

MARIUSZ KALANDYK

**TYBETAŃSKIE PRAKTYKI RELIGIJNE JAKO CZYNNIK MOBILIZACJI
RUCHÓW SPOŁECZNYCH O CHARAKTERZE ETNICZNYM
W KONTEKŚCIE TEORII DZIAŁAŃ ZBIOROWYCH**

RUCH ETNICZNY

Zdefiniowanie etniczności w kategoriach szczególnego rodzaju społecznego działania, ruchu społecznego, wymaga właściwego spojrzenia. Tym, co wyróżnia, a tym samym stanowi o specyfice teorii ruchów etnicznych, jest położenie wyraźniejszego akcentu na zewnętrzne działania grup etnicznych, jak również nacisk na ich racjonalny, instrumentalny i celowy charakter: „Nacisk jest tu położony na działanie jako istotę i podstawę identyfikacji etnicznej. Grupy etniczne są traktowane (...) jako grupy celowe, instrumentalne”¹.

Grupy podejmujące taki rodzaj aktywności społecznej będą w różnym stopniu zorganizowane oraz – co bardzo istotne – mniej lub bardziej, lecz zawsze świadome celów, jakie realizują przez konkretne działania. Zaznacza się tu bardzo wyraźnie różnica ogólnego podejścia do definiowania grupy etnicznej, ale także spojrzenia na etniczność w ogóle, określaną zazwyczaj jako zjawisko autotelicznej natury. Odsyłam tutaj do rozdziału *Teoretyczne problemy definiowania*, gdzie kwestia ta została uwzględniona jako istotny składnik refleksji nad etnicznością.

Nie będzie, z oczywistych względów, możliwości dokonania kompletnego przeglądu propozycji definicyjnych. Dlatego też poszukując wyjaśnienia, jakie zjawiska określa się mianem ruchu społecznego, będę kierował się sugestią Renaty Siemieńskiej, aby odwoływać się tylko do najpowszechniejszych i konstytutywnych jego cech². Autorka przywołuje słowa Jana Szczepańskiego, który w ruchu społecznym widzi „serie zjawisk i stanów rzeczy, które są

¹ G. Babiński, hasło „Etniczność”, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. I, Warszawa 1998, s. 192.

² R. Siemieńska, *Kategorie analizy przyczyn ruchów społecznych*, „Studia Socjologiczne” 1976, nr 2 (61), s. 51-77.

kompleksami zbiorowych, wspólnych dążeń i działań, podejmowanych w sposób zorganizowany dla osiągnięcia stanu rzeczy, który by zmienił sytuację i położenie społeczne uczestników ruchu”³.

Przytoczona definicja, podobnie jak wiele innych, wskazuje na pewne warunki konieczne, aby można było mówić o zaistnieniu ruchu społecznego. Najważniejsze elementy to po pierwsze wspólnota dążeń i działań. Cele ruchu są przez jego aktywnych uczestników co najmniej akceptowane lub nawet całkowicie zinternalizowane. Zarówno stopień partycypacji, jak i uznania celów pozostaje zmienny, choć właściwie nigdy nie jest zerowy. Drugi element konieczny to zorganizowany charakter podejmowanych działań. Powiązanie następujących po sobie zachowań pozwala odróżnić ruch społeczny od przypadkowego tłumu czy spontanicznej demonstracji. Poziom zorganizowania ruchu może być bardzo różny, przy czym w każdej swej formie musi odznaczać się względną trwałością. I po trzecie: cele „artykułowane” przez ruch zmierzają do zmiany społecznego położenia i sytuacji jego członków z zastosowaniem szerokiego wachlarza metod wynikających bezpośrednio z realizowanych dążeń⁴.

Listę podstawowych cech ruchów społecznych uzupełnia się zazwyczaj o inne jeszcze elementy uznawane za dystynktywne i znaczące. Warto je oczywiście wymienić, choć dokładne ich objaśnianie nie wydaje się konieczne. Wspomniana już R. Siemieńska za takie dodatkowe wyróżniki uznaje: program ruchu, a konkretnie jego strukturę obejmującą obraz panujących stosunków społecznych oraz wizję pożądanego ładu; zaangażowanie emocjonalne towarzyszące uczestnictwu, niejednakowe dla wszystkich jego członków, choć najczęściej o znacznej sile – na podstawie uczestnictwa wytwarza się także specyficzna więź społeczna; odmienny dla członków i reszty społeczeństwa stosunek do ruchu⁵.

Wszystko, co od tej pory powiedzieliśmy, odnosi się w równym stopniu także do ruchów etnicznych, które – jak wiemy – są pewnym typem ruchów społecznych. O ich specyfice decyduje uwzględnienie dodatkowo, a właściwie przede wszystkim, cechy etnicznej danej grupy. Wokół niej budowane są dążenia ruchu, mobilizacja jego potencjalnych i rzeczywistych członków oraz konkretne działania. Nie chodzi tutaj oczywiście o to, że sama etniczność jest celem ruchu. Te są bowiem zazwyczaj bardzo konkretne, związane ze sferą życia społecznego, politycznego, ekonomicznego, kulturowego itp. Etniczność stanowi raczej rodzaj motywacji, uzasadnienia czy nierzadko usprawiedliwienia zabiegów podejmowanych

³ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 523.

⁴ R. Siemieńska, op. cit., s. 52-53.

⁵ Ibidem, s. 53-54.

przez członków ruchu. Zatem ruch etniczny to taki ruch społeczny, „w którym podmiotem działającym są członkowie określonej grupy etnicznej, a manifestacja ich pragnień i dążenie do ich realizacji stanowią istotę jego programu”⁶.

Ruchy etniczne stanowią kategorię zdecydowanie niejednorodnych zjawisk o zróżnicowanych przyczynach, celach, środkach ich realizacji oraz zasięgu. Podobnie źródła owych zjawisk są różne, a ich precyzyjne określenie trudne. Piśmiennictwo socjologiczne, ale nie tylko, zawiera niezwykle bogatą refleksję na ten temat. Mimo to nie udało się jeszcze uzyskać wyczerpującej odpowiedzi. Każdy ruch jest jednostkowym fenomenem, wynikającym ze szczególnych uwarunkowań sytuacyjnych, cech podejmującej go zbiorowości, panujących relacji społecznych. Dlatego też, pomijając ogromną część stanowisk i teorii wyjaśniających źródła ruchów etnicznych, odwoływać się będę do propozycji sytuacjonistycznych, gdyż występują one najbliżej przyjętego tutaj rozumienia istoty ruchów etnicznych.

Podejście sytuacjonistyczne poszukuje przyczyn wystąpienia zbiorowych działań o etnicznym charakterze w szczególnych warunkach społecznych, wpływających na członków grup etnicznych. Jednocześnie zakłada się znaczną rolę aktywnego, skierowanego na cel, świadomego działania owych grup.

