



Dr hab. Natalia Bloch, prof. UAM
Instytut Antropologii i Etnologii
Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Poznań, 23.06.2021

OPINIA NA TEMAT POPRAWIONEJ ROZPRAWY DOKTORSKIEJ
MGR. MAKSYMILIANA WOCHA
**„POMIĘDZY POLITYKĄ A RELIGIĄ. OBRAZ INSTYTUCJI TULKU
W SPOŁECZNOŚCI TYBETAŃSKIEJ NA UCHODŹSTWIE
W KONTEKŚCIE KONTROWERSJI ZWIĄZANEJ Z PODWÓJNYM
WYBOREM PANCZENLAMÓW, NA PODSTAWIE BADAŃ TERENOWYCH W
DHARAMSALI”**
NAPISANEJ POD KIERUNKIEM
DR. HAB. ARTURA PRZYBYSŁAWSKIEGO, PROF. UJ

Pozwolę sobie w mojej opinii na temat poprawionej wersji rozprawy doktorskiej autorstwa mgr. Maksymiliana Wocha odnieść się głównie do tych wątków, które również w mojej recenzji – mimo iż zakończonej pozytywną konkluzją – budziły wątpliwości, czyli do kwestii badań terenowych, źródeł wywołanych i ich interpretacji, pozostawiając Prof. Agacie Barei-Starzyńskiej ocenę zasadności wprowadzonych zmian w odniesieniu do kwestii historycznych i buddologicznych oraz (nie)wykorzystanych tybetańskich źródeł zastanych w pierwszych trzech rozdziałach rozprawy. Warto jednak zaznaczyć, że praca została uzupełniona o obszerne fragmenty zawierające omówienie stanu badań w poszczególnych obszarach poruszanych przez Doktoranta oraz zawierające analizę tekstów źródłowych, co pozwoliło na jej usytuowanie w szerszym kontekście naukowych dociekań. Również w rozdziale czwartym, dotyczącym percepcji instytucji tulku i podwójnego wyboru panczenlamów w społeczności uchodźczej, Doktorant przedstawił brakujący wcześniej stan badań dotyczący diaspory tybetańskiej, omawiając poszczególne pozycje, w tym te najnowsze. Z pewnością bardzo wzbogaciło to uprzednio dość wyabstrahowaną analizę Autora, m.in. o wątki sekularyzacji i modernizacji buddyzmu tybetańskiego, demokratyzacji i powszechnej świeckiej edukacji w



społeczności uchodźczej, a także szerzej uchodźczej tożsamości tybetańskiej (w tym reżimu tożsamości i autoorientalizacji) oraz sprawy tybetańskiej i politycznych zmagania o prawo do samostanowienia. Bardzo tego w recenzowanej rozprawie brakowało, cieszy mnie więc, że Doktorant zapoznał się z tą literaturą i uwzględnił ją w pracy, odnosząc swoje analizy do istniejących już opracowań i konceptualizacji (autorstwa m.in. Ananda, Brox, LeHouerou, Prost, Lopeza, Dreyfusa czy mojego). To duża wartość dodana poprawionej wersji rozprawy.

Podtrzymuję jednak moje wcześniejsze zastrzeżenia natury metodologicznej. Rozprawa, która ma w tytule frazę „na podstawie badań terenowych” nie może ograniczać się do analizy 18 wywiadów przeprowadzonych z przypadkowo dobranymi rozmówcami w tak złożonej wewnętrznie społeczności, a w praktyce do tego się sprowadza, gdyż ankieta to technika jakościowa, a deklarowane obserwacje są w pracy znikome, jakby Doktorant nie traktował ich jako prawomocnych materiałów do analizy, redukując etnografię do prowadzenia wywiadów. Rozumiem, że w obecnej sytuacji nie było możliwe uzupełnienie badań terenowych, szkoda jedynie, że nie była też możliwa zmiana tytułu rozprawy, tak aby przesunąć akcenty (niemniej wciąż w dopisanym na s. 69 fragmencie Doktorant tłumaczy, że „jej [rozprawy] część ‘historyczna’ stanowi uzupełnienie badań antropologicznych”, mimo iż w obecnej prawie 500-stronicowej pracy rozdział oparty na badaniach liczy nieco ponad 160 stron, czyli niespełna 1/3 całości). Rozumiem, że „oceniając badania terenowe, należy wziąć pod uwagę możliwości, jakimi dysponuje badacz, który rozpoczyna swoją pracę” (s. 420). Należy jednak pamiętać, że mówimy tu o rozprawie doktorskiej, a Badacz miał do dyspozycji kilka miesięcy (gdyż początkowy trzymiesięczny wyjazd badawczy został przez niego przedłużony o „kolejne kilka miesięcy”, s. 259) na realizację właściwych badań terenowych, których nie wykorzystał do zgromadzenia bogatego materiału etnograficznego. Wnioskuje z tego, że Doktorant nie rozumie idei badań etnograficznych, dlatego nie potrafił wykorzystać kilkumiesięcznego pobytu w terenie i zbudowanej tam (jak się domyślam i jak sam deklaruje) zażyłości.

Przy czym nie chodzi tu o zasadę „im więcej, tym lepiej”, ale o dobór celowy, o którym Autor zresztą pisze, ale wydaje się rozmijać z jego istotą. Aby dokonać celowego doboru próby



w obrębie danego przypadku – którym tu jest tytułowa społeczność tybetańska na uchodźstwie w Dharamsali – konieczne jest umiejętne rozpoznanie wewnętrznej złożoności takiej społeczności, czy też – jak pisze sam Doktorant na s. 266 – „uwzględnienie ‘charakterystyki grupy’”, gdyż liczba wywiadów „jest warunkowana indywidualnym rozeznaniem badacza co do tego, czy zgromadzony w postaci wywiadów materiał pozwala sformułować dające się uzasadnić wnioski” (s. 265-266 rozprawy). Takowe jednak nie zostało poczynione, stąd przypadkowość wyboru rozmówców (z nadreprezentacją pewnych grup, np. mnichów gelug względem innych szkół buddyzmu tybetańskiego, nieuwzględnieniem przynależności do pokoleń uchodźczych czy podziałów politycznych w diasporze – co np. pokazałoby Doktorantowi, że istnieją w diasporze głosy krytyczne wobec jej duchowego lidera). Dopisane sformułowanie, że „pewien obraz tego, jak przykładowi reprezentanci społeczności uchodźczej postrzegają instytucję tulku” (s. 393) nie broni metodologicznie tego badania, bo to nie są „przykładowi reprezentanci”, ale przypadkowo dobrane osoby (akurat napotkane przez Doktoranta w trakcie spożywania posiłku w restauracji, w hotelowej recepcji czy na zajęciach z filozofii buddyjskiej). Doktorant miał oczywiście prawo wybrać analityczny model kategorialny do analizy materiału, ale grzechem pierwotnym – tu pozwolę sobie użyć teologicznej metafory – tego projektu była za mała i metodologicznie źle dobrana grupa do badań, co czyni poczynione generalizacje w odniesieniu do społeczności tybetańskiej w Dharamsali nieuprawnionymi.

