

DANIEL KALINOWSKI*

(Akademia Pomorska w Słupsku)

Matki, żony i... mistrzynie. Autobiografie polskich nauczycielek buddyzmu

STRESZCZENIE

Artykuł dotyczy opisu i interpretacji tekstów autobiograficznych polskich nauczycielek buddyzmu, które zostały opublikowane w osobnych książkach i wywiadach. Materiał badawczy dotyczy wypowiedzi: Doroty Krzyżanowskiej, Agnieszki Jędrzejewskiej, Marii Monety-Malewskiej i Małgorzaty Braunek. Główną cechą wypowiedzi owych nauczycielek jest przedstawienie przesłania religijnego i egzystencjalnego buddyzmu. Nie są to jedynie prywatne wypowiedzi, lecz można przez nie zobaczyć mechanizm recepcji buddyzmu w Polsce, a także wyodrębnić elementy procesu transformacji kobiet europejskich i kobiet w Polsce, które rozpoznają nowe formy tożsamości kulturowej.

Ciekawym zagadnieniem – w niektórych aspektach korespondującym ze zjawiskami w buddyzmie zachodnim – są feministyczne wątki refleksji polskich nauczycielek buddyzmu. Nie jest to ton zbyt agresywny i zorientowany politycznie, jednak zawiera elementy, które przekształcają tradycyjny model postrzegania polskich kobiet, rodziny i społeczeństwa. Rozwija się dzięki tej postaci obraz współczesnej buddystki, która jest świadoma swej duchowości i cielesności.

SŁOWA KLUCZOWE

polska recepcja buddyzmu, nauczycielki duchowości buddyjskiej, autobiografie duchowe

Autobiograficzne teksty polskich nauczycielek buddyzmu nie są częstymi pozycjami na rynku wydawniczym. Wynika to z jednej strony z elitaryzmu tradycji buddyjskiej w Polsce, z drugiej zaś z faktu niewielkiej liczby polskich

* Instytut Polonistyki
Akademia Pomorska w Słupsku
e-mail: danielkalinowski@op.pl

nauczycieli czy mistrzów tej tradycji duchowej. Wypowiedzi, które zamierzam omówić, zostały opublikowane w osobnych książkach autorskich lub wywiadach rzekach. Mimo różnic gatunkowych i konwencji narracyjnych pomiędzy tymi dwoma formami traktuję je jako modus wyrażania opinii osobistych, indywidualnych, naznaczonych pewnym ładunkiem subiektywizmu¹. Specyficznym czynnikiem, który w pewnym stopniu rozbija typowe normy intymistyki europejskiej, jest kontekst buddyjski. On to powoduje, że autorki autobiografii tyleż odczuwają potrzebę opisywania własnej drogi duchowej i odosobnionego doświadczenia religijnego, co stale pragną bądź zmniejszyć jego znaczenie, bądź usytuować je na większym planie, który tym samym zmniejszał będzie egocentryzm wypowiedzi. Żadne z przywoływanych tutaj wypowiedzi nie dążą do takiego nasycenia prywatną religijnością, czy wręcz opisem stanów mistycznych, jak u polskich katoliczek z początku XX wieku (na przykład *Wyznania z przeżyć wewnętrznych* Rozalii Celakówny² czy *Dzienniczek* Faustyny Kowalskiej³). Nie są także wybitnie nasycone intelektualizmem, który miałby na celu przedstawienie *spectrum* filozofii czy technik medytacyjnych buddyzmu. To z jednej strony narracje pierwszoosobowe z zaznaczeniem wyrazistego „ja” opowiadaczki, z drugiej zaś strony to kolokwia z zaufanym rozmówcą, w których dochodzi do mniej lub bardziej osobistych wyznań duchowych. W obydwu trybach wygłaszane treści zdają się dość mocno podlegać konwencjom literackim lub komunikacyjnym, co nie czyni ich wybitnie atrakcyjnymi artystycznie.

Materiałem interpretacyjnym są tutaj wypowiedzi czterech przedstawicieli współczesnego polskiego buddyzmu: po pierwsze, niedawno zmarłej mistrzyni zen Małgorzaty Braunek, spadkobierczyni dharmy Genpo Merzela, po drugie, Marii Monety-Malewskiej, kontynuatorki nauk Saidana Oi, po trzecie, Agnieszki Jędrzejewskiej, bomori w tradycji Jodo Shinshu, oraz po czwarte, Doroty Krzyżanowskiej, polskiej następczyni Dae Soen Sa Nima. Pewną specyfiką polskiego buddyzmu jest to, że inne szkoły tej tradycji duchowej nie doczekały się jeszcze kobiet nauczycielek, które zechciałyby przygotować dłuższą wypowiedź autobiograficzną⁴. Gdyby takie materiały pojawiły się

¹ Patrz ustalenia genologiczne: M. Czermińska, *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000; G. Gusdorf, *Warunki i ograniczenia autobiografii*, tłum. J. Barczyński, [w:] *Autobiografia*, red. M. Czermińska, Gdańsk 2009; J. Madejski, *Autobiografia. Gatunek – Dyskurs – Praktyka*, „Autobiografia” 2014, nr 1, s. 7–14.

² R. Celakówna, *Wyznania z przeżyć wewnętrznych*, oprac. M. Czepiel, Kraków 2007.

³ F. Kowalska, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2001.

⁴ O jednym z odłamów tradycji Karma Kagju, związanej w Polsce z Ole Nydahlem, polskie nauczycielki buddyzmu wypowiadają się na łamach „Diamentowej Drogi”. Nie są to jednak rozległe rozważania, lecz raczej kilkustronicowe wspomnienia, dlatego nie biorę

drukiem, mogłoby to dać ciekawe efekty poznawcze wobec wspomnień, jakie pozostawili polscy buddyjscy nauczyciele mężczyźni⁵.

AUTOBIOGRAFIA DLA MAS? (MAŁGORZATA BRAUNEK)

Wywiad rzeka Małgorzaty Braunek z Arturem Cieślarem pt. *Jabłoń w ogrodzie, morze jest blisko* to wobec specyfiki tekstu autobiograficznego szczególnie forma wypowiedzi⁶. Owa odrębność od realizacji klasycznych polega w głównej mierze na czynniku swoistego współautorstwa treści wspomnień z rozmówcą przeprowadzającym wywiad. Oczywiście w przypadku rozmowy Braunek z Cieślarem to nie dziennikarz udziela zasadniczych odpowiedzi, prowadzi jednak rozmówczynię w rejony, które to właśnie jemu wydają się zajmujące i atrakcyjne. Wspominający traci zatem częściowo kontrolę nad możliwością wyrażenia swoich doświadczeń i poddaje się „reżyserii” rozmowy wywiadu⁷. Mimo pewnych ograniczeń autobiograficzności wypowiedzi Małgorzaty Braunek można jednak uznać *Jabłoń w ogrodzie, morze jest blisko* za formę autokomentarza prezentującego własną osobowość.

W kontekście podejmowanych tutaj rozważań kwestii buddyjskich ważne jest, by zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt. Przywoływany w tym miejscu wywiad rzeka nie dotyczy wyłącznie kontekstu buddyjskiego, a raczej przedstawia całość życia bohaterki opowiadaczki. Ponieważ Małgorzata Braunek dla przeciętnego uczestnika polskiej kultury artystycznej i popularnej była ikoną polskiego filmu, to właśnie tego typu partie są w wywiadzie rzece bardzo wyraziste i na równi silne, jak te poświęcone sprawom buddyjskim. Momentami mamy zatem tutaj do czynienia ze swoistym „obniżeniem” motywacji wyborów

ich tutaj pod uwagę. Patrz np. *Wybieram bycie szczęśliwą...*, z Zuzią Czapnik rozmawia Magda Lipińska, „Diamentowa Droga”, nr 30 [zima 2002].

⁵ Można tutaj przywołać wywiad z lamą Rinzenem (Waldemarem Zychem) w pracy P. Gordon pt. *Pierwszy krok do nirwany* (Warszawa 1996), a także w zbiorze *Buddyzm w Polsce*, cz. 1: *Autobiografie* (red. T. Rzepa, Szczecin 1997). Ponadto warto zwrócić uwagę na wspomnienia polsko-francuskiego nauczyciela Kaisena (Alaina Krystaszka): *Odyseja człowieka światła* (tłum. U. Hrehorowicz, Warszawa 1998); *Mnich wojownik. Autobiografia mnicha budoki* (tłum. A. Migacz, Kraków 2000); *Budodharma. Droga samuraja*, tłum. A. Migacz, Katowice 2001).

⁶ M. Braunek, A. Cieślak, *Jabłoń w ogrodzie, morze jest blisko*, Kraków 2012.

⁷ Patrz definicje: Z. Bauer, *Wywiad prasowy. Gatunek i metoda*, [w:] *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, Kraków 2000, s. 186–196; K. Maciąg, *W kręgu problematyki „pamiętników mówionych”*, Rzeszów 2001; A. Głowczewski, *Poetyka i pragmatyka „rozmów z...”*, Toruń 2005.

