

Joanna Tokarska-Bakir

## TYBETAŃCZYK JAKO OBCY

„tkanka społeczna przyswaja pochodne nauki z opóźnieniem, toteż przeniknęły w nią dopiero niedawno pojęcia i wyobrażenia zrodzone przez naukę XIX wieku, podczas gdy nowy obraz świata, rysujący się w nowej nauce, ten, w którym cudowność ma swoje pełnoprawne miejsce, nie zdołał się jeszcze upowszechnić”.

Czesław Miłosz, *Ziemia Ulro*

**R**elatywizm kulturowy to klasyczne stanowisko w dziedzinie etnologii-antropologii kultury i zarazem jedno z istotniejszych zagadnień etyki. Etnologowie łączą je z nazwiskiem amerykańskiego etnologa Franza Boasa (a także filozofa Johna Deweya) i jego szkoły, która wywarła znaczący wpływ na kształt amerykańskiej humanistyki, na amerykańską politykę wobec mniejszości narodowych i w końcu na sposób, w jaki Amerykanie myślą o samych sobie. Główna teza relatywizmu kulturowego, kwestionująca pojęcie „ludzkiej natury, która byłaby niezależna od kultury”, stanowiła tam punkt wyjścia do dyskusji o rozwoju wielonarodowego, wieloreligijnego społeczeństwa.

„Rewolucja relatywistyczna” w dużej mierze ominęła polską antropologię kultury, zajętą do niedawna etnograficznym szczegółem i nawykłą do dziewiętnastowiecznych schematów myślowych. Sytuacja jest paradoksalna; dziś, gdy na świecie wzbiera fala krytyki pewnych radykalnych konsekwencji relatywizmu kulturowego, polskie audytorium humanistyczne (szeroko rozumiane) ma trudności z przyswojeniem sobie jego zasadniczych tez. Pojawia się pokusa, by nie zawracać sobie relatywizmem głowy, skoro jest tak bardzo krytykowany. Niestety, bez d o ś w i a d z e n i a relatywizmu kulturowego wszelka jego krytyka będzie niezrozumiała i intelektualnie nieuczciwa. Premodernista może być werbalnie zgodny z postmodernistą, ale dzieli ich wszystko, czyli modernizm. Taka jest racja tego spóźnionego tekstu: ma on mówić o stereotypach poznawczych, które obciążają etnograficzny opis obcości, opis, który nie uwzględnia doświadczenia kulturowego relatywizmu.

Niniejszy artykuł, którego tezy krystalizowały się w dyskusjach z kolegami z Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej UW<sup>1</sup>, początkowo dotyczył stereotypów „myślenia potocznego”, prześladowanych etnografów w ich działalności naukowej. Z chwilą, gdy do Polski dotarły echa amerykańskiej antropologii interpretacji<sup>2</sup>, a także gdy zapoznaliśmy się z wcześniej przeoczonymi tak istotnymi książkami jak *Orientalism* Edwarda Saïda (1979, wyd. pol. 1991), czy też *Margaret Mead and Samoa* Dereka Freemana (1983), dyskutowane przez nas zagadnienia pojawiły się w zupełnie nowym świetle. Interpretacyjne nurty amerykańskiej antropologii kulturowej, wykorzystując dorobek współczesnej hermeneutyki i krytyki ideologii, ujawniły retoryczne reguły, którym podlega także pisarstwo etnograficzne. Tym samym został zakwestionowany jeden z najbardziej oczywistych, milcząco zakładanych, a zatem słabo kontrolowanych ideałów praktyki etnograficznej, uświęcający interweniowanie, nieraz brutalne, w życie badanych społeczności, wyłącznie po to, by zaspokoić europejski głód poznawczy<sup>3</sup>.

Myliłby się jednak ten, kto uznałby powyższe problemy za egzotykę. Polski etnograf spisujący teksty zamawiań, niezależnie od tego, co myśli o ich skuteczności, staje wobec realnego, *stricte* etycznego pytania o cel swojej pracy. Znachorka, która ujawnia tekst zamawiania, prosząc o jego niepublikowanie (w obawie, by nie straciło swej mocy, co z kolei usunęłoby ją poza nawias grupy uzdrowiaczy), różni się od nas być może standardem poznawczym, ale nie standardem moralnym<sup>4</sup>. Z podobnymi problemami boryka się każdy, kto obcuje z wszelkim intymnym ludzkim doświadczeniem po to, by je następnie opisać

<sup>1</sup> Pragnę w tym miejscu podziękować mojemu najbardziej wytrwałemu adwersarzowi, Jakubowi Bułatowi, a także prof. Zofii Sokolewicz i prof. J. Stuchlińskiemu, których krytyka i wsparcie stanowiły istotną inspirację w pracy nad tekstem w jego dawnym kształcie.

<sup>2</sup> Por. m.in. mój artykuł, *Interpretacja, czyli o sztuce antropologii*, „Polska Sztuka Ludowa” 1990, nr 1, s. 3–7. Por. G.E. Marcus, M.J. Fischer *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in Human Sciences*, Chicago 1986, i, szczególnie, J.A. Boon *Other Tribes, Other Scribes. Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*, Cambridge 1982. Trzeba też pamiętać, że pierwszym akordem debaty o osobliwościach etnologicznego dyskursu było opublikowanie *A Diary, in the Strict Sense of Term* Malinowskiego w 1967 roku.

<sup>3</sup> „Zdobywanie ziemi, polegające przeważnie na tym, że odbiera się ją ludziom o odmiennej cerze lub trochę płaskich nosach, nie jest rzeczą piękną, jeśli się w nią wierzy zbyt blisko. Okupia ją tylko idea. Idea tkwiąca w głębi; nie sentymentalny pozór, tylko idea; i altruistyczna wiara w tę ideę – coś, co można wyznawać i bić przed tym pokłony, i składać ofiary...” J. Conrad *Jądro ciemności* [w:] *Młodość i inne opowiadania*, przeł. A. Zagórska, Warszawa 1956, s. 69. Ten fragment z Conrada nieprzypadkowo otwiera trzecią część *Orientalizmu* Saïda.

<sup>4</sup> W tej kwestii wypada mi zająć stanowisko dokładnie przeciwne temu, które prezentuje Steven Lukes w tekście *Relatywizm poznawczy i moralny*, z tomu pod red. E. Mokrzyckiego *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa 1992.

w ramach bardziej lub mniej ściślejszej naukowej procedury. Uprzedmiotowiające procedury tradycyjnych podejść badawczych narzucają pewien „gatunkowy” (jak by powiedzieli amerykańscy antropolodzy interpretacyjni) typ dyskursu czy też styl myślenia o jego „przedmiocie”. I tak, tendencja do obiektywizacji oznacza, że podmiot coraz bardziej wyobcowuje się z badanej rzeczywistości. Wzajemna obcość podmiotu i przedmiotu to coś więcej niż zwykła gra słów. Niesie ona ze sobą niebezpieczeństwo mityzacji, w tym rozumieniu, które związał z tym pojęciem Roland Barthes<sup>5</sup>.

Wiadomo, jak pracuje mityzacja w społecznej praktyce myślenia o grupie obcej: „Skonkretyzowane początkowo symptomy obcości podlegają zaczynają szybkim procesom idealizacji w trzech wymiarach. Pierwszy z nich, który moglibyśmy określić jako wyobrażeniowy, to postępująca deformacja obrazu obcego. [...] Drugi to rozciąganie sądu indywidualnego na całą grupę [...]. Trzecim wreszcie jest idealizacja historyczna...”<sup>6</sup>. Wiele z tych zachowań, zazwyczaj przypisywanych informatorom, można rozpoznać w praktykach współczesnej antropologii kultury. O poznaniu etnograficznym, które nie jest siebie świadome, które nie pamięta o własnej ograniczoności i historyczności, można nie tylko powiedzieć, że spada na poziom przedteoretyczny, ale że w ogóle traci moralne prawo do posługiwania się argumentem poznawczym w kontakcie z tzw. informatorem<sup>7</sup>.

„Ujrzyć się tak jak nas widzą inni – to może być olśnienie. Dostrzec w innych wspólną nam wszystkim naturę – to podstawowy wymóg przyzwoitości. Ale szerokość horyzontów, bez której obiektywizm pozostaje jedynie samochwalstwem, a tolerancja błagą, to dużo więcej: trzeba zobaczyć nas samych jako lokalny przykład, jedną z wielu form, jakie przybiera ludzkie życie, jako przypadek jeden z wielu, świat w morzu innych światów”<sup>8</sup> – tak Clifford Geertz formułuje naczelną zasadę etyczną antropologii, zasadę relatywizmu. Jak każda

<sup>5</sup> Mityzacja w ujęciu Barthesowskim polega „na przestawieniu szeregów kultury i natury – ukazywaniu jako naturalnych wytworów społecznych, ideologicznych, historycznych *etc*; przedstawianiu bezpośrednich produktów stosunków kulturalno-społecznych i związanych z nimi powikłań moralnych, estetycznych czy ideowych jako powstałych same przez się, co w konsekwencji prowadzi do uznania ich za «dobre prawa», «głos opinii publicznej», «normy», «chwalebne zasady» – jednym słowem, za rzeczy wrodzone”. Cyt. za: L. Stoma *Wstęp* [do] J.S. Bystron *Tematy, które mi odradzano*, Warszawa 1980, s. 35.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 34.