Tym bardziej, że wciąż też brakuje ukontekstowania analizowanych wypowiedzi. Uzupełnienie rozprawy o ‘notki biograficzne’ rozmówców jest niewystarczające, gdyż dane te nie zostały uwzględnione w analizie wyrażonych w wywiadach poglądów. Co więcej, notki te są niekompletne i niekonsekwentne, tzn. nie zawierają danych biograficznych kluczowych dla porównań (np. tylko w czterech przypadkach dowiadujemy się, do którego pokolenia uchodźczego należy dany rozmówca – a to jeden z głównych podziałów przecinających diasporę tybetańską, w dużej mierze rzutujący też na „typ religijności”; często nie dowiadujemy się o takim rozmówcy niczego więcej niż płeć i wiek; gdy sporadycznie pojawia się informacja o tym, że rozmówca jest „wykształcony”, to nie wiemy gdzie i jak – czy na świeckim indyjskim



uniwersytecie czy tybetańskiej uczelni buddologicznej w Sarnath). Gdyby tak się stało – po uprzednim właściwym celowym doborze próby – możliwe byłoby wyprowadzenie wniosków o różnicach (lub ich braku) w percepcji instytucji tulku między mnichami (różnych szkół buddyzmu tybetańskiego i bonu, ale też zajmujących różne pozycje w klasztornej hierarchii) a osobami świeckimi, między ludźmi wykształconych (w sposób świecki lub religijnie) a osobami nieposiadającymi formalnego wykształcenia, między Tybetańczykami urodzonymi na uchodźstwie a tymi z Tybetu, między osobami starszymi a młodszymi, i na przecięciach tych wszystkich kategorii różnicujących wewnątrznie społeczność tybetańską Dharamsali. Przy czym sam Doktorant na s. 393 pisze, że „Rzeczą podstawową wydaje się bowiem postawienie pytania o to, jakie czynniki mogły wpłynąć na formułowanie takich, a nie innych opinii na temat instytucji tulku przez rozmówców” oraz na s. 426, że „motywy, które leżą u źródeł formułowania opinii na dany temat” są „wynikiem miejsca zajmowanego w strukturze społecznej oraz stopnia internalizacji owej kultury”.

Z pomniejszych spraw: W dopisanych fragmentach pojawiają się już terminy uchodźstwo, społeczność uchodźcza i środowisko tybetańskie na uchodźstwie, niemniej w pozostałych częściach wciąż widnieje emigracja (w tym Tybetański Rząd na Emigracji występuje obok Tybetańskiego Rządu na Uchodźstwie). Wydaje się, że Doktorant traktuje te dwa pojęcia – uchodźstwo i emigrację – synonimicznie, co jest nieuprawnione ze względu na polityczny ciężar tych kategorii. Błędy językowe wskazane w recenzji zostały w większości usunięte (choć pojawiły się nowe w dopisanych częściach, np. s. 53: „Tego sytuacja zachodzi niewątpliwie w przypadku” zamiast „Taka sytuacja...”; s. 67: „jest wolna od ideologicznych interpretacji będących zgodnych z wykładnią polityczną” zamiast „będących zgodnymi” czy po prostu „zgodnych”; powtarzający się błędny zapis nazwiska badaczki: Audrey Pros zamiast Prost; itp.).

Podsumowując, podtrzymuję swoją opinię z recenzji pierwszej wersji rozprawy, że materiały pozyskane w trakcie deklarowanych badań terenowych mają charakter suplementarny i są obarczone błędami metodologicznymi, niemniej rozprawa jest pogłębioną analizą religioznawczo-historyczną (czy historiozoficzną), a jej uzupełnienie o stan badań w



poszczególnych obszarach poruszanych przez Doktoranta, analizę tekstów źródłowych i interpretację pozyskanych materiałów w świetle istniejących już opracowań i konceptualizacji bardzo rozprawę wzbogaciło. W związku z powyższym stwierdzam, że **rozprawa doktorska mgr. Maksymiliana Wocha** spełnia wymogi art. 13 Ustawy o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytułach w zakresie sztuki. Wnoszę zatem o dopuszczenie jej Autora do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Dr hab. Natalia Bloch, prof. UAM



Dr hab. Natalia Bloch, prof. UAM
Instytut Antropologii i Etnologii
Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Poznań, 14.09.2020

RECENZJA ROZPRAWY DOKTORSKIEJ
MGR. MAKSYMILIANA WOCHA
**„POMIĘDZY POLITYKĄ A RELIGIĄ. OBRAZ INSTYTUCJI TULKU
W SPOŁECZNOŚCI TYBETAŃSKIEJ NA UCHODŹSTWIE
W KONTEKŚCIE KONTROWERSJI ZWIĄZANEJ Z PODWÓJNYM
WYBOREM PANCZENLAMÓW, NA PODSTAWIE BADAŃ TERENOWYCH W
DHARAMSALI”**
NAPISANEJ POD KIERUNKIEM
DR. HAB. ARTURA PRZYBYŚLAWSKIEGO, PROF. UJ

Przedłożona do recenzji rozprawa to obszerne, liczące 334 strony opracowanie, które składa się ze wstępu, czterech rozdziałów, podsumowania, aneksu zawierającego tłumaczenia krótkich biografii panczenlamów oraz bibliografii (a ponadto z umieszczonych na początku: noty na temat zasad pisowni terminów tybetańskich, wykazu skrótów i streszczenia). Rozprawa traktuje o instytucji tulku w buddyzmie tybetańskim, ze szczególnym uwzględnieniem panczenlamów. Tulku to zinstytucjonalizowana reinkarnacja, za sprawą której bodhisatwowie, czyli oświecone istoty, lub wysoko zrealizowani lamowie, rezygnując z indywidualnego wyzwolenia, świadomie odradzają się dla pożytku innych istot, aby prowadzić je do oświecenia. W tym względzie instytucja tulku stanowi jedną z kluczowych kategorii buddyzmu w wersji tybetańskiej, jednocześnie jednak, co pokazuje dobitnie mgr Maksymilian Woch w swojej pracy, odegrała ona – i wciąż odgrywa – ważną rolę polityczną w historii tybetańskiej państwowości i relacji międzynarodowych. Tzw. studium przypadku owego splotu religii i polityki stanowi tutaj kontrowersja podwójnego rozpoznania ostatniego panczenlamy i jej percepcja przez Tybetańczyków żyjących w Dharamsali, stolicy diaspory tybetańskiej w Indiach, czyli, jak pisze sam Doktorant, „współczesne postrzeganie tej instytucji” (s. 6) przez Tybetańczyków żyjących w Indiach.