życiowych bohaterki wywiadu do wyobrażeń masowego odbiorcy⁸. Co więcej, aktorka i mistrzyni zen opowiada bardzo dużo o swojej rodzinie i prywatności, dzięki czemu w końcowym rezultacie przedstawia się czytelnikowi szeroki obraz nie tyle buddystki, ile raczej nieprzeciętnej kobiety, która przeszła doświadczenia dzieciństwa, młodości i dojrzałości. Pośród rozlicznych podróży, ekscytujących miłości oraz błyskotliwej kariery bardzo ważny okazał się buddyzm, lecz przecież nie był to jedyny czynnik jej kulturowego czy mentalnego ukształtowania. W ostatnim rozdziale wywiadu mówi się o schyłku życia, gotowości na śmierć, lecz bynajmniej nie są to partie wybitnie buddyjskie, a raczej frazy brzmiące sentencjonalnie, jak uniwersalna mądrość życiowa.

W przedstawianiu swych losów Braunek trzyma się chronologii. Najpierw zatem pojawia się rozdział o dzieciństwie, relacjach rodzinnych i doświadczenia w szkole podstawowej i średniej⁹. Później ukazywany jest proces wzrostu zainteresowania aktorstwem i rozwój kariery scenicznej i filmowej¹⁰. W dalszej części wywiadu rzeki motyw kariery filmowej jest kontynuowany, tyle że zostaje pogłębiony przemyśleniami nad istotą aktorstwa oraz opisem doświadczeń życia emocjonalnego i małżeństwa Braunek ze światowej sławy reżyserem Andrzejem Żuławskim¹¹. Dopiero w połowie objętości wspomnieniowego materiału pojawia się bardziej duchowa sfera przedstawianych wydarzeń. Dzięki zerwaniu z Żuławskim i rozpoczęciu nowego związku emocjonalnego z Andrzejem Krajewskim, podróżom do Indii oraz spotkaniu z Dalajlamą buddyzm przestaje być czymś egzotycznym¹². Kolejne partie wywiadu rzeki wiążą się już wprost z decyzją Braunek o wycofaniu się z aktorstwa i podjęciu praktyki zen najpierw z Soen Sa Nimem, a potem z roshi Genpo Merzelem¹³. W rezultacie aktorka przeobraziła się w adeptkę, z której – jak sama zaznacza – „opadały kolejne maski, role, aspekty – aktorki, żony, matki, a nawet kobiety. Zdałam sobie sprawę, że ja tylko nimi bywam, w zależności

⁸ O zjawisku takim pisał w odniesieniu do kreacyjnych mocy mediów A. Giddens (*Nowoczesność i tożsamość*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2002, s. 82).

⁹ M. Braunek, A. Cieślak, op. cit., s. 12–22.

¹⁰ Ibidem, s. 23–35.

¹¹ Ibidem, s. 58–105. Co ciekawe, Andrzej Żuławski wyraża się o buddyjskim aspekcie życia Braunek skrajnie niepoohlebnie. Patrz wywiad rzeka z artystą, który w 2008 roku przeprowadzili Piotr Kletkowski oraz Piotr Marecki: *Przewodnik Krytyki Politycznej*, [online] http://niniwa22.cba.pl/zulawski_przewodnik_1.htm oraz http://niniwa22.cba.pl/zulawski_przewodnik_2.htm [dostęp: 9.10.2014].

¹² M. Braunek, A. Cieślak, op. cit., s. 107–154.

¹³ Po polsku dostępna jest jego „klasyczna” pozycja książkowa: D. Genpo Merzel, *Oko nigdy nie śpi. W sercu Zen*, tłum. A. Getsugen Krajewski, Warszawa 1995.

od sytuacji”¹⁴. Późniejsze losy Małgorzaty Braunek wiążą się z jej coraz silniejszym zaangażowaniem w buddyzm zen, choć jest to realizacja wyraźnie naznaczona warunkami kulturowymi i obyczajowymi współczesnej Europy.

Mimo zauważalnego dystansowania się wobec ról społecznych Braunek, opowiadając swoje medytacyjne i duchowe doświadczenia, nie neguje faktu ich istnienia czy funkcjonalności pozycji, jakie człowiekowi w czasie życia przychodzi wypełniać. Stąd potrafi podać medytację specjalnie dla kobiet w ciąży¹⁵ albo zwierzyć się z kłopotów wychowywania dziecka wedle światopoglądu buddyjskiego w kraju tradycyjnie katolickim¹⁶. Ów motyw społecznego wymiaru buddyzmu w Polsce jest rozwijany w kilku miejscach wywiadu rzeki. Najważniejszym przesłaniem, jakie można stąd wyprowadzić, jest to, że życie rodzinne osób świeckich nie powinno być drugorzędne względem formalnej praktyki zen. A zatem Braunek z satysfakcją zaznacza, że w jej sandze panuje silne zintegrowanie członków, pozwalające na to, aby rodzice brali swoje dzieci na sesje medytacyjne. Sama zresztą uważa, że formalne siedzenie na macie i jednoczesna otwartość na potrzeby dziecka to bardzo dobre ćwiczenie się w doświadczaniu perspektywy względności i absolutu¹⁷. Tym samym jako nauczycielka zen zdaje się potwierdzać wcześniej zgłaszane już w buddyzmie zachodnioeuropejskim i amerykańskim postulaty otwierania się sang na potrzeby ludzi świeckich, realizujących praktykę zen w pracy zawodowej i życiu rodzinnym¹⁸. Potwierdza to choćby jej uczestnictwo w organizowanych w obozie zagłady w Oświęcimiu przez roshiego Bernie Glassmana medytacjach buddyjskich. Ponadto, w odniesieniu do jej sytuacji życiowej i wyborów egzystencjalnych, zintegrowała nawet swoje wydawałoby się „światowe” aktorstwo w teatrze lub telewizji z praktyką duchową, widząc w dwóch aktywnościach jedno „ja”¹⁹.

¹⁴ M. Braunek, A. Cieślak, op. cit., s. 157.

¹⁵ Ibidem, s. 159. Osobną pracą poświęconą tej perspektywie doświadczania buddyzmu jest: S. Naphali, *Buddyzm dla współczesnej mamy. Macierzyństwo spokojne i spełnione*, tłum. E. Borówka, Gliwice 2009.

¹⁶ M. Braunek, A. Cieślak, op. cit., s. 162.

¹⁷ Ibidem, s. 165.

¹⁸ Za szczególnie wyraziste przykłady tego typu podejścia można uznać dostępne także po polsku poradniki Charlotty Kasl: *Gdyby Budda się ożenił. Tworzenie trwałych relacji uczuciowych na ścieżce duchowej*, tłum. M. Budzińska, Warszawa 2008; *Gdyby Budda umawiał się na randki. Poszukiwanie miłości na ścieżce duchowej*, tłum. M. Budzińska, Warszawa 2009; *Gdyby Budda utknął w martwym punkcie. Buddyjska księga duchowej przemiany*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2010.

¹⁹ M. Braunek, A. Cieślak, op. cit., s. 193.

Reformatorskie zabiegi względem tradycyjnych form buddyjskiego stylu życia dotyczą również elementów liturgii czy stylu prowadzenia praktyki. To, że śpiewy sutr odbywają się po polsku, nie jest tutaj czynnikiem nowym, natomiast rezygnacja z użycia kiosaku w szkole wywodzącej się z zen rinzai może zaskakiwać. Tym bardziej kiedy pojawia się ze strony nauczycielki buddyzmu tłumaczenie, iż:

Od kiedy także kobiety stały się nauczycielkami, zen przestał być taki macho – być albo nie być, życie albo śmierć. [...] Stare opowieści o relacji uczeń – Mistrz przekazują, że dopuszczano wszelkie możliwe sposoby, aby przebudzić ucznia – ze sponiewieraniem i przemocą fizyczną włącznie, co dzisiaj nie mieści nam się w głowie²⁰.

Przemiana tradycyjnych form buddyjskich dotyczy zatem również coraz wyraźniejszego udziału kobiet w nauczaniu dharmy oraz preferowanych przez nie technik, które stają się niejako bardziej „przyjazne” i bardziej psychologiczne, jak warsztat Big Mind, stworzony przez mistrza Małgorzaty Braunek roshiego Genpo i często stosowany w sandze Kandzeon jako rodzaj pomocnego narzędzia terapeutyczno-mentalnego²¹. Z autobiograficznego wywiadu rzeki rysuje się więc obraz buddyzmu stosunkowo łatwo przyswajalnego, nastawionego do praktyki duchowej psychologicznie i praktycystycznie. Postać nauczycielki buddyjskiej rysuje się przyjaźnie, lekko celebrycko²², jest tyleż zatroskana o oświecenie innych, co o losy własnych dzieci, tyleż z wycuciem opowiada o doświadczeniu Wielkiego Umysłu, co o relacjach międzyaktorskich na planie filmowym.

SAMURAJSKI ZEN KOBIECY (MARIA MONETA-MALEWSKA)

Z dużą ilością emocji, z chęcią zaznaczania buddyjskiej perspektywy pojmowania świata, wreszcie z poczuciem wyjątkowości przeżytych wydarzeń napisana została autobiografia Marii Monety-Malewskiej pt. *Zen. Zamiatając skały, czesząc mech*²³. Ta nauczycielka zen w jego surowej odmianie szkoły

²⁰ Ibidem, s. 183.