W celu pewnego usystematyzowania można wyróżnić trzy główne warianty interpretacji sytuacjonistycznej⁷. Pierwszy z nich widzi w ruchu etnicznym odpowiedź lub reakcję podporządkowanej zbiorowości etnicznej na uprzedzenia, dyskryminację czy nawet prześladowanie ze strony grupy bądź grup politycznie dominujących⁸. Jest to perspektywa instrumentalistyczna. Argument etniczny podnoszony jest tu intencjonalnie przez elity etniczne dla szerszej mobilizacji własnej grupy, która staje się pewnym zapleczem politycznym. Spojrzenie takie odnaleźć można między innymi u Oscara Handlina w jego słynnej pracy *The uprooted*⁹.

Poważną słabością tego punktu widzenia jest konieczność założenia, w odniesieniu do uczestników ruchu, stałego przedkładania interesów grupowych ponad indywidualnymi. Trudno zakładać, że w praktyce taka sytuacja może w ogóle mieć miejsce. Niektóre opozycyjne stanowiska dowodzą wręcz, iż jest to zupełnie sprzeczne z rzeczywistością, gdyż nawet w działaniach zbiorowych jednostki częściej kierują się realizacją własnych celów niż postawami altruistycznymi.

⁶ Ibidem, s. 60.

⁷ J.J. McDonald, *American Ethnic History: themes and perspectives*, Edinburgh 2007, s. 139.

⁸ Ibidem, s. 139.

⁹ O. Handlin, *The uprooted: the epic story of the great migrations that made the American people*, Boston 1990.

Odmienną nieco propozycję zaprezentował Michael Hechter wraz ze swoimi współpracownikami. Upatrywali oni źródeł potencjalnych ruchów etnicznych w zmianach zachodzących w strukturze społecznej. Szczególnie zaś zwracali uwagę na etniczny rozkład struktury zatrudnienia w sytuacji nierównomiernej dystrybucji środków w systemie kapitalistycznym¹⁰. W artykule *A Theory of Ethnic Collective Action* autorzy stwierdzają: „(...) gdy członkowie grup etnicznych zajmują wyraźne pozycje w strukturze klasowej, zawodowej lub na rynku pracy (szczególnie gdy są one niekorzystne), gdy zyskują świadomość powszechności swojej ciężkiej sytuacji, wystąpienie działań zbiorowych [ruchów etnicznych] pozostaje kwestią czasu”¹¹. Pojawianie się ruchów etnicznych tłumaczą głównie społecznym zainteresowaniem zmianą systemu, jak również płynącymi z tego zyskami. Jednocześnie, broniąc się przed możliwymi zarzutami, podkreślają, iż ich teoria w pełni wyjaśnia jedynie zaistnienie „potrzeby” ruchów społecznych, a nie ich rzeczywiste przejawianie się.

Zarówno wyjaśnienie instrumentalistyczne, jak i strukturalna koncepcja Hechtera mają w znacznym stopniu charakter podejść statycznych. Odwołują się do sytuacji ugruntowanej nierówności społecznej, a uwzględniając nawet czynnik zmiany, skupiają się raczej na efektach niż samym procesie. Krytyką, a zarazem alternatywą jest stanowisko Susan Olzak, która odwołuje się do modelu konfliktowego. Między innymi w książce *The Dynamics of Ethnic Competition and Conflict*¹² badaczka sugeruje, że ruchy etniczne wywoływane są zmianami demograficznymi, które wzmacniają i intensyfikują rywalizację o zasoby między zbiorowościami etnicznymi. Poszukiwanie przyczyn konfliktów i ruchów społecznych powinno obejmować nie tylko samą sytuację nierówności, ale także i przede wszystkim procesy jej powstawania i zmiany.

RELIGIJNOŚĆ I WYMIARY ŻYCIA RELIGIJNEGO

Religijność zawiera w sobie nie tylko podstawową identyfikację religijną czy czysto behawioralny składnik praktyki religijnej. Obejmuje również takie sfery życia jednostki, które religia wyzwała lub modyfikuje, a od których nie da się jej wyraźnie oddzielić. Skutkiem jest znaczny wpływ religijności i jej charakteru na kształt tożsamości i sposób zachowania jednostki¹³. Stanisław Kuczkowski pojęcie religijności definiuje jako subiektywne, podmiotowe oraz zindywidualizowane ustosunkowanie osoby do pewnego systemu prawd. Autor zazna-

¹⁰ M. Hechter, D. Friedman, M. Appelbaum, *A Theory of Ethnic Collective Action*, “International Migration Review” 1982, No. 16 (2), s. 412-434.

¹¹ Ibidem, s. 413.

¹² S. Olzak, *The Dynamics of Ethnic Competition and Conflict*, Palo Alto 1994.

¹³ G. Babiński, *Metodologia a rzeczywistość społeczna. Dylematy badań etnicznych*, Kraków 2004, s. 241.

cza, że w proces ten zaangażowana jest cała osobowość jednostki¹⁴. System prawd, o którym wspomina, to zbiór nakazów i zakazów regulujących stosunki między człowiekiem a bóstwem¹⁵ czy – szerzej mówiąc – tym wszystkim, co określa się mianem *sacrum*. W znacznym uproszczeniu jest to jedna z możliwych do zaakceptowania definicji religii. Problemem znacznej części prób wyjaśniania zjawiska religijności, jak i metod jej badania, jest skupienie uwagi wyłącznie na aspekcie indywidualnym. Powszechnie podchodzi się do religijności, jak do cechy jednostkowej, co – jak zauważa Grzegorz Babiński – jest znacznym uproszczeniem¹⁶ i odwołuje się do tradycji Durkheimowskiego traktowania tego zagadnienia w kategoriach faktu społecznego, a więc zbiorowego¹⁷. Z kolei Max Weber w swym dziele *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* zaznaczał wpływ religijności na etos grupowy¹⁸.

Rozpatrując zagadnienie religijności w kontekście jej wpływu na identyfikację etniczną, nie sposób pominąć któregoś z tych wymiarów. Etniczność związana jest ściśle ze sferą świadomości jednostki oraz jej tożsamości. Jednocześnie jest zjawiskiem grupowym i tylko jako takie, poprzez relacje wewnątrz zbiorowości i pomiędzy zbiorowościami, może się w pełni uwidocznić.

Na życie religijne Tybetu nie można patrzeć jak na coś całkowicie jednorodnego. W tym względzie nie różni się on zasadniczo od wielu innych kultur świata, a w szczególności tych związanych z tradycją buddyjską. Specyfiką religijności buddyjskiej jest wyraźne odróżnienie praktyki wynikającej z warunków, a zarazem wymogów życia świeckiego i monastycznego. Dodatkowym czynnikiem kształtującym religijność Tybetańczyków są wpływy rodzimych wierzeń niebuddyjskich. Odcisnęły się one również na charakterze tybetańskiego buddyzmu, co jest często przez badaczy tej problematyki podkreślane. Przejawem bez wątplenia ludowej religijności mieszkańców Tybetu jest przywiązanie do postaci patriarchów buddyzmu tybetańskiego. Szczególne znaczenie dla identyfikacji narodowej wydaje się mieć wierność osobie Dalajlamy i emocjonalna więź łącząca z nim Tybetańczyków. Ponadto kult świętych miejsc, gór czy jezior oraz tradycja pielgrzymowania zajmują ważne miejsce w ich tożsamości religijnej. W literaturze pojawiają się nawet twierdzenia, iż religijność ludowa Tybetańczyków jest w istocie religijnością pielgrzymią¹⁹. W życiu religijnym Tybetańczyków tradycja pielgrzymki jest wyjątkowo silnie zakorzeniona. Stanowi ważną część praktyk rytual-

¹⁴ S. Kuczkowski, *Psychologia religii*, Kraków 1998.

