

**Studia  
Religiologica**

Jagiellonian University Scholarly Fascile

# Studia Religiologica

edited by

Joanna Grela, Elżbieta Przybył-Sadowska

**49**  
**2016**  
i s s u e 3

Jagiellonian University Press

Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego

# Studia Religiologica

pod redakcją

Joanny Greli i Elżbiety Przybył-Sadowskiej

**49**  
**2016**  
zeszyt 3

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Studia Religiológica 49 (3) 2016

Zeszyty Naukowe UJ

REDAKTOR NACZELNY

*Elżbieta Przybył-Sadowska*

ZASTĘPCA REDAKTORA NACZELNEGO

*Andrzej Szyjewski*

Adres redakcji: Instytut Religioznawstwa UJ, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków

e-mail: [studiareligiologica@iphils.uj.edu.pl](mailto:studiareligiologica@iphils.uj.edu.pl)

RADA NAUKOWA

*Scott Atran, Eileen Barker, Grace Davie, Armin Geertz, Halina Grzymala-Moszczyńska, Hans Gerald Hoedl, Ralph W. Hood Jr, Aleksander E. Naumow, Krzysztof Pilarczyk*

REDAKTOR ZESZYTU

*Elżbieta Przybył-Sadowska, Joanna Grela*

WERYFIKACJA JĘZYKOWA TEKSTÓW ANGLOJĘZYCZNYCH

*Ben Koschalka*

PROJEKT OKŁADKI

*Barbara Widlak*

Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Instytutu Religioznawstwa

© Copyright by Uniwersytet Jagielloński

Wydanie I, Kraków 2016

All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

Pierwotną wersją czasopisma „Studia Religiológica” (ISSN 2084-4077) jest wersja online publikowana kwartalnie w internecie na stronie [www.ejournals.eu](http://www.ejournals.eu).

ISSN 0137-2432, e-ISSN 2084-4077

Nakład: 100 egz.



[www.wuj.pl](http://www.wuj.pl)

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12 663-23-81, 12 663-23-82, fax 12 663-23-83

Dystrybucja: tel. 12 631-01-97, tel./fax 12 631-01-98

tel. kom. 506-006-674, e-mail: [sprzedaz@wuj.pl](mailto:sprzedaz@wuj.pl)

Konto: PEKAO SA, 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

## Spis treści

Maciej Potz, <i>The Politics of Schism. The Origins of Dissent in Mormonism</i> .....	203
Fryderyk Kwiatkowski, <i>“Let Us Make ROBOT in Our Image, According to Our Likeness”. An Examination of Robots in Several Science Fiction Films through the Christian Concept of the “Image of God”</i> .....	219
Andrzej Szyjewski, <i>Australijskie ceremonie ognia. Ceremonie Wollunki u Warramunga</i> .....	231
Kamil Nowak, <i>Metodologiczne implikacje wpływu traktatów medytacyjnych Zhiyi na rozwój buddyzmu chan</i> .....	251
Joanna Malita-Król, <i>Wicca w polskim internecie – raport z badań terenowych</i> ....	263
Joanna Gruszewska, <i>Some Remarks on Research on Gender Roles in the Textual Sources of Buddhism</i> .....	277
Daniel Kalinowski, <i>Polski rockman-buddysta. Wyznania i wyzwania</i> .....	287





# The Politics of Schism. The Origins of Dissent in Mormonism

*Maciej Potz*

Faculty of International and Political Studies  
University of Lodz

## Abstract

Throughout nearly two ages of its history, and especially in the 19<sup>th</sup> century, Mormonism has experienced numerous cases of dissent and schism. Analysis of their sources reveals that, among a number of doctrinal, ritual, organisational and other issues, the single most important cause of schism was conflicts over authority. These power struggles are explained – within a theoretical framework derived from the theory of social exchange – as balancing operations intended to improve the actors' position in unequal exchange relations: to be able to obtain the valuable religious goods at a lower price (i.e. less or no submission).

**Key words:** Mormonism, schism, political power, theory of social exchange

**Słowa kluczowe:** mormonizm, schizma, władza polityczna, teoria wymiany społecznej

Although Mormonism has been mainly associated, both in scholarly literature and among the general public, with the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (LDS) – by far its largest and fastest growing organisation – it is, in fact, a broader religious phenomenon which has given rise to more than a hundred religious groups of various sizes and lifespans, all subscribing to the legacy (or parts thereof) of Joseph Smith, the religion's founding prophet. The circumstances in which these groups emerged and the reasons why they chose to dissociate from the main body of the Church varied, and no uniform explanation of all these schisms is therefore possible. Some refused to accept parts of Nauvoo period theology, with its elaborate temple rituals and polygamy, some disagreed with the Quorum of the Twelve's decision to move west after Smith's death, and still others did not want or could not make the move, for a variety of economic, social and personal reasons. It is nonetheless possible to identify the single most important factor which figured prominently in most instances of schism within Mormonism. This factor was political: the *power struggle* within the

Church, present already in early Mormonism, but unfolding with particular force in the aftermath of Smith's assassination in 1844, during the ensuing succession crisis.

To explain "Mormon fissiparousness" as a political phenomenon, a theoretical framework derived from the theory of social exchange is developed. It is then applied to selected cases of schism within Mormonism in the 19<sup>th</sup> century, when this tendency was most pronounced. Finally, an attempt is made to demonstrate that doctrinal differences – the standard explanation of a schism – were not of decisive importance as sources of dissent, even though they might have been invoked as *ex post* justifications.<sup>1</sup> Most of the cases under analysis seem to vindicate these assertions, although to varying degrees. This analysis will, to some extent, neglect other factors, which is an inescapable consequence of adopting a particular theoretical perspective – in this case that of political science.

## 1. Theoretical framework

Theories of social exchange interpret social relations as transactions involving various, not necessarily tangible, goods (assets, rewards). These goods may include those of an economic (money, material goods, services), social (status, prestige, advice), and personal (affection, trust) nature. Power is usually conceptualised as a relation emerging from unequal conditions of exchange. When A provides B with certain rewards and B is unable to return rewards of roughly equal value, he or she has to respond with a submission to maintain the provision of these valuable rewards.<sup>2</sup> The "value" of goods exchanged in such social transactions is, of course, relative to the needs and preferences of the actors involved, and cannot be set objectively.

This very general formulation of the origin of power relations can be usefully applied to religious power, i.e. power based on religious legitimation. In this case, the goods supplied are of a religious or magical nature (god's blessing, healing and other powers and the promise of eternal salvation – the ultimate reward many religions have to offer), and are administered by religious functionaries (priests, prophets, shamans, sorcerers etc.). Since these rewards are of such immense value to true believers that, almost by definition, they cannot be adequately rewarded, securing their constant supply requires submission to these religious specialists, i.e. entering into a power relation.

To utilise this framework to explain the development of a schism, let us first consider the conditions of stability of a power relation in general. In order to weaken their subordination or to shake it off completely, the ruled (the "B" side of the power relation) have certain theoretical possibilities at their disposal. They can: a) respond with goods of comparable value, thus turning the power relation into an equal exchange situation; b) take over the goods by force, thus switching sides of the power relation; c) find alternative suppliers of the same goods, perhaps offering them at

---

<sup>1</sup> D. Jorgensen, *Dissent and Schism in the Early Church: Explaining Mormon Fissiparousness*, "Dialogue: A Journal of Mormon Thought" 1995, vol. 28, no. 3, p. 36.

<sup>2</sup> P. Blau, *Exchange and Power in Social Life*, New York 1964, Chapter V.



a better price (less submission); or d) limit their demand for the goods in question or renounce them completely, thus reducing or eliminating the need to submit to the power holder's wishes.<sup>3</sup> The power of A over B is stable to the extent that A can successfully meet these challenges, i.e. block these avenues of liberation from his or her control.

When applying this conception of stability to the instances of religious power, we immediately find that option (a) is void: no reward can balance the promise of salvation or similar reward administered by religious functionaries, in the eyes of true believers. The takeover of the rewards (b) may mean, in this case, taking control, including by force, of the sacred places and rituals performed there, the key positions of religious power (ecclesiastical leaders, high priests, oracles etc.), sacred texts with the privilege of their interpretation and so on. The renunciation of the rewards (d), on the other hand, in religious terms equals "disenchantment of the world," secularisation and, more generally, the dwindling importance of religion in people's lives, with the accompanying slackening of religious leaders' hold on their subjects.<sup>4</sup>

For our purposes, however, the critical situation is the remaining course of action (c), namely seeking alternative suppliers of the desirable goods. Here, without questioning the ultimate importance of the religious rewards or trying to take them over forcibly, a dissatisfied group of believers may seek new revelation, fresh interpretation of the existing tradition (though often clothed as a return to the roots), new ritual forms etc. In social terms, this results in a schism – a formation of a new community of believers. This community may be more or less heterodoxical from the point of view of the mother tradition, but it is certainly distinct politically, that is in terms of organisation and leadership. The schism can be socially and politically empowering for a significant proportion of the dissenters by creating new positions of authority and making them more available (if only by a better ratio of the number of members to the number of holders of such positions, in comparison to the large mother church), allowing more innovations etc. Thus it can be viewed as a rational way out of the perceived powerlessness of many religious social relations.<sup>5</sup>

## 2. The early period

The early years of Mormonism (roughly the first decade from the establishment of the Church of Christ by Joseph Smith in 1830) was a period of institutionalisation of the movement, its transition from a charismatic sect founded on a series of revelations claimed by Smith and accepted as genuine by his followers to a hierarchical Church. While the community was moving from New York to Ohio, then Missouri

---

<sup>3</sup> These solutions are inspired by R. Emerson's "balancing operations;" see his *Power-Dependence Relations*, "American Sociological Review" 1962, vol. 27, pp. 35–37; compare also P. Blau, *op.cit.*

<sup>4</sup> For a fuller discussion of this model see M. Potz, *Religious Doctrine as a Factor of Stability of Political Systems. A Study of two North American Theocracies*, "Politics and Religion" 2013, vol. VII, no. 2, pp. 417–419.

<sup>5</sup> Notwithstanding the significant risk of failure inherent in any such endeavour.

and finally to Nauvoo, Illinois, individual and collegial priesthood organs were created and their spheres of competence were delimited. As an illustration of this initial state of authority flux, Joseph Smith established the offices of assistant president and associate president in addition to First Presidency counsellors, with unclear relations between these posts. The Quorum of the Twelve Apostles, created merely as a missionary body in 1835, had assumed the position of highest authority by the time of the prophet's death in 1844.

Against this background, it is no surprise that the early apostasies and schisms in the Church were often the consequence of conflicts over authority. Since Joseph Smith's leadership rested on his personal charisma, he made constant efforts to assert it by revelations and to gradually eliminate alternative sources of power. Many prominent leaders of early Mormonism, including the three *Book of Mormon* witnesses – Oliver Cowdery, Martin Harris and David Whitmer – fell victim to this monopolisation of charismatic authority.

Whitmer and Cowdery, members and elders of the church from the very beginning, were first chastised by Smith in September 1830 for accepting as genuine messages received by another Mormon, Hiram Page, through a peep stone.<sup>6</sup> This was one of the first indications that Smith had begun to regard the prophetic gift, initially widespread among the early converts, to be his personal domain. Whitmer and Cowdery yielded and were elevated to top leadership positions, but they, together with a few other prominent leaders, came into conflict with Smith again in 1838, in the wake of his financial misdealing with a quasi-banking institution in Kirtland, Ohio. They protested Smith's "endeavouring to unite ecclesiastical with civil authority and force men under a pretense of incurring the displeasure of heaven to use their earthly substance contrary to their own interest and privilege."<sup>7</sup> Both Cowdery and Whitmer were excommunicated later that year, but while the former had never advanced any leadership claims, the latter agreed to head a schismatic Church of Christ, organised in 1847 by another dissenter, William McLellin. After its failure, he made his last attempt to reorganise the authentic Church of Christ only in 1876. Throughout his life Whitmer remained a critic of both Joseph Smith, whom he regarded as a fallen prophet from the late 1830s (although he never questioned the genuineness of the *Book of Mormon* and Smith's first revelations), and the majoritarian Utah Church. Whitmer rested his claim to authority on what his followers regarded as his ordination to be Smith's successor in 1834, which allegedly occurred during his nomination to the Missouri presidency of the Church.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> The condemnation of Page's visions as inspired by Satan was announced by Smith as a revelation (*Doctrine and Covenants*, 28: 11, <https://www.lds.org/scriptures/dc-testament/dc/28.11?lang=eng#10> [accessed: 28 October 2015]).

<sup>7</sup> H.M. Marquardt, *David Whitmer: His Evolving Beliefs and Recollections*, [in:] *Scattering of the Saints: Schism within Mormonism*, N. Bringhurst, J. Hammer (eds.), Independence 2007, p. 48.

<sup>8</sup> D.M. Quinn, *The Mormon Succession Crisis of 1844*, "Brigham Young University Studies" 1976, vol. 16, no. 2, p. 187.

### 3. The succession crisis and its aftermath

On 27 June 1844 Joseph Smith was lynched by an anti-Mormon mob in Carthage jail in Illinois, where he was awaiting court proceedings. Even though he seemed to have anticipated such an end (he was fearful and unwilling to let himself in when served a warrant), the prophet failed to clearly indicate his successor or establish a procedure for his selection. This led to a protracted succession crisis, in the course of which the struggle for power, coupled with the great westward migration of the Saints, resulted in a series of schisms and apostasies, both mass and individual, which seriously disrupted the relative unity of Mormonism. The final outcome – the consolidation and prosperity of the Utah branch led by Brigham Young – was by no means obvious at that time.

In his seminal study, D. Michael Quinn identified as many as eight different succession scenarios that could, more or less plausibly, be substantiated by some utterances or decisions of the deceased leader. While two of them were based on personal designation of a successor by Joseph Smith or being related to him (hereditary principle), the other six were linked to functions in various institutions of the Church, such as the Quorum of the Twelve Apostles, the First Presidency, the First Patriarch, the Associate President, the Council of Fifty or even high priesthood councils.<sup>9</sup> Not all of these possible claims could be pursued equally forcibly during the critical period of 1844–45, but they all surfaced at some point as viable options. Therefore, Danny Jorgensen is only partly right when he says that “By limiting charisma to himself (exclusively, at least for official purposes) and linking it to a more clearly defined organisational hierarchy, the Mormon prophet thereby reduced the available means whereby rivals could claim authority for legitimating separation.”<sup>10</sup> Such institutionalisation did indeed serve to contain the original charisma which, as we could see, caused schisms in the formative period, but, at the same time, it sowed the seeds of later discord. The growth of Church organisation and the multiplication of individual and collective priesthood bodies (offices, councils, quorums), without completing the accompanying process of delimiting the spheres of their competence and their hierarchy – increased, not reduced, the number of possible loci of authority from which to claim legitimacy in the ensuing succession struggle. They later served as condensation nuclei for many of the numerous schismatic movements that appeared in Mormonism.

To summarise the situation, when Joseph Smith was murdered, he had named no successor, and there was no established succession procedure, no clear precedence among the competing Church institutions, and no agreement as to the mode of making this choice. Should it be charismatic, perhaps confirmed by acclamation by the believers? But the development of the Church organisation worked to discredit the universal charisma. Or traditional? But no tradition existed during the first change of leadership in the history of the Church.

---

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> D. Jorgensen, *op.cit.*, p. 30.

### 3.1. Sidney Rigdon versus the Apostles

The main struggle for power was waged between Sidney Rigdon and the Quorum of the Twelve Apostles, presided over by Brigham Young. When word of Smith's assassination spread, they all rushed to Nauvoo, the headquarters of the Church, to press their cases. Rigdon's claim rested on his position as the last remaining member (after the death of Joseph Smith and his brother Hyrum) of the First Presidency. Against this, Brigham Young argued that the Presidency had been dissolved with the death of the Prophet and the Apostles Quorum was now the senior institution. Significantly, none of them sought to replace Smith directly, especially in his unique prophetic capacity: Rigdon merely claimed the position of the "guardian" of the Church, while the Apostles wanted to steer it safely through the transition period pending the reorganisation of the First Presidency. Whatever their intentions, the conflict was not to be resolved by arguments only. During the meeting of all Church members held in August 1844, both challengers addressed the congregation in emotional speeches. Many listeners later reported that Brigham Young bore a strange resemblance, in his voice and posture, to the deceased Prophet.<sup>11</sup> This charismatic experience probably contributed to the gathering's nearly universal acceptance of Young's leadership.

Sidney Rigdon, unwilling to subordinate to the Apostles, was soon excommunicated, and in 1845 created his own organisation – the Church of Christ. Although this sect dissolved after two years, Rigdon continued teaching, and in 1868 organised a small group of his followers into the Children of Zion. The sect survived Rigdon's death in 1876 by only a few years. Both organisations copied, to some extent, the structure of the LDS church, with the Quorum of Twelve Apostles at their head, but with the novel addition of female priesthood among the Children of Zion. Doctrinally, Rigdon generally repudiated the practice of polygamy (although he, too, introduced it briefly in late 1846), which corrupted Joseph Smith and made him a "fallen prophet," and kept producing violent, apocalyptic prophecies.<sup>12</sup>

Once rid of Rigdon, the Apostles managed to counter other threats to their leadership, too. They refused to accept the claims of Smith's family for the succession of one of his sons. They also neutralised William Marks, the president of the Nauvoo high council and a high-ranking member of the Council of Fifty and the Anointed Quorum, where he was supreme in seniority to all the Apostles, including Brigham Young. Too passive to successfully champion his case, Marks was dropped from his positions of authority and, although never formally excommunicated, he parted with the Brighamite church. He supported various alternative Mormon organisations, including Rigdon's and Strang's, finally settling in the RLDS Church as the First Presidency counsellor.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> L.J. Arrington, *Brigham Young. American Moses*, Urbana and Chicago 1986, pp. 113–115.

<sup>12</sup> D.M. Quinn, *The Mormon Hierarchy. Origins of Power*, Salt Lake City 1994, pp. 182–184.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 184–185.

### 3.2. Strangites

Of all the claimants to succession, save perhaps for Sidney Rigdon, James Jesse Strang represents the clearest example of conflict over authority. His claim rested purely on personal charisma, not any position within the Church hierarchy. It could not have been otherwise, given that he converted to Mormonism only four months before Joseph Smith's death. Ordained a priest by the prophet himself, Strang was sent to Wisconsin to explore the prospects for the Saints' relocation. When the news of Smith's assassination reached him, Strang refused to acknowledge the authority of Brigham Young and the Twelve, resolving to gather as many believers as possible under his own leadership. As soon as the summer of 1844 he produced a letter, allegedly from Joseph Smith, in which the Prophet designated him as a successor, referring to a message from God that "...to him [Strang] shall the gathering of the people be, for he shall plant a stake of Zion in Wisconsin, and I will establish it."<sup>14</sup> Although the letter is now regarded by most scholars as a plain forgery and was denounced as such by the majoritarian Brighamite Church, many Mormons, including prominent ones such as the apostles William Smith and John Page, *Book of Mormon* witness David Whitmer and Nauvoo stake president William Marks, accepted it as genuine. Eventually Strang's colony, which soon moved from Voree, Wisconsin to Beaver Island on Lake Michigan, reached a peak of some 2000 members.<sup>15</sup>

In 1845 Strang, instructed by a revelation he had received from an angel and assisted by a committee of witnesses, dug out golden plates bearing inscriptions in an unknown oriental language. He then translated them using *urim* and *thummim*, gem stones from the breastplate of high priests of Israel. The content of the plates naturally vindicated Strang's appointment and confirmed his mission.

All of this, of course, looks like déjà vu to anyone familiar with the story of the "translation" of the *Book of Mormon*. The similarity of the two stories certainly did not go unnoticed by believers, either. But it did not make Strang's claim any less credible. What to an outside observer may seem like outright religious "plagiarism," to a believer, on the contrary, provides authenticating evidence for the leader's prophetic claims. If God chose to communicate with Joseph Smith in this manner, why would He not speak to the Prophet's successor in the same way? In the words of Lawrence Foster, "Strang showed an extraordinary knowledge of Mormon beliefs and an almost uncanny sensitivity to Mormon thought patterns."<sup>16</sup>

The mode of revelation was not the only similarity with the mainstream, Joseph Smith's Mormonism. Strangite theology did not differ significantly; it heeded the Mormon idea of the gathering and finally embraced polygamy, despite initial strong opposition towards it. Strang's principal innovations were of a political nature: he

---

<sup>14</sup> *Letter of Appointment from Joseph Smith*, [http://www.mormonbeliefs.com/Strang\\_The\\_Prophet.htm#Letter%20of%20Appointment%20from%20Joseph%20Smith](http://www.mormonbeliefs.com/Strang_The_Prophet.htm#Letter%20of%20Appointment%20from%20Joseph%20Smith) [accessed: 29 October 2015].

<sup>15</sup> R. Van Noord, *King of Beaver Island. The Life and Assassination of James Jessie Strang*, Urbana and Chicago 1988, p. 245.

<sup>16</sup> L. Foster, *Women, Family and Utopia. Communal Experiments of the Shakers, the Oneida Community and the Mormons*, Syracuse NY 1991, p. 171.

developed Smith's idea of an earthly theocratic kingdom of God, designed its social and political organisation,<sup>17</sup> and even had himself crowned the king thereof. All this indicates that authority, rather than doctrinal issues, was the main source of contention and dissent. As a newcomer to the faith and situated low in the priestly hierarchy, Strang definitely found himself in an unequal exchange relation. Unable to secure the control of crucial religious resources by legitimate institutional means (i.e. by advancing in the Church hierarchy), at least in the foreseeable future, he embarked on the only path available to him: a schism based on charismatic appeal. The same logic applies to his aforementioned prominent followers, who were all at this point either excommunicated, in conflict with Brigham Young or otherwise not in good standing in the main body of the Church. For them, too, joining the schism was the way to improve their position in power relations – an alternative to submission to the now successful Apostolic leadership.

Ultimately, the endeavour proved short-lived. Strang was assassinated in 1856 by two of his followers, and the majority of the colony soon scattered. The sect continues to this day, with a small (if unspecified) number of members surviving.<sup>18</sup>

### 3.3. Cutler and Wight

Alpheus Cutler's break from Utah Mormonism was a gradual process that started around 1848 and culminated in the establishment of his Church of Jesus Christ in 1853. It cannot be described as a direct consequence of the succession crisis, although the schism developed among the turmoil of the transition period that followed it.

While never an Apostle, Cutler held many important positions in the Church in Nauvoo. He was a high-ranking member of both the Council of Fifty and the Quorum of the Anointed, and a close associate of Joseph Smith. He initially, after some hesitation, endorsed the succession of the Twelve, and in December 1847 acknowledged the reconstructed First Presidency with Brigham Young as Church president. After leaving Nauvoo, Cutler was entrusted with the function of high council president of Winter Quarters, a temporary Mormon village in Nebraska on the way to Utah, and later presided over another Mormon settlement, that of Silver Creek in Iowa.<sup>19</sup>

His special assignment, however, was a mission to the Indians (called Lamanites in the Mormon parlance), with whom Mormon leaders hoped to establish friendly relations. Cutler regarded this as his sole responsibility, entrusted to him by Joseph Smith and later confirmed by Brigham Young. When Orson Hyde, the president of the Quorum of the Apostles, arrived to become the head of the Iowa High Council, the conflict began to surface. Hyde became irritated with Cutler's and his congregation's excessive independence, while the Silver Creek Mormons demurred against his high-handed attitude and his intrusion into what they perceived as Father Cutler's

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 171–172.

<sup>18</sup> See: The Original Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints, [www.strangite.org](http://www.strangite.org) (the webpage of the Strangite Mormons, accessed: 18 June 2016).

<sup>19</sup> D. Jorgensen, *Conflict in the Camps of Israel: The 1853 Cutlerite Schism*, "Journal of Mormon History" 1995, vol. 21, no. 1, pp. 29–30.

– as he was referred to – sphere of competence. The conflict might also have been fuelled by divergent visions of the Mormon theocracy: Cutler seemed to attach priority to the Kingdom of God on Earth in relation to the LDS Church itself,<sup>20</sup> and thus saw his authority as a Council of Fifty member as second to none of the Apostles (who ranked lower in the Council and in the Anointed Quorum, as well). Finally, after failing on numerous occasions to answer before the Iowa High Council and refusing to move to Salt Lake City, as Brigham Young had requested, he was excommunicated in April 1851.<sup>21</sup>

Cutler remained with his followers in Iowa and rebaptised them in 1853 into the Church of Jesus Christ.<sup>22</sup> The sect reached a peak of some 500 members a few years later, and then gradually declined following the founder's death. The group ultimately repudiated polygamy (even though many members were already plurally married), but otherwise retained most of the doctrinal and ritual heritage of Nauvoo Mormonism. They also had a similar priesthood structure, although with a novel distinction between secular and ecclesiastical authorities, and encouraged communal living.

While the Cutlerite schism developed in time and is not easily attributable to any single cause, it was “a product of conflict over goals, beliefs, and especially power within the westward bound Camps of Israel.”<sup>23</sup> The authority conflict seemed to precede doctrinal and other differences invoked to justify it. As Danny Jorgensen further observes, “Cutler’s seemingly peculiar teachings and claims to leadership emerged gradually largely to distinguish themselves from the ‘Brighamites’,”<sup>24</sup> something of an ex-post explanation of the proud and independent Cutler’s unwillingness to submit to the power of the Apostles.

Similar in many respects was the story of Lyman Wight, an apostle and a Council of Fifty member. In 1844 Wight was commissioned by Joseph Smith to explore the possibilities for the relocation of the Church to Texas. Having established Mormon colonies there, Wight refused to reunite with the Brighamite Church in Utah, treating his Texas mission as a lifelong obligation until his death in 1858. The refusal to recognise the authority of the Twelve Apostles and obey the command to move to Utah incurred Wight’s excommunication in 1848. Yet the character of his splinter organisation, the Church of Christ, remained very much within the mainstream Mormon tradition. It was based on similar priesthood structure, recognised all the cult practices, including temple rituals performed in a temple built in Zodiac, Texas (endowments, baptism for the death, eternal sealing etc.) and, unlike many other schismatic groups, even accepted polygamy.<sup>25</sup> What Wight could not accept was the

<sup>20</sup> D.M. Quinn, *Mormon Hierarchy*, p. 204.

<sup>21</sup> D. Jorgensen, *Conflict in the Camps of Israel*, p. 55.

<sup>22</sup> He refused, however, to be rebaptised himself, believing it would have broken the line of succession from the deceased Prophet. See S. Shields, *The Latter Day Saint Movement: A Study in Survival*, [in:] *When Prophets Die. The Postcharismatic Fate of New Religious Movements*, T. Miller (ed.), Albany 1991, p. 71.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>25</sup> M.C. Johnson, *Polygamy on the Pedernales: Lyman Wight’s Mormon Villages in Antebellum Texas, 1845–1858*, Logan 2006, pp. 124–160.

succession of Brigham Young and his authority over him. Both Cutler and Wight, holding authority positions received from Joseph Smith, seemingly preferred their roles of dealers of religious goods, even for relatively small communities, to returning to the elevated, but still subordinate posts within the Utah Church.<sup>26</sup>

### 3.4. RLDS

The Reorganized Church of Jesus Christ of Latter Day Saints (RLDS) was one of the latest, but also most successful – second only to the LDS Church in Utah – groups that emerged as a consequence of the post-1844 succession controversy. Succession within Joseph Smith’s family was among the viable options in Nauvoo. Naturally, it was promoted by Emma Smith, the prophet’s widow, but failed in confrontation with Brigham Young’s claims, partly for lack of a suitable candidate (Hyrum, Joseph’s popular brother, was assassinated along with him). The idea was revived a decade later through the efforts of Jason Briggs and Zenos Gurley, two Mormon elders. In 1852 they established a New Organisation among Saints who did not go West, and in 1860 they managed to convince Joseph Smith III, the prophet’s son, to become its president.<sup>27</sup> Smith’s claim to authority rested on a blessing that he had allegedly received from his father as a child, in spring 1844, prophesying his future leadership,<sup>28</sup> as well as on one of the prophet’s revelations.<sup>29</sup> The Reorganized Church of Jesus Christ of Latter Day Saints, as the group renamed itself, moved its headquarters to Independence, Missouri, a place that Joseph Smith had designated as the New Jerusalem, the spot of the future second coming of Christ.<sup>30</sup>

Theologically, the RLDS Church rejected all the doctrinal and ritual innovations of the Nauvoo period (polytheism, temple endowments, baptism for the dead “by proxy” etc.), but was especially vehemently opposed to polygamy. They go to the

---

<sup>26</sup> Compare the similar conclusions made by Danny Jorgensen in *Dissent and Schism*, pp. 35–36. He notes that while ideological differences “may account for why some Mormons, particularly those in dissent before Smith’s death, did not join Young’s group, it does not explain why some of those who disagreed over these issues continued West or why some of those who had much more in common with the ideology and practices of Young’s organization, such as the Cutlerites, Wightites, and Millerites, subsequently dropped out of the movement.”

<sup>27</sup> R.J. Addams, *The Church of Christ (Temple Lot) and the Reorganized Church of Jesus Christ of Latter Day Saints: 130 Years of Crossroads and Controversies*, “Journal of Mormon History” 2010, vol. 36, no. 2, pp. 60–61.

<sup>28</sup> J. Riess, C. Bigelow, *Mormonism for Dummies*, Indianapolis 2005, p. 200. R.J. Addams, *op.cit.*, mentions January 1844 as the date of this designation or blessing, while D.M. Quinn, *Mormon Succession Crisis*, talks about 1843 in this context (pp. 26–28).

<sup>29</sup> *Doctrine and Covenants*, 124: 58: “I say unto my servant Joseph: *In thee and in thy seed shall the kindred of the earth be blessed,*” <https://www.lds.org/scriptures/dc-testament/dc/124?lang=eng> [accessed: 5 October 2015].

<sup>30</sup> Independence remains a centre of the Church’s activity, although the Temple Lot itself – the very location of the temple envisaged by Smith – is owned by the Church of Christ (Temple Lot), another Mormon splinter group founded by, among others, Granville Hedrick in the early 1850s. In 1891–1896 the RLDS was trying to reclaim the property by presenting itself as a rightful successor of Joseph Smith’s Church, but ultimately lost the case (known as the Temple Lot case) in the federal courts. See R.J. Addams, *op.cit.*, pp. 76–80.



lengths of denying that Joseph Smith actually practised polygamy himself, blaming the introduction of the practice on Brigham Young (which is clearly historically incorrect).<sup>31</sup> Another major point of contention has been the principle of hereditary succession, which remained in force in RLDS until 1996: all Church presidents before that date were direct descendants of Joseph Smith,<sup>32</sup> while in the LDS the most senior member of the Twelve Apostles Quorum automatically assumes this office. Thus, while Brigham Young never denied the sons of Joseph Smith a place among the leadership of the Utah Church, he maintained that they would have to qualify on the basis of the apostolic succession procedures, and not because of their lineal descent from the prophet.<sup>33</sup> This controversy had political import, and might have frustrated efforts at rapprochement between the two largest Mormon denominations long after the LDS ceased practising polygamy.<sup>34</sup>

## 4. The Utah period

The main body of Mormons, severely decimated by both dissensions and the hardships of the Westward trek, had finally settled Utah under the leadership of Brigham Young, the head of the Quorum of Twelve Apostles and, from 1847, of the reorganised First Presidency. Firmly institutionalised, the LDS Church developed from then on without significant perturbations, until the culmination of the conflict over polygamy in the late 19<sup>th</sup> century. This does not mean, however, that it was completely free from schism. The two most important challenges to the LDS authority were the Morrisite and Godbeite affairs.

### 4.1. Morrisites

The Morrisite schism represents one of the most dramatic incidents of dissent in 19<sup>th</sup>-century Mormonism. It was led by Joseph Morris, an English convert who, a few years after moving to America, around 1859, began to announce his revelations. In one of them, directed to Brigham Young, the Almighty demanded “that you call my servant Joseph [Morris] up to the head of my Church.”<sup>35</sup> Unable to draw the attention of the Church leaders, and much less to secure any position of authority for himself, Morris succeeded in converting a number of Mormons, including some leaders, in

---

<sup>31</sup> See e.g. F. Brodie, *No Man Knows My History*, New York 1995, esp. Chapter XXIV, for abundant evidence of Joseph Smith’s polygamy, including the list of his plural wives.

<sup>32</sup> J. Riess, C. Bigelow, *op.cit.*, p. 211.

<sup>33</sup> D.M. Quinn, *Mormon Succession Crisis*, p. 29.

<sup>34</sup> Today the RLDS church, renamed Community of Christ in 2000, has around 200,000–250,000 members around the world. Doctrinally, it evolves towards generalised Protestantism by adopting the Trinity dogma, dropping some peculiarly Mormon rituals and ordaining women (since 1984), thus distancing itself somewhat from its Mormon roots. See [www.cofchrist.org](http://www.cofchrist.org).

<sup>35</sup> D.L. Bigler, *Forgotten Kingdom. The Mormon Theocracy in the American West, 1847–1896*, Logan 1998, p. 210.

the Weber area of Utah. It was here in April 1861 that the prophet, at this point already excommunicated from the LDS Church, established what he regarded the true Mormon Church – the Church of the Firstborn – and the group moved to an abandoned settlement, Kingston Fort.

As a consequence of Morris's millennial revelations, recorded in a lengthy scripture called *The Spirit Prevails*,<sup>36</sup> the colony lived with the expectation of an imminent Parousia. They held all their property in common and cared little about growing crops, apparently even destroying some of them as the evidence of their faith.<sup>37</sup> Morris was a strong charismatic leader who did not tolerate dissent: three members of the group who tried to leave the settlement with their possessions were caught and imprisoned.

When the Morrisite Church reached five hundred baptised members and another five hundred or so sympathisers, the LDS hierarchy began to perceive it as a substantial threat to their authority, and resolved, now that the federal troops were finally removed from the Utah territory,<sup>38</sup> to take decisive action. In June 1862, a unit of the Nauvoo Legion, the Mormon militia, acting on an arrest warrant for Morris and a few of his associates issued by a federal judge, surrounded Kingston Fort. The sect, reassured by new revelations from their leader, put up a fight. After a three-day siege the group finally gave in. Morris and a few other persons were killed, reportedly after they had surrendered, and dozens of Morrisites were imprisoned.<sup>39</sup> The remaining followers scattered to the neighbouring states and territories.

As further evidence that, from the point of view of the LDS leadership, Morris was primarily a challenger for power, his dead body went on public display in Salt Lake City with the insignia of power he had used in his theocratic commune: a tin crown and a large sceptre.<sup>40</sup> The competitive supplier of religious goods had been eliminated and his pretences mocked and repudiated.

## 4.2. Godbeites

Variouly referred to as The New Movement or the Godbeites (from the name of William Godbe), this movement was initiated by a group of Mormon intellectuals (Elias Harrison, Edward Tullidge) and entrepreneurs (Godbe, Henry Lawrence). Nominally remaining orthodox members of the LDS Church, they had gradually embraced some of the fashionable religious ideas of the era, such as universalism and spiritualism. They grew dissatisfied with what they regarded as the overt exclusiveness and intellectual limitations of Mormonism and its increasingly uninspired nature, with the

---

<sup>36</sup> T. O'Dea, *The Mormons*, Chicago and London 1957, p. 105.

<sup>37</sup> K. Godfrey, *The Morrisites*, [in:] *Utah History Encyclopedia*, A.K. Powell (ed.), Salt Lake City 1994, [http://www.uen.org/utah\\_history\\_encyclopedia/m/MORRISITES.html](http://www.uen.org/utah_history_encyclopedia/m/MORRISITES.html) [accessed: 3 October 2015].

<sup>38</sup> They were stationed there in the aftermath of the so-called Utah War of 1857, the expedition of the US Army to Utah.

<sup>39</sup> D. Bigler, *op.cit.*, pp. 213–214.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 214.

rank-and-file members blindly subordinated to the higher echelons of the priestly hierarchy. Instead, they experimented with spiritualism, took part in séances and received communications from the spirit world.<sup>41</sup>

Ostensibly, the controversy revolved around economic matters. The Godbeites, in a series of magazines they published independently of the Church, questioned the wisdom of the Church's autarchic economic policy with its stress on agriculture and limited manufacturing. In these areas, they argued, Utah could not compete with other regions of the United States, while its real potential lay in minerals, which Brigham Young refused to exploit. This, however, was only the surface of a deeper problem. The Mormon civilisation of the 19<sup>th</sup> century was built on the idea of Zion – a theocratic kingdom of God on earth – which integrated in a tightly knit whole religious, social, political and economic concerns under the leadership of the priesthood. There was no contending the economic policy (or any other policy, for that matter) of the Church without placing in question this entire theocratic project with the priestly and prophetic authority standing behind it. As Leonard Arrington observed, “Mormon economic policy, in 1869 and immediately thereafter, was devoted almost fanatically to the preservation of the tightly-reined independent theocratic commonwealth [...] the church's economic program was shown to be a matter of dogma, and not a purely secular concern.”<sup>42</sup> Nothing was purely secular in the religious culture of 19th-century Mormonism.

Thus the controversy was ultimately deemed to find a political expression. During the trial before the Salt Lake High Council in October 1869, the dissenters demanded “the right of, respectfully but freely, discussing all measures upon which we are called to act.” In response, they were told that to openly differ with the priesthood constituted apostasy, and that a person asserting the right to differ with Brigham Young “might as well ask the question whether a man had the right to differ honestly with the Almighty.”<sup>43</sup> The main Godbeite leaders were promptly excommunicated or left the LDS Church themselves, a consequence they had been fully anticipating. The organisation they went on to establish, the Church of Zion, was relatively short-lived (a decade or so) and failed to attract a considerable following. Nonetheless, schism was the only viable option for a group obtaining their religious rewards (unsatisfactory, at that) at too high a price of total submission to, and intellectual dependence on, the Church authorities.

---

<sup>41</sup> R. Walker, *The Commencement of the Godbeite Protest: Another View*, “Utah Historical Quarterly” 1974, vol. 42, no. 3, pp. 227–233.

<sup>42</sup> L. Arrington, *Great Basin Kingdom. An Economic History of Latter-day Saints*, Cambridge, MA 1958, p. 244.

<sup>43</sup> *An Appeal to the People*, “Utah Magazine” 1869, no. 3, October 30, pp. 406–412, quoted in R. Walker, *op.cit.*, p. 241 and D. Bigler, *op.cit.*, pp. 267–268. This statement is reported by the dissenters, but it is perfectly consistent with the mentality of the Mormon leaders and the position of the President of the Church as the inspired Prophet of God.

## 5. Conclusion

We have presented the history of dissent in Mormonism as, predominantly, a series of conflicts over authority that led, at various junctions in the movement’s history, to numerous schisms. To verify this perspective, let us look at some of these splinter groups’ attitude to the main, constitutive features of Mormonism, in order to determine to what extent they differed, in these non-political respects, from the largest Mormon Church, led by Brigham Young to Utah (LDS). The factors to consider will be: the doctrine (acceptance of the *Book of Mormon* and further revelations of Joseph Smith, as well as the unique Mormon eschatology and latter-day millennialism); church organisation (priesthood structure etc.); social organisation (for or against communal lifestyle); and Nauvoo period innovations, primarily polygamy.

Table 1. *Doctrinal, ritual, organisational and moral convergence within the Mormon movement*

Feature	LDS	Whitmer	Rigdon	Strang	Cutler	Wight	RLDS	Morris	Godbe
Doctrine	+	+	+	+	+	+	+	+/-	+/-
Church organisation	+	+	+/-	+/-	+	+	+	+	-
Social organisation	+/-	-	+	+/-	+/-	+	+/-	+	-
Polygamy	+	-	+/-	+/-	+/-	+	-	-	-

In *doctrine*, “+” means the acceptance of the *Book of Mormon*, other revelations of Joseph Smith, Mormon eschatology and latter-day millennialism.

In *church organisation*, “+” means a theocratic priesthood and leadership structure based on pre-1844 patterns.

In *social organisation*, “+” means communal way of life, with at least some shared property etc.

In *polygamy*, “+” means the acceptance of doctrine and practice of polygamy.

In all cases, “+/-” means the changing, shaky or uncertain position of a group with regard to a particular feature.

As is evident from the above table, nearly all Mormon sects under consideration shared basic doctrinal tenets of the movement and the organisation of the Church based on the hierarchical priesthood structure developed by Joseph Smith. Furthermore, most of them adopted a similar form of social organisation, with more or less pronounced elements of communal economy. Only polygamy proved a more divisive issue: the groups’ stance toward it varied from acceptance (LDS, Wightites), initial practising and later rejection (Cutlerites, Rigdonites), and initial rejection and later espousing (Strangites), to total rejection (the remaining groups).<sup>44</sup>

<sup>44</sup> The issue of polygamy was also a source of major conflict within Mormonism in the 20<sup>th</sup> century, when fundamentalists who refused to accept the 1890 “Manifesto” renouncing the practice opted to split from the LDS Church.

Considerable convergence between the analysed Mormon groups on most of these counts (except for the New Movement – Godbeites) suggests that political motives – the unwillingness to yield to the authority of Joseph Smith in the early period, and especially of Brigham Young and the Quorum of the Apostles after 1844 – are of significant, if not decisive, importance in explaining the propensity to schism within Mormonism. In terms of social exchange theory, it was not the nature or content of religious goods that prompted some members to leave the mother Church, but the exceedingly high cost of obtaining these goods (too much submission). While this type of explanation is obviously not equally valid for all cases of dissent, it provides a fertile framework for studying schism within the Latter-Day movement.