²¹ D. Genpo Merzel, *Big mind. Wielki umysł, wielkie serce*, tłum. J. Janisiewicz, A. Getsugen Krajewski, Warszawa 2010.

²² Zainteresowanie Małgorzaty Braunek buddyzmem jest konsekwentne i trwałe, co nie do końca można powiedzieć o sławnych gwiazdach Hollywood, jak Richard Gere czy Steven Segal. Patrz mechanizm tworzenia się medialnego celebrytwa: W. Godzic, *Znani z tego, że są znani. Celebryci w kulturze tabloidów*, Warszawa 2007, s. 55–65.

²³ M. Moneta-Malewska, *Zen. Zamiatając skały, czesząc mech*, Warszawa 2006.

rindzai znana jest również z pracy psycholożki i konsultantki zagrożeń i uzależnień²⁴, jednakże w omawianej tutaj relacji zaakcentowała przede wszystkim motyw buddyjski, podawany ze sporą domieszką egzotyki kulturowej Wschodu.

Spośród tekstów autobiograficznych polskich nauczycielek buddyjskich to niewątpliwie najobszerniejsza i najbardziej wszechstronna praca. W swoich wspomnieniach roshi Reiko, bo takie jest imię buddyjskie Marii Moneta-Malewskiej, wywoławczo, ale i znacząco przywołuje swoje dzieciństwo, używając ciekawego określenia siebie jako „katoliczki geograficznej”, czyli takiej, która urodziwszy się w szanowanej rodzinie polskiej i będąc wychowana w tradycji chrześcijańskiej, po prostu nie znała innej religii²⁵. Moneta-Malewska nie zatrzymuje się na opisie swych lat nastoletnich, od razu przechodząc do silnej fascynacji buddyzmem. Dla polskiego czytelnika duży walor poznawczy i emocjonalny mają zwłaszcza pierwsze rozdziały książki, w których opisana została atmosfera polskiego zen i ośrodków medytacyjnych w Przesiecu oraz Sosnowcu. Bez większego oporu i upiększania przedstawiane są tutaj specyficzne warunki kulturowe, w jakich odbywała się adaptacja tego typu buddyzmu w Polsce. Z charakterystyk wyłania się obraz swoiście heroicznego etapu buddyzmu polskiego, z zamaszystymi gestami poświęcenia i idealizmu wobec nauczycieli, praktyki zen czy sangi²⁶. Takiemu podejściu podporządkowała się również roshi Reiko. Czytamy na przykład w jej wspomnieniach:

Musiałam siedzieć w zazen, choćby na pół godziny, czasami na godzinę. To był wewnętrzny imperatyw. Siadywałam tak przez tydzień, czasami przez miesiąc albo i dłużej. Mimo że mniej spałam, nie byłam zmęczona. Musiałam wiedzieć. Ta determinacja rosła we mnie coraz bardziej²⁷.

²⁴ Oto jej prace, w których pobrzmiewa niekiedy buddyjskie podejście do rzeczywistości: eadem, *Narkotyki w szkole i w domu. Zagrożenie*, Warszawa 1995; M. Moneta-Malewska, W. Eichelberger, *Być tutaj*, Warszawa 1999; M. Moneta-Malewska, *Dla siebie i dla innych*, Warszawa 2003; M. Moneta-Malewska, J. Wrześniowska, *Narkotyki – inni biorą, ty nie musisz*, Warszawa 2008; M. Moneta-Malewska, *Jak zdobyć przyjaciół?*, Warszawa 2009; eadem, *Ona i on, czyli Radość bycia razem*, Warszawa 2009.

²⁵ Eadem, *Zen...*, op. cit., s. 8.

²⁶ Widać w tych partiach atmosferę życia buddyjskiego, jaka panowała w latach siedemdziesiątych XX wieku i opisywana była w „Drodze Zen”, pierwszym polskim periodyku buddyjskim. Piszę o „latach heroicnych” w artykule: D. Kalinowski, *Czasopisma buddyjskie w Polsce*, [w:] A. Kuik-Kalinowska, D. Kalinowski, *Trzy Skarby. Motywy buddyjskie w kulturze polskiej*, Słupsk 2013, s. 209–234.

²⁷ M. Moneta-Malewska, *Zen...*, op. cit., s. 14.

To głębokie oddanie duchowej drodze samorozwoju pozwoliło później Monecie-Malewskiej skonfrontować się z rzeczywistością buddyźmu japońskiego. Właśnie tam nastąpiło prawdziwie głębokie doświadczenie zen, dokładnie zaś odbyło się to w świątyni Hōkōji roślego Saidana Oi. Sama scena wizyty w świątyni i spotkania mistrza Saidana Oi ma w sobie ładunek swoistej cudowności, tzn. zawiera wrażenie rozpoznawania z głębin jakiejś przastarej pamięci klasztoru czy też poczucie niezwykłego, „starożytnego” związku z nauczycielem. W świątyni zen autobiografistka przeżywa swoje duchowe wzloty i upadki, skrętnie opisując doświadczenia zdobyte podczas wielogodzinnych medytacji, chwil ciężkiej pracy fizycznej i podczas kontaktów z Japończykami. Jest w obrazowaniu życia codziennego dokładna, podając wiele szczegółów kulturowych, które umykają uwadze podczas turystycznego zwiedzania buddyjskiej świątyni. Jej charakterystyki, od artystycznej strony patrząc, nie wydają się zanadto koloryzowane, brak w nich chęci erudycyjnego popisu czy pasji misjonarskiej. Zestawiane z innymi, pozapolskimi opisami buddyjskiego życia klasztornego, uwagi autorki autobiografii uwzględniają najdrobniejsze realia codziennej egzystencji mnichów oraz trafne obserwacje egzotyki kolorytu lokalnego, a także elementy napięcia kulturowego, które wynikają ze zderzenia Europejki i świata Japonii²⁸. Moneta-Malewska, choć przedstawia przede wszystkim jeden klasztor, w którym odbywa praktykę medytacyjną, raczy polskiego czytelnika relacją z pielgrzymek buddyjskich po Japonii i Chinach oraz przekazuje całkiem sporą dawkę informacji o zasadach światopoglądowych buddyźmu interpretowanych z punktu widzenia zen. Jej uwagi tyleż jednak mają aspekt informacyjny, co jednocześnie są typem narracji parenetycznej, która dokonuje ocen i wartościowania, choć nie są one wyrażane z poczuciem wyższości lub apodyktycznie.

Autorka *Zamiatając skały, czesząc mech* kilkakrotnie zaznacza swoją pozycję pierwszej kobiety Zachodu, która otrzymała przekaz dharmy w szkole rindzai. Niektórych nieorientowanych czytelników mogłoby to zachęcić do zarzucenia narratorce, iż brak jej skromności, za to cechuje ją spora doza pychy. Tymczasem przekazanie dharmy buddyźmu zen kobiecie w Japonii to niezwykle doniosła kwestia. Jak podkreśla autobiografistka, tradycja rindzai jest na wskroś samurajska i niemal nie dopuszcza kobiet do uczestnictwa w życiu klasztornym, a już wyjątkowo Japonki otrzymują przekaz buddyjskiej dharmy

²⁸ Można w tym miejscu zestawić na przykład autobiografię Monety-Malewskiej z podobną w opisie życia Europejczyka w japońskim klasztorze książką J. van de Weteringa pt. *Puste lustro. Doświadczenia Europejczyka w japońskim klasztorze zen* (tłum. H. Beliczyńska, Oława 1995).

i zostają nauczycielkami zen. Tym większym więc osiągnięciem i niemal rewolucyjnym gestem wschodniego mistrza wobec Marii Monety-Malewskiej i społeczności klasztornej było wyświęcenie jej na mniszkę i przekazanie praw do nauczania²⁹. W taki sposób polska buddystka stała się pierwszą kobietą Zachodu, która założyła własną grupę praktykujących w duchu buddyzmu zen-rindzai³⁰.

Nie zawsze jednak panuje w autobiografii Marii Reiko Monety-Malewskiej taki surowy i poważny ton. Czasami autorka pozwala sobie na budowanie opowieści lżejszej, choć wciąż zanurzonej w buddyjską perspektywę oglądu świata. Tak właśnie się dzieje we fragmencie, kiedy pojawia się motyw wspólnego medytowania ludzi i zwierząt, a zwłaszcza udziału w praktykach specyficznie zachowujących się psów³¹. Ów ton lekkości opowieści nie prowadzi jednak w kierunku poetyki żartu, a raczej ku ukazaniu łagodnego wymiaru buddyjskiego prawa o współzależności, także w odniesieniu do relacji łączących ludzi i ich zwierzęcych pupilów. Zdarzają się również w *Zamiatając skały, czesząc mech* partie, które można nazwać turystycznymi, a zatem zapisy odbytych podróży, wizyt i spotkań z egzotyką japońską czy szerzej: orientalną. Najczęściej wrażenia są pozytywne, przesiąknięte zauroczeniem i podziwem dla nieznanego z tak bliska piękna³², co świadczy jednak o unikaniu bądź niedostrzeżeniu przez narratorkę ciemnych stron egzystencji obecnych przecież także i na Dalekim Wschodzie.

