

Guru – uczniowie – wspólnota



KAMIL M. KACZMAREK

Guru – uczniowie – wspólnota



Poznań 2010

KOMITET NAUKOWY SERII WYDAWNICZEJ
MONOGRAFIE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH UAM
Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

RECENZENT
Prof. dr hab. Zbigniew Stachowski

PROJEKT OKŁADKI
Adriana Staniszevska

REDAKCJA
Adriana Staniszevska

KOREKTA
Michał Staniszevska

© Copyright by Kamil M. Kaczmarek, 2010

Publikacja finansowana z funduszy Instytutu Socjologii UAM

ISBN 978-83-62243-20-4

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH
UNIwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

DRUK: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM
61-712 Poznań, ul. Wieniawskiego 1

SPIS TREŚCI

WSTĘP	9
ROZDZIAŁ I	
GURU	15
1. Guru Kundalini	15
a) Okres legendarny	15
b) Okres historyczny	24
2. Charyzma	27
a) Charyzma w Weberowskiej socjologii religii	28
b) Charyzma w ramach teorii prawomocnego panowania	31
c) Miejsce charyzmy w panowaniu charyzmatycznym – próba weryfikacji	33
d) Problem modelu psychopatologicznego	36
e) Cechy charyzmatycznego przywódcy	41
Rozdział II	
UCZEŃ	47
1. Stawanie się uczniem, czyli socjologiczna teoria konwersji	47
a) Oderwanie od „bazy”	48
b) Oderwanie od „nadbudowy”	51
2. Okres poszukiwania	55
3. Kanały rekrutacji	58
4. Wzajemne testowanie	60
5. Formacja	61
a) Próba	63
b) Ograniczanie się	66
c) Posiłki	67
d) Kultura fizyczna	71
e) Samokontrola myśli	72
f) Pieśni	77
Muzyka	78
Teksty	82
g) Książki	86

6. Umieszczanie w strukturze grupy	91
7. Rezultat	92
8. Kryzys, resocjalizacja, apostazja	95
a) Apostazja	96
b) Przyczyny apostazji	98
c) Rozrachunek	101
Rozdział III	
WSPÓLNOTA	105
1. Szkic historyczny	105
2. Systematyka organizacji religijnych	108
3. Struktura	111
a) Typ struktury	111
b) Stopnie złożoności organizacji i zasięg	113
4. Wspólnota religijna a czynniki realne	118
a) Typy kwalifikacji religijnych: hagiodynamis a hierodynamis	118
b) Hagiokratyczna a hierokratyczna organizacja religijna	121
c) Od hagiokracji do hierokracji	124
d) Konflikt między hagiokracją a hierokracją	126
5. „Siły tego świata” – gospodarka	127
a) Faza I: charyzmatyczne darowizny i łupy	128
b) Faza II: firma i fundacje – racjonalne kapitalistyczne przedsięwzięcie kontra charyzmatyczna niegospodarność	129
c) Faza III: charyzmatyczna patologia	134
d) Zaspokajanie potrzeb	135
6. „Siły tego świata” – władza	138
a) „Alfa”	138
b) „Beta”	141
c) „Gamma”	144
d) „Delta”	147
e) „Epsilon”	148
f) „Dzeta”	148
g) „Eta”	151
h) „Theta” i „Iota”	154
i) „Kappa”	155
Podsumowanie	156
7. „Siły tego świata” – życie seksualne kundalinistów	157
a) Rola seksualności	157
b) Typowa relacja między płciami	159
c) Zawiązanie relacji	162
Związki endogamiczne	163
Związki egzogamiczne	165
d) Związki wobec władzy zwierzchniej	166

e) Anomalie	168
Stosunki pozamałżeńskie	168
Matriarchat	171
f) Dzieci	171
Podstawy ideologiczne traktowania dzieci	172
Praktyka	175
8. Wspólnota a społeczeństwo	177
a) Napięcie	177
b) Stosunek do świata	178
c) Inne typologie oparte na stosunku do otoczenia	179
d) Doktryna a stosunek do otoczenia	180
e) Ogólny stosunek do świata	182
f) Poza kategorię „otoczenie”	184
g) Wpływ stosunku otoczenia na stosunek do otoczenia	187
h) Relacja z otoczeniem	190
9. Charyzmatyczne źródła upadku	191
ZAKOŃCZENIE	195
ANEKSY	199
Aneks I	199
Aneks II	203
BIBLIOGRAFIA	209

WSTĘP

Praca, którą przedkładam czytelnikowi, traktuje o grupie ezoterycznej znanej jako Wspólnota Kundaliniego (nazwa pochodzi od pseudonimu jej założyciela, członkowie grupy mówili o niej po prostu Wspólnota). Początek jej działalności w Polsce sięga najprawdopodobniej 1979 roku. W 2005 roku grupa stała się przedmiotem zainteresowania opinii publicznej po ujawnieniu wyników śledztwa dziennikarzy Bertolda Kittela (wówczas z „Rzeczpospolitej”) i Jarosława Jabrzyka (TVN). Jednak już w latach 80. grupę uwiecznił reżyser Piotr Łazarkiewicz w filmie *Fala* (1985) i zainspirowany nim dziennikarz „Wprost” Zbigniew Talarczyk w artykule *Ludzie-komputery* (1987). W latach 90. o kilku sytuacjach z początków działalności Wspólnoty wspominał w swej autobiograficznej książce *Mistycy i narkomani* Wojciech (Tarzan) Michalewski (1992). Wówczas jednak grupa już zaczęła ukrywać swe istnienie, w rezultacie zapomniano o niej i tylko nieliczne osoby z kręgów New Age i tzw. ezoteryki utrzymywały luźne kontakty z jej liderem. Niewielka była natomiast wiedza na jej temat w środowisku badaczy nowych religii, czego dowodzi brak choćby wzmianki na jej temat w tak fundamentalnych opracowaniach o charakterze słownikowym, jak *Kościoty i związki wyznaniowe w Polsce* Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej (2001) czy *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce* Tadeusza Doktora (1999). Ten ostatni w liście do mnie (2004) wspominał, że miał okazję raz obserwować tę grupę w działaniu, jednak informacje o niej posiadał jedynie z drugiej ręki: „słyszałem – pisał – że uczestnicy są dość fanatycznie posłuszni liderowi. O ile wiem, doktryna ociera się o hinduizm oraz islam w wydaniu sufickim”. Nic dziwnego, że artykuły w „Rzeczpospolitej” przyjęto z niedowierzaniem.

Niniejsza publikacja ma wypełnić tę lukę. Nie ogranicza się jednak do ujęcia socjograficznego. Zasadniczym przedmiotem moich zainteresowań naukowych, oprócz zjawisk religijnych, jest dorobek klasyków socjologii (i prasocjologów, począwszy od Platona). W odczytywaniu ich dzieł stosuję reguły hermeneutyki socjologicznej wypracowane w ramach neoklasycyzmu socjologicznego (Kozyr-Kowalski 1999, 1999a; Kaczmarek 2007). Jednym z jego założeń jest przekonanie o aktualności „wielkich ksiąg” i przystawalności zawartych w nich koncepcji do współczesnego świata. Ażeby je zweryfikować, konieczna jest

konfrontacja z rzeczywistością empiryczną, wykraczająca poza anegdotyczne przywołania faktów, do których musi się ona ograniczać w pracach czysto teoretycznych. Neoklasycyzm socjologiczny zakłada również, że koncepcje klasyków nie są tworem skończonymi, lecz wymagają pewnej pracy, aby je wydobyć, wzmocnić oraz przetworzyć. Dlatego w niniejszej książce będą się przeplatać analizy teoretyczne, w ramach których na podstawie klasycznych dzieł podejmę próbę wypracowania użytecznych narzędzi poznawczych, z fragmentami, gdzie narzędzia te zastosuję do analizy wycinka rzeczywistości empirycznej – Wspólnoty Kundaliniego. Książka ta traktuje zatem nie tylko o Wspólnocie Kundaliniego, ale również, w pewnym zakresie, o klasykach socjologii.

* * *

W badaniach nad Wspólnotą Kundaliniego oparłem się na trzech kategoriach źródeł:

- relacjach byłych członków grupy, które mają charakter narracji autobiograficznych uzupełnionych pogłębionymi wywiadami. Ta grupa źródeł była szczególnie cenna, gdyż relacja między stopniem poinformowania a łatwością uzyskania informacji jest wyjątkowo korzystna [X];
- relacjach osób postronnych [Z], które zetknęły się z grupą Kundaliniego, ale nie były uznawane za jej członków (wliczam tu materiały prasowe);
- materiałach pochodzących od aktualnych członków Wspólnoty [Q].

Metodą doboru kuli śnieżnej udało mi się odszukać ponad dwadzieścia osób z kategorii byłych członków, z czego cztery odmówiły współpracy, a pozostałe zgodziły się współpracować w różnym stopniu (od zdawkowej wypowiedzi do wielokrotnych wielogodzinnych spotkań). Reprezentują one wszystkie szczeble hierarchii Wspólnoty Kundaliniego, począwszy od bezpośrednich uczniów Kundaliniego, a skończywszy na uczniach uczniów jego uczniów. Wielu rozmówców zmieniał jednak swą pozycję w hierarchii – zdarzały się awanse o kilka stopni, ale i degradacje. Do grupy tej zaliczyłem również osoby, które były długotrwale skłaniane do wstąpienia do Wspólnoty Kundaliniego (dawało im to wgląd w pewne aspekty życia wewnętrznego grupy, jakościowo inny niż w przypadku osób postronnych), ale ostatecznie nie podjęły takiej decyzji.

Byłych członków można podzielić na cztery generacje (w oznaczeniach źródeł opisuje je pierwsza cyfra po „X”, druga pozycja ma charakter porządkowy):

- X1 – osoby, które przyłączyły się w latach 1978-1985, w większości zwerbowane osobiście przez Kundaliniego. Z tej generacji wyłoniła się grupa palatynów Kundaliniego – część z nich stanęła na czele podstruktur Wspólnoty, inni byli jego najbardziej zaufanymi współpracownikami (nazywał ich „figurami” w odróżnieniu od „pionków”). Jednak nie wszystkie osoby z tej generacji osiągnęły we wspólnocie znaczącą pozycję;

- X2 – członkowie, którzy przystąpili do Wspólnoty w latach 1985-1988 pod wpływem nie samego Kundaliniego, ale jego uczniów;
- X3 – najczęściej uczniowie uczniów uczniów Kundaliniego, zwerbowani w latach 1989-1995;
- X4 – osoby werbowane (w większości znanych mi przypadków nieskutecznie) w latach późniejszych.

W przytaczanych wypowiedziach wszystkie osoby występują pod pseudonimami – losowo wybranymi imionami ujętymi w cudzysłów. Pierwotnie pierwsza litera pseudonimu miała identyfikować podstrukturę Wspólnoty Kundaliniego, jednak ze względu na migracje poszczególnych członków między podgrupami okazało się to niemożliwe do zrealizowania. Anonimizacji zostały również poddane nazwy instytucji, firm i organizacji społecznych, które pojawiają się w relacjach, i występują jako ujęte w cudzysłów terminy ogólne, takie jak „Instytucja” czy „Szkoła”. Powiązanie z działalnością jakiegokolwiek alternatywnego ruchu religijnego, zwłaszcza o niejawnym charakterze, stanowi bowiem dla wielu osób okoliczność kompromitującą. Świadczy o tym choćby odwołanie w 2005 roku międzynarodowej konferencji „Dialog między cywilizacjami”, mimo patronatu premiera i ministra spraw zagranicznych, po wskazaniu przez prasę związków między organizatorami a grupą Kundaliniego. Anonimizacja stosowana w badaniach socjologicznych nie obniża wartości wniosków, gdyż ma na celu nie historyczną rekonstrukcję, ale analizę społecznych mechanizmów funkcjonowania tego rodzaju grup (por. wcześniejsze badania Loflanda i Starka nad konwersją w Kościele Zjednoczeniowym, w których ukrywali oni nawet nazwę organizacji – *Doomsday Cult*, 1966).

Źródła zewnętrzne zostały podzielone według stopnia bliskości (pierwsza cyfra po „Z”) od 1 – bliskiej zażyłości osobistej do 4 – kontaktu audytoryjnego. Uzupełnienie stanowiły materiały prasowe i telewizyjne, jeśli zostały potwierdzone lub przynajmniej mocno uwiarygodnione w wywiadach i to głównie w wymiarze cytowanych wypowiedzi byłych członków.

Źródła trzeciego rodzaju („Q”) to:

- materiały wewnętrzne udostępnione przez byłych członków (Qw), pochodzące z czasu ich przynależności do Wspólnoty Kundaliniego: śpiewnik, „wnioski” i „raporty”, przy czym najistotniejszym materiałem są teksty pieśni. Dysponuję 77 tekstami, lecz nie wszystkie są kompletne (część została zrekonstruowana z pamięci), oraz ścieżką muzyczną do połowy z nich;
- materiały nadesłane drogą internetową przez aktualnych członków wspólnoty, a przede wszystkim przez samego Kundaliniego. Założyciel Wspólnoty nawiązał ze mną korespondencję po tym, jak dotarła do grupy informacja o prowadzonych przeze mnie badaniach. Starał się zniechęcić mnie do pracy nad tym tematem, a jednocześnie przedstawiał „własną wersję” wydarzeń. W rezultacie uzyskałem kilka listów zawierających fragmenty autobiografii Kundaliniego (Qa) i szereg wypowiedzi zawierających jego poglądy (Qp).

Każde z tych źródeł ma zalety i wady wynikające głównie ze stronniczości. Był to jednak zawsze, co okazało się bardzo istotne, zupełnie inny typ stronniczości – inna perspektywa i inne warunki obserwacji. Najbardziej oczywiste są wady relacji pochodzących od byłych członków. Przyjąłem wstępne założenie, że osoby te są zwykle wrogo nastawione do dawnej wspólnoty. Jest to ponieważ zrozumiałe – przez długi czas najważniejsze dla nich są powody odejścia, dlatego kładą nacisk na negatywne zjawiska występujące w dawnej grupie, racjonalizując w ten sposób swoją decyzję. Aby częściowo złagodzić ten defekt, prosiłem ich o relację w formie narracji autobiograficznej, aby przyjęli perspektywę podmiotu zdarzeń („poznałem”, „zaangażowałem się”, „robiłem to a to”, „odszedłem”), a nie np. przedmiotu czyichś działań („zwerbowali mnie”, „manipulowali mną”, „wyzyskiwali mnie”). Tę podmiotową perspektywę starałem się zasugerować w pytaniach pomocniczych, służących także do wstępnego ustrukturalizowania wypowiedzi. Poza zasadniczym spotkaniem, gdzie ograniczałem się do możliwie mało „inwazyjnego” wysłuchania relacji mojego rozmówcy, zazwyczaj odbywaliśmy jeszcze drugie spotkanie, na którym podczas swobodnej rozmowy uzupełniałem wiedzę o grupie. Zadawałem wówczas pytania dotyczące innych osób, ich roli w grupie, charakteru działalności innych podstruktur Wspólnoty Kundaliniego niż ta, do której należał rozmówca. Choć wiedza ta, głównie jako pośrednia, ma niższą rangę epistemologiczną, stanowi ważny element korygujący relacje innych osób, a w odniesieniu do niektórych elementów złożonej rzeczywistości Wspólnoty Kundaliniego – jedyne źródło informacji.

Założenie o wrogim nastawieniu byłych członków zyskało tylko częściowe potwierdzenie w trakcie rozmów. W sytuacjach tych prawdopodobnie działał pewien korygujący mechanizm psychologiczny – osoby te starały się przedstawić rozmówcy własne postępowanie jako względnie racjonalne, spójne i konsekwentne. Jednostronnie negatywny obraz wspólnoty, do której należały, ciążyłby także na ich własnym wizerunku jako byłych członków, dlatego w pewnych momentach narracji przywoływały one różne pozytywne zjawiska, które trzymały je we Wspólnocie Kundaliniego, oraz wartości, które jej zawdzięczają. Obraz Wspólnoty Kundaliniego stawał się wówczas bardziej wyważony.

Drugą grupę źródeł stanowią relacje osób postronnych, czyli takich, które zetknęły się z Kundalinim bądź jego grupą, ale nie zostały jej członkami. Ich postronność nie oznacza jednak bezstronności. Niektórzy informatorzy prezentowali silnie wartościujące oceny grupy Kundaliniego z perspektywy własnej przynależności wyznaniowej. Inni formułowali podobnie surowe sądy, motywowane wartościami ponadwyznaniowymi czy liberalno-demokratycznymi. Wiele z nich dysponowało jednak informacjami niedostępnymi dla przeciętnych członków wspólnoty. Udało mi się dotrzeć do blisko dwudziestu postronnych informatorów. Nie wszyscy współpracowali ze mną w równym stopniu, ale stosunkowo rzadko spotykałem się z kategoryczną odmową współpracy.

Większość wywiadów przeprowadziłem w 2005 roku. Sporadycznie materiały spływały do mnie jeszcze w późniejszych latach. Ponieważ poruszany temat był, zwłaszcza dla byłych członków, dość osobisty, niemal zawsze oczekiwano ode mnie pełnej dyskrecji. Zdarzały się też przypadki spontanicznego nawiązania ze mną kontaktu (po tym, jak sprawa została nagłośniona przez media w czerwcu 2005 roku), często niestety anonimowo, drogą komunikacji elektronicznej.

Nie wszystkie osoby zgadzały się na nagranie rozmowy, ale pozwalały na notowanie – wówczas prosiłem je o autoryzację opracowanych wywiadów. Część informacji przekazywano mi poza kontekstem właściwego wywiadu i z takich rozmów również sporządzałem notatki.

Niektóre informacje przekazywano mi „off the record” – dotyczyło to zwykle kwestii najbardziej osobistych lub kontrowersyjnych. O ile zostały one potwierdzone przez inne źródła oraz o ile sama ich treść nie wskazuje na źródło, podaję je, opatrując symbolem „X*”. W cytatach usunąłem wszelkie szczegóły wskazujące osobom postronnym na tożsamość źródła. Ingerencje te, jak również konieczne dla jasności wywodów uzupełnienia oznaczyłem nawiasem kwadratowym.

W ten sposób uzyskałem 540 stron standardowego maszynopisu materiałów, w tym: 90 stron [Q], 350 stron [X] i 100 stron [Z], a także kilkanaście wykresów obrazujących strukturę grupy oraz pewną liczbę zdjęć.

Znaczne fragmenty niniejszej książki były prezentowane na konferencjach naukowych, a potem publikowane w formie artykułów. Na użytek książki zostały jednak przepracowane, a w niektórych przypadkach znacznie zmodyfikowałem swoje stanowisko. W rozdziale II wykorzystałem dotąd niepublikowane elementy koncepcji wypracowanych przeze mnie w dysertacji doktorskiej.

* * *

Chciałbym gorąco podziękować wszystkim osobom, które pomogły mi na różnych etapach pracy nad tą książką. Głównie wszystkim jej anonimowym bohaterom, którzy zgodzili się podzielić się ze mną własnymi przeżyciami. Książka ta nie ujrzałaby światła dziennego bez mojej żony, Katarzyny, która z mocą Pallady wspierała mnie w trakcie pracy nad tekstem i starań o jego wydanie.

ROZDZIAŁ I

GURU

1. Guru Kundalini

Biografię guru Kundaliniego można podzielić na dwa okresy. Pierwszy obejmuje jego dojrzewanie i formację. Rekonstrukcja tego etapu jego życia opiera się w całości na osobistych wypowiedziach Kundaliniego do uczniów oraz nadesłanych w e-mailach. Weryfikacja tych informacji nie była celem moich badań, ale kilkakrotnie przekonałem się, iż w „oficjalnej” autobiografii fakty zostały ubarwione i poddane życzeniowym interpretacjom, dlatego też okres ten można nazwać legendarnym. Jestem jednak przekonany, że pojawianie się określonych wątków w owych opowieściach, abstrahując od ich historyograficznej wartości, wskazuje na istotne dla charyzmatycznego autorytetu elementy, które dalej zostaną poddane analizie. Pisząc o drugim okresie, mogłem oprzeć się już na względnie niezależnych relacjach uczestników i świadków.

a) Okres legendarny

Kundalini urodził się pod Wilnem w 1941 roku [X22, X13]. Jeszcze w czasie wojny matka przywiozła go do Polski centralnej. Była ona silną osobowością. Jedną z osób, które ją poznały, opisała ją słowami: „herod-baba, wszystkich, jak to mówią, za pysk trzymała” [X13]. O ojcu niewiele wiadomo. Sam Kundalini podawał się za Żyda, a czasem za Litwina (w każdym razie odżegnywał się od rdzennie polskiej narodowości). Po ukończeniu szkoły średniej [Z37, X13] wkroczył w okres, który można określić fazą dewocji katolickiej. Píše o tym tak: „Nim zostałem ateistą, byłem dewotem – odmawiałem z pamięci trzy litanie dziennie i trochę pacierzy” [Qa0111]. Był głęboko zaangażowany w rodzący się wówczas ruch oazowy. Twierdził wielokrotnie, że współpracował z księdzem Franciszkiem Blachnickim [Qa0129, X24, Z3e].

Autobiograficzne opowieści snute przez Kundaliniego pozwoliły wyróżnić cztery kluczowe doświadczenia życiowe, które ukształtowały jego osobowość.

1. Pierwszy przełom, kiedy wszystko zmieniło się – jak sam pisze – „o 180 stopni”, nastąpił, gdy zapadł na chorobę Heinego-Medina (inne wersje mówią o wypadku, a nawet dwóch wypadkach) [Q10129, Qap]. Według jego słów, miał być wówczas kaleką czy inwalidą przykutym do wózka [Qap]. Odrzucony przez rówieśników i bliskich, pragnął udowodnić, że im dorównuje, a potem że ich przewyższa, dlatego miał podjąć wysiłek dwójakiej pracy nad sobą: intelektualnej i fizycznej. Swą motywację określał jako pragnienie „zemsty pozytywniej”:

Miałem jakiś impuls, myślę, żeby tak jak Monte Christo mścić się negatywnie, przyjął model wypłacenia każdemu, dzięki ogromnym zdolnościom, dzięki ogromnym możliwościom, a zwłaszcza dzięki tym świętym sztabom złota znalezionym, jak pamiętacie, ale coś takiego się stało w moim życiu, że postanowiłem się zemścić pozytywnie. To znaczy byłem lekceważony jako inwalida, człowiek, który stwarzał kłopoty otoczeniu, postanowiłem ograniczyć swoje inwalidztwo do zera, to był początek [Qap].

Zaczął uprawiać kulturystykę, zaliczał siebie nawet do jej pionierów w Polsce. Dzięki ćwiczeniom udało mu się wstać z wózka i osiągnąć ponadprzeciętną sprawność fizyczną. „Po sześciu latach ciężkiej pracy nad sobą jako inwalida pojechałem na zawody kulturystyczne i zająłem wysokie miejsce. I to było pierwsze przeżycie, że jeżeli człowiek się nie poddaje, to warto grać dalej” [Qap]. W 1961 roku ukończył nawet kurs instruktorski, po którym miał kierować sekcją kulturystyczną.

Unieruchomienie stworzyło mu także okazję do licznych lektur [X13]. Czytał pięćdziesiąt książek rocznie, sporządzając z nich szczegółowe notatki [Qa014]. Doświadczenie związane z przewyciężeniem inwalidztwa opisuje jako źródło swej siły, zasadniczego poczucia własnej wartości: odtąd „jak już chodziło o mnie, o moje życie, o moją siłę, dokładnie o moją siłę panowania nad sobą, siłę władania sobą, walczyłem do końca i nigdy tego nikomu nie oddałem, do dzisiajszego dnia” [Qap].

2. Możliwe, że to trudne doświadczenie sprawiło, iż stracił wiarę. Zapisał się wówczas na dwuletni Wieczorowy Uniwersytet Marksizmu i Leninizmu oraz związał się z Zarządem Głównym ZMS [Qa014] i ZSP [Qap]. Stworzył wtedy zarys koncepcji swego głównego wroga – „Cynicznego Manipulatora”. Postać tę dostrzegał najpierw w osobach swoich wykładowców, członków elity KC, którzy „dużo mówili, ale mało robili”, czerpiąc z władzy osobiste korzyści. Kundalini odrzucił nie tyle samą manipulację, ile jej cyniczne wykorzystywanie kosztem innych [Qa013, Qa014]. Postanowił, że celem jego życia będzie przeciwstawienie się temu zjawisku [Qa014].

Starannie zgłębiał tajniki manipulacji, jakiej poddawana jest ludzkość. Interesowała go nie tyle manipulacja w skali mikro – w znaczeniu „psycho-

technik”, czyli użytecznych trików psychologicznych czy erystycznych – ale w skali masowej. Jedną z najbardziej znaczących dla niego książek była praca Herberta I. Schillera *Sternicy świadomości* (1976). Jego uczniowie uczyli się na pamięć pochodzącej z niej koncepcji „pięciu mitów”. Głosiła ona, że społeczna świadomość Amerykanów jest kształtowana poprzez koncepcje stosowane do sprawowania nad ludźmi władzy. Są to: mit indywidualizmu i osobistego wyboru, mit neutralności, mit niezmienności natury ludzkiej, mit braku konfliktów i mit pluralizmu masowych środków komunikowania (ibidem: 22-41). Teoria ta, paradoksalnie, na gruncie Wspólnoty Kundaliniego sama uległa manipulacji, służąc jako narzędzie ideologicznej kontroli. Koncepcja Schillera, który za manipulację uważał zrównanie wolności z indywidualną możliwością wyboru, została przekształcona tak, że zarówno wolność (jakkolwiek pojmowana), wybór, jak i indywidualizm uchodziły za manipulację. W ten sposób porządek społeczny utworzony we Wspólnocie Kundaliniego, w którym „dobro grupy” dość często przedkładano nad dobro jednostek, zyskał ideologiczne wsparcie. Mit neutralności, który w ujęciu Schillera maskuje uwikłanie kluczowych instytucji politycznych i społecznych w grę sił rozmaitych grup interesów, obrazował niemal paranoiczną wizję świata, zgodnie z którą absolutnie wszystko (oprócz, oczywiście, Wspólnoty Kundaliniego) jest sterowane przez wrogie grupy interesu.

Poza literaturą naukową Kundalini gromadził też wszelką literaturę demaskującą teorie spiskowe, przede wszystkim ukazującą historyczną rolę masonerii czy elit finansowych, wliczając w to bogatą literaturę antysemitką o podobnym charakterze (głównie z okresu przedwojennego).

3. W połowie lat 60. nastąpił trzeci moment kluczowy w życiu Kundaliniego – zetknięcie z ezoteryczną tradycją Bô Yin Râ [Qa017]. Opisuje je następująco:

Wreszcie zdarzyła się sytuacja nieomal parapsychiczna. Wprowadził się na sąsiednie podwórko człowiek – wybitny mistyk, jeszcze wtedy nie wiedziałem, że największy na globie, który ku memu zdumieniu zaakceptował mój ateizm i użyłem całej znanej mi wówczas erystyki, by obalać jego argumenty mistyczne. On jednak wybił mi z głowy Lenina z resztą tej hołoty, przekonując, że dialektyka Marksa z jej wspaniałymi zasadami nie obsługuje własnego systemu [...]. Byłem rozdarty. Mistyka to argumenty płynne, nie potwierdzane w sposób konkretny, ale nęciła mnie swą wielopiętrową abstrakcją [...]. Silnie przeżywałem to, do czego przekonywał mnie sąsiad, zgadzało się to z tym, co widziałem i na co nie mogłem się zgodzić w partii i ZMS-ie [Qa014].

Książki Bô Yin Râ stały się punktem wyjścia ideologii Kundaliniego, a później założonej przez niego grupy, dlatego warto przedstawić zasadnicze zręby myśli tego autora. Bô Yin Râ to „duchowe imię” człowieka, który w świeckim życiu nazywał się Joseph Anton Schneiderfranken. Urodził się w Bawarii w 1876 roku, a zmarł w Szwajcarii w 1943 roku. Był malarzem oraz autorem trzydziestu dwóch książek. Nauczał w nich „dróg powrotu człowieka do sfery

duchowej” (Bô Yin Râ 1994: 159). Jego zdaniem, forma czysto duchowa jest pierwotną formą istnienia człowieka. W tej duchowej formie swego istnienia człowiek jest twórcą wszystkich bytów zjawiskowych (widzialnych i niewidzialnych). Stopniowo „zstępuje” on od tworów bardziej „światlistych” do coraz bardziej „gęstych”. Ostatecznie, w wyniku „upadku”, łączy się z jednym ze swych tworów – zwierzęciem (ibidem: 157-158).

Koncepcja „upadku” przypomina nieco mity gnostyckie, nie zawiera jednak rysu dualistycznego – świat nie jest diabelskim tworem demiurga, ale wytworem ludzi, którzy uwikłali się we własne dzieło. Pod tym względem koncepcja ta bliska jest koncepcjom buddyjskim (świat jako wytwór zbiorowego wyobrażenia istot, które zapomniały, że są buddami). Zamiast gnostyckiego dualizmu Bô Yin Râ głosi pozytywnie wartościowaną biegunowość (jak taoistyczna koncepcja yin-yang), przenikającą całość bytu materialnego oraz duchowego. Również człowiek w formie duchowej istnieje jako jedność biegun kobiecego i męskiego. Rozdwojony na płcie został w wyniku „upadku” – zjednoczenia się z fizycznym ciałem zwierzęcia.

Innym ważnym mitem, który Kundalini zaczerpnął z pism Bô Yin Râ, jest koncepcja mistycznej elity ludzkości. Stanowią ją ludzie istniejący tylko w formie duchowej, w ukryty sposób wspierający tych, którzy pragną pokonywać kolejne stopnie w drodze do prawdziwego człowieczeństwa. Grono tych osób – „Jaśniejących Praświatłem” – ma tworzyć „Świątynię Wieczności” niewidzialną dla zwierzęcych oczu ludzi, lecz istniejącą w Himalajach, w krainie zwanej Himavatu. Porównuje się ich do buddyjskich bodhisattwów czy chrześcijańskich aniołów stróżów. Osoby te, w większości ludzie nigdy nieinkarnowani i w związku z tym nierozdwojeni, pomagają śmiertelnikom w poszukiwaniu Boga (Bô Yin Râ 1994: 158).

Zdaniem Bô Yin Râ, Boga można znaleźć jedynie w sobie. Bóg jest tym, co stanowi istotę jaźni duchowej człowieka (podobnie jak w buddyzmie). Człowiek musi sam w sobie ukształtować Boga, a najważniejszym narzędziem do tego jest słowo. Bô Yin Râ był autorem osobnej książeczki zawierającej mantry ułożone przez niego w języku niemieckim, ale w zasadzie wszystkie jego książki o tematyce duchowej miały oddziaływać na czytelnika w podobny sposób: przenikać go nastrojem, wpływać nie tyle na jego intelekt, co na głębię jaźni. Dlatego główną praktyką osoby, która podąża wskazaną przez niego ścieżką, jest wielokrotne czytanie jego książek i poddawanie się ich wpływowi.

Wielu osobom koncepcja ta przypominała i przypomina teozofię, głównie dlatego, że została sformułowana w podobnym języku, a był to poniekąd wspólny język poszukiwaczy duchowych tej epoki. Zbieżne jest też przekonanie o istnieniu wspólnego jądra wszystkich religii (Bô Yin Râ 1994: 177, 184). O ile jednak teozofowie poszukują tego jądra drogą „indukcyjną”, badając różne tradycje religijne, to Bô Yin Râ doszedł do tego przekonania raczej na drodze

wglądu mistycznego. Sam jednak przeciwstawiał się (np. w artykule *W sprawie osobistej*) określaniu swych doświadczeń jako mistyki oraz zaliczaniu go do grona teozofów czy okultystów, przeciwko którym zresztą często występował.

Z rozmów z byłymi członkami grupy wynika, że Wspólnota Kundaliniego faktycznie podzielała poglądy Bô Yin Râ. Bardziej zaawansowanym jej członkom udostępniano niektóre książki tego autora. Sam Kundalini swój pogląd na rzeczywistość nadprzyrodzoną w znacznej mierze oparł na jego pismach. Jak powiedział jeden z moich rozmówców: „I on się tego uczył na pamięć. [...] sobie zrobił z tego katechizm. [...] Te początki [...] łożenie z tym Bô Yin Râ i czytanie, i zakreślanie. [...] To była jego biblia” [Z14].

Kundalini stopniowo zaczął uwzględniać także inne tradycje, łącząc je w mniej lub bardziej spójny system. Wciąż jednak otwarte pozostaje pytanie: jak konkretnie ma wyglądać codzienne życie kogoś, kto chce się na nich oprzeć? Będę zatem zwracać szczególną uwagę na te elementy doktryny niemieckiego myśliciela, które są w większym stopniu związane z życiem doczesnym, z relacjami społecznymi, a przede wszystkim na te, które odpowiadają na pytanie, w jaki sposób ma się odbywać rozwój duchowy. Jednym z tych elementów jest relacja mistrz – uczeń, która kształtowała strukturę Wspólnoty Kundaliniego. Polega ona na bezwzględny posłuszeństwie, ufności, szczerości i autentyczności ucznia względem mistrza. Mistrz jest nie tylko nauczycielem przekazującym pewne prawdy, ale i wychowawcą, który świadomie kształtuje ucznia za pomocą „prób”. To sytuacyjne nauczanie polega na przydzielaniu zadań i kontroli ich wykonania, korektach i przekazie związanym bezpośrednio z sytuacją. Zatem podstawową metodą rozwoju duchowego w grupie Kundaliniego była swego rodzaju guru-joga (por. Powers 1999: 282-284). Zakres władzy mistrza nad uczniem jest ograniczony jedynie przyzwoleniem tego ostatniego, co oznacza, że wzrasta ona wraz z jego zaangażowaniem. Ostatecznie władza przywódcy obejmuje wszystkie sfery życia. Mistrz, jak mawiano, był bowiem „głównym punktem odniesienia w rozważaniu każdej sprawy” [X24, X22].

Termin *mistrz* funkcjonował we Wspólnocie w dwóch znaczeniach: jakościowym i funkcjonalnym. Mistrz w znaczeniu jakościowym oznaczał osobę w pełni dojrzałą, która osiągnęła pewien poziom zaawansowania w rozwoju duchowym. W znaczeniu funkcjonalnym mistrzem był każdy, kto miał swego ucznia. W zasadzie „prawdziwym mistrzem” był tylko Kundalini. Pozostali zbliżali się do tego ideału, pozostając mistrzami funkcjonalnymi.

Tymczasem w pismach Bô Yin Râ słowo *mistrz* oznacza nie tyle człowieka z krwi i kości, ale istotę z „innego świata”, a ściślej człowieka w formie tylko duchowej, który wspiera poszczególnych ludzi w rozwoju duchowym. Rudolf Schott zauważa, że jest to bardzo bliskie temu, co w buddyzmie rozumie się pod pojęciem bodhisattwy (Schott 1962: 28). „Każdy uczeń sam przez się w naszym

rozumieniu znajduje się pod kierownictwem swego Mistrza, a Mistrzem jego jest jeden z najświętszego grona Jaśniejących” (Bô Yin Râ 1994: 30-31). Bô Yin Râ mówi o nich jako o „szafarzach pomocy, pośrednikach i budowniczych mostów”, a do tego grona zbawicieli „składającego się z żyjących, ale w dalszym ciągu w postaci duchowej, zaliczył Jezusa i Lao-Tse” (ibidem). W gronie tym widział także siebie. Uważano, że kierownictwo takiego mistrza jest czysto wewnętrzne (ibidem: 28) i że doznaje się go, gdy ktoś już „zaprowadził harmonię i porządek w gospodarce duszewnej” (Schott 1962: 29). Dotyczy to także nielicznych inkarnowanych mistrzów.

Nie tylko w tym aspekcie okazuje się, że kojarzenie Kundaliniego z nauką Bô Yin Râ bez zastrzeżeń, których liczba niemal przekracza treść takiego skojarzenia, może prowadzić do znaczących nieporozumień. Koncepcja kontroli ucznia ze strony mistrza nie znajduje żadnych podstaw na gruncie koncepcji Bô Yin Râ. Z doktryną niemieckiego mistyka sprzeczny jest także wszelki wewnątrzświatowy mesjanizm, jakiemu oddała się Wspólnota Kundaliniego. Bô Yin Râ ostro sprzeciwiał się organizowaniu wspólnot czy grup w jego imieniu. Za jedyną dopuszczalną formę organizowania się jego czytelników uznał tę, która wynika z literalnego odczytania logionu Jezusa: „gdzie dwóch lub trzech zgromadzonych w moje imię...”. Ale w tych niewielkich grupkach wymienających się swoimi doświadczeniami, nawet jeśli połączone są w jakąś większą całość (co z pewnymi zastrzeżeniami dopuszczał; Bô Yin Râ 1994a: 148), nie powinny istnieć żadne relacje władzy. Z pewnością grupy te nie miałyby na celu przemiany czegokolwiek poza samymi uczestnikami. Doktrynę Bô Yin Râ trudno uznać za czysty przykład Weberowskiej ascezy wewnątrzświatowej, nie zakłada ona bowiem przekształcania świata w imię ideałów ascetyzmu (por. Weber 1984: 93, 223-224), raczej przekształcanie siebie samego w ramach świata przy okazji zajęć świeckich, dlatego można by ją nazwać „ascezą poprzez świat”. Bô Yin Râ jednoznacznie mówił, że „Królestwo wiecznego pokoju” jest dostępne dopiero po ziemskim życiu, a wszelkie próby urzeczywistnienia go już teraz są mrzonkami (Bô Yin Râ 1994a: 174). Sprzeciwiał się także wszelkiemu prozelityzmowi w jego imieniu. Uważał, że jego książki za sprawą niewidzialnych mistrzów same dotrą do ludzi, którym są potrzebne, a wszelkie namawianie do nich (poza zwykłą reklamą księgarską, którą dopuszczał) może wyrządzić więcej szkód niż pożytku. Paradoksalnie jednak w grupie Kundaliniego Bô Yin Râ stał się narzędziem pozyskiwania ludzi do misji przekształcania świata doczesnego.

Bô Yin Râ swe poglądy na kwestie społeczno-polityczne wyraził w książce *Upiór wolności* (1957). Choć jest ona bardzo krytyczna, to stanowi raczej ostrzeżenie dla jego duchowych uczniów oraz instrukcję jak żyć „pomimo to”, zabezpieczając się przed szkodliwymi tendencjami społecznymi. „»Szczęście ludzkości« jest szczęściem jednostek osiągalnym jedynie i wyłącznie w duszy

każdego człowieka z osobna” (Bô Yin Râ 1957: 118). Szczęście to realizuje się już tutaj, na Ziemi, jednak jego źródłami nie są bogactwa czy władza, ale twórcza aktywność, w której człowiek sam stwarza sobie szczęście (Bô Yin Râ 1956: 18). Według niego, każdy ma obowiązek dążyć do szczęścia samodzielnie.

Nauka Bô Yin Râ nie była jedyną tradycją duchową, z którą Kundalini miał styczność poprzez swego nauczyciela i która zaczęła go odtąd kształtować. Według osoby bliskiej niegdyś guru, człowiek, którego Kundalini uważał za swego pierwszego mistrza, był związany z Adamem Wodziczko, członkiem stowarzyszenia Eleusis.

Eleusis było swego rodzaju świeckim zakonem ascetycznym działającym w Polsce pod zaborami. Uchodziło za stowarzyszenie abstynenckie (propagowało poczwórną wstrzeźliwość: od alkoholu, tytoniu, hazardu i rozpusty; por. Podgórska 1999: 28), w istocie zaś było organizacją samokształceniową, dążącą do moralnej odnowy narodu. Jego założycielem był Wincenty Lutosławski, który w młodości wstąpił się pracami o Platonie. Był wielbicielem Mickiewicza i innych wieszczów, marzył, aby wskrzesić Koło Sprawy Bożej Andrzeja Towiańskiego (ibidem: 29-30). Praca samowychowawcza w Eleusis opierała się na ezoterycznym odczytaniu Mickiewicza (ibidem: 23) oraz na dość instrumentalnym kultywowaniu katolickiej pobożności eucharystycznej obok ćwiczeń jogi w wersji zmodyfikowanej przez samego Lutosławskiego (ibidem: 37-38, 105). Według Lutosławskiego, dzieła wieszczów, „nie mniej niż stare księgi indyjskie, zawierają najskuteczniejsze wskazówki prowadzące do wyzwolenia ducha” (cyt. za: Doktor 1994: 39).

Lutosławski zamierzał skupić się na kształtowaniu elit narodu, a wewnętrzną pracę nad sobą rozumiał jako przygotowanie do zewnętrznej służby społecznej (Podgórska 1999: 42, 104). Głównym celem Elsów było wzmocnienie woli poprzez opanowanie ciała, m.in. przez różne, często długotrwałe, posty (ibidem: 104, 105, 109) (również szeroko praktykowane u Kundaliniego), a także rozwijanie cnót społecznych, takich jak braterstwo i karność.

Na pewnym etapie działalności Elsowie prowadzili wspólne życie w jednym domu, co jeszcze bardziej podkreślało ich quasi-zakonny charakter (ibidem: 110). Praktykowano pewną formę bardziej indywidualnego przewodnictwa duchowego, sprawowanego pierwotnie przez samego Lutosławskiego, a potem i przez innych „starszych braci”. Członkowie Eleusis, podobnie jak później uczniowie Kundaliniego, mieli obowiązek pisanie cotygodniowych sprawozdań (ibidem: 107). W kołach Elsów wygłaszano wykłady na temat jogi, filozofii indyjskiej, Platona i oczywiście polskich wieszczów, których uważano za przekazicieli autentycznego objawienia dla Polaków (ibidem: 75, 112, 114). Wzór osobowy, jaki Lutosławski postawił przed Elsami, mógł mieć też pewien wpływ na pierwotną formację Kundaliniego: „Idealny Polak to istotny król-Duch panujący nad materialnymi warunkami bytu, dowodzący wszechmocy swojej jak

Popiel u Słowackiego, wyzywający czasem Boga – jak Konrad u Mickiewicza, a jednak umiejący dać dowody pokory na wzór księdza Piotra” (ibidem: 103).

Związki z Eleusis tłumaczą część osobliwości ideologii Kundaliniego: jego mesjanizm (z utożsamieniem się z Mickiewiczowskim „mężem 44” włącznie), nastawienie na przekształcenie narodu, czynne zainteresowanie jogą, niezmiernie silny nacisk na walkę z używkami (narkotykami, papierosami), wielki szacunek dla Platona jako wtajemniczonego czy zainteresowania ekologią. Sądzę, że pod powierzchnią abstrakcyjnej metafizyki przejętej z przekazu Bô Yin Râ w koncepcji Kundaliniego płynie źródło eleuzyjskie.

Szczególnie istotne pod tym względem było zainteresowanie Elsów hatha-jogą, do której Lutosławski dołączał elementy radża-jogi według zaleceń Ramacharaki (Lutosławski 1908: 178-219). Kundalini studiował także inne szkoły jogiczne, przede wszystkim kundalini-jogę. Później zaczął gromadzenie swych uczniów właśnie od zajęć hatha-jogi i wykładów na temat filozofii Wschodu, która w jego wydaniu miała kształtować codzienne życie słuchaczy, a zatem nie być praktyką oderwaną od codzienności, ale „jogą życia”, ułatwiającą radzenie sobie z najważniejszymi problemami życiowymi.

Nieco wcześniej Kundalini był kierownikiem domu kultury [X29, X13]. Wykładał swoje poglądy odwiedzającym tę placówkę artystom, czym zyskał sobie opinię „małomiasteczkowego mędrca” [X22, X29]. Kontynuował swoje studia, nawiązywał kontakty z przedstawicielami nauki, głównie humanistyki. Przejawiał wielką potrzebę uczenia się.

4. Czwarty moment przełomowy miał miejsce 7 lipca 1977 roku, kiedy Kundalini w efekcie praktyk jogicznych pobudzających energię kundalini aż do „przebicia sklepienia czaszki” miał osiągnąć oświecenie. Powiedział wówczas: „Boże, ja tak prosiłem Cię o pomoc, a to Ty potrzebujesz mojej pomocy” [X24]. Poczuł, że ma do spełnienia misję i zaczął nauczać [X13]. Opuścił swoją żonę, którą przedstawiał później jako osobę o charakterze Ksantypy, zostawił z nią syna i ruszył w wędrówkę po Polsce [X22, Z15, X24]. Wówczas, po roku od śmierci swego mentora [X13], poznał drugą osobę, którą wobec uczniów nazywał swoim mistrzem, jednak nie udało mu się nawiązać z nią równie bliskich relacji. Człowiek ten dużo surowiej oceniał Kundaliniego [Z15, X13] i nie zamierzał uznać go za swego ucznia, mimo jego uporczywych starań [X22]. Tolerował go jednak w swoim otoczeniu jako swoistego „oryginała”. Gdy leżał już na łożu śmierci, Kundalini miał mu zadać pytanie: „Czy jestem mesjaszem?” Nie uzyskał spodziewanej odpowiedzi, a jedynie smutny uśmiech [X24]. Od momentu oświecenia jeździł „z miejsca na miejsce, mieszkał u różnych osób” [X13], przede wszystkim szukając uczniów, ale także konfrontując się z różnymi autorytetami z dziedziny ezotyki. Nie udało mu się wówczas stworzyć żadnej trwałej grupy; próby te były jednak dla niego ważnym źródłem doświadczeń kierowniczych [X28].

Od momentu nagłego oświecenia (czego nie uznaje tradycja Bô Yin Râ, por. Weiß 1979: 11) doktryna Kundaliniego zaczęła ulegać modyfikacjom, które nie pozwalają na utożsamienie go z omówionymi tradycjami. Kundalini nie mógł bezpośrednio przejąć pomysłów organizacyjnych tradycji eleuzyjskiej, gdyż w latach 80. mogły się wydawać anachroniczne. Ani w tradycji Bô Yin Râ, ani w Eleusis nie znajdował odpowiedniego dla siebie wzorca roli społecznej mistrza. Ponadto relacje łączące go z osobami, które uważał za swych mistrzów, nie dostarczały mu satysfakcjonujących w kontekście własnej misji wzorców procesu formacji. W dużej mierze zatem sam je wypracował, odwołując się do Gurdżijewa, a później do sufizmu.

Georgij I. Gurdżijew podkreślał, że rozwój jest niemożliwy bez pomocy z zewnątrz (Brook, Carriere, Grotowski 2001: 7; Bockenheimer, Bednarek, Jastrzębski 1996: 322), co dało Kundaliniemu mocne uzasadnienie konieczności posiadania mistrza. W jego Wspólnocie mistrz był głównym punktem odniesienia we wszelkich sprawach życiowych. W śpiewanych pieśniach i na wykładach konsekwentnie nauczano pełnego posłuszeństwa i szczerości, oddania mistrzowi, naśladowania go, służby mu (w końcowej fazie było to niemal obślugiwanie). Absolutna szczerość uczniów była jednostronna – podobnie jak u Gurdżijewa mistrz mógł dla dobra ucznia skłamać. Obowiązywała również zasada dyskrecji wobec osób z zewnątrz.

Kundalini przejął naukę Gurdżijewa o konieczności zachowania przytomności (jego uczniowie witali się zawołaniem „Bacz!”) (Bockenheimer, Bednarek, Jastrzębski 1996: 143). Zgodził się również z nim, że zwykli ludzie żyją według wpojonych schematów (Brook, Carriere, Grotowski 2001: 11), nosząc maski, odgrywają role (ibidem: 34). Dlatego przejął część technik pedagogicznych Gurdżijewa mających owe schematy zburzyć, np. stosował „szoki” (Bockenheimer, Bednarek, Jastrzębski 1996: 144), które nazywał „załatwianiem stanów”. Szokował i prowokował swoje otoczenie. Burzył konwencje dobrego wychowania i nakłaniał do podobnego zachowania swoich uczniów, zwłaszcza w czasach PRL-u (na jednym z obozów zabrał swoich uczniów prosto z ćwiczeń, w kimonach i dresach, do pobliskiego parafialnego kościoła na mszę). Kundalini często posługiwał się autoironią, dowcipem (np. zwykł opowiadać, że oświecenie przeżył na sedesie). Podobnie jak Gurdżijew (Kulczyk 2003: 274), potrafił być w stosunku do swoich uczniów bezwzględny, czasem nawet brutalny, choć tylko na tyle, na ile uczeń pozwolił. Jego praktyka była zgodna z zasadą Gurdżijewa: „Aby mogli tego doświadczyć, muszą zostać postawieni w trudnych sytuacjach, w jakich nigdy jeszcze się nie znajdowali” (ibidem: 275). Przeciwstawiał się również intelektualizowaniu, kładąc silny nacisk na doświadczenie emocjonalne.

Podobnie jak Gurdżijew, Kundalini przypisywał wielką rolę pracy, również fizycznej (ibidem: 258, 275). Zdolność do wysiłku fizycznego była testowana

podczas treningów sztuk walki, które praktykowano w wielu wspólnotach Kundaliniego. Ciężki trening stał się również elementem selekcji – uważano, że osoby niepotrafiące od siebie wymagać nie nadają się do zadań związanych z misją.

b) Okres historyczny

Pierwszy okres działalności Kundaliniego był związany z Zieloną Górą, gdzie zaczął wygłaszać wykłady, głównie poświęcone jodze, na które przychodziły osoby o ezoterycznych zainteresowaniach. Kontakt audytoryjny szybko przekształcił się w bardziej kameralne spotkania (niewykluczone, że już od lat 70. utrzymywał z niektórymi osobami bliższe relacje o charakterze mistrz – uczeń). Słuchacze wykładów zapraszali go do swych domów, czasem nocował u nich, korzystając z okazji do bardziej osobistych rozmów i konsultacji [X1i].

Podobną działalność wykładową, przynajmniej od końca lat 70., prowadził w Poznaniu. Rozpoczął ją od publicznego wystąpienia na konferencji różdżkarzy w 1978 roku. Podawał się wówczas za okultystę, przemawiał (raczej poza regularnymi obradami) i usiłował pozyskać ludzi do swego planu [Z14, Z53, Z36]. Kazał się nazywać „czterdzieści cztery” [Z15]. W 1982 roku wziął udział w obozie szkoleniowym i uzyskał uprawnienia instruktora jogi. Wtedy to pojawił się jego pseudonim – Kundalini [Z15, Z49, Z37, Z4B, Z14]. Na początku lat 80. zaczął bywać na hipisowskich zlotach w Częstochowie, organizowanych w ramach pielgrzymek księdz Andrzeja Szpaka (1983, 1984) [Z49, Z24]. Występował tam w czerwonym ponczu pokrytym tajemniczymi symbolami [Z15, Z41, Z42]. Pojawiał się też w Przemyślu, gdzie odbywały się podobne zjazdy [Z42]. Na imprezach tych zetknął się z poszukującą młodzieżą, która stanowiła łatwy łup dla rodzących się wówczas gangów narkotykowych. Dlatego powziął myśl zbudowania „anty-Monaru” – alternatywnego ośrodka leczącego narkomanów. Kundalini znał osobiście Marka Kotańskiego [Z14], ale miał zupełnie inne podejście do narkomanii, które polegało głównie na dostarczaniu uzależnionym nowego sensu życia (czemu miała służyć jego ezoteryczna doktryna) i oddziaływaniu własną osobowością. Pieniądze na to przedsięwzięcie pozyskiwał zarówno z partii [Qa0114] czy ZMS [X13], jak i z Kościoła. Kilkanaście osób ponoć wyciągnął z nałogu [Qa019]. Odtąd jego działalność zyskała wyraźny rys proabstynencki, choć jej zasady mogą wywodzić się z tradycji Eleusis. Eksperyment z leczeniem narkomanów skończył się wkrótce niepowodzeniem, być może na skutek nadmiernego zainteresowania ze strony milicji, która zaczęła o niego wypytywać uczestników zlotów [Z41]. O wydarzeniach tych wspomina w swej książce Wojciech (Tarzan) Michalewski (1992: 141, 154, 165-166) nazywając niesprawiedliwie to przedsięwzięcie „Przemyską Świątynią Ludów” w związku z jednym przypadkiem samobójstwa, jaki

miął miejsce po nieoczekiwanym wyjeździe Kundaliniego. Sam Kundalini nie zaliczał także tej inicjatywy do swoich sukcesów, skoro rzadko wspominał uczniom o tym etapie swojej działalności.

Kundalini zaczął szukać nowych obszarów działania. Po nieudanej próbie zbudowania „anty-Monaru” wraz ze swymi uczniami pojawił się na festiwalu w Jarocinie, co utrwalił Piotr Łazarkiewicz w filmie *Fala* z 1985 roku. Kundaliniego w filmie nie widać, ale „Grupa Aktywności Studenckiej” – jak przedstawiali się jego uczniowie – zainteresowała Zbigniewa Talarczyka, który w artykule *Ludzie-komputery* (1987) zrelacjonował swój pobyt na obozie rekreacyjnym współorganizowanym przez Wspólnotę.

Występował także jako nauczyciel jogi, organizując wykłady, również na wyższych uczelniach (np. AWF w Poznaniu) i stopniowo skupiał wokół siebie coraz szersze grono zwolenników. Pierwotnie (w Zielonej Górze) rekrutowali się oni z kręgów wielkomiejskiej bohemy ezoterycznej, bywalców kursów astrologii czy radiestezji. Swą Wspólnotę oparł jednak nie na nich, ale na uczniach i uczennicach, którzy przyłączyli się do niego w latach 1983-1984, a później stanowili rdzeń jego grupy. Byli to, z jednej strony, studenci i uczniowie zainteresowani rozwojem duchowym, z drugiej zaś – zagubiona młodzież: narkomani, członkowie kontrkultury [Z41, X13]. W kolejnych latach wykrystalizowało się z tej grupy grono kilkunastu najwierniejszych uczniów – pierwsza generacja.

W połowie lat 80. struktura Wspólnoty rozrosła się – uczniowie pozyskiwali uczniów i stopniowo przekazywali im wiedzę, którą sami czerpali od swego mistrza [Z36, X13]. Wiedza ta ewoluowała, wciąż wzbogacana o nowe elementy, wynikające z zainteresowań przywódcy. W różnych okresach stanowiły one istotne uzupełnienie nauczania. Dotyczyły przede wszystkim kwestii praktycznych i nie miały wpływu na zasadnicze cele działalności Wspólnoty. Należały do nich:

1. Źródła naukowe. Wśród licznych lektur Kundaliniego istotne miejsce zajmowała literatura naukowa, głównie z takich dziedzin, jak filozofia, psychologia czy historia. Najważniejsze były dla niego jednak prakseologia oraz (we wcześniejszym okresie) cybernetyka społeczna (choć bez podstaw matematycznych). Swoje próby twórczości w tym zakresie określał jako połączenie prakseologii z mistyką.

2. Fantastyka naukowa. W niektórych alternatywnych ruchach religijnych ważnym (pośrednim lub bezpośrednim) źródłem inspiracji ideologicznej była literatura, szczególnie fantastyka naukowa (ruchy ufologiczne). Zdarzało się, że ich założycielami byli pisarze s-f (np. Lafayette Ron Hubbard, założyciel Kościoła Scjentologicznego). Jednak w odróżnieniu od nich Kundalini czerpał z tej literatury głównie element *science*, a nie *fiction*. Do informacji o istotach z innych planet odnosił się ze zdroworozsądkowym lekceważeniem. Element naukowości, który go inspirował, to przede wszystkim wiedza z dziedziny nauk

społecznych i psychologicznych. Szczególnie ważnym źródłem inspiracji w kwestii praktyk kształtujących życie Wspólnoty był dla niego Frank Herbert i jego cykl powieściowy *Diuna*. Fotografie tego autora Kundalini umieścił na honorowym miejscu w swym pokoju, obok zdjęć mistrzów, głosząc, że jego książki zawierają mnóstwo wiedzy gromadzonej przez masonów (X22).

3. Inne tradycje ezoteryczne i religijne. Zainteresowania Kundaliniego obejmowały również takie tradycje, jak: tarot, astrologia, kabała, chasydyzm czy bioenergoterapia. Niektórzy członkowie Wspólnoty specjalizowali się w tych dziedzinach, przewyższając mistrza do tego stopnia, że sam korzystał z ich usług (głównie w dziedzinie astrologii).

Powyższe elementy ideologiczne tworzą całość raczej synkretyczną niż syntetyczną, funkcjonującą bardziej jako składnik życia codziennego uczniów Kundaliniego niż zwarty system wierzeń. Nierzadko między poszczególnymi elementami dochodziło do sprzeczności – z jednej strony pisma Bô Yin Râ nakazujące bezwarunkową uczciwość w sprawach materialnych („jak się raz jedzie bez biletu, to potem trzeba jakby z własnej inicjatywy skasować dwa” – [X28, X24]), z drugiej przekonanie, że „cel uświęca środki”, które sankcjonowało oszukiwanie „umownych” – ludzi z zewnątrz. Głoszony nakaz troski o zdrowie zderzał się często z wymogiem „ograniczania ludzkiego zwierzęcia”, co skutkowało fizycznym wycieńczeniem i chorobami uczestników [X15].

Zmiana systemu polityczno-gospodarczego w 1989 roku umożliwiła grupie otwarcie się na nowe sfery działalności. Stworzono sieć współpracujących ze sobą firm, które mogły liczyć na nieopłaconą, niskopłatną lub wynagradzaną w naturze siłę roboczą w postaci uczniów niższych szczebli. Wspólnota brała też udział w pewnych przedsięwzięciach edukacyjnych (prywatna szkoła podstawowa, współtworzenie jednej z prywatnych wyższych uczelni). Niektóre osoby osiągnęły też pewne stanowiska w instytucjach państwowych czy biznesowych [Z14, X13, X15, X24, X29, Z28]. Podjęto panujące w postkomunizmie reguły gry ekonomicznej i poruszając się swobodnie między polityką a biznesem, zdobywano środki do realizacji własnych działań. Działania te formalnie mieściły się w ramach potocznie pojmowanego interesu społecznego, więc nie zwracały niczyjej uwagi.

Połowa lat 90. to szczytowy okres rozwoju liczebnego grupy. Kundalini zaczął się wówczas stopniowo wycofywać z intensywnej działalności publicznej. Pozostał nauczycielem i przewodnikiem swych aktywnych uczniów i niewątpliwie podejmował kluczowe decyzje, ale już tylko „zza biurka”, przestał być przywódcą krocącym na czele, stał się kimś w rodzaju dowódcy sztabowego [X21, X22]. Mogło się to wiązać z tym, że zaczął wtedy podupadać na zdrowiu [X15, X22].

Jednocześnie nasilały się różne tendencje rozpadowe: niektóre substrukтуры uniezależniały się, uczniowie odchodzili, niektórzy byli wręcz odsuwani

z powodu niesubordynacji. Afera medialna z maja 2005 roku, której bohaterką stała się uczennica nominowana przez Kundaliniego na następczynię, w znacznym stopniu ograniczyła możliwości dalszej działalności Wspólnoty i przyspieszyła przygotowywany wcześniej etap „rozesłania” – wielu pozostałych znaczących uczniów Kundaliniego emigrowało do USA, Australii, Luksemburga i prawdopodobnie na Ukrainę.

2. Charyzma

Założyciele nowych kultów czy religii uchodzą za przykłady autorytetu charyzmatycznego. Według Maxa Webera, charyzma w najczystszej formie przejawia się właśnie w religii. Dlatego do analizy fenomenu nowej organizacji religijnej, jaką była Wspólnota Kundaliniego, a zwłaszcza najbardziej elementarnego jej składnika – relacji między założycielem a jego zwolennikami – konieczne jest zdefiniowanie pojęcia charyzmy i panowania charyzmatycznego. Nie ma jednak zgody wśród badaczy, co należy przez to pojęcie rozumieć, a nawet co Weber przez nie rozumiał. Wyjaśnienie tej kwestii musi poprzedzać postawienie problemu jego adekwatności do rzeczywistości empirycznej.

Weberowski termin *charyzma* należy do tych pojęć socjologii, które najszerzej się upowszechniły i przeniknęły do języka potocznego. Zapewne wielu profesjonalnych socjologów, a także przeciętnych użytkowników języka zgodziłoby się z Peterem L. Bergerem, że charyzma to „autorytet społeczny, który nie jest oparty na tradycji czy prawie, lecz raczej na niezwykłym wpływie osobowości przywódcy” (Berger 1997: 121). Do postaci charyzmatycznych zalicza się Budę, Jezusa, Mahomet, Cezara, Napoleona czy Hitlera – pamiętając, że Weber nie wiązał tego terminu z ocenami wartościującymi. Znaczący myśliciel Weberowskiej, Stanisław Andreski zauważa jednak, że pojęcie *charyzma*

[...] w istocie jest głównie werbalnym wynalazkiem, nową etykietką [...] służącą nazwaniu dobrze znanego faktu, iż pewne jednostki mają niezwykły talent do narzucania innym swojego przywództwa opartego na nieprzymuszonym posłuszeństwie (Andreski 1992: 141).

Weber charakteryzował charyzmę jako zdolność do wzbudzenia wiary, wierności i posłuszeństwa, która nie opiera się na prawie lub obyczajach, a więc stanowi swoiste przeciwieństwo władzy zinstytucjonalizowanej (ibidem: 142).

Dlatego stawia Weberowi zarzut, iż mówiąc o charyzmie dziedzicznej, charyzmie królewskiej czy charyzmie rodowej, zaprzeczał własnym określeniom tego terminu (ibidem).

Nie tylko Andreski dostrzega u Webera niekonsekwencję. Według Roberta S. Perinbanayagama koncepcja ta pozostała niesprecyzowana (1971: 387). Philip Smith uważa, że Weber pisał o charyzmie w sposób typowo Weberowski:

sugestywnie, wykrętnie, inteligentnie i fragmentarycznie (2000: 101), a Kathryn L. Burke i Merlin B. Brinkerhoff zatytułowali swój artykuł: *Uchwycić charyzmę: uwagi odnośnie do pewnego nieuchwytnego pojęcia* (1981: 274).

Nie dziwi to zbytnio, skoro „dłuższe obcowanie z Weberem odsłania splątane tropy, ukryte za pedantycznym i pozornie jasnym stylem, przez które z trudem przedziera się jego refleksja teoretyczna. Prace Webera noszą ślady dialogu między różnymi stanowiskami teoretycznymi, który jak gdyby toczy się nieustannie w jego umyśle” (Kozyr-Kowalski 1967: 104).

Jedną z prób rozwikłania tych splątanych tropów jest propozycja Martina Riesebrodta, która zakłada, że Weber posługiwał się innym pojęciem charyzmy w ramach prac z socjologii religii i nieco innym w ramach socjologii państwa. Pierwsze z nich miałyby być inspirowane koncepcją preanimizmu Roberta Marett i jego pojęciem *mana* (Marett 1909), a drugie miałyby stanowić uniwersalizację koncepcji charyzmy stosowanej przez Rudolfa Sohma w pracy o prawie kościelnym (Riesebrodt 1999: 2).

Warto sprawdzić taką ewentualność. Możliwe bowiem, że podobnie jak w przypadku Weberowskich koncepcji stanu społecznego (których Kozyr-Kowalski wyróżnił cztery: por. Kozyr-Kowalski 1979) mamy nie jedną, ale kilka teorii charyzmy.

a) Charyzma w Weberowskiej socjologii religii

Zarówno w *Etyce gospodarczej religii światowych*, jak i w odnośnych fragmentach *Wirtschaft und Gesellschaft* znajdujemy wiele tropów wskazujących na inspirację książką Marett. Znajdujemy tam jednak również pojęcie charyzmy w zastosowaniach, które wskazują, że Weber nie nadawał im znaczenia ograniczonego do preanimistycznej koncepcji *mana*. Stosowanie przez niego takich konkretnych określeń, jak: charyzma prorocka, magiczna, uzdrowicielska, wywoływania deszczu, charyzma przywódcy wojennego czy przewodnika łowów, wskazuje, że usiłował on dokonać syntezy koncepcji Sohma i Marett.

Znaczenie Weberowskiego terminu najlepiej odsłania konfrontacja sposobu definiowania charyzmy i jego praktyki teoretycznej, czyli zastosowania tego terminu do rzeczywistości empirycznej. W pracach poświęconych etyce gospodarczej religii światowych znajdujemy kilka fragmentów, w których Weber dość jednoznacznie określa, co rozumie przez charyzmę. Zwraca tam uwagę przede wszystkim na jej trzy fundamentalne właściwości:

1) „Charyzma była wszędzie »niezwykłą« mocą (*mana, orenda*), której obecność przejawiała się w czarach i czynach heroicznych [...]. Siła, jaką dysponował bohater, uchodziła wszak pierwotnie za cechę magiczną, podobnie jak siły »magiczne« w ściślejszym tego słowa znaczeniu: zaklinanie deszczu i chorób oraz nadzwyczajne umiejętności techniczne” (2000a: 37-38). Określa ją też wielokrotnie jako kwalifikację „magiczną” i moc „nadprzyrodzoną”

(2000b: 48; 2002: 377, 381). Jej przejawy są niecodzienne – wyjątkowe bohaterstwo na wojnie czy mistyczne zjednoczenie z Bogiem (2000a: 264). Ale charyzmą mogła być tylko wyjątkowa, rzadka umiejętność – sztuka czy kunszt – o ile w oczach innych jawiła się jako niecodzienna (2002: 377; 2000a: 269).

2) Na jej intensywność mogły jednak wpływać całkiem doczesne czynniki: „Charyzmatyczna pozycja dostojników danego rodu zależała naturalnie przede wszystkim od jego siły militarnej, a co za tym idzie – zamożności” (2000c: 26).

3) Wynika to prawdopodobnie z tego, że kolejnym ważnym aspektem charyzmy jest „konieczność jej weryfikacji”, która w przypadku charyzmy wodzów dokonywała się na polu bitwy. Władca „potwierdzał” swą charyzmę przez pomyślność obywateli, wliczając w to także brak klęsk naturalnych (2000a: 37, 39; 2000c: 100). W przypadku charyzmy czarowników czy proroków jej weryfikację stanowiły cuda i objawienia (2002: 335; 2000c: 352), a w przypadku szeregowych członków charyzmatycznej gminy – „racjonalne etyczne działanie” (2002: 420).

Weryfikacja nie była jednorazowa, dana raz na zawsze – charyzmę można było utracić (2000a: 40). „Jej posiadanie wydawało się zagwarantowane dopóty jedynie, dopóki potwierdzane było przez wciąż nowe cuda i bohaterskie czyny, a przynajmniej przez brak ewidentnych niepowodzeń” (2000a: 37-38). Dotyczy to również charyzmatycznych rodów, urzędów oraz dziedzicznocharyzmatycznych władców, choć w efekcie „spowszednienia charyzmy”, czyli przekształcania jej z siły osobistej we właściwość rodu czy urzędu, mógł się zmieniać sposób weryfikacji i określania jej miarodajnych znamion (2000b: 47-48).

Charyzma stanowi zatem, według Webera, niezwykłą, nadprzyrodzoną moc, która nie jest dostępna dla każdego i której posiadanie można zweryfikować. Weber dość konsekwentnie używa tak zdefiniowanego pojęcia, o czym mogą świadczyć cztery elementy:

1) Charyzma stanowi jedno z kryteriów (oprócz własności, władzy i prestiżu) różnicujących społeczną sytuację ludzi. Kluczowa jest tu wielokrotnie powtarzana przez niego uwaga, że fundamentalnym doświadczeniem jest „niejednakowość religijnych kwalifikacji ludzi” (2000a: 194; por. 1947: 417) czy „nierówność w podziale religijnej charyzmy” (2000a: 266).

Kryterium to może powodować podziały, gdyż jedni ludzie posiadają charyzmę, a inni nie (2000a: 193; 2000a: 266). Charyzmatycznie kwalifikowany może być cały naród, jak w przypadku Izraela (2000c: 339), albo pewna kategoria w jego ramach. Weber pisze: „podobnie jak wyposażeni w odpowiednie magiczne zdolności czarownicy, tak i metodycznie pracujący nad swoim zbawieniem religijni wirtuozi tworzyli wszędzie wyodrębniony religijny »stan« w ramach wspólnot wiernych, któremu w jej obrębie często przypadało także w udziale to, co swoiste dla każdego stanu – szczególnie społeczny honor”

(2002: 417). Również wśród osób mających charyzmę jedni mogą górować nad drugimi (w przypadku wodzów czy władców rozstrzygało się to na polu bitwy; 2000a: 129), co może prowadzić do rozbudowanych hierarchii charyzmatycznych, podobnie jak w religii dżinijskiej, gdzie wyróżniano siedem stopni charyzmy (2000b: 187).

2) Charyzma jednych ludzi różni się od charyzmy innych nie tylko ilościowo, ale i jakościowo. Weber wyróżnia całą gamę funkcjonalnych form charyzmy. Charyzmą jest m.in. dokonywanie cudów (charyzma magiczna), charakterystyczne dla czarowników, proroków czy hinduskich guru (2000c: 352; 2000a: 256-257; 2000b: 149). Może się ona przejawiać w tym, że prorok czy czarownik dysponuje „władzą nad demonami, a nawet nad śmiercią, wskrzesza zmarłych, ewentualnie sam zmartwychwstaje” (2002: 366). Innym rodzajem charyzmy, którą mieli posiadać czarownik i prorok, jest skłonność do mistyki (2002: 411), zdolność osiągania któregoś z magicznie doniosłych stanów (2000b: 140). Stanowi ona klucz do innych form charyzmy, gdyż umożliwia przeżycie magicznych „drugich narodzin” czy „osobistego objawienia” (2002: 337, 346; 2000c: 366; 2000c: 112). Weber pisze też o „zdolności do mistycznej gnozy” jako charyzmie (2000b: 324). Zdaniem taoistów, cesarz powinien być wyposażony w charyzmę mistycznego zjednoczenia z tao (2000a: 192-193; 2000a: 38); w innych kulturach władca miał mieć charyzmę magiczną przejawiającą się m.in. w zdolności uzdrawiania. Wynikiem królewskiej charyzmy było zaprowadzanie pokoju i dobrobytu poddanych oraz zwycięstwa na wojnie (2000c: 215). Inną formą charyzmy, w którą mógł być wyposażony władca, choć nie tylko on, jest charyzma sędziowskiej mądrości (2000c: 48).

Jednym z najczęściej wspominanych przez Webera rodzajów charyzmy jest charyzma bohatera przejawiająca się w wojennej ekstazie (2002: 410; 2000b: 60, 64; 2000c: 96, 126, 138, 366), a jako odrębne rodzaje wymienia mniej spektakularne zdolności, takie jak niecodzienna wiara w opatrność (2002: 437, 440), która staje się w pewnych kontekstach kulturowych „swego rodzaju surogatem zdolności magicznych” (2002: 436). Podobnie „posiadanie ekstatycznego akosmizmu miłości jest kwalifikacją magiczną”, która może uchronić od miecza czy od trucizny (2000b: 203, przypis). Takich skutków nie zapewniała charyzma cnoty (2000a: 134) czy „ciąglego utrzymywania w życiu codziennym tego swoistego religijnego habitusu, który gwarantował stałą pewność łaski” (2002: 417), podobnie jak charyzmatyczne (w pewnych kontekstach historycznych) zdolności, takie jak: znajomość sztuki pisma (2000a: 125; 2000b: 132), znajomość religijnego prawa (2000c: 88, 349), religijna wiedza (2000c: 367) lub zdolność jej przekazywania (2000c: 350). Wszystkie te cechy czy zdolności są dla Webera formami charyzmy.

3) Weber wyróżnia także odmienne podmioty charyzmy. Charyzma może bowiem przysługiwać nie tylko jednostkom ludzkim, ale i obiektom przyrodni-

czym, artefaktom, zwierzętom (2002: 310), duchom czy bogom (2000a: 36-37). Webera oczywiście najbardziej interesowały przejawy charyzmy w świecie ludzkim, dlatego ze względu na podmiot posiadający charyzmę wyróżniał: charyzmę indywidualną bądź osobistą, dziedziczną albo rodową (ibidem: 44; 2000b: 121, 123; 2000c: 164), a także instytucjonalną – urzędową. Tę ostatnią mogli posiadać kapłani, a także królowie (ibidem: 45, 219) czy cała warstwa urzędnicza (ibidem: 41) albo przynajmniej wysokiej rangi zmarli funkcjonariusze państwa (ibidem: 207; 2000a: 148). Charyzmą może być obdarzony (co ciekawe, „dzięki swej długiej tradycji”) cały klasztor (2000b: 219).

W tej różnorodności form charyzmy mogą między nimi powstawać konflikty, wrogość czy napięcia (2000c: 164). Weber poświęca wiele uwagi np. napięciom między charyzmą osobistą a urzędową (2000c: 259), ale także przeobrażeniom jednej w drugą.

4) Charyzma jako potwierdzona i trudno dostępna moc nadprzyrodzona zyskuje swoje znaczenie w społecznym stosunku panowania. Nie jest tu jednak siłą sprawczą, lecz siłą legitymizującą. Wypowiedzi Webera w pracach z socjologii religii są w tym względzie jednoznaczne: „uwierzytelnienie [proroka] wśród świeckich opiera się zwykle na tym, że obdarzony jest charyzmą” (2002: 366; por. 2000c: 352), „dla Jezusa wsparciem własnej prawomocności [...] była tylko magiczna charyzma, którą czuł w sobie” (2002: 346). Podobnie wczesnochrześcijański biskup był „uwierzytelniany przez prorocтва czy inne świadectwa ducha” (2002: 431), a władzę Dawida „jako pomazańca bożego legitymizował sam sukces”, co potwierdzało jego osobistą charyzmę (2000c: 100).

Mamy zatem do czynienia, przynajmniej w ramach socjologii religii, nie tyle z różnymi koncepcjami charyzmy, co z różnymi zastosowaniami tego samego pojęcia. Trudno to jednak pogodzić z potocznym rozumieniem charyzmy jako talentu do narzucania innym swojego przywództwa. Takiego talentu nie da się bowiem przypisać, bez popadania w absurd, przedmiotom czy bezosobowym urzędom. W powyższym ujęciu charyzma nie musi wcale wiązać się z jakąkolwiek relacją panowania, a raczej z szacunkiem czy autorytetem (w miękkim znaczeniu tego słowa), czasem zresztą Weber zestawia ją z tymi terminami.

Charyzma jako podstawa legitymizacji panowania jest często siłą konkurencyjną wobec urzędu (czyli legitymizacji prawnej; 2002: 431-432) i jako taka staje się jedną z przyczyn zmiany społecznej, co stawia nas przed pytaniem o miejsce charyzmy w Weberowskiej teorii panowania.

b) Charyzma w ramach teorii prawomocnego panowania

W pozostałych, nie dotyczących socjologii religii fragmentach *Wirtschaft und Gesellschaft*, a także w wykładzie *Politik als Beruf* występuje w zasadzie identyczne rozumienie charyzmy. W rozdziale *Socjologia panowania*, wyjaśniając,

czym jest charyzma, Weber odwołuje się do kategorii *mana* i *orenda*, do niepowszedniości, niedostępności owej mocy, której „magiczne i bohaterskie znamiona są jedynie szczególnie doniosłymi przypadkami” (2002: 836). Zwraca też uwagę, że mogą występować nie tylko osobowe, ale i rzeczowe jej nośniki (2002: 836) oraz że charyzma musi się potwierdzić, że jest z natury, zwłaszcza w formach osobistych, niestabilna (2002: 185, 577, 826). Weber opisuje różne mechanizmy przeniesienia charyzmy – jej spowszednienia czy w skrajnych przypadkach urzeczowienia: przez dziedziczenie, zabiegi magiczne, szkolenie przebudzające, przeniesienie na urząd (2002: 838, 839-845), choć najczystszym typem charyzmy jest dla niego ta, której nosicielem jest osoba.

Na rozumienie charyzmy jako magicznej czy choćby niecodziennej mocy, która przydaje osobie lub urzędowi autorytetu, wskazują również definicje zawarte we wstępnych rozdziałach.

„Charyzmą” będziemy nazywać tę cechę osobowości (pierwotnie przypisywaną zarówno prorokom [...], a więc magicznie uwarunkowaną), która uchodzi za pozacodzienną, **z której powodu** ocenia się ową osobowość jako obdarzoną mocami lub właściwościami nadnaturalnymi czy nadludzkimi albo jako osobowość będącą wzorem dla innych i **dlatego** jako „przywódcę” (1984: 134, podkr. K. M. K.).

Kluczową kwestią jest umiejscowienie charyzmy w relacji panowania, czyli wyjaśnienie, dlaczego Weber określa pewien typ panowania jako charyzmatyczny. Wyróżnia on trzy typy panowania według sposobu uprawomocnienia:

Istnieją trzy czyste typy prawomocnego panowania. Jego uprawomocnienie może mieć głównie charakter: 1. racjonalny [...] 2. tradycyjny [...] 3. charyzmatyczny – opierać się na niepowszednim oddaniu osobie uznawanej za świętą, za bohatera czy wzorzec, i objawionym lub stworzonym przez nią porządkom (panowanie charyzmatyczne) [...] posłuszeństwo okazywane jest **odznaczającemu się charyzmatycznymi znamionami** przywódcy jako takiemu za sprawą osobistego zawieszenia objawieniu, temu, że jest on bohaterem czy wzorcem, w granicach obowiązującego **wiary w ten jego charyzmat** (2002: 160-161, podkr. K. M. K.).

W określeniach tych charyzma występuje jako atrybut przywódcy, który go uwiarygadnia, a nie jako cecha, poprzez którą wpływa on na poddanych panowaniu. To w charyzmę muszą wierzyć poddani, a nie charyzma ma sprawiać, by wierzyli (2002: 692, 821).

Nieco bardziej wieloznaczne są fragmenty poświęcone panowaniu charyzmatycznemu zawarte w popularnej pracy Webera, noszącej cechy dyskursu bardziej dydaktycznego niż naukowego, pt. *Polityka jako zawód i powołanie*. I tu wprowadza on swoje typy, mówiąc o „trzech uprawomocnieniach, a więc podstawach prawomocności panowania”. Następujące po wprowadzeniu wypowiedzi, same w sobie niezbyt jasne, stają się w pełni zrozumiałe, gdy zinterpretuje się je w kontekście powyższych ustaleń (1998: 57-58; 1992: 8).

Nie jest jednak tak, że Weber zupełnie nie dostrzega roli osobowości w panowaniu charyzmatycznym, ale jest to rola drugorzędna. Relację panowania charyzmatycznego (czyli sprawowanego przez przywódcę posiadającego charyzmaty) opisuje w kategoriach osobistego oddania i zawierzenia. Wynika to z tego, że nosiciel charyzmy w oczach podwładnych uosabia pewien wyższy porządek (nadprzyrodzony, a czasem nawet boski) będący źródłem owych darów łaski. W kontekście wykształconej wiary w osobowego Boga w zjawisku posiadania owej nadprzyrodzonej mocy zawarta jest, zdaniem Webera, idea bożego posłannictwa, misji (2002: 818). Charyzma jest więc dla poddanych panowaniu znakiem specjalnej relacji przywódcy do porządku nadprzyrodzonego, relacji pośrednictwa czy – ujmując rzecz z innej perspektywy – reprezentacji.