¹⁵ S. Opara, *Zarys teorii indywidualnej religijności*, Warszawa 1975.

¹⁶ G. Babiński, *Metodologia a rzeczywistość społeczna...*, ed. cit., s. 249.

¹⁷ E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990.

¹⁸ M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994.

¹⁹ A. Urbańska, *Podwójny dyskurs tybetańsko-chiński w sprawie dziedzictwa religijno-narodowego Tybetańczyków*, [w:] *Etniczność a religia*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 2003, s. 240.

nych odzwierciedlających ich życie duchowe. Składa się również na całościową wizję świata, na konstrukcję którego ma wpływać przez swe rytualne znaczenie²⁰. Rytualny wymiar tybetańskiej religijności jest złożonym kompleksem specyficznej działalności, której formalna strona, jak również głębokie metaforyczne znaczenie, jest wypadkową wielorakich wpływów. Wielowymiarowy charakter i motywacje praktyk religijnych, zwłaszcza w odniesieniu do tradycji ludowej, wynikają z trwających od stuleci mediacji, współzależności i wzajemnych wpływów buddyzmu oraz wierzeń szamanistycznych ujmowanych zbiorczo terminem *bön*.

Praktyka i życie religijne społeczeństwa Tybetu nie kończą się na tych kilku przykładach. W rzeczywistości są one o wiele bardziej zróżnicowane. Opisanie wszystkich ich przejawów byłoby tutaj z pewnością niemożliwe. Ograniczę się zatem do tych, które uważać można za najbardziej reprezentatywne. Do takich należy praktykowanie pielgrzymek oraz stosunek wyznawców do miejsc kultu. Wzory religijności Tybetańczyków w najwyższym stopniu określa jednak buddyzm. Wyznacza on system norm i wartości. Zasady wiary narzucają sposób postępowania, praktykę tak religijną, jak i świecką.

Socjologiczna i psychologiczna tradycja badawcza wyróżnia na ogół pięć wymiarów religijności. Jest to doświadczenie religijne, bezpośrednia wiedza lub przeżycie świadczące o obecności istoty nadprzyrodzonej, czyli wymiar doświadczeniowy. Dalej wymiar ideologiczny religijności, tj. wiara rozumiana jako zespół przekonań o charakterze istnienia istoty nadprzyrodzonej. Wymiarem trzecim jest wiedza intelektualna dotycząca znajomości podstawowych składników wiary, kodeksów, ksiąg czy przepowiedni, czyli ogólnego zespołu prawd. Rytualistyczny wymiar odnosi się do aktywności religijnej, uczestnictwa w zbiorowych, jak i indywidualnych praktykach religijnych. Ostatnim wymiarem religijności jest jej wpływ na inne, świeckie sfery życia jednostki i wynikające stąd konsekwencje²¹.

Nieco bardziej szczegółową klasyfikację skonstruowali Richard Hunt i Morton D. King²². Umieścili oni w niej jedenastę wymiarów religijności: 1) wiary; 2) wiedzy religijnej; 3) uczestnictwa w aktywności Kościoła; 4) praktyk religijnych; 5) uczestnictwa w organizacjach funkcjonujących przy Kościele; 6) praktyki studiowania pism religijnych i dyskusji na ten temat; 7) poparcia finansowego dla Kościoła; 8) osobistych doświadczeń religijnych; 9) religijnej „orientacji” w życiu, tj. kierowania się nakazami religii; 10) dogmatyzmu religij-

²⁰ T. Huber, *The Cult of Pure Crystal Mountain: Popular Pilgrimage and Visionary Landscape in Southeast Tibet*, New York 1999, s. 10.

²¹ G. Babiński, *Metodologia a rzeczywistość społeczna...*, ed. cit., s. 245.

²² M. King, R. Hunt, *Measuring of religious variable. Amended findings*, "Journal for the Scientific Study of Religion" 1969, No. 8.

nego; 11) orientacji na zewnątrz, polegającej na stosowaniu się do nakazów i zasad Kościoła przy doborze sfer indywidualnej aktywności.

W sferze społecznego funkcjonowania Tybetańczyków religia zajmuje bardzo ważne miejsce. Jej wpływ i znaczenie bywają zniekształcane zwłaszcza przez zewnętrznych obserwatorów. Jedni skłonni są przypisywać jej zbyt dużą rolę, inni zaś bagatelizują jej znaczenie. Sposób recepcji Tybetu przez zachodnią opinię publiczną kreuje przede wszystkim jego medialny wizerunek, który tybetańskość utożsamia z buddyjskością. Na przeciwnym biegunie znajduje się polityka władz Chińskiej Republiki Ludowej. Obecnie zmierza ona nie tyle w kierunku otwartego prześladowania tybetańskiego buddyzmu, co raczej jego dewaloryzacji w życiu publicznym. Obraz obiektywny, jeśli jest możliwy do wypreparowania, będzie trudno dostrzegalny. Wydaje się, że także sami Tybetańczycy nie mają w tym temacie spójnej wizji. Wiele problemów stwarza zwłaszcza określenie miejsca religii w konstrukcji tożsamości etniczno-narodowej.

Bez względu na to, religia wciąż pojawia się jako jeden ze stałych motywów życia społecznego i kulturowego Tybetu. Nie jest możliwe, aby i dziś religijność była bezwzględnie dominantą grupowej czy choćby jednostkowej egzystencji. Prawdopodobnie w całej historii Tybetu nie sposób odnaleźć takiego okresu, w którym życie religijne całkowicie zdominowałoby przestrzeń publiczną. Jeszcze w XIX stuleciu, a nawet w pierwszych dekadach wieku XX, państwo tybetańskie miało charakter wyznaniowy. Nigdy nie było jednak religijną utopią, za jaką bywa uważane.