Swoiście emancypacyjnie, na poły serio, a na poły żartobliwie, pojawiają się w autobiografii Monety-Malewskiej wtręty z widocznym polskim i genderowym czynnikiem kulturowym. Z dystansem na przykład wspomina jest polska sytuacja ekonomiczna lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku, która powodowała, że cała rodzina składała się na wyjazd autorki do Japonii. Także w charakterystyce kosztów utrzymania w Japonii pojawia się polsko-emigracyjna perspektywa postrzegania świata i przeliczanie ponoszonych wydatków na dolary i złotówki³³. Jednakże bardziej zasadniczo brzmią już inne fragmenty, kiedy na przykład podczas trudnych chwil zwątpienia w japońskim klasztorze narratorka wspiera się myślą: „Jestem kobietą, jestem Polką. Nie mogę się poddać”³⁴. Innym zaś razem czytamy: „Po chwili stało się. Biała kobieta urodzona

²⁹ M. Moneta-Malewska, *Zen...*, op. cit., s. 28.

³⁰ Więcej wiadomości o nauczaniu i sandze M. Monety-Malewskiej na stronie internetowej: <http://www.doksanproject.net/nauczyciel.html> [dostęp: 3.03.2014].

³¹ M. Moneta-Malewska, *Zen...*, op. cit., s. 14.

³² *Ibidem*, s. 22–23.

³³ *Ibidem*, s. 61.

³⁴ *Ibidem*, s. 41.

w samym środku Polski pokłoniła się przed japońskim mnichem, który jako pierwszy poprosił o Kyosaku. Działo się to w męskim klasztorze, położonym w górach na wyspie Honsiu, niedaleko miasta Hamamatsu³⁵. Ów ton dumy, samoświadomości, ale przecież także odmienności daje narratorce siłę i poczucie odpowiedzialności. Zdaje się tym samym potwierdzać waleczność, konsekwencję i siłę Polek. Nie chodzi zresztą wyłącznie o narodowość, ale i płciowość, gdyż autorka wspomnień bierze na siebie zadanie udowodnienia mężczyznom, że kobieta jest w stanie przejść rzekomo męski styl praktyki zen-rindzai³⁶.

Autobiografia Marii Monety-Malewskiej w generalnym ujęciu stanowi przykład wypowiedzi, która z pełną akceptacją przenosi tradycję buddyjską w realia polskie oraz dowartościowuje rolę kobiet w życiu religijnym. Roshi Reiko nie skłania się jednak ku głębokim reformom liturgii czy poszukiwaniom socjalnych wymiarów zen, zadowolając się sprawdzonymi strukturami oraz funkcjami działalności społeczności buddyjskiej.

BUDDYZM DLA WYBRAŃCÓW (AGNIESZKA JĘDRZEJEWSKA)

Buddyzm Czystej Krainy, bogato reprezentowany w Japonii czy Stanach Zjednoczonych, także i w Polsce ma swoich wyznawców i nauczyciela prowadzącego, czyli Agnieszkę Jędrzejewską³⁷. Dla interesującej nas problematyki autobiografii przywódcy duchowego tej grupy ważne są głównie dwa teksty: wywiad rzeka zamieszczony w zbiorze *Pierwszy krok do nirwany*³⁸ oraz autorska książka *Jaśniejąca twarz Buddy*³⁹. Pozostałe teksty Jędrzejewskiej mają odmienną, programowo nieosobistą, a przy tym filozoficzno-światopoglądową specyfikę, dlatego pozostawione będą bez interpretacyjnego komentarza⁴⁰.

³⁵ Ibidem, s. 44.

³⁶ Nie są to wybitnie feministyczne motywacje i zobowiązania, niemniej jednak porbrzmiewają w nich sformułowania, które odnajdziemy w dużo większym nasileniu w książce Rity M. Gross (*After Patriarchy: A Feminist History, Analysis and Reconstruction of Buddhism*, Albany 1993).

³⁷ Podstawowe informacje o szkole na stronie: <http://www.jodoshinshu.pl/jodopl/index.htm> [dostęp: 11.10.1969].

³⁸ P. Gordon, op. cit., s. 63–104.

³⁹ A. Myoszu Jędrzejewska, *Jaśniejąca twarz Buddy*, wyb. i oprac. P. Gordon, Warszawa 1996.

⁴⁰ *Sutry Czystej Krainy tradycji Jodo Shinshu*, tłum. z jap. tekstów *Świętej Księgi Tradycji Jodo Shinshu (Seiten)* Myoszu A. Jędrzejewska, Gdańsk 2003; A. Myoszu Jędrzejewska, *Energia szczęścia – Budda*, Gdańsk 2004; eadem, *Kwenty i kobiety Buddy*, Warszawa 2005.

Agnieszka Jędrzejewska najdalszą przeszłość wspomina marginalnie, zaznaczając wszakże, że wywodzi się z przeciętnej rodziny katolickiej i że podlegała kształceniu na lekcjach religii. Duża samoświadomość wspominającej i sprzeciw wobec księdza katechety sprawiły, że szkołę realizującą program z katolickim kontekstem zamieniła na jednostkę edukacyjną z nauczaniem świeckim⁴¹. Dalsze wydarzenia życiowe przybliżyły Jędrzejewską (wedle autobiografii) ku najważniejszym pytaniom egzystencjalnym. Dodatkowo podczas studiów miała ciężki wypadek, dzięki któremu doświadczyła stanu wyjścia z ciała. Szukała uzasadnienia dla tego doświadczenia w medycynie i naukowym racjonalizmie. Zaangażowała się więc w studia neurologiczne, ukończyła je, napisała doktorat, przeszła przez procedurę habilitację. Ciągle jednak odczuwała ograniczenia, brak akceptacji, rodzaj zniechęcenia naukowością i konwencjami społecznymi.

Ze stanu zwątpienia i rozczarowania wydobyl ją rodzaj doznania mistycznego z instancją nieokreślonego bliżej głosu, który zaczął ją prowadzić ku coraz głębszym duchowym eksploracjom. Jędrzejewska zobaczyła całe swoje życie, a także poprzednie żywoty. Nie wiedziała jednak do końca, że odkrywa się przed nią buddyjska droga duchowa⁴². Dopiero później zaczęła budować w sobie świadomość religijną, kiedy na spotkaniu z polską sangą Buddy Amidy usłyszała recytację „Namu Amida Butsu”. Zrozumiała wówczas swoje wcześniejsze losy, mogła z większą świadomością uczestniczyć w rytuałach buddyjskich i tym samym określić się przy amidyzmie, nie zaś przy wadźrajanie, do którego miała pewne inklinacje. Dalsze spotkania z tradycją buddyzmu jodo shinshu to dla niej rodzaj wypełniania się karmy. Początkowo niejasno rozpoznaje dawnych znajomych z poprzednich żywotów, a w jednym z obcych Japończyków – swego męża. W równie niesamowity, pozaracjonalny sposób odkrywa jedną z buddyjskich sutr i doświadcza jej emocjonalnej bliskości⁴³. Z oczywistością Jędrzejewska opowiada o porzuceniu swej kariery lekarskiej, naukowej, wyjściu za mąż za nieznanego jej bliżej Japończyka i zostaniu opiekunką (bomori) rodowej świątyni buddyjskiej Korinji, należącej do organizacji Nishi Honganji. Wszystkie te zaskakujące ją wydarzenia życiowe interpretuje w swych wspomnieniach z buddyjskiego punktu widzenia jako realizowanie się duchowej karmy, którą wypracowała już wcześniej⁴⁴.

⁴¹ Eadem, *Jaśniejąca twarz Buddy*, op. cit., s. 64

⁴² Ibidem, s. 65.

⁴³ Ibidem, s. 67

⁴⁴ Specyfika doświadczenia, dzięki któremu rozpoznaje się dawnych towarzyszy medytacji czy przypomina brzmienie i znaczenie sutr, pojawia się w tekstach buddyjskich jako swoisty motyw przewodni. Weźmy choćby opowieść z *Madžzhima-nikaja* o pamięci

O swojej codzienności jako nauczycielki buddyzmu i opatki klasztoru opowiada Jędrzejewska bez większej ekscytacji. Posługa duszpasterska jest dla niej pewnego typu oczywistością, która wiąże się tak z ceremoniami odprowadzającymi dla społeczności jej świątyni, jak i z wyjazdami na kongresy buddyjskie⁴⁵. Owa „oczywistość” Polki wychodzącej za mąż w wieku około pięćdziesięciu lat za nieznanego sobie bliżej Japończyka⁴⁶ i stającej się później nauczycielką duchową przekazującą dharmę po angielsku w Japonii zawiera jednakże w sobie pewien ładunek metafizyczny:

Ja posiadam doznanie mistyczne tej religii, a on [mąż Jędrzejewskiej – przyp. D. K.] z kolei jest jej wspaniale nauczony. On wszystko wie: w jakim języku, co, gdzie i kiedy było napisane. Poza tym weszłam w świątynię. Wszystko ułożyło się szalenie dziwnie, dlatego że to była jedna z nielicznych świątyń, które nie funkcjonowały z powodu braku bomori⁴⁷.