Wykazany błąd potocznego rozumienia charyzmy jako siły osobowości wzbudzającej posłuszeństwo wynika z tego, że interpretatorzy Webera, wobec niejasności jego sformułowań, wnioskuje, czym jest charyzma, z tego, czym jest panowanie charyzmatyczne, z jego właściwości. To jednak, jak Weber umiejscawiał charyzmę w ramach charyzmatycznego panowania, nie musi być dla nas rozstrzygające.

c) Miejsce charyzmy w panowaniu charyzmatycznym – próba weryfikacji

Materiały zebrane podczas badań nad Wspólnotą Kundaliniego, którego bez wątpienia należy zaliczyć do przywódców charyzmatycznych, pozwolą zbadać rolę charyzmy w strukturze panowania charyzmatycznego na konkretnym empirycznym przykładzie. Dostęp do przedmiotu analizy jest w tym przypadku zapośredniczony przez uczestników relacji, co powoduje, że opis zawiera nie tylko informacje o Kundalinim, ale również w dużej mierze o skutkach relacji z nim, wrażeniu, jakie wywierał, cechach, które nie tyle posiadał, ile które przypisywali mu uczniowie. Nawet jednak zniekształcony obraz powstaje w oparciu o pewną rzeczywistość, choćby ujętą w sposób fragmentaryczny i jednostronny. Postaram się dotrzeć do wybranych elementów tej rzeczywistości wyłaniających się z mitycznego obrazu, które umożliwią konfrontację z koncepcją Webera.

Charyzma w ujęciu niemieckiego socjologa miałaby służyć za legitymizującą podstawę panowania charyzmatycznego. Dowodem jej posiadania miałyby być cuda w przypadku autorytetu religijnego lub sukcesy w przypadku autorytetu świeckiego.

W relacjach byłych członków Wspólnoty dotyczących postaci Kundaliniego motywy nadprzyrodzone pojawiały się w trzech formach:

- świadectw o demonstrowaniu przez guru pewnych działań o nadprzyrodzonym charakterze,
- opowieści o tych działaniach,
- relacji o przypisywaniu sobie przez Kundaliniego posłannictwa o nadprzyrodzonym źródle.

W przypadku pierwszej kategorii żaden z rozmówców nie był świadkiem ewidentnego zdarzenia paranormalnego. Działania Kundaliniego, którym przypisywano charakter nadprzyrodzony, nie były nigdy spektakularne, nie rodziły skutku innego niż subiektywne, bardzo niejednoznaczne doświadczenie [X21, X22, X28]. Wykonywał czasami pewne zabiegi bioenergoterapeutyczne, stosował różnego rodzaju „energetyzowanie” wahadełkiem. Częstokroć w ich trakcie odbiorcy „coś” odczuwali, ale nie były to jednak nigdy działania o przekonującej mocy, natychmiastowych i jednoznacznych efektach, co do których z biegiem czasu nie pojawiały się wątpliwości, czy nie była to całkiem „przyrodzona” sugestia bądź autosugestia [X28, X24]. Dla wytłumaczenia swych ograniczonych działań nadprzyrodzonych Kundalini powoływał się na „duchowe prawo”, zgodnie z którym nie wolno mu czynić niezwykłych rzeczy, aby „utrzymać czy pozyskać ucznia. Jeśli tak uczyni, to ucznia utraci”. Dlatego brak spektakularnych zdarzeń nadprzyrodzonych nie budził większych wątpliwości [X24].

Do większości rozmówców docierały natomiast liczne opowieści o cudach, czyli mity (por. Malinowski 1996: 507). W pierwszym okresie działalności zetknęli się z nimi również postronni obserwatorzy [Z], np. uczestnicy zjazdów hipisowskich w Częstochowie. Opowiadano o Kundalinim, że „jest stary mimo młodego wyglądu, a to dzięki tajemnym praktykom duchowym; zna magię i potrafi hipnotyzować; żywi się złą energią; nic nie można mu zrobić, bo dysponuje potężną mocą” [Z49], a także – jak pisze Wojciech Michalewski, autor książki *Mistycy i narkomani* – „posiada tajemniczą moc. Niejeden, któremu podał dłoń w ten sposób jak mnie, łamał sobie potem ręce i nogi” [Z4A1: 142]. Później, gdy wycofał się z publicznej działalności, odbiorcami takich mitów były głównie kolejne generacje uczniów. Opowiadano o łamaniu metalowych sztab czy zginaniu metalowych przedmiotów [X22], o jego zdolnościach uzdrawiania [X37, X29] czy magicznego wspierania swoich uczniów na odległość [X22]. Krążyły opowieści, że wzorem sufickich mistrzów potrafi odbywać duchowe wędrówki do innych światów [X24, X3h]. Miał też toczyć duchowe walki (zwycięskie) z satanistami [X21]. Najbardziej niezwykłym, ale jak się okazało po dokładniejszym dochodzeniu niemającym podstaw w rzeczywistości, mitem, na jaki trafiłem, jest opowieść o zdolności Kundaliniego do lewitacji [X28].

Od samego Kundaliniego można było natomiast usłyszeć o jego niezwykłości i nadprzyrodzonym posłannictwie [X15]. Mówił o sobie, że jest najwięk-

szym guru, mędrce, największym mistrzem na Ziemi [X21, X22] przynajmniej od 10 000 lat, którego skryte oddziaływanie na historię będzie odczuwalne jeszcze przez 1000 lub 2000 lat [X24, X22]. Podawał się za kontynuatora Jezusa, potężniejszego od niego i przebieglejszego (wszak Jezusowi się nie udało, zginął) [X24, X21, Z28]. Twierdził, że jest mesjaszem [X13, X24, X22], drugim Chrystusem [X2c], zapowiadany przez Mickiewicza „mężem 44” [X13, X24, Z14], wybranym [X29] czy posłanym przez Boga [X15]. Mówił nawet, że „Bóg trzyma na jego głowie stopę i gdyby nie on, to by się Bóg zachwiał” [X22]. Uważał, że jest obecnie jedynym prawdziwym mężczyzną na Ziemi, co dawało mu pewne przywileje w kontaktach z kobietami [X21].

O swoim niezwykłym statusie mówił nie tylko uczniom, ale też gościom, wybitnym przedstawicielom ezoteryki czy nauki akademickiej, których zapraszał do swojego domu [Z14, Z3c, Z28]. Ich samych, według słów jednego z byłych uczniów, postrzegał (a przynajmniej demonstrował wobec uczniów taki stosunek) jednak na dole drabiny, na którą on już dawno wszedł: „patrzy na nich z góry, podczas gdy oni nie wiedzą w ogóle, o co chodzi” [X22]. Jego wielka moc i władza miała się przy tym (jak na mesjasza przystało) rozciągać na świat doczesny, przypisywał sobie np. wprowadzenie stanu wojennego [X15], a w każdym razie wpływ na Wojciecha Jaruzelskiego [Z28]. Twierdził także, że miał wpływ na twórczość naukową czy działalność publiczną różnych znanych osób [Z3c]. Tajemnicza władza nad światem jednak mu nie wystarczała, czasami posuwał się do twierdzeń, że na Ziemi zrobił już to, do czego został posłany, że nie ma tu już partnera do rozmowy na równym poziomie, teraz natomiast potrzebują go na innych planetach, gdzie wkrótce się uda [X22], co miało stanowić element groźby dla uczniów, a przynajmniej miało ich skłonić, by bardziej cenili jego obecny pobyt na Ziemi.

Istotne jest to, że w przypadku byłych członków Wspólnoty Kundaliniego motywy te nie pojawiały się w spontanicznych relacjach autobiograficznych. Nie wynikało to z niechęci do poruszania tych tematów, gdyż zapytani odpowiadali chętnie i obszernie (na miarę swojej wiedzy), ale raczej z niewielkiego znaczenia, jakie im przypisywali. Trzeba przy tym przyznać, że w zdecydowanej większości słuchacze Kundaliniego, z którymi rozmawiałem, byli ludźmi otwartymi na treści o charakterze nadprzyrodzonym. Wielu z nich interesowało się wcześniej ezoteryką [X13], jogą [X28, X16, X2a, X1i], radiestezją [X21, X1i, X3g], orientalnymi sztukami walki opartymi na buddyjskich lub taoistycznych teoriach ezoterycznych [X22, X14, X29, X37 i in.] czy egzotycznymi tradycjami religijnymi [X15], a wszędzie tam tego typu opowieści należą do środowiskowego folkloru. Sama otwartość na istnienie zjawisk nadprzyrodzonych nie tłumaczy jednak, dlaczego ci ludzie uwierzyli temu właśnie człowiekowi na słowo. I dlaczego nie uznali, że mają do czynienia z osobą psychicznie nie zrównoważoną?

d) Problem modelu psychopatologicznego

Psychopatologiczna hipoteza powstania religii, sformułowana na nowo przez Rodneya Starka i Williama S. Bainbridge'a, zakłada wyjaśnienie doświadczeń religijnych jako przejawów ostrej psychozy. Zakłada również, że inni uczestnicy tej relacji cierpią na podobne problemy do tych, które doprowadziły do psychozy lidera (Stark, Bainbridge 2000: 196). Przeciw tej teorii wysunięto wiele zarzutów. W przypadku Kundaliniego zdecydowana mniejszość rozmówców podejrzewała go o zaburzenia psychiczne. Dotyczy to również osób, które nie uległy jego wpływowi i pozostały obserwatorami. Wielu z nich uznawało go za „dziwaka”, „oryginała”, „osobę ekscentryczną”, ale w zasadzie tylko jedna wprost określiła go jako osobę „chorą psychicznie”, przy czym trudno ocenić, na ile był to epitet, a na ile diagnoza [Z**]. Inny rozmówca z kręgu obserwatorów, posiadający pewne przeszkolenie psychologiczne, określił go nieco delikatniej jako człowieka z „pewnymi problemami osobowościowymi” [Z**]. Byli uczniowie, którzy pozostawali z nim w bliższej relacji, nieliczne jego wypowiedzi określili po latach jako „paranoidalne” czy „schizofreniczne”, choć w momencie, gdy je słyszeli (pozostając podległymi panowaniu), przyjmowali je w większości z wiarą [X**, X**].

Aby pojąć wyrozumiałość, a najczęściej – w przypadku uczniów – pełną wiary postawę słuchaczy wobec tego typu deklaracji czy opowieści, trzeba przyjąć właściwy punkt odniesienia – nie to, jak chorobę psychiczną definiują psychiatrzy, ale to, w jaki sposób i na jakiej podstawie (wedle jakich kryteriów) ludzie bez specjalistycznego przygotowania rozpoznają osoby chore psychicznie. CBOS (2005: 6) zbadał, jakie zachowania są zwykle kojarzone z chorobami psychicznymi. Zdaniem badanych, osoba chora psychicznie: „zachowuje się niezrozumiale, mówi od rzeczy, zaniedbuje wygląd lub higienę, przejawia niepokój w zachowaniu, jest zubożona wobec własnego losu, nie wie, co robi, uważa się za kogoś, kim nie jest, boi się bez powodu, jest zrozpaczona, słyszy nierzeczywiste »głosy«, unika ludzi, zachowuje się agresywnie wobec innych ludzi, jest bierna, bezczynna, myśli o popełnieniu samobójstwa, jest napastliwa wobec innych osób, nie może spać, okazuje niepokojącą wesołość”.

Kundalini nie wykazywał żadnej z wymienionych cech, wątpliwości mogłaby jedynie budzić autoidentyfikacja. Jak jednak przeciętny człowiek, wierzący, że takie osoby, jak mesjasze pojawiają się czasem na Ziemi, ma zweryfikować twierdzenie kogoś, że jest mesjaszem?

Ponadto żaden z respondentów nie zakwestionował najbardziej podstawowej kompetencji, którą może ocenić przeciętny człowiek – umiejętności poprawnego radzenia sobie w rzeczywistości materialnej, w świecie ludzi i przedmiotów. Kundalini używał przedmiotów zgodnie z ich przeznaczeniem, rozpoznawał ludzi, nie zachowywał się, jakby postrzegał osoby czy przedmio-

ty, których inni nie widzą. Niezależnie od tego, co mówił o sobie, pozostawał w ramach empirycznej rzeczywistości intersubiektywnej.

Zdaniem Talcotta Parsonsa, o zdrowiu psychicznym decyduje zdolność do spełnienia wymagań związanych ze społeczną rolą (Parsons 1969: 322). W tym kontekście również trudno byłoby uznać Kundaliniego za osobę chorą psychicznie, gdyż wielokrotnie wykazywał, zwłaszcza w pierwszym okresie, sporą kompetencję jeśli chodzi o rolę społeczną, którą objął: rolę guru i me-sjasza. Jeden z jego byłych uczniów wyraził to tak: „przez cały czas był człowiekiem służącym. Dbał o ludzi, starał się o ludzi, walczył o ludzi, przejmował się, jak ktoś tam się gdzieś załamywał, jak odchodził, jak gdzieś się tam znowu oddalił, wypił czy coś, jak przestawał pracować nad sobą, wracał do łatwego życia wśród tak zwanych »umownych«, czyli zwykłych ludzi” [X15]. W działalności tej odnosił sukcesy – mógł wykazać się pewną liczbą osób, którym realnie pomógł. Niektórzy ludzie, przynajmniej według jego relacji, „gdyby nie on, popełniliby samobójstwo, stoczyli się” [X24]. Znajdowali się wśród nich „były narkoman, ktoś inny miał kłopoty z alkoholem chyba, generalnie różne zagubione duszyczki, które on zebrał” [Z3c]. Innego ucznia wyciągnął z przestępczej subkultury gitowców [Qa010]. Jego kompetencja w tej dziedzinie brała się najprawdopodobniej z własnych doświadczeń, usilnej pracy nad sobą w okresie, gdy walczył z chorobą Heinego-Medina [X15]. Posiadał też spory zasób wiedzy ezoterycznej (przede wszystkim z tradycji Bô Yin Râ, sufizmu, jogi i kabały) [X29, Z49, Z2d, Z14] i duże samozaparcie, jeśli chodzi o przekazywanie jej uczniom. Według jednego z rozmówców: „Miał takie przeświadczenie, że jeśli godzinami będzie przemawiał do jakiegoś prostego chłopca, to on dozna przede wszystkim wiedzy wlanej, czyli całą tę erudycję w niego przeleje, a poza tym w ogóle nastąpi jego rozwój intelektualny, psychiczny i duchowy. Niesłuchanie był w tym naiwny” [X15].

Poza kompetencjami przypisywanymi społecznej roli guru, posiadał wiele innych kompetencji. Był człowiekiem, który mógł pochwalić się realnymi sukcesami, przede wszystkim w sferze autokreacji: podźwignął się z inwalidzkiego wózka, w swoim czasie wykazywał znaczną sprawność fizyczną, którą mógł imponować nawet całkiem wysportowanym uczniom [X15, X24]. W dziedzinie intelektualnej dysponował nieprzeciętną erudycją, z którą żaden z jego uczniów i niewielu z rozmówców mogło się mierzyć [X15, X13, X22, X24]. Jeden ze znających go samodzielnych pracowników naukowych ocenił go następująco: „wiedzę miał olbrzymią, umiejętność pracy na materiałach, na źródłach, to właściwie wszelkie predyspozycje do pracy naukowej miał” [Z28]. Bezpośredni świadek relacjonował, że gdy Kundalini znalazł się na sympozjum naukowym, w którym brało udział wielu profesorów z różnych uczelni, kilkakrotnie zabrał głos. „W rezultacie wszyscy uczestnicy zaczęli się do niego zwracać »panie profesorze«, sądząc, że jest profesorem wyższej uczelni”.

Zdaniem mego rozmówcy: „Ja bym nawet powiedział, że jego wypowiedzi były na wyższym poziomie niż niejednego z tych profesorów, którzy tam byli. Więc to nie było złudzenie jakieś czy konwencja towarzyska w stosunku do niego, naprawdę to były naukowo bardzo wartościowe wypowiedzi” [Z28]. Podejmował również pewne próby w dziedzinie twórczości naukowej, pomagał swoim uczniom w pisaniu doktoratów. Miał nawet sam stworzyć nową naukę – połączenie mistyki z prakseologią. Poziom tej próby trudno ocenić, gdyż słuchacze, którym ją prezentował, nie byli jej w stanie zwykle zrozumieć [X29, Z3c, X22], nie posiadam natomiast relacji żadnej kompetentnej osoby na ten temat. Zarówno na zwykłych uczniach, jak i na dostojnych gościach wielkie wrażenie robiła jego olbrzymia, licząca kilkanaście tysięcy tomów, biblioteka:

Pokazał mi również swoją bibliotekę, która zrobiła na mnie największe wrażenie, nie powiem, żebym nie miał apetytu na wiele tytułów, które tam zobaczyłem, niedostępne w ogóle w Polsce, jakieś białe kruki [Zc3].

Pokazywał mi bibliotekę, która była imponująca, to nie ulega wątpliwości, że to było wielkie osiągnięcie indywidualnie zgromadzić taką bibliotekę. Na to musiało pracować bardzo wielu ludzi. Więc za to mu chwała, to ewidentnie, za tę prywatną kolekcję ezoteryczno-filozoficzną, więc uważam, że to była jedna z najlepszych w Polsce wtedy. [...] No i bibliotekę ma fenomenalną, jeżeli tamta biblioteka ostała się i jest wzbogacona, to te zbiory się nie powinny [...], jako uczciwy naukowiec mówię, [...] To jest bardzo dobry księgozbiór. Ja go z osiem lat temu widziałem i był absolutnie imponujący, taśmy, wszystko co on miał [Z41].

Nie tylko liczba książek robiła wrażenie, ale również ich stałe gromadzenie oraz odróżnianie pozycji cennych od pozbawionych wartości. To wymagało pewnych kompetencji, także kompetencji kierowniczych, koniecznych by zorganizować ludzi do ich zdobywania i pozyskiwania na nie środków. Wszystko to sprawiało, że był on uznawany za osobę wiarygodną, nawet gdy mówił o sobie w kategoriach daleko odbiegających od ogólnie przyjętych.

Innym ważnym źródłem wiarygodności Kundaliniego był przekaz tradycji, na który się powoływał. Twierdził, że posiada uprawnienia do nauczania otrzymane od swego mistrza [X24, X28]. O mistrzach swych wypowiadał się zresztą „z dużą estymą”, jak powiada jeden z uczniów, „wyrażał miłość do tych osób, które go w jakiś sposób nauczyły i wprowadziły na ścieżkę pracy nad sobą, jeśli chodzi o jogę, znajomość Pańczatantry, potem sufizmu czy systemu Bô Yin Râ” [X15]. Ich zdjęcia, zawieszone na honorowym miejscu, często demonstrował swym gościom i uczniom w celu dowiedzenia ciągłości, sukcesji [X22]. Czasami opowiadał anegdoty o łączących ich relacjach. I podobnie jak w przypadku jego nadprzyrodzonego posłannictwa, wierzono mu na słowo, gdyż w owym czasie mistrzowie ci już nie żyli i nie było możliwości weryfikacji roszczeń Kundaliniego.

Przytoczone relacje poddają w wątpliwość tezę Webera, że cuda dokonywane przez proroków mają stanowić dowód ich charyzmy. Wydaje się, że jest

raczej odwrotnie – to sama charyzma i cuda wymagają legitymizacji. W przypadku Kundaliniego legitymizacja ta była racjonalna i oparta na tradycji (choć niedokładnie w sensie Weberowskim).

Model „panowanie charyzmatyczne – charyzma – cuda” może również budzić wątpliwości, gdy uwzględni się tak słynne postaci charyzmatyczne, jak Budda, Jezus czy Hitler. Zarówno Budda, jak i Jezus, wedle relacji, na jakich jesteśmy zmuszeni się opierać, czynili „cuda” (działania, które obserwatorzy interpretowali jako nadprzyrodzone), nie świadczyło to jednak o ich wiarygodności. Te tradycje religijne z jednej strony ukazują liczne konwersje, które nie były poprzedzone żadnymi nadprzyrodzonymi zdarzeniami (jak powołanie apostołów), z drugiej strony – liczne grono sceptyków, na których „cuda” nie robiły wrażenia, a przynajmniej nie uznawali ich za przekonujące, by zawierzyć prorokowi (por. Ewangelia Jana 11, 47; Kohn 2005: 75-77). Podobnie Hitler, sięgając po władzę, nie mógł pochwalić się żadnym większym sukcesem, a jego panowanie nad ludźmi, którzy ulegli jego charyzmie, nie doznawało większego uszczerbku mimo kolejnych klęsk (Bullock 1975: 689; Trevor-Roper 1966: 249). Mamy tu zatem do czynienia z podobnymi mechanizmami legitymizacji, poza tym, że postaci charyzmatyczne posiadają pewne szanowane kompetencje czy właściwości: Jezus – znajomość świętych pism, Budda – szlachetne pochodzenie, Hitler – realną wiedzę z zakresu wojskowości (strategii czy techniki wojskowej), nie licząc innych talentów (np. fenomenalna pamięć) (Bullock 1975: 590; Irwing 2005: 245; Trevor-Roper 1966: 249), Ghandi natomiast – szerokie wykształcenie. Nic nie wiadomo, by wykazywali jakiegokolwiek przejawy zaburzeń psychicznych (nawet Hitler, wedle orzeczenia przesłuchiwanego po wojnie psychiatrów, por. Irwing 2005: 162). Co jednak ważniejsze, żadna z charyzmatycznych postaci nie pojawiła się na scenie społecznej w dowolnym (pustym) miejscu: Jezus po raz pierwszy wystąpił jako uczeń Jana Chrzciciela i został przez niego uwiarygodniony, Budda po naukach pobieranych u różnych szanowanych nauczycieli przyłączył się do grupy ascetów, którzy potem zostali jego pierwszymi uczniami, Hitler wstąpił do NSDAP, Ghandi wpisał się w rolę hinduskiego świętego ascety sadhu (por. Perinbanayagam 1971: 392). Każdy z nich szukał zatem definicji własnej roli w ramach już istniejącej tradycji, choćby miał później tę tradycję rozsądzić.

Weber w niezbyt udany sposób próbował przełożyć kościelną naukę o cudzie jako argumente na rzecz wiary na język socjologii (por. Rusecki 1996: 454-457). Funkcję taką przypisuje zawartym w swej relacji opowieściom o cudach autor Ewangelii Jana (J 20, 30-31). Weber rozpoznaje tu istotny z socjologicznego punktu widzenia problem: dlaczego ludzie wierzą tym, którzy o cudach opowiadają. W całej historii chrześcijaństwa istniał zaledwie niewielki procent wiernych, którzy twierdzili, że byli świadkami cudu. Dla zdecydowanej większości pozostałych to relacja o cudzie, charyzma wymagała legitymizacji.

Jak trafnie zauważył Edward Ciupak, socjologa powinien interesować społeczny charakter cudu, to znaczy, że wyjaśnienia wymaga mechanizm powstawania cudu w świadomości społecznej (Ciupak 1964: 44), a nie sam cud.

Ustalenie źródła legitymizacji nie tłumaczy jednak źródeł panowania charyzmatycznego, przyczyn zaistnienia samej relacji. Weber nie zajmował się w zasadzie tym problemem, pomijając kilka ogólnych uwag na temat zewnętrznych okoliczności, w jakich charyzmatyczne autorytety zwykły dochodzić do panowania. Zgodnie z Schelerowskim prawem współdziałania czynników realnych i idealnych, okoliczności zewnętrzne stanowią jedynie negatywne czynniki realizacji, decydują zatem o skali zjawiska, a nie o jego zaistnieniu (Scheler 1990: 10-11). W przypadku Kundaliniego skala oddziaływania nie była zbyt wielka.

Weber podkreślał, że władza charyzmatyczna opiera się na zawierzeniu, wierze. Ale to nie cuda wzbudzały wiarę, zwłaszcza w przypadku Kundaliniego, one same raczej wymagały wiary. Rozmówcy, jego byli uczniowie, w większości wierzyli osobie, która była dla nich przekonująca, i kierując się tą wiarą, przypisywali jej właściwości charyzmatyczne. Wypada zgodzić się z krytyką Stanisława Andreskiego, że Weber nie wyjaśnił roli osobowości w zjawisku przywództwa (Andreski 1992: 142). Tymczasem właśnie osobowość jest tym, co decyduje o zawierzeniu, zanim pojawią się jakiegokolwiek pytania o legitymizację. Element osobowości, tutaj kluczowy, potocznie, choć nie do końca słusznie, określany terminem charyzma, Gustaw Le Bon ujmuje jako „prestż osobisty” i tak opisuje jego działanie:

Prestż osobisty nie zależy ani od nazwiska i władzy, ani od majątku. Posiadają go tylko nieliczne jednostki, wywierające czar prawdziwie magnetyczny na swe otoczenie, nawet na równych sobie. Jednostki te narzucają mu pewne idee i uczucia; otoczenie ulega tak ich władzy, jak ulega dzikie zwierzę pogromcy, którego przecież w każdej chwili może unicestwić (Le Bon 1986: 134).

Dalej autor *Psychologii tłumu* przytacza opis wpływu Napoleona:

Kiedy jako młody, nieznany generał objął dowództwo nad armią francuską we Włoszech, starzy, doświadczeni generałowie postanowili odpowiednio przyjąć narzuconego im przez Dyrektoriát intruza. Ale od pierwszej chwili, bez jakichkolwiek słów, gestów i gróźb, jednym spojrzeniem wyrugował on z ich duszy te zamiary (ibidem: 135).

W podobny sposób opisywano „hipnotyczny” wpływ Hitlera (por. Trevor-Roper 1966). Takiego wpływu każą się też domyślać, wprowadzie bardzo lakoniczne, opisy powoływania uczniów przez Jezusa czy Buddę (por. Kohn 2005: 106). Tak rozmówcy opisywali również „magnetyczny” wpływ wywierany przez Kundaliniego. Wielu z nich określało go jako przywódcę charyzmatycznego, posługując się potocznym rozumieniem tego słowa, na co wskazywał kontekst [Z14, Z15, Z24]. Opisywano sytuacje, w których osoby niezwiązane z nim

relacją mistrz – uczeń wykonywały jego polecenia, tłumacząc później: „Jemu nie można odmówić” albo „trudno mu się przeciwstawić” [X15]. Jeden z rozmówców porównał ten wpływ z tym, jaki demonstrowali filmowi rycerze Jedi wobec cudzej woli [X37]. Osoby postronne często przypisywały Kudaliniemu zdolności hipnotyczne i w związku z tym porównywały jego wpływ z talentem Hitlera (oczywiście nie sugerując zbrodniczości) [Z49, Z15, Z14, Z3c]. Hipnozę rozumieli dość szeroko, blisko potocznego pojęcia charyzmy (choć, jak głosi mit, Kundalini posiadał również umiejętność hipnozy w sensie wąskim), jako zdolność do przejmowania kontroli nad drugim człowiekiem, niekoniecznie w formie indukowania głębokiego transu hipnotycznego. Wielu byłych członków Wspólnoty po jej opuszczeniu ukrywało się, planowało wyjazd do innego miasta czy kraju, aby uniknąć bezpośredniego kontaktu z Kundaliniem. Byli przekonani, że byłby on w stanie wpłynąć na nich, aby pozostali [X21, X22, X24, X2a, X2b]. Nie były to obawy bezpodstawne, gdyż w kilku przypadkach finałem takich spotkań był powrót do Wspólnoty [X37, X24].

e) Cechy charyzmatycznego przywódcy

Respondenci przypisywali Kundaliniemu cechy charakterystyczne dla hipnotyzera (Gheorghiu 1985: 36). Byli członkowie i obserwatorzy mówili o jego niezwyklej, „robiącej wrażenie” pewności siebie, zdecydowaniu [X22, X15, X24, Z3c]. Miał on wykazywać „potężną determinację i wolę. Ewidentnie widać było, że to jest człowiek niezłomny” [X15]. Towarzyszyła temu znaczna odwaga, nieustraszeność [X15, X13]. Charakteryzował się, zwłaszcza w początkowym okresie, nadmiarem energii [X13]. Jeden z członków grupy powiedział: „W tym okresie spotkałem Kundalinię, uznałem, że jest to człowiek emocjonalnie silny psychicznie i wtedy mi się wydawało – większy cwaniak ode mnie. Ponieważ w zderzeniu z nim pierwszy raz nie ustępował mi, a jednocześnie okazywał życzliwość tak po ludzku” [Qb]. Te cechy osobowości Kundalinię prawdopodobnie zostały ukształtowane przez wczesne doświadczenia życiowe: zmaganie się z własnym inwalidztwem i odrzuceniem przez otoczenie (por. Kaczmarek 2007a).

Kundalini był człowiekiem, który święcie wierzył w siebie i w swoją misję. Dla wielu byłych członków Wspólnoty, negatywnie oceniających skutki jego oddziaływania, wciąż pozostaje zagadką, czy był on oszustem, choć nikt nie wykazał mu nieuczciwości [X21, X22, X24, X2a]. Inni nadal wierzą, że miał szczerą intencję, ale zbłądził co do metod [X13, X37, X15, Z42]. W jego uczciwość nie wątpiły nawet osoby, które nie uległy jego czarowi. Jedna z nich, która kilkakrotnie odwiedzała w charakterze zaproszonego gościa siedzibę Wspólnoty, stwierdziła: „Nie mam wątpliwości co do tego, że na poziomie świadomym Kundalini był całkowicie przekonany co do tego, co mówi” [Z3c].

Wiara w siebie w przypadku osoby uważającej się za mesjasza oznacza uznanie nad sobą pewnego obiektywnego porządku, niezależnie od tego, czy będzie to Bóg, wzniosła idea, czy dobro wspólne ludzkości. Zawsze wprowadza to pewną dwoistość: mesjasz występuje we własnym imieniu, ale nie tylko – staje się, jako posłany czy wybrany, uosobieniem tej wyższej zasady, jej konkretnym ziemskim kształtem.

Weber tylko w jednym fragmencie wspomina o wierze samego przywódcy jako czynnika w relacji panowania (Weber 2002: 826), tymczasem może to być element kluczowy. Charakterystyczne, że jeden z najwybitniejszych znawców historii III Rzeszy i biograf Hitlera, Alan Bullock, który w swych dawniejszych książkach wyznawał koncepcję Hitlera-hosztaplera (por. Bullock 1975: 713), zmienił zdanie i przyznał, że Hitler musiał w końcu szczerze uwierzyć w to, co mówił. Klucz do jego postaci widzi obecnie w wypowiedzi Nietzschego:

Ludzie wierzą w to, co wydaje im się poparte silną wiarą. We wszystkich wielkich oszustach daje się zauważyć pewne zjawisko, któremu zawdzięczają swą potęgę. Podczas właściwego aktu oszustwa, wśród tych wszystkich przygotowań [...] zstępuje na nich wiara w samych siebie: ona to jest tym, co tak cudownie i przekonująco przemawia do otaczających (Nietzsche 1908: 77-78; por. Rosenbaum 2001: 124).

Weber nie twierdzi, że założyciele religii byli oszustami (za wyjątkiem założyciela mormonów, którego objawienie określa jako „szwindel”). Dostrzega natomiast, że jedną z form budzenia charyzmy jest „szkolenie przebudzające”, jakim byli poddawani charyzmatyczni szamani czy wojownicy. Proces ten, mający na celu „obudzenie drugiego ja”, czyli wywołanie pewnego mistycznego doświadczenia, uznał jednak za formę urzeczowienia charyzmy. Jego zdaniem, charyzma pojawia się w czystej formie wyłącznie spontanicznie. Jednak – jak zauważył wybitny genetyk, Theodosius Dobzhansky – gdy nauka stwierdza, że coś powstało spontanicznie albo przypadkowo, to tylko przyznaje się, iż nie wie, jakie tu zadziałały przyczyny (Dobzhansky 1968: 81). W przypadku wielu przywódców charyzmatycznych jesteśmy zdani na legendy i mity, nawet one jednak poświadczają, że ich „dar” nie do końca miał charakter „spontaniczny”. O Jezusie napisano, że przed podjęciem swej misji przeszedł inicjację z rąk Jana Chrzciciela, a potem przez czterdzieści dni (jest to oczywiście liczba symboliczna) pościł na pustyni, gdzie doświadczał różnych wizji (Mk 1, 9-13). Budda osiągnął oświecenie w wyniku długotrwałych medytacji. To samo wspólnotowa legenda opowiada o Kundalinim. Nawet w życiu Hitlera można wskazać taki przełomowy moment, jakim było przeżycie o naturze mistyczno-artystycznej, wywołane operą *Rienzi* Wagnera wysłuchaną w 1906 roku, kiedy przebywając na osobności, na łonie natury, miał zawrzeć przymierze z narodem niemieckim. Wspominając to wydarzenie po 33 latach (1939), Hitler miał powiedzieć: „Wtedy się to wszystko zaczęło” (Irving 2005: 176-177).

Takie przeżycie, określane jako doświadczenie mistyczne, niezależnie od tego, jaki w istocie miało charakter, staje się podstawą niezłomnej wiary w siebie. Wiara ta umożliwia zarazem wzbudzenie podobnej wiary w innych, bo „ludzie wierzą w prawdę tego wszystkiego, w co się wierzy z siłą bijącą w oczy” (Nietzsche 1908: 78). Nie jest to trudne, ponieważ wiara w życiu społecznym jest zjawiskiem bardziej podstawowym i powszechnym niż sceptycyzm, stanowi też główny warunek przepływu informacji w ramach interakcji społecznych (ibidem: 79). Gdy spotykamy człowieka, który (na mocy własnej wiary) wykazuje wewnętrzną spójność z własnym przekazem, nie przejawia oznak choroby psychicznej, góruje nad innymi pod wieloma względami i z przekonaniem głosi poglądy mieszczące się w ramach dopuszczalnych przez ogólny światopogląd słuchacza, to wiara będzie bardziej, a przynajmniej nie mniej naturalną reakcją niż niewiara.

Kundalini, ze swą przemożną pewnością siebie i pełnym zaangażowaniem w misję, zwracał się do konkretnych ludzi. Jeden z uczniów tak to wyraził: „on się nimi zajmował, mówił do tego i do tamtego, zwracał się, patrzył w oczy i ludzie przeżywali to jako czas i uwagę, którą się im osobiście poświęcało, słuchali jak urzeczeni” [X15]. Jednocześnie w pełni świadomie chciał przejąć kontrolę, „szukał uczniów” [Z14, Z49, Z36]. Nie było to jak u Webera proste domaganie się posłuszeństwa. Wprawdzie dysponował „głosem nawykłym do wydawania poleceń”, ale metoda przejmowania kontroli była stopniowa. Tak to relacjonuje jeden z jego palatynów: „najpierw dawali duże przywileje, [...] potem pojawiały się pierwsze polecenia: »Czy mógłbyś podać«, »czy mógłbyś przynieść«, »A pójdź«. A po jakimś czasie pomalutku okazywało się, że komuś tam nie jest wygodnie odmówić wykonania kolejnych poleceń i nawet się nie zdążył spostrzec, jak dyga z walizkami pani X czy też biega po antykwariatach i sprawdza książki dla mistrza” [X15]. Podobnie zresztą postępowali później uczniowie Kundalinięgo w stosunku do własnych potencjalnych uczniów.

Stopniowalność ta nasuwa skojarzenie z popularnym w środowiskach antysektowych modelem „technik psychomanipulacyjnych” („bombardowanie miłością”, „stopa w drzwiach”, „od rzemyczka do koziczka”). Wątpliwa użyteczność tego modelu (por. Kaczmarek 2009) jest ograniczona przez fakt, który sprawia, że w tym przypadku model niewiele tłumaczy. W wielu wypowiedziach byłych uczniów zawarta jest teza, że oni właśnie tego chcieli, że rozpoznawszy swego rozmówcę jako mistrza, sami chcieli wejść w rolę ucznia, było to spełnienie ich oczekiwań [X21, X13, X24, X37, X1i]. Metoda ta odpowiada ogólnemu wzorowi zawiązywania się wszelkich nieformalnych więzi społecznych o charakterze wspólnotowym, które rzadko osiągają pełną intensywność na samym początku. Nawet założenie rodziny poprzedza zespół „rytuałów godowych” zwanych zalotami czy narzeczeństwem. W stopniowości można zatem dostrzec nie tyle technikę manipulacji, co przejaw wolności stron, które

zacieśniają relację w miarę wzajemnego poznawania. Trzeba bowiem zauważyć, że Kundalini i wychowani przez niego mistrzowie zazwyczaj wykorzystywali swoją władzę tylko na tyle, na ile uczniów przyzwolił, a której niepisane granice ustalały się w ramach tego stopniowego procesu [X13, X24, X29, X15]. Co więcej, w znacznej części przypadków (głównie obserwatorów [Z]) już pierwszy etap prowadził do wycofania się, czyli zatrzymania procesu.

Oprócz siły woli, wiary w siebie, prorok musi mieć naukę do przekazania lub misję do zrealizowania. Przywódca charyzmatyczny jest osobą, która nadała swemu życiu kierunek i dlatego może kierować innymi. Kundalini podawał się za mesjasza, przekazywał uczniom nie tylko wiedzę ezoteryczną i kierował ich osobistym rozwojem, ale planował użycie ich jako narzędzi społecznego wpływu do realizacji celów swej misji. O celach tych jednak niewiele wiadomo, uczniom wystarczała świadomość, że uczestniczą w „ratowaniu świata”. Dostawali konkretne zadania i wierzyli, że ich mistrz ogarnia całość. W praktyce misja polegała po prostu na realizowaniu kolejnych pomysłów Kundaliniego [X22, X15]. Istotnym elementem spajającym te działania w wymiarze sensu, zdolnym do mobilizowania aktywności, był stabilny „negatywny punkt odniesienia”. Była nim autorska wersja spiskowej wizji świata i historii [X13]. Wizja ta karmiła się przedwojenną literaturą antymasońską, a nawet częściowo antysemicką (choć Kundalini często podawał się za Żyda). Według niej światowym spiskiem ostatecznie kieruje szatan, posługując się ludzkimi instrumentami [X28]. Nicią przewodnią tej koncepcji jest manipulacja jako główne zagrożenie dla uczniów i świata, przed którą tylko Kundalini jest ich w stanie ochronić [X13, X21, X28, X1i]. Niezależnie od tego, czy inspirowany pozytywną, czy negatywną ideologią, Kundalini dostarczał swoim uczniom konkretnej treści życia – codziennych zajęć („czegoś do zrobienia”).

Najważniejsze zatem elementy osobowości charyzmatycznej to: płynąca z nadprzyrodzonego (a przynajmniej niezwykłego) doświadczenia wiara w samego siebie, siła woli, pozytywna treść (zaczepnięta z tego objawienia lub z tradycji) oraz negatywny punkt odniesienia porządkujący aktywność. Źródeł tych cech można doszukać się w zdarzeniach, o których opowiada mīt o jego młodości: młodzieńcza choroba, studia na uniwersytecie marksizmu-leninizmu, zetknięcie z tradycją ezoteryczną oraz pewnego rodzaju doświadczenie mistyczne. Elementy te mogły być zniekształcone lub wyolbrzymione (np. nazwanie relacji Kundaliniego z Bô Yin Râ relacją uczniostwa), ale nic nie wskazuje na to, by zostały w pełni spreparowane. Chorobę Kundaliniego uwiarygadnia opisany przez osobę, która wykonywała mu masaże, wygląd jego nóg (i trudny do docieczenia sens wprowadzania takiego faktu do własnej biografii); studia marksizmu same w sobie mogłyby być czymś kompromitującym (szkoła manipulacji), więc trudno zrozumieć, dlaczego ktoś miałby taki element sztucznie wprowadzać; zetknięcie z tradycją ezoterycz-

ną w taki czy inny sposób musiało nastąpić. Najbardziej kontrowersyjnym elementem jest natomiast doświadczenie mistyczne. Naukowo nie można go zapewne zweryfikować, pozostaje więc opierać się na opiniach uczniów, choć nie wyłącznie. Przekonanie o autentyczności tego doświadczenia wyrażali też konkurenci Kundaliniego z dziedziny ezoteryki [Zd3, Z41] czy psychoterapeuta [Zc3].

Jaka była faktycznie funkcja charyzmy, skoro nie służyła ona legitymizacji? Mity przypisujące Kundaliniemu właściwości charyzmatyczne były opowiadane w zaufaniu zazwyczaj już zaangażowanym uczniom. Nie powstawały po to, by przekonać do mistrza, ale by podnieść jego znaczenie, co dowartościowywało także samych uczniów. Jak wyraził to jeden z obserwatorów:

[...] w dodatku ta budowana otoczka duchowości czy wrażenie głębi tego, co ludzie tam dostają, dowartościowanie ich poprzez to, że w tym momencie mają kontakt z tym „mesjaszem naszych czasów”, tylko to jest niezwykle uprzywilejowanie, podnosi rangę, poczucie własnej wartości, bycie wybranym [Z3c].

Okazuje się zatem, że potoczna, nie-Weberowska koncepcja charyzmy jako kompleksu sił osobowości wzbudzających oddanie i posłuszeństwo w praktyce badawczej jest dużo ciekawsza i bardziej użyteczna poznawczo niż ujęcie ortodoksyjne.

ROZDZIAŁ II

UCZEŃ

1. Stawanie się uczniem, czyli socjologiczna teoria konwersji

Osobowość charyzmatyczna, choć rzadko pozostawia ludzi obojętnymi wobec swego wezwania, nie zawsze budzi posłuch. Dzieje historycznych ruchów religijnych wskazują, że w początkowych etapach działalności jedynie niewielu decydowało się podążać za prorokiem lub choćby uważniej przyjrzeć się jego postaci i przesłaniu. Zdecydowana większość słuchaczy podchodziła do przesłania Buddy, Jezusa czy Mahometa z dystansem i nieufnością. Założyciele religii początkowo gromadzili wokół siebie jedynie najbardziej oddanych uczniów, stanowiących pierwsze pokolenie i fundament przyszłej wspólnoty. Owi palatyni przejmowali najczęściej kierowniczą funkcję w stosunku do pozostałych wiernych, a przynajmniej cieszyli się znaczącym autorytetem. Ich niewielka liczba wskazuje, że poza oddziaływaniem osobowości charyzmatycznej musiały zadziałać inne czynniki, zarówno o naturze psychologicznej, jak i społecznej, które zdecydowały o przystąpieniu do ruchu.

Moment ten określany jest zwykle jako konwersja lub afiliacja do grupy religijnej i od dawna stanowi przedmiot szczególnego zainteresowania socjologii religii. Spośród kilkunastu koncepcji stosujących do tego zjawiska standardowe paradygmaty socjologiczne bądź tworzących swe idee na drodze indukcyjnej za najbardziej klasyczny (wielokrotnie testowany i rozwijany) jest uznawany schemat Johna Loflanda i Rodneya Starka (1965). Schemat ten przedstawia siedem etapów, z których każdy kolejny opisuje warunek zawężający krąg potencjalnych konwertytów. Jak w większości koncepcji opartych na teorii dewiacji, punktem wyjścia jest (1) stan napięcia czy frustracji, który w przypadku osoby o religijnym nastawieniu do rozwiązywania problemów skłania ją do (2) wejścia w rolę poszukiwacza. Gdy poszukiwanie nałoży się

w biografii kandydata na (3) jakiś punkt zwrotny, związany z (4) zerwaniem dotychczasowych więzi społecznych podtrzymujących dawną tożsamość, może uczynić go bardziej otwartym na zawiązanie emocjonalnych więzi z członkami danego ruchu religijnego. Ta więź jest „mostem”, po którym wstępuje on do nowej wspólnoty religijnej. Prawdziwym jej członkiem staje się jednak w wyniku intensywnych interakcji społecznych w konkretnej, codziennej rzeczywistości, czyli swego rodzaju „wystawienia” na oddziaływanie grupy wspierającej nowo przyjęte standardy (5-7).

Spośród innych koncepcji kładących nacisk na odmienne aspekty procesu afilacji szczególnie interesujące są koncepcje Theodore’a E. Longa i Jeffreya K. Haddena (1983), ujmujących to zjawisko jako proces socjalizacji, oraz Davida Snowa, Louisa A. Zurchera i Sheldon Ekland-Olson (1980), kładących nacisk na element interakcji. Te i inne koncepcje zostaną przedstawione w ujęciu syntetycznym.

a) Oderwanie od „bazy”

Liczne badania dowodzą, że religijna konwersja jest nie tyle zmianą osobowości, co zmianą tożsamości. Nasze społeczne tożsamości są podtrzymywane poprzez sieć relacji społecznych. Warunkiem zmiany tożsamości jest więc zerwanie lub przynajmniej poluznienie tych relacji (Bankston, Forsyth, Floyd 1981: 280-281). Społeczną sytuację potencjalnego rekruta opisuje kategoria „strukturalnej dostępności” (Snow, Zurcher, Ekland-Olson 1980: 792). Odnosi się ona do obserwacji, że „społeczne relacje mogą być mniej lub bardziej wymagające, jeśli chodzi o czas, energię i emocjonalne zaangażowanie” (ibidem: 793). W koncepcji tej zawierają się nie tylko warunki wstępne z klasycznego modelu Loflanda i Starka, ale również „punkt zwrotny”, w którym „wszystkie dawne linie działań zawiodły albo zostały zakłócone, i stanęli przed okazją bądź koniecznością zrobienia czegoś innego ze swym życiem” (Lofland, Stark 1965: 870), co mogło być spowodowane chorobą i przerwaniem kariery, przybyciem do nowego miasta, opuszczeniem przez dzieci domu rodzinnego, utratą pracy, fiaskiem w biznesie, niepowodzeniem w szkole czy ukończeniem jej. „Punkty zwrotne były sytuacjami, w których stare zobowiązania i sposoby działania zostały zmniejszone, a nowe uczestnictwo stało się pożądane i możliwe” (Snow, Zurcher, Ekland-Olson 1980: 870). Kryzysy życiowe zwiększają szansę konwersji nie dlatego, jak sądzą krytycy „sekt”, że obniżają odporność osób na manipulację, ale dlatego że pozwalają przeznaczyć więcej czasu i energii na realizowanie własnych aspiracji duchowych. Nie bez znaczenia jest tu również potrzeba więzi społecznych, która nasila się po zerwaniu dotychczasowych.

Strukturalną dostępność można opisać, wychodząc od szerszej, choćby uproszczonej, koncepcji struktury społecznej. Max Scheler wyróżnił dwie sfe-

ry życia społecznego: uwarunkowaną głównie popędowo i uwarunkowaną przede wszystkim duchowo, idealnie. Pierwszą określał jako „bazę” lub sferę realną, drugą jako „nadbudowę” lub sferę kultury. Ludzkie działania mają na celu albo zmianę w rzeczywistości, albo w sferze idealnej. Scheler wyróżnił ponadto trzy najbardziej podstawowe prapopędy człowieka i odpowiadające im fundamentalne struktury w „bazie” społeczeństwa, a tym samym dokonał syntezy myśli trzech myślicieli: Marksa, Nietzschego i Freuda, którzy poddali poszczególne prapopędy dogłębnej analizie. Marks kładł nacisk na strukturę gospodarczą, której podstawą jest, według Schelera, popęd zaspokajania głodu. Dla Nietzschego najbardziej fundamentalny był popęd władzy, rozwijający się w strukturę polityczną. Obiektem badań Freuda był natomiast popęd seksualny, którego społeczną konkretyzacją są struktury pokrewieństwa (rodzina, ród) (Scheler 1990: 5-9).

Zaspokajanie popędowych (podobnie jak duchowych) potrzeb jednostki przez struktury społeczne dokonuje się w ramach konkretnych relacji międzyludzkich, które tworzą sieć więzi społecznych, często o afektywnym charakterze (Lofland, Stark 1965: 872). Sieć ta utrzymuje jednostkę na jej miejscu w konwencjonalnej strukturze społecznej. Za rozwiniętymi motywacjami ekonomicznymi stają więc konkretne interesy, ale także przywiązanie do współpracowników i własnego zawodu. W strukturze władzy jesteśmy ograniczeni realnymi powinnościami i odpowiedzialnością za ludzi, którzy nam podlegają, oraz za konsekwencje naszych decyzji albo lojalnością i odpowiedzialnością wobec przełożonych. W rodzinie jesteśmy utrzymywani miłością i przywiązaniem, ale także oczekiwaniami ze strony tych, których nimi obdarzyliśmy. Osoba „strukturalnie dostępna” to zatem ktoś, czyje więzi ze społeczną „bazą”, jej trzema głównymi strukturami, są słabe, jeszcze niewykształcone albo zerwane.

Strukturalna dostępność w trzech podstawowych sferach jest pierwszym warunkiem intensywnego zaangażowania religijnego. Jest to dobrze widoczne w niektórych religiach tradycyjnych, a najwyraźniej zostało sformułowane w chrześcijańskich ślubach zakonnych. Ślub ubóstwa („Nie możecie służyć Bogu i mamonie” Łk 16, 13; „sprzedaj wszystko, co masz, i rozdaj ubogim, [...] potem przyjdź i chodź ze Mną” Łk 18, 22; „Tak więc nikt z was, kto nie wyrzeka się wszystkiego, co posiada, nie może być moim uczniem” Łk 14, 33) nakazuje wyrzeczenie się więzi ze sferą gospodarczą. Ślub posłuszeństwa, odrzucenie przemocy i nakaz pokory wyłącza ze sfery politycznej i walki o władzę („Oddajcie więc cesarzowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga” Mk 12, 15; „Królestwo moje nie jest z tego świata” J 18, 36). Ślub czystości nie tylko uniemożliwia założenie rodziny („są i tacy bezzenni, którzy dla królestwa niebieskiego sami zostali bezzenni” Mt 19, 12), ale wiąże się też z poluzowaniem relacji z własną rodziną pochodzenia („Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i siostr, nadto

i siebie samego, nie może być moim uczniem” Łk 14, 26). Również w buddyjskiej tradycji monastycznej zakłada się celibat, ubóstwo i oddzielenie od życia politycznego, które są realizowane poprzez przestrzenne odosobnienie.

Aleksander Hertz, analizując społeczne zaplecze ruchu charyzmatycznego, jakim był hitleryzm, wyróżnił dwie główne kategorie rekrutów: pierwszą stanowią „zdeklasowani”, czyli osoby, które z różnych powodów nie przynależą do struktury klasowej społeczeństwa i nie uczestniczą w działalności produkcyjno-materialnej, a drugą – bohema. Wyróżnił przy tym bohemę artystyczną, polityczną i bohemę uczących się.

Wyraz ten [...] sprowadza się znaczeniowo do pewnego stylu życia, właściwego pewnym środowiskom artystycznym i literackim. Zasadniczymi elementami tego stylu są: brak ustalonych źródeł zarobkowania i programowe odrzucanie cnót rentierskich, niepodporządkowanie się w sposobie bycia regułom obowiązującym w środowiskach o ustalonych podstawach materialnych. „Bohema” składa się z ludzi, którzy podkreślają swą niezależność od zasad życia „filisterskiego”, którzy w imię tej niezależności repulsywnie odnoszą się do „mieszczan”, „ludzi porządných”, „filiistrów” itd. Destabilizacja życiowa jest tu oceniana pozytywnie i to nie tylko z konieczności, ale jako pewien ideał stylu życia (Hertz 1994: 201).

Jakie były związki ze społeczną „bazą” tych, którzy podążyli za guru Kundalinim? Wśród osób, o których udało mi się zdobyć informacje na ten temat (51 osób), zdecydowana większość w czasie rekrutacji do Wspólnoty była studentami (14 osób), a w późniejszym okresie (kolejne generacje) uczniami (28) szkół średnich, rzadziej podstawowych. Do Wspólnoty przyłączyło się także 9 osób, które można zakwalifikować do środowisk w rodzaju bohemy. Niektóre z nich miały wprowadzić dość stabilną pozycję społeczną, lecz tylko w pojedynczych przypadkach była to pozycja w ramach struktury ekonomicznej społeczeństwa, zdarzali się natomiast nauczyciele, muzycy, osoby zaangażowane w harcerstwo czy ruch hipisowski. Osoby z tej kategorii wykazywały jednak dużą niezależność, co ostatecznie doprowadziło do ich marginalizacji we Wspólnocie, a w niektórych przypadkach nawet do usunięcia z niej. Najważniejszą kategorią okazali się studenci, którzy swą życiową karierę już na starcie związali z osobą Kundaliniego. Nie zetknąłem się natomiast z informacjami na temat osób, które wcześniej były zaangażowane w działalność ekonomiczną lub polityczną. W późniejszym czasie to się zmieniło, ale dopiero za sprawą Kundaliniego.

Większość moich rozmówców nie odczuwała silnej więzi z rodzicami, dlatego bez trudu przyszło im ją zerwać. W ich wypowiedziach często pojawiało się stwierdzenie: „raczej się mną nie interesowali” [X21]. Wiele osób z kategorii studentów podobnie opisywało swoje relacje z rodzinami:

Z rodzicami miałem słaby kontakt, moja żona jeszcze słabszy. Rodzice w przeważającej większości mają tę wadę, że nie umieją słuchać, są wszechwiedzący, chorują na punkcie swojego autorytetu, nie rozwijają się duchowo ani również bardzo

często intelektualnie. Tkwiał w swojej iluzji i myślał, że jak nas wyżywią, ubiorą i wykształcą, to zrobili max i jeszcze trochę.

Moi, kiedy z początku głosiłem im prawdy objawione, wyuczone w sekcie, zgasili mnie krótko, mówiąc, że Bóg to mi da, tak, na pewno. Ty się dziecko ucz, aby na chleb zarobić i głupstw nie opowiadaj. W domyśle – my wiemy najlepiej.

Mam pytanie. Kto zerwał kontakt pierwszy? Dziecko z rodzicami czy... [X1m].

Wiadomo mi jedynie o sześciu przypadkach rekrutacji osób zamężnych, przy czym tylko w dwóch współmałżonek nie zdecydował się na przyłączenie do grupy ze swym życiowym towarzyszem. Doprowadziło to jednak do poważnych napięć w małżeństwie, stawiających ostatecznie osobę zaangażowaną przed wyborem „Kundalini albo ja”.

Okres studiów czy szkoły średniej charakteryzuje się wyjątkowo wysokim poziomem strukturalnej dostępności: będący wówczas na utrzymaniu rodziców, wolni od większych trosk ekonomicznych, a jednocześnie emocjonalnie (a często także przestrzennie – w przypadku studentów studiujących w innym mieście) odrywający się od własnej rodziny pochodzenia, ludzie tacy dysponowali nadwyżką wolnego czasu. Skupieni na rozwoju duchowym lub intelektualnym, najczęściej niezwiązani jeszcze małżeństwem, a przy tym za młodzi, by pełnić jakiegokolwiek odpowiedzialne funkcje w hierarchii władzy, mieli stosunkowo dużą wolność wyboru. A jednak tylko nieliczni studenci i uczniowie decydowali się poświęcić swój wolny czas i energię na działalność, która sytuowała ich w orbicie wpływów Kundaliniego.

b) Oderwanie od „nadbudowy”

Rozluźnienie więzi z realną sferą społeczeństwa może prowadzić do intensywnego zaangażowania religijnego tylko wtedy, gdy wiąże się z określoną strukturą motywacji jednostki.

Często powtarzaną obserwacją o „idealizmie” ludzi wstępujących do nowych religii można wyrazić następująco: motywacje ukierunkowane na sferę idealną dominują u nich nad ukierunkowaniem na sferę realną. Chodzi oczywiście o dominację względną – rekruci z pewnością wykazują popędy ukierunkowane realnie, ale w danych okolicznościach życiowych są one mniej istotne niż ich potrzeby duchowe. Struktura motywacji ma zatem charakter względnie dynamiczny, przynajmniej w tym sensie, że możliwe są okresowe, trwałe bądź nie, przewartościowania.

W analizie takich przewartościowań istotne są oba poziomy: więzi społecznej i struktury motywacji. Realista (osoba o trwałej dominacji motywów popędowych) w przypadku nagłego zerwania więzi społecznych z „bazą” będzie dążyć do ich odbudowy, choćby w alternatywny, dewiacyjny sposób, np. gdy ktoś nagle stracił pracę, może założyć własną firmę lub przyłączyć się do

szajki oszustów; gdy ktoś utracił władzę w jednej strukturze, może rozpocząć karierę w innej; gdy ktoś zerwał więzi rodzinne, może dążyć do nawiązywania nowych relacji. Oczywiście, nagły kryzys może wywołać chwilowe osłabienie dominujących dotąd motywacji, wówczas motywacje duchowe mogą zyskać względną przewagę nad popędowymi.

W przypadku byłych członków Wspólnoty Kundaliniego pierwotny idealizm jest cechą rzucającą się w oczy, nawet jeśli niektórzy z nich wspominają go po latach z pewną goryczą:

Po 20 latach bezwzględnej posłuszeństwa z moich młodzieńczych pragnień pozostało już tylko wspomnienie [X1m].

Przejawiał się on w aspiracjach (zwykle jeszcze nieokreślonych) oraz kryteriach oceny ówczesnej rzeczywistości, również rodziców:

Rodzice w zasadzie przegrali swoje życie, nie mieli mi nic do przekazania [X21].

[...] nocne rozmowy o życiu, o Polsce, o tym, co zmienić, co poprawić. Tacy są młodzi. Urodzili się po to, aby się rozwijać, zmieniać świat. [...] Urodziłem się, aby kochać Boga i ludzi, sądzę, że tak jak wszyscy. Widziałem, jaki świat jest zły, fałszywy, niesprawiedliwy. Chciałem go zmienić. Oni też [X1m].

Trzeba zaznaczyć, że również sfera idealna społeczeństwa jest zróżnicowana, a największe znaczenie mają trzy struktury duchowe opierające się na odpowiednich instytucjach: sztuka, religia i nauka, z których każda zaspokaja inne potrzeby duchowe.

Najlepszym kandydatem do konwersji religijnej jest więc idealista o dominującej motywacji religijnej (choć często przesłanie nowych religii wykracza poza przekaz religijny, odwołując się także do innych wartości o charakterze idealnym). Tę właściwość osobowości ludzkiej Robert Emmons nazwał inteligencją duchową. Zwykle poszerzanie pojęcia inteligencji (inteligencja emocjonalna, społeczna, moralna, seksualna) nie jest zasadne, ale w tym przypadku chodzi o pewien sposób myślenia, a nie odczuwania – zdolność do myślenia o sobie czy o świecie w najbardziej ogólnych kategoriach, w perspektywie długoterminowych motywacji, a co za tym idzie nadrzędnych zasad, ostatecznych i absolutnych punktów odniesienia, wokół których „ludzie organizują swe życie, pogląd na siebie samego, cele i działalność” (za: Paloutzian, Richardson, Rambo 1999: 1071). Według Herberta Spencera, to właśnie jest cecha myślenia religijnego (Spencer 1896: 24; por. Kaczmarek 2007: 183-184).

Mówiąc o inteligencji duchowej jako synonimie potrzeby religijnej, nie trudno o uproszczenie: nie jest bowiem tak, że istnieje tylko jedna potrzeba religijna, która może być dowolnie zaspokajana.

Idealista o rozwiniętej inteligencji duchowej zostaje zwykle członkiem konwencyjonalnej organizacji religijnej, wstępuje do seminarium, zostaje zakonnikiem, zakonnicą lub mnichem, a przynajmniej zaangażowanym członkiem

świeckiego ruchu kościelnego. Aby możliwa była konwersja do alternatywnej grupy religijnej, musi zostać zerwana więź z konwencjonalnymi instytucjami religijnymi (czy nawet szerzej: kulturalnymi) społeczeństwa. Może to nastąpić na jednym z dwóch lub obu wyróżnionych poziomach: struktury motywacji i więzi społecznej.

Na poziomie struktury motywacji może zrodzić się poczucie nieadekwatności pomiędzy ideologią konwencjonalnej instytucji religijnej a potrzebami jednostki. Hipotezie istnienia trzech ogólnych funkcji religii (por. Kaczmarek 2007: 200-229) towarzyszy hipoteza istnienia odpowiadających im (przynajmniej) trzech różnych potrzeb religijnych: eksplikacji religijnych, więzi religijnych i udziału w religijnej mocy. Ludzie odczuwają potrzebę religijnego wytłumaczenia i nadania sensu swemu życiu i miejscu w świecie, potrzebę więzi z bytami nadprzyrodzonymi lub o nadprzyrodzonym charakterze oraz potrzebę czynnego lub biernego udziału w sakralnej mocy. Religie zaspokajają te potrzeby w różnym stopniu. W chrześcijaństwie człowiek zbawia się przede wszystkim przez miłość (potrzeba więzi), w buddyzmie przez poznanie (potrzeba eksplikacji), a religie helleńskie czciły bogów i herosów ze względu na ich *virtus/arete*, czyli moc (do tej ostatniej potrzeby odwoływał się np. hitleryzm). Naturalnie, religie bardziej rozwinięte (w przeciwieństwie do ich pierwotnych stadiów) czy obejmujące całe społeczeństwa (w przeciwieństwie do religii mniejszościowych) będą dążyły do zaspokojenia w swych ramach różnych potrzeb. Hinduistyczna trójca wyraża personifikację tych trzech aspektów: Brahma to symbol sensu, Wishnu – obiekt więzi, a Siwa – aspekt magicznej mocy.

Na istnienie wspomnianych potrzeb pośrednio wskazują badania Tadeusza Doktora, który członkom różnych grup religijnych zadawał pytanie o motywację przystąpienia do ruchu. Analiza czynnikowa odpowiedzi pozwoliła mu zgrupować je w trzy kategorie: motywacje sensotwórcze (związane z poczuciem sensu życia), afiliacyjne (związane z więziami w grupie) oraz związane z osobą lidera i satysfakcją z praktyk (Doktor 2002: 135-137). W moim ujęciu kult lidera stanowi bierną, a zaangażowanie w praktyki czynną formę dążenia do religijnej mocy (por. Kaczmarek 2007: 222-227).

Nieadekwatność między potrzebami religijnymi a systemem religijnym, do którego dana osoba przynależy, prowadzi ją do „herezji” – jak tradycyjnie określa się oderwanie od systemu na poziomie wierzeń. Z kolei gdy zostanie zerwana więź społeczna z członkami konwencjonalnej organizacji religijnej, następuje jednostkowa „schizma”. Taka osoba nadal będzie otwarta na religie o zbliżonej strukturze funkcji religijnych (najczęściej tej samej tradycji), jednak wyrażanych w ramach innych organizacji. Postawę taką odzwierciedla przykładowe zdanie: „Jezus – tak, Kościół – nie” czy poszukiwania „autentycznych chrześcijan” i zarzuty kierowane wobec religii dominującej o skostnienie, hipokryzję, rozmijanie się nauki i postępowania etc.

W przypadku Wspólnoty Kundaliniego, z racji dość znacznych różnic teologicznych w stosunku do religii konwencjonalnej, kandydaci rekrutowali się wyłącznie spośród poszukujących „heretyków”, którzy już wcześniej oddalili się na obu poziomach od Kościoła katolickiego czy w ogóle od konwencjonalnej religijności.

Otóż mniej więcej w wieku 13 lat przeżywałem swój pierwszy poważny „kryzys wiary”. W Kościele drażniła mnie rutyna, schematyczność, każda msza wydawała mi się taka sama, a przede wszystkim denerwowało mnie to, że, jak mi się wydawało, w Kościele mówiono jedno, a chrześcijanie robili drugie. [...] Pomyślałem sobie: skoro Bóg jest jeden, to nie jest ważne, jakim imieniem się Go nazwie, nie jest ważne, jaką religię się wyznaje, skoro i tak wszystkie modlitwy do niego trafiają. I zacząłem szukać religii, która by mi odpowiadała. Pociągała mnie egzotyka, tajemniczość i wszelka niezwykłość, co spowodowało, że zacząłem się interesować kulturą starożytnego Egiptu, a potem przechodziłem jeszcze kolejno krótkotrwałe fascynacje: judaizmem [...], buddyzmem i taoizmem [X24].

Kundalini przez pewien czas kierował swe przesłanie również do uczestników hipisowskiej pielgrzymki ks. Andrzeja Szpaka. Tak opisują oni swoje reakcje:

Nie przyłączyłem się do Kundaliniego (ani do jego uczniów) ze względu na mój katolicki światopogląd i na wiarę, że pełnia objawienia jest w Kościele katolickim. Odnosiłem nieodparte wrażenie, że Kundalini instrumentalizował religię katolicką i interpretował wyrwane z kontekstu prawdy wiary, przykazania i przepisy kościelne w sposób prowokacyjny [Zm3].

Jako katolik nie akceptowałem tego, że zrównywał się z Jezusem [Z1].

Również inni informują, że na pielgrzymkach „ludzie słuchali go z przemrużeniem oka” [Z24], czego potwierdzenie można znaleźć w książce *Mistycy i narkomani*, która jest niezbyt dokładna pod względem faktograficznym, ale dobrze oddaje atmosferę wokół samozwańczego proroka i stosunek odbiorców do jego osoby:

Wariat i na pewno źle skończy. Ale właściwie fajny człowiek. Cała jego nauka to pasmo błazeńskich kawałów. I to mądrych i pouczających. Gorsza sprawa, że ma tych uczniów, którzy wciąż ze śmiertelną powagą tłumaczą sobie, co mistrz chciał naprawdę w swych naukach powiedzieć i w imię jego nauk chcą podbijać świat [ZA41: 154].

Inne osoby, dla których katolicyzm pozostawał istotnym punktem odniesienia, a które nieopatrnie zaangażowały się w działalność jednej z inicjatyw Wspólnoty Kundaliniego, gdzie jej ezoteryczny charakter był ukrywany, bądź osoby nieświadome mesjańskich roszczeń lidera z racji niskiego stopnia w hierarchii, dowiadując się tego, występowały ze Wspólnoty (np. X37, który opisał jeszcze trzy podobne przypadki, również X24 o takim wspominał).

2. Okres poszukiwania

Osoba oderwana od społeczeństwa zarówno na poziomie „bazy”, jak i „nadbudowy” religijnej, mająca rozbudzone potrzeby religijne, wchodzi w okres poszukiwania. Na etap ten zwrócili uwagę w swym klasycznym modelu Lofland i Stark (1965: 868), natomiast został on szczegółowo rozwinięty przez Rogera A. Strausa. Poszukiwanie odbywa się według następującego wzoru:

- szukanie po omacku wstępnych wskazówek: wśród znajomych, w literaturze, w mediach, na publicznych spotkaniach oraz uświadomienie sobie, czego się tak naprawdę szuka i czego oczekuje,
- stopniowe i bardziej świadome konkretyzowanie poszukiwań, wybór spotkań, na które warto pójść, i guru, których warto sprawdzić,
- sprawdzanie poszczególnych ofert poprzez uczestnictwo w wykładach czy mniej formalnych spotkaniach (Strauss 1979: 162).

Zdecydowana większość rekrutów do Wspólnoty Kundaliniego w swych duchowych poszukiwaniach wykroczyła poza granice konwencjonalnej religijności. Wskazują na to choćby okoliczności, w jakich poznali swego mistrza. Dla osób z pierwszego pokolenia były to najczęściej wykłady na temat praktycznego zastosowania jogi i innej wiedzy ezoterycznej w codziennym życiu (spośród moich rozmówców: X13, X16, X1i; w tym okresie był to główny sposób pozyskiwania zwolenników). Niektórych uczniów Kundalini przejęła z konkurencyjnych inicjatyw ezoterycznych, takich jak organizacje psychotroniczne, astrologiczne czy sekcje sztuk walki. Charakterystycznym rysem jego działalności we wczesnym okresie była bowiem dążność do konfrontacji z innymi autorytetami w dziedzinie ezoteryki. W większości przypadków dążył do odebrania konkurentowi autorytetu, używając zarówno argumentów racjonalnych, jak i oddziałując własną osobowością. Niewątpliwie uczestnicy tych inicjatyw, z których kilku zostało później uczniami Kundaliniego, pozostawali w dość luźnym związku z katolicyzmem (a nawet poza nim), który zasadniczo odrzuca wszelkie praktyki ezoteryczne, czego nie zawsze byli świadomi mniej zaangażowani wyznawcy.

Wbrew pozorom dotyczy to również sztuk walki, które o tyle interesowały Kundaliniego, o ile były traktowane jako orientalna technika rozwoju duchowego czy praktyka ezoteryczna. Zwłaszcza w drugiej i trzeciej generacji wiele osób dostało się do Wspólnoty Kundaliniego poprzez sekcje sztuk walki prowadzone przez jego uczniów. Stosowano wówczas mechanizm stopniowego wtajemniczania – dopiero po pewnym czasie adepci dowiadywali się, że ich sekcja stanowi element szerszej struktury, a przekazywana im od początku wiedza ezoteryczna (jak i sporo praktycznej mądrości) jest tylko wariantem większego systemu ezoterycznego. Szkolenie kładło nacisk na te elementy tradycyjnej orientalnej praktyki dydaktycznej w tych systemach, które harmonizowały

z nauczaniem Kundaliniego: samodyscyplina, konieczność opanowania popędów, troska o ciało, zdrowie, twardość charakteru, zdolność do przekraczania siebie, panowanie nad energią chi, a nade wszystko osobista i oparta na pełnym autentyzmie relacja z mistrzem. Dlatego adepci kung-fu à la Kundalini, jeśli decydowali się pozostać w tych ramach, czynili tak dlatego, że zaspokajano tam ich potrzeby o charakterze duchowym, których nie zaspokajał dominujący Kościół i których nie mogły zaspokajać mniej ezoteryczne wersje kung-fu.

Na podstawie okoliczności rekrutacji można wysnuć wniosek, że w pierwszym pokoleniu Kundalini kładł większy nacisk na potrzebę sensu, którą zaspokajał, dzieląc się własną wiedzą ezoteryczną. W mniejszym stopniu, choć silniej niż w pokoleniach uczniów jego uczniów, odwoływał się do potrzeby więzi, głównie poprzez mesjańskie elementy swego nauczania, ukazujące konieczność ratowania ludzkości, służby ludziom i tworzenia autentycznej wspólnoty. W kolejnych pokoleniach na pierwszy plan wysuwała się potrzeba autorytetu i mocy, którą uczniowie zaspokajali poprzez rygorystyczne szkolenie wzmacniające siły ich osobowości, przebiegające jednocześnie w relacji ścisłego podporządkowania osobie będącej niekwestionowanym autorytetem. Treści związane z sensem i więzią pojawiały się wtedy jako element kolejnych „stopni wtajemniczenia”, którym często towarzyszyło poznanie osób z wyższych szczebli hierarchii.

W strategiach rekrutacyjnych Wspólnoty Kundaliniego (pierwotnie jego samego) można więc wyróżnić trzy zasadnicze etapy:

1. W latach 70. i na początku 80. nacisk był kładziony na wiedzę ezoteryczną i odwoływał się do środowisk z nią związanych. Oto relacje uczestników:

[Nasze środowisko przed spotkaniem z Kundalinim] przeszliśmy od radiestezji, to była pierwsza rzecz, uczyliśmy się tego, szkoliliśmy się wszędzie, to było nasze zainteresowanie, później Leszek Weres [szkoła astrologii] [...], pierwsze kontakty [z Kundalinim] to były tylko takie wykłady, kontakty, spotkania, przyjazdy, wykłady, on robił wykłady, bardzo dużo wykładów robił w [...]. Był taki okres, kiedy on przyjeżdżał dosyć często i robił wykłady. A później już takie były spotkania bardziej, że tak powiem, osobiste [...] bardzo szybko przeszliśmy do takich grup mniejszych. [...] To wyszło od tych dzieł Bô Yin Râ [x1i].

Poznałem Kundaliniego w 82 roku, prowadził on zajęcia z radża jogi w ośrodku jogi [...]. Zapisalem się tam z kolegami, byłem w 2 kl. liceum. Zostałem ja i jeszcze jeden kolega. Interesowałem się jogą, szukałem tego. Wtedy była to tylko joga, bez żadnego prania mózgow [X16].

To było też od razu powiedziane: to będzie kosztowało pracę, to będzie kosztowało wysiłek i pracę i to było autentyczne. Nie było obiecywania nie wiadomo czego. Takie były początki, to się zaczynało tematem, teraz ci nie powiem, były poruszały różne wątki, „Helena” prowadziła kurs astrologii, na który się załapałem. [...] Było to coś, czego bym się nigdzie indziej nie nauczył, bo nigdzie takiej szkoły nie było. Takiej szkoły, takiej wiedzy. Tak że to było to, co mnie przyciągało [X1b].

Zapytana o źródło atrakcyjności Wspólnoty Kundaliniego inna uczestniczka następująco opisuje swoje ówczesne motywacje:

Mnie osobiście [przyciągały] relacja do duchowości / kobiecości / absolutu, poszukiwanie odpowiedzi na dokuczliwie dręczące pytania o sens życia, takie sprawy [X1a].

2. W połowie lat 80. poszukiwanie uczniów ukierunkowane było już nie tylko na przekaz wiedzy, ale także na budowanie struktury:

Kundalini się z nimi musiał zetrzeć w jakiś sposób, sprawdzić, czy nadają się do jego celów budowania pewnej nieformalnej grupy jak on nazywał to „mafii pozytywnej”, która miała za zadanie ośwładnąć czy też przejąć w sposób nieformalny władzę czy wpływy, no i odkręcić pewne bardzo niesympatyczne, co do dzisiaj się dzieje niestety, trendy w polskiej i światowej polityce, gospodarce, nauce. Czyli cele bardzo, bardzo, bardzo szczytne, bardzo wartościowe, coś co mnie bardzo odpowiadało i wielu, wielu moim znajomym w tym czasie [X13].

Kolejny rozmówca – typowy przypadek poszukiwacza – dotarł do Wspólnoty Kundaliniego stosunkowo późno, gdy w grupie dominowała już trzecia forma rekrutacji:

[...] generalnie, przed trafieniem do Kundaliniego, obracałem się w dwóch środowiskach: New Age, tzn. tam wszystkie jogi, joga nie joga, radża-joga, tantra-joga, tego śmego cały ten układ, który wtedy był bardzo żywotny i rozbudowany, plus ruch ekologiczny [...], w ogóle z domu byłem ateistą. Ja się o Kundalinim dowiedziałem i on mnie coraz bardziej interesował, dlatego że po prostu w tym zalewie idiotyzmu, który się działo na tej scenie ezoterycznej i tych jakiś zabobonów, w które ludzie wiesz, tak całkiem na happy i w ogóle bezkrytycznie się pakowali, że wiesz, ja słyszałem tutaj od jednego faceta, że albo coś tam UFO mu wylądowało na balkonie, a drugi facet mi opisywał, że wiesz, kot nie ma czakramów, bo on energię kosmiczną zlizuje z sierści i po prostu, jak się słuchało takich rzeczy zupełnie serio i się potem słyszało o Kundalinim, to człowiek zaczynał nabierać takiego przeświadczenia, że jeżeli ma taką potrzebę w ogóle zajęcia się jakimiś, tam nie wiem..., a ja miałem, to nie powinien się bawić w Akademię Życia Lucyny Winnickiej czy w jakieś tam Polskie Towarzystwo Psychotroniczne, tylko właśnie szukać kontaktu z tym Kundalinim, który robił coś, co się po prostu różniło od tego [X28].

3. W latach 90. do rzadkości już należały przypadki otwartej rekrutacji dokonywanej osobiście przez Kundaliniego, jego uczniowie natomiast przeprowadzali ją za pośrednictwem rozmaitych inicjatyw, które zakładali bądź w które angażowali się z racji swych zainteresowań. Były to np. wspomniane sekcje sztuk walki, zajęcia z psychodramy, organizacje ekologiczne, a nawet kółko komputerowe. Oczywiście, w inicjatywach, których sami nie kontrolowali, ich rola sprowadzała się do wyłuskiwania ciekawszych osób i indywidualnego nauczania ich lub odsyłania do innych osób (funkcjonalnych mistrzów) we Wspólnocie Kundaliniego. Również wśród zrekrutowanych na tej drodze przeważają poszukiwacze.

Szukałem czegoś dla siebie, interesowałem się zen, był okres (rok), kiedy interesowałem się nawet satanizmem (biernie), potem psychotroniką, uczęszczałem na

kursy doskonalenia umysłu, które prowadził Stefański, ale przede wszystkim ten Wołochowski czy jakoś tak, to on demonstrował te prądy, o których mówiłem ostatnio. Niezbyt mi się tam podobało [...]. Te kursy to było wprowadzanie się w różne stany refugium, transy mające uaktywnić inne fale mózgowe. Skończyłem też kurs astrologii. W owym czasie, pamiętam, natrafiłem w gazecie, chyba w „Przekroju” na artykuł o jakiejś wspólnotce, która odcięła się od cywilizacji, chciałem nawet tam pojechać (to było za granicą) [X21].

Pierwsze zainteresowania elektroniką, potem joga, medytacje i techniki oddechowe, wegetarianizm, długowieczność. [...] Ja trafiłem na nich, poszukując w okresie nastoletnim autorytetów, nauczycieli, drogowskazów. Praktykowałem w różnych grupach powstałych na fali ogólnego entuzjazmu pod koniec umierającego w Polsce komunizmu. Byłem wtedy świeżo po rebirthingu i poszukiwałem chyba czegoś mocniejszego, nowego. A ja spotkałem ich na spotkaniu Ananda-marga w domu kultury na Goldoniego w Warszawie [X2g].

Wśród osób z drugiego i trzeciego pokolenia uczniów, przyciągniętych zwłaszcza sztukami walki, często pojawia się motyw poszukiwania mocy.

[...] oczywiście jak każdy chłopak w tamtym czasie chcący być kimś, jakby to powiedzieć, marzy o wielkiej sile czy o jakiś tam, pewnych umiejętnościach, rozpoznałem, przyszedłem na pierwszy trening [X37].

Inny uczestnik, luźniej związany z grupą:

[...] to była pierwsza klasa, chodziłem na [treningi innej sekcji sztuk walki] przez cały rok i tam się zainteresowałem tym wszystkim, i tam była duża podbudowa teoretyczna itd., itd. [...], cały czas to odbierałem pod kątem sztuk walki, treningów, a nie żadnych takich pierdół. Bo w zasadzie do tej pory mnie tam na tyle nie interesowały, nigdy mnie jakoś tam nie interesowały jakieś takie..., to co potem tam było, te doświadczenia mistrz – uczeń, no to tak siłą rzeczy [X29].

Dziś już nie pamiętam o co były te bójkі. Fakt, że moja odwaga (czy też zuchwałość) przerastała moje siły, choć byłem najniższy w klasie. [...] Tak czy inaczej w momencie gdy w mojej własnej szkole zobaczyłem ogłoszenie o zapisach na kurs samoobrony, nie wahałem się długo [X24].

Interesowałem się sztukami walki. Na „Osiedlu” mieszkał „Amos” no i [...] my to obserwowaliśmy, każdy chciał z nimi ćwiczyć [X3h].

[...] no i tam poszedłem na zasadzie, że chciałem z nim ćwiczyć, przyciągnął mnie na sztuki walki w sumie. I w sumie wiesz, spełnił moje marzenia, chciałem zawsze ćwiczyć, uprawiać sztuki walki [X3j].

Oczywiście, nie wystarczy samo poczucie adekwatności potrzeb religijnych jednostki i przestania grupy – musi nastąpić empiryczny fakt spotkania.

3. Kanały rekrutacji

Snow, Zurcher i Ekland-Olson (1980: 789-790) zaproponowali klasyfikację kanałów rekrutacji według następujących kryteriów: miejsca publiczne / miej-

sca prywatne; bezpośrednio (*face-to-face*) / pośrednio (np. radio, TV). Na tej podstawie wyróżnili cztery możliwe kanały:

- rekrutacja w miejscach publicznych przez relacje *face-to-face*,
- promocja poprzez zinstytucjonalizowane mechanizmy komunikacji,
- wśród obcych przez rekrutację od drzwi do drzwi,
- wśród własnych znajomych spoza ruchu (ibidem: 795).