## References

- Addams R.J., *The Church of Christ (Temple Lot) and the Reorganized Church of Jesus Christ of Latter Day Saints: 130 Years of Crossroads and Controversies*, “Journal of Mormon History” 2010, vol. 36, no. 2, pp. 54–127.
- An Appeal to the People*, “Utah Magazine” 1869, no. 3, October 30.
- Arrington L.J., *Brigham Young. American Moses*, Urbana and Chicago 1986.
- Arrington L., *Great Basin Kingdom. An Economic History of Latter-day Saints*, Cambridge, MA 1958.
- Bigler D.L., *Forgotten Kingdom. The Mormon Theocracy in the American West, 1847–1896*, Logan 1998.
- Blau P., *Exchange and Power in Social Life*, New York 1964.
- Brodie F., *No Man Knows My History*, New York 1995.
- Doctrine and Covenants*, <https://www.lds.org/scriptures/dc-testament?lang=eng> [accessed: 28 October 2015].
- Emerson R., *Power-Dependence Relations*, “American Sociological Review” 1962, vol. 27, pp. 31–41.
- Foster L., *Women, Family and Utopia. Communal Experiments of the Shakers, the Oneida Community and the Mormons*, Syracuse NY 1991.
- Godfrey K., *The Morrisites*, [in:] *Utah History Encyclopedia*, A.K. Powell (ed.), Salt Lake City 1994, [http://www.uen.org/utah\\_history\\_encyclopedia/m/MORRISITES.html](http://www.uen.org/utah_history_encyclopedia/m/MORRISITES.html) [accessed: 3 October 2015].
- Johnson M.C., *Polygamy on the Pedernales: Lyman Wight’s Mormon Villages in Antebellum Texas, 1845–1858*, Logan 2006.
- Jorgensen D., *Conflict in the Camps of Israel: The 1853 Cutlerite Schism*, “Journal of Mormon History” 1995, vol. 21, no. 1, pp. 25–64.
- Jorgensen D., *Dissent and Schism in the Early Church: Explaining Mormon Fissiparousness*, “Dialogue: A Journal of Mormon Thought” 1995, vol. 28, no. 3, pp. 15–39.
- Letter of Appointment from Joseph Smith*, [http://www.mormonbeliefs.com/Strang\\_The\\_Prophet.htm#Letter%20of%20Appointment%20from%20Joseph%20Smith](http://www.mormonbeliefs.com/Strang_The_Prophet.htm#Letter%20of%20Appointment%20from%20Joseph%20Smith) [accessed: 29 October 2015].
- Marquardt H.M., *David Whitmer: His Evolving Beliefs and Recollections*, [in:] *Scattering of the Saints: Schism within Mormonism*, N. Bringham, J. Hammer (eds.), Independence 2007.
- O’Dea T., *The Mormons*, Chicago and London 1957.
- The Original Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints, [www.strangite.org](http://www.strangite.org) [accessed: 18 June 2016].
- Potz M., *Religious doctrine as a factor of stability of political systems. A study of two North American theocracies*, “Politics and Religion” 2013, vol. VII, no. 2, pp. 413–435.
- Quinn D.M., *The Mormon Hierarchy. Origins of Power*, Salt Lake City 1994.

- Quinn D.M., *The Mormon Succession Crisis of 1844*, "Brigham Young University Studies" 1976, vol. 16, no. 2, pp. 187–233.
- Riess J., Bigelow C., *Mormonism for Dummies*, Indianapolis 2005.
- Shields S., *The Latter Day Saint Movement: A Study in Survival*, [in:] *When Prophets Die. The Postcharismatic Fate of New Religious Movements*, T. Miller (ed.), Albany 1991.
- Van Noord R., *King of Beaver Island. The Life and Assassination of James Jessie Strang*, Urbana and Chicago 1988.
- Walker R., *The Commencement of the Godbeite Protest: Another View*, "Utah Historical Quarterly" 1974, vol. 42, no. 3, pp. 217–244.



# “Let Us Make ROBOT in Our Image, According to Our Likeness”. An Examination of Robots in Several Science Fiction Films through the Christian Concept of the “Image of God”

*Fryderyk Kwiatkowski*

Instytut Filozofii

Uniwersytet Jagielloński

## Abstract

The paper examines representations of robots in several films: *Bicentennial Man* (1999), *Star Trek: Nemesis* (2002) and *Chappie* (2015) in the light of the Christian concept of *imago Dei*. According to Victoria Nelson, in the last 50 years artificial intelligence in pop-culture works has frequently been presented as holiness. Her interpretation can be linked with the outcome of research of scholars, who revealed that the Euro-American view on technology is deeply rooted in Christian thought. The author’s main line of argument is embedded in Noreen Herzfeld’s observation, who demonstrated the striking similarities between the relational approach to research into artificial intelligence and the relational interpretation of the notion of *imago Dei* by Karl Barth. Herzfeld suggests that the robots in the examined films can be viewed through a relational approach to the concept of *imago Dei*, which entails a relational definition of intelligence.

**Key words:** science fiction, the image of God, *imago Dei*, transhumanism, post-secularism

**Słowa kluczowe:** *science-fiction*, obraz i podobieństwo boże, *imago Dei*, transhumanizm, post-sekularyzm

In this paper I would like to propose the hypothesis that the creation of robots in *Bicentennial Man* (1999, Chris Columbus), *Star Trek: Nemesis* (2002, Stuart Baird) and *Chappie* (2015, Neill Blomkamp) can be understood through the Christian concept of the image of God. I will argue that the representations of artificial intelligence in these science fiction works reveal many similarities with Karl Barth’s interpretation of the notion of the image of God. Before I present an analysis of the films, I would like to outline my approach to artificial intelligence and give an overview of the broader context of the religious roots of the Euro-American view on technology.

## Sacred technology

Artificial intelligence can be understood in two ways. The first model, which is frequently called “weak AI,” refers to the process that leads to the same or better results than those of a human intelligence in a particular domain.<sup>1</sup> This is “the science of making machines do things which would require intelligence if done by men.”<sup>2</sup> Weak AI is a non-sentient computer intelligence which lacks consciousness and is designed to perform specific tasks. A good example of this is a computer program which uses probabilities to make determinations. The most famous program of this kind was Deep Blue, which was capable of performing 200 million probabilities per second during a chess game. It defeated the chess master Garry Kasparov in 1997.

The second model of AI is defined as “strong AI” or “artificial general intelligence.” Usually it circumscribes a hypothetical machine which could be self-aware and display humanlike cognitive abilities. This strong AI is most frequently represented and depicted in science fiction works in intelligent robots. In my analysis of *Bicentennial Man*, *Star Trek: Nemesis* and *Chappie* I shall therefore use the notion of AI in the sense of “strong AI.”

From the days of the ancient Egyptian priests to the time of the early renaissance magi, the various forms of likeness of man – mummies, homunculi or golems – were largely viewed as religious technologies.<sup>3</sup> In antique cults the spiritualisation of matter, which was supposed to lead to unity between two levels of reality, was the main goal of many religions, especially in the first centuries. One way of unifying matter and spiritual realm was the creation of likenesses of man, e.g. dolls and statues which had movable limbs. They were conceived as items in which lifeless matter and transcendent soul forged a connection. People believed that dolls or mummies embodied a divine element – they perceived them as a materialisation of the soul.<sup>4</sup> According to this point of view, the relationship between gods and statues was much more profound than that between gods and humans.

This observation reveals that inorganic matter and humans were supposed to be bound by some mysterious connection with an outward reality. Through the ages the status of the artificial man has changed. During the Middle Ages and in the early modern period, humanoid machines were perceived in two ways. They were thought either to be sacred or to be a violation of the cosmic order.<sup>5</sup> Yet over the years the

---

<sup>1</sup> R.C. Bjork, *Artificial Intelligence and the Soul*, “Perspectives on Science and Christian Faith” 2008, 60, no. 2, p. 96.

<sup>2</sup> M. Minsky, *Semantic Information Processing*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, MA 1968, p. V.

<sup>3</sup> V. Nelson, *Sekretne życie lalek*, trans. A. Kowalcze-Pawlik, Universitas, Kraków 2009, pp. 35–36.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>5</sup> E.G. Wilson, *The Melancholy Android*, SUNY Press 2006, p. 8. In science fiction works one can find many examples of artificial humans whose creation is based on such violation. Most frequently it is understood as a consequence of playing God or as an unexpected mistake of their makers, for instance in the literature classics *Frankenstein; or, The Modern Prometheus* (1818) by Mary Shelley, or *Golem* (1915) by Gustav Meyrink, or in films: *Blade Runner* (1982, Ridley Scott), the *Terminator* series (1984–2015), to name but a few.



spiritual meaning of the artificial likenesses of man has gradually diminished, especially as the scientific revolution of the 17<sup>th</sup> century took place and the ideas of the Enlightenment emerged and unfolded.

The contemporary endeavours of creating a simulacrum of the human being, namely a robot who could think by itself, learn on its own, establish relationships with people, act morally and feel emotions, are usually set within a materialistic and mechanistic paradigm of science. David F. Noble, however, claims that the attempts to design AI have religious roots. The idea of reducing the human thought process to quantitative aspects led to the idea of the mind being mechanical and replicable. Noble believes that the origin of this change was set within a religious background, stating that

In Cartesian terms, the development of a thinking machine was aimed at rescuing the immortal mind from its mortal prison. It entailed the deliberate delineation and distillation of the processes of human thought for transfer to a more secure mechanical medium – a machine that would provide a more appropriately immortal mooring for the immortal mind. This new machine-based mind would lend to human thought permanent existence, not just in heaven but on earth as well.<sup>6</sup>

This approach is characteristic of US researchers, who try to create strong AI. It is crucial to underline that technology in Euro-American Christianity has been linked to the idea of God's Kingdom and perceived as a means for obtaining salvation.<sup>7</sup> Noble argues that Western civilisation has recognised a redemptive potential in various technologies for ages. In his view, medieval and modern Christians believed that the ultimate purpose of technology was to erect a paradise on Earth. Noble analysed narratives on manifold types of technologies from the 10<sup>th</sup> century up to the contemporary examples such as bioengineering, atomic weaponry, artificial intelligence or rocketry.<sup>8</sup> In his opinion, practical knowledge has been progressively bounded with the idea of salvation for several centuries. In Northern America this connection was reinforced when the first settlers landed in the New World.<sup>9</sup> Correspondingly to Noble, David E. Nye reckons that discourse on the axe, land use, farming, the mill and transportation was infiltrated with a soteriological hope about the possibility of establishing a second Eden in America.<sup>10</sup> Consequently, the attitude towards these technologies did not decline in popular science publications in the 20<sup>th</sup> century. According to Robert M. Geraci, the beliefs of renowned transhumanists such as Hans

---

<sup>6</sup> D. Noble, *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, Penguin Books, New York 1999, p. 148.

<sup>7</sup> J.H. Brooke, *Visions of Perfectibility*, "Journal of Evolution & Technology" 2005, 14, no. 2, p. 3.

<sup>8</sup> D. Noble, *op.cit.*

<sup>9</sup> The connection between progress and providence was also established by the seventeenth-century English Protestants, especially by Francis Bacon. In Bacon's view, the development of science should bring the human dominion on Earth which was lost after the first sin, see F. Bacon, *Novum Organum*, book II, aphorism 52, cited by C. Webster, *The Great Instauration: Science, Medicine, and Reform, 1626–1660*, Duckworth, London 1976, p. 325.

<sup>10</sup> D.E. Nye, *America as Second Creation: Technology and Narratives of New Beginnings*, MIT Press 2003.

Moravec and Ray Kurzweil stem from Christian thought.<sup>11</sup> These ideas, such as the immortalisation of the human mind by transferring it into the computer or a robot, resemble a specific form of Christian philosophy, particularly the concept of raising God's Kingdom on Earth.

## Can artificial intelligence be the image of God?

In the light of the context described above, the idea of artificial man might be viewed as a divine promise of immortality. It is an entity which is closer to God, albeit one made in the likeness of man. For this reason we could perceive intelligent robots as dolls, mummies or golems which brought ancient people closer to the Divine. Correspondingly, according to many authors, e.g. Victoria Nelson or Geraci, science fiction works frequently illustrate robots as entities which represent transcendence.<sup>12</sup> Therefore I would like to set the analysed films within the context of American views on technology, which, according to Noble, Nye and Geraci, are embedded in the Christian worldview.<sup>13</sup>

To entrench my approach I shall base my inquiry of *Bicentennial Man*, *Star Trek: Nemesis* and *Chappie* on the suggestions made by Noreen L. Herzfeld.<sup>14</sup> She argues that by comparing the history of research development on AI and the history of theological interpretations of the Christian concept of the image of God one can notice striking similarities.

In this article I will be referring only to the third comparison made by Herzfeld, namely between the relational approach in AI research and the relational interpretation of the notion of *imago Dei*. I opt for a relational theoretic framework to describe the films because in my opinion it fits them best. Before I depict the analysis of the works I shall briefly describe the relational approach to the research in AI and the relational interpretation of the concept of the image of God made by Karl Barth.

---

<sup>11</sup> R.M. Geraci, *Spiritual Robots: Religion and Our Scientific View of the Natural World*, "Theology and Science" 2006, 9, no. 3, p. 230. It must be noted, however, that in this case the Protestant option predominates because a similar interpretation cannot be derived from the works of thinkers who represent other Christian creeds. It is also worth noting that my interpretation of films through Barth's concept supports the above observation. See also the works of Christian transhumanists, for example Frank J. Tipler, James McLean Ledford or Micah Redding.

<sup>12</sup> See V. Nelson, *op.cit.*, pp. 280–281, 289–290, 293; R.M. Geraci, *Robots and the Sacred in Science and Science Fiction: Theological Implications of Artificial Intelligence*, "Zygon" 2007, 42, no. 4, pp. 966–967.

<sup>13</sup> Markus Lipowicz depicts a very interesting polemic with the application of the notion of "transcendence" to the works of transhumanists, and suggests using "transgression" instead, M. Lipowicz, *Od transcendencji człowieka do transgresji człowieczeństwa. Próba filozoficzno-socjologicznej konceptualizacji transhumanizmu*, "Ethos" 2015, 111, no. 3, pp. 57–80.

<sup>14</sup> N. Herzfeld, *Creating in Our Own Image: Artificial Intelligence and the Image of God*, "Zygon" 2002, 37, no. 2, pp. 303–316.

Table 1

APPROACHES TO DEVELOPING AI	INTERPRETATIONS OF THE IMAGE OF GOD
<p><b>classic/symbolic approach to AI</b> (thinking process can be described by a physical symbol system)</p>	<p><b>substantive interpretation</b> (ability to reason which was understood as quality exists apart from its manifestations)</p>
<p><b>functional approach to AI</b> (success is measured in practical terms, programmed for specific tasks)</p>	<p><b>functional interpretation</b> (the human function of exercising dominion over the Earth)</p>
<p><b>relational approach to AI</b> (intelligence is described as an ability to carry on conversation, being constantly developed)</p>	<p><b>relational interpretation</b> (the human being is a “counterpart” to God and, as a result, to other human beings)</p>

## The relational approach to research on artificial intelligence

One of the most widely accepted tests for examining whether a machine exhibits intelligent behaviour is the Turing Test,<sup>15</sup> which posits intelligence as a relational phenomenon. This test checks the machine’s capability of interacting with a human being in a natural conversation. In the Turing test an evaluator interacts with another human being and with a machine without knowing the identity of the speakers. The interrogator communicates with his partners only through a terminal equipped with a keyboard. He must distinguish the human being from the machine only on the basis of a text messages by using the terminal. If the evaluator cannot determine which interlocutor is the machine and which is the human, the machine is recognised to possess intelligence. The Turing Test merely examines the ability of a machine to produce human-like replies, not the level of their encyclopaedic knowledge. Alan Turing considered that the “mind” of a machine should be designed like the mind of a child. He argues that through proper education it might evolve and be similar to an adult one.

Several scientists draw radical consequences from Turing’s suggestions, maintaining that intelligence should be grasped as a social phenomenon. Cristiano Castelfranchi<sup>16</sup> believes that intelligence develops as a means for solving social issues. Les Gasser echoes this assumption. He states that the antecedent research in AI was misaligned, since computer scientists did not take into account the social aspect of knowledge:

In attempting to create machines with some degree of intelligent behavior, AI researchers model, theorize about, predict, and emulate the activities of people. Because people are quite apparently social actors, and also because knowledgeable machines will increasingly be embedded in

<sup>15</sup> Created by Alan Turing (1912–1954), a British computer scientist, mathematician and cryptanalyst.

<sup>16</sup> C. Castelfranchi, *Modelling social action for AI agents*, “Artificial Intelligence” 1998, 103, no. 1–2, p. 158.

organizations comprising people and other machines, AI research needs to consider the social aspects of knowledge and action.<sup>17</sup>

As Gasser reports, machines will be working with people and other intelligent machines more frequently.<sup>18</sup> Concepts, strategies, theories, etc. can be created only due to people who interact with other individuals and are able to establish personal relationships. Therefore it is no surprise that according to Castelfranchi intelligence gains its meaning only when it is based on social activity. In my view, if we accept the relational view of AI then we must also take moral issues into account. If we consider a successfully created AI robot which could think and act for itself, then it is crucial to inquire whether it could establish profound relationships with people and understand the meaning of moral acts and behaviour. At this point we could forge a connection with the relational interpretation of the concept of the image of God. As we shall see, the relational definition of the notion of the image of God entails the relational definition of intelligence.

## Karl Barth's relational interpretation of the concept of the image of God

Throughout the history of religion, theology and philosophical thought, there have been various notions and interpretations of the concept of the image of God. I will base my account on one of the most influential, composed by Karl Barth. His interpretation is anti-essentialist, since he perceives the image of God not as a specific quality or skill but as a condition of the existence of a human being, which is defined by a relationship to God and to other individuals.

He predicates his view on two quotations from Genesis: "Let us make human-kind in our image" (1:26 NRSV) and "male and female he created them (1:27)." In Barth's view, the first portion appeals to the Trinity and should not be associated with celestial beings. He divides it into the "I" part, who can generate a Divine Call, and the "Thou," who is able to respond.<sup>19</sup> The relationship established between "I" and "Thou" constitutes a basis for making a human being. Hence it is in our nature to build relationships with others, which he describes as a condition of "being in encounter." Two different types of being in encounter can be delineated: an affinity between humans and between God and humans.

What, then, are Barth's criteria for delimiting the state of being in encounter?

1. One must perceive another as an individual and as a fellow. This is one's ability

---

<sup>17</sup> L. Gasser, *Social Conceptions of Knowledge and Action: DAI Foundations and Open Systems Semantics*, "Artificial Intelligence" 1991, 47, no. 1–3, pp. 107–108.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 107–108.

<sup>19</sup> Barth, in analysing the notion of Trinity, particularly indicates the affinity between the Father and Son. The Spirit is not necessarily important in his interpretation.

to look into the eye of the other.<sup>20</sup> For Barth this means a two-sided openness which results in mutual insight.

2. The condition of being in encounter can be observed through verbal communication and attentive hearing of one another. The act of true speech and listening expresses a willingness for genuine self-revealing and reciprocal understanding.<sup>21</sup>
3. Barth states that mutual assistance to one another is an example of a more advanced stage of being in encounter.<sup>22</sup> He depicts a similar thought to Immanuel Kant's second formulation of the categorical imperative. The former describes an openness as a preliminary state for reciprocal expression which cannot be an end, but is a means for obtaining something greater, a relationship in which one is free to help.<sup>23</sup> In this point Barth delineates one's ability to answer another's call, namely to be at another's disposal, and *vice versa*.<sup>24</sup>
4. The Swiss theologian states that all the previous stages must be done by each side with gladness in order to express a condition of being in encounter.<sup>25</sup> According to Barth, one has the free choice to fulfil the previous steps either reluctantly or gladly. Nevertheless, by actualising them with gladness one acknowledges one's humanity consciously.<sup>26</sup>

In my view, Barth's criteria entail a relational approach towards the understanding of intelligence in research on AI. In order to establish close relationships with each other, we must acquire the ability to develop our intelligence in social – i.e. relational – terms.

## Science fiction robots as the image of God

Andrew in *Bicentennial Man* (1999), Data in *Star Trek: Nemesis* (2002) and the robot in *Chappie* (2015) fulfil all of the criteria elaborated by Barth. The creatures presented in these films – Andrew, Data and Chappie – are depicted as entities who are “in encounter” with people who are close to them. They treat their friends with mutual respect, are eager to stay open to them and share their personal opinions (1). The robots are self-aware of their actions and clearly reveal information about their thoughts, feelings, goals and dreams (2).

Barth writes that the relationship is based on the ability to help others. In *Bicentennial Man* the main character is Andrew – a robot designed for housekeeping – who was bought by Richard Martin for his family. The film made by Chris Columbus,

---

<sup>20</sup> K. Barth, *Church Dogmatics III/2. The Doctrine of Creation*, G.W. Bromiley, T.F. Torrance, T. and T. Clark (eds.), Edinburgh 1960, p. 250.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 260.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp. 266–267.

based on Isaac Asimov's novella,<sup>27</sup> displays how the robot gradually gains humanity in the eyes of his fellows and finally society. The primal glimpse of Andrew's humanity was distinguished by his creative abilities. To Richard's astonishment, the robot sculpted a horse figurine out of wood without basing it on any particular model. Andrew's master finds out that the robot is unique of his kind, since the CEO of the company which produced Andrew has not noticed similar behaviour in other machines. In the aftermath, Richard encourages Andrew to self-develop and educate. The latter eventually receives freedom from his master, after giving the impression of being self-determined and capable of understanding the idea of freedom. Nevertheless, Andrew still wants to serve the family with whom he has been living (3), not because of the feeling that he ought to but because he is willing to (4). After many years, he falls in love with Portia, his master's granddaughter. Andrew decides to turn his mechanical system into a biological one. He introduces blood into his artificial veins, thereby allowing him to age. Andrew begins to grow old because he wants to die alongside his love.

*Star Trek: Nemesis* presents the story of the crew of the USS Enterprise-E, who set off to the planet Romulus on a diplomatic mission arranged by the Federation. A *coup d'état* has occurred, resulting in Shinzon coming to power. When the crew, with Captain Jean-Luc Picard on board, reach their destination, it turns out that Shinzon is a clone of Picard who had been designed to infiltrate the Federation, but his secret mission was eventually abandoned. It appears that Shinzon wants to destroy the Federation in a military conflict, so the crew of Enterprise tries to stop him. One of the officers on the Enterprise, Data, is a robot. Like Andrew in *Bicentennial Man*, he serves his fellows, not because he is programmed to but because he is eager to help his companions (3, 4). He fulfils all the tasks which Captain Picard gives to him. Moreover, in the final confrontation between the crew of the Enterprise and the Shinzon, Data sacrifices himself in order to rescue Picard, who has gone on a suicidal mission.

Neill Blomkamp's movie tells the story of a robot called Chappie who has been developed by Deon Wilson. It is not akin to other automatons, which are widely used in the police force, but is a true example of artificial intelligence that mimics human behaviour. In spite of the fact that Deon's boss did not allow him to test his invention on a police robot, he secretly installs his prototype software AI into the body of a damaged robot. Chappie's mind is designed just like Turing would suggest, namely like that of a child. Therefore, when he is "turned on" by his creator Deon, he acts like a child, although his learning skills are considerably greater than those of a human. Chappie, similarly to Andrew in Chris Columbus's film or Data in *Star Trek: Nemesis*, assists the people who he meets first (3, 4), particularly Ninja, Yolandi and Deon. And, like Data, he makes a decision to save the man with whom he established a close relationship, in spite of the danger and the possibility of losing his own life. Chappie transfers the consciousness of his maker, who is terribly injured, into the

---

<sup>27</sup> Its title was *The Bicentennial Man* (1976).

body of a robot. However, it appears that there is only one robot left to do that, and Chappie could die any minute because his battery is very low.<sup>28</sup>

The films to which I have been referring, reveal, of course, that people who endeavour to create robots look for the answer to the question of what it means to be a human being. To sum up, if we accept that contemporary American discourse on technology is placed within Christian thought or to some extent blossomed out of Christian thought, then popular representations of robots in science fiction works could be understood through the concept of the image of God. Andrew, Data and Chappie fulfil all the criteria suggested by Karl Barth. The comparison between the relational approach to strong AI and the relational approach to the concept of the “image of God” shares many similar features in terms of the philosophical definition of a person.<sup>29</sup> If my assumptions and conclusions are correct, then the characteristic of intelligence in the relational approach to AI brings us closer to the relational definition of the image of God. In my opinion, several works of popular culture, e.g. *Bicentennial Man*, *Star Trek: Nemesis* and *Chappie*, support this observation.

According to Egil Asprem and Kennet Granholm, “One of the major contributions of the study of religion and popular culture is that it provides perspectives on how religiosity can function outside traditional institutional settings.”<sup>30</sup> It should be stressed, however, that their observation is embedded in post-secular thought. The concept of the post-secular is a broad term which has been understood differently depending on the scholar’s approach.<sup>31</sup> Some sociologists of religion have observed that one of the characteristics of the post-secular is that

---

<sup>28</sup> According to Ila Delio, the relational approach to the image of God highlights that the condition of staying in a relationship is indissolubly bounded with an ability to love, which should be perceived as an inward quality of being a person. She claims that a “person who expresses compassionate, self-giving love, expresses God-likeness because the ability to give oneself to another reflects being an image of God”, see I. Delio, *Artificial Intelligence and Christian Salvation*, “New Theology Review” 2003, 16, no. 4, p. 48. Afterwards Delio rhetorically asks if “a robot can freely destroy itself out of love for another so that the other may have life?”, see *Ibidem*, p. 48. If we think about Data then we should answer positively. As in the case of Andrew, we could also agree that he decides to die because of love, but the reason why he does so is different, since he cannot save Portia. Chappie, just like Data, chooses to rescue his best friend in the first place, although he could potentially die. Fortunately Deon, when his consciousness has been successfully transferred into a robot, finds another free mechanical body to save Chappie.

<sup>29</sup> See for example D.C. Dennett, *Conditions of Personhood*, [in:] *The Identities of Persons*, A.O. Rorty (ed.), University of California Press, Berkeley 1976, pp. 175–196.

<sup>30</sup> E. Asprem and K. Granholm, *Introduction*, [in:] *Contemporary Esotericism*, E. Asprem, K. Granholm (eds.), Routledge, London and New York 2013, p. 10.

<sup>31</sup> It is not my intention here to describe how this concept can be perceived, see for example: J. Habermas, *Religion in the Public Sphere*, “European Journal of Philosophy” 2006, 14, no. 1, pp. 1–25; J. Habermas, *Notes on a Post Secularist Society*, “NPQ: New Perspectives Quarterly” 2008, 25, no. 4, pp. 16–29; K. Knott, *Cutting through the Postsecular City: A Spatial Interrogation*, [in:] *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*, C. Jedan, A.L. Molendijk, J. Beaumont (eds.), Brill, Leiden 2010, pp. 19–38; V. Barker, *After the Death of God: Postsecularity?*, “Journal of Religious History” 2009, 33, no. 1, pp. 82–95; G. McLennan, *Spaces of Postsecularism*, [in:] *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*, *op.cit.*, pp. 41–62; B. Martin, *Contrasting Modernities: “Postsecular” Europe and Enspirited Latin America*, [in:] *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*, *op.cit.*, pp. 63–89.

religion is gaining increased public visibility across many Western democratic societies, leading to an increased general public awareness of religion and religious actors, it becomes of crucial importance to pay due attention to the ways in which the general character and locations of religion and religious life and practice on the whole have undergone significant transformations in late modern times.<sup>32</sup>

Although people in post-secular societies are more conscious of the presence of religion in the public sphere, manifold locations of religion can be located beyond its institutional forms. Therefore the understanding of Jürgen Habermas's concept of the "public sphere" must include not only religious institutions and political environment. Since the division between public and private is collapsing in post-secular societies, the "public sphere" should also contain popular culture and mass communication.<sup>33</sup> Texts of popular culture are distributed by the mass media and have become the key means through which religious imagination and practices are transferred along with popular culture genres.<sup>34</sup> There is no room here to discuss these topics in detail; however, I would like to remark that my examination of science fiction films enhances the above-mentioned suggestions. Moreover, the increasing interest between the study of religion and popular culture is also a signal of a growing awareness among scholars that popular culture comprises a vast space in which religion is reconceptualised. Religious concepts are a very useful tool for examining popular culture works in which there are no direct references to theological themes, like in *Bicentennial Man*, *Star Trek: Nemesis* or *Chappie*. In my opinion, studies of religion and popular culture have to be consciously subsumed under the post-secular paradigm, since religious ideas which can be viewed in works of popular culture exceed institutional forms of religion and are widely accessed by their consumers.<sup>35</sup>

## Bibliography

- Asprem E., and Granholm K., *Introduction*, [in:] *Contemporary Esotericism*, E. Asprem, K. Granholm (eds.), Routledge, London and New York 2013, pp. 1–25.
- Barker V., *After the Death of God: Postsecularity?*, "Journal of Religious History" 2009, 33, no. 1, pp. 82–95.
- Barth K., *Church Dogmatics III/2. The Doctrine of Creation*, G.W. Bromiley, T.F. Torrance, T. and T. Clark (eds.), Edinburgh 1960.
- Bjork R.C., *Artificial Intelligence and the Soul*, "Perspectives on Science and Christian Faith" 2008, 60, no. 2, pp. 95–102.

---

<sup>32</sup> M. Moberg and K. Granholm, *The Concept of the Post- Secular and the Contemporary Nexus of Religion, Media, Popular Culture, and Consumer Culture*, [in:] *Post-Secular Society*, P. Nynäs, L. Mika, U. Terhi (eds.), Transaction Publishers, New Brunswick, NJ 2012, p. 97.

<sup>33</sup> K. Granholm and E. Asprem, *The Secular, the Post-Secular, and the Esoteric in the Public Sphere*, [in:] "Contemporary Esotericism", *op.cit.*, p. 324.

<sup>34</sup> S. Hjarvard, *The Mediatization of Religion. A theory of the Media as an Agent of Religious Change*, 2006, 13, [http://oldintranet.oikosnet-europe.eu/Archives/Meetings/Annual\\_Conferences/Sigtuna\\_2006/Download/The mediatization of religion.pdf](http://oldintranet.oikosnet-europe.eu/Archives/Meetings/Annual_Conferences/Sigtuna_2006/Download/The%20mediatization%20of%20religion.pdf) [accessed: 26 December 2015].

<sup>35</sup> I would like to thank Dr Markus Lipowicz from the Jesuit University Ignatianum in Krakow for a critical reading of the previous version of the following study and some editorial comments.



- Brooke J.H., *Visions of Perfectibility*, "Journal of Evolution & Technology" 2005, 14, no. 2, pp. 1–12.
- Castelfranchi C., *Modelling Social Action for AI Agents*, "Artificial Intelligence" 1998, 103, no. 1–2, pp. 157–182.
- Delio I., *Artificial Intelligence and Christian Salvation*, "New Theology Review" 2003, 16, no. 4, pp. 39–51.
- Dennett D.C., *Conditions of Personhood*, [in:] *The Identities of Persons*, A.O. Rorty (ed.), University of California Press, Berkeley 1976, pp. 175–196.
- Gasser L., *Social conceptions of knowledge and action: DAI foundations and open systems semantics*, "Artificial Intelligence" 1991, 47, no. 1–3, pp. 107–138.
- Geraci R.M., *Spiritual Robots: Religion and Our Scientific View of the Natural World*, "Theology and Science" 2006, 9, no. 3, pp. 1–16.
- , *Robots and the Sacred in Science and Science Fiction: Theological Implications of Artificial Intelligence*, "Zygon" 2007, 42, no. 4, pp. 961–980.
- Granhölm K., and Aspörem E., *The Secular, the Post-Secular, and the Esoteric in the Public Sphere*, [in:] *Contemporary Esotericism*, K.G. Egil Apsrem (ed.), Routledge, London and New York 2013, pp. 309–329.
- Habermas J., *Religion in the Public Sphere*, "European Journal of Philosophy" 2006, 14, no. 1, pp. 1–25.
- , *Notes on a Post Secularist Society*, "NPQ: New Perspectives Quarterly" 2008, 25, no. 4, pp. 16–29.
- Herzfeld N., *Creating in Our Own Image: Artificial Intelligence and the Image of God*, "Zygon" 2002, 37, no. 2, pp. 303–316.
- Hjarvard S., *The Mediatization of Religion. A theory of the Media as an Agent of Religious Change*, 2006, [http://oldintranet.oikosnet-europe.eu/Archives/Meetings/Annual\\_Conferences/Sigtuna\\_2006/Download/The mediatization of religion.pdf](http://oldintranet.oikosnet-europe.eu/Archives/Meetings/Annual_Conferences/Sigtuna_2006/Download/The%20mediatization%20of%20religion.pdf) [accessed 26 December 2015].
- Knott K., *Cutting Through the Postsecular City: A Spatial Interrogation*, [in:] *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*, C. Jedan, A.L. Molendijk, J. Beaumont (eds.), Brill, Leiden 2010, pp. 19–38.
- Lipowicz M., *Od transcendencji człowieka do transgresji człowieczeństwa. Próba filozoficzno-socjologicznej konceptualizacji transhumanizmu*, "Ethos" 2015, 111, no. 3, pp. 57–80.
- Martin B., *Contrasting Modernities: "Postsecular" Europe and Enspirited Latin America*, [in:] *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*, C. Jedan, A.L. Molendijk, J. Beaumont (eds.), Brill, Leiden 2010, pp. 63–89.
- McLennan G., *Spaces of Postsecularism*, [in:] *Exploring the Postsecular: The Religious, the Political and the Urban*, C. Jedan, A.L. Molendijk, J. Beaumont (eds.), Brill, Leiden 2010, pp. 41–62.
- Minsky M., *Semantic Information Processing*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, MA 1968.
- Moberg M., and Granhölm K., *The Concept of the Post-Secular and the Contemporary Nexus of Religion, Media, Popular Culture, and Consumer Culture*, [in:] *Post-Secular Society*, P. Nynäs, L. Mäka, U. Terhi (eds.), Transaction Publishers, New Brunswick, NJ 2012, pp. 95–127.
- Nelson V., *Sekretne życie lalek*, transl. A. Kowalcze-Pawlik, Universitas, Kraków 2009.
- Noble D., *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, Penguin Books, New York 1999.
- Nye D.E., *America as Second Creation: Technology and Narratives of New Beginnings*, MIT Press 2003.
- Webster C., *The Great Instauration: Science, Medicine, and Reform, 1626–1660*, Duckworth, London 1976.
- Wilson E.G., *The Melancholy Android*, SUNY Press 2006.





## Australijskie ceremonie ognia. Ceremonie Wollunki u Warramunga

Andrzej Szyjewski

Instytut Religioznawstwa  
Uniwersytet Jagielloński

### Abstract

#### Australian Fire Ceremonies. The Wollunqua Ceremonies among the Warramunga

The article examines the significance of the relationship between the Rainbow Serpent and fire in the rituals of the Warramunga (Warumungu) devoted to the Serpent Wollunqua. The myth of the passage of the Wollunqua is closely related to that of the first lighting of fire. The ritual cycle observed by B. Spencer and F.J. Gillen encodes the exchangeability of the two halves (moieties): *Kingilli* and *Uluuru* in the organisation of rituals, associating them with the transition from the domination of the symbolism of water (Wollunqua) to that of fire (Mountain Devil). The symbols of the transition are characteristic paraphernalia: the *Mini-imburu* mound and the *Kingilli Miniurka*, made from wands. The *wintari* pole, buried in the land by representatives of the eastern quoll clan, is associated in myth with the Wollunqua's rearing into a vertical position, between walking on the surface of the land and digging into it. According to the myth, the Wollunqua, raised into the sky, saw a great fire and had to escape to its home. As a result, the rituals of the Wollunqua designate a fundamental cyclical change: rainy season ↔ dry season.

**Key words:** Australian Aborigines, fire ceremony, myth, ritual, Milky Way, fire symbolism, Rainbow Serpent, initiation, Warumungu

**Słowa kluczowe:** Aborygeni australijscy, ceremonia ognia, mit, rytuał, Droga Mleczna, symbolika ognia, Tęczowy Wąż, inicjacja, Warumungu

W dotychczasowych analizach ceremonii ognia u Warlpiri pominęliśmy kolejny pierwszoplanowy symbol rytualny – słup (lub dwa słupy). Mity Snu Gwiazd stwierdzają, że kiedy w Yanjilpiri z nieba spadły gwiazdy, przodkowie próbowali zebrać je i zawiesić z powrotem na niebie. W tym celu skonstruowali olbrzymi słup obrzędowy, symbolizujący Noc (*Munga*). Najpierw skierowali go w cztery strony świata

(pamiętką tego działania jest wzgórze *Ngnaripulong*), a potem postawili prosto ku niebu. Dzięki temu przywrócili właściwy rytm roczny z długimi dniami i krótkimi nocami w lecie, a odwrotnie – w zimie. Na pamiętkę tego zdarzenia odbywają się w *Ngnaripulong* ceremonie Gwiazd i Drogi Mlecznej<sup>1</sup>. Pełna odpowiedź na pytanie, dlaczego w ceremonii ognia *Buluwandi* w środek gruntu ceremonialnego wbija się słup, wymaga jednak rozpatrzenia szerszego spektrum mitologicznego i obrzędowego Australii.

## Wollunka w religii Warramunga

Badacze rytuałów Warlpiri potwierdzają ogromne ich podobieństwo do systemu ceremonialnego Warramunga (*Warumungu*). I tak u Warramunga obrzęd kończący inicjację nazywa się *Nathagura*, względnie *Thaduwan*, w zależności od tego, która połowa – *Uluuru* (*Wuluru*) czy *Kingilli* – ją urządzi. Zdaniem Petersona *Nathagura* to ten sam termin co u Warlpiri *Ngadjagura*, zaś *Thaduwan* to odpowiednik *Jardiwanpa*<sup>2</sup>. Ceremonia ognia *Nathagura* u Warramunga została opisana przez Spencera i Gillena, którzy w ramach większej wyprawy etnograficznej w 1901 roku przypadkowo trafili na zespół obrzędów poświęconych działaniom Tęczowego Węża Wollunka i w dużej ich części wzięli udział. Choć ostatecznie nie byli w stanie uczestniczyć w całości kompleksu, spróbowali dokładnie go opisać.

Postacią założycielską *Nathagury* jest Wąż Wollunka (w zapisie Spencera i Gillena *Wollunqua* bądź *Walunkwa*, współczesna pisownia *Warlungka*), zapewne tożsamy z Balangala i paralelny do Jarapiri u Warlpiri. „Uważają go za wielką bestię, był tak potężny, że gdyby stanął na ogonie, głową sięgałby nieba”<sup>3</sup>. Wyłonił się w Czasie Snu *Wongar/Wingari* z billabongu zwanego *Thapauerlu* (współczesny zapis: *Jappawulu*) położonego w dolinie pasma górskiego Murchisona<sup>4</sup>. Zgodnie z mitem wypełził z jaskini Kadjinara przy zbiorniku wodnym i zaczął powoli wyciągać się na całą długość ku wschodowi (najpierw pod ziemią, a od Gnuratitji na powierzchni), podczas gdy jego ogon wciąż tkwił w wodzie. W ten sposób jego ciało zajęło cały dystans 150 mil, od *Thapauerlu* do *Ununtumurra* w kraju Warramunga. Po drodze zatrzymywał się w różnych miejscach, odprawiając ceremonie i rozsiewając duchy-zarodki po centrach totemicznych. Ostatecznie poderwał się, sięgając nieba, by zanurkować pod ziemię i wrócić do wód *Thapauerlu*, gdzie żyje do dzisiaj<sup>5</sup>. Warramunga boją się używać jego imienia, by nie rozbudzić jego destrukcyjnych mocy, nazywają go więc

<sup>1</sup> D. Betz, *Singing the Milky Way. A Journey into the Dreaming*. [film], Canberra 2003.

<sup>2</sup> N. Peterson, *Buluwandi, a Central Australian Ceremony for the Resolution of Conflict*, [w:] *Australian Aboriginal Anthropology. Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*, red. R.M. Berndt, Nedlands 1970, s. 201.

<sup>3</sup> B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, London 1904, s. 127.

<sup>4</sup> W jednym z wariantów dwaj bracia-Kuny Workowate (*Winithonguru*) wycięli otwór w skale swoimi kamiennymi nożami do obrzezania. W rezultacie wraz ze strumieniem wody ze szczeliny wyłonił się Wollunka. Ci sami bracia wynaleźli świder ogniowy. *Ibidem*, s. 424–425.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 288; B. Spencer, F.J. Gillen, *Across Australia*, London 1904, t. 2, s. 398–399.

po prostu *urkulu nappaurinnia* „wąż żyjący w wodzie”. Jednym z podstawowych sposobów wykorzystania jego mocy jest sprowadzanie deszczu.

Zgodnie z mitem w miejscu zwanym Parrapakina Wollunka spotkał dwóch ludzi-Jastrzębie szukających termitów. W wersji dostępnej w notatkach Gillena<sup>6</sup> bracia-Jastrzębie, zwani Warapullapulla i Kirkalanji, wyłonili się w miejscu zwanym Waaquitha i rozpalili pierwszy ogień z użyciem piły ogniowej, co zakończyło się katastrofą. Ogień rozpalony przez Kirkalanję wybuchł tak gwałtownie, że poparzył go na śmierć, natomiast ogień Warapullapulli wyrwał się spod kontroli i wywołał pożar buszu. Warapullapulla, żałując zmarłego brata, odleciał na wschód. W opublikowanym tekście sytuacja nieco się zmienia. Bracia najpierw zobaczyli wznoszącą się z pobliskiego wzgórza potężną kolumnę. Był to Wollunka, który podniósł się ze szczytu wzgórza, by się rozejrzeć i zobaczyć, w którą stronę iść (notatki połowe Gillena wskazują, że w tym momencie wprowadził ceremonię Minyinspiru<sup>7</sup>, co oznacza, że odnosi się ona do tego właśnie zdarzenia). Przerażeni ludzie-Jastrzębie zatrzymali się w Mintilli i tam rozpalili pierwszy na świecie ogień, pocierając o siebie dwie pałeczki. Ponieważ nie zaprzestali krzesania, nawet gdy płomień podniosły się wysoko, ogień wymknął się spod ich kontroli i wielki pożar zaczął pustoszyć okolice. Między innymi mężczyzna-Księżyc, który w tym czasie spotkał się nieopodal z kobietą-Bandikotem, stał się jego ofiarą, gdyż płomień śmiertelnie poparzył jego partnerkę. Księżyc zdołał jednak przywrócić ją do życia krwią z ramienia, po czym oboje odeszli na niebo<sup>8</sup>. Można przypuszczać, że ten sam ogień stał się przyczyną zrzucenia przez niego skóry w *Tikomeri* (współczesny zapis *Tikumiri*)<sup>9</sup>, a ostatecznie powrotu do źródła *Thapauerlu*.