<sup>7</sup> W kontekście tych uwag można by na nowo przeanalizować wspomnianą w przyp. 4 skłonność niektórych badaczy (np. S. Lukasa, ale i wielu innych) do akceptowania relatywizmu moralnego przy odrzucaniu poznawczego. Pozwala to bowiem na zachowanie dominacji w obu sferach, i zwalnia od obowiązku lojalności wobec informatorów, którym, jako obcym, przypisujemy odmienne standardy moralne.

<sup>8</sup> C. Geertz *Local Knowledge*, New York 1983, s. 16.

zasada, także i ta może posłużyć do różnych celów, w zależności od nie kontrolowanych już przez nią intencji użytkownika. Nie każdy, kto się na nią powołuje musi koniecznie być „relatywistą” (mam tu na myśli negatywnie nacechowane moralistyczne użycie tego terminu), podobnie jak ten, kto ostrzega przed „upiosem relatywizmu” nie usuwa się automatycznie poza krąg moralnych podejrzeń (pomimo że tak bardzo tego zazwyczaj chce). Jednakże trudno sobie wyobrazić nowoczesną praktykę antropologiczną, która mogłaby ją bezkarnie ignorować.

Zajmować się zatem będę „nienowoczesnymi” praktykami antropologów: stereotypami obecnymi w europejskim, w tym szczególnie w polskim naukowym dyskursie o Oriencie. W odróżnieniu od Edwarda Saída interesować mnie będzie ów pominięty przez niego Daleki Wschód. Z kwestią stereotypów wiąże się ściśle drugi wątek tego artykułu, antropologiczna bezradność wobec fenomenów, które nazwałam tu próbnie „zjawiskami o trudnej ontologii”. Uwagi te stanowią zaledwie przyczynek do tego olbrzymiego tematu.

Na ich zakończenie zaryzykuję następującą światopoglądową deklarację: sądzę, że badawcza interwencja antropologa wkraczającego w obcy świat jest usprawiedliwiona tylko przy założeniu relatywizmu poznawczego i moralnego monizmu. Oznacza to, że badacz jest otwarty na możliwość własnej pomyłki (alternatywy) w widzeniu i rozumieniu świata, gotów do poznawczych negocjacji z tym, co obce, i że dobrowolnie przyjmuje jedną moralną miarę dla siebie i swego przedmiotu badania<sup>9</sup>. Dodajmy jeszcze, że przyzwoitość wymaga, by obowiązki z tego wynikające obarczały raczej badacza, niż jego „przedmiot”.

### **Orientalizm<sup>10</sup> w polskich przekazach o Dalekim Wschodzie**

Każdy, kto zajmował się choć trochę orientalistyką, ma świadomość wielu nieporozumień związanych z tą dziedziną. Pesymistyczne proroctwo Rudyarda Kiplinga („Wschód jest Wschodem a Zachód Zachodem i nigdy się one nie zejdą”<sup>11</sup>), wielokrotnie później powtarzane nawet przez przyjaciół Orientu,

---

<sup>9</sup> Zdaję sobie sprawę z nieostrości podobnego sformułowania, a mimo to nie będę tu go uściślać, bo nie wierzę w skuteczność takowego. Zamiast wdawać się w sofistyczne spory na temat powszechnie znanych paradoksów relatywizmu, poprzestanę na wskazaniu hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera jako filozofii najlepiej realizującej bliski mi ideał poznawczy i moralny. Por. mój tekst *Hermeneutyka Gadamerowska jako pomoc w etnograficznym badaniu obcości*, „Polska Sztuka Ludowa” 1991, nr 1, s. 3–17.

<sup>10</sup> Pojęciem tym posługuję się w znaczeniu, które nadał mu jego twórca, Edward Saíd, por. *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991, s. 37 nast.

<sup>11</sup> R. Kipling *The Ballad of East and West* [w:] tegoż *Collected Works of Rudyard Kipling*, b.m.w. 1941, s. 36.

takich choćby jak Carl Gustaw Jung<sup>12</sup>, było przyczyną dezinformacji i pomieszania. Wywołana obawą przed utratą europejskiej tożsamości niechęć do wchodzenia w zbytnią zażyłość ze Wschodem, spowodowała niepowetowaną szkodę przede wszystkim dla Europejczyków, nie zaś dla Azjatów.

Właściwa świadomości potocznej skłonność do wyszukiwania analogii, w orientalistyce przybrała postać „redukcjonizmu chrześcijańskiego”. Przejawia się on w tłumaczeniu pojęć buddyjskich za pomocą określeń obciążonych obcą im metafizyką. I tak, podstawowe buddyjskie pojęcie *karuṇā* (tyb. *snying rje*), oznaczające, zdaniem buddystów, aktywny stan współodczuwania, empatii z innymi istotami, tłumaczone jest jako „miłosierdzie”, a więc za pomocą słowa silnie nacechowanego walorem „teistycznym”, przywodzącym na myśl skojarzenia z dobroczynnością, litością *etc.*<sup>13</sup> Mimo pewnych trafności etymologicznych<sup>14</sup> słowo to raczej zaciemnia niż objaśnia buddyjską doktrynę etyczną. Podobnie jest z pojęciem *mokṣa* (tyb. *thar pa*), oznaczającym „wyzwolenie”, drogę do oświecenia, a tłumaczonym jako „zbawienie”, sugerujące zewnętrzną interwencję, podczas gdy buddyzm kładzie duży nacisk na całkowitą samodzielność człowieka w tym dążeniu. Od tego typu błędów aż roi się w książce Raimundo Pannikara *Religie świata w dialogu*<sup>15</sup>. Buddyjska nirwana utożsamiona tam zostaje z chrześcijańską soterią, pustka z pleromą, na koniec zaś autor nazywa koan „Zabij Buddę, jeśli przypadkiem go spotkasz” – „anarchiczną przesadą” (trafność tego określenia można by oddać przez porównanie chrześcijańskiej komunii do ludożerstwa).

Nagminnym błędem europejskich orientalczyków (określenie Saida) jest dopatrywanie się w buddyzmie nihilizmu<sup>16</sup>. Ściśle rzecz ujmując, błąd ten polega na nieuprawnionym przenoszeniu na teren buddyzmu zasady wyłączonego środka. Logika europejska i indyjska różnią się bowiem znacznie co do tzw. pierwszych zasad (zasady tożsamości i zasady wyłączonego środka). Logika indyjska przyjmuje cztery możliwości orzeczeń o bycie:

(1) jest; (2) nie jest; (3) zarówno jest i nie jest; (4) ani jest ani nie jest.

<sup>12</sup> Zob. C.G. Jung *Psychology and the East*, Princeton 1978, 168 nast.: „I pragnę szczególnie przestrzec przed jakże dziś częstymi próbami imitowania indyjskich praktyk i zapatrywań. Z reguły nie przynoszą one nic prócz ubezwłasnowolnienia naszej zachodniej inteligencji”.

<sup>13</sup> Subtelną różnicę pomiędzy „miłosierdziem” a „współczuciem” uchwycił doskonale Milan Kundera w *Niežnośnej lekkości bytu*, odróżniając czeskie „litost” i „soucit”.

<sup>14</sup> Wyraz tybetański zawiera cząstkę „serce”, skąd wynik pewna trafność „miłosierdzia”, jednakże wspomniana w przyp. 13 ideologia tego słowa sprawia, że za lepszą od językowej kalki trzeba uznać parafrazę „współ-czucie”.

<sup>15</sup> R. Pannikar *Religie świata w dialogu*, Warszawa 1986, s. 110, 116, 118 nast., 135, przyp. 123.

<sup>16</sup> Np. N.T. Stance *Time and Eternity. An Essay on the Philosophy of Religion*, Princeton 1952, s. 20: „Nihilizm buddyjski jest wypaczoną wersją oryginalnej intuicji religijnej”.

Buddyzm konsekwentnie stosuje zasadę negacji wszystkich tych zasad, *reductio ad absurdum* (skt *prasanga*), uznając za dogmatyczne (skt *dr̥ṣṭi*) wszelkie orzeczenia o bycie. „Pewność i uniwersalność – pisze Murti – osiąga on [tj. buddyzm] nie drogą sumowania poszczególnych punktów widzenia, lecz przez staranne ich wykluczanie [...] Nie jest to nihilizm, który sam jest stanowiskiem stwierdzającym, że nie ma nic, dialektyka jest odrzuceniem wszelkich poglądów, włącznie z nihilistycznym”<sup>17</sup>.