Różny jest stopień efektywności rekrutacji poprzez te kanały. Najbardziej skuteczny jest ostatni sposób, który może być jednak stosowany głównie przez ruchy mało ekskluzywne i restrykcyjne. Te, które wymagają radykalnego zerwania z dotychczasowym życiem (a zatem zerwania dawnej sieci powiązań osobistych), zamknięte, izolowane grupy o charakterze komunalnym, muszą poprzestać na znacznie mniej efektywnych kanałach publicznych (ibidem: 791). Istotnym momentem całego procesu jest nawiązanie osobistej relacji z członkami grupy. „Charakterystyka społeczna stwarza zbiór kandydatów dostępnych konwersji, ale czy ci ludzie rzeczywiście staną się konwertytami, zależy od procesów społecznej interakcji” (Snow, Machalek 1984: 182).

Potwierdzenie tych ustaleń w pewnej mierze można odnaleźć we Wspólnocie Kundaliniego. Sam Kundalini w zasadzie nie korzystał z sieci relacji osobistych (nikt nie jest prorokiem we własnym kraju), był więc zmuszony organizować publiczne wykłady lub pokazywać się w miejscach publicznych. Jego uczniowie jednak, zwłaszcza w pierwszym okresie swego zaangażowania, które nie przybrało jeszcze formy totalnej, często przyciągali do ruchu swoich przyjaciół i znajomych.

Lofland i Stark uważają, że często „ostateczne nawrócenie jest zaakceptowaniem poglądów swego przyjaciela” (Lofland, Stark 1965: 871). Przekaz religijny przebiega wtedy torami uprzednio istniejących więzi społecznych (ibidem), w których, według Straussa, „istniejąca uprzednio lub pojawiająca się przyjaźń może mieć znaczenie instrumentalne dla *obu stron*” (Strauss 1979: 163).

W zebranych relacjach często pojawiają się przykłady, że świeżo „nawrócona” osoba na fali entuzjazmu rekrutuje swego znajomego. Zdarzało się, że chłopak wciągnął swoją dziewczynę [X13], szkolny kolega kolegę [X1b, X37] czy znajomy znajomego [X28]. Zwykle jednak polegało to nie na samodzielnym „werbunku”, ale na zaproszeniu na spotkanie z mistrzem, czyli zaaranżowaniu odpowiedniej sytuacji.

„Adolf” już wtedy na pewno [ich] znał. Tam mi opowiadał, wiesz. [...] I potem było jakoś tak, że mówił, że poznał superludzi, że tutaj, bo jeszcze się okazało, że do tej samej szkoły chodziliśmy, do technikum, bo ja go nie znałem wcześniej, on był ode mnie rok starszy, czyli był jakby rok wyżej. Być może gdybym do tej szkoły nie chodził, to by się wszystko po kościach rozeszło, ale ten zaczął tam, wiesz, się spotykać, super tego i mnie zapraszał na treningi [X29].

Ci, którzy byli nieco bardziej zaawansowani, początkowo sami wtajemniczali swoich znajomych, wchodząc z nimi często w relację mistrz – uczeń. Nie

było to łatwe, gdyż wymagało zmiany dotychczasowego układu wzajemnych relacji. Dopiero po pewnym czasie przedstawiali lub przekazywali ich swym przełożonym [X24].

[...] nie wiem, czy nie był to okres kilku miesięcy nawet kiedy tylko z „Amosem” pracowałem, w sumie był moim kolegą od czwartej klasy podstawówki [...] tak że to było mi trudno zaakceptować, że on nagle z poziomu mojego kumpla będzie moim szefem. No, ale doszliśmy do tego poprzez treningi, poprzez samą filozofię sztuk walki, gdzie musiał być ten, kto więcej umiał, no i sterował. No, jakoś z oporami doszliśmy do tego [X22].

Oprócz przyjaźni podłożem konwersji była najczęściej relacja lojalności i oddania wobec autorytetu charyzmatycznego. Zawiązanie tej relacji pod wieloma względami przypomina zakochanie i rządzi się podobnymi prawami (por. Wright 1991: 133).

4. Wzajemne testowanie

Gdy dojdzie do spotkania między poszukującym a członkiem grupy, następuje wzajemne testowanie – poszukujący sprawdza, czy grupa reprezentuje coś, co zaspokoi jego potrzeby, a grupa sprawdza, czy nadaje się on i będzie przydatny w realizacji celów grupowych. W zależności od wyniku tego sprawdzianu poszukujący albo szuka dalej, albo angażuje się głębiej. „Jeśli obie strony – grupa i jednostka – stwierdzą, że interakcja zaspokaja minimalny poziom satysfakcji, wzrastają poziomy zaangażowania w siebie nawzajem obu stron, pozwalając jednostkowemu rekrutowi wejść w fazę socjalizacji” (Richardson 1993; por. Strauss 1979: 163).

W wielu wywiadach powtarza się doświadczenie zgodności między tym, co oferowała Wspólnota Kundaliniego, a tym, czego oczekiwał poszukujący:

[w moim przypadku trafił na człowieka] ciekawego pewnych nowości, pewnych rzeczy związanych z tak zwanym rozwojem duchowym, ponieważ na to byłem nastawiony i oczekiwałem wręcz podświadomie takiego spotkania, więc on dokładnie trafił w moje oczekiwania, a ponieważ trafił, więc byłem kupiony w tym samym momencie [X13].

Innym razem było to potwierdzenie tego, do czego kandydat sam już w swych poszukiwaniach doszedł.

[...] mówił rzeczy rozsądne, dotyczące pracy nad sobą, pewnych wymagań, identyfikacji z rolami mężczyzny i kobiety, mówił o tym, jak bardzo zaburzona jest rola mężczyzny, jak Polska jest krajem bez mężczyzn, i to wszystko zgadzało się z moimi obserwacjami, to było trafne i roztropne [X15].

[...] jak już poznałam „Bogusława”, to nie musiał mnie za bardzo do niczego przekonywać, byłam już gotowa – źle się czułam z papierosami, alkoholem, właściwie automatycznie to odrzuciłam. To, co miał mi do zaproponowania, to było właśnie to, co chciałam robić [X21].

Kompetencja guru wykraczała zdecydowanie poza to, co uczeń już wiedział, inaczej trudno byłoby uzasadnić dalsze nauczanie. Zawiązywała jednak pierwszą nić porozumienia i zaufania, dzięki której kształtowała się dalsza relacja, a przekaz zyskiwał charakter jednokierunkowy:

[...] chociaż byliśmy osobami wykształconymi, przeszliśmy różne takie szkolenia, poszukiwania, to akurat on umiał odpowiedzieć na pytanie, [...] bo tylko on tam był tą atrakcją dla człowieka i taką poznawczą atrakcją i taką emocjonalną, takim [...] nagraniem nieczytelne] tej wiedzy, aż przytłaczającej, bo cokolwiek człowiek nie zapyta, w którym miejscu by się nie znalazł, o co by się nie zaczął pytać, to on już wiedział na pewno, on to czytał, znał, zacytuje z tego wszystkiego, każde źródło przez niego zostało przebadane [X1i].

Upřednie studia z literatury przedmiotu, jakie były zwykle udziałem poszukiwaczy, przygotowywały nie tylko do przyjęcia treści, które Kundalini głosił, ale również jego kontrowersyjnych technik dydaktycznych:

I jakby ja za pierwszym razem trafiłem i jakby nie rozczarowałem się, no bo jakby wstępnie, różnymi lekturami ja byłem przygotowany na to, że to tak właśnie miało wyglądać, łącznie tam z próbami, z ograniczaniem intelektu, z jakimiś surowymi warunkami życia, z wyczerpywaniem się, z tego... to po prostu trafiało na podatny grunt. Jakby wstępnie byłem do tego przekonany. Na przykład to, że ja byłem, będąc takim no na pół-punkiem, na pół-hipisem, byłem całkowitym abstynentem, mi to odpowiadało, i jak trafiłem do Kundaliniego, to jakby to było potwierdzenie tej mojej postawy, to znaczy ja się tego nie nauczyłem od niego, nie od niego to wziąłem, ale jakby on mi to uporządkował, dlaczego to jest tak, a nie inaczej [X28].

Pamiętajmy jednak, że wiele spotkań z Kundalinim kończyło się tak:

Kundalini przyjechał i ostatecznie zapytał nas o deklaracje i chęć wstąpienia do organizacji. Ja i „Jeremi” odmówiliśmy [X4m].

Interesujący są jednak ci spośród słuchaczy, którzy uznawali ofertę za zadowalającą. Z pewnością nie było tak, że adekwatność między ich przekonaniami a ofertą grupy była zupełna, musiała jednak dotyczyć przynajmniej kilku kluczowych elementów, o szczególnym dla rekruta znaczeniu, które sprawiały, że pomijał on te wykazujące rozbieżności.

5. Formacja

W rezultacie wstępnej pozytywnej wzajemnej oceny zawiązuje się coraz bardziej intensywna interakcja, w której członkowie danej grupy pomagają rekrutowi bardziej się zaangażować (Strauss 1979: 163). Interakcje między grupą a nowym członkiem, mające charakter procesu socjalizacji, opisuje model Theodore'a E. Longa i Jeffreya K. Haddena. Zgodnie z nim, w ramach socjalizacji zachodzą równoległe dwa procesy: uczenie rekruta jak być członkiem grupy oraz umieszczenie go w jej strukturze.

Pierwszy proces polega na przedstawianiu nowicjuszowi wymagań członkostwa (w co trzeba wierzyć, jak się zachowywać, jakich norm przestrzegać, z czym jest związane uczenie się odpowiedniego języka) oraz na jego kształtowaniu, które polega „na zastosowaniu sankcji, pozytywnych i negatywnych w stosunku do zachowań nowicjusza” (Long, Hadden 1983: 7).

Proces drugi, czyli wcielanie, przebiega od rekrutacji, oceny wartości kandydata do „kierowania nowicjuszy na określone pozycje, wspierania i rekomendowania ich na te pozycje” (ibidem). Często łączy się z jakimś rytuałem czy formą „spalenia mostów” (Strauss 1979: 163).

Jak w przypadku każdego procesu socjalizacji, grupa socjalizująca stara się wyeliminować alternatywne wpływy (również w klasie szkolnej zamknięte są okna, gdy na boisku rozgrywa się mecz, zakony stosują klauzurę, okresy odosobnienia, a wojsko skoszarowanie czy obozy szkoleniowe). Często demonizuje się ten aspekt izolacji w ramach „sekt”. Warto jednak podkreślić, że w większości nowych religii izolacja nie jest stosowana na większą skalę niż w innych grupach społecznych, z drugiej strony, jak powiada Richardson:

[...] znaczące badania pokazały, że wielu potencjalnych rekrutów już miało słabe więzi ze swymi rodzinami i strukturami wierzeń. Kombinacja wysiłków grupy w izolacji i indywidualna gotowość, by zostać izolowanym, czasami wytwarza sytuację, w której pozostaje niewiele albo tylko słabe więzi z kimkolwiek na zewnątrz rekrutującej grupy. Takie okoliczności pozwalają na większy wpływ ze strony różnych nacisków grupowych, które mogą się rozwinąć wewnątrz grupy (Richardson 1993).

Proces ten nie jest więc tak jednostronny, jakby sugerował model socjalizacji. Również rekrut wpływa na grupę i usiłuje ją przystosować do swoich potrzeb, a przynajmniej znaleźć w niej miejsce, które mu najbardziej odpowiada:

Jest to okres wzajemnego przystosowania się, ale jednocześnie stopniowego wyzbywania się pierwotnych złudzeń, charakterystycznych dla początkowego zauroczenia, które Wright określa mianem „miesiąca miodowego”. Teraz oczekiwania sprowadzone są do bardziej realistycznego poziomu, ma miejsce uświadomienie sobie konieczności zaangażowania i ciężkiej pracy. To pierwsze rozczarowanie nie od razu jednak prowadzi do odejścia (ibidem).

W przypadku grup ezoterycznych, do których należała Wspólnota Kundaliniego, istotnym elementem socjalizacji był proces wtajemniczania, czyli ujawniania struktur i celów grupy. Wiedza ta jednak do końca pozostawała niepełna. W trakcie wywiadów prosiłem niektórych rozmówców o narysowanie struktury grupy. W przygotowanych przez nich schematach widoczne były różnice w zakresie wiedzy o strukturze Wspólnoty Kundaliniego, zwłaszcza odnoszące się do stopni hierarchii oraz podgrup. Dotyczy to głównie osób niżej usytuowanych. O ile wszyscy wiedzieli, kim jest przełożony ich przełożonego, często posiadali też pewną znajomość innych osób na poziomie wyższym od swojego, o tyle jednak nie znali, a nawet nie wiedzieli o istnieniu osób

będących na podobnym co oni poziomie w innym oddziale Wspólnoty. Nawet osoby będące bezpośrednimi uczniami Kundaliniego miały ograniczoną wiedzę na temat osób usytuowanych niżej w hierarchii, ale im niepodlegających. Zdobywanie wiedzy o strukturze w większym zakresie następowało w trakcie działalności (gdy zdarzało się, że podgrupy musiały współpracować), niż było rezultatem świadomego informowania. Każdy członek Wspólnoty otrzymywał zatem tyle wiedzy, ile wymagało powierzone mu zadanie, inną wiedzę zdobywał na własną rękę.

Ze względu na dostęp do informacji odróżniali się przede wszystkim początkujący rekruci, których świadomość struktury Wspólnoty Kundaliniego ograniczała się do znajomości własnych przełożonych, do czasu, gdy zostali uznani za gotowych, by poznać osoby wyższego stopnia – zwykle bezpośredniego przełożonego ich mistrza. Wówczas dowiadawali się też o istnieniu Kundaliniego. Wtajemniczenie w cele Wspólnoty nie stanowiło odrębnego procesu, ale było równoznaczne z przekazywaniem zasadniczych wartości wspólnych grupy i przydzielaniem konkretnych zadań.

a) Próba

Zasadniczym instrumentem dydaktycznym służącym do formowania członków Wspólnoty Kundaliniego była „próba”. Termin ten daleki jest od jednoznaczności. Należy przyjąć, że określano nim każde świadome oddziaływanie dydaktyczne mistrza na ucznia.

Niezbędnym elementem próby było „odebranie wniosków”, które polegało na tym, że na zakończenie każdy z uczestników miał wobec mistrza prowadzącego powiedzieć, jakie wnioski wyciągnął z próby, jakich przeżyć doświadczył, czego się nauczył. Wnioski te były potem również spisywane i przekazywane przełożonym.

[...] każdą rozmowę, po której później były wnioski, można nazwać próbą [X22].

Po próbie każdy po kolei mówił „wnioski”, czyli to, co przeżył z tej próby [X24].

Można zauważyć stopniową ewolucję formy, jaką w swej zasadniczej części przybierały próby. Dojrzałą formę zyskały na początku lat 80., od kiedy Kundalini zainteresował się praktykami dydaktycznymi Gurdżijewa. Relacje dotyczące wcześniejszych okresów mówią jedynie o wykładach i rozmowach. Pod wpływem książek Gurdżijewa Kundalini zaczął eksperymentować z technikami pedagogicznymi bliższymi nauczania sytuacyjnego. Klasyczna próba polegała na postawieniu ucznia w sytuacji trudnej, niekonwencjonalnej, wybijającej ze świadomości właściwej rzeczywistości życia codziennego.

[...] to, co ja przeżywałem, to były próby kilkudniowe braku snu, [długotrwałe] stanie na przykład na baczność [X13].

Kundalini robił próby. I te próby to rzeczywiście było coś takiego, że to były takie dziwne sytuacje, w których człowiek nie wiedział, jak się zachować. To tak jak na dzień dobry tam [uczniowie Kundaliniego] mi tyłek skopali, krzycząc „Masz jaja czy nie masz jaj?!”, to jakby tak miało mnie od razu wdrożyć w ten szybszy rozwój, że mnie to od razu tak energetycznie naładowało, bo jakby ja obrażeń jakiś w czasie tej bójki nie odniosłem poważnych. Okulary mi połamali, bo wtedy się mówiło, że noszenie okularów to jest przejaw lęku, bo człowiek zakładając okulary jakby zakłada maskę, nie ma swojej autentycznej twarzy, wobec czego oni mi te okulary zniszczyli [X28].

Kundalini kiedyś zdarł ze mnie ubranie [...] zostało podarte mi praktycznie całe ubranie i zostałem nagi. I wtedy mi powiedział, że taką próbę przeszło tylko kilku najbliższych jego uczniów. [...] próby, gdzie były objane mięśnie czy zakazy jedzenia, głodówki [X22].

Było to u „Arnolda” w domu. Kazał nam napiąć maksymalnie mięśnie, gdy już nam się wydawało, że napięliśmy, kazał napiąć jeszcze mocniej i jeszcze mocniej, aż do absolutnych granic możliwości. Mistrz sprawdzał napięcie, uderzając nas w napięte mięśnie. Wtedy czułem, jak ciepło, a właściwie gorąco zaczyna ogarniać mnie od podstawy kręgosłupa. Potem kiedyś dowiedzieliśmy się, że stan takiego maksymalnego napięcia nazywa się hille i jest jednym z czterech „stanów rzeczywistych” [X24].

W późniejszym czasie pojęcie „próby” uległo rozszerzeniu, zwłaszcza w wydaniu uczniów Kundaliniego. Zaczęło obejmować rozmowy, wykłady i wszelkie korekty działań ucznia w codziennym funkcjonowaniu.

[...] próby Kundaliniego to rzeczywiście były happeningi, można się było, nie wiem, nadziać na różne ciekawe rzeczy, nigdy nie było wiadomo, co się stanie. I naprawdę to były sprawy takie, że po prostu człowiek sytuacyjnie różnych rzeczy doświadczał [...]. Natomiast jeżeli [w późniejszym okresie] była próba, to już to wyglądało inaczej, bo to było takie zebranie, na którym „Helena” nam tłumaczyła jakieś rzeczy, omawiała jakieś zagadnienie. Generalnie ten element happeningu, tej zagadki jakiejsz sytuacyjnej, czy tego dziwnego, jakiegoś zaskakującego zachowania się ulotnił, tego nie było [X28].

Takie nauczania nazywały się „próbami”. Najczęściej odbywały się początkowo w formie pogadanek, metodą majeutyczną. Zadawał pytania tak długo, aż powiedzieliśmy to, o co chodziło [X24].

Tak każde spotkanie w ogóle, gdzie przekazywana była jakaś wiedza, jakiś „model”, przez kogoś wyżej w hierarchii była kończona wnioskami, czy nawet sytuacje dnia codziennego. Generalnie wszystko, z czego dało się wyciągnąć wnioski, były wyciągane wnioski, nawet absurdalne sytuacje, ale tak trzeba [X22].

Charakter i intensywność próby oraz użytych w niej środków zależała od stopnia zaawansowania ucznia.

Próby były bardzo różne i ich poziom czy intensywność zależały od właśnie zaawansowania adepta. Były próby ciężkie i lżejsze. Różne były, indywidualne i grupowe, w grupach też podział uzależniony był od stopnia zaawansowania albo też od płci [X22].

Próby te miały na celu m.in. przekazanie konkretnej wiedzy, ukształtowanie określonych przekonań, zmianę postawy życiowej.

[...] chodziło o poddanie naciskowi, który wyrwał z konwencjonalnego myślenia, zmierzał do przebudzenia, podniesienia czujności. Zmiany świadomości [X24].

Próby dostarczały także mistrzowi informacji o stanie ucznia: „celem było maksymalne naciśnięcie na człowieka i sprawdzenie, co on zrobi w takiej sytuacji” [X22]. Ta funkcja jest najbardziej widoczna w obowiązku wygłoszenia czy dostarczenia spisanych wniosków. Niektóre próby sprowadzały się właściwie wyłącznie do elementu wniosków, w trakcie których uczeń miał zdawać relację z własnych uchybień, przez co upodabniały się do katolickiej spowiedzi, choć w przeciwieństwie do niej nie zawsze były praktyką prywatną, zdarzało się, że odbywały się w mniejszych grupach.

To znaczy kończyło się to „próbą”, podczas której trzeba było odnieść się do swojego egoizmu, braku odpowiedzialności, niecierpliwości, wiązania się z materią, nieżyczliwości [X28].

W tego typu próbach wymagano od ucznia maksymalnego autentyzmu. Presja ze strony mistrza trwała tak długo i była tak intensywna, aż uczeń się w pełni nie „otworzył”, zdradzając swe najgłębsze wątpliwości czy trudności.

[...] w czasie prób Kundaliniemu jakieś takie rzeczy opowiadałem, że nie wiem o co tutaj chodzi, że mi się wszystko popieprzyło, nie wiem, co ja tu robię, nie wiem po co i w ogóle było coś takiego, że jakby oni musieli zauważyć, że ja się sypię [X28].

[...] z człowieka wychodzi prawda, zdzierane są maski, to właśnie była próba, aby wydobyć prawdziwe człowieczeństwo, pozbyć się oszustwa, cwaniactwa i żeby wyszło to, kim się jest. Czy to odnosiło skutek? Pewnie tak, w mojej ocenie oczywiście, można się było dowiedzieć wiele rzeczy, bo samemu raczej trudno zaaplikować sobie takie dawki nieszczęść [X22].

W pewnych sytuacjach próby stanowiły element sterowania społecznego. Były narzędziem umocnienia władzy nad uczniem, testowania jego lojalności.

[...] narcystyczne i bardzo egocentryczne postacie, jakimi byli i Kundalini i „Hele-na”, żądały bardzo dużo czasu i uwagi, i robiły próby tego typu: kogo się wybiera, i jak długo jeszcze ktoś może zostać, czy umie się nie spieszyć do jakichś tam rodzinnych obowiązków czy wyjazdów na święta. Na przykład widziałem taką sytuację, że komuś po prostu powiedziano „to umowne święta, to wybieraj” i on został, zostawiając tam gdzieś rodzinę, do której nie pojechał [X15].

[...] natomiast oni wykorzystywali to do zbadania człowieka, ale jednocześnie też do umocnienia swojej władzy, to było główną taką demonstracją siły. Gdy człowiek podskakiwał czy robił problemy – miał próbę, prawda? Nawalił gdzieś – miał próbę, podsumowanie jakiegoś okresu – próba [X22].

Próby, podobnie jak wnioski, ulegały z czasem pewnej rytualizacji. Sama forma, jak również żargon używany do wygłaszania wniosków stawały się przewidywalne, zwłaszcza w przypadku dominujących w późniejszym okresie prób

typu korekta, wykład czy pogadanka. Trudno było wówczas mówić o jakichś głębszych przeżyciach:

Każdy miał tam sprawozdania pisać ze swoich tam różnych przeżyć: „Przeżyłem... przeżyłem... przeżyłem to, zrobiłem tamto”. No oczywiście w pewnym momencie, jeżeli się za dużo tego robi, to się nic nie przeżywa, tylko się mówi, że się przeżywa, ale to niestety są, wiesz, już następuje taka „pauperyzacja” [K. M. K.: Rytualizacja]. Tak, i rytualizacja. I w tym momencie to się już nie przeżywa, tylko się udaje, że się przeżywa. Człowiek się nauczy pewnych zachowań jak małpa, po prostu tych, żeby się nie narazić na tak zwaną próbę i korektę, to trzeba udawać pewne rzeczy. A jak już się do niej doprowadziło, to trzeba tak działać, żeby wyjść z tego w miarę obronną ręką. I w miarę szybko [X13].

[...] o, było wiele sytuacji gadanych, pogaduszek, sytuacji, gdzie były wnioski, ale to było mechaniczne i nie zostawało nic, bo ludzie byli na przykład śpiący czy głodni, trzeba było odbębnić próbę, no to bach, i spać [X22].

To było po prostu jakieś gadanie o czymś, mówienie o czymś w jakichś tam ramach, bo w zasadzie nie można było mówić, czy nie było to dobrze odbierane, jeżeli mówisz o takich sprawach jakiś tam językiem prostym czy takim jak mówisz na ulicy, czy gdzieś tam, tylko trzeba było mówić w pewien sposób, tam krótkimi zdaniami, jeszcze najlepiej tam głośno, na to się tam uwagę zwracało, jakiś tam ciąg logiczny musiał być zachowany, trzeba jakieś wielkie hasła używać czasami, które potem można było bronić, bo hasła były zawsze puste, czyli trzeba było tak powiedzieć, żeby to się nappełniło, potem się pisało jakieś wnioski z tego [X29].

b) Ograniczanie się

Oprócz bezpośredniego oddziaływania wychowawczego ze strony mistrza formacja ucznia we Wspólnocie Kundaliniego polegała głównie na samodzielnym codziennym wdrażaniu tych nauk w życie.

Celem tych praktyk było „budowanie postawy”. Chodziło o stan napięcia, czyli koncentracji, czujności, gotowości na natychmiastowy, najwyższy wysiłek [X24].

Kundalini uczył, że najważniejsze mieć stale maksymalną czujność i napięcie. Nie chodzi o napinanie się tak jak człowiek się czegoś obawia oczywiście, bo prowadziłoby to do samozagłady. Chodzi o takie najwyższej czystości widzenie i słyszenie, dostrzeganie wszystkiego „dokoła głowy”. Jesteś spokojny, zrelaksowany fizycznie, ale mentalnie czujny. Jak tylko potrzeba reagujesz, angażując się na 100% tak jak jaszczur trwający w bezruchu godzinami, gotowy do skoku w ułamku sekundy, jak tylko pojawi się coś do jedzenia w zasięgu [X2g].

Kryterium utrzymywania postawy była zdolność do natychmiastowego wchodzenia w tzw. cztery stany rzeczywiste (stan maksymalnego napięcia: hille i maksymalnego odreagowania: sohbet oraz dwa stany pół-hille i pół-sohbet). Utrzymywanie „napięcia” owocowało trwaniem w „radości”, smutek zaś był konsekwencją „popuszczania sobie”. Temat radości, śmiechu pojawia się w wielu pieśniach (*Chciałbym napisać zwyczajny wiersz, Czuję, Dobro to miłość, Dwa Nieba, Fama, Gorzkie słodkie, Granica* i in.). Dobitnie mówi o tym pieśń *Nie*:

[...] Radość sama nie przychodzi
Trzeba pracy, uważności.
Dostęp do niej smutek grodzi,
Drogę w górę ku miłości.
Więc uważny bądź na co dzień,
Czujny we dnie oraz w nocy.
Przecież tylko o to chodzi,
Byś z ufnością wzywał mocy. [...]

Budowanie postawy polegało m.in. na „niepopuszczaniu sobie”, czyli przestrzeganiu ograniczeń, reżimów, które mistrz stopniowo nakładał na ucznia. W początkowej fazie miały one na celu wyeliminowanie najbardziej szkodliwych przyzwyczajeń i nawyków. Uczeń musiał przede wszystkim porzucić takie szkodliwe używki, jak papierosy czy alkohol, potem również pozostałe: herbatę i kawę. Prowadziło to ostatecznie do całkowitej zmiany diety.

c) Posiłki

Z diety eliminowano cukier, sól i inne przyprawy uważane za szkodliwe dla zdrowia. Na tym etapie uzasadniano to najczęściej względami zdrowotnymi. Natomiast dalsze ograniczenia uzasadniano także koniecznością wzmacniania charakteru: odrzucano słodczyce czy inne przysmaki, np. chrupkie pieczywo (jedzono wyłącznie czerstwy chleb). Posiłki były dość jednostajne, proste (by nie powiedzieć: spartańskie), lecz – jak wierzono – zdrowe i pożywne.

Oprócz ograniczeń jakościowych pojawiały się także ilościowe, dotyczące częstotliwości spożywania posiłków. W niektórych okresach był to jeden posiłek dziennie w godzinach wieczornych, później nieco złagodzono ten reżim, wprowadzając dodatkowy lekki posiłek w godzinach południowych. Choć ograniczono częstotliwość jedzenia, generalnie nie ograniczano objętości posiłków, zwłaszcza jeśli chodzi o tanie potrawy węglowodanowe (kasza, ryż). Całodniowa głódówka skutkowała u mniej zaawansowanych uczniów wieczornym odreagowaniem w postaci obżarstwa:

Pamiętam, że pochłanialiśmy olbrzymie ilości pożywienia, czasami aż do stanu, gdy nie mogliśmy się niemal ruszyć. Brało się to chyba z tego, że jedliśmy raz dziennie, wieczorem, i stąd gdy już można było jeść, chcieliśmy się najeść, ile to tylko możliwe [X24].

Ograniczeniu podlegało także spożycie płynów, co w okresie letnim było odbierane jako znacząca uciążliwość.

Pamiętam, że ograniczenia picia również były, gdy byliśmy na obozach, obozach przetrwania w terenie, gdzie ćwiczyliśmy w słońcu, a limitem picia dziennie było około pół litra wody, czasami mniej nawet, gdzie ludzie spijali wodę z liści w lesie [X22].

Jako szczególny środek wychowawczy o charakterze karnym stosowano również głodówki.

[...] zakazy jedzenia, głodówki, były na porządku dziennym. [K. M. K.: Jak długie były głodówki?] Z moich..., bo były najróżniejsze, bo była całkowita, była też taka, że można było pić, prawda? Były też zakazy, np. takie długotrwałe ograniczenia, gdzie przez miesiąc czy też do odwołania delikwent miał jeść samą kaszę, jak ja na przykład. Ale na moim przykładzie dwudniowa głodówka to był max [X22].

W komunach jedzenie oraz picie było zwykle czynnością wspólną. Na sygnał przełożonych wyznaczone osoby przyrządzały posiłek bądź napoje dla wszystkich. Kiedy były już gotowe, zbierano się i spożywano je, zachowując oczywiście społeczną hierarchię. Surowo potępiano przy tym spożywanie czegokolwiek poza tymi momentami, „podjadanie na boku”, gdyż było to równoznaczne z łamaniem dyscypliny, „popuszczaniem sobie” oraz nieuczciwością wobec innych, którzy cierpliwie znosili ograniczenie.

Dieta i wspólne spożywanie posiłków były nie tylko formą ascezy, „ograniczania się”, ale i okazją do wielu innych oddziaływań socjalizacyjnych, np. nauczania mistrza przy stole:

Przypominało to ciągnące się tam czy powtarzające się ucztę chasydzkie, na których on właśnie jako ten gospodarz stołu snuł swoje opowieści, zapraszając zresztą często bardzo interesujących gości: żydowskiego erudyty i polihistora – pana „Franciszka”, różnych ludzi z różnych okolic politycznych, także i przed nimi miał zwyczaj opowiadać swoją historię [X15].

Ciekawe światło na tę problematykę rzucają rozważania Maxa Webera na temat kommensalizmu. Zwracał on uwagę, że dopuszczenie do wspólnego stołu było przywilejem członków drużyny charyzmatycznego wodza (2002: 750). Stanowiło czynnik integrujący, a zarazem oddzielający. Łączyło ludzi różnych stanów, a także ludzi z bogami. Z drugiej strony jednak oddziaływało swoich od obcych (ibidem: 380, 384, 471, 931). W tym kontekście biblijny zarzut Pawła wobec Piotra, iż jadał w Antiochii wspólnie z nieobrzezаныmi, zyskuje szczególną wagę (ibidem: 928; por. Ga 2, 11-21).

Myślenie magiczne leżące u podstaw tych przekonań (obecnych także w teologii chrześcijańskiej eucharystii) zakłada, że skoro spożyty pokarm staje się budulcem ciała osoby, która go spożyła, to zjedzenie przez krąg osób tego samego pokarmu (np. picie z jednego kielicha) stanowi formę nawiązania pokrewieństwa (Durkheim 1990: 23). Oznacza to też, że:

Stabuizowanemu królowi czy uprzywilejowanym stanom (kastom) lub wspólnotom religijnym ani nie wolno dzielić stołu z innymi, ani wysoce uprzywilejowane kasty przy swych ucztach kultowych, a niekiedy i codziennych posiłkach, nie mogą być obserwowane przez „nieczystych” outsiderów. Z drugiej strony stworzenie wspólnoty stołu jest dlatego bardzo często jednym ze środków powołania do życia religijnego, a przez to w pewnych sytuacjach także etnicznego i politycznego zbratania (Weber 2002: 340).

Funkcje te od początku można dostrzec we Wspólnocie Kundaliniego. Już pierwsza wspólnota zbierała się na wspólnych posiłkach:

[...] tworzyło się taką wspólnotę, [...] spotkania, obiady, jakieś wspólne jedzenie i graliśmy razem [X1i].

Jednocześnie rygorystyczne normy dotyczące diety uniemożliwiały członkom Wspólnoty tego rodzaju kulinarne bratanie się z „umownymi”, którzy do przyrządzania potraw używali cukru, soli, octu czy surowców konserwowanych chemicznie.

Podstawową różnicą czy też pierwszą, od której zaczynało się budowanie opozycji między „my” i „ludzie”, była konsekwencja w trosce o zdrowie. O używkach nie było mowy. Potem odpadły herbata, kawa, cukier, sól etc. Oczywiście ten proces „urabiania” był długotrwały i przebiegał etapami [X24].

Choć pierwotnie wykluczenia określonych substancji i potraw z diety motywowane były względami zdrowotnymi, to ogromny nacisk, jaki na to kładziono, czynił z nich niemal religijne tabu. Dochodziło do tego, że stosowanie rozbudowanych tabu było dla członków znakiem rozpoznawczym, za pomocą którego odróżniano osobę zaangażowaną od „byłego”:

[...] jak tam nie piliśmy herbaty czy kawy czy czegoś takiego, to wiesz, jak spotkałem „Artura”, to nie wiedziałem, czego się spodziewać, czy on tą burakową pije, czy on pije herbatę czy nie, czy jak ja wypiję, to on nie odbierze tego źle, tego typu opory, które się jakby zrodziły przez właśnie to życie w komunie i przez jakieś tam ograniczenia narzucone [X29].

Zwłaszcza zupa burakowa była na tyle charakterystyczna (i to już od lat 80.), że głębsze zejście do podziemia (w drugiej połowie lat 90.) wiązało się z wykluczeniem jej z diety.

Co do spisków służb specjalnych itp., Kundalini od dawna bardzo bał się MSW, że stworzyło antysektową komórkę i wszystkim zabraniał mówić o burakowej, wspominać komukolwiek o jakichkolwiek kontaktach z nimi i w ogóle o czymkolwiek [X2g].

Georg Simmel w *Socjologii posiłku* pisze, że „wspólne jedzenie i picie wyzwała niebywałą energię socjalizacyjną...” (Simmel 2006: 273). Zwraca on też uwagę na socjalizującą rolę norm towarzyszących posiłkowi. Z socjologicznego punktu widzenia najistotniejsze są normy podkreślające hierarchię (ibidem: 275). Były one szczególnie widoczne w „ucztach” Wspólnoty Kundaliniego.

Hierarchia zaczynała się już na poziomie kuchni. Zarówno Kundalini, jak i jego uczniowie we własnych siedzibach cieszyli się przywilejem odrębnej kuchni. Potrawy przygotowywano dla nich w pierwszej kolejności, ze szczególną starannością, z produktów najświeższych, najlepszej jakości, a nawet takich, jakich inni nie spożywali. Kundalini miał nawet do dyspozycji osobę, która poza pełnieniem funkcji kamerdynera czy osobistego służącego, była

również odpowiedzialna za jego kuchnię. Troskę o kuchnię mistrza uważano za swego rodzaju „kurs intensywny”:

Wszystko kręciło się wokół niego. Ja byłem człowiekiem potem od sprzątanía czy przygotowywania posiłków [X22].

Po pewnym czasie zostałem przydzielony do kuchni. Była to prawdziwa szkoła życia. Gotowałem posiłki dla Kundaliniego (co oczywiście traktowałem jako zawód) według specjalnej diety i przy zachowaniu specjalnych rygorów co do jakości. Musiałem spełniać każde jego zachcianki [X24].

Typowe było wyróżnianie ucznia, zwłaszcza początkującego, lub którego chciało się dowartościować, poprzez „przywileje” kulinarne:

Najpierw dawali duże przywileje, stawiali w wysokim końcu stołu, prawda, częstowali lepszymi kęsami, co mogło oznaczać kawałek czosnku lub sera [X15].

„Amon” dzięki dostaniu tej posady w [ważnej medialnej firmie zagranicznej] bardzo awansował w hierarchii, wszyscy wokół niego skakali, „Artur” musiał nagle biegać i mu jedzenie szykować, to było takie rażące, bo niby mówili, że ta zewnętrzna pozycja nie ma znaczenia, ale okazało się, że ma [X21].

Nie chodziło oczywiście o wartość owego „kęsa”, ale o to, że jest to kęs ofiarowany przez samego mistrza, a zatem wyraz jego uwagi i życzliwości, czy nawet lęku o daną osobę, jak w przypadku jednego z uczniów, któremu przydarzył się wypadek samochodowy:

I wiesz, on się tak wystraszył, że po prostu ja przez tydzień to się czułem zupełnie jak królewna na ziarnku grochu normalnie, chodzili wokół mnie, herbatki, ciasteczka, „Dagmara” upiekła ciasto dla mnie!, specjalnie pół ciasta Kundaliniego dostałem jakiegoś tam super razowego [...], fajnie, nie? [Y21].

Jedzenie było dla Kundaliniego również instrumentem pozyskiwania ludzi „umownych”, zarówno wtedy, gdy zapraszał gości, jak i gdy bywał w gościnie:

W stosunku do ludzi, których starał się pozyskać, postępował według zasady „zastaw się a postaw się” niemal, tacy goście specjalni byli otaczani szczególną uwagą, specjalnie dla nich przygotowywano pożywienie... Gdy gościem był jakiś profesor, mieli nawet dla niego przygotowane prawie całkiem „umowne” jedzenie, chyba nawet piwo bezalkoholowe [X24].

„Placydia” [...] była gospodynią domową i sekretarką [...], [robiła] jakieś ciasteczka, którymi się później skarmiało tych palantów, którzy przychodzili, tych panów i panie prezesów, których sobie „Helena” owijała dookoła palca. Ci ludzie, wiesz, sami finansisci, takie mózgi, nikt się nie spytał, bilans może jakiś byśmy zobaczyli czy coś takiego. [K. M. K.: Przez żołądek do serca?] Naprawdę tak! Naprawdę tak! [X28].

Jeśli chodzi o buddystów [tybetańskich] to Kundalini miał w stosunku do nich jakiś interes. Jeździliśmy tam parę razy, przywoziliśmy im masę „prezentów” [owoce, żywność etc.] [X24, także: X22, Y21, X22].

d) Kultura fizyczna

Inną formą reżimu cielesnego zmierzającego do wzmacniania sił woli i „budowania postawy” były ćwiczenia fizyczne. Wiele osób ćwiczyło tai-chi, niektóre praktykowały elementy hatha-jogi lub przynajmniej gimnastykę ogólnorozwojową. Zwłaszcza jedna z grup kładła na ten wymiar nacisk, czyniąc go swoją specjalnością. Również praktykowanie sztuk walki było rozumiane jako forma rozwoju duchowego. Chodziło nie tylko o zachowanie zdrowia i sprawności fizycznej (przydatnej później w codziennej pracy), ale o dotarcie do granic własnych możliwości i przekroczenie ich pod presją mistrza, np. wytrzymanie większego wysiłku, niż się sądziło, że jest się zdolnym wytrzymać [X22, X24, X33]. Trening fizyczny odgrywał dużą rolę zwłaszcza na obozach organizowanych przez Wspólnotę Kundaliniego. Dziennikarz, Zbigniew Talarczyk, który w jednym z nich uczestniczył, wspomina:

Większość bez przerwy wykonuje ćwiczenia cielesne – przewroty, pompki, elementy karate. Gimnastyka, obowiązkowa dla wszystkich, odbywa się codziennie o 6 rano przez mniej więcej godzinę. Ćwiczy się taniec życia, który polega w największym skrócie na „kręceniu wszędzie tam, gdzie się zgina” (Z73).

Obozów takich było więcej, jedno w większym, inne w węższym gronie, a każdy z nich „Był to czas ostrego treningu” [X24].

Reżimy cielesne miały dwojakie uzasadnienie: z jednej strony egzoteryczne – odwołujące się do „zdrowego modelu życia”, z drugiej ezoteryczne – uzmysławiane adeptom stopniowo. Miały one poprzez „przekraczanie siebie” prowadzić do wyzwolenia, odblokowania „energii” (chi), „dlatego te treningi, [...] były bardzo ciężkie, takie, że po prostu ludzie padali z sił, bo to miało niby wyzwolić w tobie tę siłę” [X33]. Nauczanie wiedzy ezoterycznej we Wspólnotie Kundaliniego było dość niesystematyczne, odbywało się raczej na zasadzie „zdradzania sekretu” niż wykładu, w związku z czym dokładna rekonstrukcja niektórych elementów doktryny może narażać na pewnych trudności. Sami rozmówcy mieli niejednokrotnie problemy ze zdefiniowaniem niektórych elementów. Pojęcie „energii”, obok pojęcia „postawy”, wydaje się kluczowym elementem ideologii określającym liczne wymiary życia codziennego we Wspólnotie Kundaliniego.

[...] mówili, że właśnie poprzez trening, przez różnego rodzaju system treningowy ćwiczeń jesteśmy w stanie osiągnąć taki tzw. podstawowy poziom energii, energii życiowej, a potem przechodzimy do tzw. energii kosmicznej, która już jest energią niekontrolowaną, której nie jesteśmy w stanie kontrolować, i wtedy się właśnie wchodzi na ten wyższy poziom i można z tej energii korzystać, że właśnie ci mistrzowie, którzy są na tym poziomie, potrafią korzystać, używać tej energii właśnie do uzdrawiania czy do leczenia, czy w trakcie walki, posługując się nią, mogą zniszczyć przeciwnika [X37].

Wymiar „energetyczny” miały nie tylko treningi i dieta. Na tej zasadzie określano nawet sposób ubierania się członków Wspólnoty. Istotne były dwa zalecenia: po pierwsze, należało „chronić energię”, „osłaniać czakramy”, co oznaczało konieczność stałego noszenia nakrycia głowy (latem, by chronić górny czakram przed słońcem, a zimą, by nie wytracać energii), zakładania wełnianego pasa wokół bioder i unikania wychładzania (np. zakaz moczenia rąk w zimnej wodzie, unikanie przeciągów czy zimnych potraw). Po drugie, obowiązywał absolutny zakaz noszenia odzieży z tkanin syntetycznych, ponieważ tkaniny takie „izolują od energii kosmicznej”, a zarazem same emitują rakotwórcze promieniowanie. Występowanie i szkodliwość tego promieniowania stwierdzono „empirycznie” przy użyciu wahadełka. Dotyczyło to także zegarków elektronicznych, telefonów komórkowych, a nawet kart magnetycznych. Na wszelki wypadek przedmioty te przechowywano w skórzanych futerałach, a z telefonów korzystano wyłącznie za pomocą zestawów słuchawkowych lub głośno mówiących [X22, X24, X28 i in.]. Odrzucenie to, którego źródłem była wrogość wobec wszelkiej „chemii”, posuwało się do tego, że kierownice samochodów czy klawiatury komputerów powlekano skórą, aby chronić się przed „szkodliwym promieniowaniem”, które miały emitować wszystkie syntetyczne wytwory.

Odrzucano także medycynę konwencjonalną (w dziedzinie terapii, choć niekoniecznie diagnozy) na rzecz terapii naturalnych. Dotyczyło to także tak poważnych schorzeń jak nowotwory, które usiłowano leczyć wywarem z buraków (z tragicznym skutkiem w przypadku jednego dorosłego [X**]). Stosowano więc zioła, miody, czosnek, a przede wszystkim aktywność. Z chorobą, jak tłumaczono, należy walczyć, a nie ulegać jej, leżąc w łóżku. Choremu nie przysługiwały więc żadne opisywane przez Talcotta Parsonsa przywileje, przeciwnie, najczęściej sam był obwiniany o swą chorobę, która miała być rezultatem niedostatecznej troski o zdrowie.

e) Samokontrola myśli

Samokontrola, oprócz wymiaru cielesnego, obejmowała również wymiar psychiczny. Ważnym jej elementem było kontrolowanie własnych myśli, co zalecał już w swych pismach Bô Yin Râ.

[...] każda myśl niezwiązana z rzeczywistością, z rzeczywistymi działaniami, każde jakieś marzenie, pragnienie, wszystko to, co powoduje zerwanie mentalnego kontaktu z rzeczywistością, że człowiek nie jest na bieżąco, tzw. „wizje”, że jakby wszystkie wizje pochodzą właśnie od diabła, który w ten sposób ma możliwość dostępu do człowieka i ma możliwość go przez to niszczyć. [...] Więc było tak, że myśli są energiami, że [...] te myśli, które są jakoś pożyteczne, to wtedy jest OK, natomiast jeśli to są myśli jałowe, to to są straty energii i to są straty energii na rzecz diabła, że on tak człowieka okrada z energii po prostu w ten sposób, dając mu właśnie takie myśli, które są niewłaściwe, a którym się poświęca uwagę [X28].

Dużo bardziej niebezpieczne niż jałowe myśli było uleganie myślom, które skłaniały do działań niezgodnych z odgórnymi zaleceniami („modelem”), co nazywano „kombinowaniem”. Niektórzy formułowali zarzut ten dosadniej: „zobacz, co ci twój zasrany intelekt podpowiada” [za X28]. „Intelekt” był uważany za jedno z głównych zagrożeń dla rozwoju. Znajdowało to swój wyraz również w pieśniach, np. w pieśni *Czuję*:

[...] Czuję każde ciała drgnienie,
W nim wołające drży istnienie.
Czuję w sobie krew płynącą,
Czuję w sobie moc i siłę rwącą.
Myślę, ciepło z dłoni znika.
Myślę, ciało dreszcz przenika.
Myślę i nie czuję bicia,
Tracę wartość swego życia.
Myślę, życie w błędach ginie,
Czuję, wierzę jednak minie.
Walczę – wszystko we mnie czuje,
Wierzę, choć myśl się buntuje.
Czuję, myśl biorę w kaganiec,
Działam, zmniejszam myśli taniec. [...]

Osoba ulegająca tak pojmowanemu intelektowi traciła z oczu rzeczywiste wartości, dla których drogowskazem był mistrz. Potwierdza to cytowany przez [Zk3] autentyczny – jak wszystko na to wskazuje – dokument wewnętrzny grupy („wnioski”):

Walka z intelektem jest trudna i długotrwała, tym cięższa, im dłużej w ciągu życia intelekt nie był ograniczany. Walkę tę wygrywa uczeń z pomocą nauczyciela. Niezbędna do zwycięstwa jest jednocześnie praca „nauczyciela” i zaangażowanie ucznia. Ucieczka jest efektem tego, że intelekt nie wytrzymuje nacisku rzeczywistości. [...] Kiedy się nie przeciwstawia woli i wiary intelektowi, to on przejmuje władzę i kieruje człowieka ku zagładzie. Ani sam nauczyciel bez współpracy ucznia, ani sam uczeń nie polegając na nauczycielu, nie są w stanie pokonać intelektu ucznia. [...] Nie należy ulegać intelektowi. Tworzyć ścisłą koalicję z nauczycielem przeciw intelektowi [Qw4 za: Zk3].

Podobne stwierdzenia powtarzają się w innych „wnioskach”:

Tylko koncentracja na M(·) [symbol oznaczający prawdopodobnie mistrza] daje mi zabezpieczenie przed atakiem zła w postaci wizji – wymyślonych sposobów realizacji poleceń [Qw1].

Ostatecznie chodziło także o wyrzeczenie się własnych ambicji, „skąpanie się we krwi własnego ego” czy jak mówi pieśń: „Zniszczyć siebie tworząc Boga / I do raju sięgnąć, co nie minie wśród niebytu”. Samowyrzeczenie przejawiało się głównie w absolutnym posłuszeństwie. Było ono poniekąd charakterystyczną cechą grupy, dostrzeganą również przez osoby postronne.

Nieprzypadkowo Zbigniew Talarczyk zatytułował swój artykuł na temat Wspólnoty Kundaliniego *Ludzie-komputery*. Pisał on:

Wszyscy w tym wojskowym zaseregowaniu czują się dobrze i z autentyczną satysfakcją wykonują nawet najbardziej męczące i pracochłonne zalecenia. Mistrz zapomniał szczoteczki do zębów, więc już ktoś biegnie, przerywając posiłek, dobry kilometr w jedną stronę i przynosi ją zapominałskiemu. Przy ognisku panu [Kundalinemu] wieje w plecy, ale wystarczy jedno słowo, a już ciepłym swetrem opatula mistrzowe korzonki wierna wyznawczyni [Z73].

Inni dziennikarze piszą:

Członkowie sekty, do których udało nam się dotrzeć, opowiadają o skrajnym podporządkowaniu „nauczycielom”, wręcz o niewolnictwie w sekcje. „Uczniowie” są praktycznie bezwolnymi narzędziami w rękach „nauczycieli”. – Nie mogę nic zrobić bez pozwolenia. Jeśli mam jakąś sprawę, to muszę „zgłosić interes” [Zk3].

Sława taka roznosiła się szeroko w kręgach ezoterycznych. Wojciech Michalewski pisze o grupie „ślepo oddanych uczniów” (ZA41: 142), „którzy wciąż ze śmiertelną powagą tłumaczą sobie, co mistrz chciał naprawdę w swych naukach powiedzieć i w imię jego nauk chcą podbijać świat” (ibidem: 154). Inne osoby relacjonują:

[...] ludzie, na których działał charyzmatycznie, to właściwie oni nie mieli z nim żadnej dyskusji. Łamał ich. To nie ulega wątpliwości [Z41].

[...] rozmawiałem z gościem, który powiedział, że Kundalini sam w sobie jest okropny i że jego uczniowie mają bardzo ciężkie życie [X28].

W pełni harmonizuje to z relacjami byłych uczniów wszystkich szczebli:

To już były stosunki takie typowo mistrz – uczeń. Ćwiczył na tych ludziach straszenie, tak że tym pierwszym uczniom to ja nie zazdroścę, oni rzeczywiście byli bardzo pokorni, bardzo oddani, bardzo, że tak powiem, usłużni, a on był taki bardzo ciężki w normalnym współżyciu. Rozrzucał tam wszystko, bałagan, miał te swoje przyzwyczajenia, do których też trzeba było się przyzwyczaić, to [...] właśnie nie odpowiadało. Krzyczał na tego ucznia – taka surowa szkoła, bardzo surowa szkoła [...] szczególnie mężczyźni [X1i].

Myślę, że duże oddziaływanie miało to, że wchodziło się do tej grupy ludzi i widziało się ich oddanie, ich posłuszeństwo [X22].

Posłuszeństwo i dyscyplina to jedne z największych wartości, które nam wpajano [X24].

[...] bezwzględne i ślepe posłuszeństwo, to było wymagane [X2c].

[...] bezwzględne posłuszeństwo jeżeli chodzi o swojego szefa czy tam mistrza [X3h].

W porównaniu do relacji uczestników ułożona przez Kundaliniego pieśń *Autorytet* mówi o tym dość eufemistycznie:

[...] Gdy ocean chcesz przepłynąć, nie mając doświadczeń,
Przewodnika musisz zabrać, co płynął tym szlakiem.

Autorytet w naszym życiu ma poważną rolę,
W trudnej chwili Cię podtrzyma, byś umacniał wolę. [...]

Drugim istotnym elementem ograniczenia ego ucznia był wymóg autentyczności. We wczesnym nauczaniu Kundaliniego termin ten funkcjonował jednak w nieco odmiennym sensie niż później. Pierwotnie był przeciwstawiany obłudzie „ludzi umownych”, którzy swe prawdziwe, nieczne intencje skrywali pod maską konwencji (por. pieśni *Konwencja, Granica*). Chodziło więc o wprowadzenie elementu prawdy do relacji międzyludzkich, jawnego wyrażania własnych prawdziwych interesów. Dlatego zwyczajem we Wspólnocie Kundaliniego było to, że nie używano konwencjonalnych zwrotów grzecznościowych typu „proszę” czy „dziękuję”. Natomiast gdy ktoś domagał się np. chleba, wyrażał to słowami „mam interes” lub po prostu „chcę chleba”. Pojęcie to z konieczności musiało zmienić swe znaczenie po zakonspirowaniu grupy. Wówczas to ostro zróżnicowano normy dotyczące prawdy w relacjach społecznych. W stosunku do osób z zewnątrz, „umownych” zaczęła obowiązywać inna dyrektywa – „symulacja”.

Symulacja, czyli niemówienie całej prawdy, mówienie nieprawdy albo jej zniekształcanie, była „przywilejem ludzi rozwijających się”. Nie można jej było stosować dla własnych interesów (w sensie: nie dla rozwoju), ale aby zapewnić sobie warunki rozwoju. Chodziło o ukrycie istnienia organizacji i celów, praktyk itd. [X24].

Oznaczało to zatajanie za wszelką cenę istnienia grupy przed osobami z zewnątrz. Była to więc początkowo praktyka ochronna. Jak pisał Georg Simmel: „celem tajności jest przede wszystkim zapewnienie bezpieczeństwa” i dalej: „Tajny związek jest przeto odpowiednią formą społeczną dla treści znajdujących się dopiero w stadium dojrzewania. Nowy pogląd, prąd religijny czy etyczny, świeżo sformowana partia polityczna bywają często zbyt słabe, potrzebują ochrony i dlatego ukrywają swe istnienie” (Simmel 1975: 433, 434).

Podobnie postąpiła Wspólnota Kundaliniego nauczona doświadczeniami konfrontacji z podejrzliwymi rodzicami członków.

[...] były różne sytuacje, kiedy ludzie z zewnątrz, rodzice, no były akcje, kiedy Wspólnota była zagrożona z zewnątrz, przez zdemaskowanie jej działalności przez rodziców ludzi z Xxxxxina, no i wtedy były modele symulacji, to było ogólne takie poruszenie, z góry przychodziły modele, żeby się ukrywać, udawać, zmiana imion na pseudonimy [X22].

Pieśń *Tango* ujmując to następująco:

[...] Ja wierzę w życie, chociaż w teatrze gram,
Ja życie ćwiczę zza dekoracji ścian. [...]

Jednocześnie dawny postulat autentyczności został ograniczony w zasadzie do jednej relacji społecznej – stosunku do mistrza. Niektóre z prób przybierały formę spowiedzi, czasem grupowej, gdzie uczeń przyznawał się przed

mistrzem, w jaki sposób „sobie ostatnio popuścić”. Mistrz nie przyjmował wówczas jednak roli pasywnego spowiednika ani nawet delikatnego terapeuty, a raczej przesłuchującego policjanta stale wywierającego presję. Co ciekawe, wielu rozmówców pozytywnie ocenia tę praktykę.

[...] nawet w Kościele się nie zrobi takiej spowiedzi jak rachunek sumienia według Kundaliniego [X1i].

[...] zdzierane są maski, to właśnie była próba, aby wydobyć prawdziwe człowieczeństwo, pozbyć się oszustwa, cwaniactwa i żeby wyszło to, kim się jest. Czy to odnosiło skutek? Pewnie tak, w mojej ocenie oczywiście, można się było dowiedzieć wiele rzeczy [...] na pewno umacniało [X22].

Praktyka samooskarżania nie jest oryginalnym pomysłem Kundaliniego. Znana i stosowana jest w wielu ruchach religijnych (sakrament spowiedzi, kapituła win w zakonach), choć w kontekście nowych religii przywołuje się najczęściej skojarzenie z komunistycznymi technikami „prania mózgu”, opisanymi przez Roberta Liftona i Edgara Scheina. Takie skojarzenia mieli również dziennikarze badający Wspólnotę Kundaliniego [Zk3]. Sądzę jednak, że użycie terminu „pranie mózgu” jest w tym przypadku błędne, gdyż działania we Wspólnocie – w odróżnieniu od sytuacji POW w Korei – były pozbawione kluczowego elementu wyróżnionego przez Scheina – bezpośredniego przymusu fizycznego (por. Kaczmarek 2009).

Wymóg autentyzmu był z czasem coraz bardziej ograniczany, a w końcowym okresie nie dotyczył nawet relacji z innymi członkami grupy, wobec których stosowano „ograniczone zaufanie”. Wiele osób opowiadało o atmosferze podejrzliwości i powszechnym donosicielstwie między członkami grupy.

[...] jak ja mieszkam z „Hanną” i jej dziećmi, to wielokrotnie mnie „Hanna” usta-
wiała, w sensie takim jak oszukiwać, jak tworzyć mistyfikacje, powiedzmy wobec „Parysów” czy wobec „Gabrielów” [inne rodziny ze Wspólnoty] [X28].

Naturalnie, w stosunku do „umownych” praktyka przybierała odpowiednio bardziej drastyczne formy. Według Georga Simmela, konsekwencją tajności jest często narastanie egoizmu grupowego:

[...] grupa zmierza do osiągnięcia swych zamiarów z tą samą bezwzględnością wobec zamiarów elementów zewnętrznych, jaka w przypadku jednostki nosi właśnie miano egoizmu [...]. Stowarzyszenia tajne mogą – przynajmniej potencjalnie – przyjmować absolutnie wrogą postawę wobec innych grup lub wobec całości, na którą nie mogą sobie pozwolić jawne stowarzyszenia i której wobec tego nie mogą równie bezwzględnie wprowadzić w czyn (Simmel 1975: 460).

Takiego znaczenia nabrała „symulacja” w ostatniej badanej fazie życia grupy Kundaliniego. Konspiracja dawała wtedy dużą przewagę nad otoczeniem, a w związku z tym pokusę jej wykorzystania. Stanowiła ona w gruncie rzeczy narzędzie oszukiwania ludzi z zewnątrz, czemu towarzyszyło przekonanie, że służą oni „antysystemowi”, czyli ostatecznie szatanowi. Przypadki takich

oszustw szeroko opisali dziennikarze z „Rzeczpospolitej”, ale znane są również z relacji członków sytuacje, gdy nie płacono za mieszkanie jak długo się dało, by potem zniecka przeprowadzić się w nowe miejsce. Jeden z rozgoryczonych mimowolnych uczestników takich oszustw tak opowiada:

Pani Y wynajmowała przez jakiś czas „Hannie” mieszkanie, właśnie na ul. Zzzz. Kiedy ona albo jej synowie pojawiali się w sprawie pieniędzy za czynsz, pieniądze za telefon, robiłem z siebie idiotę, opowiadając przygotowane przez „Hannę” opowieści typu, że „przebywa w szpitalu” (ulubiona legenda „Hanny”, przy czym nie przyjmowała do wiadomości, że ludzie naturalnie będą się pytać, w którym szpitalu leży i na co jest chora). Po każdej takiej „rozmowie” miałem próby, podczas których musiałem „przeżywać” swoją nieskuteczność (tzn. że nie przekonałem ludzi, żeby wynajmowali mieszkanie w zamian za obietnice i wykryty zamiast gotówki). Duchowa, czyli „rzeczywista” interpretacja tych sytuacji przez „Hannę” sprowadzała się do stwierdzeń, że również przez takich ludzi jak p. Y działa szatan [X**].

Inna sytuacja:

Opisany w „Rz” przypadek konferencji 2003 i „Hugona” spłatającego długi zaciągnięte przez jego firmę, ale na polecenie szefowej i na potrzeby konferencji, to przykład jeden z dziesiątków. Pytasz: „Czy znasz przypadki, żeby faktycznie wyrolowali ludzi z zewnątrz na realne pieniądze?” Tak, faktycznie, po miesiącach negocjacji, upominania, zebrania, wnoszenia spraw do Sądu, wzywania Policji, wierzyciele wreszcie dostawali n-tą obietnicę, że już w przyszłym tygodniu wszystko będzie zapłacone co do złotówki. Nie widzę różnicy między rolowaniem ludzi z zewnątrz i z wewnątrz. Rolowanie odbywało się na realne pieniądze. Skrupulatność w rozliczaniu się dotyczy ludzi, których grupa planowała jeszcze jakoś wykorzystać [X**].

Mowa tu jednak o ostatniej fazie działalności Wspólnoty. Z całą pewnością nie we wszystkich okresach, a z pewnością nie we wszystkich oddziałach Wspólnoty zjawiska te przybierały tak drastyczną formę.

f) Pieśni

Wśród najważniejszych narzędzi oddziaływania wychowawczego we Wspólnocie Kundalinięgo były pieśni. Jeden z rozmówców określił ich rolę tak: „na dobrą sprawę, gdyby nie muzyka, to by tej grupy nie było. Bo Kundalini dopiero jak spotkał [swego barda], tak naprawdę zaczęło mu to wychodzić” [X13, X15]. Mowa tu o jednym z uczniów pozyskanym w 1985 roku, o ponadprzeciętnym (przynajmniej na tle grupy) talencie muzycznym i poetyckim. Już wcześniej jednak sam Kundalini wykazywał zainteresowania muzyczne. Przytoczona opinia, choć z pewnością przesadna, nie jest odosobniona. W wielu rozmowach temat pieśni pojawiał się spontanicznie. Byli uczestnicy grupy przypisywali im duży wpływ na siebie: „Te piosenki ruszały, nie da się ukryć” [X22]. Zwłaszcza we wczesnym i środkowym okresie rozwoju grupy pieśni

towarzyszyły zarówno próbom po treningach, jak i codziennej pracy ludzi skupionych w komunach. Były śpiewane spontanicznie przez członków w czasie długich podróży samochodem, a także na ogólnowspólnotowych zjazdach czy imprezach. Śpiewano je przy akompaniamencie gitary lub akordeonu, a niekiedy innych instrumentów, zwykle bardzo głośno. Aby tak silnie oddziaływać na uczestników Wspólnoty, pieśni te musiały posiadać odpowiednią warstwę muzyczną i treść adekwatną do doktryny grupy. Choć każdy mógł napisać piosenkę (wielu szeregowych członków grupy pisało je na fali afirmacji twórczości, jaka przetoczyła się przez Wspólnotę), to nie każda trafiała do wspólnotowych śpiewników. Pieśni te dają dobry wgląd w ideologię grupy i kierunek jej wpływu na członków.

Analiza muzycznych wymiarów życia religijnego nie należy do częstych aspektów prac socjoreligijnych, zwłaszcza dotyczących nowych religii. Wydaje się to zastanawiające, skoro nie brak świadectw podkreślających doniosłość pieśni w charyzmatycznych ruchach społecznych. Dotyczy to nie tylko ruchów religijnych: pieśni takie jak *Marsylianka* i *Ça ira* odegrały znaczącą rolę w Rewolucji Francuskiej (por. Hegel 1967: 187). Napoleon nazywał *Marsyliankę* swą dodatkową dywizją. Praktycy wpływu społecznego, poczynawszy od Hitlera, a skończywszy na reżyserach współczesnych konwencji wyborczych, doskonale zdają sobie sprawę ze potencjału muzyki m.in. w mobilizowaniu sił społecznych.

Muzyka jest stale obecna w życiu religijnym. W wielu religiach była ona jednym z narzędzi osiągnięcia ekstazy (por. Weber 2002: 320, 427, 464). Zwyczaj śpiewania hymnów poświadczają najstarsze źródła wczesnochrześcijańskie (1Kor 14, 26; Ef 5, 19) i do dziś jest on obecny nie tylko w formalnej, zwłaszcza uroczystej liturgii, ale we wszelkich ruchach religijnych, pielgrzymkach czy nabożeństwach ludowych. Jeśli uwzględnić proporcję między działaniami religijnymi o aspekcie muzycznym a działaniami pozbawionymi go, to zastanawiające jest to, że socjologowie religii poświęcają muzyce tak niewiele uwagi. Być może wynika to z trudności metodologicznych, gdyż analiza wpływu pieśni na społeczność zdaje się wymagać przygotowania muzykologicznego, które rzadko idzie w parze z wykształceniem socjologicznym.

Sam również nie czuję się w tej materii kompetentny, jednak znaczenie muzyki w opisywanym zjawisku każe zwrócić uwagę przynajmniej na niektóre jego aspekty społeczne. W analizie posłużę się klasycznymi koncepcjami socjologicznymi i z konieczności ograniczę się do pobieżnych obserwacji. Konieczne jest jednak dokonanie podziału na elementy muzyczne i elementy treściowe oraz przypisanie im poszczególnych funkcji.

Muzyka

1. Funkcja wychowawcza. Pierwszym socjologiem, który zainteresował się muzyką, był Platon. Przypisywał on muzyce duże znaczenie wychowawcze, dla-

tego poświęcił jej wiele miejsca w ramach swego myślowego eksperymentu socjologicznego. Muzyka w konstruowanym przez niego społeczeństwie arystokratycznym (rządzonym przez najlepszych: wojowników-filozofów) miała wychowywać ludzi „dzielnych, którzy działają stanowczo i rozumnie” (396D: 93). Warto zauważyć, że zachodzi tu zbieżność z celami, jakie deklarował Kundałini. Niewykluczone, że w lekturach dzieł Platona tkwiły źródła jego zainteresowania muzyką i nacisku, jaki w tej materii kładł na harmonię.

Platon powiada: „pieśń składa się z trzech rzeczy: treści słów, z harmonii i z rytmu” (398D: 96). Aby pełnić funkcję wychowawczą, muzyka pieśni powinna charakteryzować się odpowiednią harmonią, tonacją. Platon odrzucał te pieśni, które można określić jako płaczliwe, miękkie czy pijackie, czyli wyrażające (a zatem także wzmacniające) niepodporządkowanie uczuć rozumowi, a popierał zgodne ze swym ideałem: mężne i wojenne, które miały wzmacniać uczucia związane z cnotą męstwa oraz perswazyjne, wyrażające postawę rozsądku i rozwagi (398D-399C: 96-97).

Mechanizm tego wychowawczego wpływu wyjaśnia Arystoteles (8 1340b: 221): poszczególne tonacje muzyczne wprowadzają słuchaczy w odpowiedni nastrój – od wesołego po smutny. W niektórych melodiach „zawiera się odzwierciedlenie przeżyć moralnych”. Do przeżyć takich zalicza gniew, łagodność, męstwo i rozwagę. Uważa też, że oddziaływanie to bierze się z podobieństwa między melodią i rytmem a uczuciami etycznymi. Zakłada, że przyzwyczajanie do tego, co podobne, w tym przypadku uczuć związanych z danymi działaniami, ułatwia podjęcie samych działań, kształtuje więc postawę etyczną. Dlatego pieśni tego rodzaju nazywa pieśniami etycznymi. Myśl tę rozwinął Georg W. F. Hegel w *Estetyce*: „muzyka porusza owe siedlisko zmian wewnętrznych, serce i duszę, stanowiące prosty, skoncentrowany ośrodek całego człowieka” (Hegel 1967: III, 181), ale w przeciwieństwie do sztuk plastycznych nie daje wolności „niezależnej obserwacji” (ibidem: 182). „Toteż opanowuje ona świadomość, która teraz nie stoi już wobec przeciwnego sobie przedmiotu, lecz tracąc tę swoją wolność, zostaje porwana przez wezbrany nurt płynących tonów” (ibidem: 183). Na to samo zwracał uwagę August Comte, pisząc w *Rozprawie o całokształcie pozytywizmu*: „Cechą charakterystyczną muzyki jest również to, że działa na zmysł, którego czynność jest niezależna od woli. Dzięki temu daje wzruszenia głębsze i bardziej samorzutne, choć mniej wyrażne niż wówczas, gdy przeżycie jest zależne od naszej woli” (Comte 1973: 467). Herbert Spencer tłumaczy ten wpływ sympatią (w znaczeniu etymologicznym: współodczuwaniem) między wyrażającym swe uczucia twórcą muzyki a odzywającymi się pod wpływem muzyki w odbiorcy uczuciami (Spencer 1883: 216-223). Wynika z tego, że muzyka obecna w grupie może być źródłem informacji o niej samej, o kierunku wpływu socjalizacyjnego, jaki w niej zachodzi, oraz o twórcach.

Wiele zebranych wypowiedzi wskazuje na to, że Kundalini w pełni świadomie stosował muzykę jako środek wychowawczy. Prawdopodobnie poszedł za przykładem Platona, którego pisma w młodości studiował (wpisując się tym zresztą w tradycję eleuzyjską). Kundalini „był bardzo czuły na harmonię, każda melodia, każdy dźwięk musiał być przez niego dokładnie wysłuchany i poprawiony, bo on miał jakiś taki zmysł do tej harmonii niesamowity, że to jest nieharmonijne, to jest fałszywe, a dopiero to jest harmonia” [X1i]. Wiązało się to z odrzuceniem wielu nurtów muzyki popularnej w społeczeństwie jako „sentymentalnej” („smęcidła” [X15]) lub „nieharmonijnej” (np. muzyka rockowa [X28]). Harmonia wpisana w muzykę miała też, zgodnie z koncepcją Kundaliniego, znaczenie terapeutyczne. Kierował się on przekonaniem, że „ludziom trzeba nieść jakąś radość, muzykę terapeutyczną, tzn. tam były te utwory takie harmonijne, jak on to mówił, i one się przeplatały z tą muzyką, melodią, które napisane czy utworzone pod jego kierownictwem albo przez niego samego” [X1i]. Najstarsze pieśni śpiewane we Wspólnocie były bowiem autorstwa Kundaliniego. W porównaniu z późniejszą twórczością jego uczniów charakteryzowały się one dużą prostotą. Jeden z osobistych uczniów Kundaliniego, nadal pozostający pod jego urokiem, uważa, że pieśni ułożone przez niego, czyli „najstarsze, to są te najprostsze, *Pustynia Sahara*, później *Świat złudzeń*, te podstawowe takie [...]. Bardzo dobre, rzeczywiście, takie energetyczne, prawdziwe, proste, dobre” [X1i]. Teza o terapeutycznym bądź szkodliwym wpływie muzyki miała też swe uzasadnienie o charakterze ezoterycznym:

[...] pamiętałem, że w naukach Kundaliniego o muzyce satanizm i walce Straussa to byli najbliżsi sąsiedzi. Chodziło o to, że walc był starożytnym tańcem świątynnym, a Strauss go zmanipulował tak, żeby niszczyć czakramy [X28].

Byli członkowie Wspólnoty muzykę towarzyszącą pieśni opisują jako „mocną, patetyczną troszkę, bojową” [X15]. Pieśni te „energetyzowały, nie były to pieśni, które śpiewało się w harcerstwie, a więc pełne melancholii, takiej słabości, one pobudzały do walki, do rozwoju” [X2i]. Analizując jednak te pieśni, poza tonacją patetyczno-bojową można w wielu z nich odnaleźć drugą z zalecanych przez Platona tonacji: refleksyjną, uduchowioną i skłaniającą do zadumy (np. *Pieśń o Murshidzie Wielkim Sufim, Zegary ciała*).

Współczesne badania potwierdzają zresztą podjętą przez Kundaliniego intuicję Platona co do terapeutycznego wpływu muzyki, a muzykoterapia stopniowo zyskuje na popularności. Wpływ – również fizjologiczny – muzyki na całość biopsychiczną organizmu ludzkiego bada się za pomocą nowoczesnych technik diagnostycznych, uzyskując znaczące rezultaty (por. Matera 2002; Konieczna 2006: 41-48), oczywiście, nie posiłkując się ezoterycznymi teoriami czakramów.

2. Funkcja ludyczna. Arystoteles wyróżnił jeszcze inne funkcje muzyki: rekreacyjną, która określa, że muzyka „wydaje się użyteczna dla wytchnienia”,

(1340a), a zwłaszcza „wypełnienia czasu odpoczynku, dla odprężenia i wytchnienia po pracy” (1341b/224), oraz blisko z nią związaną ludyczną, ponieważ „muzyka należy do rzeczy najrozkoszniejszej” i „duszę radością przepęlić potrafi” (VIII.5.1 1339b/219), przy czym jest to „przyjemność nieszkodliwa”.

Pozornie funkcje te są mało istotne, zwłaszcza w porównaniu z poprzednią, dlatego Stagiryta uważa za konieczne zastrzec, że muzyka jest „zbyt cenna, by się do tej korzyści ograniczać” (1340a.4). W grupie Kundaliniego aspekt ten zyskuje jednak na znaczeniu, gdyż śpiewanie pieśni było jedną z nielicznych przyjemności, rozrywek, służyło również psychofizjologicznemu odreagowaniu stresu związanego ze wspólnotową codziennością. Zarówno stres, jak i trudne warunki, które członkowie Wspólnoty musieli znosić, a także naciski, jakim byli poddawani przez przełożonych, sprawiały, że niektórzy porównywali swe przeżycia ze szkoleniem w jednostkach specjalnych. Dopuszczalne były jednak tylko takie formy rozrywki, które nie wchodziły w sprzeczność z nadrzędnym wymogiem zachowania czujności i „napięcia”. Muzyka była pod tym względem idealna, gdyż jej struktura utrzymywała „hedonizm” członków Wspólnoty w ścisłych ramach rytmu i taktu.

Ludyczny aspekt muzyki był widoczny w niektórych piosenkach charakteryzujących się wesołą tonacją, a śmiech był w kilku (np. *Piosenka symulacyjna*, *Walczyk ekologiczny*) wręcz częścią utworu.

3. Funkcja estetyczna. Arystoteles wyróżnił także tonacje „entuzjastyczne”, czyli wzbudzające zachwyt. Herbert Spencer wspomina w swej autobiografii, że muzyka katedralna, oprócz bezkresnego morza, była tym, co budziło w nim zawsze przeczcucie Tajemnicy (por. Spencer 1904, I: 500).

Naturalnie, wymiar estetyczny pieśni jest nacechowany subiektywnie, ale miał dla członków Wspólnoty pewne znaczenie. W związku z tym, że nie byli oni ani odbiorcami sztuk plastycznych (poza malarstwem Bô Yin Râ, którego dzieła traktowano nie jako sztukę, lecz „święte obrazy” o ukrytym przesłaniu i tajemnym wpływie), ani teatralnych, to pieśni były jedyną okazją do kontaktu ze sztuką (muzyką i poezją).

Muzyka była ponadto, zdaniem niektórych uczestników wydarzeń z lat 80., jednym z czynników, które pozwoliły osiągnąć Wspólnocie Kundaliniego znaczący przyrost liczebny. Była ona bowiem nie tylko atrakcyjna, ale również stanowiła stały element spotkań, pełniła więc funkcję niemal liturgiczną.

4. Funkcja mobilizacyjna. Arystoteles wyróżnił „tonacje praktyczne”, „czyli pobudzające do czynu” (1340b/221). Wiele pieśni we Wspólnocie było pisanych po to, by oddziaływać mobilizująco, inspirując do walki z własnymi słabościami. Jak zaobserwował autor reportażu goszczący na jednej z imprez Wspólnoty: „Te pieśni o sile, potędze, walce ze słabością wyzwalały u niektórych apogeum energii, sprawiały, że rozbierali się i ćwiczili uderzenia karate” (Talarczyk 1987: 21).

5. Funkcja koncentracyjna. Georg W. F. Hegel zwraca uwagę, że „Muzyka jest bardzo pomocna, broniąc zarazem przystępu innym myślom, roztargnieniu i przypadkowym zachciankom” (Hegel 1967: 185).

Niektórzy członkowie Wspólnoty, niżej usytuowani w hierarchii, byli często angażowani w monotonne prace (np. przy improwizowanej taśmie montażowej lub prowadząc samochód na długich trasach). W takich sytuacjach śpiewanie pieśni było powszechnie zalecaną i często stosowaną praktyką ułatwiającą panowanie nad myślami i zachowanie kontroli nad własną postawą.

6. Funkcja integracyjna. Muzyka we Wspólnocie Kundalinięgo integrowała społeczność. Najczęściej śpiewano wspólnie – przy pracy, przed próbami lub w trakcie imprez wspólnotowych. Należało śpiewać możliwie głośno, ale jednocześnie tak, by słyszeć innych [X22, X24]. Śpiew wymagał więc nie tylko skupienia się na treści i poprawnym wykonaniu pieśni, ale również wpisania się w grupę.

7. Funkcja różnicująca. Starano się, by w większości podwspólnot była przynajmniej jedna osoba biegle grająca na jakimś instrumencie, a gdy dostrzeżono u ucznia jakiś talent muzyczny, zachęcano go do jego rozwijania [X22]. W początkowym okresie jedna z podwspólnot uczyniła z muzyki swoją specjalność, dlatego powierzano jej oprawę muzyczną imprez integracyjnych: „»Patryk« [...], poza tym to małżeństwo skrzypków [...]. Oni byli zawodowymi muzykami, »Patryk« nie wiem, ale tamci grali w filharmonii” [X21, por. X1i]. Muzyka jako jedno z pól działalności Wspólnoty była więc czynnikiem dyferencjacji.

Teksty

Georg W. F. Hegel uważa, że sama muzyka nie wystarczy, aby skłonić ludzi do działania czy zmiany postaw (Hegel 1967). Muzyka we Wspólnocie Kundalinięgo niemal zawsze występowała jako składowa pieśni, była zatem nośnikiem konkretnych treści. Uczenie się pieśni, które polegało na towarzyszeniu śpiewającym i korzystaniu ze śpiewnika, stanowiło jedną z form przyswajania ideologii grupy. Jednocześnie sam śpiew, zwłaszcza wspólnotowy, oznaczał publiczne wyrażanie zawartych w pieśniach treści (gdyby ktoś ich nie akceptował, choć nie dysponuję takimi świadectwami, to zgodnie z zasadą redukcji dysonansu poznawczego śpiew powodowałby stopniową zmianę przekonań). Pieśni nie były raczej narzędziem przekonywania, o czym świadczy ich podział na egzoteryczne (które można było śpiewać w szerszym gronie, wobec ludzi z zewnątrz grupy czy początkujących uczniów) i ezoteryczne (zawierające odniesienia do bardziej szczegółowych norm funkcjonujących w grupie, np. zasady podporządkowania kobiety mężczyźnie, lub zawierające odniesienia do nauk ezoterycznych). Osoby usytuowane najniżej w hierarchii znały najmniej pieśni, a postępowi „duchowemu” towarzyszył wzrost objętości oso-

bistego śpiewnika. Śpiewnik adepta z trzeciego poziomu, którym dysponuję, ograniczał się do siedmiu pieśni. Inny adept na tym poziomie wymieniał sześć (innych) znanych sobie pieśni. Na drugim poziomie śpiewnik zawierał już wszystkie wspólnie śpiewane pieśni. Więcej zawierały już tylko śpiewniki „specjalistów od muzyki” – wspólnotowych bardów, którzy przy szczególnych okazjach – w formie koncertu – wykonywali również pieśni rzadsze.

Teksty pieśni, jakimi dysponuję (jest ich 77), reprezentują tematykę dość różnorodną, dotykającą wielu aspektów życia członków Wspólnoty, odnoszącą się do rozmaitych elementów doktryny, i pełniąc różne funkcje.

1. Funkcja motywacyjna. Na poziomie początkującym śpiewano pieśni motywujące do rozwoju osobistego (*Niech będę prosty* czy *Kolos*); odwołujące się do altruizmu oraz potrzeby służby i misji (*Do ludzi świata*, *Ogniska*); dotyczące postaw „ludzi umownych”, krytykujące, a nawet wyśmiewające ich (*Symulacyjna* – prześmiewcza krytyka spożywania alkoholu, *Życie*, *Zwierciadelfo*, *Konwencja*). Budowano w ten sposób antynomię „my – oni”, wywołując poczucie wybraństwa i wyjątkowości u członków grupy, utrwalając postawę odrzucającą potępiane zachowania. Najważniejsze były jednak pieśni o charakterze hymnów, które były znane już osobom najniżej postawionym, choć nie zawsze uświadamiano im ich znaczenie.