Tradycja tulku to niezwykle interesujące, unikatowe zjawisko buddyzmu wadźrajany i tybetańskiej państwowości, i w tym względzie z pewnością warta jest pogłębionych studiów. Podobnie rzecz się ma z polityczno-religijną instytucją *mchod-yon*, czyli „religijny nauczyciel – darczyńca”, która łączyła buddyjskich hierarchów z zewnętrznymi (najpierw mongolskimi, a następnie mandżurskimi) władcami (choć ta występowała też w innych miejscach Azji Centralnej). W recenzowanej rozprawie mgr Woch z dużą biegłością ukazuje, jak poszczególne koncepcje głęboko osadzone w buddyzmie tybetańskim – takie jak sama idea reinkarnacji, teoria trzech ciał buddy oraz koncepcji bodhisatwy – legły u podstaw wykształcenia się tradycji tulku, a ta z kolei relacji „duchowy ojciec, duchowy syn” między dalajlamami i panczenlamami, wspomnianego już związku *mchod-yon* oraz systemu „świeckiej i religijnej dwuwładzy” w Tybecie, wpisując się tym samym w przenikanie się kwestii politycznych i religijnych. Wszystkie te rozważania w trafny sposób ukazują, że niemożliwe jest interpretowanie buddyzmu tybetańskiego w oderwaniu od polityki, jak również studia nad sytuacją polityczno-społeczną dawnego i współczesnego Tybetu, które abstrahowałyby od studiów religioznawczych (np. w zakresie zawłaszczenia instytucji tulku przez klasy uprzywilejowane w celu utrzymania społecznego *status quo*). Doktorant pokazuje te wzajemne relacje w sposób przekonujący, wykazując się dużą znajomością doktryny buddyjskiej i historii Tybetu. Instytucja panczenlamy, jej związek z instytucją dalajlamy oraz praktyka rozpoznawania reinkarnacji obydwu w ramach kategorii tulku przy istniejącej dwuwładzy, stanowi tu świetne studium przypadku do ukazania, jak bardzo złożone i polityczno-religijnie uwikłane są losy Tybetu. Przy czym nie są to odległe i abstrakcyjne kwestie historyczne. Interpretacje związku *mchod-yon* między dalajlamami a mandżurską dynastią Qing są dziś podstawą fundamentalnego sporu pomiędzy uchodźcami tybetańskimi a władzami Chińskiej Republiki Ludowej o polityczny status Tybetu przed zajęciem go przez Armię Ludowo-Wyzwoleńczą sześć dekad temu. W tym sensie jest to interesujące studium tego, jak przeszłość żyje w teraźniejszości. Bardzo cieszy mnie, że doktoraty z tybetologii powstają w Polsce i że dołączamy do międzynarodowego grona badaczy i badaczek zajmujących się różnymi aspektami studiów tybetańskich (chwilę przed tą recenzją recenzowałam inną pracę tybetologiczną napisaną przez polską antropolożkę). To budujące i warte wspierania.

Recenzowana rozprawa ma niewątpliwe zalety. Znajomość klasycznego języka tybetańskiego pozwoliła Doktorantowi na etymologiczno-semantyczne analizy kluczowych dla zrozumienia przedmiotu studiów terminów, wywodzących się z buddyzmu tybetańskiego – to bardzo cenny aspekt pracy. Mimo iż znaczna część rozprawy dotyczy historii kształtowania się instytucji panczenlamy, mgr Woch nie wpada w pułapkę historiograficznej, drobiazgowej rekonstrukcji, ale – jak sam wskazuje – stara się przyjąć perspektywę historiozoficzną, koncentrując się na wyłonieniu pewnych kluczowych kategorii, które



pozwalają na ukazanie politycznych uwarunkowań owej religijnej instytucji. Słusznie też Doktorant zwraca uwagę na nieprzystawalność terminu 'religia' w kontekście rozważań nad buddyzmem. Ponadto, za właściwie uważam używanie terminu hierokracja na określenie systemu politycznego funkcjonującego w Tybecie, przynajmniej od wieku XVII (wielu badaczy i badaczek popełnia błąd, używając w tym kontekście pojęcia teokracja), choć oczywiście zawsze można dyskutować o tym, na ile pojęcia wytworzone w odmiennym kontekście polityczno-kulturowym są adekwatne do opisu zjawisk z innego kontekstu.

Doktorant korzysta z bardzo bogatej literatury z zakresu historii Tybetu i doktryny buddyjskiej, autorów/autorek zarówno z kręgu tzw. zachodniej akademii, jak i tybetańskich i chińskich. To warte odnotowania i docenienia. Nie popada dzięki temu w mitologizację dziejów Tybetu – pokazuje, jak brutalna, dosłownie, była walka o władzę między gelugpą a karma kagju (wspieranymi przez rody z U i Tsang) oraz jak często buddyjscy hierarchowie uciekali się do zewnętrznej pomocy militarnej w rozwiązywaniu wewnętrznych konfliktów (odwołując się do instytucji *mchod-yon*), czego – po części – konsekwencją jest obecna sytuacja polityczna Tybetu. Pokazuje, jak wskutek wewnętrznej rywalizacji o władzę pomiędzy dalajlamami i Lhasą a panczenlamami i Shigatse – uwikłanej w zewnętrzną politykę walki o wpływy w Tybecie między Chinami a Brytyjczykami – panczenlamowie stopniowo pozostawali pod coraz większym wpływem kolejnych reżimów rządzących Chinami (właściwie całkowicie od ucieczki IX Panczenlamy do Chin za rządów XIII Dalajlamy). X Panczenlama, którego odnaleziono na terenie Chin i którego reinkarnacja została oficjalnie uznana przez rząd nacjonalistyczny, jest ukoronowaniem tego związku – osobę i instytucję panczenlamy zawłaszczyły władze komunistyczne, a on sam (a właściwie jego otoczenie, bo sam Panczenlama był jeszcze wówczas dzieckiem) nawoływał Mao Zedonga do „wyzwolenia Tybetu” i był zwolennikiem „jedności Ojczyzny”, czyli postrzegania Tybetu jako integralnej części Chin (przynajmniej do czasu „Petycji 70000 znaków” z 1962 roku). Doktorant trafnie ukazuje też, jak podwójne rozpoznanie XI Panczenlamy miało swój precedens w podwójnym rozpoznanie XVII Karmapy, do czego zresztą przyczynił się sam XIV Dalajlama, próbując – prawdopodobnie – pokazać, że może mieć wpływ na reinkarnację „rozpoznawane” na terenie ChRL.

W wymiarze, który określiłabym jako historyczno-politologiczny, jest to bardzo dobra, bogata, żeby nie powiedzieć „gęsta” praca – uwzględniająca kwestie osobowościowe poszczególnych aktorów religijno-politycznych, ich uwikłania w relacje władzy i osobiste ambicje; rozważająca przy użyciu wyobraźni historycznej różne interpretacje tam, gdzie nie jest możliwe ustalenie jednej (czyli najczęściej); oparta na wielu, bardzo zróżnicowanych opracowaniach. Wszystko to jest ukazane w kontekście splątania kwestii politycznych i religijnych, splątania fundamentalnego dla buddyjskiego rozumienia rzeczywistości, co Doktorant bardzo sprawnie spina i tłumaczy za pomocą takich kategorii, jak „duchowy ojciec



– duchowy syn”, *mchod yon*, „przenikanie się religii i polityki”, dążąc do uczynienia jego opracowania historiozoficznym. Co więcej, mgr Woch pokazuje, jak władze ChRL – rozumiejąc „przenikanie się religii i polityki” w tradycji tybetańskiej i jego moc – zawłaszczają religijne praktyki (np. rozpoznawania *tulku*), wpisując je w prerogatywy świeckiego i przynajmniej z definicji komunistycznego państwa. Jest to sprawa kluczowa chociażby ze względu na rolę, jaką w odnajdywaniu swoich wzajemnych reinkarnacji odgrywali dalajlama i panczenlama – wybrany i kontrolowany przez władze ChRL panczenlama jest gwarantem wyboru kolejnego po obecnym dalajlamy, co rozwiązałoby chiński problem z niewygodnym przywódcą diaspory tybetańskiej.

