
37, 39, 46-49, 52, 59-60, 75, 152,
168, 203
Kossowski Wojtek 67, 134, 143, 199
Kowalczyk Rafał 27-28, 203
Krzyżanowska Dorota 104
Kula Marcin 26, 203
Lehnert Gosia „Maggie” 67, 78, 105,
142, 145, 199
Lehnert Tomek 9, 67, 73, 78, 84, 98,
102, 104, 107, 113, 143, 145,

- 148-149, 152, 156-160, 174-175,
180, 185, 198-200
- Lipiński Tomasz 112-113, 200
- Lobpon Tseczu Rinpoce 13, 113,
131, 133, 138, 142-144, 146,
152, 186, 188-189, 200-201
- Mark Elliot 46, 102
- Marpa 42, 55, 202
- Maruszewski Tomasz 22, 202
- Milarepa 42
- Misiek zob. Nadolski Leszek 9, 72,
105, 111, 117, 125, 127-128,
141, 150, 163, 170, 176-178,
184, 191, 199
- Modnicka Noemi 197, 202
- Nadolska Beata 105
- Nadolski Leszek „Misiek” 9, 72, 105,
111, 117, 125, 127-128, 141, 150,
163, 170, 176-178, 184, 191, 199
- Naropa 41-42, 55
- Niethammer Lutz 22, 202
- Nydahl Hannah 28, 30, 46-7, 63, 68,
87, 116, 131, 138, 144, 151, 201
- Nydahl Ole 7, 11-13, 15-16, 28, 30,
34-35, 37-38, 41-55, 57-59, 63,
65-68, 70, 72-75, 78-83, 86-88,
90-95, 102-107, 112, 116-117,
120-121, 130, 132-133, 138, 144,
151-152, 157, 165, 169, 179-183,
185, 187-189, 193-194, 198-200,
202-203
- Olech Rafał 162, 176, 199
- Orzechowska Ewa 88
- Piech Beata 88
- Rybicki Paweł 63
- Schutze Fritz 195, 203
- Seegers Manfred 35-39, 43, 54, 56-58,
203-204
- Shamar Rinpoce 132, 148
- Siddhartha Gautama 33-35, 37, 54
- Sierab Gyaltsen Rinpoce 132, 183,
201
- Szacka Barbara 20-22, 24-25, 69, 123,
165
- Ślęczek Karol 36-38, 65, 70, 72, 78,
84, 89, 96, 99-100, 102, 106, 116,
142, 157-158, 166, 170, 182,
198-199, 204
- Tenga Rinpoce 134, 138, 140
- Tilopa 41, 55
- Traba Robert 18
- Tracewski Wojtek 9, 12, 67, 72-73, 81,
88, 96, 115, 149-150, 153-154, 156,
161, 164, 174, 178, 190, 198-199
- Trisong Detsen 39
- Uchto Tadeusz 88, 150
- Vansin Jan 23-24, 204
- Wiszka Włodek 199
- Wylegała Anna 19, 23, 195-196, 204

Diamond Way Buddhism in Poland. Recalling the Beginnings

Summary

Book describes how Tibetan Buddhism, particularly Karma Kagyu tradition, have settled down and developed through past 40 years in Poland. Thoughts and facts presented here are based on the results of research referring to social and individual memory. By exploration of reminiscences of Diamond Way practitioners, I aimed to accomplish two different methodological goals. The first was to recall, collect, and reconstruct knowledge of circumstances in which Diamond Way Buddhism appeared and domesticated in Poland, based on social and individual memory. The other was to characterize and analyze the impact of these memories on the current group of Diamond Way practitioners in Poland. To accomplish these goals I used qualitative research methods such as narrative interviews, participant observation, and analysis of existing data. Focal research question investigated the circumstances in which Diamond Way Buddhism appeared in Poland. The next one asked which elements of the past are most commonly recalled in individual and social memory. Subsequent questions were more specific and asked about the first Buddhist centers, meditations, practices, and practitioners in Poland, and also how Lama Ole Nydhal was perceived by his students and who participated in the first lectures and meetings.

Central characters of explored narrations are Ole and Hannah Nydhal: Danish couple who at request of the XVI Karmapa Rangjung Rigpe Dordje, after three years of intensive studies in the Himalayas, brought Tibetan Buddhism in the 70's to the West and continue to teach it today. In 1976, at the invitation of Władysław Czapnik from Krakow, for the first time they visited Poland while it was still a communist country. This event is regarded by students of Ole Nydahl as the beginning of Diamond Way Buddhism in Poland.

This book shows that social and individual memory of Diamond Way practitioners is complementary. Memories of communist reality created a coherent picture of the past. At the beginning of the 70's, Poles who were interested in Tibetan Buddhism could meet Lama Ole Nydahl during his visits once or twice a year. For the rest of the year Czapnik's family house in Krakow served as the first Buddhist center. People could meet, learn and practice there. This is how the first Diamond Way Karma Kagyu Linage sangha was established in Poland. Over time, mediation groups started to appear in different cities. People voluntarily shared their flats or houses for group meditations or lectures. At the beginning of 80's, lectures held by Ole Nydahl became more accessible to wide audience. They were no longer organized in private homes, but at public

institutions, such as universities or theaters. As practitioners recall, they were very long - sometimes even up to 12 hours. As participants mention, Ole Nydahl and listeners wanted to make the most of these rare opportunities. During that time knowledge of Tibetan Buddhism was very scarce in Poland. At Nydahl's lectures people could learn about dharma, take refuge, meditate together, and ask questions. In the 80's, thanks to activity of Ole and Hannah Nydahl, Tibetan lamas started to visit Poland¹⁶⁶.