Pewne jest, że religijność oraz tradycje religijne nie pozostają dla społeczeństwa tybetańskiego bez znaczenia. Różne wymiary życia religijnego realizowane są na odmiennych poziomach społecznej organizacji. Podstawową linią podziału jest granica między życiem świeckim i klasztornym, przy czym żadna z tych sfer nie jest przeważająca. Buddyjskie klasztory ze względu na charakter tybetańskiego monastyzmu nie giną na tle laikatu. Religijność klasztorna obejmuje przede wszystkim wymiar doświadczenia, ideologii oraz wiedzy i studiów religijnych, podczas gdy życie religijne świeckich zawiera głównie rytualistyczny składnik praktyki oraz dogmatyzm wpływający na charakter podejmowanych zabiegów i przejawianych postaw. Ludowa religijność jest znacznie bardziej instrumentalna. Realizacja zasad religii skupia się wokół mechanistycznie rozumianych koncepcji odrodzenia i zasługi. Stąd wynika ogromna liczba działań rytualnych funkcjonujących w tybetańskim folklorze religijnym. Uczestnictwo w życiu religijnym to również powszechna, usankcjonowana tradycją praktyka materialnej ofiary, „jałmużny” czy finansowego wsparcia na rzecz zgromadzeń klasztornych oraz samej religii. Jest kwestią nie tylko religijności, ale niemalże ambicji fun-

dowanie przez rodziny i lokalne społeczności religijnych artefaktów czy materialne wspomaganie monasterów. Są to działania, które przydają prestiżu i wpływają na gromadzenie religijnej zasługi. Praktyka *dany*, czyli buddyjskiej jałmużny, pod różnymi postaciami jest tak mocno zakorzeniona w świadomości tybetańskiej, iż właściwie tamtejszy buddysta nie wyobraża sobie życia religijnego bez jej realizacji. W równej mierze jest to działalność odświętna, jak i codzienna, zawiera się bowiem w ogólnym projekcie tożsamości tybetańskiej²³. W szczególnych okolicznościach staje się swoistą kategorią etniczno-narodową. Wsparcie religii okazało się silną ideą narodową w okresie odbudowy zniszczeń z czasów Rewolucji Kulturowej. Na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku restauracja największych klasztorów i świątyń zdewastowanych przez czerwonogwardzistów sfinansowana została w głównej mierze z datków pochodzących od wiernych z całego Tybetu.

Niektóre przejawy religijności, przywiązanie do tradycyjnych praktyk oraz rytualny charakter ludowej wiary, są kulturowymi wyznacznikami wyróżniającymi tybetańską grupę narodową. Z pewnością nie sposób zakładać ich bezwzględnej powszechności w całym społeczeństwie rdzennych Tybetańczyków, tym niemniej są to elementy kulturowego dziedzictwa na tyle wyraźne, iż religijność jawi się tu jako stały element tybetańskiej tożsamości etnicznej. Religijność, zwłaszcza jej wymiar praktyczny, stała się również bogatym źródłem narodowej (nacjonalistycznej) symboliki. Odrodzenie religijności w latach osiemdziesiątych XX wieku szło w parze z odrodzeniem aspiracji narodowych. Przestrzeń religijna w sytuacji opresji politycznej ma związek z ideologią nacjonalistyczną, a niektóre przejawy tybetańskiego życia religijnego bardziej niż inne sprzyjają narodowej mobilizacji.

RELIGIA JAKO ŹRÓDŁO MOBILIZACJI ETNICZNEJ

Walter Żelazny słusznie stwierdził, że niezwykle trudno jest dokonać teoretycznej konstrukcji etniczności w relacji z religią ze względu na wielość czynników, które mogą takie próby podważyć²⁴. Za najważniejsze dla tych relacji uważa częste nakładanie się etniczności na religię i odwrotnie. Skutkiem jest powstawanie pewnej kategorii grup etnicznych nazywanych etnoreligijnymi. Pozbawione wyznania, nie są one zdolne odnaleźć innej cechy tożsamościowej podtrzymującej odrębność. Identyfikacja religijna nie jest tylko jednym z wielu elementów struktury etnicznej, ale jej jedynym nośnikiem. Utrzymanie etnicznego charakteru religii przestaje być tylko ideologicznym argumentem, a staje się kwestią realnej egzystencji. Mianem grupy etnoreligijnej autor nazywa m.in. Tybetańczyków, sugerując, że identyfikacja

²³ P.A. Donnet, *Tybet: życie czy zagłada*, Warszawa 1999, s. 130.

²⁴ W. Żelazny, *Etniczność. Ład, konflikt, sprawiedliwość*, Poznań 2004, s. 126.

etniczna i tożsamość narodowa wynika wyłącznie ze wspólnoty religijnej. Niewątpliwie religia i życie religijne są ważnymi elementami wyznaczającymi tybetański charakter narodowy. Opinia Żelaznego dotycząca tybetańskiej grupy narodowej wydaje się nieco powierzchowna, gdyż nie uwzględnia takich czynników jak tożsamość kulturowa oraz identyfikacja językowa czy historyczna. Warto także zagłębić się nieco w zagadnienie narodotwórczej i mobilizującej roli religii. Argument wyznaniowy ma wielką społeczną moc mobilizującą i integrującą grupowe działanie. W etnicznej grze posiada wręcz znaczenie strategiczne. „Religia może być wywoływana przez przywódców grup etnicznych do celów mobilizacji politycznej, a równocześnie do obrony swej tożsamości”²⁵. Znakomicie obrazują to zjawisko ideologie mesjaniistyczne i tzw. koncepcje narodu wybranego. Zawierają one aprioryczne założenie o posiadaniu przez daną grupę zarazem narodowego i religijnego uświęcenia. Wedle Anthony’ego D. Smitha wytworzenie i utrzymanie własnej idei mesjanizmu narodowego jest niezbędne dla historycznego przetrwania grupy. Jedynie grupy etniczne o silnie ukształtowanej i ugruntowanej ideologii własnej szczególnej roli w dziejach ludzkości są zdolne skutecznie bronić odrębności i usprawiedliwiać działania podejmowane w celu przetrwania lub/i zmiany swego położenia wśród innych zbiorowości²⁶. Religijna ideologia narodu wybranego spełnia cztery funkcje ważne z punktu widzenia przetrwania grupy:

- daje poczucie moralnej przewagi nad innymi grupami, wzmacnia etnocentryzm i zwarłość grupy;
- pozwala łatwiej zmienić położenie grupy względem innych zbiorowości, zwłaszcza gdy jest ona niekorzystna, marginalna czy podporządkowana;
- ułatwia utrzymanie i wzmocnienie zewnętrznych granic grupy oraz dokonywanie podziału na wewnętrzne *sacrum* i *profanum* grup obcych;
- ułatwia mobilizację grupową, umożliwia przywódcom nakładanie na szeregowych członków grupy swoistych obowiązków i zwiększa ich aktywność²⁷.

Warto w tym miejscu przywołać kilka przykładów, które zobrazowałyby zjawiska jak do tej pory przedstawione głównie z teoretycznego punktu widzenia. Bogactwo tybetańskiego życia religijnego pełne jest przypadków ilustrujących silne związki idei narodowej i religii.

²⁵ Ibidem, s. 129.

²⁶ A.D. Smith, *Chosen peoples: why ethnic groups survive*, “Ethnic and Racial Studies” 1992, vol. 15, nr 3, s. 440-449.

²⁷ G. Babiński, *Etniczność i religia – formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, [w:] *Etniczność a religia*, op. cit., s. 16.

Z kilku powodów ograniczę się do analizy tylko dwóch, za to – w moim mniemaniu – najbardziej reprezentatywnych.