Wypada zgodzić się z Murtim co do tego, że nie istnieje jedna uniwersalna, neutralna logika. Logiki służą poszczególnym metafizykom<sup>18</sup>. Inną posługuje się realista, inną wybierze idealista. Ci, którzy określali buddyzm jako nihilizm, ulegli złudzeniu, że odrzucenie tezy oznacza przyjęcie antytezy<sup>19</sup>. Tymczasem w buddyzmie nie neguje się rzeczywistości, lecz zaprzecza wszelkim sądom o niej<sup>20</sup>, zaś dopełnienie i spełnienie nauk należy do innego porządku niż porządek *ratio* – dokonywane jest dzięki intuicji (skt *prajñā*), nazywanej też mądrością rozróżniającą, która jest instancją supraracjonalną.

Kolejny przykład nadużywania analogii wiąże się z europejskim upodobaniem do symetrii. Za jej symbol uchodzi wschodnia mandala, którą Carl Gustaw Jung utrwalił w zachodniej świadomości jako *imago mundi*. Abstrahując od kwestii nadużywania tego pojęcia przez współczesnych religioznawców, warto zauważyć, że większość tybetańskich mandal jest... niesymetryczna. Dobrą ilustracją europejskiej skłonności do symetrii, jest cytowana przez Alexa Berzina<sup>22</sup> historia, dotycząca mandali z nieparzystą liczbą postaci żeńskich przy parzystej liczbie buddów męskich. Dysproporcja ta dotąd nie dawała spokoju zachodnim badaczom, aż „dorobili” samotnemu buddzie brakującą partnerkę, uzasadniając to oczywistym przeoczeniem roztargnionego tybetańskiego kopisty.

Jednym z bardziej klasycznych stereotypów zakorzenionych we współczesnym polskim religioznawstwie jest „zła opinia” buddyzmu tantrycznego. Nie byłoby w niej nic dziwnego (wszak wszystkich mistyków oskarżano o czary i bezeceństwa), gdyby nie szczególna napastliwość tych ocen, w gruncie rzeczy powtarzających jeden i ten sam oskarżycielski motyw: demoniczność, seks i orgie<sup>23</sup>. Tantryzm buddyjski „o zabarwieniu wyraźnie magicznym i seksualnym”<sup>24</sup>, to

<sup>17</sup> T.R.V. Murti *The Central Philosophy of Buddhism*, London 1968, s. 129, 212.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 152.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 159.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 218.

<sup>21</sup> C.G. Jung *Psychology...*, *op. cit.*, 173.

<sup>22</sup> Wykład na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie w lipcu 1986, maszynopis niepublikowany.

<sup>23</sup> Por. m.in. A. Wayman *Aspects of Hindu and Buddhist Tantra*, „The Tibet Journal”, nr 3–4.

<sup>24</sup> E. Słuszkiewicz *Budda i jego nauka*, Warszawa 1965, s. 229.

„przedziwna mieszanina magii, filozofii, religii, rytuału, jogi, astrologii, alchemii, przejawiająca się w magiczno-demonologicznych i rytualno-orgiastycznych praktykach”, „wchodzących już raczej w zakres psychopatologii seksualnej niż religioznawstwa”<sup>25</sup>, „z praktykami seksualnymi w związku z wyolbrzymionym kultem bóstw żeńskich”<sup>26</sup>, a w związku z tym jest on „całkowicie sprzeczny z intencjami właściwie pojętego buddyźmu”<sup>27</sup>. „Nie wszystko, co buddyźm z terenu indyjskiego i pozaindyjskiego asymilował, było zdobyczą cenną i tej asymilacji wartą. Nie był nią na pewno tantryzm ani tybetański i mongolski szamanizm”<sup>28</sup>.

Podobne sądy pojawiały się u schyłku XIX wieku, gdy od nauki oczekiwano coraz to nowych argumentów, które umacniałyby powszechnie panujący nastrój moralnego i religijnego samozadowolenia<sup>29</sup>. Właśnie wtedy określono buddyźm tantryczny jako „pasożyta”, który wygnał resztki życia tłące się w pozostałościach czystego buddyźmu<sup>30</sup>, wówczas też po raz pierwszy wypowiedziane zostały brzemiennie słowa: „szarlataneria”, „nekromancja”, „szwaicki idolatria”<sup>31</sup>, „indotybetańska demonolatria”<sup>32</sup> itd., zaś mantry i dharani z pogardą określono

<sup>25</sup> S. Schayer, cyt. za: M. Mejer *Buddyźm*, Warszawa 1980, s. 199.

<sup>26</sup> W. Kotański [w:] *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1976, s. 612.

<sup>27</sup> M. Mejer *Buddyźm*, op. cit.

<sup>28</sup> S. Schayer *Religie Wschodu*, cyt. za: Mejer *Buddyźm*, op. cit., s. 204. Zob. też G. Głuchowski *Buddyźm*, „Euhemer” 1986, nr 3–4, s. 128: „Kiedy miał 29 lat [mowa o Buddzie] opuścił dom i został uczniem dwu braminów i szybko osiągnął ich cel. Doszedł do sfery nicności oraz przekroczył granicę świadomości i nieświadomości. Nie będąc z tego zadowolony opuścił swoich mistrzów i szukał wyzwolenia własną drogą. Za pomocą głodówki i wstrzymywania oddechu osiągnął to, co było możliwe, ale zdał sobie sprawę, że do najwyższej prawdy jest jeszcze daleko”. Zob. prace A. Govindy, np. *Foundations of Tibetan Mysticism*; Herberta V. Guenthera *The Tantric View of Life, The Life and Teachings of Naropa, Treasures on the Tibetan Middle Way*; Ewy M. Dargyay, Alexa Waymana i innych. Por. następujący fragment z artykułu Govindy *Principles of the Tantric Buddhism*, „American Theosophist”, July 1964: „Utrzymywanie, że buddyści tantryczni naprawdę zachęcali do kazirodztwa i rozpusty jest równie niedorzeczne jak oskarżanie therawadinów o to, iż usprawiedliwiali ojcobójstwo, matkobójstwo i inne podobnie ohydne zbrodnie (...). Powyższe fragmenty [mowa o pewnym tantrycznym tekście] mogą nabrać sensu tylko w kontekście terminologii jogistycznej. «Wszystkie kobiety świata» oznaczają wszystkie żeńskie pierwiastki naszego psychofizycznego charakteru [...]. Cztery spośród zasad żeńskich [tego co nazywa się światem] tworzą specjalną grupę, reprezentującą siły witalne [...] Wielkich Żywiołów (skt *mahabhuta*), Ziemię, Wodę, Ogień i Powietrze i odpowiadające im ośrodki psychiczne. [...] zamiast jednoczyć się z jakąkolwiek zewnętrzną kobietą musimy zatem szukać jej we własnym wnętrzu (w naszej własnej rodzinie)...”

<sup>29</sup> Zob. szkic H.U. Guenther *What is Tantra?* [w:] tegoż *The Life and Teachings of Naropa*, Oxford 1971, s. 113.

<sup>30</sup> L.A. Waddell *Tibetan Buddhism. With Its Mystic Cults, Symbolism and Mythology*, New York 1972, s. 14.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 129.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 30.

jako „bezsensowne mamrotanie” i „głupią maskaradę”<sup>33</sup>. Uznano wówczas, że teksty buddyźmu tantrycznego są odzwierciedleniem „godnego pożałowania stanu intelektualnej i moralnej degeneracji”, co jednak nie przeszkodziło doszukiwać się w nich „kluczy do świata mocy i seksu, dwóch podstawowych pojęć, za którymi uganiają się ci, którym brakuje jednego z nich, a już szczególnie ci, którym brak obu”<sup>34</sup>.

Wiktoriańscy badacze uparcie mieszały tantrę buddyjską z hinduską: nie mogąc zrozumieć, że pragnienie urzeczywistnienia Bytu nie jest tym samym co żądza mocy<sup>35</sup>, utożsamiali tantryczny buddyzm z tą enigmatyczną i perwersyjną żądzą. Wymienione nieporozumienia można by złożyć na karb pionierów i niedoskonałości ówczesnych metod. Jak jednak wytłumaczyć fakt ich uporczywej obecności we współczesnej orientalistyce? Dla świadomości potocznej czas stoi w miejscu, zaś przesłanki skłaniające do weryfikacji sądów traktowane są przez nią zgodnie z zasadą: „jeśli fakty przemawiają przeciwko nam – tym gorzej dla faktów”. Jak mówią Chińczycy, ludzka świadomość jest jak psi ogon, gdy raz się zawinie, w żaden sposób nie można go wyprostować<sup>36</sup>.