W tym wypadku mit wędrowki Wollunki łączy się z mitem pierwszego rozpalenia ognia, przypisywanego ludziom-Jastrzębiom. Zestaw ten różni się od mitów Warlpiri, choć pozornie można tu znaleźć daleko idącą synergię. W micie wędrowki Mamandabari ogień rozpalają ludzie-Ogień *Djamala*, a Dwaj Mężczyźni muszą się przed nim schronić w wykopanym dole, który staje się pierwszym *ngangguru* (*nangkuru*). W micie Warramunga nie ma dołu, gdyż bracia-Jastrzębie uciekają, zagłębiwszy się w ziemię. Ofiarą pożaru pada kochanka Księżycy, gdyż para zapamiętuje się w miłości, a zamiast ucieczki do dołu następuje odrodzenie (dzięki sakralnej krwi rytualnej) i odejście na niebo. Warto od razu zauważyć, że motyw ascencji potwarza podniesienie się Wollunki, jako że wąż staje pionowo, wznosząc się do nieba.

<sup>6</sup> F.J. Gillen, *Camp Jottings* 1–4, 1901, s. 321–322. <http://spencerandgillen.net/objects/4fbc74f32162ef0678b65638> [dostęp: 05.05.2014]. Tak samo w dzienniku Spencera: B. Spencer, *Diary from the 'Spencer and Gillen Expedition' 1901–1902*, s. 77. <http://spencerandgillen.net/files/Spencers%20Expedition%20Diary.pdf> [dostęp: 25.05.2014].

<sup>7</sup> F.J. Gillen, *op.cit.*, s. 296. W wydanyim tekście *Northern Tribes...* mowa jest o wale ziemnym, zwanym *Mini-imburu* (współczesny zapis *Minyinpuru*), długości ok. 5 m, szerokim i wysokim na 0,5 m, zbudowanym z mokrego piasku. Jest to upamiętnienie leżącego na linii północ-południe Wollunki, dlatego ozdobione jest wyobrażeniem wijącego się węża, zrobionym z czerwonego puchu, otoczonego białym. Zniszczenie konstrukcji po całonocnych obrzędach stanowi wstęp do przeprowadzenia subincyzji (*parra*). B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 232–238.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 242, 249, 626.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 242; M. Maurice, *Warumungu Land Claim*, Canberra 1996, s. 87.

Przerażeni tym widokiem ludzie-Jastrzębie rozpalają ogień, zatem mit prowadzi nas w następującą sekwencję:

Ascencja Wollunki Tęczowy Wąż (nadmiar wody/deszczu)	Zwalczanie nadmiaru → wody ogniem rozpalanym świdrem ogniowym/piłą	nadmiar ognia → zwalczany krwią z ramienia	Ascencja Księżycy i partnerki
------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------	-------------------------------------

Jest to tym ciekawsze, że imię Wollunki pochodzi zapewne z języka Warlpiri, w którym *warlungka* [wałun̩ka] znaczy: „w ogniu”<sup>10</sup>! Informatorzy Spencera i Gil- lena twierdzili, że ceremonia związana z budową *Mini-imburu* (zob. przyp. 7), za- kończona subincyzją *parra*, ma zmusić Wollunkę, by *Thapauerlu* pozostawał w swo- jej siedzibie i nie szkodził Aborygenom<sup>11</sup>. Potwierdzają to informacje uzyskane na potrzeby *Warumungu Native Title Claim*. Zgodnie z nimi *Jappawulu* znajduje się w samym środku obszaru przynależnego do Snu Ognia *Warupunju*, zwanego też Snem Pożaru Buszu<sup>12</sup>. Oznacza to, że poparzony w *Tikomeri* Wollunka<sup>13</sup> nie mógł iść w żadną inną stronę, bo wszędzie wokół płonął ogień, wrócił więc pod ziemię do swego macierzystego zbiornika (*Jappawulu/Thapauerlu*). Analogiczną strukturę można wyprowadzić z mitów Warlpiri, w których Jarapiri pojawia się tam, gdzie nie sięgają płomienie pochodni *wanbanbiri*, a przed ogniem ucieka pod ziemię. Z kolei nadmiar ognia kończy się, gdy Jarapiri nakazuje, by tancerze upuścili sobie krew. Jeszcze dobitniej jednak zasada ta przemawia w micie, który przedstawiono Capel- lowi jako mit pochodzenia Snu Ognia (*Walu*) u Warlpiri<sup>14</sup>.

Ogień dążył na zachód, wspiął się na wzgórze. Znowu zszedł w dół – przebył długą drogę. Wspiął się na następne wzgórze. Kiedy się wspiął, pochodnie [*fire-sticks*] się wypaliły, spłone- ły aż do korzenia tam, u stóp wzgórze. Deszcz pokrył je i zmoczył. Nic. Wszędzie wezbrane wody. Bał się. Koniec. Woda go zatrzymała.

Wydaje się, że informator Capella specjalnie powstrzymał się od wyjawienia szczegółów tej historii, jako należących do dziedziny tajemnej. Ograniczył się do przedstawienia wędrówki ognia, pustoszącego kraj, póki nie został zatrzymany przez wodę i „przestraszył się”. Kiedy jednak sięgniemy po bardziej konkretne wersje, szczegóły okażą się niezmiernie interesujące dla rozwinięcia symboliki ognia. Mit

<sup>10</sup> N.S. Graetzer, *An Acoustic Study of Coarticulation: Consonant-Vowel and Vowel-to-Vowel Coarticulation in Four Australian Languages*, niepublikowana praca doktorska, Melbourne 2012, s. 281. Von Brandenstein uważa, że *Wollunka* jest formą skróconą określenia „Dwa Wężę” *Wa(gh)alun-ku(dh)arr*. Dlatego po obu stronach *Mini-imburu* były d w a wyobrażenia węży. C.G. von Brandenstein, *Names and Substance of the Australian Subsection System*, Chicago-London 1982, s. 58–59.

<sup>11</sup> B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 238.

<sup>12</sup> M. Maurice, *op.cit.*, s. 86.

<sup>13</sup> *Warumungu Land Claim* mówi o poparzeniu, ale w związku z innym miejscem, *Jurnkurakurr* (Tennant Creek), należącym też do Snu Kobiet Mungamunga. Tam Czarnogłowy Pyton *Jalawala* walczył z innym wężem, zwanym *Kilijiri*. *Ibidem*, *Preface* oraz s. 69. Mit ten podają także Spencer i Gillen (*Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 307–308), gdzie w Tjinurokora walczą ze sobą Biały Wąż z Killaritji i Czarny Wąż *Thalawalla*, rzucając w siebie pochodniami [*fire-stick*].

<sup>14</sup> A. Capell, *Wailbri in their own Eyes*, „Oceania” 1952–1953, nr 24, s. 125–126.

występuje u Luritja<sup>15</sup>, Walmanba<sup>16</sup> i Warlpiri<sup>17</sup>. Ponieważ do mitu Luritja odwoływałem w się w innym miejscu<sup>18</sup>, skoncentruję się na pozostałych wersjach.

Bohaterami są przodek-Scynk<sup>19</sup> (Bäljubälju u Walmanba, Lung(k)arda u Warlpiri i (I)Lungkata u Pitjantjatjara) i jego dwóch synów. Polując w *Warlukurlangu/Warlungulong*, krainie „Należącej do Ognia”, zatrzymali się na wzgórzu. Lungkarda udawał ślepego i posyłał na łowy swoich synów. W czasie gdy oni polowali, Lungkarda sam łowił zdobycz i całą zjadał, nie dzieląc się z synami, a kiedy powracali, zabierał im lwią część mięsa. Synowie zbierali mu drewno na ogień i przynosili wodę. Kiedyś jednak bracia zapuścili się do *Kirrkirrimanu*, które było sakralnym, ojczystym terenem Lungkardy, i tam upolowali młodego kangura, którego nie wolno było mu jeść, gdyż przekazywał mu świętą wiedzę. Nie wiedząc o tym, Lungkarda spożył smaczne mięso, które mu przynieśli.

Stwierdziwszy, że teren zamilkł („przystał do niego mówić”), Lungkarda postanowił zemścić się na nieświadomych młodzieńcach. Wykorzystując swoją pochodnię do rozpalania ognia [*firestick*] jako pałeczkę do czarowania [*pointing stick*], zesłał na nich „magiczny ogień”. Zaczęli uciekać, ale ogień szedł ich śladem i nie dało się go zgasić. Dopiero kiedy zatrzymali się na noc, ogień zamarł. Kiedy wstali rano – powrócił. Ścigani żarem uciekali na południe, ale ogień wciąż ich gonił. Parzył ich stopy i skórę, aż byli tak poparzeni, że nie mogli wytrzymać, całe ciała mieli pokryte ranami. Nie wiedząc, gdzie mają się podziać, zawrócili do swego obozu *Wayililiny* w *Warlukurlangu* i tam zginęli. Ponieważ zaś Lungkarda magicznie podtrzymywał ogień swoim oddechem, od tego czasu scynki często wysuwają język z charakterystycznym sykiem.

Wersja Walmanba odwraca sytuację. Ogień (*walu*) zostaje rozpalony przez synów Bäljubälju, prawdopodobnie z zemsty za oszustwo, jakiego się dopuścił (aczkolwiek mit opisuje go jako jednookiego, nie ślepego). Bäljubälju próbuje przed nim uciekać, ale płomień w postaci błyskawicy (*Ngabangu*) ściga go, nie dając wytchnienia. W miejscowości *Wamur* błyskawica go osiąga i uderza w serce, zabijając. Pozostaje po nim *billabong Bu'naraban*.

Walmanba mieszkają na północ od Warlpiri, ale analogiczny mit Scynka jako ofiary ognia pojawia się także na południu, u Pitjantjatjara, w obrębie mitologii sakralnych miejsc Uluru (dawniej Ayers Rock). Bohater, Lungkata (zwany też Ilungata, Meta-lungana lub Lunga), jest opisany jako chciwy i podstępny, podobnie jak u Warlpiri. Kiedy upolował emu, nie chciał się podzielić jego mięsem i schował wszystko dla siebie. Z zemsty Pyton Dywanowy – Kunia – podpalił jego obozowisko

<sup>15</sup> R. Robinson, *The Feathered Serpent*, Sydney 1956, s. 77–78.

<sup>16</sup> A. Capell, *op.cit.*, s. 129.

<sup>17</sup> *Warlpiri Dreaming and Histories (Yimikirli)*, red. P. Rockman Napaljarri, L. Cataldi San Francisco 1994, s. 23–35. Zob. też <http://www.lesliesmith.nl/works/view/471> [dostęp: 15.04.2014].

<sup>18</sup> A. Szyjewski, *Problem relacji płciowych w mitach australijskich – zasada matrioszki*, „Studia Religioznawcze” 2012, z. 45, nr 2, s. 122.

<sup>19</sup> Jaszczurka (*Tiliqua multifasciata*), charakteryzującą się małymi (a więc rudymmentarnymi, bliskimi proporcjom embrionalnym) wymiarami kończyn i ogona w stosunku do tułowia, o charakterystycznym błękitnym języku.

i Meta-lungana zginął w płomieniach<sup>20</sup>. Przy tym Lunga był tym, który nie chciał użyć krzemiennego noża do obrzezania młodych chłopców i próbował odgryźć napletek. Zamiast tego rozciął główkę penisa i chłopiec się wykrwawił. Lunga musiał uciekać do jaskini przed gniewem ojca chłopca, należącego do ludzi-Gąsienic Unmara<sup>21</sup>.

Robert Layton podaje nieco inną wersję tego mitu. Pojawiają się w niej dwaj bracia-Scynki, Mita i Lungkata (łączenie ich w jedną postać „śpiącej jaszczurki” Meta-lungana jest, jego zdaniem, błędem), którzy korzystają z osłabienia Emu, ściganego przez braci-Wachlarzówki, i zabijają go. Wiedząc, że rychło przybędą myśliwi, szybko ćwiartują i ukrywają mięso, a Wachlarzówkom dają tylko skórę, twierdząc, że nic więcej nie było. Z zemsty Wachlarzówki podpalają ich obóz. Ścigani przez ogień bracia próbują się wspinać na Uluru, ale spadają i giną w płomieniach<sup>22</sup>.

Wersja Warlpiri podkreśla ognisty charakter Scynka, wersja Walmanba – jego związku z wodą. U Pitjantjatjara, podobnie jak u Aranda, Unmatjera i Kaitisha przodek-Scynk jest przy tym związany z procesem antropogenezy i zarazem działaniami inicjacyjnymi, stanowiąc sam dobry model stanu zarodkowego. Na Pustyni Zachodniej staje się przede wszystkim reprezentantem procesu wzajemnego wpływania na siebie wody i ognia. Synowie Lungkardy w nocy nie cierpią od ognia, który powraca w dzień, a w wersji Luritja potrafią tłumić ogień, posługując się krwią z ramienia bądź chroniąc się w wykopanej jamie. Jak to wykazałem we wcześniejszej publikacji<sup>23</sup>, relacja „synowie Lungkardy : ogień” jest odwróceniem relacji „siostry Wawilak : wąż Yurlunggur” z Ziemi Arnhema. W obu przypadkach operatorem regulującym czy to nadmiar wody, czy ognia, jest krew. Warramunga wybierają drogę pośrednią, łącząc mit magicznego ognia z mitem Tęczowego Węża Wollunki, podczas gdy poszkodowanym przez ogień staje się Księżyc. Tym samym Wollunka przyjmuje rolę Jarapiri, wydzielającego wody węża, którego utrzymuje się w ryzach ogniem. Analogiczny układ związany jest z Tęczowym Wężem Wanambi u Pitjantjatjara. Jego groźny charakter i destrukcyjne skłonności można zneutralizować, rozpalając choćby niewielkie ognisko (jak w przypadku najbardziej znanego *Wanambi* z billabongu *Uluru*<sup>24</sup>). Odnaleziony u Warlpiri wzorzec opanowania Węża Jarapiri przez ceremonię ognia ludzi-Galasówek *Wanbanbiri* pojawia się zatem po transformacji u Pitjantjatjara. Czy występuje także u Warramunga w odniesieniu do Wollunki? Innymi słowy, czy Wollunka stanowi pełny homolog Jarapiri?

<sup>20</sup> C.P. Mountford, *Nomads of the Australian Desert*, Adelaide 1976, s. 430–433; idem, *Ayers Rock. Its People, their Beliefs and their Art*, Adelaide 1965, s. 138–144.

<sup>21</sup> C.P. Mountford, *Nomads of the Australian Desert, op.cit.*, s. 266–267.

<sup>22</sup> R. Layton, *Uluru. An Aboriginal History of Ayers Rock*, Canberra 2001, s. 9–10; idem, *Relating to the Country in the Western Desert*, [w:] *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, red. E. Hirsch, M.E. O’Hanlon, Oxford 1995, s. 219–222. Fletówka (*Oreoica gutturalis*) – ang. „bellbird”.

<sup>23</sup> A. Szyjewski, *op.cit.*

<sup>24</sup> Por. C.P. Mountford, *Nomads of the Australian Desert, op.cit.*, s. 433; idem, *Brown Men, Red Sand. Journeying in Wild Australia*, Sydney 1962, s. 103, 136. Istotny jest tu komentarz clever-mana Pitjantjatjara do obrzędu wywoływania deszczu: „Jababia szybko zapewnił mnie, że może powstrzymać deszcz, w każdej chwili skrapiając popiół z *ringili* [muszli wywołującej deszcz – A.S.], owijając go sznurkiem i chowając przy ognisku”. C.P. Mountford, *Brown Men, Red Sand...*, *op.cit.*, s. 128.



Zgodnie z przekazem Spencera i Gillena Wollunka, należący do połowy *Uluuru*, jest nazywany Ojcem wszystkich węży, zwłaszcza czarnego węża *Thalaualia*<sup>25</sup>, zdrańcy śmiercionośnej Kulpu, pytona dywanowego Muntikera, również związanych z tą samą połową. Równie rozwinięta jest ofidyczna rodzina Jarapiri, w której skład wchodzi wąż koralowy Latalpa, żmija Wala-wala, ich mąż ślepy Jarapiri Bomba, pyton czarnogłowy Muluguna i małżonka Jarapiri – Jambali oraz ich dzieci.

Wollunka wędrował z *Thapauerlu* na wschód pod ziemią, jedynie wyłaniając się na powierzchnię w centrach totemicznych, by zostawić tam duchy-zarodki razem z wodą. Rytualnie przedstawia go w tym czasie specyficzna konstrukcja podobna do bumerangu z trawy owiązanej sznurkiem z ludzkich włosów i pokrytej białym puchem<sup>26</sup>. W *Tjunguniari* (względnie *Gnurattitji*)<sup>27</sup> Wąż wychodzi na powierzchnię i odtąd podróżuje nad ziemią, a obrzędy odprawia połowa *Kingili*. Oznacza to, że Wąż zmienia wówczas przynależność do połowy<sup>28</sup> (przodkowie przynależni do *Kingili* jak Lirpiritcha (Waran) i Ichilpi (Mrówka) wędrują górą, po niebie). Próbuje co jakiś czas schronić się pod ziemię, ale nie może przebić skalistej powierzchni. Zgodnie z mitem Jarapiri część drogi odbył on pod ziemią, choć Mountford specjalnie tego faktu nie tłumaczy<sup>29</sup>. Wskazuje, że Jarapiri nie chciał być niesiony przez swoich synów i uciekał przed nimi. Natomiast nie ma mitów związanych z jego powrotem do Winbaraku, skąd się wyłonił, a przynajmniej Mountford nic o nich nie wspomina.

Wollunka znajduje się na powierzchni do czasu zbudowania kolejnego tajemnego jego wyobrażenia, w postaci wału *Mini-imburu*, co ma znaczyć „układanie Węża na spoczynek”<sup>30</sup>. Budują go *Kingili* i przekazują *Uluuru*. W tym momencie obie połowy się łączą, co symbolizuje także odbywanie stosunków między mężczyznami *Kingili* i kobietami należącymi do mężczyzn *Uluuru* – a więc zakazanych im normalnie członkini tej samej połowy *Kingili*<sup>31</sup>. *Uluuru* po odprawieniu odpowiednich obrzędów niszczy *Mini-imbaru*, co wiąże się z odesłaniem Węża do jego siedziby w *Thapauerlu*. Związane jest to z rozpaleniem dużych ogni, które mają zmniejszyć jego moc. Zakończeniem tego etapu jest przeprowadzenie subincyzji (*parra*), zatem, jak się

<sup>25</sup> Prawdopodobnie wąż tygrysi [*Notechis scutatus*], jadowity wąż z rodziny zdrańnicowatych. Kilkakrotnie zarówno Spencer, jak i Gillen zdają się identyfikować Wollunkę właśnie z czarnym wężem.

<sup>26</sup> B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 230–231. Spencer i Gillen nie podają jej nazwy, z kontekstu obrzędu wynika jednak, że stanowi odpowiednik *Ambilia-ekura* w obrzędzie *Engwura* u Aranda.

<sup>27</sup> Ani wydana książka Spencera i Gillena, ani zapiski polowe Gillena nie są jasne w tej kwestii, a tylko część zapisanych przez nich nazw geograficznych można zidentyfikować w *Warumungu Land Claim* (zob. przyp. 28 niżej).

<sup>28</sup> „W Tikumiri wąż Warlungka (Tęcza), podróżując na wschód i południowy wschód z Jappawalu, rzucił swoją skórę. Stamtąd poszedł przez Nyilinyli do Marrnyiri na terenie zalewowym strumieni Mosquito i Kurundi. [...] Stamtąd wędrował do Tupulkura nad Whistleduck Creek, a pod ziemią do Arawajin [...]. Robiąc to, zmienił swoją połowę z Wuluru do Kingili”. M. Maurice, *op.cit.*, s. 87.

<sup>29</sup> C.P. Mountford, *Winbaraku and the Myth of Jarapiri*, Sydney 1968, s. 43. Z treści mitu można wywnioskować, że uciekał przed ognistymi pochodniami.

<sup>30</sup> B. Spencer, F.J. Gillen, *Across Australia*, *op.cit.*, t. 2, s. 405. Spencer pisze, że uczestnicy ceremonii wykonywali takie gesty bronią, jakby zapędzali Wollunkę do *Mini-imburu*. B. Spencer, *op.cit.*, s. 80.

<sup>31</sup> B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 237. Por. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 1990, s. 210, przyp. 1.

można domyślić, odesłanie Węża ma zapewnić bezpieczeństwo adeptom. Efektem symbolicznym jest możliwość odniesienia:

zbudowanie i zniszczenie *Mini-imburu*  $\equiv$  subincyzja *parra*<sup>32</sup>.

Zniszczenie *Mini-imburu* aktywuje kolejną porcję ceremonii przodków *Kingili*, po czym odbywa się seria ośmiu obrzędów *Wollunki*, odprawianych przez połowę *Uhuuru*, co oznacza powrót Tęczowego Węża do wyjściowej połowy. Akcja rytuałów koncentruje się wokół ziemnych rysunków wykonywanych przez *Kingili*. Przedstawiają główne *billabongi* i centra totemiczne, które pozostawił po sobie Wollunka w sytuacji, kiedy dalej wędrował na powierzchni na wschód, od czasu do czasu próbując wrócić pod powierzchnię. Nie udaje mu się ze względu na skaliste podłoże. Komentarze tubylczych informatorów wskazują, że istotna tu jest funkcja wznoszenia się, kiedy Wąż rozgląda się przed wyruszeniem w dalszą drogę, oraz opadania, kiedy próbuje wybić łbem otwór w skalistym podłożu. Co więcej, ma ona przełożenie na strukturę społeczną Warramunga.

Przodkowie sekcji (klas matrymonialnych) Thapungerta i Chupilla wyłonili się z wnętrza ziemi, gdzie żyli przez wiele pokoleń, zanim wyszli na powierzchnię i stali się mężczyznami i kobietami. Warramunga próbują w swoich ceremoniach przedstawić proces stopniowej ewolucji swoich przodków, kiedy okres, w czasie którego pojawili się na powierzchni ziemi, zwany jest *Maelchinta*, a czas, kiedy nastąpiło ich ostateczne odejście do wnętrza ziemi, nazywa się *Palparla*<sup>33</sup>.

Ten fragment pochodzi z dziennika połowego Gillena, jednak nie znalazł się w wydanym tekście *Northern Tribes...*, ani nawet w popularnym *Across Australia*. Niezależnie od oceny prawdziwości intuicji Gillena na podstawie tego fragmentu nie ulega wątpliwości, że Warramunga traktowali opozycyjnie wyłanianie się (*maelchinta/meltjinta*) i zagłębianie (*palparla/palpalla*) przodków w ziemię (tym terminem określa się też rozejście się ducha zmarłego po terytorium klanowym w wyniku ceremonii pogrzebowej<sup>34</sup>). Zagłębianie się przodków w ziemię ma rozliczne sensy w Australii, jednak w przypadku form Tęczowego Węża oznacza przede wszystkim znikanie wód z ich źródeł. Tęczowy Wąż, jak na przykład Wanambi, mieszkając w jakimś zbiorniku wodnym, zapewnia mu trwałość. Natomiast jeśli woda znika, oznacza to, że Wąż zmienił miejsce pobytu: wędrując pod ziemią, zabrał ze sobą wodę i trzeba odszukać jego nową siedzibę. Pitjantjatjara w ogóle utożsamiają ze sobą zbiorniki wodne i węże Wanambi, dlatego źródła nazywają się u nich *wanampitjara* „własność Wanambi”<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Układ ten uprawdopodobnia symbolika Aranda, którzy w czasie ceremonii *Engwura* konstruują wał ziemny zwany *parra*.

<sup>33</sup> F.J. Gillen, *op.cit.*, s. 372.

<sup>34</sup> „Jama, w której chowa się kość zmarłego i przykrywa kamieniem, nazywa się *palpalla*, podobnie jak wzór totemiczny rysowany na ziemi, przedstawiający miejsce, w którym totemiczny przodek ostatecznie odszedł do ziemi”. B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 542.

<sup>35</sup> R. Layton, *Uluru. An Aboriginal History of Ayers Rock*, Canberra 2001, s. 25.

W micie Wollunki kierunek ruchu wyznacza też podział na dwie połowy, *Uluuru* i *Kingili*. *Uluuru* związani są przede wszystkim z węzowymi Snami, z których najważniejszy („Ojciec wszystkich węży”) to Wollunka. Zanim zacznie się cykl Wollunki, odbywa się zespół obrzędów *Kingili*, wśród których pojawiają się zimny Wiatr (*Utu*), wielki ptak-kanibal *Karinji/Karini*, którego Spencer identyfikuje jako *jabiru*<sup>36</sup>, ale którego impersonatorzy stawiają kroki taneczne jak Emu (*Kalaya*) i mają do kostek przywiązane wiązki gałązek, oraz Ogień (*Walu*), w którym główną rolę odgrywają dwaj bracia-Jastrzębie, Warapullapulla i Kiralanji, względnie bracia-Kuny Workowate Winithonguru. U sąsiednich Warlpiri i Pitjantjatjara ten kompleks symboliczny zostaje przeniesiony na Scynka Lungkarę.

Kolejnym skutkiem przeprowadzenia obrzędów Wollunki ma być deszcz. Ceremonia, w której Spencer i Gillen wzięli udział, odbyła się 8 sierpnia 1901 roku, a więc w porze chłodnej i deszczowej. Kiedy kilka dni później pojawiły się chmury i grzmiało, choć bez opadów, Warramunga przypisałi to własnym niedbałym działaniom: gdyby nie zostawili resztek wału na widoku, spadłby deszcz. Rytuály zdają się zatem regulować moc Wollunki, a co za tym idzie, potęgę wód, które spod ziemi przenoszą się na niebo. Chociaż bowiem woda jest zwykle w układzie pustynnym pożądana, to jej nadmiar może spowodować szkody. Jak zwraca uwagę Andrew Abbie:

Reakcja Aborygenów na takie okoliczności zależy najwyraźniej od czynników innych niż estetyczne. Rzecz jasna, zazwyczaj chętnie widzą wodę, podobnie jak skutek jej działania w postaci wzrostu roślin i pogłowia zwierzyny łownej. Jeśli deszcze pojawiają się w lecie, w żadnym razie nie będzie to im szkodliwym, ale jeśli pojawiają się w zimie, mogą znacząco utrudnić im życie: wszyscy są mokrzy i jest im zimno, a podróżowanie czy polowanie na obszarach zalanych wodami staje się wysoce problematyczne<sup>37</sup>.

Powstały w ten sposób kod, w którym unoszenie Węża łączy się z nadwyżką wody, a opadanie – z ogniem – jest podobny do rozumienia poruszeń Yurlunggura u Yolngu na Ziemi Arnhem: wznoszenie się oznacza przybór wód, zaś opadanie – ich odejście. Z Yurlungurem łączy Wollunkę jeszcze jedna cecha charakterystyczna: połknięcie i wyplucie człowieka. Jak wskazuje ostatni rysunek cyklu Wollunki, w swej siedzibie w *Thapauerlu* miał on ludzkiego towarzysza, którego połknął, a następnie zwymiotował. Jest on nazywany synem bądź towarzyszem Wollunki i nosi imię Mumumunungina lub Mumumanungara. Kiedy Wąż opuścił swoją siedzibę, on, bojąc się, że odejdzie na zawsze, poszedł jego śladem i uderzył Węża kijem, chcąc zmusić go do powrotu. Wówczas Wollunka schwytał go ogonem i wciągnął ze sobą pod ziemię<sup>38</sup>. Tym samym Wollunka wpisuje się w zasadę matryozki<sup>39</sup>, zgodnie

<sup>36</sup> Inny *Jabiru* kanibal, zwany Wuramalla, pojawia się jako wróg mężczyzny-Kuny Workowatej *Winithonguru* (*Weenithonguru*) w obrzędzie z 12 sierpnia, i ginie z jego ręki.

<sup>37</sup> A.A. Abbie, *The Original Australians*, New York 1969, s. 61.

<sup>38</sup> B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 247, 742, F.J. Gillen, *op.cit.*, s. 410–411; kwestię, kto może zostać połknięty, wyjaśnia M. Maurice, *op.cit.*, s. 127.

<sup>39</sup> Por. A. Szyjewski, *Problem relacji płciowych w mitach australijskich – zasada matryozki*, *op.cit.*, *passim*.

z którą seria transformacji symbolizowanych przez połykanie > wymiotowanie > połykanie itd. ma za zadanie ułatwienie ujęcia cyklicznej procesualności świata.

W kontekście takiej gry wody z ogniem dopiero można umieścić inicjacyjne ceremonie Warramunga, poczynając od początkowej, zwanej *Walunkun* (ogień lub pochodnia do rozpalania ognia [*fire-stick*]<sup>40</sup>). W przebiegu *Walunkun* jest bardzo podobna do *Kurdiji Warlpiri* czy *Pulla Aranda*. W jej trakcie młodzieniec przechodzący inicjację otrzymuje pochodnię od swojej przyszłej teściowej, z zaleceniem, by nigdy jej nie zgubił<sup>41</sup>. Z jej przemowy wynika, że nosiciel pochodni jest szczególnie zagrożony i prześladowany przez węże, z którymi powinien unikać kontaktu. Starszyzna poleca mu następnie, by rozpałił ogień, by dym zawiadomił jego współmieszkańców, że ceremonie się zaczęły. Młodzieniec najpierw leży z zakrytą głową, podczas gdy wokół niego rozgrywają się święte obrzędy. Potem mężczyźni budzą go, pokazując subincyzowane penisy i zabraniają mówić o tym. Następnie wyposażona w tarcze grupa kobiet należących do jego klasyfikacyjnych matek i starszych siostr porywa go i uprowadza, podrzucając od czasu do czasu w powietrze. Mężczyźni odbijają go i pokazują tajemne ryty oraz paraferalia (warkotki *murtu-murtu*), zakończone tańcem z przywiązanymi do kostek wiązkami gałązek *tjintilli* (względnie *wallunuru*). Całość kończy się obrzezaniem (*murru*). Po zagojeniu rany przez miesiąc odbywają się ceremonie poświęcone Wollunce, po czym ma miejsce subincyzja (*parra*) obrzezanych wcześniej.

Zasadniczo *Walunkun* opiera się na mitologii ognia jako tworu braci-Jastrzębi. Wydaje się to logiczne, jako że na południe od terenów Warramunga Jastrzębie wprowadzają obrzezanie z użyciem krzemienego noża<sup>42</sup>. W efekcie powstaje ekwiwalencja:

Jastrzębie + piła ogniowa → rozpalenie ognia ≡ Jastrzębie + noż krzemieny  
→ obrzezanie adepta

która generuje zarówno mityczne metaforyzacje, jak i rytualne symbole<sup>43</sup>. Dominującym symbolem jest tu pochodnia *walunkun*, przekazywana od teściowych do zięcia (adepta), a potem we władzę jego klasyfikacyjnych bratanków. Dzierżący ją adept jest po stronie ognia, dlatego zagrażają mu związane z wodą węże. Zostają one dodatkowo odniesione do kobiet (kontakt z kobietami jako klasyfikacyjnymi matkami jest tak samo szkodliwy jak z węzami). Po pobycie z mężczyznami adept zostaje porwany przez kobiety i odbity przez mężczyzn, co wyznacza mu

<sup>40</sup> „Warumungu nazywają *warlukun* zarówno „ogień”, jak i „drewno”, ponieważ drewno na podpałkę [*firewood*] jest potencjalnym ogniem”, J. Simpson, *How Warumungu people express new concepts*. <http://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/5794/1/newconceptsWRULOAN.85J.pdf> [dostęp: 15.05.2014].

<sup>41</sup> Por. przekazanie świda ogniowego teściowej adepta obrzezania przez jego klasyfikacyjną matkę. B. Spencer, F.J. Gillen, *The Arunta*, London 1927, t. 1, s. 182.

<sup>42</sup> A. Szyjewski, *Rella manerinja. Dualizm i kosmogonia w mitach australijskich*, „Przegląd Religioznawczy” [w druku].

<sup>43</sup> Jeśli wierzyć informatorom Howitta u Mining znad Wielkiej Zatoki Australijskiej, po obrzezaniu przypalano ranę pochodnią, by zmniejszyć wpływ krwi. Howitt uznaje to za działanie autentyczne, nie mityczne. A. Howitt, *Native Tribes of South-East Australia*, London 1904, s. 665.

rolę obiektu pośredniczącego między męską i żeńską sferą. Obrzezanie kończy ten stan liminalny i zaczyna zarazem nową serię obrzędów Wollunki, która zakończy się przekazaniem ognia siostrzy *Kingili* przez *Uluuru*, a więc obrzędem stanowiącym odwrotność przekazania wyobrażenia Węża *Mini-imburu* członkom *Uluuru* przez *Kingili*.

## Ceremonia Nathagura

Powrót Wollunki do *Thapauerlu*, świętowany 23 sierpnia, oznacza przejście do kompleksu obrzędów związanych z ogniem, których właścicielem jest połowa *Kingili*. Właściwa ceremonia ognia jest przez Spencera i Gillena nazwana *Nathagura* (Warlpiri nazywają ją *Ngadjagula*; u Warramunga *nathakura* to rodzaj węża<sup>44</sup>) – dla połowy *Uluuru*, natomiast *Thaduwun* (Warlpiri – *Djariwanba/Jardiwanpa*) dla połowy *Kingili*. Przebieg obu ceremonii jest taki sam.

Ryty kompleksu ognia zapoczątkowuje zebranie mężczyzn, którzy chcą wziąć udział w *Nathagura*. Ustawieni w jednym szeregu, postępują w stronę zgromadzonych kobiet, na przemian idąc i klękając. Okrążają grupę kobiet i do 5 września kryją się w buszu, przygotowując się do ceremonii. Sporządzają między innymi wysoki, sześciometrowy słup i ukrywają go w łożysku wyschnięgo strumienia opodal przygotowywanego gruntu tanecznego. Następnie mężczyźni z przeciwnej połowy (a więc „wykonawcy”) przygotowują 2 dni przed początkiem ceremonii 12 czterometrowych pochodni zwanych *wanmanmirri*, które powinny wyschnąć.

Drugi etap zaczyna się od przyniesienia na grunt ceremonialny przygotowanego wcześniej słupa zwanego *Tjirilpi/Chirilpa* bądź *Wintari*, ozdobionego na szczycie wiązką gałązek eukaliptusa [*gum-tree*]. Po posmarowaniu go czerwoną ochrą para mężczyzn z podklasy *Tjupila* z klanu Kuni Workowatej (*Winithonguru*)<sup>45</sup> wkopuje go w połowie drogi między męskim i kobiecym obozem. W tym czasie mężczyźni wykonują szereg żartobliwych, tricksterskich działań zwanych *wongana*, z charakterystycznym dla obrzędowych kłownów odwróceniem porządku (na przykład młodzi zabierają starszyźnie mięso i nie chcą go oddać, co nasuwa skojarzenia z mitem Pitjantjatjara o chciwym Lungkardzie). Mężczyźni i kobiety tańczą razem, wykrzykując do siebie seksualne uwagi (mimo że obowiązuje zakaz stosunków seksualnych). Kobiety i dzieci, które nie mogły oglądać słupa, dopóki nie został wzniesiony, swobodnie zbliżają się do niego, gromadzą się pod nim i nawet próbują się na niego wspinać<sup>46</sup>. Kiedy z kolei do *wintari* podchodzą mężczyźni, kobiety się wycofują i odwrotnie. W nocy powracają tańce i działania typu *wongana*, trwające do północy.

<sup>44</sup> B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 431.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 424.

<sup>46</sup> Słup wygląda dokładnie tak samo jak *Kauaua* u Aranda, jednak pozbawiony jest wymiaru tajemnego, tak ważnego dla Aranda. Gillen tłumaczy to specyfiką eschatologii Warramunga, gdzie duch zmarłego mężczyzny zmienia przynależność płciową, reinkarnując się w ciele kobiety i *vice versa*. F.J. Gillen, *Journal Extract*, [w:] *My Dear Spencer. The Letters of F.J. Gillen to Baldwin Spencer*, red. J. Mulvaney, H. Morphy, A. Petch, Melbourne 2001, s. 344.

Rano następnego dnia mężczyźni malują się, przygotowując do obrzędów. O wschodzie słońca kobiety znów tańczą z charakterystycznymi zapraszającymi gestami. W tym czasie mężczyźni z połowy wykonawców przygotowują szałas, w którym chronią się członkowie podsekcji *Tjapeltjeri* i *Tjunguri*. Pozostają w nim, śpiewając pieśni i ozdabiając ciała, podczas gdy wykonawcy sprowadzają pochodnie *wanmanmirri*. Również kobiety budują swój szałas niedaleko *wintari* i pod nieobecność mężczyzn zawładają słupem. Mężczyźni pozorują atak na kobiety, które chronią się w swoim szałasie, który z kolei mężczyźni próbują zniszczyć, ciskając ciężkie kawały kory eukaliptusa. Po zmroku właściciele ceremonii wychodzą z szałasu, siadając w cieniu tak, by kobiety nie widziały ich ozdób. Następnie odbywa się rodzaj zawodów, gdyż kolejno właściciele wstają i zapalają w ogniu trzymane w rękach gałązki. Potem gwałtownie potrząsają nimi i uderzają o siebie, rozsypując na głowy tańczących deszcz iskier, płonących liści i gałązek. W tym czasie kobiety i dzieci stoją przy słupie, podziwiając widowisko z oddali, by potem zacząć tańczyć swoje tańce. Następnie z przymocowanymi do ciała wiązkami gałązek tańczą wykonawcy, jednak ich nie zapalają, jedynie dorzucają do głównego ognia.

W tym czasie wykopuje się okrąg złożony z dwunastu otworów, w których osadza się *wanmanmiri*, a właściciele siadają w jego środku. Tancerze mający dźwigać *wanmanmiri* smarują się czerwoną gliną, a świeżo inicjowani, którym po raz pierwszy pozwolono oglądać ceremonię – białą.

Kiedy wszystko było gotowe, każdy z dwunastu mężczyzn uniósł *wanmanmiri*; rozpalono ognie i zanurzono w nich końce pochodni, aż na dobre się zajęły. Widowisko rozpoczął jeden z mężczyzn trzymających uchwyt pochodni, który, złapawszy ją niczym bagnet, wbił płonący koniec w grupę tubylców, w środku której stał mężczyzna, z którym rok wcześniej poważnie się pokłócił. Odciągnięta miotaczami oszczepów i pałkami, pochodnia uniosła się do góry. Stało się to znakiem do rozpoczęcia ogólnego starcia. Wszystkie *wanmanmiri* płonęły jasnym blaskiem, mężczyźni kucali i podskakiwali, co chwila dziko pokrzykując, płonące pochodnie spadały na ich głowy i ciała, rozrzucając wokoło płonące iskry, aż całe powietrze się nimi wypełniło, a płonące liście i gałązki oświetlały dziwaczne, bielejące sylwetki walczących. Dym, płonące pochodnie, fontanny iskier sypiące się na wszystkie strony i masa tańczących, wrzeszczących mężczyzn o groteskowo pomazanych ciałach tworzyły w sumie dziką i okrutną scenę, której w pełni nie da się opisać<sup>47</sup>.

Tę dynamiczną część obrzędu kończy zgaszenie pochodni i położenie ich na ziemi. Kiedy atmosfera się uspokoi, godzinę po północy zapala się je znowu, a ich nosiciele podnoszą je ku niebu, machając i ewentualnie opuszczając, by przygasić płomień tak długo, póki wszystkie liście się nie wypalą do końca. O świcie mężczyźni przekradają się do słupa *wintari*, gdzie zgromadziły się kobiety i znów ciskają w ich stronę zapalonymi kawałkami kory, przeganiając je do ich obozu. Zostaje dziesięć starszych kobiet potrząsających pojemnikami *pitchi*, w których trzymają kamienie. Po wejściu słońca wszyscy się rozchodzą. Słup zostaje wykopany i złożony w łożysku strumienia.

Przed rozważeniem symboliki ceremonii ognia konieczne jest umieszczenie jej w ramach układu pozycyjnego prześledzonego przez Spencera i Gillena kompleksu

<sup>47</sup> B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 390–391.

rytuałów. W ich obrębie *Nathagura/Thaduwan* wyznacza, podobnie jak *Mini-imburu*, przeniesienie odpowiedzialności za obrzędy z *Uluuru* na *Kingili*. Po zakończeniu cyklu ceremonii rozmnożenia czarnych węży (*Thalaualla*), *Kingili* stają się właścicielami cyklu ceremonialnego przez następny tydzień, kiedy odgrywane są ceremonie Chłodu (*Tappin/Wonna*), Wiatru (*Utu*) i Mrówki (*Itjilpi*). Kończy je sporządzenie przez *Uluuru* kolejnego parafernalia, zwanego *Miniurka* (*Mainyirka*). Składa się ze specjalnych wiązek *tjintillii*, złożonych z zielonych, liściastych gałązek eukaliptusa, zatykanych za pas przez członków połowy *Kingili* w czasie ich obrzędów. Kilkadziesiąt takich wiązek zbiera się razem i przywiązuje do długiego na 3–4 metry kija, tak by utworzyć zwężający się na końcach podłużny kształt. *Uluuru* wieczorem przenoszą go na ramionach na grunt rytualny i pilnują przez noc. Rano przekazują go *Kingili*, którzy próbują go unieść, ale żadnemu się to nie udaje. Przed *Miniurkę* prowadzi się świeżo inicjowanych, by im go pokazać. „Starsi mężczyźni wyjaśniają, że oznacza on przekazanie ognia i ciepła *Kingili*”<sup>48</sup>.

Spencer i Gillen mieli trudności z rozszyfrowaniem znaczenia *Miniurki* wychodzącego poza ten egzegetyczny komentarz starszyzny. Z perspektywy analizy rytualnej nie ulega jednak wątpliwości, że stanowi on reprezentację całokształtu połowy *Kingili* i że otrzymanie go z rąk *Uluuru* jest równoważne z przekazaniem odpowiedzialności za funkcjonowanie świata. *Kingili* w swoich obrzędach odgrywają chłód i zimny wiatr i boją się ich. Dar *Miniurki* ma wyposażyć ich w zdolność do pokonania zimnej pory roku, do czego niezbędny jest ogień. Stąd obecność ceremonii ognia, która ma ogrzać wszystko, łącznie z relacjami międzyludzkimi. Tak jak *Mini-imburu* jest zwornikiem pory zimnej i deszczowej, tak *Miniurka* stanowi domknięcie pory cieplej i suchej. W ten sposób dualizm *Uluuru* i *Kingili* wpisuje się tak w relacje żywiołów woda/ogień, jak i cykl wegetacyjny oparty na wymienności pora sucha/pora deszczowa. Analogiczna relacja pojawia się u Murinbata z Ziemi Arnhema, podzielonych na dwie połowy, *Kartjin* i *Ti'wungu*. *Kartjin* mieli wodę, natomiast *Ti'wungu* ogień i nie chcieli się ze sobą dzielić, póki Kunmanggur, zabierając ogień pod wodę, nie zmusił ich do wymiany i współpracy. W rezultacie wymiany przodkowie fratrii zmienili się w ich totemy, a Kunmanggur stał się Tęczowym Wężem<sup>49</sup>. Tym samym mit wyznacza układ opozycyjny: woda/ląd, scalony dzięki działaniu Kunmanggura (nieba/tęczy). Dokładnie ten sam motyw znajdziemy w Queenslandzie:

My mieliśmy ogień, a nie mieliśmy wody, a ci, co mieszkali w lesie, mieli wodę, więc połączyliśmy się. Dali nam wodę, a my pokazaliśmy im, jak rozpałać ogień. Oni zaś mieli czarownika, który znał zaklęcia do sprowadzania wody<sup>50</sup>.