Szczególnego typu religijny pragmatyzm autobiografii Jędrzejewskiej jest stałą cechą jej wyznań. W imię nie tyle filozoficznie, ile praktycystycznie sformułowanych celów duchowych technik buddyzmu chce ona działać, wspierać innych ludzi i za najlepszy ku temu sposób uważa Hongan, czyli zestaw technik, które stosuje się w treningu religijnym Jodo Shinshu. Uważa tę linię za wyjątkową; jak dość arbitralnie ogłasza, nie można jej praktykować bez wcześniejszego „przygotowania” w poprzednich żywotach lub innych praktykach buddyjskich⁴⁸.

Twardy i momentami bezceremonialny ton ocen wygłaszanych w wywiadzie czy książce autorskiej sprowadza się niekiedy do dość krytycznych uwag na temat funkcjonowania zachodnich grup buddyjskich i przewodzących im nauczycieli. O nich właśnie potrafi wypowiedzieć zdania typu:

Zaczynają z bardzo dobrego poziomu. Tylko te ich sangi składają się też z gniewnych bogów i ci bogowie są wymagający. Chcą coraz więcej, coraz więcej, żeby nauczyciel coraz więcej powiedział, więc ten nauczyciel nie ma czasu na swoją praktykę. To są gniewni bogowie, więc kłócą się między sobą, dziewczyny chcą z nim spać, a faceci się na niego gniewają⁴⁹.

Buddy o swoich poprzednich żywotach: *Gotama Budda ma w pamięci swoje wcześniejsze istnienia*, [w:] *Buddyzm*, wyb. i oprac. J. Sieradzan, Kraków 1987, s. 147–148.

⁴⁵ A. Myoshu Jędrzejewska, *Jaśniejąca twarz Buddy*, op. cit., s. 93.

⁴⁶ W polskim przekładzie dostępna jest jego turystyczno-reportażowa książka: Esho Muraishi, *Dotyk Japonii*, tłum. A. Myoshi Jędrzejewska, Warszawa 2005.

⁴⁷ A. Myoshu Jędrzejewska, *Jaśniejąca twarz Buddy*, op. cit., s. 71.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 68.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 70.

Poza tą uwagą Jędrzejewska uważa, że zachodni nauczyciele są zbyt zapracowani, zanadto podróżują oraz nadmiernie kreują sytuację swoistego kokietowania uczniów, aby „kupili” oni nowe nauki jako atrakcyjne i współczesne. W tego typu dążeniu nauczyciele tracą własną moc, własny kontakt z dharumą i stają się w krzewieniu duchowości powierzchowni. Autobiografistka krytykuje również dążenie nauczycieli Zachodu do nadmiernie swobodnej interpretacji dharmy, co często wynika z niedouczenia, podszytego chęcią zaimponowania słuchaczom⁵⁰. Cierpkie słowa kierowane są poniekąd także w stronę polskiego buddyzmu i samych Polaków, u których widzi tendencję do przesady i projekcji upatrującej w mistrzu buddyjskim same najlepsze cechy człowieka, nie zaś jednostkę, która ma przecież swoje ograniczenia i zwykłość⁵¹.

Jako samookreślająca się nauczycielka buddyzmu uważa, że nosi w sobie przeszłe żywoty spędzone na Wschodzie, stawia więc akcent na wyzwalającej mądrości, mniej zaś na działalności społecznej czy misyjnej, które według niej bardziej wiążą się z postawą współczucia. Mądrością jest zatem według Jędrzejewskiej powracanie do praktyki Imienia (Namu Amida Butsu), sprawdzanie w egzystencji i doświadczeniu duchowym znaczenia sutr czy też opinii i słów wygłaszanych przez samych siebie⁵². Jest nieufnie nastawiona do „programowanego” buddyzmu, czyli takiego, który ma ściśle, kolejno po sobie następujące formy życia religijnego, sztywną strukturę i rozwiniętą hierarchię sangawą. Siebie samą postrzega jako nauczyciela dwukulturowego:

Moje praktyki odbywały się w poprzednich żywotach, te rutynowe. W tym żywocie kończę te praktyki, to znaczy ja już zetknęłam się z Buddą, przypominałam sobie ten kontakt. Nabyłam doświadczenia, które jest doświadczeniem człowieka Zachodu. Poprzednio takiego doświadczenia nie miałam. Teraz znam tę kulturę, wiem, czego ci ludzie potrzebują, jestem w stanie do nich mówić z pozycji białego, a nie żółtego. I mogę w tej chwili zrobić to, co jest najbardziej współczujące, to znaczy zapisać to, co wiem, i jak ludzie będą chcieli, to z tego skorzystają, a jak nie to nie⁵³.

Tego typu przekonania brzmią bardzo pewnie, dla niektórych wręcz arogancko. Bardziej współbrzmia w tonacji wypowiedzi nie z przekonaniami

⁵⁰ Ibidem, s. 89. Tego typu uwagi wysuwał wiele lat wcześniej Czogiam Trungpa Rinpocze w książkach *Wolność od duchowego materializmu* (tłum. K. Bazarnik, M. Przychocka, Kraków 2000, oryginalne wydanie: 1973) albo *Mit wolności a droga medytacji* (tłum. M. Kłobukowski, Warszawa 2003 oryginalne wydanie: 1976).

⁵¹ A. Myoshu Jędrzejewska, *Jaśniejąca twarz Buddy*, op. cit., s. 95.

⁵² Ibidem, s. 74.

⁵³ Ibidem, s. 85.

założyciela tego nurtu Czystej Krainy – Shinrana⁵⁴, lecz z Nichirenem, którego idee pełne są retoryczno-emocjonalnych zwrotów. Duży ładunek bezpośredniości zawarty jest również w innym typie, bardziej prywatnych sformułowaniach, kiedy opisuje ona swoje uczestnictwo w działaniu karmy:

Ja się czuję dokładnie stroną ulegającą przekształceniu w Buddę. Nie jestem ani czymś oddzielnym, ani identycznym. Są momenty, w których ta „moja” część zidentyfikowała się całkowicie i Budda to ja. Natomiast są momenty... no wiadomo – Budda nie ma dzieci, mamusia Buddzie nie choruje w szpitalu. I w tych momentach ja to jestem samsaryczna ja. Mam swoją mamusię, dzieci, męża, ogródki, kota, jakieś insekty, które mi zjadają rośliny⁵⁵.

Całościowo patrząc na autobiograficzne teksty Agnieszki Myoshu Jędrzejewskiej, trzeba zauważyć jej konfrontacyjność i pewną „bojowość” poglądów. Wiele jej wypowiedzi wypływa z pozycji silnie zaznaczonego autorytetu, który domaga się uznania i uszanowania, co przybiera czasami wręcz kuriozalne formy, na przykład w ogłoszeniach pojawiających się na polskiej stronie internetowej Jodo Shinshu. Jako osoba wywodząca się z polskiej kultury nie szuka ona okazji, aby wyrazić ten aspekt osobowości, podobnie i kwestia genderowa jest zaznaczona jedynie sygnalizacyjnie. Cały przekaz autobiograficzny zdaje się służyć przekonaniu czytelnika do sensowności i zasadności praktyki duchowej Szkoły Czystej Krainy.

BUDDYZM W DRODZE (DOROTA KRZYŻANOWSKA)

Sanga koreańskiego buddyźmu zen jest silnie osadzona w rzeczywistości Polski od końca lat siedemdziesiątych XX wieku⁵⁶. Wykształciła własne struktury organizacyjne, wydawnictwo, nieregularnie wychodzące czasopismo oraz grupę nauczycieli, a wśród nich także kobiety nauczycielki – Aleksandrę

⁵⁴ Myoshu Jędrzejewska interpretuje myśl Shinrana w kilku swoich mowach dharma i wykładach: *Uwagi na temat Shinjin Shinrana; Kon Go Shin (Diamentowy Umysł) według Shinrana; Kinjojinshin, czyli szczególne dwa aspekty umysłu prawdziwego shinjin Shinrana (wg KyoGyoShinSho, rozdział „O Shinjin Drogi zwanej Czysta Kraina”*, [online] <http://www.jodoshinshu.pl/jodopl/index.htm> [dostęp: 12.10.2014].

⁵⁵ Eadem, *Jaśniejąca twarz Buddy*, op. cit., s. 101.

⁵⁶ Informacje o sandze podano na stronie internetowej: <http://www.zen.pl/szkola-zen-kwan-um/> [dostęp: 11.10.2014]. Sporo informacji o życiu buddyjskim przynoszą również numery „Informatora” oraz takich pism wewnętrznego obiegu, jak „Nie wiem” lub „Tylko To?”.

Porter oraz Dorotę Krzyżanowską. Właśnie wypowiedzi drugiej z nauczycielek zawarte w wywiadzie rzece z Piotrem Gordonem można potraktować jako tekst autobiograficzny, wyraziście prezentujący rozumienie buddyzmu i swojej w nim roli⁵⁷.

Niemal od pierwszych zdań stylistyka wypowiedzi Doroty Krzyżanowskiej charakteryzuje się dużą żarliwością. Już okres dzieciństwa naznaczony jest antycypacją buddyjskich pytań w stylu: „Co to jest życie?” albo „Co to jest śmierć?”, które stawiała sobie Krzyżanowska od czwartego roku życia⁵⁸. Niezniechęcana przez rodziców, którzy byli ludźmi tolerancyjnymi, miała niemal obsesję w dążeniu do ratowaniu świata⁵⁹. Stan tego typu określiła autobiografistka jako „niezdolność bycia szczęśliwym, jeśli cokolwiek obok jest jeszcze nieszczęśliwe”⁶⁰.