„Najcięższym” zarzutem pod adresem buddyźmu tantrycznego jest jego rzekoma skłonność do orgii, z upodobaniem eksponowania przez większość cytowanych dotąd autorów. Wizerunki jidamów (tybetańskich form medytacyjnych) w zjednoczeniu (tyb. *yab yum*), które tak zafascynowały badaczy, że nazwali je „psychopatologią seksualną” (Schayer), wciąż czekają na pracę, która „przywrociłaby je rozmowie”<sup>37</sup>. Mimo trudności jest to chyba realne w kulturze, która zdobyła się na „ponadseksualną” interpretację *Pieśni nad pieśniami* i mistycznych uniesień św. Teresy. Praca ta wymaga jednak wielkiej wnikliwości i wytrwałości – pokonania bariery kulturowej i podwójnej językowej. Oprócz specyfiki języka tybetańskiego czy sanskrytu, buddyzm tantryczny odgradza się bowiem od badacza także tzw. językiem intencjonalnym, *sandhābhāṣa* (skt „mroczny język”, „język półcieni”), którego zmienne znaczenia nie staną się jasne, dopóki badacz nie uzyska od tybetańskich informatorów stosownych komentarzy, i to szczególnie tych „ustnych”, wymagających wzajemnego zaufania.

W dziedzinie tybetanistyki zaobserwować można swoistą dwuwładzę, a co za tym idzie, dwojmyślenie. Wyrażają się one w podziale na „buddystów” i „buddologów” (joginów i jogologów, mędrców i uczonych). Jedni i drudzy mają w świecie „swoich” naukowców, własne pisma i instytuty. Jednak o ile

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 15.

<sup>34</sup> H.V. Guenther *The Tantric View of Life*, Boulder 1976, s. 1.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 64.

<sup>36</sup> M. Rerich *Altaj-Himalaje*, Warszawa 1980, s. 45.

<sup>37</sup> Por. szczególnie eseje K. Dowmana umieszczone w posłowie do angielskiego przekładu *rnam tharu* (hagiografii) *Yes he's tshos rgyal. Sky Dancer. The Secret Life of the Lady Yeshe Tsogyel*, bdm.



buddyści na ogół czytają to, co piszą o nich buddolodzy i, w razie potrzeby, podejmują z nimi dyskusję (przykładem tego może być XIV Dalaj Lama, Tenzin Gyatso, który od lat cierpliwie wyjaśnia, dlaczego nie może się zgodzić na określanie buddyzmu tybetańskiego mianem „lamaizmu”, zaś siebie samego – mianem „boga-króla”), o tyle konserwatywni buddolodzy z reguły ignorują opinie Tybetańczyków. Ów dziwny bojkot dotyczy również tych badaczy, którzy „zdradzili”, czyli przeszli na „tybetańskie pozycje”. Przejawem takiego ostracyzmu jest nieczytanie książek podejrzanych o „fideizm”, co pogłębia tylko wzajemne resentymenty i nieporozumienia.

Podział, o którym mowa, jest reliktem starego sposobu myślenia o nauce i wydaje się już dziś zanikać (na świecie, bo w Polsce nadal utrzymuje swą archaiczną skalę wartości). Naukę zwykło się w nim przeciwstawiać magii, religii i sztuce, w przekonaniu, iż są to sfery „nieracjonalnej” ludzkiej aktywności. Tymczasem dyskusja nad kryterium racjonalności wykazała, że tkwi ono nie w nauce, lecz w kulturze, i że zmienia się w zależności od tego, co jest wartością uznawaną w danej kulturze za nadrzędną.

Postawa badacza, który broni się przed uznaniem tego elementarnego faktu, nie potrafi podać warunków, mogących go skłonić do modyfikacji własnych poglądów, albo też nie zmienia ich nawet w obliczu poważnych dowodów, z pewnością nie zasługuje na miano „racjonalnej”, zaś on sam przypomina raczej „advokata broniącego jakiejś sprawy, niż naukowca, poszukującego (...) prawdy”<sup>38</sup>. Obrona naukowości i racjonalizmu, w których imieniu zazwyczaj występuje, jest w rzeczywistości obroną własnego dobrostanu i przywodzi na myśl Durkheimowską wizję społeczeństwa, tworzącego sobie bogów wyłącznie po to, by potwierdzali jego istnienie i gwarantowali społeczną ciągłość<sup>39</sup>.

### Kłopoty z ontologią

„Zmarł był Czu Fu Tse, który nie wierzył w cuda, a zięć jego czuwał przy nim. Rankiem trumna wzniosła się w powietrze i tak pozostawała w odległości 2 łokci od podłogi. Zięć przeraził się i ją! błagać nieboszczyka: O czcigodny teściu, nie odbieraj mi wiary w nieistnienie cudów! Trumna powoli osiadła na ziemi i zięć odzyskał dawną wiarę”.

Nin Czaa

Świadomość potoczna nie chce nic wiedzieć o złożoności świata. Wszelkie próby napomykania o tym, nazywa dzieleniem włosa na czworo lub mnożeniem bytów ponad potrzebę. „Pomija ona – pisze Teresa Hołówka – problem, czy istnienie bólu głowy, drzewa za oknem, podejrzliwości sąsiada i mentalnego

<sup>38</sup> E. Leach *Lévi-Strauss*, Warszawa 1970, s. 20.

<sup>39</sup> Por. P. Riesman *Fictions of Art and Science or Does It Matter Whether Don Juan Really Exists?* [w:] R. de Mille *Don Juan Papers*, Santa Barbara, s. 213, 216.

obrazu płonącego miasta są tym samym rodzajem istnienia, istnieniem różnego typu, czy istnieniem raz realnym, a kiedy indziej pozornym”<sup>40</sup>. „Jej metafizyka sprowadza się do tautologicznej tezy «istnieje to, co istnieje» i zatrzymuje się dokładnie w tym miejscu, w którym powstają pytania filozoficzne”<sup>41</sup>.

Z reguły w ten właśnie sposób zachowują się antropolodzy wobec zjawisk o kłopotliwym statucie ontologicznym, zwanych w teologiach i mitologiach „cudami”, zaś przez parapsychologów określanymi jako zjawiska *psi*. Antropolodzy kwalifikują je jako „magię”. Ze względu na swą osobliwą pojemność to ostatnie pojęcie nie zawiera właściwie żadnego waloru wyjaśniającego<sup>42</sup>. Ma natomiast olbrzymi walor terapeutyczny, wynikający z omawianej przez Torrey<sup>43</sup> „zasady Rumpelstilzchena”. Magia to pojęcie wymyślone przez Zachód i obejmujące zjawiska tak różne, że czasem jedyną ich wspólną cechą jest „dziwaczność” lub kontrowersyjność ontologiczna (rzecz jasna w kategoriach zachodnich, bo w kategoriach tubylczych są one najczęściej samo przez się zrozumiałe, a przynajmniej nie dziwne. „Magia” to typowy „worek na problemy”. Zjawiskiem z porządku magicznego będzie zarówno zamawianie choroby przez podlaskiego znachora, jak też wizja reniferów uzyskana w czasie seansu przez tunguskiego szamana, „bezkarne” chodzenie po węglach macedońskich Anasterides, czy hindusów z Singapuru. Zjawiskiem magicznym będzie zarówno trafny horoskop, stawiany przez astrologa i wyrocznia *I-Kingu*, seans spirytystyczny i odczytywanie „na ucho” zmarłemu *Tybetańskiej księgi umarłych*, egzorcyzmy i medytacje<sup>44</sup>. Potrzeba jest matką wynalazków, jak mówi powiedzenie potoczne. W omawianym przypadku zaspokaja ją nazwa, w czym wyraża się potoczna wiara w realność wszelkich denotacji. Wiele definicji i teorii magii występuje w funkcji „miotła” na ewentualne problemy. Nie inspiruje ich potrzeba poznania, lecz pospolita namiętność inwentaryzacji. Sposób budowania tych klasyfikacji do złudzenia przypomina technikę *bricolage*, którą posługuje się myślenie mityczne. Często bywa to tylko majsterkowanie za pomocą narzędzi znajdujących się pod ręką. „Może się to (mowa o tybetańskim buddyźmie) wydawać czarami Buszmenowi, ponieważ widzi on tylko efekt, nie

<sup>40</sup> T. Hołówka *Myślenie potoczne*, Warszawa 1986, s. 30–31.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> Przegląd ważniejszych teorii magii (np. w: M. Buchowski *Magia. Jej funkcje i struktura*, Poznań 1986) uzmysławia, że większość z nich proponuje dość prymitywne deskryptywne definicje zjawiska.