Pozostaje tylko żałować, że Spencer i Gillen nie uczestniczyli w ceremonii *Thaduwan*, która stanowiła własność *Kingili*, będąc lustrzanym odbiciem *Nathagury* z jednej, a wariacją *Jardiwanpa* u Warlpiri z drugiej strony. Wówczas można by zająć się ich analizą jako podwójnej ceremonii, idąc za przykładem wnikliwych tekstów

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 215.

<sup>49</sup> J. Falkenberg, *Kin and Totem. Group Relations of Australian Aborigines in the Port Keats District*, Oslo 1962, s. 191–193.

<sup>50</sup> C. Tennant-Kelly, *Tribes of Cherburg Settlement, Queensland*, „Oceania”, 1934/35, t. 5, s. 465.

K. Maddocka<sup>51</sup>. Jego rozumienie symboliki relacji między połowami *Dua* i *Yiritja* w rytuałach *Kunapipi* i *Yabuduruwa* oraz roli tych obrzędów w systemie religijnym Yolngu jest bowiem jak najbardziej kompatybilne z wyciągniętymi tu wnioskami.

## Miniurka a Moloch

Zakładając, że mamy do czynienia z symbolem rytualnym paralelnym do *Mini-imburu* jako reprezentacji Węża Wollunki, należałoby oczekiwać tu takiej postaci, która wykazywałaby antytetyczne do niego cechy. Nie zdziwiłoby pojawienie się w tej roli Lungkardy, czyli Scynka. Jednak biorąc pod uwagę nazwę zawiniątka, w grę może raczej wchodzić Moloch Pustynny (*Moloch horridus*), którego Pitjantjatjara nazywają *miniri*, *mingari* lub *ngiyari*, a Warlpiri *Mina Mina*, łącząc go ze Snem Jamu. Moloch, charakterystyczny dla krajobrazu pustynnego bądź spinifeksowego buszu, znika w okresie najzimniejszym i najgorętszym, natomiast w czasie centralnoaustralijskiej wiosny (wrzesień–listopad) parzy się i składa jaja. W mitologii Wielkiej Pustyni Zachodniej znany jest z ukrywania wody<sup>52</sup>, tak jak Scynk ukrywa mięso. Źródło symbolizacji prawdopodobnie tkwi w biologii, gdyż molochy mają na ciele sieć kanalików, które zasysają rosę i wszelką wilgoć, co oznacza, że „piją przez skórę”.

U Pitjantjatjara Moloch jest patronem pierwszego wtajemniczenia dzieci w trakcie poświęconej sobie ceremonii. Zgodnie z mitem<sup>53</sup> Moloch zaprosił różne zwierzęta i ptaki do swojej siedziby przy billabongu *Miniri*. Goście podzieli się na dwie grupy tak, by jedni mogli ozdobić drugich, co wydaje się mitycznym pierwowzorem podziału na dwie połowy (w przypadku Pitjantjatjara członków własnej połowy nazywa się *Nanaduraka/Ngana(n)tarka*, czyli „nasza kość”, a cudzej *Tanamildjan/Tjananmiltja/Tarputa* – „ich ciało”). Ponieważ część gości się spieszyła, inni przybyli za późno, inni wreszcie byli niechlujni, część ciał ozdobiono w sposób niepełny, przypieczono, rozsypało barwniki itp. W końcu Patinpa (Rozella Czarnogłowa lub Barnard Czarnogłowy [*Barnardius zonarius*]) podpalił wiązkę trawy, by oświetlić dekorowanego przez siebie uczestnika. Silny wiatr rozwiął ogień we wszystkie strony, wywołując pożar buszu, tak że przerażone zwierzęta uciekły w swoich obrzędowych strojach. Ceremonia służy więc pokazaniu młodym chłopcom różnorodności symboli malowanych na ciałach i przyzwyczajają ich do zdobienia, a mit wyjaśnia różnorodność umaszczenia zwierząt i ptaków osmaleniem w pożarze. Szczególna narośl na grzbiecie molocha, którą wystawia w razie niebezpieczeństwa tak, by udawała jego głowę, jest nazywana *nuiti*, co stanowi rodzaj specyficznej *wanigi* nakładanej na gło-

<sup>51</sup> K. Maddock, *A Structural Analysis of Paired Ceremonies in a Dual Social Organization*, „Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkerkunde” 1979, nr 135, s. 84–117; idem, *The Complexity of Dual Organization in Aboriginal Australia*, [w:] *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*, red. D. Maybury-Lewis, U. Almagor, Ann Arbor 1989, s. 77–96.

<sup>52</sup> D. Bates, *The Passing of Aborigines. A Lifetime Spent among the Natives of Australia*, New York 1967, s. 164–166. R.M. & C.H. Berndt, *The Speaking Land. Myth and Story in Aboriginal Australia*, Harmondsworth 1988, s. 42–43.

<sup>53</sup> C.P. Mountford, *Brown Men, Red Sand...*, *op.cit.*, s. 24–25; idem, *Nomads of the Australian Desert*, *op.cit.*, s. 180, 485–505.



wę. *Nuiti*, złożona ze swoistej puchowej czapki, na którą nabite są patyki zakończone kulkami puchu, symbolizuje roślinność, wyrastającą z ziemi tak, jak elementy tego przystroju głowy wychodzą z jego podstawy. Z perspektywy interesującej nas symboliki ważne jest, że Moloch i Scynk (*Ilungata*) byli prowadzącymi ceremonie ze strony odpowiednio *Nanaduraka* i *Tanamildjan* i wymieniali się usługami. Analogicznie, celem ceremonii *Miniurka* jest poinstruowanie młodych ludzi o wartości, jaką niesie ze sobą wymiana między połowami<sup>54</sup>.

## Wintari

Jak wynika z powyższej rekonstrukcji, struktura cyklu obrzędowego Wollunki rozpięta jest na dwóch podstawowych wydarzeniach: skonstruowaniu przez *Kingili Mini-imburu* i przekazaniu go *Uluuru*, oraz skonstruowaniu przez *Uluuru Miniurki* i przekazaniu jej *Kingili*. Reprezentują one mitycznych przodków, Tęczowego Węża Wollunkę i Molocha Australijskiego *Miniari*, ci zaś związani są z nadmiarem i niedomiarem wody. Ta druga opcja wiąże się z kolei z ogniem i jego nadmiarem w postaci katastrofalnego pożaru, który – jak się domyślamy – może być zagaszony jedynie wodą bądź jej rytualnymi ekwiwalentami. Ceremonia ognia *Nathagura* poprzedza w obserwowanym przez Spencera i Gillena cyklu przekazanie *Miniurki*, znajduje się więc po stronie ognia, ale przed jego opanowaniem. Nie dysponujemy mitologicznym uzasadnieniem ceremonii z perspektywy Warramunga, jako że wzmiankowane przez Spencera i Gillena mity pochodzenia ognia osadzone są raczej w kontekście rytuału obrzezania i mitologii pary Jastrzębi.

Porównując *Buluwandi* u Warlpiri i *Nathagurę*, nietrudno odnieść Wollunkę do węża Bananguli, choć ten ostatni jest tylko jedną z form, jakie przybiera założyciel ceremonii, pelikan *Buluwandi*. Oznacza to, że słup z wymalowanym na czerwono symbolem węża, stawiany między mężczyznami a kobietami na południu gruntu tanecznego *Buluwandi*, stanowi odpowiednik użytego przez Warramunga słupa nazywanego *Tjirilpi/Chirilpa* bądź *Wintari*. Jednak *Wintari* nie zostaje ozdobiony wyobrażeniem ofidycznym, tę rolę przejmuje *Mini-imburu*, na którego obu stronach widnieje czerwony wąż (podwójność wizerunku pozwoliła von Brandensteinowi na przypuszczenie, że w istocie chodzi tu o dwa węże). Zaś *Mini-imburu* nie ma swojego odpowiednika w ceremonii ognia Warlpiri, jedynym możliwym odniesieniem byłby podwójny wał *maliara* sporządzany w czasie *Gadjari*, a więc w innej ceremonii wykorzystującej ognistą symbolikę. Jak zobaczymy w kolejnym tekście, analiza parafernaliów religijnych ceremonii *Engwura* u Aranda pozwoli na odniesienie do siebie tych zjawisk. Obecność słupa i związek z zakończeniem cyklu inicjacyjnego wiąże Ceremonię Ognia Warramunga z *Engwurą*, czyli Ceremonią Ognia Aranda (*ura* = „ogień”), opisaną w poprzedniej pracy Spencera i Gillena. Niemniej jednak autorzy dostrzegają istotne różnice między tymi dwoma kompleksami. Główna z nich dotyczy sytuacji słupa *wintari*, który, podobnie jak u Warlpiri, jest czynnikiem łączącym

<sup>54</sup> B. Spencer, F.J. Gillen, *Across Australia, op.cit.*, s. 442.

działania kobiet i mężczyzn, podczas gdy w czasie *Engwury* kobietom nie wolno nie tylko zbliżać się, ale nawet oglądać słupa *kauaua*. Warramunga nie potrafił przy tym wskazać badaczom znaczenia swojego słupa, podczas gdy Aranda dysponowali bogatą mitologią *Kauaua*, związaną z działaniami klanu Achilpa.

Ten sam co Achilpa u Aranda klan Kuny Workowatej nosi u Warramunga nazwę *Winithonguru* (*Weenithongiru*) i należy do połowy *Kingili*. To jego członkom zleca się posmarowanie *Wintari* czerwoną ochrą i wkopanie w ziemię. Znaczy to, że *Wintari* musiał dzielić przynajmniej część charakterystyki z *Kauaua*. Mity Kuny Workowatej<sup>55</sup> u Warramunga wskazują na naturę powiązania *Winithonguru* z *Wintari*. Spencer i Gillen referują tradycję mityczną, która mogłaby wiązać się z ceremonią ognia. Dwaj bracia-Winithonguru pojawili się w *Altjitapintja* jako członkowie połowy *Uluuru*, jednak w *Munatalawuna* zmienili się w członków podsekcji Tjupila należącej do *Kingili*. Zmiana połowy była związana z inicjacją, bracia mieli bowiem specjalne krzemienne noże do obrzezywania, zwane *natanapinnia* (*Martan-apinya*) i wykorzystali je na sobie nawzajem. Tych samych noży użyli w innym celu.

Trochę dalej przecięli ziemię i tak stworzyli strumień, a potem poszli do Wirriyatjirri, gdzie usłyszeli dzieci, kobiety i mężczyzn płaczących z braku wody. Starszy brat naciął grunt swoim nożem, ale nie udało mu się wydobyć wody. Wtedy młodszy brat naciął ziemię lewą ręką<sup>56</sup> i wypłynął wielki strumień wody, a z nią wyłonił się spod ziemi wielki wąż, który przede wszystkim stanął pionowo, tak że jego łeb dosięgnął nieba, a potem połknął wszystkich obecnych, z wyjątkiem pary braci-Kun Workowatych<sup>57</sup>.

Epizod ten pokazuje, że bracia powinni wpisywać się w mitologię Wollunki. Mimo że Wąż, którego wypuścili z wodą, nie ma imienia<sup>58</sup>, łatwo poznać, że mit ten jest wariantem mitu o spotkaniu Wollunki i braci-Jastrzębi, z charakterystycznym spionizowaniem Węża, przekształcającym go w rodzaj *axis mundi*. Co charakterystyczne, narzędziem wywoływania Węża jest nóż rzeźnika. U Aranda klan Kuny Workowatej odpowiedzialny jest za subincyzję, u Warramunga odpowiadają im bracia-Jastrzębie, którzy zmienili sposób obrzezywania. Skąd więc wzięli się ludzie-Kuny Workowate, w dziwny sposób dublujący działania Jastrzębi?

Jedynie rozwiązanie wskazują notatki polowe Gillena. Zgodnie z nimi mit braci-Kun Workowatych jest mitem nie Warramunga, lecz sąsiedniej społeczności Waa-gai<sup>59</sup>, czyli Worgaia w wersji wydanej (*Wakaya* we współczesnej pisowni), bardziej zbliżonych w życiu religijnym do Aranda niż związanych z tradycją pustynną Warramunga. Zwróćmy uwagę na niezwykle ciekawy z perspektywy relacji woda/ogień

<sup>55</sup> B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 211, 275, 424–426, 443–444.

<sup>56</sup> Przez ten szczegół mit wpisuje się w szeroko rozpowszechniony w Australii mit astralny o Lewej i Prawej Ręce, do którego się odwołuję w: A. Szyjewski, *Mitologia australijska jako nośnik tożsamości*, Kraków 2014.

<sup>57</sup> B. Spencer, F.J. Gillen, *Northern Tribes...*, *op.cit.*, s. 424–425.

<sup>58</sup> Gillen najpierw ich nie identyfikuje: „Wąż uwolniony przez kuny to nie Wolunkwa, ale inny, podobny potwór” (F.J. Gillen, *op.cit.*, s. 347). Dwa dni później jednak notuje zakończenie mitu, w którym bracia zostają zabrani pod ziemię przez Wolunkwę (*Ibidem*, s. 357).

<sup>59</sup> *Ibidem*, opis początkowy.

dalszy ciąg mitu *Winithonguru*. Bracia, zauważywszy, że zmniejsza im się ilość białych cętek, postanowili rozpalic ogień.

- Jak to zrobimy? – spytał młodszy. – Myślę, że będziemy pocierać o siebie dwa drewnienka.
- Nie, będziemy wiercić jednym w drugim.

Do tej pory nie mieli ognia, starszy brat powiedział więc młodszemu, żeby zawsze brał ze sobą pochodnię, ten jednak, nieprzyzwyczajony do niej, poparzył sobie palce<sup>60</sup>.

Bracia ustanawiają więc metodę rozpalania ognia podobną bardziej do świdra ogniowego niż piły ogniowej, charakterystycznej dla Jastrzębi. Rozpalają pierwszy ogień, ale nie towarzyszy temu motyw katastrofy kosmicznej związanej z wyrwaniem się ognia spod kontroli, jedynie młodszy brat parzy się pochodnią. Mit ma morał, po pierwsze, trzeba mieć zawsze przy sobie pochodnię (przez co historia *Winithonguru* pasuje do ceremonii *Walunkun*, kiedy inicjowany młodzieniec otrzymuje po raz pierwszy swoją pochodnię [*fire-stick*]), po drugie zaś – należy uważać z ogniem. Nietrudno przy tym zauważyć, że tradycja rozpalania ognia świdrem ogniowym w miejsce piły jest sprzeczna ze zwyczajami Warramunga. Dlatego Spencer i Gillen przy rozważaniu sposobów rozpalania ognia powtórnie przywołują ten sam mit, ale tym razem z odwróconym znaczeniem, starszy brat nakazuje młodszemu pocierać o siebie drewnienka, zamiast wiercić. Jest to oczywista pomyłka Spencera, dostosowującego przy redakcji materiałów polowych zebrane informacje do posiadanej wiedzy o Warramunga. Zapomina przy tym, że wcześniej opisując zakończenie tego mitu, wskazuje nań jako tradycję spoza terytorium Warramunga.

W zakończeniu tym powracają kwestie chirurgii rytualnej. Bracia uczestniczą w ceremonii obrzezania w *Alilaku-wata* i odmawiają operowania pochodnią, prezentując swoje noże. Wprowadzają tym samym bezpieczniejszy sposób obrzezania, po czym wędrują dalej, organizując miejsca rozmnożenia i centra totemiczne. Na zakończenie każdy z nich dokonuje na samym sobie subincyzji. Nie zatamowali jednak krwawienia i krew znaczyła ich drogę do Baringara. Tam z *billabongu* wyłonił się wąż, który owinał się wokół nich i zabrał ze sobą pod ziemię. Baringara jest odtąd miejscem rozmnożenia kun workowatych. Spencer i Gillen wskazują na mit jako tradycję heterodoksyjną, gdyż zarówno Wirriyatjirri, jak i Baringara mieszczą się poza granicami terenów Warramunga. Przyczyną zamieszania był zapewne ich informator, główny członek starszyny, odpowiedzialny za przebieg ceremonii Wollunki (czyli *purntuku*), który był członkiem plemienia Worgaia i wprowadzał elementy ich tradycji do swych informacji. Właściwi Warramunga mieli swoją tradycję przodka-*Winithonguru*, ale był on jeden, a jego głównym czynem było zabicie ptaka-kanibala Wuramalla.

W efekcie analizy otrzymujemy zatem następującą równowagę. Za słup wzniesiony na potrzeby ceremonii ognia odpowiada u Aranda klan Kuny Workowatej (Achilpa). Zarazem mit, który mógłby związać klan *Winithonguru* z ceremonią ognia, nie występuje u Warramunga, lecz u „arandopodobnych” Worgaia, jednak różni się od mitologii klanu Achilpa u Aranda. U Warramunga natomiast mitycznym odpowiednikiem słupa jest podniesienie się Tęczowego Węża i ustawienie pionowo

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 425.

w formie „sięgającej nieba” *axis mundi*. Ten sam symbol Węża pojawia się w micie Worgaia o braciach-Winithonguru, ale nie ma go w mitach Achilpa u Aranda. W konsekwencji słup *wintari*, ozdobiony na szczycie wiązką gałązek eukaliptusa [*gum-tree*], jest rytualnym odpowiednikiem wznoszącego się do nieba Wollunki. Teza ta stanie się podstawą do interpretacji ceremonii *Engwura* u Aranda.

## Bibliografia

- Abbie A.A., *The Original Australians*, New York 1969.
- Bates D., *The Passing of Aborigines. A Lifetime Spent among the Natives of Australia*, New York 1967.
- Berndt R.M., Berndt C.H., *The Speaking Land. Myth and Story in Aboriginal Australia*, Harmondsworth 1988.
- Betz D., *Singing the Milky Way. A Journey into the Dreaming*, [film], Canberra 2003.
- Brandenstein C.G. von, *Names and Substance of the Australian Subsection System*, Chicago–London 1982.
- Capell A., *Wailbri in their own Eyes*, „Oceania” 1952–1953, nr 24, s. 110–132.
- Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 1990.
- Falkenberg J., *Kin and Totem. Group Relations of Australian Aborigines in the Port Keats District*, Oslo 1962.
- Gillen F.J., *Camp Jottings* 1–4, 1901.  
<http://spencerandgillen.net/objects/4fbc74f32162ef0678b65638> [dostęp: 05.05.2014].
- Gillen F.J., *Journal Extract*, [w:] *My Dear Spencer. The Letters of F.J. Gillen to Baldwin Spencer*, red. J. Mulvaney, H. Morphy, A. Petch, Melbourne 2001.
- Graetzer N.S., *An Acoustic Study of Coarticulation: Consonant-Vowel and Vowel-to-Vowel Coarticulation in Four Australian Languages*, niepublikowana praca doktorska, Melbourne 2012.
- Howitt A., *Native Tribes of South-East Australia*, London 1904.
- Layton R., *Relating to the Country in the Western Desert*, [w:] *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, red. E. Hirsch, M.E. O’Hanlon, Oxford 1995, s. 210–232.
- Layton R., *Uluru. An Aboriginal History of Ayers Rock*, Canberra 2001.
- Maddock K., *A Structural Analysis of Paired Ceremonies in a Dual Social Organization*, „Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkerkunde” 1979, nr 135, s. 84–117.
- Maddock K., *The Complexity of Dual Organization in Aboriginal Australia*, [w:] *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*, red. D. Maybury-Lewis, U. Almagor, Ann Arbor 1989, s. 77–96.
- Maurice M., *Warumungu Land Claim*, Canberra 1996.
- Mountford C.P., *Ayers Rock. Its People, their Beliefs and their Art*, Adelaide 1965.
- Mountford C.P., *Brown Men, Red Sand. Journeying in wild Australia*, Sydney 1962.
- Mountford C.P., *Nomads of the Australian Desert*, Adelaide 1976.
- Mountford C.P., *Winbaraku and the Myth of Jarapiri*, Sydney 1968.
- Peterson N., *Buluwandi, a Central Australian Ceremony for the Resolution of Conflict*, [w:] *Australian Aboriginal Anthropology. Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*, red. R.M. Berndt, Nedlands 1970.
- Robinson R., *The Feathered Serpent*, Sydney 1956.
- Simpson J., *How Warumungu People Express New Concepts*, <http://ses.library.usyd.edu.au/bitstream/2123/5794/1/newconceptsWRULOAN.85J.pdf> [dostęp: 15.05.2014].
- Smith L., *Warlukurlangu Tjukurrpa (Fire Country Dreaming)*. <http://www.lesliesmith.nl/works/view/471> [dostęp: 15.04.2014].

- Spencer B., *Diary from the 'Spencer and Gillen Expedition' 1901–1902*, s. 77. <http://spencerandgillen.net/files/Spencers%20Expedition%20Diary.pdf> [dostęp: 25.05.2014].
- Spencer B., Gillen F.J., *The Arunta*, London 1927, t. 1–2.
- Spencer B., Gillen F.J., *Northern Tribes of Central Australia*, London 1904.
- Spencer B., Gillen F.J., *Across Australia*, London 1904.
- Szyjewski A., *Mitologia australijska jako nośnik tożsamości*, Kraków 2014.
- Szyjewski A., *Problem relacji płciowych w mitach australijskich – zasada matrioszki*, „Studia Religioznawczy” 2012, z. 45, nr 2, s.117–124.
- Szyjewski A., *Rella manerinja. Dualizm i kosmogonia w mitach australijskich*, „Przegląd Religioznawczy” 2015 [w druku].
- Tennant-Kelly C., *Tribes of Cherburg Settlement, Queensland*, „Oceania” 1934/1935, t. 5, s. 461–473;
- Warlpiri Dreaming and Histories (Yimikirli)*, red. P. Rockman Napaljarri, L. Cataldi, San Francisco 1994.





# Metodologiczne implikacje wpływu traktatów medytacyjnych Zhiyi na rozwój buddyzmu chan

*Kamil Nowak*

Instytut Religioznawstwa  
Uniwersytet Jagielloński

## Abstract

### Methodological Implications of the Influence of Zhiyi's Meditation Manuals on the Development of Chan Buddhism

The paper elaborates on the meaning of the meditation techniques described by Zhiyi in the field of Chan Buddhist studies. In order to show the importance of considering these techniques in the study of Chan Buddhism, in the first part of the paper the author discusses the historical connections between the Tiantai and Chan schools, presenting the influence of Tiantai on the development of Chan Buddhism. In the second part the author presents a contextual analysis of the main meditation practice of the Caodong school, that is silent illumination technique, based on the technique described by Zhiyi and called six wondrous dharma gates. The aim of the analysis is to show the usefulness of considering Zhiyi's works in Chan studies methodology. This usefulness results from the ability to clarify the obscure, metaphor-laden, poetical sentences typical of Chan, based on Zhiyi's precise language.

**Key words:** Buddhism, Chan, Tiantai, Zhiyi, Hongzhi, silent illumination, meditation, methodology

**Słowa kluczowe:** buddyzm, chan, tiantai, Zhiyi, Hongzhi, cicha iluminacja, medytacja, metodologia

W badaniach nad buddyzmem chan (*chán* 禪) szczególnie istotną rolę odgrywa wybór metody badawczej. Konieczność obrania określonej perspektywy wynika ze znacznego zróżnicowania form, jakie przybierają teksty przynależące do owej tradycji buddyjskiej. Mogą one przybierać formy pełnych metafor, poetyckich opisów stanu przebudzenia, dziwnych paradoksalnych zwrotów, opisów jeszcze dziwniejszych zachowań różnych mistrzów chan; ale mogą także przybierać formę precyzyjnych instrukcji

odnoszących się do praktyki buddyjskiej. Nie brakuje też tekstów poświęconych rozważaniom z zakresu doktryny. Tak duża różnorodność literatury chan wymaga odpowiedniego podejścia metodologicznego. Świadomość tej konieczności wyraźna jest u badaczy takich jak Bernard Faure<sup>1</sup> czy John McRae<sup>2</sup>.

Niniejszy artykuł ma na celu zaproponowanie i uzasadnienie kontekstowej analizy literatury chan, polegającej na odnoszeniu treści tekstów chan do traktatów medytacyjnych autorstwa żyjącego w VI wieku wybitnego uczonego buddyjskiego Zhiyi (Zhiyi 智顓). Aby w pełni uzasadnić postulat uwzględniania tekstów Zhiyi w badaniach nad chanem, konieczne jest wykazanie historycznych związków łączących stworzoną przez Zhiyi szkołę tiantai (tiāntái 天台) ze szkołą chan. Konieczne jest także wykazanie, iż zastosowanie tego rodzaju metody faktycznie pozwoli lepiej zrozumieć literaturę buddyzmu chan.

Zhiyi wpisał się w historię buddyzmu chińskiego jako twórca dojrzałej doktryny tiantai, autor wpływowych komentarzy do *Sutry lotosu*, a przede wszystkim jako autor pierwszych komplementarnych podręczników medytacji buddyjskiej w Chinach. Te ostatnie wywarły przemożny wpływ na rozwój technik medytacyjnych w chan i ogólnie w buddyzmie chińskim.

Omówienie historycznego związku Zhiyi z buddyzmem chan warto zacząć od czasów poprzedzających pojawienie się Bodhidharmy w Chinach. Zhiyi odnosi się w swoich tekstach do praktyki chan (*chán* 禪) oraz do mistrzów chan (*chánshī* 禪師), przy czym nie są to szkoła chan ani mistrzowie chan do niej przynależący<sup>3</sup>. Termin *chán* 禪 oznacza tutaj po prostu praktykę medytacji, natomiast *chánshī* 禪師 – nauczycieli tejże<sup>4</sup>. Szkoła chan wtedy jeszcze nie istniała. Stosunek Zhiyi do owego „proto-chanu” jest krytyczny. Zhiyi zarzuca nauczycielom medytacji brak równowagi między aspektem wyciszenia umysłu a aspektem wglądu w ramach nauczanych technik medytacyjnych<sup>5</sup>. Zarzuca także to, iż nie dostosowują oni nauczanej przez siebie medytacji do różnorodnych uwarunkowań medytujących osób, ale każdej z nich proponują tę samą formę praktyki<sup>6</sup>. Medytacja krytykowana przez Zhiyi była zatem, jego zdaniem, nieproporcjonalnie nakierowana albo na wyciszenie aktywności umysłu, albo na wgląd w treść nauk buddyjskich. Była też jednowymiarowa.

Żyjący również w VI wieku Bodhidharma – pierwszy patriarcha chan w Chinach – ustosunkował się do zastanej tradycji buddyjskiej medytacji w sposób podobny do Zhiyi. Po pierwsze, postulował w swoim *Erru sixing lun* (*Èrrù sixíng lún* 二入四行論) łączenie aspektu wyciszenia i wglądu w ramach praktyki „kontemplacji

<sup>1</sup> Zob. B. Faure, *Chan Insights and Oversights*, Princeton 1993.

<sup>2</sup> Zob. J. McRae, *Seeing through Zen*, Berkeley–Los Angeles 2003.

<sup>3</sup> P. Swanson, *Ch'an and Chih-kuan T'ien-t'ai Chih-i's View of "Zen" and the Practice of the Lotus Sutra*, <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/en/staff/pswanson/> [dostęp: 29.12.2015]; techniki medytacji buddyjskiej przed pojawieniem się Zhiyi i Bodhidharmy opisane zostały przede wszystkim w sutrach medytacyjnych przełożonych na chiński głównie przez Kumaradżiwę i Buddhahadrę na początku V wieku.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*.



z umysłem nieporuszonym jak ściana” (*bìguàn* 壁觀)<sup>7</sup>. Po drugie, Bodhidharma uwzględnił w swoich instrukcjach ścieżkę nagłą i stopniową, które tradycyjnie uznawane są za przeznaczone dla osób o różnych predyspozycjach – nagła dla bardziej zaawansowanych i stopniowa dla tych o mniejszych predyspozycjach. Obecne są więc w *Erru sixing lun* dwa wspomniane postulaty Zhiyi. Nie można mówić tu jednak o wpływie Zhiyi, bowiem Bodhidharma działał w Chinach nieco wcześniej niż Zhiyi. Zbieżności wynikają raczej z reakcji na te same uwarunkowania historyczne<sup>8</sup>. Wykazać można jednakże podobny punkt wyjścia w obydwu tradycjach, który mógł ułatwić adaptację koncepcji Zhiyi w ramach chanu.

O wyraźnym wpływie Zhiyi mówić można dopiero w odniesieniu do nauk Daoxina (*Dà yī Dào xìn* 大醫道信), czwartego patriarchy chan. Wpływ ów wynika z faktu, iż Daoxin miał spędzić około dziesięciu lat w klasztorze Dalin (*Dà lín* 大林) założonym przez ucznia Zhiyi, Zhikaia<sup>9</sup>. Warta odnotowania jest także obecność innego ucznia Zhiyi, Faxiana, w otoczeniu czwartego patriarchy<sup>10</sup>. Można zatem wykazać wyraźne drogi, którymi mogły docierać nauki Zhiyi do wczesnego buddyizmu chan.

Na poziomie praktyki medytacyjnej wpływ Zhiyi na czwartego patriarchy widoczny jest w nauczanej przez Daoxina technice o nazwie *yixing sanmei* (*yī xíng sān mèi* 一行三昧), która została opisana w *Mohe zhiguan* (*Mó hē zhī guān* 摩訶止觀) autorstwa Zhiyi<sup>11</sup>. Widoczny jest także potencjalny wpływ *Xiao zhiguan* (*Xiǎo zhī guān* 小止觀) – innego dzieła Zhiyi – na obecny u Daoxina podział medytacji na siedzącą i praktykowaną podczas różnych innych czynności<sup>12</sup>.

Możliwy wpływ Zhiyi, być może zapośredniczony przez szkołę dongshan (*dōng shān* 东山), reprezentowaną przez wspomnianego Daoxina, można wykazać także w przypadku *Sutry Szóstego Patriarchy*. W jednym z rozdziałów owego dzieła mowa jest o współzależności skupienia medytacyjnego oraz wglądu<sup>13</sup>. Szósty Patriarcha porównuje wyciszenie do lampy, a światło owej lampy – do wglądu, uznając wyciszenie i wgląd za dwa aspekty tego samego stanu umysłu. Warto w tym miejscu przypomnieć zawartą w *Xiao zhiguan* metaforę dwóch kół wozu i dwóch skrzydeł ptaka<sup>14</sup>, które to metafory pod względem znaczenia odpowiadają do pewnego stopnia metaforze przedstawionej przez Szóstego Patriarchy.

Jeśli chodzi natomiast o zależności historyczne, Szósty Patriarcha mógł poznać nauki Zhiyi od swojego nauczyciela będącego spadkobiercą nauk Daoxina. Warto nadmienić też, iż portretowany jako rywal Szóstego Patriarchy Shenxiu (*Yù quán*

<sup>7</sup> Kieruje się tutaj jedną z interpretacji enigmatycznego wyrażenia *bìguàn*, zgodnie z którą *bì* oznacza stan umysłu przyrównany do ściany – równie jak ona nieporuszony, a *guàn* oznacza wgląd występujący w tymże stanie umysłu; zob. J. McRae, *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu 1986, s. 113–115.

<sup>8</sup> Zob. B. Faure, *The Will to Orthodoxy*, Stanford 1997, s. 7.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 49.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 50.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 50–51.

<sup>13</sup> *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, tłum. J. McRae, Berkeley 2000, s. 42.

<sup>14</sup> Zhiyi, *The Essentials of Buddhist Meditation*, tłum. Bhikshu Dharmamitra, Seattle 2009, s. 33.

*Shénxiù* 玉泉神秀) pozostawał pod dużym wpływem Zhiyi<sup>15</sup>. Jedno z jego dzieł (*Guànxīn lùn* 觀心論) nosi nawet taki sam tytuł jak jeden z tekstów Zhiyi. Również jeden z uczniów Szóstego Patriarchy, Yongjia, był związany ze szkołą tiantai<sup>16</sup>.

O bliskich związkach z nurtem tiantai można mówić także w przypadku szkoły fayan (*fāyǎn* 法眼). Jeden z najważniejszych przedstawicieli owej tradycji, Tiantai Deshao (*Tiāntái Déshào* 天台德韶), będąc główną postacią w ramach rozwoju buddyzmu w królestwie Wuyue (*Wúyuè* 吳越), przyczynił się do rozkwitu nie tylko buddyzmu chan, lecz również tiantai. Uczynił to, przywracając do łask ośrodki na górze Tiantai – główny ośrodek szkoły<sup>17</sup>. Świadczy to wyraźnie o zainteresowaniu Deshao tradycją tiantai. Również przynależący do szkoły fayan uczeń Deshao, Yongming Yanshou (*Yǒngmíng Yánshòu* 永明延壽), pozostawał pod dużym wpływem buddyzmu tiantai. Yanshou uznawany jest za przedstawiciela trzech szkół buddyjskich: szkoły chan, tiantai i czystej krainy<sup>18</sup>.

Idee szkoły fayan, w tym stosunek jej przedstawicieli do tradycji tiantai, przeniósł na grunt Północnej dynastii Song mnich Zanning (*Zànníng* 贊寧)<sup>19</sup>. Będąc spadkobiercą idei buddyzmu Wuyue, Zanning twierdził, iż tradycja chińskiego buddyzmu została zdominowana przez chan i tiantai oraz że obie tradycje są wobec siebie paralelne<sup>20</sup>. Zanning był najbardziej wpływowym mnichem w początkowym okresie dynastii Song, przez co jego myśl wyznaczyła kierunek, w jakim rozwijał się ówczesny buddyzm, aż do czasów, gdy został on zdominowany przez tradycję linii (*linji* 臨濟)<sup>21</sup>.

Bardzo ważny wpływ Zhiyi pojawia się następnie w pierwszej systematycznej instrukcji do medytacji buddyzmu chan, czyli w *Zuochan yi* (*Zuòchán yí* 坐禪儀). W tekście tym widoczne jest nawiązanie wprost do jednego z tekstów Zhiyi w kontekście sposobów radzenia sobie w przypadku pojawienia się Mary (*Mó* 魔) podczas medytacji<sup>22</sup>. Co więcej, tekst wykazuje wiele podobieństw do *Xiao zhiguan*<sup>23</sup> – traktatu Zhiyi, który wywarł duży wpływ na chan<sup>24</sup>.

Wykazać można zatem sześć istotnych momentów w historii łączącej buddyzm chan i poglądy Zhiyi. Są to: podobny punkt wyjścia, bezpośrednie związki Daoxina z buddyzmem tiantai, pośredni związek Huinenga z tiantai, wpływ tiantai na buddyzm Wuyue, synteza chanu i tiantai propagowana przez Zanninga i wyraźny wpływ traktatów medytacyjnych Zhiyi na powstanie pierwszego systematycznego podręcznika do praktyki medytacyjnej buddyzmu chan, czyli *Zuochan yi*. Na podstawie owych związków historycznych wnosić można o obecności poglądów Zhiyi

<sup>15</sup> B. Faure, *op.cit.*, s. 52, 60.

<sup>16</sup> A. Ferguson, *Zen's Chinese Heritage. The Masters and Their Teachings*, Somerville 2011, s. 64.

<sup>17</sup> A. Welter, *The Linji Lu and the Creation of Chan Orthodoxy*, New York 2008, s. 33.

<sup>18</sup> A. Welter, *Yongming Yanshou's Conception of Chan*, New York 2011, s. 14.

<sup>19</sup> A. Welter, *The Linji Lu...*, *op.cit.*, s. 36.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 37.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 37–38.

<sup>22</sup> C. Bielefeldt, *Ch'ang-lu Tsung-tse's Tso-Ch'an I and the "Secret" of Zen Meditation*, [w:] *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, red. P. Gregory, Honolulu 1986, s. 132.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 132–139.

<sup>24</sup> Zob. B. Faure, *op.cit.*, s. 51.

także w innych okresach chanu i u innych jego przedstawicieli, jeśli nie wyrażonych wprost, to możliwych do ukazania drogą kontekstowej analizy tekstu.

Przedstawivszy historyczną zależność chanu od szkoły tiantai, spróbuję teraz wykazać, iż częściowo już uzasadniona metodologia bazująca na kontekstowej analizie jest przydatna w badaniach nad literaturą buddyzmu chan. Spróbuję tego dokonać, analizując, opisaną głównie przez Hongzhi (*Hóngzhì Zhèngjué* 宏智正覺), medytacyjną praktykę cichej iluminacji (*mòzhào* 默照) w świetle medytacji nauczanej przez Zhiyi. Wybór metody mozhao wynika po pierwsze z tego, iż od czasów dynastii Song jest to, obok metody kanhua (*kānhuà* 看話), główna praktyka medytacyjna buddyzmu chan. Po drugie, metoda mozhao wykazuje wiele analogii do metod stosowanych we wcześniejszym okresie chanu i przede wszystkim do *Zuochan yi*<sup>25</sup>, który to tekst w pewnym sensie można uznać za reprezentujący ortopraksję chanu we wczesnym okresie dynastii Song<sup>26</sup>. Powszechność metody wykraczająca poza tradycję caodong (*cáodòng* 曹洞), w której się rozwinęła, zwiększa prawdopodobieństwo wpływu buddyzmu tiantai na ukształtowanie się jej specyfiki.

Jak podaje współczesny badacz i nauczyciel cichej iluminacji Sheng Yen, jest to „metoda bez metody”<sup>27</sup>. Wyciszenie umysłu, czyli aspekt ciszy (*mò* 默) i współzależna z nim iluminacja (*zhào* 照) nie opierają się na żadnej sprecyzowanej technice, ale raczej na bezpośrednim wyciszeniu aktywności umysłu i wglądzie w przepływ fenomenów. Sheng Yen przedstawiał tak cichą iluminację w początkowym okresie nauczania<sup>28</sup>. Z czasem jednak zaczął instruować swoich uczniów, aby wykonywali ową praktykę w trzech kolejnych etapach. Pierwszy etap polega na kontemplacji własnego ciała, drugi – na kontemplacji obiektów poza ciałem, trzeci natomiast polega na kontemplacji wolnej od powyższego rozróżnienia. Wprowadzenie tego typu zmiany miało na celu uczynienie medytacji łatwiejszą<sup>29</sup>.

Czytając teksty Hongzhi, nie sposób nie odnieść wrażenia, iż są one raczej opisem stanu umysłu człowieka, który urzeczywistnił owoce praktyki, niż technicznym opisem praktyki medytacyjnej. Brakuje w nich jasnych opisów tego, jak ów stan należy wzbudzać; brakuje również szczegółowych instrukcji odnoszących się do właściwej pozycji ciała podczas medytacji. Hongzhi nie wspomina o przygotowaniach do medytacji, obejmujących przykładowo uregulowanie snu i odpowiednią dietę<sup>30</sup>. Trudno zatem twierdzić, iż znane nam teksty Hongzhi zawierają całość instrukcji przekazywanych przez niego uczniom. Mógł istnieć, podobnie jak u Sheng Yena, inny sposób nauczania cichej iluminacji – sposób bardziej techniczny, precyzyjny i zrozumiały dla początkującego adepta. Wyraźne paralele pomiędzy cichą iluminacją a medytacją opisaną przez Zhiyi uprawomocniają próbę rekonstrukcji technicznego opisu cichej iluminacji poprzez odniesienie jej do tekstów Zhiyi. Zhiyi, w przeciwieństwie

<sup>25</sup> M. Schlütter, *How Zen Became Zen*, Honolulu 2008, s. 172.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 170–171.

<sup>27</sup> Sheng Yen, D. Stevenson, *Hoofprints of the Ox*, New York 2001, s. 152.

<sup>28</sup> Zob. Sheng Yen, *The Method of No-Method*, Boston 2008, s. XX–XXI.

<sup>29</sup> Zob. *Ibidem*, s. XXI; idem, *Hoofprints...*, *op.cit.*, s. 152–158.

<sup>30</sup> Są to aspekty medytacji występujące w wielu innych tekstach poświęconych medytacji buddyjskiej.

do Hongzhi, pozostawił po sobie instrukcje. Obszerność i precyzja owych instrukcji może być pomocna w wyjaśnieniu metaforycznych i poetyckich opisów typowych dla Hongzhi.

Proponowana metoda składa się z czterech etapów. Na początku konieczne jest wyszczególnienie powtarzających się (czyli kluczowych) motywów z tekstów Hongzhi. Następnie należy określić wzajemne zależności owych motywów i ukazać tym samym strukturę, do której przynależą. Ową strukturę, w ramach trzeciego etapu, należy zestawić z paralelną strukturą zawartą w traktatach Zhiyi. Czwarty etap polega na wyjaśnieniu poszczególnych elementów struktury zaczerpniętej z tekstów Hongzhi dzięki dodatkowym informacjom zawartym w opisach paralelnych elementów wchodzących w skład analogicznej struktury pochodzącej z tekstów Zhiyi. Zestawianie ze sobą całych struktur, a nie tylko pojedynczych elementów, pozwoli uchronić się przed arbitralnością w doborze korespondujących ze sobą treści. Tego rodzaju metoda pozwoli ukazać szerszy kontekst dzieła, a przez to ułatwi pełniejsze zrozumienie języka Hongzhi.

Poniższą analizę przeprowadziłem w oparciu o szóstą część *Hongzhi chanshi guanglu* (*Hóngzhì chánshī guǎnglù* 宏智禪師廣錄), w której znajdują się instrukcje do medytacji. Oparłem się na jedynym tłumaczeniu na język angielski – tłumaczeniu autorstwa Taigena Dana Leightona i Yi Wu<sup>31</sup> oraz na chińskim oryginale znajdującym się w *Taishō Shinshū Daizōkyō*<sup>32</sup>, na podstawie którego Dan Leighton i Yi Wu dokonali tłumaczenia<sup>33</sup>.