Jednym z hymnów była pieśń ułożona do tekstu Antoniego Langego (młodopolskiego poety inspirującego się motywami orientalnymi), której nadano tytuł *Guru*. Będący jej podstawą wiersz Langego *Kto wie z jakich płomieni* z cyklu *Nowe rozmyślenia*, opisujący człowieka nieugiętego i panującego nad swymi uczuciami, zmodyfikowano, wzmacniając jeszcze rysy bezwzględności, np. w oryginale „ogrodnik [któremu nawałnica zniszczyła kwiaty] w rozpacz, nim rozedrze szaty, patrzy na nie, jak posąg o kamiennej twarzy” w nowej wersji otrzymał brzmienie: „ogrodnik stanowczy nie rozdziera szaty”. Po tych korektach postać bohatera utożsamiono z samym Kundalinim, a śpiewanie pieśni stało się wyrazem hołdu dla mistrza. Dlatego też zwykle w sytuacjach grupowych, a szczególnie w obecności Kundaliniego, śpiewano ją na stojąco. O tym zastosowaniu hymnu wiedzieli jednak dopiero ci, którzy mieli zaszczyt poznać guru. W warstwie muzycznej była to pieśń w tempie umiarkowanym, której linia melodyczna, zwłaszcza w refrenie (murmurando), miała znaczną rozpiętość od niskich do wysokich tonów, co – jak zauważył Herbert Spencer – wiąże się z intensyfikacją wpływu na emocje (Spencer 1883). Podniosły, niemal patetyczny nastrój czynił z tej pieśni czynnik silnie integrujący wyznawców z ich przywódcą.

Drugim hymnem Wspólnoty, pieśnią o charakterze programowym, był *Walczyk ekologiczny* autorstwa Kundaliniego (chodziło o skojarzenie słów: *walczyk* i *walczyć*). Hymn ten miał charakter egzoterycznego manifestu Wspólnoty. Zawierał elementy zdecydowanej, choć ogólnej krytyki stosunków

międzyludzkich, motywował do samokrytyki i rozwoju oraz ogólnie wyrażał pozytywny program grupy. Tytułowa ekologia jest tu rozumiana szeroko – jako harmonia w relacjach nie tylko między ludzkością a przyrodą, ale także między ludźmi oraz w stosunku do własnego zdrowia i psychiki. Pieśń ta wymagała od śpiewających nie tylko pewnych umiejętności wokalnych, ale także szczególnego zaangażowania i wysiłku, ponieważ zawierała wiele momentów, w których jeden dźwięk był rozciągnięty na wiele taktów, co stwarzało śpiewającym dodatkową okazję do „przekraczania siebie”. Wszystkie wspomniane elementy pojawiają się również w pieśniach ze śpiewnika zaawansowanych adeptów.

Szczególnie istotne są pieśni motywujące członków Wspólnoty do osobistego rozwoju. Pieśni te zawierają wzorzec ucznia, wytyczne jego postępowania. Należąca do najstarszych (a zatem prawdopodobnie ułożona przez Kundaliniego) pieśń *Autorytet* jest pod tym względem reprezentatywna. Zawiera ona wszystkie istotne elementy wczesnej doktryny Kundaliniego: męsko-żeński dualizm, rozwój jako harmonizowanie, konieczność wytrwałości, walki (z sobą) i mądrości, która jest przeciwstawiana iluzji. Przede wszystkim jest tu również tytułowy autorytet mistrza, który reprezentuje starożytną naukę.

[...] I idziemy trudną drogą przekraczania siebie.
Własnym wnętrzem kształtujemy świat dokoła siebie.
Gdy ocean chcesz przepłynąć nie mając doświadczeń.
Przewodnika musisz zabrać, co płynął tym szlakiem.
Autorytet w naszym życiu ma poważną rolę.
W trudnej chwili cię podtrzyma, byś umacniał wolę.
Starożytni mędrcy dbali o postawę,
Powściągliwość, umiar, cnotę, o walkę o sprawę.
Ciągłe sobie przypominaj ich sprawdzone rady.
Nie ociągaj się ni chwili, też zwalczaj swe wady. [...]

Innego rodzaju motywacji dostarczały pieśni kładące nacisk na zbiorową aktywność zmierzającą do realizacji celów wspólnotowych i budzące poczucie udziału w misji, np. pieśń *Moc bezwzględna*.

[...] Na zakonie praw oparci
Dyscypliny granic siłą
Mocy złego wprost wydarcia
Poruszamy świata bryłę. [...]

Wiele pieśni nawoływało do postawy życzliwości i niesienia pomocy innym ludziom. W pierwszym okresie działalności Wspólnoty postulat „integracji ludzi”, „łączenia”, „budowania więzi”, „wspólnoty” należał do sztandarowych, stąd zawiera go wiele najstarszych pieśni (*Granica, Buda, Chciałbym napisać zwyczajny wiersz*). Pierwotnie był on prawdopodobnie rozumiany inkluzywnie, gdy wartością była integracja wszystkich ludzi. W późniejszym okresie (około drugiej połowy lat 80.) narastało rozumienie ekskluzywne: integrować

się należało przede wszystkim (a właściwie wyłącznie) we własnym gronie. Taki aspekt miały pieśni coraz częściej w całości poświęcone prezentacji antywzorców, nagannych postaw. Dotyczą one „ludzi” (*Konwencja*), ich trybu życia (np. rozrywkowego: *Fama*), słabości i zaślepienia (*Sentymentalni*). Pieśń pt. *W boskiej ciszy...* była natomiast sprzeciwem wobec katolickiej pobożności. Zakres wartościowanych negatywnie zachowań był szeroki, dlatego piętnowano w zasadzie wszystkich, którzy „się nie rozwijali”, a zatem tych, którzy nie należeli do Wspólnoty. Pieśni te zwiększały dystans członków Wspólnoty wobec jej otoczenia społecznego, legitymizowały jego wrogie traktowanie.

2. Funkcja identyfikacyjna. Kilka tekstów w całości poświęcono relacjom między mężczyznami i kobietami, co świadczy o dużym znaczeniu seksualności w doktrynie grupy (*Mężczyzna – kobieta, Jakże trudno być mężczyzną, Nie bój się*). Pieśni tych zwykle nie uczono początkujących, gdyż postulowany model relacji międzypłciowych należał do najbardziej kontrowersyjnych elementów nauczania. Forma tych pieśni odzwierciedlała afirmowany podział płciowy. Kolejne zwrotki były wykonywane naprzemiennie przez mężczyzn i kobiety, co pozwalało uwydatnić różnice płciowe również w warstwie audialnej: niskie, doniosłe głosy męskie przeplatały się z wyższymi, kobiecymi, a zarazem wzmocnić identyfikację płciową.

3. Funkcja religijna. Szczególnie istotne są pieśni odwołujące się do potrzeb religijnych: potrzeby mocy/autorytetu, potrzeby więzi i potrzeby sensu.

Potrzeba mocy/autorytetu w formie pasywnej jest wyrażana w postaci kultu bohaterów, mistrzów czy bogów, rozumianych jako uosobienie cnót. We Wspólnocie Kundalinię takim bohaterem był niewątpliwie sam Kundalini, którego identyfikowano z bohaterem pieśni *Guru* lub opartej na wierszu Adama Mickiewicza pieśni *Arcymistrz*. Do aktywnej formy realizacji tej potrzeby odnoszą się wszelkie odwołania do mocy czy siły, np. „Już tylko o to chodzi, / Byś z ufnością wzywał mocy” (*Nie*); „Niszczy siebie tworząc Boga, konsekwentnie moc buduje” (*Jakże trudno być mężczyzną*). Do grupy tej można również zaliczyć pieśni odwołujące się do etosu rycerskiego (*Słuchaj, Gorzkie-słodkie, Hymn*).

Do religijnej potrzeby więzi pieśni odnoszą się na kilka sposobów:

– przez budowanie więzi z bliżej (tutaj) nieokreśloną tradycją: „Starożytni mędrcy dbali o postawę, [...] Ciągłe sobie przypominaj ich sprawdzone rady” (*Autorytet*). W wielu tekstach pojawia się poszanowanie tego, co dawne: „dawne zbroje” (*Niech będę prosty*), „dawne znaki” (*Sentymentalni*), „dawna wieść” (*Słuchaj*), „Tajemnic dawnych skarb” (*Uśmiech sufiego*), „Nie nadużywaj sił, pradziad twój umiar czcił” (*Walczyk ekologiczny*), a przede wszystkim „Przecieki z zamierzcztych przekazów i ślady w kulturze zastygłe, Szacunek dla starych nakazów nie czynią mi życia obrzydłym” (*Pustynia*);

– przez odniesienie do „systemu”, czyli tajemnej organizacji nieśmiertelnych mistrzów, którzy „z tamtej strony” wspierają rozwijających się: „jesteśmy

w walce sami, / Zastęp wojów trzyma straż" (*Moc bezwzględna*), „Byś z ufnością wzywał mocy" (*Nie*) czy też przez wezwania do wiary;

– przez nadanie międzyludzkim więziom nadprzyrodzonego charakteru (zgodnie z doktryną integracji): „Uścisk w kręgu darem niebios jest" (*Granica*), „Cisza zbiera nas w kole, Aby śpiewem dusze swe przywołać" (*Ruiny i studnia*). Dotyczy to przede wszystkim więzi między mężczyzną a kobietą, ujmowanej jako „dwa boskie bieguny" (*Autorytet*), co nawiązuje do nauki Bô Yin Râ, w której relacja ta ma sakralne znaczenie.

Szczególnie wiele pieśni odpowiada na religijną potrzebę sensu, a przynajmniej daje taką obietnicę czy wyraża takie pragnienie: „Wołam o treść, o życia sens" (*Fama*). Pewien uproszczony obraz świata zawiera programowa pieśń *Walczyk ekologiczny*: sprzeciw wobec patologii szerzącej się w świecie, a wynikającej z odejścia od praw natury, wezwanie do rozwoju, pracy nad sobą. W pieśniach wzywających do walki pojawia się koncepcja wroga (np. „Władców martwych mód, ideologii szkód" – *Tango Szanson*), a przynajmniej bezosobowej iluzji („smok iluzji skryty" – *Maja*), czyli wroga uwewnętrznionego. Nauka Kundaliniego głosząca, że „życie to walka", zyskuje metafizyczny wymiar: „siły wciąż mierzą Anioł i Czart" (*Słuchaj*). Pojawia się też wizja wymarzonej przyszłości nawiązująca do wyobrażeń królestwa mesjańskiego czy koncepcji Nowej Ery:

[...] kursie łąd nieznanym [...]
Gdy podobny będzie snom zbudujemy tam nasz dom
I choć w pracy, chociaż w trudzie
żyć będziemy mężni ludzie (*Szanta*).

[...] Rozpoczyna się świat od zera,
Już dla głodnych nie zabraknie chleba,
Wejdą w siebie kochając do syta,
Żyjąc mężnie sięgną czynem nieba (*Era Wodnika*).

Pieśni te, powiązane z sugestywną muzyką, były zatem wyjątkowym kanałem komunikacji treści, utrwalania ich (swoistą „biblią pauperum"), a także regulacji różnych aspektów życia Wspólnoty Kundaliniego.

g) Książki

Uzupełnieniem formacji we Wspólnocie Kundaliniego były książki zalecane uczniom do samodzielnej lektury. Jednak żadna publikacja nie miała charakteru autorytatywnego. Przyjmowano z nich wyłącznie to, co zostało uznane za godne przyjęcia przez guru albo było zgodne z ustalonymi przez niego kryteriami. Stanowiły one zatem uzupełnienie i ilustrację przekazu ustnego i jako takie winny być odczytywane. Dlatego też na manowce prowadziłaby analiza usiłująca wywieść poglądy Wspólnoty z tychże książek. Mogą być one co najwyżej źródłem wiedzy o źródłach tych poglądów.

Ścisłe informacje o zalecanej liście lektur posiadam tylko o jednej podgrupie Wspólnoty Kundaliniego. Poszczególne pozycje dla początkujących adeptów pojawiały się na niej stopniowo, co prawdopodobnie wiązało się z poszerzaniem się horyzontów i zainteresowań samego Kundaliniego. Nie było natomiast „listy książek zakazanych”, gdyż formalnie wolno było czytać wyłącznie książki zalecane.

Jedną z najważniejszych książek w bibliotece członka Wspólnoty była powieść science-fiction Franka Herberta pt. *Diuna*. W warstwie fabularnej opowiada ona o drodze do władzy młodego księcia Paula Atrydy, uważanego przez lokalne plemiona za mesjasza i potrafiącego to przekonanie wykorzystać. Dzieje się to wszystko w quasi-feudalnym świecie ogarniającym całą galaktykę, gdzie ścierają się interesy polityczne, ekonomiczne, a także religijne. Jedną z kluczowych sił w tym układzie jest wyznający swego rodzaju humanistyczną świecką religię żeński zakon Bene Geserit. A jednak to nie warstwa fabularna była powodem, dla którego członkowie Wspólnoty czytali tę książkę, bo i autor nie był dla nich zwyczajnym pisarzem. Kundalini twierdził, że Frank Herbert był masonem, który w swej powieści ujawnił spory zasób wiedzy stoworniczej strzeżonej w lożach. Uczniowie Kundaliniego uczyli się z książki widzenia świata jako procesu będącego rezultatem układu sił często niejawnych organizacji. Siła tych organizacji płynie nie tyle, a przynajmniej nie tylko, z jej realnych zasobów władzy czy pieniędzy, ile jakości ludzi, a zatem sposobów ich formacji.

Na modelu *Diuny* Kundalini zbudował później całą grupę, całe szkolenie, bo bardzo mu się podobała, właśnie bezwzględność, surowość obyczajów itd. No są to modele szkoleniowe [X13].

[Frank] Herbert był dla niego no kimś znaczącym, miał jego zdjęcie nawet, nawet w dosyć ważnym miejscu. Na pewno od niego przejął wiele modeli [X22].

Tak jak Kundaliniego, książka ta miała też inspirować jego uczniów:

[...] całe pokolenia wychowywały się na tych książkach [X13].

Diuna była jedną z najważniejszych książek zalecana nam do czytania [...] pierwsza część była tą lekturą obowiązkową [X22].

[...] jakie kazano nam czytać? *Diunę* [...]. *Diunę* tylko pierwszy tom [X24].

Bardziej zaawansowanym uczniom zalecano wybrane książki Bô Yin Râ.

Księga o szczęściu była tym podstawowym dziełem i jakby ona była ogólnie (no powiedzmy) ogólnie dostępna, było powiedziane, że tak, czytajcie wszystko z tej księgi. I to było tak, że to każdy miał mieć, na zasadzie takiego brewiarza nie brewiarza. To dotyczyło wszystkich. Natomiast co się dowiadywali z tych pozostałych książek, to na takiej zasadzie, że w czasie prób ona nam to czytała [X28].

Bô Yin Râ był chyba największy, jego książki zalecał do czytania swoim uczniom [K. M. K.: Które, wszystkie?]. Księgi, *Księgę o miłości* przede wszystkim i te kilka

następnych [K. M. K.: Trylogię?]. Tak, tak. Jedną dostałem od niego, nawet z portretem Jezusa, który namalował Bô Yin Râ [X22].

Istotne jest to, że choć Bô Yin Râ cieszył się ogromnym autorytetem, to zawsze mniejszym niż sam Kundalini. Dlatego modyfikacje, jakich się mistrz dopuszczał w interpretacji tych tekstów, nie budziły większych wątpliwości.

[K. M. K.: A jak znosiłeś to, bo on chwilami modyfikował dosyć znacznie tego Bô Yin Râ?]. Słuchaj, jak już powiedziałem, nie oceniałem, przyjmowałem. [K. M. K.: Kundalini był nad Bô Yin Râ?]. No, na pewno. W tym sensie, w takim, wiesz, bezpośrednim kontakcie jego interpretacja Bô Yin Râ była dla mnie ważna, a nie same księgi, księgi były niejako wtórne. On miał tak silny na mnie wpływ, że byłem w tym momencie zdominowany [X28].

Książki Bô Yin Râ oraz *Diuna* pojawiają się w relacjach większości uczniów wysokiego i średniego szczebla. W pewnych podstrukturach zalecano też inne lektury, bardziej dostosowane do osobliwości, indywidualnej „ścieżki” danej grupy. Na przykład w grupie, której model rozwoju duchowego opierał się na chińskich sztukach walki, lekturą obowiązkową była *I-cing (Księga przemian)*, starożytna chińska księga wróżb, która – według nauk Kundaliniego – w swych 64 heksagramach opisuje wszystkie możliwe sytuacje we wszechświecie. W innych wspólnotach uniwersalny klucz do rozumienia świata stanowiła astrologia, głównie według szkoły Leszka Weresa, którego książki czytano i interpretowano w duchu nauk Kundaliniego. Z literatury sufickiej zalecano nie tyle traktaty, co zbiory przypowieści (np. *Drogocenna perła*) lub anegdoty o *Ho-dżym Nasredninie*, do którego szacunek Kundalini przejął najpewniej od Gurdżijewa (por. 2008: 13-14).

W późniejszym okresie (w 1994 lub 1995 roku według X24) szeroko zalecano, i to nawet osobom na niższych, choć nie najniższych szczeblach, książki Edwarda de Bono „uczące technik myślenia” [X3h], np. *Naucz swoje dziecko myśleć*. Były one również analizowane zbiorowo.

Zwykle oczekiwano, że po przeczytaniu książki uczeń spisie z niej swoje wnioski. W przypadku niższych średnich szczebli rozwoju, gdzie izolacja kulturowa była najintensywniejsza, lista książek zalecanych określała nie tylko minimum, ale także maksimum lektur. Jeden z moich rozmówców opisuje jednak przypadek niesubordynacji:

Ja w takim pędzie do poznania i do wiedzy przeczytałem wszystkie jego części – wszystkie Herberta, które zostały wydane w Polsce, oczywiście jakoś to się odbyło bez wiedzy, robiłem to sobie na własną rękę, indywidualnie, czyli nie było to mile widziane, natomiast jak już przeczytałem i się przyznałem do tego, wiadomo, zawsze była jedna sytuacja na własną inicjatywę, był to ochran, a potem jednak postanowili wyciągnąć z tego jakieś wnioski i sprawdzić, co ja z tego skorzystałem. Widząc, że takie przejawiam skłonności, dostałem inne książki do czytania, tym razem polecane, żeby to nie było już bez kontroli [X22].

W przypadku niektórych średnio zaawansowanych uczniów stosowano bardziej zindywidualizowany „program formacji”, wyznaczając określony „model”, wokół którego miały się skupiać jego dalsze lektury. Decyzja o wyznaczeniu indywidualnej ścieżki była z pewnością odbierana przez ucznia jako wyróżnienie i obdarzenie go uwagą, nawet jeśli „model” nie wypływał z jego osobistych zainteresowań.

Chcieli mnie zainteresować prakseologią, czy w ogóle jakimś takim myśleniem czy czymś takim i nawet temat mojej pracy dyplomowej, tej pierwszej, to miał być właśnie jakiś temat prakseologiczny, o sprawnym działaniu. No, jakoś tak chciałem pisać i wtedy przeglądałem mnóstwo różnych książek, tam Pszczołowskiego [...] [K. M. K.: Czy polecano ci jakieś konkretne książki?]. Nie, nie, oni mi tam truli tyłek o jakimś tam Parkinsonie, że to super książka, i w ogóle, i tam mi kserowali jakieś fragmenty książek, bo „to superksiążka”. Na pewnym etapie to mi kserowali po dziesięć stron i mi przywozili z Warszawy i kazali to czytać i pisać z tego wnioski. [...] Kupili mi książkę [K. M. K.: *Naucz swoje dziecko myśleć?*]. Tak. No i z tego się uczyłem potem. Potem tam zacząłem w „Warsztacie” [siedziba jednej z podgrup] uczyć wszystkich tam: „Arnolda” niby, tych chłopaków, „Amosa”, dziewczyny, tych co tam byli [X29].

Koncepcje te były przerabiane zbiorowo także w innych podstrukturach:

Modele z de Bono wprowadzali nam jak dla dzieci. Mieliśmy sobie rysować te kapelusze, potem buty i nas odpytywała „czerwony kapelusz” – a my chodem jego znaczenie „to a to”. To było zwykłe wkuwanie, nie ćwiczyliśmy, jak to zastosować. To trwało tak długo, jakby to musiały wkuwać dzieci. Nam by przecież starczyło się z tym zapoznać i przećwiczyć, jak to się stosuje. A tu z fragmentu modelu zrobili program do wkuwania na miesiąc. Tą formę, technikę przekazu jak dla dzieci też tłumaczyli, że to „stara suficka metoda”. Było to samo intelektualne wkuwanie, bez zastosowania. Zresztą tak to było – oni nie byli w tym mistrzami, znali te modele tylko z książek, nie mogli nam tego sensownie przekazać [X21].

W odróżnieniu od przytaczanego „eksperta” od De Bono pozostali w realizacji swoich „modeli” musieli zmagać się z problemami innego rodzaju. Zalecenia samokształcenia zderzały się bowiem często z nakazami dotyczącymi codziennej pracy. Wielu rozmówców, zwłaszcza drugiego szczebla, żaliło się, że mimo najszczerzych chęci nie znajdowali czasu na lektury:

Ona dawała mi konkretne zadania (książkę do przeczytania, z której miałem spisywać wnioski, gazety do przeglądania – miałem być zorientowany w sytuacji w kraju itp.), a tymczasem kiedy wracaliśmy do domu, miałem zawsze pełne ręce roboty z obowiązkami, które miałem jeszcze wcześniej zlecone, poza tym studio- wałem. Byłem wściekły, bo nie pozwolili mi tymi nowymi zadaniami zajmować się w nocy [X24].

Niektórzy rozmówcy sugerują, że często powodem owego „przydzielania modelu” nie była bynajmniej troska o rozwój ucznia:

Nie rozwijałam się, dawali niby modele, ale nie było na nie czasu. To było cyniczne zagranie „Dagmary” [bezpośrednia przełożona], mówiła o tym w odniesieniu

do „Baltazara”: skoro tak bardzo lubi czytać, to trzeba dać mu czytać, to będzie robił to, co się mu każe [X21].

Zresztą on książki rozdawał ludziom, być może według swojego uznania, a być może przypadkowo, no i ludzie pisali, co widzą w tych książkach, on potem to czytał, analizował i twierdził, że mu to pomaga, dlatego że są rzeczy, które my widzimy w inny sposób, że on z tego korzysta. Ja takich książek dostałem kilkanaście do przerobienia. Z tym że było to chyba w ramach takiego zapchania, żeby mieć zajęcie niż... Ja liczyłem potem na jakieś takie bardziej konstruktywne analizy tych książek, co z tego wynika. To się odbywało najczęściej: wnioski na kartce i tyle, żadnego omówienia, no ale coś można było skorzystać z tego [X22].

Gdy ktoś znał obcy język, jego „modelem” było tłumaczenie książek. Dla niektórych była to główna funkcja – zasadnicza praca wykonywana na rzecz wspólnoty, np. „Celestyna”, o której mówią X16 i X21, albo „Cezary” z relacji X29. Inni dokonywali tłumaczeń okazjonalnych:

[„Helena”] przywiozła sporo książek po angielsku, a że ani Kundalini, ani „Dagmara” nie znali języka, jedną dali mi do tłumaczenia. Okazało się, że to były całkiem współczesne dowcipy, nawet nie jakieś przypowieści. Gdy przeczytali tłumaczenia paru, odebrali mi to [X21].

Tłumaczenia robiły duże wrażenie na wykształconych gościach:

Od strony organizacyjnej jest na pewno sprawnym managerem, dowódcą, przywódcą, wszystko jedno jak to nazwiemy. To samo dotyczyło na przykład jakiś prywatnych przekładów, które mi pokazał z języka angielskiego czy jeszcze jakiś..., chyba głównie z angielskiego. Pięknie opracione – to jego uczniowie mu przetłumaczyli [Zc3].

Generalnie jednak stosunek Wspólnoty Kundaliniego do książek był ambiwalentny. Śpiewano: „Księgami bawimy się w mądrość / Zabawa to dla upartych/ Z ksiąg budujemy nauki i domy / A przecież księgi to karty” (Qs27) oraz „Mąż Boży uczonym nie jest ksiąg” (*Pieśń o Murszidzie Wielkim Sufim*) albo „Mądrość półki okupuje tracąc czas” (*Granica*), wyśmiewano uczniów „zafascynowanych literkami”, a jednak nie tłumiono tej fascynacji, lecz starano się ją ukierunkować.

Nie należy również zapominać o olbrzymiej bibliotece Kundaliniego, której regularne zaopatrywanie było jednym z istotnych zadań uczniów.

Jednym z moich obowiązków w owym czasie był cotygodniowy obchód najważniejszych księgarń w mieście i spisywanie danych o nowościach z niektórych dziedzin, takich jak mafie, wywiady, medycyna naturalna, joga, sztuki walki, okultyzm, polityka, filozofia i inne. Spis ten wracał z zaznaczonymi pozycjami do kupienia [X24].

Wiem, że „Amos” za pieniądze, które zarobił u nich w firmie, tam jeżdżąc tymi samochodami za granicę z „Arnoldem”, kupowali książki dla Kundaliniego. Potrafili tygodniowo na przykład 20-30 książek mu kupować. Różnych, podejrzewam, że z różnych dziedzin i zawozili do Warszawy [X3h].

Ale również inne osoby „biegały po antykwariatach i sprawdzały książki dla mistrza” [X15]. Jednakże książki pozyskane samowolnie przez uczniów, lub będące ich własnością z czasów przed przystąpieniem do Wspólnoty, były często konfiskowane za mniejszym lub większym przyzwoleniem.

Gdy „Arnold” zobaczył u mnie Biblię, odebrał mi ją, mówiąc, że „to ci niepotrzebne. Czytaj lepiej *I cing* [X24].

No ja je [książki] mam raczej w odpryskach, dlatego, że resztę wszystko pooddawałem, a było tego sporo, ja miałem spory księgozbiór, wszystko to właściwie oddałem jemu [X13].

Według moich informatorów, Wspólnota inspirowała ponadto wydanie co najmniej jednej książki:

[...] powstała książka, [...] *Śmiech leczy* autorstwa jakiegoś lekarza, ten lekarz pozostał anonimowy, więc sądzę, że on nie był kimś ze wspólnoty, choć we wspólnotie byli ludzie po medycynie, książka się ukazała, w dość dużym nakładzie, niedawno widziałem ją nawet na Allegro. Jaka jeszcze działalność, wydawnicza, chyba jakieś książki też, oprócz tej wydawali... [K. M. K.: To była przez nich wydana, tak?]. Jako takiego własnego wydawnictwa nie mieli, natomiast oni do tej książki się przyznawali, ona powstała dzięki nim [X22].

Wspomniana książka ukazała się w wydawnictwie SPAR, publikującym w latach 90. pozycje m.in. z medycyny alternatywnej, rolnictwa biodynamicznego i astrologii. Sądząc po przywoływanych w tekście książki nazwiskach, a także po wzmiance autora o Bayreuth jako mieście rodzinnym, została przełożona z języka niemieckiego, jednak tłumacz, podobnie jak autor, pozostali anonimowi. Nie podano również daty wydania (prawdopodobnie był to rok 1993). Książka wychodząc od teoretycznych, fizjologicznych podstaw rozumienia właściwego śmiechu, opisuje jego oddziaływanie lecznicze i profilaktyczne. Poszukuje też elementów pokrewnych terapii śmiechem w jodze i rozważa możliwości wykorzystania jogicznych koncepcji i technik w proponowanej terapii. Niewykluczone, że rozważania te dały początek modnemu dziś kierunkowi „jogi śmiechu”, rozwijanemu od połowy lat 90. przez indyjskiego lekarza Madana Katarię.

6. Umieszczanie w strukturze grupy

Pozycja we Wspólnocie Kundaliniego była zależna od dwóch głównych czynników: po pierwsze, od stopnia wtajemniczenia i zaangażowania, dlatego pozostawała z natury dynamiczna; po drugie, od umiejscowienia w strukturze grupy – tu była względnie stabilna, a zasadnicze przemieszczenia miały charakter wyjątkowy. Pozycję tę względnie trwale określała też relacja mistrz – uczeń (zwłaszcza na wyższych stopniach hierarchii) oraz pozycja samego mistrza.

Jak w większości organizacji tajnych, których formacja opiera się na stopniowym wtajemniczaniu oraz wzroście wymagań, tak we Wspólnocie Kundaliniego istotna jest kwestia, kiedy dana osoba stawała się członkiem Wspólnoty. W wywiadach często pojawiał się ten problem, zwłaszcza przy odpowiedzi na pytanie o liczebność Wspólnoty. Moi rozmówcy próbowali w przybliżeniu oszacować maksymalną liczbę osób, które znalazły się pod wpływem Kundaliniego, albo dokonać klasyfikacji członków, jak w wypowiedzi X28:

[...] była zróżnicowana pod względem stopnia zaangażowania w rozwój. Według mojego prywatnego nazewnictwa byli Pretorianie, uczniowie zaangażowani w pośrednim stopniu, i całe spektrum kibiców, uczniów weekendowych, kandydatów na kandydatów, krewnych i znajomych królika.

Z dokładniejszej analizy życiorysów, nie tylko moich rozmówców, ale i osób, o których mi opowiadano, wynika, że w rozwoju zaangażowania członków można wyróżnić kilka etapów. Po poznaniu Kundaliniego czy innej osoby wprowadzającej miała miejsce faza względnie biernego przyjmowania treści ideologicznych przekazywanych przez tę osobę. Kolejne spotkania odbywały się w ramach tego samego kontekstu – sytuacji, w której osoba znalazła się zwykle z własnej inicjatywy. Mogły to być wykłady z jogi, treningi wschodnich sztuk walki, obóz harcerski, kółko komputerowe czy teatralne. Uczestnika znajdującego się w tej fazie można określić jako słuchacza.

Z czasem słuchaczowi były sporadycznie składane propozycje podjęcia pewnych działań czy udziału w imprezach, które wykraczały poza pierwotną sytuację. Zaczynał on wówczas wchodzić w rolę działacza.

Potem drogą sugestii, propozycji lub otwartego polecenia skłaniano działacza do głębszego zaangażowania poprzez związanie z grupą swoich losów w formie bardziej konkretnej: poprzez wspólne zamieszkanie, podjęcie pracy w firmie należącej do Wspólnoty, wejście w relacje seksualno-matrymonialne. Takiego członka można nazwać pełnym uczestnikiem.

Oczywiście między słuchaczem, działaczem a uczestnikiem występują stopnie pośrednie, toteż nie jest to klasyfikacja rozłączna, opisuje jednak ogólnie kierunek zawiązywania relacji – od sfery czysto idealnej, przez działania, aż do zaangażowania materialnego, zawiązania więzi na poziomie „bazy”.

Odpowiednio zmienia się także rola mistrza: z nauczyciela przekształca się w przywódcę, a wreszcie we władcę sprawującego kontrolę nad całym życiem swego ucznia.

7. Rezultat

Proces socjalizacji we Wspólnocie Kundaliniego, choć niesystematyczny i oferujący często niespójną ideologię (taki zarzut można oczywiście postawić większości młodych religii, a także części dojrzałych), okazał się wyjątkowo skutecz-

ny. Ponieważ jego podstawą była więź społeczna, to jej zerwanie było przez członków odczuwane najboleśniej. Wiele osób jeszcze długo po opuszczeniu grupy podzielało (a niektóre nadal podziela) wpojone im przekonania, a przynajmniej część z nich. Charakterystyczne są zwłaszcza epizody z relacji X24 i X28, którzy zerwawszy kontakty ze Wspólnotą, próbowali żyć niezależnie. Cały czas jednak wyznawali przekonania niezwykle zbieżne z doktryną Kundaliniego, a nawet praktykowali niektóre typowe reżimy. Po krótszym lub dłuższym czasie wracali do Wspólnoty. Obaj zresztą przyznają: „doskonale wiedziałem, że kiedyś wrócę. Zobaczę, jak się żyje bez mistrza i wrócę. Jasnym było, że będę musiał wrócić, by być ze sobą w zgodzie” [X24].

Celem socjalizacji było to, by uczniowie nie odchodzili i wykonywali polecenia przełożonych. Zdyscyplinowanie uczniów Kundaliniego robiło wrażenie na wszystkich, którzy mieli kontakt z tą grupą. Posłuszeństwo było właściwie absolutne: niezależnie, czy polecenie dotyczyło rzucenia się w błoto, czy oddania mistrzowi na noc własnej żony lub poślubienia innej kobiety, mistrzom zazwyczaj udawało się uzyskać posłuch.

Zdarzały się oczywiście sytuacje oporu czy niesubordynacji. Były one racjonalizowane jako efekt „popuszczania sobie” i prowadziły do degradacji w hierarchii uczniów. Posłuszeństwo było podstawowym kryterium pozytywnego i negatywnego wyróżnienia. Nawet wyjątkowo zdolna, wysoko postawiona osoba, posiadająca liczne grono uczniów, gdy zaczynała przejawiać zbyt dużą samodzielność myślenia, była stopniowo odsuwana, aż do ekskomuniki, która powodowała, że reszta Wspólnoty zaczynała ją traktować jako „umowną”. Ograniczone posłuszeństwo występowało też na dołach hierarchii, gdy dana osoba zatrzymywała się na pewnym etapie zaangażowania i stawiała opór wobec żądań dalszych poświęceń. Dopóki była w jakikolwiek sposób użyteczna dla Wspólnoty, pozwalano jej w niej trwać w takim połowicznym stanie. Zwykle jednak po chwilowych wahaniach, oporze czy (jeszcze rzadszym) buncie udawało się w wyniku długotrwałych rozmów i perswazji uzyskać przynajmniej intencję posłuszeństwa (czyli pragnienie dalszego rozwoju), a ostatecznie samo posłuszeństwo.

Jednym z najbardziej podstawowych przekazów Kundaliniego były cztery prawa rzeczywistości, które głoszają:

- Najokrutniejszym wrogiem jest egoizm negatywny.
- Największym zagrożeniem jest iluzja.
- Największą siłą jest dyscyplina.
- Największym przyjacielem jest mądrość [za: X1m].

Stanowią one logiczną przesłankę trzech elementów doktryny, które są kluczowe dla utrzymania w grupie i egzekwowania posłuszeństwa:

1. Mistrz to absolutny punkt odniesienia. Postępowano według zasady: mistrz ma zawsze rację, bo jest mistrzem, a nawet jeśli nie ma racji, należy

się mu posłuszeństwo, gdyż rozwój polega nie na szukaniu czy pytaniu, ale na słuchaniu mistrza, który jako jedyny jest w stanie przeprowadzić ucznia z iluzji do rzeczywistości.

2. Deprecjacja wszelkich konkurencyjnych autorytetów: poczynawszy od rodziców, opinii publicznej, a skończywszy na autorytetach naukowych czy ezoterycznych. Nawet jeśli doceniano niektóre z nich, np. wybitnych uczonych, to towarzyszył temu komunikat deprecjonujący ich w wymiarze najistotniejszym – wskazanie na ich życiową nieporadność, nieuczciwość lub niezrozumienie najgłębszych prawideł rzeczywistości czy najskrytszych mechanizmów świata społecznego, zwłaszcza przez porównanie z samym Kundalinim. Tego typu arystokracizm, jak pisał Georg Simmel, jest zresztą typowy dla tajnych organizacji – odcięciu się towarzyszy budowanie poczucia własnej wyższości (Simmel 1975: 457). Racja oddzielenia pozostaje w związku z racją wywyższenia. Deprecjonowane były autorytety religijne. Szczególnie negatywnie oceniano katolicyzm za sentymentalizm, praktykowanie celibatu, który zgodnie z doktryną Kundaliniego przejętą od Bô Yin Râ oznaczał zablokowanie możliwości rozwoju duchowego, a katolickie oazy (Ruch Światło – Życie) robiły „z ludzi ofiermy, niezdary”, „rozmiękczały ludzi na kiesel” [Qa]. Śpiewano nawet piosenkę (nieznany tytuł), która dobitnie wyrażała opinię Kundaliniego na temat chrześcijaństwa:

W boskiej ciszy, w oddaleniu klęczysz sam
Wśród tysiąca martwych figur, złotych ram
Chłód przeszywa twoje dłonie
Chłód roztapia serce twe
Tu nie będę klęczał wieki
Bóg o wszystkim przecież wie
Głos rozcina cień milczenia
Tyś jest słaby, grzeszny człek
Pochyl głowę, proś zbawienia
To na zło najlepszy lek
Ref: Ja nie będę, ja nie mogę
Pokutować, dręczyć się
Ja wybiorę inną drogę
Radość życia leczy mnie [Q570].

3. Deprecjacja samego siebie. „Autorytetem”, którego deprecjacji poświęcano chyba najwięcej uwagi, był własny rozsądek ucznia. Powtarzano, że „kto się uczy od siebie, ten ma ośa za nauczyciela” [X22], wszelkie przejawy krytycyzmu w stosunku do zaleceń przełożonych były piętnowane jako „kombinowanie” [X29] czy uleganie podszeptom „zasranego intelektu” [X28]. Dlatego nawet gdy polecenie wydawało się absurdalne, uczeń tłumił wątpliwości w imię rozwoju: „gdy działał jeszcze czar autorytetu, w takich sytuacjach naginałem siłą woli i wiarą intelekt tak, aby zgadzał się z tym, co mistrz mówi” [X24].

Dzięki tym trzem zabezpieczeniom doktryna Wspólnoty, niezależnie od pojawiających się w niej nowych elementów, tworzyła zwarty samouzasadniający się system (doktryna, której naucza mistrz, głosi, że mistrz naucza prawdy). Można dla niego znaleźć wiele analogii również w innych ideologiach (np. katolicyzm uzasadnia władzę eklezjastyczną poprzez odpowiednie fragmenty Nowego Testamentu, zaś ten ostatni znajduje swe uzasadnienie w decyzji instytucji eklezjastycznej, która uznała go za swe pismo normatywne). Miarą jego skuteczności jako narzędzia kontroli może być choćby brak przypadków apostazji o podłożu intelektualnym – żaden z rozmówców nie podał bowiem jako powodu odejścia ze Wspólnoty wątpliwości co do nauk Kundaliniego.

8. Kryzys, resocjalizacja, apostazja

Mimo względnej efektywności systemu socjalizacyjnego Wspólnoty Kundaliniego zdarzały się w niej, od pewnego momentu nawet dość często, apostazje.

W każdej grupie religijnej po czasie intensywnego zaangażowania jednostka (rzadziej grupa) może dojść do wniosku, że relacja nie spełnia jej oczekiwań, i wchodzi w fazę kryzysu. Często jest tak, jak powiada Stuart Wright, że na początku zaangażowania „konwertyci nowych religii mają tendencję do wypierania albo ignorowania problemów, sprzeczności czy niekonsekwencji w ruchu” (Wright 1991: 131), dopiero potem zaczynają je dostrzegać. Jednak zdarza się też, że uczestnik dojrzewa pod wpływem samego pobytu w grupie, rosną jego aspiracje, do realizacji których grupa nie może mu zapewnić warunków. Pojawia się więc niezgodność między tym, co grupa oferuje, a jego potrzebami, których grupa nie potrafi już kontrolować.

Obie strony wchodzi w ówczesną fazę resocjalizacji. „Podczas tej fazy czynione są wysiłki, by renegocjować wzajemnie satysfakcjonującą zgodę między jednostką a grupą” (Richardson 1993). Gdy negocjacje te zakończą się powodzeniem, jednostka może trwać w grupie bezterminowo, aż do wystąpienia następnego kryzysu, ale jeśli nie uda się wypracować formuły gwarantującej minimalny poziom satysfakcji, rezygnuje.

W opowieściach dotyczących renegocjacji [X13, X1b, X1k, X22, X3h, X3j] przedstawiano to tak, że uczeń przejawiający oznaki kryzysu stawał się przedmiotem bardziej wnikliwej obserwacji. W zależności od stopnia skutkowało to albo zwiększeniem nacisku (gdy zaczynało słabnąć zaangażowanie ucznia, zgłaszał problemy, czyli „popuszczał sobie”), albo renegocjacjami (gdy był tak zdesperowany, że wprost wyrażał wolę opuszczenia grupy). W tym drugim przypadku zmieniano zwykle formę wzajemnych relacji na luźniejszą, grupa decydowała się na pewne ustępstwa, które były jednak tymczasowe. Gdy

mijały oznaki kryzysu, relacja wracała stopniowo w dawne koleiny. Kryzys był więc traktowany jako załamanie psychiczne ucznia. Wysiłki resocjalizacyjne były także podejmowane w pierwszym okresie po faktycznym odejściu członka i zdarzało się, że skutkowało jego powrotem do grupy.

Ale zanim ktoś odszedł, zazwyczaj trochę o niego walczyli, dopóki, jak mi się wydaje, nie powiedział wprost i definitywnie, że zrywa i że nie chce żadnych kontaktów. Inaczej próbowali, gdy wyczuwali cień niezdecydowania, usiłowali negocjować, przekonywać [X24].

a) Apostazja

Apostazja jest najczęściej starannie przemyślaną oraz zaplanowaną decyzją, zwłaszcza w przypadku grup komunalnych. Nie jest to łatwa decyzja, ponieważ opuszczenie grupy wiąże się zwykle z koniecznością rozpoczęcia życia na nowo. Stuart A. Wright uważa, że apostazje wykazują duże podobieństwo do rozwodów, zarówno pod względem psychicznych skutków, jak i obieranych strategii. Przeprowadził on badania, na podstawie których określił trzy możliwe strategie odejścia:

- ukryte – tylnymi drzwiami, w nocy (42% badanych),
- jawne – konfrontacja ze wspólnotą (przedstawienie powodów rozczarowania), badanie możliwości, odejście w razie niepowodzenia negocjacji (47% badanych),
- zadeklarowane konfrontacyjne i nienegocjowalne oświadczenie odejścia (11% badanych).

Dodałbym do tego jeszcze jedną możliwość, gdy grupa zaczyna się dystansować wobec swego członka, a nawet dokonuje jego ekskomuniki.

Rozwiązanie pierwsze, zdaniem Wrighta (1991: 134), wiąże się z poczuciem bezsilności i niezdolnością poradzenia sobie z dysonansem poznawczym związanym z odejściem. Wynika to przede wszystkim z trudności odrzucenia systemu wierzeń grupy. Odchodzący nadal podziela wierzenia, zgodnie z którymi planowane przez niego odejście jest skrajnie negatywnie wartościowane. Strategia ta obierana jest też wtedy, gdy w grupie ma miejsce silna stygmatyzacja apostatów, a także gdy odchodzący chcą uniknąć otwartej konfrontacji z grupą i renegocjacji (ibidem: 135).

Taką strategię wybierali moi rozmówcy, byli członkowie Wspólnoty Kunda-liniego, zwłaszcza z pierwszych dwóch poziomów (pełne i świadome zaangażowanie). Co charakterystyczne, swój krok nazywali zresztą „ucieczką” [X16, X1a, X1b, X21, X22, X24, X28].

Nadchodzące dni [po podjęciu decyzji] wypełniły mi przygotowania do ucieczki. Dlaczego musiałem uciekać i czy nie mogłem po prostu spakować manatek i wyjść? Ponieważ byłem przekonany, że „Arnold” jest człowiekiem o znacznie silniejszej ode mnie woli, wyszkolonym do tego, aby szkolić innych, co zawierało warunek, że musiał umieć ich przy sobie utrzymać. Wiedziałem, że nie jestem wy-

starczająco silny, by wytrzymać otwartą rozmowę o tym z moim byłym mistrzem. Wiedziałem, że potrafiłby mnie przekonać, abym został [X24].

Od dawna chciałam odejść, ale nie miałam dokąd, to był przymus finansowy. Gdy „Artur” się zdecydował i mi o tym powiedział, nie zastanawiałam się ani chwili. Nie mieli już nad nami żadnej władzy duchowej. Już się ich nie baliśmy, ale z drugiej strony woleliśmy wprost tego nie robić, mogli nam jak „Tymoteuszowi” zabrać dowód. No i nie wiadomo jak by było, gdyby zaczęli naciskać w grupie. [...] Wychodziliśmy o 4 rano – na pierwszy autobus, mieliśmy z trzydzieści reklamówek. Wpakowaliśmy się do autobusu, pojechaliśmy na dworzec, [rzeczy] pochowaliśmy w przechowalni do skrytek i pojechaliśmy do rodziny [X21].

Wiele z tych osób miało jednak doświadczenia z próbą odejścia w ramach drugiej strategii, po której wrócili, czy to namówieni, czy dobrowolnie, kierując się nadal wyznawaną przez siebie logiką wierzeń. Kilka osób relacjonowało taki stan ducha w podobny sposób:

[...] fakt swojej ucieczki oceniałem jako słabość charakteru i zawsze miałem takie marzenie czy takie postanowienie, że kiedyś wrócę [X28].

Rozwiązanie drugie, czyli jawną strategię odejścia, Wright opisuje następująco: „Stopniowo wycofują się z ruchu. Zapoczątkowują próby rozwiązań, proponują modyfikacje praktyk czy zgłaszają osobiste przemyślenia. Gdy to zawiedzie, zapada decyzja o odejściu, często za pełną wiedzą i zgodą liderów organizacji” (Wright 1991: 135). W przypadku Wspólnoty Kundaliniego strategia ta określa przypadek osób luźniej zaangażowanych w organizację, zwykle niezamieszkujących w komunach grupy.

[...] pamiętam tę naszą ostatnią rozmowę, czy ja tutaj będę jeszcze przyjeżdżał, co ja tutaj w ogóle chcę jeszcze robić. Ja mówię, że nie wiem, co chcę robić, tak wiesz aż mi było głupio, cały czas, całe właściwie kilka lat jakieś takich tych, a nagle się okazuje, że właściwie koniec, wiesz jakieś takie sentymenty, jeszcze to wszystko mnie tam toczyło, ale ja mówię, w sumie nie wiem. Pytał się, czy ja będę jeszcze przyjeżdżał, mówię, że tak w miarę możliwości, ale potem tak się złożyło, że nie przyjechałem ani razu. No i się skończyło [X29].

Z czasem kontakty słabły aż do zupełnego zaniku parę lat temu [X2g].

Posiadam informacje (zresztą ogólnikowe i niesprawdzone) o jednym przypadku odejścia konfrontacyjnego jednego z liderów grupy.

Kilkakrotnie miała jednak miejsce sytuacja, że to sama grupa poluźniła kontakt z osobami, które nie spełniały oczekiwań przywódców. Dotyczy to również osób wysoko postawionych, które przejawiały za duży krytycyzm [X15].

A potem się wszystko poluzowało, tak się skończyło, czasem było jakieś spotkanie, już też nie jeździliśmy na te spotkania. [...] [K. M. K.: To raczej on państwa skreślił?] Tak, ja myślę, że tak. [...] mój mąż był oporny strasznie, nie był taki pokorny i taki aż posłuszny, zawsze miał jakieś tam wątpliwości, tak że też nie był takim łatwym, że tak wszystko przyjmował, bezkrytyczny. Krytycyzm miał zawsze. Dalej się tak wszystko poluzowało [X11].

Bardziej dramatyczna jest następująca relacja:

Nauczyciel krzyczał na mnie, że się oddalam, że traci mnie. A ja już nie mogłem. Chciałem być przy nim, a zarazem nie wiedziałem, jak to zrobić. Modliłem się w sobie: „słuchaj Nauczyciela, słuchaj Nauczyciela”. [...] Pewnego dnia Nauczyciel wezwał mnie do siebie i wydał polecenie wyjazdu do Irlandii. Powiedział, że nie może już patrzeć na moją biedę. Wyjechałem. [...] Z sektą nie miałem żadnych kontaktów. Nauczyciel wydał stosowne polecenia, aby wszystkie ślady naszej znajomości spalić. Nie pozostało nic. Tęskniłem. Nie sądziłem, że mnie poświęcą. Jak zawsze pragnąłem kontaktu. Był potrzebny jak powietrze. Oni byli dla mnie powietrzem. Modliłem się za nich codziennie. O ich zdrowie, sukcesy. Modliłem się „o zmianę”. Czasami tak na nich wyczekiwałem, że bałem się, że oszaleję [X1m].

b) Przyczyny apostazji

Wśród powodów odejścia ze Wspólnoty, jej „ułomności”, które mogły do tego skłaniać, brak uzasadnień o charakterze ideologicznym. W żadnym badanym przez mnie przypadku u podłoża decyzji o odejściu nie leżały wątpliwości co do przekazu mistrza. Pojawiały się one później, po odejściu (czasem już po samym podjęciu decyzji o odejściu). Podawane w wywiadach powody można ująć w cztery grupy motywów (czasem działał jeden, często jednak kilka w różnym natężeniu):

1. Zdrowotne – gdy praktyki zalecane przez guru, a przede wszystkim wymuszany przez niego intensywny tryb życia zaczynały prowadzić do stopniowego wyniszczenia zdrowia. Częste były choroby skóry, kręgosłupa, zębów, pojawiały się choroby serca o podłożu psychosomatycznym.

[...] doprowadziło mnie to do przewlekłego zapalenia ścięgien na przykład w pewnym momencie, no był to bunt organizmu przed takimi działaniami, no nieszczerólnie prozdrowotnymi, to odżywianie było też bardzo takie nieregularne, jakieś problemy skórne, bardzo poważne, zresztą nie tylko ja je miałem, ale wiele, wiele innych osób, to są po prostu normalne sygnały organizmu, że coś jest nie tak, problemy ze skórą, problemy z nogami, tak że wiele osób miało z tym kłopoty, no oczywiście na różnym etapie były to osoby, i swojej drogi życiowej i wiekowej, [...] więc te dwanaście lat takiego dosyć twardego traktowania swojego organizmu no poskutkowały efektami właśnie takimi, no bardzo, bardzo nieprzyjemnymi [X13].

Dla mnie ważnym czynnikiem, powodem do odejścia było to, że zaczęło mi szwankować zdrowie, dostałam nerwicy serca i in., to było przecież podważenie ich podstawowej idei [X21].

2. Ekonomiczne – gdy udział w działaniach Wspólnoty doprowadził do finansowej ruiny, gdy trzeba było sprzedawać mieszkania, by ratować różne nieudane przedsięwzięcia Wspólnoty albo po prostu Wspólnota przestała zapewniać środki utrzymania, w związku z czym pojawiła się konieczność uniezależnienia najpierw ekonomicznego, a potem mentalnego.

[...] przypadek konferencji 2003 i „Hugona” spłacającego długi zaciągnięte przez jego firmę ale na polecenie Szefowej i na potrzeby konferencji to przykład jeden z dziesiątków [X28].

Bo zacząłem pracować [...] i tak stopniowo wygasało, [...] i w pewnym momencie to się skończyło. I tak pamiętam, że w '99 skończyłem pracować w XXX [...]. No a jak już znalazłem tę pracę, to się skończyło to jakby zupełnie [X29].

To bezwzględne posłuszeństwo doprowadziło mnie do nędzy [X1m].

3. Seksualne i rodzinne – dotyczyły przede wszystkim małżeństw, i to zarówno tych, które zostały „wyswatane” przez Kundaliniego (często dość przypadkowo, z osób charakterologicznie niedopasowanych), jak i osób, których współmałżonek nie przystał do Wspólnoty. W pierwszym przypadku rozpad usankcjonowanego przez guru związku musiał wiązać się z rozpadem więzi z samym guru, w drugim natomiast działania ze strony przełożonych Wspólnoty zmierzały do osłabienia więzi małżeńskiej, zatem lojalność wobec mistrza oznaczała nielojalność wobec małżonka. Dla par pozostających we Wspólnocie nie bez znaczenia był fakt, że Kundalini nie czuł się związany czyimiś więziami małżeńskimi i nieraz egzekwował swoje „charyzmatyczne przywileje” w sferze seksualnej. Nie dopuszczano zatem, by relacja między małżonkami stała się silniejsza niż relacja z mistrzem.

Zdecydowałem się w pewnym momencie odejść i od żony, i od grupy, miałem wszystkiego po prostu serdecznie dosyć. Tak naprawdę to był taki element przemowy w moim życiu, no i tak się stało. Po pół roku wróciłem do rodziny, ale już nie wróciłem do grupy [X13].

[K. M. K.: Nie myślałeś o tym, żeby „Hannę” wziąć ze sobą, odchodząc?]. Nie miałem zaufania do niej. Nie miałem do niej zaufania przez to właśnie, że nie miałem z nią kontaktu, była ode mnie odseparowana [X1b].

Inna osoba nie zaakceptowała arbitralnego przydzielenia współmałżonka [X28]. Również seksualne uprzywilejowanie mistrza „nie było dobrze widziane przez niektórych. Trudno ocenić na przykład ojca, który nastoletnią córkę wysyła do swojego nauczyciela, a ten się do niej dobiera” [X13].

Zagrożona była więc także druga składowa rodziny: więź między rodzicami a dziećmi. Niektórzy odeszli, chcąc ją ochronić.

Odeszliśmy, bo nie chciałem, aby moje dzieci przeżywały to co ja. Ja byłem twardy, niejedno przeżyłem, zresztą to było moje życie, ze swoim życiem robi się różne rzeczy, podejmuje różne decyzje. Ale nie mogliśmy podjąć takich decyzji za dzieci [X16].

4. Związane z nadużywaniem władzy mistrzowskiej lub nieudolnością w jej sprawowaniu. Składały się na to następujące elementy:

a) utrata autorytetu osobistego – niektórzy przywódcy (zwłaszcza z drugiej generacji) dość szybko, z racji własnych ograniczonych zdolności, utracili przewagę kompetencyjną nad swymi uczniami, w związku z czym ich władza była

już tylko rezultatem „promieniowania” charyzmy samego Kundaliniego. Takich mistrzów rozmówcy nazywali „mistrzami na telefon”, gdyż nie potrafili oni samodzielnie rozwiązać uczniowi żadnego poważnego problemu i ze wszystkim zwracali się do Kundaliniego [X22]. Podobnie było w przypadkach odebrania ucznia mistrzowi, który go zwербował, i przekazania go (np. gdy istniało zapotrzebowanie na siłę roboczą w którejś z „gałęzi” Wspólnoty) innemu, o niższych kwalifikacjach. Władza takich mistrzów przybierała wówczas demonstracyjny, a nawet poniżający charakter, a relacja traciła charakter naturalnego posłuszeństwa i zaczynała stawać się pewnego rodzaju udawaniem, pozbawionym głębszej treści odgrywaniem ról. Jeden z rozmówców tak to ujął:

[...] było to wszystko na poziomie pewnej umowności. Były dwa wyjścia albo się zablokowałeś, albo udawałeś. [...] nie chciałem udawać, chciałem być autentyczny. [...] W rezultacie musieli zastosować przemoc, aby mnie okiełznać i to mi dało do myślenia, bo przecież to nie o to miało chodzić. Gdy do tego dochodzi, to znaczy, że tu coś nie gra [X21].

W wyniku rozczarowania bezpośrednim przełożonym rozpadowi ulegała najistotniejsza więź między członkiem a Wspólnotą.

[...] powodem tego kryzysu był też gwałtowny spadek u mnie autorytetu mojego mistrza. Całe nauczanie w organizacji, cała dyscyplina, cały „autentyzm” wobec przełożonych (był to konieczny warunek), opierały się na autorytecie. [...] Dotychczas, gdy działał jeszcze czar autorytetu, w takich sytuacjach nagiąłem siłą woli i wiarą intelekt tak, aby zgadzał się z tym, co mistrz mówi, ale bez autorytetu okazało się to nie możliwe [X24].

Zacząłem się zastanawiać, tak od dołu, skoro „Arnold” to jeden wielki blef, skoro również u „Dagmary” widziałem, że to blef, to zacząłem się zastanawiać, dlaczego Kundalini nie miałby być blefem. Wprawdzie jego samego nie przyłapałem nigdy na tym. Od „Arnolda” przenieśli nas do „Dagmary”, ale jak i u „Dagmary” widać, że to blef, nie było się już do kogo odwołać. To był bardzo ciężki okres, nie umiałem się przystosować, utraciłem już wiarę w ideę [X12].

b) sprzeczne polecenia – z jednej strony zalecano działania, które miały służyć indywidualnemu rozwojowi duchowemu czy fizycznemu, z drugiej – nie pozostawiano na to czasu [X42]. Niektórzy rozmówcy zaczęli podejrzewać świadomą praktykę mającą na celu skłonienie ich do pracy [X12]. Większość odczuwała brak „własnego życia”: „przestałem mieć możliwość własnego życia w końcu już, bo »Tadeusz« już mi tak zawichrował czas, że nie miałem, po prostu nie miałem własnego życia” [X1b].

c) brak zainteresowania – mistrzowie „nie za bardzo interesowali się tym, co ludzie przeżywają” [X12], w sensie emocjonalnym. Wiązało się to z bardzo ograniczonym oddolnym przekazem informacji. Były to głównie „wnioski” najpierw przedstawiane ustnie, a potem spisywane dla mistrzów. Miały one jednak formę bardzo sformalizowaną, a potem nawet zrytualizowaną, gdyż była to bardzo częsta praktyka.

c) Rozrachunek

Według Jamesa T. Richardсона, po odejściu jednostka stara się retrospektywnie „wyjaśnić” sobie i innym swe zaangażowanie w grupę i fakt odejścia z niej – jest to faza „rozpamiętywania” (Richardson 1993) czy rozrachunku. Dokonywane jest wtedy swoiste przepracowanie własnej biografii, a przynajmniej samego okresu zaangażowania. W pewnych przypadkach klucza do tej reinterpretacji może dostarczyć alternatywny system religijny: konwencjonalny – jak w przypadku nawróceń na katolicyzm [X24, X37] lub niekonwencjonalny [X1m]. Wówczas ma miejsce zjawisko opisane przez Petera L. Bergera:

Istnieją jednakże przypadki, gdy owa reinterpretacja przeszłości jest częścią prze-myślanych, w pełni świadomych i intelektualnie spójnych poczyniń. Dzieje się tak, gdy reinterpretacja własnej biografii stanowi jeden z aspektów nawrócenia na nowy religijny bądź ideologiczny *Weltanschauung*, to jest uniwersalny system znaczeń, *wewnątrz którego* daje się usytuować czyjaś biografia (Berger 1997: 63).

O ile zwykle wkrótce po opuszczeniu grupy dominuje negatywna jej ocena, to im więcej lat upływa od odejścia, tym więcej dostrzega się elementów pozytywnych. Pierwsze wynika z silnej potrzeby racjonalizacji decyzji bezpośrednio po ucieczce – wówczas w szczególnie ostrych barwach widzi się wszystkie negatywne strony uczestnictwa w grupie i w ten sposób redukuje dysonans poznawczy płynący z negatywnego postrzegania samej apostazji. Drugie wynika z konieczności uzasadnienia sobie trwania w niej, a nie jej opuszczenia, zwłaszcza gdy po pewnym czasie przyjmuje się bardziej konwencjonalną perspektywę wobec grupy.

Nie można nie doceniać psychologicznej wagi aktu apostazji. W popularnej skali stresu Thomasa Holmesa i Richarda Rahe’a, którzy przypisali różnym wydarzeniom ich wartość stresogenną (do 100 pkt), utrata pracy została oceniona na 47 pkt, przeprowadzka na 20 pkt, rozwód z małżonkiem na 73 pkt, a jego śmierć na 100 pkt. Tymczasem odejście z grupy o dużym stopniu zaangażowania – jak Wspólnota Kundaliniego – wiązało się ze zmianą praktycznie wszystkich okoliczności życiowych: utratą pracy, miejsca zamieszkania, najbliższego otoczenia społecznego, a przede wszystkim z zerwaniem najważniejszej więzi społecznej – z guru. Towarzyszyło temu najczęściej przekonanie, że podejmowany krok rodzi skrajnie negatywne konsekwencje o charakterze religijnym (groźba potępienia, która nie została uwzględniona w skali amerykańskich psychologów). Utożsamienie sprawy Kundaliniego ze sprawą Boga skutkowało przekonaniem, iż odejście jest w gruncie rzeczy jeśli nie zwróceniem się przeciwko Bogu, to na pewno ucieczką przed nim. Do tego: „Mistrz mówił, że zwa-riujemy, jeśli od niego odejdziemy (przynajmniej dawał to do zrozumienia). Bóg miesza rozum tym, którzy przeciwko niemu występują” [X1m, por. X24, X28]. Inni słyszeli od swych mistrzów: „jeżeli ktoś zdradził mistrza, to nie będzie mu się wiodło w życiu. Podawał takie przykłady, kilku ludzi, którzy z nami

trenowali, kiedy odchodzili, to mieli różne problemy” [X3h]. Daje to pewne pojęcie o skali stresu, jakiego doświadczali odchodzący z grupy.

Dopiero po opadnięciu emocji możliwy jest bardziej zrównoważony bilans. Korzyści z uczestnictwa w grupie, jakie przedstawiali rozmówcy, można podzielić na kilka grup.

Osoby słabiej zaangażowane zwracają uwagę na zmianę nawyków życiowych w kierunku prozdrowotnym, ogólną poprawę vitalności: „przed poznaniem ich strasznie cierpiałem z powodu bólów głowy i infekcji nosa i gardła. Po zasymilowaniu dbałości o czapkę i szalik radykalnie poprawiło się. [...] Smarowanie nosa również okazało się bardzo przydatne [...]. Mycie zębów” [X29], „Poczułem się zdrowszy na ciele” [X2l].

Osoby z dłuższym stażem, głębiej zaangażowane zwracają uwagę na pewne korzyści o naturze charakterologiczno-psychologicznej: „pewno nauczyli mnie pracować, pewnej samodyscypliny” [X24], „A jednak w sumie wiele im zawdzięczam, dużą odporność psychiczną, siłę w dążeniu do czegoś, dobrze sobie radzę, jestem zadowolona ze swego stanu psychicznego” [X21], „na pewno umacniało to” [X22], „Dzięki niemu, żeśmy się nie załamali, ta odporność na życie, jego techniki jakby godzenia się z pewnymi rzeczami, on uczył jakby przekuwać wszystko na szczęście – to takie z Bô Yin Râ. Wszystko, co się zdarza człowiekowi, trzeba umieć przekuć na następny stopień rozwoju” [X1i].

Wiele osób wyrażało wdzięczność za konkretne pokierowanie ich życiem w danym okresie.

Chwilami były sytuacje, kiedy jak gdyby byłem w gorszym stanie psychicznym, to jemu się udawało zdobywać pewną funkcję jakby, no może nie przewodnika, ale doradcy, a czasami takiego brutalnego trenera, który próbował zmobilizować mnie do czegoś przy pomocy prawie że krzyku i podnoszenia ręki [X15].

No i choćby to, że wysłali mnie na studia, bo samemu to miałem różne bardziej szalone pomysły [X24].

Co na przykład wspominam dobrze, co było dobre z tego całego kontaktowania się z nimi, to że naprawdę nie spadłem, nie zostałem blokersem. Bo przyglądając się kolegom z bloku, to tam nieciekawie skończyli albo mają 29 lat i... [X3h].

Mogę z całą odpowiedzialnością za swoje słowa powiedzieć, zawdzięczam mu ukończenie kolejnych studiów o specjalności resocjalizacja, a także inspirację do pracy z wykojoną młodzieżą kryminogenną. Również że dbam o swoje zdrowie, jako 49-latek mam całkiem niezłą kondycję [Qb].

Nieliczni natomiast doceniali nabytą we Wspólnocie umiejętność kierowania własnym życiem:

Ja powiem ci szczerze, miałem zawsze ten problem, że nie wiedziałem jak sobie poradzić w życiu. Gdyby nie ta szkoła, to bym sobie do dzisiaj nie radził [X1b].

Summę tych nauk zawiera poniższa relacja:

Dużo rzeczy nas nauczył. Nauczył na przykład hierarchii celów, układanie tego wszystkiego, nauczył, że tak powiem, pewnej zależności sytuacji, z czego one wynikają, od intencji osób, które są w tej sytuacji, no i przede wszystkim wyczuwania intencji drugiego człowieka. [...] Ale czego nas nauczył, to tych podstawowych trzech rzeczy: żeby nie niszczyć siebie, czyli tam zdrowe odżywianie, czyli wszystko co dotyczy ciała [...], nie niszczyć innych – to był następny etap, ale trzeci najważniejszy – jak nie dać siebie niszczyć. To był jakby najwyższy poziom. [...] To też jest nauka „Daniela”, jego taki wpływ bardzo mocny, żeby się nie poddać, wykrzesać z siebie. [...] jak człowiek robi sobie rachunek sumienia, to dzięki „Danielowi” rachunek sumienia zawsze jest, nie ma co się oszukiwać, nawet w Kościele się nie zrobi takiej spowiedzi jak rachunek sumienia według „Daniela”, to chyba wszystkim zostało ludziom i człowiek dokładnie wie wtedy, gdzie postąpił dobrze, gdzie postąpił źle [...] Dużo żeśmy się nauczyli. Dużo rzeczy nas nauczył, postaw nauczył, odporności na życie nauczył, dużo nam pokazał rzeczy [X1i].

Realizowanie różnych zadań czy zgłębianie zadanych „modeli” pozwalało członkom Wspólnoty zdobyć wiele doświadczeń i umiejętności.

Dużo takich różnych doświadczeń życiowych, które mi się potem przydały, z różnych dziedzin, bo przez te wszystkie lata różne rzeczy dla nich robiłem [X24].

Dlatego te takie zawodowe sprawy no to mi dużo ułatwia w pracy, bo jak piszę jakieś modele czy tam procedury czy jakieś takie rzeczy, to mi wydaje się przychodzi stosunkowo prosto, jakieś takie syntetyczne, logiczne myślenia i jestem w stanie zrobić coś i często podejść do problemu zupełnie inaczej niż inni [X29].

ROZDZIAŁ III

WSPÓLNOTA

1. Szkic historyczny

W społecznej historii Wspólnoty Kundaliniowej można wyróżnić kilka głównych faz. W każdej z nich Kundalini wchodził w inną rolę społeczną w stosunku do swoich uczniów, każda z nich charakteryzowała się też innym stopniem zaangażowania uczniów we wspólne przedsięwzięcie.

Pierwszy etap można określić jako **wspólnotę przekonanych**. Kundalini rozpoczął swą działalność w latach 70. w Zielonej Górze jako autorytet w dziedzinie jogi. Wygłaszał wykłady i pogadanki na ten temat – występował zatem głównie w roli guru-nauczyciela. Wkrótce z kilkudziesięciu słuchaczy, jacy bywali na wykładach, wykrystalizowała się grupa kilkunastu osób, które można uznać za pierwszych uczniów-słuchaczy. Były to w większości osoby wykształcone, o silnych zainteresowaniach ezoterycznych. Wiele z nich zawodowo lub amatorsko zajmowało się muzyką, co miało zasadnicze znaczenie dla charakteru tej grupy („intelektualno-artystycznej” [X1i]) i jej późniejszej roli w całej strukturze. Można więc powiedzieć, że wywodziła się ona ze środowisk ezoterycznej bohemy Zielonej Góry. Relacje między Kundaliniem a uczniami rzadko wykraczały wówczas poza wykłady, ewentualnie osobiste konsultacje dotyczące problemów życiowych.

Na początku lat 80., jeszcze w stanie wojennym, Kundalini przeniósł swą działalność do Poznania. Zaczął tam gromadzić uczniów rekrutowanych na zajęciach jogi w osiedlowym domu kultury, a potem na Akademii Wychowania Fizycznego. W 1982 roku wziął udział w obozie szkoleniowym, na którym uzyskał uprawnienia instruktora jogi. To tam po raz pierwszy pojawił się jego pseudonim – Kundalini [Z15, Z49, Z37, Z4B, Z14]. Konfrontował się także z lokalnymi autorytetami w dziedzinie ezoteryki, często przejmując ich uczniów. Na jego zajęcia trafili nieco inni ludzie niż w Zielonej Górze – głównie studenci i uczniowie szkół średnich. Były wśród nich również osobowości energiczne,

o idealistycznym nastawieniu do życia, z którymi Kundalini mógł wiązać ambitniejsze plany. Jego zamierzenie zaczęło powoli przybierać formę **wspólnoty działania**, a on sam, poza rolą guru-nauczyciela, którą nadal pełnił, wszedł w rolę przywódcy. Organizował wraz z uczniami różne akcje społeczne. Wprowadzał też ich do różnych organizacji młodzieżowych, współtworząc szersze środowisko kultury alternatywnej o nazwie „Mandragora” [X13]. Zwykle z inspiracji mistrza podejmowali oni bardziej samodzielne inicjatywy, związane głównie z propagowaniem zdrowego i aktywnego trybu życia [Qa0111, X24]. Innym rodzajem działalności grupy była wtedy „walka z sektami” [Qa0117]. Uczniowie, a czasem i guru, wkraczali na spotkania nowych ruchów religijnych i środowisk New Age (m.in. sufi, joga, buddyzm, rebirthing) i w różny sposób starali się je zakłócać [X21, X28, Z49, X13]. Kundalini określał zwykle swoich konkurentów jako manipulatorów, oszustów, wykorzystujących czy demoralizujących młodzież. Nie wahał się nazywać tych grup sektami. Konkretnie zarzuty były różne w zależności od grupy: od rozpijania czy „rozmiękczenia” charakterów uczestników do przedwczesnego udzielania zaawansowanej wiedzy duchowej. Z niektórych z tych środowisk udało mu się jednak pozyskać uczniów.

Wspólnota przybrała w tym czasie socjologiczną formę **drużyny wodza**. Uczniowie, którymi byli zarówno studenci i uczniowie zainteresowani rozwojem duchowym, jak i zagubiona młodzież: narkomani czy członkowie kontrkultury [Z41, X13], ze zwykłych słuchaczy stali się „czeladnikami”. Nie tylko słuchali swego mistrza, ale spędzali z nim dużo czasu, obserwując go w działaniu, pomagając, pozwalając sobą kierować, co z pierwotnym kontekstem niewiele już miało wspólnego. Również uczniowie z Zielonej Góry, z którymi grupa poznańska poznała się w 1985 roku, włączali się w te przedsięwzięcia, głównie uatrakcyjniając muzycznie wspólnotowe spotkania. Wszystkie te osoby zaliczam do pierwszej generacji, gdyż podlegały one osobistemu wpływowi Kundalini, to on ich pozyskał „dla sprawy” i sam poddawał mniej lub bardziej intensywnemu szkoleniu. To z nich w kolejnych latach wykrystalizowało się grono kilkunastu najwierniejszych uczniów. Jedni zostali wyznaczeni na przywódców podgrup Wspólnoty, inni zaczęli tworzyć swego rodzaju „dwór” Kundalini, nie mając własnych uczniów, realizowali jego osobiste zadania. Pozostali zajęli bardziej podporządkowane miejsca we Wspólnocie.

Zmiany te oznaczały przejście do kolejnego stadium. Kundalini powoli wycofywał się bowiem za plecy swych uczniów i zaprzestał otwartej działalności publicznej [Z49, X28]. Równocześnie, w połowie lat 80., struktura Wspólnoty zaczęła się rozrastać – uczniowie pozyskiwali uczniów i stopniowo przekazywali im wiedzę, którą sami pozyskali od mistrza [X13, Z36, X13].

Po zmianie ustroju polityczno-ekonomicznego w Polsce, na początku lat 90., Kundalini utworzył podstrukturę ekonomiczną, na czele której postawił

swego bliskiego ucznia, przekazując mu „pod opiekę” kilkoro innych. Podgrupa ta zarejestrowała kilka firm w różnych miastach i odtąd stanowiła jedno z głównych, a na pewno najbardziej stabilne źródło utrzymania. W zamian za środki inne grupy używały własnej siły roboczej.

Inna struktura rozpoczęła intensywną działalność społeczną, głównie na polu ekologii [Z28]. Z czasem utworzyła szereg fundacji, prowadzących również działalność edukacyjną. Przez pewien czas współprowadziła prywatną szkołę podstawową, do której posyłano dzieci członków Wspólnoty wchodzące wówczas w wiek szkolny, oraz współtworzyła jedną z prywatnych wyższych uczelni, gdzie wielu członków wyższych szczebli znalazło zatrudnienie (jako kadra, ale także w administracji). Osoby o najwyższych kwalifikacjach pracowały też w instytucjach państwowych i biznesowych [X14, X13, X15, X24, X29, Z28].

Połowa lat 90. to szczytowy okres rozwoju liczebnej grupy. Powstało około siedmiu podgrup, z których większość zaczęła również wspólnie mieszkać. Członkowie byli więc powiązani ze Wspólnotą nie tylko przekonaniami czy okazjonalną działalnością, ale i na najbardziej podstawowych poziomach: ekonomicznym, matrymonialnym czy zawodowym. Etap ten można określić mianem **wspólnoty życia**.

Warto wspomnieć, że relacje przynajmniej dwóch podgrup z całością miały dość osobliwy charakter. Grupa „Alfa”, na czele której Kundalini postawił ucznia przejawiającego dużo samodzielności, który – według swej uczennicy – „był oporny strasznie, nie był taki pokorny i taki aż posłuszny, zawsze miał jakieś tam wątpliwości, tak że też nie był takim łatwym” [X1i], w tym okresie zaczęła się oddalać, a raczej była trzymana na dystans przez Kundaliniego. Po kilku latach się rozpadła, a część członków została przejęta przez inne struktury. Grupa „Eta” powstała natomiast niezależnie od Wspólnoty, w oparciu o podobną tradycję wychowawczą. Do kontaktów z Kundalinim doszło za pośrednictwem ich przywódcy, który dbał jednak o zachowanie niezależności swych wychowanków. Bliższe relacje tej grupy ze Wspólnotą trwały około dwóch lat, w tym czasie obie grupy wspierały się w zakresie bazy materialnej, przejmowały od siebie pewne treści (głównie za pośrednictwem pieśni). Kundalini poprzez swoich uczniów zabiegał też o przejęcie niektórych członków z grupy F, „wyłuskanie ich” [X15, X21], a zarazem umieszczenie w niej swoich ludzi w charakterze informatorów [X28]. W rezultacie zaprzestano kontaktów między grupami, choć przywódca grupy F jeszcze przez dłuższy czas utrzymywał relacje z Kundalinim, będąc jednym z jego ulubionych partnerów do dyskusji, a także z jego uczniami, np. pracując w jednej z fundacji prowadzonych przez Wspólnotę. Jednocześnie „był taką postacią, która zawsze wyczyniała tam jakieś dziwne numery i się Kundalinimu stawiała” [X28]. Ostatecznie Wspólnota zerwała z nim kontakty.

Gdy Kundalini zaprzestał aktywnej działalności, pozostał okazjonalnym nauczycielem i przewodnikiem dla aktywnych uczniów. Z pewnością wciąż podejmował kluczowe decyzje, ale nie był już przywódcą kroczącym na czele, raczej kimś w rodzaju dowódcy sztabowego [X21, X22]. Mogło to mieć związek z jego stanem zdrowia [X15, X22]. Wspólnota zaczęła wówczas przejawiać cechy struktury quasi-feudalnej. Kundalini otoczony własnym „dworem” (z partnerką pełniącą rolę majordomusa, „lokajem” odgrywającym okazjonalnie rolę błazna czy kozła ofiarnego, kilkoma osobami do specjalnych poruczeń) przyjmował u siebie swych wasali posiadających własne dwory, odtwarzające pierwowzór.

Od około 1995 roku zaczął się dość intensywny odpływ członków, przekraczający skalą ich normalną cyrkulację. Przede wszystkim odeszła blisko połowa uczniów pierwszej generacji („starej gwardii”, „pretorian” czy członków „charzmatycznej arystokracji”; por. Weber 2002: 824), najlepiej wyszkolonych i często sprawujących kontrolę nad własnymi strukturami; odszedł zbliżony procent uczniów drugiej generacji i niemal wszyscy z niższych szczebli organizacji. Od pewnego czasu grupa nie rekrutowała także (z niewielkimi wyjątkami) nowych członków.

Towarzyszyło temu wzmocnienie wewnętrznej dyscypliny tych, którzy zostali, zwłaszcza wobec osób najbliższych związanym z ośrodkiem przywódczym. Kontrowersyjny styl życia, nierzadko destrukcyjny dla członków Wspólnoty, w połączeniu z makiawellicznym stosunkiem do otoczenia zwróciły w końcu uwagę mediów, czego rezultatem była seria artykułów w „Rzeczpospolitej”. Z racji swej niesprawiedliwej jednostronności nie wywołały one jednak szerszego zainteresowania społecznego, budząc raczej niedowierzanie, niż motywując do działań wymierzonych przeciw Wspólnocie. Można jednak przypuszczać, że był to kres działalności tej grupy w Polsce, przynajmniej w dotychczasowych formach. Najaktywniejsi jej członkowie, prawdopodobnie z Kundalinim włącznie [Qa], opuścili kraj, szukając nowych form działalności. Otrzymałem sygnały o pojawieniu się niewielkich (2-3 osobowych) grup w USA [Zi4], Australii [X2g] i Luksemburgu [Zh3].

2. Systematyka organizacji religijnych

Narzucającym się sposobem wstępnego opisu grupy religijnej jest zaliczenie jej do jednego z wyróżnionych typów organizacji religijnych. Klasyczna socjologia posługuje się najczęściej ujęciem dychotomicznym: kościół panujący – nonkonformizm religijny (Spencer) bądź kościół – sekta (Weber).

Zdaniem Herberta Spencera, podstawowa znajomość biologii może okazać się korzystna w teoretyzowaniu socjologicznym. Nie chodzi przy tym o proste

redukowanie zjawisk socjologicznych do biologicznych, ale o poszukiwanie inspiracji.

Złożoność najbardziej nowoczesnej typologii Rodneya Starka i Williama S. Bainbridge'a jasno pokazuje olbrzymią przepaść między naukami społecznymi (tu: socjologią religii) a przyrodniczymi. Czyż podział organizacji religijnych ze względu na napięcie z otoczeniem na sekty i kościoły, zaproponowany przez tych badaczy, nie jest odpowiednikiem (w formie i w treści) rozsądkowego podziału organizmów na zwierzęta dzikie i hodowlane lub rośliny na jadalne i trujące? Również typologia sekt dodająca do tej dychotomii denominację czy kult (Kehrer 1997: 169) nie wykracza pod względem złożoności poza poziom systematyki biologicznej dzielącej zwierzęta na: żyjące na lądzie, w wodzie i w powietrzu.

Próby stworzenia bardziej precyzyjnej typologii czy klasyfikacji poszły w dwóch kierunkach. Bryan R. Wilson wziął pod uwagę tylko jedno kryterium klasyfikacji (postawę wobec świata) i starał się wyjść poza prostą dychotomię (akceptacja – odrzucenie), wyodrębniając możliwie wiele różnych jakościowo postaw. Główną wadą klasyfikacji Wilsona jest jednak to, że nie udało mu się tej jednowymiarowości utrzymać, w rzeczywistości bowiem miesza on kilka różnych kryteriów.

W innym kierunku idzie propozycja Johna Milтона Yingera, który bierze pod uwagę trzy różne wymiary, choć określa je tylko w punktach krańcowych, przez co każde uzyskuje charakter typu idealnego. Są to:

- „wymiar uczestnictwa członków społeczeństwa w wyznaniu”, tj. czy grupa ma monopol, czy jest większościowa, czy mniejszościowa,
- wysoka bądź niska „zgodność ze społecznymi wartościami”, co Gunter Kehrer nie do końca słusznie utożsamia ze „stosunkiem do świata”,
- „wymiar złożoności organizacyjnej” odpowiadający w przybliżeniu stopniowalności między sektą a kościołem (Kehrer 1997: 170-173; por. Doktor 2002: 13).

W porównaniu z systematyką biologiczną, która (w najbardziej popularnej, podręcznikowej formie) wyróżnia dziewięć poziomów klasyfikacji uporządkowanych hierarchicznie (królestwa, typy, gromady, rzędy, rodziny, rodzaje, gatunki, podgatunki, odmiany), klasyfikacja organizacji religijnych jest ciągle bardzo uproszczona i nieprecyzyjna.