UŚWIĘCONA PRZESTRZEŃ I PIELGRZYMOWANIE

Zjawisko pielgrzymowania pojawia się w wielu tradycjach religijnych. Praktyka ta zawiera szczególny składnik transcendentnego przejścia, w czasie którego odbywający pielgrzymkę wierni „pokonują przestrzeń między obszarem życia codziennego, gdzie silnie oddziałuje sfera *profanum*, do miejsca świętego, zanurzonego przede wszystkim w *sacrum*”²⁸. Tradycję odbywania religijnych wędrówek do miejsc kultu kojarzy się najczęściej z religiami monoteistycznymi. W rzeczywistości pielgrzymowanie jest szeroko rozpowszechnioną formą praktykowania wiary nie tylko wśród wyznawców islamu czy chrześcijaństwa, lecz także w judaizmie, hinduizmie i buddyzmie. Sakralna peregrynacja dotyczy, jak widać, wszystkich wielkich systemów religijnych.

„Podjęta z motywów religijnych podróż do miejsca uważanego za święte ze względu na szczególne działanie w nim Boga lub bóstwa, aby tam spełnić określone akty religijne, pobożności i pokuty”²⁹ przyjmuje wyjątkowy wymiar w religiach mających charakter autosoteriologii. W buddyzmie, który ideę „samozbawienia” stawia bardzo wysoko, pielgrzymka funkcjonuje inaczej niż w wyznaniach chrześcijańskich lub w islamie, posiada także nieco inne znaczenie. Sama w sobie staje się aktem zbliżającym do wyzwolenia. Buddyjska pielgrzymka nie kieruje się ku osobowemu Bogu, nie stanowi przebłagania w intencji własnego zbawiania. Podobnie jak w praktyce medytacyjnej, osoba podejmująca wysiłek dąży do odrywania się od doczesności, świata materialnych przedstawień i jednocześnie zmierza do wyzwającego poznania natury rzeczywistości. Dla tybetańskiego buddysty ważną motywacją do odbycia długiej, wymagającej ogromnego fizycznego wysiłku, a niejednokrotnie także niebezpiecznej podróży religijnej jest zgromadzenie zasługi. W myśl buddyjskiej koncepcji *karmana* i zasady reinkarnacji, moralna waloryzacja czynów i postaw podejmowanych przez osobę ma wpływ na wartość i przebieg przyszłego odrodzenia, co w odległej perspektywie ma znaczenie dla możliwości całkowitego wyzwolenia z *sansary*, tj. kołowrotu odrodzeń. Pielgrzymka, związana z nią intencja oraz praktykowane w jej trakcie działania rytualne są doskonałym sposobem akumulowania zasług w poczet własnego, ewentualnie cudzego wyzwolenia. Tybe-

²⁸ P. Wróblewski, *Mobilizacja i konflikt etniczny. Miejsca święte mniejszości narodowych w Polsce*, Warszawa 2007, s. 63.

²⁹ A. Jackowski, *Święta przestrzeń świata*, Kraków 2003, s. 120.

tańczycy wierzą, iż wysiłek w postaci pielgrzymki zapewni im lepsze odrodzenie, które zbliży ich do osiągnięcia stanu nirwany.

Pielgrzymowanie, zwłaszcza jego wymiar rytualny, jest ściśle powiązane z kultem świętych miejsc, którym Tybetańczycy przypisują wyjątkowe moce i mistyczne znaczenia. Na rynku wydawniczym jest obecnie dużo fachowej literatury antropologicznej, religioznawczej i socjologicznej, analizującej fenomen tybetańskiej tradycji pielgrzymowania oraz kultu świętych miejsc. Uwagę poświęca temu zagadnieniu m.in. tybetolog Toni Huber. W książce *The Cult of Pure Crystal Mountain* autor systematycznie opisuje poszczególne szlaki pielgrzymkowe i związane z nimi obrzędy religijne. Stara się również syntetycznie scharakteryzować samo zjawisko oraz jego funkcje tak indywidualne, jak i grupowe. Do problemu w nieco innym już ujęciu autor powraca w książce *The Holy Land Reborn*. W kontekście związku tybetańskiej tożsamości kulturowej z jej indyjskimi korzeniami pielgrzymka jest funkcją rytualnej konstrukcji i reprodukcji wizji Indii i Tybetu jako krajobrazu „świętej ziemi” buddyzmu tworzonej przez tybetańską diasporę³⁰. Na gruncie polskiej etnologii na uwagę zasługują prace Anny Urbańskiej, która również zajmuje się tybetańskim ruchem pielgrzymkowym w kontekście zbiorowej tożsamości Tybetańczyków oraz relacji chińsko-tybetańskich³¹.

Cały obszar historycznego Tybetu naznaczony jest dziesiątkami miejsc o szczególnym znaczeniu religijnym. Wyjątkową cześć Tybetańczycy oddają górskim szczytom oraz jeziorom, którym przypisują znaczenia zazwyczaj przysługujące sanktuarium i miejscom szczególnego kultu. Do nich wiodą główne szlaki pielgrzymkowe i handlowe. Od stuleci miejsca te stanowiły lokalne centra wymiany gospodarczej. Jednym z najważniejszych ośrodków jest znajdujący się w południowo-zachodnim Tybecie, w prowincji Ngari (terytorium Chińskiej Republiki Ludowej), szczyt o nazwie Kang Rinpocze (tyb. Śnieżny Klejnot), czyli góra Kailasz. Na południe od niego znajduje się jezioro Manasarowar, które również traktowane jest jako święte. Znajdują się one w grupie najświętszych miejsc tradycji tybetańskiej, tak buddyjskiej, jak i związanej z *bönem*. Do ośrodków tych pielgrzymują także wyznawcy hinduizmu i dżinizmu z subkontynentu. Kang Rinpocze utożsamiany jest z górą Meru, mitologicznym centrum świata. W tradycji tybetańskiej jest to szczyt, na który zstąpili z nieba pierwsi legendarni królowie Tybetu. Kult góry znany był od starożytności. Pielgrzymowali do niej najznamienitsi lamowie, nauczyciele i przedstawiciele arystokratycznych rodów. Nasilenie ruchu pielgrzymkowego i praktyk religijnych związanych z górą i jeziorem nastąpiło w XIII wieku,

³⁰ T. Huber, *The Holy Land Reborn: Pilgrimage and the Tibetan Reinvention of Buddhist India*, Chicago 2008.

³¹ A. Urbańska, *Tybet – ziemia święta*, „Znak: Tajemnica Tybetu” 2005, nr 607; eadem, *Kailas – góra bogów i pielgrzymów*. [Online]. Protokół dostępu: www.bbpp.eu.org/wyklady/01_06.rtf [9 sierpnia 2009].

gdy buddyjska szkoła *kargyu* rozbudowała centra medytacyjne w ich pobliżu i spopularyzowała ich kult. Jeszcze w XX wieku przecinały się tutaj najważniejsze linie komunikacyjne i handlowe tej części Azji. Obszar między jeziorem Manasarowar a szczytem Kailasz był centrum życia kulturalnego i religijnego. Szczególne nasilenie pielgrzymek w rejonie Kang Rinpocze następuje w porze od maja do października. Obecnie ruch pielgrzymów jest znacznie ograniczony; na skutek zniszczeń doby Rewolucji Kulturalnej nieomal zamarł, zaś obecna polityka ChRL uniemożliwia jego odnowienie pomimo ogromnego zainteresowania ze strony Tybetańczyków oraz wiernych przybywających z Indii.