Do motywów, które odnoszą się jednoznacznie do medytacji, i które stosunkowo często powtarzają się w tekście Hongzhi, należą: wyciszenie, iluminacja, powrót, niedualność. Hongzhi w charakterystyczny dla siebie obrazowy sposób wyraża owe motywy przy użyciu różnorodnych terminów i metafor. Tym, co pozostaje spójne, nie jest więc terminologia, ale znaczenie używanych przez Hongzhi słów, które to znaczenie odkrywane jest poprzez poznanie kontekstu, czyli miejsca, do którego odsyła dane pojęcie w ramach ogólnej struktury systemu Hongzhi. Motyw wyciszenia wyrażany jest, między innymi, pojęciami takimi jak: dosłownie „cisza” (*mò* 默)<sup>34</sup>; „siedzenie w ciszy” (*zuòmò* 坐默)<sup>35</sup>; „czystość” (*jìng* 淨, *qīng* 清)<sup>36</sup>; „siedzenie wolne od trosk” (*zuò kōng chénlù* 坐空塵慮)<sup>37</sup>; „spokój” (*jì* 寂)<sup>38</sup>; „siedzenie w nieporuszeniu” (*zuò dé wěn* 坐得穩)<sup>39</sup>. Motyw iluminacji określają terminy odnoszące się do światła (*zhào* 照, *míng* 明, *guāng* 光)<sup>40</sup>. Topos powrotu wyrażo-

<sup>31</sup> *Cultivating Empty Field. The Silent Illumination of Zen Master Hongzhi*, red. i tłum. T.D. Leighton, tłum. Yi Wu, Boston 2000.

<sup>32</sup> 宏智禪師廣錄 (T48.2001), [http://www.cbeta.org/result/normal/T48/2001\\_006.htm](http://www.cbeta.org/result/normal/T48/2001_006.htm) [dostęp: 24.12.2015].

<sup>33</sup> Zob. *Cultivating Empty Field*, *op.cit.*, s. 112.

<sup>34</sup> *Ibidem*, *passim*.

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 30; T48.2001.73c13–14.

<sup>36</sup> *Ibidem*, *passim*.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 37; T48.2001.75a13.

<sup>38</sup> *Ibidem*, *passim*.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 42; T48.2001.75c23.

<sup>40</sup> *Ibidem*, *passim*.

ny został przy użyciu pojęć takich jak: „pierwotna iluminacja/jasność/światłość” (*běnguāngzhào* 本光照, *běnmíng* 本明, *běnguāng* 本光)<sup>41</sup>; „pierwotna wiedza” (*běnzhi* 本智)<sup>42</sup>; „powrót” (*huí* 回)<sup>43</sup>; „początek” (*gēnyuán* 根源)<sup>44</sup>; „wykonanie kroku w tył” (*tuìbù* 退步), aby dotrzeć do środka koła (*huánzhōng* 環中), z którego promienieje światłość” (*guāng fā* 光發)<sup>45</sup>; „powrót do domu” (*guī jiā* 歸家)<sup>46</sup>; „powrót na drogę prowadzącą do domu” (*huán jiā lùzi* 還家路子)<sup>47</sup>. Motyw niedualności odnosi się między innymi do zaniku podziału na ja (*zì* 自) i innego (*tā* 他) oraz na umysł (*xīn* 心) i dharmy (*fǎ* 法)<sup>48</sup>.

Wewnętrzna struktura wyszczególnionych motywów ukazuje następującą ich kolejność: wyciszenie, iluminacja, powrót, niedualność<sup>49</sup>. Jakkolwiek ciszę oraz iluminację można postrzegać jako współzależne, to fakt, iż Hongzhi zwykle iluminację poprzedza ciszą/czystością/spokojem (*mò ér zhāo jìng ér zhào* 默而昭淨而照<sup>50</sup>, *mò zhào* 默照<sup>51</sup>, *jì ér zhào* 寂而照<sup>52</sup>), a nie odwrotnie, nie jest pobawiony znaczenia. Na co już zwrócono niejednokrotnie uwagę<sup>53</sup>, cisza i iluminacja określają aspekt wyciszenia umysłu oraz wglądu medytacyjnego, które tradycyjnie określane są przy użyciu palijskich terminów *samatha* i *vipassana* w odniesieniu do tradycji indyjskiej, a przy użyciu chińskich terminów *zhi* (*zhǐ* 止) i *guan* (*guān* 觀)<sup>54</sup> w przypadku buddyźmu chińskiego. Owe aspekty wymieniane są zwykle w takiej kolejności, że wyciszenie poprzedza wgląd, i często w takiej kolejności zaleca się ich praktykowanie. Hongzhi nie pozostawia złudzeń w kwestii tego, że iluminacja odnosi się do aktywności umysłu, używając połączeń takich jak „cisza” (*mò* 默) i „wewnętrzny wgląd” (*nèiguàn* 內觀)<sup>55</sup>; „cisza” (*mò* 默) i „świadomość/wiedza” (*zhī* 知)<sup>56</sup>; „siedzenie w ciszy” (*zuòmò* 坐默) i „introspekcja” (*jiū* 究)<sup>57</sup>; „światło umysłu” (*xīnguāng*

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

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 32; T48.2001.74a17.

<sup>43</sup> *Ibidem*, passim.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 40; T48.2001.75b23–24.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 48, 50; T48.2001.77a10; T48.2001.77b29.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 48; T48.2001.77a17.

<sup>48</sup> *Ibidem*, passim.

<sup>49</sup> Przedstawiona kolejność nie została ukazana w postaci niezmiennego schematu. Motywy pojawiają się, ze względu na styl dzieła, w formie swobodnej, są powtarzane z użyciem różnych terminów, przeplatane innymi symbolami. Kolejność dwóch pierwszych motywów jest raczej stała – wyciszenie zwykle poprzedza iluminację, a nie odwrotnie. Trzeci motyw pojawia się po iluminacji, ale nie jest to regułą. Występowanie trzeciego z motywów podlega schematyzacji w najmniejszym stopniu.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 37; T48.2001.75a13.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 38; T48.2001.75b02.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 52; T48.2001.77c20.

<sup>53</sup> Sheng Yen, D. Stevenson, *op.cit.*, s. 146; M. Schlütter, *op.cit.*, s. 148.

<sup>54</sup> Terminy te rozpowszechniły się w ramach buddyźmu chińskiego dzięki tekstom Zhiyi.

<sup>55</sup> *Cultivating Empty Field*, *op.cit.*, s. 40; T48.2001.75c04.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 41; na temat tłumaczenia znaku 知 w kontekście buddyźmu chan zob. P. Gregory, *Tsung-mi and the Single Word “Awareness” (chih)*, „Philosophy East and West” 1985, nr 35.

<sup>57</sup> *Cultivating Empty Field*, *op.cit.*, s. 30; T48.2001.73c14.

心光)<sup>58</sup>. Iluminacja określa więc aktywność umysłu, jaką jest medytacyjny wgląd. Pojawia się pytanie, co stanowi treść tego wglądu. Treścią wglądu medytacyjnego w pismach Hongzhi z pewnością jest coś, co można określić zbiorczym terminem niesubstancjalności, wyrażanej jako pustka dharm (*fākōng* 法空), przyczynowość (*yuán* 緣)<sup>59</sup>. W charakterystycznym dla siebie stylu pisania Hongzhi określa metaforycznie wgląd medytacyjny, którego treść stanowi pustka, jako blask prześwietlający puste dharmy<sup>60</sup>. Umysł w trakcie medytacji powinien zostać wyciszony. Wskutek tego wyciszenia zaczyna emitować blask, który prześwietla dharmy, ukazując ich pustkę. Innymi słowy, wyciszony umysł widzi pustkę zjawisk.

Oprócz wyciszenia i wglądu Hongzhi równie często opisuje motyw powrotu do źródła. Jest to źródło owego blasku, który prześwietla puste dharmy. Wyrażają to sformułowania takie jak: „pierwotna iluminacja/jasność/światłość” (*běnguāngzhào* 本光照, *běn* 本明, *běnguāng* 本光)<sup>61</sup>; „wykonanie kroku w tył (*tuìbù* 退步), aby dotrzeć do środka koła (*huánzhōng* 環中), z którego promienieje światłość” (*guāng fā* 光發)<sup>62</sup>; „świecący własnym światłem pierwotny korzeń” (*zìzhào běngēn* 自照本根)<sup>63</sup>. Dotarcie do źródła światła jest nawiązaniem do pojawiającej się często w literaturze chan metafory „powrotu do źródła światła” (*huíguāng fǎnzhào* 迴光返照)<sup>64</sup>, która wyraża samopoznanie umysłu i wskazuje na sedno praktyki medytacyjnej. Również Hongzhi powrót do źródła światła rozumie jako kontemplację umysłu, co wynika z przedstawionego powyżej znaczenia metaforyki świetlnej zawartej w jego tekstach. Kontemplacja umysłu wolna jest od podziału na podmiot i przedmiot, bowiem umysł oglądany jest w dharmach, które stanowią jego manifestację. Nie postrzega siebie samego jako aktu intencjonalnego, bowiem nie jest to możliwe, tak jak „oko nie może widzieć samo siebie”<sup>65</sup>. Widzi to, co sam wytworzy, to, jak sam się zmanifestuje. Widzi więc dharmy. Widzi siebie w dharmach, które sam nieustannie tworzy. Umysł i dharmy są nierozłączne, stanowią jedność (*xīn fǎ yī* 心法一)<sup>66</sup> lub „dziesięć tysięcy (wszystkie) dharm jest światłem umysłu” (*wàn fǎ nǎi shì xīn guāng* 萬法乃是心光)<sup>67</sup>. W tym stanie umysłu powrót paradoksalnie posiada dwa kierunki – umysł w akcie

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 50; T48.2001.77b23.

<sup>59</sup> *Ibidem*, passim.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 50.

<sup>61</sup> *Ibidem*, passim.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 40; T48.2001.75b23–24.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 49; T48.2001.77a29.

<sup>64</sup> Odnaleźć je można w *Xinxin ming* jako *fǎnzhào* 返照 (信心銘 (T48.2010), [http://www.cbeta.org/result/normal/T48/2010\\_001.htm](http://www.cbeta.org/result/normal/T48/2010_001.htm) [dostęp: 30.12.2015]), w *Cao'an ge* jako *huíguāng fǎnzhào* 迴光返照 (*The Record of Linji*, tłum. R.F. Sasaki, Honolulu 2009, s. 266), w tekście przypisywanym Baizhangowi jako *fǎnzhào* 返照 (*Chinul: Selected Works*, red. i tłum. R. Buswell, Seoul 2012, s. 63), w *Linji lu* jako *huíguāng fǎnzhào* 迴光返照 (*The Record of Linji, op.cit.*, s. 266) i w *Zongjing lu* jako *huíguāng* 迴光 (A. Welter, *Yongming Yanshou* s..., *op.cit.*, s. 231). Wyrażenie to pojawia się także w japońskim buddyzmie zen w *Fukanzazengi* Dogena (C. Bielefeldt, *Dogen's Manuals of Zen Meditation*, Berkeley 1988, s. 176). Szczególnie dużo uwagi poświęcił owej metaforze najbardziej wpływowy przedstawiciel koreańskiego buddyzmu seon, Jinul (R. Buswell, *op.cit.*, s. 62–63).

<sup>65</sup> *Cultivating Empty Field, op.cit.*, s. 46.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 36; T48.2001.74c27.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 50; T48.2001.77b23.

samopoznania powraca do siebie samego, ale widząc swoją naturę w stworzonych przez siebie dharmach, powraca także do świata<sup>68</sup>, który tymczasowo „opuścił” w ramach praktyki wyciszenia stanowiącej etap początkowy medytacji.

Ostatnim etapem, niejako wynikającym z poprzedniego, jest osiągnięcie stanu niedualności, w którym zanika podział na ja i nie-ja, tym samym urzeczywistniony zostaje ideał buddyjskiej praktyki, czyli pozbycie się przekonania o istnieniu niezmiennej jaźni.

Kolejność owych aspektów medytacji nie jest ściśle ustalona. Porządek przedstawiony powyżej nie jest jedynym. Teksty Hongzhi przedstawiają powyższe aspekty w różnych konfiguracjach lub pojedynczo.

Zarysowany powyżej proces ukazuje raczej stany umysłu, które należy wzbudzić, niż techniki, które mogą to ułatwić. Trudno byłoby nauczyć się medytacji, czytając jedynie teksty Hongzhi. Pozwala to przypuszczać, iż adepci cichej iluminacji okresu dynastii Song uczyli się medytacji nie tylko na podstawie nauk, takich jak analizowane powyżej, ale mieli też dostęp do instrukcji wyrażonych językiem technicznym, czy to przekazanych przez nauczycieli ze szkoły caodong, czy spoza niej. Jestem zdania, iż dotarcie do owych instrukcji możliwe jest dzięki zastosowaniu trzeciego etapu zaproponowanej tutaj metody. Etap ów polega na odszukaniu struktury wykazującej wyraźne podobieństwa do instrukcji Hongzhi. Tego typu strukturę znajdujemy w dobrze znanej w tradycji buddyzmu chińskiego praktyce „sześciu cudownych bram dharmy” (*liù miào fǎmén* 六妙法門)<sup>69</sup> opisaną szczegółowo przez Zhiyi w traktacie o takim samym tytule<sup>70</sup> i posiadającej swoje odpowiedniki w tradycji sarwastiwy (*Abhidharmakośa-bhāṣya*<sup>71</sup>, *Dharmatrāta-dhyāna-sūtra*<sup>72</sup>) i therawady (w nieco zmienionej formie schemat omawia Buddhagosa<sup>73</sup>), a także wykazującej ogólne podobieństwo do praktyki medytacji nad oddechem opisaną w nikajach (*Ānāpānasatisutta*). Zhiyi przedstawia praktykę sześciu bram jako praktykę szczególną, bowiem to właśnie dzięki niej Budda Śakjamuni miał dostąpić przebudzenia<sup>74</sup>. Już w samym rozumieniu praktyki pojawia się wyraźna zbieżność z dążeniem adeptów chan, gdyż w pewnym sensie postulat całej tradycji chan można określić jako powrót do źródłowego doświadczenia Buddy. Takie ujęcie sześciu bram mogło przyczynić się do większego zainteresowania tą techniką wśród buddystów chan.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 41–42.

<sup>69</sup> Nazwa metody jest tłumaczona na różne sposoby. Zaproponowaną nazwę opieram na tłumaczeniu Yify jako *six wondrous dharma gates* (Yifa, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China*, Honolulu 2002, s. 22).

<sup>70</sup> Zhiyi, *The Six Dharma Gates to the Sublime*, tłum. Bhikshu Dharmamitra, Seattle 2009.

<sup>71</sup> Vasubandhu, *Abhidharmakosabhasyam III*, tłum. fr. L. de La Vallee Poussin, tłum. ang. L.M. Pruden, Berkeley 1991, s. 922–923.

<sup>72</sup> Y. Chan, *An English Translation of the Dharmatrāta-Dhyāna-Sūtra* (達摩多羅禪經 T15, no. 618) – *With Annotation and a Critical Introduction*, Hong Kong 2013 [niepublikowana praca doktorska], s. 176.

<sup>73</sup> Bhadantācariya Buddhaghosa, *Visuddhimagga. The Path of Purification*, tłum. Bhikkhu Nanamoli, Colombo 2010, s. 189.

<sup>74</sup> Zhiyi, *The Six Dharma Gates to the Sublime*, tłum. Bhikshu Dharmamitra, Seattle 2009, s. 23.

Sześć bram jest nazwą sześciu etapów szeroko rozumianej medytacji głównie nad oddechem. Owe etapy to kolejno: liczenie (*shǔ* 数), podążanie (*suí* 隨), wyciszenie (*zhǐ* 止), wgląd (*guān* 觀)<sup>75</sup>, zwrot/powrót (*huán* 還), czystość (*jìng* 淨). Liczenie polega po prostu na liczeniu oddechów od 1 do 10. Podążanie polega na skupieniu umysłu na oddechu, tak aby umysł stał się nieporuszony, wyciszony (3 etap). Etap wglądu polega na kontemplacji dharm w aspekcie ich nietrwałości, pustki. *Huán* jest powrotem umysłu do siebie samego – kontemplacją umysłu przez umysł; jest zarazem powrotem do świata, który tworzony jest przez umysł. Zhiyi opisuje motyw powrotu do świata, odwołując się do „ciała formy” (*sèshēn* 色身), poprzez które Budda ujawnia się czującym istotom<sup>76</sup>. Ostatni etap, czyli czystość, określa niedualny stan umysłu, w którym zanika podział na umysł i dharmy. Widać wyraźne podobieństwo do medytacji opisanej przez Hongzhi w przypadku czterech ostatnich etapów rozumianych niekoniecznie jako związane z medytacją nad oddechem; Hongzhi bowiem nie wspomina o oddechu. Wyjaśnienie tej rozbieżności może być dwojakie. Albo Hongzhi prezentuje coś, co idąc za sugestią tłumacza dzieł Zhiyi, Bhikshu Dharmamitry, określić można jako radykalizację metod Zhiyi<sup>77</sup>, albo Hongzhi po prostu jedynie nie mówił o medytacji nad oddechem, co nie znaczy, że praktyka ta nie odgrywała żadnej roli w szkole caodong. Pierwszą interpretację można rozumieć albo jako położenie nacisku na najbardziej zaawansowane aspekty medytacji, albo jako jej uproszczenie polegające na skupieniu się jedynie na kluczowych aspektach praktyki, bez wikłania się w drobiazgowość zalecenia typowe dla Zhiyi. Druga interpretacja wykazuje analogie do współczesnych metod nauczania medytacji w ośrodkach buddyzmu chan. Nierzadko początkującym zaleca się bowiem medytację nad oddechem w formie śledzenia procesu oddychania lub liczenia oddechów od 1 do 10 (obie praktyki odpowiadają dwóm pierwszym bramom metody sześciu bram). Po tym początkowym etapie adepci zaczynają praktykować bardziej zaawansowane formy medytacji, które nie muszą mieć związku z koncentracją umysłu na oddechu. Być może w klasztorach caodong okresu dynastii Song w podobny sposób uczono adeptów.

Bez względu na to czy, lub w jakiej formie, medytacja nad oddechem była praktykowana w szkole caodong, proces medytacji ukazany przez Hongzhi wyraźnie odpowiada w wielu aspektach technice liu miao famen. Pokrywają się struktury – cztery motywy opisu medytacji pozostawionego przez Hongzhi korespondują z czterema bramami praktyki liu miao famen. Pokrywają się też cechy pojedynczych elementów struktur. Analogię odnajdujemy również w tym, że kolejność sześciu bram, podobnie jak kolejność aspektów medytacji u Hongzhi, może się zmieniać; co więcej poszczególne etapy mogą zawierać się w sobie nawzajem<sup>78</sup>.

Na bazie tego związku można dokonać próby kontekstowego opisanie metody cichej iluminacji, co stanowi etap czwarty proponowanej metodologii. Szczegółowa

<sup>75</sup> Etap wyciszenia razem z etapem wglądu funkcjonują także samodzielnie w ramach schematu dwuelementowego (wyciszenia i wglądu) z innych dzieł Zhiyi (*Xiao zhiguan*, *Mohe zhiguan*) i same w sobie mogą stanowić bazę porównawczą dla praktyki cichej iluminacji (zob. Sheng Yen, D. Stevenson, *op.cit.*, s. 146; M. Schlütter, *op.cit.*, s. 148).

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 111–112.

<sup>77</sup> *Ibidem*, s. 18.

<sup>78</sup> *Ibidem*, s. 119–123.



analiza tego typu wykroczyłaby znacząco poza przyjęte ramy. Poprzestaną więc na ogólnej uwadze, iż instrukcje Zhiyi są precyzyjne, szczegółowe, wieloaspektowe; nie brakuje w nich odniesień do sutr i śastr. Widząc więc wyraźne podobieństwa między cichą iluminacją a liu miao famen, można wnioskować przez analogię o innych zbieżnościach i próbować wyjaśniać mgliste fragmenty *Hongzhi lu* w oparciu o traktaty medytacyjne Zhiyi.

Warto jeszcze nadmienić, iż również druga flagowa technika medytacji buddyzmu chan, kanhua, posiada wyraźny odpowiednik w opisaney przez Zhiyi pod koniec życia technice „zapytywania podczas kontemplacji umysłu” (*wèn guānxīn* 問觀心)<sup>79</sup>. Stanowi to już jednak temat na odrębną pracę.

## Bibliografia

- Bhadantācariya Buddhaghosa, *Visuddhimagga. The Path of Purification*, tłum. Bhikkhu Nanamoli, Colombo 2010.
- Bielefeldt C., *Dogen's Manuals of Zen Meditation*, Berkeley 1988.
- Bielefeldt C., *Ch'ang-lu Tsung-tse's Tso-Ch'an I and the "Secret" of Zen Meditation*, [w:] *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, red. P. Gregory, Honolulu 1986.
- Chan Y., *An English Translation of the Dharmatrāta-Dhyāna-Sūtra* (達摩多羅禪經 T15, no.618) – with Annotation and a Critical Introduction, Hong Kong 2013 [niepublikowana praca doktorska].
- Chinul: Selected Works*, red. i tłum. R. Buswell, Seoul 2012.
- Cultivating Empty Field, The Silent Illumination of Zen Master Hongzhi*, red. i tłum. T.D. Leighton, tłum. Yi Wu, Boston 2000.
- Faure B., *Chan Insights and Oversights*, Princeton 1993.
- Faure B., *The Will to Orthodoxy*, Stanford 1997.
- Ferguson A., *Zen's Chinese Heritage: The Masters and Their Teachings*, Somerville 2011.
- Gregory P., *Tsung-mi and the Single Word "Awareness" (chih)*, „Philosophy East and West” 1985, nr 35.
- 宏智禪師廣錄 (T48.2001), [http://www.cbeta.org/result/normal/T48/2001\\_006.htm](http://www.cbeta.org/result/normal/T48/2001_006.htm) [dostęp: 24.12.2015].
- McRae J., *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu 1986.
- McRae J., *Seeing through Zen*, Berkeley–Los Angeles 2003.
- Swanson P., *Ch'an and Chih-kuan T'ien-t'ai Chih-i's View of "Zen" and the Practice of the Lotus Sutra*, <http://nirc.nanzan-u.ac.jp/en/staff/pswanson/> [dostęp: 29.12.2015].
- Schlütter M., *How Zen Became Zen*, Honolulu 2008.
- Sheng Yen, *The Method of No-Method*, red. E. Heau, tłum. Guogu, Boston 2008.
- Sheng Yen, Stevenson D., *Hoofprints of the Ox*, New York 2001.
- The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, tłum. J. McRae, Berkeley 2000.
- The Record of Linji*, tłum. R.F. Sasaki, Honolulu 2009.
- Vasubandhu, *Abhidharmakosabhasyam III*, tłum. fr. L. de La Vallee Poussin, tłum. ang. L.M. Pruden, Berkeley 1991.
- Wai Lun Tam, *A Study and Translation of the Kuan-Hsin-Lun of Chih-I (538–597) and its Commentary by Kuan-Ting (561–632)*, Hamilton 1986 [niepublikowana praca magisterska].
- Welter A., *The Linji Lu and the Creation of Chan Orthodoxy*, New York 2008.

<sup>79</sup> Zob. Wai Lun Tam, *A Study and Translation of the Kuan-Hsin-Lun of Chih-I (538–597) and its Commentary by Kuan-Ting (561–632)*, Hamilton 1986 [niepublikowana praca magisterska].

Welter A., *Yongming Yanshou's Conception of Chan*, New York 2011.

信心铭 (T48.2010), [http://www.cbeta.org/result/normal/T48/2010\\_001.htm](http://www.cbeta.org/result/normal/T48/2010_001.htm) [dostęp: 30.12.2015].

Yifa, *The Origins of Buddhist Monastic Codes in China*, Honolulu 2002.

Zhiyi, *The Essentials of Buddhist Meditation*, tłum. Bhikshu Dharmamitra, Seattle 2009.

Zhiyi, *The Six Dharma Gates to the Sublime*, tłum. Bhikshu Dharmamitra, Seattle 2009.



# Wicca w polskim internecie – raport z badań terenowych

Joanna Malita-Król  
Instytut Religioznawstwa  
Uniwersytet Jagielloński

## Abstract

### Wicca on the Polish Internet – Field Research Report

The history of Wicca in Poland equals the history of Wicca on the Polish internet – and this equation alone shows the importance of the World Wide Web for Polish believers. The number of websites, discussion lists and forums has been rising since the mid-1990s, representing the development and growing popularity of this Neopagan religion. The article, based on field research, presents the history of Wicca on the internet and the present situation in Poland, as well as the institution of cybercovens. Wicca on the internet (mainly American) is considered as a broader context, along with Helland's distinction between *religion online* and *online religion* (including, especially, online rituals and covens). The article is based on analysis of the content published online by Polish believers and the author's field research among Polish Traditional Wiccans.

**Key words:** Wicca, Poland, British Traditional Wicca, cybercoven, online ritual, religion online, online religion

**Słowa kluczowe:** wicca, Polska, wicca tradycyjne, cyberkowen, kowen, rytuał online, *religion online*, *online religion*

Początki wicca, jednej z najpopularniejszych neopogańskich religii, sięgają lat czterdziestych XX wieku i działalności Geralda Gardnera, brytyjskiego urzędnika zainteresowanego okultyzmem. Ów mityczny czas początku do dziś budzi pewne kontrowersje<sup>1</sup>, niekwestionowany pozostaje natomiast fakt, że przez kilkadziesiąt lat

---

<sup>1</sup> Gardner miał spotkać w New Forest w Anglii zgromadzenie kontynuujące wierzenia dawnych czarownic. Niektórzy naukowcy, jak R. Hutton, odrzucają istnienie tego zgromadzenia, inni, jak P. Heselton, gorąco go dowodzą. Zob. R. Hutton *The Triumph of the Moon*, Oxford 2001; P. Heselton, *Wiccan Roots. Gerald Gardner and the Modern Witchcraft Revival*, Chieveley 2000.

istnienia wicca zyskało tysiące wyznawców na całym świecie, a ilość nurtów, grup, interpretacji i inspiracji wicca nieustannie rośnie. Ilość ta może wprowadzać pewne zamieszanie definicyjne<sup>2</sup>, dlatego należy usystematyzować kluczowe pojęcia.

W tradycyjnym ujęciu<sup>3</sup> wicca to religia inicjacyjna, gdzie wyznawca po przebyciu rytuału inicjacji staje się członkiem kowenu (zgromadzenia, którego celem są m.in. wspólne odprawianie rytuałów oraz nauczanie nowych członków). Rytuały, koncepcja bóstw, wierzenia czy sama instytucja kowenu różnią się w poszczególnych tradycjach i zgromadzeniach. Wicca eklektyczne natomiast można zdefiniować jako synkretyczne praktyki religijne osób nieinicjowanych i nienależących do żadnej tradycji, które wiedzę na temat rytuałów czerpią głównie z książek i internetu. Moje badania dotyczą przede wszystkim polskich wiccan tradycyjnych, którzy obecnie praktykują w kowenie lub nie, niemniej przeszli rytuał inicjacji. Oznacza to zarówno wiccan mieszkających w Polsce, jak i tych, którzy na co dzień przebywają poza granicami kraju, ale m.in. dzięki internetowi utrzymują stały kontakt z Polską.

Od razu należy zaznaczyć, że internet pełnił i pełni niebagatelną rolę w funkcjonowaniu wicca w Polsce. W niniejszym artykule prześledzę tę relację między wicca a internetem: jak wicca funkcjonowało w internecie w minionych dekadach, a jak działa dzisiaj (między innymi w ramach koncepcji Hellanda, wprowadzającej rozróżnienie na *religion online* i *online religion*) oraz jaką rolę dla wyznawców oraz osób zainteresowanych wicca pełnią treści publikowane w sieci<sup>4</sup>. W końcowej części artykułu pojawi się także próba oceny, jak rozwój internetu wpłynął na zaistnienie wicca w Polsce. Podstawą dla artykułu będą analiza treści publikowanych online przez polskich wiccan oraz sympatyków religii oraz badania terenowe (wywiady połączone z obserwacją uczestniczącą), prowadzone przeze mnie wśród polskich wiccan od 2014 roku.

## Dobór próby i wybór metody

Badania terenowe rozpoczęłam w lipcu 2014 roku, a ich symbolicznym początkiem stało się spotkanie z Enenną, jedną z najważniejszych postaci polskiego środowiska wiccańskiego. Kontakt z arcykapłanami i kowenami (reprezentowanymi przez trzy najważniejsze wiccańskie strony, tj. [wicca.pl](http://wicca.pl), [dzikigon.pl](http://dzikigon.pl) i [wiccanski-krag.com](http://wiccanski-krag.com))<sup>5</sup>, zaczynałam od wysłania wiadomości z krótkim opisem projektu doktoratu (z powołaniem się na moją własną stronę, *Wicca w Polsce*)<sup>6</sup> i prośbą o udzielenie wywiadu.

<sup>2</sup> Pewne rozjaśnienie proponuje Maciej Witulski w artykule *Próba zdefiniowania i usystematyzowania ruchu Wicca*, „Państwo i Społeczeństwo” 2009, nr 4, s. 5–22.

<sup>3</sup> Mam tu na myśli tradycję gardneriańską, aleksandryjską (od Alexa Sandersa) oraz mieszaną, czasem określaną (zwłaszcza w USA) jako BTW, *British Traditional Witchcraft*.

<sup>4</sup> Terminy „internet” (informatyczny termin techniczny, oznaczający internetowy system informacyjny) oraz „sieć” (World Wide Web, usługa internetowa), w niniejszym artykule traktowane są jako synonimy.

<sup>5</sup> Omówienie rzeczonych stron i środowisk znajduje się w dalszej części artykułu.

<sup>6</sup> Założona w lipcu 2014 roku – pełni funkcję informacyjną, znajdują się na niej krótki opis przygotowywanej pracy doktorskiej oraz skrzynka kontaktowa. Zob. <http://wiccawpolsce.pl>.

Jedne spotkania prowadziły do kolejnych – prosiłam arcykapłanów o przekazanie informacji o moich badaniach swoim kowenom i udostępnienie mi kontaktu do kolejnych potencjalnych rozmówców. W znakomitej większości przypadków następne wywiady były umawiane mailowo (raz tylko zdarzyło się, że zostałam po prostu zaprowadzona przez jednego rozmówcę do jego, inicjowanych znajomych, których wcześniej nie znałam). Trzy rozmowy zostały przeprowadzone za pośrednictwem Skype'a (z czego dwóch rozmówców znałam już wcześniej osobiście ze spotkań czysto towarzyskich), pozostałe odbywały się albo w kawiarniach, albo „na świeżym powietrzu”, tj. w parku<sup>7</sup>. Długość wywiadów wahała się od około godziny do trzech, zależnie od rozmówcy.

Jak dotąd przeprowadziłam częściowo ustrukturyzowane wywiady z dwudziestoma inicjowanymi tradycyjnymi wiccanami z kilku różnych linii przekazu. Zdecydowałam się na wyłącznie inicjowanych rozmówców z uwagi na łatwość zakreślenia obszaru badań (przejście rytuału inicjacji stanowi tutaj kluczowy wyróżnik). Wywiady częściowo ustrukturyzowane wraz z obserwacją uczestniczącą zostały wybrane ze względu na fakt, że stanowią one idealne narzędzie do badania tak delikatnych spraw jak osobiste przeżycia religijne (czemu sprzyjają brak presji grupy, większe skupienie i nawiązanie głębszej więzi z rozmówcą). Obie metody, wywiady i obserwacja uczestnicząca, były zastosowane równocześnie – jak zauważają Lofland i inni, w praktyce badawczej przeprowadzanie wywiadów z reguły łączy się z obserwacją<sup>8</sup>. Oprócz indywidualnych spotkań brałam także udział w wiccańskiej konferencji („Duchowa Alchemia”, Kraków, 22–24.08.2014) i warsztatach (między innymi „Pouczenie Bogini”, Wrocław 6.02.2016), otwartych rytuałach organizowanych dla uczczenia kolejnych świąt Koła Roku (na przykład Samhain) oraz nieformalnych spotkaniach wiccan inicjowanych oraz sympatyków religii.

Przy wyborze analizowanych stron i forów w sieci kierowałam się podobnym kluczem jak w przypadku rozmówców: szukałam internetowych miejsc, założonych, współtworzonych i odwiedzanych przez tradycyjnych polskich wiccan – zarówno tych aktualizowanych do dziś, jak i już nieistniejących<sup>9</sup>. Ich analiza znajduje się w dalszej części artykułu, acz do najważniejszych należały wspomniane już [wicca.pl](http://wicca.pl), [dzikigon.pl](http://dzikigon.pl) i [wiccani-krag.com](http://wiccani-krag.com).

## Wicca w globalnej sieci

Szerszy kontekst funkcjonowania wicca w internecie zapewniają strony i serwisy w języku angielskim, z których korzystają wyznawcy na całym świecie. Piotr Siuda, klasyfikując neopogańskie serwisy internetowe, wyróżnia dwa ich typy: czysto

<sup>7</sup> Niektórzy rozmówcy nie wyobrażali sobie opowiadania w kawiarni o rzeczach tak dla nich intymnych jak wicca.

<sup>8</sup> Por. J. Lofland, D. Snow, L. Andersson i L.H. Lofland, *Analiza układów społecznych*, Warszawa 2009.

<sup>9</sup> Dostęp do archiwalnych stron uzyskałam dzięki wyszukiwarce Internet Archive, <http://archive.org/web>.

informacyjne i oferujące partycypację. Do tych pierwszych zaliczają się ogólne serwisy, które przedstawiają konkretną religię, strony rozmaitych wspólnot, kowenów oraz pojedynczych osób, e-magazyny, sklepy internetowe czy wyszukiwarki. Wśród drugich znajdują się te wszystkie serwisy, które są „zorientowane na edukację (oferują elektroniczne kursy i szkolenia) czy rytuały”<sup>10</sup>. Osobną instytucją w tej materii wydaje się *Witches' Voice*, znane też jako *WitchVox*. Serwis, założony w 1997 roku przez Wren Walker i Fritza Junga, stanowi „proaktywną sieć edukacyjną, która zapewnia newsy, serwisy informacyjne oraz źródła dla i o poganach, czarownicach i wiccanach”<sup>11</sup>. Zawiera linki do ponad 8 000 stron o tematyce pogańskiej, a także wyszukiwarkę kowenów, zgromadzeń i wyznawców<sup>12</sup> na całym świecie oraz rozległą bazę artykułów. Wielu wyznawców różnych neopogańskich denominacji – w tym wiccan, także w Polsce – odsyła do *WitchVox* jako do rzetelnego źródła.

Mówiąc o wielu sposobach funkcjonowania religii w sieci, nie sposób nie odwołać się do klasycznego rozróżnienia Christophera Hellanda na *religion online* (internet jako narzędzie zapewniające informacje na temat religii) oraz *online religion* (sieć jako miejsce praktyki religijnej)<sup>13</sup>. *Religion online* obejmuje wszystkie te internetowe miejsca, które oferują informacje, aktualności czy dokumentację działań danej religii, na przykład przedstawiają historię konkretnej świątyni. Za przykład może posłużyć oficjalna strona Archidiecezji Krakowskiej<sup>14</sup>, na której można między innymi sprawdzić oficjalną strukturę kurii, przeczytać życiorys kardynała Stanisława Dziwisza oraz zapoznać się z najnowszymi listami Episkopatu. *Online religion* natomiast wiąże się z aktywnym uczestnictwem internautów poprzez dyskusje na forach i czatach, a także z serwisami umożliwiającymi modlitwę, medytację, wspólne odprawianie ceremonii i inne praktyki religijne. Można tu wymienić portal *Deon.pl* wraz z towarzyszącym mu forum<sup>15</sup>.

Warto dodać, że dziś to rozróżnienie na *religion online* i *online religion*, jak zresztą wskazuje sam Helland, nieco utraciło na ostrości – internet rozwija się w bardzo szybkim tempie, na przykład wiele dotychczas czysto informacyjnych stron o tematyce religijnej umożliwiło użytkownikom minimalną nawet formę interakcji, choćby poprzez zamieszczenie sekcji „Online Prayer Request” albo możliwość zapisania się na newsletter z rozważaniami na dany dzień<sup>16</sup>. Niemniej ramy koncepcji Hellanda

<sup>10</sup> P. Siuda, *Religia a internet. O przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni*, Warszawa 2010, s. 163.

<sup>11</sup> *The Witches' Voice – Mission Statement*, [http://witchvox.com/va/dt\\_va.html?a=&c=twv&id=1933](http://witchvox.com/va/dt_va.html?a=&c=twv&id=1933) (tłumaczenie własne) [dostęp: 05.01.2016].

<sup>12</sup> Jak dotąd na *WitchVox* nie ma informacji o kowenach w Polsce, w wyszukiwarce poszczególnych osób można znaleźć cztery osoby z Polski (trzy deklarują się jako wiccanie eklektyczni, jedna nie podjęła decyzji co do duchowej ścieżki). Zob. [http://witchvox.com/vn/pa/plxx\\_paa.html](http://witchvox.com/vn/pa/plxx_paa.html) [dostęp: 05.01.2016].

<sup>13</sup> C. Helland, *Online Religion/Religion Online and Virtual Communities*, [w:] *Religion on the Internet. Research Prospects and Promises*, red. J.K. Hadden, D.E. Cowan, New York 2000, s. 205–233.

<sup>14</sup> <http://www.diecezja.pl/> [dostęp: 16.03.2016].

<sup>15</sup> <http://www.deon.pl/> [dostęp: 16.03.2016]. Inne przykłady zob. P. Siuda, *op.cit.*, s. 32–33.

<sup>16</sup> C. Helland, *Online religion as lived religion. Methodological issues in the study of religious participation on the internet*, „Heidelberg Journal of Religions on the Internet” 2005, nr 1, <http://ub.uni-heidelberg.de/archiv/5823> [dostęp: 05.01.2016].

wciąż pozostają aktualne, a analiza neopogańskiej praktyki religijnej podejmowanej w internecie pojawi się w dalszej części artykułu.

Jak to ujmuje Siuda, nowe ruchy religijne – zwłaszcza neopogaństwo, a zatem i wicca – są bardziej skłonne do odprawiania rytuałów w sieci, między innymi z uwagi na duże oddalenie przestrzenne osób zainteresowanych oraz fakt, że nowe ruchy łatwiej niż wielkie, tradycyjne religie uznają sieć za „pełnoprawną przestrzeń do odprawiania rytuałów”<sup>17</sup>. Kwestia rytuałów online jeszcze powróci, trzeba jednak zacząć od instytucji cyberkowenów<sup>18</sup>, czyli kowenów funkcjonujących w cyberprzestrzeni. Jak zauważa Douglas E. Cowan w swojej książce *Cyberhenge*, ilość grup, które określają się jako koweny online, jest tak duża, tak zróżnicowana i tak daleka od tego, czym był kowen dla pierwszych wiccan, że przedstawienie jednej ogólnej definicji byłoby bardzo trudne. Założyciele i członkowie cyberkowenów proponują własne rozwiązania w tym temacie: na przykład Lisa McSherry, założycielka Jaguar Moon Cyber Coven, definiuje cyberkowen jako „grupę ludzi, wyznających religię czy system wierzeń opartych na [kulcie – JMK] ziemi, którzy nawiązują wzajemne kontakty i działają głównie, jeśli nie jedynie, poprzez internet i sieć”<sup>19</sup>. Ta definicja sprawdza się jako punkt wyjścia do badań, niemniej Cowan zaproponował inne rozwiązanie. Analizując obecność neopogaństwa w internecie, w tym grupy określające się jako „koweny online”, wyłonił pięć kategorii, według których można podzielić cyberkoweny:

- 1) koweny działające wyłącznie online, zorientowane na praktykę rytualną, nauczanie lub na jedno i drugie,
- 2) koweny istniejące zarówno on-, jak i offline,
- 3) internetowa obecność kowenów offline,
- 4) strony i listy dyskusyjne (które również mogą być określane jako „koweny” online),
- 5) strony, których zawartość była niewystarczająca do przydzielenia do którejś z powyższych kategorii<sup>20</sup>.

Biorąc pod uwagę zgromadzony materiał badawczy, Cowan jako najbardziej popularne wyróżnia kategorie 3 i 4. Na bardzo wysokim poziomie ogólności można przyjąć, że członkowie cyberkowenu spotykają się w sieci, by razem się uczyć, rozwijać swoją duchowość, celebrować święta oraz odprawiać rytuały (nie sposób pominąć funkcji czysto towarzyskich). Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że członkami cyberkowenów są raczej osoby uważające się za czarownice, wiccan eklektycznych i przedstawiciele rozmaitych innych nurtów niż wiccianie tradycyjni. Znakomita większość grup analizowanych przez Cowana to działające w USA grupy eklektyczne.

Jedną z możliwości, jaką dają cyberkoweny, jest wspólne odprawianie rytuałów online (na czacie czy forum). Kwestia tego, czy rytuał odprawiony w internecie spełnia kryteria rytuału religijnego oraz wywołuje takie same przeżycia, była już

<sup>17</sup> P. Siuda, *op.cit.*, s. 82.

<sup>18</sup> Stosuję zapis spolszczony, analogicznie do słowa „kowen”. Wymiennie: kowen online.

<sup>19</sup> L. McSherry, za: D.E. Cowan, *Cyberhenge. Modern Pagans on the Internet*, New York 2005 (tłum. własne). Zob. również *What Is A Cyber Coven?* <http://jaguarmoon.org/whatis.php> [dostęp: 05.01.2016].

<sup>20</sup> D.E. Cowan, *op.cit.*, s. 104 (tłum. własne).

wielokrotnie podnoszona<sup>21</sup>, ponadto wykracza poza ramy tego artykułu. Istnienie takich rytuałów w sieci, przede wszystkim na amerykańskich forach, potwierdzają transkrypcje, publikowane po odprawieniu rytuału. Kilka neopogańskich przykładów można znaleźć na stronie Sacred Texts, gdzie umieszczono transkrypcje rytuałów, odprawionych na forum CompuServe z początku lat dziewięćdziesiątych<sup>22</sup>.