Klasyfikacje organizacji religijnych zasadniczo tworzy się na dwa sposoby. Relacje między nimi da się porównać do relacji między fenetyką a kladystyką w systematyce biologicznej. Można zatem wziąć pod uwagę, na wzór kladystyki, pokrewieństwo poszczególnych religii i jego stopień. Takie ujęcie dominuje w religioznawstwie empirycznym czy w historii religii. Klasyfikacja ta uwzględnia przede wszystkim przynależność do takiego, a nie innego kręgu kulturowego (cywilizacji), wywodzenie się z takiej, a nie innej tradycji religijnej. W tym

wymiarze istnieje znaczna różnorodność i wiele (zwłaszcza współcześnie) typów mieszanych. Dokładną klasyfikację typu kładystycznego religii występujących w Polsce przedstawia Maria Libiszowska-Żółtkowska w swej książce o nowych ruchach religijnych. Jej zdaniem, istnieje sześć wielkich tradycji religijnych: chrześcijaństwo, buddyzm, islam, judaizm, hinduizm, neopoganizm (przy czym i tu zachodzą pewne związki pokrewieństwa – między judaizmem, chrześcijaństwem a islamem oraz między hinduizmem a buddyzmem). Osobno natomiast traktuje ona wszystkie te grupy, które są na tyle innowacyjne, że trudno je przypisać do jednej konkretnej tradycji. W ramach każdej z tych tradycji wyróżnia ponadto nurty (np. w chrześcijaństwie nurt katolicki, prawosławny i protestancki), dalej następują bardziej szczegółowe podziały, czasami aż do czwartego stopnia (Libiszowska-Żółtkowska 2001a: 64-74).

Dla ogólnej socjologii religii szczegółowa typologia kładystyczna nie jest konieczna, gdyż znajduje zastosowanie głównie w studiach idiograficznych, zestawieniach historycznych czy statystycznych (por. Doktor 2002: 7-9). Sama doktryna (a głównie ją, poza historią, uwzględnia to podejście) nie jest najistotniejsza, jeśli przedmiotem zainteresowania jest np. oddziaływanie danej organizacji na otoczenie i na własnych członków. Te same koncepcje religijne zyskują zupełnie inne socjologiczne znaczenie w różnych sytuacjach społecznych. Współcześnie, w „epoce zacierania się przeciwieństw” (Scheler), coraz częstszym zjawiskiem jest ponadto powstawanie religii synkretycznych czy syntetycznych czerpiących z tradycji religijnych całej ludzkości, z religii wysoko rozwiniętych i prymitywnych, bliskich i odległych geograficznie (por. Nowaczyk 1991: 8).

Drugą metodą, bliską fenetyce w biologii, jest łączenie w klasy na podstawie podobieństw w budowie czy zachowaniu. To podejście do religii dominuje w religioznawstwie porównawczym oraz w socjologii religii.

Znacznie ciekawsze rezultaty można jednak osiągnąć, nie poprzestając na propozycjach klasyków, ale metodą neoklasyczną wyzyskując różne aspekty ich teorii w charakterze surowca. Wychodząc przede wszystkim od Herberta Spencera i Maxa Webera, można wyodrębnić wiele dość precyzyjnych kryteriów różnicujących organizacje religijne. Część z nich opisuje wewnętrzny charakter wspólnoty religijnej, a inne jej relacje z otoczeniem. Jedne cechy mają charakter względnie stabilny, inne – bardziej relacyjny i zmienny. Analiza wielowymiarowa nie oznacza jednak, że wszystkie wymiary są równie ważne i nie dają się hierarchizować.

Sądzę, że analiza organizacji religijnych za punkt wyjścia powinna obracać charakter i strukturę danej organizacji. Kryteria odnoszące się do relacji z instytucjami kierowniczymi czy ogólnym stosunkiem do „obcych” znajdują zastosowanie przede wszystkim w analizie uwarunkowań religii przez inne instytucje społeczne oraz w analizie wpływu, jaki religia na nie wywiera.

3. Struktura

a) Typ struktury

Choć struktura wydaje się być jedną z łatwiej poddających się badaniu cech organizacji religijnych, to trudno znaleźć opartą na niej systematyczną typologię. Bryan R. Wilson uważa, że aspekt strukturalny nie został poddany wyczerpującej analizie (Wilson 1998: 229).

W konstruowaniu tymczasowej typologii opartej na kryterium struktury inspirujący może być podział organizacji religijnych okresu starożytnej Grecji przeprowadzony przez Waltera Burkerta, historyka o sporym zmyśle socjologicznym (Burkert 2001: 83-112). Wyróżnił on cztery zasadnicze typy:

- grupy skupiające się wokół wędrownych terapeutów czy charyzmatyków, „mistrzów w dziedzinie religii”. Taki człowiek przekazywał swą wiedzę lub wtajemniczał w misteria. Nie miał wsparcia ze strony żadnej większej wspólnoty czy organizacji. Jego sakralna wiedza i umiejętności były przekazywane zazwyczaj, podobnie jak rzemiosło, w rodzinie. Odwoływał się do tej rodzinnej tradycji mającej stanowić o ciągłości i wewnętrznej spójności jego przekazu. Według Burkerta, „charyzmatyk działa na własne ryzyko i jedynie na własną korzyść” (ibidem: 85);

- kapłani pełniący urząd przy sanktuariach. Sanktuaria mogły być ekonomicznie niezależne (jak na Wschodzie) albo stanowić część polis (jak w Grecji). Istotne jest to, że kapłani stanowili względnie zamknięty „stan”, zintegrowany przez wspólny cel, rytuał i zadania (ibidem: 101). Od poprzedniego typu odróżnia ich większa stałość miejsca i względne poczucie bezpieczeństwa, również ekonomicznego, gdyż kapłaństwo stanowiło dla nich źródło dochodów. Mogli być wewnętrznie zorganizowani w formę hierarchii, która pozwalała uporządkować wielość funkcji (ibidem: 85);

- wspólnota zwana w Grecji *thiasos* (stowarzyszenie), będąca zgromadzeniem w jakimś wspólnym celu równych sobie, nieposiadających stałej organizacji czy przywódcy wyznawców (ibidem: 86). Członkowie pozostawali niezależni ekonomicznie. W stowarzyszeniach tych nie było hierarchii ani charyzmatycznego przywódcy. Działały w nich jednak osoby „poświęcone”, które „wiele czasu, energii i pieniędzy ofiarowały bogu i swym wtajemniczonym współtowarzyszom” (ibidem: 101). Panowały wśród nich stosunki przyjacielskie, dlatego nazywali siebie nawzajem „braćmi”;

- organizacja hierarchiczna dzieląca się na kilka stopni wtajemniczenia. W świecie hellenistycznym był tylko jeden przypadek takiej organizacji – misteria Mitry. W odróżnieniu od drugiego typu hierarchia nie tyle porządkuje, co wyznacza kierunek rozwoju religijnego (ibidem: 99).

Z uwagi na formy społeczne trzy pierwsze typy Burkerta odpowiadają różnym typom nadrzędności i podrzędności wyróżnionym przez Georga Simmla:

podporządkowanie jednostce, panowanie wielu, podporządkowanie zasadzie (Simmel 1975: 240-335). Typ czwarty stanowi specyficzną kombinację poprzez zwielokrotnienie podlegania jednostce bądź grupie, które ma dodatkowo wiele cech podlegania zasadzie. Wyróżnione przez Burkerta typy można opatrzyć bardziej uniwersalnymi nazwami:

- monocentryczny – gdy kwalifikacje religijne posiada tylko przywódca;
- stanowy (dychotomiczny) – gdy zachodzi wyraźny podział wspólnoty religijnej na dwie kategorie ludzi o odmiennych kwalifikacjach religijnych (np. kler i laikat). Mamy wówczas zwykle do czynienia z trwałym zmonopolizowaniem kompetencji odnoszących się do pewnych działań religijnych przez jedną grupę i pozbawieniem prawa do ich wykonywania przez drugą;
- hierarchiczny – gdy wszyscy członkowie wspólnoty religijnej dysponują pewnymi kwalifikacjami, ale w różnym stopniu. Należy odróżnić przypadek, gdy cała wspólnota ma taką strukturę, od przypadku, gdy organizacja religijna (kler) danej wspólnoty ma strukturę hierarchiczną. Typ ten przewiduje stopniowy awans w hierarchii (przynajmniej jest on zawsze możliwy), natomiast w typie dychotomicznym występują różne „stany” o odmiennych kwalifikacjach religijnych;
- policentryczny lub egalitarny – gdy wszyscy członkowie dysponują podobnymi kwalifikacjami religijnymi (np. w dobrowolnych stowarzyszeniach religijnych starożytności – *thiasoi*).

Dzięki wyróżnionym typom organizacji religijnych Wspólnotę Kundaliniego można opisać (nie zakwalifikować) następująco: najbardziej widoczne były w niej cechy hierarchiczne, a jednak nie stanowiła ona prostej hierarchii – uczeń nie był wolnym człowiekiem, który pokonywał kolejne szczeble wtajemniczenia, lecz był względnie stale związany ze swoim mistrzem – ośrodkiem monocentrycznej wspólnoty (stanowiącej podgrupę większej całości). Zarazem najbardziej zaangażowani uczniowie mieli szansę, zwłaszcza na niższych szczeblach hierarchii, dołączyć do grupy macierzystej swego mistrza, a nawet go „przeskoczyć”. Tego rodzaju awanse nie były rzadkością, doświadczyło ich przynajmniej kilku moich rozmówców, stanowiły one jednak raczej wyjątek niż regułę rozwoju w organizacji. Z czasem pojawiły się nawet pewne cechy organizacji stanowej. Najniższy szczebel organizacji miał być w ogóle pozbawiony szans awansu. Mówiono o nim:

[...] podobno my mieliśmy być takimi do pomocy. I jak to wszystko się sypnęło, to podobno tak to stwierdzili, że i tak nie powierzyliby nam żadnych większych, ważniejszych funkcji, tylko byśmy byli jakimiś kierowcami w tej firmie czy coś w tym rodzaju [X37].

Kiedyś takie sformułowanie od „Arnolda” słyszałem. Że są figury i są ludzie od, że będziemy kierowcami czy coś takiego [X3h].

W ujęciu dynamicznym Wspólnota Kundaliniego zaczynała jako organizacja monocentryczna i wzorzec ten był powielany w rozwijających się podstrukturach. Członkowie poszczególnych podgrup wykazywali różny stopień zaawansowania, ale nie było to definiowane jako „stopnie wtajemniczenia”. Podgrupy były jednak uporządkowane hierarchicznie, a hierarchia opierała się na pierwotnej relacji mistrz – uczeń.

b) Stopnie złożoności organizacji i zasięg

Jedną z cech sekty, którą wymienia się w literaturze socjologicznej, jest jej wielkość. Sekta, w odróżnieniu od kościoła, stanowi organizację małą. Trudno przyznać kategoriom „mała” i „duża” walor naukowej precyzji. W praktyce można co najwyżej używać relatywnych określeń: większa i mniejsza organizacja religijna. Ostatecznie kryterium ilościowe służy do określenia liczby członków danej wspólnoty religijnej. Liczebność może mieć jednak różne znaczenie w zależności od struktury organizacji, ale wyznacza zakres występowania bezpośrednich relacji osobistych.

Pewnym rozwiązaniem może być zastosowanie przekształconej Spencewskiej typologii społeczeństw według stopnia złożenia do pomiaru stopnia złożoności organizacji religijnej. Herbert Spencer wyróżnił społeczeństwa proste, złożone oraz podwójnie, potrójnie, poczwórnie złożone etc. Każde społeczeństwo wyższego szczebla powstaje przez połączenie przynajmniej dwóch różnych społeczeństw niższego szczebla. Klasyfikacja ta ma długą tradycję – pierwsze trzy stopnie określił według tej logiki Arystoteles (*oikos, kome, polis*), kolejny dodał św. Tomasz z Akwinu (*domus, vicus, civitas, provincia*). Aby ją zastosować w poniższej analizie, należy abstrahować od istotnego elementu koncepcji Spencera – procesu powstawania. Organizacje religijne, inaczej niż polityczne, nie zwiększają swej złożoności przez jednoczenie się z innymi organizacjami religijnymi, ale przez ilościowy rozrost (rekrutując nowych członków lub w drodze przyrostu naturalnego), któremu towarzyszy zwykle przestrzenna ekspansja.

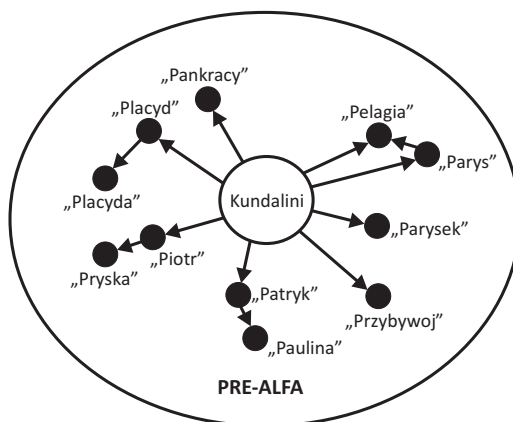
Oba kryteria ilościowe (liczba członków i stopień złożenia) mogą się korzystnie uzupełniać, np. duża liczba członków przy małej złożoności sytuuje organizację religijną bliżej ruchu społecznego. Ideałem w ilościowym opisie danej organizacji byłoby określenie liczby struktur na poszczególnych stopniach złożenia. Na przykład dzisiejsza parafia, jeśli chodzi o liczbę wiernych, odpowiada starożytnej czy średniowiecznej diecezji (por. Węclawski 1997).

Uwzględnienie obu kryteriów pozwoliłoby wyróżnić kilka typów struktur o odmiennych właściwościach. Inne właściwości będzie bowiem posiadać struktura zbliżona kształtem do trójkąta regularnego, gdzie każda ze struktur wyższego rzędu zawiera w sobie podobną liczbę struktur niższego rzędu,

aż do jednostek składających się na strukturę podstawową, odmienne zaś taka, gdzie liczebność jednostek składowych wzrasta w dół hierarchii, przez co struktura przypomina kształtem dzwon. Można domniemywać, że im bardziej stroma jest podstawa tak rozrysowanej struktury, tym silniejszy nacisk na szeregowych członków. W miarę zaś jej spłaszczania można spodziewać się spadku znaczenia relacji osobistych (*face-to-face*).

W prowadzonych wywiadach prosiłem moich rozmówców o narysowanie struktury Wspólnoty. W kilkunastu schematach zostały ujęte osoby, które utrwaliły się w ich pamięci. Schematy te nie dają jednak pełnej wiedzy o liczbie członków należących do danych struktur ani o przeciętnej liczbie szacowanej przez moich rozmówców. Porównanie ich pozwala ocenić, jak ograniczona była wiedza członków Wspólnoty o całości. Nawet wysoko postawiona osoba mylnie identyfikowała przywódcę innego oddziału (choć to raczej wyjątek). Osoby na średnich szczeblach miały bardzo ograniczoną wiedzę (jeśli w ogóle miały) o członkach na ich poziomie w innych strukturach, lecz zwykle poprawnie identyfikowały ich przełożonych. Stanowi to ilustrację normy obowiązującej we Wspólnocie Kundaliniego, że każdy powinien wiedzieć tylko tyle, ile jest mu potrzebne do wykonania zadania.

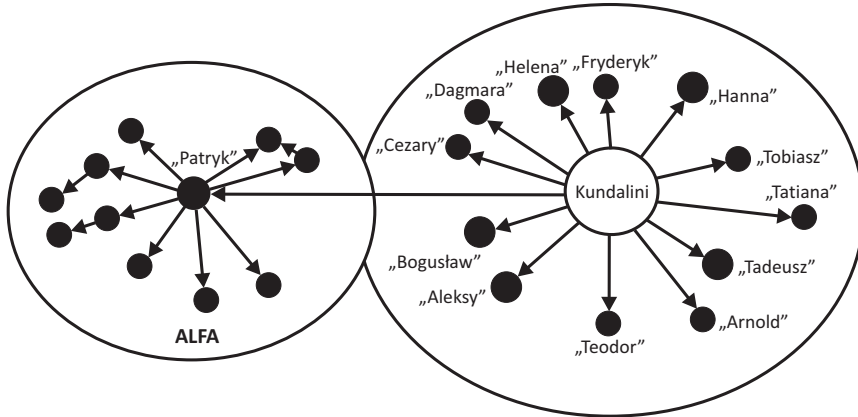
Schematy te pozwoliły na odtworzenie zasadniczych linii rozwoju eksperymentu społecznego Kundaliniego. Gdy Kundalini założył swą pierwszą wspólnotę w Zielonej Górze, tworzył wraz z uczniami organizację prostą (rys. 1).



Rysunek 1. Wspólnota ok. 1983 roku

Źródło: opracowanie własne.

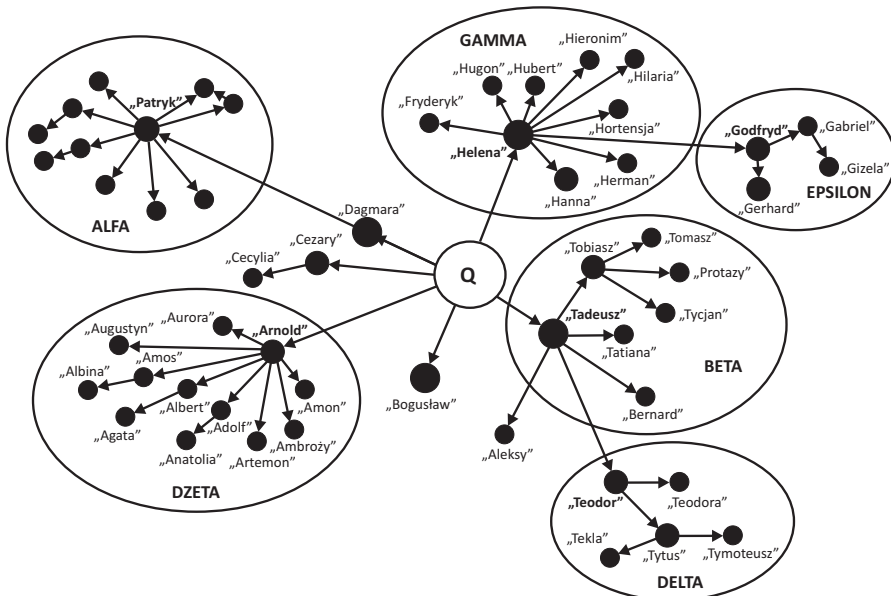
Gdy na jej czele postawił jednego z uczniów, a sam założył kolejne wspólnoty w Poznaniu i w Warszawie, stała się ona organizacją złożoną (rys. 2).



Rysunek 2. Wspólnota ok. 1985 roku

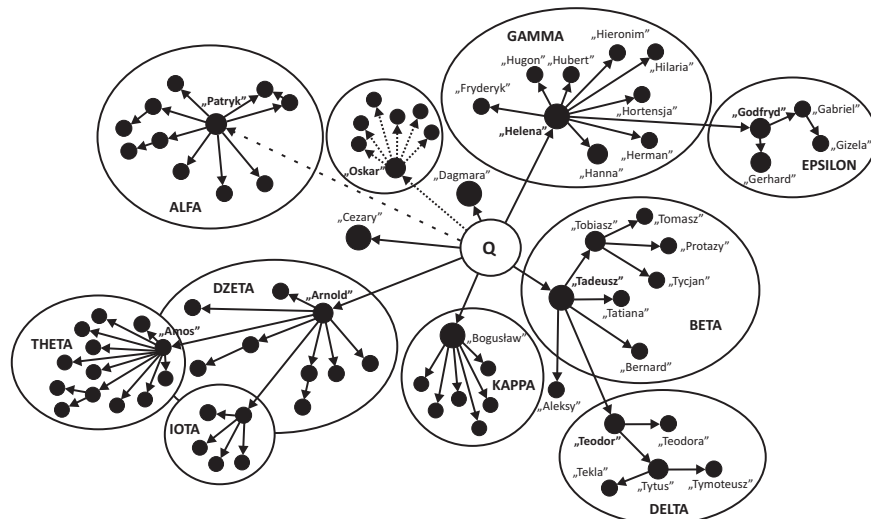
Źródło: opracowanie własne.

Gdy uczniowie jego uczniów zaczęli pozyskiwać kolejne osoby i tworzyć własne grupy, Wspólnota weszła na kolejny stopień – organizacji podwójnie złożonej (rys. 3 i 4).



Rysunek 3. Wspólnota ok. 1993 roku

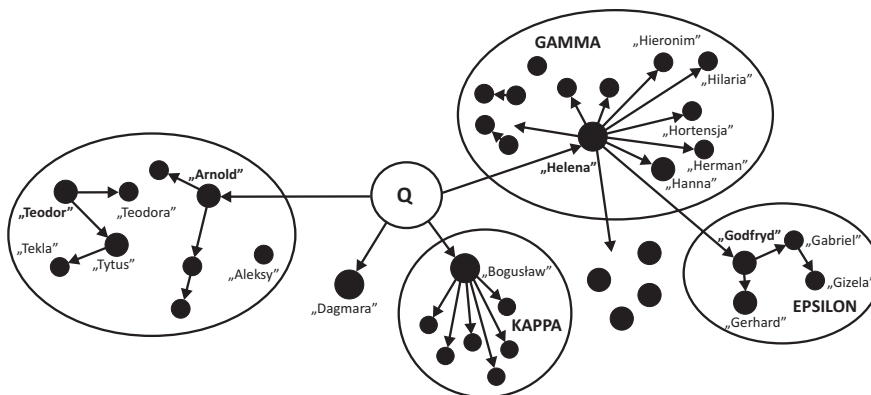
Źródło: opracowanie własne.



Rysunek 4. Wspólnota ok. 1996 roku

Źródło: opracowanie własne.

Wówczas jednak rozwój został wstrzymany odgórną decyzją. Stopniowy wpływ członków, a nawet całych grup, wycofanie się Kundaliniego z bezpośredniego kierownictwa ponownie spłaszczyły strukturę do organizacji złożonej.



Rysunek 5. Wspólnota ok. 2001 roku

Źródło: opracowanie własne.

Choć w sytuacjach, w których zawiązywano znajomości (wykłady, treningi), mogło uczestniczyć po kilkadziesiąt osób [X1i, X24, X13], a przewijać się znacznie więcej, to jeden mistrz nie sprawował zwykle pieczy nad więcej niż kilkunastoma uczniami. Czyni to strukturę Wspólnoty dość „stromą”, powodując znaczną presję odgórną i wysoki stopień kontroli.

Kolejnym kryterium quasi-ilościowym, które może być użytecznym narzędziem różnicującym organizacje religijne, jest stopień dyferencjacji. Można wyróżnić dwa aspekty, w jakich Spencerowska kategoria dyferencjacji pomaga opisać wspólnotę religijną: stopień dyferencjacji religii oraz stopień wewnętrznego zróżnicowania organizacji religijnej. Stopień dyferencjacji religii określa, jak dalece religia wyodrębniła się z innych sfer kultury, a zatem w jakim zakresie organizacja religijna ogarnia życie swych członków.

Analizując różnorodność sekt, badacze zwracają uwagę, że w dziedzinie moralności nie zawsze są one bardziej restrykcyjne niż urzędowa organizacja religijna. Bywają też bardziej liberalne. Ujawniają się tu dwa typy relacji religii do moralności: organizacje restrykcyjne utożsamiają moralność z religijnością – moralność jest instrumentem religijności, natomiast liberalne dokładniej rozróżniają te dwa sposoby regulacji i dążą do tego, by element religijności uwolnić od pozareligijnych konsekwencji (moralnych). Różnią się więc stopniem dyferencjacji religii.

Oprócz moralności bezpośredniemu wpływowi religijnemu mogą ulegać też zachowania polityczne. W Polsce, od przemian ustrojowych po 1989 roku manifestuje się społeczna niechęć do wypowiadania się Kościoła w sprawach politycznych. Episkopat zachęca w związku z tym do udziału w wyborach czy referendach (sam udział ma być moralnym obowiązkiem), wystrzega się jednak wskazywania konkretnych partii czy osób.

Wiele organizacji religijnych wpływa także bezpośrednio na życie seksualne i rodzinne członków. Chodzi nie tyle o głoszenie ogólnych zaleceń dotyczących życia seksualnego, np. przez Kościół katolicki, gdyż są to w zasadzie normy moralne, ale o głośne przypadki np. arbitralnego dobierania małżeństw przez przywódcę religijnego, zakazu lub nakazu współżycia seksualnego z konkretnymi osobami, nawet wbrew woli danych osób.

Niektóre organizacje bezpośrednio ingerują w życie zawodowe swoich członków. Skrajnym tego przykładem jest zakładanie własnych przedsiębiorstw gospodarczych, będące wyrazem dążności autarkicznych lub izolacyjnych.

Skrajny typ stanowiłaby organizacja religijna dążąca do bezpośredniej i szczegółowej kontroli wszystkich aspektów życia swych członków. Organizacja taka nosiłaby miano totalnej organizacji religijnej. Totalne organizacje religijne stanowią kategorię bliską piątej grupie instytucji totalnych wyróżnionych przez Ervinga Goffmana. Zaliczył on do niej „instytucje przeznaczone dla osób, które dobrowolnie wycofały się z czynnego życia, oraz miejsca kontemplacji religijnej: opactwa, klasztory, zakony itd.” (Goffman 2006: 317). Z perspektywy niniejszej analizy wadą koncepcji Goffmana jest nacisk na fizyczny aspekt instytucji. Fizyczną izolację uważa on bowiem za cechę zasadniczą (fakt, że całe życie mieszkańców takich placówek toczy się w jednym miejscu). Bierze także pod uwagę tylko trzy sfery życia, które w takich instytucjach

podlegają jednorodnej kontroli: pracę, zabawę i sen. Takich sfer życia jest jednak znacznie więcej i mogą być one ważniejsze niż działania hedonistyczne.

Według tego kryterium religijność we Wspólnocie Kundaliniego była wyjątkowo słabo zróżnicowana i cechował ją wysoki stopień totalności. Kontrola stopniowo ogarniała wszystkie sfery życia, począwszy od nawyków żywieniowych, przez inne sfery życia codziennego, aż po karierę zawodową i relacje seksualne. Kontrola ta miała różny zasięg na poszczególnych stopniach zaangażowania, ale zmierzała do totalności. Gdy uczeń przeistaczał się w mistrza, odzyskiwał częściową niezależność, przynajmniej na poziomie decyzji taktycznych, ale najważniejsze kwestie życiowe nadal konsultował ze swym mistrzem.

4. Wspólnota religijna a czynniki realne

Kolejnym kryterium analizy przemian Wspólnoty Kundaliniego jest wewnętrzny charakter organizacji. Wyróżniam trzy typy organizacji (i odpowiednio wspólnoty) religijnej: hierokratyczna, hagiokratyczna oraz laokratyczna. Kluczowe są zwłaszcza dwa pierwsze typy. Ich cechą dystynktywną jest dominujący typ autorytetu religijnego.

a) Typy kwalifikacji religijnych: hagiodynamis a hierodynamis

Max Weber słusznie zauważył, że „na samym początku wszelkiej historii religii istnieje ważny fakt empiryczny: nierówne kwalifikacje religijne ludzi” (Weber 1984: 134). Ale nie tylko kwalifikacje specyficznie religijne predysponują do podejmowania pewnych działań religijnych. Zarówno Weber, jak i Spencer wskazują dwa nurty rozwoju przywódców religijnych. Do jednego należą kapłani, z czasem zróżnicowani w ramach hierarchii eklezjastycznych, do drugiego natomiast, opozycyjnego względem pierwszego i często z nim zantagonizowanego, cały szereg rozmaitych czarowników, ale też proroków, mędrców w terapiach i w prawie, przewodników łowów i herosów wojennych, posiadających ekstatyczne i wizjonerskie sprawności szamanów, świętych tancerzy, hinduskich śramana, starochrześcijańskich ascetów, gnostyckich „pneumatyków” i członków sekt (Weber 1984: 134-135; 2002: 181). Specyficzne religijne kwalifikacje, które Weber zaliczał do rodzajów charyzmy, stanowią niezbędny warunek przynależności do drugiego z typów. W typie kapłańskim decydują najczęściej względy pozareligijne: urodzenie czy pochodzenie, wykształcenie intelektualne, mianowanie, a przede wszystkim piastowanie urzędu. Kwalifikacje religijne lub pozareligijne decydujące o zajmowanej pozycji w organizacji religijnej są istotne dlatego, że przesądzają o społecznym wpływie ich posiadaczy, zwłaszcza o ich władzy, panowaniu, a także o szacunku.

Rozważania Spencera nad rozwojem instytucji religijnych pokazują, że o ile kapłani organizują się w hierarchie eklezjastyczne, które sprawują „rząd” kościelny (*ecclesiastical government*), o tyle pozostałe autorytety religijne tkwią w opozycji do niego. Świadczy to o istnieniu różnych typów władzy czy autorytetu, które są przynależne poszczególnym typom.

Aby naświetlić rolę kwalifikacji religijnych i pozareligijnych, trzeba ponownie przyjrzeć się Weberowskiej charyzmie pod kątem jej relacji do sił „tego świata”. Choć charyzma nie leży u początków charyzmatycznego panowania (sama domaga się uwiarygodnienia), to gdy zachodzi relacja panowania, ten nadprzyrodzony element nadaje jej określony charakter.

„Charyzma zna jedynie własne wewnętrzne granice” (Weber 2002: 818). Cechuje ją autonomia względem spraw „tego świata”, dlatego sytuuje ona relację panowania charyzmatycznego w określonym stosunku do interesów politycznych i ekonomicznych (za Maxem Schellerem można dodać: oraz seksualnych, które łącznie stanowią sferę „sił realnych” społeczeństwa). Weber podkreśla faktyczne odwrócenie od świata, przejawiające się w odrzuceniu przez czystą charyzmę urzędów czy majątku oraz w celibacie (ibidem: 819). Dlatego gdy „zostaje wydana wymogom życia codziennego oraz panującym w nim siłom, przede wszystkim interesom ekonomicznym”, mówi o „spowszechnieniu charyzmy”; uczniowie proroka stają się grupą ludzi, „którzy chcą żyć z ruchu charyzmatycznego” (ibidem: 826). Zmienia się także stosunek do profetycznego przesłania, które nieuchronnie staje się „dogmatem, doktryną [...] albo też treścią kosztniejszą tradycji” (ibidem: 827). Panować nad nim zaczynają „interesy wszystkich dysponujących ekonomiczną czy społeczną władzą ludzi, dążących do uprawomocnienia swego posiadania, dzięki wywiedzeniu go z charyzmatycznego, czyli świętego autorytetu i źródła” (ibidem). Ta heteronomiczność względem doczesności wypływa z pierwotnie nadprzyrodzonego pochodzenia charyzmy. Jest to więc jakoś w ścisłym sensie religijna (religijno-magiczna).

W klasycznej i neoklasycznej socjologii zwykło się dzielić ludzi według ich przynależności do klas i stanów w zależności od ich miejsca w systemie społecznym: na należących do struktur ekonomicznych lub pozaekonomicznych. Klasy, a do pewnego stopnia też stany, różnią się między sobą własnością środków pracy, siły pracowej (*ergodynamis*), miejscem w strukturze ekonomicznej (por. Kozyr-Kowalski 1999)

Wszyscy posiadacze charyzmy (urzędowej i osobistej) z racji swych religijnych funkcji przynależą, w ramach globalnego podziału pracy, przede wszystkim do makrostanu ludzi religii. Jednak stan ten jest wewnętrznie niejednorodny, podobnie jak inne stany i klasy. Analizując zróżnicowanie wewnątrz stanu ludzi religii, można szukać odpowiedników kryteriów zróżnicowania klasowego, przy czym trzeba pamiętać o specyfice tej sfery rzeczywistości i unikać stosowania terminów właściwych sferze ekonomicznej.

Do podjęcia działań religijnych potrzeba wielu całkiem „przyrodzonych kwalifikacji”, które można określić jako **ergodynamis**, czyli „ogół tych zdolności i władz fizycznych i duchowych, będących częścią osobowości człowieka, które czynią go zdolnym albo niezdolnym do wykonywania pracy w ogóle, albo pracy szczególnego rodzaju” (Kozyr-Kowalski 1999: 120). Ponadto potrzebny jest czynnik dodatkowy, owa charyzma. „Kwalifikacje religijne” polegają więc w gruncie rzeczy na specyficznym stosunku do sfery nadprzyrodzonej i wynikającej z niego możliwości efektywnego wykonywania pewnych działań religijnych (składania ofiar, nieomylnego nauczania, prorokowania, zaklinania). Charyzma zasadniczo może przysługiwać osobie (reprezentującej typ prorocko-magiczny autorytetu religijnego) albo urzędowi (w typie kapłańskim).

Aby nazwać te specyficznie religijne kwalifikacje, stworzyłem neologizmy: **hierodynamis** dla mocy przypisanej do urzędu (od gr. *hieros* – święty, *hierous* – kapłan, *heirateia* lub *hierateuma* – kapłaństwo, *hierosyne* – służba kapłańska, *hieron* – świątynia oraz *dynamis* – moc, możliwość, przejaw mocy, moc cudotwórcza) i **hagiodynamis** dla nadprzyrodzonej mocy rozpoznawanej w osobie (od *hagios* – słowo to oznaczające „świętego” zdecydowanie części jest stosowane w stosunku do osób). Można zatem mówić o posiadaczu hierodynamis, przywódcy hierokratycznym bądź o hierokracie w odniesieniu do piastującego urząd wyposażony w hierodynamis i o posiadaczu hagiodynamis, przywódcy hagiokratycznym bądź hagiokracie jako posiadaczu osobistych kwalifikacji nadprzyrodzonych.

Hierodynamis zależy głównie od pozycji w organizacji religijnej, a ściślej od stosunku do urzędu religijnego, któremu są już przypisane religijne kwalifikacje. Do pełnienia go – z punktu widzenia osoby – wystarczy określony typ ergodynamis.

Oczywiście, gdy działania religijne stają się źródłem zarobkowania, to z perspektywy globalnego podziału pracy hagio- i hierodynamis można traktować jako elementy ergodynamis. Interesujący jest jednak podział działań wewnątrz struktur religijnych, dlatego ergodynamis i oba typy kwalifikacji religijnych należy potraktować jako odrębne czynniki różnicowania społecznego.

Dla określenia przynależności danej osoby do pewnego typu elity religijnej decydujące jest ustalenie, czy wykonuje ona społeczne działania religijne, posługując się hagiodynamis czy hierodynamis. W odniesieniu do większych wspólnot religijnych kategorie te będą musiały być używane relatywnie, ponieważ występują tam oba typy autorytetów, a poszczególne jednostki mogą odwoływać się do obu porządków w różnych kontekstach. Obie zasady podlegania występują jednak najczęściej w różnych obszarach wspólnoty, rzadko przy tym występuje między nimi harmonia i równowaga, toteż zwykle można określić, czy, gdzie i pod jakim względem zasada hierodynamiczna dominuje nad hagiodynamiczną lub odwrotnie.

Z lektury Webera można by wnioskować, że hierokrata w odróżnieniu od hagiokrata jest nieweryfikowalny. Pozycja kapłana nie może być zakwestionowana na podstawie braku efektywności jego działań. Rodney Stark i William S. Bainbridge słusznie zauważają, że polega to raczej na ograniczeniu zakresu działań religijnych hierokratów do takich, które ze swej istoty są nieweryfikowalne oraz rozwijaniu takich koncepcji teologicznych, które uzasadniałyby nieefektywność pozostałych (Stark, Bainbridge 2000: 134-135). Nie oznacza to jednak, że hierokraci w ogóle nie podlegają weryfikacji, ale że weryfikacji podlega u nich raczej ich ergodynamis niż hierodynamis. Religijne kwalifikacje stanowią więc nie tyle warunek zostania kapłanem, co skutek mianowania, objęcia urzędu kapłańskiego, pełnienia funkcji kapłana, święceń z nimi związanych.

Wśród innych aspektów społecznego przejawiania się obu sił jest to, że oba typy autorytetów występują jako pośrednicy między społecznością a sferą nadprzyrodzoną, lecz w nieco odmiennym charakterze. Kapłan jest urzędnikiem, który – pierwotnie dzięki przekazaniu mu przez władcę obowiązków kapłańskich (Leeuw 1997: 192-199) – może występować jako prawowity reprezentant społeczności w kontaktach z bóstwem, podczas gdy autorytet hagiokratyczny reprezentuje w większym stopniu nadprzyrodzoność względem społeczności.

Weber przypisuje elementowi charyzmatycznemu oddziaływanie postępowe – w kierunku etycznej racjonalizacji. Wydaje się to o tyle niekonsekwentne, o ile uważa się charyzmę za czynnik irracjonalny. Oddziaływanie to jednak dociera do mas (ludzi religijnie niewykwalifikowanych), gdy wirtuozi (hagiokraci) godzą się na pewien kompromis. Kompromis ten jest urzeczywistniany przez organizację hierokratyczną. Charyzma jest więc przede wszystkim czynnikiem wywołującym zmianę, podważającym autorytet tradycji lub ustanawiającym nową. To właśnie kapłani (hierokraci) i ich kościół, który pojawia się po śmierci charyzmatycznych proroków, wydobywają racjonalny element z przesłania proroków i po uwzględnieniu wymagań rzeczywistości historycznej czynią z niego podstawę norm i reguł, które stanowią z kolei fundament ich działalności kierowniczej. Proces ucodziennienia charyzmy, tj. przekształcenia hagiokracji w hierokrację, to z pewnego punktu widzenia moment procesu ontologizacji idei religijnych, czyli przekształcania ich w element życia coraz szerszych mas społecznych, nie tylko stosunkowo wąskiej grupy wirtuozów-hagiokratów (por. Kozyr-Kowalski 2001: 30). To od sukcesu tego procesu zależy zwykle sukces nowej religii. Nie jest to więc zwyrodnienie, ale urzeczywistnienie – w historycznie możliwy sposób – religijnych ideałów.

b) Hagiokratyczna a hierokratyczna organizacja religijna

Hagiodynamis i hierodynamis kształtują odmienne typy struktur. Klasyczna socjologia religii (przede wszystkim Max Weber i Ernst Troeltsch) organizację,

w której zróżnicowanie członków następuje w oparciu o zasadę hierodynamis, nazywa kościołem, a organizację, w której decydujące jest kryterium posiadania hagiodynamis – sektą. Oczywiście, żadne z tych pojęć (sektą, kościół) nie wyczerpuje swego znaczenia w tym aspekcie, ale warto go wyodrębnić w celu bardziej precyzyjnego ujęcia rzeczywistości empirycznej. Dlatego zamiast o kościele i sekcie będę mówić o organizacji hierokratycznej czy hierokracji („świętej władzy”) oraz o hagiokracji („władzy świętych”).

Istnieje także trzecia możliwość – gdy osobiste bądź urzędowe kwalifikacje religijne nie wpływają zasadniczo na zróżnicowanie w ramach organizacji religijnej. Poszczególne funkcje kierownicze zostały „odczarowane”, z ich sprawowaniem nie wiąże się żadne przekonanie o nadprzyrodzonych kwalifikacjach funkcjonariuszy. Nie oznacza to, że w tych społecznościach nie występują osoby obdarzone hagiodynamis, ale nie należą one do kierownictwa organizacji religijnej lub z posiadania hagiodynamis nie wynikają żadne konsekwencje dla pozycji tej osoby w ramach organizacji. Nie można więc mówić o nich jak o organizacjach hagiokratycznych, ale jak o organizacjach laokratycznych, zarządzanych przez świeckich (gr. *laoi*), posiadających jedynie pospolite kwalifikacje religijne.

W hierokracji kapłani zwykle stanowią odrębny stan, czyli względnie zamkniętą zbiorowość, do której dostęp jest ograniczony przez urodzenie, mianowanie przez świecką albo kościelną władzę lub odpowiednie wykształcenie fachowe. Monopolizuje ona kwalifikacje religijne umożliwiające wykonywanie kluczowych działań religijnych. Kapłańska organizacja religijna obejmuje zatem dwie kategorie ludzi: stan kapłański oraz społeczność wiernych, czasami określaną jako stan laicki. Działania religijne w ramach tych kategorii wyraźnie się różnią. Społeczność wiernych jest w zasadzie pozbawiona specyficznych kwalifikacji religijnych, umożliwiających wykonywanie publicznych działań religijnych. Dysponuje jedynie pospolitymi kwalifikacjami religijnymi, a jej działania religijne są kontrolowane przez stan kapłański.

W hagiokracji wewnętrzne zróżnicowanie organizacji religijnej opiera się na nierównych kwalifikacjach religijnych, przynależnych poszczególnym osobom, nie urzędom. Inne czynniki, takie jak wykształcenie lub urodzenie, mają drugorzędne znaczenie. Max Weber uważa, że „sztab administracyjny” sekt nie jest organizowany według kryteriów „stanowych, zależności osobistej czy zależności od domu”. Powołanie następuje zgodnie z intuicją przywódcy „na podstawie charyzmatycznych kwalifikacji powołanego” (Weber 2002: 182).

Hagiodynamis jako zasada nadająca charakter organizacji religijnej wykracza w swym znaczeniu poza stosunki panowania. Decyduje także o warunkach członkostwa we wspólnotcie, a zatem rozstrzyga, kto i jak łatwo może zostać i pozostać jej członkiem. Oznacza to, opisaną przez Herberta Spencera, Maxa Webera, Ernsta Treoltsha i Joachima Wacha, zasadę dobrowolności. Przy-

stąpienie do organizacji tego typu powinno nastąpić z przyczyn religijnych, podobnie jak uznanie religijnego panowania czy kierownictwa. Nie wchodzi w grę np. przymus polityczny. Dobrowolność nie oznacza jednak, że każdy może zostać członkiem wspólnoty hagiokratycznej. Należy spełnić pewne wymogi, tj. posiadać kwalifikacje religijne (Weber 1984: 135). Są to przy tym zazwyczaj wyższe kwalifikacje niż te, jakimi mogą poszczycić się członkowie otaczającego wspólnotę społeczeństwa. Kazimierz Sowa określił takie zrzeszenia jako kwalifikowane, w odróżnieniu od powszechnych, których członkiem może zostać każdy (Sowa 1988: 69-70). Warunkiem bycia uznanym za pełnoprawnego członka wspólnoty hagiokratycznej jest przeżycie nawrócenia (lub inna forma inicjacji), które nadaje podstawowe kwalifikacje religijne.

Typowym przykładem kościelnego sposobu rekrutacji jest chrzest niemowląt. Aby zostać członkiem Kościoła, wystarczy się w nim urodzić, choć nie jest to jedyna możliwość. Niektórzy badacze (np. Richard Niebuhr) przyjmują, że nie można w ten sposób zostać członkiem sekty, dlatego sekty mogą, ich zdaniem, trwać tylko jedno pokolenie (por. Wach 1961: 197).

Dalszą cechą różnicującą wspólnoty religijne jest rygoryzm – zdecydowanie mniejszy w przypadku organizacji hierokratycznej, większy w przypadku hagiokratycznej. Wspólnoty hagiokratyczne stawiają swoim członkom, zazwyczaj w okresie przynależności, dużo wyższe wymagania etyczne niż obowiązują członków kościoła, choć ich rozumienie tego, co etyczne, może odbiegać od powszechnie przyjętych w społeczeństwie norm. Dlatego trudniej jest też pozostawać w ruchach tego typu niż we wspólnocie hierokratycznej (por. Libiszowska-Żółtkowska 1991: 118).

W przypadku kościoła (np. Kościoła katolickiego) trudne jest jego opuszczenie: można całymi latami nie uczestniczyć w praktykach religijnych, wyznawać formalne herezje, a i tak proboszcz płaci za daną osobę daninę diecezjalną, a niezatarte znamię chrztu umożliwia jej pojawienie się w każdej chwili w parafii i domaganie się usługi religijnej, np. ochrzcenia dziecka, co zwykle następuje po spełnieniu podstawowych wymogów. W organizacji hierokratycznej panuje raczej niski stopień dyscypliny, oczekuje się wypełnienia pewnego minimum „obowiązków”, a spowiedź lub inna analogiczna praktyka skutecznie łagodzi ciężar moralnych wymagań. Ekskomunikę, podobnie jak inne środki wychowania religijnego, stosuje się powściągliwie i łagodnie. Po okazaniu skruchy każdy może powrócić na łono matki-Kościół. Jak zauważa Weber, kościół jest „demokratyczny” w tym sensie, że „musi być zwolennikiem uniwersalnego charakteru łaski i poglądu, że ci wszyscy, którzy podporządkowują się jego władzy instytucjonalnej, reprezentują zadowolający poziom etyczny” (Weber 1984: 135).

Różnica w poziomie dyscypliny, poziomie wymagań stawianych szeregowym członkom wpływa z czysto religijnego charakteru organizacji hagiokratycznej,

z prymatu religijnych celów i wartości nad innymi, a ostatecznie bezwzględ-
nego prymatu religii jako takiej nad innymi sferami życia członków. Ernst Troeltsch pisze: „sama przez się rozumiała jest także tendencja sekty do roz-
wijania ascetycznych sposobów życia i myślenia. Ich konsekwencję stanowi
stopniowe eliminowanie z pola zainteresowań członków większości pozare-
ligijnych wartości kulturowych” (Troeltsch 1983: 108). Raczej konsekwencją
tych cech niż odrębną cechą jest zasadnicza różnica w rzeczywistym zasięgu
oddziaływania: „zrzeszając znaczne masy ludności i pretendując do miana
organizacji wszechobecnej i wszechogarniającej, Kościół realizuje swoście
rozumianą zasadę uniwersalności. [...] Sekty są zwykle stosunkowo małymi
grupami, w których realizuje się dążenie do wytworzenia osobistych, bezpo-
średnich więzów między członkami. [...] Sekta nie wychowuje szerokich mas,
a tylko grupuje wyodrębnione ze społeczeństwa elity powołanych i jedno-
znacznie przeciwstawia ich światu” (ibidem: 104, 108).

Sekty obstają zatem przy wierności ideałom, płacąc za to marginalizacją,
stosunkowo niewielkim znaczeniem społecznym. Mówiąc nieco metaforycz-
nie, organizacje hagiokratyczne stanowią wyspy religii w świecie, hierokra-
tyczne zaś stanowią przyczółek świata w ramach religii.

c) Od hagiokracji do hierokracji

Choć oba te typy zwykle przeciwstawiają się sobie, często są sobie wrogie,
a w każdym razie oddalają się od siebie, to zdarza się, że mieszają się i jeden
przechodzi w drugi. Szczególnie często obserwowane było przejście od typu
organizacji hagiokratycznej do hierokratycznej (por. Nowaczyk 1991: 8). Do-
konywało się ono wraz z pojawianiem się kolejnych pokoleń, gdy urodzenie,
obok religijnej konwersji, stawało się kryterium członkostwa.

Przedwczesne jest uznanie tego zjawiska za prawo socjologiczne. Obowią-
zywałoby ono, gdyby charyzmat, specyficznie religijne kwalifikacje osobiste
zawsze i wszędzie były zjawiskiem irracjonalnym, które pojawia się i znika
w sposób nieprzewidywalny. Tymczasem historia religii zna sposoby podtrzy-
mywania, a nawet nabywania autentycznych (nie urzędowo nadanych) właś-
ciwości charyzmatycznych.

Jak wynika z dotychczasowych analiz, o zachowaniu hagiokratycznego
charakteru społeczności religijnej decyduje z jednej strony zasada wyłania-
nia przywódcy, a z drugiej – zasada rekrutacji nowych członków. Max Weber
wyróżnił siedem sposobów rozwiązywania przez hagiokratyczne organizacje
problemu pojawiającego się po odejściu przywódcy-założyciela. Niektóre
bardziej sprzyjają przekształceniu w organizację hierokratyczną – schodzeniu
„w koleiny ustanowienia i tradycji”, inne sprzyjają zachowaniu hagiokratycz-
nego charakteru (Weber 2002: 828-831).

Innym wymiarem, gdzie dokonuje się „spowszednienie”, jest ustalenie reguł rekrutacji. Autentyczna charyzma może być wzbudzona, jeśli nie pojawia się spontanicznie, poprzez szczególne „nauczanie przebudzające” (możliwe tylko w małych wspólnotach). Grupy charyzmatyczne mogą obstawać przy zasadzie dobrowolnego przystąpienia, np. w formie chrztu dorosłych (jak u baptystów), wysokiego progu wymagań związanego z przyłączeniem się, długotrwałego okresu sprawdzającego (np. zakony) czy intensywnego szkolenia wprowadzającego (nowicjaty). W przypadku charyzmy spowszedniałej formy te są zastępowane przez „normy wychowania” i „normy wypróbowania” (ibidem: 187).

W przeciwieństwie do religii tradycyjnych, gdzie ustanowieni kapłani byli państwowymi urzędnikami społeczności, w ruchach hagiokratycznych element hierokratyczny ma inną genezę. Urzędy kierownicze oparte na pozareligijnych kwalifikacjach pojawiają się wszędzie tam, gdzie zwiększa się liczebność grupy. Niewielka wspólnota może spotykać się z liderem w domach, ale spotkanie grupy np. 200-osobowej wymaga kierownictwa: należy ustalić termin zgromadzenia i poinformować o nim, znaleźć odpowiednie pomieszczenie oraz wyznaczyć osobę, która będzie przewodziła zgromadzeniu, zaplanuje wspólny czas i będzie pilnowała porządku spotkania. Z czasem grupa zaczyna gromadzić pewną wspólną własność, którą należy rozsądnie zarządzać. Każda wspólnota religijna, poza rozwijaniem ściśle religijnych działań, musi bowiem mieć kontakt z konkretną, empiryczną rzeczywistością: materialną oraz społeczną. Zarządzanie tą sferą nie wymaga specjalnych nadprzyrodzonych kwalifikacji, wystarczy uczciwość, rozsądek i gospodarność. Wraz ze wzrostem wspólnoty rośnie też wielość punktów stykowych z rzeczywistością empiryczną, zwiększa się zatem znaczenie zarządzających kontaktami z tą sferą. Problem taki może wystąpić w mniejszym natężeniu, gdy tempo wzrostu stopnia złożoności jest podobne do tempa wzrostu liczebności członków.

Przedmiotem zarządzania staje się również doktryna, która – jak pokazuje historia chrześcijaństwa – może być powodem poważnych konfliktów społecznych. Ustalenie takiej doktryny, która godziłaby zwaśnione strony, stało się jednym z głównych zadań chrześcijańskich biskupów i ich zgromadzeń – soborów. Dlatego od kapłanów, pierwotnie zajmujących się głównie świeckim kierownictwem, zaczęto z czasem wymagać specjalnego wykształcenia w zakresie doktryny.

Religijne autorytety kierownicze nie pozostają jednak wyłącznie funkcjonalnymi. Przewodzenie religijnym działaniom wspólnoty oznacza najczęściej wykonywanie pewnych działań religijnych (np. składanie ofiary). Podejmując te działania w imieniu wspólnoty, kapłan sytuuje się w roli pośrednika pomiędzy nią a przedmiotem kultu. Zmonopolizowanie pewnych działań religijnych jest zatem głównym źródłem owej przydanej do urzędu charyzmy – hierodynamis.

d) Konflikt między hagiokracją a hierokracją

Herbert Spencer dostrzegał ciągle próby ujarzżenia organizacji hagiokratycznych przez kościoły panujące, w przypadku zakonów chrześcijańskich zwieńczone sukcesem. Również Max Weber uważał, że między obiema formami społecznego przejawiania się religii istnieje konflikt: „każda religijność wirtuozów jest w swym autonomicznym rozwoju zwalczana w sposób zasadniczy przez każdą hierokratyczną urzędową władzę”, która jako nosiciel łaski instytucjonalnej dąży „do postawienia swych własnych, urzędowo zmonopolizowanych i zapośredniczonych dóbr zbawienia na miejsce religijno-stanowych osobistych kwalifikacji religijnych wirtuozów” (Weber 1984: 135). Weber podaje wiele przykładów takich konfliktów w różnych religiach (islamie, chrześcijaństwie różnych epok, a także w religiach chińskich). Organizacja hierokratyczna zwalcza nie tylko wirtuozów, ale i wszelkie przejawy religijności mistycznej, charyzmatycznej, a zwłaszcza ekstatycznej, gdyż według Webera „rozsadzają” one „dostojeństwo »działalności«”. Hierokracja jest wrogiem wszelkiej religijności osobistej, indywidualistycznej, poszukiwania osobistych dróg do Boga. Szczególnie ostrożni muszą być charyzmatycy sprawiający cuda, nienależący do instytucji – zostaną najpewniej okrzyknięci „heretykami” lub „czarownikami”, jako że cuda w hierokratycznej działalności zostały poddane instytucjonalizacji i włączone do zwykłej, regularnej działalności świątyni (Weber 2002: 365). Z drugiej strony dla organizacji hagiokratycznej hierokracja będzie nieuchronnie częściowo przynajmniej grzeszna, gdyż uwikłana we władzę i posiadanie (ibidem: 870).

Hierokracja występuje więc w ciałach religijnych jako „stronnictwo liberalne”, inkluzywne, a jednocześnie reprezentuje siły „tego świata” w obrębie religii, sposób myślenia liczący się ze świeckimi uwarunkowaniami: społecznymi, politycznymi, demograficznymi i ekonomicznymi. Hagiodynamis przeciwnie: we wspólnocie stanowi biegun religijny, sposób myślenia z perspektywy świeckiej irracjonalny, wrogi „temu światu”. Ewangeliczne normy hagiokratyczne nakazują naśladowcom Jezusa rozdać majątek ubogim, nadstawić drugi policzek, a nawet uczynić się kastratami „dla Królestwa niebieskiego”.

By rozpoznać dialektykę hierodynamis i hagiodynamis we Wspólnocie Kundaliniego, trzeba spojrzeć na tę grupę od strony uwarunkowań „realnych” w rozumieniu Maxa Schelera, czyli głównych sił „tego świata”. Scheler wyróżnił trzy struktury, które stanowią łącznie „bazę” społeczną. Jako takie mają one moc urzeczywistniania bądź eliminowania ze społecznej egzystencji tworów ducha. Są to: system ekonomiczny, struktura władzy oraz relacje pokrewieństwa. Siły te zostały nazwane przez Webera „interesami życia codziennego”, a najważniejszym z nich jest interes ekonomiczny (ibidem: 825).

5. „Siły tego świata” – gospodarka

Według Maxa Webera, czysta charyzma zanika („upowszechnia się”), kiedy charyzmatyczny przywódca i jego uczniowie usiłują przeobrazić charyzmę „w trwałe posiadanie” i „żyć z ruchu charyzmatycznego” (Weber 2002: 826), oraz gdy zaczynają dążyć do „indywidualnej własności” (ibidem: 825). W rezultacie „forma istnienia charyzmy zostaje wydana wymogom życia codziennego oraz panującym w nim siłom, przede wszystkim interesom ekonomicznym” (ibidem: 826). Dowodem kresu charyzmy jest „pozbawione ograniczeń dopuszczenie do zakładania rodzin i działalności zarobkowej” (ibidem: 825), gdyż tylko gospodarka komunistyczna jest w stanie utrzymać jej czystość. Niemiecki socjolog konkluduje pesymistycznie: „Na tej drodze od burzliwego emocjonalnego, obcego gospodarowaniu życia do powolnej śmierci przez uduszenie pod naporem materialnych interesów znajduje się jednak każda charyzma w każdej godzinie swego istnienia, i z każdą godziną w coraz większej mierze” (ibidem).

Opozycja charyzmy i interesów ekonomicznych nie jest jednak absolutna, a dotyczy tylko pewnej formy przedsięwzięć ekonomicznych: „charyzma odrzuca jako niegodny planowy racjonalny zysk pieniężny i w ogóle wszelkie racjonalne gospodarowanie”, „odmawia więc podporządkowania się wymogom ekonomicznej efektywności. „Czysta» charyzma jest – [...] przeciwieństwem każdej uporządkowanej gospodarki” (ibidem: 819).

Charyzma (hagiodynamis) dopuszcza jednak pewną formę gospodarowania, tj. pozyskiwanie środków na misję od „indywidualnych mecenasów”, z „honorowych darów, datków czy innych dobrowolnych świadczeń, od osób, do których się kieruje”, wreszcie w postaci żebractwa czy wymuszania świadczeń, a nawet wprost zdobywania łupów (ibidem: 148-149, 819). Ta forma zdobywania środków ekonomicznych, często związana z niebezpieczeństwem (ibidem: 825), znacznie bliższa „kapitalizmowi awanturniczemu”, wyraża jednocześnie właściwą charyzmie niezależność od interesów świata materialnego. Max Weber uważa, że „stanowi wręcz uosobienie władzy niegospodarczości” (ibidem: 819). Charakterystyczny dla tej formy jest też komunistyczny stosunek do posiadania, nie w sensie racjonalnej organizacji produkcji, ale „braku »liczenia« przy użytkowaniu dóbr” (ibidem: 824), a zwłaszcza braku „dążenia do indywidualnej własności” (ibidem: 825).

Charyzma utrzymuje się więc dopóty, dopóki środki ekonomiczne pozostają jedynie środkami do celu, jakim jest misja. „Jej siła oddziaływania jest zagrożona zawsze, gdy tylko interesy ekonomicznego życia codziennego zyskują przewagę” (ibidem).

a) Faza I: charyzmatyczne darowizny i łupy

Nie posiadam żadnych informacji na temat tego wymiaru z czasów, gdy Kundalini założył swą pierwszą wspólnotę („Alfa”) w Zielonej Górze. Wiele wskazuje na to, że prowadził wtedy życie wędrownego charyzmatycznego nauczyciela korzystającego z gościny swych uczniów.

[...] jego funkcjonowanie polegało na tym, że on się utrzymywał z tego, co miał od uczniów i tyle. A potrafił ze wszystkiego zrezygnować [X1i].

Z całą pewnością było tak również w okresie poznańskim, gdy datki uczniów były głównym środkiem jego utrzymania.

„Bogusław”, który był też takim jakby „żołnierzem” tutaj w Warszawie. No, był taki moment, kiedy on go utrzymywał tutaj w ogóle przy życiu, z jego środków on się utrzymywał również [X13].

Oznaczało to też wspólne zamieszkiwanie w lokalach należących do uczniów, łącznie ze switą, a zatem komunalne życie, do którego grupa dążyła, gdy tylko była taka możliwość. Świadczenia w naturze ze strony uczniów nie wystarczały jednak wobec nowych wyznań, jakie stawiał przed Wspólnotą jej guru. Na inicjatywy, takie jak „lecznica” narkomanów w Przemyślu, obozy szkoleniowe dla uczniów czy ustawiczne podróże po całej Polsce, konieczne były konkretne środki. Ich pozyskanie przyjmowało na tym etapie czysto „charyzmatyczne” formy.

Kundalini się tam wkręcił, czyli dostał środki, żeby taki obóz zorganizować, chociaż organizował go oficjalnie pan doktor O. ze swoimi studentami [X13].

Sam Kundalini określa zwięźle swoje kanały zaopatrzenia:

Na narkomanów brałem pieniądze z KC w poniedziałek, a w piątek z Kościoła [Qa14].

W innym miejscu wyjaśnia, że owo „brałem” oznacza „wypraszać” [Qa14]. Jak wynika z innego świadectwa, leczenie narkomanów było elementem szerszej działalności:

[...] działał przez jakiś ruch młodzieżowy tutaj w Warszawie, przez Ordynacką, przez „Gniewomira” wyciągał jakieś pieniądze, na jakieś szkolenia, [...] wiem, że tam jakieś pieniądze usiłował organizować na różnego rodzaju działania takie właśnie parakulturowe, no i w tym się jakby bardzo szeroko oczywiście mieściło, że się zajmował tymi narkomanami [X13].

Znamienne jest to, że pieniądze pozyskiwane na jeden cel były pożytkowane znacznie szerzej, zgodnie z zasadą prymatu decyzji autorytetu charyzmatycznego nad uwarunkowaniami realnymi. Jeszcze wyraźniej roszczenia do takiego prymatu uwidaczniały się w kolejnej fazie.

b) Faza II: firma i fundacje – racjonalne kapitalistyczne przedsięwzięcie kontra charyzmatyczna niegospodarność

Wraz z przełomem 1989 roku otworzyła się nowa możliwość pozyskiwania środków. Kundalini z częścią uczniów przeniósł się do stolicy. Utworzył z nich dwie struktury („Beta” i „Gamma”), stawiając na ich czele swych wybranych. Rozwijały się one w różnych kierunkach, prowadząc działalność gospodarczą (w przypadku „Bety” również działalność innego rodzaju).

„Gamma” rozpoczęła od drobnego handlu wziętymi w komis tekstyliami. Nowo powstałe firmy zasilono pieniędzmi, jakie zza zachodniej granicy przewiozło kilku uczniów.

Po wyjeździe do Niemiec do pracy wszystkie pieniądze oddał wspólnocie na założenie firmy [X24].

Kundalini chwalił skrzypka, że oddali mu z kolegą wszystkie pieniądze zarobione na wyjeździe do (bodajże) Niemiec. Z tego co pamiętam, zarabiali głównie grając na ulicach [X2g].

Pobyt za granicą niektórych uczniów okazał się opłacalny dla firm także ze względu na znajomość języka obcego i ogólną orientację w rynkach zachodnich, dzięki której osoby te zyskały wysoką pozycję w strukturach ekonomicznych Wspólnoty Kundaliniego, wynikającą z monopolizacji pewnych kwalifikacji. Tak zasilana Firma początkowo poszukiwała własnej przestrzeni na rynku. Z czasem jej działalność skupiła się na dwóch branżach, nad którymi odpowiedzialnością podzielili się kierujący tą strukturą uczeń Kundaliniego „Tadeusz” i jego bezpośredni podwładny (formalnie wspólnik). Kierownictwo to miało charakter hierokratyczny – oparty na pozareligijnych kwalifikacjach:

To był normalny rozwój firmy, jak to w firmie. [K. M. K.: Czyli działało to jak normalna firma?] Tak, już potem tak, każdy miał swoją działkę [...]. Wiadomo, że to się uzupełniało, bo jednak jedna firma to była, czasami ludzie czy tam sprzęt – pomagał, tak samo organizacji. A pieniądz robił pieniądz. [...] Na pewno ten dryl „Tadeusza” do pieniędzy, nie w sensie materializmu, materialnym, tylko wiesz.... [...] mężczyzna musi mieć pasję, jak ma pasję, to się zaangażuje, jak go nie interesuje, to się nie zaangażuje, jak ma pasję, to całą energię w to ładuje. Taki był „Tadeusz”, handel dla niego był pasją i on w tym siedział, potrafił w tym siedzieć i siedzieć. [...] Byliśmy samowystarczalni, a nawet wystarczało dla innych. [K. M. K.: Był jakiś systematyczny dochód u was?] Tak, tak, i to było dosyć dobrze zarządzane, tak że to działało i miało ręce i nogi. To jest robota „Tadeusza”, potrafił to zorganizować i to mu trzeba oddać, że jako organizator handlu firmy to był faktycznie mistrzem [X1b].

Firmie były podporządkowane co najmniej dwie inne mniejsze grupy w innych miastach („Delta” i „Epsilon”). Ich członkowie przystąpili do Wspólnoty pod wpływem samego Kundaliniego („Delta”) albo jego uczniów („Epsilon”), toteż zwierzchnictwo „Tadeusza” nad nimi nie miało charakteru bezpośredniego

hagiokratycznego. Firma korzystała też z pomocy innych struktur, niepodległych „Tadeuszowi”, głównie w postaci mniej lub bardziej wykwalifikowanej siły roboczej (praca przy taśmie, transport, prowadzenie sklepu). Zwłaszcza „Dzeta”, wspólnota dysponująca sporą liczbą rąk do pracy i kilkoma kierownikami, a przy tym leżąca bezpośrednio na trasie, którą sprowadzano towar i posiadająca sporą przestrzeń magazynową, stanowiła tu istotny element [X24], co uwidoczniły zwłaszcza skutki późniejszego jej rozpadu [X29]. „Gamma” okazała się jednak za mało liczna, aby rozwijać Firmę wyłącznie w oparciu o zasoby ludzkie oddane jej do dyspozycji przez Wspólnotę, nawet jeśli czasami przekazywano do niej członków innych struktur [X22], dlatego stopniowo zaczęła uzupełniać swe szeregi, zatrudniając ludzi „niewtajemniczonych”, niektórych na stałe, innych „na miesiąc, dwa” [X1b].

Wśród osób niższego szczebla podsyłanych do pomocy do „Gammy” czy „Deltę” „Tadeusz” uchodził za wcielenie bezwzględnie XIX-wiecznego kapitalisty:

Uważam, że specjalistą takim od wykańczania ludzi, takim największym drapieżnikiem był „Tadeusz”, on się nie liczył z ludźmi, jak mu tam dali kogoś, to potrafił go zajechać prawdą, ze spokojem [X22].

Niektórzy moi rozmówcy dostrzegali w tym interesowne traktowanie samej Wspólnoty. Jeden nawet podejrzewał, że rodzina „Tadeusza” „coraz konsekwentniej robiła w konia całą tę wspólnotę, wykorzystując ją organizacyjnie i materialnie do swoich prywatnych celów, podwożąc się na niej” [X15]. Wiele wskazuje jednak na to, że była to strategia, która powstawała powoli, w wyniku wpływów rynku, z którym stykali się pracownicy „Gammy”, i konfrontowania go z irracjonalną polityką Wspólnoty. Osoby, które znały „Tadeusza” przed powstaniem Firmy, nie kwestionowały jego uczciwości [X28, X24].

W pewnym momencie w stosunkach między „Tadeuszem” a Kundalinim doszło do przełomu, który spowodował zerwanie więzi i wyprowadzkę tego ostatniego z domu, który wspólnie dzielili. Obserwatorzy już wcześniej dostrzegali narastający kryzys i dystans:

Miałem wrażenie w pewnym momencie, że chyba się „Tadeusz” wypisuje, bo jakby nawzajem przed sobą konspirowali w swojej chacie [X2g].

Ostatecznie doszło do burzliwego zerwania:

[...] przyjeżdżam, i krzyki, huki coś tam w ogóle. [...] i tak krzyczeli na siebie, nie wszystko słyszałem, ale to była wyraźna sprzeczka między „Tadeuszem” a nim. No i potem, jakąś chwilę, no tam już wiesz, niby się wszystko uspokoiło [Y21].

Przyczyny tego rozłamu dopatrywano się w tym, że Kundalini „był za drogi dla wszystkich” [Y21]. Oprócz książek („potrafili tygodniowo np. 20-30 książek mu kupować” [X3h]) miewał także bardziej kosztowne, choć krótkotrwałe pasje: „potem siłownię sobie zbudował, pykał przez tydzień, nie, bo go to

fascynowało przez tydzień, wydali siana mnóstwo, najlepszej jakości sprzęt” [Y21]. Miarka się przebrała, gdy od „Tadeusza” oczekiwano finansowania tak „irracjonalnych” zachcianek mistrza, jak czajnik ze złota, który ten sobie kiedyś wymarzył [Y62, X22].

Nieprzypadkowo to lider grupy uprawiającej „racjonalne kapitalistyczne przedsięwzięcie”, „Tadeusz”, jako jeden z pierwszych zbuntował się przeciw władzy Kundaliniego i opuścił go przy okazji pierwszego kryzysu gospodarczego [X21]. Właśnie w tym punkcie, w którym był najintensywniejszy i najbardziej „realny” (w sensie Schelerowskim) kontakt między Wspólnotą Kundaliniego a światem zewnętrznym, można się było spodziewać kryzysu. Wspólnota poniosła klęskę – nie potrafiąc zasymilować zewnętrznych sił materialnych i nie chcąc ulec ich logice, poświęciła część własnych zasobów, by ocalić czystą arbitralność charyzmy.

Wielu członków „Gammy” pozostało jednak we Wspólnocie i zostało przydzielonych do innych grup. „Delta” usiłowała jeszcze prowadzić działalność, jednak „oni już cienko przędli w pewnym momencie. Nie wiem, na czym się przejechali, pewno konkurencja ich załatwiła, bo nagle mieli drogie towary. Bo oni składali te zestawy, potem się okazało, że nie ma ludzi, przez pewien czas to dzieciaki z całej wsi składały za jakąś tam opłatę [...]. Jak znam rynek, to się to wszystko rozjechało, po prostu padli” [X29]. Te pesymistyczne przewidywania jednak się nie sprawdziły – „Delta” przetrwała, choć prawdopodobnie przez dłuższy czas funkcjonowała na granicy samowystarczalności. Tym samym jedno z głównych źródeł zasilania Wspólnoty zostało mocno ograniczone.

Głównym źródłem środków finansowych stała się ostatecznie działalność „Bety” pod kierunkiem „Heleny”, która wyróżniała się jako uczennica Kundaliniego już w czasach poznańskich [X1b]. Działalność „Bety” miała jednak zupełnie inny charakter, dlatego konflikt między charyzmą a siłami realnymi zmanifestował się tu w inny sposób. Główną strategią pozyskiwania środków było generalnie poruszanie się na granicy między trzema sektorami (państwowym, prywatnym – komercyjnym i społecznym):

No, ale „Helena” też umiała dużo pieniędzy zorganizować. Ona to robiła w inny sposób, taki wiesz, fundacje, stowarzyszenia, tu pieniądze, tu przelewane, tu jakieś kombinacje bankowe, inne [...] Ona była dobrze kryta [X13].

Rzeczywiście, trudno wyliczyć wszystkie organizacje, fundacje, stowarzyszenia i instytucje, w które „Helena” była zaangażowana osobiście albo przez swoich uczniów. Niektóre założyła, nad innymi przejęła kontrolę, w pozostałych po prostu partycypowała. Oczywiście, zdecydowana większość członków tych instytucji nie wiedziała o jej mesjanistycznych motywacjach czy przynależności do Wspólnoty Kundaliniego (która nie była wówczas znana w tych środowiskach).

Mechanizmy „organizowania” pieniędzy były trojake:

a) uzyskując dzięki własnym kwalifikacjom lub znajomościom posadę w jakiejś instytucji państwowej czy komercyjnej, zatrudniała na podległych stanowiskach własnych uczniów [X13]. Ich pensje były w całości lub w większej części przekazywane na rzecz Wspólnoty już poza oficjalną sytuacją.

„Helena” funkcjonowała w tych strukturach oficjalnych, czy to była „Instytucja”, czy cokolwiek innego, w tym momencie mogła co najwyżej zatrudnić ludzi i żyli z pensji. Wiadomo, że w tym momencie to jest raz, że „cieńsza dostawa”, dwa, że na granicy prawa praktycznie, co rodzi jeszcze większe napięcia [X1b].

Kiedy kilka lat temu została szefową pracowniczego towarzystwa emerytalnego, od razu zatrudniła członków sekty. Nawet rzecznikiem prasowym był jeden z „uczniów” – mówi jeden z rozmówców „Rz”. Potem oddawali jej zarobione pieniądze [Zk3].

b) poprzez zaangażowanie w organizacje społeczne zyskiwano możliwość wnioskowania o środki na rzecz projektów przez nie przygotowywanych. Uczestnictwo w formułowaniu tych projektów pozwalało angażować w ich realizację ludzi z „Bety”, ewentualnie odpowiednio „poszerzać” projekt już w praktyce, by realizować również inne cele, bardziej zbieżne z intencjami „Bety”. Trzeba zaznaczyć, że były to cele akceptowane społecznie. Udział w tych przedsięwzięciach w towarzystwie różnych „możnych tego świata” budował kapitał społeczny tak „Heleny”, jak i osób przez nią zaangażowanych. „Firmy miały wzajemnie polecać swoje usługi klientom” [Zk3]. Świadczą o tym „wnioski” pt. „Do modelu sprawności”, które powstały prawdopodobnie po udziale w imprezie innej grupy religijnej:

od przeciwnika → nauczyć się można jak małym kosztem zrobić imprezę → koszty zostały poniesione przez instytucję państwową → Muzeum etnograficzne → wykonawstwo już gotowe miejsce/organizację → minimalny koszt → maksymalny efekt [Qw2].

Największą inicjatywą tego typu była nagłośniona później przez prasę konferencja międzynarodowa, na którą udało się pozyskać rządowe dotacje: „Członkowie sekty podpisywali umowy-zlecenia na tłumaczenia czy przygotowanie materiałów konferencyjnych. [...] Pieniądze zostały przebrane, zgodnie z wymogami, na ich konta. A oni je wypłacili i oddali gotówkę” [X28 za Zk3]. Z nowszych akcji można przywołać działalność w kręgach polonijnych. „Potem były wieści, że organizują jakieś stowarzyszenie do kontaktów z Polonią ogólnoswiatową – Australia, Nowa Zelandia, różne dalekie kraje, ale i bliższe” [Zj4].

c) pod szyldem fundacji czy instytucji prowadzono własną działalność gospodarczą. Jednym z takich przedsięwzięć była „Szkoła” – wyższa szkoła zawodowa, w której dużą część kadry zarządzającej, administracyjnej, a także dydaktycznej stanowili ludzie Wspólnoty [X13, X15, X28, X21]. Innym projektem było własne centrum konferencyjne:

[...] oni kupili dworek, [...] to były zabudowania, jakiś taki neoklasycyński dworek polski, w którym była szkoła, później PGR czy odwrotnie [...] cała okolica była bardzo zapuszczona i bardzo biedna. Nawet do tego stopnia, że chaty były kryte strzechą w pewnym momencie. No i oni to remontowali, tam jakieś centrum chcieli zrobić [X28].

Takie samodzielne inicjatywy okazywały się jednak nietrwałe i wkrótce kończyły porażką.

„Heleną” była znakomitym organizatorem, jednak kompletnie nie umiała się obchodzić z pieniędzmi, umiała tylko wydawać, nie umiała nigdy policzyć, ile miała i każda jakaś akcja zarobkowa, jej pomysły z jakimiś książkami, zakładkami, cokolwiek ja słyszałem i znałem, kończyły się kląpą. Po prostu z powodu bałaganu w liczeniu tych pieniędzy albo fatalnego pomysłu biznesowego. Ewentualnie także działo się tak, że jeśli gdzieś zdobyła jakieś pieniądze czy jakąś dotację, czy fundację, czy..., to potem ktoś jej to kradł albo odprowadzał i nie była w stanie tego przypilnować [X15].

W przypadku liderki widoczny jest prymat kwalifikacji religijnych nad pozareligijnymi, co pociągało za sobą prymat reguł pozamerytorycznych, wynikających z arbitralnych decyzji charyzmatycznego autorytetu, nad prawami rzeczywistości materialnej.

[źródłem niepowodzeń była] pewna nieumiejętność w zarządzaniu, wynikająca z tego, że wykonywało się pewne *polecenia*, a nie robiło się to zgodnie z pewnymi zasadami, nawet normalnej ekonomii. Miało być tak – i koniec. A więc jeżeli miało być tak, no więc w efekcie tego brakowało pieniędzy na jakiś tam, nie wiem, dalszy marketing, rozwój, no i firma musiała upaść po prostu [X13].

W miarę niepowodzeń coraz bezwzględniej traktowano zarówno członków „Bety”, jak i ludzi postronnych. Przynajmniej kilku uczniów „Heleny” sprzedało mieszkania, aby zasilić różne podupadające przedsięwzięcia, a inni wzięli na swoje nazwisko kredyt w tym samym celu.

[...] a ponieważ włożyłem w to dużo swoich pieniędzy, żeby ratować pewne sytuacje, obciążyło mnie to na tyle mocno, że sprzedałem mieszkanie, zresztą wiele, wiele osób sprzedało mieszkania: „Hieronim”, jeszcze parę innych osób, nie będę w tej chwili wchodził w szczegóły, żeby ratować podupadające finanse [X13].

Sprzedaliśmy z żoną mieszkanie, a pieniądze oddaliśmy na rzecz sekty [X1m].

Ofiarność finansowa była jednym z probierzy „autentyzmu” zaangażowania (czyli uczniowskiej hagiodynamis) i budziła wiele kontrowersji wśród osób postronnych, zwłaszcza rodziców. Jeden z rozmówców relacjonuje: „»Placydia« opowiadała mi, że rodzice jej nie rozumieją, bo sprzedali dwa mieszkania, »Placyd« swoje, ona swoje” [X28]). Opór wobec roszczeń finansowych powodował rozluźnienie kontaktów:

Swego czasu ludzie od Kundaliniego proponowali mi, żebym sprzedał swoje mieszkanie i zainwestował dobrze pieniądze – tak jak „Henryk” [...]. Nie dałem się

wciągnąć w dziesięcinę na wspólnotę, dalej oczywiście w oddawanie 100%, a wreszcie nie sprzedałem mieszkania i nie brałem na nich kredytów [X2g].

Na przykładzie „Bety” można zaobserwować czysto hagiokratyczny stosunek do gospodarki. Według Maxa Webera, charyzmatyczne zaspokajanie potrzeb jest „typowym przejawem »niegospodarności«” (Weber 2002: 184). Tę niegospodarność, objawiającą się nie tylko w niepowodzeniach biznesowych, ale dosłownie – w marnotrawieniu wspólnych środków, widać właśnie tam, gdzie bezdyskusyjnie dominował autorytet hagiokratyczny – w przypadku „Heleny”, ale i Kundaliniego. Nawet na poziomie gospodarstwa domowego dochodziło do wielkiego marnotrawstwa, zwłaszcza jeśli chodzi o żywność, którą kupowano „dla mistrza” w ilościach wielokrotnie przekraczających jego możliwość konsumpcji, miała być bowiem do dyspozycji, gdy pojawi się taka zachcianka [X24, X22, X29].

Ponieważ on potrzebował „na grę”, na to, żeby grać. A gra to były książki, antykwariaty, no i dosyć wystawne życie, co tu dużo mówić, w pewnym momencie dosyć dużo tych rzeczy się marnowało i w kuchni, i w otoczeniu Kundaliniego [X13].

Panował ogólny bałagan, wielkie marnotrawstwo [X15].

Drugą stroną „charyzmatycznego marnotrawstwa” była „charyzmatyczna” przymusowa asceza osób usytuowanych niżej w hierarchii. Tak to przedstawia rozgoryczony respondent, któremu wraz z innymi przyszło znaleźć się w takim położeniu:

Jeśli mogę wymienić jakieś czynności, w które serio był zaangażowany personel „Centrum”, to jedną z nich była dieta i posiłki „Heleny”. Ostentacja, z jaką to celebrowano, podczas kiedy inni jedli przed północą kartofle z olejem „Kujawskim”, powinna być tematem potraktowanym osobno. Tym „innym” przypadało w udziale ćwiczenie panowania nad zachciankami generowanymi przez „ludzkie zwierzę” i ograniczanie ich [X28].

c) Faza III: charyzmatyczna patologia

Wspólnota Kundaliniego w późniejszym okresie (którym zajmuję się w ograniczonym stopniu z powodu niewielkiej liczby źródeł) coraz częściej zdobywała środki utrzymania nie tylko na drodze „gospodarki charyzmatycznej” (datki, dotacje, sponsoring) czy „kapitalizmu awanturniczego” (zyski z okazjonalnych interesów na styku polityki i biznesu), ale i „kapitalizmu zbójckiego” (wyłudzenia, oszustwa, życie na „zły” kredyt). Nie stwarzało to warunków stabilizacji materialnej, a ostatecznie, po dekonspiracji, dostarczyło licznych argumentów krytykom grupy. W tym czasie wielu członków odczuwało silny dysonans poznawczy (w oficjalnym przekazie uczciwość była posunięta aż do podwójnego kasowania biletów, jeśli wcześniej zdarzyło się ich nie mieć).

d) Zaspokajanie potrzeb

Zdaniem Maxa Schelera, najgłębszą podstawą każdej struktury gospodarczej jest popęd zaspokajania głodu. Sposób, w jaki podsystem gospodarczy radzi sobie z zaspokajaniem potrzeb członków całości społecznej, decyduje o możliwości ubytowania wyznawanej w niej idei. Dlatego warto przyjrzeć się bliżej drugiej stronie gospodarki – konsumpcji we Wspólnocie Kundaliniego.