The growth of Diamond Way Buddhism have manifested in increasing number of practitioners¹⁶⁷ and centers¹⁶⁸. As the respondents reported, all that development was based on altruism and wish for practice. At the beginning, despite tough communist reality, people started to meet, meditate and learn about Buddhism. Dharma became their new way of life, completely different from the communist daily routine.

This book begins with theoretical and methodological introduction, in which I discuss the use of theoretical concepts concerning individual and social memory and explain applied methodology. In the following part of the book I describe the history of Karma Kagyu tradition and process of its emigration from Tibet. I also explain basics terms used in Tibetan Buddhism. In the following chapters I present and discuss the results of the conducted research. In the second chapter I present the circumstances of Diamond Way/advent in Poland, I also present narratives about first Buddhist conversions. In the third chapter I characterize the political and socio-economic conditions accompanying to Diamond Way in the beginning. Chapter four deals with the most important developments and events that stimulated changes within the community. The fifth chapter is dedicated to the memory and its role in consciousness of a contemporary Diamond Way Buddhist.

¹⁶⁶ Tibetan masters such as Lobpon Tsechu Rinpoche, Jamgon Kontrul Rinpoche or Beru Khenste Rinpoche.

¹⁶⁷ At the beginning in the 70's there were tens, in the 80's hundreds and in the 90's thousands of them.

¹⁶⁸ Nowadays there are more than seventy Diamond Way centers around the country.

TABLE OF CONTENTS

<i>Acknowledgements</i>	9
<i>Lama Ole's reminiscences</i>	11
INTRODUCTION AND THEORETICAL-METHODOLOGICAL FRAME-	
WORK	15
History and memory	17
Social and individual memory	19
Communicative and cultural memory	23
Memory functions	24
Ways of storing memory	26
Context and introduction of methodology	27
How to get to the beginning?	29
<i>Chapter I</i>	
BUDDHISM IN THE EAST AND WEST	33
Life and teachings of the Buddha	33
Tibetan Buddhism and the Kagyu school	39
Diamond Way in the World	46
Diamond Way in Poland	49
<i>Chapter II</i>	
FIRST MEETINGS	63
Founding myth	63
<i>I arrived, I took refuge, I started</i>	69
Biographical revolutions	72
<i>Chapter III</i>	
AT THE BEGINNING OF THE ROAD	77
Buddhism in communist Poland	77
First center	83
Lama	90

Centers	95
Practice	105
<i>Sangha</i>	111
<i>Chapter IV</i>	
DEVELOPMENT AND INTEGRATION	119
Kuchary	120
Supa's	132
Visits of Tibetan Lamas	137
Traveling Teachers	148
Controversy	151
First visit of XVII Karmapa in Poland	161
<i>Chapter V</i>	
MEMORY IN OUTLOOK	165
Memory and identity	165
Past and present	172
Commemoration practices	184
RECAPITALION	187
METHODOLOGICAL APPENDIX	193
Research and data analyses	193
Research tools	194
Biograms of selected respondents	197
<i>List of analyzed lectures</i>	199
<i>Illustration index</i>	200
<i>Bibliography</i>	202
<i>Index of names</i>	205
Diamond Way Buddhism in Poland. Recalling the Beginnings	
— <i>Summary</i>	207

Autorka w sposób kompetentny i jasny wyjaśnia zagadnienia dotyczące buddyzmu w taki sposób, że może zostać zrozumiana i zainteresować czytelnika, dla którego jest to temat nieznan. Z kolei wnosi dużo cennych, niepublikowanych wcześniej informacji tak, że będzie ciekawa także dla osoby obeznanej w tematyce buddyjskiej. [...] historia nabiera żywego, osobistego charakteru i zamienia się w fascynującą opowieść o dziejach pewnej społecznej i duchowej inicjatywy. Można zaobserwować, w jaki sposób Diamentowa Droga zdobywa swoich zwolenników, angażuje ich emocjonalnie, zmienia ich życie i osobowość, tworzy pewne autentyczne, choć niezwykle na naszym gruncie społeczno-kulturowym zbiorowe doświadczenie.

dr hab. Dorota Rancew-Sikora, prof. Uniwersytetu Gdańskiego

Relatywnie krótki okres obecności buddyzmu Diamentowej Drogi w Polsce był czasem intensywnej transformacji, które udało się w książce dobrze ukazać. [...] Tym samym praca posiada kilka wymiarów, które czynią ją atrakcyjną dla wielu potencjalnych czytelników. Z pewnością będą to praktykujący buddyści oraz ci, którzy z buddyzmem sympatyzują lub chcą go bliżej poznać, ale patrząc w szerszej perspektywie jest to atrakcyjne studium z zakresu socjologii religii (lub jeśli ktoś woli duchowości), ponadto jest to praca z obszaru studiów biograficznych i co najważniejsze interesująca propozycja badania indywidualnej i społecznej pamięci, jej roli w tworzeniu narracji, poczucia wspólnej historii i przynależności.

dr hab. Tomasz Ferenc, prof. Uniwersytetu Łódzkiego





MALWINA KRAJEWSKA – doktorantka w Zakładzie Badań Kultury Instytutu Socjologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Interesuje się socjologią religii, kultury, pamięci i zmian społecznych. Zainteresowania badawcze koncentruje wokół buddyzmu tybetańskiego eksplorując jego przejawy zarówno w Europie jak i w Azji. Jest laureatką nagrody głównej w konkursie na najlepszy socjologiczny foto-esej zorganizowanym przez „Przegląd Socjologii Jakościowej” oraz autorką artykułów opublikowanych m.in. w „Kulturze i Społeczeństwie”.