W przykładowym rytuale, odprawionym na forum CompuServe z okazji równonocy wiosennej w 1993 roku, wzięło udział ośmiu użytkowników<sup>23</sup>. Jeden z nich, o nicku Larne, przeprowadził rytuałowi, instruując pozostałych w kwestiach merytorycznych i technicznych (na przykład, gdy kończy się swoją kwestię, należy napisać „ga”, by dać znać kolejnym osobom). Na początku użytkownicy proszeni są o zwizualizowanie błękitnego światła, „odwiedzającego” wszystkie strony świata, po czym następuje zakreślenie kręgu i przywołanie duchów czterech kierunków, reprezentujących żywioły:

(Larne) Wschodnie duchy Powietrza! Prosimy, abyście dołączyły do naszego świętowania i podzieliły się z nami waszym darem zrozumienia. Witajcie! <ga>

(Felix Culpa) IHVH (zakreśla pentagram) ga

(Tapestry) Witajcie. ga

(Jehana) Witajcie, ożywcze wiatry! ga

(Nan) marcowe wiatry, które właśnie trzęsą ścianami mojego domu... witajcie! <ga><sup>24</sup>

Podobne przywołanie kierowane jest do pozostałych stron świata i żywiołów, a także do bogini Brighid oraz Rogatego Boga. Larne opowiada o parze bóstw, która swoim tańcem wzywa przyrodę do wiosennego przebudzenia. Następuje moment na podzielenie się wrażeniami oraz złożenie różnych prośb, po czym rytuał dobiega końca: żegnane są bóstwa oraz żywioły, krąg zostaje otwarty, a użytkownicy żegnają się wirtualnymi uściskami i tradycyjnym zwrotem „Merry meet again!”.

Uczestnicy tego i innych rytuałów siedzą przed komputerami, ale nie poprzestają na wpisywaniu kolejnych kwestii do czatu: wykonują konkretne gesty (wspomniane zakreślanie pentagramu) oraz mogą, choć nie muszą, posługiwać się rzeczywistymi akcesoriami (w rytuale odprawionym z okazji Lammas prowadzący polecił przygotować chleb i węgielek)<sup>25</sup>. Zwracają uwagę wyobraźnia uczestników oraz poziom symboliczności, jaki występuje w rytuałach online (zapalenie wirtualnej świeczki jest równoważne z rzeczywistą czynnością – jak zauważa Piotr Siuda, „tekst i grafika stają się zatem symbolami symboli”<sup>26</sup>).

Stephen D. O’Leary w tekście *Cyberspace as Sacred Space* entuzjastycznie podchodzi do instytucji rytuałów online, dowodząc, że są one równie zasadne i autentyczne,

<sup>21</sup> Zob. m.in. P. Siuda, *op.cit.*, s. 74–76 oraz S.D. O’Leary, *Cyberspace as Sacred Space*, [w:] *Religion Online. Finding Faith on the Internet*, red. L.L. Dawson, D.E. Cowan, New York 2004, s. 37–58.

<sup>22</sup> M.in. rytuały celebrujące pełnię księżycy czy święta Koła Roku. Zob. *The Internet Books of Shadows*, <http://sacred-texts.com/bos/index.htm> [dostęp: 12.01.2016].

<sup>23</sup> Całość transkrypcji dostępna na <http://sacred-texts.com/bos/bos451.htm> [dostęp: 12.02.2016].

<sup>24</sup> Tłum. własne. W nawiasach podano nicki użytkowników.

<sup>25</sup> Zob. <http://sacred-texts.com/bos/bos449.htm> [dostęp: 12.01.2016].

<sup>26</sup> P. Siuda, *op.cit.*, s. 77.



co rytuały offline<sup>27</sup>. O ich pełnoprawnym charakterze przekonany jest również Piotr Siuda<sup>28</sup>. Douglas E. Cowan pozostaje nieco sceptyczny, choć nie umniejsza zasadności ani roli rytuałów online. Stwierdza natomiast, że dużo się o nich czyta, istnieją transkrypcje i przepisy, niemniej brak dowodów na to, że „cyber-rytuały odbywają się zarówno często, jak i z sukcesem”<sup>29</sup>. Cowan przyznaje, że w toku badań odnalazł zdecydowanie dużo mniej rytuałów online, niż początkowo zakładał.

## Początki wicca w Polsce

Historia wicca w Polsce to jednocześnie historia wicca w polskim internecie. W Polsce wicca – początkowo wyłącznie wicca eklektyczne – pojawiło się w latach dziewięćdziesiątych XX wieku, w efekcie otwarcia granic po upadku systemu komunistycznego oraz rozpowszechniania się internetu. Podobno na początku lat dziewięćdziesiątych istniały w Polsce koweny złożone z cudzoziemców, ale brak dowodów ich działalności<sup>30</sup>. W drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych z pewnością natomiast zaczęły się pojawiać pierwsze strony powiązane z wicca, czarostwem i magią ogólnie pojętą – należy wymienić tutaj Pierwszą Polską Stronę Czarostwa<sup>31</sup> oraz stronę, którą tworzył użytkownik o pseudonimie Krawcu<sup>32</sup>, wspominaną m.in. przez Enennę, autorkę strony wicca.pl<sup>33</sup>. Swego rodzaju przełomem było pojawienie się na polskim rynku książek z „wicca” w tytule, przede wszystkim słynnego dzieła Scotta Cunnighama pt. *Wicca. Poradnik dla osób samotnie praktykujących magię*<sup>34</sup>. Także w prasie widać zainteresowanie wicca, ważny przykład stanowi tygodnik astrologiczny „Gwiazdy Mówią”, który już od 1998 roku publikował artykuły powiązane z tematem<sup>35</sup>, a także pomagał osobom zainteresowanym wicca w nawiązaniu kontaktu<sup>36</sup>.

Pod koniec lat dziewięćdziesiątych pojawił się kanał IRC #wicca-pl, utworzony przez grupę osób, które poznały się na zagranicznych kanałach. Na przełomie wieków założone zostały grupy dyskusyjne na Yahoo: wicca-pl<sup>37</sup>, potem wiccapklub<sup>38</sup>

<sup>27</sup> S.D. O’Leary, *op.cit.*, s. 52.

<sup>28</sup> P. Siuda, *op.cit.*, s. 77–78.

<sup>29</sup> D.E. Cowan, *op.cit.*, s. 121 (tłum. własne).

<sup>30</sup> O tych kowenach pisze między innymi Enenna (zob. <http://wicca.pl/?art=34> [dostęp: 04.01.2016]). Fakt istnienia w tym czasie kowenu w Warszawie stwierdza za to *explicite* Renata Furman, acz „w jego skład wchodził jednak wyłącznie cudzoziemcy pracujący w Polsce”, zob. R. Furman, *Wicca i wiccianie. Od tradycji do wirtualnej wspólnoty*, Kraków 2006, s. 62.

<sup>31</sup> Obecnie znajduje się pod adresem <http://manofcraft.w.interiowo.pl/> [dostęp: 04.01.2016] i nie jest już aktualizowana.

<sup>32</sup> Działała pod adresem <http://boss.com.pl/~krawcu>, obecnie nie istnieje.

<sup>33</sup> Enenna, *Wicca w Polsce*, <http://wicca.pl/?art=34> [dostęp: 04.01.2016].

<sup>34</sup> Tłum. M. Dykier, wyd. Astrum, 1998. Książka Cunnighama dotyczy wicca eklektycznego.

<sup>35</sup> M.in. kolumna *W kręgu wicca* oraz artykuły *Czarownice. Triumfalny powrót starej wiary*, nr 22/1998, *Magiczne narzędzia: sztylet obrzędowy*, nr 42/1998.

<sup>36</sup> R. Furman, *op.cit.*, s. 71.

<sup>37</sup> Utworzona w 2000 r. Zob. <http://groups.yahoo.com/neo/groups/wicca-pl> [dostęp: 04.01.2016].

<sup>38</sup> Utworzona w 2001 r. Zob. <http://groups.yahoo.com/neo/groups/wiccapklub> [dostęp: 04.01.2016].

i Wicca ABC<sup>39</sup>, wszystkie już dziś nieaktywne. Do głównych tematów poruszanych przez uczestników grupy wicca-pl należały magia i jej etyczne aspekty, święta, rytuały, wypracowywano także polskie tłumaczenia oryginalnych terminów. Grupa pełniła funkcję informacyjną, ale także integracyjną i psychologiczną, dając poczucie wspólnoty jej użytkownikom<sup>40</sup>. Spotkania w internecie zaczęły przekładać się na spotkania „w realu”, grupy dyskusyjne ustąpiły miejsca forum internetowym, natomiast w 2003 roku powstały dwie pierwsze strony poświęcone wyłącznie wicca: aktualizowane do dzisiaj Wicca.pl autorstwa Enenny<sup>41</sup> oraz „Na brzożowej korze spisane” 3Jane<sup>42</sup>. O wicca ogólnie pojętym traktowało także kilka innych, niedziałających już stron, na przykład Tor Inis autorstwa Sol<sup>43</sup>, Rozstaje Ailino<sup>44</sup> oraz eklektyczne Czarostwo Belladonny<sup>45</sup>.

Pierwsze dyskusje i strony dotyczyły wicca eklektycznego, natomiast początki wicca tradycyjnego to lata 2004–2007<sup>46</sup>. Wtedy Polacy zaczęli wyjeżdżać na szkolenia za granicę, głównie do Anglii, gdzie mogli przeżyć rytuał inicjacji. Jako pierwszych inicjowanych tradycyjnych wiccan wymienia się dziś Agni, Enennę i Jelonka<sup>47</sup>, którzy zaczęli szkolić uczniów i stali się arcykapłanami swoich własnych kowenów. W 2007 roku rozpoczął działalność polski oddział Międzynarodowej Federacji Pogańskiej, którego pierwszym koordynatorem był wiccanin tradycyjny wówczas z kowenu Enenny, Rawimir<sup>48</sup>.

## Wicca w Polsce dzisiaj: online i offline

Obecnie w Polsce istnieje kilka kowenów z różnych tradycji. Dokładne określenie liczby zgromadzeń jest trudne, acz szacuję, że społeczność tradycyjnych polskich wiccan liczy około kilkudziesięciu osób, łącznie z tymi, którzy chwilowo nie działają w żadnym kowenie, poszukują lub zastanawiają się nad założeniem własnego. Trzeba też podkreślić fakt, że nie jest to jednorodna społeczność, a poszczególne koweny raczej nie współpracują ze sobą i rzadko utrzymują kontakty towarzyskie. Można natomiast wyróżnić trzy główne środowiska powiązane z forami i stronami internetowymi:

<sup>39</sup> Utworzona w 2003 r. Zob. <http://groups.yahoo.com/neo/groups/Wicca-ABC> [dostęp: 04.01.2016].

<sup>40</sup> Zob. R Furman, *op.cit.*, s. 68–69.

<sup>41</sup> <http://wicca.pl>, istniejąca i aktualizowana do dzisiaj [dostęp: 04.01.2016].

<sup>42</sup> <http://birch.3jane.pl>, ostatni wpis z czerwca 2013 r. [dostęp: 04.01.2016].

<sup>43</sup> <http://torinis.pl>, nieistniejąca [dostęp: 04.01.2016].

<sup>44</sup> <http://rozstaje.silverion.org>, ostatni wpis ze stycznia 2006 r. [dostęp: 04.01.2016].

<sup>45</sup> <http://czarostwobelladonny.fc.pl>, nieistniejąca [dostęp: 07.01.2016].

<sup>46</sup> M. Witulski, *op.cit.*, s. 301.

<sup>47</sup> Agni została inicjowana jeszcze w latach 90., gdy mieszkała za granicą, niemniej w Polsce stała się znana dużo później, między innymi dzięki warsztatom poświęconym wicca, a później prowadzeniu swojego kowenu. Enenna przeszła rytuał inicjacji w 2005 r., a Jelonek w 2007 r. (obydwoje zostali inicjowani w Anglii).

<sup>48</sup> *Informacja o Federacji Pogańskiej*, <http://pl.paganfederation.org/informacja-federacji-poganskiej/> [dostęp: 05.01.2016].

1. Forum Wicca, założone w 2010 roku, połączone z dwóch poprzednich forów, powiązane ze stronami wicca.pl (Enenna) i wiccianie.pl (Rawimir), 25905 postów, 818 użytkowników.
2. Forum Wicca Tradycyjne, założone w 2011 roku, powiązane ze stroną dziki-gon.pl (Jelonek)<sup>49</sup>, 33642 postów, 1336 użytkowników.
3. Forum Wiccański Krąg, założone w 2012 roku, powiązane ze stroną wiccanskikrag.pl (Agni, Sheila oraz Arek), 20794 postów, 678 użytkowników<sup>50</sup>.

Na każdym z forów pojawiają się treści powiązane z samą religią – dyskusje nad wierzeniami, rytuałami, magią – propozycje spotkań offline, jak również pogaduszki towarzyskie. Oprócz stron i forów internetowych dziś wicca online to również blogi, strony i grupy na Facebooku (na przykład fanpage poszczególnych stron, jak Wicca.pl oraz Wiccański Krąg, grupy, jak Wicca Tradycyjne – Grupa Dyskusyjna czy społeczności, chociażby Wiccianie Trójmiasto).

Większość polskich wyznawców pierwsze kroki na drodze ku wicca stawiała w internecie – poszukując informacji na temat, albo wręcz napotykając po raz pierwszy ten enigmatyczny początkowo termin. Niektórzy czytali o wicca na zagranicznych stronach – jak Enenna, która natrafiła na stronę organizacji Covenant of the Goddess<sup>51</sup>, czy Sheila, która poszukiwała informacji do gry<sup>52</sup>. Późniejsze „pokolenia” wiccan miały szanse korzystać ze stron w języku polskim, zarówno autorstwa osób zaangażowanych, jak i z artykułów publicystycznych czy naukowych. Jak opowiedziała mi jedna z kapłanek:

Mój pierwszy kontakt z tym słowem to była praca Marka Rau [...]. To było jeszcze w podstawówce, jak się internet pojawił w moim domu, jeszcze na tym syczącym kablu, co się łączyło z TPSA. To ja po prostu wpisałam „czarownice” i klikałam „szukaj” [...]. Wtedy pierwszy raz się zetknęłam z tym, że są jacyś ludzie, którzy uważają się za czarownice i bez obciachu o tym mówią<sup>53</sup>.

Internet dla wielu polskich tradycyjnych wiccan stał się początkiem drogi ku inicjacji, źródłem wiedzy i sposobem komunikacji z pozostałymi wyznawcami, ale wicca w Polsce plasuje się zdecydowanie bliżej *religion online*. Nie oznacza to braku aktywności reprezentującej *online religion* – z pewnością w polskim internecie istniał jeden cyberkowen.

<sup>49</sup> Strona Dziki Gon na chwilę obecną [11.01.2016] jest niedostępna, niemniej Jelonek na forum obiecuje jej reaktywację, zob. post z 3.12.2015, <http://tradycyjne-wicca.pl/viewtopic.php?f=21&t=1238&sid=7311aa7db10449780d306453c0808c28&start=10> [dostęp: 11.01.2016].

<sup>50</sup> Stan postów i użytkowników wszystkich forów na dzień 13.01.2016.

<sup>51</sup> „W późnym liceum trafiłam na ideę wicca. To była strona organizacji Covenant of the Goddess” (cytat z wywiadu przeprowadzonego 12.07.2014).

<sup>52</sup> „Cała witryna składała się dosłownie z czterech stron. I na tych stronach były opisane [...] wicca, thelema, magia chaosu” (cytat z wywiadu przeprowadzonego 28.08.2014).

<sup>53</sup> Rozmówczyni pragnęła pozostać anonimowa. Cytat z wywiadu przeprowadzonego 15.11.2014. Wspomnianą pracę M. Rau, *Współczesny ruch neopogański w Europie*, można znaleźć w serwisie Taraka: [http://www.taraka.pl/ruch\\_neopogański\\_00](http://www.taraka.pl/ruch_neopogański_00) [dostęp: 07.01.2016].

## Cyberkowen w polskim internecie

Pierwsze pomysły założenia cyberkowenu pojawiły się w czasach list dyskusyjnych. Renata Furman, analizując listę wicca-pl, wspomina o pomysłach utworzenia cyberkowenu (określanego przez jednego z użytkowników jako „internetowy coven zrzeszający NAS”<sup>54</sup>), przyjętym dość ambiwalentnie. Z uwagi na brak kompromisu najprawdopodobniej inicjatywa ta nie doszła do skutku, nie odprowadzono także żadnych rytuałów online<sup>55</sup>.

Jedyną inicjatywą, którą według moich badań można określić jako polski cyberkowen, był kowen powiązany ze stroną Czarostwo Belladonna oraz Forum Czarostwa Belladonna<sup>56</sup>, wpisujący się w drugą kategorię z pięciu zaproponowanych przez Cowana („koweny istniejące zarówno on-, jak i offline”). Belladonna, określająca się jako wiccanka podążająca samotną ścieżką, obecnie prowadzi bloga Czarostwo Belli<sup>57</sup>, natomiast pod koniec 2003 roku założyła internetowy kowen (pod nazwą po prostu „Kowen”). Na stronie informacyjnej Kowenu napisała:

Marzyłam o założeniu Kowenu, który stanowiłby grupę przyjaciół, którzy wymieniliby się swoim magicznym doświadczeniem, poglądami [...]. W związku z faktem, iż jesteśmy rozrzućeni po całej Polsce, pojawił się pomysł stworzenia Kowenu za pomocą internetu<sup>58</sup>.

Kowen, zdefiniowany jako „stowarzyszenie ezoteryczno-magiczne zrzeszające Wiccan oraz neopogan kroczących bliską wiccańskiej ścieżką”<sup>59</sup>, składał się z dwóch etapów wtajemniczenia: Łysej Góry oraz Kowenu Właściwego. Każdy z etapów miał swoją podstronę zabezpieczoną hasłem, które otrzymywali jedynie wtajemniczeni. Działalność Kowenu opierała się na wymianie wiedzy i doświadczeń dzięki tajnemu forum. Jak ujęła to jedna z członkiń, „na kowenowym forum prowadziło się rozmowy podobne jak na głównym, może ludzie byli nieco bardziej otwarci”<sup>60</sup>. Członkowie Kowenu Właściwego mieli dostęp do bardziej zaawansowanej wiedzy i technik magicznych, które stanowiły „kwintesencję [ich – JMK] pracy, wiedzy i doświadczenia”. Celem pierwszego wtajemniczenia były obserwacja i przygotowanie do wtajemniczenia ostatecznego – Kowenu Właściwego – i uzyskania rzeczowej wiedzy i technik. Na stronie można znaleźć listę 21 uczestników Kowenu, w tym 15 członków Łysej Góry oraz 6 Kowenu Właściwego<sup>61</sup>.

<sup>54</sup> R. Furman, *op.cit.*, s. 226.

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 226–227.

<sup>56</sup> Forum kilkakrotnie zmieniało domeny, jedną z archiwalnych wersji można znaleźć pod adresem <http://free4web.pl/3/0,61270,default.html> jako „Relikt przeszłości – Stare Forum Czarostwa Belladonna” [11.01.2016].

<sup>57</sup> Pod adresem <http://czarostwobelle.blog.pl/> [dostęp: 11.01.2016].

<sup>58</sup> Strona kowenu już nie istnieje. Dostęp do wszystkich podstron za pomocą Internet Archive: <http://web.archive.org/web/20050218194347/http://kowen.republika.pl/index.html> [dostęp: 11.01.2016].

<sup>59</sup> *Program Kowenu*, <https://web.archive.org/web/20050126084003/http://kowen.republika.pl/program.html> [dostęp: 11.01.2016].

<sup>60</sup> Cytat z maila do autorki artykułu, 20.01.2016. Rozmówczyni pragnęła pozostać anonimowa.

<sup>61</sup> *Od członków Kowenu*, <https://web.archive.org/web/20050208093105/http://kowen.republika.pl/czlonkowie.html> [dostęp: 11.01.2016].

Na stronie Kowenu często jest podkreślane, że stanowi on grupę przyjaciół, którzy muszą się dobrze poznać i zgodnie współpracować. Częścią pracy Kowenu, oprócz wymiany wiedzy online, były też spotkania offline, między innymi zlot w sierpniu 2004 roku w Szklarskiej Porębie. Uczestniczyło w nim kilkanaście osób, zarówno członków Kowenu, jak użytkowników forum Czarostwo Belladonna. Oprócz wspólnego biesiadowania przy ognisku podczas zlotu odbyły się warsztaty Reiki oraz rytuał, w którym uczestniczyli wyłącznie członkowie Kowenu<sup>62</sup>.

Trudno stwierdzić z całą pewnością, jak potoczyły się losy Kowenu i kiedy przestał istnieć – najprawdopodobniej jego działalność skupiała się bardziej na wymianie wiedzy na forach i sporadycznych spotkaniach offline niż na odprawianiu rytuałów online. Nie dotarłam do żadnej innej polskiej grupy, którą można określić jako cyberkowen, podobnie jak nie natrafiłam na ślad wiccańskich rytuałów online. Warto podkreślić, że strona, forum i blog Belladonna reprezentują wicca eklektyczne, a to niesie ze sobą ważne konsekwencje.

## Wicca tradycyjne a *online religion*

Cyberkowen i rytuały online wydają się domeną właśnie wicca eklektycznego. W wicca tradycyjnym znacznie ważniejsze są spotkania offline, i chociaż kontakt internetowy jest również istotny z wielu przyczyn, nic nie zastąpi rzeczywistego doświadczenia. To przypuszczenie potwierdza opinia Sheili z Wiccańskiego Kręgu:

Rdzeniem i najważniejszą częścią rytuału jest dla nas [wiccan tradycyjnych – JMK] misterium, bezpośrednio doświadczanie naszych Bogów, nie przez ekran komputera [...]. Robienie rytuału za pomocą czatu czy kamery nie pozwala prawdziwie spotkać się ani z Bogami, ani z Braćmi i Siostrami, ani nie prowadzi do zmian w naszym życiu i naszej podświadomości<sup>63</sup>.

Wicca tradycyjne w Polsce może zatem funkcjonować w sieci jako *religion online*, z pewną dozą interaktywności, ale bez instytucji cyberkowenów oraz rytuałów online. Internet początkowo służył jako źródło informacji na temat wicca, stawiano pierwsze kroki na listach dyskusyjnych, forach i stronach, dyskutowano, tworzone polską terminologię. Z czasem wicca w internecie zaczęło się profesjonalizować: pojawiły się strony prowadzone przez inicjowanych wiccan tradycyjnych, którzy wiedzę o religii czerpią z własnej praktyki. Słychać jednak głosy, że nic nie zastąpi rzeczywistych spotkań<sup>64</sup>, bo właśnie w ten sposób najprościej poznać wicca. Nie mówiąc już o osobistym kontakcie z nauczycielem i o tym, że wiccanin inicjowany uczy się „przez naśladowanie i dzięki osobistym instrukcjom osoby, która przeszła

<sup>62</sup> Relacja ze zlotu użytkownika o nicku „druid” na forum Czarostwa Belladonna: <http://free4web.pl/3/2,61270,110880,2658420,Thread.html> [dostęp: 11.01.2016].

<sup>63</sup> Cytat z maila do autorki artykułu, 6.01.2016.

<sup>64</sup> Jak to ujął Jelonek, odpowiadając na pytanie, czy forum Tradycyjne Wicca „umarło”: „Forum żyje, ma się dobrze, choć tak jak wielokrotnie pisałem, raczej jestem teraz nastawiany bardziej na działania w realu”. Zob. <http://tradycyjne-wicca.pl/viewtopic.php?f=11&t=1339> [dostęp: 15.11.2015].

podobne szkolenie”<sup>65</sup>. Wicca tradycyjnie pozostaje religią inicjacyjną: jeśli ktoś chce przejść rytuał inicjacji, musi odnaleźć nauczyciela i kowen.

Truizmem będzie stwierdzenie, że sieć posiada wiele zalet, niemniej szeroko pojęte wicca w internecie generuje także problemy i konflikty. Interaktywność, listy dyskusyjne, możliwość dodawania komentarzy czy instytucja forów pozwalają na wymianę poglądów i konstruktywną krytykę, ale umożliwiają również tzw. hejt czy kłótnie, które z cyberprzestrzeni często przenoszą się do rzeczywistości. Między innymi przez bardzo gorące dyskusje na forach internetowych polska społeczność wiccancan jest podzielona. Zdarza się również, że na danej stronie czy w forumowym wątku można znaleźć personalne uszczypliwości.

Drugi, nie mniej ważny problem, stanowi jakość informacji na temat wicca, publikowanych w internecie: pewne strony są uważane za nierzetelne, kopiujące z przypadkowych źródeł. Wspomniane przeze mnie strony (wicca.pl, dzikigon.pl i wiccanski-krag.com) oraz połączone z nimi fora powstały między innymi po to, żeby przekazywać kompetentną wiedzę na temat wicca. Jak ujęła to Agni:

Po to prowadzimy forum [Wiccański Krąg – JMK], żeby korygować błędy pojawiające się na innych stronach internetowych i aby dawać wam rzetelne informacje. Bzdur o Wicca na internecie można znaleźć bardzo dużo<sup>66</sup>.

Nie można pominąć także kwestii autorytetu i konstruowania tożsamości – innymi słowy, skąd przeciętny użytkownik internetu może wiedzieć, że dana osoba, przedstawiająca się jako kompetentna w temacie, faktycznie jest na przykład kapłanką trzeciego stopnia, za którą się podaje? Ta niepewność może stwarzać pewne trudności (i dla internauty poszukującego informacji, i dla naukowca podczas badań)<sup>67</sup>. Tym bardziej logicznym wyjściem wydaje się spotkanie „w realu”. Istnieją także możliwości sprawdzenia, czy dana osoba lub kowen należą do konkretnej linii tradycyjnego wicca, m.in. Inicjatywa Druga Opinia<sup>68</sup> albo kontakt z Międzynarodową Federacją Pogańską.

## Podsumowanie

Sam fakt, że historycznie „wicca w Polsce” równa się „wicca w polskim internecie”, świadczy o tym, jak wielką rolę pełni sieć w tej materii. Rosnąca liczba stron, grup dyskusyjnych, forów to jeden z czynników świadczących o rozwoju wicca w Polsce i jego popularności. Co więcej, znakomita większość moich rozmówców

<sup>65</sup> Enenna, *Szukanie nauczyciela*, <http://wicca.pl/?art=29> [dostęp: 11.01.2016].

<sup>66</sup> Wątek: *Jak stawiać pierwsze kroki na drodze ku Wicca*, <http://forum.wiccanski-krag.com/view-topic.php?f=14&t=386&hilit=jest+du%C5%BCo+stron+nie+wszystkie&start=30> [dostęp: 15.11.2015].

<sup>67</sup> To też punkt wyjścia m.in. do badań nad konstruowaniem swojej tożsamości w sieci. Douglas E. Cowan podczas swoich badań natrafił na wielu użytkowników, deklarujących się jako arcykapłan tej czy innej tradycji, niepodających jednak większej ilości informacji. Zob. D.E. Cowan, *The Internet*, [w:] *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, red. M. Stausberg, S. Engler, New York 2011, s. 459–473.

<sup>68</sup> Zob. *Inicjatywa Druga Opinia*, [http://wiccanski-krag.com/druga\\_opinia.html](http://wiccanski-krag.com/druga_opinia.html) [dostęp: 11.01.2016].

dowiedziała się o istnieniu wicca właśnie podczas surfowania w sieci. Nie twierdzę, że bez rozwoju internetu wicca w Polsce nigdy by się nie pojawiło, wręcz przeciwnie, niemniej internet do rozwoju wicca w Polsce przyczynił się ogromnie.

Z samej swojej istoty wicca tradycyjne, które jest głównym przedmiotem moich badań, nie może funkcjonować jako *online religion*. Nic nie zastąpi bezpośredniej relacji, nie tylko mistycznego spotkania z sacrum podczas rytuału, ale także po prostu kontaktu z innymi wiccami. Jak to ujął Jelonek, „najlepiej jest po prostu się spotkać i pogadać, bo Wicca nie dzieje się w internecie, tylko w realu”<sup>69</sup>. Online można za to poczytać o wicca na stronach prowadzonych przez inicjowanych wyznawców, podyskutować na forum, umówić się na „wiccano” (jak niektórzy określają nieformalne spotkanie w knajpie), wypromować warsztaty czy wyjazd – internet takie działania niezwykle ułatwia.

## Bibliografia

- Cowan D.E., *Cyberhenge. Modern Pagans on the Internet*, New York 2005.
- Cowan D.E., *The Internet*, [w:] *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, red. M. Stausberg, S. Engler, New York 2011, s. 459–473.
- Cunnighama S., *Wicca. Poradnik dla osób samotnie praktykujących magię*, tłum. M. Dykier, wyd. Astrum, 1998.
- Furman R., *Wicca i wiccianie. Od tradycji do wirtualnej wspólnoty*, Kraków 2006.
- Helland C., *Online religion as lived religion. Methodological issues in the study of religious participation on the internet*, „Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet” 2005, nr 1, <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/5823> [dostęp: 05.01.2016].
- Helland C., *Online Religion/Religion Online and Virtual Communities*, [w:] *Religion on the Internet. Research Prospects and Promises*, red. J.K. Hadden, D.E. Cowan, New York 2000, s. 205–233.
- Heselton P., *Wiccan Roots: Gerald Gardner and the Modern Witchcraft Revival*, Chieveley 2000.
- Hutton R., *The Triumph of the Moon*, Oxford 2001.
- Kaufman J., *Wywiad rozumiejący*, tłum. A. Kapciak, Warszawa 2010.
- Lofland J., Snow D., Andersson L. i Lofland L.H., *Analiza układów społecznych*, tłum. A. Kor-dasiewicz, S. Urbańska, M. Żychlińska, Warszawa 2009.
- McSherry L., za: Cowan D.E., *Cyberhenge. Modern Pagans on the Internet*, New York 2005 (tłum. własne).
- O’Leary S.D., *Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks*, [w:] *Religion Online. Finding Faith on the Internet*, red. L.L. Dawson, D.E. Cowan, New York 2004, s. 37–58.
- Siuda P., *Religia a internet. O przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni*, Warszawa 2010.
- Strutyński M., *Neopogaństwo*, Kraków 2014.
- Witulski M., *Próba zdefiniowania i usystematyzowania ruchu Wicca*, „Państwo i Społeczeństwo” 2009, nr 4, s. 5–22.

<sup>69</sup> Forum Tradycyjne Wicca, <http://tradycyjne-wicca.pl/viewtopic.php?f=11&t=1330> [dostęp: 11.01.2016].

**Wicca tradycyjne w polskim internecie – wybrane przykłady (dostęp do wszystkich stron:  
13.01.2016)**

Fora:

<http://forum.wicca.com.pl/>  
<http://tradycyjne-wicca.pl/>  
<http://forum.wiccanski-krag.com/>

Strony:

<http://boss.com.pl/~krawcu>  
<http://dzikigon.pl>  
<http://manofcraft.w.interiowo.pl/>  
<http://sacred-texts.com/bos/bos451.htm>  
<http://sacred-texts.com/bos/bos449.htm>  
<http://wicca.pl>  
<http://wiccanie.pl/>  
<http://wiccanski-krag.com>  
<http://www.diecezja.pl/>  
<http://www.deon.pl/>

Facebook:

Wiccanie Trójmiasto, <https://www.facebook.com/wiccanietrojmiasto>  
 Wicca Tradycyjne – Grupa Dyskusyjna, <https://www.facebook.com/groups/265463816804303>  
 Wicca.pl, <https://www.facebook.com/wiccapl-313134052117004>  
 Wicca Tradycyjne Polska, <https://www.facebook.com/WiccaTradycyjnePolska>

*What Is A Cyber Coven?* <http://jaguarmoon.org/whatis.php>

*The Internet Books of Shadows*, <http://sacred-texts.com/bos/index.htm>

*W kręgu wicca oraz artykuły Czarownice. Triumfalny powrót starej wiary*, nr 22/1998, *Magiczne narzędzia: sztylet obrzędowy*, nr 42/1998

**Spis wywiadów** (nagrania dźwiękowe oraz transkrypcje wywiadów w archiwum autorki)

Ennena, wywiad przeprowadzony przez autorkę w dniu 12.08.2014 r. w Warszawie.  
 Wietrzny, wywiad przeprowadzony przez autorkę w dniu 13.08.2014 r. w Warszawie.  
 Sheila, wywiad przeprowadzony przez autorkę w dniu 28.08.2014 r. w Warszawie.  
 Wiccanka, wywiad przeprowadzony przez autorkę w dniu 15.11.2014 r. w Warszawie.





# Some Remarks on Research on Gender Roles in the Textual Sources of Buddhism<sup>1</sup>

Joanna Gruszevska  
Institute of Philosophy  
Jagiellonian University

## Abstract

The presented paper reflects on the perspective of the field of Buddhist studies/Buddhology relating to research on gender roles, especially female roles in Buddhist traditions within the scope of textual study of sources. After briefly introducing the discipline and the history of research on gender within Buddhist studies, the article concentrates on the main shortcomings and also the current perspectives and postulates of contemporary research on gender roles in Buddhism.

**Key words:** Buddhism, Buddhist studies, gender studies, gender, gender roles, women in Buddhism

**Słowa kluczowe:** buddyzm, badania nad buddyzmem, gender studies, płęć kulturowa, role płciowe, kobieta w buddyzmie

This paper offers some reflections on the scholarly perspective of gender studies in the field of Buddhology or Buddhist studies. I would like to focus mainly on gender studies as an approach towards the study of women's status in Buddhism. My aim is to indicate problems I find significant, namely the lack of research on non-feminine gender roles in Buddhism and the continuity of application of the contemporary Western framework of thinking towards the object of research, and give suggestions on addressing these problems.

Buddhist studies, or Buddhology, is generally viewed as an interdisciplinary scholarly discipline. It is traditionally classified as a discipline in the field of oriental studies, that emerged as an outcome of the broadening of the topic to other, more

---

<sup>1</sup> Previous version of the paper was presented under the title *Feminist Approach in the Study of Buddhism – Some Remarks* at the Second International Krakow Study of Religions Symposium *Religion: Fields of Research, Methods and Perspectives*.

traditional disciplines like Indology, Sinology, Mongolian studies etc.<sup>2</sup> According to the distinguished Polish Buddhologist Marek Mejor, “Buddhology is a discipline which researches Buddhism in its various forms, and its main method of research is philology – understood as scholarship on language, literature etc.”<sup>3</sup> The textual approach and philological methods of analysis are the main features of the methodology of research on early Buddhist traditions. Of course, this approach is only partially applicable for research on contemporary traditions, which, apart from textual sources, can also engage fieldwork and methods of qualitative research from anthropology or social sciences. In recent decades we have also witnessed a wider application of archaeological and epigraphical sources in the study of historical Buddhist traditions. Nevertheless, the focus on textual sources remains a distinguishing mark of Buddhology as a discipline in general.

Since Buddhology is an interdisciplinary mode of study, it also engages in methods from other fields, such as social sciences – an example of this is the recent application of gender studies to research gender roles in Buddhist textual traditions or in contemporary Buddhist-oriented societies. However, even if we can trace the beginning of scholarly reflection on the place of women in Buddhism back to the late nineteenth century – the time of the emergence of Buddhist studies as a discipline – only in recent decades has it gained a position as a significant field of study. Gender studies in its general concept situates itself among currents stemming from feminist scholarship, namely an intellectual trend known as academic feminism, which has a very broad, interdisciplinary character, as it combines methods of various scientific approaches (e.g. sociology, philosophy, literary criticism). The distinctive feature of gender studies is the use of the category “gender,” which is defined in terms of a role, as its primary category, separating it from “sex,” which is treated as only a biological category. Gender studies in general primarily focus on the study of gender roles in culture and society.

Feminist scholarship, and, subsequently, the gender studies approach have been widely used in the study of Buddhism. Their application in the field of Buddhology began simultaneously with the emergence of the study of Buddhism in the West in the late nineteenth century. Historically, the first papers concerning the role of women in early Buddhism were presented at the Ninth International Congress of Orientalists in 1892 and were published a year later.<sup>4</sup> They were delivered by two female scholars associated mostly with the study of the Pali language – Caroline Augusta Foley Rhys-Davids and Mabel Bode, who devoted their papers to the role of women in the “Buddhist reformation,” taking into account hagiographies of eminent Buddhist nuns present in the Pali Canon. Although the topic of female roles in Buddhist tradition was not a major topic of interest in male-dominated academic circles, and

---

<sup>2</sup> M. Mejor, *Uwagi o historii i perspektywach rozwoju studiów nad buddyzmem* [Remarks on the History and Perspectives of Development of Buddhist studies], in: *Buddyzm (Studia Religioznika 37)*, J. Drabina (ed.), Kraków 2004.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>4</sup> A. Collett, *Buddhism and Gender: Reframing and Refocusing the Debate*, “Journal of Feminist Studies in Religion” (Fall, 2006), vol. 22, no. 2 p. 55.

the attempts of both scholars were generally overlooked by their contemporaries, present-day scholars agree that those first endeavours were a valid contribution to the study of Buddhism.<sup>5</sup> A detailed examination of the scholarship of Rhys-Davids and Bode from the perspective of the debate on Buddhism and gender was presented by Alice Collett in her compelling paper “Buddhism and Gender: Reframing and Refocusing the Debate.” Collett, by analysing not only Rhys Davids’s academic work, but also her personal writings, shows how the early research was motivated and what challenges were met by the pioneering scholars of female roles in Buddhism. From her analyses we can extrapolate that the interest of the aforementioned scholars in studying the position of women in early Buddhism developed from their personal convictions – Rhys-Davids was even briefly a supporter of the woman’s suffrage movement.<sup>6</sup> Although ground-breaking in the choice of topic and approach, the first attempts by the two scholars were not able to avoid the shortcomings typical of late-nineteenth-century researchers from a Western background: the main one being that they shared a certain Orientalist<sup>7</sup> prejudice.<sup>8</sup> The popular notion in those times was also to picture the historical Buddha as a social reformer – a view that was challenged by later scholarship on Buddhism – and thus the first female scholars of Buddhism had the tendency to describe Buddha as a reformer also with respect to the position of women.<sup>9</sup> These shortcomings were also present in the book which was undoubtedly the next milestone in studying women in Buddhism – the first monograph on the subject authored by I.B. Horner, *Women under Primitive Buddhism. Laywomen and Almswomen*,<sup>10</sup> which, although originally published in 1930, remains a classic work today. Horner’s greatest contribution to the field of scholarship on the place of women in Buddhism was the distinction of various social models and roles of women depicted in Pali literature. Nevertheless, she saw Buddhism as if it were a modern egalitarian social current, which was a rather simplified vision. She also stressed that Buddhism in ancient India was a solution for the oppression that women suffered from Brahmanism, which she described as a patriarchal and misogynous religion in comparison to egalitarian, open-minded Buddhism.<sup>11</sup> Contemporary scholarship shows that this vision was rather inaccurate, and Buddhist literature also contains many passages that could be considered misogynous; it was also proven that it was not as egalitarian as the first Western scholars of Buddhism thought. This deficiency may have come from her methodological assumptions – she analysed only the sources in the Pali language.<sup>12</sup> A possible solution could be to focus more on the historical

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>7</sup> “Orientalism” is a term coined by Edward Said, who defines it as a set of prejudices of people of the West towards the East and things Eastern, within which the East was seen as underdeveloped or within a romantic vision of “the mystic East”: E. Said, *Orientalism*, New York 1978.

<sup>8</sup> A. Collett, *op.cit.*, p. 68.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>10</sup> I.B. Horner, *Women under Primitive Buddhism. Laywomen and Almswomen*, London 1930.

<sup>11</sup> J.S. Walters, “A Voice from the Silence: The Buddha’s Mother’s Story,” *History of Religions* (May, 1994), vol. 33, no. 4 p. 360. See also A. Collett, *op.cit.*, pp. 74–76.

<sup>12</sup> A. Collett, *op.cit.*, p. 69.

context in which the tradition has emerged and considering other Indian sources, such as Sanskrit or Vedic Sanskrit literature. These sources could become an important factor contributing to the development of a more coherent image of the position of women in Brahmanism, and deliver a relevant point of reference in constructing a coherent vision of the view of women in Ancient India.

Further significant scholarship on gender in Buddhism was developed only during the second half of the twentieth century. The introduction of the academic feminism and gender studies approach influenced further academic reflection on the subject. An important example of this phenomenon is the work of Rita M. Gross, whose most influential book remains *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*.<sup>13</sup> As Gross herself writes, in her early scholarly work she criticised the lack of feminist perspective in the methodological approach in the field of history of religions, that resulted in a lack of scientific works about women's religiosity. This led her to create the first doctoral dissertation dealing with the place of women in religion to be accepted by a major graduate institution, written under the guidance of Mircea Eliade at the University of Chicago.<sup>14</sup> In the field of research on Buddhism and gender, her major contribution is the introduction of systematised feminist critique in the study of Buddhism on a wider scale, along the lines of the feminist critique of Christianity. Her perspective can be problematic as she combines the outsider's view (as a scholar) with that of an insider (a follower of the religion being researched). In her own words, she works as a comparativist, a feminist, and a Buddhist "theologian."<sup>15</sup> Although her work was criticised as having an Orientalist prejudice and for certain generalisations,<sup>16</sup> the change in the perspective of scholarly approach towards roles of women in religion remains a valid contribution.

Recent decades were also the time when the ancient sources ceased to be the predominant material analysed by the scholars of Buddhism. The twentieth century introduced a form of scholarship that was concerned with the relations between tradition and modernity. From this time on, scholars stopped writing only about women of an ancient era, but started to include modern Asian Buddhists and Western Buddhists in their research. This broader approach introduced new problems: that of the researcher's own perspective. As the Taiwanese author Wei-Yi Cheng remarks, Western feminism's theoretical and empirical analyses of other cultures are often based on Western values and neglect the variation of values within and among other cultures.<sup>17</sup> Referring to her own experience, Cheng stresses that modern Asian women can feel

---

<sup>13</sup> R.M. Gross, *Buddhism after Patriarchy. A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, State University of New York 1993. I cite after the first Indian edition by Sri Satguru Publications, New Delhi 1995.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 293. However, the dissertation concerned not Buddhist traditions, but aboriginal religion in Australia – R.M. Gross, *Exclusion and Participation: The Role of Women in Aboriginal Australian Religion* (1975).

<sup>15</sup> R.M. Gross, *Buddhism after Patriarchy...*, p. 5.

<sup>16</sup> N.S. Salgado, *Buddhist Nuns and Gendered Practice: In Search of the Female Renunciant*, Oxford–New York 2013, pp. 29–30.