Geneza kultu góry Kailasz i wielu innych szczytów, jak Amnye Maczen położonego w regionie Amdo, na obszarze północno-wschodniego Tybetu, związana jest z najdawniejszymi wierzeniami tamtejszych mieszkańców. Status górskich szczytów jako miejsc specyficznych, szczególnie wyróżnionych w krajobrazie, jest pozostałością tubylczych religii zwanych *mi'czos* (tyb. religia ludzi), które przetrwały we współczesnym buddyzmie oraz *bön*. Elementy świata przyrody kojarzone z manifestacjami ludzkich duchów traktowano nie w kategoriach martwych przedmiotów, lecz żyjących istot. Drzewa, skały, jeziora i góry były siedliskami opiekuńczych duchów różnych tybetańskich plemion. Prawdopodobnie każda taka społeczność posiadała świętą górę wyznaczaną przez konkretny zespół wierzeń. Możliwe, że spełniały one funkcje sanktuariów. Dopiero w okresie buddyjskim pojawiły się w Tybecie pierwsze budowle świątynne. Święte szczyty były ściśle związane z mitami genealogicznymi poszczególnych plemion. Na terenie całego Tybetu funkcjonują dziesiątki wersji mitu o zstąpieniu z nieba praprzodka na górę czczoną przez odpowiadający jej lud. Wątek kultu świętej przestrzeni często pojawia się w tybetańskiej etnomitologii. Sam kult oraz towarzyszące mu pielgrzymki mają w związku z tym niemałe znaczenie dla narodowej tożsamości i jedności Tybetańczyków. Religijna geografia Tybetu łączy ze sobą symbolikę sakralną i narodową. Uświęcenie przestrzeni dokonuje się poprzez skojarzenie jej z wielkimi postaciami historycznymi lub mitycznymi czy też poprzez nadawanie elementom krajobrazu cudownych mocy. Porównywalną siłę oddziaływania na zbiorową wyobraźnię i mobilizację grupową posiadają tylko największe sanktuaria buddyjskie, jak pałac Potala w Lhasie, do którego każdego roku pielgrzymują tysiące wiernych oraz patriarchowie i patroni wiary.

Benedict Anderson w książce *Wspólnoty wyobrażone* wskazuje na znaczenie pielgrzymek religijnych, jak i świeckich dla kształtowania wspólnot narodowych i rozpowszechniania nacjonalizmu³². Autor, nazywając je „wyprawami wyobraźni”, daje do zrozu-

³² B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone*, Kraków 1997, s. 64-67, 117, 140.

mienia, że na płaszczyźnie świadomości kreują one szczególną wspólnotę ludzi, którzy mogą rozpoznawać u siebie elementy wspólnej tożsamości.

Przestrzeń święta, darzona czią, zajmująca szczególne miejsce w zbiorowej świadomości, to kategoria odwołująca się do pojęcia ziemi ojczystej, którą ideologia nacjonalistyczna również uznaje za świętą i zmierza do jej sakralizacji. Doświadczenie pejzażu ojczystego ma charakter quasi-religijny. Anthony D. Smith wyróżnia dwa typy obszaru określanego (ze względu na wymiar przestrzenny i zbiorowe emocje) mianem terytorium ojczystego. Typem pierwszym jest „pejzaż etniczny” (ang. *ethnoscape*). Jego znaczenie dla grupy etnicznej wynika z faktu, iż zawiera on wyjątkowe cechy krajobrazu, ze względu na które grupa uznała ów teren za ziemię przodków. Pejzaż etniczny nie zawiera w sobie całkowitej powierzchni habitatu, lecz jego najbardziej charakterystyczne obiekty, jak góry, rzeki czy jeziora. Drugim wymienionym przez badacza typem jest „pejzaż lokalny” (ang. *miniscape*), będący przestrzenią codziennej aktywności grupy etnicznej, obszarem wiążącym ją z ziemią ojczystą³³.

Uświęcenie przestrzeni oraz powiązanie jej z grupą etniczną lub narodową dokonuje się na kilka sposobów. Z jednej strony, gdy grupa etniczna jest równocześnie wspólnotą wierznych związaną z jednym kultem, a dany obszar staje się jej „ziemią obiecaną”. Inny sposób to uświęcenie terytorium poprzez święte czyny dokonane na nim przez przodków, jak ofiary męczeńskie lub wielkie bitwy. Niemalże znaczenie wydaje się tutaj mieć także narodowa martyrologia.

Jedną z podstaw tożsamości narodowej jest identyfikacja z terytorium. Ziemia ojczysta lub wyobrażenie o niej jest fundamentem narodu. Zdaniem Smitha, szerszy obszar, jakim jest pejzaż etniczny, ma większe znaczenie dla formułowania zbiorowej pamięci historycznej odnoszącej się do specyficznego krajobrazu. Nadanie historycznego znaczenia przestrzeni dokonuje się w procesie, który autor ów określa terminem „uprzestrzennienia pamięci” (ang. *territorialization of memory*)³⁴. Proces ten następuje, gdy wśród mieszkańców skojarzone zostaną związki z terytorium. Grupa etniczna wskazuje na obszar będący miejscem istotnych doświadczeń grupowych i ważnych dziejowych wydarzeń. Uznaje także, że specyfika pejzażu etnicznego miała wpływ na rozwój społeczności, jak również była tłem życia przodków.

Dla wielu badaczy sakralne znaczenie ziemi ojczystej oraz pejzażu etnicznego jest jedną z podstaw analizy źródeł współczesnych narodów. Związki religii, tożsamości etnicznej

³³ A.D. Smith, *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford 2003, s. 131-165.

³⁴ *Ibidem*, s. 134-137.

i ideologii narodowej są bardzo silne. Nacjonalizm na wiele sposobów wykorzystuje religijną legitymizację, w tym do uprawomocniania roszczeń terytorialnych. Łączy identyfikację etniczną i wierzenia religijne z obiektywną przestrzenią. Z drugiej strony, uczucia religijne mobilizują i wyznaczają cele polityczne. W takim kontekście dyskursu narodowego kategoria świętej przestrzeni pojawia się najczęściej. Z perspektywy więzi społecznych „świętość otaczająca miejsca pielgrzymek i miejsca upamiętnienia powoduje przywiązanie jednostek wchodzących w skład narodu nie tylko do ziemi ojców, ale również do uświęconej wspólnoty”³⁵. Anna Urbańska dostrzega, że w optyce stosunków chińsko-tybetańskich tradycja pielgrzymek i czczenia przestrzeni świętej postrzegana jest jako element tożsamości tybetańskiej o wyraźnie nacjonalistycznym i etnocentrycznym charakterze³⁶. Większość miejsc świętych tradycji tybetańskiej znajduje się obecnie w granicach ChRL. Prawne ograniczenia swobody przemieszczania się i podróżowania, wynikające z chińskiego ustawodawstwa, w zasadniczy sposób utrudniają Tybetańczykom realizację ważnych potrzeb religijnych, do których należy pielgrzymowanie. Konflikt o terytorium etniczne poszerza się o wymiar sakralny, stając się konfliktem o świętą przestrzeń pejzażu etnicznego. W takich warunkach nacjonalistyczna mobilizacja zyskuje dodatkową dramaturgię. Zyskuje również przestrzeń, w której może się rozpowszechniać, ulegać umasowieniu, przechodzić na wyższe poziomy organizacji i radykalizacji.