Na społeczne znaczenie innych elementów posiłku, tj. ich treści, zwrócił uwagę Herbert Spencer w swej pracy o wychowaniu. Zawarł tam elementy socjologii porównawczej diety. Obserwował on wpływ odżywiania się pokarmem roślinnym lub mięsnym na kondycję różnych ras ludzkich czy klas społecznych. Konsumenci tego pierwszego „są stosunkowo małego wzrostu, mają wielkie brzuchy, miękkie i nierozwinięte mięśnie” w przeciwieństwie do mięsożernych. Do najważniejszych czynników wpływu diety zaliczył jej częstotliwość, jednostajność i treść (Spencer 2002: 194-195). Rozważania Spencera zdają się potwierdzać współczesne badania archeologiczne, etnograficzne czy epidemiologiczne. Ich stan relacjonuje Marek Konarzewski, dostrzegając fatalne skutki dla fizycznej kondycji ludzi przejścia na dietę roślinną w okresie rewolucji neolitycznej (przynajmniej jeśli chodzi o wzrost i długość życia; Konarzewski 2005: 75). Kolejne badania podważają przyjmowaną do niedawna jako wzorcową dietę wysoko węglowodanową (tzw. piramida żywności), wskazując, że gatunek ludzki nie zdążył się przystosować do tak znacznego udziału pokarmu roślinnego w diecie, co objawia się takimi chorobami cywilizacyjnymi, jak cukrzyca, otyłość, a także krótkowzroczność czy trądzik (ibidem: 127-128).

Menu Wspólnoty Kundaliniego tak streścił jeden z byłych członków:

[...] niezłe, jakkolwiek bardzo proste pożywienie, które się składało głównie z kasy, sera, czosnku i zupy z czerwonych buraków [X15].

Przez większość czasu „najważniejszą potrawą była burakowa, na której część »Fryderyk« ułożył nawet piosenkę” [X24, por. *Burakowa*], a jej przyrządzanie było niemal rytuałem:

Niezmiernie duży nacisk kładziono na wierność „modelowi” (przepisowi), należało gotować dokładnie tyle a tyle i ani minuty dłużej [X24].

„Model” przyrządzania wywaru uzupełniano „modelem” podawania:

Burakowa miała różne wersje, jak czas płynął, to ona była udoskonalana albo uszczuplana. Pamiętam tę wersję najbardziej rozbudowaną, to była właśnie burakowa, jakiś tam jogurt był do tego wrzucony, otręby, do tego jeszcze wrzucali czosnek oczywiście, chleb z masłem, jeszcze w pewnych momentach była soja, pszenica też była w pewnym momencie, którą się gotowało koszmarnie długo [X29].

Podawano z białym serem albo kwaśnym mlekiem, chlebem (czerstwym, dwudniowym) z czosnkiem [X24].

Mięso dość rzadko gościło na stołach zwykłych uczniów. Nie wiązało się to bynajmniej z zakazem jego spożywania, wręcz przeciwnie – ideologia grupy zdecydowanie przeciwstawiała się wegetarianizmowi. Najłagodniejszą wypowiedzią na ten temat, jaką odnotowałem, były słowa Kundaliniego: „można nie jeść mięsa, byle nie robić z tego filozofii” [X24]. Inne relacje zawierają ostrzejszy sąd:

Generalnie wspólnota była przeciwko wegetarianizmowi, jedzenie mięsa było nakazem, takim higieniczno-moralnym, no i jak ja rozmawiałem z „Heleną”, [...] to ona w pewnym momencie powiedziała: słuchaj, nie powinnam ci tego mówić, ale jest tak, że człowiek, który nie je mięsa przez dłuższy czas, staje się bardziej podatny na negatywne wpływy z tego świata niewidzialnego [X28].

Brak mięsa był zapewne spowodowany względami finansowymi. Źródłem zwierzęcego białka był natomiast nabiał: jogurty i biały ser (jako dodatek do burakowej). Początkowo jedzono jeden posiłek w ciągu doby, zwykle w godzinach wieczornych („najpierw praca, potem jedzenie”). Z początkiem lat 90. nieco złagodzono reżim i dopuszczono drugi posiłek, zwany w skrócie „owoce” [X24]. Jego skład był dość zmienny:

Potem były „owoce”, tzw. owoce to była na początku brzoskwinia, potem jabłko było, potem doszedł jogurt, potem „owoce” przybierały coraz bardziej konkretną postać, bo to już nie było takie tam jabłuszko, ale to już był makaron z kompotem albo na przykład ryż z kompotem, albo kaszka kukurydziana z kompotem, albo tylko ze śliwką, jak zabrakło, tam różnie bywało. Kompoty były brzoskwiniowe albo śliwkowe, innych nie było, bo tylko to tam rosło. Banan był do tego jeszcze. Albo pół banana, jak kasa była, to był cały. Tam było bardzo różnie, latem było fajnie, bo były brzoskwinie przynajmniej, wiśni nie jedli, bo za kwaśne było [X28].

Dieta we Wspólnocie opierała się zatem głównie na węglowodanach oraz niewielkiej ilości białka zwierzęcego, przy braku tłuszczu zwierzęcego (poza odrobiną masła). Choć oficjalnie uchodziła za „najzdrowszą dietę na świecie”, jej skutki nie zawsze były pozytywne. Funkcjonowanie przez większość dnia jedynie na łatwo (a zatem szybko) przyswajalnym paliwie w postaci węglowodanów (głównie fruktozy) skutkowało osłabieniem czy anemicznością [X24]. Dieta ta często prowadziła do poważniejszych zaburzeń zdrowotnych [X21], a w połączeniu z intensywnym trybem życia przyczyniła się do co najmniej kilku apostazji:

Po przejściu na tę dietę wspólnotową, burakowa plus coś tam, gotowana pszenica, to ja sukcesywnie traciłem na wadze. Ponieważ ja miałem tam pewną nadwagę, byłem pulchny czy jakby tego nie nazwać, to z początku mnie to cieszyło, że tu następna dziurka w pasku, że jest tak ok, że to jest takie zdrowe jedzenie, że generalnie w ogóle, że tu są takie trudne, surowe warunki życia, a ja sobie z tym radzę. No ja sobie tak chudłem, chudłem, ale pewnie doszło do jakiegoś przegięcia [...]. No ja któregoś dnia na wiosnę uciekłem. [...] Trochę byłem głodny, [...] wtedy ja fakt swojej ucieczki oceniałem jako słabość charakteru [X28].

Przedstawione „wzorcowe menu” pozwala uchwycić pojawiające się i narastające pod koniec lat 90. różnice między strukturami. Szczegółowe relacje na ten temat posiadam o dwóch wówczas funkcjonujących gałęziach: „Beta” i „Dzeta”.

„Dzeta” została zepchnięta na peryferie Wspólnoty, co zapewne wiązało się z tym, że cenniejsi uczniowie awansowali lub opuścili Wspólnotę Kunda-liniego. W rezultacie słabszego powiązania z „misją” coraz częściej do głosu zaczęły dochodzić uwarunkowania powszednie. Grupa zachowała pewne związki ekonomiczne z „Deltą”, a to, że jej siedziba mieściła się na wsi, czyniło jej sytuację znośną od strony finansowej. Oprócz produktów z własnego gospodarstwa częściej w diecie pojawiało się mięso:

Potem już bywały czasami ziemniaki, gotowali, z surówką, którą kisili, taką kapustą kiszoną, tam była jesienią zawsze akcja „kiszanie kapusty” [...]. Kasza taka zwykła, jęczmienna z pietruchą, w zasadzie z warzywami, kasza gryczana bywała, czasami jakieś mięso, ale to mięso, to tam tego, „Arnolda”. A jak zabili świnie, bo tam hodowali świnie... [K. M. K.: Świnie nawet?] Bo tam cały ogródek był, króliki hodowali, kury hodowali, koza raz była. Kury to wszystkie wytłukłem, tam wszystkie kury z mojej ręki padły. Potem się okazało, że kury są tak chude, że sobie „Arnold” prawie by ząb złamał, tak więc zakaz zabijania kur, tylko jajka zносиły, takie szkielety chodziły, nie wiem, czy nie chciały jeść, czy taka odmiana była nędzna. W każdym razie potem króliki były. Króliki też były chude, bo tam z królika nic nie ma, tylko są nogi. Z królika nie ma dużo mięsa, to tam króliki zabijaliśmy. [...] Ale co jakiś czas kupowali świnie, ja w każdym razie przeżyłem dwie takie akcje, raz chyba kupili też cielaczka. Dwa razy było świniobicie i potem rzeczywiście było takie żarcie, że to tam nikt nie szczędził, kaszany, mięcho, kielbasy. I to było rzeczywiście dobre, bo ten rzeźnik, który przychodził, no to rzeczywiście smaczne było to mięso, te kielbasy były rzeczywiście takie doprawione, tam dużo ziół było. I tam wszystko było, salceson robił, dosłownie wszystko co można było ze świnii, tam nic się nie marnowało. [...] jajka też chyba były co jakiś czas, gotowane [X29].

Skrainym przeciwieństwem była sytuacja w „Becie”, gdzie „jedli przed północą kartofle z olejem »Kujawskim«” [X28]:

„Hanna” jest bardzo pilna w naciskaniu na siebie, zaczynała więc dzień od połowy szklanki wrzątku, a kończyła miską ziemniaków i 2-3 talerzami wodnistej zupy [X28].

Z jednej strony, mówi się o tym, że należy dbać bezwzględnie o zdrowie, z uzasadnieniem, że człowiek żyjąc na ziemi przygotowuje swoje życie pozagrobowe i ważne jest, aby miał na to jak najwięcej czasu. Mówi się też, że życie i że organizm są darem, czymś, o co powinno się dbać i szanować, a nie dysponować dowolnie jak swoją wyłączną własnością. Z drugiej strony, w toku ciężkich prac fizycznych zlecanych przez nauczycieli (głównie dźwiganie) wielu ludziom wysiadają kręgosłupy („Horacy”, „Horacjusz”, „Hieronim”, „Tycjan”, „Hubert”), ciągłe niedożywienie i brak higieny też przeczą tej pierwszej tezie [X28].

Moja żona straciła zdrowie (chory kręgosłup, artretyzm w palcach rąk) [X1m].

Skutki „charyzmatycznej niegospodarności”, która z jednej strony narzucała nieregulowany zakres i czas pracy, z drugiej – nieregularnie i skąpo dopuszczała do regeneracji ludzką ergodynamis i biodynamis, były łatwe do przewidzenia – „bunt organizmu przed takimi działaniami” [X13].

6. „Siły tego świata” – władza

Drugim obszarem analizy relacji między tendencją hiero- i hagiokratyczną są stosunki władzy i panowania we Wspólnocie Kundaliniego. Zgodnie z sugestiami Maxa Webera, kluczowe są takie momenty, jak ustanowienie przywódcy, a zatem w przypadku Wspólnoty relacji mistrz – uczeń. Istotne jest pytanie: czy został on danej grupie przydzielony, czy też sam ją stworzył, opierając się na własnym autorytecie? Istotne jest ponadto ujęcie charakteru relacji władzy dynamicznie, gdyż może on być zmienny, jako że hagiodynamis można utracić. Wskazówką do rozpoznania tego charakteru może być umiejscowienie między skrajnościami: ideologicznym rygoryzmem a liberalizmem.

a) „Alfa”

„Alfa” była pierwszą wspólnotą, którą założył Kundalini i stworzył jej strukturę. Na przywódcę wybrał jednego z jej członków – „Patryka”.

[...] to Kundalini wyznaczał, kto tu będzie tym wszystkimi kierował, on mówił: ten będzie najstarszy w hierarchii i on będzie wszystkimi kierował. Wyznaczał, on po prostu wyznaczał, tu nikt sam siebie, nie, chyba że gdzie indziej było inaczej, ale przypuszczam, że na pewno nie – to już było za jego zgodą. [...] On wyznaczał i ta osoba była odpowiedzialna za wszystkich ludzi, którzy wokół się skupili [X1i].

O liczebności „Alfy” dowiadujemy się, że: „różnie było w różnych okresach, ale tak trzydzieści osób było, tak jak wszystkich policzyć. Przewinęło się” [X1i]. W relacjach innych osób pojawia się piętnaście konkretnych osób (w tym przynajmniej cztery małżeństwa), które wyraźniej zapisały się w pamięci. Wkrótce grupa przybrała komunalny sposób funkcjonowania:

[...] wiem, że „Patryk” taką komunę też stworzył w oparciu o swój dom i tam też ludzie mieszkali czy pomagali w gospodarstwie i tak dalej [X13].

„Patryk” i jego żona poznali Kundaliniego „jako małżeństwo”, gdy „mieli już dzieci [...] i należeli do najstarszych osób tam, reszta to była młodzież” [X1i]. Nie miał on jednak najdłuższego stażu jako uczeń Kundaliniego, były tam „osoby, które go znają dużo, dużo wcześniej, takie jak »Piotr« czy »Igor«” [X1i]. O wyborze „Patryka” na przywódcę „Alfy” zdecydował prawdopodobnie jego wiek i dojrzałość życiowa, której świadectwem była ustabilizowana sytuacja rodzinna. Nie bez znaczenia było też posiadanie mieszkania, w którym Kunda-

lini często gościł, a nawet nocował. „Patrik” był więc ewidentnym przywódcą hierokratycznym, zarządzającym powierzoną sobie wspólnotą.

Ciekawe jest jednak to, że według jednego z jego uczniów „»Patrik« był trochę niepokorny”. Nie przyjął on zatem bezkrytycznie ideologii ruchu, lecz starał się wypracować pewien kompromis między nią a tzw. zdrowym rozsądkiem. Potwierdzeniem tego są liczne świadectwa o bardziej liberalnym charakterze tej grupy. Była to „grupa dosyć na luzie” [X21], co wynikało poniekąd z jej specyfiki:

[...] my mieliśmy taką grupę intelektualno-artystyczną – muzyczną. [...] tak więc tak naprawdę zapanować to się nie dało, no ale bez tego też nie mogło być, bo Kundalini lubił to, jak się śpiewało, się odreagowywało, piosenki się pisało. Nasze spotkania były bardzo takie radosne z tego właśnie powodu, że my byliśmy grupą śpiewająco-muzyczną. Zawsze jakieś odreagowywanie było, jakieś śpiewy. Zupełnie inaczej było. Przypuszczam, że gorzej było w tych grupach, tych sztuk walki, tam już było tak... [X1i].

No, ale my sobie jednak żyliśmy w miarę normalnie, a ci którzy [...] to źle skończyli, ja nie zazdroszczę tego, co oni mają. Może my nie będziemy aż tacy wyedukowani i tacy oświeceni, ale woleliśmy jakąś taką normalność od życia, a niektórzy są właśnie oświeceni, ale nieszczęśliwi. Bô Yin Râ pisze, że największym zadaniem człowieka tu na ziemi to przeżyć szczęście [X1i].

Dla członków innych grup, powstałych później i cechujących się większym rygoryzmem, zwyczajnie panujące w „Alfie” były zaskakujące i wprowadzały pewien niepokój:

[...] kiedy byłem w początkowym okresie, kiedyś widziałem, że „Patrik” przyjechał, elektroniczne zegarki na rękach u tych jego chłopaków czy jakieś dziwne fryzury, adidas, podczas gdy my jedynie skóra, skóra natura, to było dziwne, to mnie dziwiło, myślałem, że cała wspólnota jest na jednych zasadach. No i zastanawiałem się, dlaczego tak jest, dlaczego oni mogą, a my nie. Tak że nie było takiego jednego modelu funkcjonowania wspólnoty i to budziło pewne u tych nowicjuszy, tych niewtajemniczonych pytania takie, dlaczego tak. Mi to, pamiętam, doskwierało [X22].

Taka sytuacja nie mogła pozostać bez konsekwencji. „Alfa” powstała najpóźniej w 1983 roku. W połowie lat 90. była jednak stopniowo odsuwana, a w kontaktach z nią zachowywano dystans.

Żeśmy byli nawet odsuwani, „Patrik” był trochę niepokorny, trochę się nie zgadzamy, jakaś taka grupa, która owszem, dobrze by była obserwowana, ale najlepiej nie wpuszczać, aby nie wpływali na pozostałych i tak to się wszystko rozluźniło. Urwała im się ta grupa [X1i].

Wcześniej miały również miejsce otwarte konflikty, wynikające z postawy grupy wobec dyscypliny:

[...] czyli taki bunt, wszystko, co nie idzie po myśli, można nazwać buntem. To samo było z „Patrikiem”, z innymi też, ludzie po prostu żyli i stosowali własne modele,

były z tego większe lub mniejsze awantury, ale tracili jak gdyby te przywileje. [...] ludzie potrafili teraz tracić nieraz w ciągu jednego dnia „stopień”, zostali zdegradowani [X22].

W jednym z konfliktów pewną rolę odgrywała liderka konkurencyjnej „Bety”. Wykryła ona, że grupa „Alfa” wybrała się na narty [X21], „co było niedopuszczalne w ogóle” [X22] jako przejaw nieuporządkowanego odreagowania, poluzowania dyscypliny, niedozwolona rozrywka. W dodatku jedna z uczestniczek tego zakazanego wyjazdu była w ciąży [X21, X22]. Kundalini osobiście odwiedził wówczas „Alfę” i prawdopodobnie podjął decyzję o pozbawieniu „Patryka” władzy [X22]. Był to tylko jeden z przypadków demonstrujących względną autonomię liderów „Alfy” w stosowaniu odgórnych „modeli”, choć niewykluczone, że przeważał on szalę. Dzięki temu, że zerwanie nie było gwałtowne, można było zapobiec opuszczeniu Wspólnoty przez członków „Alfy” w ślad za liderem.

Konflikt między „Patrykiem” a „Heleną” znajduje potwierdzenie w relacjach pochodzących z „Alfy”, które wystawiają liderce „Bety” bardzo niepochlebną opinię:

„Heleną” to jest oddzielny temat, o nim w ogóle nie będziemy mówić [...], to jest taki twór funkcjonujący zupełnie... Nie będę tego komentować. Chociaż Kundalini jej ufał w 100% we wszystkim, przynajmniej tak przy nas mówił, a jak tam tak naprawdę wyglądało, to nie wiem. No, nam się – szczerze powiem – po prostu nie podobała, żeśmy wojowali zawsze z tym, bo co innego Kundalini, prawda, co innego „Heleną”, która nie posiadała ani takiego charyzmatu, po prostu nic, w porównaniu z nim, nic. Nie mogła się równać, nie było właściwie żadnego porównania, nie dorastała mu do pięt ani wiedzą, ani tymi technikami. A my właściwie chcieliśmy się spotykać z Kundalinim, natomiast jak to wszystko już przejęła „Heleną” [...], nie było może tak ciekawie [X**].

Członkowie „Alfy” czuli się więc systematycznie odsuwani, izolowani od uwielbianego przywódcy:

[...] każdy uczeń chciał w jakikolwiek sposób się jeszcze spotkać, usłyszeć i przeżyć taką więź emocjonalną z Kundalinim i takie trzymanie tego ucznia coraz dalej na progach [...] jak już nie można się było spotykać, to już... [X1i].

[...] później to wszystko się zamieniło w jakieś takie kręgi innych osób koło tego, „Heleną”, którą „Patryk” już nie akceptował, i tak to się rozsypało, to już wtedy było takie coraz bardziej oddalone... były mniejsze kontakty z samym Kundalinim, coraz dalsze, coraz rzadsze [X**].

A później był zakładnikiem tych, którzy potrafili robić jakieś pieniądze, przynajmniej tak mi się wydaje [X**].

Ostatecznie doszło do pozbawienia „Patryka” władzy: „Kundalini się na to nie zgodził i go »wydziedziczył«” [X21]. Część jego uczniów przeszła wówczas do innych struktur, głównie do „Bety”.

b) „Beta”

W 1985 roku w Poznaniu jeden z młodych, zafascynowanych Kundalinim uczniów przedstawił mu swoją dziewczynę „Helenę”, a „ponieważ »Helena« mu się spodobała, to została jego kobietą” [X13]. Jej relacje z Kundalinim, według obserwacji świadków, pozostały zresztą intymne nawet po tym, jak związał się on z kolejną partnerką, a później żoną, a „Helena” ze swym sekretarzem [X21, X22].

Zdaniem respondentów, od innych uczniów odróżniały ją nieprzeciętne zdolności i absolutne oddanie guru. Jej talenty wywierały wrażenie również na osobach postronnych:

[...] bardzo mądra kobieta, natomiast na początku pod niesłychanie silnym wpływem, później się trochę ocierała, ale oni wszyscy mu byli bardzo wierni [Z41].

Miał uczennicę „Helenę”, niezwykle zdolną i atrakcyjną [...], bardzo zdolną [Z24].

A pracowałem na uczelni w tym czasie i tam poznałem osobę [„Helenę”], która zrobiła na mnie wrażenie pewnym niekonwencjonalnym sposobem interpretacji zwłaszcza socjologicznych czy filozoficznych szkół, jako wykładowca i dużą wiedzą mimo młodego wieku. [...] była taką zdolną i wykształconą jego uczennicą i która interpretowała to już w bardziej spójnych warsztatowo, logicznie i w sensie naukowym kategoriach niż te jego wglądy eklektyczne [X15].

Poddana została bardzo intensywnemu szkoleniu: „pojawiała się panna »Helena«, która bardzo intensywnie zaczęła być szkolona” [X13], inna osoba dodaje: „Pamiętam, że Kundalini mówił, iż musiał jej, kiedy ją werbował, wśród też, wybić po kolei całą bibliotekę książek z głowy” [X24]. Szkolenie to nie obyło się bez brutalności [X13], ale okazało się na tyle skuteczne, że „Helena” szybko zyskała mocną pozycję, podczas gdy inni uczniowie stanowili jeszcze grupę nieodróżnicowaną hierarchicznie: „z czasów poznańskich, to wszyscy pod Kundaliniego podlegali, nie było jeszcze takiej struktury, mocnych ludzi, że tak powiem, »Helena« była mocniejsza, ale tam reszta...” [X1b]. Przejawiała także pewien talent poetycki, który spożytkowała, pisząc piosenki dla Wspólnoty [X13, X15], znała się na astrologii (była uczennicą jednego z najwybitniejszych polskich astrologów – Leszka Weresa, którego porzuciła dla Kundaliniego [X1b]), a w owym czasie „celująco skończyła studia” [X13].

[...] była nienajgorszą poetką, i była dosyć dobrze wykształcona, biegle bardzo znała angielski, była czytana [...] jakkolwiek równocześnie wyznawała też naiwną wiarę kucharki, [...] dziwne, bo bez przerwy była otoczona horoskopami, stawiano jej, szkoleni uczniowie stawiali jej horoskopy na daną sytuację i również klasyfikowała ludzi według ich, że tak powiem, znaku zodiaku, znaku w ascendencji i tego, w którym domu mają Słońce [X15].

Wkrótce „zaczęła budować jakieś grupy, w oparciu o kieleckie, poznańskie osoby” [X13]. Z braku informacji trudno jednak ocenić, ile z tych osób przekazał

jej Kundalini (z pewnością część „osób poznańskich”), a ile zwerbowała sama („osoby kieleckie”). Prawdopodobnie również „Helena” stworzyła bydgoską grupę „Epsilon” [X1b]. Większość swych uczniów sprowadziła jednak do Warszawy, gdzie wraz z nimi rozpoczęła intensywną działalność społeczną i biznesową. Jej władza była silnie legitymizowana przez Kundaliniego, który „miał duże zaufanie do »Heleny«” [X21] i ufał jej we wszystkim [X1i].

Warto dodać, że Kundalini co jakiś czas ogłaszał swego następcę, ale poszczególni kandydaci ostatecznie nie spełniali jego oczekiwań (nie byli dość posłuszni). Nieco wbrew maskulinistycznej ideologii grupy okazało się, że „głównie kobiety jednak były tutaj znaczące, nie było znaczącej postaci męskiej, oprócz niego to..., i była tylko »Helena«” [X15]. Ostatecznie stała się „jego prawą ręką” [X13], której stopniowo przekazywał władzę nad Wspólnotą.

Jej władza nie opierała się tylko na odgórnej legitymizacji. Wiele osób przyciągnęła do Wspólnoty własną osobowością (choć innych wręcz odstręczała, np. [X2c]) i włożyła dużo trudu w ich formację.

Nawet ci, którzy potem bardzo dużo złych słów mówili na ich temat i byli głównymi aktorami ich kompromitacji, to mogą powiedzieć, nie wymieniając tutaj nazwisk, że przynajmniej parę z tych osób zawdzięcza im wszystko, bo byli kompletnymi zerami, i moralnymi, i emocjonalnymi, i wolitywnymi, nie mówiąc o ich bardzo mierzalnym intelekcie. Zwłaszcza „Helena” włożyła tu kupę pracy, powiedzmy, budując w ten sposób własne ego, tym niemniej płacąc za to [???], dając jakieś wymierne korzyści [X15].

„Próby” organizowane przez „Helenę”, zdaniem uczestników, miały jednak inny charakter, przypominały bardziej wykłady niż happeningi typowe dla Kundaliniego [X28]. Wiedza ezoteryczna i ideologia grupy stanowiły istotną treść jej relacji z uczniami.

Była wieszczką, ideolożką, szła za swoją wizją, [...] i była bardzo nastawiona na pewne idee [X15].

„Beta” na pewnym etapie zamieszkała w zakupionym domu, tworząc zwartą komunę. W innych okresach zamieszkiwała wynajęte mieszkania w różnych częściach miasta. Po pewnej rotacji w skład grupy wchodziło co najmniej dwanaście osób [X13, X28].

Zdaniem obserwatorów, wobec swoich uczniów „Helena” była bezwzględna i wymagająca, niemal tak jak Kundalini:

Zresztą on nieraz opowiadał o swoich tam przeżyciach, to rzeczywiście on to spełniał, tam był wzywany gdzieś w środku nocy, tam do tej „Heleny”, w każdej chwili musiał być na zawołanie, i musiał, i robił to, co ona kazała [X2c].

[...] narcystyczne i bardzo egocentryczne postacie, jakimi były i Kundalini, i „Helena”, żądały bardzo dużo czasu i uwagi i robiły próby tego typu kogo się wybiera i jak długo jeszcze ktoś może zostać, czy umie się nie spieszyć do jakichś tam rodzinnych obowiązków czy wyjazdów na święta [X15].

Członkami rodziny, z których miano rezygnować, były również dzieci:

[...] w międzyczasie oczywiście „Helena” robiła jej próbę (doskonale wiedząc, że „Hanna” wyrywa się do nakarmienia dziecka) pod pretekstem omawiania spraw „Centrum” [X28].

W rezultacie matka, „Hanna”, najbliższa współpracownica „Heleny”, „prawie się nie widywała z dziećmi. Chodziła jak cień, snuła się, spała po 3-5 godzin” [X21].

„Helena” słynęła również z bezwzględności wobec dzieci (cudzych, gdyż własnych nie miała). Kilka innych źródeł potwierdziło cytowaną w programie TVN relację jednego z uczniów „Heleny”:

Pamiętam z lubością opowiadaną historyjkę, jak rzucano 3-4-letnią Adą o szafę i ścianę aż do przełamania jej, czyli – jak to nazywano – „wypędzenia szatana” [za Zk3].

Bezwzględność, a nawet brutalność „Heleny” nie była ślepa. Jak podkreśla jeden z jej krytyków: „»Helena« jest najbardziej przebiegłą, czujną i bezwzględną ze wszystkich” [X2g].

Inna osoba obserwująca z bliska „Betę” (ale nienależąca do niej) zauważyła: „ludzie [tam] mieli możliwość trochę więcej okazania czy zachowania swojej indywidualności” [X22]. Jest to bardzo istotne, zwłaszcza w porównaniu z sytuacją w innych grupach. Osoby należące do „Bety” z pewnością miały najwięcej możliwości realizacji ambicji, nawet jeśli jej treść nie pochodziła od nich, ale została określona przez mistrzynię.

Podobnie jak w wymiarze ekonomicznym, potwierdza się zasadniczo hagiokratyczny charakter „Bety”. Bezwzględne podporządkowanie realnych potrzeb ideologii, nawet jeśli skrywało – jak niektórzy podejrzewają – jedynie ambicję liderki, było jednoznacznie legitymizowane przez Kundaliniego, który przekazywał jej w ten sposób własną hagiodynamis.

Wiele wypowiedzi wskazuje na to, że „Helena” zachowała istotny, a nie tylko pozorny związek ze swym mesjaszem. Z jednej strony w rozmowach z osobami postronnymi, choć „wtajemniczonymi” opowiadała „o swoich rozczarowaniach związanych z Kundalinim i kłopotach, jakie on jej sprawiał swoimi nietrafnymi i nieudacznymi działaniami, naiwnymi i amatorskimi organizacjami” [X15], wyraźnie dystansując się od niego, stwarzając wrażenie, że Kundalini „był też eliminowany z pola »Heleny«, której ewidentnie przeszkadzał” [X15]. Z drugiej strony jednak „Sama miała interes w więzi z Kundalinim – dawało jej to wielką władzę nad swymi ludźmi, bez jakiegoś głębszego przekazu nie byłoby tak dalece zaangażowani” [X21]. Mogło jej się zatem po prostu opłacać pozorne okazywanie czci i sympatii. Ale obserwacje byłych członków „Bety” wskazują coś innego:

[...] przed takim wyjazdem albo po takim wyjeździe, a może przed i po było tak, że „Helena” miała taki krótki wyjazd nie wiadomo gdzie. Więc biorąc pod uwagę, że każdy z tych zagranicznych wyjazdów był jakimś ważnym zadaniem, no to ona musiała przedtem pojechać do Kundaliniego, by dostać jakieś wskazówki, zostać wyposażona w jakąś wiedzę i narzędzia do działania, a po powrocie z takiego wyjazdu zagranicznego musiała zdać relację. I powiedzieć, co jej się udało. Więc to było na zasadzie mały wyjazd, duży wyjazd, mały wyjazd. No i jakby ze styczności tych wyjazdów ja wyciągnąłem wniosek, że jest w stałym kontakcie z Kundalinim [X28].

Jeśli cel tych wyjazdów był utrzymywany w tajemnicy, nie może być mowy o „stwarzaniu pozorów”. W ostatnim okresie wyraźne jest jednak coraz bardziej zdecydowane izolowanie Kundaliniego przez „Helenę” od innych uczniów, przez co obserwacja, że „właściwie chyba on był zależny tak naprawdę” [X21], okazuje się trafna. Ta strategia obliczona na monopolizowanie źródeł władzy hagiodynamicznej okazała się wyjątkowo brzemenna w skutki dla samego Kundaliniego. Izolacja z pewnością nasiliła proces, o którym mówił jeden z jego uczniów (dotyczy to okresu z połowy lat 90.):

I wpadł w pułapkę, dlatego że coraz więcej chciał dla siebie. I ludzie coraz mniej widzieli w nim człowieka, który im poświęcał czas. Nie miał czasu. Siedział w książkach, całe dni nieraz nie kontaktował się z ludźmi, miał złe humory, złościł się, żądał coraz lepszych potraw, kazał sobie zbudować klatkę, w której trzymał egzotyczne ptaki, gwarki indyjskie, z którymi rozmawiał i jakby zaczynał odjeżdżać troszkę, troszeczkę stawać się schizofreniczny i żyć w świecie coraz większych... coraz dalej od ludzi, tutaj władzę zaczęła przejmować „Helena”, natomiast on stał się dziwadłem [X15].

Na przełomie wieku sytuacja wyglądała jeszcze bardziej dramatycznie:

Znowuż przeprowadzka, [...] wszystkie rzeczy do chaty pod Warszawą, właśnie w „Brzegu”, wtedy do „Brzegu” się przeprowadził, bo „Helena” wynajęła chatę, cały dom był wynajęty, no i się przeprowadził tam, dwa piętra, super, piwnica, naprawdę fajna chata, chata dla jednego gościa z jedną kobietą, i od czasu do czasu my przyjeżdżaliśmy, bo już go nikt nie odwiedzał, „Tadeusz” do niego w ogóle nie przyjeżdżał, „Helena” przyjeżdżała, ale wiadomo jak to „Helena”, ona tam ciągle wszystko i ten [...], przyjeżdżała raz na parę tego [?] czasem przyjeżdżali ludzie „Heleny”, ale oni też mieli tą „Szopę” [ówczesna siedziba „Bety”], czy jak to się nazywało, tak że na dobrą sprawę oni też już go tam nie odwiedzali i Kundalini całymi dniami siedział sam, więc jak my przyjeżdżaliśmy, to on dostawał pierdolca normalnie, to było coś niesamowitego. Po prostu „Adolf” to fruwał po ścianach [Y21].

c) „Gamma”

„Gamma” powstała jako grupa celowa, tworząca Firmę. Podobnie jak w przypadku „Alfy”, przywódcą został jeden z uczniów, „Tadeusz”, który miał być odpowiedzialny za kilka innych osób. Zdaniem jego byłego ucznia [X1b], był on osobą praktyczną, której życiową pasją było robienie pieniędzy. Trudno

powiedzieć, czy Kundalini wybierając go na mistrza, dostrzegł ten talent, czy go rozbudził, dość, że w tej dziedzinie jego kompetencje były dla uczniów przekonujące.

Znacznie gorzej jednak wypadł w roli mistrza. Zwłaszcza że jako mistrz „mianowany”, o władzy nadanej, nie mógł liczyć na bezkrytyczne uwielbienie uczniów. Ponadto „on nie werbował, nie znam przynajmniej nikogo, kogo by zwerbował” [X1b], wszyscy zatem zostali mu przekazani, a nauczeni przez Kundaliniego (choćby to była tylko kokietująca retoryka), że „mistrza trzeba sprawdzać” [X24], czujnie się mu przyglądali.

[K. M. K.: Jakim był mistrzem?]. Kiepskim. To znaczy... powiem ci tak: Kundalini miał siłę i wiedział, co chce, miał dosyć dużą przewagę, przede wszystkim lat, to jest to, no i wiedzy itd. Miał doświadczenie, tak że wiesz, nie do zagięcia. A „Tadeusz” wiadomo, że mu dużo brakowało i podstawowy błąd to taki, że nie przyznawał się do błędów, wiesz, byle tylko nie okazać słabości, co po prostu nie budziło szacunku mojego w ogóle. No próbowałem, no bo miał pewną przewagę nade mną, przede wszystkim doświadczenie itd. [...], ale mimo wszystko brakowało mu tej pokory i, wiesz, no ile razy można znosić takie błędy. Niby coś wiedział, ale mimo wszystko... nadrabiał miną, a nie faktyczną wiedzą, faktycznym doświadczeniem, zdolnościami itd. [...] Podstawowy błąd „Tadeusza” to jest taki, że nie potrafi wziąć, usiąść, pogadać – to jest raz. Dwa – jeżeli popełniasz błąd, to lepiej się przyznać, niż próbować nadrabiać miną [X1b].

Owa bezwzględność czy brutalność, o której była mowa przy okazji omawiania działań ekonomicznych „Gammy”, jawi się więc jako strategia utrzymania władzy nad uczniami, nad którymi przewaga kompetencyjna (poza dziedziną bezpośrednio zawodową) była niewielka lub zgoła pozorna. Wiązało się to także ze stosowaniem przymusu i stąd wynikała sława „Tadeusza” jako „specjalisty od wykańczania ludzi” [X22]. Szczególnie drastyczne są dwa przypadki osób, które pracę w Firmie opłaciły poważnymi zaburzeniami psychicznymi: „Aleksę” i „Tymoteusza”. Tego ostatniego zresztą odebrano „Tadeuszowi” ponieważ „karnie” (co we Wspólnocie było ewenementem) i przekazano do innej grupy, w której stosunki nie okazały się jednak dużo zdrowsze.

Istnieje jednak drugi aspekt tego zjawiska. W tym kontekście – i odnosi się to w zasadzie do całej Wspólnoty – słowo „przymus” może być stosowane z zastrzeżeniem, które zawiesza jego znaczenie. We Wspólnocie bowiem żaden mistrz nie stosował nacisku powyżej progu, na który pozwalał mu uczeń. Inny uczeń Kundaliniego zauważa:

Nigdy mnie Kundalini nie uderzył, a wiem, że wielu innych lat i to równo. Czy nawet „Helenę” [...]. Tak że mnie nikt w tym momencie, jakby ktoś czuł wewnętrznie, że taka próba mogłaby skończyć się błyskawicznie moim odwróceniem się do tyłu i odejściem na zawsze [X13].

Z drugiej strony adepci byli uczeni bezwzględnego zaufania i posłuszeństwa. Sztuka bycia mistrzem polegała więc również na rozpoznaniu, od którego

momentu presja, nawet fizyczna, przestaje być funkcjonalna, czyli – jak tłumaczono – może wzmacniać ducha i ciało, a od którego może stać się destrukcyjna dla ucznia. Z perspektywy czasu uczniowie odmawiają „Tadeuszowi” (podobnie jak w przypadku kilku innych mistrzów z „odgórnego nadania”) posiadania takiej kompetencji.

[...] byłem bardzo uległy, za bardzo wierzyłem „Tadeuszowi” w pewnych rzeczach i poddawałem się, „Tadeusz” nie czuł oporu, wykorzystywał to, nawet podświadamie czasami. Więc to jest właśnie taki przykład władzy. Żeby kolesia nie zmarnować, to jest szkoła. Nawet jeśli nie chcesz szkodzić, to nie znając, nie mając doświadczeń, będzie popełniać się błędy [X1b].

Nieograniczony przez opór ucznia czy przez wynikający z kompetencji guru wzgląd na jego dobro mistrz zagarniał dla siebie tyle, ile mu dano, czyli wszystko:

[...] faktycznie przestałem mieć możliwość własnego życia w końcu już, bo „Tadeusz” już mi tak zawichrował czas, że nie miałem, po prostu nie miałem własnego życia. [...] To kolejny jego błąd taki, że nie miałem tego życia rodzinnego, życia intymnego. Było coś tam stworzone, ale to były tylko namiastki. I „Tadeusz” tego nie potrafił uszanować [X1b].

Nie należy jednak zapominać, oceniając takich mistrzów, jak „Tadeusz”, że musieli oni sprostać sytuacji oraz wzorcowi mistrza wpojonemu im przez Kundaliniego. W tym wzorcu nie było bowiem miejsca na to, by „usiąść, pogadać” czy „przyznać się do błędu”, jak tego oczekiwali niektórzy uczniowie. O ile więc „Tadeusz” chciał być dobrym uczniem, musiał (przy założonym braku kompetencji guru) być w pewien sposób złym mistrzem.

Bycie dobrym uczniem pozostawało niewątpliwie w interesie „Tadeusza”, choć był on zarazem uczniem świadomym swej opartej na pieniądzu siły:

[Kundalini] musiał się liczyć z różnymi ludźmi. Choćby we Wspólnocie musiał się liczyć z „Tadeuszem”, z „Heleną”. Pamiętam taką sytuację, że „Tadeusz” miał do niego natychmiast przyjść, ale nie przyszedł, miał klienta, co się będzie wygłupiał. Podobnie „Tatiana” [żona „Tadeusza”] traktowała „Dagmarę” [żonę Kundaliniego]. [...] tu pamiętam na przykład, że raz „Dagmara” siedziała na schodach i coś robiła, „Tatiana” chciała przejść. „Dagmara” kazała jej poczekać, na co „Tatiana” po prostu ją przesunęła. [...] Podobnie „Tadeusz” miał interes [w więzi z Kundalinim], kto by pracował po 12 godzin praktycznie za darmo. Z drugiej strony nie dał robić z siebie głupka, choć formalnie również zawsze okazywał szacunek [X21].

„Tadeusz” kładł też mniejszy nacisk na ideologię, która w jego relacjach z uczniami w zasadzie się nie pojawiała:

[K. M. K.: A jeśli chodzi o relacje między tobą a „Tadeuszem”, to poza władzą i w ramach firmy był też ten przekaz ezoteryczny, robił wam próby itd.?] Nie, nie, wiesz, „Tadeusz” nie był z tych, co by wydziwiał, powiem tak. Był praktykiem, powiem ci, że to jest jakaś metoda, nawet dobra, nie używał przymusu [X1b].

Mniejsza presja ideologiczna skutkowała większym liberalizmem reżimów i większą „racjonalnością” wspólnotowych konwencji, co mogli docenić ci, którzy zostali do „Gammy” czasowo oddelegowani albo funkcjonowali na pograniczu z inną strukturą:

[„Gamma”] Miała też odrębne modele żywieniowe, stosowali luźniejsze reżimy, na przykład „Tadeusz” nie używał do mycia zębów przegotowanej źródlanej wody. Modele „Tatiany” przejmowali „Teodor” [przywódca „Delty”] i inni. „Teodora” [żona „Teodora”] ciągle dzwoniła do „Tatiany” konsultować różne rzeczy [...]. W strukturze „Tadeusza” nie było takiej sztuczności jak u „Dagmary” czy w „Dziecie”, gdzie panowała taka sztuczna konwencja. [...] Oni funkcjonowali w innych warunkach, w ciągu dnia mieli co robić, byli w kontakcie z ludźmi z zewnątrz, musieli się nimi przejmować. Zresztą nie bywali na spotkaniach z Kundalinim. Ale oczywiście góra – „Tatiana” ingerowała w ich modele takie codzienne, zdrowotne. U nich one też inaczej wyglądały, mieli pieniądze. U nas te modele były drastyczniejsze, chyba z braku funduszy. [...] podejście [„Tadeusza”] było bardziej zdroworozsądkowe. Nie wpadał w taką przesadę jak Kundalini i my [X21].

„Tadeusz” był zatem typowym hierokratycznym przywódcą zmuszonym do odgrywania hagiokratycznego mistrza. Nie dziwi zatem, że ta wewnętrzna sprzeczność między jego kompetencjami a sytuacją doprowadziła do tego, że „»Tadeusz«, jeszcze jak ja byłem, zaczął się oddalać” [X22].

d) „Delta”

Nie wszyscy uczniowie pozyskani przez Kundaliniego w Poznaniu przenieśli się z nim do Warszawy. Ci, którzy pozostali, utworzyli grupy „Delta” i „Dzeta”, nie licząc kilku, którzy pozostali osobistymi uczniami Kundaliniego, nie należąc do żadnej z podstruktur ani nie tworząc własnych. Na temat „Delty” posiadam niewiele bliższych informacji. Nie wymienia się tej grupy, wyliczając najbardziej ekstremalne przypadki wspólnotowej bezwzględności, a ze wzmianek można wnioskować, że przejęła ona z „Gammy” liberalne podejście do ideologii.

Układy między „Teodore” a „Tytusem” były całkiem normalne. Nie wiem, czy było tam coś poza zależnością służbową, czy „Teodor” był mistrzem „Tytusa”, ale nawet polecenia służbowe były wydawane normalnie. [...] Jedynie „Tekla”, żona „Tytusa”, była dziwna [...], dziwnie się zachowywała, jak wariatka, chodziła stale wściekła. Nie podporządkowywała się żadnej konwencji ani zewnętrznej, ani naszej [X21].

Była to grupa pomocnicza, odrębna wobec „Gammy” przede wszystkim geograficznie, a od „Dzety” umocowaniem w hierarchii Wspólnoty. Składały się na nią właściwie tylko dwa, wspólnie zamieszkujące małżeństwa, do których okazjonalnie dołączali „pożyczeni” pracownicy z „Dzety” lub „Gammy”.

e) „Epsilon”

Pod tym względem podobna była bydgoska grupa „Epsilon”, o której mam najmniej informacji. Sugerują one, że w grupie działał podobny mechanizm co w przypadku „Gammy”:

W Bydgoszczy szefem był „Gerhard”, ten to robił cyrki. Jego naciski, przekaz energetyczny, były bardzo demonstracyjne, nawet poniżające [...]. Oni chyba w gruncie rzeczy nie czuli realnej przewagi nad swymi ludźmi i dlatego tak to wychodziło, musieli demonstrować [X21].

Z późniejszego okresu pochodzi jednak odmienny przekaz:

„Godfryd” był z żoną, ale w Bydgoszczy to jakoś tak luźniej wszystko działało. Tam jeszcze było jakieś dwoje osób. Tam nie widziałem chyba wszystkich, albo tylko było czterech, chociaż wydaje mi się, że tam było więcej osób [X29].

Te sprzeczne przekazy mogą wynikać z hierokratycznego charakteru grupy, a zatem z podobnego mechanizmu działania co w „Gammie”. Z grupą tą było związanych przynajmniej pięć osób (z całą pewnością dwa małżeństwa), niektóre z nich zostały później przeniesione do „Bety”, co również mogło być przyczyną owego „luźniejszego” funkcjonowania.

f) „Dzeta”

Jednym z uczniów, który pozostał w Poznaniu, był pasjonat wschodnich sztuk walki „Arnold”. Kundalini pozyskał go w czasie jednej z typowych dla tego okresu akcji konfrontowania się z konkurencyjnymi autorytetami na scenie ezoterycznej – tym razem z jednym z głównych reprezentantów tradycyjnego podejścia do orientalnej kultury fizycznej [X13]. „Arnold” uznał, że w konfrontacji zwycięsko wypadł Kundalini, więc wyszedł za nim ze spotkania i został jednym z jego najwierniejszych uczniów. Kundalini zaakceptował sztuki walki jako technikę wychowawczą i indywidualną ścieżkę rozwoju „Arnolda”. Z pewnością dostrzegł w tym szansę pozyskania nowych uczniów, bo już po roku (1986) w jednej ze szkół podstawowych „Arnold” ogłosił nabór do własnej sekcji [X24]. Do grupy tej zostało zaproszonych kilku uczestników kółka informatycznego organizowanego przez innego ucznia Kundalinię, który został wówczas powołany do wojska, a po odbytej służbie skierowany do „Gammy” [X1b]. Dla osób z kółka (przeszły ostatecznie trzy osoby) był to wczesny okres zaangażowania, trudno więc uznać, by dla kogokolwiek „Arnold” był mistrzem „z nadania”, a jako że początkowo swoje związki z Kundalinim zachowywał w tajemnicy, był zdany na własną osobowość.

Przez pierwsze lata działalność sekcji „Arnolda” w zasadzie nie różniła się od innych szkół sztuk walki, choć od początku mówiono, że kung-fu będzie traktowane jako sztuka życia [X24].

W Poznaniu zresztą u „Arnolda”, oni akurat [praktykowali] sztuki walki. Tam było prościej, bo tam ta hierarchia jest wpisana, wynikała, jest naturalna i tam niczego nie trzeba było tłumaczyć, to jest mistrz, to jest uczeń, tam były takie obrzędy, hierarchia była, i to było prościej, tam było prostsze oddziaływanie [X1i].

Pewnym utrudnieniem w zdobywaniu szacunku u początkujących adeptów kung-fu był wówczas młody wiek „Arnolda” – studenta pierwszego roku AWF.

[...] mi się nie chciało wierzyć, że „Arnold” jest mistrzem, no bo co to za mistrz, taki młody i w ogóle, przecież mi się mistrzowie kojarzyli z jakimiś takimi starszymi ludźmi, a ten taki się uczy [X29].

Udało mu się jednak zdobyć pełne zaufanie uczniów. „Tymczasem z treningu na trening rosła więź duchowa i emocjonalna między mną a »Arnoldem«. Jego słowo było dla mnie święte [...] Człowiek ten robił dokładnie to, co mówił, co było dla mnie dowodem, że jest szczerzy i że ma rację” [X24], co inny uczeń potwierdza: „czuliśmy respekt” [X22].

Respekt ten początkowo wynikał z faktycznej przewagi kompetencji w dziedzinie sztuk walki. Uczniowie byli też stopniowo wprowadzani w szerszy kontekst zaangażowania „Arnolda”. Na jednym z obozów szkoleniowych poznali samego Kundaliniego, co niektórych nastawiło bardziej entuzjastycznie, a innych od grupy oddaliło [X24]. „Arnold” początkowo na niewielką skalę wprowadzał treści ezoteryczne czy ideologiczne, ograniczając się do budowania własnego autorytetu i stopniowego modyfikowania stylu życia. Z czasem na treningach zaczęły się pojawiać dodatkowe elementy: „Teraz treningi [...] nie polegały już tylko na ćwiczeniach, ale po nich siadaliśmy, śpiewaliśmy piosenki” [X24]. Bezkrytyczny entuzjazm „Arnolda” dla nauk Kundaliniego okazał się na tyle zaraźliwy, że wkrótce jego uczniowie zaczęli go przekazywać kolejnym generacjom:

[...] uczniowie mieli uczniów i była taka zorganizowana hierarchia, żeby tutaj dostarczyć najdalsze powiązanie, to jest Kundalini – „Arnold” – „Amos” – uczniowie „Amosa”, którzy mieli swoich uczniów, ale to już było bardzo luźne. Natomiast do czterech pokoleń sięgało, powiedzmy [X22].

Wypowiedź jednego z uczniów „Amosa” dobrze ilustruje proces zarażania wiarą:

Nie miałem innych mistrzów, znaczy poza tym „Arnoldem” w sumie, to można go też określić na zasadzie faktycznie też takiego mistrza, bo jeśli on jeszcze przewyższał mojego mistrza, a mój mistrz mówił, że faktycznie z niego czerpie swój wzór, ideał, i że on dla niego jest wzorem do naśladowania, takim największym w jego życiu, jaki kiedykolwiek spotkał, no wynikało to z tego, że dla mnie też wiadomo był to przez to, że mój mistrz tak mówił, był to też jakiś tam wielki... [X37].

Własnych uczniów (zwykle nie więcej niż pięciu) zdobyło jeszcze trzech innych uczniów „Arnolda”, a najwięcej i najbardziej obiecujących pozyskał dla Wspólnoty „Amos”. Niektórzy, gdy przejawiali odpowiednie zaangażowanie,

byli wyłuskiwani i awansowali na wyższy poziom. Awans był poprzedzony starannym budowaniem przez obecnego mistrza autorytetu przyszłemu mistrzowi, wyższego rzędu.

Ja najpierw miałem do czynienia z „Amosem”, potem poznałem „Arnolda”, dopiero po jakimś czasie poznałem Kundaliniego. Pamiętam moje pierwsze spotkanie i z „Arnoldem”, i z Kundalinim, bo bardzo mnie to ciekawiło. Znaczący człowiek był stopniowo oswajany, przygotowywany do tego, musiał pewien poziom osiągnąć, nie mógł prosto z ulicy spotkać Kundaliniego, był przygotowywany do tego, już wiedział, że to jest największy mistrz, że to jest szef, ktoś niezwykle o wielkiej sile, o której przedtem opowiadano różne historie i to co zrobił, tak że człowiek już szedł z nastawieniem odpowiednim, nie mógł tam zrobić czegoś niestosownego na spotkaniu z mistrzem [X22].

W międzyczasie uczniowie „Arnolda” wchodzący w wiek studencki zaczęli powoli dostrzegać niesamodzielność mistrza, przejawiającą się w tym, że wszelkie ważniejsze decyzje, np. wybór kierunku studiów ucznia, zapadały „po konsultacji z »górą«” [X24]. Inny uczeń określił to dosadniej:

„Arnold” na miejscu był mistrzem na telefon, który załatwiał to nie po swojemu, ale dokładnie tak jak przykazane miał, miał modele przesyłane, godzinami wisiął na słuchawce, nic swojego nie wymyślał, oprócz tego jakie sadzić drzewka i jakie kata zrobić. Poza tym nie miał wolnej ręki. Zresztą wszystkie poważniejsze próby odbywały się w Warszawie, ewentualnie rozpoczynały się w „Warsztacie”, a kończyły w Warszawie. Wszystkie poważniejsze problemy były natychmiast zgłaszane do Warszawy [X22].

Pewne wypowiedzi respondentów z tej grupy świadczą jednak o tym, że podobnie jak w „Gammie” brak kompetencji był równoważony bezwzględnością aż po przemoc, a w każdym razie egzekwowano władzę „dla zasady”, jak w przypadku ucznia, który wyjechał na wakacje z dziewczyną i miał, pozostawiając ją, natychmiast wrócić:

A ten „Arnold” mi kazał wrócić koniecznie, miałem wielkie przeboje z nim, bo dlaczego? – no bo musisz być twardy i musisz wrócić, nie możesz tam się z babą zadawać za długo, że ona musi cię słuchać, a nie... wiesz, i tego typu gadanie. Ciężko mi było wracać, ale wróciłem [X29].

Szczególnie niebezpieczne dla autorytetu „Arnolda” były wspólne wizyty członków „Dzety” w Warszawie, kiedy obserwowali swego przełożonego w zupełnie innym kontekście społecznym, gdzie zajmował dużo niższą pozycję. Tę perspektywę wnosili do jego grupy również osoby oddelegowane tam np. z „Bety” czy „Thety”, które postrzegały to jako upokarzającą degradację:

„Arnold” był już dla mnie zupełnym nikim. Ja go wcześniej widziałem, jak przyjeżdżał do Kundaliniego, był dla mnie [wówczas] jednym z wielu, tak jak ludzie z Bydgoszczy, prawie go nie zauważałem. Nie zwracałem uwagi, niczym mi nie zaimponował. To była już zupełna kpina, [...] chodził z tymi książkami, których nie czytał. [...] Podejrzewam, że gdyby nie ta degradacja, to bym dalej w tym był [X21].

Na wyjazdach miałem okazję oglądać swojego mistrza w sytuacjach, w których wcale nie chciałem go oglądać. Widziałem go karconego przez Kundaliniego za błędy, których nawet ja bym nie popełnił, inne natomiast zauważałem jeszcze przed nim (nie było to częste, ale bardzo przeżywałem takie sytuacje) [X24].

Kilku członków „Dzety” wspominało o stopniowym dochodzeniu do granic wytrzymałości psychicznej czy nawet (w przypadku dwóch z nich) początkach choroby psychicznej.

W 1995 roku we Wspólnocie miało miejsce kilka głośnych apostazji na różnych szczeblach i w różnych strukturach. Fala ta nie ominęła również „Dzety”, lecz przypadek ten był na tyle poważny, że wiązał się z konwersją jednego z apostatów na katolicyzm, co oznaczało przyjęcie pod wpływem ideologii ośrodka antysektowego zdecydowanie wrogiej postawy, a zatem groziło dekonspiracją grupy. By nie dopuścić do kolejnych przypadków tego typu, zaczęto stopniowo przenosić uczniów „Arnolda” do Warszawy, pod bezpośrednią kuratelę „Dagmary”, która już wcześniej sprawowała realną kontrolę nad „Dzetą” za pośrednictwem telefonu [X21, X22]. Jednocześnie rozwiązano wszelkie struktury niższego poziomu [X37, X3h, X3j].

Historia „Dzety” jest trochę zabawna, trochę smutna, realizacja tego była daleka od w ogóle tego, co oczekiwał sam Kundalini, dlatego że „Arnold” nadawał się do szkolenia ciała, a do czego innego uważam, że nie i to potwierdzi większość z jego uczniów byłych. Po prostu jego możliwości się wyczerpały, kiedy dorośliśmy. [K. M. K.: A Kundalini nie wiedział o tym, że „Arnold” się do tego nie nadaje?] Wiedział, podejrzewam, że zdawał sobie z tego sprawę, natomiast nie było możliwości innego działania, gdyż wszystkich tych ludzi musiałby ściągnąć do siebie, to było mało realne, chociaż dochodziło do tego, „Artur” przecież wyjechał, „Anzelm” wyjechał, „Amon” [X22].

Ostatecznie w poznańskiej „Dziecie” pod opieką „Arnolda” pozostało jedno małżeństwo [X29].

g) „Eta”

Najbardziej osobliwa sytuacja panowała w grupie „Eta” pod przywództwem „Oskara”. Była to powstała niezależnie od Wspólnoty Kundaliniego i tak też funkcjonująca drużyna harcerska. „Oskar” „sprawiał wrażenie człowieka tym harcerstwem przejętego do szpiku kości, no i to było zrozumiałe, bo jak facet ma 30, 38 czy tam 39 lat i biega w mundurku harcerskim, to znaczy, że jest już z tym związany na dobre” [X28]. Podjął on próbę wskrzeszenia jednej z przedwojennych tradycji harcerskich, opozycyjnej wobec koncepcji Baden-Powella i ZHP, a zapoczątkowanej przez Witolda i Kazimierza Lutosławskich.

Przez pewien czas „Eta” poprzez swego przywódcę utrzymywała kontakty z grupą Kundaliniego. Trudno jednak mówić o pełnej przynależności czy to „Oskara”, czy „Ety” do Wspólnoty.

Związek „Oskara” i Kundaliniego początkowo miał niewiele wspólnego z relacją uczniostwa, nie wynikał z charyzmatycznego wpływu, wręcz przeciwnie, pierwsze wrażenie Kundalini wywarł raczej negatywne, dopiero później okazało się, że obu liderów coś łączy:

Sprawiał wrażenie, najkrócej mówiąc, Rasputina, jakiegoś mocno pokiereszowanego psychicznie i cierpiącego na grandilokwencję jegomościa [...], [jednak] z chwilą, kiedy przestawał popisywać się erudycją, czasem dziurawą zresztą, czy też przestawał opowiadać jakieś takie właśnie paranoidalne historie o wpływie i władzy, to mówił rzeczy rozsądne, dotyczące pracy nad sobą, pewnych wymagań, identyfikacji z rolami mężczyzny i kobiety, mówił o tym, jak bardzo zaburzona jest rola mężczyzny, jak Polska jest krajem bez mężczyzn, i to wszystko zgadzało się z moimi obserwacjami, to było trafne i roztropne [X15].

Z czasem tolerancja „Oskra” przekształciła się w sympatię:

[...]nie da się ukryć, że po iluś spotkaniach ja zacząłem go jakoś tak, jako taki egzotyczny egzemplarz, jednak apróbować w swojej okolicy. [...] Po jakimś czasie myślę, że ja po prostu zacząłem tego człowieka trochę lubić [...]. A on równocześnie ceniał mnie jako rozmówcę, bo wśród chłopców, którzy na ogół nie reprezentowali bardzo, no tam były różne osoby, ale byli to ludzie słabo wykształceni, to miał partnera, który doceniał jego dosyć przynajmniej rozległe czytanie [X15].

Początkowo relacja ta miała charakter przyjacielsko-towarzyski. Również kontakty między obiema grupami miały służyć wzajemnej pomocy i inspiracji. „Eta” przejęła np. niektóre pieśni Wspólnoty Kundaliniego, modyfikując niekiedy warstwę tekstową. Jak się okazało, Kundalini miał poważniejsze plany co do „Ety”. Z czasem relacja ta zyskała bardziej konkretny wymiar: poszukujący pracy w Warszawie „Oskar” przyjął gościnę u Kundaliniego. Potem związał się zawodowo z „Betą”, podejmując pracę w charakterze wykładowcy w szkole założonej przez „Helenę”. Członkom „Bety” jawił się jako „taki luźniejszy »zbuntowany« uczeń »Heleny«” [X21] albo też „był taką postacią, która zawsze wyczyniała jakieś dziwne numery i się Kundaliniemu stawiała” [X28]. Zaczął więc być postrzegany jako niekonwencjonalny, ale jednak członek Wspólnoty, do tego wysoko postawiony. Sam się od tej przynależności bynajmniej nie odcinał: „zdarzało się, że ludzie zwracali się do mnie, uznając mnie za kogoś w strukturze czy hierarchii i ja coś im tam mówiłem raz mądrzej, raz głupiej” [X15]. W jego relacjach z Kundaliniem pojawiły się wtedy nowe tony, zmierzające do faktycznego włączenia go do Wspólnoty, czyli podporządkowania go sobie:

Były próby przejmowania mnie i nawet były próby jakby dosyć ostrego wpływania na mnie, i jakieś takie gwałtowne ruchy podporządkowujące. Nawet w jakimś momencie ten człowiek posunął się do rękoczynów, które zdumiewało mnie to też, że jakby zareagowałem na to gładko, to znaczy nie obraziłem się i nie wycofałem z tej znajomości [...]. Chwilami były sytuacje, gdy byłem w gorszym stanie psychicznym, to jemu się udawało zdobywać pewną funkcję jakby..., no może nie przewodnika, ale doradcy, a czasami takiego brutalnego trenera, który próbował

zmobilizować mnie do czegoś przy pomocy prawie że krzyku i podnoszenia ręki, ale równocześnie próbował mieć też [we mnie] kolegę czy przyjaciela niefortunnie. Były sceny prawie małżeńskie, kiedy ja wyjeżdżałem, a on potem posyłał kogoś, żebym jednak wrócił i było to komiczne [X15].

Podobne próby przejęcia były podejmowane również w stosunku do „Ety” i to, naturalnie, za plecami „Oskara”. Okazją do tego stała się wakacyjna gościna, jakiej udzielił Kundalinimu „Oskar” w leśnej placówce swej grupy. Jak relacjonuje jej członek:

Był taki czas, że – to było na początku, kiedy to grupa pojawiła się u nas w „Gdziesinie” – że nie było wiadomo, jak tych ludzi traktować – nie było jednoznacznie określonej relacji, jak się do nich odnosić, jak tam się podporządkować, kogo podporządkować, dopiero z czasem pojawił się ten problem i nawet nie wiem z czego to wynikało, przy kilku takich poważnych rozmowach „Oskar” uświadomił nam, że są przypadki przejęcia naszej grupy przez tamtą grupę. I rozpoczęły się nasze wewnętrzne ćwiczenia, aby nie dać się prowokować, nie dać się w jakiś sposób wciągać w ich układy [X21].

Typowym zabiegiem ze strony paladynów Kundaliniego było wchodzenie w rolę guru wobec osób z „Ety”, aby wymusić na nich wejście w rolę ucznia:

Niejednokrotnie były takie przypadki, że osoby wysoko postawione hierarchicznie pomagały, nawet korygowały mnie, jeżeli próbowałem coś, co według mnie mogło być prawdą i po wysłuchaniu drugiej strony rzeczywiście były to wyższe prawdy, więc zgadzałem się na tę ich relację, na tę ich wersję. Przyjęcie ich wyjaśnień wiele mi wyjaśniło rzeczy. Nie było to nawet sprzeczne z tym, co „Oskar” przekazywał, tym, co mówił nam [X21].

Najbardziej radykalną ingerencją w życie „Oskara” było przydzielenie mu przez Kundaliniego partnerki: „jak ja byłem w »Gdziesinie«, to akurat było coś takiego, że »Oskar« odszedł od żony, tam były jakieś historie z dziećmi i Kundalini dał mu taką »Honorynę«” [X28]. Po niedługim czasie jednak „Honoryna” została mu odebrana i przekazana innemu.

W pewnym momencie Kundalini zaczął rozciągać swą kontrolę i roszczenia również na materialną własność „Ety”. Pojawiały się „konkretne żądania ekonomiczne” [X15]. Wprawdzie już wcześniej „Oskar” dobrowolnie wpłacał „do jakichś nawet 20% swoich dochodów [...], w ten sposób się wypłacając za kwaterę i [...] pożywienie” [X15], potem jednak roszczenia zaczęły dotyczyć własności całej grupy. W wyniku tego wzajemne stosunki zaczęły się oziębiać, Kundalini z uczniami zostali wyproszeni z „Gdziesina”, a członkowie „Ety” stracili ze Wspólnotą kontakt, traktując całe wydarzenie jako swoisty pedagogiczny eksperyment swego lidera [X21]. On sam nadal utrzymywał kontakty, lecz coraz bardziej ograniczane do sfery zawodowej:

[...] doszło do sporów też takich organizacyjnych czy merytorycznych i ja miałem za dużo uwag krytycznych i wysłuchałem kiedyś z głośno mówiącego aparatu instrukcji dla dyrektora tej szkoły – Należy się mnie pozbyć, ponieważ jestem, no nie

wiem, alkoholikiem czy kimś takim. To ja mówię: to dobrze, nie będę tego utrudniał, i sam się „wyperswadowałem”, zresztą żałując, że tak późno [X15].

Zanim nastąpiło pełne rozstanie, obie strony podejmowały jeszcze pewne skryte działania o antagonistycznym charakterze: „Oskar” próbował „wyłuskać” ludzi Kundaliniego (przynajmniej trzy próby udane), a Kundalini umieścić w „Ecie” swoich agentów wpływu, o czym mówi poniższa relacja:

Jednocześnie zaczęły się jakieś tam dziwne problemy z „Oskarem”, o których ja nic nie wiedziałem, natomiast które miały taki efekt, że ja kiedyś dostałem od Kundaliniego takie polecenie, takie, powiedzmy, zadanie już socjotechniczne ściśle, że miałem w czasie rozmowy z „Oskarem” pozornie się zgodzić na to, że z nim zostaję, miałem go okłamać. Rzeczywiście po jakimś czasie „Oskar” mnie wziął na bok i zaczął ze mną: „[...] bo stwierdziłem, że tutaj się dzieją niedobre rzeczy i że celem żeglugi tego statku jest jego kapitan” [...] i generalnie „Oskar” stwierdził, że jemu się to nie podoba i złożył mi propozycję, żebyśmy jakby [odszedł] [X28].

Praktyka umieszczania swoich ludzi w środowisku, które chce się kontrolować, a przynajmniej zdobywać o nim informacje (często, co trzeba zaznaczyć, bez jakichkolwiek destrukcyjnych zamiarów) była stosowana przez Kundaliniego nie po raz pierwszy ani ostatni.

Niezależnie od tego, że w „Ecie” autorytet „Oskara” miał niewątpliwie hagiokratyczny charakter, to we Wspólnocie Kundaliniego należałoby uznać jego samego i jego grupę za reprezentantów tendencji hierokratycznych, przynajmniej w tym sensie, że reprezentowali tam bardziej rozsądkową, krytyczną postawę względem charyzmy i ideologii Kundaliniego, twórczo i krytycznie wykorzystując te jej elementy, które wydały się sensowne w konfrontacji z rzeczywistością empiryczną.

Innym istotnym powodem niepowodzenia próby wchłonięcia „Ety” przez Wspólnotę był odmienny charakter relacji przewodnictwa: „ani ten eklektyczny światopogląd, ani przede wszystkim duży jednak poziom hierarchiczności – ja byłem znacznie bardziej demokratycznych poglądów i w swojej pracy ze swoimi z kolei instruktorami czy wychowankami dawałem więcej miejsca ludziom i ich zdaniu” [X15]. Dlatego członkowie „Ety” od początku byli dalecy od bezkrytycznej akceptacji. Choć niejednemu zdarzyło się ulec charyzmatycznemu naciskowi Kundaliniego, to wobec innych wysoko postawionych osób we Wspólnocie, nawet jego żony, wykazywali sporo dystansu, czego przykładem jest nadanie jej przezwiska „Drzeryja”, odwołującego się do jej ekspresji [X28].

h) „Theta” i „Iota”

Były to grupy utworzone przez uczniów „Arnolda”, stanowiące kolejne pokolenie. Nie planowano dopuszczać ich do poważniejszych zadań. Większość ich członków, nawet jeśli poznała „Arnolda”, nie wiedziała nic o jego przynależ-

ności do szerszej struktury, zwykle był on im przedstawiany jako „przyjaciół”. Pojedyncze osoby z tej grupy były jednak dopuszczane do tej wiedzy.

[...] miał swoich uczniów, z którymi ćwiczył, ale to były głównie tylko ćwiczenia, [one] ich trzymały tam. Jakieś próby były robione, ale ci chłopacy tam to już było widać, mieliśmy z nimi kontakt, że to nie było już to, co my [...] nie tylko „Amos”, „Anzelm” miał kilku uczniów i coś tam jeszcze próbował, ale to już naprawdę było takie, nie można było tego nazwać wspólnotą, tylko ludźmi, którzy byli luźno, luźno związani [X22].

Władza w tych grupach, choć ograniczona niskim stopniem zaangażowania, miała czysto hagiokratyczny charakter, oparty na realnych kompetencjach przywódców.

Faktycznie mieli dosyć duże możliwości, bo byli dosyć dobrze wysportowani, szczególnie myślę „Amos”, „Albert”, no widać było, że mają dosyć duży poziom wytrenowania takiego, no powiedzmy, ponaddobry bym określił [...], bo ja już wcześniej trenowałem karate i miałem możliwość przyjrzenia się właśnie różnego rodzaju mistrzom i mogłem też porównać różne rzeczy ze sobą, więc patrząc na to, no wiadomo, że widziałem tylko kilku tych mistrzów karate, patrząc na ich możliwości, patrząc na możliwości mojego mistrza czy tam „Alberta”, który też czasami przychodził na treningi, no to [w porównaniu z nimi] cieńcy byli ci moi mistrzowie, którzy mnie uczyli tego karate shotokanu, które trenowałem sześć lat [X37].

Ale przekaz w tych grupach nie ograniczał się wyłącznie do sztuk walki, pojawiały się również wątki ezoteryczne, dotyczące energii *chi* lub opieki wyższych mocy nad rozwijającymi się: „nie ma przypadków [...]. On to coś przekazywał jako coś faktycznie dosyć ważnego, takiego, do czego oni dosyć dużą wagę przywiązują” [X37].

i) „Kappa”

Grupa „Kappa”, założona przez „Bogusława” – ucznia Kundaliniego, jest stosunkowo mało rozpoznana. Wszystko wskazuje na to, że jej członkowie nie byli świadomi, że ich przywódca jest uczniem mesjasza. Spośród najbardziej utalentowanych członków tej grupy wyławiano poszczególne osoby i wtajemniczano głębiej. Z tego grona „Bogusław” wybrał sobie nawet partnerkę [X21, X22]. Ponieważ grupa miała otwarty charakter, niektóre osoby przekazywano innym nauczycielom: „Tak było ze mną: »Bogusław« – »Dagmara« – »Arnold«, tak też było z »Baltazarem«: »Bogusław« – »Dagmara« – »Helena«” [X21]. Choć on sam miał niewątpliwie autorytet hagiokratyczny, zwerbowani przez niego uczniowie szybko dostawali się pod kuratelę hierokratów.

Zaimponował mi, był zupełnie inny niż wszyscy ci ludzie [...], imponował mi w naturalny sposób, on mnie zwerbował, „Dagmara” – na zasadzie hierarchii – mniej, ale wierzyłam początkowo, że faktycznie jest mistrzynią, chociaż mi nigdy niczym

nie zaimponowała [...] „Bogusława” widziałam w różnych sytuacjach, chodziłam z nim na spotkania z buddystami czy Hare Kryszna, robił tam zadymy, ja z nim, to mi imponowało, chciałam się tego uczyć [X21].

Stały skład „Kappy” trudno więc uznać za „uczniów w dosłownym znaczeniu” [X21]. Nawet nieliczni wtajemniczeni członkowie wydawali się zajmować niższe pozycje w hierarchii:

„Bartosz” to był człowiek „Bogusława”, taki pomocnik jego [...] ja go trochę znałam, ale tylko na takich obozach się widywaliśmy, ja już go może dwa razy widziałam gdzieś, tam u Kundaliniego się pojawił. Natomiast wydawało mi się, że oni byli jakby niżej w hierarchii, bo jakby do Kundaliniego nie byli tak łatwo dopuszczani [X29].

Nowych członków grupy pozyskiwał w trakcie, zapewne zleconej przez Kundaliniego, penetracji środowisk ezoterycznych: „»Bogusław« łowił, można tak nazwać, ludzi w takich psychotronicznych kółkach, na różnych takich paranaukowych spotkaniach z astrologami czy innymi tam magami” [X22].

Podsumowanie

Wspólnota Kundaliniego zdecydowanie opierała się procesowi powszednienia charyzmy, czyli zastępowania hagiokracji hierokracją. Grupy od początku hierokratyczne, takie jak „Alfa”, „Gamma” czy „Eta”, zostały albo wypchnięte ze Wspólnoty, albo znalazły się w na tyle ostrym z nią konflikcie, że jedynym wyjściem było jej opuszczenie. Liderzy, którzy nie byli w stanie sprostać hagiokratycznym wymaganiom, byli odsuwani na dalszy plan i pozbawiani wpływu (np. „Delta”). Ostatecznie czynnik hagiokratyczny zapewnił sobie niemal monopol władzy w tej organizacji, co nie oznacza, że we Wspólnocie nie pozostały osoby reprezentujące tendencje hierokratyczne.

Co ciekawe, niektóre relacje zdają się sugerować, że pewne negatywne skutki hagiokratyzacji Wspólnoty zostały dostrzeżone i Kundalini podjął kroki w celu ich ograniczenia. Jeden z byłych członków stwierdził:

Po roku '90 „Daniel” widział, że to się nie kręci tak jak trzeba, on wiedział to, widział to i szukał sposobu, szukał sposobu, prowadził działania na różnych poziomach. Nie wiem kto najbardziej, najlepiej się zasłużył, ale widział, że ta cała robota się nie klei, wiem, że widział to [X1b].

Inny wskazuje konkretne kroki, które zostały podjęte:

Nikt z nas tak naprawdę nie sądził, że tworzymy sektę. Tym bardziej że po około 12 latach guru dokonał sprytnego zabiegu socjotechnicznego, oświadczając, że grupa zamienia się w sektę na skutek nieodpowiedzialnych działań niektórych członków, a on tego nie chce, więc podjął stosowne decyzje. Polegały one na zakończeniu okresu wspólnych spotkań. Sekta poszła w rozproszenie. Kontakty między podgrupami żyjącymi w różnych miastach były utrzymywane tylko poprzez wyznaczone osoby [X1m].

W jaki sposób zabiegi te miały hamować tendencję do nadużyć, nie wiadomo. Wydaje się, że rozproszenie grupy rodziło skutki dokładnie przeciwne do zamierzonych. Pierwszym z nich było wyostrenie struktury, czyli zwiększenie presji na jednych uczniów przy utracie kontroli nad innymi. Dochodził do tego kolejny wymiar izolacji prowadzący ostatecznie do osamotnienia członków i dalszej alienacji.

7. „Siły tego świata” – życie seksualne kundalinistów

a) Rola seksualności

Zagadnienia seksualności, stosunków między płciami, ról męskich i kobiecych należały do najistotniejszych w nauczaniu Kundaliniego.

Jeśli chodzi o seks, to Kundalini nigdy nie odcinał się, nie uważał, że jest inaczej, uważał, że najważniejsza jest żądza, również seksualna, trochę to było freudowskie [X21].

Tematyka ta stanowiła kluczowy element jego „jogi życia”:

[...] dużo wiedzy na temat stosunków damsko-męskich Kundalini przekazywał, były takie spotkania, rozmowy na ten temat [X1b].

Niezwykłe znaczenie seksualności uzasadniano na kilka sposobów. Po pierwsze, czerpano z doktryny Bô Yin Râ, który nauczał, że dwoistość leży w naturze samego Absolutu. Dlatego odrzucano celibat i kładziono nacisk na znalezienie partnera czy partnerki: „Bez kobiety mężczyzna nie może się naprawdę rozwinąć” [X24]. Zamiast gnostyckiego dualizmu, leżącego u źródeł praktyki celibatu, Bô Yin Râ głosił pozytywnie wartościowaną biegunowość (bliską taoistycznej koncepcji in-yang), przenikającą całość bytu materialnego oraz duchowego. Również człowiek w formie duchowej istnieje jako jedność biegunów kobiecego i męskiego. Został zaś rozdwojony w wyniku „upadku”, czyli zjednoczenia się z fizycznym ciałem zwierzęcia. Koncepcja biegunowości znalazła swój wyraz w jednej z pieśni ze śpiewnika Wspólnoty pt. *Mężczyzna – kobieta*, w której nawarstwione są rozmaite przeciwieństwa związane z tytułową parą, zawierające nawet pewne odcienie etyczne. Mężczyzna i kobieta mają być zatem: „jak ogień i lód”, „jak zgoda i bunt”, „jak gardło i śpiew”, „jak radość i ból”, „jak rycerz i miecz”. Były członek relacjonuje:

Bóg składa się z bieguna męskiego i żeńskiego w sposób doskonały zharmonizowanych i współdziałających oraz z „napięcia między nimi”, z różnicy potencjałów jaka zachodzi między „+” a „-” w baterii, a jako że oba bieguny w Bogu są doskonałe, to i napięcie musi być największe [X24].

Z nauk Bô Yin Râ pochodzi także przekonanie, że rozwój duchowy kobiety podlega nieco innym prawom niż rozwój mężczyzny. Choć „winę” za „upadek”

człowieka w ciało zwierzęce ponoszą oboje, to upadek ten polegał zasadniczo na tym, że kobieta wykazała się postawą aktywną – męską, a mężczyzna zachował się wobec tego biernie – kobieco. W związku z tym najwyższe poziomy rozwoju duchowego są dla kobiety zamknięte, ale tylko w tym życiu. Kobieta nie może za życia uzyskać pełnego mistrzostwa na poziomie poznania kosmicznego: świadomej obecności w świecie duchowym (Bô Yin Râ 1994a: 49). Nie jest to jednak powód, by kobiecie przypisywać mniejszą wartość lub mężczyźnie przyznawać w związku z tym jakąś władzę nad kobietą. Bô Yin Râ jest temu przeciwny, nazywając takie roszczenia „zachciankami” (ibidem: 45-46, 66-69). Píše on: „Nigdy przymus – choćby to był nawet »słodki przymus miłości« – nie może utrwalić w małżeństwie wspólnoty, która jest tu potrzebna nie mniej od miłości” (Bô Yin Râ 1978: 71).

W tym miejscu doktryna, a jeszcze bardziej praktyka we Wspólnocie Kundaliniego wyraźnie rozmięła się z nauczaniem Bô Yin Râ. Formacja, której poddawano kobiety, a której celem była przemiana, jaką przeszła bohaterka „Poskromienia złoŹnicy” Szekspira [X24, X21], nie zostawiała miejsca ani na „cierpliwą łagodność”, ani na „pełne miłości pobłażanie”, o których pisał Bô Yin Râ (ibidem: 76). Kładł on bowiem nacisk na pełną autonomię małżeństwa wobec osób trzecich (ibidem), co w ramach tak rygorystycznie zdyscyplinowanego quasi-zakonu, jaką była grupa Kundaliniego, nie mogło mieć miejsca.

Po drugie, systemem, do którego odwoływano się w interpretacjach życia seksualnego, była także kundalini-joga (której kluczowe pojęcie przywódca Wspólnoty przyjął jako swój pseudonim). W przeciwieństwie do wielu, jeśli nie większości szkół rozwoju duchowego, które przeciwstawiają skłonności cielesne duchowym, szkoła ta zakłada używanie tych sił osobowości jako wehikułu rozwoju. Pewną paralelę w świecie zachodnim znajdujemy w myśli faryzejskiej, o której Hyam Maccoby píše: „w koncepcji faryzejskiej ta moralna walka nie jest wymierzona przede wszystkim w ową skłonność do zła samą w sobie (której unicestwienie w tym wypadku byłoby wskazane), lecz w jej uszlachetnienie i reorientację. Przyznaje się, że skoncentrowane w niej egoistyczne energie są nieodzowne dla duchowej siły witalnej, nawet w społeczności ludzkiej” (Maccoby 2008: 97). Kundalini wyrażał tę myśl, parafrazując zdanie Jezusa, że „złoto (zło – to) użyte na budowę świątyni uświęca się” (por. Mt 23, 17) i nauczał: „Egoizm pozytywny jest koniecznością. Bez poczucia własnej wartości nie można żyć. Tylko wtedy można wytrzymać sytuacje trudne” [Z73].