<sup>17</sup> W. Cheng, *Buddhist Nuns in Taiwan and Sri Lanka: A Critique of the Feminist Perspective*, London 2007, p. 7.

alienated when reading analyses of Buddhism (ancient and modern) written with an Orientalist rhetoric from the Western perspective.<sup>18</sup> This proves that Orientalism remains one of the major problems of contemporary scholarship – both in the scholarship based on textual study of ancient sources, and in the study of modern Buddhist-oriented societies. The solution she proposes is to pursue a cross-cultural perspective in the research, and study the phenomenon from a wider angle. How hard this problem is to avoid can be seen in the scholarship of Cheng herself. I concur with the opinion of Nirmala S. Salgado, who states that Cheng failed to steer clear of the Orientalist perspective in her work.<sup>19</sup> Salgado introduces her conclusions on gender in Buddhism-oriented scholarship in the first chapters of her book *Buddhist Nuns and Gendered Practice: In Search of the Female Renunciant*, which addresses the issue of Buddhist nuns in Sri Lankan society. She argues that scholars like Rita M. Gross, Wei-Yi Cheng and Tessa Bartholomeusz “address gender and women’s studies in Buddhism by using master narratives that are of questionable relevance to the everyday lives of women living in Buddhist countries.”<sup>20</sup>

Furthermore, in my opinion, the notions on which the research on gender in modern applications of Buddhism is formed still stem from the author’s views on the earliest forms of Buddhism. The textual approach is to some extent unavoidable as the researchers frequently refer to the canonical literature of Buddhism. Even the contemporary Buddhist teachers of various traditions refer to what the Buddha said about a given subject, and thus shape the framework in which their followers think. The problem that emerges at this point is that the interpretation of a given researcher does not always take the cultural and historical context in which the canonical sources appeared into consideration. The problem of the historical context being overlooked by some scholars researching gender roles in Buddhism is pointed out, among others, by the author of *The Power of Denial: Buddhism, Purity and Gender*, Bernard Faure. According to him, the main methodological problems in feminist interpretations of Buddhism are the following: first, among some researchers there is a certain hermeneutical naïveté or wishful thinking that insists on taking texts at face value and reading them through one single code. Second, he points out a certain ideological problem, namely the danger of “ventriloquism when speaking in the name of a silent other.” Third, he stresses the problems that arise due to the lack of attention towards the socio-historical context.<sup>21</sup>

Faure argues that many examples of the feminist-oriented approach are concerned with two extremes: either with praising some outstanding women figures of history or literature, or with concentrating on the subordinate or inferior position of women in a given society. He stresses that this mode of research orientation is “criticized as being blind to cultural and historical contexts and inequalities other than those related to gender, and so as being complicit in perpetuating the image of women as passive

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>19</sup> N.S. Salgado, *op.cit.*, pp. 40–41.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>21</sup> B. Faure, *The Power of Denial: Buddhism, Purity and Gender*, Princeton 2003, p. 4.

victims.”<sup>22</sup> In his opinion the work of a historian should not be determined by an ideological or political agenda. He concludes:

A more nuanced reading would acknowledge that, while some women were passive victims, others were not. The responsible historian needs to attend to both sides. All models, whatever their initial validity, become counterproductive when they are determined by an ideological or political agenda, and are flawed from an historian’s viewpoint.<sup>23</sup>

Lack of attention to the historical and cultural context and at the same time stressing the gender methodological approach can lead to interpretations that would vary conspicuously from the interpretation from the research that is able to combine the two.

Recent years have shown that the perspective of the contemporary scholars researching Buddhism and gender is evolving. The research shows more reflection on methodology, and the topics are more varied. Authors are more widely addressing the role of women in religion and society, not only examining the outstanding female figures or woman-victims, but also covering such topics as motherhood and childbirth,<sup>24</sup> family life from the Buddhist perspective,<sup>25</sup> the concepts of marriage,<sup>26</sup> or attitudes towards children<sup>27</sup> in Buddhist traditions.

Scholars such as Collett and Karen Derris have pointed out that there has been a major overlooking in the scholarship of women in Buddhism when it comes to the choice of the texts to be analysed. In the case of study of the Pali Canon, Collett notes that some texts have been “over-studied,” and thus have formed the centre of the textual debate on women in early Buddhism, namely the *Therīgāthā* and *Vinaya*.<sup>28</sup> Similarly, the emphasis on particular sources and overlooking others may influence not only the scholarly debate but also women’s roles in contemporary Buddhist-oriented societies. As Derris puts it,

Canonical texts, perhaps none more so than the *Therīgāthā* (*Songs of Elder Nuns*), have long represented a source of both inspiration and justification as women seek to establish roles in the sangha and Buddhist societies. However, later commentarial and postcanonical literature, from the fifth century CE onward, in Pali and vernacular languages, have largely been overlooked,

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> R. Ohnuma, *Ties That Bind: Maternal Imagery and Discourse in Indian Buddhism*, Oxford–New York 2012; L. Wilson (ed.), *Family in Buddhism*, New York 2013; A. Paris Langenberg, *Female Monastic Healing and Midwifery: A View from the Vinaya Tradition*, “Journal of Buddhist Ethics” 2014, vol. 21.

<sup>25</sup> S. Clarke, *Family Matters in Indian Buddhist Monasticisms*, Honolulu 2014.

<sup>26</sup> Articles by Karen Muldoon-Hules, “Avadānaśataka: The Role of Brahmanical Marriage in a Buddhist Text,” and Jonathan S. Walters, “Apadāna Therī-apadāna: Wives of the Saints: Marriage and Kamma in the Path to Arahantship,” both published in: *Women in Early Indian Buddhism: Comparative Textual Studies*, A. Collett (ed.), New York 2013; K. Muldoon-Hules, *Brides of the Buddha and Other Stories: Reading the Women’s Stories of the 8th Varga of the Avadānaśataka in Context* (Unpublished dissertation UCLA 2011).

<sup>27</sup> *Little Buddhas: Children and Childhoods in Buddhist Texts and Traditions*, V.R. Sasson, Oxford University Press 2012.

<sup>28</sup> A. Collett, *Historio-Critical Hermeneutics in the Study of Women in Early Indian Buddhism*, “Nunmen” 56 (2009) 91–117, p. 107.

and yet this large corpus also offers valuable representations of women, gender, and sexuality that could usefully be held up to further the agendas of women seeking to define their roles and opportunities in Buddhist institutions and communities.<sup>29</sup>

A meticulous reading of under-researched textual traditions could also render a detailed comparative study possible between depictions of women in the particular canonical and paracanonical texts on a wider scale, which also remains one of the postulates of the discipline.<sup>30</sup> The situation pointed out by the aforementioned scholars is gradually changing – the growing interest in the field of Buddhism and gender scholarship results in translations of texts which were previously not translated into Western languages, an example of which might be Jonathan S. Walters’s forthcoming translations of the stories from the collection of the *Apadāna* texts from the *Khuddaka nikāya* of the Pali Canon.<sup>31</sup>

Without a doubt, the development of scholarship on previously neglected topics can help to provide a more coherent vision of the place of women and their religious life in Buddhist traditions. Nevertheless, in my opinion an especially significant problem nowadays is the lack of research on non-feminine gender roles in Buddhism. While at present we have access to growing scholarship on gender in the feminine context, the lack of studies on Buddhist discourse on masculinity and homosexuality remains a postulate of contemporary research. There are, however, some attempts in the field that try to fill this gap. The first monograph on the issue of masculinity in early Buddhism was published by John Powers in 2009. In his book entitled *A Bull of a Man: Images of Masculinity, Sex and the Body in Indian Buddhism*,<sup>32</sup> Powers showed how a close reading of well-known passages from the Buddhist canon in the lines of masculine studies can bring interesting results, and even rewrite the mode of how the Buddhist tradition is perceived. His attempt, although sometimes criticised,<sup>33</sup> nevertheless showed the inadequacy of studies on the problem of masculinity in early Buddhism, even though we have access to a vast amount of not only textual, but also iconographic sources. Among the issues that Powers addresses in his book is the issue of homosexuality in the canonical sources, mainly in the scriptures coming from the field of monastic discipline – which is a contribution to the study of another insufficiently studied topic, homosexuality in Buddhism. The only previous scholarship on the subject is the articles that appeared in the volume *Buddhism, Sexuality and Gender*, namely Leonard Zwilling’s *Homosexuality as Seen in Indian Buddhist Texts* and Paul Gordan Schalow’s *Kukai and the Tradition of Male Love in Japanese Buddhism*.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> K. Derris, *When the Buddha Was a Woman: Reimagining Tradition in the Theravāda*, “Journal of Feminist Studies in Religion” 2008, 24/2, pp. 30–31.

<sup>30</sup> A. Collett, *Historio-Critical Hermeneutics...*, *op.cit.*, p. 105.

<sup>31</sup> Contributor’s note in: *Women in Early Indian Buddhism: Comparative Textual Studies*, A. Collett (ed.), p. ix.

<sup>32</sup> J. Powers, *A Bull of a Man: Images of Masculinity, Sex and the Body in Indian Buddhism*, Cambridge, MA 2009.

<sup>33</sup> See the review of the book by Alice Collett in *Buddhist Studies Review*, 27 January 2010 (115–117).

<sup>34</sup> Both articles have been published in *Buddhism, Sexuality and Gender*, J.I. Cabezón (ed.), New York 1994.

The main problems of the research on gender roles in Buddhism remain the same throughout the years, both in the area of textual research and in fieldwork-related research on contemporary Buddhist-oriented societies. In my opinion, although we witness constant progress in the development of the scope and the methodology of scholarship, the most poignant problem continues to be the application of the contemporary Western framework of thinking towards the object of research. This is especially problematic when we deal with textual sources on the canonical textual traditions of Buddhism that originate in an area that is remote to Western scholars not only in terms of culture and geographical span, but also from the historical perspective.

Another problem that arises from dealing with culturally and historically distant sources is unfamiliarity with detailed study of historical and cultural contexts of a given tradition. The solution for this can be to give more attention to the historical context in which the tradition emerged. In the case of the tradition of the Pali Canon this would mean relating the Buddha's teaching to early Brahmanical texts and ancient Jainism.<sup>35</sup> However, these problems apply not only to scholarship on gender in early Buddhism, but also to any form of research on early Buddhism in general. What is specifically the problem of gender-oriented studies in Buddhology is the domination of the feminist standpoint, which leads to a lack of research using the approach of masculine studies. To solve these problems, research in this field should apply an interdisciplinary approach and a cross-cultural perspective accompanied by a detailed study of historical context. To provide a coherent vision of gender roles in Buddhist traditions, scholars should strive to cover the whole range of topics and texts, especially those that failed to draw the attention of previous scholars. The application of interdisciplinary methodology will further broaden the perspective. A wider view could also be acquired by collaboration of scholars from different approaches and coming from different backgrounds, as well as by wider application of a comparative approach, both in textual study and in fieldwork. This will lead to a much-needed new paradigm for gender studies in Buddhology, in which the masculine and feminine viewpoints are equally well represented.

## Bibliography

- Buddhism, Sexuality and Gender*, J.I. Cabezón (ed.), Albany 1994.
- Cheng W., *Buddhist Nuns in Taiwan and Sri Lanka: A Critique of the Feminist Perspective*, London 2007.
- Clarke S., *Family Matters in Indian Buddhist Monasticisms*, Honolulu 2014.
- Collett A., *Buddhism and Gender: Reframing and Refocusing the Debate*, "Journal of Feminist Studies in Religion" 2006, vol. 22, no. 2, pp. 55–84.
- Collett A., *Historio-Critical Hermeneutics in the Study of Women in Early Indian Buddhism*, "Nunmen" 2009, vol. 56, pp. 91–117.
- Collett A., Review of *A Bull of a Man: Images of Masculinity, Sex and the Body in Indian Buddhism*, "Buddhist Studies Review" 2010, vol. 27:1, pp. 115–117.
- Derris K., *When the Buddha was a Woman: Reimagining Tradition in the Theravāda*, "Journal of Feminist Studies in Religion" 2008, vol. 24/2, pp. 29–44.

<sup>35</sup> R. Gombrich, *What the Buddha Thought*, Sheffield 2013, p. vii.



- Family in Buddhism*, L. Wilson (ed.), New York 2013.
- Faure B., *The Power of Denial: Buddhism, Purity and Gender*, Princeton 2003.
- Gombrich R., *What the Buddha Thought*, Sheffield 2013.
- Gross R.M., *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, New Delhi 1995.
- Horner I.B., *Women under Primitive Buddhism: Laywomen and Almswomen*, London 1930.
- Langenberg A.P., *Female Monastic Healing and Midwifery: A View from the Vinaya Tradition*, "Journal of Buddhist Ethics" 2014, vol. 2, pp. 155–190.
- Little Buddhas: Children and Childhoods in Buddhist Texts and Traditions*, V.R. Sasson (ed.), Oxford 2012.
- Mejor M., *Uwagi o historii i perspektywach rozwoju studiów nad buddyzmem* [Remarks on the History and Perspectives of Development of Buddhist studies] "Studia religiologica" 2004, vol. 37, pp. 9–32.
- Muldoon-Hules K., *Brides of the Buddha and Other Stories: Reading the Women's Stories of the 8th Varga of the Avadānaśataka in Context* (Unpublished dissertation UCLA 2011).
- Muldoon-Hules K., *Avadānaśataka: The Role of Brahmanical Marriage in a Buddhist Text*, [in:] *Women in Early Indian Buddhism: Comparative Textual Studies*, A. Collett (ed.), Oxford 2013, pp. 192–220.
- Ohnuma R., *Ties That Bind: Maternal Imagery and Discourse in Indian Buddhism*, Oxford–New York 2012.
- Powers J., *A Bull of a Man: Images of Masculinity, Sex and the Body in Indian Buddhism*, Cambridge, MA 2009.
- Said E., *Orientalism*, New York 1978.
- Salgado N.S., *Buddhist Nuns and Gendered Practice: In Search of the Female Renunciant*, Oxford 2013.
- Walters J.S., *Apadāna Therī-apadāna: Wives of the Saints: Marriage and Kamma in the Path to Arahantship*, [in:] *Women in Early Indian Buddhism: Comparative Textual Studies*, A. Collett (ed.), Oxford 2013, pp. 160–191.
- Walters J.S., *A Voice from the Silence: The Buddha's Mother's Story*, "History of Religions" 1994, vol. 33, no. 4, pp. 358–379.
- Women in Early Indian Buddhism: Comparative Textual Studies*, A. Collett (ed.), Oxford 2013.





## Polski rockman-buddysta. Wyznania i wyzwania

*Daniel Kalinowski*

Akademia Pomorska w Słupsku

### Abstract

### Polish Rock Star Buddhist. Confessions and Challenges

The article provides a description of Polish musicians active today who have marked their work with their relationship with Buddhism (Tomek Lipiński, Tymon Tymański, Robert Brylewski, Maciej Magura Góralski). By examining interviews with them, their recollections and autobiographies I was able to conclude that their fascination with Buddhism are as much personal as belonging to the style of behaviours developed as early as the 1960s in the USA (the Beatnik generation). Owing to the peculiarities of Polish rock music and musicians' involvement in various types of cultural actions alternative to the European tradition, since the 1990s Buddhist motifs have been increasingly evident on the rock scene. Today's Polish Buddhist rock star is a socially engaged artist who does not shirk making confessional avowals on stage to audiences numbering many thousands or holding forth on spirituality in high-circulation publications featuring extended interviews. The Buddhism espoused by Polish rock stars is characterised by the space of freedom of beliefs and private spirituality. At the same time, though, it is a religious act of maturity, in which one searches for a way to experience everyday life to its fullest.

**Key words:** buddhism, reception of buddhism in Poland, music and literature

**Słowa kluczowe:** buddyzm, recepcja buddyżmu w Polsce, muzyka i literatura

W polskiej kulturze popularnej, w której od lat sześćdziesiątych XX wieku można obserwować pojawienie się fenomenu muzyki rockowej, motyw buddyjski ujawnił się dość szybko. Stało się to za sprawą twórców i zespołów, które co prawda nie istniały w najbardziej nośnym i najsilniej oddziałującym nurcie muzycznym, jak np. Maanam, Perfect, Lombard, Lady Pank, TSA czy Republika, jednakże kreowały nurt muzyki alternatywnej<sup>1</sup>. Od połowy lat osiemdziesiątych bowiem muzycy, zafascyno-

---

<sup>1</sup> Zob. hasła dotyczące historii ruchów młodzieżowych w pracach: L. Gnoiński, J. Skaradziński, *Encyklopedia polskiego rocka*, Poznań 2001 albo rozdziały pracy: P. Bratkowski, *Prywatna taśmoteka, czyli słodkie lata 80.*, Warszawa 2003.

wani muzyką jazzową i etniczną, a potem punkową i rockową, wzrastali w kontestacji wobec systemu politycznego i społecznego, a w pewnym zakresie także religijnego i mentalnościowego ówczesnej Polski, odnajdując w buddyzmie (choćby przez chwilę) alternatywną duchowość<sup>2</sup>. Myślę tutaj więc o takich artystach i ich grupach jak Tomasz Lipiński (Tilt, Brygada Kryzys), Robert Brylewski (m.in. Kryzys, Brygada Kryzys), Tymon Tymański (m.in. Miłość, Kury, Trupy). Nie biorę w swoich rozważaniach pod uwagę twórców z formacji niewątpliwie inspirujących się buddyzmem, jak Osjan (głównie Jacek Ostaszewski)<sup>3</sup> lub Atman (Marek Styczyński, Marek Leszczyński, Piotr Kolecki)<sup>4</sup>. Czynię to z kilku powodów: po pierwsze, działali wcześniej, bo już w latach siedemdziesiątych, po drugie, kierowali swoje utwory bardziej ku odbiorcy wyrobionemu, po trzecie, w swych poszukiwaniach sięgali bardziej ku muzyce etnicznej Wschodu, nie zaś rockowej Zachodu. Nie bez znaczenia jest również fakt, że w swoich postawach artystycznych nie realizowali modelu outsidera, buntownika i skandalisty, jak ich młodszy znajomi i przyjaciele. W ramach tego artykułu interesują mnie natomiast ci, którzy swoiście zinterpretowali zachodnie wzorce recepcji buddyzmu, inspirując się w pewnym stopniu działalnością amerykańskiego barda bitników Allena Ginsberga i jego wieczorami autorskimi, które przybierały czasami formę koncertów<sup>5</sup>.

Oczywiście, jak to typowe w przejawach kultury popularnej, trudno czasami przesądzić, do jakiego właściwie buddyzmu (zen? kagjupa? gelugpa?) Lipiński, Brylewski i Tymański się odwoływali. Ich wypowiedzi są bowiem chwilami nieprecyzyjne, świadczące, że dość dowolnie interpretują tę tradycję duchową, traktując ją raczej jako jeszcze jeden składnik z nieco egzotycznych zjawisk kulturowych, które ich fascynują, poruszają i umożliwiają sformułowanie artystycznego wyrazu. W swoich wypowiedziach zapisanych w formie wywiadów-rzek<sup>6</sup> mówią oni o buddyzmie

<sup>2</sup> Omawia zjawisko A. Sobolewska, *Mapy duchowe współczesności. Co nam zostało z Nowej Ery*, Warszawa 2009, s. 13–102, a także wspominają o zjawisku autorzy artykułów: M. Brzostowicz-Klajn, *Tolkien i hippisowski rock* oraz M. Rychlewski, *Rock-kontrkultura – establishment*, [w:] *Kontrkultura. Co nam z tamtych lat?*, red. W.J. Burszta, M. Czubaj, M. Rychlewski, Warszawa 2005, s. 132–139 oraz 140–150.

<sup>3</sup> Zob. informacje zawarte w wywiadach i opracowaniach: *Osjan – jak Feniks z popiołów* [rozm. przepr. A. Dorobek] „Opcje” 1998, nr 1, s. 55–57 oraz tematyczne wydanie periodyku „Ferment” 2005, nr 1 ze zdjęciami, opisami płyt i wywiadami tego zespołu.

<sup>4</sup> Historię formacji i jej inspiracji przedstawia książka: *Wschód Księżyc. O muzyce, podróżach, kontrkulturze i ekologii* [wywiad-rzeka A. Nacher z muzykami grupy Atman], Nowy Sącz 1995.

<sup>5</sup> Allen Ginsberg był w Polsce trzykrotnie: w 1965 roku w Warszawie, w 1986 roku w Teatrze Stu w Krakowie, wizyta ta wraz z innymi materiałami zaowocowała filmem dokumentalnym, oraz w 1993 roku w Bydgoszczy w klubie Węgliszek. Zob.: A. Dorobek, *Beat czterdzieści lat później: Kerouac, Burroughs, Ginsberg i Kesey w Polsce*, „Literatura na Świecie” 1994, nr 12; A. Pietrasz, *Allen Ginsberg w Polsce*, Warszawa 2014; D. Barłowski, *W poszukiwaniu inspiracji i pięknych słowiańskich chłopców, czyli trzy pielgrzymki Allena Ginsberga do Ziemi Polskiej*, „Magivanga”: <https://magivanga.wordpress.com/2015/09/14/w-poszukiwaniu-inspiracji-i-pieknych-slowianskich-chlopcow-czyli-trzy-pielgrzymki-allena-ginsberga-do-ziemi-polskiej/> [dostęp: 10.01.2017].

<sup>6</sup> Poetyka wywiadu-rzeki omawiana jest w pracach: Z. Bauer, *Wywiad prasowy. Gatunek i metoda*, [w:] *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, Kraków 2000; K. Maciąg, *W kręgu problematyki „pamiętników mówionych”*, Rzeszów 2001; A. Głowczewski, *Poetyka i pragmatyka „roz-mów z...”*, Toruń 2005.

w specyficzny sposób, w którym bardziej chodzi o ekspresję podmiotu mówiącego aniżeli rzeczowe wyrażenie wiedzy lub doświadczenia o buddyjskich korzeniach. Można w takim momencie konfrontować ich zdania z uwagami wypowiedzianymi przez inne osoby ze środowiska artystów czy publicystów, aby stwierdzić rzetelność podawanych informacji. Można również zestawiać te głosy z tekstami buddyjskimi, aby zobaczyć, na ile to trafne rozumienie nauk buddyjskich, na ile zaś luźna, niezobowiązująca asocjacja. W obydwu przypadkach należy być ostrożnym, a i do pewnego stopnia elastycznym, ponieważ przywoływani tutaj muzycy w swoich autobiografiach nie zamierali być religioznawcami, a i swoją biografię koloryzowali. Niemniej jednak w swych nawiązaniach do światopoglądu buddyjskiego takim właśnie gestem chcieli osiągnąć określony efekt ideowo-estetyczny, a zatem warto bliżej opisać elementy takiego postępowania, aby zauważyć specyfikę jednego z modeli polskiej recepcji Orientu.

## Buddyzm w doświadczeniu muzyków sceny niezależnej

Tomasz Lipiński (ur. w 1955 roku), muzyk rockowy, wokalista, autor tekstów, kompozytor i gitarzysta, lider i współzałożyciel zespołów Brygada Kryzys, Tilt i Fotoness, pierwszy raz zetknął się z buddyzmem w 1983 roku<sup>7</sup>. Najpierw przeczytał książkę Anagoriki Govindy *The Foundations of Tibetan Mysticism*<sup>8</sup>. Nieco później zaś odkrył, że do Polski przyjeżdża duński propagator buddyzmu tybetańskiego – Ole Nydahl<sup>9</sup>. Przez wiele lat uważał się za członka jego sangi. Jednakże od kilku lat bardziej czuje się związany z naukami tradycji dzogchen, której naucza Tybetańczyk Namkai Norbu<sup>10</sup>. Lipiński podkreśla, że buddyzm to droga duchowego rozwoju, która wymaga sporej odwagi działania (L. 300). Nie do końca traktuje go jako religię, choć widzi też związek tego światopoglądu z hinduizmem. Ceniąc praktycyzm i świeckość, z poczuciem spełnienia praktykuje tę ścieżkę. Odkrywa na przykład wagę prze-

<sup>7</sup> Wszelkie dane biograficzne oraz cytaty z wypowiedzi artysty pochodzą z książki: T. Lipiński, P. Bratkowski, *Dziwny, dziwny, dziwny*, Warszawa 2015, s. 299. Dalej oznaczam literą L oraz numerem strony.

<sup>8</sup> W polskim tłumaczeniu wyszła nieco później: Lama Anagarika Govinda, *Podstawy mistyki tybetańskiej*, t. 1–3, tłum. Z.I. Fetings, Szczecin 1986. Jeszcze później ukazała się jego inna praca: *Droga białych obłoków. Wizjonerski obraz dawnego Tybetu*, tłum. J. Timoszyk, Poznań 1998.

<sup>9</sup> Wymieńmy tutaj kilka prac Olego Nydahla: *Moja droga do lamów*, tłum. W. Tracewski, Warszawa 1991; *108 odpowiedzi jogina*, tłum. W. Tracewski, Gdańsk 1993; *Dosiadając tygrysa. Jak Buddowie dotarli na Zachód*, tłum. W. Tracewski, Gdańsk 1994; *Jakimi rzeczy są. Współczesne wprowadzenie do buddyzmu*, tłum. W. Tracewski, Gdańsk 1995; *Wielka Pieczęć. Nieograniczona przestrzeń i radość. Pogląd mahamudry buddyzmu Diamentowej Drogi*, tłum. W. Tracewski, Gdańsk 1999; *Cztery podstawowe praktyki. Nyndro – pierwsze kroki w buddyzmie Diamentowej Drogi*, tłum. W. Tracewski, Gdańsk 2003; *Bungee mądrości. Buddyzm diamentowej drogi w pytaniach i odpowiedziach*, tłum. S. Beczkiewicz i in., Gdańsk 2003; *Buddowie dachu świata*, tłum. A. Krochmal, W. Tracewski, Gdańsk 2004; *Budda i miłość, czyli Jak kochać i być szczęśliwym*, tłum. W. Tracewski, Warszawa 2007; *O śmierci i odrodzeniu, czyli Jak umrzeć bez lęku*, Warszawa 2012; *Być pożytecznym. Lama Ole Nydahl w rozmowie z Dirkiem Grossem*, tłum. W. Tracewski, Warszawa 2014.

<sup>10</sup> Sanga Namkai Norbu istnieje w Polsce od 1994 roku. Więcej o założycielu, wspólnocie, ośrodkach na stronie: <http://www.dzogchen.pl/wspolnota-dzogchen-w-polsce/> [dostęp: 8.12.2015].

słania nauk Buddy o iluzoryczności świata, porównywanej do snu. Nie chodzi zresztą tylko o rzeczywistość snu, ale i o kwestie percepcji, o której sądzi Lipiński, że jest ograniczona i niekiedy prowadzi do postrzegania świata w fałszywym świetle<sup>11</sup>.

Z wypowiedzi muzyka wyłania się sytuacja, w której rockman tłumaczy sobie i rozmówcy, który zresztą zaznacza swoją nieufność wobec buddyzmu, czym jest czteroraka szlachetna ścieżka i w jakim stopniu może być ona pożyteczna w codziennym życiu. Lipiński nie stawia się w sytuacji mistrza, wypowiada zdania z perspektywy osobistego wejrzenia, którego nie traktuje jako już końcowego osiągnięcia i jednoznacznie obejmującego wszystkich innych ludzi. Stosuje co prawda formę „my”, używając słów „uważamy”, „sądzimy”, „stajemy się” (L. 301), lecz nie czyni tego nachalnie, a raczej wraca do indywidualnego punktu widzenia w stwierdzeniach typu: „Buddyzm dał mi cały aparat intelektualny, pojęciowy, wyjaśniający w tym kontekście mechanizmy działania umysłu, ciała, mojej energii, lepiej niż jakiegokolwiek inne znane mi teorie. To nie tylko wyjaśnienie, jak wszystko działa, ale także formy autoterapii, praktyki, techniki, które powalają” (L. 302). Z jednej strony polski rockman dystansuje się zatem od religijnego misjonarstwa. Zauważa zresztą, że antymisjonarska postawa jest właściwa dla buddyzmu i potwierdza to przykładem książki *Jak nie zostać buddystą*<sup>12</sup>. Z drugiej strony chętnie jednak dzieli się swoimi doświadczeniami i odkryciami nauk buddyjskich<sup>13</sup>. Soteriologiczny wymiar buddyzmu często sprowadza do osiągnięcia osobistego szczęścia, do takiego ułożenia spraw egzystencjalnych oraz zintegrowania osobowościowego, które przestaje wywoływać lęk, egoizm i pożądanie. Najciekawsze dla naszych rozważań jest to, że ów cel duchowy objaśnia Lipiński nie tyle odwołaniami do konkretnych sutr czy siast, lecz do tekstów swoich piosenek, do czego jeszcze później wrócimy.

Dużo oszczędniejszy w zakresie opowiadania o buddyzmie jest Robert Brylewski, urodzony w 1961 roku<sup>14</sup>. Ten muzyk rockowy i reggaeowy, wokalista, gitarzysta, kompozytor i autor tekstów bardziej skupiony był na wyrażaniu emocji oraz działaniu społecznym jego muzyki. Był liderem i współzałożycielem zespołów punkrockowych Deadlock, Kryzys i Brygada Kryzys oraz grającego reggae Izrael.

<sup>11</sup> Lipiński objaśnia to słowami: „Wszystko, czego doświadczamy, jest naprawdę bardzo umowne. Cała nasza konstrukcja funkcjonowania w świecie polega na tym, że albo czegoś chcemy, albo czegoś nie chcemy. Jeżeli czegoś chcemy, to budujemy sobie życie tak, żeby to zdobyć. Jeżeli nie chcemy – tak, żeby tego unikać. Ludzie są dobrzy i źli, są rzeczy dobre i rzeczy złe. I na tym mechanizmie osądzania, co jest dobre, a co złe, tworzymy sobie całą strukturę świata. Tyle że ona jest oparta na fundamentalnym błędzie percepcji. Wydaje nam się, że istnieje rozdział między mną a światem. Że jesteśmy dwoma odrębnymi istnieniami. Ale to wynika tylko z błędu percepcji, bo nie ma czegoś takiego. Jednak powoduje to wszelkie napięcia i problemy” (L. 301).

<sup>12</sup> Dzongsar Kjenca Rinpoche, *Jak (nie) być buddystą*, tłum. A. Judycka, R. Sudoł, Warszawa 2010.

<sup>13</sup> Jak przeczytamy w wywiadzie: „W buddyzmie od każdego nauczyciela w istocie uczymy się jednego – rozpoznania naszej prawdziwej tożsamości. Buddyzm to przepastna, bogata, różnorodna wiedza. Buddyzm ma wiele twarzy, jest bowiem ogromnym zbiorem, gdzie różni ludzie mogą znaleźć różne remedia na swoje różne problemy. [...] Ale nikogo nie namawiam na buddyzm w tej czy jakiegokolwiek innej formie. Buddyjski punkt widzenia wydaje się stawiać wszystko na głowie, ale w rzeczywistości jest odwrotnie: on stawia wszystko z głowy na nogi. To jest ścieżka tylko dla tych, którzy zdecydowanie chcą nią pójść” (L. 303).

<sup>14</sup> R. Brylewski, *Kryzys w Babilonie. Autobiografia* [rozmawia R. Księżyk], Kraków 2012. Dalej oznaczam literą B i numerem strony.

Współzakładał również punkową Armię, z którą się rozszedł w 1993 roku, uznając, że zespół zanadto kieruje się ku twórczości jednoznacznie wyznaniowej w konwersji katolickiej. Jego sięganie ku systemom religijnym objawia się przede wszystkim w działalności inspirowanej ruchem reggae interpretującym Biblię. Jego podejście można jednak nazwać rockowym ekumenizmem, ponieważ akceptował zarówno duchowe olśnienia muzyków doświadczane w Ruchu Odnowy w Duchu Świętym, jak i w ramach buddyźmu.

Co do tego ostatniego Brylewski nie zajmuje się nim zbyt od strony treściowej, ile raczej ze względu na obyczajowość czy też wybór modelu życia. Na przykład z sympatią żartuje z Tomasza Lipińskiego, iż w swoim ciasnym i zaniedbanym mieszkaniu na strychu potrafił utrzymać w ładzie miniaturowy buddyjski ołtarzyk, na którym była zresztą ukryta marihuana<sup>15</sup>. Innym razem deklaruje swoją otwartość wobec wyznawców wszelkich religii, uważając, że jest to kwestia wybitnie indywidualna, a buddyżm jest odpowiedzialną ścieżką duchową, nie zaś tylko kulturową modą. Jego samego kilkakrotnie kusiło, aby pojechać na medytacje, lecz nigdy się na to nie zdecydował. Głównie z braku czasu i woli.

Na pytanie, jakie są jego relacje z takimi muzykami-buddystami jak Maciej Magura Góralski, Tomasz Lipiński, Włodzimierz Kiniorski, Michał Trzaska, Antoni Gralak czy Tymon Tymański, odpowiedział:

Zauważyłem, że buddyżm przyciąga ludzi, którzy mają kłopoty ze swoim ego, z pretensjami do świata. Ale ogólnie mam dobre doświadczenia. Nigdy nie czułem się przy nich jak wyautowany człowiek spoza grupy. W ideologicznym wymiarze świetnie się dogadujemy. Ciekawe, że w buddyżmie potrafią się odnaleźć tak sprzeczne charaktery jak Tymon i Magura. Łączy ich tylko jedno: są autokreatorami. Z Tymonem fajnie o tym się gada, bo jest otwarty. Czasami komentuje moje wypowiedzi: „wiesz, że to, co mówisz, w buddyżmie nazywa się tak i tak...”, rzuca nazwę konkretnej nauki, terminologii nie przyswoiłem. Olśniło mnie, kiedy przeczytałem, że Budda mówił, aby wszystkiemu zaprzeczać. „Nawet mi zaprzeczajcie”. Tak teraz robię: jeśli jest jakiś aksjomat, zaczynam od sprawdzenia jego przeciwieństwa (B. 424).

Najwięcej do powiedzenia o buddyżmie ma na polskiej scenie muzycznej Ryszard Tymon Tymański (ur. w 1968 roku). Zetknął się z tą tradycją za sprawą pośrednictwa Olego Nydahla w 1988 roku w Gdańsku. Same wykłady go nie inspirowały, jednakże stwierdzenia, że buddyżm nikogo nie nawraca, oraz fakt, że chodziło na te spotkania trochę znajomych muzyków z Trójmiasta i całej Polski, zachęciły Tymańskiego do dalszych kontaktów<sup>16</sup>. Napotkał wśród zainteresowanych buddyżmem członków zespołów jazzowych: Stan d'Art, Pick Up, Tie Break, Antoniego „Ziuta” Gralaka, Włodzimierza Kiniorskiego oraz twórców rockowych: Tomasza Lipińskiego, Jarosława Szlagowskiego czy Leszka Biolika (T. 199). Mimo sympatii do Olego i jego grupy Tymański większe zainteresowanie odczuwał wobec tradycji zen. Dzięki

<sup>15</sup> Tamże: „Fajnie było u Tomka. Buddyści w ogóle mają fajnie w domach: te ołtarzyki, których nikt nie może oglądać. Tomek miał taką niewielką piramidkę z kartonu. Mówił, że trzyma tam dzięką gandzię z Wilanowa, żeby nabrała mocy” (B. 110).

<sup>16</sup> W opisie Tymańskiego czytamy: „Z samym lamą nie miałem wiele do czynienia. Wykładał bez wielkiej charyzmy, ale fajnie było u niego to, że chętnie przytulał wszystkich freaków, byłych epunów, wszelkiej maści neohipisów w indiańskich strojach, którzy przyjeżdżali z dziećkami na rękach. Lama Ole był naprawdę w porządku, a jednak czułem, że ta szkoła nie jest dla mnie” (T. 199).

przyjaciółce Annie Lasockiej trafił w 1991 roku do sangi zen soto, którą prowadził sensei, a potem rośi Genpo Merzel, nowojorczyk od lat dziewięćdziesiątych przyjeżdżający do Europy<sup>17</sup>. W Polsce grupą kierowała ikona polskiego kina – Małgorzata Braunek<sup>18</sup>, co zdawało się nieco imponować Tymańskiemu, który zresztą już później dostrzegł inne związki filmu z buddyzmem. Chodzi o to, iż George Lucas, twórca *Gwiezdnych wojen*, wykreował postać Yody jako odbicie autentycznego Rośiego Maezumiego<sup>19</sup>, który z kolei był nauczycielem Genpo, człowieka, który prowadził go po pierwszych doświadczeniach zenu (T. 200). Tymański zaczął więc praktykę zen, dwa razy w roku jeżdżąc na seśiny, najpierw do Przesieki, a potem do Sosnowki koło Jeleniej Góry. Muzyk barwnie wspomina swoje buddyjskie odosobnienia, przyznając się do przeżywania bólu, zmęczenia czy roztargnienia. Z dozą autoironii potrafi również opowiedzieć o swoich niekonsekwencjach w zachowaniu buddyjskich wskazań co do używania środków zmieniających świadomość. Tymański zaznacza, że w latach dziewięćdziesiątych zajmowanie się zenem przestano wiązać z egzotyczną techniką duchową i podejście do medytacji stawało się bardziej europejskie. Choć wciąż jeszcze model samurajskiego buddyzmu, jaki realizowali w swojej sandze rośi Philip Kapleau<sup>20</sup> i jego następca Zenson Gifford, był w poważaniu, dało się już jednak zauważyć podejście mniej egzotyczne, a bardziej europejskie<sup>21</sup>. Nie oznacza to, że praktykowano tam mniej serio, wedle Tymona Tymańskiego prowadzono trening bardziej w stronę duchowej terapii, choć celem nie było szczęście osobiste, a uniwersalne dążenie do pracy na rzecz innych ludzi.

Od 1993 roku Tymański pogłębił swoje doświadczenia z zenem, ponieważ został bliskim uczniem rośiego Genpo. Wówczas miał już mniejsze problemy z ciałem czy podstawowym uspokojeniem umysłu i bardziej mógł pracować z uwarunkowaniami mentalnymi, zderzając się co chwila z poczuciem ego, silnymi emocjami i z nawykowymi zachowaniami. Poza tym wciąż pojawiała się kwestia swoistego napięcia, które

<sup>17</sup> W Polsce dostępne są tłumaczenia dwóch jego książek: D. Genpo Merzel, *Oko nigdy nie śpi. W sercu zen*, tłum. A. Getsugen Krajewski, Warszawa 1995; *idem, Big mind. Wielki umysł, wielkie serce*, tłum. J. Janisiewicz, A. Getsugen Krajewski, Warszawa 2010.

<sup>18</sup> Zob. osobiste rozmowy: M. Braunek, A. Cieślak, *Jabłoń w ogrodzie, morze jest blisko*, Kraków 2012; M. Braunek, *Aktorka w stylu zen* [rozm. przepr. K. Szeloch], „Przegląd” 2012, nr 1, s. 40–42; M. Braunek, *Dwie Małgorzaty. Rozmowa o przemijaniu*, rozm. przepr. A. Kublik, „Gazeta Wyborcza” 2012, nr 255 [dodatek „Gazeta na Święto”, s. 2–3].

<sup>19</sup> W języku polskim dostępna jest jego książka: Taizan Maezumi, *Istota praktyki zen. Doceń swoje życie*, tłum. J. Majewski, Warszawa 2005.

<sup>20</sup> To najważniejszy dla pierwszych lat buddyzmu zen w Polsce nauczyciel. Zob. jego książki: *Zen. Świt na Zachodzie*, tłum. J. Dobrowolski, Warszawa 1985; *Ochroniać wszelkie życie. Buddyjski podręcznik do wegetarianizmu*, tłum. Z. Becker, Warszawa 1985; *Koło życia i śmierci. Wyboru tekstów pochodzących z buddyzmu zen i innych źródeł na temat śmierci, odradzania się i umierania dokonał i wprowadzenie napisał Philip Kapleau przy współpr. Patersona Simonsa*, tłum. Z. Miłtuński, Warszawa 1986; *Twarzą w twarz z Rośim*, tłum. A.J. Korbel, Warszawa 1987; *Trzy filary zen*, tłum. J. Dobrowolski, Warszawa 1988.

<sup>21</sup> Jak pisze Tymański: „W latach dziewięćdziesiątych nastąpił napływ nowych adeptów zen, którzy byli bardziej wyluzowani niż stara, strauumatyzowana załoga. Współczesna sangha Małgosi Braunek nie przypomina już tej grupy pojebańców, do której się zaliczałem, a która spała na siennikach w przesieckim młynie i całymi nocami medytowała, żeby przejść przez koany. To mili, bezproblemowi goście, którzy przychodzili na medytacje jak do niewinnej szkoły rodzenia” (T. 201).



istniało w nim jako człowieku starającym się umniejszyć ego i jednocześnie jednostce tworzącej sztukę, w której właśnie poczucie „ja” jest silnym stymulatorem (T. 206). Tymański wykonywał z tego stanu przekonanie, że sztuka bez podkreślania ego jest możliwa, pod warunkiem że stale będzie zmienna, nie przywiązująca się do efektów materialnych, nie działająca wyłącznie w sferze stwarzania przyjemności<sup>22</sup>.

Inspiracja nauczycielem buddyjskim Tymańskiego znalazła bezpośrednie odzwierciedlenie w albumie *Songs for Genpo*, który wydał z zespołem Trupy w 1995 roku. Genpo Merzel ciekawił ze względu na charyzmę, mądrość, wymowę, bezpośredni styl bycia i zachodniość. Muzykowi podobało się, że rosi słuchał Johna Lennona, był świetnym pływakiem i potrafił skupić wokół siebie wiele ciekawych osobowości (T. 208). Bardzo cenił również radę, aby zajął się treningiem karate, co uczynił w poczuciu ważności i z wyraźną przyjemnością. Świetne relacje między nauczycielem a uczniem zakończyły się z chwilą, gdy okazało się, że i Genpo – mimo wielu lat praktyki i tak eksponowanej pozycji – nie potrafił zachować wskazań o wstrzemięźliwości seksualnej. Tymański dostrzega w tym słabość zachodniego modelu buddyźmu, który w niektórych szkołach usiłuje zachować celibat<sup>23</sup>. Swoje rozczarowanie Genpo porównuje do relacji Lennon – Maharishi, konstatując, że jego związek duchowy skończył się równie boleśnie (T. 209). Zdecydowanie bardziej odpowiada mu prowokacyjny i bezkompromisowy styl zachowania buddyjskich mnichów, który poznał z lektury książki *Hardcore zen* Brada Warnera<sup>24</sup>. Owa sympatia jest przy tym związana tak z profesją zachodniego autora (dawny punkowiec), jak z postulatem bezdomności oraz nonkonformizmu, jaki głosi<sup>25</sup>.