CZAS ŚWIĘTY A MOBILIZACJA ETNICZNA

Świętość czasu niesie podobne znaczenia, co przestrzeń uświęcona. W analogiczny sposób oddziałuje na postawy grupowe i indywidualne związane z religijnym aspektem życia. Mirca Eliade, wyróżniając dwa rodzaje czasu sakralnego oraz świeckiego, rozdziela je na podstawie ich ontologicznego charakteru. Odmienne od czasu świeckiego, czas święty zdaje się nie płynąć, lecz jest odwracalnym, odnawialnym momentem, mitycznym praczasem o znaczeniu religijnym³⁷. Podlega nieustającej reaktualizacji bądź jest odzyskiwany w postaci wydarzenia religijnego. Czas sakralny ma swoje interwały corocznie powtarzających się cykli liturgicznych i świąt. Występuje pod aspektem „czasu okrężnego (...) jako rodzaj wiecznej mitycznej teraźniejszości, w którą człowiek włącza się okresowo za pośrednictwem obrzędów”³⁸.

³⁵ P. Wróblewski, op. cit., s. 68.

³⁶ A. Urbańska, *Podwójny dyskurs tybetańsko-chiński...*, ed. cit., s. 240.

³⁷ M. Eliade, *Czas święty i mity*, [w:] idem, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa 1970, s. 89.

³⁸ Ibidem, s. 90.

W porządku sakralnym czas i przestrzeń są funkcją wszechogarniającego kosmosu. Powtarzające się każdego roku odnowienie czasu jest zatem równoznaczne z odnawianiem kosmosu, który odzyskuje pierwotną świętość. Regeneracja świata przyjmuje kształt jednoczesnego unicestwiania „starego” cyklu i rozpoczęcia nowego. W czasie tego swoistego przejścia dokonuje się oczyszczenie, zniszczenie nagromadzonych grzechów oraz powtórzenie kosmogonii. Oznacza to, że następuje jednoczesna rewitalizacja i powrót do czasów początku. Człowiek, uczestnicząc w sposób obrzędowy w „końcu” i „odnowieniu” świata, także podlega rewitalizacji. Rodzi się na nowo z nienaruszonym zasobem sił witalnych. W wymiarze grupowym również dochodzi do odbudowania sił społecznych.

Kalendarz tybetańskich świąt i festiwali religijnych jest doskonałym odzwierciedleniem pojęcia czasu sakralnego. Katalog obrzędowy składa się z drugorzędnych praktyk o wyłącznie lokalnym charakterze oraz ceremonii gromadzących i mobilizujących ogromne rzesze wiernych. Choć wiele współczesnych świąt ma swoje korzenie w praktykach przedbuddyjskich, które częściowo zachowały swój pierwotny charakter, to jednak tak mocno wtopiły się one w buddyjską obyczajowość i symbolikę, iż dziś to właśnie ona wyznacza ich kształt i znaczenie³⁹. Wielkie festiwale to ważne wydarzenia nie tylko dla mieszkańców Tybetu, ale również buddystów zamieszkujących sąsiednie obszary, objęte wpływami kultury tybetańskiej. Najpopularniejsze święta, których główne obchody odbywały się tradycyjnie w Lhasie, przyciągały tysiące pielgrzymów z Tybetu, Mongolii, Nepalu, Bhutanu czy Sikkimu. Ze względu na sytuację polityczną wiele z tych uroczystości zostało zakazanych przez władze chińskie. Są one jednak wciąż kultywowane, choć w mniejszym wymiarze, przez Tybetańczyków w diasporze. Obchody świąt religijnych to również czas wzmożonych kontaktów społecznych i ekonomicznych. Stanowią one element systemu przepływu informacji, a co ważniejsze – idei, nie wykluczając tych narodowych.

Jednym z najważniejszych i największych festiwali jest coroczne święto *Mönlam*. Ustanowiona przez Tsongkhapę w 1409 roku uroczystość upamiętnia czas, w którym Budda Śiakjamuni miał manifestować nadprzyrodzone moce, czyniąc cudowne znaki. Tradycja buddyjska łączy te wydarzenia z rytuałami zniszczenia złych sił i ustanowienia opieki nad buddyzmem w Tybecie. Mamy więc do czynienia z symbolicznym odnowieniem czasu i kosmosu. Odbywające się podczas dwóch pierwszych tygodni pierwszego miesiąca księżycowego uroczystości są równocześnie obchodami tybetańskiego nowego roku. *Mönlam* jest najważniejszym z festiwali nawiązujących do życia Buddy. Grupę tych właśnie świąt Tybetańczycy

³⁹ J. Powers, *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*, Kraków 2003, s. 215-228.

określają jako „wielki czas”. W tym okresie odprawia się rytuały „dla dobra wszystkich czujących istot”, mające na celu pomniejszenie cierpienia wszelkich istot oraz złagodzenie skutków degeneracji wieku⁴⁰. Wtedy też wierni uczestniczący w uroczystościach, modlitwach czy odbywający pielgrzymkę zyskują największą zasługę karmiczną.

Święto przyjmuje kształt rytualnego przedstawienia, w czasie którego mnisi są aktorami, a świeccy widzami. Modlitwy, tańce sakralne oraz recytacje sutr stanowią doskonałą okazję do duchowego wzbogacenia, są też formą rozrywki, która przyciąga liczną widownię. Czas festiwalu jest także momentem, w którym mają miejsce doroczne egzaminy kandydatów na najwyższy stopień (tyb. *Gesze*) klasztornej szkoły *Gelug*. Rygorystyczny egzamin kładzie nacisk na umiejętność prowadzenia debaty oraz dogłębne poznanie i zrozumienie myśli buddyjskiej. W trakcie całodziennej próby kandydat odpowiada na pytania i argumenty mnichów przybyłych z różnych klasztorów. Również ta okoliczność stanowi szczególny rodzaj spektaklu. Publiczne debaty, popularne i szeroko rozpowszechnione, gromadzą tłumy gapiów. Świeccy uczestnicy, podobnie jak mnisi, mają prawo zadawać pytania egzaminowanemu, a udział w takim wydarzeniu często traktują jako doskonałą rozrywkę.

Festiwale religijne, takie jak *Mönlam*, obejmują szereg pozostałości dawnych szamanistycznych praktyk. Choć samo święto ma charakter sakralny, to jednak znaczna część odbywających się przy jego okazji rytuałów ma wymiar świecki. Jeszcze dziś Tybetańczycy praktykują rytuały wojenne, przywołujące zbiorowe wspomnienia dawnej militarnej świetności państwa oraz wrodzonego zamiłowania do rywalizacji i waleczności. W trakcie festiwalu odbywają się parady o wymowie narodowej i patriotycznej. Rozgrywane są tradycyjne wyścigi koni, zawody łucznicze czy turnieje zapasów.