Dla mnie jako antropolożki najciekawszym aspektem pracy doktorskiej mgr. Wocha było oczywiście oparcie jej na materiałach etnograficznych, tym bardziej, że zapowiadał to sam tytuł, który zamyka sformułowanie „na podstawie badań terenowych w Dharamsali”. Co więcej, Doktorant sam deklaruje, że „Rozpatrywanym problemem w tej pracy jest rozumienie owej instytucji przez Tybetańczyków przebywających na emigracji w Dharamsali” (s. vii). Jednak materiały z tych badań i ich analiza pojawiają się dopiero w ostatnim – wprawdzie najobszerniejszym, bo liczącym 125 stron – rozdziale rozprawy, i pozostawiają – w percepcji antropolożki – duży niedosyt. Recenzowana praca bowiem zdecydowanie nie wyczerpuje potencjału badań terenowych, a etnografia wydaje się tu być raczej suplementem studiów nad istniejącymi opracowaniami historycznymi i doktrynalnymi oraz tekstami źródłowymi, co odzwierciedla układ rozprawy. Rozumiem konieczność przedstawienia rysu historyczno-doktrynalnego tej specyficznej instytucji, ale gdzieś tu gubią się proporcje, gdy stworzone w oparciu o literaturę przedmiotu, czyli istniejące już opracowania, wprowadzenie do instytucji i historii tulku liczy sobie trzy rozdziały i blisko 170 stron, a właściwa wydawałoby się część, w której Doktorant wnosi „nową jakość”, czyli wyniki własnych badań, ma stron 125. W pracach opartych na badaniach terenowych, a taką zapowiada tytuł i cel recenzowanej rozprawy, to źródła wywołane podczas pracy w terenie są punktem wyjścia, a zgromadzony materiał niczym nie przeplata całość analizy, poprzedzonej oczywiście zawsze rysem teoretycznym i historycznym, ale mającym charakter tła/wprowadzenia. Tymczasem tutaj mamy do czynienia bardziej z opracowaniem historycznym (czy, jak woli Doktorant, historiozoficznym), co jednak nie jest zgodne z tytułem rozprawy, czyli „Obrazem instytucji tulku w społeczności tybetańskiej na uchodźstwie w kontekście kontrowersji związanej z podwójnym wyborem panczenlamów, na podstawie badań terenowych w Dharamsali”.

Ta swoista suplementarność etnografii w recenzowanej rozprawie jest widoczna w zastosowanych technikach badawczych oraz niewielkim rozmiarze zgromadzonego materiału, czyli 18 wywiadach pogłębionych oraz wynikach ankiety internetowej (którą wypełniło 40 osób). W podsumowaniu Doktorant stwierdza, że udało mu się „zebrać i opracować szeroki materiał etnograficzny” (s. 300), tymczasem taka liczba wywiadów wydaje się dość mała jak



na kilkumiesięczny pobyt w terenie i w opracowaniach antropologicznych stanowi raczej podstawę do napisania artykułu, a nie rozprawy doktorskiej. Co więcej, w przeprowadzonej analizie często jedno stwierdzenie jest konstruowane na podstawie jednej tylko wypowiedzi, stąd trudno Autorowi o wiążące wnioski, gdyż wątki nie uległy nasyceniu i Doktorant jest pozostawiony z pojedynczymi wypowiedziami i konkluzjami typu: „Trudno jest jednak stwierdzić, czy ten głos należy potraktować jako powszechny symbol zmian w postrzeganiu religijnej instytucji tulku przez młode pokolenie Tybetańczyków (s. 242; zob. też rozważania na temat nowych technologii na s. 255-256).

Moje zastrzeżenia budzi też zastosowanie techniki ankiety. Do pozyskiwania materiałów tą techniką niepotrzebny jest pobyt w terenie i w rzeczy samej ankieta nie stanowi części metody badawczej, jaką są badania terenowe, a takie – jako podstawę swoich analiz – deklaruje Doktorant w tytule rozprawy. Po drugie, zrealizowane badanie ankietowe nie spełnia też wymogów badania ilościowego, gdyż ankietę wypełniło zaledwie 40 osób. Musimy pamiętać, że w przypadku badania sposobów postrzegania – a takie deklaruje mgr Woch – celem jest z jednej strony uchwycenie różnorodności opinii (czyli polifoniczności), a z drugiej pewnych prawidłowości (czyli nasycenia się wątków – dobór próby w etnografii kończymy w momencie, gdy kolejna rozmowa nie wnosi już nic nowego w nasz ogląd rzeczywistości). Przy tak złożonej społeczności, jaką tworzą Tybetańczycy z Dharamsali, to doprawdy mała grupa osób objętych badaniem i Autor nie wyjaśnia, czym kierował się, dokonując tak wąskiego wyboru osób do badań. Co więcej, Doktorant uważa, że ta liczba pozwala mu formułować wnioski na temat „powszechnie żywionych opinii”: „przeprowadzone wywiady miały na celu uzyskanie informacji na temat powszechnie żywionych opinii przez członków tybetańskiej społeczności zamieszkującej Dharamsalę i ten cel, w przekonaniu autora, udało się zrealizować” (s. 288) i że „podążając za określoną metodologią badań terenowych, przedstawiono wnioski na temat postrzegania instytucji tulku przez Tybetańczyków w Dharamsali. W przekonaniu autora, owa generalizacja zdania badanych na temat instytucji tulku jest uzasadniona w kontekście przyjętych metod badawczych oraz sposobu przeprowadzenia badania” (s. 300).

Pozwolę sobie nie zgodzić się z powyższymi stwierdzeniami. Wyobrażam sobie, że gdyby badania takie dotyczyły obrazu tulku w percepcji wyłącznie mnichów (czyli badanej grupy zawężonej według kryterium stanu duchownego), to może wówczas owa liczba byłaby wystarczająca, bo można by było przeprowadzić wywiady np. z 4 przedstawicielami każdej z 5 szkół. Ale nawet przy tak zawężonej grupie, liczba 18 (czy 20) osób nie byłaby wystarczająca, bo przecież mnisi funkcjonują w określonej hierarchii, trzeba by więc uwzględnić kwestię zajmowanej pozycji w klasztorze, dalej kwestię stopnia wykształcenia, wieku (młodzi/starsi), pochodzenia (nie tylko osoby urodzone w Tybecie a te urodzone już na uchodźstwie, ale też mnisi-Tybetańczycy i ci pochodzący z buddyjskich regionów