Jak wspomina Krzyżanowska, w szkole podstawowej nie chodziła na religię, czuła się samotna i odseparowana od grupy, miała za sobą doświadczenie pobicia przez koleżanki. Od czternastego roku życia poczucie braku sensu wezbrało w niej. Wyrzucona ze szkoły z powodu absencji trafiła pod opiekę edukacyjną mądrego przyjaciela, fizyka i intelektualisty, który przygotował ją do odważnego stawiania pytań. Mając osiemnaście lat pojechała na praktykę zen do Krakowa, zaś po miesiącu założyła grupę koreańskiego zen w Gdańsku.

Do koreańskiego buddyzmu trafiła dzięki zapoznaniu się z tłumaczeniem książki Dae Soen Sahn Nima⁶¹. Wrażenie nie było jednak piorunujące:

Sama książka Soen Sa Nima, którą przeczytałam, zrobiła na mnie trochę dziwne wrażenie. Wszystko w tej książce w jakiś trudny do określenia sposób było mi bardzo bliskie. Od strony intelektualnej jednak było przerażające. Mistrz bardzo dokładnie wysterylizował swoje nauczanie z wszelkich mistycznych odniesień do doświadczenia zen. Czułam się bardzo zawiedziona, chciałam poznać inne wymiary!⁶²

⁵⁷ P. Gordon, op. cit.

⁵⁸ Ibidem, s. 13.

⁵⁹ Ibidem, s. 14.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Autobiografistka mówi tutaj o książce Seung Sahna pt. *Strzepując popiół na Buddę. Nauki mistrza zen Seung Sahna* (zebr. i oprac. S. Mitchell, tłum. J. Szepan, A. Szoska, wyd. II popraw. Warszawa 1990, wydanie wewnętrzne pierwsze 1982, nowsze 2006). Inne jego prace: *Tylko nie wiem*, tłum. R. Wićcek, D. Janiak, pierwsze wydanie wewnętrzne Warszawa ok. 1988; *Kompas Zen*, tłum. Bon Gak, Warszawa 2005; *Cały świat jest jednym kwiatem – 365 konganów na każdy dzień*, tłum. A. Porter, J. Sadowska, Warszawa 2010.

⁶² P. Gordon, op. cit., s. 18.

Później nawiązała kontakt z sangą buddyźmu tybetańskiego, którą założył w Polsce Ole Nydahl. Energetyczność tego nauczyciela silnie ją pociągała, ale generalnie nie do niego, lecz do własnej praktyki zen⁶³. Z perspektywy lat postrzega ona praktykę Mahamudry wadźrajany jako zen w innym sztafażu kulturowym⁶⁴. Nie chciała jednak szukać związków z nauczycielami czy niektórymi rozbudowanymi praktykami wadźrajany, lecz dążyła do natychmiastowego, osiąganego „prostymi” metodami odczucia Pełni. Poza racjonalno-kulturowymi czynnikami czuła większe związki karmiczne z koreańskim zen aniżeli z zen japońskim, którego doświadczyła dzięki znajomości z Genpo Merzelem, a tym bardziej z innymi szkołami.

Swego duchowego mistrza Soen Sahn Nima Krzyżanowska spotkała dopiero po dwóch latach praktykowania w jego sandze. W autobiografii opowiada o wyrzeczeniach własnych i wielkiej ofiarności finansowej rodziny, aby mogła polecieć do Stanów Zjednoczonych i się z nim spotkać⁶⁵, co dobrze opisuje warunki ekonomiczne, jakie wówczas panowały w kraju. Wspomina również pierwszy przyjazd Soen Sahn Nima do Polski, który naznaczony był gorącym oczekiwaniem i wielkimi nadziejami Polaków. Trafną obserwacją charakterologiczną koreańskiego mistrza zapisaną we wspomnieniach Krzyżanowskiej są jego akty szarmanckości, bezpośredniości i godności, która zjednały mu grono zwolenników i uczniów.

Tak zarysowane sytuacje, przedstawiane od dzieciństwa, przez dojrzałość, do czasu spełnienia duchowego w buddyźmie, układają się w rodzaj opowieści fundacyjnej, która pokazuje trudne początki polskiego buddyźmu i dramatyczne czasami wybory autobiografistki. Wiele faktów egzystencjalnych sama interpretuje jako rodzaj czynności przygotowawczych do przyszłej roli propagatorki i nauczycielki buddyźmu. Jej intelektualna droga do tej tradycji wiedzie zatem od Wiwekanandy, przez Jiddu Krishnamurtiego, by dojść do ważnych dla polskiego buddyźmu ksiązek Philipa Kapleau oraz broszurek wydawanych przez jego polską sangę⁶⁶.

⁶³ Ibidem, s. 19.

⁶⁴ Zainteresowanie buddystów zen tradycją tybetańską nie jest rzadkie. Weźmy na przykład nauki rośiego Jakusho Kwonga, reprezentującego zen Soto, który odwołuje się niekiedy do praktyk tradycji wadźrajany. Patrz Jakusho Kwong Roshi, *Bez początku bez końca. Intymne serce zen*, tłum. M. Kłobukowski, Warszawa 2005.

⁶⁵ P. Gordon, op. cit., s. 52.

⁶⁶ Należy tutaj wymienić prace tego nauczyciela: *Zen. Świt na Zachodzie* (tłum. J. Dobrowolski, Warszawa 1985); *Ochroniać wszelkie życie. Buddyjski podręcznik do wegetarianizmu* (tłum. Z. Becker, Warszawa 1985); *Kolo życia i śmierci. Wybór tekstów pochodzących z buddyźmu zen i innych źródeł na temat śmierci, odradzania się i umierania*

Krzyżanowska, charakteryzując się poszukującym umysłem, szuka we współczesnej fizyce albo nawet w doświadczeniach ludzi innych tradycji duchowych inspiracji do przeżywania buddyjskiej pustki i wolności. Nawet w aktywnościach początkowo wydających się jej jedynie fizyczno-przyjemnościowymi (taniec i sztuki walki) dostrzegła możliwość doświadczania dharmy. Podobnie przenosi otwartość i spontaniczność doświadczenia zen do swojej pracy plastycznej, wszak pracuje jako malarka i szuka możliwości wystawiania i dyskusowania o swojej sztuce⁶⁷. Czasami zarabia także, prowadząc kursy zdrowotne, których nauczyła się od Soen Sahn Nima. To zatem malarstwo i działalność terapeutyczna zapewnia jej materialny byt, zaś podróże po Europie Środkowej i prowadzenie odosobnień w Polsce to raczej działalność ideowa, częściowo objęta gratyfikacjami finansowymi. Krzyżanowska dostrzega więc konieczność wykonywania prac, które przyniosą jej utrzymanie, aby jako nauczycielka buddyzmu nie zależeć od zasobności finansowej sangi. Jest w tym zakresie realistką; dokładnie widzi, że w Polsce model utrzymywania nauczyciela przez grupę wyznaniową nie do końca działa poprawnie.

W swej autocharakterystyce Krzyżanowska dotyka również kwestii filozoficznych i praktycznych związanych z rozumieniem buddyzmu. Wypowiada zatem uwagi o prawie karmana, niekiedy o zagadnieniach reinkarnacji, szczegółach liturgii (specyfika śpiewów, pokłonów) czy samoświadomości adepta. Właśnie ten ostatni czynnik jest szczególnie ważny dla nauczycielki zen, stąd wiele rozważań o specyfice pracy z kong-anem i utrzymywaniu umysłu „nie wiem”⁶⁸.

Kiedy przychodzi autobiografistce opisać swoje „metody dydaktyki zen”, opowiada o generalnym dążeniu do znalezienia najlepszej techniki przekazywania dharmy, która niekoniecznie musi być klasyczo-orientalna:

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).

⁶⁷ Prace plastyczne i projekty wystroju wnętrz Doroty Krzyżanowskiej można obejrzeć w gdańskiej Galerii 108. Patrz fotografie na stronie: <http://www.galeria108.pl/> albo <http://dorozen.wix.com/projekty/> [dostęp: 12.10.2014].

⁶⁸ Stałe nawroty do koanu to wyróżniająca cecha japońskich szkół zen rinzai. Patrz: A. Kuik-Kalinowska, D. Kalinowski, *Słowa ponad słowami. Koany jako „teksty” religii i kultury*, [w:] eidem, *Trzy Skarby...*, op. cit., s. 73–88. Jeśli zaś chodzi o polską sangę Soen Sahn Nima, to realizuje się w niej koreańską linię tego typu nauczania; patrz: P. Karpowicz, *Koreański buddyzm zen. Jego tradycje i współczesny rozwój*, b.m. 1989.

Zen nawet słowami tnie po wszelkiego rodzaju intelektualnych substytutach i zmusza człowieka do jego własnego doświadczenia. I moim obowiązkiem jest od czasu do czasu to uruchomić, bo to jest naprawdę najcenniejsze, co ja mogę dać. I tak robię to rzadko, żeby nie „zrazić” całkiem czytelników i dać im troszeczkę „miękkiego lądowania”. Żeby się mogli troszkę wygodniej poczuć intelektualnie, ale tak naprawdę trzeba zdawać sobie sprawę, że pytanie: „czym jestem?” jest nie tylko pytaniem o nas samych, ale pytaniem o cały ten świat⁶⁹.