Okres świąt i festiwali silnie sprzyja społecznej mobilizacji wokół idei narodowej, której doskonałym nośnikiem jest etniczno-kulturowy wymiar uroczystości. Szczególnie dwa elementy wydają się tu odgrywać rolę kluczową. Po pierwsze, nawiązując do koncepcji czasu świętego wskazanej przez Eliadego, okres o charakterze sakralnym jest momentem, jak to zostało nazwane, swoistej rewitalizacji, odnowy i oczyszczenia sił danej zbiorowości. Niczym nieobciążona i pozbawiona lęków, jest ona zdolna podjąć nowe dynamiczne działania. Po drugie, powiązanie religijnego święta z symboliką narodową poprzez wspomnienie minionej nawet świetności, gromadzenie ludzi połączonych elementami wspólnej tożsamości oraz podejmowane przez nich zbiorowe działania sprzyjają szerokiej mobilizacji społecznej.

⁴⁰ Ibidem, s. 218.

Susan Olzak, badając źródła mobilizacji i konfliktów etnicznych, łączy je ze społecznie zorganizowanym działaniem w oparciu o kryteria etniczne. Jako zwolenniczka stosowania szerokiego zakresu pojęcia mobilizacji etnicznej, definiuje je jako proces, „za pomocą którego grupy organizują się wokół cech związanych z tożsamością etniczną (...), dążąc do zbiorowych celów”⁴¹. Czas święty wraz ze wszystkimi jego implikacjami jest wręcz wzorcowym przykładem źródła takiej właśnie mobilizacji. Religijne festiwale, jak i sam buddyzm tybetański, posiadają ów niezbędny etniczny pierwiastek, który niejednokrotnie okazuje się dominujący. Stawiane tu przypuszczenia zdają się potwierdzać nie tak przecież dawne wydarzenia. Znaczna większość tybetańskich wystąpień o narodowym charakterze, które miały miejsce w ciągu kilkunastu ostatnich lat, zbiega się czasowo z obchodami największych uroczystości religijnych. Najgłośniejsze od lat osiemdziesiątych XX w. wystąpienia antychińskie oraz niepodległościowe manifestacje z 2008 roku związane były z obchodami święta *Mönlam* w Lhasie. Tam rozpoczęły się zamieszki, które szybko objęły niemal cały Tybet. Zdarzenia te były przez wiele tygodni obserwowane i komentowane przez światowe media i opinię publiczną. Pociągnęły za sobą wiele ofiar i największą od kilku lat falę represji.

Nie ulega wątpliwości, że wyznanie jest częścią etnicznej tożsamości. Jest jedną z dystynktywnych cech zbiorowości etnicznej. Otwarte manifestowanie religijnej identyfikacji służy wzmocnieniu samej grupy, jak również przeciwstawieniu się konkurencji ze strony innych etnosów. Sztandary religijne to we współczesnym, coraz bardziej laickim świecie często najmocniejsze argumenty etnicznego dyskursu. Niekoniecznie już zawsze odnoszące się do samej wiary, nierozzerwalnie konotują związek z własną kulturą i tradycją. Podnoszone są przez etniczne społeczności w walce z dominującą większością, narzucającą odgórnie obcy wyznaniowy i kulturowy model życia społecznego. Związki etniczności i religii stają się najzupełniej normalną strategią ratowania zagrożonej tożsamości.

⁴¹ S. Olzak, *Contemporary Ethnic Mobilization*, “Annual Review of Sociology” 1983, Vol. 9, s. 355.

ABSTRACT

Ethnic movement is a special kind of social movement built around a chosen feature of the group considered to be ethnically distinctive. One of the most important and most frequently indicated distinctive features of this sort is religion. In Tibetan social life religion occupies a key position. Although various dimensions of Tibetan religious life are operative on different levels of social organization, they still remain an important catalyst for social activity. Religious issues have tremendous mobilizing and integrating power for collective action. Religion is often invoked by ethnic minority leaders in order to achieve political objectives. Ethno-national identity of the Tibetans is inextricably linked with religious-life values. That symbiosis transforms almost every instance of collective worship into a political demonstration involving the ethnic factor.

BIBLIOGRAFIA

1. Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone*, Kraków 1997.
2. Babiński G., *Etniczność i religia – formy, płaszczyzny i poziomy powiązań*, [w:] *Etniczność a religia*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 2003.
3. Babiński G., *Etniczność*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. I, Warszawa 1998.
4. Babiński G., *Metodologia a rzeczywistość społeczna. Dylematy badań etnicznych*, Kraków 2004.
5. Donnet P.A., *Tybet: życie czy zagłada*, Warszawa 1999.
6. Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990.
7. Eliade M., *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, Warszawa 1970.
8. Handlin O., *The uprooted: the epic story of the great migrations that made the American people*, Boston 1990.
9. Hechter M., Friedman D., Appelbaum M., *A Theory of Ethnic Collective Action*, "International Migration Review" 1982, Vol. 16 (2).
10. Huber T., *The Cult of Pure Crystal Mountain: Popular Pilgrimage and Visionary Landscape in Southeast Tibet*, New York 1999.
11. Huber T., *The Holy Land Reborn: Pilgrimage and the Tibetan Reinvention of Buddhist India*, Chicago 2008.
12. Jackowski A., *Święta przestrzeń świata*, Kraków 2003.
13. King M., Hunt R., *Measuring of religious variable. Amended findings*, "Journal for the Scientific Study of Religion" 1969, No. 8.
14. Kuczkowski S., *Psychologia religii*, Kraków 1998.
15. McDonald J.J., *American Ethnic History: themes and perspectives*, Edinburgh 2007.
16. Olzak S., *Contemporary Ethnic Mobilization*, "Annual Review of Sociology" 1983, Vol. 9.
17. Olzak S., *The Dynamics of Ethnic Competition and Conflict*, Palo Alto 1994.
18. Opara S., *Zarys teorii indywidualnej religijności*, Warszawa 1975.
19. Powers J., *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*, Kraków 2003.
20. Siemińska R., *Kategorie analizy przyczyn ruchów społecznych*, „Studia Socjologiczne” 1976, nr 2 (61).
21. Smith A.D., *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*, Oxford 2003.
22. Smith A.D., *Chosen peoples: why ethnic groups survive*, "Ethnic and Racial Studies" 1992, Vol. 15, No. 3.

23. Szczepański J., *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970.
24. Urbańska A., *Podwójny dyskurs tybetańsko-chiński w sprawie dziedzictwa religijno-narodowego Tybetańczyków*, [w:] *Etniczność a religia*, red. A. Posern-Zieliński, Poznań 2003.
25. Urbańska A., *Tybet – ziemia święta*, „Znak: Tajemnica Tybetu” 2005, nr 607.
26. Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994.
27. Wróblewski P., *Mobilizacja i konflikt etniczny. Miejsca święte mniejszości narodowych w Polsce*, Warszawa 2007.
28. Żelazny W., *Etniczność. Ład, konflikt, sprawiedliwość*, Poznań 2004.