

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 przenoszona 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 na podstawie wywodzącej się z Dalekiego Wschodu wiedzy oraz tradycji mającej ponad 2500 lat pośród zachodniego kręgu kulturowego.

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)