Nastawienie Krzyżanowskiej na komunikację z uczniem i świadomość istnienia różnych kodów kulturowych powoduje, że podkreśla ona historyczną zmienność metod buddyjskiego treningu duchowego. Nawet w obecnych czasach widzi społeczną odmienność buddyjskiego modelu religijności panującego w Korei, Stanach Zjednoczonych czy Polsce. Dla niej jako kobiety buddystki współczesna rzeczywistość europejska daje nowe możliwości działania. Jak przyznaje:

Są duże różnice, na przykład ja w Korei nie mogłabym uczyć, bo jestem kobietą i tamto społeczeństwo by tego nie przyjęło. Natomiast tutaj [w Polsce – przyp. D. K.] jestem otoczona wspianą opieką i estymą przez uprzejmość moich kolegów, którzy ze mną chcą się uczyć i trenować⁷⁰.

Status nauczycielki zen jest dla autobiografistki rodzajem posłannictwa. Ma świadomość, że reprezentuje swego mistrza i używa technik, których się nauczyła właśnie od niego. Jest kimś pokazującym drogę, ale jeszcze niezupełnie dowodem kompletnego zrozumienia⁷¹. Wciąż czuje się uczennicą buddyzmu⁷², która pragnie, by ją postrzegano jako wykonującą pewną pracę duchową i jako towarzyszkę na drodze duchowego rozwoju⁷³.

Pytana o przyszłość buddyzmu i swój w niej udział nie deklaruje, że zawsze będzie wierna formom buddyjskim i pozostanie w organizacyjnych, kulturowych, czy liturgicznych formach buddyzmu⁷⁴. Takie wahania zdają się odzwierciedlać postawę innych nauczających ścieżek duchowości kobiet, które odeszły od hierarchicznego, zinstytucjonalizowanego buddyzmu zen. Najlepszym przykładem byłyby tutaj aktywność Toni Parker, która na bazie

⁶⁹ P. Gordon, op. cit., s. 38.

⁷⁰ Ibidem, s. 41.

⁷¹ Ibidem, s. 44.

⁷² Ibidem, s. 45.

⁷³ Ibidem, s. 47. Tak przynajmniej określała się pod koniec lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Dziś, kiedy zajmuje się przede wszystkim malarstwem, być może tak by siebie już nie nazwała...

⁷⁴ Ibidem, s. 58.

buddyzmu zen wypracowała własny sposób prowadzenia duchowego treningu, luźno związanego z rytuałem i terminologią buddyjską⁷⁵.

* * *

Przywołane wypowiedzi autobiograficzne czterech polskich nauczycielek buddyzmu ukazują tak przesłanie religijno-egzystencjalne tej tradycji, jak i status współczesnej buddystki. Głębsza refleksja nad wspomnieniami Małgorzaty Braunek, Marii Monety-Malewskiej, Agnieszki Jędrzejewskiej oraz Doroty Krzyżanowskiej pozwala nazwać niektóre z elementów recepcji buddyzmu w Polsce, takie jak elitarność grup wyznawców, żarliwość i „heroizm” pierwszych lat rozwijania się tej religii, a także swoista popularność buddyzmu zen i tradycji tybetańskiej, przy początkowej nieobecności therawady czy innych szkół buddyjskich⁷⁶.

Z kolei na planie analizy samoocen nauczycielek można dostrzec czynniki procesu przemiany świadomościowej Europejki i Polki ku nowej postaci poczucia kulturowego „ja”. To niekiedy bogate w doświadczenia przejście z biernego katolicyzmu w aktywistyczny buddyzm albo z indyferentyzmu religijnego w zaangażowanie duchowe, które zupełnie odmienia egzystencję. Konsekwencje są w takim układzie znaczące: zdystansowanie się od popkultury (Braunek), porzucenie kariery zawodowej (Jędrzejewska), poświęcenie się dla praktyki duchowej (Moneta-Malewska) czy próba łączenia dwu aktywności – artystki i nauczycielki (Krzyżanowska).

Ciekawą kwestią – w niektórych aspektach korespondującą ze zbliżonymi zjawiskami w zachodnim buddyzmie – jest feministyczna nuta refleksji

⁷⁵ T. Packer, *Wolność od autorytetu*, tłum. J. Dobrowolski, Warszawa 1994; eadem, *Światło odkrywania*, tłum. A. Florek, Warszawa 2007.

⁷⁶ Proces rozwoju buddyzmu w Polsce opisują: P. Zieliński, *Wspólnoty zen w Polsce*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1989, nr 6, s. 132–139; L. Karczewski, *Buddyzm japoński i tybetański w Polsce*, „Przegląd Religioznawczy” 1992, z. 1, s. 79–95; P. Karpowicz, *Ścieżki Dharmy. Społeczna recepcja buddyzmu w Polsce*, [w:] *Buddologia w Polsce. Aspekty filozoficzne i socjologiczne*, red. J. Sieradzan, Kraków 1993; K. Kosior, *Buddyzm w Polsce*, „Nomos” 1997, nr 18/19, s. 189–198; M. Marczevska-Rytko, *Religie niechrześcijańskie w Polsce*, Lublin 1997, s. 57–75; D. Kalinowski, *Kultura buddyjska w Polsce. Rekonesans badawczy*, [w:] *Pokój dla świata*, red. S. J. Żurek, Lublin 2006, s. 55–63; E. Sakowicz, *Religie niechrześcijańskie w Polsce*, Lublin 2009, s. 61–86; R. Kossakowski, *Diamentowa Droga. Wspólnota religijna w świecie duchowości refleksyjnej*, Kraków 2010.

polskich nauczycielek buddyzmu⁷⁷. Nie jest ona agresywna ani wybitnie zorientowana politycznie, zawiera jednakże cząstki przekształcające tradycyjny model polskiej kobiety, rodziny czy społeczeństwa. Wytwarza się dzięki temu figura współczesnej kobiety buddystki, która świadomie kształtuje swoją tożsamość i osiąga w tym trwałą sukces⁷⁸.

MOTHERS, WIVES AND... MASTERS.

AUTOBIOGRAPHICAL TEXTS OF POLISH BUDDHIST WOMEN

The article concerns on the description and interpretation of the autobiographical texts Polish teachers of Buddhism, which has been published in separate books or interviews. The research material is therefore of posts: Dorota Krzyżanowska, Agnieszka Jędrzejewska, Maria Moneta-Malewska and Małgorzata Braunek. The main feature of these texts is to present the message of religious and existential Buddhism. There text are privacy, however, allows to see the mechanisms reception of Buddhism in Poland and also extract elements of the process of transformation of European women and Polish women towards a new form of cultural sense of identity. An interesting issue – and in some aspects a corresponding with allied phenomena in Western Buddhism – a feminist note reflection Polish teachers of Buddhism. It is not aggressive or very politically oriented, however, contains particles that transform the traditional model of Polish women, families and society. Develops thanks to this figure of the modern woman-Buddhist who is aware her carnality.

KEY WORDS

Polish reception of Buddhism, women teachers of Buddhist spirituality, spiritual autobiographies

⁷⁷ Patrz poświęcone temu zagadnieniu opracowanie: J. Cabezón, *Buddhism, Sexuality and Gender*, Albany 1992, s. X–XXVII. Warto zauważyć, że w tradycji buddyjskiej rola kobiet była dużo większa aniżeli w starożytnych systemach starożytnych Indii. Szerzej o tej kwestii: K. Sri Dhammananda, *Status of Women in Buddhism*, [in:] *Gems of Buddhist Wisdom*, Taiwan 1996, s. 419–434; M. Piplayan, *Great Buddhist Women*, trans. M. Michael, New Delhi 2006.

⁷⁸ Warto w tym miejscu sięgnąć do książek będących zapisem rozmów, jakie przeprowadził Artur Cieślak z polskimi kobietami praktykującymi drogi duchowego rozwoju lub je naukowo interpretującymi: *Kobieta metafizyczna. Rozmowy Artura Cieślaka* [Jadwiga Staniszkis, Beata Tyszkiewicz, s. Małgorzata Chmielewska, Beata Pawlikowska, Magdalena Środa, Magdalena Cielecka, Agata Tuszyńska, Ewa Foley, Małgorzata Braunek], Warszawa 2005; J. Staniszkis i A. Cieślak, *Wschód i Zachód. Spotkania*, Kraków 2011.