himalajskich w Indiach, których coraz więcej można spotkać w uchodźczych klasztorach i których duchowość różni się od „uchodźczej”); wreszcie wypadałoby objąć badaniami samych tulku (mgr Woch nie tłumaczy, czy miał taki pomysł, ale z jakiegoś powodu go nie zrealizował). Tylko ten przykładowy, mały wycinek „społeczności tybetańskiej” pokazuje, jak bardzo jest ona złożona. Tymczasem Doktorant próbuje formułować wnioski dotyczące postrzegania instytucji tulku w „społeczności tybetańskiej” w Dharamsali na podstawie analizy rozmów z 18 osobami, wyodrębnionymi na podstawie kryterium „zawodowego” (student, mnich, bezrobotny, biznesmen itd.), z pominięciem kryteriów płci (tylko jedna kobieta – fakt zauważony, ale nie poddany refleksji, poza tym, że kobiety nie były chętne do udzielania wywiadów; w tym miejscu polecam Doktorantowi mój tekst „Teren a władza, czyli kto tu rządzi? Moje doświadczenia w badaniu uchodźców tybetańskich” z książki *Teren w antropologii* pod red. T. Bulińskiego i M. Kairskiego, gdzie piszę o roli płci badacza/badaczki w dostępie do terenu), pochodzenia, wieku, pokolenia migracyjnego itd. To ostatnie jest szczególnie istotne i wydaje się być tym, co – obok podziału na starsze i młodsze pokolenie oraz podziału na zwolenników Rangzen i Umaylam (o czym Doktorant sam wspomina na s. 269 i 285) – najbardziej dzieli dziś diasporę tybetańską (30-letni Tybetańczyk urodzony i wykształcony w Indiach to co innego niż 30-letni Tybetańczyk urodzony w Tybecie, który jako dorosła już osoba uciekł do Indii). Tak samo, jak podział na respondentów duchownych i świeckich, którzy z pewnością mają inny pogląd na sprawy związane z tulku (w jednym miejscu Autor wspomina o tym – na s. 235 – że świecki rozmówca jest krytyczny co do sposobu dysponowania środkami finansowymi przez tulku, które jego zdaniem idą głównie na potrzeby klasztoru, ale kwestia ta powinna być w mojej ocenie jednym z kryteriów analizy). W przypadku ankiety ukontekstowanie odpowiedzi jest w ogóle niemożliwe, bo nie wiemy, jaka osoba stoi za daną opinią, co nie pozwala nam jej właściwie zinterpretować (rozumiem, że ankiety nie zawierały pytań tzw. metryczkowych, czyli nie wiemy, których odpowiedzi udzielała osoba świecka/duchowna, starsza/młodsza, urodzona w Tybecie/na uchodźstwie itd.). To pozwoliłoby nam wyprowadzić pewne korelacje, a ponieważ opracowanie wyników ankiety sprowadziło się do zsumowania liczby odpowiedzi udzielonych na poszczególne pytania, to narzędzie to w tym kontekście wydaje się niemiernodajne. Co więcej, niektóre pytania zadane w ankiecie, np. 10 („Jaka jest różnica, jeśli jakakolwiek, pomiędzy myśleniem o tulku przez młodą i starą generację Tybetańczyków?”), są raczej pytaniem badawczym, na które na podstawie badań ma odpowiedzieć badacz poprzez właśnie wielość rozmów z przedstawicielami obu pokoleń.

Wprawdzie Doktorant w pewnym momencie rozprawy stwierdza, że zdecydował się na techniki „mieszane”, niemniej redukuje to tytułowe badania terenowe do 18 wywiadów oraz deklarowanych obserwacji, tych jednak w opracowaniu jest znikoma ilość (doliczyłam się zaledwie kilku: że różni Tybetańczycy przychodzą na nauki XIV Dalajlamy na s. 228;



kilkukrotnie, że edukacja jest ważna w społeczności tybetańskiej; jeden cytat z rozmowy odbytej kawiarni z jej pracownikiem na s. 271; że postawiono pomnik upamiętniający ofiary samospaleń i ludzie przychodzą tam, aby w ciszy oddać hołd na s. 270-271; że w tybetańskich sklepach, pracowniach thanek i restauracjach są eksponowane zdjęcia XIV Dalajlamy i X Panchenlamy, ale nie Gjaltsena Norbu na s. 279; oraz że plakaty „tybetańskiego” panchenlamy można spotkać w Dharamsali i Majnu Ka Tila na s. 283). To doprawdy skrawki, jak na pracę opartą na deklarowanych badaniach terenowych, tym bardziej, że Doktorant na s. 189 sam stwierdza, że „Podczas badań zastosowano trzy główne procedury gromadzenia danych, a mianowicie, wywiady, obserwacje i dokumenty”, a na s. 180 pisze, że oparł pracę na „technice wywiadów pogłębionych z elementami metody etnograficznej opartej na obserwacji uczestniczącej”, niejako wskazując obserwację jako jedną z głównych technik gromadzenia danych. Co więcej, w innym miejscu mgr Woch pisze, że brał udział w życiu społeczności i różnych wydarzeniach i odbywał spotkania nieformalne, ale nadaremno w rozprawie liczącej ponad 330 szukać ich wyrazu.

Doktorant jako jeden z powodów niewielkiej liczby rozmówców i zastosowania w reakcji na nią ankiety podaje anonimowość tej ostatniej, co „odpowiadało części z respondentów”. Oczywiście podwójny wybór panchenlamy to silnie upolityczniony temat, z czego Doktorant doskonale zdaje sobie sprawę (z drugiej strony, co takowym tematem nie jest w diasporze tybetańskiej?). Być może rezygnacja z nagrywania wywiadów zwiększyłaby dostęp Badacza do rozmówców/rozmówczyń, ale też ich komfort w wypowiedaniu się na ten wrażliwy temat? Również korzystanie z pośrednictwa instytucji – LTWA i Lha – w pozyskiwaniu partnerów/partnerek badawczych ma swoje zalety, ale też i wady (wspominany przez Doktoranta *gate-keeping*), może więc warto było czasem wyjść poza ów kontekst i poszukać rozmówców/rozmówczyń bardziej techniką *hanging-out* (zob. Rosaldo, w: Clifford 1997). Szkoda też, że Doktorant nie uwzględnił materiałów pozyskanych w drodze rozmów nieformalnych w swojej analizie („raporcie”), tzn. nie potraktował ich jako równorzędnych danych z tymi zgromadzonymi w drodze nagrywanych wywiadów, gdyż – jak podejrzewam – zakres osób, z którymi rozmawiał o instytucji tulku jest znacznie większy niż analizowane 18 transkrypcji. Rozumiem, że przeszkodą mógł być brak finansowania ze środków Narodowego Centrum Nauki, niemniej Doktorant pisze, że spędził w Dharamsali kilka miesięcy, miał więc czas, aby zgromadzić większą ilość materiału.