<sup>43</sup> E.F. Torrey *Czarownicy i psychiatrzy*, Warszawa 1981, s. 41

<sup>44</sup> Sytuacja mocno zmieniła się w latach 80., odkąd, wraz z popularyzacją dorobku psychologii analitycznej C.G. Junga i upowszechnieniem się ideologii New Age nastąpiło zbliżenie pomiędzy psychologią i religią. Pojawiło się wiele prac rzeczowo analizujących stany medytacyjne, por. np. D.H. Shapiro, Jr. *Meditation. Self-Regulating Strategy of Altered States of Consciousness*, New York 1982, czy publikacje w amerykańskim czasopiśmie „Journal of Transpersonal Psychology”.

znając przyczyn i ich wewnętrznych powiązań” – pisze Govinda o tych, którzy buddyzm tybetański nazywają czarownictwem, a mahasiddhów – czarodziejami<sup>45</sup>. Postawa badaczy podobnie nadużywających pojęcia magii sama odzwierciedla schemat myślenia magicznego, o którym wiele pisał także Clifford Geertz<sup>46</sup>. W studium *Common Sense as a Cultural System*, Geertz zajmuje się funkcją regulacyjną, jaką odgrywa zdrowy rozsądek w obronie prawd oczywistych, zagrożonych przez zjawiska niezrozumiałe, „przekraczające nagromadzoną wiedzę”. Tak jak Zande (pojedynczy przedstawiciel plemienia Azande, które od czasów Evansa-Pritcharda jest przedmiotem zainteresowania wszystkich antropologów, badających „myślenie magiczne”), nie rozumiejąc przyczyn długotrwałego jątrzenia się niegroźnej na oko rany, przypisuje ją „czarom”, podobnie badacz „nie znając przyczyn i ich wewnętrznych powiązań”, nazywa to, co niezrozumiałe – „magią”.

Nadużywanie słów-wytrychów, takich jak „Bóg”, „natura”, „świadomość”, „moc”, czy „magia” – może być uznane za typowe zachowanie magiczne, ujawniane wobec „zjawisk przekraczających nagromadzoną wiedzę”.

W nie tak znów odległej przeszłości problem kłopotliwej ontologii kwitowano nonszalanckimi epitetami w rodzaju „gusło”, „zabobon”, „przesąd”<sup>47</sup>. Dzisiaj przed używaniem tego typu określeń powstrzymuje antropologów coś w rodzaju wstydu, wywołanego wspomnieniem obowiązującego w latach sześćdziesiątych *rethinking concept of primitive*. Określenia wartościujące zostały wówczas zastąpione eufemizmami typu „wierzenie”, „magiczna wizja świata”, „przekonanie magiczne” itd., co w niewielkim stopniu zmieniło stan rzeczy<sup>48</sup>. W swoim czasie zwracano też uwagę na pewną szczególną cechę podręczników etnologicznych, jaką jest stosowanie stylistyki tzw. *praesens ethnographicum*<sup>49</sup>, która przy porównywaniu i opisie różnych kultur nie uwzględnia warunków historycznych, w których one istniały (np. przy omawianiu kultur Ameryki Środkowej i Południowej wymienia obok siebie Majów, Azteków, Inków, Indian Bororo i Lakandonów). Jej odmianą jest, spotykana w literaturze szamanizmu, realistyczna maniera relacji terenowej, występująca np. w opisie półwiartowania inicjacyjnego, podróży w zaświaty, czy wizji szamana, maskująca faktyczny brak

<sup>45</sup> A. Govinda *Foundations of Tibetan Mysticism*, New York 1977, s. 28.

<sup>46</sup> C. Geertz *Common Sense as a Cultural System* [w:] *Local Knowledge*, *op. cit.* s. 79, nast.

<sup>47</sup> Zob. znakomity tekst na temat mityzacji polskiej kultury ludowej C. Robotycki, S. Węglarz *Chłop potęgą jest i basta. O mityzacji kultury ludowej w nauce*, „Polska Sztuka Ludowa” 1983, nr 1–2.

<sup>48</sup> O tych eufemistycznych, zdroworoządkowych określeniach można, za Geertzem, powiedzieć, że są kulturowym sposobem na uratowanie twarzy wobec zjawisk, które przekraczają zgromadzoną wiedzę. *Local Knowledge*, *op. cit.*

<sup>49</sup> A.L. Kroeber (wyd.) *Anthropology Today*, „Del Mar” 1971, s. 274.

ontologicznej refleksji („Ciało zostaje więc rozerwane żelaznymi hakami i porżnięte nożami, kości zaś dokładnie obrane z mięsa. Będzie się ono gotować w kotle, by potem zostać spojone na nowo za pomocą żelaza...” *etc.*<sup>50</sup>). Badacze pozostawili wiele takich mniej lub bardziej kurtuazyjnych opisów „szamańskich sztuczek”; „niektóre zadziwiły nawet sceptycznych europejskich obserwatorów”<sup>51</sup>, wypadało więc jakoś je skomentować. Były to najczęściej pseudowyjaśnienia, takie jak: *hysteria arctica*<sup>52</sup>, hipnoza i sugestia („iluzja była na tyle pełna, że mimowolnie podnosiłem rękę do ucha, żeby złapać ducha” – Bogorazow<sup>53</sup>).

*Apotropaionem* przeciw wszelkim ontologicznym niepokojom są takie określenia, jak „tricki szamańskie” (ściślej: „trick z liną” i „trick z owocem mango” oraz „hipokryzja techniczna”<sup>54</sup>). Warto też zwrócić uwagę na sposób mówienia, którym posługuje się w swych pracach<sup>55</sup> M. Eliade, ponieważ obok znanych już określeń typu etycznego (*mango-trick*<sup>56</sup>, *rope-trick*<sup>57</sup>), stosuje on też określenia tubylcze, takie jak *siddhi* (indo-tybetańska nazwa dla niezwykłych mocy, uzyskiwanych w trakcie praktyki jogicznej).

O ile materiał kontrowersyjny pod względem ontologii nie wchodzi w zakres „morfologii” danego zjawiska, o tyle w relacji antropologicznej występuje on najczęściej w postaci anegdotycznego ozdobnika. Oto przykład zaczerpnięty z głośnej książki N. Drury: „Otóż pewnego razu, przebywając wśród Pigmejów w Afryce Równikowej, ojciec Trilles postanowił wybrać się na ryby. W tym celu potrzebna mu była asysta zaprzyjaźnionego tubylca. Ten wyjaśnił, że wybiera się do Alewa, miasta oddalonego o 4 dni drogi, w związku z czym musi odmówić. Dodał jednak, że zamierza tam być już następnego dnia, ponieważ ma ważne spotkanie towarzyskie, w którym chciałby wziąć udział. Ta niezgodność czasu i odległości wprawiła ojca Trilles w zakłopotanie, lecz tubylec zapewnił, że «ma swoje sposoby». Wtedy Trilles zapytał, czy może przekazać wiadomość osobie o nazwisku Esab Ava, prosząc o proch i naboje na wyprawę rybacką. Tymczasem pozwolono mu się przyglądać przygotowaniom do odjazdu na spotkanie towarzyskie. Tubylec, który oczywiście był czarownikiem, najpierw nasmarował swe ciało specjalną miksturą [...], potem rozpalil ogień i chodził wokół niego odmawiając modlitwy do duchów powietrza oraz duchów-opiekunów magicznego bractwa. Potem wpadł w ekstazę, tracąc jednocześnie przytom-

<sup>50</sup> S. Wasilewski *Podróże do piekiel. Rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa 1985, s. 57–58.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 182.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 154.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 183.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 189.

<sup>55</sup> Por. *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton 1974, a także tegoż *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, Warszawa 1984.

<sup>56</sup> Por. M. Eliade *Joga*, *op. cit.*, s. 332 i nast.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 127, 429 i nast.

ność. Była dziesiąta rano następnego dnia, gdy odzyskał świadomość. Przez cały ten czas ojciec Trilles siedział obok. Gdy czarownik obudził się, opowiedział parę szczegółów o spotkaniu, w którym brał udział, a potem, nie pytany, powiedział: «Twoja wiadomość została przekazana. Esab Ava został powiadomiony. Miał wyruszyć dziś rano, by dostarczyć ci proch i naboje!» Trzy dni później Esab Ava przybył do wsi z rzeczami”.<sup>58</sup>

Materiały „o trudnej ontologii” są często podawane w konwencji anegdoty z przymrużeniem oka, bo taka tylko forma przystoi anomaliiom paradygmatycznym.