BIBLIOGRAFIA

1. Bauer Z., *Wywiad prasowy. Gatunek i metoda*, [w:] *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, Kraków 2000.
2. Braunek M., Ciešlar A., *Jabłoń w ogrodzie, morze jest blisko*, Kraków 2012.
3. *Buddyzm w Polsce*, cz. 1: *Autobiografie*, red. T. Rzepa, Szczecin 1997.
4. *Buddyzm*, wyb. i oprac. J. Sieradzan, Kraków 1987.
5. Cabezón J., *Buddhism, Sexuality and Gender*, Albany 1992.
6. Celakówna R., *Wyznania z przeżyć wewnętrznych*, oprac. M. Czepiel, Kraków 2007.
7. Czermińska M., *Autobiograficzny trójkąt. Świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000.
8. Dhammananda K. Sri, *Status of Women in Buddhism*, [w:] *Gems of Buddhist Wisdom*, Taiwan 1996.
9. Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2002.
10. Główczewski A., *Poetyka i pragmatyka „rozmów z...”*, Toruń 2005.
11. Godzic W., *Znani z tego, że są znani. Celebryci w kulturze tabloidów*, Warszawa 2007.
12. Gordon P., *Pierwszy krok do nirwany*, Warszawa 1996.
13. Gross R. M., *After Patriarchy: A Feminist History, Analysis and Reconstruction of Buddhism*, Albany 1993.
14. Gusdorf G., *Warunki i ograniczenia autobiografii*, tłum. J. Barczyński, [w:] *Autobiografia*, red. M. Czermińska, Gdańsk 2009.
15. Jakusho Kwong Roshi, *Bez początku bez końca. Intymne serce zen*, tłum. M. Kłobukowski, Warszawa 2005.
16. Kaisen [A. Krystaszek], *Budodharma. Droga samuraja*, tłum. A. Migacz, Katowice 2001.
17. Kaisen [A. Krystaszek], *Mnich wojownik. Autobiografia mnicha budoki*, tłum. A. Migacz, Kraków 2000.
18. Kaisen [A. Krystaszek], *Odyseja człowieka światła*, tłum. U. Hrehorowicz, Warszawa 1998.
19. Kalinowski D., *Czasopisma buddyjskie w Polsce*, [w:] A. Kuik-Kalinowska, D. Kalinowski, *Trzy Skarby. Motywy buddyjskie w kulturze polskiej*, Słupsk 2013.
20. Kalinowski D., *Kultura buddyjska w Polsce. Rekonesans badawczy*, [w:] *Pokój dla świata*, red. S. J. Żurek, Lublin 2006.
21. 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. Miłusiński, Warszawa 1986.
22. Kapleau P., *Ochroniać wszelkie życie. Buddyjski podręcznik do wegetarianizmu*, tłum. Z. Becker, Warszawa 1985.
23. Kapleau P., *Trzy filary zen*, tłum. J. Dobrowolski, Warszawa 1988.
24. Kapleau P., *Twarzą w twarz z Rošim*, tłum. A. J. Korbel, Warszawa 1987.
25. Kapleau P., *Zen. Świt na Zachodzie*, tłum. J. Dobrowolski, Warszawa 1985.
26. Karczewski L., *Buddyzm japoński i tybetański w Polsce*, „Przegląd Religioznawczy” 1992, z. 1.

27. Karpowicz P., *Koreański buddyzm zen. Jego tradycje i współczesny rozwój*, b.m. 1989.
28. Karpowicz P., *Ścieżki Dharmy. Społeczna recepcja buddyzmu w Polsce*, [w:] *Buddologia w Polsce. Aspekty filozoficzne i socjologiczne*, red. J. Sieradzan, Kraków 1993.
29. Kasl Ch., *Gdyby Budda się ożenił. Tworzenie trwałych relacji uczuciowych na ścieżce duchowej*, tłum. M. Budzińska, Warszawa 2008.
30. Kasl Ch., *Gdyby Budda umawiał się na randki. Poszukiwanie miłości na ścieżce duchowej*, tłum. M. Budzińska, Warszawa 2009.
31. Kasl Ch., *Gdyby Budda utknął w martwym punkcie. Buddyjska księga duchowej przemiany*, tłum. Z. Kościuk, Warszawa 2010.
32. *Kobieta metafizyczna. Rozmowy Artura Cieślara* [Jadwiga Staniszkis, Beata Tyszkiewicz, s. Małgorzata Chmielewska, Beata Pawlikowska, Magdalena Środa, Magdalena Cielecka, Agata Tuszyńska, Ewa Foley, Małgorzata Braunek], Warszawa 2005.
33. Kosior K., *Buddyzm w Polsce*, „Nomos” 1997, nr 18/19.
34. Kossakowski R., *Diamentowa Droga. Wspólnota religijna w świecie duchowości refleksyjnej*, Kraków 2010.
35. Kowalska F., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 2001.
36. Kuik-Kalinowska A., Kalinowski D., *Słowa ponad słowami. Koany jako „teksty” religii i kultury*, [w:] eidem, *Trzy Skarby: motywy buddyjskie w kulturze polskiej*, Słupsk 2013.
37. Maciąg K., *W kręgu problematyki „pamiętników mówionych”*, Rzeszów 2001.
38. Madejski J., *Autobiografia. Gatunek – Dyskurs – Praktyka*, „Autobiografia” 2014, nr 1.
39. Marczevska-Rytko M., *Religie niechrześcijańskie w Polsce*, Lublin 1997.
40. Merzel D. Genpo, *Big mind. Wielki umysł, wielkie serce*, tłum. J. Janisiewicz, A. Getsugen Krajewski, Warszawa 2010.
41. Merzel D. Genpo, *Oko nigdy nie śpi. W sercu Zen*, tłum. A. Getsugen Krajewski, Warszawa 1995.
42. Moneta-Malewska M., *Dla siebie i dla innych*, Warszawa 2003.
43. Moneta-Malewska M., *Jak zdobyć przyjaciół?*, Warszawa 2009.
44. Moneta-Malewska M., *Narkotyki w szkole i w domu. Zagrożenie*, Warszawa 1995.
45. Moneta-Malewska M., *Ona i on, czyli Radość bycia razem*, Warszawa 2009.
46. Moneta-Malewska M., *Zen. Zamiatając skały, czesząc mech*, Warszawa 2006.
47. Moneta-Malewska M., Eichelberger W., *Być tutaj*, Warszawa 1999.
48. Moneta-Malewska M., Wrześniowska J., *Narkotyki – inni biorą, ty nie musisz*, Warszawa 2008.
49. Muraishi Esho, *Dotyk Japonii*, tłum. A. Myoshi Jędrzejewska, Warszawa 2005.
50. Myoshu Jędrzejewska A., *Energia szczęścia – Budda*, Gdańsk 2004.
51. Myoshu Jędrzejewska A., *Jaśniejąca twarz Buddy*, wyb. i oprac. P. Gordon, Warszawa 1996.
52. Myoshu Jędrzejewska A., *Kwanty i kobiety Buddy*, Warszawa 2005.
53. Naphthali S., *Buddyzm dla współczesnej mamy. Macierzyństwo spokojne i spełnione*, tłum. E. Borówka, Gliwice 2009.
54. Packer T., *Światło odkrywania*, tłum. A. Florek, Warszawa 2007.
55. Packer T., *Wolność od autorytetu*, tłum. J. Dobrowolski, Warszawa 1994.

56. Piplayan M., *Great Buddhist Women*, trans. M. Michael, New Delhi 2006.
57. Sakowicz E., *Religie niechrześcijańskie w Polsce*, Lublin 2009.
58. Seung Sahn, *Cały świat jest jednym kwiatem – 365 konganów na każdy dzień*, tłum. A. Porter, J. Sadowska, Warszawa 2010.
59. Seung Sahn, *Kompas Zen*, tłum. Bon Gak, Warszawa 2005.
60. Seung Sahn, *Strzepując popiół na Buddę. Nauki mistrza zen Seung Sahna*, zebra. i oprac. S. Mitchell, tłum. J. Szepan, A. Szoska, Warszawa 1990.
61. Seung Sahn, *Tylko nie wiem*, tłum. R. Więcek, D. Janiak, Warszawa 1988.
62. Staniszkis J., Cieślak A., *Wschód i Zachód. Spotkania*, Kraków 2011.
63. *Sutry Czystej Krainy tradycji Jodo Shinshu*, tłum. z jap. tekstów *Świętej Księgi Tradycji Jodo Shinshu (Seiten)* Myosho A. Jędrzejewska, Gdańsk 2003.
64. Trungpa Rinpoche Czogiam, *Mit wolności a droga medytacji*, tłum. M. Kłobukowski, Warszawa 2003.
65. Trungpa Rinpoche Czogiam, *Wolność od duchowego materializmu*, tłum. K. Bazarnik, M. Przychocka, Kraków 2000.
66. van de Wetering J., *Puste lustro. Doświadczenia Europejczyka w japońskim klasztorze zen*, tłum. H. Beliczyńska, Oława 1995.
67. *Wybieram bycie szczęśliwą...*, z Zuzią Czapnik rozmawia Magda Lipińska, „Diamentowa Droga”, nr 30 [zima 2002].
68. Zieliński P., *Wspólnoty zen w Polsce*, „Pismo Literacko-Artystyczne” 1989, nr 6.
69. Żuławski A., Kletkowski P., Marecki P., *Przewodnik Krytyki Politycznej*, [online] http://niniwa22.cba.pl/zulawski_przewodnik_1.htm oraz http://niniwa22.cba.pl/zulawski_przewodnik_2.htm

STRONY INTERNETOWE

1. <http://www.doksanproject.net/nauczyciel.html>
2. <http://www.jodoshinshu.pl/jodopl/index.htm>
3. <http://www.zen.pl/szkola-zen-kwan-um>
4. <http://www.galeria108.pl/> albo <http://dorozen.wix.com/projekty>