Przyznam też, że zaskoczyła mnie konstrukcja rozdziału, w którym Doktorant prezentuje wyniki swoich badań (czyli *de facto* 18 wywiadów i ankiety). Mam wrażenie, przyglądając się literaturze, na której mgr Woch oparł swoją metodykę i analizę, że padł on ofiarą uproszczonych podręczników do badań jakościowych (a nie etnografii!), pisanych przez „amerykańskich naukowców” (Creswell, Rapley), zwykle z obszaru psychologii i socjologii (Creswell, Kvale, też Rapley, Flick itd.), dużo rzadziej antropologii, które może i



zadajemy studentom i studentkom pierwszego roku studiów licencjackich, niekoniecznie jednak powołujemy się na nie w pracy doktorskiej. Innymi słowy, Doktorant idzie krok po kroku za zaleceniami podręcznika (stąd jego raport przypomina raporty, których oczekuje się od studentów w ramach ćwiczeń z metod badań jakościowych, po to jednak, aby sprawdzić, czy posiadli tę podstawową wiedzę i umiejętności; zob. np. wypowiedzi: „Teraz, na podstawie metakategorii należących do każdej z nich, będą sformułowane uogólnienia, które są interpretacją ze strony autora” – s. 287). Tymczasem konstruowanie terenu i wiedzy antropologicznej wykracza daleko poza podręcznikowe stosowanie wybranych technik badawczych „według scenariusza”, o czym powstało bardzo dużo prac napisanych przez antropologów i antropologów na podstawie ich doświadczeń terenowych (poczynając od najbardziej bodaj klasycznej pozycji *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World* pod red. Vered Amit z 2000; zob. też np. *Serendipity in Anthropological Research: The Nomadic Turn* pod red. Haim Hazan i Esther Hertzog z 2012 czy chociażby na polskim gruncie *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej* pod. red. Tarzycjusza Bulińskiego i Mariusza Kairskiego z 2011). Również analiza danych została przeprowadzona w sposób iście podręcznikowy, co można poczytywać za zaletę, ale też pewne ograniczenie (np. pominięcie w analizie zakresu tematycznego „społeczeństwo tybetańskie” jako niepokrywającego się bezpośrednio z tematem badań, przy czym w mojej ocenie wypowiedzi na ten temat stanowiłyby niezwykle ciekawy i ważny kontekst dla rozważań Autora).

Jednak to, co najbardziej mi przeszkadza w tak zastosowanej analizie i prezentacji wyników badań, to, że sami rozmówcy bardzo się w tych ciągach poszatkowanych cytatów rozmywają: nie wiemy, kim jest osoba wygłaszająca taką a nie inną opinię (wysokim lamą czy niewykształconym bezrobotnym świeckim?). Doktorant czasem podaje jednowyrazową „charakterystykę” rozmówcy, ale jest ona interpretacyjnie niewystarczająca, np. „lama”, „student” (czego? skąd? stosunków międzynarodowych z Bengaluru czy doktryny buddyjskiej z Sarnath?), „nauczyciel” (jw.) czy pracownik muzeum (sprzątacze czy kurator?). Tylko w niektórych miejscach mamy doprecyzowanie, np. „lama bonu” czy „lama druga kagju”. Tymczasem bardzo chciałabym wiedzieć, kim jest autor takich wypowiedzi, jak: „Powtarzam jednak, generalnie nie wierzę w to, że tulku są reinkarnacjami zmarłych lamów” (s. 192) albo „Stajesz się tulku podczas naturalnego procesu śmierci. (...) Nirmanakaja jest rezultatem odrodzenia, kompletne ciało radości wynika ze stanu pośredniego ...i dharmakaja, ciało absolutne, które jest rezultatem śmierci” (s. 193; tu widać, że rozmówca jest ewidentnie doktrynalnie kompetentny – dlaczego? z jakiej jego biografii to wynika?) czy „Tulku to jedna rzecz. Urodził się przeznaczony by zostać wysokim lamą, gesie jest kimś bardziej odpowiednim na 21 wiek. (...) Myślę, że gesie należy się specjalny szacunek, ponieważ nie jest on tylko wykształcony, jest on wysoce wykształcony. Natomiast tulku znajduje się poza



obszarem naukowego wyjaśnienia” (tu mamy ewidentnie zwolennika zmodernizowanego buddyzmu wchodzącego w dialog z nowoczesną nauką – kim on jest i jak jego usytuowanie wpływa na taki pogląd?) lub „Tak więc tulku jest niezwykle...pojawia się sen o tulku i jeden z jego rodziców wkrótce umiera, ponieważ jest on przeszkodą dla tulku...kiedy przychodzi na tę ziemię, musi poświęcić kogoś ... tak to wygląda. Automatycznie. Dlatego jego rodzina doświadcza nieszczęścia” (s. 206; bardzo byłabym ciekawa rozwinięcia tego wątku, kto tak uważa i dlaczego, gdyż zwykle posiadanie tulku w rodzinie jest postrzegane jako bardzo pomyślny znak) czy też „,...(...) tulku, którzy żyli w Tybecie byli prawdziwi. Istnieje ogromna różnica pomiędzy nimi, a tymi których mamy na uchodźstwie.” (czy to wypowiedź w kategoriach idealizowanej wyobrażonej ojczyzny urodzonego uchodźcy czy sfrustrowanego diasporą tybetańską nowego uchodźcy?).

Na poziomie interpretacji jest bowiem niezwykle istotne, kto wypowiada takie opinie (osoba reprezentująca „ludową religijność” czy osoba doktrynalnie wykształcona? czy też były mnich zdegradowany instytucjonalnym buddyzmem?). Tymczasem w przyjętej przez Doktoranta analizie, będącej jedynie kompilacją cytatów z wypowiedzi, ten kontekst zupełnie ginie. Mgr Woch wydaje się zdawać sobie z tego sprawę, pisząc sporadyczne zdania, np. na s. 206, że „rozmówcy, z których przynajmniej część nie posiadała formalnego wykształcenia w buddyjskiej doktrynie, byli w stanie odnieść się do owego zagadnienia...” czy na s. 217: „Trzeba jednak przyznać, że ta informacja pojawiła się jako odpowiedź na wyraźnie zadane pytanie w tej kwestii a udzielił jej lama dysponujący szeroką wiedzą na temat własnej religii”, ale nie uwzględnia konsekwentnie tych biograficznych różnicowań swoich rozmówców w interpretacji zgromadzonego materiału. Gdyby tak uczynił, możliwe byłoby wyprowadzenie wniosków o różnicach (lub ich braku) w percepcji instytucji tulku między mnichami a osobami świeckimi, między ludźmi wykształconych a osobami nieposiadającymi formalnego wykształcenia, między Tybetańczykami urodzonymi na uchodźstwie a tymi z Tybetu, między osobami starszymi a młodszyimi, itd. Innymi słowy, brak właściwie zdefiniowanej i dobranej badanej grupy czyni poczynione generalizacje w odniesieniu do „społeczności tybetańskiej w Dharamsali” nieuprawnionymi.

Podsumowując tę część recenzji, w mojej ocenie Doktorant dokonał wyboru metodologicznego, z którego się nie wywiązał. Gdyby więc przygotowywać rozprawę do druku, sugerowałabym usunięcie z tytułu frazy „na podstawie badań terenowych”, gdyż 18 wywiadów przeprowadzonych z przypadkowo dobranymi rozmówcami oraz ankiety nie można określić mianem badań terenowych.