Komentarz zjawiska o trudnej ontologii zależy od „gatunku” literatury etnograficznej, w której się ono pojawia. Konwencja realistyczna posłuży się nim jako anegdotycznym interludium, empiryści sięgną po prowizoryczne wyjaśnienie typu „arktyczna histeria”, „halucynacje”, „sugestia”, „autohipnoza”. Te interpretacje *ad hoc* są konieczne. Jak pisze Goffman, współcześnie w świecie zachodnim obserwuje się istnienie ważnego założenia, na mocy którego wszystkie bez wyjątku zdarzenia dadzą się wyjaśnić i ująć w obrębie konwencjonalnego systemu przekonań. „Tolerujemy rzecz nie wytłumaczoną, ale nie niewytłumaczalną”<sup>59</sup>. Ponieważ każda anomalia unaocznia paradygmat i jego ewentualne nieścisłości, nieskora do takich konfrontacji świadomość badaczy starannie unika zjawisk o wątpliwej ontologii. Stosuje w tym celu wszelkie dostępne środki, od zaprzeczenia po regresję, przy czym manipulacje te dotyczą już fazy tzw. prostego postrzegania, uchodzącej niegdyś za ostoję bezstronności.

Klasyczny model reakcji na anomalię paradygmatyczną, czy też, mówiąc po prostu, cud, opisuje I.B. Singer w cytowanym przez Petera Wincha<sup>60</sup> opowiadaniu pt. *Przyjaciel Kafki*: „Zelig, wstając rano, widzi, że nie ma szopy tam, gdzie spodziewał się ją zobaczyć, gdzie, jak to zdaje się doskonale pamiętać, stała poprzedniego dnia. Nic nie wskazuje na to, by szopa została usunięta w jakiś naturalny sposób. Co ciekawe, jego pierwszą reakcją jest nie zwrot „szopa zniknęła”, ale «musiałem chyba dostać pomieszania zmysłów». Reakcje żony, dzieci i sąsiadów są podobne. Cała wioska popada najpierw w szaleństwo, po czym poddaje się pełnej zadumy melancholii. Dziedzic peroruje o „żydowskich sztuczkach” i wrzeszczy: „Jeżeli szopa nie znajdzie się tam, gdzie zawsze stała, i to zaraz, to zatłukę was wszystkich”. Lekarz mówi do sklepikarza: „Jeżeli coś takiego jest możliwe, to jaki ze mnie lekarz? A jaki z ciebie sklepikarz?” Światło umysły w pobliskim miasteczku porzucają grę w karty, by zamiast tego zastanawiać się, czy aby jednak Bóg nie istnieje. I tak dalej”.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> N. Drury *Don Juan, Mescalito and Modern Magic. The Mythology of the Inner Space*, London 1978, s. 11–12.

<sup>59</sup> E. Goffman [w:] E. Mokrzycki (red.) *Kryzys i schizma. Antyscjentystyczne tendencje w socjologii współczesnej*, Warszawa 1984, t. 1, s. 374.

<sup>60</sup> P. Winch *Etyka i działanie*, Warszawa 1990, s. 181–182, nast.

<sup>61</sup> I.B. Singer *Stories from Behind the Store*, cyt. za: P. Winch *Etyka i działanie*, *op.cit.*

Schemat reakcji jest tu następujący: najpierw wyjaśnienia anomalii szuka się w sobie („musiałem chyba dostać pomieszania zmysłów”), potem w innych, obcych („żydowskie sztuczki”), a dopiero na końcu podejmuje fatalną konfrontację ze zjawiskiem o trudnej ontologii („Jeżeli coś takiego jest możliwe, to jaki ze mnie lekarz?”). Zwróćmy uwagę, że mieszkańcy wioski Zeliga są mocno zlaicyzowani, skoro, przymuszeni przyjąć nadnaturalną interpretację zdarzenia, zaczynają kwestionować własną tożsamość.

W konfrontacji ze zjawiskami o trudnej ontologii etnograf powinien uczyć się z doświadczeń bohaterów Singera, starannie unikając irracjonalnej reakcji dziedzica („żydowskie sztuczki”). Pozostałe reakcje są w pełni usprawiedliwione, a nawet wskazane.



Jak pisałam we wstępie, dla badania zjawisk, które próbnie nazywam „zjawiskami o trudnej ontologii”, fundamentalne znaczenie ma przyjęcie takiej postawy poznawczej, którą można opisać przy użyciu języka współczesnej hermeneutyki (szczególnie Gadamerowskiej, patrz przypis 9 do niniejszego tekstu), lub, dla odmiany, w postaci kilku tez, zaczerpniętych z twórczości Petera Wincha:

1) wierzenia, które antropolog spotyka w badanej przez siebie kulturze, musi on przyjąć takimi, jakie są, uznając, że mają one swoje własne, wewnętrzne kryterium racjonalności i prawdy, niepodważalne z jakiegokolwiek zewnętrznego, archimedesowego punktu widzenia<sup>62</sup>,

2) nie ma on podstaw, by – bez wchodzenia w kolizję z powyższym – uznawać cudzy opis świata za „zgodny” lub „niezgodny z rzeczywistością”<sup>63</sup>,

3) „koncepcja uczenia się od – pisze Winch – będąca integralnym składnikiem badania innych kultur, jest ściśle związana z pojęciem mądrości. Stoimy nie w obliczu innych technik, lecz w obliczu nowych możliwości pojmowania dobra i zła, które umożliwiają ludziom dojście do ładu ze swoim życiem”<sup>64</sup>. „Nasza ślepota na sens pierwotnych sposobów życia jest następstwem bezsensu ogromnych obszarów naszego własnego życia”<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> Winch w *Social Science*, „British Journal of Sociology” 1956, nr 7, s. 18-33; tegoż *The Idea of Social Science*, London 1958; oraz *Ethics and Action*, London 1972, s 1-89, (*Etyka i działanie*, wyd. pol. 1990). Por. tegoż *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego* (dyskusja z krytyką Alasdaira MacIntyre’a) [w:] E. Mokrzycki (red.) *Racjonalność i styl myślenia*, przeł. T. Szawiel, Warszawa 1992.

<sup>63</sup> Tamże; zob. też. K. Nielsen *Racjonalność i relatywizm*, [w:] Mokrzycki *Racjonalność i styl myślenia*, *op. cit.*, s. 361. „Kryteria logiki [...] nie są dane bezpośrednio od Boga, lecz wyrastają ze sposobów i wzorów życia społecznego, i tylko w tym kontekście można je rozumieć”. Winch *The Idea of a Social Science*, *op. cit.*, s. 100.

<sup>64</sup> *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*, *op. cit.*, s. 284.

<sup>65</sup> *Ibidem*. W kategoriach współczesnej hermeneutyki tę „ślepotę” można by nazwać „utrata zdolności do rozmowy” (H.-G. Gadamer).

4) „Aby zrozumieć, czy może być coś takiego jak cud, powinniśmy przede wszystkim spróbować zrekonstruować w wyobraźni sposób życia, w którym można by mówić o cudach, nie popadając przy tym w kłopoty”<sup>66</sup>.

Dopiero taka postawa, wywołująca poznawczy *gestalt switch*, umożliwia badanie statusu zjawisk o ontologii określanej jako „trudna”. Z pomocą przyjdzie tu mogą kategorię tubylcze, te same, z których drwiła antropologia scjentyistyczna, uznając je albo za banialuki, albo za wtórne racjonalizacje; nie chodzi o to, aby popadając w skrajność brać je teraz dosłownie, lecz o to, by dotrzeć do zasady, która je ustanawia, i zastanowić się nad jej wykorzystaniem.

Zobaczmy teraz, jak widzi europejskie kłopoty z ontologią „tubylec” (co prawda „oświecony”, ale wierny tradycjom), tybetański lama Chime Rádha Rinpoche: „Być może przykłady te [chodzi o wróżby i wyrocznie tybetańskie – przyp. J.T.-B.] nie są przekonujące dla osób, które nigdy nie doświadczyły realności wróżb i których uwarunkowanie kulturowe sprawia, że niemal intuicyjnie i bez zastanowienia odrzucają wszystko, co łączy się z magią, tajemnicą i posługiwaniem się siłami i zasadami, które nie są obecnie uznane przez naukę zachodnią. Czytelnik sceptyczny [...], chcąc dać w miarę życzliwe wyjaśnienie tego zagadnienia, prawdopodobnie zwrócił się ku koncepcjom, sugerującym zbieg okoliczności czy też masową histerię, lecz i takie podejście wydaje się nieadekwatne i zgoła nieprzekonujące, gdyż Tybetańczycy wychowali się w kulturze, która w pełni akceptuje stanowisko, że zjawiska psychiczne stanowią podstawę całej rzeczywistości. Żyjąc od urodzenia wśród przejawów tych sił, każdy Tybetańczyk uznaje je za normalną i naturalną część życia społecznego. [...] Wierzmy w nie, o ile potwierdzone zostaną przez nasze doświadczenie”<sup>67</sup>.