Jedną z „niskich” sił używanych jako wehikuł ducha jest energia seksualna. Szczególnie wyspecjalizowała się w jej używaniu tantra-joga, do której Kundalini wprost się przyznawał: „Zapytałem go o to i powiedział, że jasne, że jest tantrykiem” [Z94]. Rzeczywiście, kategorie tantryczne należały do podstawowych koncepcji dotyczących relacji seksualnych.

[...] te sprawy seksualne były tam bardziej jasno przedstawione, że kobieta jest w pełni zależna od mężczyzny i jego energii. To było tak pięknie wytłumaczone, pamiętam [...] z czakrami, z energiami, dlaczego to tak musi być, bardzo logicznie i naukowo udowodnione przez nich, oczywiście w ich interpretacji, że to tak właśnie jest, że ta wymiana energetyczna jest głównie poprzez ten stosunek seksualny i że bezwzględnie tutaj mężczyzna jest dawcą, kobieta biorcą i że w zasadzie bez męskiej energii tego typu kobieta nie ma prawa żyć, funkcjonować [X2c].

Stosunek seksualny był zatem interpretowany jako nadprzyrodzony:

Seksualność miała znaczenie niemal mistyczne. [...] Organy płciowe były według niego niemal najważniejszymi, z punktu widzenia energetyczno-kosmicznego, organami człowieka. Oczywiście wiązał się z tym podwyższony reżim higieniczny [X24].

Po trzecie, źródłem, z którego czerpał Kundalini (o czym wiem tylko z jednej relacji), była w tej dziedzinie także słynna, skrajnie mizoginiczna książka Otto Weiningera *Płeć i charakter* [X15]. Treści, takie jak utożsamienie męskości z duchem, a kobiecości z materią, pojawiały się w nauczaniu Kundaliniego [X24, X22], które miało bardzo konkretne społeczne skutki.

b) Typowa relacja między płciami

Podporządkowanie typowej kobiety mężczyźnie wykraczało dalece poza relację seksualną. Można było nawet odnieść wrażenie, że kobieta z definicji znajduje się w pozycji absolutnej zależności. Członek Wspólnoty niższego szczebla tak to opisał:

[...] stosunek ich do kobiet to mi się zawsze nie podobało i to był właśnie taki punkt, dzięki któremu się od nich po prostu uwolniłem, po prostu przypominałem sobie, jakby zanalizowałem sobie całe te pięć lat, które się z nimi spotykałem, jak wyglądały relacje „Arnolda” z jego żoną, jak wyglądały relacje „Amosa” z jego żoną i po prostu stwierdziłem, że nie może być tak, że człowiek traktuje swoją żonę jak psa. Czasami tak to wyglądało, szkolenie normalnie jak psa, żeby była posłuszna i zmanipulowana do końca, żadnego własnego zdania. No i dzięki temu faktowi właśnie odszedłem [X3h].

Obraz ten oddaje najczęściej spotykaną i w pewnym sensie typową relację między płciami. Relacja między kobietą a mężczyzną we Wspólnocie Kundaliniego miała charakter relacji między mistrzem a uczennicą. Żona względem męża była zobowiązana do tego wszystkiego, do czego zobowiązany był uczeń względem mistrza: absolutnego posłuszeństwa, autentyzmu, a także pełnej oddania troski o jego potrzeby. Oczywiście, mężczyzna o tyle zasługiwał na takie względy, o ile sam z pełnym oddaniem rozwijał się, będąc w analogicznym stosunku do swego mistrza. Relację tę wyraźnie definiuje jedna z pieśni śpiewanych we Wspólnocie:

Jakże trudno być mężczyzną, który czasu nie marnuje,
Niszczy siebie tworząc Boga, konsekwentnie moc buduje.
Jakże trudno być niewiastą, co w mężczyźnie mistrza ma,
Przytulenie normą dzisiaj, szczęście jej w małżeństwie da.
Jakże trudno być mężczyzną, silnym, czujnym i bezwzględny,
Który dystans do zwierzęcia ma w programie swym codziennym.
Jakże trudno być niewiastą, co w postawie walki trwa,
A z litości, altruizmu głośno śmieje się „Ha! Ha!”

Najpełniejszy wyraz doktryny Wspólnoty w tym względzie stanowi jednak pieśń *Nie bój się*, której zwrotki były naprzemiennie śpiewane przez mężczyzn i kobiety, wyrażając tak definicję własnej roli, jak i krytykę pewnych negatywnych tendencji w roli płci przeciwnej:

[M:] Trzymać siebie mocno w garści, tylko tacy są coś warci,
Co nie mruczą, że im z oczu zniknął tłusty sen,
Nie wściekają się, nie proszą, tylko sami siebie znoszą.
No bo życie to nie welon ani tren.
Ty potrafisz tylko płakać, tylko martwisz się na zapas
I ode mnie wciąż wymagasz sama nie wiesz co.
Zostaw te pocieszne brednie, życie przecież jest powszednie
I wytrzymać trzeba każdy dzień.

[K:] Gdy mężczyzna nie jest durniem, wtedy nawet słuchać umiem,
Do love story wtedy spory, spory dystans mam.
Nie pudruję sobie lica, jego uścisk mnie zachwyca,
Hormonijnie* życie płynie nam.
Więc nie marnuj swojej siły, miły ten co nie jest miły,
Pod uwagę weź, że sama przecież nieźle tnę.
Nie zatrzymuj się przed metą, moje veto – to nie veto,
Czekam tylko na twój mocny serw.

Zasadniczym kontekstem, w jakim postrzegano związek kobiety i mężczyzny, był mózół codziennego życia, przeciwstawiony „love story”. Relacja ta programowo była pozbawiona sentymentalizmu, czułości, co nie znaczy, że przejawów życzliwości. Jeden z byłych członków ujął to tak: „Była to twarda życzliwość i wykalkulowana, racjonalna troska bez uczuć” [X24]. Mężczyzna ma być bezwzględny wobec siebie i wobec żony, przy czym to drugie jest warunkiem pierwszego – jeśli panuje on nad „zwierzęciem w sobie”, może sam panować, przejmować funkcję kierowniczą w związku: „od mężczyzny, żeby był tym twardym, takim właśnie rządzącym” [X2c].

Kobieta była traktowana jako pozbawiona zdolności kierowniczych, jak głosi pieśń: łatwo się roztkliwia, brakuje jej trzeźwej i optymistycznej oceny sytuacji, stanowczości niezbędnej do kierowania. Takie przekonanie potwierdza relacja:

* Pisownia oryginalna – odwołanie do podkreślanej przez Kundaliniego roli hormonów.

Kobieta potrzebuje oparcia. Silnego oparcia tak naprawdę wewnątrz, a na zewnątrz chce być silna, niezależna, ale jak są problemy, to niestety nie dają sobie rady. W tym momencie nie należy wywlekać „a nie mówiłem”, tylko robić swoje [X1b].

Od kobiety wymagano troski o swego mężczyznę [X21] dotyczącej wszelkich codziennych potrzeb życiowych. Jak zanotował obserwator (dziennikarz):

Jeden z podszeów jest tu z przyszłą żoną. Ich uczucia zmierzyć można ilością kilometrów przebytych przez przyszłą oblubienicę, aby dogodzić wybranemu. Ciągłe coś przynosi albo odnosi wybrednemu narzeczonemu, bez żadnej emocji, zniechęcenia. Całkowity brak czułości, za to maksimum wymagań – tak wobec innych, jak i wobec siebie [Z73].

Taka troska nie rodziła się spontanicznie, trzeba się jej było nauczyć [X28]. Czasami nawet była wręcz wymuszana:

„Dagmara” potrafiła zmusić do modelu troski, to już był absurd, odbierałam to jako coś niszczącego. „Artur” [mąż rozmówczyni] wyszedł na słońce, a ona kazała mi i zmusiła mnie, abym nasmarowała mu plecy [X21].

„Troska” wymagała od kobiety rezygnacji z własnego ego, postawy pełnej uległości i oddania, skupienia na potrzebach partnera, czujności w ich dostrzeganiu. Funkcjonowało przekonanie, że każdy mężczyzna powinien „przeszkolić” sobie kobietę, dopiero wtedy będzie dla niego prawdziwą pomocą [X24, X3h]. Sam Kundalini własne partnerki „traktował specjalnie, jako uczennice najlepsze, żaden uczeń nigdy nie mógł osiągnąć poziomu jego kobiety, jego kobiety aktualnej. [Ta] która z nim była, była zawsze najlepsza we wszystkim, z żadnym facetem, jak twierdził, na przykład nie czuł się tak bezpiecznie w samochodzie jak z własną kobietą, którą wyszkolił, która była najlepsza” [X22].

Szkolenie polegało w gruncie rzeczy na brutalnym łamaniu woli. Jego technik uczono się głównie przez obserwację swego mistrza, jak pokazują poniższe relacje dotyczące mistrzów z różnych poziomów:

[Ludzie, na których Kundalini] działał charyzmatycznie to właściwie oni nie mieli z nim żadnej dyskusji. Łamał ich. To nie ulega wątpliwości. Szczególnie taka dziewczyna, która jeszcze z pięć lat temu czy trzy lata temu była z nim i przez ostatnie dziesięć lat na pewno jak nie więcej, [...] Nosiła za nim teczki, papiory, wszystko. Zupełnie zniewolona [Z41].

O uczeniu Kundaliniego:

Największym chyba jednak naciskom była poddawana żona mistrza, albo też wówczas nam się tak wydawało, bo ona była na innym etapie, tym, na którym mieliśmy się później znaleźć. Przez pewien czas podlegała ona szczególnie intensywnemu szkoleniu, właściwie nawet nie musiała nic przeskrobać, aby dostać wyćisk. Raz, pamiętam, przystawiła mu stolik z jedzeniem, a na stoliku stał budzik, tykanie mistrzowi przeszkadzało, więc budzik wylądował na ścianie [X24].

O uczniu ucznia Kundaliniego:

[...] ona była faktycznie szkolona, on potrafił przyjść do domu, byliśmy na przykład na jakimś spotkaniu, ona mu robi obiad, on na przykład jadł coś, okazało się, że było coś zimnego albo coś, to ją potrafił rzucić, nie talerzem, ale tym żarciem, tam ją wyzywał od najgorszych, znaczy przekleństw to tam oni nie używali, ale jakichś tam, wiesz, przykrych słów, i wiesz, ona gdzieś tam w kącie ryczała... [X3h].

Można zatem przypuszczać, że proces łamania woli w wydaniu uczniów Kundaliniego cechował się mniejszym wyrafinowaniem, a większą brutalnością, choć Kundalini również potrafił posunąć się do rękoczynów wobec własnej kobiety [X13].

Uważano, że mężczyzna także powinien wykazywać troskę o kobietę [X28]. Troska ta jednak miała inny charakter – była to troska mistrza o ucznia. Mężczyzna powinien korygować, dyscyplinować, popędzać, motywować, pouczać, podczas gdy troska żony o męża miała na celu zaspokajanie jego potrzeb, nawet niewypowiedzianych wprost, dbałość o jego zdrowie – była więc troską miłującego sługi.

Mężczyźni często słyszeli jednak od swych mistrzów ostrzeżenia przed kobietami: „Pamiętaj, baba jest zawsze po to, żeby ci nogę podłożyć” [X3j], „Z kobietą starczy zgodzić się na równość, aby przejęła całą władzę” [X24]. Budowana była w nich postawa nieufności, która niektórym rozmówcom pozostała do dziś: „Fakt faktem, że to, co mnie Kundalini nauczył, to to, że pewnych rzeczy od kobiet nie przyjmuję, nawet jakby najbardziej nalegały, tłumaczyły, że musi być tak a nie inaczej, to jednak wewnętrzny opór jest. Coś mi nie gra, że mogę przytaknąć, ale wewnętrznie jestem nastawiony na nie. To się sprawdza” [X1b]. Widać tu wyraźne wpływy ideologii autora *Płci i charakteru*.

c) Zawiązanie relacji

Związki małżeńskie we Wspólnocie Kundaliniego miały trojaki charakter:

- egzogenne – takie, które zostały zawarte przed przyłączeniem się obojga lub jednego z członków do Wspólnoty,
- egzogamiczne – zawarte między osobą będącą członkiem Wspólnoty a osobą z zewnątrz,
- endogamiczne – zawierane między członkami Wspólnoty.

Związki pierwszego typu były dość częste w pierwszej fazie działalności Kundaliniego, gdy w trakcie otwartych wykładów kierował się również do dojrzałych osób związanych z zielonogóską bohemą ezoteryczną. Przynajmniej kilka par stanowiących podstawę grupy „Alfa” poznało się poza Wspólnotą [X1i, X28]. Niestety, nie posiadam na ich temat bliższych informacji, które uzasadniałyby tezę, że ich sytuacja we Wspólnocie zasadniczo się różniła od związków endogamicznych.

Związki endogamiczne

Tak jak we wszystkich innych sferach życia, tak w kwestii wyboru partnera ostatnie, a czasem pierwsze słowo należało do mistrza. Uczeń prawdziwie posłuszny traktował jego słowo jako wyrocznię, nie poddawał go w wątpliwość, nawet jeśli nie było zgodne z jego osobistymi gustami.

Rola mistrza ograniczała się czasem tylko do wyrażenia zgody na małżeństwo: „W tym czasie się ożeniłem też [...] za zgodą Kundaliniego” [X13]. Innym razem jego rola była bardziej aktywna. Aktywność ta miała różne natężenie:

Fakt faktem, że Kundalini nas, że tak powiem, spiknął, a dokładniej zwrócił naszą uwagę na siebie, a wiesz, potem to już jest nasze życie. [K. M. K.: Czyli tu nie było przymusu, presji jakiejś?]. Ze strony Kundaliniego na pewno nie. Żadnych tam uregulowań i tym podobnych rzeczy [X1b].

Mistrz występował więc w roli swata, który umiarkowaną sugestią czy namową kierował uwagę ludzi na siebie. Określenie „wyswatał” pojawia się zresztą dość często w relacjach. Czasami były to bardziej przemyślane i zorganizowane zabiegi:

[...] koniecznie z taką dziewczyną chcieli mnie poznać. Że super, że Lew, że wszystko się zgadza z zodiakiem, jakimś była maklerem czy przy giełdzie była, chcieli mieć informacje o giełdzie [X29].

[...] jej szukali drugiego faceta, przecież swatali ją. Tam się Kundalini podniecał, tam szukał, choć pewnie z tą trójką jej dzieci to nie było łatwe [X21].

[K. M. K.: Czyli „Tatianę” i „Tadeusza” też wyswatał Kundalini?]. No tak [X28].

Nie zawsze jednak, aranżując małżeństwa, uwzględniano zdanie zainteresowanych. Wiele decyzji miało charakter arbitralny, niedopuszczający sprzeciwu czy wątpliwości. Dotyczyło to najczęściej osób, które same nie wykazywały aktywności w poszukiwaniach partnerki, a jednocześnie znajdowały się dość wysoko w hierarchii, były na wyższym stopniu zaawansowania.

W ogóle to się zbytnio nie przejmowali w dobieraniu par. Czasem im się udało [X21].

[...] widziałem też ludzi, którzy byli bardzo podporządkowani, i takie sytuacje, że on mógł sobie powiedzieć, że ten i ta będą od tej pory parą i niech idą na górę i niech tam śpią ze sobą, i to się działo. I część tych ludzi wiązała się na dłużej, nawet niektórzy na całe życie, jak mi się zdaje [X15].

[...] widziałem tę zależność jako niestychanie destrukcyjną, zwłaszcza że ją właśnie jak psa albo sokoła ofiarowano jednemu z najbardziej psychopatycznych facetów z tej grupy [X15].

„Herbert” miał być z „Dagmarą”, ale ta mu dała taki wycisk, że uciekł [X16].

[...] czasami próbowałem zadawać jakieś pytania, to znaczy np. dlaczego ta „Honoryna” najpierw była z „Oskarem”, a potem po bardzo krótkim czasie została zabrana „Oskarowi” i przydzielona „Honoriuszowi” z kolei. Przy czym oni są małżeństwem do teraz, nie wiem, dlaczego tak było, i bardzo silną miałem wtedy korektę

od „Dagmary”, że mam się nie interesować takimi rzeczami, takich wątpliwości nie zgłaszać, to się nazywało zgłaszaniem pretensji [X28].

Określenia typu: „miał być z”, „została zabrana..., przydzielona” sugerują coś więcej niż czyste zabiegi kojarzenia ludzi z sobą, wskazując na użycie konkretnej władzy.

„Amos” miał dwie dziewczyny, on się tam związał z jakąś kobietą, sam o tym mówił. Jedna była bardzo ładna, a drugą była „Albina”, ona nie była piękną wielką i dlatego taki na przykład „Arnold” dobrze wiedział, kierując „Amosa” w stronę „Albiny”, a nie tej pięknej laski, bo łatwiej zmanipulować brzydką dziewczynę niż ładną, ładna by miała go w dupie, jak by ją tak szkolił, znalazłaby sobie innego faceta, a dziewczyna, która nigdy nie miała faceta, miała z tym problemy, miała problemy takie, wiesz, emocjonalne, to jest idealny materiał na zmanipulowanie i wyszkolenie. Taka jest prawda. Jeszcze jak ktoś nie jest pewny siebie. Tak że specjalnie „Amos” tylko dlatego był z „Albiną”, że „Arnold” tak chciał, a nie „Amos” [X3h].

Zawarta w ostatniej relacji interpretacja, jako pochodząca z najniższych szczebli hierarchii, nie musi być w pełni miarodajna, z pewnością nie myśłano o „szkoleniu” kobiet jak o manipulowaniu i nie pod tym kątem wybierano partnerki swym uczniom. „Albina” jako członkini grupy po prostu lepiej pasowała do modelu „dobrej żony” niż osoba z zewnątrz, nawet wstępnie nieprzeszkolona. Do głosu mogła tu też dojść odpowiedzialność mistrza za uczennicę, która, jak uczono, nie może się bez mężczyzny rozwijać, podobnie jak uczeń bez kobiety. Stąd brała się naturalna preferencja dla związków endogamicznych. Względy estetyczne nie miały dla mistrza znaczenia, dlatego wielu uczniów starało się go ubiec i samemu znaleźć sobie partnerkę.

Tak, my sami się dobraliśmy z „Celestyną”, widziałem, co się działo, czym to grozi, dlatego sam się postarałem [X16].

Okazji do samodzielnych inicjatyw, do których raczej zachęcano, dostarczały nieliczne imprezy organizowane przez Wspólnotę, często o charakterze półotwartym, jak sylwestry integracyjne czy tzw. antystresy, gdzie zjeżdżali się członkowie Wspólnoty z różnych miast. W czasie zalotów mężczyzna powinien wykazać się stanowczością, charakterem oraz pomysłowością, aby zaskoczyć dziewczynę lub – jak mówiono – „załatwić jej stan”, zachować się niekonwencjonalnie, odważnie.

[...] raz tam byłem na sylwestra, [...] były jakieś tam dziewczyny, między innymi była „Adelina”, wtedy po raz pierwszy ją widziałem. I jeszcze jedna dziewczyna, do której startowałem wtedy. [...] Jakby podjudzony po tym wszystkim tutaj, chłopacy, dziewczyny, więc poszedłem do jednej dziewczyny, żeby tam jakby dosiadła się do stolika, nie chciała, więc ją wziąłem z krzesłem i przeniósłem do mojego stolika, tam przez całą salę ją tachałem [...] No i wtedy „Adelina” też była, właśnie tam to były dwie koleżanki i „Artur” chyba się nią zainteresował, a ja się tamtą zainteresowałem [X29].

Związki egzogamiczne

Niektórzy członkowie Wspólnoty kierowali jednak uwagę na osoby z zewnątrz. Spotykało się to z aprobatą i zachętą ze strony mistrzów, gdyż dawało szansę na pozyskanie nowej osoby do Wspólnoty.

W owym czasie starałem się o pewną dziewczynę [...]. „Arnold” powiedział, że nie powinienem się tym przejmować, że ona ma chłopaka, bo z całą pewnością nie jest to nikt uczciwy (oczywiście uczciwym mógłby być tylko będąc uczniem Kundaliniego lub jego ucznia). Radził mi, bym walczył. Wiele szarych komórek przepaliłem, obmyślając różne sposoby, jak tu by ją zdobyć, ale ona była święcie przekonana, a raczej z dnia na dzień upewniała się, że jest z chłopakiem, z którym chce dzielić życie. A ja nie mogłem jej wykazać błędu. Tak czy owak musiałem dać za wygraną [X24].

Czasem zachęta przekształcała się w presję. W wielu przypadkach jednak starania kończyły się sukcesem i powstawał związek. Zwykle towarzyszyło temu wejście w krąg Wspólnoty i wtajemniczenie w jej życie, a ostatecznie poddanie się jej dyscyplinie i przejście szkolenia. Takie związki można określić jako patrylokalne.

Związki egzogamiczne wiązały się jednak z ryzykiem, że wybranka nie zaakceptuje niecodziennego zaangażowania męża we Wspólnotę. Wiadomo mi o kilku takich związkach. Małżeństwom z „umownymi” wprawdzie się nie sprzeciwiano, nie uważano ich jednak za pełnowartościowe.

Teoretycznie kobieta miała być partnerem, inaczej gdy się nie rozwijała [była „umowna”], wtedy (jak u „Fryderyka”) nie była partnerem [X21].

Czasem poświęcano dobro takich związków na rzecz Wspólnoty. O ile małżeństwom endogamicznym albo związkom patrylokalnym zapewniano minimum warunków, choćby sporadyczne okazje do kontaktów, zwykle też miejsce zamieszkania, to małżeństwa mieszane nie były w ten sposób chronione. Szczególnie wyraziste są dwa takie związki: „Flory” i „Fryderyka” oraz „Aleksego” i „Telimeny”.

Związek „Fryderyka” z „Florą” został zawarty za zgodą Kundaliniego. Niestety, nie powiodło się wprowadzenie małżonki do Wspólnoty, „wykazywała dystans” [X2c]. Powodowało to wiele konfliktów, ponieważ „Fryderyk”, zgodnie z normami Wspólnoty, usiłował wprowadzać do domu schematy pochodzące od mistrza, począwszy od menu, a skończywszy na domaganiu się pełnego posłuszeństwa. Jego żona przyjęła wobec tego strategię pozorowanej zgody:

„Florze” się to nie podobało, ona taka była i tak, że tak powiem, tolerancyjna bardzo, że to przetrwała, jakoś tak umiała sobie w jakiś sposób tak emocjonalnie z tym poradzić, że ona się jakoś tak bardzo tym nie przejmowała, robiła swoje [...] Ale ona jakoś właśnie sobie poradziła w ten sposób, i dobrze właśnie, bo po latach widzę, że to dużo dobrych efektów przyniosło. [...] „Flora”, na szczęście też, robiła to tak pozornie, jak on był, to tam robiła pewne rzeczy, jak go nie było, to na szczęście nie [X2c].

Wkrótce kontakty „Fryderyka” z rodziną zostały ograniczone, ponieważ Wspólnota przeniosła go do innego miasta, odległego o 300 km, co w połączeniu ze specyficznym rodzajem zatrudnienia, wiążącym się z pełną dyspozycyjnością i nienormowanym czasem pracy, oznaczało faktyczną wieloletnią separację w ich małżeństwie. Towarzyszyło temu oddziaływanie ideologiczne: „nazywało się to walką z moim sentymentem do rodziny i do żony. No, dosyć skutecznie ze mnie to leczono, na tyle skutecznie, że zainteresowałem się innymi kobietami” [X13]. Dopiero w sytuacji rozpadu małżeństwa władze Wspólnoty poszły na pewne ustępstwa i zdecydowały się podjąć środki zaradcze:

[...] mieszkanie żeśmy sprzedali, przeprowadziliśmy się do Warszawy, potem już ją ściągnąłem, jak Kundalini się zorientował, że ja już tutaj nie jestem w stanie normalnie funkcjonować bez tej rodziny, bo jednak widziałem rozpacz mojej żony i trójki dzieci, która z nią była, małych. No ale też już pewne rzeczy były robione za późno, na tyle późno, że ja już byłem związany z inną kobietą [X13].

Małżeństwo udało się odbudować po odejściu „Fryderyka” ze Wspólnoty.

Miał dosyć, nie miał możliwości kontaktowania się z żoną, ciągle zabiegany, znalazł sobie inną. Kundalini się na to nie zgodził i go „wydziedziczył” [X21].

Również związek „Aleksa” i „Telimeny” świadczy o tym, że w przypadku małżeństw mieszanych osoba zaangażowana w grupę była zwykle, jeśli nie wprost, to poprzez stwarzane sytuacje, stawiana wobec wyboru: mistrz albo żona. Tym razem więc z mistrzem okazała się silniejsza:

Ożenił się. Podobno mówił żonie, „Telimenie” (wiem to od niej), że zerwał z Kundaliniem, ona mu uwierzyła. Możliwe, że to (chwilowo) była prawda [X24].

Był taki „Aleksy”, on był uczniem „Arnolda”, [...] z żoną mieli dwójkę dzieci, [...] żona się z nim rozwiodła dlatego, że miała już jakby dosyć, dosyć tego, że „Arnold” ma na niego taki wpływ, że ta grupa ma na niego taki wpływ [...] opowiadała, co oni robili, ćwiczyli, obozy, zupa burakowa, i ona mówi, że ona też należała do harcerstwa, więc dla niej nie było to nic nienormalnego, że on spotyka się z jakimiś ludźmi i coś trenuje. No ale potem się zaczęły akcje, że kazali mu telewizor sprzedać, później go z domu non stop gdzieś tam zabierali, wkładanie do głów różnych dziwnych rzeczy. Ona mówi, że między nimi były relacje właśnie, że żadnej miłości, tylko takie bardzo suche, no i ona miała już tego dosyć, i chyba nie wiem, czy mu postawiła taki warunek, że albo ona, albo oni, i wtedy on wybrał, że on jednak będzie trenował z „Arnoldem” dalej, bo się rozwiedli [X3h].

Decyzja ta jednak nie była łatwa, mówiono, że „»Aleksy« się totalnie załamał, jak odeszła »Telimena«” [Y21].

d) Związki wobec władzy zwierzchniej

Nie tylko związki mieszane były pod kontrolą przełożonych. W istocie mistrz był w pewnym sensie obecny w każdym związku, jako dodatkowa strona o nadzrędnym autorytecie.

W lapidarny sposób zostało to wyrażone w jednym z „wniosków”:

ręka mistrza →
 /\ cyrkiel ♂
 |_ węgielnica ♀ [Qw3]

Kundalini wpajał swoim uczniom, że „mężczyzna może o tyle liczyć na posłuszeństwo kobiety, o ile zachowa napięcie, a to jest możliwe tylko wtedy, gdy pozostanie w relacji autentyzmu i posłuszeństwa do mistrza” [X24, por. Qw3]. W praktyce jednak zasada ta oznaczała dążenie mistrza do podporządkowania sobie również tej sfery życia ucznia, jaką było jego małżeństwo. Trafnie ujął to jeden z moich rozmówców:

Generalnie życie rodzinne wszystkich, których tam widywałem [...], to większość ludzi bardzo cierpiała na tym związku [...]. Na przykład widziałem taką sytuację, że komuś po prostu powiedziano „to umowne święta, to wybieraj” i on został, zostawiając tam gdzieś rodzinę, do której nie pojechał. Zdecydowanie działali tutaj samolubnie i destrukcyjnie i w tym sensie można im pewien rodzaj wampiryzmu społecznego przypisać, nie myśląc o tym w kategoriach żadnych okultystycznych, tylko metaforycznie. [...] Potrzebowali cały czas uwielbienia [X15].

Monopolizowanie aktywności ucznia i jego oddania było widoczne w różnych podwspólnotach.

[...] nie miałem tego życia rodzinnego, życia intymnego. Było coś tam stworzone, ale to były tylko namiastki. I „Tadeusz” tego nie potrafił uszanować. Paradoks, ale to przykład tego, jak działa przemoc, „Tadeusz” czuł zagrożenie ze strony „Hanny” [...] i mnie separował od niej. Co było o tyle złe, że „Hanna” miała te ciągotki, że ona robiła karierę i że jej było to na rękę, bo poświęcała się pracy. W tym momencie te dwie rzeczy są zgodne i ja jestem już odcięty od niej i praktycznie od rodziny, [...] gdzie mnie osobiście rodzina bardzo leżała na sercu, ale nie mając na to żadnego wpływu... [X1b].

W tym skrajnym przypadku małżonkowie należeli do różnych struktur: „Bety” i „Gammy” oraz podlegali bardzo wymagającym mistrzom, w związku z czym ich związek stawał się powoli pozorny. Dostrzegały to też inne osoby:

„Małżeństwo „Hanny” było dziwne, nie wiedział, co ona robi, same tajne modele, nie miał nad nią żadnej władzy w sprawach zawodowych, a w domu też dziwnie, rzadko bywała. Nie mogli sobie nic mówić. A co on zresztą mógł mieć jej do powiedzenia ciekawego?” [X21].

Potwierdza to sam mąż:

„Hanna” pracowała w działce „Heleny”, ja się nie pytałem, „Hanna” nie mówiła, tak że dowiadywałem się bardziej od Kundaliniego, co oni tam robią niż od „Hanny”. Sytuacja była taka, że jedno drugiemu nie wchodziło w działkę [X1b].

Do łagodnych należy interpretacja, że te zaborcze działania przełożonych były podyktowane narcyzmem [X15]. Niektórzy nawet podejrzewali, że mistrzami kierowała maksyma *divide et impera*:

Choć może to było świadome klócenie, teoretycznie miało to budować więź, ale w gruncie rzeczy rozbijali nasz związek, aby mieć łatwiejszą kontrolę? [X21].

Naciski były jednak proporcjonalne do zaangażowania ucznia – osoby na niższych szczeblach nie odczuwały takiej presji lub dość łatwo potrafiły się jej oprzeć [X3h, X24, X29].

Fakt, że mężczyzna miał ponad sobą mistrza, który często w sposób destrukcyjny ingerował w życie rodziny, dla kobiet miał jednak pewną pozytywną wartość. „Dla kobiet jednym z magnesów było to, że Kundalini obiecywał, że faceci będą w porządku, że będą lojalni, w sensie, że nie będą mieli kochanek” [X21]. I rzeczywiście, ilekroć zdarzyła się taka sytuacja, Kundalini ostro reagował i skłaniał ucznia do porzucenia kochanki i powrotu na łono rodziny.

e) Anomalie

Stosunki pozamałżeńskie

Aby obraz relacji panujących we Wspólnocie był pełny, należy zaznaczyć, że zdarzały się wyjątki – niektóre modele były bowiem zawieszane w przypadku niektórych osób. Dotyczyło to głównie normy wierności, której nie podlegał sam Kundalini.

Kundalini, podejmując swoją misję, porzucił żonę z synem. Wkrótce jednak znalazł sobie partnerkę wśród swych uczennic, którą odebrał jednemu z uczniów: „przedtem byłem związany z »Heleną«, a ponieważ »Helena« mu się spodobała, to została jego kobietą” [X13]. Po kilku latach intensywnego szkolenia wybrał kolejną partnerkę, tym razem już uprzedzając innego ucznia: „[»Tadeusz«] mówił: a mnie się »Dagmara« bardziej podoba, na to Kundalini wpadł w taką, w taką, wiesz, figlarną fazę i powiedział, że: »Dagmarę« to ja już sobie upatrzyłem” [X28]. Nie oznaczało to, że jego relacje z pierwszą partnerką całkiem straciły wymiar erotyczny: „Jeśli chodzi o relacje między »Heleną« a Kundalinim, to coś tam chyba było, raz chyba za cicho zapukałam i weszłam: widziałam, jak siedzieli obok siebie i rozmawiali, a »Helena« obejmowała Kundaliniego, jak mnie zobaczyła, to oczywiście cofnęła rękę” [X21]. Chociaż „znalazł kobietę, która go autentycznie kochała w osobie tej Drzeryji, czyli »Dagmary«” [X15], to wkrótce uznał, iż „»Dagmarę« już wszystkiego nauczył, a wszyscy mistrzowie mieli młode żony” i rozpoczął intensywne zabiegi, aby pozyskać młodą „Ulrykę”, która miała być jego kolejną kobietą [X21]. W te zaloty mesjasza zaangażowanych było wiele osób ze Wspólnoty:

[...] zorganizował dla niej specjalnie cały obóz jeździecki z końmi. Jak pannie się nie spodobało i stwierdziła, że wraca do domu, obóz natychmiast zwinęto. [...] Kundalini załatwiał jej jeszcze między innymi sesję zdjęciową w jakimś kolorowym

czasopiśmie sporo lat temu. „Bogusława” wydelegował, żeby był chłopakiem jej 50-letniej mamy, a sam Kundalini odwiedzał „Ulrykę” w wieku studenckim. „Dagmara” w tym czasie pilnowała ich samochodu pod domem [X2g].

„Dagmara” wtedy chodziła zapałkana, urządzała dzikie sceny [X21].

Propozycja bycia oficjalną konkubiną mistrza nie spodobała się jednak dziewczynie i ostatecznie Kundalini pozostał przy swej partnerce, z którą – jak obecnie twierdzi – zawarł oficjalne małżeństwo [Qa].

Okresowa zmiana życiowych partnerek nie była jednak jedynym przywilejem erotycznym mistrza Kundaliniego. Również „jego związki, takie luźniejsze były akceptowane dlatego, że występował w roli takiego testera [...], twierdził, że część dzieci tu jest jego, bezpośrednio we Wspólnocie” [X22].

Z wielu relacji wynika, że we Wspólnocie obowiązywał zwyczaj *ius primae noctis*. Kundalini, zanim zezwolił na dany związek, miał „testować” daną kobietę. Nie wiadomo, czy zawsze z tego prawa korzystał, z całą pewnością kilkakrotnie, czego konkretnymi owocami były dzieci (wychowujące się w małżeństwie matki) [X21]. Co istotne, Kundalini się z tym nie krył, we Wspólnocie seks nie był tematem tabu. Czasami, jak relacjonowały pewne osoby (off the record), kobieta musiała dzielić się publicznie, przy swoim mężu, wrażeniami z nocy spędzonej z Kundalinim. Istnieje oczywiście dość banalna interpretacja tych zachowań:

Był też erotomanem, miał niestety manię nieustannego wracania do tematów seksualnych i tak dalej, i miał apetyt na dziewczyny, i tam miał różne relacje z tymi kobietami miejscowymi, za ich zgodą na ogół [X15].

Praktyki te miały również specjalne ezoteryczne wyjaśnienie: „Tłumaczył to tak, że on jest obecnie jedynym mężczyzną na świecie, musi uczyć innych, jak być mężczyzną, musi ratować te kobiety” [X22]. Interpretowano je również w nawiązaniu do ezoteryki czy pewnego rodzaju psychologii: „to wynika z jego horoskopu, który znałem, że jakby był tym nauczycielem dla kobiet, a to nauczanie to było też działanie seksualne, nie tylko samo gadanie, ale też działanie” [X13]. Stosunek seksualny był rozumiany jako konkretne i potężne oddziaływanie energetyczne. Stosunek z kimś o niezwykle rozbudzonej, ale jednocześnie zharmonizowanej energii mógł mieć – według doktryny – same dobroczynne, a nawet lecznicze skutki [X2c]. Dlatego powtarzano, że są cztery najlepsze rodzaje terapii, wszystkie zaczynają się na „s” – śmiechoterapia, sportoterapia, śpiewoterapia i seksoterapia. Ideałem było, aby to małżonkowie leczyli się nawzajem. Lecz gdy mężczyzna danej kobiety nie był jeszcze wystarczająco energetycznie rozbudzony lub zharmonizowany albo gdy kobieta wyniosła z domu rodzinnego pewne wewnętrzne blokady, którymi mogła szkodzić mężowi, w rolę seksoterapeuty wchodził Kundalini jako doskonały (a nawet jedyny) mężczyzna i mistrz miłości.

Rzadziej powtarzane było jeszcze inne „ezoteryczne” wytłumaczenie (które zresztą można znaleźć w dalszych tomach *Diuny*, niezadawanych do czytania uczniom): „kobieta, która prześpi się z mężczyzną, zawsze w niej zostaje pozytywny rejestrat, choćby nawet mówiła o nim niedobrze, ale zawsze jest ta relacja silna, to już jest związanie, każdy stosunek seksualny z kobietą, twój czy mój, każdego, zostawia ślad energetyczny i to będziesz miał jeszcze przez wiele dziesiątków lat czy chcesz tego, czy nie chcesz” [X13]. Kundalini nie tylko więc nauczał za pomocą seksu, ale także się zabezpieczał: „mówił, że jego kobieta jest pewna, że go nie zdradzi, dlatego właśnie zakładał jej zabezpieczenia w czasie stosunku i to było nie do złamania według niego” [X22]. Przekonanie to znajdowało wyraz w zachowaniu niektórych respondentów, którzy przekazując mi kontakt do niektórych kobiet, które swego czasu należały do Wspólnoty, ostrzegali, bym w rozmowie uwzględnił to, iż „ona z nim spała, nigdy nie wystąpi przeciw niemu”.

Warto przypomnieć, że seks – zgodnie z doktryną jogi kundalini – stanowił instrument rozwoju duchowego:

[...] twierdził, że właśnie przez seks, jako porządny Skorpion, można tak pobudzić kundalini. Czyli jeszcze było mu mało, chciał jeszcze, jeszcze, jeszcze, jeszcze... doprowadzać siebie do wyższych poziomów rozumienia i poznawania świata, siebie, intuicji. No, stąd ten seksualizm jego bardzo był widoczny i pewnie do dzisiaj jest, bo nie sądzę, żeby jako Skorpion się miał tak szybko wyekspluatować: to jest potencjał! Tak że jeżeli nawet nie ma stałych kobiet, to gdzieś tam, prawda, różne panienki wpadają w jego sidła, bo jest po prostu osobą o niezwykle silnym promieniowaniu takim magnetyczno-seksualnym. Trzeba to sobie wyraźnie powiedzieć. Zresztą sam zawsze podkreślał, że prawdziwy mistrz to jest to mistrz walki, no i również mistrz miłości, czyli jest mistrzem na wielu poziomach: mistrz to mistrz [X13].

Sytuację komplikowało czasem to, że uczniowie Kundaliniego, którzy sami byli już mistrzami, nie zawsze pamiętali o specjalnym statusie mesjasza i również pragnęli korzystać z tak potężnego wehikułu rozwoju. Niejeden, „idąc w ślady swojego mistrza, też tam sobie uczennicę przygruchał, żona była wściekła, ale to zostawmy. [...] Wiesz, pod wpływem takiej ideologii ludziom się w głowach nieźle przewraca. Tak to wygląda. No i »władzia« też [uderza do głowy]” [X13]. Kundalini kategorycznie sprzeciwiał się demokratyzacji specjalnych przywilejów i zwykle doprowadzał „skruszonego” małżonka do żony albo wyrzucał ze Wspólnoty.

Po ten przywilej, jak można było wywnioskować z aluzji wypowiedzianych z zażenowaniem przez respondentów, sięgały też niektóre wysoko postawione kobiety we Wspólnocie. Bardziej otwarcie przedstawia to osoba, która zna sprawę z drugiej ręki:

[...] przechodziły do mnie takie informacje, że ona była ponad mężczyznami i kobietami, bo ona seksualnie, że tak powiem, że tą możliwość energetycznego od-

działywania przez seks chyba traktowała jako narzędzie w stosunku do mężczyzn, czyli ona jakby była ponad mężczyznami w tej hierarchii [X2c].

Jeden przypadek jest pod tym względem niezwykle:

Kiedy pewnego dnia, po 21 latach małżeństwa, żona przyszła do mnie i powiedziała, że spała z Mistrzem, nie poczułem nienawiści. Trudno mi w ogóle sprecyzować ówczesne emocje. Byłem opanowany. Czułem, że coś się zmienia. Nie w naszych relacjach. Coś działa się ponad nami, a my w tym tylko uczestniczyliśmy jako główni bohaterowie. „Ania” przyszła do mnie pod wpływem wewnętrznego impulsu. Jej zawstydzone oczy wpatrywały się we mnie, wyczekując wybaczenia, zrozumienia, miłości. – Ja też spałem z naszym Nauczycielem – odpowiedziałem [X1m].

Tytuł Nauczyciela odnosi się tu do kobiety, bezpośredniej przełożonej, a zarazem następczyni Kundaliniego we Wspólnocie.

W ten sposób objawia się druga znacząca anomalia dotycząca zawartego w ideologii typu idealnego – modelu relacji męsko-damskich.

Matriarchat

We Wspólnocie istniały co najmniej dwa stałe związki, w których „mistrzem”, panem i władcą była kobieta. Gdy Kundaliniego stopniowo opuszczali (bądź byli odsuwani) najbliżsi uczniowie, pozostało wokół niego kilka „wysoko rozwiniętych” kobiet, będących na szczycie hierarchii, ale bez partnera. Dotyczyło to przede wszystkim byłych partnerek Kundaliniego albo żon, których mężowie przestali nadążać za ich zaangażowaniem i ostatecznie opuścili Wspólnotę. Jedyną drogą było wówczas znalezienie takiej kobiecie mężczyzny z niższych szczebli hierarchii. Następowало odwrócenie ról – mężczyzna stawał się uczniem kobiety i jej sługą: „był jej sekretarzem [...]. Była to jej prawa ręka do codziennych spraw, trochę jak »Dagmara« dla Kundaliniego” [X21]. Wówczas to żona robiła próby mężowi, korygowała go i dyscyplinowała [X28], czyli odgrywała rolę mistrza. Pod wpływem takiej kobiety mężczyzna miał się znacznie szybciej rozwijać, a w końcu ją przegonić. Nie wiadomo jednak, czy w którymkolwiek przypadku ta taktyka przyniosła sukces. Zwykle prowadziła do utrwalenia podporządkowanej roli bądź rezygnacji.

f) Dzieci

Życie dzieci członków Wspólnoty Kundaliniego pod wieloma względami znacznie różniło się od życia ich rówieśników należących do reszty społeczeństwa. Różnice te decydowały o ich sytuacji rodzinnej. Jednak podobnie jak pozostałe dzieci (a w odróżnieniu od tych wychowywanych w innych ruchach religijnych, np. „Niebo”), były one posyłane do szkół.

Podstawy ideologiczne traktowania dzieci

1. **Odrzucenie dzieciństwa.** W wielu kulturach dzieciństwo jest rozumiane jako okres w życiu od urodzenia do inicjacji (oficjalnego przyjęcia do grona dorosłych), w którym obowiązują odmienne prawa: dziecko jest traktowane według innych zasad niż dorosły, ma inne prawa i obowiązki.

We Wspólnocie odrzucono tę koncepcję, gdyż uważano, że dziecko jest takim samym człowiekiem jak dorosły, choć znajduje się na innym poziomie rozwoju. Obowiązują je te same wymagania co dorosłych, lecz w innej skali. Na przykład od najmłodszych lat przyzwyczajano dzieci do pracy. Ponadto zakazywano wszelkich przejawów czułości między ojcem a córką, interpretowano je bowiem jako zachowania erotyczne, stanowiące zdradę małżeńską ojca i rozbudzające erotycznie córkę – uważano bowiem, że dziecko jest zdolne wchodzić w relacje o takim charakterze.

2. **Odrzucenie rodzicielstwa.** Takie słowa, jak: „ojciec”, „matka”, „córka” czy „syn”, miały dla członków Wspólnoty wyłącznie znaczenie biologiczne, określające fakt pokrewieństwa. Eliminowano wszelkie uczuciowe aspekty relacji rodzicielskich, które były ściśle podporządkowane wzorcowi relacji: mistrz – uczeń. W miejsce więzi miłości, wdzięczności, lojalności osób tej samej krwi, stanowiących o wspólnocie rodzinnej, wprowadzono wymagania ucznia względem mistrza, m.in. bezwzględne i natychmiastowe posłuszeństwo i jednostronny autentyzm. Towarzyszyło temu rygorystyczne zwalczanie u rodziców wszelkich przejawów instynktu macierzyńskiego czy ojcowskiego jako uczuć pochodzących z niższych, zwierzęcych części duszy, stanowiących przeszkodę w rozwoju – rozwój miał bowiem przebiegać wyłącznie w relacji z mistrzem. Dziecko natomiast nie powinno przeszkadzać w rozwoju.

Organizowano więc „przedszkola”, gdzie dzieci z różnych rodzin Wspólnoty pozostawały pod opieką wyznaczonych osób. W rezultacie kontakt wielu rodziców z dziećmi ograniczał się do wieczornego przygotowania ich do snu [X21]. Troje moich rozmówców pełniło w różnych okresach obowiązki opiekunów dzieci wspólnotowych w ramach „przedszkoli”.

Dzieciaki to było coś strasznego, były chore na chorobę sierocą. [...] Razem z „Arturem” zajmowaliśmy się nimi, usiłowaliśmy dać im te trochę ciepła, jakie w nas jeszcze zostało. Dziewczynka chorowała na autyzm, moczyła się w wieku 5 lat, „Dagmara” leczyła ją, sama studiowała z podręczników na ten temat i była bardzo dumna z siebie, jak ją wyleczyła. Natomiast „Hadrian”, ten młodszy, to był cwaniak, kombinował, był nieposłuszny, pełen ikry, zorganizował włamanie do lodówki po ciasto. [...] Były wychowywane zupełnie na zimno, głodzone, nie dostawały dobrych rzeczy, które inne dzieci miały [X21].

Zajęcia w „przedszkolach” miały charakter niemal wyłącznie edukacyjny, nie ludyczny. Inny z opiekunów relacjonuje:

Dzieciaki już uczyli czytać i liczyć w wieku trzech lat. [...] Jakoś tam ich uczyli, oczywiście, posłuszeństwa. Mieli lekcje jakieś tam zaprogramowane, mieli dzień, że się uczyli muzyki, ja tam z nimi jakieś czapki górnicze robiłem, jak się Barbórka zbliżała, więc to takie tam robótki ręczne [...] Potem z nimi na jakieś spacery chodziłem, gdzieś tam do lasu, jakieś tropienie zwierząt, to tam wymyślałem, że tam antylopa, znaczy mówiłem, że to jest tego, ale mówiłem, wyobraźcie sobie, że to jest... czy tam, pokazywałem im takie zwierzęta różne, nie, bo takie książeczki kupowali różne edukacyjne, właśnie z takimi tymi... no do poziomu dzieci były takie do lat dopasowane, takie serie zresztą wychodziły edukacyjne wtedy, różne kontynenty, taka do geografii [X29].

Z chwilą pójścia dzieci do szkoły dotychczasowe specyficzne wychowanie zaczęło budzić kontrowersje w konfrontacji z dziećmi wychowanymi w innych warunkach. Aby ograniczyć to zjawisko, Wspólnota założyła własną szkołę podstawową, do której posyłano dzieci. Nie stanowiły one większości w gronie uczniów, podobnie jak członkowie Wspólnoty w gronie pedagogicznym, ale rozwiązywanie to pozwalało na konfrontację w bardziej kontrolowanych warunkach.

Szkoła sobie funkcjonowała, było dużo zabawnych konfliktów tam, które słyszałem. M.in. chodziło np. o dzieci, które były ze wspólnoty i dzieci spoza – ich konfrontacja. Kiedy te dzieci, małe dzieci, wychowane w trudnych i twardych warunkach wspólnotowych, gdy pani wzięła na kolana jakieś dziecko, wszystkie ze wspólnoty zaraz się rzuciły, bo one też, tego przecież nie zaznały; pani była zszokowana tym, jak się zwracają do rodziców, mówiąc o rodzicach, nie było żadnych zdrobnień typu „tatusi, mamusia” tylko „ojciec, matka”. I tak te dzieci funkcjonowały tam, co rodziło pedagogiczne jakieś pytania, to było wyjaśniane potem, nie wiem, jak oni sobie radzili z tym, w każdym razie dzieci sobie za bardzo nie radziły. Ciągłe były problemy typu, że inne dzieci mają takie coś, a one nie, wychowawczych problemów było dużo, dlatego że..., no ja miałem do czynienia z tymi dziećmi, też zajmowałem się nimi trochę, w okresach wakacyjnych czy też tam po szkole i wiem, że one były trudne, miały problemy wychowawcze [X22].

3. Odrzucenie wychowania. We Wspólnocie odrzucano wychowanie jako proces świadomego kształtowania dziecka, gdyż uważano je za formę manipulacji. Dziecko miało rozwijać się samo, a rodzice mieli mu jedynie zapewnić warunki do rozwoju. To, jakie to mają być warunki, wynika z definicji samego rozwoju, kierunku oczekiwanych zmian oraz tego, co się rozumie przez człowieka rozwiniętego. We Wspólnocie Kundaliniego człowiek rozwinięty to człowiek silny, bezwzględny, wymagający od siebie oraz przebiegły. Aby dziecko rozwijało się w takim kierunku, należy mu stworzyć warunki możliwie surowe. Składało się na nie:

- odrzucenie, a przynajmniej rygorystyczne ograniczenie wszelkich atrakcji dziecięcych: absolutny zakaz słodyczy, „modnych” zabawek; z zabaw dopuszczalne były tylko gry o walorach edukacyjnych;

- odrzucenie ciepła, czułości, miłości w relacjach z rodzicami; miłością nazywano realizowaną na zimno i w ograniczonym zakresie troskę;
- wprowadzanie dodatkowych elementów ograniczających, utwardzanie dzieci, hartowanie, wystawianie dzieci na różnego rodzaju deficyty (głód, brak podręczników, zabawek, trudności lokalowe), czemu towarzyszyły komunikaty typu: „poradź sobie”, „trudności rozwijają”;

Bo tam był jeden podręcznik na pięciorko czy sześciorko, który sobie nawzajem wydzielali z rąk itd. [X28].

Najstarszy „Helmut”, co do którego „Hanna” chwaliła się, że gdy w niemowlęctwie, podczas ząbkowania mdlał z bólu, to zostawiała go bez pomocy, czekając, aż sam się ocknie [X28].

- bezwzględnie realizowany wymóg posłuszeństwa, aż do brutalnego łamania indywidualności:

[...] dzieciom nie wolno jeść kompletnie żadnych słodczych, no tu ten model żywieniowy buraków był również przeniesiony na dzieci; absolutnie takie bardzo ostre wychowanie, dla mnie oprawcze, rodzic rozkazuje, dziecko wykonuje. Dziecko od najmłodszych lat jest przyzwyczajane – to tak ładnie, delikatnie się nazywało, przyzwyczajane do pracy. Bo właśnie to jest kwestia takich, kurcze, niuansów, interpretacji, nie? Bo ja się zgadzam z zasadą, to jest zgodne z moim teraz doświadczeniem, że dziecko trzeba od samego początku jak najbardziej do pewnych obowiązków i żeby wiedziało, że ma też tam tak, nie... przyzwyczajając. Natomiast jaką skalę się dziecku narzuca tych obowiązków i w jakiej tam przeciwwadze do dawania mu opieki, miłości, uwagi, to to jest zupełnie inna historia. U nich nie było... dla mnie, to w ogóle nie było miłości w tym. Oni właśnie to wychowanie nazwali miłością. Dla mnie to jest zaprzeczenie miłości. Bo tam była surowość, przede wszystkim dziecko... żadnego tam rozpieprzania się, żadnych tam sentymentów i to z taką, z takim odrzuceniem było wręcz mówione. [...] Dzieci nie mają zabawek. Dzieci nie, tam patyczek najwyżej i to niech tam sobie z tego kombinuje, bo to jest twórcze, rozwija wyobraźnię. Właśnie żadnego przytulania prawie, szczególnie jeśli chodzi o chłopców, wychowanie chłopców, to nawet małego dziecka absolutnie nie przytulają... no największa surowość i chłód, jaką można dziecku oferować. To była główna zasada wychowania dzieci [Xc2].

Całkowity brak czułości, za to maksimum wymagań – tak wobec innych jak i wobec siebie. [...] Byłem świadkiem, jak dziecko użądliła osą. Pobiegło ono do matki z płaczem, ta wycisnęła co trzeba, a potem skrzyczała synka, że się mazgai. Na żadne przytulania i inne czułości miejsca nie było (Talarczyk 1987).

Odrzucenie wychowania było w istocie pozorne, polegało raczej na zastąpieniu wychowania bezpośredniego zapośredniczonym (wychowaniem poprzez kontrolowanie warunków), z drugiej jednak strony nie można było uciec od konieczności stosowania konkretnej presji socjalizacyjnej w pewnych sytuacjach.

Oprócz uwarunkowań wynikających z ideologii grupy istniały również te (nie zawsze uświadamiane), które wynikały z samego faktu przynależności do takiego środowiska, jakim była Wspólnota Kundaliniego.

Praktyka

1. Dziecko nie wychowuje się w rodzinie, lecz w hierarchii Wspólnoty Kundaliniego. Rodzina uległa pewnemu rozmyciu w szerszej grupie, przynajmniej w porównaniu z ogółem społeczeństwa. Przejawiało się to głównie w ograniczonej przez mistrzów autonomii rodziców. Nie polegało to na odbieraniu rodzicom dzieci, raczej odwrotnie: to rodziców odbierano dzieciom, w wyniku czego były one często pozostawiane samym sobie. Ponadto to mistrz, a nie rodzic, miał najwyższą władzę nad dzieckiem, on miał ostatnie słowo. Często sprawował tę władzę ponad głową rodzica.

Sam Kundalini się nimi czasem zajmował. Jak rozrabiały, nie bił ich, ale dał na nich ubrania [X21].

I najtragiczniejsze było to, że trafiało się i widywało się dość często, nawet jeśli nie bezpośrednio w sensie stosowania przemocy, krzyku i tarmoszenia, to pośrednio – przez odbieranie rodziców i koncentrowanie uwagi rodziców na sobie cierpiały dzieci, które były pozostawiane z boku, same sobie, ponieważ dostawały nieustanny komunikat, że nie są ważne, nawet rodzice nie są ważni, ważni są tylko mistrzowie [X15].

Zdarzały się sytuacje, w których mistrz osobiście łamał wolę dziecka w obecności rodzica, a rodzic nie występował w obronie potomka nawet w przypadku bardzo brutalnych działań, krępowany własnym posłuszeństwem.

2. Dziecko jest od urodzenia członkiem organizacji o charakterze tajnym. Jednym z obowiązków, jakim podlegali członkowie Wspólnoty Kundaliniego, była symulacja, czyli ukrywanie wszystkich spraw, a nawet istnienia Wspólnoty wobec ludzi z zewnątrz („głupich gojów”, „umownych”, „ludzi zmanipulowanych”, „działających z inspiracji szatana”) oraz stosowanie wobec nich taktyki „dezinformacji” (najważniejszy podręcznik PR-u dla członków organizacji to *Dezinformacja jako oręż wojny* V. Volkoffa). Wymagano tego również od dzieci i szkolono je w tym zakresie. Czasami prowadziło to do dramatycznych sytuacji:

Żadne słowa niestety nie oddadzą w pełni atmosfery tego miejsca. Porównać to można może do *Władcy much* Goldinga. Dorośli cały czas zajęci „Centrum” i innymi materialnymi przejawami walki Dobra ze Złem, dzieci na samowychowaniu. Kiedyś „Hadrian” i „Helmut” bili się, „Halka” usiłowała ich rozdzielić. W trakcie szarpaniny bracia wepchnęli ją w oszklone drzwi do pokoju. Kiedy jak zwykle po północy wróciliśmy z „Hanną” do domu, zastaliśmy następujący widok: „Helmut” komputer, „Hadrian” telewizor (czy na odwrót, wszystko jedno) i zakrwawiona „Halka” śpiąca w ubraniu. Nikt nie wezwał pomocy, nikt jej nie próbował jej udzielić we własnym zakresie. W domu nie było ani zwykłej wody utlenionej ani plastra opatrunkowego. „Chłopcy” chyba od razu uznali sytuację za niebyłą, poza tym, czego by złego o dzieciach nie mówić, to są dokładnie i skutecznie przeszkolone w symulacji (na to czasu rodzicom i ich nauczycielom nie zabrakło). Wiadomo, że wezwanie pogotowia to ujawnienie zewnętrznemu satanistycznemu światu rzeczy, o których nie powinien wiedzieć. Więc „Halka” po prostu położyła się na

pościu (nie miała wtedy łóżka, spała na materacu rozpostartym na podłodze) i czekała, a „chłopcy” wrócili do swoich zajęć. [...] Dwie rzeczy charakterystyczne: bierność, czyli oczekiwanie na kogoś, kto przyjdzie i wyda instrukcje: tamować krwotok czy nie? bo może nie wolno? i to, że te dzieci są ewidentnie zbuntowane, złośliwie i ostentacyjnie łamią „zasady” obowiązujące w grupie, ale jednocześnie ściśle przestrzegają mafijnej zмовы milczenia i udawania wobec obcych. Przy czym niekończące się wewnątrzgrupowe intrygi i donosy prowadzą do takiej nieufności i wycofania z kontaktu, jakie opisałem [X28].

3. Oba te wymiary, jaskrawo widoczne w powyższym cytacie, składają się na podwójną symulację, która stanowiła główną strategię przetrwania przyjmowaną przez dzieci we Wspólnocie:

a) symulacja zewnętrzna – dziecko symuluje przed otoczeniem, chroniąc Wspólnotę, od której jest bytowo uzależnione.

A poza tym brały udział w różnych działaniach symulacyjnych, takich jak spławianie ludzi, którzy przychodzili po pieniądze na mieszkanie [X28].

b) symulacja wewnętrzna – występuje w dwóch wariantach:

– dziecko musi symulować wobec rodziców-mistrzów, by zaspokajać swoje potrzeby, „wykraść” sobie pewną przestrzeń niezależności od reguł Wspólnoty. Potępiano to jako „kombinowanie” czy „oszukiwanie”, ale często rodzice tak mało uwagi poświęcali dzieciom, że prawdopodobnie nawet tego nie zauważali,

– dziecko zbyt uczciwe, aby okłamywać rodziców, aby pogodzić sferę swego doświadczenia z tym, co od nich słyszy, musi zacząć okłamywać samo siebie. Powoduje to jego wycofanie się, rezygnację z własnej woli, indywidualności.

Daje to dwa typy strategii przystosowawczych: bezwzględnej walki o swoje albo heroicznego (bądź neurotycznego) samopoświęcenia. Według jednego z informatorów, są to dwa sposoby reagowania na rozbieżność między tym, co się we Wspólnocie mówi (czyli jak powinno być), a tym, co się widzi (czyli jak jest). Osoby przywiązujące wagę do tego, „co się słyszy”, starają się realizować wygórowane wytyczne kosztem własnego interesu. Natomiast ci, którzy obserwują i dostrzegają podwójność standardów, przyjmują postawę cyniczną, a nawet sadystyczną:

[...] ci, którzy wybierają obserwację, to są tacy ludzie właśnie jak „Paula” [córka „Placyda”], jak „Hadrian” i powiedzmy jak „Hipolit”, to są po prostu sadyści, którzy się pastwią dla samego pastwienia, dla samego poniżania tych swoich rówieśników, bo tam między tymi dziećmi jest taki układ trochę jak w książce *Władca much*, że oni są w dużym stopniu zostawieni sami sobie [X28].

Strategie te, będące do pewnego stopnia odpowiednikami Mertonowskich konformizmu i rytualizmu (por. Merton 1982: 195-223) przechodzącego w innowację, w przypadku dzieci uzależnionych egzystencjalnie od własnego otoczenia są właściwie jedynymi możliwymi reakcjami. Inne strategie, np. otwarta konfrontacja (bunt) czy ucieczka (wycofanie), nie wchodziły zasadniczo w grę.

Warunki życia dzieci we Wspólnocie określał jeszcze jeden czynnik – ograniczenie kontaktów z innymi krewnymi („umownymi”), których negatywnego wpływu się obawiano. Dotyczyło to zwłaszcza okresu przed nabyciem przez dziecko umiejętności symulacji.

„Adę” z kolei też od dziadków izolowali, bo tam cukierki, bo słodkie, bo dziadek z babcią rozbijają „Adę” [X29].

Oczywiście, sytuacja dzieci z rodzin mieszanych i tych, których rodzice „puszczali sobie” bliższa była sytuacji dzieci wychowujących się „na zewnątrz”.

8. Wspólnota a społeczeństwo

Pojęcie sekty często tłumaczy się, wychodząc od jego etymologii, która jest jednak dwutorowa. Najpopularniejsza, choć prawdopodobnie błędna (słowo to jest bowiem tłumaczeniem greckiego *heiresis* – wybór), wywodzi je od łacińskiego *secare* – odcinać się. Sektą byłaby więc organizacja religijna, która oderwała się od kościoła, choć nadal wyznaje bardzo zbliżoną doktrynę. Według Joachima Wacha, termin ten „miał pierwotnie zabarwienie ujemne, był bowiem używany przez kościoły do oznaczenia grup schizmatycznych” (Wach 1961: 196). Rozumienie takie pojawia się u niektórych pisarzy antykultowych czy w dokumencie Kościoła katolickiego na temat sekt jako wyzwania duszpasterskiego (SJPD 1999: 128). Bliskie temu znaczeniu rozumienie sekty przyjmują np. Rodney Stark i William S. Bainbridge (2000: 156), kładąc nacisk na relację między danym ciałem religijnym a kościołem macierzystym czy – w przypadku bardziej teoretycznie sformułowanych ujęć – „otoczeniem społecznym”. Oprócz struktury wewnętrznej bądź innych właściwości przysługujących danej grupie relacja między „otoczeniem społecznym” (określanym też jako „społeczeństwo” czy „świat”) a daną organizacją wydaje się być szczególnie istotna, również dla jej charakteru.

a) Napięcie

Najlepszą i najczęściej cytowaną teorią religii jest ujęcie Rodneya Starka i Williama S. Bainbridge’a (Doktor 1999: 7; 2000: 9). Problematyce sekt i kultów (ich powstania, rozwoju, afiliacji) poświęcają oni większą część książki *Teoria religii*. Definiują kościół jako „konwencjonalną organizację religijną” (Stark, Bainbridge 2000: 156, def. 56). Jego przeciwieństwem są ruchy dewiacyjne, a „dewiacja to odstępstwo od norm kulturowych związane z ryzykiem poniesienia dodatkowych kosztów, narzuconych przez osoby zajmujące się podtrzymywaniem kultury” (ibidem: 156, def. 59). Rozróżniają dwa typy ruchów dewiacyjnych: sekty i kulty. „Ruch sektowy to dewiacyjna organizacja religijna

opierająca się na tradycyjnych wierzeniach i praktykach religijnych (def. 57). Ruch kultowy to dewiacyjna organizacja religijna opierająca się na nowych wierzeniach i praktykach religijnych (def. 58)". Wspominają też o jeszcze jednej sytuacji, której jednak nie rozwijają – o tradycyjnej religii w obcym kulturowo kontekście. Rozróżnienie kultu i sekty jest istotne dla opisu powstania nowej organizacji i określenia przyczyn jej powstania. Gdy jednak przechodzą do omawiania ich ewolucji, uznają za zasadne potraktowanie ich łącznie „ze względu na ich wspólną cechę – napięcie równoznaczne z subkulturową dewiacją religijną” (ibidem: 291). Mówią więc dalej o „grupach religijnych wysokiego napięcia”.

Stark i Bainbridge w swych analizach przejmują od Bentona Johnsona kryterium „napięcia między organizacją religijną i otaczającym ją środowiskiem socjokulturowym”. Zgodnie z nim, „im większe napięcie, tym bardziej »sektowy« charakter ma organizacja religijna, im mniejsze napięcie, tym bardziej »kościelny« charakter organizacji religijnej”, przy czym „napięcie stanowi tu ekwiwalent subkulturowego odchylenia od społecznie przyjętej normy” (ibidem: 153). Zastosowana przez Johnsona kategoria napięcia ukrywa jednak to, że relacja między grupą religijną a jej otoczeniem jest zawsze dwustronna.

Czy najbardziej nawet pozytywne nastawienie grupy religijnej do społeczeństwa uczyni z niej kościół, jeśli samo społeczeństwo uzna, że wykracza ona przeciw uznanym przez nie normom? Czy sektą będzie „odrzucająca świat” (Weber) grupa uznana w społeczeństwie, np. zakon kartuzów? Czy sektą jest propapieski Kościół katolicki w Chinach, który musi pozostawać w podziemiu?

Ujęcie Johnsona nie daje odpowiedzi na te pytania. Wypowiedzi Starka i Bainbridge’a sugerowałyby, że to „osoby zajmujące się podtrzymywaniem kultury” decydują, który ruch jest sektą, a który nie. Odpowiedzi w konkretnej sytuacji należałoby więc szukać w opinii tych osób lub opinii publicznej, która daje im posłuch.

Na omawianą relację składają się dwa elementy: stosunek „otoczenia” do organizacji oraz organizacji do „otoczenia”. Zacznę od drugiego z nich.

b) Stosunek do świata

Klasyczna teoria sekty Maxa Webera i Ernsta Troeltscha zwraca uwagę na istotny aspekt, mianowicie, że relacje ze społeczeństwem są uwarunkowane przez wyrażony m.in. w wierzeniach ogólny stosunek danej organizacji religijnej do niego.

Kościół, zdaniem Troeltscha, odznacza się „względą aprobatą dla świata, który go otacza” (Troeltsch 1983: 104). Tymczasem sektę charakteryzuje to, że jej „stosunek do świata, państwa czy społeczeństwa pozostaje zawsze niezmiennie obojętny bądź niechętny”, kieruje bowiem swą uwagę bezpośrednio na cel pozaziemski (ibidem).

Stosunek obu typów organizacji do otoczenia można – jak czyni to Gunter Kehrler – sprowadzić do dwóch wymiarów: „zakresu, w jakim grupa zamierza opanować »świat«” (Kehrler 1997: 165) oraz zakresu, w jakim grupa jest gotowa na kompromis z dominującą kulturą. Stosunek kościoła do świata jest generalnie akceptujący i wyraża gotowość do kompromisu. Wynika to z tego, że jego celem jest ogarnięcie swoim wpływem możliwie szerokich kręgów społecznych. Za takie otwarte nastawienie kościoła musi jednak, jak zauważa Kehrler, płacić osłabieniem skuteczności socjalizacji. Jego wpływ jest zatem bardziej ekstensywny niż intensywny. Otwartość na „świat” i pragnienie przekształcania go pociągają za sobą osłabienie własnych ideałów.

Sekta przeciwnie, w zależności od konkretnych rozwiązań teologicznych może wyrażać stosunek odrzucający lub rezygnujący, negujący lub zwalczający. W każdym razie wyklucza możliwość kompromisu z „tym światem”, a pomysł sojuszu ołtarza z tronem jest dla niej nie do przyjęcia. W ten sposób jednak sekta świadomie rezygnuje z ambicji uniwersalistycznych (Weber 2002: 899). Stan religijnego monopolu, czyli ogarnięcie swym wpływem i kierownictwem religijnym całego społeczeństwa, jest bowiem niemożliwy bez użycia środków pozareligijnych (przede wszystkim politycznych).

Ponadto napięcie między otwartym na kompromis nastawieniem do świata a obroną własnej tożsamości, nawet za cenę zamknięcia, różnicuje nie tylko organizacje religijne między sobą, ale także poszczególne nurty w ich ramach, dlatego mówi się np. o Kościele otwartym i zamkniętym (Kłoczowski 1993: 4-15; Węclawski 1993: 16-26).

c) Inne typologie oparte na stosunku do otoczenia

Współcześnie wielu autorów usiłuje rozwinąć tę koncepcję, wychodząc poza alternatywę akceptacja – odrzucenie i proponując bardziej złożoną typologię relacji do społeczeństwa.

Eileen Barker, uważana za jedną z największych znawczyń problematyki nowych religii, wyróżnia za Royem Wallisem trzy idealne typy relacji do świata: popieranie świata, przystosowanie się do świata i odrzucanie świata. Autorka posługuje się kategorią systemu politycznego, ale rozumie go szerzej, „nie ograniczając się wyłącznie do aparatu politycznego czy typu przywództwa (demokracja, totalitaryzm, teokracja itp.) występującego w danym społeczeństwie, lecz również dotyczyć będzie ogólnej struktury lub kultury obejmującej porządek moralny, który (przynajmniej w teorii) powinien być narzucany przez grupę kierującą” (Barker 1992: 35). Barker zwraca uwagę, że istnieje pewna liczba ruchów religijnych, które są obojętne lub względnie zadowolone z istniejącego porządku systemu kierowniczego, a religię pojmują jako pełniącą funkcje jednostkowe („zapewnia pocieszenie lub stymuluje życie wewnętrzne

jednostki”; ibidem: 36). Podobnie wszelkiego typu ruchy afirmujące świat doszukują się źródła zła raczej w jednostce niż w społeczeństwie czy panującym systemie.

Bardziej złożoną typologię organizacji religijnych, której kryterium jest stosunek do świata, przedstawił Bryan Wilson. Dzieli on sekty na:

- nawróceniowe (*conversionist*) – zło tkwi w ludziach, nie w systemie, celem jest zatem osobiste jednostkowe nawrócenie,
- rewolucyjne (*revolutionary*) – zło tkwi w strukturach, ale zostanie naprawione w wyniku specjalnej apokaliptycznej interwencji nadprzyrodzonej,
- introwersyjne (*introversionist*) – zupełnie rezygnują z uczestnictwa w strukturach tego świata, skupiając się na osiąganiu osobistej świętości,
- manipulacyjne lub gnostyczne (*manipulationist, gnostic*) – zasadniczo akceptują cele kulturowe, jednak dążą do nich innymi, religijnymi środkami, zwłaszcza poprzez osiągnięcie specjalnego poznania,
- taumaturgiczne (*thaumaturgical*) – skupione na cudach, które mogą odwrócić każde zło,
- reformistyczne (*reformist*) – działające na rzecz tego świata w imię solidarności, ale nieutożsamiające się z nim,
- utopijne (*utopian*) – wycofujące się ze świata i podejmujące próby budowania struktur alternatywnych (Wilson 1998: 228-241; 1969: 361-383).

Typologia ta ma jednak znaczne wady, wynikające przede wszystkim z jej indukcyjnego charakteru. W poszczególnych typach wyróżnionych przez Wilsona mieszają się forma socjologiczna z treścią teologiczną, co znacznie ogranicza jej uniwersalność. Typologia ta, pozornie oparta na jednym zasadniczym kryterium, w rzeczywistości uwzględnia kilka różnego rodzaju kryteriów drugorzędnych. Jedne typy wyróżnia ze względu na koncepcje teologiczne, inne – ze względu na rzeczywiste zachowania członków. Jak zauważył autor recenzji, Wilson rozpatruje problematykę sekt „w oderwaniu od tła społecznego” ([Kozyr-]Kowalski 1959: 551). Typologię Wilsona poddano zresztą weryfikacji empirycznej, w wyniku której okazało się, że można wyraźnie wyodrębnić tylko cztery typy (por. Doktor 2002: 11).

d) Doktryna a stosunek do otoczenia

Kluczowym elementem doktryny jest koncepcja relacji między „tym światem” a porządkiem wartości religijnych („tamtym światem”). Koncepcje odrzucające „ten świat” za Herbertem Spencerem nazywamy wojującymi, a akceptujące – ugodowymi. Ze względu na dominację poszczególnych koncepcji w organizacjach organizacje te określamy odpowiednio wojowniczymi lub ugodowymi. Zasadniczo można wyróżnić cztery rodzaje doktryn: najskrajniejszą z doktryn wojujących jest doktryna manichejska, wartościująca „ten świat” jako jedno-

znacznie zły w swej istocie; łagodniejszą jest koncepcja upatrująca zła raczej w obecnym stanie świata, który ze swej istoty jest dobry. Wśród doktryn ugodowych można wyróżnić koncepcję pewnej pozytywnej zależności między światem realnym a idealnym oraz koncepcję względnej niezależności i autonomii (równoległych porządków). Każda z tych doktryn może ponadto przejawiać się jako aktywna lub pasywna. Daje to w rezultacie osiem typów:

I. Organizacje wojownicze:

A. Manichejskie – świat jest dziełem diabelskim:

- 1) Aktywne – destrukcyjne, zwalczające ten świat jako siedlisko zła,
- 2) Pasywne – uciekające od świata, odrzucające go;

B. Apokaliptyczne – świat jest skażony, możliwa jest jego dobra forma:

- 3) Aktywne – walczące o ten świat, rewolucyjne,
- 4) Pasywne – wycofane z tego świata, w odosobnieniu kultywujące ideały, które ostatecznie zatryumfują;

II. Organizacje ugodowe:

C. Oba światy nie mają z sobą nic wspólnego:

- 5) Aktywne – reformistyczne, wskazane jest poprawianie świata w pewnych miejscach, jest to działalność raczej świecka, choć motywowana religijnie,
- 6) Pasywne – zupełny brak zainteresowania ze strony ruchu religijnego działaniami świeckimi;

D. Istnieje pozytywna zależność między porządkami:

- 7) Aktywne – poprawiające ten świat, pomnażając chwałę Boską, realizują Boski plan,
- 8) Pasywne – pozostając w zgodzie z ustalonymi regułami tego świata, pracują na nagrodę na tamtym.

Niektóre typy mogą pojawiać się częściej, inne zdecydowanie rzadziej, a nawet wcale. Na przykład typ destrukcyjny wydaje się dość rzadki, gdyż zawiera wewnętrzną sprzeczność: trudno bowiem uczynić przedmiotem pozytywnych działań rzeczywistość, którą uznaje się z gruntu za złą. Może tak się jednak zdarzyć np. w sytuacji otwartego konfliktu, gdy podjęcie walki jest warunkiem przetrwania.

Typologia ta może być narzędziem relacyjnej i dynamicznej analizy stosunku organizacji religijnej do poszczególnych sfer systemu kierowniczego. Ta sama organizacja może bowiem prezentować różne postawy w odmiennym kontekście i w różnych okresach swojej działalności. Jednakże dużo trudniej jest zmienić grupie zasadniczą postawę względem otoczenia: wojowniczą na ugodową lub odwrotnie. Ale i tu zdarzają się rewolucje – Kościół katolicki przechodzi taką od czasu Vaticanum II.

e) Ogólny stosunek do świata

Wspólnota Kundaliniego to grupa mesjanistyczna. Kundalini ogłosił się mesjaszem, który ma kontynuować dzieło Buddy i Jezusa. Choć porównanie to sugeruje sens religijny, to praktyka wskazuje, iż pojęcie „mesjasz” było rozumiane jak w starożytnym Izraelu, w sensie politycznym, a nie mistycznym, chrześcijańskim. Wprawdzie zawiera ono element „bycia posłanym” przez siły wyższe, to jednak celem jest realne przekształcenie świata doczesnego. Narzędziem realizacji tej zleconej przez Opatrzność misji jest dla Kundaliniego silnie zhierarchizowana wspólnota. Nie jest to więc klasyczny ruch religijny, w którym chodziłoby tylko o kultywowanie danej wiary czy pracę nad sobą, choć pierwotnie niewątpliwie taki był główny aspekt jego działalności. Sam Kundalini określał swoją doktrynę jako syntezę prakseologii i mistycyzmu. W kwestii przemiany świata zakładał on użycie całkiem realnych, niemistycznych narzędzi. Toteż od kiedy pozyskał grono wiernych uczniów, polem jego działania stały się polityka i biznes. Pragmatycznie dostosowywał się do funkcjonujących tam reguł, formalnych i nieformalnych, bez względu na powiązania ideologiczne. W czasach PRL-u zabiegał zarówno o względy partii, jak i Kościoła, podobnie po 1989 roku jego ludzie nie zważając na polityczne afiliacje, przyjęli nowe reguły działania i pozyskiwania środków. Czasem byli łowcami, a często ofiarami w świecie rządzonego przez te reguły, jednak paniczny lęk przed zdemaskowaniem grupy chronił ich zapewne przed zaangażowaniem się w interesy o czysto kryminalnym charakterze, które mogłyby stać się przedmiotem zainteresowania służb państwowych.

W ideologii grupy dominował zdecydowanie wrogi, a przynajmniej nieufny stosunek do „świata”. Na pytanie, czy Kundalini w ogóle widział w świecie jakichś sojuszników, dawny zaufany uczeń odpowiedział bez wahania:

Nie, absolutnie! Każdy był wrogiem. Każdy był wrogiem. Sojusznikiem może być, ale tylko na zasadzie wykorzystania go i, jak to mówią, wypłucia. Wyciągnięcia czego się tylko da, ale maksymalnego dystansu. Oczywiście można było coś symulować na zasadzie jakiejś przyjaźni czy sympatii, ale w środku pełna nieufność, dlatego że nie ufał nawet sobie, więc dlaczego miałby ufać komukolwiek [X13].

Takie podejście nie było po prostu bezrefleksyjnym odrzuceniem, ale wynikało z konkretnej wizji świata społecznego i działających w nim sił oraz zachodzących pod ich wpływem procesów:

[...] on wiedział jak – według niego – na jakiej zasadzie działa świat, jakie są niebezpieczeństwa, w którą stronę wszystko zmierza. To był '83 rok, przecież nikt nie mówił o globalizacji, a on wiedział. On wtedy wyraźnie mówił o tym, dosłownie prorokował, jak to będzie wyglądało, jak będzie wyglądała globalizacja, czym człowiekowi zagraża, jakie będą tego skutki [X1i].

[...] od początku było tak, że dużo się mówiło, jakby osią całego obrazu świata było to, że właśnie jakby większa część ludzkości jest kontrolowana przez diabła

bezpośrednio, natomiast oazą czy taką enklawą jest tylko Wspólnota. [...] świat jako taki, ludzkość, wszystkie te układy społeczne kontrolują loże masońskie, te loże masońskie są podporządkowane – mówiąc w bardzo dużym skrócie – światowemu rządowi żydowskiemu, natomiast osobą – i to jest ważne – osobą czy istotą kierującą jakby tym światem poprzez ten rząd miał być bezpośrednio szatan. Nie pamiętam już dokładnie jak to było, na pewno na czele tego stał jeden człowiek, ale jakby taki, którego bezpośrednim zwierzchnikiem był diabeł [X28].

Postać Szatana w doktrynie grupy należała do obszaru wiedzy ezoterycznej i według posiadanych przeze mnie świadectw stanowiła „kropkę nad i”, domknięcie wizji świata, którą przekazywano bardziej zaufanym uczniom. Skutkowało to wrażeniem pewnego osaczenia:

Życie jest walką – mówiono nam i trzeba było być gotowym do niej stale. Tym bardziej że byliśmy atakowani ze wszystkich stron. Zarówno w świecie fizycznym, jak i z drugiego wymiaru, astralu. To z tej przestrzeni nastawali na nas Szatan i jego piekielne hordy [X1m].

A jednak, przynajmniej początkowo, to negatywne postrzeganie otoczenia i reguł nim rządzących nie oznaczało wrogiego stosunku do „ogłupionych” – to właśnie o nich toczyła się walka i im chciano pomóc:

Tłumaczono nam, że musimy przejść odpowiednie szkolenie, aby podnieść swoją sprawność. Musimy być sprawni, jeśli mamy dorównać ludziom dążącym do tego, by zapanować nad światem. Ludzie ci manipulują masami w coraz większym stopniu i tworzą nowy typ społeczeństwa. Światem nie rządzą prezydenci. Władza spoczywa w rękach mafii, wywiadów i innych tajnych organizacji, takich jak masoneria. Sponsorowani są oni przez kilku bogatych Żydów pokroju Rothschilda, Rockefellera, Morgana i innych [X24].