Jednocześnie doceniam świadome podejście Badacza do konstruowania narzędzia, jakim jest wywiad i jego modyfikowania w trakcie badań (od wywiadu swobodnego do częściowo ustrukturyzowanego) oraz elastyczny stosunek do samej realizacji wywiadu. Niektóre z zadanych pytań były bardzo trafne, prowokujące, np. czy dana osoba chciałaby, by



jego dziecko zostało rozpoznane jako tulku. Zebrany materiał jest ciekawy i daje pewien wgląd w to, jak instytucja tulku jest rozumiana na uchodźstwie (np. kwestie hierarchii tulku w relacji do lamów, przebiegu procesu rozpoznawania reinkarnacji, politycznej i społecznej roli tulku, kierunku kształcenia rozpoznanych dzieci, fałszywych i samozwańczych tulku czy niewłaściwego „prowadzenia się” przez niektórych tulku, itd.). Ten ostatni problem jest bardzo żywy w diasporze tybetańskiej, gdzie co rusz wybuchają skandale z udziałem duchowych celebrytów, jakimi są niektórzy tulku, oraz gdzie dyskutowane są kwestie korzyści materialnych, jakie czerpią oni ze swojej pozycji. Również kwestie „byłych” i „zachodnich” tulku budzą wiele emocji (choć tej ostatniej nie pogłębiono w rozprawie). Bardzo ciekawy jest też wątek dziedziczenia oraz kobiecych tulku, choć tego ostatniego Doktorant nie objął badaniem, gdyż „Kwestia ta, ważna i zarazem kontrowersyjna w buddyzmie tybetańskim, gdyż odnosi się do roli kobiet w tej religii, nie była przedmiotem badań. Powodem jest to, że z racji swojej aktualności i znaczenia zasługuje na odrębne badania”. Szkoda, bo skoro temat badań został już i tak mocno zawężony do jednej buddyjskiej instytucji, to warto na nią spojrzeć w jej możliwie wielu wymiarach, a ta kwestia – jak Doktorant sam przyznaje – jest obecnie szeroko dyskutowana w buddyzmie i społeczności tybetańskiej, więc niepotrzebnie mgr Woch się do niej dystansuje. Za wartościową uważam konkluzję, że w związku z szeregiem zawłaszczeń (w tym dokonywanych przez ChRL) związanych z wyborem tulku, Tybetańczycy żywią coraz większe wątpliwości co do celowości kontynuowania tej tradycji (lub przynajmniej opowiadają się za koniecznością jej zmiany) czy że punkt ciężkości przesuwają się z tulku na uczonych lamów, co – jak słusznie zauważa Doktorant – wiąże się z dyskusją w diasporze na temat przyszłego przywództwa tybetańskiego (jak również kluczowej roli autorytetu osoby rozpoznającej). Pojawia się też coraz więcej głosów przemawiających za rozdzieleniem władzy religijnej od świeckiej, co w przypadku XIV Dalajlamy już nastąpiło. Odpowiedzi rozmówców opowiadające się za połączeniem „tradycyjnej” i „zachodniej” edukacji w kształceniu tulku nie dziwią, jeśli spojrzeć na zmiany, jakie zaszły w kształceniu mnichów w warunkach uchodźstwa – w większości klasztorów mnisi odbierają też świecką, nowoczesną edukację, na co nacisk kładzie sam XIV Dalajlama (piszę o tym w książce *Urodzeni uchodźcy* w części zatytułowanej „Nowoczesny mnich” na s. 231-240). W takim właśnie miejscu bardzo przydałyby się obserwacje przeprowadzone w terenie. Ciekawa i w mojej ocenie słuszna jest konstatacja, że w ocenie Tybetańczyków podwójny wybór tulku jest możliwy (co jest zgodne z doktryną buddyjską), ale że nie możemy mówić o podwójnym rozpoznaniu XI Panczenlamy (tak jak miało to miejsce w przypadku XVII Karmapy), ponieważ władze chińskie nie mają prerogatyw do rozpoznawania tulku (s. 286 i 282). Jak również wniosek, że bardziej krytyczne (w stosunku do wyobrażanej przeszłości) podejście do instytucji tulku nie



wynika (albo nie wyłącznie) z nieprawidłowości w obrębie instytucji, ale ze świadomości jej politycznego zawłaszczania przez władze chińskie (s. 291).

Poza kwestiami metodologicznymi, mam też kilka innych uwag, komentarzy i pytań. Po pierwsze, w kontekście analizowanego zagadnienia, kluczowe wydaje się pytanie, które Doktorant stawia, ale tylko w przypisie, czyli czy w społeczności tybetańskiej na uchodźstwie możemy mówić o procesie sekularyzacji? (s. 229, przypis 667). Szkoda, że mgr Woch ograniczył te rozważania tylko do przypisu. W podsumowaniu Autor poddaje się samokrytyce w tym względzie, pisząc, że kwestia ta była niejednokrotnie rozważana przez niego i miała być włączona w rozprawę, ale „Tak się jednak nie stało, a to z tego względu, że nie została wypracowana właściwa metodologia, zgodnie z którą należałoby uzyskać i następnie analizować dane” (s. 303). Zachęcałabym w przyszłości Autora do większej wyobraźni etnograficznej i śmiałości teoretycznej, tym bardziej, że nie byłby w tym sam – istnieje już szereg opracowań, które podejmują temat redefiniowania religijności tybetańskiej w warunkach uchodźstwa, wystarczyłoby osadzić w nich własne obserwacje i przemyślenia dotyczące sposobów postrzegania instytucji tulku.

Po drugie, kwestia stosunku uchodźców tybetańskich do XIV Dalajlamy jest bardziej złożona niż mogłoby się to z pozoru wydawać (właśnie przez wzgląd na jego do niedawna podwójną, polityczno-duchową rolę). Doktorant na podstawie przeprowadzonych wywiadów wyciąga wniosek, że „Można było odnieść wrażenie, że dla społeczności tybetańskiej w Dharamsali, obecny dalajlama jest guru, moralnym wskaźnikiem, opiekunem dbającym o społeczność. I stąd chyba też tak powszechnie wyrażany jemu szacunek” (s. 230). Z moich (i nie tylko) doświadczeń terenowych wynika, że sprawa ta nie jest taka prosta, tzn. że XIV Dalajlama jest nie tylko autorytetem i opiekunem, ale że można go też rozpatrywać w kategoriach reżimu regulującego postawy i opinie Tybetańczyków. Bycie „anti-Dalai Lama” jest najcięższym oskarżeniem, jakie można wysunąć przeciwko członkowi społeczności tybetańskiej i argument ten jest nierzadko wykorzystywany, aby dyscyplinować mniej pokornych Tybetańczyków, nie tylko na niwie duchowej, ale też politycznej (np. w odniesieniu do zwolenników Rangzen, którzy nie znaleźli się – jak się domyślam – w grupie osób objętych wywiadami). Dlatego też krytyka pod adresem Dalajlamy jest tak rzadko wypowiedziana głośno, a już na pewno nie w oficjalnym, w dodatku nagrywanym wywiadzie prowadzonym przez badacza z „Zachodu”. Piszę o tym w książce *Urodzeni uchodźcy*.

Po trzecie, Doktorant nie wyjaśnia, dlaczego z całego bogatego dorobku antropologii religii – rozwijanego właściwie od początku kształtowania się tej dyscypliny, a ostatnimi czasy przechodzącego znaczące zmiany – wybrał jedną tylko koncepcję i dlaczego właśnie tę (czyli definicję religii Clifforda Geertza i próbę przedstawienia instytucji tulku jako jednego z symboli religijnych). W dodatku interpretacja ta zajęła zaledwie sześć stron z 334-stronicowej



rozprawy (z czego większość to omówienie samej definicji) i nie znalazły się w niej odniesienia do żadnych innych antropologicznych conceptualizacji religii.