Wypowiedź ta wprowadza dwie kwestie, które należy skomentować rozwijając postulat wykorzystywania kategorii tubylczych w badaniu zjawisk o trudnej ontologii. Pierwsza z nich wiąże się z tubylczą kategorią tzw. poznania bezpośredniego<sup>68</sup> (bo taką właśnie weryfikację ma na myśli lama, gdy mówi o doświadczeniu, które potwierdza wiarę). Druga natomiast dotyczy poszukiwań takiego sposobu wyjaśniania zjawiska religijnego (o „trudnej on-

<sup>66</sup> P. Winch *Co to znaczy przestać istnieć* [w:] tegoż *Etyka a działanie*, Warszawa 1990, s. 201.

<sup>67</sup> Chime Radha Rinpoche [w:] M. Loewe, C. Blacker (red.) *Divinations and Oracles*, London 1981.

<sup>68</sup> „Poznanie bezpośrednie” jest terminem najlepiej ukazującym trudności w przekładzie kulturowym, bowiem niesie ze sobą całkiem nieodpowiednie skojarzenia z zachodnimi terminami filozoficznymi. Często pojawia się w buddyjskiej literaturze przedmiotu. Oznacza poznanie bezpodmiotowe, szczegóły w: Ye-shes rgyal-mtschan's *The Neckalce of Clear Understanding* [w:] H.V. Guenther, L.S. Sawamura *Mind in Buddhist Psychology*, bmw. 1975.

tologii”), który satysfakcjonowałby zachodniego antropologa kulturowego, nie gubiąc jednocześnie osobliwości tego zjawiska.

Poznanie bezpośrednie od dawna było przedmiotem rozważań humanistów. Ciekawie pisze o nim Umberto Eco, który w swym szkicu o buddyzmie zen charakteryzuje je jako „intencjonalne uchwycenie przedmiotu, które pozwala utworzyć w nim jedność”<sup>69</sup>. Ponieważ poznanie to, jak mówi D.T. Suzuki, „nie polega na słowach lub literach”<sup>70</sup>, więc stawia opór wszelkiej konceptualizacji, stanowiącej istotę poznania spekulacyjnego, będącego podstawowym zachodnim sposobem zdobywania i pomnażania wiedzy. Trudności te sprawiają, że poznanie bezpośrednie najczęściej bywa sprowadzane na Zachodzie do rangi epifenomenów; nazywa się je epizodami psychotycznymi, pseudo-katatonicznymi, czy też halucynacyjnymi<sup>71</sup>. Czasem znów całkowicie się je neguje (i to nawet w kołach zbliżonych do teologii<sup>72</sup>), już to z powodu zafascynowania językiem, rozumianym w sposób strukturalistyczny, już to z powodu (chwalebnej skądinąd) niewiary w możliwość poznania bez interpretacji.

Interpretacje tubylcze właśnie w nim, w owym bezpośrednim poznawaniu świata, upatrują często przyczyny „bazy” zjawisk o trudnej ontologii<sup>73</sup>. W buddyzmie tybetańskim pojęciem zbliżonym do poznania bezpośredniego jest *mnogon sum* (tyb.) lub też *rtog bral* (tyb.), bezpośrednio, niekonceptualne spostrzeżenie rzeczy, przypisywane Buddzie i oświeconym<sup>74</sup>. Uzyskuje się je dzięki wytrwałej praktyce duchowej, „polegającej na stopniowym eliminowaniu tzw. zaciemnień (skt *āvaraṇa*), nawykowych, schematycznych poglądów, które krępują umysł”<sup>75</sup>. Poznanie bezpośrednie to poznanie wyzwolone z wszelkich ograniczeń. Jest ono – jak twierdzą Tybetańczycy – spontaniczną wszechwiedzą<sup>76</sup>, bezpośrednią znajomością rzeczywistości, uzyskiwaną i działającą bez pośrednictwa koncepcji. Manifestuje się ona w każdej percepcji oświeconego i we wszelkich jego działaniach, które nabierają waloru sakralnego, stając się epifaniami. Niektóre z nich z perspektywy profanum określa się jako *siddhi*, cudowne moce jogiczne. Buddyści widzą w nich niezwykle, ale jednocześnie całkowicie „naturalne” przejawy sił, uznanych za podstawę rzeczywistości<sup>77</sup>.

<sup>69</sup> U. Eco *Dzielo otwarte. Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Warszawa 1973, s. 67, 100.

<sup>70</sup> D.T. Suzuki *Manual of Zen Buddhism*, London 1956, s. 9.

<sup>71</sup> Zob. D.H. Shapiro *Meditation*, *op. cit.*, s. 6.

<sup>72</sup> Zob. C.G. Jung *Psychologia a religia*, Warszawa 1970, s. 219–221.

<sup>73</sup> Zob. R. Ray *Introduction* [w:] K. Thinley *The History of the Sixteen Karmapas of Tibet*, Boulder 1980, s. 1–19.

<sup>74</sup> L. Rinpoche *Mind in Tibetan Buddhism* red. E. Nepper, New Yor, 1981, s. 141–150.

<sup>75</sup> Zob. G.N. Dhargyay *Tibetan Tradition of Mental Development*, Dharamsala 1974, s. 29–35, nast.

<sup>76</sup> sGam po pa *The Jewel Ornament of Liberation*, przeł. H.V. Guenther, Boulder 1981, s. 137.

<sup>77</sup> Zob. K. Thinley *The History of the Sixteen Karmapas of Tibet*, *op. cit.*, szczególnie wspomniany już wstęp R. Raya.



Skoro interpretacje tubylcze właśnie w poznaniu bezpośrednim upatrują źródła spektakularnych *siddhi*, być może zbadanie tej kategorii przybliży nas do zrozumienia statusu zjawisk o trudnej ontologii<sup>78</sup>, najpierw wypadałoby jednak rozważyć kwestię stosunku kategorii tubylczych do kategorii wprowadzanych przez badaczy i ustalić sposób ewentualnego wykorzystywania tych pierwszych w tworzeniu drugich. To zaś oznacza w praktyce pytanie o metodę badania zjawisk religijnych w ogóle.

W tym momencie celowe będzie być może przywołanie problemu skali, która tworzy zjawisko. Na początku wieku Henri Poincaré zapytywał, czy przyrodnik, który bada słońca przez mikroskop, może stwierdzić, że dostatecznie poznał naturę tego zwierzęcia<sup>79</sup>. W odpowiedzi Mircea Eliade proponował uzgodnienie skali z przedmiotem badania: zjawisko religijne chciał badać w skali religijnej<sup>80</sup>. Postulat swój zrealizował następnie w odniesieniu do morfologii *sacrum*. Niejasna natomiast pozostała jego ontologia. Komentatorzy eliadowscy zapytywali nieraz, czy uczony nadaje swym tezom pełny sens ontologiczny: „Czy jako apostoł *sacrum* zaleca technikę dobrostanu psychicznego, czy też opowiada o tym, jak człowiek może dotknąć tajemnicy bytu? Czy symbole ujmują przedmioty psychiczne, czy też orzekają o prawdziwej naturze wszystkiego?”<sup>81</sup>

Wstrzeźliwość fenomenologa nie wszystkim jednak odpowiada. Cały czas otwarte pozostaje pytanie, jak traktować „cuda”, te tak pospolite na Wschodzie „materializacje” światopoglądu, które dla jego posiadaczy są przejawem reguł, nie zaś, jak dla nas, anomaliami. Lektura wywiadów przeprowadzonych z inkarnującymi się tybetańskimi *tulku* przekonuje, że dalsze lekceważnie argumentów takich patnerów jak Tybetańczycy, z którymi rozmawia Bärtocher<sup>82</sup>, byłoby antagonizmem i wyrazem profesjonalnej niedojrzałości. Antropologia autoteliczna, arogancka i oskarżająca resztę świata o hochsztaplerstwo, alienację i „arktyczną historię”, jest zagrożona utratą własnego racjonalnego oblicza, naukowej wiarygodności, narażona na postępującą ideologizację. Taka postawa kompromituje ją też w oczach samych rozmówców. Niezależnie od tego, jak bardzo pragniemy wierzyć w realność znanego nam świata, musimy pamiętać, że jest to zaledwie kruche założenie.

<sup>78</sup> Tymi zagadnieniami zajmę się w drugiej części niniejszego artykułu, poświęconej analizie 49 wywiadów z inkarnującymi się tybetańskimi lamami, na podstawie materiałów Daniela Bärlochera *Testimonies of Tibetan Tulkus, A Research among Reincarnate Buddhist Masters in Exile* (Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz), Zurich 1982, t. 1–2.

<sup>79</sup> M. Eliade *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966, s. 1.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> M. Czerwiński *Mircea Eliade*, „Nowe Książki” 1986, nr 3, s. 4.