Od 2013 roku Tymon Tymański praktykuje w sandze Kannon rośnigo Jakusho Kwonga<sup>26</sup>. Samego nauczyciela spotkał już dziesięć lat wcześniej i zafascynował się

<sup>22</sup> W rozmowie zauważył: „Dzięki medytacji zacząłem rozumieć, że jesteśmy czymś w rodzaju kreatywnej przestrzeni. To oczywiście tylko koncepcja, jeden ze sposobów interpretacji świata. Można ją przyrównać do systemu zero-jedynkowego. Owszem, ego istnieje, ale jest iluzoryczne. Przypuśćmy, że ego jest jedynką, a przestrzeń czy owa pustka – zerem. Choć jedynka i zero to nie to samo, są przecież sobie pokrewne – ego daje początek kolejnym bytom-jedynkom, po czym wraca do zera. Jedynka generuje światy, iluzoryczne królestwa, zero jest przestrzenią, naszą wewnętrzną mądrością. Jedynka jest formą, zero – pustką. Jedynka musi się oświecić, żeby symbolicznie i duchowo wrócić do przestrzeni zerowej” (T. 206).

<sup>23</sup> W wywiadzie Tymański mówi: „Buddyjskie mnichostwo nie sprawdza się na Zachodzie. Ludzie popadają w ten sam utarty schemat – tak jak osoby świeckie stają się niewolnikami kasy, konta, przetrwania, dobrego wyglądu, seksu, ciągłej zmiany partnerów. Uczciwiej jest wtedy, gdy nauczyciele nie udają mnichów i mają normalną pracę” (T. 209).

<sup>24</sup> B. Warner, *Hardcore Zen*, tłum. A. Fulińska, A. Kłęczar, Jaworze 2010; *idem, Bóg nie istnieje i jest zawsze z tobą. O poszukiwaniu Boga w dziwnych miejscach*, tłum. A. Wojtasik, Kielce 2014.

<sup>25</sup> Oto owo wyznanie: „Myślę, że najbardziej podoba mi się punkowy klimat wędrownych mistrzów zen. Nie jestem fanem hierarchii i struktur, a te tworzą się wówczas, kiedy umiera duch. Niedawno czytałem książkę *Hardcore zen*, pełną cytatów z The Ramones i Henry’ego Rollinsa. Jej autor, Brad Warner, zaczynał jako punkowy basista, grając z Dementia 13 i ODFx. Potem wyjechał do Japonii, by spełnić swoje marzenie o pracy w Tsuburaya Productions, wytwórni kręcącej filmy o potworach konkurujących z Godzilla. Tam poznał radykalnie nastawionego mistrza zen, ucznia Bezdomego Kodo, który pieprzył zinstytucjonalizowany buddyzm japoński, prowadząc życie ulicznego nauczyciela. Brad Warner to taki dzisiejszy Szósty Patriarcha” (T. 210).

<sup>26</sup> Zob. zbiór jego mów: Jakusho Kwong, *Bez początku, bez końca. Intymne serce zen*, oprac. P. Levitt, tłum. M. Kłobukowski, Warszawa 2005.

jego powiedzeniem-mottem obecnym w wielu jego ówczesnych mowach dharmy o świadomym uczestnictwie w stracie (T. 210 oraz 493)<sup>27</sup>. Buddyizm we współczesnej sytuacji życiowej wydaje się arcyście bardzo dobrą drogą autorefleksji. Nie jest tutaj nawet potrzebny sam duchowy przewodnik, a bardziej gotowość i konsekwencja praktykowania medytacji oraz codziennej uważności. Jak zaznacza muzyk:

Wystarczy żyć uważnie, być współczującym i otwartym na innych. System religijny nie jest istotny, jeżeli uważnie idziesz przez życie. Owszem, różne rodzaje buddyzmu oferują pewne skróty na tej ścieżce. Idziemy na skróty, bo nasze życie pędzi i świat pędzi, a czasu jest coraz mniej. Sięgamy zatem po tradycje, które powstały, kiedy ludzie mieli więcej czasu na duchowość. Ciągła praca nad sobą jest konieczna i całkiem naturalna. W istocie nie możemy zrobić ze światem nic innego, jak zabrać się do własnych porządków. Tylko pracując nad sobą, możemy wpłynąć na cały świat. Ta filozofia jest szlachetna, piękna i mądra. Nie ja ją wymyśliłem, ale z wielką przyjemnością się do niej podłączyłem. I czasem zdarza mi się żyć z nią w zgodzie (T. 211–212).

## Dharma z estrady

Wszystkie cytowane wypowiedzi autobiograficzne Lipińskiego, Brylewskiego oraz Tymańskiego można skomentować, posługując się tekstami ich piosenek. Oczywiście literatura nie musi być tożsama z przekonaniami światopoglądowymi autorów, jednak specyfika tekstu napisanego do muzyki rockowej oraz konwencja „szczęści” koncertu skłaniają do tego, aby rozważyć relacje pomiędzy treścią utworów a deklarowanym przez muzyka systemem wartości<sup>28</sup>. Przy całej więc świadomości hasłowego traktowania motywów światopoglądowych w utworach rockowych można je uznawać za manifestację ocen i motywacji podmiotu. Stąd zatem przytoczymy choć kilka piosenek przywoływanych twórców.

Weźmy pod uwagę tekst do jednego z najbardziej znanych utworów Brygady Kryzys, który napisali wspólnie Tomasz Lipiński i Robert Brylewski pt. *Przestań śnić* (1981), w którym pobrzmiewa echo klasycznych tekstów indyjskich, dokładniej zaś wypowiedź Buddy o egzystencji przyrównywanej do snu. To z takiego kontekstu

<sup>27</sup> We wspomnieniach Tymańskiego przeczytamy: „A jednak w maju 2013 roku pojechałem na odosobnienie do Falenicy i zostałem uczniem Roshiego Kwonga – niezwyklego, skromnego nauczyciela o wielkim sercu i promiennym uśmiechu. Roshi był niegdyś beatnikiem, zanim nie został uczniem Roshiego Suzukiego. Przyjaźnił się z Allenem Ginsbergiem, interesował się sztuką. Spotkałem go już w 1994 roku, kiedy jechałem do Warszawy, żeby sprzedać płytę *Taniec smoka*. Zmienacka z peronu zawrócili mnie znajomi buddyści i tak zostałem tragarzem Roshiego. Spędziłem z nim inspirujący dzień, zaproponowawszy mu nocleg na sopockim strychu. Roshi Kwong zapalił kadzidło w intencji powodzenia *Tańca smoka*. «Życie to aktywne uczestnictwo w stracie», powiedział z uśmiechem. Zdanie to zastanawiało mnie przez lata” (T. 272).

<sup>28</sup> Weźmy kilka opracowań: W. Siwak, *Hasłowe pragnienia w muzyce rockowej*, [w:] *idem, Estetyka rocka*, Warszawa 1993, s. 24–25; B. Hoffmann, *Koncert rockowy*, [w:] *eadem, Rock a przemiany kulturowe końca XX wieku*, Warszawa 2001, s. 43–71; P. Duster, *Od czopowości do wolności. O języku polskiej piosenki rockowej przelomu 1989 roku*, [w:] *Homo politicus. Polityczne aspekty literatury, języka, teatru i filmu*, red. M. Junkiert, Poznań 2009, s. 217–227.

można wywodzić hasło zachęcające do przebudzenia, które wyśpiewane zostało przez polskich muzyków:

Jestem Twoim snem  
 A Ty jesteś moim  
 Zamykasz oczy i śnisz  
 Hej, co Ci się śni?  
 To tylko sen  
 To tylko sen  
 To tylko sen, sen, sen  
 Tylko śnisz  
 Tylko Ci się zdaje  
 Tylko halucynujesz  
 Piekło i raj  
 Obudź się! (x 8)  
 Stracisz swoje sny  
 Stracisz swoje sny  
 Stracisz swoje sny  
 Stracisz je i Ty, i Ty  
 Obudź się! (x 7)  
 Wszystko się zmienia  
 Cały świat  
 Płonie wielki ogień  
 I wieje wielki wiatr  
 Wszystko się zmienia, zmienia  
 Zmienia, zmienia, zmienia, zmienia...  
 Jestem Twoim snem  
 A Ty jesteś moim  
 Zamykasz oczy i śnisz  
 Hej, co Ci się śni?  
 Obudź się! (x 4)<sup>29</sup>

Stosunkowo duża ogólnikowość zdań piosenki, emocjonalne zwroty do słuchacza i rytmizowane powtórzenia nie skłaniają do tego, aby bezdyskusyjnie wiązać ją z sutrami buddyjskimi. Jednakże w obliczu tego, o czym mówili w wywiadach Lipiński i Brylewski, kontekst buddyjski nie jest tutaj nieuzasadniony. Topika snu oraz przebudzenia mająca swoje znaczenia na planie historycznym (wszak utwór powstawał w „gorących” politycznie latach 1980–1981) oraz osadzenie w sferze uniwersalnych wartości (generalna zachęta do odwagi, samostanowienia i odpowiedzialności) nie eliminują przecież możliwości, aby usłyszeć w utworze treści religijne, zabarwione myślą orientálną<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Cytat za <http://www.tekstowo.pl>. Tam też ścieżka dźwiękowa utworu. Odmienna wersja tego utworu pod tytułem *Obudź się* znajduje się na serwisie [www.youtube.pl](http://www.youtube.pl).

<sup>30</sup> Zob. wypowiedzi z *Lankavatara sutry*: „Wszystko, co widzi się w świecie, pozbawione jest skutku i działania, ponieważ wszystkie rzeczy w świecie są podobne do snu lub są jak obraz w cudowny sposób wyprojektowany. [...] Świat postrzegany poprzez różnicowania jest jak widzenie własnego obrazu odbitego w lustrze lub własnego cienia, albo też księżycy odbitego w wodzie lub echa słyszanego w dolinie” [w:] *Buddyzm*, oprac. J. Sieradzan, Kraków 1987, s. 75. Zob. również wydanie: *Sutra Lankavatara*, wrę oprac. D. Goddarta, tłum. Z. Becker, Szczecin 2009.

Wiele lat później, realizując już własną karierę muzyczną, w czasach, w których nie było konieczności walki o wolne słowo, Tomasz Lipiński napisał tytułowy dla całej płyty solowej utwór *To, czego pragniesz* (2015), w którym znowu powrócił w krąg motywów okołobuddyjskich. Ponownie brzmią one nieco enigmatycznie, lecz przecież zdają się rezonować z buddyjskim punktem widzenia na rzeczywistość:

To, czego pragniesz  
 Czego pragniesz ponad wszystko  
 Nawet nie wiesz, jak jest blisko  
 Fatamorgana  
 Bezustanne niespełnienie  
 Zawsze coś więcej jest do chcenia  
 Halucynacja  
 Nic realnie się nie dzieje  
 Świat jest tylko urojeniem  
 Czego się boisz?  
 To tylko twoje cienie  
 Tu niczego więcej nie ma

Nie, nie bój się  
 Widzisz tylko swój sen  
 Nie, nie bój się  
 Nie, nie bój się  
 Widzisz tylko swój dzień  
 Nie, nie bój się  
 To, czego pragniesz  
 Czego pragniesz ponad wszystko  
 Nawet nie wiesz, jak jest blisko<sup>31</sup>.

Wydana po przeszło trzydziestu latach od utworu Brygady Kryzys piosenka Lipińskiego ma zbliżoną stylistykę zwrotów do słuchacza. Jest może mniej hasłowa, lecz ton perswazji wciąż jest zauważalny. Tym razem jednak nie tyle chodzi o zachętę do przebudzenia, ile o wytłumaczenie odbiorcy przyczyn egzystencjalnego strachu. Drugim motywem tematycznym jest bliskość niedookreślonej szerzej, lecz najcenniejszej dla człowieka wartości. Otwartość w możliwości wypełnienia tego, co stanowi ową największą jakość, jest tutaj bezsprzeczna, lecz przecież w kontekście buddyjskich zainteresowań muzyka i jego relacji z Namkai Norbu nie do końca jest dziełem przypadku, że tekst pobrzmiwa naukami dzogczen<sup>32</sup>.

Wreszcie weźmy pod uwagę tekst ostatniego z omawianych tutaj rockmenów: Tymona Tymańskiego i jego utwór *Co gryzie księżyc ze ścieżki dźwiękowej filmu Polskie gówno* (2014), który choć napisany w poetyce prostej opowiadki moralizatorskiej, wywołuje także i znaczenia zbieżne z buddyjskimi:

<sup>31</sup> Zapis piosenki dostępny na [www.tekstowo.pl](http://www.tekstowo.pl). W internecie (np. [www.youtube.pl](http://www.youtube.pl)) dostępny jest również klip tego utworu.

<sup>32</sup> Z najnowszych wydań prac Czogjala Namkhaia Norbu wymienimy: *Narodziny, życie i śmierć według medycyny tybetańskiej i nauk dzogczen*, tłum. Z. Zagajewski, Kraków 2015; *Kryształ i ścieżka światła. Sutra, tantra i dzogczen*, tłum. I. Zagroba, Kraków 2015; *Dzogczen. Stan doskonałości samej w sobie*, tłum. C. Woźniak, Kraków 2015; *Joga snu i praktyka naturalnego światła*, tłum. J. Sieradzan, Z. Zagajewski, Kraków 2012; *Lustro*, tłum. A. Lukianowicz, Warszawa 2008.

nie daj się zjeść  
 nie daj pożerać dzień po dniu  
 bo będzie źle  
 naprawdę źle  
 życie to skarb  
 dar losu, nie wiadomo skąd  
 nie warto wciąż  
 zamartwiać się  
 ktoś kiedyś do mnie rzekł  
 ktoś jak Yoda mądry  
 i prosty jak cieć  
 co możesz zmienić zmień  
 czego nie jesteś w stanie  
 przyjmij jakim jest  
 bo wszystko jest jak sen  
 śnimy to co dobre  
 śnimy to co złe  
 lecz w samym środku snu  
 mamy wybór czy śnić  
 czy obudzić się  
 nie daj się zjeść  
 nie daj pożerać dzień po dniu  
 bo będzie źle  
 naprawdę źle  
 życie to skarb  
 dar losu, nie wiadomo skąd  
 nie warto wciąż  
 zamartwiać się  
 nie daj się zjeść  
 nie daj pożerać dzień po dniu  
 bo będzie źle  
 naprawdę źle  
 życie to skarb  
 dar losu, nie wiadomo skąd  
 nie warto wciąż  
 zamartwiać się<sup>33</sup>.

Kolejny raz trzeba się zastrzec, że jak i wcześniejsze utwory, tak i narracja piosenki Tymańskiego nie musi być rozpatrywana w aspekcie buddyjskim. Co więcej, jej bezpretensjonalność i prosty język odnoszą się do maksym powszechnej, ponadreligijnej mądrości życiowej. Nie bez znaczenia jednak przy wywołaniu owej prostoty treści pojawiają się Yoda, a zatem tyleż postać z *Gwiezdnych wojen*, co i echo spotkań Lucasa i Maezumiego, co już wiemy ze wspomnień muzyka<sup>34</sup>. Oczywiście kontekst kultury popularnej zestawiającej Yodę z dozorczą jest silniejszy aniżeli odnośniki do myśli buddyjskiej, lecz nie bez znaczenia jest kontekst mów

<sup>33</sup> Cały tekst piosenki na stronie [www.tekstowo.pl](http://www.tekstowo.pl). Klip dostępny np. na [www.youtube.pl](http://www.youtube.pl).

<sup>34</sup> Zob. o tych motywach w szerszym wymiarze: M. Bortolin, *The Dharma of Star Wars*, Somerville 2005; S. Littlefair Wallace, *Was Yoda based on this Buddhist master?*, „Lion’s Roar. Buddhist wisdom for our time” 2015, May 4, [www.lionsroar.com](http://www.lionsroar.com) [dostęp: 30.07.2016].

dharmy rośiego Kwonga. Metafory tekstu Tymańskiego z „pożeraniem” człowieka przez zwykłość czy rutynę są wszak zbliżone z przesłaniami wypowiedzianymi z perspektywy zenu<sup>35</sup>.

## Buddyzm dla freaków

Współcześnie działających muzyków-frontmenów, którzy deklarują swoje fascynacje buddyzmem, nie ma w Polsce wielu. Poza Lipińskim, Brylewskim i Tymańskim można by jeszcze dodać aktywność Macieja Magury Góralskiego. On to jako pracownik Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie, tłumacz z języka angielskiego wielu wykładów oraz książek buddyjskich<sup>36</sup>, może się dodatkowo poszczycić projektami muzycznymi, w których motywy buddyzmu są bardzo wyraźne w nawiązaniu do poezji beatników. Nie przywołuję jednak w tym miejscu Magury, ponieważ brak opublikowanego drukiem materiału autobiograficznego, który by dotyczył tej kwestii, zaś jego utwory sytuują się raczej w przestrzeni przekładu, nie zaś autorskiego tekstu<sup>37</sup>.

Poczynione tutaj rozpoznanie specyfiki przywołanych wywiadów, wspomnień i autobiografii daje przypuszczenie, że fascynacje rockmenów buddyzmem są tyleż osobiste, co i przynależą do stylu zachowań wypracowanych już w latach sześćdziesiątych XX wieku w USA (pokolenie beatników)<sup>38</sup>. Polska specyfika kulturowa, a zwłaszcza odmienna sytuacja polityczna tej części Europy, nie wywołała w zakresie fascynacji buddyzmem tak dużych reperkusji jak w USA. Z powodu konserwatywnego gustu muzycznego uwarunkowanego sytuacją społeczno-polityczną nie zaistniały również w kulturze polskiej takie osobowości muzyczne jak Oliver Shanti<sup>39</sup>, George Deuter<sup>40</sup>

<sup>35</sup> W przywoływanym już wcześniej zbiorze rośiego Jakusho Kwonga *Bez początku, bez końca* odnajdujemy mowy pt. *Żywoć ślubowany: Bieg po prostej na łuku o długości 99 kilometrów*, s. 94–102 albo *Czynne uczestnictwo w utracie*, s. 128–137.

<sup>36</sup> Np. Dalajlama, Tubten Cziedryn, *Buddyzm. Jeden Nauczyciel, wiele tradycji*, tłum. M. Magura Góralski, Poznań 2015; Jego Świątobliwość Tenzin Dziatso XIV Dalaj Lama Tybetu, *Otwieranie Oka Mądrości*, tłum. „Magura” (Maciej Góralski – Karma Ozer Paljor), Kraków 2008; O. Nydahl, *Nyndro. Cztery podstawowe praktyki buddyzmu tybetańskiego; Mahamudra. Nieograniczona radość i wolność*, tłum. Magura, Warszawa 1992.

<sup>37</sup> Utwory te są dostępne na stronach: You Tube lub MySpace. Pojawiają się tutaj: G. Snyder, *Smokey The Bear Sutra*, tłum. M. Magura Góralski, muzyka: 2nd Hand Beatnix – Lalin / Magura, wideo P. Obal; A. Ginsberg, *Thank you, America*, muzyka: De Lal (Lalin – A. Kasprzyk), słowa: M. Magura Góralski; J. Kerouac *Born Sucker (Poem)*, 2nd Hand Beatnix (Lalin & DJ Magura), wideomix P. Obal.

<sup>38</sup> Amerykański stan badań tej problematyki jest bardzo bogaty. Wymieńmy zatem jedynie: R. Fields, *How the Swans Came to the Lake. A Narrative History of Buddhism in America*, Boston 1992; R.H. Seager, *Buddhism in America*, New York 1999; J. Whalen-Bridge, G. Storhoff, *The Emergence of Buddhist American Literature*, Albany 2009. Zob. również antologię: *Big Sky Mind. Buddhism and the Beat Generation*, red. C. Tonkinson, New York 1995 oraz *Beats at Naropa. An Anthology*, red. A. Waldman, L. Wright, Minneapolis 2009.

<sup>39</sup> Olivier Shanti (Ulrich Schulz) wielokrotnie zwracał się muzycznie ku przestrzeniom Dalekiego Wschodu: m.in: *Buddha and bonsai* (1984); *Incarnation* (1987); *Listening to the heart* (1987); *Rainbow way* (1988); *Tai chi* (1993); *Tibetiya* (1999), *Buddha and bonsai 4* (2002).

<sup>40</sup> George Deuter w Europie i USA działa już od lat siedemdziesiątych, np.: *Nada Himalaya* (1997); *Like the wind in the grass* (2002); *Earth blue* (2004); *East of the full moon* (2006).

czy Sina Vojani<sup>41</sup>, choć działalność koncertową Lucjana Wesołowskiego<sup>42</sup> można w pewnym sensie uznać za polską odpowiedź na zachodnie zjawiska. Zaangażowanie się muzyków w różnego typu akcje kulturowe, alternatywne wobec tradycji europejskiej sprawiło, że od lat dziewięćdziesiątych zeszłego wieku dało się zauważyć także i na polskiej scenie rockowej coraz wyraźniejsze motywy buddyjskie<sup>43</sup>. Dzisiejszy polski rockman-buddysta to artysta społecznie zaangażowany (np. Tymanski Yass Ensemble, *Free Tibet*), nie unikający wyznań konfesyjnych podawanych ze sceny wobec wielotysięcznej publiczności albo też rozprawiający o duchowości w wydawanych w dużych nakładach wywiadach-rzekach. Nie jest to wszakże tak metodyczne i wyraźne jak nurt muzyki rockowej zaangażowanej w chrześcijaństwo czy wręcz katolicyzm<sup>44</sup>.

Buddyzm rysujący się z perspektywy przywołanych wypowiedzi i działalności koncertowej polskich rockmenów ma specyfikę wyrażania się w ramach przestrzeni wolności przekonań środowiskowych oraz duchowości prywatnej. Jednocześnie jednak jest aktem religii dojrzałości, w której poszukuje się sposobu doznania pełni życia codziennego. Zwłaszcza w przypadku Lipińskiego oraz Tymańskiego buddyzm skłania ich do sformułowania, czym jest „ego” twórcy, a szerzej „ego” każdego człowieka. Tymański stwierdza tutaj:

to naturalna ludzka skłonność – wyrażanie siebie i dzielenie się tym doświadczeniem z innymi. Tworząc, pomagasz sobie i innym przetrwać noc. Nie ma końca tworzenie nowych światów, zdzieranie kolejnych warstw cebuli i śpiewanie epickich pieśni o tymże zdzieraniu. Czasem jest to bolesne, a czasem bardzo radosne. Ścierają się we mnie ego i przestrzeń. Im dłużej żyję, tym mniej jest tego ścierania, a więcej koezystencji. [...]

Artysta to ktoś otwarty na możliwość, że jest bardziej przestrzenią niż betonową konstrukcją. Sztuka implikuje uprzestrzennianie. Kiedy widzisz, jak inni artyści na ślepo tłuką wciąż głową o mur – przebijają się do swojej prawdy, czujesz z nimi duchowe powinowactwo. Od swoich mistrzów uczysz się stawania kreatywnym medium. Zaczynasz nadprzewodzić, wyrażając rzeczy, którymi natchnęli cię duchowi nauczyciele czy przodkowie, jak powiedziałyby Robert Brylewski. Stąd już tylko krok do buddyzmu czy w ogóle – praktyki duchowej. (T. 207)

Muzyka staje się zatem dla przywołanych artystów formą wyrażania duchowych potrzeb. Najbardziej wprost realizuje to Tymon Tymański, z którego twórczości można przywołać nie tylko *Songs for Genpo* zrealizowany z Trupami, ale i efemeryczny zespół Czana, z którym nagrał album *Samsara*. Co do pierwszej płyty, to warto wspomnieć, że znajdują się na niej utwory typu *I had this dream last night* albo

<sup>41</sup> Ten francusko-perski muzyk wydał m.in.: *Sacred Buddha* (1998); *Karmapa. Secret of the crystal mountains* (2004).

<sup>42</sup> Zob. wydawnictwa, m.in.: *Orientacja na Orient – I* (1986); *Relaxing* (1992); *Orientacja na Orient 2* (1998); *Just Like Birds* (2007).

<sup>43</sup> Było to zdecydowanie wyrazistsze działanie aniżeli formy istnienia kultury młodzieżowej w latach 70. i 80. XX wieku. Zob.: K. Kosiński, *Oficjalne i prywatne życie młodzieży w czasach PRL*, Warszawa 2006.

<sup>44</sup> Warto w tym miejscu sięgnąć do wyznaniowej autobiografii Tomasza Budzyńskiego *Soul Side Story*, Poznań 2011. W namyśle teoretycznym rozważa problematykę relacji pomiędzy konfesją a muzyką rockową: G. Poźniak, *Czy istnieje „rock chrześcijański”?*, [w:] *Unisono w wielogłosie*, red. R. Marcinkiewicz, t. 4: *Rock a media*, Sosnowiec 2014, s. 74–84.

*Ten sam smak*, w których pojawiają się buddyjskie motywy tematyczne<sup>45</sup>. Najważniejszy jednak dla naszych rozważań jest „utwór” *Maha Prajna Paramitra Sutra*, nagrany oszczędnie, jeśli chodzi o aranżacje, natomiast działający przez tekst obecny w liturgii tradycji buddyzmu zen<sup>46</sup>. Umieszczenie sutry w yassowym otoczeniu na końcu materiału muzycznego jest tutaj nieprzypadkowym zabiegiem kompozycyjnym, podkreślającym wyznaniowy aspekt wydawnictwa. Z kolei na płycie Czaru pojawiają się takie utwory jak *Płonący dom*, *Pijany mistrz* czy tytułowa dla albumu *Samsara*<sup>47</sup>, które w treściach wyrażają buddyjską perspektywę postrzegania świata. W pierwszym Tymański eksploatuje buddyjskie wyobrażenie istoty demonicznej, w drugim zenistyczny motyw prowokacyjnego mistrza, wreszcie w trzecim opowiada o przejawianiu się samsary. Choć wszystkie te utwory mają ten sam czynnik znaczeniowy, w sensie gatunku muzycznego realizują odmienne konwencje, od „twardego” punka do stosunkowo melodyjnej piosenki popularnej. To samo zjawisko można zresztą zauważyć w innych projektach muzycznych, w których uczestniczył Tymański. Jako Tymon & Transistors nagrał nieskomplikowaną melodycznie i harmonicznie piosenkę *Posłuchaj, Siddhartho*, natomiast jako członek zespołu Miłość, do którego okazjonalnie dołączył Lester Bowie, wraz z przyjaciółmi nagrali improwizowaną kompozycję pt. *Fukan Zazen-gi*<sup>48</sup>.

W podsumowaniu można się pokusić o stwierdzenie, że buddyzm jako zbiór tekstów oraz jako postawa twórcza wszedł w obręb polskiej kultury muzycznej. Trudno powiedzieć, na ile trwałe to zjawisko. Czy jest odosobnione, obejmują przede wszystkim trójmiejską scenę<sup>49</sup>, czy też może na dłużej zadomowi się w wymiarze ogólnopolskim. Szerzej sytuując zjawisko, fascynacja buddyzmem przybiera kształt jeszcze jednego przykładu poszukiwań spontaniczno-ludycznych oraz niekomercyjno-awangardowych form życia artystycznego. W takim układzie tradycja orientalna jest polonizowana i europeizowana, stając się sygnałem na „wynajdowanie tradycji” duchowej poza rodzimym kręgiem tożsamościowym<sup>50</sup>. Jednocześnie jednak mimo procesu akulturacji to wciąż „obcy” światopogląd religijny, dodatkowo wchodzący w zakres muzyki popularnej i rockowej, a więc może być kontekstualizowany jako odnajdowanie wciąż jeszcze egzotycznej duchowości w ponowoczesnej Polsce<sup>51</sup>.

<sup>45</sup> Oprócz oryginalnego wydawnictwa kilka utworów dostępnych jest na [www.youtube.pl](http://www.youtube.pl).

<sup>46</sup> Tekst śpiewany jest na płycie po angielsku; polska wersja *Sutry serca doskonałości mądrości* we wspomnianym już zbiorze *Buddyzm*, s. 81 albo w różnych śpiewnikach polskich sang buddyjskich.

<sup>47</sup> Kilka utworów z płyty odnajdziemy w serwisie [www.youtube.pl](http://www.youtube.pl).

<sup>48</sup> Jest to oczywiście odwołanie do jednego z najważniejszych dla zenu soto tekstów. Zob. polskie wydanie: *Fukan zazengi. Nissō denpō shamon Dōgen sen. Zasady uprawiania zalecanej wszystkim siedzącej medytacji, ułożone przez Przekazującego Prawo pielgrzyma do (cesarstwa) Song mnicha Dōgena*, tłum. i koment. M. Kanert, Kraków 2003.

<sup>49</sup> Zob. próba całościowego opisu zjawisk muzyczno-artystycznych w pracy: S. Rerak, *Chlepcąc ciekły hel. Historia yassu*, Gdynia 2013.

<sup>50</sup> W kontekstach kulturowych, muzycznych i literackich o problemie piszą: W.J. Burszta, *Poszukiwanie korzeni w dobie detradycjonalizacji*, „Czas Kultury” 2001, nr 5–6, s. 170–176; K. Dunin, *Czytając Polskę. Literatura polska po roku 1989 wobec dylematów nowoczesności*, Warszawa 2004; E. Hobsbawm, *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, [w:] *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, Kraków 2008.

<sup>51</sup> O zjawisku poza polskim zestawem odniesień kulturowych: S. Turner, *Glód niebios. Rock & roll w poszukiwaniu zbawienia*, tłum. T. Biedroń, Kraków 1997.



## Bibliografia

- Anagarika Govinda Lama, *Podstawy mistyki tybetańskiej*, t. 1–3, tłum. Z.I. Fetings, Szczecin 1986.
- Anagarika Govinda Lama, *Droga białych obłoków. Wizjonerski obraz dawnego Tybetu*, tłum. J. Timoszyk, Poznań 1998.
- Barłowski D., *W poszukiwaniu inspiracji i pięknych słowiańskich chłopców, czyli trzy pielgrzymki Allena Ginsberga do Ziemi Polskiej*, „Magivanga”: <https://magivanga.wordpress.com/2015/09/14/w-poszukiwaniu-inspiracji-i-pieknych-slowianskich-chlopcow-czyli-trzy-pielgrzymki-allena-ginsberga-do-ziemi-polskiej/> (dostęp: 10.01.2017).
- Bauer Z., *Wywiad prasowy. Gatunek i metoda*, [w:] *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, Kraków 2000.
- Big Sky Mind. Buddhism and the Beat Generation*, red. C. Tonkinson, New York 1995.
- Beats at Naropa. An Anthology*, red. A. Waldman, L. Wright, Minneapolis 2009.
- Bortolin M., *The Dharma of Star Wars*, Somerville 2005.
- Bratkowski P., *Prywatna taśmoteka, czyli słodkie lata 80.*, Warszawa 2003.
- Braunek M., Cieślak A., *Jabłoń w ogrodzie, morze jest blisko*, Kraków 2012.
- Braunek M., *Aktorka w stylu zen* [rozm. przepr. K. Szeloch], „Przegląd” 2012, nr 1.
- Braunek M., *Dwie Małgorzaty. Rozmowa o przemijaniu* [rozm. przepr. A. Kublik], „Gazeta Wyborcza” 2012, nr 255 [dodatek „Gazeta na Święto”, s. 2–3].
- Brylewski R., *Kryzys w Babilonie. Autobiografia* [rozmawia R. Księżyk], Kraków 2012.
- Brzostowicz-Klajn M., *Tolkien i hippisowski rock*, [w:] *Kontrkultura. Co nam z tamtych lat?*, red. W.J. Burszta, M. Czubaj, M. Rychlewski, Warszawa 2005.
- Buddyzm*, oprac. J. Sieradzan, Kraków 1987.
- Budzyński T., *Soul Side Story*, Poznań 2011.
- Burszta W.J., *Poszukiwanie korzeni w dobie detradycjonalizacji*, „Czas Kultury” 2001, nr 5–6.
- Czogjal Namkhai Norbu, *Narodziny, życie i śmierć według medycyny tybetańskiej i nauk dzogczen*, tłum. Z. Zagajewski, Kraków 2015.
- Czogjal Namkhai Norbu, *Kryształ i ścieżka światła. Sutra, tantra i dzogczen*, tłum. I. Zagroba, Kraków 2015.
- Czogjal Namkhai Norbu, *Dzogczen. Stan doskonałości samej w sobie*, tłum. C. Woźniak, Kraków 2015.
- Czogjal Namkhai Norbu, *Joga snu i praktyka naturalnego światła*, tłum. J. Sieradzan, Z. Zagajewski, Kraków 2012.
- Czogjal Namkhai Norbu, *Lustro*, tłum. A. Lukianowicz, Warszawa 2008.
- Dalajlama, Tubten Cziedryn, *Buddyzm. Jeden Nauczyciel, wiele tradycji*, tłum. M. Magura Góralski, Poznań 2015.
- Tenzin Dziatso XIV Dalaj Lama Tybetu, *Otwieranie Oka Mądrości*, tłum. „Magura” (Maciej Góralski – Karma Ozer Paljor), Kraków 2008.
- Dōgen, *Fukan zazengi. Nissō denpō shamon Dōgen sen. Zasady uprawiania zalecanej wszystkim siedzącej medytacji*, ułożone przez Przekazującego Prawo pielgrzymy do (cesarstwa) Song mnicha Dōgena, tłum. i koment. M. Kanert, Kraków 2003.
- Dorobek A., *Beat czterdzieści lat później: Kerouac, Burroughs, Ginsberg i Kesey w Polsce*, „Literatura na Świecie” 1994, nr 12.
- Dunin K., *Czytając Polskę. Literatura polska po roku 1989 wobec dylematów nowoczesności*, Warszawa 2004.
- Duster P., *Od czopowości do wolności. O języku polskiej piosenki rockowej przełomu 1989 roku*, [w:] *Homo politicus. Polityczne aspekty literatury, języka, teatru i filmu*, red. M. Junkiert, Poznań 2009.
- Dzongsar Kjenca Rinpoche, *Jak (nie) być buddystą*, tłum. A. Judycka, R. Sudoł, Warszawa 2010.

- Fields R., *How the Swans Came to the Lake. A Narrative History of Buddhism in America*, Boston 1992.
- Głowczewski A., *Poetyka i pragmatyka „rozmów z...”*, Toruń 2005.
- Gnoiński L., Skaradziński J., *Encyklopedia polskiego rocka*, Poznań 2001.
- Hobsbawm E., *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, [w:] *Tradycja wynaleziona*, red. E. Hobsbawm, T. Ranger, Kraków 2008.
- Hoffmann B., *Koncert rockowy*, [w:] B. Hoffman, *Rock a przemiany kulturowe końca XX wieku*, Warszawa 2001.
- Kapleau P., *Zen. Świat na Zachodzie*, tłum. J. Dobrowolski, Warszawa 1985.
- Kapleau P., *Ochroniać wszelkie życie. Buddyjski podręcznik do wegetarianizmu*, tłum. Z. Becker, Warszawa 1985.
- Kapleau P., *Koło życia i śmierci. Wyboru tekstów pochodzących z buddyzmu zen i innych źródeł na temat śmierci, odradzania się i umierania dokonał i wprowadzenie napisał Philip Kapleau przy współpr. Patersona Simonsa*, tłum. Z. Miłuński, Warszawa 1986.
- Kapleau P., *Twarzą w twarz z Rośim*, tłum. A.J. Korbel, Warszawa 1987.
- Kapleau P., *Trzy filary zen*, tłum. J. Dobrowolski, Warszawa 1988.
- Kosiński K., *Oficjalne i prywatne życie młodzieży w czasach PRL*, Warszawa 2006.
- Kwong Jakusho, *Bez początku, bez końca. Intymne serce zen*, oprac. P. Levitt, tłum. M. Kłobukowski, Warszawa 2005.
- Littlefair Wallace S., *Was Yoda based on this Buddhist master?*, „Lion’s Roar. Buddhist wisdom for our time” 2015, May 4, www.lionsroar.com (dostęp: 10.01.2017).
- Lipiński T., Bratkowski P., *Dziwny, dziwny, dziwny*, Warszawa 2015.
- Maciąg K., *W kręgu problematyki „pamiętników mówionych”*, Rzeszów 2001.
- Maezumai Taizan, *Istota praktyki zen. Doceń swoje życie*, tłum. J. Majewski, Warszawa 2005.
- Merzel D. Genpo, *Oko nigdy nie śpi. W sercu zen*, tłum. A. Getsugen Krajewski, Warszawa 1995.
- Merzel D. Genpo, *Big mind. Wielki umysł, wielkie serce*, tłum. J. Janisiewicz, A. Getsugen Krajewski, Warszawa 2010.
- Nydahl O., *Moja droga do lamów*, tłum. W. Tracewski, Warszawa 1991.
- Nydahl O., *Nyndro. Cztery podstawowe praktyki buddyzmu tybetańskiego; Mahamudra. Nieograniczona radość i wolność*, tłum. Magura, Warszawa 1992.
- Nydahl O., *108 odpowiedzi jogina*, tłum. W. Tracewski, Gdańsk 1993.
- Nydahl O., *Dosiadając tygrysa. Jak Buddowie dotarli na Zachód*, tłum. W. Tracewski, Gdańsk 1994.
- Nydahl O., *Jakimi rzeczy są. Współczesne wprowadzenie do buddyzmu*, tłum. W. Tracewski, Gdańsk 1995.
- Nydahl O., *Wielka Pieczęć. Nieograniczona przestrzeń i radość. Pogląd mahamudry buddyzmu Diamentowej Drogi*, tłum. W. Tracewski, Gdańsk 1999.
- Nydahl O., *Cztery podstawowe praktyki. Nyndro – pierwsze kroki w buddyzmie Diamentowej Drogi*, tłum. W. Tracewski, Gdańsk 2003.
- Nydahl O., *Bungee mądrości. Buddyzm diamentowej drogi w pytaniach i odpowiedziach*, tłum. S. Beczkiewicz i in., Gdańsk 2003.
- Nydahl O., *Buddowie dachu świata*, tłum. A. Krochmal, W. Tracewski, Gdańsk 2004.
- Nydahl O., *Budda i miłość, czyli Jak kochać i być szczęśliwym*, tłum. W. Tracewski, Warszawa 2007.
- Nydahl O., *O śmierci i odrodzeniu, czyli Jak umrzeć bez lęku*, Warszawa 2012.
- Być pożytecznym. Lama Ole Nydahl w rozmowie z Dirkiem Grosserem*, tłum. W. Tracewski, Warszawa 2014.
- Osjan – jak Feniks z popiołów* [rozm. przepr. A. Dorobek], „Opcje” 1998, nr 1.
- Pietrasz A., *Allen Ginsberg w Polsce*, Warszawa 2014.
- Poźniak G., *Czy istnieje „rock chrześcijański”?*, [w:] *Unisono w wielogłosie*, red. R. Marcinkiewicz, t. 4: *Rock a media*, Sosnowiec 2014.

- Rerak S., *Chlepcząc ciekły hel. Historia yassu*, Gdynia 2013.
- Rychlewski M., *Rock-kontrkultura – establishment*, [w:] *Kontrkultura. Co nam z tamtych lat?* red. W.J. Burszta, M. Czubaj, M. Rychlewski, Warszawa 2005.
- Seager R.H., *Buddhism in America*, New York 1999.
- Siwak W., *Hasłowe pragnienia w muzyce rockowej*, [w:] W. Siwak, *Estetyka rocka*, Warszawa 1993.
- Sobolewska A., *Mapy duchowe współczesności. Co nam zostało z Nowej Ery*, Warszawa 2009.
- Sutra Lankavatara*, wg oprac. D. Goddarta, tłum. Z. Becker, Szczecin 2009.
- Turner S., *Głód niebios. Rock & roll w poszukiwaniu zbawienia*, tłum. T. Biedroń, Kraków 1997.
- Warner B., *Hardcore Zen*, tłum. A. Fulińska, A. Klęczar, Jaworze 2010.
- Warner B., *Bóg nie istnieje i jest zawsze z tobą. O poszukiwaniu Boga w dziwnych miejscach*, tłum. A. Wojtasik, Kielce 2014.
- Whalen-Bridge J., Storhoff G., *The Emergence of Buddhist American Literature*, Albany 2009.
- Wschód Księżycy. O muzyce, podróżach, kontrkulturze i ekologii* [wywiad-rzeka A. Nacher z muzykami grupy Atman], Nowy Sącz 1995.

### **Dyskografia:**

- Brygada Kryzys, *Brygada Kryzys* (1982).
- Czan, *Samsara* (1998).
- Deuter G., *Nada Himalaya* (1997).
- Deuter G., *Like the wind in the grass* (2002).
- Deuter G., *Earth blue* (2004).
- Deuter G., *East of the full moon* (2006).
- Shanti O. (Ulrich Schulz), *Buddha and bonsai* (1984).
- Shanti O. (Ulrich Schulz), *Incarnation* (1987).
- Shanti O. (Ulrich Schulz), *Listening to the heart* (1987).
- Shanti O. (Ulrich Schulz), *Rainbow way* (1988).
- Shanti O. (Ulrich Schulz), *Tai chi* (1993).
- Shanti O. (Ulrich Schulz), *Tibetiya* (1999).
- Shanti O. (Ulrich Schulz), *Buddha and bonsai 4* (2002).
- Sina Vodja, *Buddha* (1998).
- Sina Vodja, *Karmapa. Secret of the crystal mountains* (2004).
- Lipiński T., *To, czego pragniesz* (2015).
- Lucyan (Lucjan Wesołowski), *Orientacja na Orient – 1* (1986).
- Lucyan (Lucjan Wesołowski), *Relaxing* (1992).
- Lucyan (Lucjan Wesołowski), *Orientacja na Orient 2* (1998).
- Lucyan (Lucjan Wesołowski), *Just Like Birds* (2007).
- Trupy, *Songs for Genpo* (1995).
- Tymon & Transistors, *Polskie gówno* (2016).
- Tymanski Yass Ensemble, *Free Tibet* (2008).

REDAKTOR PROWADZĄCY

*Anna Poinc-Chrabąszcz*

REDAKCJA

*Katarzyna Onderka*

KOREKTA

*Kinga Stępień*

SKŁAD I ŁAMANIE

*Hanna Wiechecka*

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego  
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków  
tel. 12 663-23-81, 12 663-23-82, fax 12 663-23-83

Druk i oprawa: Drukarnia Alnus Sp. z o.o.