Po czwarte, mam poważne zastrzeżenie do sposobu ujmowania kategorii uchodźstwa w recenzowanej rozprawie. Doktorant pisze o uchodźcach tybetańskich jako „Tybetańczykach przebywających na emigracji” (s. vii), o „emigrantach tybetańskich” (s. viii), „Dalajlamie przebywającym na emigracji” (s. 148) czy – co już brzmi mocno kuriozalnie – „świeżo przybyłych z Chin emigrantów” (s. 190). Przyznam, że zupełnie nie rozumiem tego wyboru terminologicznego i Autor się z niego w żadnym miejscu rozprawy nie tłumaczy. Tymczasem fundamentalna różnica między emigrantem a uchodźcą wiąże się z kategorią przymusu i politycznymi przyczynami (prześladowaniami, represjami, uwięzieniami, ograniczaniem swobód i praw, w tym religijnych itd.). Nie da się ukryć, że obecność diaspory tybetańskiej w Indiach jest wynikiem chińskiej okupacji Tybetu i realizowanej wobec Tybetańczyków polityki ChRL (o czym Doktorant pisze, począwszy od s. 140, zresztą kilkakrotnie sam używa kategorii uchodźstwa, np. na s. 153 w przypisie 448, gdy pisze: „politycznego przywódcę Tybetańczyków na uchodźstwie”). Co więcej, Tybetańczycy w Indiach uważają się za uchodźców (sam Doktorant w cytacie na s. 270 przytacza taką autodeklarację: „Tybetańczycy mieszkający na uchodźstwie”, przy czym komentując ją, pisze już o „emigracyjnych” Tybetańczykach) i kategoria ta jest osią, wokół której konstruowana jest tożsamość tybetańska w warunkach wymiejscowienia. Potwierdzają to liczne badania prowadzone przez antropologów i antropolożki (i innych badaczy/badaczki) w diasporze tybetańskiej, takich jak chociażby Dibyesh Anand, Keila Diehl, Audrey Prost, Serin Houston i Richard Wright, Emily T. Yeh i Kunga T. Lama, Dawa Norbu (w recenzowanej rozprawie pojawiają się prace tego ostatniego, świetnego tybetańskiego antropologa, ale tylko te historyczne) czy moje własne zaprezentowane w książce *Urodzeni uchodźcy* (w bibliografii rozprawy mgr. Wocha ta pozycja się pojawia, ale w samej rozprawie nie ma do niej odniesień). Doktorant nie wyjaśnia, dlaczego dokonuje tego swoistego semantycznego odpolitycznienia, tym bardziej, że osią jego rozważań – jak wskazuje sam tytuł rozprawy – są związki religii z polityką, mgr Woch winien być więc wyczulony na kategorię polityczności. Być może jest to właśnie wynikiem braku osadzenia jego analizy percepcji instytucji tulku w pracach z zakresu antropologii społeczno-kulturowej, studiów uchodźczych czy tożsamościowych, co jest moim poważnym zarzutem do recenzowanej rozprawy (np. Paul Christiaan Klieger, w klasycznej już książce o tybetańskim nacjonalizmie na uchodźstwie, pokazuje, jak zreinterpretowana w nowym kontekście instytucja *mchod yon* jest wykorzystywana przez uchodźców tybetańskich w próbach zabiegania o międzynarodowego poparcie dla tzw. sprawy tybetańskiej, gdy oni – pozycjonujący się jako spadkobiercy dziedzictwa buddyizmu – ofiarowują go zmaterializowanemu „Zachodowi”, stawiając się w roli „kapłanów” [nauczycieli], a ów „Zachód” w roli potężnego „patrona” [darczyńcy]; ten



aspekt w ogóle umyka Doktorantowi, który poświęca instytucji *mchod-yon* dużo miejsca w swoich rozważaniach).

Praca jest dobrze napisana pod względem poprawności językowej, występują w niej jednak drobne potknięcia, np. s. v: „powszechnie stosowanych polskich wersjach niektórych” (zamiast ‘wersji’); s. 8: „odnośnie etycznego wymiaru czynów” (zamiast ‘odnośnie do’); s. 9: „co miało powstrzymać się tworzenie nowego karmana” (zamiast ‘co miało powstrzymać tworzenie się nowego karmana’); s. 21: *emanacji Zwycięscy* (zamiast ‘Zwycięzcy’); s. 305: *prosiwszy* (zamiast *prosiwszy*); urwany przypis narracyjny nr 453 na s. 154; niezrozumiały fragment na s. 158: „W odpowiedzi, strona postawę w konkretnej sprawie, to jednak świadczył o planach władz chińskich uregulowania tej tybetańska domagała się uzyskania oficjalnej wiadomości...”; s. 284: przy przedstawianiu wyników ankiety zamiennie wyniki odpowiedzi przy Gjaltsenie Norbu i Gendunie Czoki Njimie. Ponadto, pewien dyskomfort w lekturze jest spowodowany brakiem spójności czasów stosowanych w narracji, np. w rozdziale dotyczącym kształtowania się instytucji panczenlamów, Doktorant pisze o wydarzeniach z życia panczenlamów raz w czasie teraźniejszym, a raz przeszłym. W rozprawie pojawiają się też niekonsekwencje terminologiczne, np. czasem Doktorant używa terminu ‘karman’, innym zaś razem ‘karma’ (np. s. 9), czasem pisze bodhisattwa, a innym razem bodhisatwa (też np. s. 9), w większości gelugpa, ale czasem „gelukpów” (s. 152). Sądzę też, że w kontekście języka polskiego chyba lepiej jest pisać o szkołach buddyzmu tybetańskiego niż o sektach (Doktorant stosuje te dwa pojęcia wymiennie). Wreszcie w pracy nie znalazłam informacji o tym, skąd pochodzą teksty źródłowe, jakimi są biografie panczenlamów, których tłumaczenie z języka tybetańskiego mgr Woch zamieścił w aneksie.

Podsumowując, przedłożona do recenzji rozprawa jest bardzo dobrą pracą doktrynalno-historyczno/historiozoficzno-politologiczną, której Autor wykazał się szeroką znajomością literatury przedmiotu z zakresu doktryny buddyjskiej i historii Tybetu oraz samodzielnością analityczną. Rozprawa jest napisana poprawnym językiem naukowym, a jej Autor używa adekwatnych pojęć do opisu interesującego go zjawiska. Materiały pozyskane w trakcie deklarowanych badań terenowych stanowią tu jednak jedynie suplement, obciążony zresztą błędami metodologicznymi, i pobieżnie zinterpretowany przy pomocy pojedynczej definicji antropologicznej. Pomimo powyższych zastrzeżeń, stwierdzam, że **rozprawa doktorska mgr. Maksymiliana Wocha spełnia wymogi art. 13 Ustawy o stopniach naukowych i tytule naukowym oraz o stopniach i tytułach w zakresie sztuki. Wnoszę zatem o dopuszczenie jej Autora do dalszych etapów przewodu doktorskiego.**



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

Wydział Antropologii i Kulturoznawstwa
Instytut Antropologii i Etnologii

Dr hab. Natalia Bloch, prof. UAM

ul. Uniwersytetu Poznańskiego 7, Collegium Historicum, 61-614 Poznań
tel. +48 61 829 13 76
etnolo@amu.edu.pl

etnologia.amu.edu.pl