<sup>82</sup> D. Bärlocher *Testimonies of Tibetan Tulkus, A Research among Reincarnate Buddhist Masters in Exile*, *op. cit.*

Proponowane tu badanie zjawisk o niejasnej ontologii nie podejmowałoby weryfikacji wyznań wiary, lecz rozważało status intencjonalny wydarzeń sakralnych, pewnych epifanii i kratofanii, zapowiadanych w doktrynie religijnej, zaś oczekiwanych i potwierdzanych przez świadectwa wyznawców (przekazy mityczne, teksty typu hagiograficznego, świadectwa objawień i cudów *etc.*). Czym są one dla tych, którzy ich doświadczyli? Jak je rozumieją i odczuwają? Zjawisk tych nie sposób wyjaśnić metodami krytyki redukcjonistycznej, ponieważ obnaża ona w religii tylko to, co już wcześniej w niej obumarło. Pozostaje więc badanie fenomenologiczne i interpretacja hermeneutyczna, rezygnująca ze stosowania „terroru nadużywanej prawdy”. Skoro skala obserwacji tworzy obserwowany fakt, *eksplanans* pytania o ontologię zjawiska religijnego powinien być uzgodniony kategoryalnie z jego *eksplanandum*. Sensowne wyjaśnienie czyjegoś rozplynięcia się w tęczowym świetle wobec tłumu wiernych nie może zatem polegać na demiurgicznym orzekaniu o prawdzie czy fałszu tego zdarzenia (choć ważne jest, by zjawiska religijne, postrzeganego jako takie przez wszystkich zainteresowanych, nie pomylić z pospolitym kuglarstwem), lecz na podaniu tych wszystkich założeń światopoglądowych i warunków, dzięki którym mogło ono zaistnieć, nabrać waloru intencjonalnego, stać się czyjąś *percepcją*. Wyjaśnić takie zjawisko to odsłonić wszelkie filozoficzne, psychologiczne i religijne determinanty, które tworzą zdarzenie.

W antropologii scjentystycznej raz po raz rozlegały się (słuszne skądinąd) ostrzeżenia przed myleniem kategorii badacza i badanego. Bywały one zakamuflowaną formą totalnej negacji taksonomii tubylczych, odmawiającą im wszelkiego sensu, niezależnie od tego, jak bardzo mogły być subtelne i precyzyjne. Autorzy powyższych ostrzeżeń często sami padali ofiarą innej pomyłki kategoryalnej, wynikającej z niedostatecznego zrozumienia tubylczych określeń oraz niewystarczającej świadomości określeń własnych. Pomyłka ta wyrażała się w oczekiwaniu, że zjawiska religijne o trudnej ontologii dadzą się wyjaśnić w podobny sposób, jak objaśnia się działanie np. telefonu czy ekspresu do kawy. Ten nieuzasadniony optymizm prowadził do przenoszenia kategorii właściwych poznaniu konceptualnemu w obszar języków i symboli „poznania bezpośredniego”. Przykładem owych pomyłek mogą być próby analizy logicznej i semantycznej koranu, próby analizy lingwistycznej tantry, czy też doszukiwanie się substancjalnych ekwiwalentów tzw. jogicznego ciała subtelnego.

Wystrzeżenie się podobnych pokus nabiera dziś znaczenia bardziej ogólnego niż stawka w lokalnej wojnie antropologów z tandetą potocznego myślenia o Oriencie. Współcześnie bowiem coraz częściej akcentuje się tezę, że „bogactwa istotnych ludzkich doznań nie można wyrazić w sposób adekwatny za pomocą racjonalnego dyskursu, podlegającego jednemu zespołowi reguł metodologicznych”<sup>83</sup>, i że wyrazem epistemologicznego optymizmu jest założenie, iż ontyczna

<sup>83</sup> J. Życiński *Posłowie* [do:] I.C. Barbour *Mity, modele, paradygmaty*, Kraków 1984, s. 258.

struktura rzeczywistości jest taka, że da się przedstawić różne jej aspekty za pomocą reguł jednego systemu filozoficznego<sup>84</sup>. Wielkość i ekwiwalentność opisów świata otwiera możliwość dialogu międzykulturowego, tego samego, którego nawiązanie przepowiadał już dawno Eliade<sup>85</sup>. Jego podjęcie nie jest już obecnie kwestią wyboru, lecz jedynym sposobem uratowania Europy od jałowości i prowincjonalizmu, w który wpędziły ją „insularne” metody badania etnograficznego. Obce kultury jawiły się im jako wielkie gabinety osobliwości i żadna z nich nie mogła niczego nauczyć. Ani postawa staromodnego podróżnika wędrującego wśród dzikich, ani też postawa „tarzanistyczna” będąca apologią tandetnych wyobrażeń o dzikim, nie gwarantuje wyjścia poza teren tego myślowego antykwariatu. „Równowagę może zachować tylko antropolog obdarzony dużą wrażliwością, który, wypracowując własny język opisowy, pamięta stale o dialektyce sytuacji, i w tym samym momencie, w którym dobiera narzędzia, aby zrozumieć i zaakceptować opisywaną sytuację, stara się rozpatrywać ją z naszego punktu widzenia”<sup>86</sup>.

Wspomnianą przez Eco dialektyczną sytuację antropologicznego badania, można opisać w postaci dwóch, pozornie sprzecznych ze sobą, warunków, sformułowanych w języku współczesnej hermeneutyki:

1) Warunkiem dostępu do obcości jest wstępna relatywizacja własnej tradycji, wyzbycie się przez nią absolutystycznych roszczeń. Sposób poznania wpływa na rzecz poznawaną. Niektórych rzeczy w ogóle się nie zobaczy, o ile nie zrezygnuje się z trybu przesłuchania, nieufności i terenowego śledztwa (zalecane jest tu poznanie nieuprzedmiotowiające, na tyle, na ile jest ono możliwe). Jednocześnie nie wolno bać się własnych przesądów; rzecz w tym, by chcieć je sobie uświadamiać. Etnolog powinien opanować postawę dialektyczną: z jednej strony nie popadać w uniżoność wobec „tubylczego” punktu widzenia, z drugiej strony bez przerwy być z „tubylcem”, wchodzić w jego skórę, ignorując własne dziejowe uwarunkowania, próbując jednak włączyć głos jego tradycji w to, co odpowiada na jego wezwanie w naszej własnej tradycji.

2) Elementarnym warunkiem poznania drugiego jest więc prawdziwe zadomowienie się we własnej tradycji. Tylko ona pozwala na odnalezienie własnej drogi do tego, co obce. Ktoś, kto jest autentycznie zadomowiony, nie boi się obcości, której poznanie może go tylko wzbogacić. Przeszkodą w poznaniu obcości jest natomiast zadomowienie fałszywe, tradycja dogmatyczna, martwa, wyobcowana, ukryta pod maską pozornej oczywistości. Jednym ze znaczeń pojęcia *Bildung*, któremu Gadamer poświęca wiele miejsca w I części *Prawdy i metody*, jest kształcenie umiejętności obcowania z rzeczami nieznanymi,

<sup>84</sup> Tegoż *Teizm i filozofia analityczna*, Kraków 1985, s. 58.

<sup>85</sup> M. Eliade *Fragment d'un journal*, Paris 1985, s. 7.

<sup>86</sup> U. Eco *Dzieło otwarte*, *op. cit.*, s. 286.

zdolności „*abstrahowania od siebie i swoich pragnień*”, która odróżnia człowieka cywilizowanego (*gebildet*) w heglowskim znaczeniu tego słowa, od nieokrzesanego (*ungebildet*). Obcość drugiego jest nieprzezwycięzalna tylko wówczas, gdy nie znając sami siebie, w odruchu projekcji, wszelką obcość przypisujemy wyłącznie obcym.

Sprzeczność tych obu warunków znika, gdy rozważamy zdanie, które hermeneuci wypowiadają w odpowiedzi na przypisanie im „relatywizacji” narażającej na szwank kulturową tożsamość: „w konfrontacji z tym co obce, człowiek nie traci wcale własnej tożsamości (o ile nie jest to tożsamość fałszywa), nie staje się bowiem kimś innym, ale raczej jeszcze bardziej sobą”<sup>87</sup>.

JOANNA TOKARSKA-BAKIR – TIBETAN AS A STRANGER

The text concerns some cognitive *clichés* and stereotypes in Polish ethnographical descriptions of cultural otherness. The Author indicates the phenomenon responsible for this: absence of „cultural relativism experience” in Polish ethnological criticism and general humanistic audience.

---

<sup>87</sup> H.-G. Gadamer *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960.

<sup>88</sup> J.C. Weinsheimer *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of „Truth and Method”*, New Haven–London 1985, s. 71.