Stosunek Kundaliniego do Żydów nie miał charakteru rasistowskiego antysemityzmu. W niektórych wypowiedziach sam podawał się za Żyda, miał wśród Żydów przyjaciół [X15] i generalnie wyrażał się o nich z wielkim szacunkiem: „Opowiadał, że czerpie z nich i uczy się od nich, wykorzystuje kontakty i układy, podpatruje” [X2g]. Wrogość ta była skierowana wobec konkretnych, choć anonimowych Żydów – szczytów światowej finansjery.

Według prezentowanej typologii Wspólnotę Kundaliniego należy zaliczyć do ruchów o charakterze apokaliptycznym i podtypu aktywnego, rewolucyjnego.

W praktyce Kundalini spotykał głównie wrogów innego rodzaju, których działanie można wytłumaczyć ogólną wrogością społeczeństwa do ruchów hagiokratycznych. O najwcześniejszych doświadczeniach Kundaliniego powiadano:

Tylko że nie znosiło go otoczenie. Jeżeli on miał właśnie jakiegoś ucznia, to jego posądzano nawet o homoseksualizm, o pedofilię. To już były stosunki takie typowo mistrz – uczeń [X1i].

Oczywiście uruchomiło to odpowiednie mechanizmy ochronne, przede wszystkim w postaci tzw. symulacji, włącznie z używaniem pseudonimów, przede wszystkim przed rodzicami [X22].

[...] konspiracja była od samego początku, ponieważ wiadomo, że w momencie, kiedy się przejmują pewne osoby, gdzie one zaczynają się zmieniać, zaczynają coś innego mówić, swoim rodzicom, swoim bliskim, zaczynają na tym tle powstawać konflikty, jak w porządnej sekcji, więc zaczęły się pretensje, wiesz, zaczęło się przychodzenie tutaj, obwinianie Kundaliniego o coś tam, ta młodzież, bo to byli młodzi ludzie, zaczęli mówić, że jest taki nauczyciel, który ich tego nauczył, wystarczyła taka jedna czy druga informacja, żeby się Kundalini poczuł niepewnie, więc trzeba się było zakamuflować dosyć mocno, no i to nastąpiło [X13].

Wydaje się, że jest to odwieczny problem hagiokratycznych nauczycieli. Już Platon, który zetknął się z nim zarówno jako uczeń, jak i jako mistrz, pisał:

I gdyby do człowieka tak usposobionego ktoś podszedł z cicha i powiedział mu prawdę, że on rozumu nie ma w głowie, a potrzebuje go i że tego nie osiągnie nikt, kto go sobie ciężką pracą nie wyśłuży. [...] Więc jeżeliby – dodałem – ktoś miał dobrą naturę i rozumne myślenie nie byłoby mu obce, więcby się zorientował jakoś i zawrócił z drogi, i dałby się pociągnąć do filozofii, to jak się nam wydaje: co by zrobili tamci, którzy by uważali, że tracą w nim swoje narzędzie i swego towarzysza? Czy nie zaczęłoby wszystkiego możliwego robić i mówić, zarówno w stosunku do niego samego, aby się być może nie dał nakłonić, jak i w stosunku do tego, który by go nawracał, aby mu się to przypadkiem nie udało, czy nie rozpoczną prywatnych intryg i nie wplączą go w publiczne procesy? (Platon 2003: 198=494E).

f) Poza kategorię „otoczenie”

Pojęcie *otoczenie*, które było dotąd stosowane, jest dość nieprecyzyjne. Jak zauważa Niklas Luhmann, otoczenie systemu jest zawsze bardziej złożone niż sam system (Luhmann 1998: 16). Nie wszystkie elementy tego otoczenia znajdują się w takiej samej relacji do grupy i nie wszystkie relacje są równie istotne.

Korzystne byłoby sięgnięcie do historycznie najwcześniejszego ujęcia tego problemu na gruncie socjologii religii, jakim jest koncepcja Herberta Spencera. W swych *Instytucjach eklezjastycznych* poświęcił on cały rozdział nonkonformizmowi religijnemu i jego relacjom do kościoła panującego. Kościół panujący (*established Church*), zgodnie ze znaczeniem tego terminu, to kościół ustanowiony dzięki państwu, poddający się kontroli państwa, trwający z państwem w swoistym sojuszu, mający także pewien wpływ na państwo. To kościół o ustalonej, dominującej pozycji w sferze religijnej, która to dominacja wynika właśnie ze wsparcia i uznania państwa. W tym kontekście stanowi on dla Spencera nie tylko instytucję religijną, ale element systemu kierowniczego społeczeństwa. Dzięki temu możliwa jest uniwersalizacja tej koncepcji.

Nonkonformizm religijny charakteryzuje się przede wszystkim odrzuceniem rządu kościelnego (*ecclesiastical government*). Oznacza to, z jednej strony, odrzucenie hierokratycznego sposobu sprawowania kierownictwa, a z drugiej – odrzucenie roszczeń zewnętrznej instytucji kościelnej do sprawowania władzy religijnej. Jest więc wyrazem zarówno powrotu do bardziej

restrykcyjnego praktykowania religii (tendencja hagiokratyczna), jak i dążności do wolności religijnej (Spencer 1891: § 642-643).

Druga z tych możliwości pozwala objąć terminem *nonkonformizm* nie tylko sekty, rozumiane jako odłamy religii panującej, ale wszelkie ruchy religijne, nieuznające zwierzchnictwa kościoła panującego. Prowadzi to do zajęcia innej pozycji wobec państwa, które ten kościół wspiera, a ostatecznie do systemu kierowniczego społeczeństwa. Na system ten składają się, według Spencera, instytucje społeczne, takie jak system polityczny („państwo”), instytucje eklezjastyczne oraz instytucje obrzędowe. Instytucje obrzędowe mają formę rozproszoną (*widely-diffused*), niezinstytucjonalizowaną (*pre-established*) (Spencer 1883a: § 343: 5; 1890: 11), którą określa on jako wpływ grupy albo opinii publicznej (Spencer 1885c: § 441: 246; 1890a: 25). Spencer włączył instytucje eklezjastyczne do systemu kierowniczego nie tyle jako instytucje religijne, ale jako instytucje krzewiące i strzegące moralności. Instytucje systemu kierowniczego opierają się zatem na „obiektywnych systemach kulturowych” (Znaniiecki), takich jak prawo, moralność czy obyczajność. Są to więc systemy normatywne społeczeństwa. Warto zauważyć, że poszczególne instytucje społeczne nie ograniczają się do danych systemów normatywnych. Państwo może ustanawiać ustawy promujące normy moralne, a nie tylko strzegące prawa, a kościoły mogą zostać zastąpione w regulowaniu zachowań moralnych przez np. opinię publiczną.

Na określenie różnych wymiarów systemu kierowniczego w pracy pt. *O podziale pracy społecznej* Émile Durkheim używa terminu *zbiorowe* lub *wspólne sumienie* (Durkheim 1999: 104-105, 288-289). Obejmuje więc nie tylko pewne treści wiedzy wspólne wszystkim (jak wtedy, gdy francuskie *conscious*, odpowiednik łacińskiego *constientia*, jest tłumaczone jako świadomość), ale także, a nawet (w tej pracy Durkheima) przede wszystkim, wspólne emocje wartościujące. Tak rozumiany system kierowniczy bliski jest składnikom Hegłowskiego ducha obiektywnego: prawu, moralności i obyczajności. Prawo to normy zewnętrzne względem jednostki, moralność to normy wprowadzone uwewnętrznione – zakładają pewną wiedzę o tym, co dobre, a co złe – ale ich przestrzeganie zależy od dobrej bądź złej woli jednostek. Obyczajnością natomiast Hegel nazywa te normy, które tak dalece się uwewnętrznili, że stały się drugą naturą jednostki, a ponadto stanowią element życia społecznego. Na obyczajność składają się bowiem także stosunki między ludźmi oraz instytucje, takie jak rodzina, społeczeństwo obywatelskie i państwo (Hegel 1969; 1990: 498-556).

W danym społeczeństwie może istnieć wiele organizacji religijnych pozostających w zgodzie z jego systemami normatywnymi, a także z instytucjami społecznymi stojącymi na ich straży. Kościoła nie można wówczas określać mianem panującego. Kościół panujący to bowiem jedyny kościół w danym społeczeństwie, kościół posiadający monopol na dobre relacje z innymi systemami społeczeństwa, współokreślający „zbiorowe sumienie” społeczeństwa.

Doprecyzowując pojęcie religijnego nonkonformizmu w oparciu o kategorię systemów normatywnych, można przyjąć, że obejmuje ono organizacje religijne, które:

a) nie pozwalają państwu ingerować w swoje sprawy, odmawiając podporządkowania się prawu (dotyczy to np. płacenia podatków, służby wojskowej, poddania się obowiązkowej edukacji czy szczepieniom), a w skrajnych przypadkach łamiąc prawo (np. przez fałszowanie dokumentów, uprowadzanie nieletnich, handel narkotykami lub bronią, stręczycielstwo, namawianie do popełnienia samobójstwa, rytualne zabójstwa). Można je podzielić na:

- grupy zbrodnicze – nakłaniające do najcięższych zbrodni (np. islamskie grupy terrorystyczne, japońska sekta religijna Najwyższa Prawda czy grupy satanistyczne składające krwawe ofiary),

- grupy przestępcze – nakłaniające do naruszenia prawa, np. własności, fałszowania dokumentów,

- grupy bezprawne – uchylające się od nakazów pozytywnych prawa, choć niełamie z premedytacją norm negatywnych – zakazów.

b) nie respektują powszechnie uznanych (o ile można takie wyróżnić) w danym społeczeństwie zasad moralnych, np. wierności w małżeństwie, mówienia prawdy, dotrzymywanie danego słowa.

c) mają odmienne obyczaje, np. kojarzenie małżeństw przez przywódcę, noszą odmienne stroje, przestrzegają innych reguł odżywiania, prowadzą inny tryb życia, uznają np. wspólną własność.

d) odrzucają normy religijne, dystansując się od kościoła panującego, zwłaszcza gdy w społeczeństwie o niskim poziomie dyferencjacji potrzeby religijne ludności skupiają się na jednej organizacji (kościół panującym), która staje się częścią systemu kierowniczego.

Warto zauważyć, że nonkonformiści religijni nie są jedynymi, którzy utrzymują wysoki poziom napięcia z systemem kierowniczym i normatywnym: mafia odrzuca system regulujący-polityczny, podważając jego monopol do stosowania przemocy, domy publiczne wykraczają poza uznawaną moralność, a stowarzyszenia nudystów przeciw obyczajom. Co dodatkowo komplikuje sprawę, pewne organizacje przestępcze świadomie przyjmują pozorną formę organizacyjną ruchu religijnego (np. w celu uniknięcia płacenia podatków).

Jednakże liczne są też przypadki, gdy poszczególni członkowie danej organizacji religijnej wykraczają przeciw prawu czy moralności, a często winą za to obarczana jest cała organizacja. Porównaniu powinny zatem podlegać konkurencyjne systemy normatywne – społeczeństwa i organizacji religijnej – a nie zachowania indywidualnych członków.

Eileen Barker uważa, że tylko niektóre ruchy religijne można słusznie obarczyć odpowiedzialnością za takie przestępstwa, jak oszustwa, perwersje seksualne, handel narkotykami, przemyt broni, intrygi polityczne, molestowanie

seksualne nieletnich, nakłanianie do samobójstw oraz morderstw. Podkreśla ona, że „znacznie przesadzone są jednak opinie o tym, jakoby członkowie NRR [Nowych Ruchów Religijnych] częściej od innych angażowali się w działania o niemoralnym lub przestępczym charakterze. Przy okazji umyka naszej uwadze, jak wielu z nich stara się wieść życie bardziej moralne i uduchowione niż to, z jakim mamy do czynienia na co dzień w przeciętnym współczesnym społeczeństwie” (Barker 1997: 53).

We Wspólnocie Kundaliniego istniały w gruncie rzeczy dwa kodeksy normatywne czy też kodeks normatywny i hagiokratycznie dopuszczone wyjątki. Zasady obowiązujące ogół członków, nieuprzywilejowanych hagiokratycznie, były raczej bardziej restrykcyjne niż w reszcie społeczeństwa. Były to trzy reguły: nie niszcz siebie, nie niszcz innych, nie daj siebie niszczyć, chroniąc wartość życia i zdrowia w stopniu wykraczającym poza obowiązujący w społeczeństwie, w których dopuszcza się np. alkoholizowanie się czy nikotynizowanie [X1i]. Stosunek do wartości materialnych, inspirowany zasadą uniwersalnej równowagi energii Bô Yin Râ, zakładał ekstremalną uczciwość: gdy ktoś zapomniał biletu komunikacji miejskiej, następnym razem powinien odbić dwa, by przywrócić równowagę [X24, X28]. Skrajna wrażliwość, jeśli chodzi o relacje między płciami, interpretowane w kategoriach „energii” i „troski”, rozciągnięta również na relacje z dziećmi, w praktyce również nie należała do najbardziej liberalnych z dopuszczanych w społeczeństwie.

Nie należy jednak zapominać o osobach hagiokratycznie uprzywilejowanych, które rościły sobie prawo do działania w imię „wyższych konieczności” i nakazywania tego podwładnym, oraz nie uznawały konwencjonalnych reguł.

Trudność jednoznacznej oceny wynika prawdopodobnie właśnie z trwania w hagiokratycznym stadium. Hagiokracja obowiązuje jako zasada również w kontaktach z innymi instytucjami społecznymi, gdzie wszelkie pozareligijne względy schodzą na dalszy plan. Negatywny bądź obojętny stosunek do świata bierze się z prymatu bezpośrednio religijnych celów. Jednak tendencje hierokratyczne (dopóki się jeszcze liczyły) w grupie mogły czerpać siłę właśnie z presji społecznej.

g) Wpływ stosunku otoczenia na stosunek do otoczenia

Jedną z najistotniejszych okoliczności mających wpływ na organizację religijną jest pozostawanie w konflikcie z systemami kierowniczymi społeczeństwa. Kategoria „napięcia” między organizacją a otoczeniem socjokulturowym ukrywa dwustronność tej zależności. Konflikt może wynikać nie tylko z wyrażonego w doktrynie stosunku organizacji religijnej do „świata”, przejawiającego się w odrzuceniu poszczególnych norm, ale i z charakteru społeczeństwa oraz jego stosunku do nowych religii.

Ze uwagi na to kryterium organizacje religijne sytuują się między dwiema skrajnymi formami: z jednej strony panującą organizacją religijną, stanowiącą element systemu kierowniczego społeczeństwa i będącą w jawnym sojuszu z innymi instytucjami kierowniczymi, zwłaszcza z systemem politycznym, z drugiej strony natomiast – prześladowaną lub dyskryminowaną organizacją religijną. Typem pośrednim, choć jakościowo różnym, jest tolerowana organizacja religijna. Oczywiście, stosunek instytucji kierowniczych (państwa, opinii publicznej) do grupy podlega zmianom zarówno w zależności od czasu, jak i od miejsca. Pewne społeczeństwa są bardziej, inne mniej tolerancyjne, w związku z czym grupa w jednym kontekście tolerowana w drugim będzie prześladowana, a w trzecim panująca (por. sytuacja katolików w Irlandii, Wielkiej Brytanii i Chinach czy Korei Północnej lub sytuacja Kościoła Scjentologicznego w USA i w Niemczech). Pośrednim typem byłyby ujarzmione wspólnoty religijne (np. zakony), które choć cechują się negatywnym stosunkiem do niektórych instytucji kierowniczych, to uznają zwierzchnictwo kościoła panującego, co chroni je przed ostrymi atakami ze strony państwa.

Warto zwrócić uwagę, że choć wiele zarzutów stawianych „sektom” z pewnością znajduje oparcie w rzeczywistości, to też wiele z takich zachowań zyskuje wyjaśnienie, gdy zbadamy konsekwencje dla grupy religijnej odrzucenia jej przez instytucje kierownicze społeczeństwa.

Na wiele ciekawych konsekwencji zwrócili uwagę Rodney Stark i William S. Bainbridge.

1. Organizacja odrzucana przez instytucje kierownicze, które „szkalują” ją i „obarczają wieloma nieuzasadnionymi kosztami”, mogą prowadzić do silnie negatywnej oceny systemu, „wyrażającej się w postaci zapiekłej nienawiści” (Stark, Bainbridge 2000: 175). W sytuacji wrogości i napięcia wszelkie kontakty będą wiązały się z ponoszeniem przez obie strony kosztów, przy czym koszty prześladowanej organizacji będą większe niż koszty prześladowców (ibidem), którzy utożsamiają się ze stanowiskiem systemu kierowniczego, a więc dysponują dodatkowym argumentem w postaci „rozsądku większości”. Nie trzeba odwoływać się do używanych przez autorów kategorii nagród – kompensatorów, aby wyjaśnić wzajemne odrzucenie. Zrozumiałe jest bowiem atakowanie i odrzucanie przez system regulacyjny organizacji, które odrzucają jego regulację, a tym samym podważają wagę i zasadność systemu. Organizacja religijna uznająca tylko wewnętrzną regulację religijną, niemająca pierwotnie wrogiego stosunku do otoczenia (jeśli jej cele są czysto religijne, otoczenie może być jej po prostu obojętne), gdy napotyka nieuzasadnione restrykcje ze strony systemu kierowniczego, zaczyna rozwijać wobec niego wrogi stosunek.

2. Wzrost napięcia w relacjach między grupą religijną a „otaczającym ją środowiskiem” prowadzi do wzrostu liczby i przewidywanej wartości „kompensatorów oferowanych przez nią w miejsce trudno dostępnych nagród”

(ibidem: 178). Oznacza to, że rosnący konflikt z instytucjami kierowniczymi wzmagą ukierunkowanie organizacji na sferę nadprzyrodzoną, skoro „ten świat” okazuje się obcy.

3. Ważną konsekwencją wysoce represyjnego środowiska jest ograniczenie kręgu osób gotowych przystąpić do organizacji religijnej (ibidem: 294). Może to powodować istotne trudności w rozwoju, gdyż utrwala charakter grupy, uniemożliwia bowiem napływ nowych osób, które wywołałyby zasadniczą zmianę zarówno wewnątrz grupy, jak i w jej stosunku do środowiska społecznego.

4. W zależności od wewnętrznej struktury grupy, od istnienia nierówności w dostępie do władzy, silne napięcie w relacjach z otoczeniem może:

- doprowadzić do rozłamu w ramach grupy (gdy zróżnicowanie jest duże),
- zmniejszyć napięcie ze strony grupy (o umiarkowanym zróżnicowaniu),
- nie zmniejszyć napięcia (w grupie najmniej zróżnicowanej) (ibidem: 295).

Najbardziej prawdopodobny jest ostatni ze scenariuszy: grupa religijna znajdująca się w stanie wysokiego napięcia z otoczeniem prawdopodobnie nie będzie w stanie tego napięcia zmniejszyć (ibidem: 296).

5. Utrzymywanie się wysokiego napięcia w prosty sposób prowadzi do izolacji: „jeżeli jednak kult lub sekta chce się oprzeć silnej presji zewnętrznej, najczęściej przyjmuje strategię polegającą na unikaniu sytuacji, które dawałyby pretekst do stosowania sankcji” (ibidem: 304).

6. Strategią takich grup jest próba stworzenia społeczeństwa alternatywnego w sąsiedztwie społeczeństwa tradycyjnego, przy zachowaniu izolacji. Wiele ruchów religijnych obrało tę drogę, emigrując z Europy do USA, gdzie początkowo mogły liczyć na znaczną swobodę, z racji wielkich wolnych przestrzeni. Współcześnie podobną drogę wybrała sekta Jima Johnsa, która wobec prześladowań zdecydowała się na emigrację i założenie kolonii w gujańskiej dżungli.

7. Inną strategią jest konspiracja, zatajanie przez członków swojego członkostwa. Strategia ta, obrana np. przez chrześcijaństwo w początkowym okresie rozwoju, pozwala utrzymywać kontakty z otoczeniem, a tym samym daje możliwość rekrutacji nowych członków. Takie grupy mogą tworzyć „organizacje fasadowe”, które nie budząc większych emocji społecznych, rekrutują często nieświadomych neofitów (ibidem: 304-305).

Jeden z podstawowych zarzutów kierowanych przeciw nowym religiom – o ukrywanie swoich prawdziwych celów (ezoteryzm) – stanowi zatem strategię, do przyjęcia której zmuszają je oskarżyciele, strategię, która umożliwia im rozwój i uniknięcie izolacji. Izolacja jest bowiem często zjawiskiem nieodwracalnym: „grupa uznana za »dziwaczną« i odcięta od kontaktów z otoczeniem rzadko odzyskuje społeczny szacunek” (ibidem: 308).

Izolacja może przyjmować różne formy, które trafnie wyróżnił Znaniecki, pisząc o antagonizmie obronnym. Większość z nich pojawiła się we Wspólnocie Kundaliniego:

- izolacja przez tajemnicę (por. Znaniecki 1990: 340) – mniej więcej od 1989 roku grupa Kundaliniego działała w konspiracji, pod szyldami innych organizacji. Ta strategia „symulacji” chroniła grupę przed opinią publiczną. Dotyczyło to również osobistych relacji między członkami grupy a ich bezpośrednim otoczeniem społecznym (w zakładzie pracy czy w rodzinie). Jedyne dopuszczalne relacje społeczne miały charakter czysto interesowny („stowarzyszeniowy”), nawet jeśli druga strona nie zdawała sobie z tego w pełni sprawy;

- izolacja w przestrzeni (ibidem: 336-340) – gdy była taka możliwość, podgrupy Wspólnoty mieszkaly razem, w formie komuny, natomiast bardzo rzadko, na zasadzie czasowego wyjątku, członkowie Wspólnoty mieszkali z ludźmi „umownymi”, np. rodzicami;

- odosobnienie duchowe – gdy „grupa nie chce znać nic z tego, co należy do treści społecznej obcej grupy i w ogóle życia jej członków, a nie mogąc całkowicie uniknąć styczności narzucających jej uwadze niektóre przynajmniej cudze układy, broni się potępieniem tych układów, usuwaniem ich poza dziedzinę własnego życia jako negatywnych” (ibidem: 349). Negatywne, również w sensie metafizycznym, wartościowanie „umownych”, a nawet całej kultury współczesnej (jako wytworu „cynicznej manipulacji”), nie było odrzuceniem totalnym, ale o akceptacji danej treści kulturowej każdorazowo decydował mistrz, przy czym racjonalne umotywowanie takiej, a nie innej decyzji we Wspólnocie Kundaliniego nie zawsze było znane;

- izolacja demograficzna – od połowy lat 90. grupa, zaprzestając rekrutacji nowych członków, odcięła się od wpływów społecznych w ich najbardziej konkretnej i niemożliwej do zignorowania formie – żywych ludzi będących ich nosicielami. Izolacja umożliwiła także nieskrępowaną dominację tendencji hagiokratycznych i eliminację hierokratycznych.

Wspólnota Kundaliniego dostarcza zatem przykładów potwierdzających wiele opisanych przez Starka i Bainbridge’a (2000: 308) mechanizmów adaptacji do wrogiego otoczenia. Grupa zastosowała wielowymiarową izolację. Potwierdza też tezę autorów, że izolacja jest zasadniczo zjawiskiem nieodwracalnym.

h) Relacja z otoczeniem

Stosunek grupy religijnej do „świata” i stosunek „świata” do grupy są ze sobą sprzężone. Trudno spodziewać się po liderach instytucji kierowniczych społeczeństwa sympatii do ruchów, które kwestionują ich praworządne panowanie i odrzucają powszechnie uznawane systemy normatywne. I odwrotnie: grupa będąca przedmiotem nieuzasadnionych ataków często pogłębia swą duchową izolację względem społecznych norm.

A jednak relacja z otoczeniem nie sprowadza się do deklaracji, urzeczywistnia się w konkretnych działaniach antagonistycznych – obronnych bądź zaczepnych. Działania te wpływają na strukturę grupy i charakter jej członków. Mechanizm ten doskonale opisuje teoria typów społecznych Herberta Spencera: wojowniczego i ugodowego (por. Kaczmarek 2007).

W przypadku Wspólnoty Kundaliniego istnieje ścisły związek antagonistycznego nastawienia do otoczenia społecznego (jest to przede wszystkim uprzedzający antagonizm obronny w postaci izolacji) z typem organizacji religijnej. Można w nim odnaleźć większość cech charakterystycznych dla organizacji wojowniczej (ibidem):

- cała działalność jest podporządkowana walce z ideologicznie zdefiniowanym wrogiem (antysystem, cyniczni manipulatorzy) oraz walce o wpływy w otaczających instytucjach społecznych,
- zdarzały się sytuacje bezpośredniego zwalczania konkurencji, sabotowania spotkań innych grup religijnych,
- interesy członków schodzą na dalszy plan, a ich własność, czas i siły stają się własnością Wspólnoty,
- z wyjątkiem przystąpienia do grupy większość działań członków opiera się na przymusowej kooperacji,
- sprawowana jest ścisła kontrola nad członkami, zarówno negatywna (zakazy), jak i pozytywna (nakazy), przejawia się ona m.in. w dążności do zmonopolizowania wpływu duchowego, dominacji inicjatywy odgórnej i ujarzmienia wszelkich działań oddolnych,
- pojawia się tendencja do uniformizacji zachowań (np. reżimy żywieniowe), a nawet – w zakresie ograniczonym przez konieczność „symulacji” – stroju,
- strukturę organizacji cechuje hierarchiczność i wysoki stopień centralizacji, przy ostrym podziale ról (uczeń / mistrz), władza jest sprawowana w sposób autokratyczny, a nawet arbitralny.

Wiele z tych cech nie było spowodowanych atakami instytucji społecznych – te zdarzały się względnie rzadko – i za wyjątkiem ostatniego nie zagrażały realnie funkcjonowaniu Wspólnoty. Wynikały one raczej z ideologicznego nastawienia do „świata”, które ukształtowało się na długo, zanim „świat” dowiedział się o istnieniu grupy.

9. Charyzmatyczne źródła upadku

Wspólnota, jak wynika z rysunków (ss. 115-117), od około 1995 roku zaczęła tracić członków, a jednocześnie ograniczyła przyjmowanie nowych. Jakie były źródła tego kryzysu, który ostatecznie doprowadził do upadku Wspólnoty?

Po pierwsze, nastąpił kryzys charyzmatycznej legitymizacji panowania. Warto się zastanowić nad mechanizmem działania charyzmy, gdyż większość

charyzmatycznych przywódców poniosła w dalszej perspektywie klęskę. Według Hegla, los takich postaci nie był szczęśliwy.

Nie osiągnęli spokoju i zadowolenia, całe ich życie było pracą i męką, cała ich istota jedną namiętnością. Kiedy cel został osiągnięty, odpadają niby próżna łupina od jądra owocu. Umierają młodo, jak Aleksander, giną zamordowani, jak Cezar, zsyłani są na św. Helenę, jak Napoleon (Hegel 1958: 47).

Do listy tej można dodać tych, którym się nie powiodło – najjaskrawszym przykładem jest niewątpliwie Hitler.

Max Weber zwracał uwagę na „niestabilność charyzmatycznego autorytetu” i co z tym się wiąże – możliwość utraty charyzmy (Weber 2002: 820), jej spowszednienia. Źródłem tego procesu doszukuje się przede wszystkim w relacjach między charyzmatycznym panowaniem a „interesami życia codziennego” (ibidem: 825), z których za najważniejszy uznawał interes ekonomiczny. Gdy charyzmatyczny przywódca i jego uczniowie próbują zmienić charyzmę „w trwałe posiadanie” i „żyć z ruchu charyzmatycznego” (826) oraz dążą do „indywidualnej własności” (ibidem: 825), wtedy charyzma zanika:

[...] forma istnienia charyzmy zostaje wydana wymogom życia codziennego oraz panującym w nim siłom, przede wszystkim interesom ekonomicznym (ibidem: 826).

Symptomem kresu charyzmy jest „pozbawione ograniczeń dopuszczenie do zakładania rodzin i działalności zarobkowej” (ibidem: 825), gdyż tylko gospodarka komunistyczna jest w stanie utrzymać jej czystość:

Na tej drodze od burzliwego emocjonalnego, obcego gospodarowaniu życia do powolnej śmierci przez uduszenie pod naporem materialnych interesów znajduje się jednak każda charyzma w każdej godzinie swego istnienia i z każdą godziną w coraz większej mierze (ibidem).

Niektórzy apostości przeżywali kryzys autorytetu własnego mistrza często dlatego, że był on im narzucony. W tym przypadku trudno jednak mówić o kryzysie charyzmy, gdyż to charyzmatyczna władza im tego przełożonego (który sam charyzmy osobistej nie posiadał) narzucała.

W zasadzie wszystkie wymienione dotąd motywy apostazji dotyczą tego, co Max Scheler nazywa czynnikami realnymi albo bazą, a nie idealnymi, tj. nadbudową (Scheler 1990: 7-8). Głównym prawem Schelerowskiej socjologii wiedzy jest „prawo bezsilnego ducha”, które zakłada, że to czynniki realne mają moc urzeczywistniania, podczas gdy idealne – tylko determinowania (ibidem: 10). Wynika z tego, że „dopiero tam, gdzie »idee« jakiegokolwiek rodzaju *jednoczą się* z interesami, popędami, [...] czy »tendencjami«, uzyskują one *pośrednio* siłę i możliwość oddziaływania” (ibidem: 11).

W odniesieniu do Wspólnoty Kundaliniego wypływa z tego wniosek przeciwny do tego, który można by wysnuć pod wpływem Webera: kryzys tej wspólnoty wynikał nie z tego, że charyzma za bardzo uległa interesom życia codziennego,

ale z tego, że za mało je uwzględniła, że stała się „czystsza” (w sensie Schelerowskim: wolną od powiązań interesownych) charyzmą i przez to utraciła swą siłę realną. We wcześniejszych fazach nacisk na zdrowie, prawidłowe relacje seksualne i potrzeby materialne uczniów – co dość zgodnie potwierdzają byli członkowie grupy – był uwzględniany w znacznym stopniu, stanowił przedmiot troski przełożonych. Dopiero później zaczął być poświęcany na rzecz „idei”.

Można zatem powiedzieć, że w przypadku grupy Kundaliniego doszło do zahamowania „naturalnej” (co innymi słowami przyznaje Weber) tendencji do przekształcenia charyzmy w kierunku jej ucodziennienia, a być może nawet do wyostrenia tendencji przeciwnej. Dialektyczny proces rozwoju wyrastający z napięcia charyzmy i interesów, proroka i kapłana, stronnictw liberalnych i dogmatycznych, stanowiąca jeden z najbardziej powszechnych czynników rozwoju każdej religii (konflikt między rygorystycznym Jakubem a liberalnym Pawłem na tzw. Soborze Jerozolimskim, między Mahakaśjapą reprezentującym rygorystyczną interpretację dyscypliny a Anandą na Pierwszym Soborze Buddyjskim), tu zostały przerwane.

Aby poznać przyczyny „odrealnienia” charyzmy, warto przyjrzeć się przemianom, jakie zachodziły w Kundalinim w okresie poprzedzającym kryzys i jakie nasilały się w jego trakcie. Uczniowie, z którymi rozmawiałem, odnotowali cztery fakty:

1. Kundalini – jako osoba, która sposobem bycia nadmiernie zwracała uwagę na siebie i grupę – wycofał się z otwartej działalności publicznej, ustępując miejsca swym uczniom, jednak pozostał ich nauczycielem i przewodnikiem oraz podejmował wszelkie kluczowe decyzje [X21, X22].

2. Kundalini zaczął podupadać na zdrowiu, odezwały się dawne schorzenia i pojawiły nowe [X51, X22].

3. Zmienił się jego stosunek do dóbr materialnych. W pierwszym okresie działalności traktował je oszczędnie, później zaczął wydawać pieniądze, również na siebie, swoje potrzeby i swój osobliwy mesjański luksus. Powiększył bibliotekę do 12 tys. tomów, wynajął dom, w którym mógł je umieścić na regałach, „żądał coraz lepszych potraw, kazał sobie zbudować klatkę, w której trzymał egzotyczne ptaki, gwarki indyjskie, z którymi rozmawiał [...], zaczął mówić: »Mnie się też coś należy« [...]. I wpadł w pułapkę, dlatego że coraz więcej chciał dla siebie. [...] Jak gdyby w tej ostatniej fazie, jak gdyby deserowej, życia próbował nasycić się tym, co osiągnął, czy co zbudował” [X15].

4. Zmienił się jego stosunek do ludzi: miał dla nich coraz mniej czasu, coraz więcej spędzał go wśród książek: „on dokładnie zaczął działać tylko w jakimś takim swoim... tylko dla siebie, w ogóle przestał się interesować ludźmi, dlatego ludzie zaczęli odchodzić” [X12].

Używając języka Mariana Mazura, można powiedzieć, że z osoby o nadmiarze energii fizycznej, o egzodynamicznej strukturze charakteru stawał się coraz

bardziej endostatykiem, a w końcu endodynamikiem, kompensującym sobie niedobór mocy w postaci energii socjologicznej (Mazur 1976). Wiązało się to jednak paradoksalnie z coraz większą izolacją od ludzi i otoczenia społecznego.

O ile w pierwszej fazie działalności niezłomna pewność siebie Kundaliniego i wiara we własne pośannictwo z powodu jego bezpośredniego zaangażowania musiały być stale konfrontowane z empiryczną rzeczywistością społeczną, o tyle od czasu, gdy oddzielił go od niej krąg uczniów, którzy również na różnych poziomach stosowali izolację obronną, jego intelektualna i społeczna twórczość miała coraz mniej punktów stykowych z empirią. Nie dziwi zatem opinia byłego ucznia: „i jakby zaczynał odjeżdżać troszkę, troszeczkę stawać się schizofreniczny i żyć w świecie coraz większych... on stawał się dziwadłem” [X15]. Wiązała się z tym nieufność do innych ludzi (o wiele bardziej niedoskonałych niż on sam), która czyniła go człowiekiem, jak sam podkreślał, niezmiernie samotnym [X13]). Skutkiem tego było stopniowe uniezależnianie się jego najważniejszych uczniów (bez zrywania kontaktu), prowadzących bardziej konkretną działalność.

ZAKOŃCZENIE

Wyjaśniając niektóre zjawiska związane z powstaniem, funkcjonowaniem i upadkiem Wspólnoty Kundaliniego, poruszyłem także kilka kwestii teoretycznych o bardziej ogólnym znaczeniu.

Zgodnie z koncepcją Maxa Schelera, aby ruch religijny mógł zaistnieć, muszą zostać spełnione dwa warunki (czynniki realizacji): pozytywny i negatywny. Pozytywny czynnik realizacji to „swobodny czyn i wolna wola »nielicznych« osób, przede wszystkim wodzów, wzorów osobowych, pionierów, którzy na mocy znanych praw zarażania, świadomego i mimowolnego naśladowania (kopiowania), naśladowani są przez »masę«, przez większość” (Scheler 1990: 11). Do opisu takich postaci stosuje się często pojęcie charyzmy, dlatego konieczna była rekonstrukcja jego oryginalnego znaczenia w pismach jego twórcy, Maxa Webera. Okazało się, że potoczne rozumienie tego terminu zasadniczo różni się od zaproponowanego przez Webera, ujawniając przy tym słabość klasycznej koncepcji. Charyzma legitymizuje panowanie przywódcy, ale nie wyjaśnia, jak doszło do zawiązania relacji, sama bowiem domaga się uwiarygodnienia. Odpowiedź na pytanie: co sprawia, że ludzie podążają za „mesjaszem”, zawiera lista najistotniejszych cech osobowości charyzmatycznej, jakimi są: płynąca z nadprzyrodzonego (uchodzącego za takie, a przynajmniej niezwykle) doświadczenia wiara w samego siebie, siła woli, pozytywna treść (zaczepnięta z objawienia lub z tradycji) oraz negatywny punkt odniesienia porządkujący aktywność. Towarzyszą temu całkiem przyrodzone kompetencje, które uwiarygodniają postać i odróżniają jej „nadprzyrodzone” doświadczenie od potocznie rozumianych zaburzeń psychicznych. Elementy te można również dostrzec w przypadku innych charyzmatycznych liderów ruchów religijnych (zwłaszcza założycieli nowych religii czy inicjatorów schizm) oraz u innych autorytetów charyzmatycznych.

Oprócz pozytywnego czynnika konieczne jest wystąpienie negatywnych czynników realizacji, jakimi są „popędowo uwarunkowane stosunki życiowe”. Aby idea mogła zaistnieć w świecie społecznym, muszą powstać pewne uwarunkowania w sferze gospodarczej, demograficznej i politycznej. Skala tych uwarunkowań określa również skalę popularności, na jaką nowy ruch może liczyć. Wspólnota Kundaliniego nigdy nie spotkała się z masowym odzewem,

zatem warunkiem jej zaistnienia były raczej anomalie w sferze społecznej niż ich powszechny stan. Pod tym względem nie różni się ona od innych ruchów mniejszościowych. Aby uchwycić te anomalie, przyjrzałem się procesowi rekrutacji do Wspólnoty, poczynając od warunków wstępnych aż po proces formacji. Na gruncie koncepcji Schelera zaproponowałem syntezę najważniejszych współczesnych teorii opisujących proces indywidualnej konwersji. Warunkiem wstępnym rekrutacji jest zerwanie bądź znaczne osłabienie więzi społecznych na poziomie realnym (ekonomicznym, rodzinnym i politycznym), a także idealnym (nieadekwatność potrzeb duchowych do „ortodoksyjnych” sposobów ich zaspokajania). W przypadku grup mniejszościowych istotna jest też relatywna przewaga motywacji idealnych nad realnymi. Sprawia ona, że dany osobnik wchodzi w fazę „poszukiwania”, w trakcie którego rozwija świadomość własnych potrzeb religijnych, a jednocześnie zdobywa wiedzę na temat dostępnych w otoczeniu społecznym alternatywnych sposobów ich zaspokajania. Ostatecznie przez różne kanały nawiązuje kontakt z organizacją, która daje nadzieję na zaspokojenie jego potrzeb religijnych, w wyniku czego następuje faza wzajemnego testowania grupy i adepta. W zależności od jej rezultatu albo adept kontynuuje swoje poszukiwania, albo dołącza do grupy, poddając się formacji i umiejscowieniu w jej strukturze.

Przyjrzałem się również z różnych stron Wspólnocie. Analiza ta wymagała wyjścia poza obiegową systematykę dzielącą organizacje religijne na kościoły i sekty oraz proponowania bardziej zróżnicowanych kategorii pomiaru poszczególnych wymiarów organizacji (struktury, liczebności, charakteru). Charakter organizacji kształtuje się zarówno pod wpływem przyjętej ideologii, jak i w konkretnych relacjach z „otoczeniem społecznym”. Starałem się wyjść poza koncepcje ograniczające się do stwierdzenia występowania napięcia i poszukać przyczyn jego powstania oraz konsekwencji i tendencji nasilających. Przekształcając Weberowskie rozróżnienie charyzmy urzędowej i osobowej, wyróżniłem dwie zasadnicze tendencje: hierokratyczną i hagiokratyczną, z których pierwsza czerpie swą siłę z uwarunkowań realnych, druga – głównie z idealnych. To rywalizacja między nimi nadaje zasadniczy charakter powstającej religii i jej relacjom z otoczeniem.

Aby zbadać oddziaływanie obu tendencji w przypadku Wspólnoty Kundaliniego, poddałem analizie sposoby, za pomocą których Wspólnota rozwiązywała podstawowe problemy zaliczane przez Schelera do realnych: ekonomiczne, związane ze sferą relacji seksualnych oraz sprawowaniem władzy. Stwierdziłem marginalizowanie i eliminowanie tendencji hierokratycznej, co spowodowało ostatecznie, że zaczęła ona tracić oparcie nawet w tych negatywnych czynnikach realizacji (o charakterze anomalii), które dotąd utrzymywały członków w jej ramach. Przyniosło to znaczny spadek liczebności grupy

i ograniczenie jej składu do osób najbardziej ideologicznie zaangażowanych, a w przypadku pozostałych – rozluźnienie relacji z grupą.

Ludzie kierujący się religijnie warunkowanym osądem zwykli obdarzać większą sympatią reprezentantów charyzmy (hagiokracji) niż urzędu (hierokracji), natchnionych proroków czy kaznodziejów niż „skostniałe instytucje”. Powyższe studium pokazało, że nieskrępowana czynnikami realnymi władza hagiokratów, choć z pewnością kierowana najczystszyimi ideałami, łatwo może przekształcić się w rządy fanatyków poświęcających dla swej idei konkretnych ludzi. Paradoksalnie, może to właśnie czynniki, które zwykle kojarzy się z nadużyciami w nowych religiach: pieniądze, seks i władza, mogą okazać się nosicielami rozsądku, ludzkich wartości czy społecznego ładu.

ANEKSY

Aneks I

Wypowiedź Kundaliniego na panelu organizacji ekologicznych (na podstawie nagrania zamieszczonego na stronie www.sekty.org)

Przed wielu laty, jako kaleka, obserwowałem ludzi, którzy mieli życie, mieli zdrowie i je codziennie marnowali. Ja go nigdy nie miałem, bo we wczesnym dzieciństwie straciłem zdrowie i sprawność fizyczną, i myślę, że psychologia tworząc prawo rekompensacji, rekompensaty niejako, przysłużyła mi się, ponieważ niejako jak Talleyrand, który też był inwalidą jak ja, który umiał swoje życie rozegrać we własnym interesie, w sposób doskonały, władcy się zmieniali, a on wszystkich przetrzymał, miał większy majątek od Napoleona, aż mu Napoleon zazdrościł, i rekompensację obrócił na własną korzyść, tylko i wyłącznie dla siebie. Miałem jakiś impuls, myślę, żeby tak jak Monte Christo mścił się negatywnie, przyjął model wypłacenia każdemu, dzięki ogromnym zdolnościom, dzięki ogromnym możliwościom, a zwłaszcza dzięki tym świętym sztabom złota znalezionym, jak pamiętacie, ale coś takiego się stało w moim życiu, że postanowiłem się zemścić pozytywnie. To znaczy byłem lekceważony jako inwalida, człowiek, który stwarzał kłopoty otoczeniu, postanowiłem ograniczyć swoje inwalidztwo do zera, to był początek. Po sześciu latach ciężkiej pracy nad sobą, jako inwalida pojechałem na zawody kulturystyczne i zająłem wysokie miejsce. I to było pierwsze przeżycie, że jeżeli człowiek się nie poddaje, to warto grać dalej. No, potem były różne idee, różni ludzie, ale postawy już nie mogłem oddać, ponieważ nie miałbym nic. Nie mając zdrowia, nie mając relacji do życia tak normalnej jak inni ludzie, uważałem, że jest to jedyna rzecz, jaką mam, i tego nikomu nie oddam. I wtedy, gdy ludzie próbowali wygrywać ze mną różne wartości, to ja je poświęcałem, jak już chodziło o mnie, o moje życie, o moją siłę, dokładnie o moją siłę, panowanie nad sobą, siłę władania sobą, walczyłem do końca i nigdy tego nikomu nie oddałem, do dzisiejszego dnia. Przeżywam w tej chwili razem z wami, że opłaciło mi się, ponieważ dzięki takiej postawie, przez ostatnie trzydzieści lat, bo tyle mniej więcej od tej rekonwalescencji minęło, udało mi się tu was

zgrupować. Zapewniam, że nie wszyscy tutaj są na sali, którzy aż tak wysoko cenią życie jak ja i dzięki temu, że wam tę ideę przekazuję, mamy też rzeczników, jak widzieliście wczoraj, dwaj ludzie, dwa modele: jeden ateista, drugi wierzący, ale po swojemu afirmujący życie, więc jest to szansa, podkreślam, dla ludzi obu pokrojów. Jeżeli wybierze się życie jako wartość, to i wierzący, i niewierzący się dogadają. Jesteśmy w sytuacji publicznej, oficjalnej. Jestem najstarszym członkiem wspierającym ZSP, a więc czuję się u siebie, na swojej imprezie, stąd też chciałbym zacytować generała Józefa Baryłę, który cytując mędrców starożytnych, przypomniał coś bardzo ważnego, że wolność od zła mądrości celem. Ja dodam, że mądrością, którą przeżywam, a mam 47 lat, więc już mogłem trochę przeżyć, mądrością jest na pewno to, że „tak” i „nie” i umiejętność w relacji do tych dwóch krótkich słów to sposób na życie. Jeżeli ktoś nas zachęca do niszczenia życia, należy mu powiedzieć „nie”. Jeżeli ktoś niszczy, nie pytając, nasze życie, należy też mu powiedzieć „nie”. Jeżeli ktoś w naszym imieniu myśli i działa w ten sposób, aby osiągnąć swoje cele, a jednocześnie poświęcając wartość naszego życia, też należy mu powiedzieć „nie”. Bez względu na to, jaka to struktura, jaką ma ideologię, jakie nas za te działania mogły spotkać skutki.

Powiem wam o sobie krótko, że uczyłem się trzy razy chodzić: raz jak się urodziłem, drugi raz po wypadku i trzeci raz po drugim wypadku. I mam bardzo silną relację do chodzenia dlatego. Do poruszania się, w ogóle do aktywności. Może to jest właśnie dla psychologów odpowiedź, dlaczego akurat ja, dlaczego mnie udało się zebrać tylu ludzi w jednym miejscu tego kraju. Przypominam, jesteśmy z Kielc, z Zielonej Góry, z Poznania, z Warszawy i jeszcze paru innych...

– I z Łodzi.

– ... tak, i z Łodzi i jeszcze paru innych...

– I z Koszalina.

– ... i z Koszalina, z Kołobrzegu dokładnie. Tak że jesteśmy, że tak powiem, reprezentantami Polski w krzyż. I, nie zastanawiałem się nad tym, czy organizatorzy to przewidzieli, czy nie, zaprezentowaliśmy bardzo silną relację do życia, rzeczywistą relację do życia, do jego praw, których nie tworzyliśmy, o które rozbijają się rakiety z każdym napisem różnym alfabetem podpisywane. Jeżeli rzeczywiście życie będzie dla nas wartością, a dziś przeczytałem przed chwilą, że „Razem”, pismo „Razem”, zorganizowało mafię niepalących. Możemy wszyscy w jednej chwili, jak jeden mąż się przyłączyć, ale jak już będziemy mieli sami coś w ręku, tak od razu to nie ma mowy, żeby nas podporządkowano sobie. Stąd też proponuję, abyśmy się zastanowili, korzystając z tego, że ja mam obowiązek, jak członek ZSP najstarszy w swojej imprezie biorący udział, zostawić ślad po naszym pobycie tutaj. Bo nagrania są dobre, [ale] mogą się zetrzeć, zginać. Proponuję opracowanie dokumentu, apelu, pod którym się podpiszą

ci, którzy zechcą. I taki dokument będzie miał swoich rzeczników, wiadomo, że informacyjnie najzdolniejsi są Małgorzata jako człowiek robiący drugi fakultet, a Wojtek jako doktoryzujący się, no więc mamy, że tak powiem, reprezentację nauki wśród siebie. I mamy na to niewiele czasu, bo o piętnastej musimy opuścić to pomieszczenie, trzeba byłoby, żeby przygotować przynajmniej zarys, zastanowić się troszeczkę nad tym, każdy z was, żeby niejako tu udział [znalazł wyraz] w tym dokumencie. Co żeśmy tu wylali na głowy organizatorów, to już się skończyło, ponieważ uświadamiam wam, że wiemy, że są to ludzie nieszczęśliwi, którzy czegoś chcą, nie potrafią tego zrobić. Za to też im należy się szacunek, ponieważ dali nam szansę niejako, brzydko mówiąc, przejęcia tej sytuacji i tej imprezy, przynajmniej na naszym polu tutaj panelu. Brałem swego czasu udział w panelu bardzo istotnym i bardzo ważnym, którego skutki są dzisiaj nawet dla mnie odczuwalne, ponieważ dzięki tym skutkom w dużej mierze jesteśmy na tej imprezie. Tytuł panelu był „Wartość”. Panel był w trzech aspektach: czy światu potrzebne są nowe wartości, czy Polsce potrzebne są nowe wartości, czy człowiekowi potrzebne są nowe wartości. Ja brałem udział w aspekcie: czy światu potrzebne są nowe wartości. Czułem swoją wartość, to zostało źle przyjęte, ponieważ poczucie wartości wygląda jak brak pokory. Ale nie zalecam nikomu pokory wobec człowieka, który chce zarżnąć albo zamordować w inny sposób mniej odczuwalny, mniej widzialny, mniej dojmujący, oraz bezpośrednio, mniej przenikliwy, tak właśnie jak nikotyna czy alkohol, które powoli rujnują zdrowie. Wiadomo, co robi papieros z organizmem, no ci, co chcą biegać po wieloletnim paleniu, wiedzą, jak trudno się to robi, ci, co chcą zbyt intensywnie myśleć po pół litrze, też mają problemy. A w skutkach zawałone płuca i, jak nauka ostatnio wykazuje, brak dziesięciu procent mózgu, brak dziesięciu procent mózgu. Alkohol wypala mniej więcej jedną dziesiątą mózgu w trakcie intensywnego picia. Jest to część bardzo istotna, są to ośrodki zawiadujące charakterem człowieka. Tak jakby ktoś wymyślił, że charakter, że zdolność do powodowania sobą jest najmniej człowiekowi potrzebny i można przy pomocy alkoholu go w ogóle wyeliminować. Dziwne, że akurat nie niszczą się od alkoholu inne części mózgu, aczkolwiek nie jest to takie i dziwne, ponieważ jako zwierzęta, jako ssaki funkcjonujemy, nie myśląc, możemy tylko jeść i spać. Gorzej, gdy człowiek chce myśleć z przepalonym mózgiem, ma wtedy problemy. Gorzej, gdy chce sobą powodować, jeżeli jest uzależniony. To tak wygląda. Tracimy zdolność panowania nad sobą dzięki używkom i dzięki zmniejszaniu się odporności na używki, niszczeniu naszej bariery immunologicznej stajemy się coraz słabsi i wreszcie rezygnujemy z walki i jesteśmy maksymalnie uzależnieni. I tak nieszczęśliwi, że jeżeli ktoś nam powie, że coś takiego robimy, to jesteśmy wściekli na cały świat i przede wszystkim na tego człowieka, ponieważ jest to nasz model, nasz *modus vivendi*, MODUS VIVENDI! Model – życia. Sposób

życia, przecież to jest dosłownie, według szanowanego przez ludzkość, nie tyle przeze mnie Ericha Fromma – człowiek śmierci, model śmierci. Wielu ludzi mówi, że każdy modus vivendi jest modus vivendi, a to nieprawda, tylko modus vivendi jest modus vivendi. No, na szczęście zabieram głos ostatni, to mi nikt nie powie, że nie mam pokory. Ale nie mam pokory wobec ludzi, którzy niszczą życie i nigdy miał nie będę, nie opłaci się.

Aneks II

Wybrane teksty piosenek

Walczyk ekologiczny

Gdy patrzę na ten świat, widzę zniszczony ład,
Rozlazłą słabość nienawiści, cynizm i złudy blask,
Traktaty rwane wciąż, w człowieku paw i wąż.
I gdy nie możesz tak już żyć, przecinaj śmierci nić.
 Za długo to już trwa, możesz nie dożyć dnia,
 Niszczenie siebie nawet twórcze, kulty i trendy mas.
 Istnienie rzucił precz, wiarę wcisnąłeś w rzecz.
 Gdy człek już charcząc dusi się, zostaje gromkie „Nie!”
Wyrok natury znasz – przedwcześnie oczy zgaś,
Wybieraj w wąskim marginesie, sam żeś do niego wlaź.
Człowiek natury stróż popełnił zdradę już.
Oczyść naturę ludzką swą, ludzie dla ludzi są.
 Nerwicę oceń swą – mowy organów trąd,
 Śmieję się z kompleksów, zahamowań.
 Ha! Ha! Ha! Ha! Ha! Ha!
 Nie bój się cennych rad, zarzućmy nimi świat.
 Usłyszysz trumna grozi Ci, otwórz dla życia drzwi.
Stań przy mnie, rękę daj, opaszmy cały kraj.
Twarz autentyczna i etyczna to wartościowa rzecz,
Walcz o nią znosząc znój, o życie tocząc bój.
Nie ustąp, wytrwaj, nie daj się, żyć obowiązek twój.
 Zdobycwać chciałeś świat, więc nie liczyłeś strat –
 Zatrute jabłko, pusty orzech, szcerniały zboża las.
 Uratuj chleb i sad, zdrowy pomnażaj czas.
 Świat wszak jest twój, więc unieś go natury siłą swą.
Sprawny i prawy bądź, na Ziemi-matce siądz,
Posłuchaj ognia i powietrza, jednym zaprawdę są.
Nie nadużywaj sił, pradziad twój umiar ccił.
Zdrowie to wartość, więc je chroń,
W radości żywej dom.
 Zielone z bielą łącz, nie żałuj myśli, rąk –
 Zieleń to ziemia życia pełna, czystość ma bieli toń.
 Zatrzymać trzeba kicz, to betonowe nic.
 Cywilizacja, w życie graj, odrzuć fałszywy raj.

Buda

Jak szukać siebie, by nie odnaleźć,
Najlepiej szukaj na raty
Pocierp z kimś chwilę, a może dłużej
I wracaj, wracaj do chaty.

Ref.: Oj ludzie, ludzie, cuda w tej budzie,
Worki i kufry złudzeń,
Lecz jeśli mrzonkę mrzonką nazwiecie,
Będzie natychmiast po cudzie.

Czy powspominać stan cierpiącego,
Skazując się na chandrę?
Jest wyjście. Lepiej powróć do niego
I razem śpiewajcie mantrę.

Popatrz mu w oczy, ujrzysz tam siebie,
Dostrzeżesz w nim swe pragnienia.
Nie spiesz się nigdzie, razem wam raźniej,
Więc odłóż już „Do widzenia”.

W pracy nad sobą masz do wyboru
Dwie drogi, jej dwa rodzaje:
Uchwycić rękę widząc tam siebie,
Nie podać, bo nikt nie daje.

Jest prosta droga, przez innych w siebie
Stworzono ją dla wytrwałych.
Patrz poprzez prawo i kanon w niebie:
„Miłość jest stawą dla śmiałych”.

Era Wodnika

Rozpoczyna się świat od zera,
Świat – ojczyzna ludzi czynu.
Otwierają się drzwi do raju,
Aniołowie witają swych synów.

Rozpoczyna się świat od zera,
Zera w świętym miesiącu wieczności.
Czas najwyższy przerwać pęd szalony
Przygotować grunt nowej ludzkości.

Rozpoczyna się świat od zera,
„Gdzie ja jestem” sięga nieskończenie
W rozumieniu konieczności walki,
Granic w sobie i innych pragnieniem.

Rozpoczyna się świat od zera
Otwierając w spirali skończoność.
W punkcie jednym wszystko się zamyka,
Rzeczywistość określa świadomość.
Rozpoczyna się świat od zera,
Z utęsknieniem czekany wiek wieków,
Kosmicznego eposu nadzieja,
Co odradza się w głodnym człowieku.
Rozpoczyna się świat od zera,
Już dla głodnych nie zabraknie chleba,
Wejdą w siebie kochając do syta,
Żyjąc mężnie sięgną czynem nieba.

Granica

My szukamy granic miłości,
Bo nie będzie nigdy dobrem zło,
Miłość musi w naszym wnętrzu zagościć,
Byś nie stwierdził, że dobro to zło.
Przyłącz swoją miłość do naszej,
Umieć kochać wielką sztuką jest.
Czy nienawiść może ciebie zastraszyć?
Zrównaj krok i w serce swe mierz.
Dając serce nie przeocz swych dłoni,
Uścisk w kręgu darem niebios jest.
Nie tak trudno marzenia dogonić,
Gdy się pracą rzeźbi życia wiersz.
Śmiało w rękach trzymaj szczypce losu,
Czyny iskry krzeszą wzdłuż i wszerz.
Na zło w masce odnajdziemy sposób,
Przed konwencją źródło życia strzeż.
W magmie umów kipiejącą dojrzyj radość,
Pod skorupą wieczny ogień szczęścia trwa.
Kompromisy, lęk i sztuczność dają słabość,
A odwagi żąda nasza gra.
Przyszłość od nas wymaga rozważi,
Mądrość półki okupuje tracąc czas,
Prawo dawno potraciło szale wagi,
Rzeczywistość ze snu zbudzi was.
Rzeczywistość w sukurs wzywa nas...

Moc bezwzględna

Ref.: Moc bezwzględna ponad nami,
Moc bezwzględna w nas.
Nie jesteśmy w walce sami,
Zastęp wojów trzyma straż.
Nie zgadzamy się na bierność
Ni na hasał pustych las.
Miecz miłości w naszych dłoniach,
Grożąc wrogom zmienia czas.
 My o szczęście dziś walczymy,
 O mądrości wiecznej trwanie,
 Tworząc siebie świat tworzymy,
 Rozszerzamy prawdy znamię [/znane?]
Walka życiu sens nadaje,
Nie liczymy w drodze kroków.
Naprzód w bój o nieśmiertelność,
Dziś w przyjaciół zmieniam wrogów.
 Na zakonie praw oparci,
 Dyscypliny granic siłą,
 Mocy złego wprost wydarci,
 Poruszamy świata bryłę.

Pustynia

Pustynia Sahara bez wiary, lecz na niej oazy kwitnące.
Realne to kształty nie mary, bezsensem to ma być? A skądże!
 Ref.: Radości w nas źródła ruczają tryskają
 Jak potok pienisty, niczym rumak rączy
 Duchowe hamulce, zwątpienia pryskają
 Wierzmy, iż radość dzisiaj się nie skończy (nigdy się nie skończy)
Czyż można i warto zarzucić radosne spotkania i śpiewy,
W krainę niesnasek powrócić, by poprzeć swarzenia i gniewy?
 Niech duch w nas króluje wieczyście i duszę w władanie obejmie,
 Ma dusza zajarzyć srebrzyście, gdy kiedyś wymogi jej spełnię.
Światłości blask oczy porywa, u ramion nam skrzydła przypina,
Naiwny nas ciemnym nazywa, pustyni to wpływu przyczyna.
 Zrosimy modlitwy miłością, a wiara jak kaktus zakwitnie.
 Żyź tylko wewnętrzną wolnością, by pojąć jak umrzeć zaszczytnie.
By szczęście z nieszczęścia wydobyć, poprzednie swe życie wzbogacić,
Wypróbuj jak skarb wielki zdobyć, oddając zyskiwać, nie tracić.

Trudności w rozwoju dla Ducha nie złamią oddanych miłością.
Formacja zdobyta nie krucha, gdy życie jest starciem z słabością.
Przecieki z zamierzchłych przekazów i ślady w kulturze zastygłe,
Szacunek dla starych nakazów nie czynią mi życia obrzydłym.
W lotosie i róży zamknięte, otwarte w rozwartych ramionach.
Żywyoty i energie święte w Izydy i Brahmy zasłonach.

BIBLIOGRAFIA

Źródła publikowane

- Kamiński Antoni Z. (2005). Trafieni zatopieni. *Rzeczpospolita*, 154, 4.07.
- Kittel Bertold, Jabrzyk Jarosław (2005). Podziemny krąg. *Rzeczpospolita*, 138, 10.06.
- Kittel Bertold, Jabrzyk Jarosław (2005). Sekta idzie do władzy, „Superwizjer” TVN, emisja 12.06 (film).
- Kittel Bertold, Jabrzyk Jarosław (2005). Sekta, politycy i pieniądze. *Rzeczpospolita*, 139, 11.06.
- Kittel Bertold (2005). Tajne organizacje poza prawem. *Rzeczpospolita*, 140, 13.06.
- Łazarkiewicz Piotr (1985). *Fala*. Studio Irzykowskiego (film).
- Michalewski Wojciech (Tarzan) (1992). *Mistycy i narkomani*. Piaseczno: Ethos.
- Michalewski Wojciech (Tarzan) (1999). *Mistycy i narkomani*. Kraków: Tygart.
- Michalkiewicz Stanisław (2005). Kundalinizm. *Najwyższy Czas!*, 25(787), 18.06.
- Piątkowski Zbigniew J. (2005). Śladami sekty. *Co słyszać*, 25.
- Szarszewski Piotr (2005). Cisza po medialnej burzy. *Tygodnik Powszechny*, 30, 24.07.
- Talarczyk Zbigniew (1987). Ludzie-komputery. *Wprost*, 36(248), 6.09.
- Witkowski Waldemar (2008). *Jam jest. Ścieżka do nowej drogi*. Sokołów Podlaski: W&T Waldemar Witkowski.
- Witkowski Waldemar (2008). Tajemnice istnienia – zbiorowy umysł. *Nexus*, 1 (styczeń – luty).
- Wojtczak Kamil (2005). Groźna sekta z kieleckich lasów? *Echo dnia*, 17.06.
- Wojtczak Kamil (2005). Pralnia mózgów pod Kielcami?! *Echo dnia*, 11.06.
- Znikająca sekta, *Polityka*, 25/2005.

Śpiewnik: <http://socrel.edu.pl/?menu=song>

Nagrania niektórych pieśni: <http://www.sekty.org/kundalini-pawlisz/piosenki.html>

Literatura

- Andreski Stanisław (1992). *Maxa Webera olśnienia i pomyłki*. Przeł. Kazimierz Z. Sowa. Warszawa: PWN.
- Arystoteles (2001). *Polityka*. W: *Dzieła wszystkie*, t. VI. Przeł. Ludwik Piotrowicz. Warszawa: PWN.

- Bankston William B., Forsyth Craig J., Floyd Jr. H. Hugh (1981). Toward a General Model of the Process of Radical Conversion: An Interactionist Perspective on the Transformation of Self-Identity. *Qualitative Sociology*, Vol. 4, Issue 4 (Winter).
- Barker Eileen (1992). Królestwo niebieskie na ziemi: nowe ruchy religijne i systemy polityczne. Przeł. H. Grzymała-Moszczyńska. *Nomos*, 1.
- Barker Eileen (1997). *Nowe ruchy religijne*. Przeł. Tomasz Kunz. Kraków: Nomos.
- Barner Douglas F. (1978). Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17(1).
- Berger Peter L. (1997). *Zaproszenie do socjologii*. Przeł. Janusz Stawiński. Warszawa: PWN.
- Bô Yin Râ (b.d.w.). *Praktyka mantry*. Przeł. Janusz Głowacki. Łódź: Accala.
- Bô Yin Râ (1956). *Księga o szczęściu*. Przeł. Franciszek Skąpski. Warszawa (nakładem tłumacza, druk powielaczowy).
- Bô Yin Râ (1978). *O małżeństwie*. Przeł. Franciszek Skąpski. Warszawa (nakładem tłumacza, druk powielaczowy).
- Bô Yin Râ (1994). *Księga o człowieku*. Przeł. Franciszek Skąpski. Poznań: Via ad Altum.
- Bô Yin Râ (1994a). *Księga o Żywym Bogu*. Przekład pod red. Mieczysława Wiśniewskiego. Poznań: Via ad Altum.
- Bô Yin Râ. *W sprawie osobistej*. http://www.altum.com.pl/bo/bo_sprawaosobista.html (1.09.2009).
- Bô Yin Râ (1957). *Upiór wolności*. Przeł. Franciszek Skąpski. Warszawa (nakładem tłumacza, druk powielaczowy).
- Bockenheime Wojciech, Bednarek Stefan, Jastrzębski Jerzy (red.) (1996). *Encyklopedia Nowej Ery. New Age od A do Z*. Wrocław: Astrum.
- Bono Edward de (1994). *Naucz swoje dziecko myśleć*. Przeł. Michał Madaliński. Warszawa: Prima.
- Brook Peter, Carriere Jean-Claude, Grotowski Jerzy (2001). *Georgij Iwanowicz Gurdżijew*. Przeł. (b.n.), Wrocław: OBTJGiPT-K.
- Bullock Alan (1975). *Hitler. Studium tyranii*. Przeł. Tadeusz Evert. Warszawa: Czytelnik.
- Burke Kathryn L., Brinkerhoff Merlin B. (1981). Capturing Charisma: Notes on an Elusive Concept. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20(3).
- Burkert Walter (2001). *Starożytne kultury misteryjne*. Przeł. Krzysztof Bielawski. Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.
- CBOS (2005). *Polacy wobec chorób psychicznych i osób chorych psychicznie*. Warszawa, lipiec BS.
- Ciupak Edward (1964). Socjologia cudu i pielgrzymek w Polsce, cz. 1. *Euhemer. Przegląd Religioznawczy*, 1.
- Comte Auguste (1973). *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej. Rozprawa o całokształcie pozytywizmu*. Przeł. Barbara Skarga, Warszawa: PWN.
- Dobzhansky Theodosius (1968). *Dziedziczność a natura człowieka*. Przeł. Marian Jurecki. Warszawa: PWN.
- Doktor Tadeusz (1994). Eleusis i hatha joga. W: idem. *Pomiędzy medycyną a religią. Ruchy religijne i parareligijne w profilaktyce i terapii uzależnień*. Warszawa: Pusty Obłok, ss. 36-47.

- Doktor Tadeusz (1999). *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce. Mały słownik*. Warszawa: Verbinum.
- Doktor Tadeusz (2000). Teoria religii Rodneya Starka i Williama S. Bainbridge'a. W: Rodney Stark, William S. Bainbridge. *Teoria religii*. Przeł. Tomasz Kunz. Kraków: Nomos.
- Doktor Tadeusz (2002). *Innowacje religijne: ruchy, uczestnicy, reakcje społeczne*. Olsztyn: Mantis.
- Dow Thomas (1969). The Theory of Charisma. *Sociological Quarterly*, 10(3).
- Durkheim Émile (1990). *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Przeł. Anna Zadrożyńska. Warszawa: PWN.
- Durkheim Émile (1999). *O podziale pracy społecznej*. Przeł. Krzysztof Wakar. Warszawa: PWN.
- Gheorghiu Vladimir Aristo (1985). *Hipnoza. Rzeczywistość i fikcja*. Przeł. Danuta Bieńkowska. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Goffman Erving (2006). Charakterystyka instytucji totalnych. Przeł. Zbigniew Zwoliński, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, t. I. Wybór Aleksandra Jasińska-Kania i in. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Gurdziejew Georgij Iwanowicz (2008). *Spotkania z wybitnymi ludźmi*. Przeł. Magda Złotowska. Zielona Góra: Trzy.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1958). *Wykłady z filozofii dziejów*, t. I. Przeł. Janusz Grabowski, Adam Landman. Warszawa: PWN.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1967). *Wykłady o estetyce*, t. III. Przeł. Janusz Grabowski, Adam Landman. Warszawa: PWN.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1969). *Zasady filozofii prawa*. Przeł. Adam Landman. Warszawa: PWN.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1990). *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Przeł. Światosław F. Nowicki. Warszawa: PWN.
- Herbert Frank (1992). *Diuna*. Przeł. Marek Marszał. Gdańsk: Phantom Press.
- Hertz Aleksander (1994). *Szkice o totalitaryzmie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Irving David (2005). *Wojna Hitlera. Wydanie millenijne poszerzone i uzupełnione*. Przeł. Bartłomiej Zborski. Warszawa: Prima.
- Kaczmarek Kamil (2007). *Herbert Spencer a problemy socjologii religii*. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Kaczmarek Kamil (2007a). Wspólnota Kundaliniego. Rys historyczno-religioznawczy. *Kwartalnik Religioznawczy Nomos*, 59/60, 137-156.
- Kaczmarek Kamil (2009). Nawróceni na „obcość”. Teza psychomanipulacyjna jako ideologiczne narzędzie neutralizacji wpływu apostatów. W: Jakub Isański (red.). *Komunikowanie międzykulturowe – szanse i wyzwania*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 145-160.
- Kehrer Gunter (1997). *Wprowadzenie do socjologii religii*. Przeł. Janusz Piegza. Kraków: Nomos.
- Kłoczowski Jan Andrzej (1993). Kościół „Otwarty” i jego wrogowie. *Znak*, 459, 4-15.
- Kohn Sherab Chö (2005). *Życie Buddy. Droga do wolności umysłu*. Przeł. Kasia Biała. Gdańsk: Czerwony Słoń.

- Konarzewski Marek (2005). *Na początku był głód*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Konieczna Ewelina J. (2006). Muzykoterapia. W: eadem. *Arteterapia w teorii i praktyce*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 41-48.
- [Kozyr-]Kowalski Stanisław (1959). Sekty jako przedmiot badań. *Euhemer. Przegląd Religioznawczy*, 5(12), 547-551.
- Kozyr-Kowalski Stanisław (1967). *Max Weber a Karol Marks. Socjologia Maxa Webera jako pozytywna krytyka materializmu historycznego*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kozyr-Kowalski Stanisław (1979). *Klasy i stany. Max Weber a współczesne teorie stratyfikacji społecznej*. Warszawa: PWN.
- Kozyr-Kowalski Stanisław (1999). *Socjologia, społeczeństwo obywatelskie i państwo*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Kozyr-Kowalski Stanisław (1999a). Neoklasycyzm socjologiczny. W: Kamil Kaczmarek. *Prasocjologia świętego Tomasza z Akwinu*. Poznań: Wydział Teologiczny UAM.
- Kozyr-Kowalski Stanisław (2001). Świadomość społeczna, uczłowieczenie i ubytowanie wiedzy. W: Zbigniew Stachowski (red.). *Człowiek i kultury. Liber amicorum. Studia poświęcone Profesorowi Mirosławowi Nowaczykowi*. Warszawa-Tyczyn: Polskie Towarzystwo Religioznawcze, Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza, 23-51.
- Kulczyk Wojciech K. (2003). *Wprowadzenie do nauk Gurdżijewa*, Łódź: Ravi.
- Le Bon Gustaw (1986). *Psychologia tłumu*. Przeł. Bolesław Kaprocki. Warszawa: PWN.
- Leeuw Gerardus van der (1997). *Fenomenologia religii*. Przeł. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Libiszowska-Żółtkowska Maria (1991). Socjologiczne aspekty konwersji religijnej. *Euhemer. Przegląd Religioznawczy*, 4(162), 109-121.
- Libiszowska-Żółtkowska Maria (2001). *Kościoły i związki wyznaniowe w Polsce*. Warszawa: Verbinum.
- Libiszowska-Żółtkowska Maria (2001a). *Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Lofland John, Rodney Stark (1965). Becoming a world-saver: a theory of conversion to a deviant perspective. *American Sociological Review*, 30, 862-875.
- Long Theodore E., Jeffrey K. Hadden (1983). Religious conversion and the concept of socialization: integrating the brainwashing and drift models. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 22(1), 1-14.
- Luhmann Niklas (1998). *Funkcja religii*. Przeł. Dominika Motak. Kraków: Nomos.
- Lutosławski (1908). Joga czyli rozwój potęgi woli. *Eleusis. Czasopismo Elsów* t. III-IV, sierpień.
- Maccoby Hyam (2008). *Kowal mitu. Święty Paweł i wynalazek chrześcijaństwa*. Przeł. Maciej Wysocki, Zgorzelec: Ahriman-International.
- Malinowski Bronisław (1990). *Dzieła, t. 7: Mit, magia, religia*. Przeł. Barbara Leś, Dorota Praszałowicz. Warszawa: PWN.
- Marett Robert Ranulph (1909). *The Threshold of Religion* [reprint 1997, London: Routledge/Thoemmes Press]. London: Methuen & Co.
- Mazur Marian (1976). *Cybernetyka i charakter*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Merton Robert (1982). *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Przeł. Ewa Morawska, Jerzy Wertenstein-Żuławski. Warszawa: PWN.
- Metera Anna (2002). *Muzykoterapia. Muzyka w medycynie i edukacji*. Leszno: Centrum Technik Nauki Metronom.
- Nietzsche Friedrich (1908). *Ludzkie, arcyludzkie*, t. I [reprint 1991]. Przeł. Konrad Drzewiecki. Warszawa: Jakób Morkowicz.
- Nowaczyk Mirosław (1991). Nowe ruchy religijne. *Euhemer. Przegląd Religioznawczy*, 4(162), 7-21.
- Paloutziaan Raymond F., Richardson James T., Rambo Lewis R. (1999). Religious Conversion and Personality Change. *Journal of Personality*, 67 (December).
- Parsons Talcott (1969). *Struktura społeczna a osobowość*. Przeł. Marek Tabin. Warszawa: PWN.
- Peczko Benedykt Krzysztof (zebrał i oprac.) (1993). *Drogocenna perła. Zbiór przypowieści Środkowego Wschodu stosowanych w psychoterapii*. Kraków: m.
- Perinbanayagam Robert S. (1971). The Dialectics of Charisma. *The Sociological Quarterly*, 12.
- Platon (2003). *Państwo*. Przeł. Władysław Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski.
- Podgórska Teresa (1999). *Stowarzyszenie Patriotyczno-Religijne Eleusis w latach 1902-1914*, Lublin: RW KUL.
- Powers John (1999). *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*. Przeł. Joanna Janiszewska. Kraków: Wydawnictwo A.
- Richardson James T. (1993). A Social Psychological Critique of „Brainwashing” Claims About Recruitment to New Religions. W: Jeffrey K. Hadden, David G. Bromley (red.). *The Handbook of Cults and Sects in America*, Greenwich: JAI Press Inc., 75-97; <http://www.cesnur.org/testi/Socpsy.htm> (20.10.2010).
- Riesebrodt Martin (1999). Charisma in Max Weber Sociology of Religion. *Religion*, 29.
- Rosenbaum Ron (2001). *Wyjaśnianie Hitlera. W poszukiwaniu źródeł zła*. Przeł. Alina Siewior-Kuś. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- RoSP (2000). *Raport o niektórych zjawiskach związanych z działalnością sekt w Polsce*. Warszawa: Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji, Międzyresortowy Zespół ds. Ruchów Religijnych.
- Rusecki Marian ks. (2001). *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Scheler Max (1990). *Problemy socjologii wiedzy*. Przeł. Stanisław Czerniak, Adam Węgrzecki. Warszawa: PWN.
- Schiller Herbert Irving (1979). *Sternicy świadomości*. Kraków: Ośrodek Badań Prasoznawczych.
- Schott Rudolf (1962). *Bô Yin Râ. Życie i dzieło*. Przeł. Franciszek Skąpski. Warszawa (nakładem tłumacza, druk powielaczowy).
- Simmel Georg (1975). *Socjologia*. Przeł. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: PWN.
- Simmel Georg (2006). *Most i drzwi. Wybór esejów*. Przeł. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- SJPD (1999). Sekty i nowe ruchy religijne jako problem duszpasterski. W: Tadeusz Doktor. *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce. Mały słownik*. Warszawa: Verbinum.

- Smith Philip (2000). Culture and Charisma: Outline of a Theory. *Acta Sociologica* Vol. 43.
- Snow David A., Machalek Richard (1984). The Sociology of Conversion. *Annual Review of Sociology*, 10.
- Snow David A., Zurcher Louis A., Eklund-Olson Sheldon (1980). Social Networks and Social Movements: A Microstructural Approach to Differential Recruitment. *American Sociological Review* Vol. 45 (October), 787.
- Sowa Kazimierz Z. (1988). *Wstęp do socjologicznej teorii zrzeczeń*. Warszawa: PWN.
- Spencer Herbert (1883). Pochodzenie i sposób działania muzyki. W: idem. *Szkice filozoficzne*, cz. II. Przeł. (b.n.t.) Warszawa: Wydawnictwo i. T. T. Jeża.
- Spencer Herbert (1883a). Ceremonial Institutions. W: idem. *Principles of Sociology*, vol. II, London-Edinburgh: Williams and Norgate.
- Spencer Herbert (1890). *Zasady socjologii*, t. 4: *Instytucje obrzędowe*. Przeł. Józef Karol Potocki. Warszawa: Wydawnictwo „Głosu”.
- Spencer Herbert (1891). *Instytucje kościelne*. Przeł. Józef Karol Potocki. Warszawa: W Drukarni Maryi Ziemkiewicz.
- Spencer Herbert (1896). *First Principles*. New York: D. Appleton and Co.
- Spencer Herbert (1904). *An Autobiography by Herbert Spencer. Illustrated in Two Volumes*, Vol. I. New York: D. Appleton and Co.
- Stark Rodney, Bainbridge William S. (2000). *Teoria religii*. Przeł. Tomasz Kunz. Kraków: Nomos.
- Straus Roger A. (1979). Religious Conversion as a Personal And Collective Accomplishment. *Sociological Analysis*, 40(2), 158-165.
- Trevor-Roper Hugh Redwald (1966). *Ostatnie dni Hitlera*. Przeł. Kazimierz Fudakowski. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Troeltsch Ernst (1983). Kościół a sekta. Przeł. Wojciech Adamek. W: *Socjologia religii. Wybór tekstów*. Oprac. Franciszek Adamski. Kraków: WAM, 104-109.
- Volkoff Vladimir (1999). *Psychosocjotechnika. Dezinformacja. Oręż wojny*. Przeł. Anatol Arciuch. Komorów: Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski.
- Wach Joachim (1961). *Socjologia religii*. Przeł. Zygmunt Poniatowski, Bogusław Wolniewicz. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Weber Max (1947). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber Max (1984). *Szkice z socjologii religii*. Przeł. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Weber Max (1992). *Politik als Beruf*. Stuttgart: Reclam.
- Weber Max (1998). *Polityka jako zawód i powołanie*. Przeł. Andrzej Kopacki, Paweł Dybel. Kraków: Znak.
- Weber Max (2000a). *Dzieła zebrane z socjologii religii. Etyka gospodarcza religii światowych*, t. I: *Taoizm i konfucjanizm*. Przeł. Tadeusz Zatorski. Kraków: Nomos.
- Weber Max (2000b). *Dzieła zebrane z socjologii religii. Etyka gospodarcza religii światowych*, t. II: *Hinduizm i buddyzm*. Przeł. Grzegorz Sowiński. Kraków: Nomos.
- Weber Max (2000c). *Dzieła zebrane z socjologii religii. Etyka gospodarcza religii światowych*, t. III: *Starożytny judaizm*. Przeł. Dominika Motak. Kraków: Nomos.
- Weber Max (2002). *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Przeł. Dorota Lachowska. Warszawa: PWN.

- Weiß Rudolf Fritz (1979). *O sensie życia i duchowej rzeczywistości*. Referat wygłoszony 23 listopada w Wielkiej Sali Landesgewerbeamt Stuttgart w ramach Kulturalnego Nadprogramu Tygodni Książki w Stuttgarcie (maszynopis udostępniony dzięki uprzejmości wydawnictwa Via ad Altum).
- Węclawski Tomasz (1993). Kościół otwarty – Kościół zamknięty. *Znak*, 459, 16-26.
- Węclawski Tomasz (1997). Starsi Kościoła. *Znak*, 510, 40-48.
- Wilson Bryan R. (1969). A Typology of Sects. W: Roland Robertson (red.). *Sociology of Religion. Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Wilson Bryan R. (1998). Typologia sekt. Ujęcie dynamiczne i porównawcze. Przeł. Błażej Kruppik. W: *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Kraków: Nomos, 229-241.
- Wright Stuart A. (1984). Post-involvement attitudes of voluntary defectors from controversial new religious movements. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 23(2), 172-182.
- Wright Stuart A. (1991). Reconceptualizing cult conversion and withdrawal: a comparative analysis of divorce and apostacy. *Social Forces*, 70(1), 125-145.
- Znanięcki Florian (1990). *Współczesne narody*. Przeł. Zygmunt Dulczewski. Warszawa: PWN.

